

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 18 (1972)

**Artikel:** Anonymität, Pseudepigraphie und "Literarische Fälschung" in der jüdisch-hellenistischen Literatur  
**Autor:** Hengel, Martin  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-661105>

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 23.02.2026

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

VII

MARTIN HENGEL

Anonymität, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung»  
in der jüdisch-hellenistischen Literatur



# ANONYMITÄT, PSEUDEPIGRAPHIE UND « LITERARISCHE FÄLSCHUNG » IN DER JÜDISCH-HELLENISTISCHEN LITERATUR

1.1 Die Überschrift deutet auf eine Einschränkung hin. Ich werde mich im Folgenden auf jene Schriften beschränken, die während der hellenistisch-römischen Zeit ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst wurden, die also nicht auf Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen beruhen. D.h. es geht um diejenige jüdische Literatur, die zwischen dem 3. Jh. v.Chr. und dem 2. Jh. n.Chr. in der griechischsprechenden Diaspora entstanden ist<sup>1</sup>. Der Schwerpunkt dieser literarischen Produktion lag ohne Zweifel in Ägypten<sup>2</sup>, das bis zur Ausrottung der jüdischen Minderheit durch die Aufstände 116/117 n.Chr. mehr Juden beherbergte als das palästinische Mutterland und in Alexandrien ein geistiges Zentrum mit jüdisch-hellenistischem Schulbetrieb besass; aber auch Palästina selbst brachte eine Reihe von jüdischen Autoren hervor, die Griechisch schrieben.

VORBEMERKUNG: Die Abkürzungen theologischer Zeitschriften entsprechen dem Gebrauch in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*<sup>3</sup>, 1957 ff., VI, 1962, XIX ff.

<sup>1</sup> Die Texte finden sich zum Teil bei A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Leiden 1970; vgl. auch P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928 (Nachdr. Heidelberg 1966). Zu den einzelnen Schriften s. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III<sup>4</sup>, 1909 (2. Nachdr. 1970); A.-M. DENIS, *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden 1970. Völlig unzureichend ist P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur* = Theologische Forschung 4, 1954. Für freundliche Literaturhinweise danke ich Herrn Dr. W. Speyer.

<sup>2</sup> Zum Judentum in Ägypten s. die Einleitung von Tcherikover in V. A. TCHERIKOVER - A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 1957, 1-111. Man darf nicht vergessen, dass es daneben eine grosse aramäischsprechende Diaspora in Mesopotamien gab (s. J. NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, 1965 ff., Bd I-IV).

1.2 Die Abgrenzung dieses Bereichs ist freilich schwierig. Einmal ist die Grenze zwischen dem Aramäisch bzw. Hebräisch sprechenden Judentum Palästinas und Babylonien und der griechischsprechenden Diaspora längst nicht so schroff, wie früher angenommen wurde ; man muss gerade in Palästina mit einer in den gebildeten Schichten weitverbreiteten Zweisprachigkeit rechnen<sup>1</sup>. Zum andern ist es häufig nicht einfach, bei einer griechisch oder gar äthiopisch, altslawisch und lateinisch überlieferten Schrift die Ursprache zu bestimmen, zumal, wenn darin das semitisierende Griechisch der LXX nachgeahmt wurde. Schliesslich ist die aus jüdischen Quellen stammende religiöse Erbauungsliteratur in der Regel mehr oder weniger christlich überarbeitet, und in einzelnen Fällen lässt es sich kaum mehr entscheiden, ob eine Schrift einen jüdischen Kern besitzt oder ob sie nur ein christliches Werk in alttestamentlich-jüdischem Gewande darstellt.

1.3 Das uns interessierende Problem der Pseudepigraphie<sup>2</sup>, die nicht ohne weiteres mit dem moralisch bestimmten Begriff der «literarischen Fälschung» identifiziert werden darf, kann nicht von vorgegebenen psychologischen, moralischen oder theologisch-dogmatischen Prämissen aus untersucht werden<sup>3</sup>, sondern nur in der Gestalt einer

<sup>1</sup> M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* = WUNT 10, 1969, 108-143 ; J. N. SEVENSTER, *Do You know Greek?* = SupplNovTest 19, 1968; J. A. FRIZZMYER, The Languages of Palestine in the first Century A. D., *CBQ* 32 (1970), 501-531.

<sup>2</sup> J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum* = *Commentationes Aenipontanae* 15, 1960 ; jetzt grundlegend die Untersuchungen von W. SPEYER : Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung im Altertum, *JbAC* 8/9 (1965-66), 85-125 ; Art. Fälschung, literarische, *RAC* 7, 1969, 236-277, und vor allem *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum* = HAW I, 2, 1971 ; (dort z. Judentum, S. 150-168). H. R. BALZ, Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum, *ZTbK* 66 (1970), 403-436. Vgl. auch B. M. METZGER *JBL* 91 (1972), 3-24.

<sup>3</sup> Dies war der Nachteil der älterer Untersuchungen wie F. TORM, *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums* =

« Literaturgeschichte » ; d.h. die Motive der « Anonymität » bzw. « Pseudonymität » müssen bei jeder einzelnen Schrift bzw. Schriftengruppe herausarbeitet und auf einem komplexen literargeschichtlichen Hintergrund gedeutet werden. Zwei Grundvoraussetzungen sind dabei bedeutsam:

1. Das Judentum bildete eine für die hellenistische Welt einzigartige, scharf umrissene Buchreligion. Der Mose zugeschriebene *Pentateuch* hatte gegen Ende der persischen Herrschaft im 4. Jh. v.Chr. seine endgültige Form und « kanonische » Geltung erlangt, im 3. Jh. v.Chr. setzte sich auch die Anerkennung der « prophetischen Schriften » als religiöser Autoritäten durch<sup>1</sup>. Daneben gab es im Mutterland wie in der Diaspora eine lebhafte literarische Produktion, deren Wirkung jedoch von irgendeiner Form der Rückbindung an die normative Vergangenheit abhängig war. Dies gilt selbst für die mündliche Überlieferung. Das Rabbinat führte z.B. seine Gesetzestradition auf Mose zurück ; er habe sie zusammen mit der schriftlichen *Tora* von Gott selbst am Sinai empfangen<sup>2</sup>. Für das antike Judentum des Mutterlandes und der Diaspora, das sich gegenüber der neuen, überlegenen Zivilisation behaupten musste, besass so der rückblickende Bezug auf die eigene heilige Geschichte eine sehr viel grössere Bedeutung als in der griechischen Literatur: Die Norm lag grundsätzlich in der Vergangenheit, die Gegenwart wurde eher unter negativem Vorzeichen betrachtet. Für Josephus und

Studien d. Luther-Akademie 2, 1932, und der Entgegnung von A. MEYER, Religiöse Pseudepigraphie als ethisch-psychologisches Problem, *ArchGesPsych* 86 (1932), 171-190 = *ZNW* 35 (1936), 262-279. Auch das abschliessende Urteil von H. R. BALZ, *op. cit.* 436, über die frühchristliche Pseudonymität: « Flucht vor personal verantworteten theologischen Neuansätzen in der Verkündigung Jesu » verkennt die historische Situation.

<sup>1</sup> O. EISSELDT, *Einleitung in das Alte Testament*<sup>3</sup>, 1964, 755 f. ; 765 ff.

<sup>2</sup> *Pirqe Abot* I 1; vgl. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV 1, 1928, 439 ff.

*IV. Esra* liegt der Einschnitt bei Artaxerxes I, bzw. bei Esra, mit ihm ist die  $\tau\omega\nu\pi\rho\o\varphi\eta\tau\omega\nu\alpha\kappa\rho\iota\beta\eta\varsigma\delta\iota\alpha\delta\o\chi\eta$  und d.h. zugleich die Inspiration zu Ende (*C. Ap.* I 41; *IV Esra* 14, 18 ff.).

2. W. Speyer macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Möglichkeit literarischer Fälschungen eine klare Vorstellung vom *geistigen Eigentum* voraussetzt<sup>1</sup>. Während sich diese im griechischen Bereich bereits im 7. Jh. herausbildete, konnte sie sich selbst in hellenistischer Zeit im Judentum nie voll durchsetzen. Dies gilt in besonderer Weise von Palästina, wo im Grunde nur das Werk Ben Siras die Anonymität bzw. Pseudepigraphität durchbrach<sup>2</sup>. Die Individualität und Autorität des Lehrers wurde nicht durch sein schriftliches Werk, sondern durch seine mündliche Lehre begründet und auch zunächst allein durch sie festgehalten. Wenn spätere Werke einzelnen Rabbinen zugeschrieben wurden, so sind auch sie ausgesprochene Sammelwerke, keine originale Schöpfungen<sup>3</sup>.

2.1 Es gehört nun zu den wesentlichen Unterschieden des griechischsprechenden Judentums gegenüber dem Mutterland, dass wir in seiner Literatur sehr viel mehr Werke finden, bei denen der Verfassernname bekannt war. So sammelte gegen Mitte des 1. Jh. v.Chr. der Raritätenjäger Alexander Polyhistor für seine Schrift *Über die Juden* Exzerpte jüdisch-hellenistischer und nichtjüdischer Schriftsteller, da sich das römische Publikum auf Grund der Eroberung des Orients — 63 v.Chr. unterwarf Pompeius

<sup>1</sup> W. SPEYER, *Lit. Fälschung* 3 ff.; *JbAC* 90 f.; *RAC* 237.

<sup>2</sup> M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* 241 ff. Die Gestalt und das Werk Ben Siras ist ein typisches Beispiel für die Wirksamkeit des hellenistischen Geistes auch im jüdischen Palästina.

<sup>3</sup> Zur rabbinischen Literatur s. H. L. STRACK *Einleitung in Talmud und Midrasch*<sup>5</sup>, 1921, (Nachdr. 1961).

Judäa — für die Gebräuche und Geschichte dieser fernen Völker interessierte<sup>1</sup>.

2.2 Euseb zitierte daraus in der *Praeparatio Evangelica* neun jüdische bzw. samaritanische Autoren, die ohne Ausnahme teils in Prosa, teils in poetischer Form Themata aus der heiligen Geschichte ihres Volkes behandelten. Im Gegensatz zum palästinischen Brauch schrieben sie weder anonym noch unter dem Namen einer Autorität der Vergangenheit. Josephus, der das Werk des Polyhistor nur oberflächlich eingesehen hat<sup>2</sup>, sah in einem Teil dieser jüdischen Autoren heidnische Schriftsteller (*C. Ap.* I 218), vor allem verwechselte er den Chronographen Demetrios<sup>3</sup> mit dem ihm vom *Aristeasbrief* her wohlbekannten Demetrios von Phaleron<sup>4</sup>, während ihn Euseb im Anschluss an Clemens von Alexandrien mit Recht zu jenen jüdischen Geschichtsschreibern rechnet, die « das höhere Alter des Moses und des jüdischen Volkes gegenüber den Griechen bewiesen haben » (*Hist. eccl.* VI 13, 7). Euseb hat damit den Zweck dieser nüchternen und gewissenhaften, ganz an der LXX orientierten, überwiegend chronographischen Arbeit, die wohl noch im 3. Jh. v.Chr. zur Zeit Ptolemaios IV. Philopator (221-204) entstand, im Grunde richtig erfasst,

<sup>1</sup> Texte: *FGrH* 722-727; A.-M. DENIS, *Fragmenta* 175-198 und 203-216. Zu Alexander Polyhistor und den Juden s. F. JACOBY *FGrH* Komm. zu III a 273, S. 248 ff. und 268 ff. Grundlegend J. FREUDENTHAL, *Hellenistische Studien*, Heft 1 und 2, Breslau 1875. Die Exzerpte der — überwiegend — judenfeindlichen heidnischen Schriftsteller hat Euseb ausser Molon wegge lassen; vgl. etwa auch *FGrH* 273 F 70 über die Hebräerin Moso, die angeblich das jüdische Gesetz niederschrieb.

<sup>2</sup> J. FREUDENTHAL, *op. cit.* 33 f. und 169 f.

<sup>3</sup> *FGrH* 723 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 175 ff.; dazu *Introduction*, 248 ff.; B. Z. WACHOLDER, Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles, *HTbR* 61 (1968), 451-481 (452-58).

<sup>4</sup> Dass dies « kaum auf Zufall oder Irrtum, sondern auf Absicht beruhen » soll, wie W. SPEYER, *Lit. Fälschung* 165 Anm. 1 im Anschluss an F. Jacoby vermutet, ist schwer einzusehen.

man wird jedoch diesem apologetischen Bemühen noch nicht eine Fälschungsabsicht unterschieben und von einer «zurechtgemachten Zeitrechnung» reden dürfen. «Ein grosser Teil der chronologischen Ansätze ist ... durch Kombination ... wirklicher Daten der heiligen Schrift (d.h. der LXX) gewonnen»<sup>1</sup>. Die wissenschaftliche Chronologie hatte eben erst in Alexandrien ihren Höhepunkt erreicht, und es galt, die griechischen und orientalischen Chronologien in Übereinstimmung zu bringen. Demetrios unterscheidet sich hier durchaus positiv von den phantastischen Berechnungen, die unter dem Namen Manethos und Berossos' über das Alter der ägyptischen und babylonischen Überlieferung verbreitet waren. Eine weitere Aufgabe, der er sich widmete, war die Auflösung von Widersprüchen nach der bei den hellenistischen Philologen Alexandriens üblichen Methode der *ἀπορίαι καὶ λύσεις*. Ob und wie weit spätere jüdische Chronographen die Chronologie des Manetho veränderten, um sie ihrer eigenen Zeitrechnung anzupassen<sup>2</sup>, bleibt ungewiss, zumal die Überlieferung der jüdischen wie der ägyptischen Chronologie in hellenistischer Zeit selbst nicht einheitlich war. Dass jüdische Historiker im 2. und 1. Jh. n.Chr. versuchten, die nationale Zeitrechnung mit der ihrer hellenistischen Umwelt zu synchronisieren, war an sich eine Notwendigkeit. Beim Polyhistor haben sich hier Spuren erhalten<sup>3</sup>. Unwahrscheinlich ist dagegen die generelle Annahme jüdischer «Fälschungen» unter dem Namen

<sup>1</sup> E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 472. Zwischen der Chronologie des hebräischen Textes und der LXX bestand ein erheblicher Unterschied. Demetrios folgt schon der LXX; s. dazu B.Z. WACHHOLDER, *op. cit.*, 454 ff.

<sup>2</sup> Einen solchen Eingriff vermuten R. LAQUEUR, Art. Manetho, *PW* 14, 1 (1928), 1087 ff.; vgl. W. HELCK, *Untersuchungen zu Manetho...* = Unters. z. Gesch. und Altertumsk. Äg. 18 (1956), 41 ff.; 62 ff.; 83 ff. und ders. Art. Manetho, *Der Kleine Pauly* 3 (1969), 952 f.

<sup>3</sup> B. Z. WACHHOLDER, *op. cit.*, 463 ff.

eines Berossos, Apollodoros und Eratosthenes<sup>1</sup>. Der angebliche «jüdische Fälscher» war ein zu beliebtes Motiv früherer Forschergenerationen. Wenn z.B. H. Diels 1890 in seinem Aufsatz über «ein gefälschtes Pythagorasbuch» von «jener jüdischen Fälscherbande» spricht, «die sich in dem Labyrinth des Polyhistor eingenistet hat», so steht dahinter ein Anflug von jenem Antisemitismus, der gerade bei deutschen Gelehrten verbreitet war<sup>2</sup>.

2.3.1 Unter dem Namen des *Eupolemos* verbergen sich, wie Freudenthal gezeigt hat, in den Fragmenten des Polyhistor zwei völlig verschiedene Schriftsteller<sup>3</sup>. Der eine ist ein Samaritaner, von dem wir eine *Geschichte Abrahams* besitzen<sup>4</sup>. Dieser wird darin als Kulturbringer dargestellt, der die Phönizier und Ägypter die Astrologie lehrte, die ihrerseits wieder auf Hnoch zurückgeht. Noah wird mit Bel-Kronos und Hnoch mit dem ersten Philosophen und Astrologen Atlas, dem Bruder des Prometheus, identifiziert. Wir haben in diesem Fragment — ganz ähnlich wie in der ältesten Sibylle — eine Verbindung von jüdisch-apokalyptischer Tradition mit babylonischer und griechischer Mythologie vor uns, die freilich in euhemeristischer Weise «entmythologisiert» wird. Im Vordergrund steht der Altersbeweis, zugleich zeigt das Fragment, wie man

<sup>1</sup> Gegen W. SPEYER, *Lit. Fälschung*, 165, Anm. 3 und B. Z. WACHOLDER, *op. cit.*, 465, Anm. 55. Es bleibt völlig unsicher, ob bereits Ps. Apollodor eine Synchronisation der griechischen, babylonischen und jüdischen Flutsage und Urgeschichte vollzogen hat. Darüber hinaus sollte man diese verbreiteten «Synchronisationen» nicht als Fälschungen bezeichnen.

<sup>2</sup> *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie* hrsg. von W. BURKERT, Hildesheim 1969, 286. Eine typische Tendenzschrift in dieser Richtung ist H. WILLRICH, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur* = FRLANT 38 (1924); vgl. unten, Anm. 1, S. 247.

<sup>3</sup> *Hellenistische Studien*, 82-103.

<sup>4</sup> *FGrH* 724 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 197 f.; *Introduction*, 261 f. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 162 ff.; N. WALTER, Zu Pseudo-Eupolemos, *Klio* 43-45 (1965), 282-290. F 2 wurde anonym überliefert.

versuchte, in einer neuen historischen Situation die eigene heilige Geschichte mit den Traditionen der anderen Völker zu verbinden, ohne den Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens aufzugeben. Entstanden ist das Werk in vormakkabäischer Zeit unter seleukidischer Herrschaft, möglicherweise in Samarien selbst. Ob der Name des Verfassers verlorenging oder dieser gar ebenfalls Eupolemos hiess und dadurch die Identifikation mit dem jüdischen Geschichtsschreiber bei Alexander Polyhistor zustandekam, lässt sich nicht mehr sicher entscheiden; da Alexander Polyhistor sonst nur jüdische Autorenliteratur überlieferte, möchte man annehmen, dass das Werk nicht ursprünglich anonym war.

2.3.2 Der Jude Eupolemos<sup>1</sup> schrieb einige Jahrzehnte später zur Zeit der siegreichen makkabäischen Expansion in Palästina, möglicherweise ist er mit dem *I Makk.* 8, 17 und *II Makk.* 4, 11 erwähnten Priester Eupolemos, S. d. Johannes, identisch, der im Auftrage des Judas Makkabaios eine Gesandtschaft nach Rom leitete. Auch bei ihm findet sich das Kulturbringermotiv. Mose habe als der «erste Weise» Juden die Schrift gelehrt, über die Phönizier sei sie dann später zu den Griechen gelangt (F 1). Der Schwerpunkt der Fragmente liegt jedoch auf dem Tempelbau Salomos. Im Anschluss an die Nachrichten über den Austausch von Botschaften zwischen Salomo und König Hiram von Tyrus *I Kg.* 5, 15-23 und *II Chr.* 2, 2-15, die nach *II Chr.* 2, 10 bereits in Briefform erfolgten, verfasste Eupolemos einen fiktiven Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen von Phönizien und Ägypten (F 2 § 32-41, 1). Auch Josephus gibt dem alttestamentlichen Bericht die Form eines Briefaustausches und versichert, dass «Abschriften dieser Briefe» nicht nur in den jüdischen Schriften

<sup>1</sup> *FGrH* 723 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 179 ff.; vgl. *Introduction*, 252 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 169 ff. Josephus betrachtet ihn ebenfalls als Heiden: *C. Ap.* I 218.

sondern auch in den «tyrischen Archiven» erhalten seien (*Ant.* VIII 50-56), nach *C. Ap.* I 111 sollen «sich Salomo und Hiram viele Briefe geschrieben haben, die bis heute bei den Tyrern erhalten sind». Josephus beruft sich dabei auf zwei Schreiber phönizischer Geschichte, Menander von Ephesus und Dios, nach denen Salomo und Hiram ständig Rätsel ausgetauscht hätten, ein Motiv, das auch im *Achikar-roman* bzw. in der *Äsopvita*<sup>1</sup> eine Rolle spielt (*FGrH* 783 F 1 § 119 und 785 F 1 § 114 f.). Dagegen ist der Briefwechsel des Salomo mit dem Pharao Uaphres bei Eupolemos eine freie Analogiebildung zu dem vorgegebenen Austausch mit dem phönizischen König. Das Ziel dieser historischen Fiktion war die Betonung der politischen Macht Salomos, die dem wiedererwachenden politischen Selbstbewusstsein der Juden nach den Makkabäerkämpfen entsprach. Beide Könige werden praktisch als Vasallen dargestellt, die Salomo als «Grosskönig» anreden und seinem Befehl um Unterstützung des Tempelbaus ohne Verzug nachkommen<sup>2</sup>.

2.4 Die romanhafte, aretalogische Mosebiographie des ägyptischen Juden *A r t a p a n o s*<sup>3</sup> könnte auf Grund ihrer politischen Ansprüche und ihrer synkretistischen Tendenz aus der Militärkolonie um den jüdischen Tempel von Leontopolis stammen. Aber auch eine vormakkabäische Entstehung ist nicht völlig auszuschliessen. Unwahrscheinlich ist dagegen die Vermutung Freudenthals<sup>4</sup>, ein jüdischer

<sup>1</sup> Achikar: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament...* II, 1913 (Nachdr. 1963), 750 ff.; 780 ff.

<sup>2</sup> Ein derartiger Austausch von Nachrichten oder Briefen zwischen Königen gehört, wie die Achikarüberlieferung, *Esra/Nehemia*, *Esther* und *Daniel* zeigen zum weisheitlich-orientalischen Erzählungsstil und sollte — gegen W. SPEYER, *HAW* 164 — nicht als «Fälschung» bezeichnet werden. Vgl. etwa auch die Vielzahl von Königsbriefen im *Alexanderroman* des Ps.-Kallisthenes.

<sup>3</sup> *FGrH* 726 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 186 ff.; vgl. *Introduction*, 255 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 166 f.; 170 f.

<sup>4</sup> *Hellenistische Studien*, 143 ff.

Fälscher habe diese Schrift, ähnlich wie bei *Pseudo-Aristeas*, einem Nichtjuden, und zwar einem ägyptischen Priester, unterschoben. Artapanos war ein persischer, kein ägyptischer Name und persische Namen finden sich auch sonst bei Juden. Wie bei dem unbekannten Samaritaner und Eupolemos begegnen wir dem Kulturbringer- und Erfindermotiv, ja es wird bis zur letzten Konsequenz durchgeführt. Hier stammt nicht nur die Astrologie von Abraham, sondern entsprechend von Joseph die Landvermessung, die Aufteilung des Ackerbodens einschliesslich des Tempellandes; der grösste Erfinder ist jedoch Mose selbst, dem nahezu alle Kulturgüter vom Kriegswerkzeug bis zur Philosophie zuzuschreiben sind. Er hat nicht allein die politische Ordnung Ägyptens stabilisiert, sondern gleichzeitig die ägyptische Religion erfunden; er erhielt so beim Volk «gottgleiche Verehrung» und wurde wegen der  $\tauῶν \iota\epsilon\rhoῶν \gamma\rho\alpha\mu\mu\acute{\alpha}\tauῶν$   $\acute{\epsilon}\rho\mu\gamma\eta\epsilon\acute{\iota}\alpha$  Hermes(-Thot) genannt. Für die Griechen war er dagegen Musaios, der Lehrer des Orpheus. Das traditionelle Verhältnis der beiden, dem wir im jüdischen Testament des Orpheus begegnen, wird hier einfach umgekehrt. Der Name Musaios wird dann später von dem judenfreundlichen Neupythagoräer Numenios wieder aufgenommen<sup>1</sup>. Aus alledem ergibt sich, dass Artapanos mit der biblischen Geschichte äusserst frei umging, u.a. wird sie durch Mirakel ausgeschmückt: Wie bei Dionysos oder Apollonios von Tyana öffnen sich die Kerkertüren von selbst, Mose geht vom Gefängnis direkt in den Königspalast<sup>2</sup>, der König fällt unter der Wirkung des ihm ins Ohr gehauchten Gottesnamen wie tot zu Boden und wird durch

<sup>1</sup> Eus. *Pr. ev.* IX 8, 2 (GCS 43, 1 Mras 494); vgl. E. R. DODDS in: *Entretiens* V (1960), 5 ff. und J. H. WASZINK, *Entretiens* XII (1966), 50 ff. Zu Mose als Erfinder s. J. JEREMIAS, Art. Μωυσῆς IV (1942), 854 f. und K. THRAEDE, Art. Erfinder, *RAC* V (1962), 1244 ff.

<sup>2</sup> Zum Motiv: O. WEINREICH, Gebet und Wunder, *Genethliakon W. Schmidt* 1929 = *Religionsgeschichtliche Studien*, 1968, 118-179.

Mose wieder zum Leben erweckt. Hier wird deutlich, warum Mose für die Antike als der grosse Magier<sup>1</sup> erscheinen konnte, weiter wird die Macht des geheimen Gottesnamens der Juden sichtbar, der als Iao<sup>2</sup> in den Zauber-Papyri und -Gemmen eine grosse Wirkung entfaltete. Trotz dieser bizarren Züge ist der Roman des Artapanos eine ausgesprochen nationale Tendenzschrift. Sie soll die religiöse, intellektuelle und politische Überlegenheit der Juden demonstrieren, die ja im 2. Jh. seit der Gründung von Leontopolis eine bedeutende politisch-militärische Rolle in Ägypten spielten.

2.5 Eine ähnliche Tendenz, in der sich Synkretismus und Nationalstolz miteinander mischen, zeigt das bei Josephus überlieferte, ebenfalls aus dem Werk des Polyhistor stammende Fragment des «Propheten» Kleodemos Malchos<sup>3</sup> über Abraham und Ketura (*Gen. 25, 1-6*). Die Söhne und Enkel aus dieser Ehe habe Abraham teilweise zur Kolonisation Afrikas ausgesandt. Sie seien dann Herakles bei seinem Feldzug gegen Lybien und Antaios zu Hilfe gekommen und Herakles habe eine Enkelin Abrahams geheiratet. Derartige Spekulationen beleuchten auch die Entstehung der Legende über die Verwandtschaft der Juden und Spartaner durch ihre gemeinsame Abstammung von Abraham, eine Legende, die nicht nur von den jüdischen Hellenisten in Judäa, sondern auch von ihren makkabäischen Gegnern geglaubt wurde. *I Makk.* und Josephus berichten von einem unechten Brief des

<sup>1</sup> Zu magischen Moseschriften s. A.-M. DENIS, *Introduction*, 140; I. HEINEMANN, *PW* 16, 1 (1933), 363; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 436 f.

<sup>2</sup> R. GANSCHINIEZ, *PW* 9, 1 (1914) 698 ff.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 472; 476 ff.

<sup>3</sup> *FGrH* 727 = 273 F 102 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 196 f.; vgl. *Introduction*, 259 ff. Es ist das einzige Fragment, das von Josephus, *Ant. I* 238-241, überliefert wird. Möglicherweise stammt es nicht aus Alexanders *Über die Juden*, sondern aus den *Lybika*; vgl. jedoch F. JACOBY, *Komm.* zu III a 273, S. 301.

spartanischen Königs Areus (I. gestorben 265 v.Chr.) an den jüdischen Hohenpriester Onias (I.). Die Entstehung dieser Legende ist jedoch sicher nicht in Sparta, sondern in hellenistischen Kreisen Judäas im 3. Jh. v. Chr. zu suchen<sup>1</sup>. Auch der Hinweis auf die Freundschaft Abrahams mit den Vorfahren der Pergamener beruht auf ähnlichen Vorstellungen, dürfte jedoch aus einem echten Dokument aus der Zeit Hyrkans I. (134-105) stammen<sup>2</sup>.

2.6 Diese synkretistisch gefärbte und zugleich nationalstolze «Geschichtsschreibung» in Prosa wird ergänzt durch zwei epische Werke und ein dramatisches Opus. Von dem älteren Philo<sup>3</sup> sind 24 Hexameter erhalten, die in dunkler, Lykophrons Kassandra nachahmender Sprache Isaaks Opferung durch Abraham, die Herrschaft Josephs über Ägypten und den angeblich international berühmten Wasserreichtum Jerusalems schildern. Auch dieses Werk dürfte trotz seines Titels *Über Jerusalem* vor allem die jüdische Geschichte dargestellt haben. Das Gegenstück dazu ist die Verherrlichung Sichems, der «heiligen Stadt» (ἱερὸν ἄστυ), in homerischen Hexametern durch den Samaritaner Theodos<sup>4</sup>. Die Stadt wurde gegründet durch Sikimios, den Sohn des Hermes. D.h. Theodos projiziert den nach *Gen. 34* erwähnten König Emmor (hebr. ḥāmōr) und seinen Sohn

<sup>1</sup> *I Makk.* 12, 7-9; Josephus, *Ant.* XII 226 f.; vgl. XIII 164-170; *I Makk.* 12, 5-23; *I Makk.* 5, 9; dazu B. CARDAUNS, Juden und Spartaner, *Hermes* 95 (1967), 317-324; M. HENGEL, *op. cit.*, 133 f.

<sup>2</sup> Josephus, *Ant.* XIV 255, dazu E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III, 13.

<sup>3</sup> *FGrH* 729 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 203 f.; vgl. *Introduction*, 272 f.; Y. GUTMAN, Philo the Epic Poet, *ScrHier* 1 (1954), 36-63. Auch ihn betrachtet Josephus als heidnischen Autor: *C. Ap.* I 218.

<sup>4</sup> *FGrH* 732 = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 204 f.; vgl. *Introduction*, 272 f.; vgl. den Preis von Schem-Neapolis in der samaritanischen Synagogeninschrift in Thessalonich: B. LIFSHITZ / J. SCHIBY *RB* 75 (1968), 369: αὕξει Νεάπολις μετὰ τῶν φιλούντων [αὐτήν] ...

Sikimios in die mythologische Urzeit zurück, verwandelt Emmor in Hermes und schafft die Möglichkeit einer Gründungssage, wie wir sie auch häufig bei Stephan von Byzanz finden<sup>1</sup>.

2.7 Als letzter der von Alexander Polyhistor gesammelten Autoren wäre der *Tragiker Ezechiel*<sup>2</sup> mit seiner dramatischen Schilderung der Mose und Exodusüberlieferung im Stile des Euripides zu nennen. Trencsényi-Waldapfel<sup>3</sup> sieht in diesem Werk einerseits ein klassisch gestaltetes Drama in fünf Akten, auf der anderen Seite weist er eine Reihe von Parallelen zum palästinischen *Midrasch* nach. Die Traumvision Moses erinnert an die zahlreichen Deutevisionen des palästinischen *Targums*<sup>4</sup>. Zu kühn ist dagegen wohl seine Vermutung, dass sich hinter dem Angriff gegen den Tragiker Theodektes in *Ps.-Arist.* 316, der mit Blindheit geschlagen wurde, weil er biblische Texte in ein Drama übertragen wollte, eine Polemik gegen das Werk des jüdischen Tragikers verberge. Die mögliche Entsprechung der Namen war bereits H. Graetz aufgefallen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. SCHÜRER, *op. cit.*, III, 500, Anm. 34.

<sup>2</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 207-216; Euseb. *Pr. ev.* IX 28, 2-4 (GCS 43, 1, S. 525-527); vgl. Clem. Alex. *Strom.* I 23, 155, 2-7 und 156, 2; Euseb. *Pr. ev.* IX 29, 16 (GCS 43, 1, S. 537 f.). Ein anonymes Fragment über die Schlange als Versucherin findet sich bei Epiphanios, *Panar.* 64, 29, 6 (GCS 31, S. 447 f.). Vgl. A.-M. DENIS, *Introduction*, 273 ff.; J. WIENECKE, *Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur 'Εξαγωγή fragmenta*, phil. Diss. Münster 1931. Zu Text und Metrum s. auch J. STRUGNELL, *HThR* 60 (1967), 449-457.

<sup>3</sup> Une tragédie grecque à sujet biblique, *Acta Orientalia* 2 (1952), 143-164; vgl. auch A. KAPPELMACHER, Zur Tragödie der hellenistischen Zeit, *Wiener Studien* 44 (1924-5), 69-86 und B. SNELL, Ezechiel's Mosedrama, *Antike und Abendland* 13 (1967), 150-164.

<sup>4</sup> Zur targumischen Deute-Vision, s. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* = Frankfurter theol. Studien 4, 1970, 201-248. Vgl. auch die Traum-Vision des Pharaos *Tg. Jer.* I zu *Ex.* 115 ff., dazu die Parallele Josephus *Ant.* II 205 f., sowie den Traum Amrams *Ant.* II 212 ff.

<sup>5</sup> I. TRENCSENYI-WALDAPFEL, *op. cit.* 161 Anm. 27. In Wirklichkeit handelt es sich um den Rhetor Theodektes, einen Zeitgenossen des ebenfalls erwähnten Theopomp; s. E. DIEHL, *PW* 2. R 5, 2 (1934), 1725 f.

Auf jeden Fall weist die Notiz in *Ps.-Aristeas* darauf hin, dass derartige Dramatisierungsversuche der heiligen Überlieferung auch bei Juden abgelehnt wurden, die sonst dem hellenistischen Geist positiv gegenüberstanden.

2.8 Es ist auffallend, dass alle diese so verschiedenartigen von Alexander Polyhistor zusammengestellten jüdischen und samaritanischen Autoren sich um die positive Darstellung ihrer heiligen Geschichte und gleichzeitig um den Nachweis ihrer Überlegenheit gegenüber den nichtjüdischen Völkern, vor allem den Ägyptern, Griechen und Phöniziern (= Kanaanäern) bemühen. Eine grosse Rolle spielt dabei der Altersbeweis und das Kulturbringermotiv, gegenüber synkretistischen Kombinationen ist man teilweise recht grosszügig, dieselbe Freiheit zeigt man — mit Ausnahme des Demetrios — auch gegenüber der überlieferten biblischen Erzählung, die nach Belieben zur grösseren Ehre des eigenen Volkes ausgestaltet wurde. Wir finden diese — für unsere Vorstellungen erstaunliche — Grosszügigkeit freilich genau so in den palästinischen haggadischen Nacherzählungen der heiligen Geschichte, etwa im *Jubiläenbuch*, dem *Genesisapokryphon* oder in den pseudophilonischen *Antiquitates bibliae*. Die Angleichung an die hellenistische Literatur betraf weniger den Inhalt als Form und Stil, dort wo man auf die griechische Mythologie Bezug nahm, geschah es meist, um sie euhemeristisch zu entkräften oder sie der eigenen Tradition einzuordnen.

3.1 Unsere Ausgangsthese, dass in der Diaspora die schriftstellerische Individualität und damit das Bewusstsein des geistigen Eigentums stärker ausgeprägt war als im palästinischen Mutterland, wird erst recht durch die Werke der grossen Geschichtsschreiber und Religionsphilosophen bestätigt: Jason von

Kyrene, Josephus, Justus von Tiberias<sup>1</sup>, Aristobul und Philo von Alexandrien. Und dennoch lohnt es sich, kurz bei ihnen zu verweilen, weil deutlich wird, wie nahe Authentizität und Anonymität, echte Verfasserschaft und Pseudepigraphie beieinanderliegen.

3.2 Die in der 2. H. des 2. Jh. v.Chr. entstandenen fünf Bücher des Jason von Kyrene<sup>2</sup> über den Aufstand des Judas Makkabäus und seine Vorgeschichte waren ein typisches Beispiel für die rhetorisch-pathetische Geschichtsschreibung. Erhalten sind sie jedoch nur noch in der Form einer anonymen Epitome aus dem Anfang des 1. Jhs. v. Chr., dem sogenannten *II Makkabäerbuch*<sup>3</sup>. Der Epitomator hat nach seinem eigenen Urteil « all das, was von Jason von Kyrene in fünf Büchern dargelegt worden ist ... auf ein einziges Buch zusammengedrängt » (2, 23). Freilich hat er nicht nur stark verkürzt, sondern auch je und je nach Belieben erweitert und verändert. Gemäss seinem Schlusswort 15, 38 f wollte er den Leser durch « Wein ... mit Wasser vermischt » angenehm unterhalten. So beginnt er mit zwei Briefen, von denen der erste durch E. Bickermann als echtes Schreiben der Jerusalemer an die Judenschaft in Alexandrien erwiesen wurde (1, 1-10 a), während der 2. umfangreichere Brief eine Fälschung darstellt oder aber

<sup>1</sup> *FGrH* 734; A.-M. DENIS, *Introduction*, 267; vgl. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* 1, 58 ff.; F. RÜHL, *RbM* 71 (1916), 289-308. Leider ist von seinem Werk, das noch dem Patriarchen Photios vorgelesen wurde, praktisch nichts mehr erhalten.

<sup>2</sup> S. jetzt die grosse Arbeit von J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, phil. Diss. Köln 1971; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 176-183.

<sup>3</sup> Ed. R. HANHART/W. KAPPLER, *Septuaginta Gottingensis* Bd. 9, 1959; O. EISSELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 785 ff.; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen...*, 1971, 58 ff.; vgl. R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, New York 1949, 506-524; H. BUNGE, *op. cit.*, 153 ff.; 595 ff.

zumindest stark interpoliert ist (1, 10 b - 2, 18)<sup>1</sup>. Weiter fügte der Epitomator im Anschluss an den Bericht vom Martyrium des Schriftgelehrten Eleazar (6, 18-31) die ganz aus dem Rahmen fallende Erzählung vom Märtyrertod der sieben Brüder mit ihrer Mutter vor dem König ein (c.7). Sie wurde der Prototyp der späteren christlichen und jüdischen Märtyrerlegende und fand nicht nur Eingang in die rabbinische Tradition (*Gittin* 57 b), sondern bildete die Grundlage zu einem stark stoisch geprägten philosophischen Traktat über die Frage, « ob die fromme Vernunft Selbstherrscherin der Triebe sei » (εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, *IV Makk.* 1, 1). Auch diese Schrift war anonym, sie entstand im 1. Jh. n.Chr. vermutlich in Antiochien und wurde bereits von Euseb und Hieronymus dem Josephus zugeschrieben. Die heute übliche Bezeichnung *IV Makka-bäerbuch* findet sich seit Synkellos<sup>2</sup>.

3.3 Der jerusalemische Priester, Befehlshaber der Aufständischen in Galiläa und spätere Pensionär des flavischen Kaiserhauses, Josephus, ist diejenige hellenistisch-jüdische Schriftstellerpersönlichkeit, deren Individualität wir am besten erfassen können<sup>3</sup>. Dennoch stellt sich gerade bei seinem Hauptwerk, den *Antiquitates*, nicht nur die in der Antike allgegenwärtige Frage von « Dichtung und Wahrheit »,

<sup>1</sup> E. BICKERMANN, Ein jüdischer Festbrief vom Jahre 124 v.Chr. (*II Makk.* 1, 1-19), *ZNW* 32 (1933), 233-254. H. BUNGE, *op. cit.*, 32-152 hält auch *II Makk.* 1, 10 b - 18 a und 2, 16-18 für einen echten Brief aus dem Jahr 164 und sieht in *II Makk.* 1, 18 b - 2, 15 eine Interpolation mit apokryphen « Aufzeichnungen der Denkwürdigkeiten Nehemias (2, 13) und einem midraschartigen Exkurs über die Tempelrestauration ».

<sup>2</sup> Text bei A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1939, I, 1157-1184; dazu E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 524 ff.; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 831 ff.; L. ROST, *op. cit.*, 80 ff.; zum philosophischen Hintergrund s. I. HEINEMANN, *Poseidonios metaphysische Schriften* I, 1921, 154 ff.; zur antiochenischen Märtyrertradition, s. E. BICKERMANN(N), *Les Maccabées de Malala*, *Byzantion* 21 (1951), 63-83.

<sup>3</sup> S. M. HENGEL, *Die Zeloten* = AGSU 1, 1961, 6-16.

sondern auch die nach der Grenze zwischen tendenziöser Darstellung und bewusster Fälschung. Dies gilt etwa für die zahlreichen in seinem Werk verstreuten Briefe und Urkunden, über die man heute im ganzen positiver urteilt, als zur Zeit von H. Willrich; die zahlreichen «Reden» sind dagegen völlig frei gestaltet<sup>1</sup>. In der Darstellung der alttestamentlichen Geschichte verwendet Josephus nicht nur häufig zur Ausmalung die palästinische Haggada<sup>2</sup>, sondern auch die bunten Farben des hellenistischen Romans. Die Szene von Joseph und Potiphars Weib spinnt er unter Verwendung des Hippolytos-Motivs zu einer dramatischen Liebesnovelle aus<sup>3</sup>; die mit reichem nichtbiblischem Material ausstaffierte Mosegeschichte erhält den Charakter eines biographischen Romans, wobei er auf Traditionen zurückgreift, die auch Artapanos verwendet hat. Ein weiteres Problem ist die

<sup>1</sup> S. oben Anm. 2, S. 237; vgl. *Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur*, 1900, und die schroff antijüdische Herodesbiographie: *Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom*, 1929. Das Urteil von A. SCHALIT, *König Herodes*, Stud. Jud. 4, 1969, IX «das Werk zeugt für den leidenschaftlichen Judenhass des Verfassers» ist keine Übertreibung. Zu den jüdischen Urkunden s. E. BICKERMANN, Une question d'authenticité, Les priviléges juifs, *Mélanges I. Levy* = *AIPHOS* 13 (1953), 11-34.

<sup>2</sup> S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, Wien 1930; B. HELLER, Grundzüge der Aggada des Flavius Josephus, *MGWJ* 80 (1936), 237-246 (241 ff.): Apologetische Tendenzen = Verschweigen, Harmonisierung, Rettungen, Beschönigungen, Verherrlichungen, rationale Begründungen, Flucht vor dem Anonymen, Hellenisierungen, Allegorese; I. HEINEMANN, Josephus' Method in the Presentation of Jewish Antiquities, *Zion* 5 (1940), 180-203 (hebr.). Auf weite Strecken folgt Josephus getreu dem alttestamentlichen Geschichtsbericht; s. N. G. COHEN, *JQR* 45 (1963-4), 311-332.

<sup>3</sup> *Ant.* II 41-59; M. BRAUN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* = Frankfurter Studien z. Rel. u. Kult. d. Ant. 6, 1934, 58, 23-117: die «älteste uns bekannte romanhaft ausgestaltete 'Phädrafabel'», vgl. ders. *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, 44-93; H. SPRÖDOWSKY, *Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus* = Greifswalder Beiträge 18, 1937. M. HADAS, *Hellenistic Culture*, New York/London 1959, 153 ff.; H. J. TSCHIEDEL, *Phaedra und Hippolytos*, phil. Diss. Erlangen 1969, 33 ff. S. auch unten S. 265 das *T. Joseph*.

Fragwürdigkeit gewisser Quellen. Zwar betont Josephus immer wieder die Zuverlässigkeit seines Berichts<sup>1</sup>, aber gerade bei den jüdischen Quellen war nicht zuletzt der Gesichtspunkt wesentlich, ob sie der höheren Ehre seines Volkes und seines Gesetzes dienen, das älter und grösser ist als alle griechische Weisheit. Aus diesem Grunde arbeitet er den Aristeasbrief als eine für ihn zuverlässige Quelle ein<sup>2</sup>, ja er möchte nach dem Prolog der *Antiquitates* für den griechischen Leser dieselbe Rolle spielen wie der Hohepriester Eleazar für Ptolemaios II. Philadelphos und wünscht dem Leser den gleichen Eifer, wie ihn der König dem Gesetz entgegenbrachte (*Ant.* I 10-12). Weiter zitiert er als erster jüdischer Autor die Sibylle<sup>3</sup> und übernimmt aus einem jüdischen *Alexanderroman* den Bericht von der Huldigung Alexanders vor dem Hohenpriester in Jerusalem. U.a. sei dort Alexander das *Danielbuch* mit der Weissagung, dass ein Grieche das Perserreich zerstören werde, gezeigt worden und er habe dies sofort mit Freuden auf sich bezogen (*Ant.* XI 313-347). Derartige Alexanderlegenden tauchen später nicht nur in der talmudischen Überlieferung auf, sondern auch in gewissen Versionen des *Alexanderromans* von Ps. Kallisthenes<sup>4</sup>. Eine weitere Quelle berichtet über das Schicksal der ersten jüdischen « Bankiersfamilie », der Tobiaden<sup>5</sup>, und schliess-

<sup>1</sup> *Bell.* I 16; VII 455; *Ant.* I 4, 16 f.; VIII 56; XVI 187; XX 157.

<sup>2</sup> *Ant.* XII 12-118 und *C. Ap.* II 45-47. Er macht u.a. Apion den Vorwurf, diese « Quellen » übersehen zu haben; vgl. auch A. PELLETIER, S. J., *Flavius Josèphe adaptateur de la lettre d'Aristée*, Paris 1962.

<sup>3</sup> *Ant.* I 118 = *Sib.* III 97-104, vermutlich nach Alexander Polyhistor wegen des Plurals θεοί; vgl. A. RZACH, *PW* 2. R. 2, 2 (1923), 2101; anders JACOBY *FGrH* 273 F 79, 4 dazu Komm. S. 283; 289; vgl. auch Abydenos *FGrH* 685 F 4 b, 2.

<sup>4</sup> Lit. bei W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 164, Anm. 10; erg. F. PARTHE, *Der griechische Alexanderroman*, Rez. Γ Buch III = *Btr. Klass. Phil.* 33, 1969, 402 f.; 406 f. Zur talmudischen Literatur s. P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Index IV, 1214 s.v. Alexandersagen; vgl. unten S. 257 Anm. 2.

<sup>5</sup> *Ant.* XII 160-236, dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 486-503.

lich verbindet er die im *Bellum* noch einseitig vorherrschende positive Darstellung des Herodes durch Nikolaos von Damaskus mit einer schroff antiherodianischen Quelle, vermutlich priesterlicher Herkunft. Da Josephus in der Regel nur seine nichtjüdischen Quellen nennt, wissen wir nicht, ob es sich hier um anonyme, pseudonyme oder durch den Verfassernamen gekennzeichnete Quellen handelt. In seiner Apologie *C. Apionem*, wo er sich besonders um den Altersbeweis bemüht, verwendet er nicht nur das gefälschte Geschichtswerk des Hekataios *Über die Juden* (s. unten S. 301 ff.), sondern möglicherweise auch teils projüdisch, teils anti-jüdisch überarbeitete Manethotexte<sup>1</sup>.

3.4 Der erste bekannte jüdische Religionsphilosoph ist Aristobul<sup>2</sup>. Seine durch Clemens Alexandrinus und Euseb erhaltene Lehrschrift wurde seit Richard Simon, 1685, in ihrer Echtheit immer wieder angefochten, in neuerer Zeit vor allem durch A. Elter und P. Wendland. Man sah in dieser Schrift «das Produkt eines christlichen... pseudonym schreibenden Philon-Nachahmers aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr.»<sup>3</sup>. Mit einer gründlichen Arbeit hat N. Walter ihre Echtheit nachgewiesen, nachdem schon R. Keller die Verwandtschaft mit der Sprache eines Polybios, Diodor und der ptolemäischen Papyri aufgezeigt hatte<sup>4</sup>. In einer ca. 170

<sup>1</sup> R. LAQUEUR, *PW* 14, 1 (1928), 1064-1080; vgl. W. HELCK, *Der Kleine Pauly* 3 (1969), 952.

<sup>2</sup> Text: A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 217-228.

<sup>3</sup> S. den Forschungsüberblick von N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos* = TU 86 (1964), 1-6 (zit. S. 2); vgl. ders., Anfänge alexandrinisch-jüdischer Bibelauslegung bei Aristobulos, *Helikon* 3 (1963), 353-372 und ders., Frühe Begegnungen zwischen jüdischem Glauben und hell. Bildung in Alexandrien, *Neue Beiträge z. Gesch. d. Alten Welt* I, 1964, 367-378. Von «(Pseudo-)Aristobulos» spricht selbst noch P. KATZ, *ZNW* 47 (1956), 212.

<sup>4</sup> R. KELLER, *De Aristobulo Judaeo*, phil. Diss. masch. Bonn 1948. Zur Charakterisierung, s. N. WALTER, *op. cit.*, Anm. 4 und 120 f. Vgl. auch M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 195-307; A.-M. DENIS, *Introduction*, 277-283; J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 53 ff.; 67 ff.

v.Chr. dem jungen Ptolemaios VI. Philopator gewidmeten Lehrschrift deutet Aristobul mit seiner gegenüber dem späteren *Aristeasbrief* und Philo noch wenig entwickelten Allegorese die anthropomorphe Redeweise des *Pentateuch* (*Pr. ev.* VIII 9, 38-10, 17), in einem weiteren Fragment betont er als erster die Abhängigkeit Platos und Pythagoras' von Mose und äussert im Gegensatz zum späteren *Aristeasbrief* die Hypothese einer älteren griechischen Teilübersetzung des mosaischen Gesetzes, die schon Plato vorgelegen habe, das ganze Gesetz sei dann auf Betreiben von Demetrios von Phaleron unter Ptolemaios II. Philadelphos übersetzt worden; d.h. er kennt schon die Legende, die später Ps. Aristeas literarisch ausgestaltet hat. Zur Unterstützung seiner Meinung, dass «Pythagoras, Sokrates und Plato» die Erschaffung und Erhaltung der Welt durch die Kraft des einen Gottes erkannt hätten, beruft er sich auf den noch älteren Orpheus (s.u.S. 293). Unmittelbar darauf folgt das Zitat des berühmten Anfangs der *Phainomena* von Aratos, wobei Aristobul ausdrücklich begründet, warum er den Begriff Zeus des Originals durch «θεός» ersetzt: «Alle Philosophen sind sich darüber einig, dass man von Gott heilige Begriffe haben müsse. Unsere Schule (αἵρεσις) dringt mit Recht am meisten darauf» (XII 6-8). Man kann aus dieser Begründung seiner Änderung schliessen, dass Aristobul seine Quellen *bona fide* verwendete und selbst kein Fälscher war<sup>1</sup>, auch wenn er gegen Ende

<sup>1</sup> Man sollte darum besser nicht vom «jüdischen Fälscher Aristobulos» sprechen, s. W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 101. Gegen Speyer 162 weist Aristobulos nicht aus «Vorsicht» auf die Änderung des Aratoszitats hin, sondern aus theologischen Gründen. Er lehnt bewusst die Verwendung des heidnischen Gottesnamens ab. Ps. Aristeas 16 und Josephus *Ant.* XII 22 sind in diesem Punkt weniger empfindlich, vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 481 ff. Vgl. auch die euhemerisierende Deutung des Gottesnamens Zeus, *Sib.* III 141. Anders, *Ant.* XIII 260: der jüdische Gesandte Diodoros Sohn des Jason in Rom, Philo, *De prov.* 91, der Ausruf «beim Zeus» (Quelle?) und das Testament des Orpheus bei Ps. Justin, unten S. 293 f. Gegen eine derartige «leichtfertige» Verwendung des Begriffs «Zeus» will A. mit diesem Hinweis polemisieren.

seiner Lehrschrift einige gefälschte bzw. veränderte Hesiod- und Homerverse sowie Verse des mythischen Sängers Linos über die Bedeutung des 7. Tages, bzw. der Siebenzahl überhaupt, anführt, die für ihn wie für die Pythagoreer ontologische Bedeutung besass. Bei Clemens Alexandrinus erscheinen die Linosverse unter dem Namen des Kallimachos<sup>1</sup>. Wahrscheinlich stammten sie aus einem Florilegium jüdisch-pythagoreischen Ursprungs<sup>2</sup>.

3.5 Es ist ein Zeichen für die gründliche, wohl alle seine jüdischen Vorgänger und Zeitgenossen überragende griechische Bildung Philos, dass er, der die griechischen Dichter und Philosophen seit Homer und den Ioniern häufig erwähnt und zitiert, niemals derartige Tendenzfälschungen verwendet. Orpheus und die Sibylle erwähnt er überhaupt nicht. Aber auch die Prophetenbücher und Hagiographen treten völlig zurück, obwohl er — wie seine Schrift *De praemiiis et poenis* zeigt — eine sehr realistische, politisch-nationale Eschatologie besass. Erst recht lässt sich bei ihm keine Kenntnis von Apokalypsen und anderen Pseudepigrapha nachweisen. Sein Interesse konzentrierte sich in erster Linie auf die Interpretation des von Gott offenbarten *Pentateuch* mit Hilfe der alexandrinischen Hermeneutik, vor allem der Allegorese. Selbstverständlich war auch er überzeugt vom höheren Alter der jüdischen Religion und der Abhängigkeit der griechischen Philosophen von Mose<sup>3</sup>, aber er bedurfte

<sup>1</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 226 (*Strom.* V 14, 107, 4) vgl. unten, S. 294 f.

<sup>2</sup> N. WALTER, *op. cit.*, 150-171; vgl. W. SPEYER, *loc. cit.* Ähnlich wie bei Orpheus (s. unten S. 292 ff.) erweckte der Pythagoreismus das Interesse gewisser jüdischer Kreise — nicht umgekehrt, s. H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings...* *Acta Ac. Abo.* 1961, 48 ff.

<sup>3</sup> Zu den griechischen Schriftstellern bei Philo, s. den Sachweiser zu Philo von W. THEILER in: Philo von Alexandria. *Die Werke in deutscher Übersetzung*. VII, 1964, 388-392. E. SCHÜRER, III, 698 f.; H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge Mass. 1962, I, 87-115; 140 ff. In *Quaest. in Gen* 4, 152 erscheint bereits das Diebstahlsmotiv; ähnlich *Spec. leg.* 4, 61 (C.-W. V, 223), dazu K. THRAEDE, *RAC* 5 (1962), 1243 f. s. unten S. 296 Anm 2.

zur Unterstützung dieser Meinung keines Rückgriffs auf trübe Quellen. Wenn er in seiner *Vita Mosis* den Heros in der Form eines philosophischen Erziehungsromans nach Art der *Cyropaedia* Xenophons verherrlicht, ihn zu einer übermenschlichen Gestalt hochstilisiert und sich reicher haggadischer und psychologischer Ausmalung bedient, obgleich er sich damit weit von den schllichten Aussagen der LXX entfernt<sup>1</sup>, so entspricht dies der philosophisch-rhetorischen Manier seiner Zeit und dem Geschmack der griechisch gebildeten Leser, die er mit diesem apologetischen Roman ansprechen wollte. Ähnlich ist es auch mit den von der Tendenz her verwandten Schriften *C. Flaccum* und *Legatio ad Gaium*. Von modernen Vorstellungen her müsste der angebliche *Brief des Agrippa I. an Caligula* sicher als Fälschung betrachtet werden, denn er wurde, wenn überhaupt — Josephus berichtet hier ganz anders —, gewiss nicht in dieser barocken, manierierten Weise geschrieben; aber selbst hier folgt Philo nur der literarischen Konvention<sup>2</sup>. Als Schriftsteller und Gelehrter steht Philo in einsamer Höhe über den anderen jüdischen Literaten der hellenistisch-römischen Zeit, das Problem der tendenziösen Fälschung tritt an ihn am wenigsten heran. Auch darin zeigt sich die Überlegenheit seiner griechisch-jüdischen Bildung.

3.6 Damit hätten wir den Kreis der hellenistisch-jüdischen Verfasser abgeschritten, von denen eine gewisse

<sup>1</sup> L. TREITEL, Agada bei Philo, *MGWJ* 53 (1909), 28-45; 159-173; 286-291; E. STEIN, *Philo und der Midrasch* = *BZAW* 57, 1931; vgl. A. PRIESSNIG, Die literarische Form der Patriarchenbiographien des Philon von Alexandrien, *MGWJ* 73 (1929), 143-155.

<sup>2</sup> *Leg. ad C.*, 276-329; vgl. dagegen Josephus *Ant.* XVIII 289-301. E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini legatio ad Gaium*, Leiden 1961, 291 f., hält den zeitgenössischen Bericht Philos für ursprünglicher, räumt jedoch ein: « the letter given by Philo is probably not a verbatim copy of that actually written by Agrippa, but, in accordance with the conventions of ancient historiography, merely reproduces its general contents. » Selbst dies scheint mir noch fraglich zu sein.

schriftstellerische Individualität sichtbar wird. Sie sind durchweg *Tendenzschriftsteller*: Im Mittelpunkt ihres Bemühens steht die Darstellung der Geschichte und religiösen Anschauungen und heiligen Traditionen ihres Volkes. Gemeinsam ist ihnen weiter die apologetische Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur, an der sie jedoch selbst durch ihre literarische Bildung mehr oder weniger teilhaben. In der Frage des Altersbeweises und der Abhängigkeit der griechischen Philosophie wird die Frage der geschichtlichen Wahrheit und Wirklichkeit — die sie im modernen kritischen Sinne freilich noch gar nicht stellen konnten — der apologetischen Tendenz völlig untergeordnet. Die Vergangenheit wird ganz unter dem Gesichtswinkel der Probleme der Gegenwart gesehen, sie hat für dieselbe paradigmatische Bedeutung. Die verwendeten Quellen wie auch die Methode ihrer Kombination ist häufig von zweifelhafter Art und die Abgrenzung gegenüber der wirklichen Fälschung ist oft nur schwer möglich. Diese Tendenz war mitbedingt durch die seit den Makkabäerkämpfen immer stärker anschwellende antijüdische Literatur, die die Juden und ihre Vergangenheit in z.T. unsinniger Weise diffamierte, wobei selbst bedeutende Schriftsteller wie Tacitus derartigen Behauptungen Glauben schenkten<sup>1</sup>. Diese sogenannte «apologetische» Literatur diente freilich nicht nur der Verteidigung der Juden nach aussen, sondern mindestens eben so sehr den literarischen Bedürfnissen des gebildeten jüdischen Publikums, einschliesslich der heidnischen Sympathisanten. Gegenüber der überwiegend judefeindlichen Umwelt bedurfte gerade das Selbstbewusstsein der Gebildeten je und je der Festigung, der Abfall vom angestammten Glauben war in diesen Kreisen keine Seltenheit. Das beste Beispiel dafür bietet Tiberius Iulius Alexander,

<sup>1</sup> S. dazu die Texte bei Th. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895 (Nachdr. 1963) und I. HEINEMANN, Art. Antisemitismus, *PW* Suppl. 5 (1931), 3-43.

der Neffe Philos, der Prokurator in Judäa und spätere Präfekt in Ägypten<sup>1</sup>.

4.1 Diese mehr oder weniger mit griechischem Geist durchtränkte unter dem Verfassernamen verbreitete Literatur bildete freilich nur eine Art von Überbau. Darunter gab es eine breite Schicht von *volkstümlichen, erbaulichen Schriften*, die ähnlich wie der grösste Teil des palästinischen Schrifttums als *anonyme* Werke ohne Verfassernamen oder aber als *Pseudepigraphen* mit dem Namen einer Autorität der heiligen Vorzeit verbreitet wurden.

4.2 Hier wäre zunächst die *Novelle* nach der Art der palästinischen (bzw. babylonischen) Bücher *Ruth*, *Esther*, *Judith*, *Jona* oder *Tobit* zu nennen<sup>2</sup>. Diese Novellen wurden, wie auch die jüdischen Weisheitsbücher *Hiob*, *Proverbia*, *Kohelet* und *Ben-Sira*, noch während des 2. Jhs. ins Griechische übersetzt. Der Enkel des Ben-Sira, der das Werk seines Grossvaters ins Griechische übertrug, schildert im Prolog die Schwierigkeiten einer derartigen Übertragung. Der vermutlich unechte Brief *II Makk.* 2, 13 ff. verweist auf die angeblich von Nehemia begründete Bibliothek in Jerusalem und schliesst mit dem Hinweis an die Alexanderdriner: « Wenn ihr nun davon braucht, so lasst es euch holen »<sup>3</sup>. D.h. die griechischsprechende Diaspora war — trotz ihrer eigenen Produktion — auf literarischem Gebiet weiterhin stark vom Mutterland abhängig. Diese Abhängig-

<sup>1</sup> V. T. BURR, *Tiberius Julius Alexander* = Würzburger Jahrbücher f. d. Altertumswiss. 5, 1950/1; E. G. TURNER, *JRS* 44 (1954), 54-64; V. A. TCHELIKOVER/A. FUKS, *Corpus Papyrorum Judaicarum* II, 1960, 188-197.

<sup>2</sup> Zur jüdisch-palästinischen Novelle und Weisheitsliteratur, s. Morton SMITH, in: Fischer Weltgeschichte 5, *Griechen und Perser*, hrsg. von H. Bengtson 1965, 364 f.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 202 ff.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, 186 ff.: J. G. BUNGE, *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, 111 f.; 137 ff.

keit wurde von Palästina aus bewusst gefördert, weil auf diese Weise die geistige und politische Bindung der Diaspora an Jerusalem gefestigt werden konnte.

4.3 Ein typisches Beispiel bietet dafür das Buch *Esther*. Nach seinem Kolophon wurde es in Jerusalem von einem gewissen Lysimachos ins Griechische übersetzt und von dem Priester Dositheos und seinem Sohn Ptolemaios als « Festbrief des Purim » nach Alexandrien gebracht, vermutlich mit dem Ziel, dort die Feier dieses Festes einzuführen. Bezeichnend ist nun, dass diese griechische Fassung keine blosse Übersetzung mehr, sondern eine durch Zusätze wesentlich erweiterte Bearbeitung darstellt, wobei sich — entsprechend der Änderung des geistigen Klimas durch die Makkabäerkämpfe — das fremdenfeindliche Motiv verstärkt hat. In *Esther* 9, 24 wird aus dem Agagiter Haman der Makedone Haman und in dem in original griechischer Sprache abgefassten, zusätzlich hinzugefügten Dekret des Artaxerxes wird nicht nur Mardochai als σωτήρ und εὐεργέτης des Königs gepriesen, sondern zugleich Haman beschuldigt, er hätte « das Reich der Perser in die Hände der Makedonen spielen wollen » (τὴν τῶν Περσῶν ἐπικράτησιν εἰς τοὺς Μακεδόνας μετάξαι *E.* 10-14 = 8, 12 k-p). Bedenkenlos wird die ältere Erzählung der neuen politischen Situation angepasst<sup>1</sup>.

4.4 Auch das *Danielbuch*, hinter dem ja von Anfang an eine breitere Erzählungstradition steht, erhält in seiner griechischen Fassung liturgische und novellistische Z u s ä t z e<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E. BICKERMAN(N), The Colophon of the Greek Book of Esther, *JBL* 63 (1944), 339-362; Notes on the Greek Book of Esther, *PAAJR* 20 (1951), 101-133; R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times*, 304-312; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 800 ff.; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 61 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 58, Anm. 211; 187 f.; 202; 560.

<sup>2</sup> R. H. PFEIFFER, *op. cit.*, 433-456; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 797 ff.; L. ROST, *op. cit.*, 64 ff.

Aus dem Rahmen fällt vor allem die *Susanna-Novelle*, sie stellt eine weisheitlich-volkstümliche Erzählung dar, die in Daniel nicht den königlichen Berater und apokalyptischen Seher, sondern den weisen Richter sieht<sup>1</sup>. Bereits Sextus Julius Africanus hat in einem *Brief an Origenes* mit historisch-kritischem Scharfsinn die Echtheit dieser Novelle bezweifelt. U.a. wies er darauf hin, dass sie in originalem Griechisch abgefasst sei und mit dem biblischen Daniel nichts zu tun haben könne<sup>2</sup>.

4.5 In das sogenannte apokryphe *Erste Esrabuch*, das eine durch freie Zusammenstellung von Texten aus *II Chronik*, *Esra* und *Nehemia* gewonnene Geschichte von der Passafeier Hiskias bis zum Passa im wiedererneuerten Tempel unter Esra enthält, hat der Kompilator eine weisheitlich-volkstümliche Novelle vom *Rätselwettkampf der drei Pagen* (c. 3-5, 3) eingefügt, zu deren Helden er Serubabel machte. Vermutlich wollte er die auf Grund der vielen Listen und königlichen Erlasse trockene Materie durch diese Szene für den Leser schmackhafter machen. Josephus mit seinem guten Sinn für dramatische Effekte legte seinem Bericht in den *Antiquitates* nicht die kanonischen Bücher von *Esra* und *Nehemia* zugrunde, sondern eben diese apokryphe Kompilation, wobei er die *Drei-Pagen-Novelle* noch weiter ausmalte (*Ant. XI* 31-68)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W. BAUMGARTNER, *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*. Ausgewählte Aufsätze, Leiden 1959, 42-67 (= *ARW* 24 (1926), 258-280; 27 (1929), 187 f.); F. ZIMMERMANN, The Story of Susanna and its Original Language, *JQR* 4 (1957-8), 236-241.

<sup>2</sup> W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 153, Anm. 2.

<sup>3</sup> R. H. PFEIFFER, *op. cit.*, 233-257; O. EISSFELDT, *op. cit.*, 777 ff.; L. Rost, *op. cit.*, 71 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 57 f. Gegen W. SPEYER, *op. cit.*, 164 kann man die «Urkunden im dritten Buch Esra» nicht generell als «unecht» bezeichnen, da sie nur Wiedergaben der aramäischen Dokumente des hebräischen Esrabuches darstellen, deren Echtheit heute — im Rahmen des in antiker Geschichtsschreibung Üblichen — durchaus positiv beurteilt wird: *III Esra* 6, 7-22 = *Hebr. Esra* 5, 6-17; 6, 23-26 = 6, 3-5; 6, 26-33 = 6, 6-12; 8, 9-24 = 7, 12-26. Vgl. dazu W. RUDOLPH, *Esra und Nehemia* = *HAT* 20, 1949, 51-77; s. dort auch IV-XIX und XVII zu den Motiven des Josephus. Auch das Urteil Speyers über die Urkunden von *I Makk*, *loc. cit.* ist zu einseitig.

4.6 Ganz anderer Art sind die in vielen, z.T. Epiphanios von Salamis zugeschriebenen Rezensionen überlieferten *Vitae Prophetarum*<sup>1</sup>. Hinter der christlichen Überarbeitung steht eine jüdisch-hellenistische Urschrift, die ihrerseits wieder auf palästinische Überlieferungen gründet. Die besonders ausführliche *Jeremiasvita* scheint in ihrer Urform auf einen ägyptischen Juden zurückzugehen. Sie berichtet nicht nur, dass Jeremia in Taphnai in Ägypten (*Jer. 43, 9*) gesteinigt worden sei, sondern auch, dass sein Grab Heilung bei Schlangenbissen verschaffe. Diese Legende wurde mit der jüdisch-hellenistischen Alexandersage verbunden. Der makedonische König habe die Gebeine des Propheten nach Alexandrien gebracht, sie dort «verehrungsvoll an verschiedenen Stellen im Kreis um die Stadt beigesetzt» und so Schlangen und Krokodile aus dem Stadtgebiet vertrieben<sup>2</sup>.

4.7 Ausgesprochen romanhaften Charakter besitzt die in gutem Griechisch geschriebene, aus der ägyptischen Diaspora stammende reizvolle Schrift *Joseph und Aseneth*<sup>3</sup>. Der Titel wechselt in den verschiedenen Handschriften und Versionen: *Gebet, Bekehrung* oder auch *Leben Aseneths*. Dies zeigt, dass nicht eigentlich Joseph, sondern die Frau Held

<sup>1</sup> Ed. Th. SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae...*, BT 1907; vgl. ders., *Propheten- und Apostellegenden...* = TU 31, 3 (1907); dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 85-90; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* = WMANT 23 1967, 247-250.

<sup>2</sup> Ed. Th. SCHERMANN, 71, 15 ff. vgl. 44, 19 ff.; 63, 3 ff.; dazu J. JEREMIAS, *Heilengräber in Jesu Umwelt*, 1958, 15 ff.; F. PFISTER, *Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias* = SAH 1914, 11, 20 ff.; ders. *Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen* = AAB 1956, 3, 24 ff.; 29 f.; 47.

<sup>3</sup> Text: P. BATIFFOL, *Le Livre de la Prière d'Aseneth*, in: *Studia Patristica* I-II, Paris 1889-90, 1-115; M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes = *Studia postbiblica* 13, 1968 dazu kritisch C. BURCHARD, Zum Text von «Joseph und Aseneth», *Journal for the Study of Judaism* 1 (1970), 3-34; vgl. ders. *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth* = WUNT 8, 1965; A.-M. DENIS, *Introduction*, 40-48.

des Romans ist. In einer ganzen Reihe jüdischer Novellen steht eine Frauengestalt im Mittelpunkt. Den Ausgangspunkt bildet die Septuagintanotiz von *Gen. 41, 45* über die Heirat Josephs mit Aseneth, der Tochter von Pethephre, dem Priester von Heliopolis, d.h., wie in der palästinischen Haggada, die biblische Erzählung. Das darin angedeutete Problem der Ehe des Patriarchen mit einer heidnischen Priestertochter gibt dem Roman seine innere Bewegung. Er beginnt mit der Schilderung der Schönheit und Männerverachtung der jungen Aseneth, die sich jedoch beim ersten Zusammentreffen in die übernatürliche Gestalt Josephs verliebt, es folgt ihre Bekehrung zum wahren Gott, die in einer Erscheinung des höchsten Erzengels gipfelt, die Heirat mit Joseph und als Abschluss ein Anschlag des eifersüchtigen Sohnes des Pharaos, der glücklich abgewehrt wird. Der Roman hat beachtliches religiös-ethisches Niveau — am Ende steht mehrfach die Mahnung, auf keinen Fall Böses mit Bösem zu vergelten, es atmet in ihm ein universaler Geist und eine tolerante Haltung gegenüber dem Nichtjuden. Von grosser Bedeutung ist dabei der jüdische Missionsgedanke. Nicht zufällig bilden die Reue und wunderbare Bekehrung der Aseneth den Höhepunkt, sie werden in mysterienhafter Sprache geschildert und könnten fast als eine Art von *hieros gamos* gedeutet werden. Verschiedentlich wurde darum therapeutischer Ursprung angenommen. Zuweilen ist schwer zu unterscheiden, ob symbolischer Tiefsinn oder nur farbige romanhafte Einkleidung vorliegt. Auf die starken Beziehungen zum antiken Roman hat jüngst wieder C. Burchard hingewiesen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zu *Joseph und Aseneth* und seinen Beziehungen zum antiken Roman, s. C. BURCHARD, *Der dreizehnte Zeuge* = FRLANT 103, 1970, 59-86: «Die Fabel von JA ist aufs ganze gesehen nichts anderes als eine Variante des einen Vorwurfs, der den erotischen Romanen der Chariton, Xenophon, Achilleus, Tatus, Heliodor... mit ihrem bizarren Handlungsgeflecht aus sex, crime and royalty samt einem Schuss kommoder Religion zugrunde liegt» (63). Auch «die Bekehrungshandlung hat ihre nächsten Parallelen ebenfalls

Wie in den Novellen *Esther*, *Judith*, *Susanna* oder *Tobit* spielt auch hier das erotische Motiv keine geringe Rolle, freilich erhält es eine tiefere religiöse Bedeutung. Ein weiterer Zug, den *Joseph und Aseneth* nicht nur mit seinem Ausgangspunkt, der Josephsnovelle in *Gen. 39-47*, sondern auch mit anderen jüdischen Novellen, speziell der persisch-hellenistischen Zeit, gemeinsam hat, ist der Charakter der Hofgeschichte<sup>1</sup>. Ihr begegnen wir schon im *Achikarroman* von Elephantine, dessen Kenntnis auch im *Tobitbuch* vorausgesetzt wird, und der die *Äsopvita* beeinflusste<sup>2</sup>, in *Esther* und der *Drei-Pagen-Novelle* den Danielgeschichten c. 1-6, dem Tobiadenroman bei Josephus und —

im Roman » (65), vor allem in der Bekehrung des Lucius im XI. Buch der *Metamorphosen* des Apuleius. Über diesen formalen und inhaltlichen Beziehungen zum antiken Roman sollte jedoch der typisch jüdische Charakter der Schrift nicht zu gering eingeschätzt werden. Gerade ein Vergleich mit den *Metamorphosen* zeigt auch extreme Unterschiede, die beweisen, dass sich hier zwei verschiedene Welten gegenüberstehen. In *Joseph und Aseneth* zeigt sich die Rezeption wie der Gegensatz zum Hellenismus. Zur Literaturgattung s. auch J. W. B. BARNS, Egypt and the Greek Romance, *Mitt. a. d. Papyrus-sammlung d. Öst. Nat. bibl.*, NS 5 (1956), 29-36.

<sup>1</sup> Zur Hofgeschichte s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 55 ff. ; 97 ; 188. Die positive Haltung zur heidnischen Obrigkeit und das Fehlen der fremdenfeindlichen Züge lässt eine Entstehung in ptolemäischer Zeit bzw. im frühen Prinzipat als wahrscheinlicher erscheinen als im 1. Jh. n. Chr., wo sich die Situation in Ägypten vor allem seit Caligula und Claudius mehr und mehr verschärfte.

<sup>2</sup> A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the fifth Century B.C.*, Oxford 1923 (Nachdruck 1967), 204-248. Die verschiedenen Versionen sind abgedruckt bei R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, 715-784. Das Buch ist heidnischen Ursprungs, wurde aber von den Juden übernommen. Die griechische Achikarüberlieferung ist vom Judentum unabhängig und geht ins 4. Jh. v. Chr. zurück, s. schon Theophrast n. Diog. Laert. V 20, dazu O. REGENBOGEN, *PW Suppl.* 7 (1940), 1541 ; vgl. E. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, 102 ff. Auch bei dem Demokritzitat Clem. Alex. Strom. I 15, 69 darf man keinen jüdischen Einfluss annehmen gegen W. SPEYER, *Literarische Fälschung*, 167, eher könnte man den Fälscher Bolos von Mendes für diese ganze Pseudo-Demokrit-Überlieferung verantwortlich machen, s. H. STECKEL, *PW Suppl.* 12 (1970), 197-200. Vgl. oben S. 239, Anm. 1 f.

in völlig hellenisierter, pseudepigraphischer Form — im *Aristeasbrief*. Diese Beliebtheit der «Hofgeschichte» in der persischen und fröhellenistischen Zeit deutet u.a. darauf hin, dass Angehörige der jüdischen Oberschicht im Mutterland und in der Diaspora Wert darauf legten, in den Dienst der fremden Könige zu treten. Selbst für den gegenüber der Fremdherrschaft so kritischen Ben-Sira ist dies eine angemessene Betätigung für den Weisen:

ἀνὰ μέσον μεγιστάνων ὑπηρετήσει  
καὶ ἔναντι ἡγουμένων ὀφθήσεται (39,4).

4.8 Ganz im Gegensatz zu dieser letztlich positiven Haltung gegenüber der heidnischen Obrigkeit steht das sogenannte *III Makkabäerbuch*<sup>1</sup>. Dieser unter römischer Herrschaft — vielleicht zur Zeit Caligulas oder Claudius (Schürer III, 491) — in Alexandrien entstandene anonyme «historische Roman» schildert die Verfolgung der ägyptischen Juden unter Ptolemaios IV. Nach seinem Sieg bei Raphia, 217 v.Chr. habe der König versucht, den Tempel in Jerusalem zu betreten, sei aber durch ein göttliches Strafwunder zurückgehalten worden. Es erscheint hier das Gottesfeind-Motiv, wie in der Heliodorlegende *II Makk.* 3, das dann in abgewandelter Form auch in der rabbinischen Titussage wiederkehrt<sup>2</sup>. Nach Ägypten zurückgekehrt nimmt er Rache, beraubt die Juden ihrer Bürgerrechte und versetzt

<sup>1</sup> Text: ed. R. HANHART, *Septuaginta Gottingensis* IX, 3, 1960; dazu O. EISSFELDT, *op. cit.*, 788 f.; L. ROST, *op. cit.*, 77 ff.; zur historischen und gattungsmässigen Einordnung s. M. HADAS, *III. Maccabees and the Tradition of Patriotic Romance*, *Chronique d'Egypte* 47 (1949), 97-104; ders. *Aristeas and III Maccabees*, *HThR* 42 (1949), 175-184; ders. *Hellenistic Culture*, 121 f.; 127 ff.; V. A. TCHERIKOVER, *The Third Book of Maccabees as a Historical Source*, *ScriptHier* 7 (1961), 1-26; *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, 37; 47 ff.; 64; 68; 74 f.

<sup>2</sup> Zur Titussage: *bab. Talmud*. Traktat *Gittin* 56 b; P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, 946 ff. mit parr. Vgl. auch das Schicksal des Pompeius nach *Ps. Sal.* 2, 26 ff.

sie in den Sklavenstand, es sei denn, sie fallen ab und lassen sich in die Dionysosmysterien einweihen<sup>1</sup>. Nicht genug damit, befiehlt er, die Juden in Alexandrien in der Rennbahn zusammenzubringen, mit dem Ziel, sie durch Elephanten zertrampeln zu lassen. Die Elephanten stürzen sich jedoch auf die Soldaten des Königs, worauf dieser die Freilassung befiehlt und die Juden mit der Erlaubnis entlässt, die Apostaten zu töten. Eine ältere Form der Elephanten-Legende erscheint in *C. Ap.* II 53-56 unter Bezugnahme auf Ptolemaios VIII Physkon. Der Roman enthält zwar wertvolle historische Details — etwa über die Schlacht von Raphia —, im ganzen ist er jedoch ein tendenziöses Machwerk, das gegen die Entrechtung der Juden im römischen Ägypten polemisiert und sich wohl zugleich auch — ähnlich wie das *Estherbuch* — als Festlegende eines nationalen Befreiungsfestes der Judenschaft in Alexandrien empfiehlt. Es kündigt sich darin bereits jener zelotische Geist an, der dann in der Katastrophe 116/117 n. Chr. endete.

5.1 Eine Zwischenstellung zwischen der haggadischen Novelle, der paränetischen Weisheitsschrift und der Apokalypse nehmen die sogenannten *Testamente* ein. Nach gemeinantiker Ansicht war der Mensch in *specie mortis* mit übernatürlichen Kräften begabt<sup>2</sup>. Sein Segen und Fluch besass besondere Kraft, weiter war er in der Lage, Zukünftiges zu weissagen. Schon der Jakobs- und Mosesegen (*Gen.* 49; *Dtn.* 33) sind Zeugen dieser Anschauung, im palästinisch-essenischen *Jubiläenbuch* sind mehrere apokalyptische Testamente eingestreut<sup>3</sup>, auch die Mahnreden

<sup>1</sup> *III Makk.* 2, 29 f.; dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 480, Anm. 43.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Cicero *Div.* I 30, 63-65 unter Berufung auf Poseidonios, den Brahmanen Calanus (I 47) und Hector (*Il.* XXII, 355 ff.) dazu die zahlreichen Belege in dem Kommentar von A. S. PEASE; weiter E. STAUFFER, Art. Abschiedsreden *RAC* I (1950), 29 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 391 f.

<sup>3</sup> *Jub.* 10, 13 ff.; 20-23; 31; 35; 36.

bzw. der « Brief » Henochs<sup>1</sup> haben im Grunde die Form eines Testaments (*Äth.* 91, 1 ff; *Slaw.* 43 ff; 58 ff). Ein neutestamentliches Beispiel sind die Abschiedsreden Jesu, *Job.* 13-17. Auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur finden sich einige Beispiele dieser Gattung: Es erscheinen dabei — im Gegensatz zu anonyme Novelle oder Roman — pseudepigraphische Verfassernamen.

5.2 Das *Testament Job*<sup>2</sup>, das an gewisse biographische Details der eigenwilligen griechischen Übersetzung des *Hiobbuches* anschliesst und diese in haggadischer Weise ausdeutet, hat die Form eines Rückblicks des sterbenden Hiob auf sein Leben. Es besitzt so mehr erzählenden als apokalyptischen Charakter. Der Bericht wird von seinem Bruder Nereus aufgeschrieben (51, 2-4). Man wird diese Angabe des unbekannten Verfassers kaum als bewussten Täuschungsversuch gegenüber dem Leser verstehen dürfen, es ist genauso ein novellistischer Zug wie der Hinweis auf die sonst völlig unbekannten *Paralipomena* des Hiobfreundes Eliphas (41, 6). Üblicherweise nahm man an, dass die Söhne derartige *Testamente* niederschrieben. Die biographischen Details stammen z.T. aus derselben Tradition, aus der auch der von Polyhistor exzerpierte jüdische « Historiker » Aristeas schöpft und die ausserdem in einem « aus dem Syrischen » (d.h. Aramäischen) übersetzten Anhang zur LXX von Iob

<sup>1</sup> Der letzte Teil des sog. *Äth. Hen.* trägt nach dem griechischen Text die Überschrift ἐπιστολὴ Ἐνώχ; s. C. BONNER, *The last Chapters of Enoch in Greek* = Stud. and Doc. 8, 1937, (Nachdr. 1968) 10. 87. Vgl. c. 100, 6 und J. T. MILIK, Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân, *HThR* 64 (1971), 333-378, 360 ff.: der Brief war in seiner aramäischen Urform schon in der Bibliothek von Qumrân.

<sup>2</sup> Text: *Testamentum Iobi*, ed. S. P. BROCK = Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece II, Leiden 1967; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 100-105; M. PHILONENKO, Le Testament de Job, *Semitica* 18 (1968), 1-75; D. RAHNEN-F. FÜHRER, Das Testament des Hiob und das Neue Testament, *ZNW* 62 (1971), 68-93.

erscheinen<sup>1</sup>. Danach war Hiob ursprünglich Heide, identisch mit dem Edomiterkönig Jobab, dem Urenkel Esaus nach *Gen. 36, 33*. Durch eine Vision bekehrt, änderte er seinen Namen in Job. Die mit der Bekehrung verbundene Zerstörung eines Götzenbildes veranlasst Satan, den Kampf gegen Job aufzunehmen. Die Freunde Hiobs, die ihn nach 20 Jahren Krankheit besuchen, werden zu arabischen Königen befördert. Das grösste der alttestamentlichen Weisheitsbücher verwandelt sich so in einen naiv-erbaulichen Roman, dessen Grundthema der siegreiche Kampf des Helden gegen den Satan darstellt, ein Kampf, der u.a. auch mit Bildern des gymnasialen Wettkampfes geschildert wird. Grosse Bedeutung hat der Auferstehungsgedanke und die unverbrüchliche Hoffnung Hiobs auf seine Erhöhung durch Gott — das Gegenbild bietet dazu seine Frau, die in Armut und Verzweiflung als Sklavin stirbt. Mit Hingabe wird dann auch die Rehabilitation des standhaften Frommen geschildert: er heiratet eine Enkelin Jakobs, seine drei Töchter aus dieser Ehe werden mit der Sprache der Engel begabt, d.h. wohl mit der auch im Urchristentum geschätzten Glossolalie.

5.3 Die inhaltlich bedeutsamste, freilich auch überlieferungsgeschichtlich komplizierteste Schrift dieser Gattung sind die *Testamente der 12 Patriarchen*<sup>2</sup>, d.h. eine Sammlung,

<sup>1</sup> *FGrH 725* = A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 195 f.; dazu *Introduction*, 258 f. Zur LXX von *Hiob* s. H. M. ORLINSKY mit seinen zahlreichen Aufsätzen in *HUCA* 1957-59; 1961; 1962; 1964; 1965; dazu S. JELLINE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 310 ff.

<sup>2</sup> Text: *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs* ed. R. H. CHARLES, Oxford 1908 (Nachdr. 1960); *Testamenta XII Patriarcharum* ed. M. DE JONGE = *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece I*, Leiden 1964, basiert auf dem Text der von Charles zu Unrecht zurückgesetzten Handschrift b. Dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 49-59; M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, 1953; Ch. BURCHARD / J. JERVELL / J. THOMAS, *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, hrsg. v. W. Eltester = *BZNW* 36, 1969 und grundlegend J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen* = *AGAJU* 8, 1970.

die das letzte Vermächtnis der zwölf Söhne Jakobs an ihre Söhne enthalten soll. Auf Grund gewisser christlicher Passagen vermutete de Jonge einen judenchristlichen Ursprung. Man kann jedoch diese Stücke relativ leicht ablösen, sie beruhen deutlich auf einer sekundären Überarbeitung. Aber auch der dahinterstehende jüdische Komplex ist nicht einheitlich. Erschwert wird das traditionsgeschichtliche Problem durch die Vielfältigkeit der Überlieferung mit zahlreichen Varianten. Die Texte dieser volkstümlich-erbaulichen, paränetischen oder apokalyptischen Literatur waren leicht Veränderungen und Interpolationen unterworfen, da im Gegensatz zu den kanonischen Schriften keinerlei kritische Kontrolle und Reinigung der Texttradition stattfand. Trotz starker palästinischer Einflüsse neigt man heute dazu, eine original griechische Urschrift anzunehmen. Bereits in der Geniza der Synagoge von Kairo und dann wieder in Qumran wurden Stücke eines aramäischen *T. Levi* und hebräischen *T. Naphtali* gefunden, die vom *T. XII* unabhängig sind, jedoch auf gemeinsame Tradition zurückgehen. Vor allem J. Becker hat sich in jüngster Zeit um eine literarkritische Scheidung der verschiedenen Schichten bemüht. Er versucht so, ein in Ägypten entstandenes Original herauszuarbeiten, das vom «Thema der Nächstenliebe» beherrscht worden sei und noch keine apokalyptischen Bestandteile enthielt<sup>1</sup>. Freilich überfordert er damit die literarkritische Methode, auch weckt das abgerundete Ergebnis den Verdacht, dass es bereits vor der Untersuchung vorlag. Zum Inhalt der *Testamente* gehören autobiographische Ich-Berichte, apokalyptische Lehre und vor allem die ethische Ermahnung. Das paränetische Schwergewicht der Schrift ergibt sich bereits aus den Überschriften zu den einzelnen *Testamenten*: *Testa-*

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 383. Die Genizafragmente sind bereits in einem Anhang der Ausgabe von Charles abgedruckt; zu den Qumranfragmenten s. die Analyse von J. BECKER, *op. cit.*, 69 ff.

ment Ruben über die Gesinnung, *Testament Simeon* über den Neid, *Testament Levi* über das Priestertum und den Hochmut, *Testament Juda* über die Tapferkeit, den Geiz und die Unzucht usw. Auch Einleitung und Schluss sind stereotyp: « Abschrift (ἀντίγραφον) des Testaments Ruben, das er seinen Söhnen auftrug, bevor er starb im 125. Jahre seines Lebens ». Am Ende jedes *Testaments* steht eine Notiz über den Tod, die Totenklage und das Begräbnis des Patriarchen. Vor allem in den kleineren *Testamenten* überwiegt die rein ethische Tendenz, wobei das Liebesgebot keine geringe Rolle spielt: « Aber liebet den Herrn und den Nächsten, habt Erbarmen mit dem Armen und Schwachen » (*T. Iss.* 5, 2) oder « Liebt den Herrn mit eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen » (*T. Dan.* 5, 3). Hier kommt das Werk dem Geist der Evangelien nahe<sup>1</sup>. Aus dem Rahmen fällt dagegen das *T. Jos.* Es hat in ähnlicher Weise wie Josephus die Potipharerzählung novellistisch ausgestaltet und behandelt im Grunde nur diese eine Episode mit den Mitteln der erotischen Novelle. Man hat hier den Eindruck, als ob der Verfasser das Thema Περὶ σωφροσύνης im Blick auf die sonst zuweilen etwas zu moralische Materie dazu verwendet hat, die Schrift für den Leser attraktiver zu gestalten<sup>2</sup>.

6.1 Das sogenannte *Testament Abrahams* und das verwandte, jedoch sehr viel stärker christlich gefärbte *Testament Isaaks* sind vom Inhalt her bereits eher Apokalypsen. Sie behandeln die Erlebnisse der Patriarchen kurz vor ihrem Tode und den Tod selbst. Der Ausgangspunkt ist ihre Weigerung zu sterben, diese Weigerung führt dann zu einer

<sup>1</sup> Zum neutestamentlichen Liebesgebot und den *T. XII* s. Ch. BURCHARD, in: Der Ruf Jesu..., *Festschrift J. Jeremias* z. 70. Geburtstag, 1970, 55 f.

<sup>2</sup> Vgl. oben, S. 247, Anm. 3 und J. W. B. BARNS, Egypt and the Greek Romance, in *Mitt. a.d. Papyrussammlung d. Ost. Nat. Bibl.*, N.S. 5, 31 f., der auf eine Parallele aus einer ägyptischen Volkserzählung hinweist.

Himmels- und Höllenreise und zu Offenbarungen über das Gericht und die Theodizee<sup>1</sup>.

6.2 Derartige apokalyptische Schriften werden in der Regel als eine Besonderheit des palästinischen Judentums betrachtet. In seinem Artikel « Apokalyptik » in der *RGG* konnte z.B. H. Ringgren die These aufstellen : « Die jüdische A. scheint fast ausschliesslich (Ausnahmen Sib. und sl. Hen.) auf palästinischem Boden gepflegt worden zu sein »<sup>2</sup>. Diese weit verbreitete Anschauung lässt sich so nicht aufrechterhalten. Die jüdische Religion war als Buchreligion zugleich eine an das Medium des göttlichen Wortes gebundene Offenbarungsreligion. Die schrittweise Abgrenzung kanonischer Schriften und die Begrenzung der normativen « Offenbarung » auf die « Propheten » und « Weisen »

<sup>1</sup> *T. Abraham* : ed. M. R. JAMES, *The Testament of Abraham, Texts and Studies* II, 1892, dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 31-39 ; vgl. auch G. H. BOX, *The Testament of Abraham*, London 1927 und K. BERGER, *Die Amen-Worte Jesu* = BZNW 39 (1970), 4 ff. Das *T. Isaak* ist nur Koptisch (Sahidisch und Bohairisch), Arabisch und Äthiopisch erhalten, s. A.-M. DENIS, *op. cit.*, 32 Anm. 6 ; 34 Anm. 17-20. Übersetzungen : W. E. BARNES, in : *Texts and Studies* II, 1892, 140 ff. ; S. GASELEE, in G. H. BOX, *op. cit.*, 55 ff. und unvollständig P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1135 ff. Einen sahidischen Text mit Übersetzung und kurzer Einleitung hat K. H. KUHN, *JThS* 8 (1957), 225-239 und 18 (1967), 324-336 vorgelegt. Ob die Ursprache Griechisch war, bleibt umstritten, ebenso die jüdische Herkunft, vermutlich ist es ein christliches Werk unter Verwendung jüdischer Tradition, ja vielleicht eine direkte Nachahmung des *T. Abrahams* ; s. K. H. KUHN, *JThS* 8 (1957), 226 f. ; P. NAGEL, *Wissenschaftl. Zeitschr. d. M. Luther-Univ. Halle-Wittenberg* 12 (1963), 259 ff. und die Antwort von KUHN, *JThS* 18 (1967), 325 f. Beziehungen bestehen bei beiden Werken zum koptischen *T. Jakob* (s. W. E. BARNES, *op. cit.*, 152 ff. ; S. GASELEE, *op. cit.*, 77 ff.) und zum Tod Josephs, s.b. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56, 1951, 177 ff. Es zeigt sich hier, wie aus der jüdischen Erbauungsliteratur in Ägypten nahtlos eine christliche Volksliteratur herauswächst. J. T. MILIK, *RB* 79 (1972), 77-97 (92 ff.) vermutet auf Grund von in Qumran gefundenen Fragmenten eines *T. Amrams* (des Vaters Moses) die Existenz einer Testamenten-Trilogie (Levi, Kahat, Amram), die auch in griechischer Übertragung verbreitet war.

<sup>2</sup> *RGG* <sup>3</sup> I, 464.

der Vergangenheit hatte in hellenistischer Zeit ein religiöses Vakuum im Blick auf brennende Fragen der Gegenwart geschaffen, zu denen vor allem die Theodizee gehörte. In der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Aufklärung und den Verfolgungen der makkabäischen Religionsnot zerbrach das alte Tat-Folge-Schema und es stellte sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte, der Ursache des Leidens und des Bösen in der Welt und nach dem Schicksal des Individuums nach dem Tode<sup>1</sup>.

Hier konnten weder die *Tora* noch die älteren Prophetenschriften eine der neuen Situation entsprechende zureichende Antwort geben; um diese «göttlichen Geheimnisse» zu erschliessen, bedurfte man neuer, unmittelbarer «Offenbarung». Freilich traten solche «Offenbarungen» grundsätzlich als *Pseudepigrapha* mit dem Namen der Autoritäten der normativen Vergangenheit auf. Die erste «Apokalypse» war das *Danielbuch*. Ein unbekannter Verfasser hatte eine ältere weisheitlich-areatalogische Erzählungssammlung auf dem Höhepunkt der Religionsnot 165 v.Chr. in eine Apokalypse umgestaltet<sup>2</sup>.

6.3 Diese neue Gattung der «Apokalypsen» fand sehr rasch auch in der Diaspora Verbreitung. Hier war die Frage nach dem Ziel der Geschichte und der Erlösung Israels so akut wie im Mutterland, und das 2. Problem, das Schicksal des Individuums nach dem Tode, hatte die griechische Religion, längst bevor es in Israel bedacht wurde, in der Orphik und den Mysterienreligionen zu lösen versucht. Gegen 140 entstand die erste jüdische

<sup>1</sup> Die Theodizeefrage wurde schon durch *Hiob* und *Kobelet* vorbereitet. *Ben-Sira* versuchte sie noch einmal in konservativer Weise zu lösen, s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 210 ff.; 252 ff.

<sup>2</sup> Zum Neuansatz bei Daniel, s. *op. cit.*, 330 ff.; 357 ff.; zur Aretalogie, 205 f.; zum Offenbarungsverständnis, 369 ff. Die Danielapokalyptik setzte sich in der Alten Kirche fort: A.-M. DENIS, *Introduction*, 309-314.

Ursibylle (s. unten S. 286 ff.), daneben besitzen wir eine ganze Reihe von Apokalypsen in original griechischer Sprache. Weitere Werke wie das erweiterte *Danielbuch*, eine Sammlung von Henochschriften, die *Assumptio Mosis*, die *Apokalypse Abrahams*, die *IV Esraapokalypse* und die syrische *Baruch-apokalypse* wurden ins Griechische übersetzt. Auch diese Übersetzungen zeigen das Interesse an dieser Art von Literatur in der Diaspora. Wenn bei einem Schriftsteller wie Josephus die apokalyptische Heilserwartung völlig zurücktritt, so hat dies politische Gründe<sup>1</sup>. Eine methodische Schwierigkeit bleibt freilich stets die Trennung des jüdischen Kerns von der christlichen Bearbeitung, denn « die jüdische A. (geht) bruchlos und unmerklich ... in die christliche über »<sup>2</sup>. So hat z.B. die christliche *Ascensio Jesajae* ein älteres jüdisches *Jesaja-Martyrium* eingearbeitet<sup>3</sup>. Auch die *Johannes-apokalypse* enthält ganz überwiegend jüdische Traditionen. Genau wie im Mutterland erscheinen auch in der Diaspora als Autoren die grossen prophetischen Gestalten der Vergangenheit, einmal die Väter der Urzeit von Adam bis Mose, dann wieder die Propheten, vor allem der Spätzeit von dem Jeremia-Schüler Baruch bis Esra, mit dem nach pharisäischer Lehre und dem Zeugnis des Josephus das Wirken des Geistes ein Ende fand, d.h. der Zeit der Zerstörung Jerusalems, des

<sup>1</sup> M. HENGEL, *Die Zeloten*, 245. A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis* = AAH 1960, 2, 111 weist darauf hin, dass synkretistisch-dualistische Anschauungen, die dem palästinischen Essenismus nahestehen, « bei Philo stärker hervortreten, wo er auf das Gemeindeverständnis zurückgreift ». D.h., dass in den breiten Schichten der jüdisch-alexandrinischen Bevölkerung apokalyptische Anschauungen stärker verbreitet waren als in der griechisch erzogenen Oberschicht.

<sup>2</sup> H. KRAFT, *RGG* <sup>3</sup> I, 469. Vgl. oben, S. 266, Anm. 1.

<sup>3</sup> E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*, Traduction de la version ethiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, Paris 1909; vgl. A.-M. DENIS, *Introduction*, 170-176; griechische Fragmente in *Fragmenta*, 105-114. Deutsche Übersetzung bei E. HENNECKE / W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II<sup>3</sup>, 1964, 454 ff.

Exils und des Neubeginns im Heiligen Land. Die Frage der Theodizee konnte besonders gut von « Augenzeugen » der Zerstörung Jerusalems und des Exils, d.h. der tiefsten Erniedrigung Israels, gestellt werden. Erst die christliche Apokalyptik setzte — im Bewusstsein des endzeitlichen Geistbesitzes — wie in der *Johannesapokalypse*, dem *Hirten des Hermas* und gewissen montanistischen Prophezeiungen den Verfassernamen ein ; aber auch hier kehrte man rasch in die Pseudepigraphität zurück.

6.4 Es ist wenig sinnvoll, die verschiedenen jüdisch-hellenistischen Apokalypsen, die griechischen *Baruch*- und *Esraapokalypsen*<sup>1</sup>, die Offenbarungen unter dem Namen Sedrach<sup>2</sup>, Zephanja (Sophonias)<sup>3</sup> und Hesekiel (*Apokryphon Ezechiel*)<sup>4</sup> in diesem Zusammenhang einzeln ausführlicher zu besprechen. Die Grundmotive wiederholen sich, dies beweist, dass es sich hier in besonderer Weise um *Traditionsliteratur* handelt. Das Medium der Offenbarung ist die Vision bzw. der Traum, beides lässt sich kaum trennen, und — noch stärker als in der palästinischen Überlieferung — die Himmels- und Höllenreise. Entscheidende Bedeutung erhält der *angelus interpres* als Offenbarer und Geleiter, d.h. die Offenbarungsmedien sind weithin die der hellenistischen

<sup>1</sup> *Baruch* : ed. J.-C. PICARD, *Apocalypsis Baruchi Graece, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece II*, Leiden 1967 ; A.-M. DENIS, *Introduction*, 79-84.

*Esra* : ed. C. TISCHENDORF, *Apocalypses Apocryphae*, 1866 (Nachdr. 1966), XII ff. ; 24-33 ; A.-M. DENIS, *Introduction*, 91-96, dort auch Beispiele für die christliche Esraapokalyptik (*V* und *VI Esra*), vgl. E. HENNECKE / W. SCHNEEMELCHER II, 488 ff.

<sup>2</sup> Ed. M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota* = *Texts and Studies*, II, 3, Cambridge 1893 (Nachdr. 1967), 127-137 ; A.-M. DENIS, *Introduction*, 97-99.

<sup>3</sup> Wir besitzen sahidische und achmimische Fragmente : G. STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse* = TU 17, 3 (1899) ; ein griechisches Fragment bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 129 ; *Introduction*, 192 f., 166 A. 11. Deutsche Übersetzung auch bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 168-177.

<sup>4</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 121-128 ; *Introduction*, 187-192.

Umwelt<sup>1</sup>. Wichtige Themata bilden die Darstellung der Heilsgeschichte häufig in der Form des *vaticinium ex eventu*<sup>2</sup>, Diskurse über die Frage der Theodizee, den Ursprung der Sünde und das kommende Gericht<sup>3</sup>. Gegenüber der palästinischen Apokalyptik steht die Frage nach dem Heil des Individuums noch mehr im Vordergrund, die Schilderungen der endzeitlichen Ereignisse treten dagegen hinter den Himmelsreisen und den Darstellungen des Gerichts, der Höllenqualen und des Heils der Geretteten zurück. Hier mag ein stärkerer hellenistisch-orphischer Einfluss vorliegen, wie ihn etwa G. H. Macurdy für *T. Abraham* c. 12 f. wahrscheinlich gemacht hat, wobei er auf die Parallele des mythischen Berichts des Pamphyliers Er über das Totengericht in Platons *Staat* (X 614 b ff.) verwies<sup>4</sup>. Man wird in diesem Zusammenhang an die Bemerkung von M. P. Nilsson erinnert: «Leider bleibt es dabei, dass die Hölle eine griechische Erfindung ist»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Zu den Offenbarungsformen s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 381-394.

<sup>2</sup> E. OSSWALD, Zum Problem der *vaticinia ex eventu*, *ZAW* 75 (1963), 27-44; M. HENGEL, *op. cit.*, 184 ff., 337 ff. Wir finden dieselben auch in der ägyptischen und griechischen Weissagung der hellenistischen Zeit. Literarische Beispiele bieten das Töpferorakel (Anf. des 2. Jh. v.Chr.), s. L. KOENEN, *ZPE* 2 (1968), 178-209; vgl. M. HENGEL, *op. cit.*, 338 f., 391 und Lykophrons *Alexandra*; dazu St. JOSIFOVIĆ, *PW*, Suppl. 11 (1968), 888-930; die Form des *vaticiniums* wird später von Vergil übernommen (922 f.). Vgl. unten, S. 288.

<sup>3</sup> Vgl. den Rechtsstreit mit Gott um die Frage der Theodizee, *IV Esra* 1 und 2; 7, 15; die *Sedrachapokalypse*, c. 7 (James 132); *Apok. Abr.* 23; die griech. *Esraapokalypse*, ed. Tischendorf S. 24 ff. und E. L. DIETRICH, Die rabbinische Kritik an Gott, *ZRGG* 7 (1953), 193-224. Diese Motive wirken dann in der mandäischen Gnosis weiter; s. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I<sup>3</sup>, 1964, 136 f. Vgl. auch W. HARNISCH, *Verbängnis und Verheissung der Geschichte* = FRLANT 97 (1969) zur Syr. *Baruch* und *IV Esraapokalypse*.

<sup>4</sup> Platonic Orphism in the Testament of Abraham, *JBL* 61 (1942), 213-226; vgl. schon A. DIETERICH, *Nekyia*<sup>2</sup>, 1913 (Nachdr. 1969), 214 ff., 225 ff.; zum palästinischen *Henochbuch* und T. F. GLASSON, *Greek Influence in Jewish Eschatology*, London 1961. Beim *T. Abraham* liegt zusätzlich ägyptischer Einfluss vor; s. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* = TU 56 (1951), 123 ff.

<sup>5</sup> *Geschichte der Griechischen Religion*, II<sup>2</sup>, 1961, 558.

6.5 Diese apokalyptisch gefärbte Offenbarungsliteratur muss in der jüdischen Diaspora wie auch im frühen Christentum ausserordentlich beliebt gewesen sein. Da sie von der Reichskirche später zurückgedrängt wurde, ging vieles verloren<sup>1</sup>, von manchen Schriften sind nur noch der Titel oder kleine Bruchstücke erhalten, anderes z.B. das äth. und slavische *Henochbuch* wurde aus der griechisch-sprechenden Kirche hinausgedrängt. Fragmente besitzen wir noch vom sog. *Gebet Josephs*, in dem der Erzvater Jakob unter dem Namen Israels mit dem obersten Engel Gottes identifiziert wird<sup>2</sup>, ein Text, der auch zum Verständnis der Entstehung der Christologie von Bedeutung ist; weiter von der *Poenitentia Iannes et Mambres*, den beiden ägyptischen Erzzauberern der jüdischen Haggada, auf die *II Tim.* 3, 8 anspielt<sup>3</sup>. Eine andere vom *Hirten des Hermas* zitierte Schrift (7, 4) handelt von den Propheten Eldad und Modad, die nach *Nu.* 11, 26-29 unter Billigung Moses in ekstatische Verzückung fielen<sup>4</sup> eine *Eliasapokalypse* wird vermutlich in

<sup>1</sup> E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III, 357 ff.; 395 ff.; M. R. JAMES, *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, London 1920; A.-M. DENIS, *Introduction*, XIV vgl. unten, S. 303, Anm. 2.

<sup>2</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 61 f.; *Introduction*, 125-127; dazu die gründliche Untersuchung von J. Z. SMITH, The Prayer of Joseph, in *Religions in Antiquity*, ed. J. NEUSNER, 1968, 253-294, nach ihm gehört das Werk «within the environment of first or second century Jewish mysticism» (291). Vgl. auch A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, 1972, II, 931 f.

<sup>3</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 69; *Introduction*, 146-149. Ein altenglisch erhaltenes Fragment des 11. Jhdts beschreibt die Beschwörung der Seele des verstorbenen Jannes durch Mambres; s. M. R. JAMES *JThS* 2 (1901), 572-577, deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 496. Die Tradition von den Zauberern erscheint sowohl in der palästinischen Überlieferung, (P. BILLERBECK III, 660 ff.; *CD* V 18; *Tg Jer.* I zu *Ex.* 1, 15), wie bei Plinius, *NH* XXX, 1, 11; Apuleius, *Apologie* 90 und Numenios (Euseb, *Pr. ev.* IX 8, 1). Es zeigt sich hier die Verbreitung der jüdischen Magie. S. auch L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 1909 ff., VII, Index s.v. 251.

<sup>4</sup> A.-M. DENIS, *Introduction*, 142-145, vgl. L. GINZBERG, *op. cit.*, III 251 ff.; VI 88 ff.

*I Kor.* 2, 9, *I Clem.* 34, 8 und bei Clemens Alexandrinus zitiert<sup>1</sup>. Schliesslich und endlich wäre das vielverzweigte Adam-Schrifttum zu nennen, das wohl ursprünglich auf palästinische Überlieferung zurückgeht, wo sich eine reiche, spekulative Adamhaggada entwickelte. Der Mythos vom «Urmenschen» war für alle Formen der synkretistischen Variation besonders geeignet<sup>2</sup>. Diese Adamschriften konnten mehr biographischen Charakter erhalten, teilweise besitzen sie die Form eines Testaments an seinen Sohn Seth, andere geben sich wieder als Apokalypse. Auch — halbmagische — Gebete Adams waren im Umlauf. Diese Adamliteratur besass einen grossen Einfluss auf die Entwicklung der jüdisch-christlichen Gnosis, in der die Urgeschichte von *Gen.* 1-10 eine entscheidende Rolle spielte. Unter den Schriften der 1947 entdeckten koptisch-gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi, die eine ganze Reihe von «Apokalypsen» (im Sinne von «Offenbarungsschriften») enthält, befindet sich auch eine *Offenbarung des Adam*, die er seinen Sohn Seth im 700. Jahr gelehrt hat<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 103 f.; *Introduction*, 163-169. Eine koptische *Elia-apokalypse*, die freilich mit den griechischen Fragmenten in keinem Zusammenhang steht, hat G. STEINDORFF (*TU* 17, 3 [1899]) ediert; vgl. auch H. P. HUGHTON, *The Coptic Apocalypse, Aegyptus* 39 (1959), 40-91 und 179-210 und die deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *op. cit.*, 114-125. Sie ist offensichtlich christlich und stammt aus dem Ende des 3. Jhdts., verwendet jedoch älteres jüdisches Material. Etwa aus derselben Zeit stammt eine hebräische Apokalypse (ed. M. BUTTENWIESER), *Die hebräische Eliasapokalypse*, 1897; s. A.-M. DENIS, *op. cit.*, 168 Anm. 17.

<sup>2</sup> *Introduction*, 3-14; M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, 1-18; vgl. auch E. C. QUINN, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago-London 1962, und U. BIANCHI, *Gnostizismus und Anthropologie, Kairos* NF 11 (1969), 6-13. Zum «Urmenschen» s. J. JERVELL, *Imago Dei = FRLANT* 76, 1960; H.-M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, 1962.

<sup>3</sup> Biographischen Charakter haben die *Vita Adae et Eva* und die ihr entsprechende sog. *Apokalypse Mosis* (ed. Tischendorf, Anm. 1-23). Eine christliche Weiterentwicklung bildet die syrische *Schatzböhle* (A.-M. DENIS, *op. cit.*, 8 f.). Ebenfalls Syrisch erhalten ist ein *Testamentum Adae: Patrologia Syriaca* I, 2 1917, 1307-1360. Ein darin enthaltenes *horarium* wird auch Apollonios

6.6 Aus der Fülle der apokalyptischen Überlieferung des griechischsprechenden Judentums möchte ich nur einen paradigmatischen Fall herausgreifen: Es handelt sich hier — wie bei den Adamapokalypsen — um eine Schrift, die in einem breiten Traditionstrom steht, und zwar innerhalb der Henochüberlieferung<sup>1</sup>. Auf eine umfangreiche mündliche Geheimlehre in Verbindung mit dem Namen Henochs deutet schon die karge Notiz *Gen.* 5, 24 hin: « Henoch wandelte mit Gott, und er war plötzlich nicht mehr da, denn Gott hatte ihn fortgenommen ». Ein weiterer Hinweis auf diesen Traditionstrom erscheint im Lob der Väter des *Ben Sira* (44, 16), der Henoch ein « Beispiel der Erkenntnis » nennt. Im sogenannten äthiopischen *Henochbuch*, das keine geschlossene Einheit, sondern eine Sammlung von 5 Henochschriften darstellt, treten gewisse Züge dieser Geheimüberlieferung zutage. Die apokalyptische Tradition geht jedoch weiter und mündet ein in die Thronwagen- und Himmelsspekulation der nachchristlichen, jüdischen Kabbala, wo Henoch mit

von Tyana (!) zugeschrieben (*op. cit.*, 1370 ff.); vgl. M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, 138 ff. Zu dem Adamgebet, s. E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'ἀνάγνωση*, *RB* 55 (1948), 199-214 = deutsch in: *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, 1959, 107-129. Zur gnostischen *Adamapokalypse* s. A. BÖHLIG / P. LABIB, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, *Wiss. Zeitschr. d. M. Luther-Univ. Halle-Wittenberg* 1963, Sonderband 86-117; dazu K. RUDOLPH, *ThR* 34 (1969), 160 ff. Über jüdischen Einfluss auf die Gnosis s. A. BÖHLIG in *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*, Leiden, 1970, 109-140; ders., *Mysterion und Wahrheit* = AGSU 6, 1968, 149-161; K. RUDOLPH, *TbR* 36 (1971), 98-124 (Lit.). Vgl. auch U. BIANCHI, *La rédemption dans les livres d'Adam*, *Numen* 18 (1971), 1-8.

<sup>1</sup> H. ODEBERG, Art. 'Ενώχ, *ThWNT* II (1935), 553-557; H. L. JANSEN, *Die Henochgestalt* = Skrifter utgitt av det norske Vedenkapsakademiet i Oslo, 1939; P. GRELOT, *La Légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible*, *RechSR* 46 (1948), 5-26; 181-210; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 165 f., 360 ff., 371 ff.; H. R. BALZ, *ZThK* 66 (1970), 424 ff. Zur späteren Entwicklung s. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928 und G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1967, 72 ff., 399 f.

dem göttlichen Wesir Metatron identifiziert wird. Ein Zeichen dafür, dass diese « Henoch-Apokalyptik » auch in der griechischsprechenden Diaspora Einfluss gewann, ist der neutestamentliche *Judasbrief*, der die griechische Übersetzung des *Äth. Henoch* (V. 6 = *Äth. Hen.* 10, 4 ff.; v. 14 f. = 1,9 vgl. 60, 8) anführt. Der sog. *Barnabasbrief* zitiert 16, 5 f. *Äth. Hen.* 89, 56. 66 f. als γραφή, d.h. als heilige Schrift<sup>1</sup>. Spuren dieser apokalyptischen Henochtradition finden sich weiter in jüdischen Gebeten der Diaspora, ja selbst in der Gnosis, wo Henoch die Abfassung der Bücher Jeû zugeschrieben wird<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Der Anfang und Schluss des Buches (c. 1-32, 6 und 97, 6-104; 106/7, 3 der Brief Henochs s. oben S. 262, Anm. 1) liegen in Griechisch vor s. *Apocalypsis Henochi Graece = Pseudepigrapha Vet. Test. Graece* III, ed. M. BLACK, 1970; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 15-30. Von 4 der 5 ursprünglich selbständigen Einheiten des *Äth. Hen.* wurden Fragmente in Qumran gefunden; s. J. T. MILIK, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân*, *HTbR* 64 (1971), 333-378. Das *Äth. Hen.* 72-82 überlieferte astronomische Buch lag dort in sehr viel umfangreicherer Form vor, während das wegen der Menschensohnüberlieferung bedeutsame Buch der Bilderreden 37-71 in Qumran noch fehlt. J. T. Milik vermutet, dass es erst gegen Ende des 3. Jhdts. n.Chr. in griechischer Sprache entstanden sei und zum Genus der christlichen Sibyllinen gehöre (373 ff.), eine freilich sehr kühne Vermutung, denn die Schrift enthält keinerlei spezifisch christliche Züge noch zeigt sie — von den allgemein apokalyptisch-eschatologischen Zügen abgesehen — stärkere Beziehungen zu den Sibyllinen. Die Identifikation des erhöhten Henoch mit dem « Menschensohn » in c. 71 kann unmöglich einem Christen zugeschrieben werden. Sehr viel stärker sind gerade in diesem entscheidenden Kapitel die Beziehungen zum III. hebräischen *Henochbuch* ed. Odeberg. Zu dem Motiv der geflügelten Engel, *Äth. Hen.* 61, 1 (378), könnte man auf die geflügelten Geister der 4 Winde in der Darstellung der Totenerweckung nach *Hes.* 37 in der Synagoge von Dura Europos verweisen. Jüdischer Ursprung ist dadurch in keiner Weise ausgeschlossen, u.U. wird man jedoch mit einer Entstehung in der griechischsprechenden Diaspora rechnen müssen.

<sup>2</sup> *Koptisch-Gnostische Schriften* I<sup>3</sup>, Die *Pistis Sophia*; die beiden Bücher des Jeû... ed. C. SCHMIDT/W. TILL, 1962 (*GCS* 45), 158, 19 und 228, 35. Die Verbindung zur kabbalistischen jüdischen Henochtradition zeigt sich auch an der Gestalt des « kleinen Jaô » (7, 36; 8, 11), der im hebräischen (III.) *Henochbuch* mit Henoch-Metatron identifiziert wird (ed. Odeberg 12, 5; 48 C, 7; 48 D vgl. S. 273, Anm. O.). Zu den jüdischen Gebeten s. E. PETERSON in: *Früh-*

6.7 Eine von der palästinischen Henochüberlieferung abhängige, aber im ganzen doch eigenständige jüdisch-hellenistische Ausprägung findet sich im sogenannten slawischen *Henochbuch*<sup>1</sup>. Es ist praktisch völlig frei von christlichen Einflüssen und dürfte in seiner Urform in griechischer Sprache noch während des 1. Jhs. n.Chr. in Alexandrien entstanden sein. Das Buch enthält die Schilderung einer Himmelsreise des Patriarchen 30 Tage vor seiner Entrückung, anschliessend eine Abschiedsrede und endet mit der Entrückung selbst, es kommt so von der Form her einem «Testament» nahe. Die Himmelsreise führt Henoch durch alle 7 Himmel vor den Thron Gottes, er verwandelt sich dort in die himmlische Glorie der Engel und wird zum Schreiber eingesetzt, der alles im Himmel und auf Erden notiert. Den Höhepunkt bildet die Offenbarung der Geheimnisse der Schöpfung durch Gott selbst. Dabei werden ägyptisch-orphische Spekulationen sichtbar. Das All ist aus dem «grossen Adoil» d.h. dem «grossen Aion», der die Gestalt des Welten-Eis hat, hervorgegangen (c. 25 Charles = S. 29 f. Vaillant). Trotz dieser

*kirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 36 ff. Nach J. T. MILIK, *op. cit.*, 366 ff. und in *Tradition und Glaube*, Festgabe für K. G. Kuhn, 1971, 117-127 ist das *Buch der Riesen* von Mani durch eine in Qumran verbreitete *Henochschrift* beeinflusst, die im 4. Jh. n. Chr. in griechischer Übersetzung auch im christlichen Ägypten bekannt war.

<sup>1</sup> Text und Übersetzung: A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952, Die älteren Übersetzungen von Bonwetsch, Charles und Riessler sollten, nachdem diese Ausgabe vorliegt, nur mit Vorsicht verwendet werden, da sie auf sekundären Textformen beruhen. Das *Methusalem-Noah-Apokryphon* S. 65 ff., das im slawischen Text mit dem *Henochbuch* verbunden ist, dürfte eine sekundäre, christliche Zutat sein, da hier von der jungfräulichen Geburt des Melchisedek berichtet wird. Dagegen hat das *Henochbuch* — gegen A. VAILLANT und A.-M. DENIS, *Introduction*, 28 f. — keinerlei christliche Züge; s. G. SCHOLEM, *Eranos-Jahrbuch* 27 (1958), 250 ff. und *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962, 64 f. Vgl. auch A. RUBINSTEIN, *Observations on the Slavonic book of Enoch*, *JJS* 13 (1962), 1-29. J.-T. MILIK, *op. cit.* 373, vermutet eine sehr späte Entstehung (9. Jh. n.Chr.); hier bleibt jedoch das Fehlen aller christlichen Elemente völlig rätselhaft.

synkretistischen Schöpfungslehre wird jedoch jeder gnostische Dualismus abgewehrt (c. 33, 7 = S. 35). Auf Gottes Befehl schreibt Henoch alles in Bücher nieder, die er an seine Söhne weitergeben soll: «Übergib ihnen die Bücher, die von deiner Hand geschrieben sind, und sie sollen sie lesen und den Schöpfer aller Dinge erkennen... und sie sollen die von deiner Hand geschriebenen Bücher an ihre Kinder weitergeben, und die Kinder an die Kinder, von Verwandten zu Verwandten, von Geschlecht zu Geschlecht». Der Hinweis auf die «Bücher» deutet auf eine umfangreichere Henoch-Literatur hin. Zur Erde zurückgekehrt ruft Henoch seine Söhne zu einer ethisch geprägten Abschiedsrede zusammen und offenbart ihnen seine künftige Funktion: Er wird der Himmelsschreiber werden, der alle Werke der Menschen aufschreibt. Man hat fast den Eindruck, dass den Anhängern der Henoch-Apokalyptik diese Schriften Henochs mindestens so wichtig waren wie der Pentateuch, denn sie decken die Geheimnisse auf, die bei Moses nur angedeutet werden. Es ist verständlich, wenn sich daher gegen die Henochapokalyptik im jüdischen Palästina, in der Diaspora und im frühen Christentum auch Widerstände regten. Die Einwände gegen die Echtheit der Henochschriften, von denen Tertullian berichtet<sup>1</sup>, hatten weniger «historische» als dogmatische Ursachen. Möglicherweise war das Argument, gegen das Tertullian dieselben zu verteidigen sucht, dass nämlich dieses Werk die Sintflut nicht überlebt haben könnte, bereits dem Verfasser des slav. *Henoch* bekannt. Der Auftrag Gottes an Henoch über die ihm diktierten Bücher schliesst mit der bezeichnenden Verheissung:

«Denn die Schrift deiner Hand und die deiner Väter Adam und Seth werden nicht vernichtet bis zur letzten Zeit,

<sup>1</sup> *De cultu fem.* I 3, 1 (CCL 1, 346); vgl. W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 153. Zum Widerstand gegen die Henochüberlieferung s. auch P. BILLERBECK, *Kommentar*, III 744 f.

denn ich habe meinen Engeln Arioch und Marioch befohlen... deine und deiner Väter Schrift zu bewahren, damit sie nicht in der nahen Flut verlorenginge...».

6.8 Vielleicht könnte man bei einer derartigen apokalyptischen Traditionsliteratur am ehesten von *echter religiöser Pseudepigraphie*<sup>1</sup> reden. Freilich nicht deshalb, weil es sich hier um nachweisbar inspirierte Schriften handelte. Der dogmatisch belastete Begriff der « Inspiration » ist in diesem ganzen Zusammenhang schwerlich brauchbar<sup>2</sup>. Auch das Kriterium der Erlebnisechtheit hilft hier kaum weiter, da das Entscheidende in der jüdischen Apokalyptik nicht nachweisbar erlebte Visionen, sondern die mündliche und schriftliche Tradition war. Der autobiographische Bericht des Paulus in *II Kor.* 12, 1 ff. über seine Entrückung in den 3. Himmel bzw. ins Paradies stimmt zwar mit dem slav. *Hen.* (8 = S. 9) und der *Adam-apokalyptik* (*Apok. Mos.* 37) überein, da sich auch dort das Paradies im 3. Himmel befindet, aber es folgt daraus nur, dass sich visionäres Erlebnis und traditionelles Deuteschema nicht trennen lassen. Auch echte Visionen wurden in ihrer Deutung dem interpretierenden Raster der Tradition unterworfen<sup>3</sup>. Das entscheidende ist der *religiöse Traditionstrom*,

<sup>1</sup> S. W. SPEYER, *JbAC* 89, 109 ff.; *Literarische Fälschung* 339, Index s. v. *Pseudepigraphie*, « *echte religiöse* ».

<sup>2</sup> Der Begriff der Inspiration war in der griechischen Tradition stärker verankert als in der alttestamentlich-jüdischen. S. dazu W. SPEYER, *JbAC* 91, Anm. 24 und unten S. 311 ff. und H. KLEINKNECHT, *TbWNT* VI (1959), 341 ff. Typisch ist etwa Ps. Longinus, *De sublimitate* 8, 4; 13, 2; 16, 2. Im Judentum hat sich die literarische Inspirationsvorstellung erst relativ spät entwickelt; s. P. KATZ, *ZNW* 47 (1956), 209 ff.; E. SCHWEIZER, *TbWNT* VI, 1959, 382 ff.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 248; 299 f.; 374 ff.; 390 ff. Dazu Josephus (*C. Ap.* I 37 ff.), der die Auswahl der 22 kanonischen Schriften bei den Prophetenbüchern durch Inspiration begründet.

<sup>3</sup> Paulus bedient sich bei der Darstellung seiner Erlebnisse der aretalogischen Form, H. D. BETZ, *ZThK* 66 (1969), 288-305, die selbst wieder eine lange, innerjüdische Traditionsgeschichte besitzt: M. HENGEL, *op. cit.*, 203; 205 f.; 285 ff.

der immer wieder neue literarische Form gewinnt, für die dann die pseudepigraphische Form eine Selbstverständlichkeit ist, weil nicht die Individualität des Schreibers, sondern die Gestalt des religiösen Heros, an dessen Überlieferung und Geist man allein gebunden ist, die entscheidende Norm darstellt. Am ehesten könnte man diese apokalyptische Henochüberlieferung mit dem hermetischen Schrifttum vergleichen, zumal der Himmelsschreiber Henoch mit dem göttlichen Schreiber Hermes-Thoth eine ganze Reihe verwandter Züge besitzt. In einem späten magischen Traktat werden sie dann auch beide identifiziert<sup>1</sup>.

7.1 Gerade die Henoch-Apokalyptik enthielt ein sehr starkes weisheitliches Element, wie denn überhaupt die jüdische Apokalyptik aus der Verbindung von alttestamentlicher Weisheit und Prophetie herausgewachsen ist. Auch die alttestamentliche Weisheitstradition fand in der Diaspora ihre Fortsetzung, und zwar — es konnte nicht anders sein — unter dem Namen jenes Heros, der nach *I Kg.* 5, 11 ff. die Weisheit in Israel begründet hatte, d.h. als Weisheit Salomos. In Palästina wurde ihm die im 3. Jh. v. Chr. abgeschlossene Sammlung der *Sprüche Salomos* zugeschrieben (1, 1; 10, 1), obwohl darin auch Sprüche anonymer (22, 17; 24, 23) und altarabischer Weiser (30, 1 ff.; 31, 1 ff.) enthalten waren; weitere Pseudepigrapha unter seinem Namen waren das *Hobe Lied*, *Kohelet* — nach dem Anfang des Buches 1, 1.12 — und die pharisäischen *Psalmen Salomonis* im 1. Jh. v. Chr.<sup>2</sup>. Wie diese Wirksamkeit Salomos in der

<sup>1</sup> M. HENGEL, *op. cit.*, 390; vgl. auch die aramäische Zauberschale bei J. A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts in Nippur*, 1913, 98 f.; der grosse Herr Armasa (= Hermes) Metatron (= Henoch). Dazu J. T. MILIK, *op. cit.*, 369.

<sup>2</sup> Zu dem Schrifttum im Namen Salomos, s. K. PREISENDANZ, *PW* Suppl. 8 (1958), 660-704; J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum*, 154 f.; E. LOHSE, *TbWNT* VII, 1964, 459 ff.; M. HENGEL, *op. cit.*, 237 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 60-69 (65 ff.). Bei *Kohelet* zeigt sich schon im 3. Jh. v. Chr. in

Diaspora eingeschätzt wurde, zeigt die LXX zu *I Kg.* 5, 12: Sie machte aus den 1005 Liedern des hebräischen Texte 5000. Diese ψόδαι wurden dann z. T. als ἐπωδαι, d. h. als magische Beschwörungen, verstanden und begründeten den Ruf Salomos als Magier<sup>1</sup>. Auch die Übersetzung von 5, 14 steigerte die universale Geltung seiner Weisheit: «Und alle Völker kamen, die Weisheit Salomos zu hören, und er empfing Gaben von allen Königen der Erde, welche seine Weisheit gehört hatten». Aristobul verweist darum auf Salomo als einen seiner philosophischen Vorgänger, der die archetypische Bedeutung der göttlichen Sophia viel klarer zum Ausdruck gebracht habe als die Schule der Peripatetiker (Euseb. *Pr. ev.* XIII 12, 10 f.). Die *Weisheit Salomos* wurde dabei auf den ganzen Kosmos ausgeweitet und philosophisch interpretiert: οὐδεμίαν γὰρ φύσιν ἡγνόησεν... ἀλλ' ἐν πάσαις ἐφιλοσόφησε... sagt Josephus von ihm *Ant.* VIII 44. Hier liegt die Wurzel für die schon bei Josephus selbstverständliche Bedeutung Salomos als Magier und das unter seinem Namen umlaufende magische Schrifttum (VIII 45). Ein Beispiel bietet dafür das auf jüdische Quellen zurückgehende in verschiedenen Versionen erhaltene *Testamentum Salomonis*<sup>2</sup>. Wenn Salomo so zum Autor von magischer oder weisheitlicher Literatur gemacht wurde, so war dies so naheliegend, wie wenn Fabeln Äsop, naturwissenschaftlich-magische Schriften Demokrit und Gnomensammlungen Theognis oder Menander zugeschrieben wurden.

7.2 Auch der unbekannte Verfasser der sogenannten *Sapientia Salomonis* führte nicht deshalb in 7, 1 (vgl. 9, 7 f.) die Gestalt Salomos, in der ersten Person redend, als Lehrer ein, um durch eine bewusste literarische Fälschung — vor-

Palästina starker griechischer Einfluss; s. R. BRAUN, *Kobelet und sein Verhältnis zur literarischen Bildung und zur Popularphilosophie*, theolog. Diss. Erlangen, 1971.

<sup>1</sup> K. PREISENDANZ, *op. cit.*, 662 f.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, 684 ff. und A.-M. DENIS, *Introduction*, 67 f., ed. C. C. McCown, *UNT* 9, Leipzig 1922.

nehmlich bei Griechen und Römern — « seinem Werk dadurch Ansehen (zu) verschaffen »<sup>1</sup>. Im Gegenteil, er wollte in dieser protreptikosartigen Lehrschrift gerade nicht seine Individualität und ihr Werk in den Vordergrund stellen, sondern die überzeitliche und überindividuelle Weisheit selbst, als deren Traditionsträger er sich verstand und deren paradigmatischer Repräsentant Salomo war. Der Verfasser versteht die Weisheit als göttlichen Geist (1, 4 ff.; 6, 12 ff.; 7, 7; 7, 22 b - 8, 1 u. ö.), der von Gott ausgehend wie die platonische « Weltseele » oder der stoische « Logos » das All durchdringt und versucht, die Herrschaft über den Menschen zu gewinnen. Diese Identität der Weisheit als Geist Gottes überbrückt die Zeiten:

μία δὲ οὖσα πάντα δύναται  
καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει  
καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα  
φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει (7,27).

Auf Grund der Identität der göttlichen Weisheit kann der Verfasser Salomo als den von Gott selbst vorbildlich mit Weisheit begabten Herrscher in den Mittelpunkt stellen und ihn sprechen lassen :

αὐτὸς γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ  
εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων,  
ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων,  
τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν,  
ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἀστρων θέσεις,  
φύσεις ζώων καὶ θυμοὺς θηρίων,  
πνευμάτων βίας καὶ διαλογισμούς ἀνθρώπων,  
διαφορὰς φυτῶν καὶ δυνάμεις βιζῶν,  
ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνων.  
ἡ γάρ πάντων τεχνῆτις ἐδίδαξέν με σοφία. (7,17 — 22 a).

<sup>1</sup> Gegen die Deutung von W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 166. Lit. bei O. EISSELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 812-817, 1022; L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen*, 41 ff.

Auch in diesem Falle kann man von einem «echten religiösen Pseudepigraphon» (s. oben S. 277) sprechen, nur ist es nicht die verborgene, mündliche oder schriftliche Tradition des Apokalyptikers, sondern der Geist der Weisheit, der Salomo als das Idealbild des vollkommenen weisen Königs mit dem jüdisch-hellenistischen Lehrer verbindet.

7.3 Der Verfasser steht dabei auf einer geistigen Grenzschiede. Er verfügt, wie J. M. Reese<sup>1</sup> gezeigt hat, über rhetorische Bildung, einen reichen und gewählten, z.T. fast manieriert erscheinenden Wortschatz und beachtliche popularphilosophische Kenntnisse. Besonders auffällig ist der Einfluss der Sprache der Isisareatalogien und des Epikureers Philodemos von Gadara. Dieses rhetorische, griechische Sprachgewand, das sich wesentlich vom Stil der LXX unterschied, hatte zur Folge, dass einzelne gebildete Kirchenväter wie Origenes und Hieronymus<sup>2</sup> erkannten, dass die Schrift nicht von Salomo stammen könne. Gleichzeitig hält der Verfasser jedoch bewusst an der jüdischen Tradition fest, verwendet den traditionellen semitischen *Parallelismus membrorum* und verzichtet — im Gegensatz zum Übersetzer der *Proverbia Salomonis*, der zuweilen die hebräischen Verse in Jamben und Hexameter verwandelte<sup>3</sup> — auf den Gebrauch des fremden Metrums. Stark betont wird die Unsterblichkeit der Seele — die palästinische Vorstellung von der Auferstehung des Leibes spielt dagegen keine Rolle

<sup>1</sup> *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* = *Analecta Biblica* 41, Rom 1970. Vgl. auch P. C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969. Schon I. HEINEMANN, *Poseidonios metaphysische Schriften* I, 1921, 136-153, vermutete eine von Poseidonios abhängige Quelle.

<sup>2</sup> W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 154, Anm. 6.

<sup>3</sup> H. J. THACKERAY, The Poetry of the Greek Book of Proverbs, *JThS* 13 (1912), 46-66; G. GERLEMAN, The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document, *OTS* 8 (1950), 15-27 und *Studies in the Septuagint III, Proverbs* = Lund Universitets Årskrift I, 52, 1956, Nr. 3; vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 292 ff.

— doch die Unsterblichkeit wird gut biblisch mit der *imago Dei* nach *Gen.* 1, 27 begründet. Umstritten ist, ob in 8, 20 und 15, 8 die platonische Anschauung von der Präexistenz der Seele auftaucht, J. M. Reese sieht darin mehr eine quasi-aristotelische Anschauung von der Seele als der Form des Leibes<sup>1</sup>. Während die griechische Verehrung der Gestirne noch relativ milde beurteilt wird (13, 6 ff.), tadelt der Verfasser schroff den ägyptischen Tierkult (12, 23 ff.; 15, 14 ff.); der mit der Begrifflichkeit der Mysterienreligionen dargestellten kanaanäischen Religion wird der Vorwurf des Kanibalismus gemacht, den gewisse Griechen gegen die Juden erhoben<sup>2</sup>. Der Verfasser steht so mitten in dem geistigen Kampf der jüdischen Religion um ihre Selbstbehauptung, die angesprochenen Leser waren wohl weniger gebildete Griechen und Römer als junge Juden, es könnte sich bei dem Werk ähnlich wie bei *Ben Sira* um eine Zusammenfassung von Lehrvorträgen handeln, freilich nicht aus einem Jerusalemer, sondern aus einem alexandrinischen Lehrhaus<sup>3</sup>. In den Schlusskapiteln wird an Hand des Paradigmas der Errettung der Juden aus Ägypten Gottes Treue gegenüber seinem Volk und sein Gericht über die Heiden dargestellt. Das Schlusswort dient der nationalen, religiösen Selbstbestätigung :

κατὰ πάντα γάρ, κύριε, ἐμεγάλυνας τὸν λαόν  
σου καὶ ἐδόξασας  
καὶ οὐχ ὑπερεῖδες ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ  
παριστάμενος. (19,22).

<sup>1</sup> *Op. cit.*, 80 ff.; vgl. auch P. C. LARCHER, *op. cit.*

<sup>2</sup> 12, 5; vgl. Damokritos (Reinach, *Textes*, 121) und Apion (Reinach, 131 f. = *C. Ap.* II 91-97). Hier liegt der Ursprung der Ritualmordlegende.

<sup>3</sup> J. M. REESE, *op. cit.*, 117 ff., 146 ff. Das «Lehrhaus» (bêt hammidraš) und der Stuhl des Lehrers (ješibā) tauchen erstmalig in *Sir* 51, 23 und 29 auf. Sie sind eine typische Errungenschaft des Erziehungseifers der hellenistischen Zeit; s. M. HENGEL, *op. cit.*, 143-152. Zum Lehrbetrieb in Alexandrien, s. W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* = FRLANT 23, 1915, der vor allem die Schultraditionen bei Philo herauszuarbeiten sucht.

8.1 Wenn man die unter ihrem Verfassernamen überlieferte jüdisch-hellenistische Literatur — von Philo und Josephus abgesehen — mit der anonymen und pseudographischen vergleicht, so muss man sagen, dass auch in der Diaspora letztere überwog, vor allem wenn man noch die zahlreichen Übersetzungen aus der palästinischen Literatur hinzurechnet. D.h. selbst im jüdisch-hellenistischen Bereich war das Bewusstsein des geistigen Eigentums und der schriftstellerischen Individualität gegenüber der griechisch-römischen Welt unterentwickelt. Bei der Fortführung des Vergleichs fällt weiter auf, dass sich die «Autorenliteratur» durchweg mit ihrer hellenistischen Umwelt direkt auseinandersetzt, sei es, dass die jüdische Geschichte mit der heidnischen verbunden und zugleich ihre Überlegenheit postuliert wird, sei es, dass man wie Aristobul den philosophischen Charakter der jüdischen Religion erweisen wollte. In der anonymen und pseudographischen Literatur spielt dagegen dieses «apologetische» Element kaum eine Rolle, selbst die *Sapientia* hütet sich, *expressis verbis* auf die heidnische Mythologie, Geschichte oder Philosophie einzugehen, sie will vielmehr das Walten der göttlichen Weisheit in und für Israel beschreiben. D.h. diese beiden Literaturtypen gehören — bis zu einem gewissen Grade — verschiedenen Bildungsschichten an. Die «Autorenliteratur» setzt ein stärker gebildetes Publikum voraus, das unmittelbar von der Frage des Verhältnisses zur hellenistischen Kultur bewegt war. Natürlich gibt es auch Ausnahmen, dazu wäre bei der anonymen und pseudographischen Literatur neben der *Sapientia* auch das stark stoisch gefärbte *IV. Makkabäerbuch* (s. oben S. 246) zu rechnen. Gemeinsam ist beiden Gruppen, dass es sich um ausgesprochene Tendenzliteratur handelte und dass der Sinn für die historische Wirklichkeit und Wahrheit in der Regel unterentwickelt war.

Bei Anlegung moderner Massstäbe müsste man hier wie dort ständig von « Fälschungen » sprechen. Man würde freilich mit einem derartigen ahistorischen-moralisierenden Urteil der geschichtlichen Situation nicht gerecht.

8.2 Der Unterschied zwischen der Anonymität und Pseudepigraphität hängt eng mit der Gattung der jeweiligen Schrift zusammen. Die Novelle, wie auch der Geschichtsbericht konnten auf jeden Verfassernamen verzichten, da hier die erzählte Geschichte an sich das Interesse des Lesers erweckte. In diesem Bereich war auch der profane Einfluss am grössten. Dennoch versuchte man, in irgendeiner Weise profane Erzählungen wie die *Susanna*- oder die *Drei-Pagen-Novelle* durch Übertragung auf einen jüdischen Helden der Vergangenheit mit der heiligen Geschichte zu verbinden. Bei der Testamenteliteratur, den Apokalypsen und weisheitlichen Lehrschriften war es aus Gründen der Autorität der Schrift unabdingbar, sie als Offenbarungsschriften eines der Männer der Urzeit bzw. der Propheten der israelitischen Geschichte auszugeben. Eine derartige Übertragung wurde kaum als Betrug empfunden, denn einmal trat das Bewusstsein des individuellen geistigen Eigentums gegenüber der Bindung an die transsubjektive Tradition und den Schulzusammenhang stark zurück, und zum anderen glaubte man an das Fortwirken der Autorität, des Geistes und der Weisheit bestimmter Personen und wollte nichts anderes, als sie zur Sprache bringen. Einer geistigen Welt, in der ein Henoch, Mose, Elia oder Jeremia *redivivus* erwartet wurde, wo man gewiss war, dass einzelne Gestalten wie Henoch, Jakob, Pinehas oder Elia zu Gott als himmlischer Schreiber, Heerführer, Hoherpriester, Intercessor oder Nothelfer erhöht seien, war auch das lebendige Weiterwirken ihrer autoritativen Tradition vertretbar. In diesem Punkte bestand zwischen dem Mutterland und der Diaspora kein grund-

sätzlicher Unterschied. Eine Konsequenz dieser Betrachtungsweise war auch, dass man diese Schriften, soweit man sie nicht durch Kanonisierung absicherte, beliebig erweiterte, veränderte oder verkürzte. Die Integrität eines Textes erschien so wenig ein feststehender Wert wie das «geistige Eigentum» seines Verfassers. Entscheidend war vielmehr das Bestreben, die autoritative Norm der Vergangenheit für die Gegenwart wirksam zur Sprache zu bringen.

9.1 Einen Bereich hatten wir bisher ausgespart: Die jüdischen Fälschungen unter dem Namen eines nichtjüdischen, in der Regel griechischen Verfassers. Im Blick auf das zuvor Gesagte wird man grundsätzlich feststellen können, dass wegen des «unterentwickelten» Bewusstseins für das geistige Eigentum und die literarische Individualität, sowie des relativ geringen Sinnes für historische Distanz, Wirklichkeit und Wahrheit der Schritt zu derartigen «Fälschungen» leicht war. Auffallend ist weiter, dass uns praktisch alle für die jüdisch-hellenistische Literatur typischen «Gattungen» unter den Fälschungen wieder begegnen. Der Geschichtsschreibung entspricht das Hekataios zugeschriebene Werk *Über die Juden*, der novellistischen Hofgeschichte der *Ps.-Aristeasbrief*, der Testamentenliteratur das *Testament des Orpheus*, den Apokalypsen die jüdischen *Sibyllen* und der Weisheitsliteratur die *Sprüche des Ps.-Phokylides* und die gefälschten Klassikerzitate. Auszuscheiden sind die nur syrisch erhaltenen *Sprüche des Weisen Menander*<sup>1</sup>, die sich stark mit der jüdischen

<sup>1</sup> Text: ed. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* I, Leiden 1862, 64 ff. (156 ff.); französische Übersetzung mit Kommentar bei J. P. AUDET, *La sagesse de Ménandre l'Egyptien*, *RB* 59 (1952), 55-81: Der Verfasser sei kein Jude, sondern ein «Gottesfürchtiger» (80). Deutsche Übersetzung bei P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1047 ff.; vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 209 ff. (211, Anm. 49).

Spruchweisheit berühren, da damit zu rechnen ist, dass die Überschrift sekundär zugewachsen ist, weiter die *Briefe Pseudo-Heraklits*<sup>1</sup>, die stoisch-kynischen Ursprungs sind, das *Orakel des Hystaspes*<sup>2</sup>, das aus einer hellenistisch-iranischen Quelle stammt, sowie — aus methodischen Gründen — der ganze Komplex der angeblich gefälschten Urkunden in den *Makkabäerbüchern* und bei Josephus (s. oben S. 247 Anm. 41).

9.2 Beginnen wir mit der jüdischen Sibylle<sup>3</sup>, da sie den innerjüdischen Pseudepigraphen sachlich am nächsten steht. Nach einer rabbinischen Anschauung besassen nicht nur das auserwählte Volk, sondern auch die Heidenvölker Propheten, die diese im Namen Gottes warnen sollten, freilich habe die Gabe des Geistes an die Völker mit der Übergabe der *Tora* in Israel aufgehört. Zu diesen Propheten zählten u.a. Bileam, Hiob und seine Freunde. In der Diaspora konnten auch Griechen als « heidnische Propheten » betrachtet werden, Philo bezeichnet, *Leg. ad Cai.* 99, Hermes als ἐρμηνεὺς καὶ προφήτης τῶν θείων und Apollon als μάντις ἀγαθός (109). In den Pastoralbriefen wird der sagenumwobene Kreter Epimenides *Tit.* 1, 12 auf Grund seines Zitats über die lügnerischen Kreter προφήτης genannt. In der alten Kirche erhielten dann die Weissagungen der heid-

<sup>1</sup> J. BERNAYS, *Die Heraklitischen Briefe*, 1869, vertrat eine jüdische Bearbeitung des 4. und eine Fälschung des 7. Briefes; der 9. Brief stamme von einem jüdisch-christlichen Verfasser (26-35; 61-81; 109 ff.); vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 220 ff. und *Fragmenta*, 156 ff. S. dagegen mit Recht W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 167 und J. STRUGNELL-H. ATTRIDGE, *HThR* 64 (1971), 411 ff.

<sup>2</sup> Text gesammelt bei J. BIDEZ-F. CUMONT, *Les Mages hellénisés* II, Paris 1938, 357-377; vgl. dazu I, 215-223, weiter H. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1929; A.-M. DENIS, *Introduction*, 268 f.; vgl. C. COLPE, *Kairos* 12 (1970), 85 ff.

<sup>3</sup> Zur Literatur bis 1920, s. A. RZACH, *PW* 2. R. 2 (1923), 2073-2183; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, 1951, 1-23; 364 ff. Lit.; ders. in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* II<sup>3</sup>, 1964, 498 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 111-122. Ausführlich A. PERETTI, *La Sibilla Babilonese* = *Biblioteca di Cultura* 21, Firenze 1943. Zur ältesten 3. Sibylle, s. V. NIKIPROWETZKY, *La troisième Sibylle*, Paris 1970.

nischen « Propheten » eine grosse Bedeutung, wobei die Sibylle im Mittelpunkt stand<sup>1</sup>. Für den hellenistischen Juden waren die Sammlungen sibyllinischer Prophezeiungen, die sich seit der Alexanderzeit immer grösserer Beliebtheit erfreuten, besonders interessant. Hier begegnete er einer weder an heidnische Orakel noch an magische Praktiken gebundenen, durch freie göttliche Eingebung gewirkten Prophetie, die ihn an die eigenen Propheten erinnern musste, zumal sie ganz überwiegend Unheil voraussagte. Da die Zahl der « Sibyllen » in hellenistischer Zeit ständig wuchs — Herakleides Ponticus nennt im 4. Jh. nur 2 bzw. 3<sup>2</sup>, Varro ca. 300 Jahre später aus griechischer Quelle insgesamt 10<sup>3</sup> — und sich einzelne zudem den Rang streitig machten, lag es für den griechisch gebildeten jüdischen Autor in Alexandrien nahe, auch eine hebräische Sibylle zu Wort kommen zu lassen. Wahrscheinlich war ihm bekannt, dass selbst Griechen als älteste Sibylle eine orientalische, die persische, vermuteten<sup>4</sup>. Auch der Zeitpunkt zu einem derartigen Unternehmen war günstig. In den Makkabäerkämpfen hatten die Juden in Palästina das seleukidische Joch abgeworfen und in Ägypten einen bedeutenden Macht-

<sup>1</sup> Zu der heidnischen Prophetie bei den Juden s. P. BILLERBECK, *Kommentar*, II, 233 = *Baba Batra* 15 b und *Seder OlamR* 21; III, 63 f. = *NuR* 20. Zur christlichen Deutung s. Irenäus, *Adv. haer.* IV 33, 3 (Homer); Clem Alex. *Strom.* I 59; 69; VI 42; 66; vgl. V 108, 2 (Platon); H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4 (1941), 167 ff.; 180-182; 213 ff.; vgl. auch A. VON PREMERSTEIN, *Byz. neogr. Jahrb.* 9 (1934), 338-374.

<sup>2</sup> Fr. 130 und 131 a-c ed. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles* VII, 1953, 40 f.; vgl. 104 f. und RZACH, *op. cit.*, 2076: Die nach Delphi gekommene phrygische, die Erythräerin Herophile und die hellespontische, die mit der phrygischen identifiziert wird.

<sup>3</sup> Nach Laktanz, *Div. inst.* I 6, 8, *CSEL* 19, 1, 20 ff.

<sup>4</sup> So Varro, *loc. cit.*; vgl. dazu A. RZACH, *op. cit.*, 2097. Sie soll schon von Nikanor (*FGrH* 146), einem Alexanderhistoriker, erwähnt worden sein. Später wurde sie mit der hebräisch-chaldäischen identifiziert, eine ursprüngliche Identität liegt jedoch nicht vor.

zuwachs erhalten. Das Gefüge der hellenistischen Monarchien war durch Rom zerstört worden, die Zukunft gerade für den östlichen Mittelmeerraum drohend und ungewiss (*Sib.* III 174 ff.). In diese Zeit hinein liess der unbekannte Dichter seine Sibylle sprechen und ein Bild der Weltgeschichte entwerfen, das mit der von Mose geschilderten Urzeit beginnt und mit der Gottesherrschaft endet (III 652 ff. ; 741 ff. ; 767 ff.). Die jetzige Ursibylle setzt mit dem Turmbau zu Babel ein (III 97 ff.), der ursprüngliche Anfang ist weggebrochen, er wurde jedoch in dem jüngeren 1. Buch verarbeitet<sup>1</sup>. Neu gegenüber den älteren Sammlungen sibyllinischer Weissagungen war, dass hier ein geschlossenes literarisches Werk mit einer festen Konzeption entstand. Darin verbanden sich 2 Komponenten: 1. die jüdische des apokalyptischen Geschichtsbilds, das uns erstmals bei Daniel und in der Tiersymbolapokalypse (*Äth. Hen.* 83-90) begegnet und 2. die hellenistische der literarischen « Weissagung » in Versform, wie sie uns zu Beginn des 2. Jhs. in Lykophrons *Alexandra* entgegentritt<sup>2</sup>. Beide Formen verbindet der ständige Gebrauch des *vaticinium ex eventu* zum Zweck der Geschichtsdeutung, der selbst wieder ältere ägyptische Vorbilder besitzt (s.o.S. 270).

Die « Prophetin des grossen Gottes » (III 818) stellt sich als Tochter (oder Schwiegertochter) Noahs vor<sup>3</sup>. Sie ist so

<sup>1</sup> A. RZACH, *op. cit.*, 2122 ff. Zum I. (und II.) Buch s. 2146 ff. und A. KURFESS, *ZNW* 40 (1941), 151-165. Es enthält einen jüdischen Grundstock, der christlich überarbeitet wurde. Zur Abhängigkeit seiner Sprache von Homer und Hesiod s. ders. *Phil.* 100 (1956), 147-153.

<sup>2</sup> Zu Lykophron, s. St. JOSIFOVIĆ, *PW Suppl.* 11 (1968), 888-930, zur Datierung s. 925 ff.: nach der Schlacht bei Kynoskephalai 197 v.Chr.

<sup>3</sup> Vgl. III 823 ff. E. SCHÜRER, III, 561 und A.-M. DENIS, 113 sprechen auf Grund von III 827: τοῦ μὲν ἐγώ νύμφη καὶ ἀφ' αἴματος αὐτοῦ ἐτύχθην nur von einer « Tochter » Noahs. Dazu würde auch passen, dass die griechischen Sibyllen Jungfrauen sind: A. RZACH, *op. cit.*, 2079 f. Für die Deutung « Schwiegertochter » spricht dagegen I 277; 287 ff. und das Scholion zu Platon *Phaedr.* 244 b: καὶ ἐν τῶν πατέρων τοῦ Νῶε εἰς γυναικα ἀρμοσθῆναι καὶ συνεισελθεῖν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἐν τῇ κιβωτῷ, weiter der Sprachgebrauch der LXX, der νύμφη

keine eigentliche « Heidin », sondern partizipiert an der « Uroffenbarung » der biblischen Frühgeschichte. Zugleich ist eine derartige Personenverbindung typisch für die uns schon mehrfach begegnete Methode der jüdischen Haggada<sup>1</sup>. Ihr Name scheint ausgefallen zu sein, möglicherweise hiess sie nach späteren Quellen Sambethe bzw. in der Kurzform Sabbe, so Pausanias (X 12, 9), der hinzufügt, ihr Vater sei Berossos gewesen und sie würde von einigen auch die babylonische oder ägyptische Sibylle genannt<sup>2</sup>. Man wird jedoch aus diesen dunklen Angaben kaum schliessen dürfen, dass der jüdische Verfasser selbst wieder auf eine ältere babylonische Sibylle zurückgegriffen habe<sup>3</sup>. Was er verwendet,

zur Wiedergabe von « kallā » = Braut-Schwiegertochter verwendet, weiter die Tatsache, dass *Gen.* 6, 18; 7, 7; 8, 16 nur von den Frauen der Söhne Noahs, nicht aber von einer Tochter die Rede ist. Die Übersetzung « Schwiegertochter » ist die übliche: s. F. BLASS in KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen* II, 1900, 201; A. KURFESS, *Sib. Weiss.* 111; LANCHESTER in R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, 393; vgl. auch A. RZACH, *op. cit.*, 2102. Möglicherweise wurde diese Deutung erst in der späteren Tradition als Interpretament eingetragen. Die christlich-koptische Überlieferung kennt die Sibylle als Schwester des Henoch, s. J. T. MILIK, *HThR* 64 (1971), 376.

<sup>1</sup> Namen der Schwiegertöchter Noahs erscheinen auch in *Jub.* 7, 14 ff.; im *Melchisedek-Apokryphon* (s. oben S. 275, Anm. 1) ist ein Bruder Noahs Nir, in gnostischen Texten die Frau Noahs Norea Offenbarungsträger: s. R. A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archonts* = Patrist. Texte und Studien 10 (1970), 94 ff.; vgl. M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, London 1920, 12 ff.

<sup>2</sup> RZACH, *op. cit.* 2097 ff.

<sup>3</sup> Gegen W. BOUSSET, *ZNW* 3 (1902), 23-49; J. GEFFCKEN, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, 1902, 1 ff.; A. PERETTI, *La Sibilla Babylone*, 43 ff.; A. KURFESS, *Sib. Weiss.* 16 und in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER II, 500. S. dagegen A. RZACH, *loc. cit.* und V. A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum* III, 43-56: The Sambathions. Vermutlich hängt der Name mit den Enkeln Noahs nach *Gen.* 10, 7 Saba und Sabatha zusammen. Eine nichtjüdische, babylonische Göttin dahinter zu vermuten, ist abwegig. Der Name Berossos bei Pausanias könnte auf eine *Interpretatio graeca* des Namens Noah hinweisen: vgl. Henoch-Atlas, Mose-Musaios-Hermes (s. oben S. 273; 240) oder auch Ezechiel-Zoroaster bei Clem Alex. *Strom.* I 15, 70, 1. Vgl. jetzt die kritische Beurteilung der angeblichen älteren babylonischen Sibylle bei N. NIKIPROWETZKY, *op. cit.*, 11-36.

sind ältere griechische Orakel, die er geschickt einflicht und dadurch erreicht, dass seine Prophetin gleichzeitig mit der bedeutendsten griechischen Sibylle, der Erythräerin, wie auch mit der italischen von Cumae, identifiziert wird: Die Prophetin verlässt Babylon und geht nach Griechenland, um auch dort zu weissagen. Lactanz sieht in ihr eindeutig die erythräische Prophetin<sup>1</sup>. Durch eine euhemeristisch-historisierende Darstellung entmythologisiert der Verfasser die griechische Götterwelt der Hesiodischen *Theogonie* (110 ff.), der Kampf zwischen Titan und Kronos wird als der erste Krieg unter den Menschen gedeutet (154). Erst die Gottesherrschaft bringt den Frieden wieder (755; 780). Jedoch nur die Völker, die das Gesetz Gottes anerkennen, werden dieser Friedenszeit teilhaftig werden. Alle anderen verfallen dem Gericht (686 ff.; 710 f.; 756 ff.). Die Polemik gegen den ψευδογράφος Homer (419 ff.) stammt wohl aus einer Überlieferung der erythräischen Sibylle, der Verfasser nimmt sie gerne auf: Homer habe Sprache und Metrum aus den Büchern der Sibylle gestohlen: Der dichterische Heros der Griechen wird vom jüdischen Fälscher des geistigen Diebstahls bezichtigt (vgl. XI 163 ff.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> III 809 ff.; 813 ff.: καὶ καλέσουσι βροτοί με καθ' Ἑλλάδα πατρίδος ἀλλης, | ἐξ Ἐρυθρῆς γεγανῖαν ἀναιδέα· οὐδέ με Κίρκης | μητρὸς καγνώστοιο πατρὸς φήσουσι Σίβυλλαν. Dazu Lactanz, *Div. inst.* IV 15, 29 (CSEL 19, 1, 336). Auch der Erythräerin wurden übermenschliches Alter und Weltreisen nachgesagt. S. das Epigramm aus der Nymphengrotte von Erythrai bei RZACH, *op. cit.*, 2085 (z. 9 f.):

τρὶς δὲ τριηκοσίοισιν ἐγώ ζώουσ' ἐνιαυτοῖς  
παρθένος οὖσ' ἀδμῆς πᾶσαν ἐπὶ χθόν' ἔβην.

Möglicherweise ist die hebräisch-chaldäische Sibylle auf der berühmten Noahmünze von Apameia Kibotos in Phrygien dargestellt; s. B. VON HEAD, *Historia Numorum*<sup>2</sup> (Nachdr. 1963), 666 f.; dazu A. RZACH, 2102.

<sup>2</sup> A. RZACH, *op. cit.*, 2086 f.; vgl. Apollodor von Erythrai *FGrH* 422, dazu den Komm. III b S. 242 f. und Noten S. 160 f. Zur weiteren jüdischen Homerkritik vgl. Josephus *C. Ap.* I 12; II 14, 155; 256, die letzte Stelle unter Berufung auf Plato *Rep.* III 398 a.

9.3 Von allen jüdischen Apokrypha hat wohl die Sibylle die grösste Wirkung entfaltet, die weit bis ins Mittelalter hineinreicht und zusammen mit dem Vier-Weltreiche-Schema Daniels das abendländische Geschichtsbild mitgeformt hat. Die Ursibylle wurde erweitert und ergänzt; immer neue jüdisch-hellenistische Sibyllendichtungen schlossen sich ihr an. Dazu gehören u.a. die von Theophilus von Antiochien in *Ad Autolycum* überlieferten Fragmente und das ganz politisch gefärbte XI. Buch<sup>1</sup>. Von dem Anhänger einer jüdischen Täufergruppe stammt wohl das IV. Buch, das kurz nach dem Ausbruch des Vesuvs 79 n.Chr. entstand, gegen die Zerstörung des Tempels polemisiert und zur Rettung vor dem bevorstehenden Weltenbrand die *μετάνοια* und die Reinigung durch Untertauchen in fliessendem Wasser fordert (IV 161 ff.). Seinen antirömischen Charakter erweist es auch durch das Motiv vom *Nero redivivus*, das hier erstmalig auftaucht (4, 119 ff.; 138 ff.). Die V. Sibylle bildet ein buntes Konglomerat und wurde wohl in der Zeit Hadrians aus älteren Stücken zusammengefügt. Auffallend ist darin der tiefe Hass gegen die römischen Unterdrücker: Wie in der *Johannes-apokalypse* wird Rom-Babylon die baldige Vernichtung angekündigt (V 159 ff.). Die Verschärfung der jüdischen Situation unter römischer Herrschaft spiegelt sich so auch in der Sibyllendichtung wieder<sup>2</sup>. Seit den Apologeten des 2. Jhs. wurden christliche Schriftsteller mehr und mehr auf

<sup>1</sup> A. RZACH, *op. cit.*, 2129 f.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 118 f. Zu Buch XI, s. A. KURFESS, *ZRGG* 7 (1955), 270-272; *Sib. Weissagungen*, 333-341. Das Buch habe «die gleiche Tendenz wie das III. Makk.-Buch, den Zustand der Juden in Ägypten erträglicher zu machen» (339).

<sup>2</sup> A. RZACH, *op. cit.*, 2131 ff.; 2134 ff.; A.-M. DENIS, *Introduction*, 119. Zum *Nero redivivus*, s. IV, 119 ff.; 137 f.; V 28 ff.; 138-153; 216 ff.; 363 ff.; VIII 70 ff.; 140 ff.; dazu das Sibyllenzitat Dio Cass. LXII 18, 4 und Sueton, *Nero* 39; dazu J. BISHOP, *Nero, The Man and the Legend*, London 1964. Zu den Sibyllen als Kampfschriften gegen Rom, s. H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom*<sup>2</sup>, 1964. Bereits die III. Sibylle enthält in den späteren Ergänzungen romfeindliche

diese Prophetin im heidnischen Gewande aufmerksam<sup>1</sup>. Christliche Sibyllen fügten sich fast nahtlos an die jüdischen an. Es zeigt sich auch hier die Einheit zwischen jüdischer und christlicher Apokalyptik. Gegen Ende des 2. oder zu Anfang des 3. Jhs. entsteht der Hauptteil des VIII. Buches, der sich durch das Akrostichon Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτῆρ σταυρός (217-243) als christliche Schrift erweist. Damit war auch hier die Kirche in das Erbe des hellenistischen Judentums eingetreten<sup>2</sup>.

9.4 Noch eine weitere Gestalt der mythischen Urzeit der Griechen hat das Interesse der hellenistischen Juden in Ägypten erweckt. Artapanos machte Mose-Musaios zum Lehrer des Orpheus (s. oben S. 240) und nach Aristobul hat Orpheus in seinem «Hieros Logos» gelehrt, «dass alles durch göttliche Kraft zusammengehalten werde und erschaffen sei und dass Gott über alles herrsche» (Eus. *Pr. ev.* XIII 12, 4). Dieses Interesse an der Gestalt des Orpheus erstreckt sich bis in die bildlichen Darstellungen in Synagogen, ja selbst in einem apokryphen Davidpsalm von Qumran wird der junge David mit den Farben des heidnischen Sängers gezeichnet. Möglicherweise fanden die hellenisierten Juden in Ägypten bei den orphischen Mysteriengemeinschaften gewisse Züge, die ihnen verwandt erschienen, die strenge gesetzliche Lebensweise des Ὀρφικὸς βίος, die Vergeltungslehre mit Totengericht und der opferlose Gottesdienst mit Hymnengesang und Lesung und

Orakel, die Feindschaft gegen Rom steigert sich jedoch und erreicht im V. und VIII. Buch ihren Höhepunkt. Diese Entwicklung entspricht ganz der jüdisch-palästinischen Apokalyptik, s. *op. cit.*, 30 ff.; 79 ff.

<sup>1</sup> Der früheste Hinweis findet sich beim *Hirten des Hermas* 8, 1 (= vis 11, 4); vgl. Justin, *Ap.* 20, 1; 44, 12 jeweils zusammen mit Hystaspes; Athenagoras 30, 1 = *Sib.* III 108 ff.

<sup>2</sup> Zu den christlichen Sibyllen, s. A. KURFESS in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER II 500 ff.; vgl. *Sib. Weissagungen*, 208 ff.

Deutung heiliger Schriften<sup>1</sup>. Dieses Interesse hat offenbar auch Dichtungen im Namen des Orpheus hervorgebracht, von denen 2 erhalten sind. Die erste ist ein *Hymnus*, der durch Clemens Alexandrinus überliefert ist, in dem Gott als allmächtiger Weltenherrscher geschildert wird, vor dem die Dämonen zittern (*Jak.* 2, 19), den die Götterversammlung fürchtet (*Ps.* 82, 1) und dem die Moiren gehorchen. Um seinen feurigen Thron stehen die Engel, die sich um das Schicksal der Menschen bemühen (*Hebr.* 1, 14)<sup>2</sup>.

9.5 Bedeutsamer ist das sogenannte *Testament des Orpheus*, das in 6 verschiedenen Fassungen vorliegt. Die ausführlichste ist die der *Tübinger Theosophie*, die die divergierenden älteren Fassungen kompiliert, dann folgt die in dem Aristobulfragment bei Euseb überlieferte. Sie ist wohl erst sekundär in den Text Aristobuls eingefügt worden. Clemens verwendet in seinen zahlreichen Zitaten zwei variierende Versionen, die beide kürzer sind als die Eusebs, die knappeste Fassung ist bei Pseudo-Justin *De Monarchia* erhalten. Da in ihr der von den anderen ausgeschiedene Name Zeus erscheint und Gott die Verursachung des Bösen in der Welt zugeschrieben wird, eine Aussage, die die späteren Versionen ins Gegenteil umkehren, erweist sie sich klar als die älteste. Orpheus, der Vater des Polytheismus, der die Verehrung von 360 Göttern eingeführt haben soll, bereut in dem

<sup>1</sup> H. STERN, The Orpheus in the Synagogue of Dura-Europos, *Journal of the Warburg-Institute* 21 (1958), 1-6; A. DUPONT-SOMMER, *Semitica* 14 (1964), 37-40; M. PHILONENKO, David-Orphée sur une mosaïque de Gaza, *RHPbR* 47 (1967), 355-357; vgl. den Bericht von A. OVADIAH, *IEJ* 19 (1969), 195 und Pl. 15 a; dazu M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 171; 367 f.; 478 und ders. in: *Tradition und Glaube, Fs. K. G. Kuhn*, 1971, 165. Orphische Spekulationen über den Allgott, wie wir sie in dem Derveni-Papyrus finden, konnten auch bei Juden Interesse finden. Vgl. S. G. KAPSOMENOS, *Archaiologikon Deltion* 19 (1964), 17-25. Dazu W. BURKERT, Orpheus und die Vorsokratiker, *Antike und Abendland* 14 (1968), 93-114. Vgl. oben S. 320.

<sup>2</sup> Clem. Alex. *Strom.* V 125, 1 = fr. 248 Kern. Vgl. dazu E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ = FRLANT 41, 1926, 296 ff.

Gedicht seinen Irrtum und bekennt sich gegenüber seinem Sohn Musaios zu dem einen wahren Gott, der selbst unsichtbar ist, aber vom Himmel aus die Welt regiert. In einer Fassung des Clemens ist noch Abraham eingeführt, der ihn als einzigen sah, Euseb(-Aristobul) hat darüber hinaus einen Hinweis auf die Gesetzgebung Moses ; in den späteren Versionen wurde so der jüdische Glaube Schritt für Schritt entfaltet. Die von Pseudo-Justin, Clemens und der Theosophie überlieferte Bezeichnung διαθήκαι ist sicherlich ursprünglich : Es geht um das Vermächtnis des Orpheus, der sein ganzes bisheriges Lebenswerk als Irrtum bekennt und damit den Polytheismus der Griechen *ad absurdum* führt. Der «ιερὸς λόγος» bei Aristobul deutet dagegen auf ein ursprünglich anderes Zitat hin, das ausgewechselt wurde<sup>1</sup>.

9.6 In der pseudo-justinischen Schrift *De Monarchia*<sup>2</sup> wie auch bei Clemens im V. Buch seiner *Stromateis* finden sich ausser dem Orpheustestament noch eine ganze Reihe anderer Klassikerverse, die ebenfalls den Glauben an den einen wahren Gott bekennen und z.T. schon von der Sprache her den Stempel der Fälschung tragen. Bezeichnend ist dabei, dass nur ein Teil der Clemens und Ps. Justin gemeinsamen Verse auch denselben Dichtern zugeschrieben werden. Verse die *De Monarchia* unter dem Namen des

<sup>1</sup> Text: A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 163-167 = fr. 245-247; dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 230 ff. ; N. WALTER, *TU* 86, 1964, 202-261. Zum umfangreichsten Text, s. H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien* = Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4, 1941, 180-182. Vgl. N. ZEETERS-VAN DER VORST, *Les versions juives et chrétiennes du fr. 245 / 7 d'Orphée*, *L'Ant. Class.* 39 (1970), 475-506.

<sup>2</sup> Text : *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi* ed. I. C. Th. von OTTO III, 2<sup>3</sup>, 1879, 127-158. Die kleine Schrift wurde in der patristischen Forschung der letzten 70 Jahre fast völlig vergessen : s. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*<sup>7</sup>, 1966, 68. Entstehungszeit : Ende 2. oder Anfang d. 3. Jh. n.Chr. ; s. A. v. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II, 1, 1897 (Nachdr. 1958), 512. *Terminus ad quem* : Euseb von Caesarea. Vgl. E. PETERSON, *Theologische Traktate*, 1951, 63, 118 f.

Philemon bringt, werden bei Clemens dem Diphilos und Menander zugesucht, ein echtes Euripideszitat aus *Phrixos* (fr. 835 N<sup>2</sup>), das dann durch ein gefälschtes fortgesetzt wird, erscheint bei Clemens ebenfalls innerhalb des Diphiloszitats, umgekehrt zitiert Clemens den «κωμικός» Diphilos, wo *De Monarchia* in einer Kette von echten Menanderzitaten auf eine angebliche Komödie «Diphilos» dieses Dichters Bezug nimmt. Während *De Monarchia* praktisch nur eine Aufzählung von Zitaten bringt, in der die gefälschten bei weitem überwiegen, und über das von Clemens Gebrachte hinaus nur noch einen Pythagoras-Vers, sowie einige echte Euripides- und Menanderverse anfügt, stellt Clemens eine Vielzahl von anderen Schriftstellern zusammen<sup>1</sup>. Die gemeinsame Quelle lässt sich so kaum mehr rekonstruieren. Vermutlich handelte es sich um ein Florilegium von Dichterzitaten, in dem die Einzigartigkeit und Schöpfermacht Gottes, seine Unvergleichlichkeit mit dem Menschen, seine Funktion als Richter nach dem Tode, die Forderung ethischen Verhaltens und die Torheit des Götzendienstes dargestellt wurden, wobei unter die gefälschten Texte auch echte Stücke eingestreut waren. Der Wechsel der Verfassernamen mag darauf zurückgehen, dass Clemens und dem unbekannten Verfasser von *De Monarchia* 2 verschiedene Rezensionen derselben Schrift vorlagen. Weiter war auch die Zitationsweise des Clemens nicht sonderlich sorgfältig. Einen Hinweis auf eine mögliche Herkunft enthält das Sophokleszitat bei Clemens *Strom.* V 113, 2, das mit dem Zusatz eingeführt wird: «Wie Hekataios in der Schrift über Abraham und die Ägypter sagt». *Hekataios* war der erste griechische Schriftsteller, der gegen 300 v.Chr. ausführlich und positiv über die Juden berichtet hatte, aus diesem Grunde wurde ihm später eine Schrift *Περὶ Ἰουδαίων* zugeschrieben, auf die

<sup>1</sup> Die Texte der Fälschungen sind übersichtlich zusammengestellt bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 160 ff.; 167 ff.; dazu *Introduction*, 223-230.

wir noch eingehen werden. Clemens weist hier wohl auf eine weitere Fälschung im Namen des Hekataios hin, die dieses Florilegium monotheistischer Stellen aus griechischen Dichtern enthielt. Auch sie war sicher jüdischen Ursprungs. Vielleicht sollte darin die Abhängigkeit der Griechen von Abraham als dem ersten Weisen nachgewiesen werden. Auch Josephus zeichnet Abraham in den Farben eines griechischen Philosophen, wobei er sich auf das Zeugnis des Berossos, Nikolaos von Damaskus und eben des Hekataios beruft (*Ant.* I 158 f.), im letzten Falle kann er nur eine gefälschte Schrift meinen<sup>1</sup>. Die *De Monarchia* und Clemens gemeinsamen Verse, die so vielleicht auf eine gefälschte Hekataiosschrift zurückgehen, sind grundsätzlich von den *Siebenerversen* (s. oben S. 251) zu unterscheiden, die sich schon bei Aristobul finden und die wohl aus einer jüdisch-pythago-reischen Quelle stammen. Auch sie wurden von Clemens übernommen, der gewissenhaft alles zusammentrug, was das grössere Alter der jüdischen Überlieferung und den « Diebstahl » der Griechen beweisen konnte<sup>2</sup>.

9.7 Einen wesentlich anderen Charakter besitzt die unter dem Namen des *Phokylides*<sup>3</sup>, einem Spruch-

<sup>1</sup> Vgl. dazu jetzt N. WALTER, *op. cit.*, 187-201. Zu Abraham als « Philosophen » bei Josephus: F. H. FELDMAN, *TAPA* 99 (1968), 143-156 und G. MAYER, *EvTh* 32 (1972), 118-127.

<sup>2</sup> Vgl. dazu K. THRAEDE, Art. Erfinder, *RAC* 5, 1962, 1250 f. Er wird bereits von Philo angedeutet (s. oben, S. 251, Anm. 3), von Tatian (*Or. ad Gr.* 40, 1) und Tertullian klar ausgesprochen und von Clemens ausgebaut.

<sup>3</sup> Text: *Theognis*, *Ps.-Pythagoras*, *Ps.-Phocylides*... ed. E. DIEHL-D. YOUNG = BT 1961, 95-112; A. FARINA, *Sillogi Pseudofocilidea* = Collana di Studi Greci 37, Napoli 1962. Abdruck bei A.-M. DENIS, *Fragmenta*, 149-156; zu V. 5-79 vgl. *Or. Sib.*, II 56-148. Dazu A.-M. DENIS, *Introduction*, 215-219 und W. KROLL, *PW* 20, 1 (1941), 505-510. Nach Kroll sind stark jüdisch beeinflusst V. 3-39 und 84 f.; 140-149; 170-188; 220-227. Diese Einteilung ist jedoch fraglich, der jüdische Einfluss geht durch das ganze Gedicht, das eine Einheit bildet. Kroll unterschätzt den überwiegend jüdischen Gesamtkarakter der Schrift. Zahlreiche rabbinische Parallelen bringt G. KLEIN, *Der älteste christliche Katechismus*, 1909, 143-153.

dichter des 6. Jhs. und Zeitgenossen des Theognis, entstandene Spruchsammlung. Auch hier geht es um ein echtes Pseudepigraphon, das der Fälscher zu Beginn mit einer Sphragis versehen hat. Dass dieser ein Jude war, kann m.E. nicht bezweifelt werden ; zu stark ist das ganze Gedicht von der Alttestamentlich-jüdischen Weisheitstradition her geprägt. Einem Griechen wäre es kaum eingefallen das Gebot von *Dtn. 22, 7* : « Die Vogelmutter sollst du freilassen, nur die Jungen darfst du nehmen » in der Form von Hexametern als ethische Regel vorzutragen (84 f.). Dass sich in dem Gedicht auch starke Anklänge an die griechische Gnomik finden, ist bei dem internationalen, universal-ethischen Charakter gerade auch der jüdischen Weisheitsdichtung selbstverständlich. Das einmalige Vorkommen des Plurals θεοί (104) im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Auferstehung ist nicht mehr als eine freie Redeweise, ganz abgesehen von der freien Ausdrucksweise Philos, werden in *Sap. Sal.* und in *Jos. As.* mehrfach der Fromme bzw. Joseph als νιὸς θεοῦ bezeichnet, in Qumran werden die Engel häufig « 'elîm » genannt<sup>1</sup>. Wenn weiter die Gestirne (10 ff.) als beseelte Wesen betrachtet werden, die in neidloser Harmonie zueinander stehen, so hat auch dies jüdische Parallelen<sup>2</sup>. Der häufige Gebrauch von θεός (1, 8, 11, 17, 29, 111, 194), der in der Aussage von V. 54 gipfelt: εἰς θεός ἐστι σοφὸς δυνατός θ' ἄμα καὶ πολύολβος, die strenge Sexual- und Familienethik (175 ff.) oder auch die Warnung vor der Magie (149) entsprechen ganz jüdischer Lebensform in der Diaspora. Das Gedicht ist von seiner Moral her etwa mit den *Testamenten der 12 Patriarchen* verwandt. Dass die exklusiv-jüdischen Züge fehlen, hängt mit dem weisheitlichen Charakter der Schrift und ihrem pseud-

<sup>1</sup> S. dazu E. SCHWEIZER, *ThWNT* VIII (1969), 355 ff. und M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 424 ff. Zum vielseitigen Sprachgebrauch Philos, s. H. LEISEGANG, *Indices ad Philonis Alexandrini Opera*, II, 1930, 381 f.

<sup>2</sup> M. HENGEL, *op. cit.*, 427 ff.

epigraphischen Gewande zusammen. Sie sind in den gefälschten Klassikerzitaten genausowenig anzutreffen. Die Charakterisierung am Schluss:  $\tau\alpha\tilde{\nu}\tau\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\sigma\bar{\nu}\eta\varsigma\ \mu\sigma\tau\bar{\eta}\rho\iota\alpha\ldots$  zeigt, wie der Schwerpunkt der jüdischen Frömmigkeit in der Diaspora ganz auf der Ethik lag. Dies erklärt auch ihre Missionserfolge<sup>1</sup>.

9.8 Einen Briefroman in der Form einer Hofgeschichte mit stark popularphilosophischem Einschlag haben wir im *Aristeasbrief*<sup>2</sup> vor uns. Seine Entstehung dürfte nach den Untersuchungen von Bickermann in die 2. Hälfte des 2. Jhs. fallen, in der sich das Selbstbewusstsein der Juden in Judäa und Ägypten stark entwickelt hatte<sup>3</sup>. Die Grundlage bildet die dem Vf. vorgegebene Legende von der Übersetzung der Tora unter Ptolemaios II. Philadelphos auf Veranlassung von Demetrios von Phaleron, sie war bereits Aristobul bekannt. An dieser Legende dürfte historisch sein, dass die Übertragung noch im 3. Jh. v.Chr. in Alexandrien zur Zeit der Herrschaft des 2. Ptolemäers (285-247) erfolgt ist. Bei der straffen Regierung der ersten Ptolemäer und der Bedeutung der jüdischen Minorität im Lande als Militärkolonisten ist ein solches Unternehmen wohl kaum ohne königliche Billigung erfolgt<sup>4</sup>. Die Beteiligung von Demetrios von

<sup>1</sup> Die jüdische Religion stellt sich hier gewissermassen als «ethische Mysterienreligion» dar. Zur Übernahme der Mysteriensprache im hellenistischen Judentum s. M. HENGEL, *op. cit.*, 368, Anm. 570.

<sup>2</sup> Text: P. WENDLAND, *Aristeae ad Philocratem Epistula*, BT 1900; A. PELLETIER S.J., *Lettre d'Aristée à Philocrate = Sources Chrétiennes*, 89, 1962, dort 254-259 ausführliche Bibliographie; vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 105-110 und S. JELLINE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968, 29-58.

<sup>3</sup> Zur Datierung des Pseudo-Aristeas, *ZNW* 29 (1930), 280-298; vgl. A. MOMIGLIANO, *Aegyptus* 12 (1932), 161-172. Neuere Versuche einer Frühdatierung vor der makkabäischen Erhebung s. S. JELLINE, *op. cit.*, 47 ff., können gegenüber den Argumenten Bickermanns kaum überzeugen.

<sup>4</sup> Zur Situation der Juden im frühptolemäischen Ägypten s. V. A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1961, 273 ff. 299 ff. und ders. *Corpus Papyrorum Judaicarum*, I, 1957, 3 ff., zur Septuaginta s. 31 f. Zur Übersetzung selbst s. R. HANHART, *Vet. Test.* 12 (1962), 139-163 (161 ff.): Das Hauptmotiv war der gottesdienstliche Bedarf.

Phaleron ist dagegen unwahrscheinlich, da er von Philadelphos nach dessen Regierungsantritt verbannt wurde und bald starb<sup>1</sup>. Die Legende entwickelte sich auch nach der Entstehung des *Aristeasbriefes* selbständig weiter<sup>2</sup>. Philo in seiner *Vita Mosis* (25-44, 37) weiss von dem durch göttliche Inspiration bei allen Übersetzern übereinstimmenden Text zu berichten, der der Urschrift gleichwertig sei. Justin und Irenäus dehnen die Übersetzung auf alle alttestamentlichen Schriften aus und der Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* will bei einem Besuch in Alexandria die Reste der 70 Hütten auf Pharos gesehen haben<sup>3</sup>. Selbst in den *Talmud* ist die Legende eingedrungen<sup>4</sup>. Als Verfasser erscheint ein sonst unbekannter Aristeas, ein hoher Beamter des Königs (40). In dem Brief an seinen Freund Philokrates berichtet er von seiner durch Demetrios von Phaleron angeregten Gesandtschaft zu dem jüdischen Hohenpriester Eleazar. Von dem jüdischen Souverän huldvoll empfangen, hat er Gelegenheit den Tempel und Jerusalem zu bewundern und mit dem Hohenpriester Gespräche über die allegorisch begründete Bedeutung des Ritualgesetzes zu führen. Begleitet von den 72 Übersetzern mit ihren wertvollen Schriftrollen kehrt er nach Alexandrien zurück. Bei einem Bankett führt der König philosophische Gespräche mit den jüdischen Weisen, der Verfasser hat hier einen hellenistischen Traktat Περὶ βασιλείας eingearbeitet<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> E. BAYER, *Demetrios Phalereus, der Athener* = Tüb. Btr. z. Altertumswiss. 36, 1942 (Nachdr. 1969), 113 ff.; vgl. O. HILTBRUNNER, Art. Demetrios von Phaleron, *Der Kleine Pauly* I, 1964, 1468 f.

<sup>2</sup> S. die Zeugnisse bei A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 78-98.

<sup>3</sup> C. 13 ed. I. C. Th. von OTTO, *Corpus apologetarum* III 2, 56.

<sup>4</sup> P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV 414: *Meg. 9 a, Baraita*: Hier wird schon die weiterentwickelte Form Philos vorausgesetzt. Die Urteile der Rabbinen zur griechischen Übersetzung, deren Abweichungen genau notiert wurden, waren überwiegend kritisch. S. *loc. cit.*, *Sepher Tora* I § 8 und *Meg. Taan.* 13.

<sup>5</sup> Grundlegend P. HADOT, Art. Fürstenspiegel, *RAC* 7, 1970, 555-632 (zu Aristeas 587-589); dazu W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*,

In 72 Tagen (307) vollenden sie in der Einsamkeit der Insel Pharos das Übersetzungswerk. Durch gegenseitigen Vergleich hatten sie je und je ihre Übersetzungen aufeinander abgestimmt (302). Die neue Übersetzung wird dem «Politeuma»<sup>1</sup> der Juden in Alexandrien vorgelesen und von diesem legitimiert (308 ff.), über jeden, der eine Änderung vornimmt wird ein Fluch ausgesprochen (311). Jetzt erst wird die Übersetzung dem König vorgelegt, wobei Demetrios erklärt, warum das Gesetz bisher von griechischen Dichtern und Historikern nicht erwähnt wurde. Wegen seiner Heiligkeit und seines göttlichen Ursprungs seien alle, die Stücke daraus entnahmen, z.B. Theopomp und Theodektes, von Gott gestraft worden, «da sie die göttlichen Dinge... profanen Menschen ausliefern» wollten<sup>2</sup>.

Der Sinn dieser in späterer Zeit so wirksamen Schrift offenbart sich an ihrem Schluss: Es handelt sich um eine Apologie des hellenistischen Judentums in Alexandrien und zwar in doppelter Hinsicht: einerseits gegenüber den heidnischen Verächtern des jüdischen Glaubens und jenen Juden der Oberschicht, die ohne innere Beziehung zum Glauben der Väter in der Gefahr waren, der fremden Zivilisation zu verfallen. Zugleich wendet sie sich aber auch gegen die jüdischen Verächter der hellenistischen Kultur und der loyalen Bindung an die judenfreundliche, ptolemäische Herrschaft. Möglicherweise polemisiert sie auch gegen von

Cambridge 1938, 414-436 und A.-J. FESTUGIÈRE, Grecs et Sages orientaux, *RHR* 130 (1945), 29-41; O. MURRAY, Aristaeas and Ptolemaic Kingship, *JThS* 18 (1967), 337-371.

<sup>1</sup> Zu den jüdischen Politeumata im ptolemäischen Machtbereich s. V. A. TCHERIKOVER, *Hell. Civ.*, 299 ff.; *CPJ* I, 273 f., Index s.v.; M. HENGEL in *Tradition und Glaube*, *Festgabe K. G. Kuhn*, 146.

<sup>2</sup> Ps.-Arist. 312-315, vgl. 31. Zum Motiv der Profanierung heiliger Schriften durch Übersetzung vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 386 f. Wie Jonatan b. Uzziel die Propheten ins Aramäische übersetzt, ertönt eine Himmelsstimme: «Wer ist es, der meine Geheimnisse den Menschen verraten hat?», bab. *Talmud Meg.* 3 a.

Palästina aus gesteuerte Versuche, den im 3. Jh. übersetzten *Pentateuch* zu revidieren. Derartige Revisionen wurden dann später im 1. und 2. Jh. n. Chr. von Theodotion und Aquila vorgenommen. Die Änderung dieses von der jüdischen Gemeinde akzeptierten Werkes käme einer Gotteslästerung gleich. Eine Missionsschrift kann man dagegen den Briefroman kaum nennen. Ein gebildeter Griechen wäre wohl von einer derartigen Schrift so sehr abgestossen worden wie von der jüdischen Sibylle oder den gefälschten Klassikerzitaten. Sie diente in erster Linie der Hebung des eigenen jüdischen Selbstbewusstseins. Lediglich heidnische Sympathisanten von der Art, wie Aristeas selbst geschildert wird, konnten ein derartiges Opus mit Zustimmung lesen<sup>1</sup>.

Ob man dem unbekannten Verfasser die Absicht einer wirklichen Fälschung unterschieben darf, scheint mir sehr fraglich zu sein. Aristeas war ja keine bekannte historische Figur und der gebildete griechische Leser musste bei einigem Wirklichkeitssinn die Fiktion durchschauen. Übernommen wurde sie nur von dem, der selbst «tendenzgebunden» war, etwa Josephus, Philo und den christlichen Apologeten. Ausserdem goss der Verfasser ja nur eine schon bestehende und selbständige weiterwirkende Legende in eine konventionelle literarische Form. Wir dürfen in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen, dass ein grosser Teil der griechischen literarischen Briefe *Pseudepigrapha* sind<sup>2</sup>.

9.9 Die von Josephus in seiner *Apologie* (184-204) *C. Apionem* ausführlich zitierte angebliche Schrift des Hekataios von Abdera Περὶ Ἰουδαίων ist in ihrer Echtheit bis in die jüngste Zeit heftig umstritten. So bedeutende Gelehrte wie P. Wendland und Hans Lewy hatten sich

<sup>1</sup> Vgl. V. A. TCHERIKOVER, The Ideology of the Letter of Aristeas, *HThR* 51 (1958), 59-85.

<sup>2</sup> W. SPEYER, *Literarische Fälschung* 79 ff.; 129 f.; 137 f. J. SYKUTRIS, Art. *Epistolographie*, *PW Suppl.* 5 (1931), 208 ff.

für ihre Authentizität eingesetzt, und erst vor kurzem hat J. G. Gager von Princeton wieder ihre Echtheit vertreten<sup>1</sup>. Auch die Zahl derer, die diese Frage offenlassen wollen, ist nicht unbeträchtlich<sup>2</sup>. Auf jeden Fall spricht diese Unsicherheit in der Forschung — auch wenn sich die Waagschale der Argumente auf die Seite der Unechtheit neigt — für die Qualität der Fälschung. Dennoch wurden bereits in der Antike Zweifel an ihrer Echtheit laut: Nach Origenes (*C. Cels.* I 15) hat schon Herennios Philon ihre Herkunft von Hekataios bezweifelt, « wenn sie aber von ihm stamme, sei er durch die Überredungskraft der Juden verführt worden und habe sich ihrer Lehre angeschlossen »<sup>3</sup>. Gerade der letzte Satz macht deutlich, dass es sich — im Gegensatz zu dem echten, wesentlich zurückhaltenderen Bericht des Hekataios über die Juden, der im Geschichtswerk des Diodorus Siculus erhalten ist<sup>4</sup> — doch wohl um eine apologetische Fälschung handelt. Für eine Entstehung nach der siegreichen makkabäischen Erhebung spricht der Hinweis auf die Martyriumsbereitschaft der Juden und ihren Eifer gegen fremde Kulte, der selbst vor der Zerstörung heidnischer Heiligtümer nicht Halt machte — nach Ps. Hekataios soll sich dies freilich unter Alexander d. Gr. in Babylonien zugetragen haben, weiter der Hinweis auf die angebliche Übertragung samaritanischer Bezirke an die Juden durch Alexander (*C. Ap.* I 192 f.; II 43), die wohl erst unter Demetrios II. (*I. Makk.* 11, 34) stattfand. Auf eine Abfassung

<sup>1</sup> J. G. GAGER, Pseudo-Hecataeus again, *ZNW* 60 (1969), 130-139; vgl. H. LEWY, *ZNW* 31 (1932), 117-132, dort 117, Anm. 2 zu P. Wendland und anderen älteren Vertretern der Echtheit. Gegen die Echtheit E. SCHÜRER III, 603 ff.; F. JACOBY, *FGrH* III a Komm. zu 264 F 21-24 S. 61 ff. und in neuerer Zeit vor allem B. SCHALLER, *ZNW* 54 (1963), 15-31. Zum Ganzen vgl. auch A.-M. DENIS, *Introduction*, 262-267.

<sup>2</sup> S. die bei R. SCHALLER, *op. cit.*, 22, Anm. 44 und J. G. GAGER, *op. cit.*, 131, Anm. 5 aufgeführten Forscher.

<sup>3</sup> *FGrH* 790 F 9, vgl. dazu W. SPEYER, *op. cit.* 160 f.

<sup>4</sup> Diod. XL 3 = Phot. *Bibl.* 244, p. 380 a 7 = *FGrH* 264 F 6.

durch einen ägyptischen Juden deutet das Lob des 1. Ptolemäers hin, das seiner wirklichen Haltung gegen die Juden widerspricht, der nach Ägypten übergesiedelte « Hohepriester » Ezekias, der bei den Zurückgebliebenen Propaganda für die Vorzüge der neuen *πολιτεία* der Juden in Ägypten machte, könnte eine Anspielung auf den Hohepriester Onias IV und seine Militärkolonie in Leontopolis enthalten (I 187 f.), die Nachricht, dass nach dem Tode Alexanders viele Juden nach Phönizien und Ägypten ausgewandert seien « wegen des Aufruhrs in Syrien », ist dagegen eine Spitze gegen die ständigen Unruhen im zerfallenden Seleukidenreich (I 194). Auch der « Augenzeugenbericht » über den aufgeklärten Juden Mesullam (I 201-204) kann kaum Vertrauen erwecken. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die Fragmente interessante historische Details enthalten, die Gesamttendenz ist jedoch zu durchsichtig, um sie für authentisch halten zu können. Der wohlgelungenen Fälschung Περὶ Ἰουδαίων folgte dann später wahrscheinlich eine weitere über « Abraham und die Ägypter » mit falschen Dichterzitaten<sup>1</sup>.

10. Damit hätten wir die Durchsicht der uns überlieferten jüdisch-hellenistischen Literatur abgeschlossen. Fassen wir den Ertrag kurz zusammen :

1. Vermutlich sind uns nur mehr oder weniger zufällige Bruchteile des wirklichen Schrifttums erhalten<sup>2</sup>, weiter dürfen wir nicht vergessen, dass diese Werke und Fragmente

<sup>1</sup> S. oben S. 295 f. Auch Ps.-Aristeas beruft sich § 31 auf Hekataios von Abdera, wobei offen bleiben muss, ob es sich hier um eine Erfindung *ad hoc* oder um ein Zitat aus einer unbekannten Schrift handelt. Zum Ganzen vgl. F. JACOBY, *op. cit.*, Komm. zu F. 23/24 S. 74 f.

<sup>2</sup> Vgl. die zahlreichen anonymen Zitate von verlorengegangenen « apokryphen » Schriften bei den Kirchenvätern, A.-M. DENIS, *Introduction*, 284-305 dazu die Textauswahl *Fragmenta*, 229 ff. und M. R. JAMES, *The lost Apocrypha of the Old Testament*, passim.

allein durch christliche Vermittlung zu uns gekommen sind. Das Judentum der griechisch-römischen Welt hatte seit der Christianisierung des Reiches und dem Einbruch des Islam kein Interesse mehr an der Erhaltung seiner griechisch-sprachigen Überlieferung.

2. Diese Schriften zeigen eine ausserordentliche Vielfalt der Form und des Inhalts, auch die Unterschiede der Bildung und des sozialen Standes der Verfasser waren erheblich. Einfache Volksliteratur in primitiver Koine steht neben Werken in dichterischer Form, die sorgfältig die Sprache der heidnischen klassischen Vorbilder nachahmen. Ausserdem gibt es Zwischenstufen.

3. Auf der anderen Seite enthalten sie trotz dieser Pluralität eine relativ eindeutige Tendenz: Sie wollen der Verherrlichung des eigenen Volkes, seiner heiligen Geschichte, seines Glaubens an den einen Gott und des von ihm gegebenen Gesetzes dienen, wobei das Gesetz gerne in allgemeingültiger, ethischer Weise interpretiert wurde. Diese Tendenz ist unabhängig davon, ob eine Schrift unter dem Namen des Verfassers, anonym oder als Pseudepigraphon überliefert wurde, ob als ihr Verfasser eine Gestalt der heiligen Überlieferung oder ein heidnischer Name erscheint. Die Unterschiede liegen mehr in der Gattung. In weisheitlichen Texten und in Teilen der apokalyptischen Überlieferung, wo man mehr an den himmlischen Geheimnissen und dem Schicksal des Individuums interessiert war, konnte der nationale Bezug teilweise stärker zurücktreten, in der Geschichtsschreibung wurde er dagegen stärker sichtbar.

4. Auffällig ist die Häufung dieser «Tendenzliteratur» in den Jahrzehnten nach der makabäischen Erhebung. Offenbar hatte dieses tiefgreifende «revolutionäre» Ereignis und sein erfolgreicher Ausgang die literarische Produktion wie auch den Bedarf nach «national-

religiöser » Literatur stark angeregt und zwar in der Diaspora fast noch stärker als im Mutterland <sup>1</sup>.

5. Zwar war das Bewusstsein für schriftstellerische Individualität und geistiges Eigentum in der griechischsprechenden Diaspora mehr ausgebildet als in Palästina, doch überwiegt auch noch hier — wenn man von den grossen Werken Philos und Josephus' absieht — das anonyme und pseudonyme Schrifttum. Die Unterordnung unter die transsubjektive Tradition blieb stärker als der Drang, die Person des Schriftstellers zur Geltung zu bringen. In der eigentlichen Offenbarungsliteratur bei Apokalypsen und Testamenten war die Autorität einer religiösen Schrift ausserdem von der Bindung an eine Autorität der Vergangenheit abhängig.

6. Das Bewusstsein für die historische Wahrheit und Wirklichkeit war — gemessen an unseren heutigen Begriffen — unterentwickelt. Es wäre darum verfehlt, etwa beim Begriff der «Fälschung» unsere kritischen und moralischen Vorstellungen ohne weiteres auf die damalige Zeit zu übertragen. Die Wahrheitsfrage war für die jüdischen Verfasser im Grunde durch ihr Bekenntnis zur religiösen Wahrheit gelöst, der Zweck, diese Wahrheit in möglichst wirksamer Weise zu vertreten, heilige — bewusst oder unbewusst — die Mittel.

7. Das Judentum hatte gegenüber der hellenistischen Umwelt einen Kampf um seine religiöse und ethnische Existenz zu bestehen. Da die Juden gerade in Ägypten mit Erfolg versuchten, sich

<sup>1</sup> In jener Zeit ca. zwischen 170 und 100 v.Chr. entstanden das Geschichtswerk des Eupolemos, der areatalogische Roman des Artapanos, die Lehrschrift des Aristobulos, die 5 Bücher Jasons von Kyrene, die erweiterten Bücher *Esther* und *Daniel*, das *Testament der 12 Partiarchen*, die jüdische Ursibylle, der *Ps. Aristeasbrief* und *Ps. Hekataios*; bei einer Reihe anderer Schriften ist die Entstehung in dieser Zeit zumindest möglich.

kulturell der überlegenen griechischen Herrenschicht anzuschliessen und die Gefahr, auf die Stufe der unterdrückten ägyptischen Bevölkerung herabgedrängt zu werden, abwehrten — es gibt z.B. keine jüdisch-demotische oder jüdisch-koptische Literatur — waren sie der Gefahr der völligen Hellenisierung und Assimilation in besonderer Weise ausgesetzt. Die Zahl der Apostaten muss vor allem in Zeiten politischer — und d.h. zugleich auch religiöser — Unterdrückung besonders in der Oberschicht beträchtlich gewesen sein. Eine Karriere im Staatsdienst war häufig nur durch den Verrat am väterlichen Glauben möglich<sup>1</sup>. Die jüdisch-hellenistische Literatur diente zunächst einmal dieser ethnisch-religiösen Selbsterhaltung. Ihre bildungsmässig-soziale Abstufung entsprach der soziologischen Differenzierung der Judenschaft selbst. Ihr Ziel war so nicht in erster Linie die missionarische Gewinnung von Griechen, sondern die Befriedigung des literarischen Bedarfs der griechischsprechenden Juden selbst, ihre Bindung an die Tradition und den Glauben der Väter und die Stärkung ihres religiös-nationalen Selbstbewusstseins. Gerade die Gewissheit des grösseren Alters der eigenen Religion oder der Abhängigkeit der griechischen Denker von Mose und Abraham konnte das Vertrauen in die Wahrheit und Überlegenheit des eigenen Glaubens stärken.

#### 8. Das apologetische Moment gegenüber den Griechen mochte bei einzelnen Schriften — wie z.B. Ps.-

<sup>1</sup> Zu Tiberius Julius Alexander s. oben S. 254, Anm. 1; weitere Beispiele bieten die Angehörigen der Familie des Herodes und unter Ptolemaios IV Philopator der königliche Sekretär und Alexanderpriester Dositheos S. d. Drimylos, s. *III Makk.* 1, 3; dazu V. TCHERIKOVER, *CPJ* I 37, 231 ff. Vgl. auch *III Makk.* 2, 30 f.; 7, 10 ff.; *Sap.* 3, 10; Philo, *Vit. Mos.* I 31; II 30 f. (Anspielung auf den Abfall seines Neffen?) 193; *De Jos.* 254; *Spec. leg.* I 54; 319 ff.; *Conf. Ling.* 2 f. Zum Ganzen V. A. TCHERIKOVER, Jewish Apologetic Literature Reconsidered, *Eos* 48 (1956) = *Symbolae Raphaeli Taubenschlag dedicatae* III, 181. Das Problem bedürfte einer gründlichen Untersuchung.

Hekataios, bei Josephus' *C. Apionem* oder Philos *Vita Mosis* eine entscheidende Rolle spielen, aber aufs ganze gesehen tritt dieses Motiv gegenüber dem innerjüdischen Literaturbedürfnis zurück. Gerade der gebildete Jude stand vor dem Überangebot der heidnisch-polytheistischen oder auch philosophisch-religionskritischen Literatur und er brauchte dazu einen positiven Ausgleich und zwar in der Sprache und dem Geist, in dem er ausgebildet worden war. Ich halte es durchaus für möglich, dass ein Teil der sogenannten Fälschungen, etwa die unechten Klassikerfragmente, letztlich auf rhetorische Übungen des jüdisch-hellenistischen Schulbetriebs zurückgehen könnten<sup>1</sup>.

9. Gewiss wurden auch je und je einzelne Griechen vom jüdischen Glauben angesprochen, die jüdische Mission war ja — vor allem in der Zeit zwischen Cäsar und dem Jüdischen Krieg — recht erfolgreich. Nach Josephus, Lukas oder auch Juvenal war es vor allem die Damenwelt, die sich mit Interesse dem neuen Glauben zuwandte. Aber diese jüdische Mission vollzog sich eher durch persönliche Kontakte, die hohe Ethik und organisierte Armenpflege, sowie durch den in der Antike einzigartigen Wortgottesdienst in der Synagoge. Das geschriebene Wort kam erst in 2. Linie. Darüber hinaus haben die Juden niemals organisierte Mission getrieben. Daraum kann man auch nicht im strengen Sinne von jüdischer «Missionsliteratur» sprechen.

10. Aufs ganze gesehen ist es vielmehr erstaunlich, wie wenig die jüdische Überlieferung in der Antike bekannt war. Man machte sich über Äusserlichkeiten lustig, namhafte Schriftsteller tradierten die abge-

<sup>1</sup> Ich folge damit weitgehend der These, die V. A. TCHERIKOVER, *op. cit.*, entwickelt hat. Der beliebte Begriff «Missionsliteratur» führt in die Irre, weil er den wachsenden Eigenbedarf des Diasporajudentums nach einer bildungssoziologisch vielgestaltigen Erbauungsliteratur verkennt.

schmacktesten Greuelmärchen, die LXX blieb weitgehend ein völlig unbekanntes Buch<sup>1</sup>. Erst die hermetische Tradition und die Neuplatoniker ab Numenios nahmen von ihr stärker Notiz, und auch hier interessierte man sich in erster Linie nur für die Anfangskapitel der *Genesis*. Die Wirksamkeit der sogenannten jüdisch-apologetischen Literatur nach aussen auf das wirklich gebildete antike Publikum kann so nicht sehr gross gewesen sein. Natürlich gab es Ausnahmen: Neben dem berühmtesten Zitat aus *De sublimitate* wieder Numenios, der Josephus *C. Apionem* zitiert, ohne den Verfasser zu nennen<sup>2</sup>. Der unterschwellige Einfluss der jüdischen Magie war jedoch sehr viel grösser. Erst die Christen haben die jüdisch-apologetische Literatur wirklich zu Ehren gebracht.

<sup>1</sup> Das viel zitierte *Genesis*zitat bei Ps. Longinos, *De sublimitate* 9, 9 ist die Ausnahme, die die Regel bestätigt; s. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, 473.

<sup>2</sup> Euseb, *Pr. ev.* IX 9. Zu dem Einfluss der jüdischen Urgeschichte auf die Hermetica und besonders Poimandres, s. C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, 1945 (Nachdr. 1964), 99 ff. Zu einer möglichen Beeinflussung der pseudo-pythagoreischen Schrift des Ekphantos Ηερὶ βασιλείας durch *Gen.* 1 und 2, s. W. BURKERT oben, S. 49 f. Dagegen scheint mir der von R. HARDER, *Ocellus Lucanus* = NPhilUnt 1, 1926, 22 Z. 18 und 128 f. vermutete Einfluss von *Gen.* 1, 28 fraglich zu sein. Vgl. auch die Diskussion unten S. 315 f. Zu Galen, s. R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, 1949.

## DISCUSSION

*M. von Fritz*: Herr Hengel hat die von ihm zu behandelnden Schriften in zwei Hauptgruppen eingeteilt:

1. solche Schriften, die aller Wahrscheinlichkeit nach ohne hebräische Vorlage sogleich griechisch geschrieben worden sind, aber *nicht* unter dem Namen eines griechischen Autors.
2. solche, die unter dem Namen griechischer Autoren veröffentlicht wurden.

Die erste Gruppe hat er weiter unterteilt in:

- a. solche Schriften, die sicher oder wahrscheinlich unter dem Namen eines jüdischen Autors veröffentlicht wurden.
- b. anonyme Schriften: meist novellenartige pseudohistorische Schriften wie *Esther*, *Jonas*, *Daniel*.
- c. angebliche *Testamente* mit weitgehend apokalyptischen Inhalt.
- d. Die *Sapientia Salomonis*.

Zur zweiten Gruppe gehören:

- a. die *Sibyllina*.
- b. *Orphica*.
- c. gefälschte Klassikertexte: Aeschylus, Sophokles, Menander, Diphilus.
- d. *Pseudophokylidea*.
- e. *Aristeasbrief*.
- f. Hekataios von Abdera.

Es wird sich wohl empfehlen, zunächst dieser Reihenfolge zu folgen und am Schluss eine Diskussion von allgemeineren Problemen anzuschliessen, die sich aus den Vorträgen von Herrn Smith und Herrn Hengel ergeben.

Die erste Gruppe beginnt mit dem sogenannten *Samaritanischen Fragment*, das keinen Verfassernamen trägt, aber vermutlich nur weil es ein Fragment ist, dessen Titel und Anfang verloren ist.

*M. Smith* : An initial question seems to me that of the relation of pseudepigraphy to the notion of intellectual property (*geistiges Eigentum*). Prof. Hengel says he agrees with Dr. Speyer, that the latter is a necessary condition for the appearance of deliberate pseudepigraphy. But from his material it appears that what led to Jewish pseudepigraphy was primarily the need of authority, and if, as I suggested yesterday, the *Deuteronomic code* was originally intended to be passed off as an ancient work, but not attributed to Moses, we should have an instance in which the authority claimed was not personal at all, but merely that of antiquity. I think this the case with many forged antiques and pretendedly ancient documents like monastic records—they claim antiquity but not individual authorship. To what extent, then, must we modify the proposition that pseudepigraphy depends on the notion of intellectual property?

*M. Hengel* : Vielen Dank für diesen interessanten Hinweis ; ich glaube jedoch nicht, dass wir bei der jüdischen Literatur auf den Begriff des geistigen Eigentums ganz verzichten können. In der Diaspora war er zum Teil vorhanden, wenn auch in Vergleich mit der hellenistischen Umwelt in unterentwickelter Form. Während im hellenistischen Judentum die Novelle bzw. der Roman teilweise anonym bleibt, hat sie bei den Griechen in der Regel einen Verfassernamen. Immerhin zeigt die Nennung des Hiobbruders Nereus als Verfasser im *T. Job*, dass man das Problem sah. Beim *Mose-Roman* des Artapanos ist der Verfassernname erhalten. Entsprechend ist darin die Auseinandersetzung mit der hellenistisch-ägyptischen Umwelt intensiver als etwa in *Joseph und Aseneth*. Man kann sagen : je höher die Bildungsstufe, desto mehr tritt die Anonymität zurück.

*M. Speyer*: Zahlreiche Pseudepigrapha der Juden wie der Heiden und Christen zeigen eine niedrige Bildungsstufe. Der kritische Sinn der Verfasser derartiger Schriften wie ihrer Leser war oft wenig entwickelt (Mangel an Bibliotheken und Vergleichsmaterial, geringe Schulung). Diese Tatsache war eine der Voraussetzungen für die meist erfolgreiche Verbreitung von Fälschungen im Altertum.

*M. Smith*: Some notion of literary criticism presumably existed in Israel since those who interpolated the later prophets and *Deuteronomy* went to the trouble of imitating their styles, and this, in the case of *Deuteronomy*, through a period which seems to have extended over two hundred years.

*M. Speyer*: Mit dem Begriff des geistigen Eigentums ist eng die Echtheitskritik verknüpft. Das älteste Zeugnis hierfür stammt aus Griechenland: Herodot II 116 f. und IV 32; vgl. Verfasser, *Fälschung* 114. Aus dem Alten Testament gibt es kein Zeugnis für Echtheitskritik. In späthellenistischer Zeit unterschieden die Rabbiner zwischen kanonischen (inspirierten) und apokryphen Schriften. Bei ihnen tritt der Offenbarungsbegriff an die Stelle des Begriffs vom geistigen Eigentum (vgl. Verfasser, *Fälschung* 152 f. u. ebd. 175 f. zur Analogie bei den christlichen Echtheitskritikern). Inwiefern kann man aus Stilimitation auf Echtheitskritik zurückschliessen?

*M. Aalders*: Es gibt auch unbewusste Stilimitation.

*M. Smith*: The statement that the critique of authenticity begins in Greece with Herodotus, is based on the fact that we have no earlier preserved example, is it not? And it is therefore an argument from silence, is it not? And this argument from silence is probably false, since it rarely happens that we have the very first example of a new intellectual phenomenon.

*M. Speyer*: Das *argumentum e silentio* ist nicht *a limine* als unerlaubt abzuweisen. Ohne diesen Beweisgrund könnte beispielsweise die Geschichte der Frühzeit einer Kultur nicht geschrieben werden.

*M. Hengel*: Das Stilgefühl war teilweise recht gut entwickelt, das zeigen schon die Fälschungen unter dem Namen griechischer Schriftsteller. Man darf jedoch Stilgefühl und historisch-kritischen Sinn nicht identifizieren. Das Stilgefühl war nicht immer Ausdruck für literarische Individualität, sondern teilweise auch für die Zugehörigkeit zum Kollektiv einer Schule.

*M. Speyer*: Wenn die Prophetenbücher innerhalb der Schule eines Propheten durch stilistisch ähnliche Zusätze ergänzt und erweitert wurden, so ist damit noch nicht der Beweis für eine im alten Israel vorhandene Echtheitskritik geliefert. Der Zwang der Schule und des literarischen Genos erforderte auch in Griechenland, den Stil des autoritativ erlebten Urhebers einer Gattung nachzuahmen: man denke an die *Pseudo-Homerica*, *PseudoHesiodeia* und *PseudoHippocratica*.

*M. Hengel*: Eine ausgedehnte Auseinandersetzung über die Verfasserfrage gab es in Palästina beim Kampf um die «Kanonisierung» einzelner Bücher wie *Hesekiel*, *Kobelet*, *Sprüche Salomos*, *Esther* und *Hohes Lied*. Freilich spielten dabei weniger «historisch-kritische» als lehrmässige Gesichtspunkte eine Rolle. Von einer «Echtheitskritik» im hellenistischen Judentum wissen wir kaum etwas, wir dürfen jedoch bei Autoren wie Philo und Josephus sehr wohl die Fähigkeit kritischer Unterscheidung voraussetzen. Was für Palästina gilt, gilt erst recht für die Diaspora.

*M. von Fritz*: Herr Hengel stellte zu Anfang fest, dass es nach Esra keine Tradition der Inspiration mehr gebe. Könnte man vielleicht sagen, dass sich daraus, auch abgesehen von dem grössten Selbstgefühl des Inviduum in dieser Zeit, eine gewisse

Notwendigkeit ergibt, historische und philosophische Traktate mit einem Verfassernamen zu versehen, da an die Stelle der Inspiration die Verantwortlichkeit des Verfassers treten muss.

Bei romanhaften Erzählungen ist eine solche Verantwortlichkeit nicht notwendig. Sie bleiben anonym.

Bei Schriften dagegen, die, wie alle Apokalyptik, göttliche Inspiration in Anspruch nehmen, gibt es, wenn eine Inspiration in der Gegenwart nicht mehr als gegeben angenommen wird, keinen anderen Ausweg als sie auf inspirierte Autoren einer fernen Vergangenheit zurückzuführen. Eben dies ist bei den *Testamenten* des Abraham, des Isaak, der Söhne Jacobs usw. der Fall. Das Individuum als Individuum spielt hier keine Rolle. Daher können die Gegenstände der *Testamente* unter die Jacobssöhne (mit Ausnahme des Joseph, der natürlich eine besondere Rolle spielt) ziemlich willkürlich verteilt werden. Es kommt nur auf die Autorität als solche an. Halten Sie dies für richtig?

*M. Hengel*: Neue Probleme erfordern neue Antworten. Da die « Inspiration » mit Esra abgeschlossen war, *musste* man sich bei solchen neuen Antworten auf angebliche Offenbarungen der Autoritäten der Vergangenheit berufen, die das Charisma der göttlichen Inspiration besassen. Die Pseudepigraphität wurde die notwendige Voraussetzung für den religiösen Fortschritt. Dass es auch Widerstände gab, zeigt die schroffe Opposition der konservativen Sadduzäer gegen jede Art apokalyptischer Lehre.

*M. Aalders*: In der griechisch-römischen Literatur versuchte man die Zuweisung einer pseudepigraphischen Schrift an einen berühmten Autor glaubwürdig zu machen durch eine möglichst genaue Imitation dieses Schriftstellers. Gibt es dasselbe auch bei den jüdisch-hellenistischen Pseudepigrapha?

*M. Hengel*: Das Niveau der Fälschungen war verschieden. Die Klassikerfragmente machen einen dürftigen Eindruck. Pseudophokylides ist dagegen so gut gelungen, dass man zweifelte, ob es sich um eine jüdische Fälschung handelte.

*M. Smith*: The discussion of Jewish as opposed to pagan pseudepigrapha is based in part on a circular argument. We define as "Jewish" those pseudepigrapha that express recognizedly Jewish themes, and as "pagan" all the rest. Similarly in Palestinian archaeology, all objects that show Jewish motifs are automatically declared "Jewish", and all the rest are automatically "pagan". Thus it is not surprising that Jewish pseudepigraphic literature shows the remarkable unity of *Tendenz* which Prof. Hengel has discovered in it, since possession of that *Tendenz* was the criterion by which the works were selected. And similarly our pagan material is remarkably free of Jewish traits. To what extent Jews actually wrote—for example—pseudo-Pythagorean works without Jewish traits, we shall never know.

*M. Hengel*: Eine «halbjüdische», synkretistische Literatur finden wir in manchen Zauberpapyri und dann in den gnostischen Texten. Möglicherweise stammt auch der Traktat des Ekphantos Περὶ βασιλείας von einem völlig hellenisierten Juden. Aber das bleibt eine Vermutung. Selbst bei Alexander Polyhistor und Numenios dachte man schon daran, ob es sich nicht von Juden handeln könnte. Falls Caecilius von Calacte Jude war (s. *Suda* s.v. Καικίλιος) hätten wir ein Beispiel dafür, dass ein Jude aus seinen Schriften nicht erkannt wurde.

*M. Aalders*: Die Zwittererscheinungen bleiben dann doch schwierig einzuordnen, wie z.B. die Inschriften, die dem Ζεύς oder θεὸς ὑψιστος gewidmet wurden.

*M. Hengel*: Seit der hellenistischen Zeit war ὑψιστος die offizielle Bezeichnung des jüdischen Gottes. Bei Inschriften ist es jedoch häufig unmöglich zu sagen, ob es sich bei einem Hinweis auf den θεὸς ὑψιστος um eine heidnische, jüdische oder judaisierende Inschrift handelt, wenn keine anderen Kriterien vorhanden sind. In Delos erweisen sich z.B. die Dediaktionen an den θεὸς ὑψιστος dadurch als jüdisch, dass auch von einer

προσευχή die Rede ist (*CIJ* 726). Weiter konnten die Juden bei ihrer Mission auch an griechische εἰς θεός-Aussagen anknüpfen.

*M. von Fritz*: Vielleicht kann man als Parallelen hinzufügen, dass Xenophanes, der dezidierter Monotheist war, ganz unabhängig von der jüdischen Überlieferung, in etwas widersprüchlicher Formulierung (21 B 23 Diels-Kranz) sein Gedicht mit den Worten beginnt :

εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

*M. Smith*: Prof. Thomas Kraabel has recently made a study of the ὕψιστος inscriptions of Asia Minor and has come to the conclusion that very few, if any, have any relation to Judaism. On the basis of this he has called in question the relation in other areas. For Asia Minor I think he has a good case, though perhaps in a few instances he has pushed it too far. In other areas, however—Delos, for instance, Egypt and the Black Sea—the relation of ὕψιστος to Judaism seems indubitable.

*M. Hengel*: Man kann hier weder ein generelles Urteil im positiven noch im negativen Sinne fällen. Jedes Zeugnis ist individuell zu prüfen.

*M. Thesleff*: In the case of Pseudo-Pythagorica, the part played by the Jews apparently was not after all very important. Since Pythagoreanism was traditionally associated with religion and / or ethics, we should expect a Jewish forgery to contain, in the first place, traces of Jewish religion or ethics. However, there seem to be only two such fragments : the monotheistic poem quoted by Justin. Mart., *De mon.* II, 2 p. 134 Otto <sup>3</sup> (*Pythag. Texts*, p. 174), and the Ekphantos fragment analyzed by Prof. Burkert in his paper.

*M. Hengel*: Der Einfluss der Juden auf die Pseudo-Pythagorica wurde sicher überschätzt. Es gab eine Zeit da man ihnen alle möglichen Fälschungen zuschrieb (Pseudo-Apollodor, Pseudo-

Demokrit, Pseudo-Proros, Pseudo-Manetho usw.; Beispiele bei Speyer, *Fälschung*, S. 162, 165, 167). Das war sicher eine starke und völlig ungerechtfertigte Übertreibung.

*M. Smith*: One must remember, however, the great variety of Judaism, not only in theological ideas, but also in moral practices. Prof. Hengel has rightly spoken of its propagation by reason of its high ideal of family ethics; he might also have spoken of its propagation by reason of its adaptability to other ethical situations. Josephus was introduced to Poppaea by a Jewish actor popular in the court of Nero, and he describes her as a pious and god-fearing woman. The theatrical side of Judaism—so prominent at present—runs far back in its history and would make an interesting study.

*M. Aalders*: Meinte Josephus, Poppaea wäre eine gottesfürchtige Frau, oder nicht vielmehr, eine Dame die dem Judentum mit Sympathie gegenüberstand?

*M. Hengel*: Sicherlich das letztere: θεοσεβής (*Ant. Jud.* XX 195) bedeutet hier nicht fromm im religiösen Sinne, sondern die Sympathisantin. Im übrigen ist der Umfang der jüdischen «Fälschungen» gar nicht so gross. Es handelt sich ausser der Sibylle nur um die Orpheus- und Klassiker-Fragmente, Pseudo-Phokylides und Pseudo-Hekataios. Schon Pseudo-Aristeas kann man nur bedingt als «Fälschung» bezeichnen. Es gab — besonders bei den Philosophen — genügend «monotheisierende» Aussagen, auf die man zurückgreifen konnte. Ausserdem sprachen die Fälscher wohl nur das «halbgebildete» Publikum an. Bei Philo finden wir keine derartigen zweifelhaften Zitate.

\* \* \*

*M. von Fritz*: Wir können dann wohl zum Problem der anonymen Novellen übergehen.

*M. Hengel*: Ein Vergleich zwischen der jüdischen Novelle und dem hellenistischen Roman wäre sehr wünschenswert. Einen Ansatz dazu bietet das neue Buch von Chr. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge*, 1971, der *Joseph und Aseneth* mit Apuleius *Metamorphosen* XI vergleicht. Die jüdische Novelle trägt unter anderem stark aretalogische Züge. Reitzenstein nennt zum Beispiel des Jonabuch « die älteste (Aretalogie), die wir ausserhalb Ägyptens finden » (*Hell. Wundererzählungen*, 1906, 35).

*M. Smith*: The Hebrew romances are interesting because they are considerably earlier than the Greek, but seem related to the sort of popular story telling of which Trenkner has found many traces behind classical literature and of which there is also evidence in Egypt. We should therefore see the Hebrew material as an important piece of evidence for this continuous Eastern Mediterranean narrative tradition, running from Egyptian times down to the Arabian Nights and beyond.

*M. Hengel*: Typisch für diese volkstümliche Erzählungsliteratur ist, dass sie sich ständig verändert. Von der Mehrzahl der jüdischen Novellen und Romane haben wir mehrere Versionen. Sie wurden je nach Bedürfnis erweitert und verkürzt.

*M. von Fritz*: Solche Fälle gibt es in der griechischen Literatur durchaus auch. Ich will nur zwei Beispiele sehr verschiedener Natur anführen.

1. die von Herodot an den Anfang seiner Werke gestellten Versionen der Erklärungen der Ursachen des Krieges zwischen Orient und Occident durch die verschiedenen Völkern. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass, wie hier gezeigt, dieselben Sagen und Geschichten von den λόγιοι der verschiedenen Völker zur Rechtfertigung, bzw. *in maiorem gloriam*, ihrer eigenen Völker immer wieder neu abgewandelt worden sind.

2. Ein besonders schlagendes Beispiel einer anderen Form des Vorganges ist der sogenannte *Alexanderroman*, der unter dem

Namen des Kallisthenes umlief. Er entwickelte sich im Anschluss an die zwar sehr laudatorische, aber sonst durchaus ernsthaft historische Alexandergeschichte des Kallisthenes. Ziemlich früh wurde eine ursprünglich ganz unabhängige Sammlung von Briefen zwischen Alexander und Aristoteles, die nach Meinung mancher Gelehrter echte Stücke enthielt, aber wahrscheinlich als ganzes ein ziemlich früh entstandener, später erweiterter Briefroman war, dem «Geschichtswerk» eingefügt. Im Lauf der Zeit erfuhr es immer weitere phantastische Erweiterungen.

*M. Hengel*: Im *Alexanderroman* haben wir eine sehr interessante Parallel zu dieser jüdischen Volksliteratur. Bei ihr spielt der Verfasser keine Rolle mehr. Es gibt ja auch Versionen die jüdisch bearbeitet sind. Freilich schlägt gerade in diesen immer die religiöse Tendenz durch. Alexander bekennt sich zu dem einen wahren Gott. Das antike Judentum kannte kaum eine völlig tendenzfreie Unterhaltungsliteratur und blieb sich seines Judentums immer bewusst.

*M. Syme*: We are perhaps in danger of going too far back to the origins of all prose fiction, to stories and legends, indeed, to the field of oral literature, in which verse should be included as well as prose. Notably historical ballads. But *literary forgery* presupposes written books and documents.

*M. von Fritz*: Ich meinte nicht, dass die vorliterarischen Anfänge unter den Pseudepigraphen ausführlich behandelt werden sollten, da sie dies ihrer Natur nach nicht sein können; nur schien es mir nützlich, auf diesen Hintergrund einen Blick zu werfen, da sich manche Eigenheiten der späteren Entwicklung daraus erklären.

*M. Smith*: It should also be remarked that most of these romances in Israelite and Jewish literature are not pseudepigraphic.

*M. Hengel*: Auch die anonyme Novelle kann in gewissem Sinne als Pseudepigraphon betrachtet werden. Sie hat zwar keinen Verfasser, wohl aber einen Titelhelden. Im Zweifelsfalle galt er als der Verfasser; bei Jona und Tobias ist das eindeutig.

*M. Speyer*: Man denke auch an die anonym überlieferte griechische Erzählung von König Apollonios von Tyros.

\* \* \*

*M. von Fritz*: Wir können nun wohl zu den Fälschungen unter griechischen Namen übergehen: den *Sibyllen* und den *Orphica*.

*M. Hengel*: Die *Sibylle* war die einzige wirklich erfolgreiche Fälschung; sie hat immer wieder neue sibyllinische Produktionen angeregt, weit bis in Mittelalter hinein. Durch sie hat sich auch das apokalyptische Weltbild Daniels mit den vier Reichen im Abendland durchgesetzt. Auffallend ist das Interesse der Juden an der Gestalt des Orpheus. Die Orpheusgestalt dringt selbst in bildlichen Darstellungen in die Synagoge ein. In einem pseud-epigraphischen Davidspsalms aus Höhle 11 von Qumran wird David mit den Farben des Orpheus gezeichnet.

*M. Smith*: The equation of David with Orpheus appears in the Dura frescoes and a number of synagogue mosaics, where it is iconographically unmistakable. The passage in the Qumran Psalms scroll is to be interpreted in accordance with these. It is also interesting as an example of testimony to the existence and would-be testimony for the authenticity of numerous pseud-epigrapha that have not come down to us. This practice of pseudepigrapha to "authenticate" each other deserves notice. It is particularly important in *Enoch*, *Jubilees*, and the *Testaments of the Twelve Patriarchs*, which are closely interrelated and probably come from a single sect.

*M. Hengel*: Ich habe hier eine Frage: Orpheus galt einerseits als Vater der Polytheismus, er lehrt 360 Götter und die Mysterienreligionen. Auf der andern Seite finden sich gerade bei ihm viele εῖς und πάντα-Formeln. Was für Anschaunungen standen hier dahinter?

*M. Burkert*: Es gibt in Orphischer Tradition alte Formeln über den einen Allgott; durch den Papyrus von Derveni ist der Vers bezeugt «Zeus der Anfang, Zeus die Mitte, aus Zeus wird alles vollendet». — man hat auch Aischylos fr. 70 N<sup>2</sup> dazu gestellt (*ZPE* 1 (1967), 22) —; in einem unveröffentlichten Stück des gleichen Papyrus heisst es von dem Gott, wohl Zeus, dass «alle Götter» und die Teile des Kosmos «ihm angewachsen waren» (προσέφυν), sodass er «der einzige war» (αὐτὸς δ' ἄρα μοῦνος ἔγεντο). Diese Aussagen stehen aber im Zusammenhang der Kosmogonie, es geht um die Entfaltung der Vielfalt und ihre Einheit, der *eine Gott* ist komplementär zum Polytheismus und von diesem untrennbar.

Auch bei Xenophanes B 23 ist der *eine Gott* «unter Göttern und Menschen der grösste». Hiezu gibt es persische und ägyptische Parallelen.

*M. Hengel*: Dieses Fragment kann sehr wichtig werden zum Verständnis der Entstehung der Gnosis, wo aus dem einen Allgott viele Emanationen heraustreten und die sukzessive Entstehung der Welt einleiten.

*M. von Fritz*: Ist die Gnosis nicht überhaupt bis zu einem gewissen Grad dualistisch, insofern sie einen entweder überhaupt bösen oder wenigstens minderwertigen Schöpfergott dem höchsten Gott gegenüberstellt?

*M. Hengel*: Die verschiedenen gnostischen Systeme haben sowohl monistische wie dualistische Aspekte. Das übliche Schema ging von der Vorstellung eines Falls gewisser ema-

nierter Himmelswesen und ihre Bindung durch die Materie aus. Bei diesen Mythen spielte häufig *Gen. 1-8* eine entscheidende Rolle. Möglicherweise gab es Kombinationen mit der orphischen Kosmogonie. Auch in der slawischen *Henochapokalypse* besteht hier ein deutlicher Einfluss (s. oben S. 275 f.). Gegenüber der durch Reitzenstein, Bultmann und anderen propagierten iranischen Ableitung der Gnosis sollte man den griechischen Einfluss nicht unterschätzen. Meines Erachtens haben sich hier jüdisch-apokalyptische Elemente mit einem «proletarischen Platonismus» (vgl. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, 1966, 113) verbunden.

*M. Thesleff*: Yes, Platonism rather than Pythagoreanism which also figures among the supposed sources of Gnosticism. As I said before (*supra* p. 315), it is reasonable to make the inference that the authors of the pseudo-Pythagorica were not on the whole Jews. One is perhaps too ready to assume direct connections between Pythagoreanism and Judaism.

*M. Smith*: I doubt that the role of Jews in producing the pseudo-Pythagorica can be determined by looking for Jewish elements in the products. The question is, what became of those Jews who left Judaism? Some, of course, simply went into the every-day pagan world. But those who were of a more religious temper, who wanted to hold to a sort of monotheism and to feel themselves members of a sort of religious community with a holier-than-thou attitude and a pretence to esoteric wisdom—those who were looking for a substitute for Judaism which would not cut them off from pagan society—probably often went into neo-Pythagoreanism.

*M. von Fritz*: U. von Wilamowitz sagt (*Glaube der Hellenen* II 190 ff.), die Orphik sei das plebeische Gegenstück zum aristokratischen Pythagoreismus. Vielleicht wurde der Pythagoreismus, wo er seinen hocharistokratischen Charakter bis zu einem

gewissen Grad verliert, für Benützung zu pseudepigraphischen «Fälschungen» brauchbarer.

*M. Burkert*: Neben den bewusst jüdischen Schriften, von Juden verfasst, gibt es nicht-jüdische Schriften, die jüdischen Einfluss verraten, etwa *Hermetica* oder einige *Pythagorica*. Ist damit zu rechnen, dass Juden, die sich vom Judentum trennten, «Abgefallene» in diesen Zirkeln zu Worte kamen, oder handelt es sich eher um Nicht-Juden, die das *Alte Testament* zur Kenntnis genommen hatten?

*M. Hengel*: Theoretisch bestünde die Möglichkeit, dass der *Ekphantostraktat* von einem Juden stammt, der zum Pythagoreismus übergetreten war und seine Tradition miteinbrachte. Wir besitzen eine Reihe von Nachrichten (vgl. z.B. die Inschrift *OGIS 573*) über ein jüdisch-paganes Milieu in Kleinasien und im bosporanischen Reich. Eine weitere jüdisch-heidnische Gruppe waren die «Gottesfürchtigen». Freilich ist bis heute ihre Bedeutung und ihr Status umstritten. Nach Lukas und Josephus waren es nicht zuletzt Damen, die das Judentum attraktiv fanden.

\* \* \*

*M. von Fritz*: Jetzt könnten wir die gefälschten Klassikerverse behandeln.

*M. Hengel*: Diese Fälschungen hatten keinen grossen Umfang und auch keine grosse Wirkung (Clemens, Pseudo-Justin, Euseb, Aristobul). Im ganzen machen sie einen recht zufälligen Eindruck. Aus dem Rahmen fallen die jüdisch-pythagoreischen Verse über die Siebenzahl bei Aristobul.

*M. Thesleff*: In the case of the Hellenistic and Jewish speculations on number seven, Pythagorean influence is commonly

taken for granted. It should be noted, however, that the hebd-omad plays no significant rôle in original Pythagorean arithm-ology (contrary to the  $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\kappa\tau\upsilon\zeta$ ), and the Pseudo-Pythagorean Proros' Περὶ τῆς ἑβδομάδος (*Pythag. Texts*, p. 154), with its apparent reference to Latin *septem*, may be comparatively late. The supposed dependence of Philon, *Opif.* 127, upon Proros is far from certain.

*M. Hengel*: Es ist doch auffallend, dass selbst Josephus, der grösste Apologet des Judentums, nichts von diesen gefälschten Klassikerfragmenten erwähnt. Er nennt nur (Pseudo) Hekataios als Zeuge für die Philosophie Abrahams. Erst die christlichen Apologeten schenkten ihnen stärkere Beachtung.

*M. Speyer*: Die unechten Klassikerfragmente können an die Adresse eines halbgebildeten griechischen Publikums gerichtet gewesen sein.

*M. Aalders*: Die Christen, besonders die christlichen Apologeten, haben den Euhemerismus vielfach verwandt zur Bekämpfung des heidnischen Polytheismus. Ist etwas derartiges auch bei den Juden der Fall gewesen?

*M. Hengel*: Der Euhemerismus war für die Juden seit dem samaritanischen Anonymus (ca 190 v.Chr.) ein beliebtes Mittel zur Erklärung und Desavouierung des heidnischen Polytheismus. Man betrachtete sich selbst als die wahren Philosophen und legte Wert auf einen aufklärerischen Akzent. Auch in der *Sibylle* spielt der Euhemerismus eine grosse Rolle: die griechischen Götter brachten als die Urkönige nach dem Turmbau zu Babel den Krieg über die Menschen, der erst mit der Gottesherrschaft beendet wird. Die jüdische Apologetik wurde zum Arsenal für die spätere christliche und lieferte dieser die Waffen.

*M. von Fritz*: Wir könnten jetzt zu den Pseudophokylidea übergehen.

*M. Speyer*: Gehört Pseudo-Phokylides überhaupt hierher? Die falsche Autorangabe Vers 1 f. kann, wie bereits J. Bernays vermutet hat, erst im Laufe der Überlieferung vor die anonym umlaufende Spruchsammlung gestellt worden sein. Durch die bekannte Formel  $\kappa\alpha\iota\tau\delta\epsilon\Phi\omega\kappa\upsilon\lambda\iota\delta\epsilon\omega$  dürfte dieser Dichter bei den Griechen eine gewisse Berühmtheit erlangt haben, so dass die Wahl dieses Pseudonyms nicht allzu überraschend ist.

*M. Hengel*: Dass der Name Phokylides der Schrift später zugeschrieben wurde, glaube ich nicht, da hätte man einen bekannteren Namen gewählt. Das Ganze bildet eine Einheit, nur gewisse Verse erweisen sich auf Grund der handschriftlichen Überlieferung als Zutat. Interessant ist, dass am Schluss die jüdische Religion gewissermassen als «ethisch bestimmte Mysterienreligion» umschrieben wird.

\* \* \*

*M. von Fritz*: Hat jemand zum *Aristeasbrief* etwas zu sagen? Es ist nicht der Fall. Dann können wir zu Hekataios von Abdera übergehen.

*M. Burkert*: Die Geschichte des «Hekataios» *FGrH* 264 F 21, wie der Jude Mosollamos den weissagenden Vogel erschießt, unterstellt der Vogelschau eine Simplizität, für die es keiner seherischen *Kunst* bedurft hätte; aber die Ornithomantie spielt, im Gegensatz zur Leberschau, bei Feldzügen meines Wissens keine Rolle, und auch die Leberschau tritt in hellenistischer Zeit zurück: hier wird, ohne Kenntnis von der Sache, ein Popanz aufgebaut und lächerlich gemacht. Auch dies erweist die Schrift als jüdische Fälschung.

*M. Hengel*: Hekataios war für eine Fälschung besonders gut geeignet, weil er den ersten ausführlichen positiven Bericht über die Juden schrieb. Es war zum Beispiel ein Problem für Josephus, dass die Juden von den Griechen erst so spät « entdeckt » wurden. Selbst Hieronymus von Kardia, der ja als Offizier des Antigonos Monophthalmos in Palästina wirkte und das Tote Meer und die Nabatäer beschreibt, sagt von den Juden kein Wort. Josephus schreibt diese Unterlassungssünde seinem Mangel an Wahrheitsliebe zu (*C. Ap.* I 213 f.). Umsomehr konnte man sich an Hekataios halten.

*M. Burkert*: Und das Zeugnis Theophrasts (*Porph. Abst.* II 26) über die Juden?

*M. Hengel*: Die frühesten griechischen Zeugnisse (Theophrast, Hekataios, Megasthenes, Klearch von Soli) stellen die Juden als barbarische Philosophen dar. Diese positive Einstellung ändert sich nach den Makkabäerkriegen. Selbst Poseidonios beurteilt Mose noch positiv als grossen Gesetzgeber. Der Verfall habe — entsprechend seiner Geschichtstheorie — erst später eingesetzt.

\* \* \*

*M. von Fritz*: Damit sind wir am Ende der Diskussion der Einzelprobleme angelangt, die Herr Hengel in seinem Vortrag behandelt hat, und können nun vielleicht noch auf ein paar allgemeinere Fragen eingehen, die sich aus den Vorträgen von Herrn Hengel und Herrn Smith ergeben.

*M. Hengel*: Die griechische gebildete Bevölkerung der Diaspora brauchte erbaulichen Lesestoff, sie konnte sich nicht mit der in ihren Augen weitgehend « destruktiven » griechischen Literatur zufriedengeben. Heute noch wird ideologische Tendenzliteratur weniger von Aussenstehenden als von Anhängern

gelesen. Die sogenannte jüdisch-apologetische Literatur fand entsprechend bei Nicht-Juden kaum Beachtung. Tacitus las vermutlich das prorömische *Bellum Judaicum* des Josephus, nicht mehr jedoch die projüdischen *Antiquitates*. Seine «Kenntnis» der jüdischen Geschichte hat er aus recht dunklen Quellen.

*M. Smith* : I should agree that the bulk of the Jewish pseud-epigrapha were for Jewish consumption, rather than for propaganda among the gentiles. This supposition is most likely, of course, for those written in Hebrew, since it was probably little understood outside Judaism. But many of the Greek works are translations from the Hebrew, and most forms of this literature are found first in Hebrew, so it would seem that the literature began, at least, for internal consumption, and, pending proof of the contrary, one would suppose it remained very largely so.

*M. Aalders* : Ich möchte hier zur Erklärung auf die Einzigartigkeit des Judentums in der antiken Welt hinweisen. Gerade weil die jüdische Religion nachdrücklich betonte, es gebe nur einen wahren Gott, den des jüdischen Volkes, alle andere Götter seien nur Götzen, befand das jüdische Volk sich in einer Ausnahmeposition. Es wollte und konnte sich nicht assimilieren, und weckte gerade dadurch Widerstand (Vorwurf der  $\mu\sigma\alpha\pi\theta\rho\omega\pi\alpha$ ).

*M. Hengel* : Die Juden bilden in der Antike ein einzigartiges Phänomen. Einerseits bemühten sie sich um die Übernahme und Verarbeitung der überlegenen hellenistischen Kultur, auf der anderen Seite kämpften sie mit ganzer Kraft um die Bewahrung ihrer religiösen und nationalen Eigenständigkeit. Dabei war freilich ihre Stellung zum Hellenismus nicht einheitlich, es gab einen radikalen Flügel, der alles Fremde erbittert ablehnte, und es gab Kreise, die die völlige Assimilation anstrebten. Aufs Ganze jedoch bestand bei den Juden ein ausgesprochen dialektisches Verhältnis zu den Griechen und Römern. Ihre Haltung lässt sich meines Erachtens letztlich nur verstehen, wenn man über den Auftrag

Israels in der Geschichte reflektiert. Das bedeutet jedoch für den Historiker eine Grenzüberschreitung.

*M. Aalders*: Die hellenistischen Griechen, zum Beispiel die in Alexandrien, waren zwar interessiert an den Sitten fremder Völker, aber doch vorwiegend Völkern, die in weiter Ferne lebten, wie die mit einem romantischen Hauch umgebenen Inder (vgl. Eratosth. ap. Str. I 4, 9 = p. 66 C). Von Interesse an dem Leben, den Sitten und der Religion der so nahen Juden und Ägypter ergibt sich in den uns erhaltenen Bruchstücken fast nichts. In der uns erhaltenen griechischen Literatur hat das jüdisch-hellenistische Schrifttum kaum Spuren hinterlassen. Aber auch mit Manetho ist das der Fall: die Fragmente stammen vorwiegend aus Josephus und aus christlichen Schriftstellern. Konnte dieses erstaunlich geringe Interesse nicht die Folge eines starken Gefühles der kulturellen Überlegenheit bei den Griechen sein?

*M. Hengel*: Die Griechen lernten sehr selten fremde Sprachen, sie fühlten sich gegenüber den Barbaren überlegen und waren doch auf der anderen Seite wieder von ihrer uralten Weisheit fasziniert. Die Reaktion gegenüber den Barbaren (und das heisst auch den Juden) war zudem örtlich verschieden. In Alexandrien und in der Cyrenaica war die Spannung gegenüber den Juden besonders stark. In Kleinasien bestand offenbar ein besseres Verhältnis. Im Grunde lag auch auf griechischer Seite ein ambivalentes Verhältnis vor.

*M. von Fritz*: Die Ambivalenz ist, wie mir scheint, bei Griechen und Juden ganz verschieden.

Bei den Griechen ist es ganz undenkbar, dass jemand wegen Abfalls ( $\alpha\pi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) zu einem fremden Volk umgebracht oder für tot erklärt wird, sofern er nicht Verrat begeht, was etwas ganz anderes ist. Man würde ihn verachten und für verrückt halten, aber eben deshalb nicht so drastisch verfahren.

Umgekehrt betrachten sich die Griechen zwar als allen andern Völkern überlegen, würden aber nie daran denken, sich als von Gott auserwähltes Volk zu betrachten. Sie können die Weisheit der Ägypter bewundern, ohne darin einen Abfall oder eine Gefahr für ihre religiöse oder nationale « Identität » zu sehen.

Der Unterschied ist wohl daraus entstanden, dass die Griechen bis zur römischen Eroberung, bei der *Graecia capta victores vicit*, ausser durch die schnell überwundene Persergefahr nie in ihrer Existenz bedroht gewesen sind, sondern sich vielmehr frei ausgebreitet haben. Die Juden dagegen waren dauernd von Völkern von erdrückender Übermacht nicht nur umgeben, sondern jeweils zusammengepresst. Daher das fast fanatische Streben, ihre Identität mit Hilfe ihrer Religion zu erhalten.

*M. Hengel*: Das Bildungsniveau der Juden war sehr verschieden und war auch sozial bedingt. Philo, der Bruder des jüdischen Alabarchen Alexander, besass z.B. eine souveräne Bildung, in der er kaum von einem griechischen Zeitgenossen übertroffen wurde. Wir finden auch in der Cyrenaica und in Kleinasien mehrfach jüdische Namen auf Ephebenlisten. In Sardes lag die grosse Synagoge direkt neben dem Gymnasium, einige der dortigen Juden waren nach Inschriften Ratsmitglieder.

Entscheidend für die schwierige Situation des antiken Judentums war seine Stellung als selbstbewusste, nicht assimilationsbereite Minderheit. Dahinter stand zugleich der Wahrheitsanspruch der alttestamentlichen Offenbarung als der « wahren Philosophie », die man aber durchaus auch in einer weltoffenen, universalen Weise darstellen konnte. So stammt von Hillel, dem grössten Lehrer des 1. Jhs. v. Chr., der selbst aus der babylonischen Diaspora nach Palästina kam, das Wort: «...Liebe die Geschöpfe (d.h. die Menschen) und bringe sie näher zur Tora » (*Pirqe Abot* I 12).

*M. von Fritz*: Zum Abschluss dieser Diskussion kann man wohl sagen, dass sie neues Licht auf eine grosse Menge von

Problemen geworfen hat, vor allem auch wiederum gezeigt, wie viele Probleme noch der Lösung harren, und auf welche Weise sie durch Einzeluntersuchungen der Lösung näher gebracht werden können.

