

Stefan Beyerle

Leben in Metaphern

Aspekte einer metaphorischen Realität in der Apokalyptik

Horst Seebass

zum 80. Geburtstag

Abstract: In their seminal study “Metaphors We Live By,” George P. Lakoff and Mark L. Johnson examined every day live on the basis of taxonomy of metaphorical speeches. Generally speaking, apocalyptic metaphors were conceptualized to create an imagined world of transcendent reality. Nevertheless, those metaphors that reveal an otherworldly context coincide with a historical reality which points to the time of their authorship. Lakoff and Johnson refer to these realities as “conceptual systems.” Generally speaking, ancient Jewish apocalypses from the third and second centuries BCE reflect and create in fact “conceptual systems” when they use metaphorical speeches. E.g., the symbolic speeches about the sea and the beasts in Dan 7, including the “little horn,” on the one hand and the epiphanies of the “Ancient of Days” and the “Son of Man” on the other give rise to the question whether the *Chaoskampf* mythology is related to a certain religio-historical background. But the real world of the author(s) in Dan 7 is the time of the Antiochian crisis (168/67–165/64 BCE). Therefore, the system of symbols and metaphors in the Book of Daniel refers to this epoch. And the uttered resentment against foreign rule, which was widespread in eschatological prophecies in Hellenistic times, uses language and motifs that emphasize the cosmological and universal aspect of the chaos that the foreign rule provoked. The cosmological dimension that is guaranteed by the examined mythical backgrounds calls for “solutions” that are, analogously, cosmological. A major tool of constructing this cosmos is the use of metaphors within ancient Jewish apocalypticism.

Keywords: apocalypticism; Book of Daniel; ‘son of Man’; *1 Enoch* (Book of Watchers); metaphor and myth.

1 Metaphern zwischen Kognition und Funktion

Schon ein flüchtiger Blick auf die während der Tagung und in diesem Dokumentationsband verwendeten Begriffe und Themen verdeutlicht die Perspektiven, aus denen sich die Beiträge dem Begriff der Metapher annähern.¹ Ganz gleich, ob sie nun die metaphorische Rede thematisieren, Gebrauch oder Funktion von Metaphern untersuchen oder sich auf bestimmte Einzelmomente beziehen: Das Hauptinteresse gilt zumeist dem funktionalen Gebrauch der Bildrede bzw. ihrer funktionalen Einbindung innerhalb einer Metapherntheorie, einschließlich ihrer Klassifizierung. Daher überwiegt ein Metaphernbegriff, der das „Wie“ vor dem „Was“ bedenkt. Anders ausgedrückt: Der Bedeutungsgehalt eines Sprachbildes wird erst mit seiner Verwendung und Funktion näher beschreibbar. Meiner Einschätzung nach geht diese Beobachtung Hand in Hand mit den neueren Diskursen zu einer Metapherntheorie.

Dennoch: Innerhalb einer Kategorisierung der Verstehensmöglichkeiten von Metaphern ergeben sich – bis hinein in aktuelle Theorien – Schnittmengen, die insbesondere auf semantischer, und weniger auf pragmatischer, Ebene greifen:² Ein solcher Schnittpunkt beschreibt etwa die Metapher als sprachliches Phänomen, in dem unterschiedliche, bisweilen gegensätzliche, Gedanken bzw. die solche Gedanken repräsentierenden Begriffe zusammenkommen und dabei schöpferische Wirkung entfalten. Beispielhaft sei nur auf die Unterscheidung von „Gesagtem“ und „Gemeintem“ verwiesen. Jedoch: Im „Metaphernzeitalter“ nach Paul Ricoeur und Jacques Derrida, da über die Verhältnissetzung von Bildreden, Lebenswelten und Philosophie bzw. Hermeneutik alles längst gesagt scheint, liegt eine Betrachtung der Wirkung von Metaphern im Lebensvollzug unter dem bestimmten Aspekt ihrer kognitiven Funktion nahe. Dieser „turn“³ vollzieht sich in der Kognitionstheorie der Metapher, die gleich drei „Umkehrungen“ in ihrem

1 Entgegen manchen Differenzierungen zwischen „Metapher“, „Bildwort“ und „sprachlichen Bildern“ sollen die Begriffe im Folgenden als Synonyme aufgefasst werden.

2 Die älteren Verstehensweisen der Metapher fasst luzide Weinrich, *Metapher*, 1179–86, zusammen. Zu einer knappen wie instruktiven Darstellung der sich historisch entwickelnden, neueren Metapherntheorien vgl. Kallan, *Die Semantik der metaphorischen Welt*, 15–31, der schreibt (a.a.O., 17): „Die schöpferische Dimension der Metapherbildung besteht darin, dass der Dichter aufgrund der Ähnlichkeit oder auch ohne Ähnlichkeiten zwei verschiedene Konzepte imaginativ verknüpft und durch die semantische Operation der Wechselwirkung zwischen Tenor und Vehikel eine neue Wirklichkeit herstellt.“

3 Vgl. zum kulturwissenschaftlichen Aspekt dieses Begriffs und der mit ihm verbundenen Phänomene Strecker, ‘Turn, Turn, Turn. To Everything There is a Season’, 9–42.

Verständnis ausweist:⁴ 1. Nicht die Sprache geht der Metapher voraus, sondern sie selbst ist die Grundbedingung für Sprache überhaupt. 2. Dann ist die Analogie zwischen Zieldomäne („Tenor“) und Herkunftsdomäne („Vehikel“), um die Unterscheidung von Ivor A. Richards zu bemühen,⁵ nicht der Basisgrund der Bildrede, sondern ihr Produkt. Die bereits angesprochene Ähnlichkeit liegt der Metapher zur (sprachlichen) Artikulation nicht schon vor. Sie wird vielmehr als Produkt eines entsprechenden (sprachlichen) Ausdrucks erst verstanden. 3. Schließlich ist das Sprachbild nicht exklusiv auf die schöpferische Einbildungskraft zurückzuführen. Zwar schließt auch ein kognitionswissenschaftlicher Zugang jene Einbildungskraft nicht aus, beschränkt diese jedoch auf den Bereich der poetischen Metaphern. In der Alltagswelt aber sind Bilderreden nichts anderes als eine Bedingung für Kommunikation. Anders formuliert: Unsere Alltagswelt ist durch Metaphern geprägt, die sich dann – ebenfalls im Alltag – artikulieren. Schon der lateinische Rhetor Quintilian betonte im ersten Jahrhundert die Einsicht, dass alles Reden bildhaft (*figura*) sei und formulierte damit eine Beobachtung an jeder Form der Sprache, der gehobenen, poetischen wie der alltäglichen, die sich durch die Geschichte der Metaphernforschung wie ein *cantus firmus* zieht.⁶

Für den kognitionstheoretischen Ansatz ist also das Verhältnis von Erfahrung, auch und gerade in Alltagssituationen, und Metaphern insofern wesentlich, als jene Erfahrung ein Konzeptsystem ausbildet, das bereits in den Bildreden durchstrukturiert erscheint. Entscheidend für die Frage nach der Leistung oder dem Erkenntnisgewinn von Metaphern ist nun die Ähnlichkeit, die zwischen einer in der Erfahrungswelt vorkommenden, häufig konventionalisierten Metapher und ihren Alternativen in anderen Konzeptsystemen besteht.⁷ Durch diese Ähnlichkeiten erschließen Sprachbilder sozio-kulturelle Erfahrungskontexte oder Konzeptsysteme. Die in der Sprache verwirklichte Metapher kann also als Hinweis auf oder als Marker von einer bestimmten „Lebenswelt“ verstanden werden. Die bekanntesten Protagonisten einer solchen Kognitionstheorie, der

⁴ Vgl. dazu Kallan, Die Semantik der metaphorischen Welt, 19.

⁵ Vgl. Richards, The Philosophy of Rhetoric.

⁶ So Quintilian in seiner *Institutio oratoria* (*Inst.* IX,3,1; vgl. auch VIII,6,8–9): „paene iam quidquid loquimur figura est“, und man vergleiche im 18. Jahrhundert das Diktum bei Giambattista Vico in seinen „Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni“ (Neapel 1725), worin er betont (II,2,2): „generalmente la *metafora* fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni“ (siehe Weinrich, Metapher, 1180–81; Lau, Metaphertheorien der Antike und ihre philosophischen Prinzipien, 351–52).

⁷ Vgl. Lakoff und Johnson, Leben in Metaphern, 170–78, vor allem 175–76.

Linguist George P. Lakoff und der Kognitionswissenschaftler Mark L. Johnson, beschreiben die angesprochenen Konzeptsysteme folgendermaßen:⁸

Konzepte, die unser Denken strukturieren, sind nicht auf den intellektuellen Bereich begrenzt. Sie lenken auch unser nichtreflektiertes Alltagshandeln bis in die prosaischsten Einzelheiten. Unsere Konzepte strukturieren das, was wir wahrnehmen, wie wir uns in der Welt bewegen und wie wir uns auf andere Menschen beziehen. [...] Wenn, wie wir annehmen, unser Konzeptsystem zum größten Teil metaphorisch angelegt ist, dann ist unsere Art zu denken, unser Erleben und unser Alltagshandeln weitgehend eine Sache der Metapher. [...] Unsere bis jetzt wichtigste Aussage ist die, daß die Metapher nicht nur eine Frage von Sprache ist, also von Worten allein. Wir werden sogar beweisen, daß die *menschlichen Denkprozesse* weitgehend metaphorisch ablaufen. Das meinen wir, wenn wir sagen, daß das menschliche Konzeptsystem metaphorisch strukturiert und definiert ist.

Grundsätzlich grenzt sich das im Zitat angedeutete Metaphernverständnis von linguistischen oder hermeneutischen Ansätzen einer Metapherntheorie ab. Bislang waren im exegetischen Diskurs jedoch vor allem letztere Ansätze vorherrschend. Wenn etwa die sprachliche Struktur des Parallelismus in der hebräischen Poesie des Alten Testaments bzw. *Tenach* auf metaphorische Sprache hin Anwendung findet, dann beschränkt sich die Funktionalität der Bildrede auf die Beobachtung, Beschreibung und Analyse einer sprachlichen Figur. Die jeweilige Mitwelt und ihre kulturell-religiösen Bezüge, also: die Konzeptsysteme, etwa auch traditionsgeschichtliche Entwicklungen, die gegebenenfalls den Sinngehalt einer Metapher verändern, kurz: die Weltsicht, werden zumeist nur am Rande thematisiert.⁹ In ihrem Modell einer kognitiven Metapherntheorie unterstreichen die Autoren Lakoff und Johnson die Funktionalität der Bildrede mit Blick auf den sozio-kulturellen Kontext ihres Gebrauchs – unter Umständen auch ihrer Entstehung – und verorten Anwendung sowie Nutzen von Metaphern im

8 Lakoff und Johnson, *Leben in Metaphern*, 11.14, Hervorhebung im Original. In der englischen Ausgabe lautet die Passage (Lakoff und Johnson, *Metaphors We Live By*, 3.6, Hervorhebung im Original): „The concepts that govern our thought are not just matters of the intellect. They also govern our everyday functioning, down to the most mundane details. Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people. [...] If we are right in suggesting that our conceptual system is largely metaphorical, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of metaphor. [...] The most important claim we have made so far is that metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words. We shall argue that, on the contrary, human *thought processes* are largely metaphorical. This is what we mean when we say that the human conceptual system is metaphorically structured and defined.”

9 Vgl. etwa Berlin, *On Reading Biblical Poetry*, 25–35, die jedoch auch betonen kann (a.a.O., 28): „Every society has its common, or stock, metaphors, and they are a window onto that society's world-view.“

(all)täglichen Leben,¹⁰ bis hin zu einer Verschmelzung von Sprache, Verhalten und Erfahrung. Die wesentliche Funktion von Metaphern wäre hiernach „Orientierung“.¹¹ Trotz des empirischen Zuschnitts bleiben auch diesem Ansatz Anlehnung an und Durchführung mit hermeneutische(n) Basiskonstruktionen der Metapherntheorie inhärent. So hatten schon die Protagonisten einer hermeneutisch-philosophischen Theorie, wie etwa die einflussreiche Metaphorologie von Hans Blumenberg,¹² immer wieder auf den funktionalen Aspekt der Orientierung verwiesen, und philosophische Metaphernkonzepte werden gegenwärtig dem erfahrungsbasierten Wissen (*experientalism*) durchaus gleichwertig behandelt.¹³

Darüber hinaus sind zwar Lakoff und Johnson der Ansicht, dass „[u]nser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, [...] im Kern und grundsätzlich metaphorisch“ ist.¹⁴ Dennoch übergehen sie dabei keineswegs den hermeneutisch-sprachlichen Kontext jeder Metaphorologie. Dies zeigt etwa die, allerdings erst im Anschluss an die Kategorisierung empirisch evaluierter Metapherntypen, elaborierte Diskussion zum Wahrheitsbegriff.¹⁵

2 Der Anwendungsbereich der Apokalyptik

Schon aus methodischen Gründen sind Rückschlüsse auf die hinter den Metaphern stehenden sozio-kulturellen Lebensumstände oder Konzeptsysteme nur bedingt möglich. Dies ist im besonderen Fall der antik-jüdischen Apokalyptik auf die nur in Ansätzen erkennbaren real-historischen Zusammenhänge zurückzuführen, die sich aus archäologischen, ikonographischen oder numismatischen

10 Zu einer ausführlichen Diskussion der vor allem wissenschaftstheoretischen Implikationen des Modells einer am „erfahrungsbasierten Wissen“ (*experientalism*) orientierten Metapherntheorie vgl. Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 155–82. Die impliziten Voraussetzungen des Ansatzes, innerhalb einer holistischen kognitiven Sprachwissenschaft, erläutert Baldauf, Sprachliche Evidenz metaphorischer Konzeptualisierung, 120–24. Beide Darlegungen zeichnen sich durch eine kritische Bestandsaufnahme der Thesen von Lakoff und Johnson aus.

11 Vgl. Lakoff und Johnson, Leben in Metaphern, 22–30.

12 Vgl. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie.

13 Vgl. dazu Stoellger, Metapher und Lebenswelt, 262–64.

14 Lakoff und Johnson, Leben in Metaphern, 11. In der englischen Ausgabe lautet die Passage (Lakoff und Johnson, *Metaphors We Live By*, 3): „Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.“

15 Vgl. Lakoff und Johnson, Leben in Metaphern, 182–211.

Untersuchungen zur hellenistisch-römischen Zeit ergeben.¹⁶ Zwar bietet das kognitive Metaphernverständnis die methodische Basis, um durch die Bildsprache, quasi wie durch ein Fenster, auf die „lebensweltlichen“¹⁷ Umstände und damit auf das Denken der „jüdischen Apokalyptiker“ zu schauen. Die allerdings mangelnde Kenntnis über die historische Einbettung jenes Denkens mahnt nachdrücklich zur Vorsicht bei Synthesen. Ganz generell ist unser Wissen über die „metaphorische Orientierung“ in den Texten auf Grund unserer weitgehenden Unkenntnis von Lebenswirklichkeiten und den damit verknüpften Verhaltensformen eher dürftig, und auch Letztere können nur hypothetisch aus den uns allein zur Verfügung stehenden Texten und Artefakten als Grundlage unserer Interpretation eruiert werden. Schwerer wiegt jedoch, dass Metaphern in apokalyptischer Literatur im Rahmen eines Konzeptes ganz gezielt eingesetzt worden sind, um eine imaginäre Welt transzendentaler Wirklichkeit überhaupt erst zu erschaffen. Im Grunde haben wir es also gleich mit zwei Systemen von Welt oder mit zwei Rahmenmodellen für Konzeptsysteme zu tun. Es nimmt daher auch nicht wunder, dass der Metaphernreichtum der Apokalyptik der Forschung lange eher als Hindernis auf dem Weg zu einem angemessenen Verständnis der Quellen galt. Andererseits bleibt durchaus bedenkenswert, dass die auf Jenseitiges zielenden Metaphern der Apokalyptik zuweilen geschichtliche Wirklichkeiten reflektieren, die Auskunft über Zeit und Umstände ihrer Abfassung geben. Gerade so dienen dann bildhafte sprachliche Ausdrücke als Anhaltspunkte für eine konkrete Historisierung oder Rekonstruktion historischer Umstände aus apokalyptischen Quellen. Jüngst hat etwa Anthea E. Portier-Young mit Hilfe der älteren Apokalyptik¹⁸ den Versuch unternommen, einige der apokalyptischen Metaphern unter Berücksichtigung ihrer Sprache in den historischen Kontext einer breiteren Widerstandsbewegung zur Zeit des Zweiten Tempels einzuordnen.¹⁹

Die nachfolgenden Ausführungen beschäftigen sich mit Metaphern, die eine kosmologische Weltansicht kreieren, eine imaginäre Welt jüdischer Apokalyptik,

16 Vgl. hierzu die Arbeiten von Berlin, *Archaeological Sources for the History of Palestine*, 2–51; dies., *The Jewish Life before the Revolt*, 417–70; dies., *Manifest Identity*, 151–75, und Zangenberg, *Archaeology, Papyri, and Inscriptions*, 201–33.

17 Mit „Lebenswelt“ ist hier das sozio-kulturelle Umfeld der Überlieferung, ihrer Protagonisten und Tradenten, gemeint. Der Begriff wird also, gegenüber seinen phänomenologischen Wurzeln, in einem eher soziologischen Sinne verstanden.

18 Hierzu sind sicher zu rechnen: 1Hen 1–36 („Wächterbuch“); 1Hen 93,1–10; 91,11–17 („Zehnwochenapokalypse“); Dan 2; 7–12; 1Hen 91–108 („Epistel Henochs“); 1Hen 85–90 („Tierapokalypse“).

19 Vgl. Portier-Young, *Apocalypse against Empire*, und die Rez.: Beyerle, *Review of Anthea E. Portier-Young, Apocalypse against Empire*, 122–23.

vor deren Hintergrund eine „lebensweltliche“ Wirklichkeit von „Widerstand“ plausibel erscheint. Eines der bekanntesten Beispiele antik-jüdischer Apokalyp- tik und ihrer Metaphorik ist Dan 7, zusammen mit Dan 8 ein Paradebeispiel für ein Widerstandskonzept, das sich nicht nur der Metaphern eines mythischen Chaoskampfes bedient, sondern darüber hinaus in geschichtlichem Bezug zur Antiochos-Krise des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts steht.

Schon rein philologisch bietet sich Dan 7 als Paradigma für die (kognitive) Metapherntheorie an. So beschreibt der Text in einer Thronratsszene ein Jenseits- konzept, das in den divinatorischen Begriffen „Alter an Tagen“ und „Menschen- sohn“ (V. 9–10.13–14) kulminiert. Dass hier Metaphern in Gebrauch sind, wird an der aramäischen Konstruktion *k^ebar ʿnāš* („wie ein einzelner/Sohn des Mensch/en“) deutlich. Denn die Vergleichspartikel *k^e* kennzeichnet mit dem nachstehenden Konstruktus, wie im Hebräischen, ein hinter dem Vergleich ste- hendes *tertium comparationis*, das genannt oder ungenannt bleiben kann.²⁰ In Dan 7 bleibt der Vergleichspunkt, hier wohl ein personales Nomen, ungenannt, weshalb streng genommen keine Gleichheit, sondern lediglich Vergleichbarkeit hergestellt wird. Da darüber hinaus bei Vergleichbarkeiten die Partikel *k^e* auch fehlen kann, textlich, philologisch (Indetermination) und semantisch *k^ebar ʿnāš* und [*w^e*] *ʿattīq jômîn* („[und] Alter an Tagen“) eng aufeinander bezogen sind, kann man in Dan 7,9–10.13–14 von zwei metaphorischen Wendungen ausgehen, die sich zumal kritisch auf die Tierbilder in Dan 7,2–8 beziehen lassen.

Die These der folgenden Darlegung lautet: Die Metaphern *k^ebar ʿnāš* und [*w^e*] *ʿattīq jômîn* sind auf der Basis eines Konzeptsystems entstanden, das im Um- feld der „Syrischen Religionskrise“ aus der Sicht antik-jüdischer „Apokalyptiker“ seinen Widerstand dadurch artikuliert, dass es ein zweites, vom vorfindlichen sozio-kulturellen Milieu radikal unterschiedenes Konzeptsystem entwirft, das nur jenseitig vorstellbar ist. In letzterem Konzeptsystem greift die Überlieferung bewusst auf Metaphern zurück, die in ihrer traditionsgeschichtlichen Herleitung religiöse Vorstellungen der Umwelt konsoziieren, um sich – eben zugleich – von diesen abzusetzen. Ziel des Widerstands jenes jenseitigen Konzeptsystems ist da- bei der im kultischen, nicht im kulturellen, Sinne²¹ angefochtene Glaube an den einen Gott, wie er etwa durch die Tempelschändung des seleukidischen Königs Antiochos IV. konkret gefährdet wurde. Kurz: In der Metaphernkonstellation von

²⁰ Vgl. Jenni, Die hebräischen Präpositionen, 29–30.35.

²¹ Zur Unterscheidung von „cult“ und „culture“ im Kontext des hellenistischen Judentums vgl. Collins, Cult and Culture, 21–43, und Berlin, Jewish Life before the Revolt, 419: „In brief, the archaeological evidence shows that Jews throughout Judea, Galilee, and Gaulanitis were closely linked by religious practices and so, likely, beliefs, but quite divided by cultural attitudes.“

Dan 7 wird ein Konzeptsystem entworfen, das eine neue, der Gegenwart der Tradenten radikal entgegengesetzte „Wirklichkeit“ erschafft.²²

In einem kürzeren, zweiten Abschnitt soll die obige These einer Widerstandspropaganda mittels eines Metaphernverständnisses, das weitere jenseitige Konzeptsysteme erschließt, an anderen Konstituenten solcher Systeme überprüft werden. Dabei werden mit der Tempelvorstellung und dem Priestertum zwei Themen im Fokus stehen, deren Bedeutung für die Apokalyptik bislang zumeist unterschätzt wurde.

3 Der „Alte an Tagen“ und der „Menschensohn“ (Dan 7)

Der Visionsbericht in Dan 7 beginnt mit der Darstellung der drei hybriden Tiere, die aus dem Meer emporsteigen (V. 2–8) und deren Erscheinungen in den Bildern eines Löwen, Bären und Leoparden beschrieben werden. Anschließend wird ein viertes Tier vorgestellt, das aber in Bezug auf Aussehen, Sprache und Tätigkeit völlig anders als seine drei Vorgänger skizziert wird. Während die drei ersten Tiere in Dan 7,4–6 Mischwesen darstellen, wird das vierte Tier nicht näher charakterisiert, da der Autor, oder besser: der Redaktor, es namenlos und letztlich inkomparabel zu irgendeinem der benannten Tiere darstellen wollte. Außerdem deuten die ersten drei Tiere eine Abfolge von Königreichen (Babylonien, Medien, Persien) an. Demgegenüber liegt im Fall des vierten Tieres der Akzent ganz auf den den jeweiligen Machthaber repräsentierenden „Hörnern“ und hier insbesondere auf dem „kleinen Horn“.²³ Außerdem wird das Schicksal des vierten Tieres (7,11–12) zwischen den beiden Epiphanien des „Alten an Tagen“ (*‘attiq jômîn*: 7,9–10) und des „Menschensohnes“ (*k^ebar ^ʾnāš*: 7,13–14) eingebettet. Schließlich nimmt die Deutung der danielischen Vision kaum Bezug auf die ersten drei Tiere, während das vierte Tier, und besonders das „kleine Horn“, ausführlich erläutert wird (7,19–27).

Das im Bild von Meer und Tieren repräsentierte Chaos entspricht keinesfalls einem simplen *Urzeit-Endzeit*-Schema, in dem das Chaos durch eine göttliche Macht eliminiert wird. Die Konstruktion ist vielmehr komplexer: So fungieren

²² Zum Aspekt der konstruierten Realität in der Apokalyptik, erläutert am äthiopischen Henochbuch, vgl. Nickelsburg, *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*, 29–43 (und die Diskussion mit Koch, *Response to ‘The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch’*, 44–59; siehe unten: Abschnitt 4).

²³ Vgl. dazu Reynolds, *Between Symbolism and Realism*, 120–30.139–41.

Meer und Tiere als Repräsentanten vergangener Königreiche (vgl. auch Dan 2,31–45; 4QFourKingdoms; Sib 4,49–101).²⁴ Bis hinein in die Gegenwart des Autors dienen sie als Metaphern eines *geschichtlichen* Konstrukts von Chaos, welches nun die reale Welt des Autors bedroht und als solches, seiner Klimax entgegenstrebend, geradezu als Bestandteil der kosmischen Geschichte charakterisiert wird. Die mythologischen und geschichtlichen Bezüge sind außerdem an der Bestrafung des „kleinen Horns“ in Dan 7–8 darstellbar. Die Verbindung der Beschreibung des „kleinen Horns“ mit den danielischen Epiphanien (vgl. 7,9–14) führt unterschiedliche Traditionen aus dem Chaoskampf-Mythos zusammen, die vergleichbar in zahlreichen apokalyptischen Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels begegnen (vgl. TestJud 21,6–9; TestAss 7,2–3; TestMos 10,1–10; 4Esr 8,20–23; 13,2–13).²⁵

3.1 Zum mesopotamischen Hintergrund der Metaphern in der Daniel-Apokalyptik

Die metaphorische Rede von Meer und Tieren einschließlich des „kleinen Horns“ einerseits und der Epiphanien des „Alten der Tagen“ und „Menschensohnes“ andererseits gab immer wieder Anlass zur Frage, ob der angespielte Chaoskampf-Mythos einem bestimmten religionshistorischen Kontext zuzuordnen ist. Zunächst wäre dabei, wofür sich insbesondere Hermann Gunkel stark gemacht hat,²⁶ an den babylonischen Schöpfungsmythos *Enūma eliš* zu denken. Weitere, vor allem ältere Ansätze haben darüber hinaus Ableitungen aus iranischen, kanaanäischen, ägyptischen oder hellenistischen Mythen vorgeschlagen,²⁷ wobei die neueren Arbeiten die babylonischen und kanaanäischen Varianten favorisieren. Ein dritter, bislang jedoch kaum beachteter Vorschlag greift auf einen hellenistisch-ägyptischen Mythos zurück, der gegenüber den alternativen Ableitungen das Verhältnis der Metaphern *ʿattîq jômîn* und *k^ebar ʾnāš* näher beleuchten kann.²⁸ Keine der drei im Folgenden näher zu erläuternden religionsgeschichtlichen Einordnungen der Metaphern kann für sich den Anspruch erheben, die Konnotationen in Dan 7–8 hinreichend zu plausibilisieren. Letztlich sollten, in unterschiedlicher Akzentuierung, die Modelle gemeinsam beachtet werden,

²⁴ Vgl. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, 153–74.

²⁵ Vgl. Angel, *Chaos and the Son of Man*, 99–125.

²⁶ Vgl. Gunkel, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, 185–88.205–14.

²⁷ Vgl. Collins, *Daniel*, 280–94, und Eggler, *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14*, 3–19.55–83.

²⁸ Vgl. van Henten, *Antiochus IV as a Typhonic Figure in Daniel 7*, 223–43.

wenn es um das konstruierte Konzeptsystem der Konstellation 'attiq jômîn und k^ebar ^znāš geht.

Das früh in der Forschungsgeschichte einsetzende Bemühen um den Nachweis eines babylonischen Hintergrunds von Daniel 7–8 wurde von der vorherrschenden Verortung des Danielbuches in der babylonischen Diaspora getragen. In der Tat existieren darüber hinaus einige frappierende Ähnlichkeiten zwischen dem Danielbuch und den babylonischen Quellen. So berichtet der Schöpfungsmythos *Enūma elīš* (I,105–110), dass der Gott Anu vier Winde als Spielplatz für Marduk, den Sohn des Ea, der später gar mit Ea identifiziert wurde, bereitet hat. Der Text fährt fort (I,107–110):²⁹

Er [Anu, SB] formte den Staub, er ließ das Ungewitter (ihn) umhertragen;
 Er ließ Schilfsumpf entstehen, er trübte Tiamtu [Tiamat, SB].
 Getrübt war Tiamtu, die Tag und Nacht umherlief;
 Die Götter wurden rastlos umhergetragen im Wind.

Im Vergleich mit diesem Text heißt es in Dan 7,2–3:

2 Daniel antwortete und sprach: Ich sah in meinem Gesicht in der Nacht, und siehe, die vier Himmelswinde schäumten das große Meer auf.
 3 Und vier große Tiere stiegen aus dem Meer herauf, ein jedes verschieden vom anderen.

Beiden Texten ist gemeinsam, dass das mythische, vorweltliche Meer (Tiamat) durch Winde aufgepeitscht wird. Doch damit hören die Gemeinsamkeiten auch schon auf: Während der babylonische Text Anu als den Himmelsgott benennt, der eine Welle verursacht und Tiamat hervorbringt (*Enūma elīš* I,105.107), bleibt der Verursacher des Meeresschäumens in Dan 7 ungenannt. Noch schwerer wiegt, dass Tiamat eine Gottheit, aber eben kein Tier bzw. Mischwesen ist, und der in Dan 7–8 folgende Aufruhr des „kleinen Horns“ (Dan 7,8.21.22.25; 8,9–11.24.25) eher dürftige Bezüge zum babylonischen Mythos aufweist. Aber in *Enūma elīš* (I,130–159) lässt Tiamat auf Befehl insgesamt elf Dämonen, Waffen und Chaostiere aufmarschieren und setzt Quingu, ihren göttlichen Gemahl, als Herrscher über alle Götter ein.

²⁹ Übersetzung nach: Kämmerer und Metzler, Das babylonische Welterschöpfungssepos *Enūma elīš*, 319.

Auch die Geschichte des Anzu, eine akkadische Komposition des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrtausends, ist von Interesse. Der Gott Anzu erklärt (I,73–77):³⁰

„I myself will take the gods' Tablet of Destinies
And gather the assignments of all the gods.
I will win the throne, be the master of the offices!
I will give command to all the Igigi!“
Thus his heart plotted rebellion[.]

Wohl stimmen die Traditionen in Dan 7–8 und die Nachrichten von Anzu – wie auch aus *Enūma eliš* – darin überein, dass sie zur Weltkonzeption mythische, Chaos und Rebellion verursachende Kreaturen ausweisen. Doch die nach Dan 7 ausschlaggebende Konstellation eines „Alten an Tagen“ und eines „wie ein einzelner/Sohn des Mensch/en“, im Sinne gottgleicher Wesen – bei Letzterem mit „menschlicher“ Konnotation – konzipiert, ist aus den babylonischen Quellen nicht ableitbar.³¹ Im Ergebnis bleibt vorläufig festzuhalten, dass die babylonischen Mythen keinen hinreichenden Datenbestand bieten, um eine sichere Basis für die metaphorische Realität der imaginären, apokalyptischen Welt von Daniel 7 und 8 zu liefern.³²

3.2 Zum kanaanäischen Hintergrund der Metaphern in der Daniel-Apokalyptik

Eines der wichtigsten in Ugarit gefundenen Werke ist der Baal-Zyklus, in welchem Baal, der den westsemitischen Typ eines Kriegsgottes repräsentiert, gegen den das chaotische Meer darstellenden Yamm streitet. Dabei steht Baal in einem

³⁰ Übersetzung nach: Vogelzang, *The Akkadian Anzu Story* (3.147), 328. Zur akkadischen Fassung bzw. der Transkription der Zeilen aus der spätbabylonischen Rezension, in leicht abweichender Zählung, vgl. Hallo und Moran, *The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth*, 82. Zur Sache vgl. Walton, *The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7?*, 83–88.

³¹ Zur ausführlichen philologischen und traditionsgeschichtlichen Begründung der Interpretation des *k'bar* ^{sg}*nāš* als engelähnliches Individuum vgl. Beyerle, *Der mit den Wolken des Himmels kommt*, 1–52.

³² Vgl. auch Collins, *Review of Helge S. Kvanvig, Roots of Apocalyptic*, 717–18, und Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 345–602.

signifikanten Verhältnis zum Hochgott El. In *KTU* 1.2, IV, Zeile 8–10, spricht der Handwerker- oder Schmiede-Gott „Koschar-und-Chasis“ zu Baal:³³

„Wahrlich, ich sage dir, oh Fürst Baal,
ich wiederhole, oh Wolkenfahrer:
Nun, deine Feinde, oh Baal,
nun, deine Feinde sollst du schlagen,
nun, du sollst vernichten deine Gegner!
Nimm dein ewiges Königtum,
deine immerwährende Herrschaft!“

Wie Mark Smith betont hat, spricht der Gott „Koschar-und-Chasis“ hier als Prophet, der Baal dessen Königsherrschaft ansagt.³⁴ Dieser werde durch Kampfhandlungen die Oberhand über den Feind gewinnen, nämlich über Yamm, den Repräsentanten des vorweltlichen Meeres. „The primary enemy, both in Daniel and in the Canaanite myth, is the sea, Yamm.“³⁵ Andere ugaritische Texte beziehen sich auf El als „Vater der Jahre“ (ugaritisch: *'abī šanīma*: vgl. *KTU* 1.1. III, Zeile 23–24).³⁶

Andererseits wird El als „Richter“ charakterisiert, der gemeinsam mit Haddu Platz nimmt, „seinem Hirten“ – ein Kosename für Baal (vgl. RS 24.252, Zeile 2–4).³⁷ In Daniel 7,9–10.13–14 liest man von einer ganz ähnlichen Konstellation, die dem ugaritischen Baal-Zyklus durchaus vergleichbar ist: Ein „Alter an Tagen“ mit weißem Haar und linnenem Gewand nimmt Platz zum Gericht, Engelwesen dienen ihm, und jemand „wie ein einzelner/Sohn des Mensch/en“ naht ihm mit den Wolken des Himmels, zum Empfang universaler Herrschaft.

Abgesehen von diesen Gemeinsamkeiten zwischen der Epiphanie in Dan 7 und dem Baal-Zyklus bleiben dennoch manche Differenzen und ungelöste Fragen: Dan 7,14 spricht davon, dass dem *kēbar* ^{ke}*nāš* „Herrschaft, Ehre und Königtum“ *gegeben* werden, weshalb der „Menschensohn“ eher passiv erscheint. Ganz anders hebt dagegen der Baal-Zyklus die *aktive* Rolle Baals innerhalb seines Aufstiegs zum König hervor. Weiterhin helfen die göttlichen Konstellationen des

33 Übersetzung nach: Dietrich und Loretz, *Der Baal-Zyklus KTU 1.1–1.6*, 1130–31 (vgl. auch Collins, *Daniel*, 287).

34 Vgl. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 336.

35 Collins, *Daniel*, 288.

36 Vgl. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle*, 185–86.

37 Zum Text von RS 24.252 und seiner Transkription vgl. Virolleaud, *Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIV^e campagne, 1961)*, 551–57 (vgl. auch Collins, *Daniel*, 287).

ugaritischen Mythos bei der Beantwortung der Fragen nach dem religionsgeschichtlichen Kontext der Revolte des „kleinen Horns“ in Dan 7–8 nicht weiter. Und dieses ist umso signifikanter, als das „kleine Horn“ entschieden auf die historischen Begleiterscheinungen der Religionskrise unter König Antiochos IV. verweist, wie sie in Dan 7 und 8 dargestellt sind.³⁸

3.3 Zum hellenistischen Hintergrund der Metaphern in der Daniel-Apokalyptik

Mit Blick auf die letztere Problematik, die Konstellation von *ʿattīq jômîn* und *k^ebar ʾnāš*, verlangt eine dritte, hellenistisch-ägyptische Tradition unsere Aufmerksamkeit: der Typhon-Mythos. Um diesen möglichen Einfluss zu eruieren, muss die Identifizierung des vierten Tieres mit Griechenland und des „kleinen Horns“ mit Antiochos IV. Epiphanes in Dan 7–8 berücksichtigt werden. Bei dieser Gleichsetzung handelt es sich zwar um eine Hypothese, die aber wohlbegründet und weit verbreitet ist.³⁹

In den Deutungen der danielischen Visionen spricht der letzte König Griechenlands, der als „kleines Horn“ begegnet, „Worte gegen den Höchsten“ (7,25, vgl. V. 8), „plant Zeiten und Gesetz zu ändern“ (7,25), „überhebt sich im Herzen“, „wird gegen den Fürst der Fürsten aufstehen“ (8,25; vgl. 11,37) und „er wirft vom Heer auf die Erde und von den Sternen und zertrampelt sie“ (8,10). Die rebellische Geisteshaltung bezieht sich auf Verhaltensweisen von Antiochos IV., wie sie auch aus anderen Quellen bekannt sind: Das Motiv von Arroganz und blasphemischer Rede spielt auf Antiochos' einzigartiges Selbstverständnis und seine Überhebung als „König Antiochos, offenbarer Gott“ an. So erscheint die entsprechende griechische Inschrift auf einigen seiner Münzen, die nach 173/72 v. Chr. geprägt wurden.⁴⁰ Das Motiv des „Änderns von Zeiten und Gesetz“ wird noch in 1Makk 1,49 erwähnt, worin Antiochos das jüdische Volk auffordert, „die Vorschriften zu verändern“. In 2Makk 6,1.10–11, sendet der „König den Athener Geron, die Juden zu zwingen, sich von ihren väterlichen Gesetzen abzuwenden“. Schließlich mag das „Ändern der Zeiten“ eine Reminiszenz an 2Makk 6,7 sein, da

³⁸ Vgl. Portier-Young, *Apocalypse against Empire*, 78–85, und Beyerle, *Wer seine Vorhaut verlängert, soll erneut beschnitten werden*, 39–56.

³⁹ Vgl. etwa Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*, 13–27.

⁴⁰ Vgl. Collins, *Daniel*, 321–22; Beyerle, *Wer seine Vorhaut verlängert, soll erneut beschnitten werden*, 46–48.

die Notiz mit einem Fest zu Ehren des griechischen Gottes Dionysos und der Abänderung des Kultkalenders durch Antiochos IV. verbunden werden kann.⁴¹

Geschichtlich gesprochen gehen nicht nur die erwähnten Münzen sowie das Dionysos-Fest, sondern auch „die drei Hörner, die vor ihm (i.e. dem kleinen Horn) ausgerissen werden“ (Dan 7,8.20.24),⁴² nach Kolorit oder gar Ursprung auf eine hellenistisch-ägyptische Motivkonstellation zurück, und zwar aus der Zeit des sechsten „Syrischen Krieges“ (170–168 v. Chr.).⁴³ Somit überrascht es also keineswegs, dass der rebellische Impetus des Antiochos als „kleines Horn“ weitere Profilierung durch den Einfluss bestimmter hellenistisch-ägyptischer Traditionen erfahren hat, selbst wenn die makkabäische Variante des Danielbuches in Palästina verfasst sein sollte. Die Typologie eines rebellischen Fremdherrschers, welche das „kleine Horn“ eben mit Antiochos verbindet, führt zu der These, dass das Bild des seleukidischen Königs als eines schändlichen und selbstherrlichen Gewaltherrschers auf der Grundlage des gesetzlosen, anmaßenden und „profanen“ Stereotyps der Zeus-Seth-Typhon-Typologie erfolgte. Damit wird aber Antiochos IV. – nicht nur – mit Blick auf sein in der Historie verankertes Handeln als gewalttätiger Herrscher beschrieben, in dessen Wirken sich das „Zertrampeln der Sterne“ (Dan 8,10; vgl. 2Makk 9,10) und das „Entfernen des täglichen Opfers“ vereinen (Dan 8,11–12).⁴⁴ Verweise auf die mythische Typologie des Zeus-Typhon-Typs ergeben sich zudem aus den Hinweisen auf die Entweihung des Tempels durch Antiochos und auf seine Installation des Zeus Olympios als „Gräuel der Verwüstung“ (Dan 9,27; 11,31; 12,11; 1Makk 1,54; 6,7; 2Makk 6,2). Diese Motive finden ihre Vergleichspunkte in der Einordnung Typhons im Zeus-Mythos, insbesondere wenn es um die Rolle Typhons und dessen Angriff auf die Sterne geht.⁴⁵ Ebenso können die Konstellationen des „Alten an Tagen“ und des „Menschen-

⁴¹ Vgl. VanderKam, 2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem, 105–127. Zur Diskussion und zu einer abweichenden Interpretation vgl. Schwartz, 2 Maccabees, 541–43.

⁴² Vgl. Blasius, Antiochus IV Epiphanes and the Ptolemaic Triad, 532–46, der die „drei Hörner“ mit Ptolemaios VI., Ptolemaios VIII. und Kleopatra II. identifiziert.

⁴³ Hierzu wäre auch die Erwähnung eines Herrschers über Ägypten und Griechenland in 4QHistorical Text (4Q248) zu beachten, der mit Antiochos IV. identifiziert werden kann. Außerdem ist in diesem Textfragment aus Qumran ein Ägyptenfeldzug des Königs erwähnt: vgl. Eshel, The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State, 15–18, und zu den Rekonstruktionsmöglichkeiten der Rolle des Antiochos im sechsten „Syrischen Krieg“ vgl. Mittag, Antiochos IV. Epiphanes, 159–81.

⁴⁴ Vgl. van Henten, Antiochus IV as a Typhonic Figure in Daniel 7, 235–43. Weitere Belege bietet und diskutiert van Henten, Coping with Violence in the Bible, 59–64.

⁴⁵ Vgl. dazu Nonnos, *Dionysiaca* 1,163–223; 1,386–387; 2,244–290; Pseudo-Apollodoros, *Bibliotheca* 1,39–41 und van Henten, Typhon, 880; Höpflinger, Schlangenkampf, 147–48.159.

sohnes“ einerseits und des Zeus – oder „Zeus Olympios“, des „Gräuels der Verwüstung“ – und Antiochos – oder „Typhon“, des „kleinen Horns“ – andererseits als gegensätzliche und zugleich aufeinander bezogene religiöse Konzepte verstanden werden. Während die Zeus-Typhon-Typologie zu Aufruhr und Verwüstung führt, bringt die Verbindung des „Alten an Tagen“ mit dem „Menschensohn“ ewige Herrschaft und Herrlichkeit.

Doch verlangt dieser Vergleich nach weiterer Differenzierung. Zuerst sollte der klassische archaische Zeus-Typhon-Mythos von der späteren hellenistisch-ägyptischen Identifizierung von Typhon mit Seth unterschieden werden, auch wenn der Mythos schon frühzeitig andere altorientalische Einflüsse absorbiert hat.⁴⁶ Zweitens sollten die verschiedenen Motive eines Chaoskampf-Mythos innerhalb der griechischen und hellenistisch-ägyptischen Traditionsstränge, die Typhon als Metapher für Könige oder Völker, wie den seleukidischen König Antiochos III. im Raphiadekret oder die Griechen im hellenistisch-ägyptischen „Töpferorakel“, verstehen, nicht generell mit der chaotischen und gefürchteten göttlichen Figur des Typhon identifiziert werden. Weiterhin ist die Frage, wie die Götter Typhon und Baal-Zaphon, die beide derselben göttlichen Emanation entstammen, ihren Weg nach Ägypten fanden, noch immer Gegenstand der Diskussion.⁴⁷ Zuletzt birgt die konkrete Parallelisierung von „Typhon – Zeus“ und „Menschensohn – Alter an Tagen“ weitere Unausgewogenheiten: Während Zeus beispielsweise in den ikonographischen Belegen seines Kampfes mit Typhon eher an Baal erinnert, Brandpfeile haltend und auf Typhon zuschreitend,⁴⁸ ist der „Höchste“, der doch ganz offensichtlich mit dem „Alten an Tagen“ zu identifizieren ist, als inthronisierter Gott oder *Deus otiosus* (vgl. Dan 7,9–10) konfiguriert und als solcher doch eher mit El zu vergleichen und nicht, wie Zeus, mit Baal. Im Vergleich der Götterkonstellationen geht also die „Parallele“ mit Blick auf die Göttertypen und ihre funktionale Zuordnung nicht auf. Die Anspielungen, wie auch zu den babylonischen und kanaanäischen Quellen, bleiben davon unberührt.

⁴⁶ Vgl. Ballabriga, *Le dernier adversaire de Zeus*, 7–10.

⁴⁷ Vgl. Pseudo-Apollodoros, *Bibliotheca* 1,41. Zur Diskussion vgl. Koch, Ḥazzī–Şafôn–Kasion, 161–65; Carrez-Maratray, *De l’Oronte au Nil*, 94–97.

⁴⁸ Vgl. Höpflinger, *Schlangenkampf*, 49–116, und zu den Abbildungen: 358–66 (Abb. A1–B8). Vgl. auch Hesiod, *Theog.* 853–56.

3.4 Zwischenfazit

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass keiner der untersuchten religionsgeschichtlichen Traditionszusammenhänge eine ausreichende Basis für die Beschreibung der imaginären Welt der Daniel-Apokalypse bietet. Zwar ist allen Kontexten die Gefahr und die Furcht vor einem drohenden Chaos gemeinsam, der sie durch Einsetzung einer jenseitig begründeten Weltordnung zu begegnen suchen. Doch die jüdischen Apokalypsen konzipieren ihre Vorstellungen der unteren und oberen Welt mit Hilfe einer speziellen Hermeneutik, die in den altorientalischen und hellenistischen Mythologien in dieser Form nicht begegnet. Was mit jener Hermeneutik gemeint ist, können die Kenntnis eschatologischer Hoffnungen in dieser Epoche, die historische Aufarbeitung des mythologischen Materials und die Analyse der Funktion von Metaphern im apokalyptischen Schrifttum näher erläutern.

Die „Lebenswelt“ des „Autors“ ist die Zeit der „Syrischen Religionskrise“ (168/67–165/64 v. Chr.), worauf sich das Konzeptsystem der Metaphern im apokalyptischen Danielbuch historisch unmittelbar bezieht. Die massive Ablehnung der den Kult betreffenden Fremdbestimmung war weit verbreitet im eschatologisch-prophetischen Schrifttum der hellenistischen Zeit. Der Widerstand beschränkte sich keineswegs auf antik-jüdische Quellen und ihre Trägerkreise, wie etwa das ägyptische „Töpferorakel“ zeigt.⁴⁹ Wesentlich ist der kosmologische und universale Aspekt in Sprache und Motivik, wie er das allumfassende Chaos in den Vordergrund stellt. Zugleich drängt sich den Tradenten die Einsicht auf, dass jene Weltverfallenheit in der seleukidischen Fremdherrschaft ihre Wurzeln und Gründe besitzt. Bei der sprachlichen Umsetzung dieses Konzeptsystems kommen auch Anspielungen auf sehr viel ältere Traditionen aus der Umwelt (Babylonien, Ugarit) zum Tragen, so dass deren Funktion darin besteht, Gegenwart und Zukunft hellenistischer „Lebenswelt“ zu interpretieren und zu konzeptualisieren. Den unmittelbaren Anlass hierzu liefern die Verfolgung des Antiochos, seine Tempelentweihung und Rebellion gegen Gott als den alleinigen und höchsten Gott. Die kosmologische Dimension, die durch die diskutierten mythischen Hintergründe verbürgt ist, verlangt jedoch nach ebenfalls kosmologischen Antworten.

Als Lösungsansätze in der vor allem religiös determinierten Anfechtung dienen dabei folgende Muster: Wie auch andere Apokalypsen und das qumranische

⁴⁹ Vgl. dazu Koenen, Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel (Tafel I–III), v.a. 183–86, der neben einer anti-alexandrinischen und pro-heliopolitanischen auch eine anti-jüdische Rezension herausarbeitet.

Schrifttum, bietet das Danielbuch das Konzept der Auferstehung (12,1–3) an,⁵⁰ welches mit ganz eigenen astro- und angelogischen Vorstellungen verbunden erscheint (vgl. auch 1Hen 102–104).⁵¹ Ein anderes Verfahren der Generierung von Lösungsansätzen besteht etwa in der Motivkonstellation der Neuschöpfung.⁵² Insgesamt trägt die Verarbeitung altorientalischer Mythen ihren Teil zu einer dualistischen Weltansicht der Apokalypsen bei, deren Ziel es ist, zwischen „dieser Welt“ und einer „jenseitigen Welt“ zu unterscheiden. Die Metaphorik greift dabei auf auch aus der religionsgeschichtlichen Umwelt bekannte, eigentümliche Sprachbilder zurück, wie *‘attîq jômîn* und *k^ebar ^{ʔe}nāš* in Dan 7, die bereits in ihrer Nähe und Distanz zu ihren „Vorbildern“ auf eine Abgrenzungsstrategie hinwirken.

Zuletzt seien noch Funktion und Gebrauch der untersuchten Metaphern aus Dan 7 im Kontext apokalyptischer Weltansichten und im Vergleich mit den Umwelt-Mythen beachtet. Während das Anliegen des schöpfungsmithologischen Narrativs in einer Anklage der bekannten, erfahrbaren Welt kulminiert, fungieren Apokalypsen wie das Danielbuch als „Widerstandsliteratur“.⁵³ Während die Mythen grundsätzlich vergangenheitsorientiert sind, legt die Apokalyptik die Betonung auf die gegenwärtige Situation, um die jetzige Welt im Fokus einer Zukunftsperspektive zu konstruieren: der Mythos wird „quasi-eschatologisiert“. In Begrifflichkeiten von Funktion und Gebrauch gesprochen ruft die beschworene metaphorische Wirklichkeit den Hörer zu einer mehr oder minder aktiven Rolle im Geschehen auf, viel eher zu Widerstand als zu Theodizee und Trost.⁵⁴

4 Die Kult-Metaphorik in der antik-jüdischen Apokalyptik

In der Apokalyptik erscheinen Priesterschaft und himmlischer Tempel eng miteinander verbunden. Sie dienen als Parameter des „real-and-imagined space“,⁵⁵

⁵⁰ Zu weiteren Belegen vgl. 1Hen 91,10; 93,2; Jub 23,31; 4QPseudo-Ezekiel^a [4Q385] Frgm. 2 2,8–10; Frgm. 3, Zeile 2.

⁵¹ Vgl. dazu Beyerle, Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik, 189–268.

⁵² Zu den Belegen vgl. 1Hen 91,16; 72,1; Jub 1,29; 4Esr 7,31–32.75 und Stephens, *Annihilation or Renewal?*, 66–70.76–79.108–12.114–15.

⁵³ Wiederholt sei verwiesen auf die eingehende Studie von Portier-Young, *Apocalypse against Empire*.

⁵⁴ Vgl. Willis, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*, 188–92.

⁵⁵ So Lopez, *Standing before the Throne of God*, 154.

der in den apokalyptischen Schriften konstruiert wird. Vor allem die himmlische Sphäre nimmt innerhalb der Kosmologie der antik-jüdischen Apokalyptik eine herausragende Stellung ein.⁵⁶ George W.E. Nickelsburg hat mit Blick auf die Komposition des äthiopischen Henochbuches die zentrale Bedeutung und Funktion der Himmelswelt als „dualistisches“ Gegenstück zur irdischen Sphäre im apokalyptischen Schrifttum herausgearbeitet.⁵⁷ Auch andere Interpreten weisen immer wieder auf die enorme Wichtigkeit der räumlichen Unterscheidung zwischen Himmel und Erde in den jüdischen Apokalypsen hin. Eine Unterscheidung, die allerdings eine Verbindung zwischen „dieser“ und „jener“ Welt keinesfalls ausschließt.⁵⁸ Grundsätzlich waren Themen wie Tempel, Priesterschaft und Kultus bei Studien zur antik-jüdischen Apokalyptik bislang selten im Fokus des Interesses.⁵⁹ Gegenüber einigen Qumrantexten, wie der *Tempelrolle* oder den *Sabbatopferliedern*, deuten die frühen Apokalypsen den Bereich des Kultes nur an. Dementsprechend bleiben in zahlreichen Quellen Bedeutung und Bezug priesterlich-kultischer Zusammenhänge und insbesondere der Ort ihrer Entstehung dunkel.

Etwa für die antik-jüdische Apokalypse des „Wächterbuches“ (1Hen 1–36) aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert wird häufig angenommen, sie beschuldige die Jerusalemer Priesterschaft des moralischen Fehlverhaltens und der Apostasie in frühhellenistischer Zeit. Im älteren, vor-henochischen Überlieferungskern der Komposition (1Hen 6–11) werden die Wächter zweier Vergehen beschuldigt: sexueller Kontakte mit irdischen Frauen, als „Verunreinigung“ und „Vergehen“ qualifiziert,⁶⁰ und des Verrats himmlischer Geheimnisse.⁶¹ In der folgenden Passage (1Hen 12–15), in der die Wächter Henoch bitten, für sie einzutreten, werden diese Untaten abermals erwähnt. In 1Hen 15,1–5 ist bezeugt, wie Gott Henoch zu den Wächtern sendet, um sie wegen der Befleckung mit dem „Blut von Frauen“ und dem „Blut von Männern/Menschen“ anzuklagen (V. 4).⁶² Henoch soll erfragen, weshalb die Wächter den „hohen Himmel, das ewige Heiligtum verlassen“ haben (V. 3). Die Funktion der hier deutlichen Kritik könnte sein, dass die Wächter als Priester sowohl mit tadelnswerten Heiratspraktiken als auch mit

⁵⁶ Vgl. den Überblick bei Wright, *The Early History of Heaven*, 117–202.

⁵⁷ Vgl. Nickelsburg, *The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch*, 36–43.

⁵⁸ Vgl. die Kritik an Nickelsburgs „Dualismus“ bei Koch, *Response to ‘The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch’*, 51–52.

⁵⁹ Vgl. jedoch Beyerle, *Die apokalyptische Vision in Daniel 8*, 25–44, oder Bohnet, *Kultbezüge im Danielbuch*, 37–48.

⁶⁰ Vgl. 1Hen 6,1–2; 7,1; 9,8–9; 10,11.

⁶¹ Vgl. 1Hen 8,1–3; 9,6; 10,7–8.

⁶² Zur Übersetzung von 1Hen 15,4 vgl. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch*, 542 (mit Anmerkungen); Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 267.

der Vernachlässigung von Reinheitsgeboten in Verbindung gebracht wurden.⁶³ Darüber hinaus postulieren einige Interpreten eine Verbindung zwischen den Wächtern als Priester und der Jerusalemer Priesterschaft an der Schwelle zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Allerdings sind weder die historischen Zusammenhänge noch die Umstände der priesterlichen Kontakte zu Frauen, die die Autoren zu dieser Kritik bewogen haben könnten, erkennbar.⁶⁴

Außerdem wurde der Wächter-Mythos (hier: 1Hen 6–11) vor dem Hintergrund einer Gleichsetzung der Wächter und ihrer gewalttätigen Nachkommen, der Riesen, mit hellenistischen Prinzen zur Zeit der Diadochenkriege (Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.) interpretiert. Darüber hinaus votiert Nickelsburg auch für die priesterlich-kultische Interpretation, indem er die beiden Hermeneutiken, die priesterliche wie die politische, unterschiedlichen literarischen Schichten im „Wächterbuch“ zuordnet.⁶⁵ Alles in allem kann festgehalten werden, dass im Kontext der Wächter-Überlieferung eine Kult-Metaphorik nicht eindeutig nachgewiesen werden kann, weshalb auch das zugrunde liegende Konzeptsystem uneindeutig bleiben muss.

Etwas klarer redet der Befund zur Tempelvorstellung. Vor allem spätere apokalyptische Überlieferungen bieten Visionen eines himmlischen Tempels.⁶⁶ Aber auch ältere Texte wie das „Wächterbuch“, die „Tier-“ (1Hen 85–90) oder „Zehnwochenapokalypse“ (1Hen 93,1–10; 91,11–17) sind zu beachten. Während der himmlische Tempel im „Wächterbuch“ in einer Thronvision eingebettet erscheint (1Hen 14,8–23), verlegen die „Tier-“ und die „Zehnwochenapokalypse“ sowohl den Salomonischen und den Zweiten Tempel als auch das eschatologische Heiligtum in den Kontext eines Geschichtsrückblickes. So verweist die „Tierapokalypse“ auf den verunreinigten Tempelkult nach dem Exil und kritisiert so in aller Schärfe den nachexilischen Versuch der Tempelrestitution (1Hen 89,72–74), was letztlich auf eine Abwesenheit Gottes im Heiligtum hinausläuft. Noch weiter geht die „Zehnwochenapokalypse“, wenn sie die Existenz des Zweiten Tempels insgesamt ignoriert und nur den Salomonischen neben dem eschatologischen Tempel erwähnt.⁶⁷ Berücksichtigt man weiter, dass die Tradenten der

⁶³ Vgl. dazu auch Lev 15,19–24; CD 5,6–7; PsSal 8,12–13.

⁶⁴ Vgl. Himmelfarb, *A Kingdom of Priests*, 16–28; Knibb, *Temple and Cult in Apocryphal and Pseudepigraphal Writings from before the Common Era*, 373–74.

⁶⁵ Vgl. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 269–72.

⁶⁶ Vgl. etwa 2Bar 4,3–6; 4Esr 10; 2Hen 20; 3Bar 6,1–2; 11,1–2; ApkAbr 18–19.

⁶⁷ Vgl. Suter, *Temples and the Temple in the Early Enoch Tradition*, 207–10; Himmelfarb, *Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks*, 228–34.

Apokalypsen zu einem Zeitpunkt schrieben, da der Zweite Tempel noch existierte, dann ist hier eine Kritik an den real bestehenden kultischen Zuständen im nachexilischen Tempel am Platz. Die Funktion der Kult-Metaphorik besteht also darin, gegen die reale Welt des Tempeldienstes die zukünftige und „utopische“ Welt eines himmlischen Kultes zu stellen.

In einem Text wie 1Hen 14 wird dies konkret fassbar: Henoch gelangt in den Himmel, wo er eine Mauer, Häuser und einen Thron sieht, der wie „Reif“ aussieht und unter dem Ströme gleißenden Feuers fließen (14,8–23; vor allem: V. 18.19a). Henoch nähert sich einer Wand aus Hagelsteinen (V. 9), tritt in ein Haus „heiß wie Feuer, kalt wie Schnee“ (V. 13) und kommt schließlich zu einem anderen Haus, größer denn das erste und „gebaut aus Feuerzungen“ (V. 15). Ohne Zweifel beschreibt diese Vision einen himmlischen Tempel, der offensichtlich nach seinem irdischen Abbild konstruiert ist.⁶⁸ Und dennoch bleiben irdischer und himmlischer Tempel völlig unvergleichbar. Eine Differenz, die durch die attributiven Metaphern bei der Beschreibung des Himmelsheiligtums erreicht wird: „Feuer“, „Reif“, „Schnee“, „Feuerzungen“ etc. (vgl. auch Ez 1). Die Andersartigkeit konkretisiert sich in der Betonung der Transzendenz des himmlischen Tempels. In 1Hen 14,19b–21 wird dies besonders deutlich:⁶⁹

19 [...] und man vermochte ihn [den hoch erhabenen Thron, SB] 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.

Stellt man die Motive vom „hoch erhabenen Thron“, unter dem Ströme gleißenden Feuers hervorgehen (V. 18–19a), und der „zehntausend mal zehntausend“, die vor ihm stehen (V. 22), zusammen, dann zeigt diese Thronszene Parallelen mit der Theophanie des „Alten an Tagen“ in Dan 7,9–10. Im äthiopischen Henochbuch wird der Seher mit der Gottheit konfrontiert, die für die gefallenen Wächter, ihre Nachkommen und selbst für die Engel unerreichbar ist. Ähnlich haben auch die tiergestaltigen Mischwesen aus dem aufgewühlten Meer keinen

⁶⁸ Vgl. Himmelfarb, Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks, 220, die die „Mauer“ mit der Vorhalle (Hebräisch: *ʾūlām*), die „Häuser“ mit dem Hauptraum (Hebräisch: *hēkāl*) und dem Allerheiligsten (Hebräisch: *dʿbīr*) identifiziert. Eine alternative Erklärung hierzu bietet Suter, Temples and the Temple in the Early Enoch Tradition, 202–3, der die „Mauer“ als eine Umfassung des heiligen Distrikts interpretiert.

⁶⁹ Übersetzung nach: Uhlig, Das äthiopische Henochbuch, 540.

Zugang zum Thron des „Alten an Tagen“ – ebenso wie die Bewohner der irdischen Welt. Nur Henoch ist unter voller Wahrung göttlicher Transzendenz in der Lage, über das Gewand Gottes zu sprechen, und es vermutlich auch zu sehen (vgl. 1Hen 14,16–25; v.a. V. 20–21).⁷⁰ Henochs Rolle ist exzeptionell: Winde heben ihn empor und bringen ihn in den Himmel (V. 8). Die Ereignisse sind dabei zugleich in ein visionäres Geschehen integriert.⁷¹ Nur so kann Henoch im Bannkreis der göttlichen Kräfte stehen. Henochs Aufstieg in die Sphäre Gottes folgt auf die Betrachtung des Gerichts über die Wächter und die Riesen. Eines Gerichts, das sehr wohl Konsequenzen für die reale Welt des Autors hat. Im Ganzen gesehen konzipiert 1Hen 14 eine Kosmologie, die weit über priesterliche und mythische Weltansichten hinausgeht, wenngleich der Text entsprechende Motive aufruft.

5 Zusammenfassung

Die Untersuchung konzentrierte sich auf die jüdischen Apokalypsen des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Die Fokussierung auf das „Wächterbuch“ und die Daniel-Apokalypse berücksichtigt das in beiden Überlieferungen gemeinsame Konzeptsystem der Krise bzw. Krisenbewältigung.⁷² Metaphern begegnen in jenen Texten im Sinne der Kognitionstheorie (Lakoff und Johnson) als sprachliches Kondensat sozio-kultureller „Lebenswelten“. An den Paradigmen aus Dan 7–8 und 1Hen 6–11; 14 wurde deutlich, dass die Verwendung sprachlicher Bildwelten unmittelbare Rückschlüsse auf die „Lebenswelten“ zulässt. Im Horizont der Krise werden darüber hinaus in einer dualistisch strukturierten Denkfigur weitere Konzeptsysteme konstruiert, die als „Gegenwelten“ fungieren. Hier liegt der Akzent bei einer Beschreibung der Funktion der Metaphern. Anachronistisch formuliert bestimmen die Sprachbilder jene „Lebenswelten“ oder Konzeptsysteme nach dem Motto: der *‘ôlām hazzæh* wird nur noch erfahrbar, insofern er bereits durch den *‘ôlām habbā’* überwunden ist.

Vereinfacht gesagt bezeugen die Überlieferungen aus dem „Wächter-“ und dem Danielbuch eine „metaphorische Überbrückung“ zwischen Diesseits und

⁷⁰ Vgl. dazu Coblenz Bautch, *The Heavenly Temple, the Prison in the Void and the Uninhabited Paradise*, 40–42.

⁷¹ Zur Verschränkung von Vision und Himmelsreise vgl. Heininger, *Paulus als Visionär*, 114–17.

⁷² Auch wenn im Falle des „Wächterbuches“ die in der Realhistorie markierte Krise nicht mehr eindeutig identifiziert werden kann, bleibt unbestritten, dass auch 1Hen 1–36 als Krisenliteratur konzipiert wurde (vgl. dazu Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand*, 204–28, 259–62).

Jenseits, auch wenn jene Überbrückung durch unterschiedliche Strategien konzipiert wird. Doch innerhalb dieser Strategien ermöglichen metaphorische Begrifflichkeiten, wie die der vier hybriden Tiere, dem „Alten an Tagen“, dem „Menschensohn“ in Dan 7 oder dem „Himmel“ als Bezugnahme auf den Tempel im äthiopischen Henochbuch, Orientierung.

Zum einen: Apokalypsen konstruieren ihr sehr eigenständiges Weltbild unter Bezugnahme auf verschiedene altorientalische Mythen. Die Diskussion von Dan 7–8 erbrachte dabei eine Durchmischung religionsgeschichtlicher Anklänge, die zeitlich mehr als tausend Jahre überbrücken.⁷³ Ein allzu einfaches „Urzeit-Endzeit-Schema“ darf durch die Re-Interpretation der mythologischen Bezüge als inzwischen überholt gelten. Die Krise des Antiochos wurde auch zur Krise zwischen den Konzepten „dieser“ und „jener“ Welt.

Zum anderen: Die Indizierung des Himmels als Ort der Gottheit verschärft in der Konstruktion unterschiedlicher Konzeptsysteme die negative Charakterisierung der irdischen Welt. Dennoch bleiben die beiden Konzeptsysteme, irdische Krisenwelt und ihr himmlischer Gegenentwurf, aufeinander bezogen. Etwa im „Wächterbuch“ sind Himmel und Erde zwar klar unterschieden, jedoch nicht völlig voneinander getrennt. Auch die Vision des göttlichen Thrones in 1Hen 14 bezieht sich auf die reale Welt, wenngleich die historischen Bezugnahmen kaum noch rekonstruierbar sind. Dennoch erscheint es sinnvoll, die Anklänge an priesterliche Institutionen und an die Architektur des himmlischen Tempels als Ideal einer transzendenten göttlichen Sphäre zu betrachten, die als Negativfolie den Kult in der realen Welt des Zweiten Tempels in hellenistischer Zeit vor Augen hat.

Bibliographie

- Albani, Matthias. *Astronomie und Schöpfungsglaube: Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch*. WMANT 68. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994.
- Angel, Andrew R. *Chaos and the Son of Man: The Hebrew Chaostkampf Tradition in the Period 515 BCE to 200 CE*. Library of Second Temple Studies 60. New York: T & T Clark International, 2006.

⁷³ Dass dieser umfängliche Zeitrahmen, in dem die Motive als Metaphern begegnen, nichts Außergewöhnliches darstellt, zeigt etwa die Rezeption des babylonischen Textes MUL.APIN (Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.) im „Astronomischen Buch“ (1Hen 72–82: 4. bzw. 3. Jahrhundert v. Chr.): vgl. dazu Albani, *Astronomie und Schöpfungsglaube*, und Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran*.

- Bachmann, Veronika. *Die Welt im Ausnahmezustand: Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1–36)*. BZAW 409. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Baldauf, Christa. “Sprachliche Evidenz metaphorischer Konzeptualisierung: Probleme und Perspektiven der kognitivistischen Metapherntheorie im Anschluss an George Lakoff und Mark Johnson.” In *Bildersprache verstehen: Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, hg. v. Ruben Zimmermann, 117–32. Übergänge 38. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.
- Ballabriga, Alain. “Le dernier adversaire de Zeus: Le mythe de Typhon dans l’épopée grecque archaïque.” *RHR* 207 (1990): 3–30.
- Berlin, Adele. “On Reading Biblical Poetry: The Role of Metaphor.” In *Congress Volume: Cambridge 1995*, hg. v. John A. Emerton (VT.S 66), 25–36. Leiden / New York / Köln: E.J. Brill, 1997.
- Berlin, Andrea M. “Archaeological Sources for the History of Palestine: Between Large Forces. Palestine in the Hellenistic Period.” *BA* 60 (1997): 2–51.
- . “The Jewish Life before the Revolt: The Archaeological Evidence.” *JSJ* 36 (2005): 417–70.
- . “Manifest Identity: From *Ioudaios* to Jew. Household Judaism as Anti-Hellenization in the Late Hasmonean Era.” In *Between Cooperation and Hostility. Multiple Identities in Ancient Judaism and the Interaction with Foreign Powers*, hg. v. Rainer Albertz und Jakob Wöhrle, 151–75. *Journal of Ancient Judaism. Supplements* 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Beyerle, Stefan. “Die apokalyptische Vision in Daniel 8.” In: *Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, hg. v. Jürgen Brokoff und Bernd U. Schipper, 25–44. *Studien zu Judentum und Christentum*. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 2004.
- . “‘Der mit den Wolken des Himmels kommt:’ Untersuchungen zum Traditionsgefüge ‘Menschensohn’ vom Danielbuch ausgehend.” In *Gottessohn und Menschensohn: Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität*, hg. v. Dieter Sänger (BThSt 67), 1–52. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- . *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik* (JSJ.S 103). Leiden / Boston: E.J. Brill, 2005.
- . “Review of Anatheia E. Portier-Young. *Apocalypse against Empire*.” *DSD* 21 (2014): 122–23.
- . “‘Wer seine Vorhaut verlängert, soll erneut beschnitten werden:’ Antike Diskurse um Beschneidung und Epispasmus.” In *Rituelle Beschneidung von Jungen: Interdisziplinäre Perspektiven*, hg. v. Martin Langanke u.a., 39–72. *Greifswalder Theologische Forschungen* 23. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- Blasius, Andreas. “Antiochus IV Epiphanes and the Ptolemaic Triad: The Three Uprooted Horns in Dan 7:8, 20 and 24 Reconsidered.” *JSJ* 37 (2006): 532–46.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. stw 1301. Frankfurt/Main.: Suhrkamp, 1998.
- Bohnet, André. “Kultbezüge im Danielbuch.” *BN N.F.* 160 (2014): 37–49.
- Carrez-Maratray, Jean-Yves. “De l’Oronte au Nil: Typhon et Saphon.” *Transeuphratène* 21 (2001): 87–100.
- Coblentz Baultch, Kelley. “The Heavenly Temple, the Prison in the Void and the Uninhabited Paradise: Otherworldly Sites in the *Book of the Watchers*.” In *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, hg. v. Tobias Nicklas u.a., 37–53. *JSJ.S* 143. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2010.

- Collins, John J. "Review of Helge S. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*." *JBL* 109 (1990): 717–18.
- . *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- . "Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea" (2001). In *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, 21–43. *JSJ.S* 100. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2005.
- Dietrich, Manfred und Loretz, Oswald, "Der Baal-Zyklus KTU 1.1–1.6." In *Mythen und Epen IV*, 1091–198. TUAT III/6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Drawnel, Henryk. *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran: Text, Translation, and Commentary*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Egler, Jürg. *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14: The Research History from the End of the 19th Century to the Present*. OBO 177. Fribourg / Göttingen: University Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Eshel, Hanan. *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature / Series of Studies on the Ancient Period. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans und Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2008.
- Flusser, David. "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel." *IOS* 2 (1972): 153–74.
- Gilich, Benedikt. *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*. Religionskulturen 8. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2011.
- Gunkel, Hermann. *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006 [deutsches Original: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895].
- Hallo, William W. und Moran, William L. "The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth." *JCS* 31 (1979): 65–115.
- Heininger, Bernhard. *Paulus als Visionär: Eine religionsgeschichtliche Studie*. HBS 9. Freiburg i.Br. u.a.: Herder, 1996.
- Himmelfarb, Martha. *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Jewish Culture and Contexts. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2006.
- . "Temple and Priests in the Book of the Watchers, the Animal Apocalypse, and the Apocalypse of Weeks." In *The Early Enoch Literature*, hg. v. Gabriele Boccaccini und John J. Collins, 219–35. *JSJ.S* 121. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2007.
- Höpflinger, Anna-Katharina. *Schlankenkampf: Ein Vergleich von ausgewählten Bild- und Textquellen aus dem griechisch-römischen und dem altorientalischen Kulturraum*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2010.
- Jenni, Ernst. *Die hebräischen Präpositionen. Band 2: Die Präposition Kaph*. Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer, 1994.
- Kämmerer, Thomas R. und Metzler, Kai A. (Hgg.). *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš*. AOAT 375. Münster: Ugarit-Verlag, 2012.
- Kallan, Paul. *Die Semantik der metaphorischen Welt: In Bezug auf die Schriften Paul Ricœurs*. EHS XX/728. Frankfurt/Main: Peter Lang, 2009.
- Knibb, Michael A. "Temple and Cult in Apocryphal and Pseudepigraphal Writings from before the Common Era (2007)." In *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, hg. v. dems., 367–87. SVTP 22. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2009.

- Koch, Klaus. "Response to 'The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch'." In *George W.E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning*, hg. v. Jacob Neusner und Alan J. Avery-Peck, 44–55. JSJ.S 80. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2003.
- . "Hazzi–Şafön–Kasion: Die Geschichte eines Berges und seiner Gottheiten" (1993). In *Der Gott Israels und die Götter des Orients: Religionsgeschichtliche Studien II*, hg. v. Friedhelm Hartenstein und Martin Rösel, 119–70. FRLANT 216. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Koenen, Ludwig. "Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel (Tafel I–III)." In *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, hg. v. Andreas Blasius und Bernd U. Schipper, 139–87. OLA 107. Leuven u.a.: Peeters Publishers, 2002.
- Kvanvig, Helge S. *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*. WMANT 61. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Lakoff, George und Johnson, Mark. *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl-Auer Verlag, ⁵2007 [englisches Original: Lakoff, George und Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1980 (²2003)].
- Lau, Dieter. *Metaphertheorien der Antike und ihre philosophischen Prinzipien: Ein Beitrag zur Grundlagenforschung in der Literaturwissenschaft*. Lateres: Texte und Studien zu Antike, Mittelalter und früher Neuzeit 4. Frankfurt/Main: Peter Lang, 2006.
- Lopez, Kathryn M. "Standing before the Throne of God: Critical Spatiality in Apocalyptic Scenes of Judgment." In *Constructions of Space II: The Biblical City and Other Imagined Spaces*, hg. v. Jon L. Berquist und Claudia V. Camp, 139–55. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 490. New York: T & T Clark International, 2008.
- Mittag, Peter Franz. *Antiochos IV. Epiphanes: Eine politische Biographie*. Klio.Beihefte N.F. 11. Berlin: Akademie-Verlag, 2006.
- Nickelsburg, George W.E. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
- . "The Apocalyptic Construction of Reality in 1 Enoch (1991)." In *George W.E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning*, hg. v. Jacob Neusner und Alan J. Avery-Peck, 29–43. JSJ.S 80. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2003.
- Portier-Young, Anthea E. *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 2011.
- Reynolds, Bennie H. III. *Between Symbolism and Realism: The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333–63 B.C.E.* Journal of Ancient Judaism. Supplements 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Richards, Ivor A. *The Philosophy of Rhetoric*. The Mary Flexner Lectures 3. New York / Oxford: Oxford University Press, 1936 [ND: Selected Works, vol. 7, London: Routledge, 2001].
- Schwartz, Daniel R. *2 Maccabees*. CEJL. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Smith, Mark S. *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I: Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*. VT.S 55. Leiden u.a.: E.J. Brill, 1994.
- Stephens, Mark B. *Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation*. WUNT II/307. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Stoellger, Philipp. *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. HUTH 39. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

- Strecker, Christian. "‘Turn, Turn, Turn. To Everything There is a Season’: Die Herausforderung des cultural turn für die neutestamentliche Exegese." In *Religion und Kultur: Aufbruch in eine neue Beziehung*, hg. v. Wolfgang Stegemann, 9–42. Theologische Akzente 4. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2003.
- Suter, David W. "Temples and the Temple in the Early Enoch Tradition: Memory, Vision, and Expectation." In *The Early Enoch Literature*, hg. v. Gabriele Boccaccini und John J. Collins, 195–218. JSJ.S 121. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2007.
- Uhlig, Siegbert. "Das äthiopische Henochbuch." In *Apokalypsen*, hg. v. Hermann Lichtenberger, 461–780. JSRZ V/6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984.
- VanderKam, James. "2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem" (1981). In *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, hg. v. dems., 105–27. ND Leiden u.a.: E.J. Brill, 2000.
- van Henten, Jan Willem. "Antiochus IV as a Typhonic Figure in Daniel 7." In *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, hg. v. Adam S. van der Woude, 223–43. BETL 106. Leuven: Peeters Publishers, 1993.
- . "Typhon." In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, hg. v. Karel van der Toorn u.a., 879–81. DDD². Leiden / Boston: E.J. Brill, 1999.
- . "Coping with Violence in the Bible: A Response to Rainer Albertz." In *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical Historical and Systematic Perspectives*, hg. v. Bob Becking, 53–68. Studies in Theology and Religion 15. Leiden / Boston: E.J. Brill, 2011.
- Virolleaud, Charles. "Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIV^e campagne, 1961)." In *Ugaritica V: Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d’Ugarit. Commentaires des textes historiques (Première Partie)*, hg. v. Jean Nougayrol u.a., 545–606. MRS 16. Paris: Imprimerie Nationale und Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- Vogelzang, Marianna. "The Akkadian Anzu Story (3.147)." In *The Context of Scripture. Volume III: Archival Documents from the Biblical World*, hg. v. William W. Hallo, 327–35. Leiden u.a.: E.J. Brill, 2002.
- Walton, John H. "The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7?" In *The Book of Daniel: Composition and Reception*, hg. v. John J. Collins und Peter W. Flint, 69–89. VT.S 83/1. Leiden u.a.: E.J. Brill, 2001.
- Weinrich, Harald. "Metapher." *HWP* 5 (1980): 1179–86.
- Willis, Amy C. Merrill. *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 520. New York: T & T Clark International, 2010.
- Wright, J. Edward. *The Early History of Heaven*. New York / Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Zangenberg, Jürgen K. "Archaeology, Papyri, and Inscriptions." In *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, hg. v. John J. Collins und Daniel C. Harlow, 201–235. Grand Rapids, MI / Cambridge: William B. Eerdmans, 2010.