

Ulrich Fischer

Eschatologie und Jenseitserwartung  
im hellenistischen Diasporajudentum



Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1978

Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft  
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von Eduard Lohse

Beiheft 44

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

**Fischer, Ulrich**

Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum. – 1. Aufl. – Berlin, New York : de Gruyter, 1978.

(Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche : Beih. ; 44)

ISBN 3-11-007595-4

©

1978

by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag,  
Verlagsbuchhandlung – Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp., Berlin 30

Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe,  
der Übersetzung, der Herstellung von Mikrofilmen und Photokopien,  
auch auszugsweise, vorbehalten.

Printed in Germany

Druck: Rotaprintdruck Werner Hildebrand, Berlin 65

Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

## VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1976/77 von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg unter dem Titel "Studien zur Eschatologie des hellenistischen Diasporajudentums" als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie - vor allem in den Abschnitten über die Einleitungsfragen zu den behandelten Texten - gekürzt und leicht überarbeitet.

Danken möchte ich Herrn Prof. Dr. Christoph Burchard für seine über den Bereich des Fachlichen weit hinausgehende Begleitung und Herrn Prof. Dr. Heinz-Wolfgang Kuhn, der den Anstoß zur Anfertigung dieser Arbeit gegeben hat.

Dank gilt auch Herrn Landesbischof Prof. D. Eduard Lohse für seine wohlwollende Unterstützung und für die Aufnahme dieser Untersuchung in die Reihe der Beihefte zur ZNW, sowie der Studienstiftung des Deutschen Volkes für das von ihr gewährte Stipendium und Frau Ruth Bähr für die sorgfältige Erstellung der Druckvorlage.

Sandhausen, im Januar 1978

Ulrich Fischer

## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung .....		1	- 11
1	Das weitgehende Fehlen eschatologischer Erwartungen im Schrifttum der jüdisch-hellenistischen Diaspora: ein Überblick	13	- 35
1.1	Die historischen Schriften .....	13	- 20
1.2	Die exegetischen Werke .....	21	- 24
1.3	Pseudepigraphische und andere Dichtungen	25	- 35
2	Eschatologische Vergeltungslehre und individuelle Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum .....	37	- 123
2.1	Die slawische Henochapokalypse .....	37	- 70
2.1.1	Einleitungsfragen .....	37	- 41
2.1.2	Eschatologische Gerichtserwartung und Äonendualismus im slHen .....	41	- 62
2.1.2.1	Vergeltung nach dem Tode und eschatologischer Gerichtstag .....	42	- 53
2.1.2.2	Der Äonendualismus in slHen .....	53	- 62
2.1.3	Die Anthropologie des slHen .....	62	- 70
2.2	Die griechische Baruchapokalypse .....	71	- 84
2.2.1	Das Problem christlicher Interpolationen in grBar .....	72	- 76
2.2.2	Die individuelle Vergeltungslehre in grBar .....	76	- 84
2.3	Das 4. Makkabäerbuch .....	85	- 105
2.3.1	Einleitungsfragen .....	85	- 89
2.3.2	Die individuelle Vergeltungslehre in 4Makk .....	89	- 105
2.3.2.1	Die jenseitige Bestrafung des Tyrannen Antiochus .....	91	- 93
2.3.2.2	Das jenseitige Heil der Märtyrer .....	93	- 97
2.3.2.3	Unsterblichkeit der Seele? .....	97	- 100
2.3.2.4	Die Anthropologie des 4Makk .....	101	- 105
2.4	Joseph und Aseneth .....	106	- 123
2.4.1	Jenseitshoffnung und gegenwärtiges Heil in JA .....	107	- 115
2.4.2	Aseneth - das himmlische Jerusalem .....	115	- 123

3	Der Auferstehungsglaube im ps.-phokylideischen Lehrgedicht und bei Flavius Josephus .....	125 - 156
3.1	Ps.-Phokylides .....	125 - 143
3.1.1	Einleitungsfragen .....	125 - 128
3.1.2	Die Jenseitserwartung in Ps.-Phokylides 103-117 .....	129 - 143
3.2	Flavius Josephus .....	144 - 156
3.2.1	Die Jotapatarede in B III 362-382 ....	144 - 147
3.2.2	Die Darstellung der Essenereschatologie in B II 154-158 .....	147 - 153
3.2.3	Die Darstellung der Pharisäereschatologie in B II 163 .....	153 - 156
4	Das Problem einer nationalen Eschatologie bei Flavius Josephus und Philo von Alexandrien .....	157 - 213
4.1	Flavius Josephus .....	157 - 183
4.1.1	Der χρησιμὸς ἀποκάλυψις in B VI 312f: Eine quellenkritische Untersuchung ...	158 - 167
4.1.2	Die Jotapataweissagung B III 350-354, 399-408 und ihr Verhältnis zum Orakelspruch B VI 312f .....	168 - 174
4.1.3	Die Verarbeitung der Danielsweissagen in A X 186-281 .....	174 - 183
4.1.3.1	Die Eliminierung der danielischen Heilsprophetie durch Josephus .....	175 - 177
4.1.3.2	Die Interpretation von Dan 2,27ff in A X 203-210 .....	177 - 183
4.2	Philo von Alexandrien .....	184 - 213
4.2.1	Philos nationale Heilserwartungen in VitMos II 44.288 und Virt 75.77 .....	184 - 187
4.2.2	Individuelle Vergeltungslehre und nationale Eschatologie in PraemPoen 79-172 .....	187 - 210
4.2.2.1	Philos Verarbeitung biblischer Vorlagen in PraemPoen 79-172 .....	187 - 199
4.2.2.2	Die nationale Eschatologie in Praem Poen 93-97 und 162-172 .....	199 - 210
4.2.2.2.1	Die Messiaserwartung in PraemPoen 93-97 .....	199 - 202
4.2.2.2.2	Die Hoffnung auf eine künftige Sammlung aller Juden in PraemPoen 162-172	202 - 210
4.2.3	Was hinderte Philo an der Entwicklung einer nationalen Eschatologie? .....	211 - 213

5	Jenseitserwartungen auf Sepulkralinschriften und in der Sepulkralkunst des Diasporajudentums .....	215 - 254
5.1	Der Friedensgruß und die mit ihm verbundenen Jenseitserwartungen .....	217 - 225
5.1.1	Die Hoffnung auf postmortale "Ruhe" in der Gemeinschaft der Gerechten und andere mit dem Friedensgruß verbundene Heilserwartungen .....	219 - 222
5.1.2	Friedensgruß und Jenseitspessimismus ...	222 - 225
5.2	Jenseitserwartungen auf jüdischen Inschriften ohne Friedensgruß .....	225 - 242
5.2.1	Das postmortale Los des Gottlosen in den Drohformeln gegen Grabschänder .....	225 - 228
5.2.2	Das jenseitige Heil der Verstorbenen ...	228 - 237
5.2.2.1	Die Hoffnung auf ein postmortales himmlisches Heil .....	228 - 230
5.2.2.2	Der Auferstehungsglaube .....	230 - 237
5.2.3	Der Jenseitsglaube in den Inschriften von Tell-el-Yehoudieh (Leontopolis) ....	237 - 242
5.3	Grundzüge einer eschatologischen Deutung jüdischer Sepulkralkunst .....	243 - 254
5.3.1	Die eschatologische Deutung jüdischer Sepulkralkunst in der bisherigen Forschung .....	243 - 250
5.3.2	Grundsätze für eine eschatologische Deutung jüdischer Sepulkralkunst .....	250 - 254
	Zusammenfassung .....	255 - 260
	Register .....	261 - 272

## EINLEITUNG

Innerhalb der Erforschung des hellenistischen Judentums der Diaspora hat die Frage der Eschatologie insgesamt gesehen bisher eine recht untergeordnete Rolle gespielt<sup>1</sup>. Hierfür sind vor allem zwei Gründe zu nennen: 1. Im Unterschied zu den großen Apokalypsen, die auf dem Boden des palästinischen Judentums entstanden sind, ist das Schrifttum des hellenistischen Diasporajudentums, in dem eschatologische Vorstellungen und Erwartungen ausgesprochen werden, auf den ersten Blick eher spärlich und nicht sonderlich ergiebig. 2. Die neutestamentliche Forschung, der es vornehmlich um die Klärung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der eschatologischen Predigt Jesu und der Struktur der paulinischen Eschatologie (Auferstehungserwartung) geht, hat vor allem an der Eschatologie des palästinischen Judentums ein besonderes Interesse, während die Literatur des Diasporajudentums als weniger relevant erscheint.

Mit diesen beiden Punkten ist bereits auf zwei Motive hingewiesen, die bei der Wahl der Thematik unserer Arbeit bestimmend sind:

a) Indem an einigen Texten dargetan wird, in welcher Weise im Judentum der westlichen Diaspora bestimmte eschatologische und Jenseitsvorstellungen unter dem Einfluß hellenistischen Denkens interpretiert wurden, soll erwiesen werden, daß eben diese bisher in der Forschung weniger beachteten Texte ergiebiger sind, als man bisher annahm.

b) Durch die Blickrichtung ausschließlich auf das Judentum der westlichen Diaspora soll ein Beitrag geleistet werden zu der Frage, auf welche Voraussetzungen hinsichtlich des es-

<sup>1</sup> In einem erst kürzlich veröffentlichten Forschungsbericht stellt Delling zu Recht fest, daß "die Aussagen der Texte des hellenistischen Judentums über das Geschick des Menschen nach dem Tode und über das Endgeschehen in ihrem Nebeneinander [insgesamt noch] eingehender und geschlossener Untersuchung" bedürfen (Perspektiven der Erforschung des hellenistischen Judentums, HUCA 45, 1974, 147). Ein Schritt zur Lösung dieser Aufgabe soll mit der vorliegenden Arbeit getan werden.

chatologischen Denkens ihrer jüdischen Adressaten die frühchristliche Mission, welche die jüdischen Synagogen als Operationsbasis benutzte, aufbauen konnte. Insofern hat die Arbeit eine Relevanz für ein besseres Verständnis urchristlicher Missionstätigkeit unter den Juden der westlichen Diaspora.

Bevor wir uns den Quellenuntersuchungen zuwenden, bedürfen Titel und Anlage der vorliegenden Arbeit einer Präzisierung in dreifacher Hinsicht:

1. Seit Hengel in seinem Werk "Judentum und Hellenismus" die in der ntl. Wissenschaft und in der Erforschung des Judentums des ntl. Zeitalters geläufige Differenzierung von "palästinischem" und "hellenistischem" Judentum als problematisch erwies, scheint in der Forschung der Trend vorzuherrschen, das Judentum zur Zeit Christi insgesamt als hellenistisches Judentum zu qualifizieren. So wenig die Hellenisierung auch des palästinischen Judentums zu bestreiten ist, so sehr scheint allerdings nun die Gefahr zu bestehen, das Judentum der ntl. Zeit zu undifferenziert unter dem Schlagwort "hellenistisches Judentum" als eine einheitliche Größe zu betrachten. Es bleibt jedoch zu bedenken, daß das Diasporajudentum in einem anderen geographischen Raum, unter anderen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen lebte als das Judentum im Mutterland Palästina und daß in der westlichen Diaspora mit der Entfernung von der palästinischen Heimat und mit der Entfremdung von der hebräischen Muttersprache spätestens seit dem 3. Jh. v. Ch. eine stärkere Assimilierung an die hellenistische Zivilisation und Kultur - als in Palästina - von selbst gegeben war. Um Mißverständnisse zu vermeiden, werden wir in unserer Untersuchung nicht allgemein vom hellenistischen Judentum, sondern präziser vom hellenistischen Judentum der (westlichen) Diaspora sprechen, wobei wir dieses griechischsprechende hellenistische Diasporajudentum der ptolemäischen Ära und der frühen römischen Kaiserzeit in einem vor allem geographischen Sinn von dem zumindest vorwiegend aramäischsprechenden Judentum Palästinas und der östlichen Diaspora (Babylonien) unterscheiden<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. Hengel, Judentum und Hellenismus, 2. Aufl. 1973, 193

2. Da es unmöglich ist, in eine lange Diskussion über mögliche Eschatologiebegriffe einzutreten, sei hier stellvertretend nur Volz' klassische Definition der Eschatologie als der "Lehre von den letzten Dingen, sofern sie als einheitliche Akte oder Zustände die Gemeinschaft betreffen, Volk oder Welt" angeführt<sup>3</sup>. Über diese Definition der nationalen und kosmologischen Eschatologie hinausgehend werden wir auch die letzten das Individuum betreffenden Dinge in unsere Untersuchungen mit einbeziehen, denn gerade die nicht in den Kontext einer eschatologischen Weltanschauung eingebetteten individuellen Heils- und Unheilserwartungen spielen im hellenistischen Diasporajudentum eine besondere Rolle. Hierbei erscheint es als nützlich, terminologisch zwischen "Eschatologie" im eigentlichen Sinn (kosmologische und nationaljüdische Endzeiterwartung) und "(individueller) Jenseitserwartung" zu unterscheiden.

3. Angesichts der überaus zahlreichen ungelösten textkritischen, literarkritischen und Überlieferungsgeschichtlichen Probleme, die die einzelnen Schriften des Diasporajudentums stellen, ist es augenblicklich noch unmöglich, in qualifizierter Weise die Gesamtheit der Schriften des Diasporajudentums auf ihre Eschatologie hin zu befragen<sup>4</sup>. Da es andererseits aber als wenig hilfreich anzusehen ist, etwa wie Volz oder wie gerade erst jüngst nur wenig differenzierter Cavallin einen breiten Überblick über die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen zu geben und dabei die durch

<sup>3</sup> Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter, 1966 (=1934), 1

<sup>4</sup> Eine solche Gesamtschau der Eschatologie des hellenistischen Diasporajudentums müßte neben den in der Diaspora verfaßten Schriften auch die in der Diaspora entstandenen Übersetzungen der atl. Bücher und der pseudepigraphischen Literatur berücksichtigen. - Von den paganen griech.-röm. Schriftstellern der Antike ist dagegen über die Eschatologie des (Diaspora-)Judentums so gut wie nichts zu erfahren. Nur bei Tacitus, Hist V 5,3 findet sich eine kurze Notiz, daß die Juden die Seelen der in der Schlacht oder durch Hinrichtung Verstorbenen für unsterblich halten (animosque proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant) und daß sie den ägyptischen Unterweltsglauben (de infernis persuasio) teilen. Die Messiaserwartung der Juden ist außerdem bei Tacitus, Hist V 13,2 und Sueton, Vesp. IV 5 erwähnt (hierzu s.u. S.162f).

die einzelnen Quellentexte gestellten Probleme zu ignorieren oder wenigstens zu vernachlässigen<sup>5</sup>, scheint es geboten, die einzelnen literarischen Dokumente je für sich in der Form einzelner Studien einer intensiven Untersuchung zu unterziehen und dabei auch die sog. "Einleitungsfragen" in besonderer Weise zu berücksichtigen. Erst wenn man die Entstehungsverhältnisse einer Schrift einigermaßen geklärt, ihren literarischen Charakter ermittelt und sie von späten sekundären Zusätzen gereinigt hat, ist es möglich, diese Schrift in ihrer Aussage und besonders auch ihre eschatologische Konzeption zu erfassen. Diese Berücksichtigung vor allem literarkritischer und Überlieferungsgeschichtlicher Probleme führt - wie noch zu zeigen ist - bisweilen zu entscheidenden Korrekturen an herkömmlichen Interpretationsansätzen. Es mag als Nachteil einer solchen Arbeitsweise anzusehen sein, daß die eingehende und gründliche Beschäftigung mit den einzelnen Quellen notwendigerweise zu einer Beschränkung auf einige wenige Dokumente führt und daß der Blick stärker auf Detailuntersuchungen gelenkt wird, während die größeren Zusammenhänge zurücktreten. Jedoch wird das Recht einer solchen Arbeitsweise durch die Texte selbst erwiesen: Wie nämlich unsere Untersuchungen zeigen werden, kann man von "der" Eschatologie des Diasporajudentums überhaupt nicht reden, sondern kennzeichnend ist gerade die Vielfalt verschiedener eschatologischer Konzeptionen und verschiedener Jenseitserwartungen, deren Eigenart zunächst jeweils in einer eigenen Studie herausgearbeitet werden muß.

Ein kurzer Blick auf zwei neuere Arbeiten zur Eschatologie des Judentums mag die von uns gewählte Arbeitsweise verdeutlichen. Für den Bereich des palästinischen Judentums hat Stemberger<sup>6</sup> den Zusammenhang von Eschatologie und Anthropologie hinsichtlich der Frage nach dem Auferstehungsleib thematisiert, wobei er die einzelnen in Betracht kommenden Texte

5 Cavallin, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, 1974

6 Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl. Zeitalter (ca. 170 v.Chr. - 100 n.Chr.)*, 1972

je für sich getrennt untersuchte und darstellte. Stembergers Arbeit macht deutlich, daß eine gründliche Aufarbeitung der einzelnen Texte unabdingbare Voraussetzung für weitergehende Forschung ist. Als ein Versuch, eine entsprechende Vorarbeit für den Bereich des hellenistischen Diasporajudentums zu leisten, sollen unsere Studien verstanden werden.

Sehr fruchtbare Ansätze zu einem tieferen Verständnis der jüdischen Eschatologie bietet Nickelsburg<sup>7</sup> mit seinen form- und traditions-geschichtlichen Untersuchungen zur jüdischen Auferstehungserwartung. Insbesondere hat Nickelsburg traditions-geschichtliche Verbindungen zwischen dem palästinischen und dem Diasporajudentum hinsichtlich des Motivkomplexes der eschatologischen Rechtfertigung des Gerechten aufweisen können<sup>8</sup>. Im Unterschied zu Nickelsburg werden wir uns nicht thematisch auf die Untersuchung bestimmter Motive der jüdischen Eschatologie beschränken, sondern unsere Einschränkung geschieht unter dem Gesichtspunkt einer geographisch bestimmten Beschränkung auf das Diasporajudentum, wobei der Aspekt der traditions-geschichtlichen Beziehungen zur Eschatologie des palästinischen Judentums zugunsten einer möglichst umfassenden Darstellung der Eschatologie jener von uns ausgewählten Texte des Diasporajudentums zurücktritt.

Ist also eine Beschränkung der Untersuchung auf einige Werke des Diasporajudentums sowohl von der Quellenlage als auch von der Sache her geboten, so sind noch die Gesichtspunkte zu nennen, die bei der Auswahl des hellenistischen Schrifttums der Diaspora bestimmend waren.

1. Zunächst einmal blieben alle jene Schriften unberücksichtigt, deren Herkunft entweder gar nicht mehr zu ermitteln ist oder die doch eher aus Palästina stammen dürften. So hat man bei einigen Texten, denen wahrscheinlich ein semitisches Original zugrunde liegt, mit palästinisch-jüdischem Ursprung zu rechnen, so etwa beim jüdischen Teil des Martyrium Jesajas, bei den Paralipomena Jeremiae (=Restworte Baruchs), bei Ps.-Philos Liber Antiquitatum, bei der Assumptio

---

<sup>7</sup> Nickelsburg, Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism, 1972

<sup>8</sup> Nickelsburg, ebd. 48-130

Mosis, bei der Apokalypse Mosis (=Vita Aadae et Evae), bei der slawisch erhaltenen Apokalypse Abrahams, bei der ohnehin fast ganz verlorenen Erzählung von Jannes und Jambres und beim größten Teil der Vitae Prophetarum<sup>9</sup>.

Aber auch Schriften, die ursprünglich griechisch verfaßt wurden, können durchaus in Palästina entstanden sein, wie die Beispiele des 2. Makkabäerbuches<sup>10</sup>, der Zusätze zu

<sup>9</sup> Während die meisten der Vitae Prophetarum eine intime Kenntnis der pal. Geographie seitens des Verfassers verraten und sicherlich - in semitischer Sprache - im pal. Judentum abgefaßt wurden (Schermann, Propheten- und Apostellegenden (TU 31,3), 1907, 122; Torrey, The Lives of the Prophets, 1946, 7.10; Denis, Introduction aux pseud-épigraphes grecs d'ancien testament, 1970, 85-90), sind in der Jeremiavita fast ausschließlich ägyptische Traditionen verarbeitet, so daß eine Entstehung der Jeremiavita in Ägypten als sehr wahrscheinlich gelten muß (s. Torrey, aaO 10; Denis, aaO 90; Hengel, Anonymität, Pseud-epigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Entretiens sur l'Antiquité Classique XVIII (Pseudepigrapha I), 1972, 257).

Hinsichtlich einer Untersuchung der Eschatologie des Diasporajudentums wäre der Abschnitt JerVit 9-12 von besonderem Interesse, wo berichtet wird, daß Jeremia vor der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar die Gesetzeslade auf wunderbare Weise gerettet und bis zum Ende der Zeiten in einem Felsen verborgen habe. Im Verlauf dieser Bergung der Gesetzeslade weissagt Jeremia die eschatologische Zukunft der Lade mit folgenden Worten: καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει πρώτη (v.l. πρώτον) ἡ κιβωτὸς ἀναστήσεται (V.12; vgl. 2Makk 2,8 u. Apk 11,19). Aus der temporalen Angabe ἐν τῇ ἀναστάσει sowie aus dem prädikativen πρώτη (bzw. aus dem adverbialen πρώτον) geht hervor, daß der Verfasser von Jer Vit an einen Auferstehungstag (Dorotheus-Rezension: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀναστάσεως) glaubt, an dem neben der Gesetzeslade auch die Toten auferstehen werden. Jedoch muß offenbleiben, ob dieses Auferstehungszeugnis wirklich einem ägyptischen Diasporajuden zuzuschreiben ist, denn gerade die Legende von der Errettung der Gesetzeslade durch Jeremia wie auch ihr engerer Kontext zeigen deutlich Spuren christlicher Verfasserschaft oder Bearbeitung (V.7f Verehrung einer Jungfrau mit Kind; V.10 Anbetung des Holzes (ξύλον), d.h. des Kreuzes Christi durch alle Völker). Da sich diese christlichen Passagen nicht ohne weiteres als sekundäre Einschübe aus ihrem Kontext heraustrennen lassen (s. Torrey, aaO 9; de Jonge, Christelijke elementen in de Vitae Prophetarum, Nederl. Theol. Tijdschr. 16, 1961, 170), wird man mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß zumindest dieser Abschnitt von einem ägyptischen (Juden-)Christen stammt (vgl. Torrey, aaO 9f u. de Jonge, aaO 170).

<sup>10</sup> Zum palästinischen Ursprung des 2Makk s.u.S.13f m. Anm.2

Esther und der Schriften des Historikers Eupolemos<sup>11</sup> sowie verschiedener samaritanischer Autoren<sup>12</sup> beweisen. Auf palästinischem Boden dürften schließlich auch die Zusätze zum Danielbuch und das Ezechiel-Apokryphon verfaßt worden sein, während bei einigen durch Kirchenväterzitate bekannten jüdischen Fragmenten (Eldad und Modad<sup>13</sup>, Eliasapokalypse<sup>14</sup>, Zephanjaapokalypse<sup>15</sup>), bei der koptisch erhaltenen Sophoniasapokalypse<sup>16</sup> und beim Testament Abrahams<sup>17</sup> sowohl Ursprache als auch Entstehungsort völlig ungewiß sind. Bei keiner dieser zuletzt genannten Schriften besteht ein hinreichender Grund, sie dem Diasporajudentum zuzuschreiben.

2. Ferner schien es angebracht, solche Texte nicht zu behandeln, die so eindeutig christliches Gepräge zeigen, daß die Rekonstruktion einer jüdischen Urfassung unmöglich ist<sup>18</sup>. Dies ist z.B. der Fall bei den drei untereinander eng zusammengehörenden und unter Umständen auf dieselbe Grundschrift zurückgehenden Schriften der griechischen Esraapokalypse, Sedrachapokalypse und Visio Esdrae<sup>19</sup>, beim 5. und 6. Buch

<sup>11</sup> Text bei Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis* (PsVTGr III), 1970, 179-186

<sup>12</sup> 1. Ein samaritanischer Anonymus (Ps.-Eupolemos): Text bei Denis, PsVTGr III 197f

2. Theodotos: Text bei Denis, PsVTGr III 204-207

3. Thallus: Frgmt. bei Jacoby, FGH 256 F 2

<sup>13</sup> Text bei Denis, PsVTGr III 68

<sup>14</sup> Text bei Denis, PsVTGr III 103f

<sup>15</sup> Text bei Denis, PsVTGr III 129

<sup>16</sup> Sahidische und achmimische Fragmente, sowie eine deutsche Übersetzung bei Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse* (TU 17, 3), 1899, 34-65. 110-113. 149-155. 169f

<sup>17</sup> Vgl. Delcor, *Le Testament d'Abraham*, 1973, 67-77; Turner, *The 'Testament of Abraham': Problems in Biblical Greek*, NTS 1, 1954/55, 221; Hengel, *Pseudepigrapha I* 265f; Schmidt, *Le Testament d'Abraham*, Diss. masch. 1971; Janssen, *Das Testament Abrahams*, JSHRZ III, 1975, 200f

<sup>18</sup> Zum Problem der Rezeption und Bearbeitung jüdischer Literatur durch das frühe Christentum siehe den Aufsatz von Kraft, *The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity*, in: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (FS M. Smith) III, 1975, 174-199 (bes. 177-188)

<sup>19</sup> grEsr: Ed. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, 1866, 24-33; dt. Übersetzung Rießler 126-137; - SedrApk: Ed. James, *Apocrypha Anecdota I*, 1967 (=1893), 130-137; dt. Übersetzung Rießler 156-167; - Visio Esdrae: Ed. Mercati, *Note di*

Esra, bei den Testamenten Isaaks und Jakobs, beim Testament Salomons, bei der koptisch erhaltenen Eliasapokalypse<sup>20</sup>, bei der syrisch erhaltenen Schrift "Vom jungen Daniel" (syrDan)<sup>21</sup>, bei den aethiopisch überlieferten Apokalypsen des Esra und Baruch<sup>22</sup> und beim koptischen Jeremiasapokryphon<sup>23</sup>. Auch solche christlichen Schriften, in denen möglicherweise jüdische Quellen- und Traditionsstücke eingearbeitet wurden, wie z.B. die Mahlgebete der Didache<sup>24</sup>, die Gebete im 7. und 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen<sup>25</sup>, Teile der Apologie des Aristides<sup>26</sup> und des Dialogs Justins mit dem Juden Tryphon<sup>27</sup>, bleiben außerhalb des Rahmens unserer Arbeit.

3. Wenig sinnvoll erschien es, solche Schriften noch einmal zu behandeln, deren eschatologische Konzeption bereits

- 
- litteratura biblica e cristiana antica, 1901,70-73; dt. Übersetzung Rießler 350-354
- 20 Ed. Steindorff, aaO 66-108.114-145.155-169
- 21 Syrischer Text mit dt. Übersetzung bei Schmoldt, Die Schrift "Vom jungen Daniel" und "Daniels letzte Vision", Diss. masch. 1972,28-79
- 22 Äthiopischer Text mit französischer Übersetzung bei Halévy, Te'Ezâza Sanbat, 1902,57-59.178-195 (aetEsr). 80-96. 196-209 (aetBar)
- 23 Das von K.H.Kuhn, A Coptic Jeremiah Apocryphon, Muséon 83,1970,106-135.291-326 mit einer englischen Übersetzung herausgegebene koptische Jeremiaapokryphon, das in der vorliegenden Form eindeutig christliche Züge zeigt (bes. Kap.28 u. 41), geht möglicherweise auf ein in griechischer Sprache abgefaßtes jüdisches Original zurück (s. Kuhn, aaO 102-104 und Marmorstein, Die Quellen des neuen Jeremiah-Apocryphons, ZNW 27,1928,327-337).
- 24 Die jüd.-hell. Vorgeschichte der Mahlgebete in Did 9,2-4; 10,2-4 behandelt Dibelius, Die Mahl-Gebete der Didache, ZNW 37,1938,32-41.
- 25 Zu den in ConstAp VII 33-38; VIII 5.12.15.37.41 verarbeiteten jüdischen Gebeten siehe Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen, NGG Phil.-hist. Kl. 1915,435-489
- 26 Im 14. Kapitel ist anscheinend eine jüdische Apologie verarbeitet.
- 27 Es wäre zu prüfen, inwieweit die Fragen Tryphons in Justins Dialog das Denken der hell. Diasporajuden Kleinasiens Anfang des 2. Jh.n.Chr. repräsentieren. Hinsichtlich der Frage einer in jenem Judentum vertretenen Auferstehungshoffnung wären Dial 45,2; 46,1; 47,1; 67,7f zu beachten, für die Messiaserwartung wären Dial 8,4; 10,3; 32,1; 36,1; 39,7; 48,1.4; 49; 67,1; 68,5.9; 89,1f; 90,1; 110,1f von Bedeutung.

gründlich erforscht ist, wie Sapiientia Salomonis<sup>28</sup>, Testament Hiob<sup>29</sup> und das 3. Buch der sibyllinischen Orakel<sup>30</sup>. Dagegen wurden diejenigen Texte in die Untersuchung mit einbezogen, deren Eschatologie in der Forschung bisher gänzlich vernachlässigt, u.E. falsch eingeschätzt oder nur ungenügend behandelt worden war: das ps.-phokylideische Lehrgedicht, die griechische Baruchapokalypse, die slawische Henochapokalypse, das 4. Makkabäerbuch, der Roman "Joseph und Aseneth", die Schriften des Flavius Josephus, Philos Schrift "De praemiis et poenis" und die zahlreichen unliterarischen Zeugnisse des Diasporajudentums (Grabinschriften und Grabeskunst).

4. Zwei der interessantesten Schriften des Judentums zur Zeit Christi wurden bewußt aus unseren Untersuchungen ausgeschlossen: die sibyllinischen Orakel und die Testamente der 12 Patriarchen. Im Fall der Oracula Sibyllina wären - sieht man einmal vom eben genannten 3. Buch ab - zunächst einmal dringend Einzeluntersuchungen erforderlich, die das Konglomerat von heidnischen, jüdischen und christlichen Elementen entwirren. Die einfache Feststellung, daß Sib III-V wohl am meisten jüdisches Gut enthalte, ist doch höchst unbefriedigend. Bevor man einigermaßen gesicherte Aussagen über die jüdische Sibylle und deren Eschatologie machen kann, müssen der jüdische Anteil innerhalb der Sibyllendichtung erst noch

<sup>28</sup> Einige Untersuchungen zur Eschatologie der Sap seien hier genannt: Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, 1938; bes. 10-47; Grelot, L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives, FS Gelin, 1961, 165-178; Larcher, Etudes sur le Livre de la Sagesse, 1969, 237-327; Nickelsburg, Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism, 1972, 48-92; Reese, Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences, 1970, 62-71; Romaniuk, Die Eschatologie des Buches der Weisheit, Bibel und Leben 10, 1969, 198-211; Schütz, Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse, 1935; Taylor, The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V, EThL 42, 1966, 72-137; ferner verschiedene Beiträge von Weber in ZWTh 48, 1906, 409-444; 51, 1909, 314-332; 54, 1912, 205-239.

<sup>29</sup> Rahmenführer, Das Testament des Hiob in seinem Verhältnis zum Neuen Testament, Diss. masch. 1967, 24-29. 104-112. 124-128. 140f. 145-148. 158-160 und ders., Das Testament des Hiob und das Neue Testament, ZNW 62, 1971, 77-83

<sup>30</sup> Nikiprowetzky, La Troisième Sibylle, 1970, 87-112. 138-176

genauer ermittelt und die Entstehungsverhältnisse der sibyllinischen Orakel eingehender untersucht werden. Da diese Aufgabe im Rahmen unserer Arbeit nicht zu leisten ist, wird Sib nicht behandelt. - Die Gründe für die Nichtberücksichtigung der Patriarchentestamente (Test XII) sind zum Teil ähnlich, jedoch auch etwas anders gelagert: Neben der Tatsache, daß Test XII die "überlieferungsgeschichtlich komplizierteste" Schrift in der Reihe der Testamentenliteratur ist<sup>31</sup> und daß die von Becker untersuchten literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Probleme wohl nur in einer eigenen Monographie über die Eschatologie der Test XII angemessen berücksichtigt werden können<sup>32</sup>, ist anzumerken, daß u.E. der Ursprung der Test XII im hellenistischen Diasporajudentum nicht eindeutig erwiesen ist. Zwar ist de Jonges These, daß die Test XII eine christliche Schrift seien, mit Sicherheit falsch, jedoch wird man dies nicht in gleicher Weise bezüglich jener alten opinio communis sagen können, die in den Test XII ein Werk des palästinischen Judentums erblickte. Die Tatsachen, daß Test XII ursprünglich nicht hebräisch, sondern in einem semitisierenden Griechisch abgefaßt waren, und daß die in Test XII vertretene Ethik nur schlecht in unser Bild vom palästinischen Judentum paßt, reichen noch

<sup>31</sup> Hengel, Pseudepigrapha I 263

<sup>32</sup> Nach Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, 1970, 373ff verläuft die Entstehungsgeschichte der Test XII in drei Entwicklungsstufen: Der nach 200 v.Chr. in einem semitisierenden Griechisch verfaßte jüd.-hell. Grundstock, wurde in der jüd. Diaspora bis ins 1. Jh.n.Chr. um Paränesen, Levi-Juda-Abschnitte, eschatologische Partien und SER (Sin-Exil-Return) Stücke erweitert, ehe dann schließlich nach 100 n.Chr. eine christliche Überarbeitung erfolgte. Beckers recht komplizierte Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von Test XII müßte in einer Untersuchung über die Eschatologie dieses Werkes eingehend überprüft werden. Dies ist nicht geschehen in der Dissertation von Hultgård, Croyances messianiques des Test. XII Patr., 1971, die sich nur mit einem Aspekt der Überlieferungsgeschichte von Test XII, nämlich mit dem Prozeß der christlichen Redaktion und mit einem Teilgebiet ihrer Eschatologie (Messiaslehre) beschäftigt. Hultgård's Arbeit führt zu der Erkenntnis, daß der Umfang der christlichen Bearbeitung gerade in den eschatologischen Partien der Test XII kaum mehr sicher zu ermitteln ist.

nicht aus, eine Abfassung im Diasporajudentum zu beweisen.

Aus den dargelegten Gesichtspunkten, die bei der Auswahl der zu behandelnden Schriften bestimmend waren, ist zu ersehen, daß der Kreis der jüdischen Werke des Diasporajudentums kaum sicher festzulegen ist, da Kriterien für eine Lokalisierung oft ebenso fehlen wie Möglichkeiten zur Ermittlung der Ursprache einer nur in Übersetzung erhaltenen Schrift. So kann die von uns getroffene Auswahl also in keiner Weise darauf abzielen, ein Gesamtbild der Eschatologie des Diasporajudentums zu entwerfen. Vielmehr soll nur an einigen interessanten Beispielen der Prozeß der Verarbeitung eschatologischer Gedankengüter im hellenistischen Diasporajudentum dargestellt werden.



I DAS WEITGEHENDE FEHLEN ESCHATOLOGISCHER ERWARTUNGEN  
IM SCHRIFTTUM DER JÜDISCH-HELLENISTISCHEN DIASPORA:  
EIN ÜBERBLICK

1.1 DIE HISTORISCHEN SCHRIFTEN

Bei unserem Überblick über jenes Schrifttum der jüdischen Diaspora, das überhaupt keine oder keine irgendwie näher entfaltete Jenseitserwartung bietet, beginnen wir mit den zahlreichen Schriften, in denen Ereignisse der jüdischen Geschichte thematisiert werden. Während sich über die historischen Schriften des Rhetors Cäcilius von Calacte<sup>1</sup>, der möglicherweise jüdischer Herkunft war, nichts mehr ausmachen läßt, sind etliche andere historische Werke des Diasporajudentums - wenn auch z.T. nur in Fragmenten - erhalten.

Nur durch die Epitome des auf palästinischem Boden verfaßten 2 Makk<sup>2</sup> ist uns das fünfbändige Geschichtswerk des Dia-

<sup>1</sup> Zu Cäcilius von Calacte s. Schürer III 629-633

<sup>2</sup> Bunge hat kürzlich überzeugend den pal. Ursprung des 2Makk bewiesen (Bunge, Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, Diss. masch. 1971): Bunge sieht in der Epitome 2Makk 3-15 eine "Anlage" zu einem "Festbrief" (1,10b-2,18), den die Jerusalemer Juden mit einem Begleitschreiben (1,1-10a) im Jahre 124 v.Chr. an das ägyptische Diasporajudentum sandten (aaO 203.527). Dem Festbrief liegt ein im Jahre 164 v. Chr. verfaßter Brief der Jerusalemer Gerusia und des Judas Makkabäus an die ägyptischen Diasporajuden (1,10b-18a.2,16-18) zugrunde (aaO 32ff.54f). Diesen echten Brief hat der Epitomator beträchtlich erweitert (1,18b-2,15), indem er Material aus Jasons Werk über die Makkabäer interpolierte (aaO 95ff.113f.299ff.326). Aus der Tendenz der beigelegten Briefe und der Bearbeitung des Jason'schen Werkes durch den Epitomator ergibt sich für Bunge der Anlaß für die Abfassung des 2Makk: Der Verfasser des 2Makk wendet sich an Juden in der ägyptischen Diaspora, die im Oniastempel von Leontopolis (Ägypten) illegitimerweise ihren Gottesdienst verrichten, um sie von der Reinheit des Jerusalemer Tempels zu überzeugen und zur Rückkehr zum legitimen Jerusalemer Tempeldienst zu bewegen (aaO 601ff).

Man mag gegen Bunges Untersuchung einwenden, daß eine Adressierung des 2Makk an die Juden von Leontopolis aus dem 2Makk selbst nicht zu erschließen ist (s. Arenhoevel, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch, 1967, 100-102). Beachtenswert bleibt Bunges Versuch jedoch insofern, als er eine überzeugende Lösung für die Einbeziehung der

sporajuden Jason von Kyrene bekannt. Jason, der sich wahrscheinlich eine lange Zeit seines Lebens selbst in Palästina aufhielt und auch die aramäische bzw. hebräische Sprache beherrschte, verfaßte kurz nach dem Tod des Judas Makkabäus (160 v.Chr.) - möglicherweise in Palästina - eine Darstellung der makkabäischen Erhebung<sup>3</sup>. Wie Bunge recht überzeugend nachweisen konnte, ist dieses Geschichtswerk von dem pal.-jüd. Verfasser des 2Makk keineswegs ungefärbt gekürzt, sondern vielmehr unter theologischen Gesichtspunkten gründlich überarbeitet worden<sup>4</sup>. Außerdem hat der Epitomator wahrscheinlich in Kap. 7 die aus dem Rahmen fallende, durch einen realistischen Auferstehungsglauben geprägte Erzählung vom Märtyrertod der sieben Brüder und ihrer Mutter eingefügt<sup>5</sup>.

Ist somit also Jasons Geschichtswerk nur noch in einer stark überarbeiteten Form erhalten, so sind nähere Angaben über die Tendenz seiner Schriftstellerei fast ebenso unsicher wie eine Beantwortung der Frage, ob er in seinem Geschichtswerk eschatologische Erwartungen irgendwelcher Art geäußert habe.

Das 3. Makkabäerbuch, das etwa Ende des 1. Jh.v.Chr.<sup>6</sup> in Ägypten<sup>7</sup> verfaßt wurde, erzählt nach einer historischen Einleitung (1,1-7) in legendenhafter Weise von dem gescheiterten Versuch des Ptolemaios IV. Philopator, in den Jerusalemer Tempel einzudringen (1,8-2,24), von der anschließenden - durch göttliches Eingreifen auf wunderbare Weise abgewendeten - Verfolgung der gesetzestreuen ägyptischen Juden (2,25-

---

sog. beiden Einleitungsbriefe (1,1-2,18) in das 2.Makkabäerbuch bietet und somit die beiden Briefe als integrierenden Bestandteil des 2Makk interpretieren kann.

3 Hengel, Judentum und Hellenismus 176-183

4 Bunge, aaO 173ff.292.327

5 Vgl. Hengel, Anonymität, Pseudepigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: Entretiens sur l'Antiquité Classique XVIII (Pseudepigrapha I), 1972,246; Arenhoevel, aaO 105

6 Terminus post quem bildet die Abfassung der Zusätze zu Daniel (vgl. 3Makk 6,6); terminus ante quem ist das Jahr 70 n.Chr., denn der Bestand des Jerusalemer Tempels wird offensichtlich vorausgesetzt (2,9f.14.16).

7 Die Lokalisierung nach Ägypten ergibt sich vom Stoff der Schrift her von selbst.

6,21), sowie von der Stiftung eines jüdischen Freudenfestes zum Gedenken an den Tag der Errettung (6,22-7,23). Das Buch stellt nicht nur eine Festlegende dar, indem es ein dem Purim-Fest verwandtes nationales Gedenkfest auf ein legendenhaft verbrämtes historisches Ereignis der Vergangenheit zurückführt, sondern es will zugleich durch den Nachweis, daß Gott den gesetzestreuenden Juden in Verfolgungen beisteht<sup>8</sup>, die Juden Ägyptens zur Treue gegenüber Gottes Gesetzen und zum Vertrauen auf Gottes Hilfe aufrufen, wobei zur Begründung dieses Aufrufes stets nur auf Gottes Eingreifen in jenen konkreten Ereignissen der Vergangenheit, nirgends aber auf eine eschatologische Hoffnung verwiesen wird.

Das etwa im 2./1. Jh.v.Chr.<sup>9</sup> entstandene 3. Esrabuch (LXX Esr I) erzählt von der Rückkehr der Exulanten aus dem babylonischen Exil und von dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels. In diesen historischen Bericht ist von dem wahrscheinlich in Ägypten lebenden Redaktor in 3,1-4,63 (bzw.5,6) eine Erzählung vom Wettkampf dreier Pagen vor dem Perserkönig Darius eingefügt: Im geistigen Wettstreit über die Frage nach dem "Mächtigsten" erringt der jüdische Page Serubabel mit seinem Lobpreis der Wahrheit den Sieg und erbittet mit Erfolg als Siegpriis den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels. Diese auf eine heidnisch-griechische Quelle zurückgehende und nur oberflächlich jüdisch bearbeitete<sup>10</sup> Erzählung will offensichtlich durch den Nachweis, daß der Wiederaufbau Jerusalems und die Wiederherstellung des Tempelkultes letztlich auf die Weisheit eines jüdischen Pagen zurückzuführen ist, jüdische Leser erbauen.

Die Schrift des Ps.-Hekataüs Περὶ Ἰουδαίων ist nur durch Zitate bei Josephus cAp I 184-204.II 43 bekannt. Das wahrscheinlich um 160 v.Chr. von einem ägyptischen Diasporajuden verfaßte Werk<sup>11</sup> behandelte anscheinend die Geschichte der Ju-

<sup>8</sup> 4,21; 5,12f.28.35; 6,18-21.32; 7,6.22f

<sup>9</sup> 3Esr setzt das Danielbuch voraus (zu 4,40 vgl. Dan 2,37; zu 4,59f vgl. Dan 2,23), ist aber noch vor Josephus entstanden (A XI 1-158).

<sup>10</sup> Jüdische Bearbeitung zeigt sich außer in 4,13 noch in 4,20.25; 4,40 und in dem Schlußabschnitt 4,43-5,6, besonders in dem Dankgebet 4,58-60.

<sup>11</sup> Zur Datierung und Lokalisierung siehe Hengel, Pseudepi-

den von Alexander d.Gr. bis Ptolemaios I. mit dem Ziel, das jüdische Volk und seine Geschichte zu glorifizieren. Von diesem Geschichtswerk "Über die Juden" ist zu unterscheiden die aus dem 1. Jh.v./1. Jh.n.Chr. stammende ps.-hekatäische Schrift Κατ' Ἀβραάμ καὶ τοὺς Ἀγυπτίους<sup>12</sup>, ein wahrscheinlich mehr apologetisch orientiertes Werk, von dem eigentlich nur bekannt ist, daß sein jüdisch-hellenistischer Autor in ihm ein Gnomologion gefälschter Verse griechischer Dichter verarbeitet hat<sup>13</sup>.

Wie von dem ps.-hekatäischen Geschichtswerk über die Juden so sind auch von der Schrift Περὶ Ἰουδαίων des wohl im 2. Jh.v.Chr.<sup>14</sup> lebenden jüdisch-hellenistischen Historikers Artapanos nur noch einige Fragmente - durch das von Euseb<sup>15</sup> übernommene Exzerpt des Alexander Polyhistor - erhalten. Wie die aus den Fragmenten sprechende Kenntnis des ägyptischen Tierkultes<sup>16</sup> und die ständigen Bezugnahmen auf ägyptische Verhältnisse beweisen, war Artapanos ein ägyptischer Jude. Ziel seiner romanhaften Geschichtsdarstellung war es offensichtlich, "die Geschichte des jüdischen Volkes durch Übertreibung und Erdichtung zu verherrlichen"<sup>17</sup>, wobei die biblische Überlieferung in vielfältiger Weise ausgeschmückt und verfälscht wurde. Abraham erscheint als Urvater der ägyptischen Astrologie<sup>18</sup>, auf Joseph werden Reformen in der ägyptischen Landwirtschaft und die Einführung der Landvermessung zurückgeführt<sup>19</sup>, Mose schließlich wird zum Begründer aller ägyptischen Kultur, sogar des ägyptischen Tierkults

---

grapha I 302f

12 Zitiert bei Clem.Alex., Strom. V 14,113,1 und Jos., A I 159

13 Hierzu s.u. S.27ff

14 Terminus ante quem ist die Zeit des Alexander Polyhistor (ca. 100-40 v.Chr.).

15 Euseb, PE IX 18,1; 23,1-4; 27,1-37; Text bei Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis (PsVTGr III), 1970, 186-195; dt. Übersetzung bei Rießler 186-191

16 Euseb, PE IX 27,4.9.12

17 Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke, 1875,146

18 Euseb, PE IX 18,1

19 Euseb, PE IX 23,2f

gemacht<sup>20</sup>. Artapanos scheute also selbst vor einer Entfremdung gegenüber der biblischen Religiosität keineswegs zurück, wenn es darum ging, die Helden der jüdischen Geschichte in strahlendem Lichte erscheinen zu lassen. Diese tendenziöse Geschichtsschreibung mit ihren maßlosen und unglaublichen Übertreibungen zielte sicherlich darauf ab, die jüdischen Glaubensgenossen in der Diaspora zu erbauen, denn als eine an heidnische Leser gerichtete Missionsschrift war dieses Elaborat kaum geeignet.

In die Gruppe der historischen Schriften gehört auch der in seinem Kern eine historische Erzählung<sup>21</sup> beinhaltende Aristeasbrief. Der Ende des 2. Jh.v.Chr.<sup>22</sup> in Alexandrien lebende unbekanntes Verfasser, der sich als Hofbeamter des Ptolemaios II. Philadelphos (285-246) ausgibt, berichtet in einem Brief an seinen Bruder Philokrates in legendenhafter Weise von den näheren Umständen der angeblich durch Demetrios von Phaleron veranlaßten und durch 72 gelehrte Juden auf der Insel Pharos ausgeführten Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische. Der Autor verfolgt mit seinem historischen Bericht das Interesse, die Entstehung der griechischen Bibelübersetzung (LXX) historisch verständlich zu machen und zugleich durch den Nachweis ihrer besonderen Entstehungsverhältnisse ihre Zuverlässigkeit und Dignität unter Beweis zu stellen.

Dieses historische und apologetische Interesse ist in Arist überlagert von einer propagandistischen Tendenz, die in den beiden Einlagen § 128-171 und § 187-300 vorherrscht: In dem in § 128-171 eingeschobenen Gespräch über die Sinnhaftigkeit der jüdischen Speisegebote ist offensichtlich nicht nur an jüdische Leser gedacht, sondern dieses Gespräch soll wohl auch Heiden zum Verständnis und zur Anerkennung

<sup>20</sup> Euseb, PE IX 27,4

<sup>21</sup> Nach § 1.8.322 ist der Inhalt des Briefes eine (historische) Erzählung (δωήγησης), in Wirklichkeit umfaßt der historische Bericht nur etwa ein Viertel des Arist, nämlich § 1-11.28-51a.121-127.172-186.301-322.

<sup>22</sup> So datieren u.a. Hadas, Aristeas to Philocrates, 1973 (=1951),54; Meisner, Aristeasbrief, JSRZ II, 1973,43; Hengel, Pseudepigrapha I 298.

jener jüdischen Gesetze veranlassen<sup>23</sup>. Durch die in § 187-294(300) eingeflochtenen Tischgespräche zwischen Ptolemaios II. und den 72 jüdischen Gelehrten über allgemeine ethisch-religiöse Probleme und über Fragen einer Herrscherethik soll die Überlegenheit der jüdischen Weisheit und Lehre über alle griechische Philosophie propagiert werden: Der ägyptische Herrscher läßt sich nicht nur von den jüdischen Weisen belehren, sondern es wird auch ausdrücklich festgestellt, daß jene 72 Männer die Philosophen an Weisheit überragten, da sie in ihren Antworten stets vom (jüdischen) Gottesgedanken ausgingen<sup>24</sup>.

Während in den historischen Partien des Arist das Fehlen eschatologischen Gedankenguts unmittelbar verständlich wird, überrascht es, daß auch in den Tischgesprächen nirgends Jenseitserwartungen anklingen. Zwar wird des öfteren in den Antworten der jüdischen Weisen auf die göttliche Weltregierung<sup>25</sup> und auf Gottes belohnendes und strafendes Handeln verwiesen<sup>26</sup>, doch stets ohne einen Ausblick auf eine eschatologische göttliche Herrschaft oder ein eschatologisches Gericht. Auch wird an keiner Stelle irgendeine individuelle Jenseitshoffnung ausgesprochen. Dieses Fehlen eschatologischer Gedanken könnte man darauf zurückführen, daß in § 187-294 eine im Stil eines Fürstenspiegels abgefaßte heidnische Schrift *Περὶ βασιλείας* verarbeitet zu sein scheint. Da sich der Verfasser aber offensichtlich sonst nicht gescheut hat, seine Vorlage durch Eintragen des jüdischen Gottesgedankens zu bearbeiten<sup>27</sup>, erscheint der Hinweis auf die literarische Quelle der Tischgespräche als unbefriedigend.

Das Fehlen eschatologischer Gedanken ist dann wohl eher

<sup>23</sup> Diesem Zweck dient der im Mittelpunkt des Gesprächs über die jüd. Speisegebote stehende Nachweis, daß diese Gebote zu Gerechtigkeit (§ 144.147f.151.168f), zu einem besseren Leben (§130.142) und zu richtigen Grundsätzen (§ 161) anleiten sollen.

<sup>24</sup> § 235; vgl. § 200

<sup>25</sup> § 195.210.234.254

<sup>26</sup> § 212.244.263

<sup>27</sup> Fast jede Antwort der 72 Männer enthält eine Erwähnung Gottes, wobei meistens der *imitatio-dei*-Gedanke im Mittelpunkt steht: wie Gott handelt, so soll auch der Herrscher handeln.

so zu erklären, daß für den in erster Linie an der Propagierung einer "weisen" (=jüdischen) Lebensweise interessierten Verfasser des Arist die eschatologische Erwartung kein Gegenstand religiöser Propaganda gegenüber dem Heidentum war.

In einer anderen literarischen Form wird die jüdische Geschichte auch in zwei etwa aus dem 2. Jh.v.Chr. stammenden Dichtungen des Diasporajudentums behandelt, von denen allerdings nur Fragmente bei Euseb (nach Alexander Polyhistor) erhalten sind: in dem Gedicht "Über Jerusalem" des Epikers Philo Antiquus<sup>28</sup> und in dem Drama "Auszug" des Tragikers Ezechiel<sup>29</sup>. Während Philo in seinem durch einen überaus schwülstigen Stil gekennzeichneten Gedicht offensichtlich nicht nur eine Beschreibung Jerusalems, sondern auch einen Überblick zumindest über die jüdische Vätergeschichte gab, behandelte Ezechiel in seinem Drama in recht enger Anlehnung an die biblische Erzählung lediglich den Auszug der Israeliten aus Ägypten. Beide dichterischen Werke haben weniger die Tendenz, die jüdische Geschichte in glorifizierender Weise darzustellen, sondern wollen eher das - nicht nur jüdische - Publikum in der künstlerischen Form des Epos bzw. des Dramas mit der biblischen Geschichte vertraut machen.

Die genannten Werke des Diasporajudentums, die entweder ein bestimmtes Ereignis der jüdischen Geschichte thematisieren oder einen Überblick über die gesamte jüdische Geschichte zu geben beabsichtigen, wenden sich zumeist an jüdische Leser, sind also in ihrer Gesamtheit nicht als Missionsliteratur zu bezeichnen. Mit Hilfe ihrer historischen Schriften versuchten die Autoren des Diasporajudentums bestimmte Gegebenheiten des jüdischen Gottesdienstes auf ihren ge-

28 Ein Fragment über die Wasserleitungen von Jerusalem (Euseb, PE IX 37,1-3) und zwei weitere Fragmente über Abraham (Euseb, PE IX 20,1) und über Josephs Herrschaft in Ägypten (Euseb, PE IX 24,1); Texte bei Denis, PsVTGr III 203f, dt. Übersetzung bei Rießler 733f

29 Euseb, PE IX 28,2-4; 29,5-14.16; Text bei Denis, PsVTGr III 207-216, dt. Übersetzung bei Rießler 337-345; evtl. stammt das bei Epiph., Haer LXIV 29,6 (Denis, PsVTGr III 216, Rießler 345) erhaltene Fragment auch von Ezechiel (s.Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'ancien testament, 1970,275).

schichtlichen Ursprung zurückzuführen (3 Makk, Arist), ihre jüdischen Glaubensgenossen durch Ausschmückung der biblischen Geschichte zu erbauen (3 Esr, Artapanos, vielleicht Ps.-Hekatäus), durch Umgießung in neue literarische Formen mit dieser Geschichte vertraut zu machen (Ezechiel, Philo Antiquus) und durch Anführung historischer Beispiele zu ermahnen (3 Esr). Nur im Arist und in den die paganen Literaturformen des Dramas bzw. des Epos aufgreifenden Werken des Ezechiel und Philo geht der Blick erkennbar über ein rein jüdisches Publikum hinaus: Die Geschichtsdarstellung wird zum Vehikel religiöser Propaganda (Arist) bzw. zum dezenten Versuch, auch einem heidnischen Publikum die jüdische Geschichte zur Kenntnis zu bringen (Ezechiel, Philo). Während es keineswegs verwunderlich ist, daß die Autoren dieser sich mit vergangenen Ereignissen der jüdischen Geschichte beschäftigenden Literatur kein Interesse an ausführlichen eschatologischen Spekulationen über das jenseitige Los des Menschen oder über das Ende der Welt besaßen, ist es jedoch recht beachtenswert, daß die genannten Schriften trotz ihrer nationaljüdischen Grundstimmung niemals von einer eschatologischen Zukunft des jüdischen Volkes sprechen. Sicherlich wird man angesichts des fragmentarischen Zustandes einiger Werke mit einem Urteil vorsichtig sein müssen, jedoch scheint sich aus dem erhaltenen Schrifttum zu ergeben - und dies gilt auch für Philos Schriften In Flaccum und Legatio ad Gaïum und für Josephus' Geschichtswerk<sup>30</sup> -, daß die Zukunft des jüdischen Volkes in den historischen Schriften des Diasporajudentums im allgemeinen keine Rolle spielte, sondern daß man sich damit begnügte, vergangene Geschichte vor allem zum Zweck der Erbauung, aber auch zur Ermahnung und Belehrung darzustellen.

<sup>30</sup> Zum Problem der nationalen Eschatologie bei Philo und Josephus s.u. Teil 4

## 1.2 DIE EXEGETISCHEN WERKE

Auf der Grenze zwischen historischer Schriftstellerei und exegetischer Arbeit liegen die beiden wiederum nur in Fragmenten erhaltenen Schriften des Demetrios und des Aristeas. Der unter Ptolemaios IV. Philopator (221-204) in Ägypten schreibende<sup>31</sup> Demetrios gab in seinem Werk "Über die Könige in Judäa"<sup>32</sup> wahrscheinlich einen Überblick über den Inhalt der Bibel von der Urgeschichte bis zur Königszeit, wobei er sich offensichtlich jeder propagandistischen Verherrlichung des jüdischen Volkes und seiner Geschichte enthielt. Da Demetrios in erster Linie bemüht ist, Fragen der biblischen Chronologie zu klären und durch den Bibeltext der LXX gestellte Probleme mittels des literarischen Schemas ἀπορία καὶ λύσις zu lösen, wendet er sich offensichtlich an Leser der LXX, also an ein jüdisches Publikum. - Wie Demetrios so betreibt auch der wohl im 2. Jh.v.Chr. in Ägypten<sup>33</sup> lebende Aristeas in seiner Schrift "Über die Juden" unter Benutzung der LXX eine schrifttreue Exegese. Da außer einem Fragment über das Leben Hiobs<sup>34</sup> von Aristeas' Werk nichts mehr erhalten ist, muß offenbleiben, ob er wirklich - wie Demetrios - eine am Bibeltext orientierte fortlaufende Geschichte verfaßt hat.

31 Zeit und Ort des Demetrios ergeben sich eindeutig aus dem bei Clem.Alex., Strom. I 21,141,1f (Denis, PsVTGr III 179) erhaltenen chronologischen Fragment.

32 Dieser Titel wird an der in Anm.31 genannten Stelle von Clem.Alex. angegeben. Da aber die übrigen Fragmente (Euseb, PE IX 19,4; 21,1-19; 29,1-3.15f; Denis, PsVTGr III 175-179, dt. Übersetzung Walter, Fragmente jüd.-hell. Exegeten, JSHRZ III,1975,284-292) die Zeit der israelitischen Stammväter behandeln, dürfte der bei Clem.Alex. genannte Titel sich nicht auf das ganze Werk des Demetrios beziehen (s.Walter, aaO 280).

33 Aristeas lebte nach Entstehung der LXX, die er benutzte (siehe Belege bei Walter, aaO 293), und vor Alexander Polyhistor, der ihn exzerpierte. Die Benutzung der LXX würde am ehesten auf Ägypten als Wirkungsort des Aristeas hindeuten (so auch Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur, 1954,68).

34 Euseb, PE IX 25,1-4 (Denis, PsVTGr III 195f, dt. Übersetzung Walter, aaO 295f)

Demetrios und (weniger deutlich) Aristeeas sind beides Vertreter einer unallegorischen Schriftexegese, die bemüht ist, mit kombinatorischen Mitteln Probleme und Fragen des Bibeltextes und der biblischen Geschichte für die Juden der Diaspora zu klären.

Einen anderen Typus jüdisch-hellenistischer Bibelexegese repräsentiert Aristobulos<sup>35</sup>. Dieser unter Ptolemaios VI. Philometor (180-145) in Ägypten wirkende Exeget, von dessen ursprünglich recht umfangreichem Werk nur noch Fragmente bei Euseb erhalten sind<sup>36</sup>, ist der erste für uns greifbare jüdische Vertreter einer allegorischen Schriftauslegung. Ziel seiner Bibelexegese ist es, die jüdische Thora und den jüdischen Kultus durch den Nachweis ihrer Vereinbarkeit, ja Übereinstimmung mit dem philosophischen Denken seiner Zeit einem gebildeten Publikum annehmbar zu erklären. Auf vielfältige Weise versucht Aristobulos den Nachweis zu erbringen, daß die jüdische Religion mit den philosophischen Lehren des griechischen Heidentums nicht nur sehr wohl vereinbar ist, sondern daß diese sich im Grunde sogar von jener herleiten. Mit alledem wendet er sich sicherlich nicht nur an ein heidnisches Publikum, sondern auch an jene Juden in der ägyptischen Diaspora, denen die Diskrepanz zwischen jüdischem Glauben und philosophischem Denken zum Problem geworden war.

In einem weiteren Sinn zu den exegetischen Werken des hellenistischen Diasporajudentums gehören auch die beiden nur armenisch erhaltenen, aber sicherlich auf griechische Originale zurückgehenden ps.-philonischen Predigten<sup>37</sup> De Sampson und De Jona<sup>38</sup>. Die offensichtlich nicht vollständig er-

<sup>35</sup> Zum Werk des Aristobulos siehe Walter, Der Thorausleger Aristobulos (TU 86), 1964, 7-149 und ders., JSRZ III 261-268, sowie Hengel, Judentum 295-307

<sup>36</sup> Euseb, PE VIII 10,1-17; XIII 12,1-16; HE VII 32,17f (Denis, PsVTGr III 217-228, dt. Übersetzung bei Walter, JSRZ III 269-279)

<sup>37</sup> Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Über die Herrschaft der Vernunft, 1869, 141-146 hat den jüdischen Charakter beider Predigten nachgewiesen, die er ins 1./2. Jh.n.Chr. datiert (ebd. 10.147).

<sup>38</sup> Armenischer Text mit lat. Übersetzung bei Aucher, Philonis Judaei paralipomena armena opera hactenus inedita, 1826, 549-577 (De Sampson) u. 578-612 (De Jona). Armenischer