



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

“Und sie werden sich in Ewigkeit über mich freuen!”

Die Geschichte Israels im Lichte der Katastrophe von
70 n.Z. in der Slavischen Abrahamsapokalypse

Verfasserin

Mag.phil. Kerstin Mayerhofer, Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 839

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Judaistik

Betreuerin / Betreuer:

o.Univ.-Prof. Dr. Armin Lange

DANKSAGUNG

An dieser Stelle möchte ich mich bei einigen Menschen bedanken, die mich beim Verfassen der vorliegenden Arbeit nicht nur praktisch, sondern auch mental und seelisch unterstützt haben.

Allen voran danke ich Univ.-Prof. Dr. Armin Lange für seine Bereitschaft, die vorliegende Arbeit zu betreuen, sowie für seine Hilfe bei der Konkretisierung des Arbeitsthemas. In all meinen Studienjahren am Institut für Judaistik war er mir stets ein guter Lehrer, der für Probleme jederzeit ein offenes Ohr hatte. Schon früh hat sich Prof. Lange für mein Vorankommen im Studium engagiert und sich für mich eingesetzt. Vor allem dafür möchte ich ihm an dieser Stelle herzlich danken.

Für das Lektorat und die Korrektur der vorliegenden Arbeit danke ich Hanna Biller und Alexandra Wanka. Beiden gilt jedoch auch noch anderwertig ein großer Dank. Mit Hanna Biller, aber auch mit Nicole Csacsinovits, Elisabeth Doppelbauer, Anna-Sophie Fessl und Brigitte Spittau habe ich viele Stunden auf diversen Bibliotheken verbracht — für die gemeinsame Zeit möchte ich mich bei ihnen allen ganz besonders herzlich bedanken. Mit viel Elan, Humor, gewinnbringenden Lern- und Arbeitspausen mit entsprechender kulinarischer Untermalung und gelegentlichen Raunzereien, die bei der Abfassung von Abschlussarbeiten nicht ausbleiben können, haben wir es geschafft, uns gegenseitig zu motivieren um so unsere Diplom- oder Masterarbeiten schneller voranzubringen. Dadurch wurde besonders die Endphase meines Studiums zu einer Zeit, die ich nicht missen möchte. Alexandra Wanka danke ich darüber hinaus für ihre unendliche Geduld, mit der sie all meine Launen und Nervenzusammenbrüche ertragen hat, die die Abfassung dieser Arbeit bisweilen mit sich brachte. Ihre Unterstützung auf so vielen verschiedenen Ebenen war eine der wichtigsten überhaupt in dieser anstrengenden Zeit.

Zu guter Letzt bedanke ich mich von ganzem Herzen bei meinem Vater Claudius Mayerhofer. Er war mir besonders in den schweren Momenten während der Abfassung der vorliegenden Arbeit infolge beruflicher Doppelbelastung eine große finanzielle, aber noch eine größere mentale Stütze.

All diesen Menschen gilt mein aufrichtigster und herzlichster Dank. Ohne sie wäre die vorliegende Arbeit wohl nicht zustande gekommen oder hätte sich in ihrer Fertigstellung zumindest wesentlich verzögert.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	7
1.1 Themenstellung und forschungsgeschichtliche Einordnung	7
1.2 Hypothesenbildung	9
1.3 Konkrete Arbeitsschritte und Gliederung	11
2. DIE ZERSTÖRUNG DES ZWEITEN TEMPELS UND IHRE VERARBEITUNG IN DER JÜDISCHEN APOKALYPTISCHEN LITERATUR.....	15
2.1 Historische Einordnung der Ereignisse um 70 n.Z. und danach.....	15
2.2 Jüdische Apokalypsen – eine Kurzdarstellung	18
2.3 Die Katastrophe von 70 n.Z. in der jüdischen apokalyptischen Literatur	21
3. DIE SLAVISCHE ABRAHAMSAPOKALYPSE – EINE EINFÜHRUNG	25
3.1 Textüberlieferung.....	25
3.2 Ursprüngliche Sprache.....	27
3.2.1 <i>Direkte Übertragung aus dem Hebräischen?</i>	29
3.3 Zeitliche und räumliche Einordnung	34
3.3.1 <i>Essenisches Verfassermilieu?</i>	36
3.4 Struktur und Gliederung	41
3.5 Themen und Inhalt	44
4. DER UMGANG MIT DER ZERSTÖRUNG DES ZWEITEN TEMPELS IN DER SLAVISCHEN ABRAHAMSAPOKALYPSE	47
4.1 Gründe für die Katastrophe.....	49
4.1.1 <i>Das Motiv der Idolatrie</i>	58
4.1.2 <i>„Der Fall des Menschen“</i>	62
4.2 Konsequenzen und Erlösung.....	67
4.2.1 <i>Der Auserwählte und die Erlösung für die Gerechten</i>	71
4.2.2 <i>Gericht und Strafe für die Frevler</i>	81
4.3 Absicht des Autors	88

5. EXKURS – DIE JÜDISCHE APOKALYPTISCHE LITERATUR UND IHRE AUFARBEITUNG DER EREIGNISSE UM 70 n.Z.	93
5.1 Das Vierte Buch Esra (4 Esra)	93
5.2 Die syrische Baruchapokalypse (2 Baruch)	97
5.3 Die griechische Baruchapokalypse (3 Baruch)	101
5.4 Die Paralipomena Jeremiae (ParJer)	104
5.5 Sibyllinisches Orakel V (SibOr V)	108
5.6 Kurzzusammenfassung der Ergebnisse	111
6. KORRELATION DER SLAVISCHEN ABRAHAMSAPOKALYPSE MIT IHREN VERGLEICHSTEXTEN	115
6.1 Vergleich	116
6.2 Einzigartigkeit der Slavischen Abrahamsapokalypse	120
7. CONCLUSIO	123
8. LITERATURVERZEICHNIS	127
Textausgaben der Slavischen Abrahamsapokalypse	127
Übersetzungen der Slavischen Abrahamsapokalypse	127
Studien zur Slavischen Abrahamsapokalypse	127
Studien zu slavischer sakraler Literatur im Allgemeinen	130
Studien zu apokrypher und pseudepigrapher jüdischer Apokalyptik im Allgemeinen	131
Studien zur Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z.	136
Hilfsmittel (Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen)	138
Bibelausgaben, apokryphe und rabbinische Literatur, Primärtexte (Josephus, Philo)	139
9. ABSTRACT	141
9.1 Deutsches Abstract	141
9.2 English Abstract	142
10. CURRICULUM VITAE	143

1. EINLEITUNG

1.1 Themenstellung und forschungsgeschichtliche Einordnung

„Und sie werden sich in Ewigkeit über mich freuen!“¹ — das verheißt Gott Abraham am Ende der Zukunftsvision für dessen Nachkommenschaft. Das Zitat stammt aus der sogenannten Slavischen Abrahamsapokalypse und vereint in sich sowohl die Versicherung der Erlösung des von Gott erwählten Volkes durch eben jenen aus der infolge der Tempelzerstörung entstandenen Krisensituation als auch die Lösung des Konflikts zwischen dem Volk Israel und seiner heidnischen Umgebungskultur.

Die Slavische Abrahamsapokalypse, im Folgenden auch ApcAbr genannt, ist ein jüdischer apokalyptischer Text aus dem 1.–2. Jahrhundert n.Z.², der, wie viele andere auch, versucht, das Ereignis der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels 70 n.Z. durch die Römer zu verarbeiten und zu erklären. Dabei nimmt ApcAbr in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung ein. In der jüdischen wie christlichen Apokalyptikforschung wird ApcAbr, im Vergleich zu Texten wie dem Vierten Esra- oder Zweiten Baruchbuch, oftmals vernachlässigt, vor allem auch infolge ihrer Überlieferung. Wie aus ihrem Titel bereits zu erschließen ist, ist ApcAbr nur in slavischen Handschriften überliefert, die nicht weiter als in das 14. Jahrhundert zurückdatieren. Sowohl die griechische Vorlage als auch der postulierte hebräische Originaltext aus dem 1.–2. Jahrhundert n.Z. sind nicht mehr erhalten. Schon dieser Umstand macht den Text zu einem außergewöhnlichen Buch innerhalb der jüdischen Literatur des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. und wirft nicht nur hinsichtlich seiner Überlieferungsgeschichte viele Fragen auf. Auch die Verarbeitung der Ereignisse rund um die Einnahme und Zerstörung von Jerusalem und des Zweiten Tempels folgt in einigen Momenten nicht der Art und Weise, die vergleichbare Texte wie 4 Esra oder 2 Baruch offen legen.

Forschungsgeschichtlich reiht sich die vorliegende Arbeit in eine Reihe von Publikationen, vor allem aus dem anglo-amerikanischen und dem slavisch-sprachigen Raum, ein, die sich mit dem Inhalt von ApcAbr und seiner Interpretation beschäftigen.³ Zumeist werden dabei allerdings nur einzelne Momente beleuchtet, etwa der Umgang des Textes mit

¹ ApcAbr 29,19.

² Zur genauen zeitlichen Einordnung von ApcAbr cf. Abschnitt 3.3.

³ Detaillierte bibliographische Angaben hierzu sind dem Punkt *Studien zur Slavischen Abrahamsapokalypse* im Literaturverzeichnis zu entnehmen.

dem Thema falscher Kultpraktiken und Idolatrie⁴, seine Angelologie⁵ oder Soteriologie.⁶ Eine zusammenfassende Analyse all jener wichtigen Elemente des Textes im Hinblick auf dessen Evaluation der Ereignisse um 70 n.Z. wurde in dieser Form noch nicht angestellt.⁷ Jedoch kann im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit nur ein erster Ansatz zu einer weitreichenden inhaltlichen Analyse von ApcAbr, nicht nur den Umgang mit der Tempelzerstörung betreffend, geliefert werden. Eine kritische Edition des Textes und eine umfassende textkritische Aufarbeitung, die bis dato nicht vorliegen,⁸ für die inhaltliche Interpretation des Textes jedoch überaus hilfreich wäre, müssen weiterhin *desiderata* bleiben.

Im Zentrum der inhaltlichen Analyse, die das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit darstellt, steht der Umgang des Textes mit dem historischen Ereignis der Tempelzerstörung im Jahre 70 n.Z. Des Weiteren soll das Geschichtsbild, welches ApcAbr, ausgehend von diesem sowohl kultisch als auch sozioökonomisch als Katastrophe empfundenen Ereignis

⁴ So etwa bei Harlow und Orlov. Cf. Daniel C. Harlow, „Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,“ in *The „Other“ in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins* (eds. J. J. Collins und D. C. Harlow; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 302–330; und Andrej Orlov, „The Gods of my Father Terah: Abraham the Iconoclast and Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*,“ in *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (ed. A. Orlov; SVTP 23; Leiden: Brill, 2009), 54–73.

⁵ Cf. etwa Andrej Orlov, „The Likeness of Heaven: The Kavod of Azazel in the *Apocalypse of Abraham*,“ in *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (eds. D. V. Arbel und A. Orlov; Berlin: de Gruyter, 2010), 232–253.

⁶ Cf. etwa John C. Poirier, „On a Wing and a Prayer: The Soteriology of the *Apocalypse of Abraham*,“ in *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism* (ed. D. M. Gurtner; Library of Second Temple Studies 74; London: T&T Clark International, 2011), 87–97.

⁷ Es existiert nur ein einziger Aufsatz, der sich explizit mit dem Umgang mit der Tempelzerstörung in ApcAbr auseinandersetzt. Cf. J. R. Mueller, „The *Apocalypse of Abraham* and the Destruction of the Second Jewish Temple,“ *SBLSP* 21 (1982): 341–349. Doch auch hier werden Elemente wie das Motiv der Idolatrie oder der Sünde des Menschen als Mitursache für die Tempelzerstörung nicht berücksichtigt. Mueller baut seine Interpretation von ApcAbr im Hinblick auf die Verarbeitung der Ereignisse um 70 n.Z. vor allem mithilfe eines Vergleichs von ApcAbr mit 4 Esra und 2 Baruch auf.

⁸ Es existieren zwei relevante Editionen von ApcAbr, welche auf den beiden wichtigsten Handschriften von ApcAbr im *Sil'vestrovskij Sbornik* und aus der *Paleja tolkovaja* von Volokalamsk beruhen. Zum einen handelt es sich um eine Faksimile-Edition von Novickij und Markov aus dem Jahr 1891 und zum anderen um die *editio princeps* von Nikolaj Tichonravov aus dem Jahr 1863. Die entsprechenden bibliographischen Angaben hierzu finden sich im Literaturverzeichnis.

Die Erstedition Tichonravovs ist jedoch nur im Entfernten als kritisch zu betrachten, da sie keine weiteren Handschriften außer den eben genannten berücksichtigt und bei der Erstellung des Variantenapparats äußerst selektiv und bisweilen willkürlich vorgeht. Des Weiteren ist diese Edition nicht nur im Hinblick auf die korrekte Transliteration der Handschriften fehlerhaft, sondern weist auch zahlreiche Verwebungen von Tichonravovs eigener Interpretation des Inhalts mit den eigentlichen textlichen Belegen auf. In der Diplomarbeit aus meinem Zweitfach der Slawistik habe ich mich eingehend mit der *editio princeps* von Tichonravov beschäftigt, sie korrigiert und damit eine Neuedition erstellt. Diese erhebt jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit und ist ebenfalls keinesfalls als tatsächlich kritisch zu bezeichnen. Dennoch stellt sie für die vorliegende Arbeit die Basis für die textliche Interpretation dar. Cf. Kerstin Mayerhofer, „Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung“ (Diplomarbeit, Universität Wien, 2012), 52–79.

Eine textkritische Aufarbeitung von ApcAbr liegt bis dato nicht vor. Dieser Umstand ist wahrscheinlich vor allem darin begründet, dass die meisten JudaistInnen und ReligionsforscherInnen nicht über das entsprechende sprachliche Know-How zur Bearbeitung des Textes verfügen, während SlawistInnen im Allgemeinen mehr an den linguistischen und graphematischen Beschaffenheiten des Textes interessiert sind, als an der Interpretation seiner theologischen Konzepte.

entwirft, näher untersucht werden. Ganz offensichtlich befinden sich sowohl der Autor als auch seine Leserschaft in einer Krisensituation, die es zu erklären gilt. Auch liefert der Text eine Evaluation der Tempelzerstörung als ein von Gott gewolltes Ereignis sowie eine entsprechende Erklärung, die deutlich macht, warum sich der Leser dennoch oder gerade erst recht nicht von Gott abwenden sollen. Eine Anleitung für ein gesetzestreues und korrekt jüdisches Leben nach dem Fall des Tempels und der Stadt Jerusalem wird ebenso geliefert wie entsprechende Durchhalteparolen für die andauernde Unterdrückung durch Fremdnationen.

Da ApcAbr Teil einer Reihe von jüdischen Texten aus dem 1.–2. Jahrhundert n.Z. ist, die sich mit der Tempelzerstörung um 70 n.Z. beschäftigen, lohnt sich eine Korrelation mit entsprechenden Vergleichstexten. Hierfür wurden, aufgrund von formalen und inhaltlichen Kriterien, die dem literarischen Genre der Apokalypsen zugeordneten Texte des Vierte Esra-, des Zweiten und des Dritten Baruchbuches ausgewählt. Auch mit dem Text der Paralipomena Jeremiae sowie dem fünften Buch der Sibyllinischen Orakel soll ApcAbr verglichen werden, auch wenn diese beiden Texte nicht eindeutig als Apokalypsen zu bezeichnen sind. Ein Vergleich der formalen Kriterien, der Kernthemen und vor allem der Art der Aufarbeitung der Tempelzerstörung von 70 n.Z. in den erwähnten Texten und ApcAbr soll nicht nur die Nähe von ApcAbr zu den Haupttexten der jüdischen Apokalyptik des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. belegen, sondern auch deren Sonderstellung innerhalb dieses diffusen Kanons verdeutlichen.

1.2 Hypothesenbildung

Collins reiht die Slavische Abrahamsapokalypse in die Kategorie der historischen Apokalypsen mit *otherworldly journey* ein, die laut seinen Angaben „very rare“⁹ sind. Nur das Dritte Henochbuch kann noch zu diesem apokalyptischen Typ gezählt werden. Schon dieser formale Umstand macht klar, dass es sich bei ApcAbr um einen besonderen Text handelt, der sich in vielerlei Hinsicht von den klassischen Apokalypsen des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. unterscheidet. Kein anderer Text verbindet das Ereignis der Tempelzerstörung um 70 n.Z. so klar mit dem kultischen Vergehen der Idolatrie. Dieses Thema zieht sich wie in keinem anderen Vergleichstext durch das gesamte Narrativ von ApcAbr und stellt die Grundlage für das Verständnis des als Katastrophe wahrgenommenen Ereignisses dar. Die eschatologischen Konzepte von ApcAbr sind zum Teil zwar klassisch und erinnern an Texte wie 4 Esra und 2 Baruch, sie beinhalten jedoch Motive, die in dieser

⁹ John J. Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre,“ in *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (ed. J. J. Collins; Semeia 14; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 14.

Form aus keinem anderen Text bekannt sind. Die dualistische Weltanschauung des Textes erinnert an die Schriftrollen vom Toten Meer, gleichzeitig ist die Herkunft des Textes bis heute stark umstritten. Anhand des Inhalts sowie der verschiedenen theologischen Konzepte, die ApcAbr verarbeitet, kommen theoretisch sowohl die Essener als auch ein jüdischer Autor aus Palästina, vielleicht sogar auch ebionitische oder frühchristliche Kreise als Verfasser infrage. Die Frage nach dem Verfasser verbindet sich auch mit der überaus komplizierten Texttradition von ApcAbr, die auch mit der Überlieferung von slavischem sakralem Textgut, allen voran die apokryphen und pseudepigraphen Schriften, im Allgemeinen zusammenhängt.¹⁰ All diese Umstände machen ApcAbr zu einem sehr interessanten und umso spezielleren Text, um den sich viele Fragen ranken, von denen die meisten bis heute nicht geklärt sind.

Die vorliegende Arbeit nimmt an, dass es sich bei ApcAbr um einen jüdischen Text handelt, der unmittelbar auf das Ereignis der Tempelzerstörung von 70 n.Z. reagiert und in der Levante und/oder Koile-Syrien verfasst wurde. Obwohl klar ein jüdischer Text, unterscheidet sich ApcAbr doch an vielen Stellen von anderen klassischen jüdischen Apokalypsen, die demselben zeitlichen Entstehungsrahmen zugeordnet werden können. Die Zerstörung des Zweiten Tempels wird in diesem Text zur Basis für ein ganz spezielles Geschichtsbild, das ApcAbr entwirft. Innerhalb der historischen Zusammenschau von ApcAbr werden zwei Hauptmotive miteinander verwoben — das Motiv der Idolatrie als ultimates Kultvergehen und das Motiv des sündigen, in Ungnade gefallen Menschen, das allegorisch auf die Akkulturation und Assimilation des Volkes Israel mit seinen heidnischen Unterdrückern anspielt. Das Anliegen des Textes ist dadurch eindeutig — der Autor ruft seine

¹⁰ Bei den altslavischen Apokryphen handelt es sich, wie beinahe der gesamten altslavischen Literatur, um eine reine Übersetzungsliteratur. Im Zuge der im 8. Jahrhundert einsetzenden Christianisierung der Slaven bestand großer Bedarf an sakralem Schrifttum, konnte man doch auf keinerlei Eigentradiition zurückgreifen. Die liturgischen Texte, die ab dem 9. Jahrhundert in slavischer Sprache produziert und damit Bestandteile dessen wurden, was später Kirchenbücher genannt wird, wurden ganz nach den eigenen Bedürfnissen der nun christlichen Slaven selbst ausgewählt. Während philosophisch-theologische Texte eher außen vor gelassen wurden, fand vor allem erbauliche und erzählende Literatur besondere Vorliebe. Apokryphe Schriften konnten daher leicht Einzug in den im Entstehen begriffenen Kanon finden. Die meisten Texte gehen dabei auf griechische, ganz selten auch lateinische, Vorlagen zurück, von denen bis heute fast keine mehr erhalten sind. Darüber hinaus wurden vor allem apokryphe und pseudepigraphische Texte zumeist als Teil von größeren Einheiten überliefert, darunter Sammelcodices, Predigt- und Homiliensammlungen sowie Chroniken und Paleji. Durch den kompilatorischen Charakter dieser Überlieferungsquellen und die Auswahl des Materials nach subjektiven Kriterien, erhalten die Texte in den Werken, in denen sie überliefert wurden, oft völlig neue Zusammenhänge. In solch einer aus einzelnen, oftmals sehr heterogenen Elementen kompilierten Literatur konnten auch die Apokryphen einen guten Platz finden. Jedoch mussten sie sich dem Rahmen und Charakter des Buches, in dem sie überliefert wurden, anpassen und waren, aufgrund ihrer Nicht-Zugehörigkeit zum Kanon, Eingriffen von Kompilatoren eher ausgesetzt als andere Texte. Dies ist auch für ApcAbr der Fall, die ebenfalls unter anderem in einem Sammelcodex und einer Paleja überliefert wurde. Cf. hierzu auch Mayerhofer, „Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung,“ 17–21.

Leser zur absoluten Kulttreue und Abkehr von falschen Kultpraktiken auf. Dennoch unterscheidet sich ApcAbr in der Betonung des richtigen Kultes an vielen Stellen stark von vergleichbaren Texten, allen voran 4 Esra und 2 Baruch. Worin diese Besonderheiten liegen, die das einzigartige theologische Konzept ApcAbr und das Anliegen ihres Autors ausmachen, soll in der vorliegenden Arbeit untersucht werden.

1.3 Konkrete Arbeitsschritte und Gliederung

Am Beginn der vorliegenden Arbeit soll ein Überblick über die historischen Ereignisse rund um die Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n.Z gegeben werden. Einer kurzen Übersicht über die wichtigsten Gattungsmerkmale der jüdischen apokalyptischen Literatur folgt die Betrachtung hinsichtlich der Art des Niederschlages und der Verarbeitung der Katastrophe von 70 n.Z. in eben jenem literarischen Genre.

Die allgemeine Einführung zur Slavischen Abrahamsapokalypse selbst folgt in Teilen der aus meinem zweiten Studienfach Slawistik verfassten und 2012 an der Universität Wien eingereichten Diplomarbeit mit dem Titel „Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung.“¹¹ Der textinterne und texthistorische Überblick der vorliegenden Arbeit fällt jedoch weitaus detaillierter und unter Berücksichtigung von für die Judaistik relevanten Fragestellungen, wie etwa nach dem essenischen Verfassungsmilieu aus. Auf die Frage nach der direkten Übertragung des Textes von ApcAbr aus dem Hebräischen wird in der vorliegenden Arbeit jedoch nur kurz Bezug genommen, da diese vor allem für eine intertextuelle Analyse von ApcAbr von Relevanz ist, wofür der Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht ausreichend ist.

Die Analyse der Darstellung der Tempelzerstörung in ApcAbr stellt das zentrale Anliegen der vorliegenden Arbeit dar. Es wird in drei Teilen verarbeitet. Im ersten Teil werden die von ApcAbr verarbeiteten Gründe und Ursachen für das historische Ereignis beleuchtet, welches klar als kultische und sozioökonomische Katastrophe aufgefasst wird. Der zweite Teil widmet sich den von ApcAbr prophezeiten Folgen und Konsequenzen der Tempelzerstörung. Der dritte und letzte Teil schließlich fragt nach der Absicht des Autors von ApcAbr und nach dem Anliegen, das er mithilfe des Textes seinem Leser deutlich machen möchte.

Um einen Vergleich der Verarbeitung der Tempelzerstörung in ApcAbr mit anderen Texten anstellen zu können, muss zunächst ein kurzer Überblick über Textgeschichte, Inhalt und Interpretation des relevanten Ereignisses in den ausgewählten Vergleichstexten gegeben werden. Dieser wird — weil für das eigentliche Thema nur sekundär von Relevanz — als

¹¹ Cf. Mayerhofer, „Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung,“ 17–21.

Exkurs behandelt. Die Ergebnisse der Kurzbesprechungen von 4 Esra, 2 Baruch, 3 Baruch, ParJer und SibOr V werden in aller Kürze am Ende des Exkursteils zusammengefasst.

Dem Exkurs folgt schließlich die Korrelation der besprochenen Texte mit ApcAbr, sowohl hinsichtlich formaler als auch inhaltlicher Kriterien, und der eigentliche Vergleich. Er soll Gemeinsamkeiten zwischen den Texten offen legen, aber auch auf Themenkomplexe oder formale Kriterien hindeuten, die sich nur in ApcAbr finden. Diese werden in einem separaten Unterkapitel noch einmal entsprechend zusammengefasst. Der Vergleich dient nicht zuletzt der Bekräftigung der zuvor aufgestellten Hypothese, dass es sich bei ApcAbr nicht nur in Hinsicht auf ihre Überlieferungsgeschichte, sondern auch auf ihre theologischen Konzepte und die Verarbeitung historischer Ereignisse um einen interessanten und außergewöhnlichen Text handelt, der innerhalb der jüdischen apokalyptischen Literatur des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. eine Sonderstellung einnimmt. Abgerundet wird die vorliegende Arbeit durch das entsprechend thematisch organisierte Literaturverzeichnis und eine Kurzzusammenfassung der Arbeitsschritte in deutscher und englischer Sprache.

Das Layout der vorliegenden Arbeit folgt den entsprechenden Vorschriften der Universität Wien. Aufgrund der Art der Arbeit mussten neben den erlaubten Schriftarten auch systemfremde Fonts verwendet werden. Die hebräischen und griechischen Fonts (*SPTiberian* und *SPIonic*) stammen von der Society of Biblical Literature, die diese auf ihrer Homepage im Internet zum kostenlosen und legalen Download anbietet.¹² Für das Altkirchenslavische wurden die Fonts *CyrillicaBulgarian1* und *Bukyvede* verwendet, die mir Univ.-Prof. Dr. Heinz Miklas für eine aus dem Studienfach Slawistik verfasste Seminararbeit zur Verfügung gestellt hat. Außer diesen hier angeführten wurden keine weiteren systemfremden Fonts oder Zierschriften verwendet.

Die Literaturangaben in den Fußnoten sowie im Literaturverzeichnis folgen in ihrem Layout den Regeln des Style-Handbuchs der Society of Biblical Literature. Alle Zitate aus ApcAbr werden in einer nach bestem Wissen und Gewissen selbst angefertigten deutschen Übersetzung geliefert. Die existierende deutsche Übersetzung von Bonwetsch sowie die aus dem Französischen ins Deutsche übertragende Übersetzung Philonenkos sind sprachlich veraltet und teilweise fehlerhaft, weshalb sie für die vorliegende Arbeit nicht brauchbar waren. In ihrer internen Kapitel- und Vers-Zählung folgen die übersetzten Zitate aus ApcAbr jedoch der englischen Übersetzung von Alexander Kulik.¹³ Auch das Layout der Zitate,

¹² Cf. http://www.sbl-site.org/educational/biblicalfonts_splegacyfonts.aspx. 14.02.2013. 13:30.

¹³ Cf. Alexander Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2004), 9–35.

Klammereinschübe und Auslassungen folgen Kulik. Dieser setzt *scilicet*-Einschübe in eckigen Klammern []; spitze Klammern <> verwendet Kulik für Passagen, die nur in der Paleja-Handschrift von ApcAbr belegt sind. Sind innerhalb einer Passage aus HS P zusätzliche Einschübe zur Verdeutlichung unverständlicher wörtlicher Übersetzungen nötig, so stehen diese in geschwungenen Klammern {}. Um Verwechslungen zu vermeiden verwende ich für eigene erklärende *scilicet*-Einschübe innerhalb eines Zitates aus ApcAbr anstelle der normalerweise gebräuchlichen eckigen Klammern [] runde Klammern (). An allen anderen Stellen des Textes der vorliegenden Arbeit stehen *scilicet*-Einschübe oder Auslassungspunkte regelkonform in eckigen Klammern []. Die Kursivsetzungen in den Zitatstellen sind selbst gewählt und dienen der Unterstreichung von Passagen, die für die nachfolgende Analyse von spezieller Relevanz sind.

Hebräische Textteile werden in *scriptio defectiva*, jedoch mit Setzung von Vokalzeichen wiedergegeben. Auf eine entsprechende Transkription wird verzichtet. Transkribiert werden jedoch griechische und altslavische Textteile. Letztere stehen stets neben einer wörtlichen Übersetzung in Anführungszeichen „“. Eine Übersetzung von hebräischen oder griechischen Worten wird nur dort gegeben, wo diese für eine linguistische Betrachtung des Wortes von Relevanz ist. Die Transkription griechischer Wörter folgt den Regeln des SBL Handbook of Style,¹⁴ altslavische Wörter werden gemäß der Schrifttabelle von Nikolaos H. Trunte¹⁵ transkribiert.

¹⁴ Cf. Patrick H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999), 29.

¹⁵ Cf. Nikolaos H. Trunte, *Slověnskŭi Język: Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen* (2 Bände; Band 1: Altkirchenslavisch; München: Verlag Otto Sagner, ⁵2005), 18–22.

2. DIE ZERSTÖRUNG DES ZWEITEN TEMPELS UND IHRE VERARBEITUNG IN DER JÜDISCHEN APOKALYPTISCHEN LITERATUR

Die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. stellt ein wichtiges Ereignis für die Geschichte, aber auch für die kulturelle Identität des Volkes Israel dar. Real, sozioökonomisch, politisch und theologisch hat es die Juden in eine Krise gestürzt, die als eine der größten in der Gesamtgeschichte des Judentums betrachtet werden kann. Die Aufarbeitung und Evaluation der Ereignisse stellen die Basis für ein ganz neues Verständnis des theologisch-ideologischen Wertesystems und der Glaubenskonzepte dar.

Im Folgenden soll ein Überblick über die historischen Ereignisse, die zur Zerstörung des Tempels und Jerusalems im Jahre 70 n.Z. geführt haben, sowie über die soziologischen und theologischen Konsequenzen, welche die Einnahme des Tempelstaates durch die Römer für das Volk Israel mit sich brachte, gegeben werden. Eine Auflistung und Betrachtung der Charakteristika und Strukturmerkmale des literarischen Genres der Apokalypse soll jenes Auslegungsmodell klarmachen, welches später Anwendung auf den Text der Slavischen Abrahamsapokalypse finden wird.

2.1 Historische Einordnung der Ereignisse um 70 n.Z. und danach

Die Zeit nach der Herrschaft von Herodes dem Großen ist geprägt von strenger römischer Herrschaft über die Provinz Judäa und ihre Einwohnerschaft, von politischer und religiöser Unterdrückung und von zahlreichen kämpferischen Versuchen seitens des Volkes Israel, die Autorität über sein Land und seine Religion zurückzuerlangen.

Bereits 6 n.Z., nach der Vertreibung von Herodes' Sohn und Nachfolger Archelaos, wird Judäa prokuratorischer Verwaltungsbezirk der Provinz Syrien und steht damit unter dem direkten Einfluss Roms. Mit der Einführung einer neuen Steuergesetzgebung, derzufolge die neuen Steuerzahlungen nicht mehr länger der Bevölkerung Judäas, sondern nunmehr ausschließlich Rom zugute kommen, entstehen innerhalb der jüdischen Bevölkerung neue revolutionäre Bewegungen. Doch nicht nur die Steuererhöhung, sondern auch die politische Unterdrückung und eine fortwährende Romanisierung der Einwohnerschaft Judäas führen zu einer sich häufenden Anzahl kleinerer und größerer, bisweilen eschatologisch motivierter Aufstände in der Provinz. Die drei Jahre andauernde Herrschaft von Herodes' Sohn Agrippa I stellt nur eine kurze Übergangszeit in einer langen Geschichte von römischer Unterdrückung und einer sich durchziehenden jüdischen Aufstandsbewegung dar. 44 n.Z. stirbt Agrippa I und da Kaiser Claudius es dessen Sohn Agrippa II nicht gestattet, das Erbe seines Vaters anzutreten, wird Judäa erneut römische Provinz. In der Folgezeit der nächsten 20 Jahre spitzt

sich der ideologische und militärische Konflikt zwischen Juden und Römern immer weiter zu.¹⁶

66 n.Z. beginnt sich schließlich die Eskalation der kämpferischen Aufstände und ihrer Niederschlagung durch die römischen Besatzer abzuzeichnen. Wie Josephus in seinem *Bellum Judaicum* berichtet,¹⁷ besetzen aufständische Juden, nach dem Versuch des Prokurators Florus den Tempelschatz zu plündern, den Tempel und boykottieren das tägliche Opfer für den Kaiser. In diesen Handlungen zeichnet sich zwar ein erster Erfolg hinsichtlich Tempelreform und symbolischer Lossagung von der Herrschaft Roms ab, die Erfolge der Aufständischen sind jedoch nicht von langer Dauer, nicht zuletzt auch aufgrund von diversen Konflikten innerhalb der aufständischen Gruppen.¹⁸ Im darauffolgenden Jahr 67 n.Z. beauftragt schließlich Kaiser Nero Vespasian, die Aufstände in Judäa niederzuschlagen.¹⁹ Vespasian gelingt es, mit seinem Heer in nur einem halben Jahr ganz Galiläa sowie Teile Samarias und der Küstenregion zu erobern, im Jahr 68 n.Z. schließlich auch die Provinzen Peräa, Idumäa und Judäa. In denselben Jahren herrscht aufgrund der andauernden Spannungen zwischen den einzelnen revolutionären jüdischen Gruppierungen in Jerusalem Bürgerkrieg, der den Vorstoß Vespasians in die Stadt begünstigt. Auf den Selbstmord Neros folgt ein erbitterter Kampf von gleich vier Thronprätendenten im sogenannten Vierkaiserjahr 69 n.Z. Lucius Galba, der bereits seit Neros Tod 68 n.Z. als dessen Nachfolger regierte, Marcus Salvius Otho, Aulus Vitellius und Vespasian erheben gewaltsam Anspruch auf die Kaiserwürde. Schließlich gelingt es Vespasian, sich gegenüber seinen drei Konkurrenten zu behaupten. Noch im Dezember 69 n.Z. wird er, mit Unterstützung der Legionen Ägyptens, Syriens und Palästinas, zum neuen Kaiser ausgerufen.

In seinem Bestreben, im gesamten römischen Reich möglichst friedlich die Macht zu übernehmen, entsendet Vespasian seinen Sohn Titus nach Judäa um den jüdischen Krieg zu beenden. Nachdem er in Cäsaräa sein Heer gesammelt hat, zieht Titus 70 n.Z. auf drei verschiedenen Routen gegen Jerusalem und bereitet die systematische Eroberung der Stadt durch Ummauerung und Aushungerung der Bevölkerung vor. Im August desselben Jahres kommt es zum Endkampf um den Tempel, den Aufständische zuvor vergeblich zu schützen

¹⁶ Cf. Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus* (London: Continuum, 2010), 25–26.

¹⁷ Cf. Josephus, *Bell.* 2,403–05.

¹⁸ Cf. hierzu Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.)* (NTOA 11; Fribourg: Universitätsverlag, 1989), 6–11.

¹⁹ Cf. Josephus, *Bell.* 3,3–8.

versucht hatten.²⁰ Noch bevor die römischen Truppen unter Titus den Tempel in Brand stecken und damit endgültig zerstören, betritt Titus selbst das Allerheiligste und lässt ein Gros der Tempelgerätschaften beschlagnahmen.²¹ Nach nur wenigen weiteren Tagen, die geprägt sind von Plünderung, Gewalt und Mord, fällt Jerusalem und seine Stadtmauer wird bis auf die drei herodianischen Türme geschliffen. Titus selbst zieht nur kurz danach nach Rom ab, wo ihm sein Vater und nunmehriger Kaiser Vespasian einen Triumphzug versprochen hat.

In Jerusalem wird eine Legatur eingerichtet, zum ersten Legat wird Lucius Bassus ernannt. Dieser setzt bereits im Jahr nach der Eroberung die neu eingeführte Tempelsteuer, den sogenannten *fiscus judaicus*,²² auch für die Provinz Judäa um. Der halbe Schekel, der bis dato von jedem jüdischen Mann zwischen 20 und 50 Jahren an den Tempel entrichtet werden musste, muss nun an Jupiter Capitolinus bezahlt werden, womit der ursprüngliche Akt jüdischer Religiosität in einen Akt römischer Paganität umgewandelt wird. Auch wird der Steuerkreis in Alter, Geschlecht und Ansiedlungsort ausgeweitet. Die Einführung des *fiscus judaicus* steht jedoch auch ideologisch im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems und deren Ausdruck im Triumphzug Titus' durch Rom. So sollten, laut Schwier, damit „nicht nur die Attribute Jahwes, sondern auch dessen (zukünftiges) Geld [...] Jupiter Optimus Maximus, dem siegreichen Gott, untergeordnet“²³ werden. Damit sollte ganz klar gemacht werden, dass die römischen Götter den Gott Israels besiegt hatten und dass Jerusalem nicht nur real, sondern auch kultisch erobert worden war. Wie die Ereignisse um die Eroberung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels ideologisch-theologisch von der Bevölkerung Judäas wahrgenommen wurden, zeigt sich in der Verarbeitung der Geschichte in der apokalyptischen Literatur des 1.–2. Jahrhunderts n.Z., was im Folgenden erläutert werden soll.

Die aus 70 n.Z. erwachsene kultische und sozioökonomische Krisensituation für das jüdische Volk findet lange kein Ende. Immer wieder kommt es zu Versuchen, dieser Situation zu entfliehen. Die jüdischen Aufstände, die schon vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem begonnen hatten, setzen sich auch nach 70 n.Z. fort und weiten sich auch auf weitere Regionen des römischen Reiches aus. Die rebellischen Bewegungen in der Cyrenaika, in Ägypten, Zypern und Teilen Mesopotamiens wachsen sich in den Jahren 115–117 n.Z. zu einem jüdischen Krieg gegen Rom aus. Von den Römern errichtete heidnische Tempel

²⁰ Cf. Josephus, *Bell.* 6,220ff.

²¹ Cf. *ibid.*, 6,260.

²² Cf. *ibid.*, 7,218. Die Einführung neuer Steuern respektive die Umsetzung des *fiscus judaicus* korrespondiert mit der klassischen antiken Praxis, derzufolge Steuern als Symbol von Herrschaft und Unterdrückung gelten sollten.

²³ Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung*, 330.

werden, als Vergeltung für die Zerstörung des Jerusalemer Tempels, geschliffen, vormalig entweihte Kultstätten wieder reaktiviert im Versuch, Israel mit seinen wichtigsten religiösen und sozioökonomischen Zentren zurückzuerobern und neu aufzubauen. Zwar sind nur wenige literarische Berichte der Ereignisse erhalten,²⁴ große Verluste auf beiden Seiten der verfeindeten Parteien sind dennoch anzunehmen, die auf der jüdischen Seite sogar zur Entvölkerung ganzer Landstriche führten. In der Provinz Judäa beginnt mit dem Auftreten Bar Kokhbas 132–135 n.Z. eine neue Serie von Aufständen. Diese reagieren auf die 130 n.Z. beginnende Herrschaft Hadrians in Jerusalem, dessen Einrichtung eines Jupitertempels auf dem Tempelberg, der zu Aelia Capitolina um- und ausgebaut wurde, und die Wiederaufnahme des Beschneidungsverbotes für Juden in der Provinz. Die Aufstände werden jedoch schon bald vernichtend niedergeschlagen. Um weitere Rebellionsversuche von Seiten der Juden zu unterbinden, lässt Hadrian die überlebenden Aufständischen versklaven, den Zutritt in die Stadt Jerusalem verbieten, sie als römische Kolonie besiedeln und in Syria Palästina umbenennen. Diese Maßnahmen stellen das Ende der jüdischen Existenz auf eigenem Boden für nahezu 2000 Jahre dar. Auch auf diese Ereignisse reagiert ein Gros der jüdischen apokalyptischen Texte aus dem 1.–2. Jahrhundert n.Z.

2.2 Jüdische Apokalypsen – eine Kurzdarstellung

Die Apokalypsen stellen eine Textgruppe innerhalb des jüdischen literarischen Kanons dar, deren Entstehung auf den Zeitraum von etwa 250 v.Z. bis 250 n.Z.²⁵ eingegrenzt werden kann und die eine theologische oder soziologische Krise, wie etwa die Tempelzerstörung von 70 n.Z., auf spezielle Art und Weise verarbeiten. Eine Definition des Begriffs *Apokalypse* selbst jedoch ist schwierig. Abgeleitet vom griechischen ἀποκαλυψις (ápokalypsis), das so viel wie „Eröffnung“ oder „Offenbarung“ bedeutet, ist die Ausfüllung dieses Begriffes, der 1832 von Friedrich Lücke in die Bibelwissenschaft eingeführt wurde, stark beeinflusst durch den Inhalt der neutestamentlichen Johannes-Offenbarung. Nach Lücke bezeichnet der

²⁴ Hier sind vor allem der römische Geschichtsschreiber Cassius Dio, der in seiner *Römischen Geschichte* von den Ereignissen berichtet, sowie die christlichen Kirchenhistoriker Eusebius und Orosius zu nennen. Cf. hierzu Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 28.

²⁵ Diese zeitliche Einordnung stammt von Collins. Cf. Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre,“ 2. Helyer begrenzt den Zeitraum der Entstehung der jüdischen apokalyptischen Texte auf nur 200 v.Z. bis 200 n.Z. Cf. Larry R. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: A Guide for New Testament Students* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 117. Rowland wiederum erweitert den Zeitraum auf etwa 300 v.Z. bis 300 n.Z. Cf. Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London: SPCK, 1985), 10. Ein Konsens über die tatsächliche zeitliche Einordnung des literarischen Genres der Apokalyptik besteht bis dato nicht. Die Zeitspanne 250 v.Z. bis 250 n.Z. kann am ehesten als Zeitraum der Entstehung von apokalyptischen Texten mit starkem eschatologischem Anliegen gewertet werden. Allgemein apokalyptische Texte finden sich auch noch weit nach diesem Zeitraum.

Terminus *Apokalypse* somit grob jene literarischen Werke, die der Johannes-Offenbarung in Form und Inhalt ähneln.²⁶ Ein zweites Vorbild für die Gattungsdefinition der apokalyptischen Literatur stellt das Danielbuch²⁷ dar, welches gleichzeitig den zeitlichen Anfangspunkt der jüdischen Apokalyptik markiert. Erschwerend kommt bei der Abgrenzung des literarischen Genres der Apokalypsen hinzu, dass die Klassifikation *Apokalypse* modern und sozusagen in akademischer Übereinkunft entstanden ist. Als *apokalyptisch* wird in der Forschung das bezeichnet, was als apokalyptisch empfunden wird, eine klare Abgrenzung gibt es nicht.²⁸

Das als *apokalyptisch* bezeichnete Material selbst ist diffus und umfasst verschiedenste Texte, die wiederum mehrere kleinere literarische Formen beinhalten. Dazu gehören etwa Visionen, Gebete, göttliche Anrufungen oder die Klage. Zur besseren Charakterisierung der einzelnen Texte und ihrer Einordnung in ein Gesamtkorpus jüdischer apokalyptischer Literatur stellt Collins ein „Masterparadigma“²⁹ auf, demzufolge er alle als apokalyptisch angesehenen Texte gemäß dem Rahmen für die darin enthaltene Offenbarung auf der einen Seite und ihrem Inhalt auf der anderen Seite einteilt. Innerhalb dieser beiden Kategorien listet Collins, aber auch Helyer³⁰ und Grabbe,³¹ eine Vielzahl von als charakteristisch anzusehende Elemente auf. Hierzu gehören in Auswahl etwa eine narrative Rahmenerzählung, ein irdischer Empfänger, der eine von Gott durch einen himmlischen Mediator, meist einen Engel, gesandte Offenbarungsbotschaft erhält, die diesem zumeist in Form einer Vision zuteil wird,³² eine pseudepigraphische Zuschreibung des Textes an eine aus dem Tanakh bekannte Autoritätsfigur wie Abraham, Mose oder einen der Propheten sowie klassisch eschatologische Elemente wie das Ende der Welt, kosmische Katastrophen und Transformation sowie eine „existence of another world beyond what is accessible to humanity by natural means“³³ im Allgemeinen.

Collins geht in der formalen Unterscheidung der einzelnen apokalyptischen Texte noch einen Schritt weiter. Er unterteilt sie in zwei Gruppen, wovon die eine keine sogenannte *otherworldly journey* beinhaltet, die andere jedoch schon. Eine zusätzliche Einordnung der Texte in der zweiten Gruppe gemäß ihres Inhalts als historisch, kosmisch-eschatologisch und persönlich-eschatologisch ist hilfreich und macht es Collins möglich, das traditionell als

²⁶ Für eine Zusammenfassung des Apokalyptikbegriffs von Friedrich Lücke cf. Heinrich Hoffmann, *Das Gesetz in der Frühjüdischen Apokalyptik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 23–27.

²⁷ Cf. *ibid.*, 31.

²⁸ Cf. hierzu Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“, 2.

²⁹ *Ibid.*, 5ff.

³⁰ Cf. Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period*, 117–119.

³¹ Cf. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 87–89.

³² Zu den verschiedenen Formen von apokalyptischen Visionen cf. Rowland, *The Open Heaven*, 52–58.

³³ Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre“, 9.

apokalyptisch angesehene Textmaterial darin genau zu erfassen und entsprechend einzuordnen. Die Slavische Abrahamsapokalypse findet in Collins' System ebenfalls Platz als ein historischer apokalyptischer Text mit *otherworldly journey*, der einen Geschichtsüberblick liefert, aber auch eine eschatologische Krise aufarbeitet und ein politisch-eschatologisches Ideenkonzept entwirft.³⁴ Diese Kombination von historischem Interesse und eschatologischem Anliegen, wobei ersteres nie primär ist, sondern der Ausarbeitung des letzteren dient, ist eher rar, ApcAbr wird damit auch in klassifikatorischer Hinsicht zu einem interessanten Ausnahmefall.

Bei der Charakterisierung und der Einordnung des apokalyptischen Textmaterials ist es jedoch schwierig zu entscheiden, ob all die oben genannten Charakteristika tatsächlich essentiell sind für die Definition eines Textes als Apokalypse respektive ob alle hierfür gleich essentiell sind. Grabbe konstatiert hierzu, „there is more to apocalypticism than apocalypses“³⁵ und gibt zu beachten, dass zwischen „the literary genre of apocalypse, which has to conform a certain formal criteria, and the phenomenon of apocalypticism whose characteristics are known from a variety of literary sources and religious and social manifestations“³⁶ unterschieden werden müsse. Die Apokalyptik ist ein über einen längeren Zeitraum hinweg im vorderen Orient entstandenes Ideen- und Weltanschauungskonzept, das zwar über wiederkehrende Hauptthemen verfügt, aber in seiner Gänze nicht umfassend von anderen philosophisch-theosophischen Konzepten abgegrenzt werden kann; ein „mindset or way of looking at reality that crossed traditional party lines.“³⁷ Mit Sicherheit jedoch können die Motive des Verlustes und der Trauer über einen eben solchen sowie der Angst vor der nahen Zukunft nach einer sozialen, ökonomischen, persönlichen oder nationalen Katastrophe als drei der wichtigsten und damit als einende Momente für alle als Apokalypsen bezeichneten Texte angesehen werden. Dementsprechend fasst Schmid das Genre der Apokalyptik wie folgt zusammen: „Die Apokalyptik lässt sich als theologische Reaktion auf Evidenzverluste theokratischer Konzeptionen begreiflich machen, die durch diesen Konzeptionen widersprechende politische Ereignisse motiviert sind.“³⁸

Zwar bringen nicht alle durch politische oder ökonomische Ereignisse motivierten Krisenzeiten Apokalypsen hervor, jedoch lässt sich eine deutliche Nähe der apokalyptischen

³⁴ Cf. Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre,“ 13–15.

³⁵ Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 88–89

³⁶ *Idem.*

³⁷ Helyer, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period*, 119.

³⁸ Konrad Schmid, „Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox: Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch,“ in *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (ed. J. Hahn; WUNT 147; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 198.

Texte zu einer Zeit der Krise feststellen. Die Zerstörung von sowohl dem ersten als auch dem zweiten Jerusalemer Tempel im Speziellen hat das Volk Israel auf allen Ebenen betroffen — persönlich, sozial, psychologisch wie spirituell. Apokalypsen boten für manche in diesen Zeiten die Möglichkeit, abseits von Tradition und Umgebungskultur, neue Realitäten zu erdenken, die es ihnen ermöglichten, ihre eigene Identität neu zu definieren und damit ein persönliches wie nationales Überleben finden zu können.³⁹

2.3 Die Katastrophe von 70 n.Z. in der jüdischen apokalyptischen Literatur

In ihrer Eigenschaft, theologische und soziologische Krisen zu verarbeiten, stellen die Texte der apokalyptischen Literatur mit die wichtigsten für die Aufarbeitung des Themas der beiden Tempelzerstörungen⁴⁰ dar. Der Tempel war schon von Anbeginn des jüdisch-religiösen Schrifttums sowohl real als auch symbolisch ein zentrales Motiv. Fast das gesamte Tora-Material, das sich mit Gesetz, jüdischem Recht und Reinheitsgeboten beschäftigt, steht im Zusammenhang mit dem Tempel und dem Opferkult. Das ist nur wenig verwunderlich wenn man bedenkt, dass die Tora in priesterlichen Kreisen und damit in direkter Verbindung zum Tempel entstanden ist. Erst durch die Eroberung Jerusalems durch verschiedenste Fremdherrscher und nicht zuletzt durch die Römer am Beginn der Zeitenwende kam das jüdische religiöse Autonomiesystem im Tempelstaat Jerusalem mit dem Hohepriester als ideologischen Führer ins Wanken und zerbrach schließlich ganz. Die Zerstörung des Tempels 70 n.Z. und der Fall Jerusalems stellten ideologisch wie soziologisch eine große Katastrophe für das jüdische Volk dar. Obwohl die Ereignisse um 70 n.Z. nur die letzten in einer ganzen Serie von Entweihungen und Zerstörungen des Tempels darstellten,⁴¹ waren sie doch so erschütternd, dass sie in vielen verschiedenen, vor allem apokalyptischen, Texten ihren Niederschlag fanden. Der Verlust des Tempels und der Stadt wurden dort zum „master symbol“,⁴² das für die Kontinuität von Gottes Schutz, seiner Gegenwart und dem Gedeihen

³⁹ Cf. hierzu Dereck Daschke, „‘If I forget you, Jerusalem’: Traumatic Memory and the Fall of Zion,“ in *City of Ruins: Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse* (ed. D. Daschke; Leiden: Brill, 2010), 7.

⁴⁰ Bereits die Zerstörung des Ersten Tempels 587 v.Z. und die Deportation nach Babylonien hat das Volk Israel in eine kulturelle Krise gestürzt und mit dem nationalen Trauma der Zerstörung Jerusalems und des Heiligtums vertraut gemacht. In einigen apokalyptischen Texten, die nach der Zeitenwende verfasst wurden, wird die Erinnerung an dieses Ereignis als Rahmen für die Aufarbeitung der Ereignisse um die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. verwendet, so etwa in 4 Esra und 2 Baruch. Dabei sollen „the lessons learned from Israel’s sacred history“ übertragen werden auf gegenwärtige Ereignisse, „so that the latter might be interpreted through the former.“ Kenneth R. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha* (JSJSupp 151; Leiden: Brill, 2011), 34.

⁴¹ Cf. hierzu Michael E. Stone, „Reactions to Destructions of the Second Temple,“ in *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition* (ed. M. E. Stone; SVTP 9; Leiden: Brill, 1991), 430.

⁴² Daschke, „‘If I forget you, Jerusalem’,“ 8.

des Volkes steht und anhand dessen es gilt, eine Lösung für die, aus der Zerstörung entstandene, theologisch-soziologische Krise zu finden. War die Frage nach der Möglichkeit des religiösen Lebens ohne direkten Zugang zum Tempel bis dahin hauptsächlich ein Problem, das sich den in der Diaspora lebenden Juden stellte, so war nun die Gesamtheit des jüdischen Volkes damit konfrontiert.⁴³ Die religiösen Ideen und Strukturen, die in der Diaspora entwickelt wurden, mussten nun gefestigt werden. Durch ein „recounting, examining and evaluating“⁴⁴ der vergangenen Ereignisse wurde nun eine neue Basis für das Verständnis der Gegenwart geschaffen, ein „coherent Judaic religious system of belief and practice that did not require a focus on the Temple and its sacrificial cult.“⁴⁵

Die Schaffung dieses neuen ideologischen Werte- und Glaubenssystems erforderte eine eingehende Evaluation der Ereignisse, die nicht einfach war. Dass die meisten apokalyptischen Texte über lange Passagen verfügen, in denen der Verlust des Tempels und der Stadt respektive die historischen Ereignisse im Allgemeinen, mit tiefer Trauer beklagt werden, zeigt, wie schwierig es war, die in den Grundfesten erschütterten Glaubenskonzepte zu überarbeiten. Die Klage in 4 Ezra oder 2 Baruch etwa bezieht sich dabei nicht nur auf die Entfremdung des Volkes von seinen religiösen Strukturen, sondern drückt auch große Trauer und Verzweiflung aus, die deutlich macht, dass die Ereignisse um 70 n.Z. zu einem nationalen Trauma geführt haben, das sowohl individuell als auch als Teil der kollektiven Erfahrung und Erinnerung erlebt wird. In einer von frevlerischen Unterdrückern beherrschten Lebenswelt, deren Geschehnisse unvorhersehbar sind und in der sogar Gott ohnmächtig und abwesend erscheint, kommt es zu einer großen Desorientierung, im Zuge derer auch die Macht Gottes selbst hinterfragt, das Problem der Theodizee zum zentralen literarischen Thema wird.⁴⁶

Das nationale Trauma wird jedoch gleichzeitig zum Garant für reale wie kulturelle Heilung und Erholung. Es ebnet den Weg für eine Restauration und Neuorientierung der individuellen und kollektiven Identität. Diese neue, vor allem kultische Identität, ist nun nicht mehr an einen bestimmten Ort gebunden, das religiöse Gesetz und seine Einhaltung ersetzen

⁴³ Ein analoges Geschehen, das ebenfalls eine kultische Katastrophe für das Volk Israel dargestellt und es damit in seiner Gesamtheit betroffen hat, war die Entweihung des Tempels durch Antiochus IV 167 v.Z. im Zuge der hellenistischen Religionsreformen. Dieses findet in vielen apokalyptischen Texten, so auch in ApcAbr, ihren Niederschlag. Auf diesem Ereignis und seiner literarischen Verarbeitung basiert die gesamte Kategorie der historischen Apokalypsen, die sich erst beginnend mit den Religionsreformen unter Antiochus IV festmachen lässt.

⁴⁴ Stone, „Reactions to Destructions of the Second Temple“, 430.

⁴⁵ Michael Tuval, „Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora,“ in *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*. (eds. D. R. Schwartz und Z. Weiss; Leiden: Brill, 2012), 185.

⁴⁶ Cf. Daschke, „If I forget you, Jerusalem“, 13–15.

nun die praktische Kultausübung am und mit dem Tempel. Sie werde damit zur Grundlage für die erfolgreiche Fortführung der individuellen und kollektiven Beziehung mit Gott.⁴⁷

Der Entzug des Tempels aus dem Fokus der kulturellen Identität bedeutet aber keine grundlegende Änderung in der Haltung gegenüber Kult, Priester und Tempel als symbolische Grundwerte der Religion. Lediglich in der Praxis verlieren diese Institutionen an Funktion und Bedeutung für das neu geschaffene, gesamtgeschichtliche ideologische Bild, in das eine detaillierte Beschäftigung mit dem Tempel nicht mehr gepasst hätte.⁴⁸ Die Dezentralisierung führt jedoch in den Folgejahren zu einer Marginalisierung von Zion und Tempel⁴⁹ in vielen Texten; es entwickeln sich religiöse Paradigmen, die auch gut ohne den Tempel in seiner Gesamtheit auskommen, die „routinely and naturally transferred their emphasis from Temple-and-cult-related issues to other aspects of Jewish practice and belief“⁵⁰ und damit oft neu und beispiellos sind. Zu diesen Texten gehören etwa 3 Baruch, die Paralipomena Jeremiae sowie das Slavische Henochbuch.

Ein Motiv jedoch bleibt all den nach 70 n.Z. entstandenen Texten gemein, egal ob sie Tempel, Zion und Kult eine zentrale ideologische Rolle zusprechen oder nicht. Alle Texte bauen auf die nahende Erlösung im Eschaton, die von Gott initiiert wird, auf. Trotzdem rufen sie zur Akzeptanz der Realität auf, zum Annehmen der Geschehnisse als Möglichkeit zur kultischen individuellen und kollektiven Weiterentwicklung und zu einem Leben im Hier und Jetzt unter Einhaltung der gottgegebenen Gesetze, wodurch der Beginn der Endzeit beschleunigt werden kann. Auch dieser Umstand zeigt, dass das traditionelle Symbol- und Wertesystem nicht mehr adäquat ist und auf die kulturellen Änderungen reagiert werden muss. Die Apokalypsen entwerfen mit ihrem Aufruf zur Akzeptanz der Ereignisse und der gegebenen Realität im Bestreben, wieder ideologisch Herrschaft über die Situation und die Bedeutung der Geschichte zu gewinnen, ein neues ideologisch-theologisches Wertekonzept,

⁴⁷ Cf. Christopher Rowland, „The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?“ in *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*. (ed. W. Horbury; JSNTSupp 48; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 183.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 195.

⁴⁹ In den apokalyptischen Texten muss unterschieden werden zwischen dem Tempel und Zion respektive Jerusalem. Nicht in allen apokalyptischen Texten inkludiert die Erwähnung Zions auch automatisch den Tempel, allen voran in der christlichen Johannesapokalypse. Bereits im Tanakh wird der Begriff Zion mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt. In Jes 10,24 und 33,20 ist Zion eine poetischere Version des Städtenamens Jerusalem, in Ps 2,6 fungiert er als toponyme Bezeichnung des Tempelbergs. In Ps 48,6 wiederum wird der Begriff Zion symbolisch verstanden als Allegorie für die Heiligkeit und Uneinnehmbarkeit des Tempels und wird damit zu einem eschatologisch bedeutsamen Symbolort, der Schutz und Befreiung für Gottes Volk garantiert. Die Trennung von Zion und Tempel ist für das Verständnis der apokalyptischen Texte wie SibOr V und 2 Baruch sowie für das Jubiläenbuch wichtig, denn hier wird die Wiedererrichtung Zions auch ohne Tempel als speziellen Ort für die Gegenwart Gottes möglich. Cf. hierzu auch Rowland, „The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?“ 175–176.

⁵⁰ Tuval, „Doing without the Temple,“ 188.

innerhalb dessen eine kultische Kontinuität nur durch die Akzeptanz des Verlustes wiederhergestellt werden kann. Das Verständnis der Welt wird in den apokalyptischen Texten umgewandelt von einem auf der Sehnsucht nach der idealisierten Vergangenheit beruhenden Verständnis zu einem Verständnis voll Hoffnung auf eine Zukunft, in der sowohl Idealismus als auch Realismus Platz finden.⁵¹ Die Verbindung der idealistischen Symbolkraft des Tempels mit der realen Beschäftigung mit dem gottgegebenen Gesetz als neuem Garant für die kulturelle Identität und Kontinuität ist es, die die apokalyptischen Texte des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. zu einem besonderen literarischen Korpus macht, das alte Werte revidiert und eine Basis für ein ganz neues Verständnis von Kult, Tempel und Gottes Macht schafft.

⁵¹ Daschke, „If I forget you, Jerusalem“, 21–24.

3. DIE SLAVISCHE ABRAHAMSAPOKALYPSE – EINE EINFÜHRUNG

Die Slavische Abrahamsapokalypse stellt, wie aus der Bezeichnung des Textes bereits hervorgeht, eine apokalyptische Erzählung um den aus der Tora bekannten Patriarchen Abraham dar, die heute nur noch in verschiedenen slavischen Abschriften erhalten ist.⁵² Inhaltlich bietet der Text eine Erweiterung des Bundschluss-Narrativs aus Gen 15, berichtet von Abrahams Revolte gegen seinen Vater und dessen Götzendienst sowie von der nachfolgenden Entrückung Abrahams in den Himmel. Im Rahmen einer klassischen *otherworldly journey* bereist Abraham die sieben Himmel und tritt in einen intimen Dialog mit Gott, der dem Patriarchen Antwort gibt auf die klassischen Fragen der Theodizee, des Sündenproblems und der Eschatologie. Im Allgemeinen ins 1. Jahrhundert n.Z. datiert, reiht sich ApcAbr damit in die Zahl pseudepigrapher apokalyptischer Erzählungen ein, die sich mit der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Fall Jerusalems im Jahre 70 n.Z. beschäftigen und die Ursache für die Ereignisse zu ergründen suchen.

Im Folgenden soll ein Überblick über die komplexe Überlieferungsgeschichte des Textes, über zeitliche wie geographische Verortung sowie über Struktur, Aufbau und Inhalt des Textes gegeben werden.⁵³

3.1 Textüberlieferung

Die Texttradition der Slavischen Abrahamsapokalypse ist vielschichtig und kompliziert. Der Text von ApcAbr ist heute lediglich in seiner Übersetzung ins Altslavische bekannt und in mehreren russischen Redaktionen überliefert.⁵⁴ Die gesamte slavische Handschriftentradition basiert auf einem in das 10. oder 11. Jahrhundert datierbaren und heute nicht mehr erhaltenen südslavischen Prototext, der seinerseits wiederum eine Übersetzung einer ebenfalls verloren gegangenen griechischsprachigen Vorlage darstellt. Die Übersetzung der griechischen Vorlage ins Slavische siedelt Turdeanu in einer „région la plus propice aux contacts culturels gréco-slaves“⁵⁵ an, für ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit Makedonien oder Serbien. Diesem

⁵² Tatsächlich ist der Text auch in einer rumänischen Fassung überliefert und in vier entsprechenden Handschriften erhalten. Mindestens eine der überlieferten Handschriften stellt jedoch lediglich eine Übersetzung und Überarbeitung eines slavischen Fragments dar. Cf. hierzu Moses Gaster „The Apocalypse of Abraham: From the Roumanian Text, Discovered and Translated,“ in *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology* (ed. M. Gaster; New York, N.Y.: Ktav Publishing House, 1971), 93.

⁵³ Auch die folgenden Abschnitte greifen inhaltlich und zum Teil auch formal auf meine frühere Arbeit zur Slavischen Abrahamsapokalypse zurück. Cf. Mayerhofer, „Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung,“ 27–43.

⁵⁴ Ryszard Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham: A New Translation and Introduction,“ in *The Old Testament Pseudepigrapha I: Apocalyptic Literature and Testaments* (ed. J. H. Charlesworth; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985), 1:681.

⁵⁵ Émile Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'ancien testament* (Leiden: Brill, 1981), 178.

Verdacht stimmt auch Lunt zu, der die Orthographie des Prototextes für die ostslavischen Übersetzungen als „strongly influenced by glagolitic habits“⁵⁶ ansieht, die typisch sind für die literarische Produktion des südslavischen Raums.

Auf dem südslavischen Prototext basierend entstanden weitere Abschriften des Textes sowohl im südslavischen, ab 1300 vor allem aber auch im ostslavischen Raum. Von den heute noch erhaltenen Handschriften gelten sechs als weitgehend voll- und daher eigenständig. Sie datieren vom 14. bis ins 17. Jahrhundert und wurden in verschiedenen Paleji⁵⁷ und Sammelcodices tradiert. Vier dieser sechs Handschriften, die Turdeanu als „une version intégrale, conservée seulement en russe, et trois versions abrégées, l’une russe, deux méridionales“⁵⁸ bezeichnet, liefern zumindest für die ersten acht Kapitel der Erzählung „confirmatory evidence.“⁵⁹ Nur die von Turdeanu als „intégrale“ bezeichnete Handschrift S aus dem sogenannten *Sil’vestrovskij Sbornik*⁶⁰ bietet jedoch tatsächlich auch einen

⁵⁶ Horace G. Lunt, „On the Language of the Slavonic ‚Apocalypse of Abraham‘“, *Slavica Hierosolymitana* 7 (1985): 56.

⁵⁷ Der aus dem Griechischen abgeleitete Name παλαιά (palaia) bezeichnet schlichtweg das Alte Testament. Man unterscheidet grundsätzlich zwischen kommentierter, „tolkovaja“, und historischer, „istoričeskaja“, Paleja. Die slavische *Paleja istoričeskaja* ist kein Original, sondern stellt eine Übersetzung aus dem Griechischen dar, die bereits im 10. Jahrhundert im bulgarischen Raum fertiggestellt wurde. Die slavische *Paleja tolkovaja* hingegen wurde tatsächlich auf slavischem Boden angefertigt. Schreiber aus der Rus’, dem Gebiet, auf dem die ostslavischen Völkergruppen ursprünglich beheimatet waren, stellten sie aus nicht ursprünglich slavischem Textmaterial zusammen und versammelten in ihr vor allem historische Bücher des Tanakh, apokryphe Schriften sowie kurze exegetische Kommentare. Bis dato sind fünfzehn verschiedene ostslavische Handschriften der *Paleja tolkovaja* erhalten, wobei die ältesten bereits in das 14. Jahrhundert datieren. Der Großteil des Materials, das seinen Einzug in die *Paleja tolkovaja* fand, wurde von den Kompilatoren umgearbeitet. So wurden etwa die biblischen Texte zwar aus standardisierten Codices übernommen, aber in überarbeiteter Form präsentiert, so dass oft nur noch ein loser Zusammenhang zur Standardversion bestand.

In den exegetischen Kommentaren, die den Bibelerzählungen hinzugefügt wurden, lieferte man typologische Interpretationen von Ereignissen und Charakteren des Tanakh, die sich nicht selten an einen imaginären Gegner richten und diesen zu bekehren versuchen. Diesen imaginären Gegner bezeichnet Alekseev als „unfortunate Jew.“ Cf. Anatolij Alekseev „Apocrypha Translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea“, *Jews and Slavs* 9 (2001): 147. Die Kategorie des „unfortunate Jew“ steht im Zusammenhang mit einer ganzen antijüdischen Gattung der byzantinischen Literatur, den polemischen *Dialogen mit Juden*. Als Beispiel hierfür seien etwa die unter dem Titel *Kata Ioudaious* zusammengefassten antijüdischen Predigten des Johannes Chrysostomos genannt oder die Homiletik des Kyril von Jerusalem. Cf. hierzu auch Vincent Déroche, „Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysémy“, in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* (eds. R. Bonfil et al; Leiden: Brill, 2011), 535–548.

Die Paleja wird dadurch quasi als Prototyp des Neuen Testaments dargestellt, mit Hilfe dessen versucht werden soll, den Weissagungsbeweis für die neutestamentlichen Evangelien zu geben. Dennoch bietet sie eine wichtige Quelle, in die apokryphe Schriften jüdischen Inhalts Einzug finden und weite Verbreitung im slavischen Raum erfahren konnten. Unter jenen apokryphen Texten, die bis heute daher nur in ihrer slavischen Version erhalten sind, zählen vor allem das Slavische Henochbuch und *Die Jakobsleiter* zu den berühmtesten.

⁵⁸ Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains*, 156.

⁵⁹ Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham“, 681.

⁶⁰ Bei dem sogenannten *Sil’vestrovskij Sbornik* handelt es sich um einen Sammelcodex, den der Erzpriester der Maria Verkündigungskathedrale des Moskauer Kreml’ Sil’vester in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Großraum Novgorod kompilierte. Er umfasst insgesamt 216 Folia aus Pergament, die in Lagen zu jeweils 8 Folia (Quaternionen) zusammengebunden sind. Nach seiner Übergabe an das Kloster des Heiligen Kyril Belozerskij (*Kirillo-Belozerskij Monastyr’*) noch im ausgehenden 14. Jahrhundert und den späteren Ankauf durch die Bibliothek der Synodaldruckerei Moskau (*Biblioteka Moskovskoj Sinodal’noj Tipografii*) im Jahre 1934, befindet sich der Codex heute im Besitz des Russischen Staatsarchivs Alter Akten (*Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv*

zusammenhängenden Text. Die Handschrift S stellt dabei wiederum eine Zusammenstellung aus vier verschiedenen Handschriften dar, die alle in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert werden können. Damit bildet die Handschrift S die älteste noch erhaltene Version des Textes von ApcAbr.

Eine zweite umfangreiche Version des Textes findet sich in der sogenannten Handschrift P. Diese ist Teil der 15. Jahrhundert in Volokalamsk redigierten *Paleja tolkovaja*. Handschrift P unterscheidet sich geringfügig von Handschrift S, trägt etwa keinen als Titel anzusehenden Incipit mehr, emendiert an mancher Stelle und streicht an anderer. Den größten Unterschied, der zwischen Handschrift P und S festgemacht werden kann, bildet der Schlussteil der Erzählung, der nur in der Paleja-Version erhalten ist. Ob dieser Teil ursprünglich war und in der Handschrift aus dem *Sil'vestrovskij Sbornik* verloren gegangen ist, oder aber ob die Handschrift aus der *Paleja tolkovaja* diesen Abschnitt sekundär zum Text hinzugefügt hat, bleibt unklar.

Die übrigen vier Handschriften von ApcAbr sind spät und datieren vom 15. bis ins 17. Jahrhundert hinein. Sie stellen lediglich unterschiedliche überarbeitete Fassungen der Versionen in Handschrift S oder P dar. Durch ihre zeitliche Entfernung vom Prototext und der ältesten Übersetzung in Handschrift S zeigt ihr Text eine Vielzahl von Varianten zu den Handschriften S und P, die laut Lunt allerdings als „unsystematic“⁶¹ betrachtet werden können.

3.2 Ursprüngliche Sprache

Bei dem südslavischen Prototext von ApcAbr, auf dem alle ostslavischen Übersetzungen von ApcAbr basieren, handelt es sich, wie im Vorangegangenen bereits erwähnt, um eine Übersetzung einer griechischen Vorlage. Diese Vorlage ist nicht mehr erhalten, was sowohl die inhaltliche als die auch linguistische Interpretation des Textes enorm erschwert. Viele der slavischen Texte können meist nur unter Berufung auf ihre Vorlage überhaupt genau interpretiert und verstanden werden. Die Annahme vieler Forscher, dass unter der griechischen Vorlage ein semitisches Original zu vermuten ist, erleichtert den Umgang mit dem Text nicht sonderlich, sondern wirkt sich eher noch zusätzlich problematisch aus.

drevnich aktov). Die Schreiber, die von Erzpriester Sil'vester mit der Aufgabe der Zusammenstellung der Texte für den Codex betraut wurden, waren jedoch, so Lunt, offenbar nicht talentiert genug für ein solches Vorhaben und behandelten den Text nicht mit hinreichender Vorsicht. Dies führte zu einer Vielzahl von Fehlern in Orthographie, Syntax und Lexik. Laut Lunt waren die Schreiber in der Rus' nicht nur nicht mehr mit der archaischen Orthographie des südslavischen Prototextes vertraut, auch sei die gesamte esoterische apokalyptische Tradition „largely incomprehensible“ für sie gewesen. Cf. Lunt, „On the Language of the Slavonic ‚Apocalypse of Abraham‘“, 56.

⁶¹ Lunt, „On the Language of the Slavonic ‚Apocalypse of Abraham‘“, 55.

Das Postulat eines semitischen Originals von ApcAbr findet sich erstmals bei Box. Er sieht diese Annahme vor allem in der Koordination der Sätze, an den naiven Wiederholungen immer gleicher Phrasen und am sarkastischen Anklang der Namen der von Teraḥ angebeteten Götzen begründet.⁶² Auf ein semitisches Original deutet auch der häufige Gebrauch der Phrase *се азъ* (se azъ, „hier bin ich“) hin, die die Interjektion *׃* widerspiegelt.

Rubinkiewicz nimmt Box' Postulat eines hebräischen Originals auf und liefert weitere Beispiele zur Bekräftigung, vor allem anhand der Namen der Hauptakteure und Götzenstatuen, von Lexemen, die klar aus dem Hebräischen übersetzt wurden und von hebraisierenden Wortphrasen.⁶³ Des Weiteren merkt Rubinkiewicz an, dass im Text von ApcAbr einige verschiedene Präpositionen sowie temporale Konstruktionen eher „according to Hebrew rather than Slavonic syntax“⁶⁴ verwendet werden.

Philonenko sieht die Annahme, dass ApcAbr ein semitischer Originaltext zugrunde liegen muss vor allem in den Wortspielen innerhalb des Textes begründet, die „die Kenntnis des Hebräischen voraussetzen.“⁶⁵ Für ihn ist vor allem der häufige Gebrauch der Konjunktion *и* (i, „und“) ein Hinweis auf einen hebräischen Originaltext, spiegelt er doch das *Waw consecutivum* wider, mithilfe dessen sich einzelne Satzteile und Handlungen, die als zeitliche und logische Folge von unmittelbar zuvor genannten Handlungen betrachtet werden sollen, zu einem durchgehenden Narrativ verbinden lassen. Die daraus entstehenden Tempusformen *Präteritum consecutivum* und *Perfekt consecutivum* stellen die typischen Erzähltempera der biblischen Texte dar, deren Gebrauch sich auch bereits auf frühe semitische Sprachformen zurückführen lässt.⁶⁶ Dass im Text von ApcAbr die Konjunktion *и* (i) einen solchen Stellenwert innehat, kann daher durchaus Hinweis darauf geben, dass ApcAbr in ihrer heute überlieferten Form ein Text zugrunde liegt, der — wenn schon nicht in biblischem Hebräisch verfasst — das Hebräisch des Tanakh zumindest nachahmt.

Auch die häufige Verwendung der Phrase *и бы́ яко* (i b^sy jako, „und es war als“) stellt für Philonenko einen weiteren Hinweis auf ein semitischsprachiges Original dar. Der Phrase zugrunde liegt die hebräische *Präteritum consecutivum*-Form *וַיְהִי* welche mit „und es begab

⁶² Cf. Box, *The Apocalypse of Abraham*, 7.

⁶³ Cf. Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham“, 682.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ Belkis Philonenko-Sayar und Marc Philonenko, „Die Apokalypse Abrahams“, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982), 417.

⁶⁶ Cf. Jacob Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 91.

Kulik, der sich ebenfalls eingehend mit der Rekonstruktion der griechischen Vorlage und des hebräischen Originaltextes von ApcAbr beschäftigt hat, folgt der Annahme von Rubinkiewicz und macht sie zur Grundlage seiner Methodik zur „retroversion.“ Im Normalfall wird beim Versuch, mithilfe einer linguistischen Analyse eines nur in Übersetzung erhaltenen Textzeugen auf dessen Original rückzuschließen, immer zuerst die Vorlage der Übersetzung rekonstruiert. Diese kann, muss aber nicht mit dem Originaltext ident sein. Im Falle einer Nichtübereinstimmung von Vorlage und Original eines übersetzten Textes wie bei ApcAbr, wird erst nach Rekonstruktion der Vorlage auf den Originaltext geschlossen. Kulik hält es jedoch in manchen Fällen für sinnvoll, die Vorlage außer Acht zu lassen und gleich zu versuchen, das Original zu rekonstruieren respektive darauf rückzuschließen.⁷³ Diese Vorgehensweise ergibt, so Kulik, immer dort Sinn, wo zum einen die slavische Redaktion ganz offensichtlich Semitismen wiedergibt oder Missinterpretationen eines semitischen Originals ersichtlich macht, die in keinem griechischen Text bezeugt sind. Eine Rekonstruktion unter Auslassung der Vorlage bietet sich zum anderen auch an jenen Stellen des Textes an, in denen sich Zitate oder Parallelen zu Quellen finden, die nur in Hebräisch oder Aramäisch erhalten sind. Dies gilt vor allem für semantische und syntaktische Calques und Phraseologismen, die den Verdacht nahe legen, dass sie auf literarische Traditionen, wie sie aus anderen Texten der jüdischen Literatur bekannt sind, anspielen oder diese einfach übernehmen. Dies gilt etwa für das ungefähr zur gleichen Zeit wie ApcAbr entstandene Jubiläenbuch. Beide Punkte sind, so Kulik, für ApcAbr eindeutig zutreffend, zumindest der semitische Originaltext von ApcAbr ist daher „proven beyond any doubt.“⁷⁴ Anhand der von Kulik ins Feld geführten Beispiele von wortwörtlicher Übertragung aus dem Hebräischen lässt sich eine direkte Übertragung des gesamten Textes vom Hebräischen ins Slavische tatsächlich vermuten. Zu den in keinem griechischen Text bezeugten Semitismen aus ApcAbr zählen vor allem die sarkastisch konnotierten Namen von Teraḥs Götzenstatuen, aber auch slavische Formulierungen wie въ ср̑дци своемъ (vъ sŕdci svojemъ, „in meinem Herzen“ ApcAbr 3,1), die eindeutig nur als semantischer Calque des Hebräischen וַיֹּאמֶר בְּלִבִּי verstanden werden können. Beispiele für auf literarische Traditionen anspielende Phraseologismen finden sich sowohl auf der semantischen als auch auf der syntaktischen Ebene.⁷⁵

⁷³ Cf. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 67.

⁷⁴ *Ibid.*, 61.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 64–66.

Philonenko führt mit seiner Beobachtung, dass „in 24, 4–8 die Reihenfolge, in der die Zehn Gebote des Dekalogs gebracht werden, diejenige des masoretischen Textes ist und nicht die der Septuaginta“⁷⁶ einen weiteren nicht uninteressanten Punkt in der Überlegung einer Übertragung von ApcAbr direkt aus dem Hebräischen ins Feld. Tatsächlich variiert die Anordnung der Zehn Gebote in LXX zu jener aus MT. MT nennt in Ex 20,13 „Mord“ als sechstes Verbot, in Ex 20,14 als siebentes „Ehebruch“ und in Ex 20,15 als achttes Gesekrespektive Verbot „Diebstahl.“ LXX listet „Ehebruch“ als sechstes Verbot in Ex 20,13 auf, „Diebstahl“ in Ex 20,14 als siebentes und „Mord“ in Ex 20,15 als achttes. Hieraus wird ersichtlich, dass sich ApcAbr in seiner Anordnung der Zehn Gebote tatsächlich nicht an LXX, sondern an MT orientiert. Trotzdem kann deshalb nicht einfach eine direkte Übertragung von ApcAbr aus dem Hebräischen angenommen werden. Der Übersetzer von ApcAbr hat sich vermutlich auch auf die ihm zugängliche slavische Version von Exodus bezogen, die bereits im 10. Jahrhundert in verschiedenen Abschriften existiert haben soll.⁷⁷ Die ältesten erhaltenen slavischen Abschriften der Bücher des Tanakh, zumindest aber jener des Pentateuchs, zeigen bereits einen Rückgriff sowohl auf LXX als auch auf die lateinische Vulgata. Vor allem was den Inhalt betrifft, beziehen sie sich oft weit mehr auf die Vulgata, als auf LXX. Viele der griechischen Einflüsse in den ältesten, noch im Glagolitischen⁷⁸ verfassten Texte, sind eher als eine Folge des Einflusses der Vetus Latina auf die Vulgata anzusehen.⁷⁹ Die Vulgata enthält den Dekalog in seiner Reihenfolge in derselben Form wie MT und stellt die Basis für die erste Gesamtausgabe des Alten und Neuen Testaments, der

⁷⁶ Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams*, 417.

⁷⁷ Traditionell gilt der Heilige Method als Übersetzer des slavischen Alten Testaments, das er nach dem Tod Kyrils in nur wenigen Monaten vollständig, mit Ausnahme der beiden katholisch kanonischen Makkabäerbüchern, fertig gestellt haben soll. Diese Annahme kann aufgrund fehlender Quellen nicht sicher belegt werden. Es ist weiters unbekannt, ob die ältesten erhaltenen handschriftlichen Versionen einzelner alttestamentarischer Buchfragmente nicht schon Überarbeitungen früherer Werke sind. Dass Method tatsächlich für die Übersetzung verantwortlich war, ist, zumindest so, wie es traditionell überliefert wird, zwar unwahrscheinlich aber nicht auszuschließen. Cf. hierzu Francis J. Thomson, „The Slavonic Translation of the Old Testament,“ in *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia* (ed. J. Krašovec; JSOTSupp 289; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 639–646.

⁷⁸ Als Glagolica bezeichnet man das erste von Kyril konzipierte slavische sakrale Buchschriftsystem. Dabei handelt es sich um ein originales graphisches System, das die Prinzipien des griechischen Alphabets mit dem altslavischen phonologischen System verbindet. Die Schaffung der Glagolica, nicht der Kyrillica, wie durch die entsprechende Namenszuschreibung fälschlicherweise oft angenommen, durch Kyril stellt den Beginn der slavischen Schriftlichkeit dar. Die Glagolica selbst blieb bis zum Ende des 9. Jahrhunderts das einzige den Slaven ureigene Graphemsystem. Erst in der nachkyrilomethodianischen Phase nach 885 entwickelt sich die Kyrillica als eine der griechischen Uniziale nachempfundene Gebrauchsschrift für den epigraphischen und diplomatischen Bereich.

⁷⁹ Cf. Thomson, „The Slavonic Translation of the Old Testament,“ 633.

sogenannten *Gennadievskaja Biblija*, die 1499 kompiliert wurde, dar.⁸⁰ Zwar muss sich ApcAbr schon vor der Fertigstellung der Gennadius-Bibel auf die Genesis- und Exodus-Texte bezogen haben, jedoch kann nicht festgestellt werden, ob es sich dabei um slavische Übertragungen der MT-, LXX- oder der Vulgata-Version gehandelt hat. Um die Annahme von Philonenko, dass die Anordnung der Zehn Gebote in ApcAbr, die jener in MT folgen, zu beweisen, wäre unter anderem eine eingehende Beschäftigung mit der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte der slavischen Übersetzung des Tanakh vonnöten, was aufgrund der Undurchsichtigkeit derselben sowie des Fehlens authentischer älterer Belege und Quellen enorm schwierig ist. Bis dato existiert keine kritische Edition des slavischen Oktateuchs⁸¹ und nur wenige Texte des Tanakh sind in ihrer slavischen Übersetzung bis dato überhaupt auch nur in Ansätzen kritisch betrachtet worden. Dass in der vorliegenden Arbeit eine Verifizierung oder Falsifizierung von Philonenkos These nicht vorgenommen werden kann, ist angesichts der o.g. Problematik der Tradition der slavischen Bibelübersetzung verständlich und klar. Festgestellt werden kann jedoch, dass die Annahme einer direkten Übertragung aus dem Hebräischen auch durch den Blick auf diverse Rückgriffe auf den Tanakh im Text von ApcAbr weder bestätigt noch verworfen werden kann. Alle im Vorangegangenen erwähnten Studien belegen zwar eindeutig einen hebräischen Originaltext von ApcAbr, um die Frage nach einer direkten Übertragung aus dem Hebräischen ins Slavische zu klären, sind aber noch weitere Überlegungen vonnöten.

Allen voran steht die Frage von wem und warum respektive zu welchem Zweck ApcAbr überhaupt ins Slavische übersetzt wurde. Diese Frage kann infolge der komplexen Überlieferungsgeschichte von ApcAbr, aber auch von der gesamten slavischen sakralen, und besonders pseudepigraphen, Literatur als Teil von größeren Überlieferungseinheiten wie Codices oder Paleji, nicht geklärt werden. Die Auffassung, dass es immer schon literarische Beziehungen zwischen Juden und Slaven gegeben haben muss und dass diese nicht erst mit der Welle der Judaisierung im 15. Jahrhundert beginnen, vertritt Anatolij Aleksejev bis dato

⁸⁰ Eine zweite autoritative Gesamtbibelübersetzung stellt die sogenannte *Ostrožskaja Biblija* dar, die 1581 fertig gestellt wurde. Sie ist auch die Basis für die 1663 kompilierte *Moskauer Bibel*, die Grundlage für alle modernen russischen Übersetzungen, allen voran der *Synodal-Übersetzung* bilden. Im Streben nach einer genaueren, dem hebräischen Originaltext des Tanakh näher stehenden Übersetzung, wurde in der *Ostrožskaja Biblija* eine Angleichung vieler Texte an LXX vorgenommen. Dieser Prozess steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der im 15. Jahrhundert aufkommenden häretischen Strömung der Judaisierer, angeführt vom Moskauer Priester Ivan Černij (gest. 1490). Diese begannen bereits 1470, ausgehend von Novgorod, mit dem Redigieren von Texten des Tanakh hin zu ihrem hebräischen Original. Cf. hierzu Thomson, „The Slavonic Translation of the Old Testament,“ 651–654. Da die Fertigstellung der *Ostrožskaja Biblija* zeitlich jedoch noch weiter von der ältesten erhaltenen Abschrift von ApcAbr entfernt ist, ist es ausgeschlossen, dass sie beim Übersetzungsprozess von ApcAbr eine Rolle gespielt haben könnte.

⁸¹ Unter dem Begriff *Oktateuch* fasst die orthodoxe Kirche die Gesamtheit des Pentateuchs und die Bücher Josua, Richter und Rut zusammen.

vehement.⁸² Moshe Altbauer, Moshe Taube und Horace G. Lunt haben Alekseevs Thesen jedoch mehrfach als unzureichend wissenschaftlich fundiert kritisiert und widerlegt.⁸³ Sie rufen das Faktum in Erinnerung, dass die gesamte slavische Schrift- und Buchkultur, ausgehend im Süden im 9., im Osten im späten 10. Jahrhundert, auf der Übernahme des griechisch-orthodoxen Christentums fußt. Die Notwendigkeit der schnellen Übersetzung einer großen Menge an sakralen Schriften infolge einer fehlenden Eigentradition sowie die deutliche literarische Nähe zu den relevanten griechischen Texten lassen Lunt und Taube zum Schluss kommen, dass „any Slavonic translation dated before about 1350 [...] based on a text in Greek“⁸⁴ ist. Linguistische Besonderheiten wie etwa im Slavischen Esterbuch legen jedoch die Annahme einer Übersetzung aus dem Hebräischen noch vor 1450 nahe. Tatsächlich steht das Slavische Esterbuch MT näher als jeder griechischen Ester-Version. Auch ist kein griechischer Text von Ester erhalten, auf dem die slavische Übersetzung auch nur annähernd fußen könnte. Dies gilt auch für ApcAbr, von der keinerlei Vorlage erhalten ist, die aber an vielen Stellen auch deutliche Rückgriffe auf MT zeigt. Altbauer und Taube jedoch haben überzeugend aufgezeigt, dass die Hebraïsmen im Slavischen Esterbuch, die zunächst eine Übertragung des Textes direkt von seinem hebräischen Original aus dem Tanakh schließen lassen, vielmehr erst recht auf eine griechische Vorlage hindeuten, die in enger literarischer Abhängigkeit und Nähe von MT angefertigt wurde.⁸⁵ Für das Slavische Esterbuch fungiert, wie für ApcAbr, ein hebräischer Text in jedem Fall als Basisquelle, für eine direkte Übersetzung aus dem Hebräischen kann jedoch kein Hinweis gefunden werden.⁸⁶

In Anlehnung an die Untersuchungsergebnisse von Altbauer, Taube und Lunt über das Slavische Esterbuch kann auch für ApcAbr der Schluss gezogen werden, dass eine direkte Übersetzung aus dem Hebräischen eher unwahrscheinlich ist. Die Handschrift S aus dem *Sil'vestrovskij Sbornik* entstand zwar in zeitlicher Nähe zum Aufkommen der Judaisierer, wäre sie jedoch tatsächlich im 14. Jahrhundert von einem hebräischen Original angefertigt worden, müsste dieses seit dem 1.–2. Jahrhundert n.Z. bekannt und entsprechend bewahrt worden sein.

⁸² Cf. hierzu die drei langen Aufsätze von Anatolij Alekseev, „Perevody s drevneevrejskix originalov v drevnej rusi, [Übersetzungen hebräischer Originale in der alten Rus’],“ *Russian Linguistics* 11 (1987): 1–20.; „Russko-evrejskie literaturnye svjazi do 15 veka [Russisch-Jüdische literarische Beziehungen vor dem 15. Jahrhundert],“ *Jews and Slavs* 1 (1993): 44–75; sowie „Apocrypha Translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea,“ in *Festschrift Professor Jacob Allershand* (ed. W. Moskovich; *Jews and Slavs* 9; Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2001), 147–154.

⁸³ Cf. Moshe Altbauer und Moshe Taube, „The Slavonic Book of Esther: When, Where and from What Language was it Translated?“ *HUS* VIII 3/4 (1987): 304–320; Horace G. Lunt und Moshe Taube, „Early East Slavic Translations from Hebrew?“ *Russian Linguistics* 12 (1988): 147–187; sowie dies., „The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for a Lost Greek Text?“ *HTR* 87/3 (1994): 347–362.

⁸⁴ Lunt und Taube, „The Slavonic Book of Esther,“ 349.

⁸⁵ Cf. hierzu Altbauer und Taube, „The Slavonic Book of Esther,“ 311.

⁸⁶ Cf. hierzu Lunt und Taube, „Early East Slavic Translations from Hebrew?“ 150; 160.

Dass es erst nach der Fertigstellung der slavischen Übersetzung verloren gegangen ist, ist sehr unwahrscheinlich. Außerdem zeigen die südslavischen Einflüsse in HS S von ApcAbr, dass der Text überhaupt deutlich früher als im 14. Jahrhundert ins Slavische übertragen worden sein muss. Das von Altbauer und Taube als „usual pattern“⁸⁷ bezeichnete Übersetzungsmuster hebräischer Texte ins Slavische, demzufolge ein Text vom Hebräischen erst ins Griechische, danach ins Slavische des südlichen Raumes und von dort ins Rus'ische des östlichen Raumes übertragen wurde, wo er schließlich verschiedenen russischen Redaktionen ausgesetzt war, kann damit auch für ApcAbr als gültig angenommen werden.

3.3 Zeitliche und räumliche Einordnung

Der Text von ApcAbr wird im Allgemeinen in das ausgehende erste oder in das zweite Jahrhundert n.Z. datiert. Diese Datierung fußt auf textinternen und -externen Kriterien, aber auch auf dem Vergleich des Textes mit anderen Werken, deren Abfassung zeitlich in der Nähe zu jener von ApcAbr liegt. Mueller nennt dieses dritte Kriterium einen „shared Zeitgeist“,⁸⁸ also gemeinsame Belange, Sorgen und Ziele, welche die Autoren dieser Texte zum Ausdruck bringen wollen. Diese dritte Methode der Datierung ist jedoch höchst spekulativ und soll in der vorliegenden Arbeit nur im Hinblick auf die spätere Korrelation von ApcAbr mit den Vergleichstexten ihre Anwendung finden. Bei der Datierung von ApcAbr selbst sind die textinternen und -externen Kriterien in jedem Fall ausschlaggebender.

Die textexternen Kriterien für die Datierung von ApcAbr sind eher unzusammenhängend und liefern kein für eine eindeutige Datierung hinreichend konsistentes Bild. Von den Quellen, die Mueller auflistet, zitiert nur eine vermutlich tatsächlich jenen Text, der als Slavische Abrahamsapokalypse bekannt ist.⁸⁹ Hierbei handelt es sich um die *Recognitiones* des Pseudo-Clemens. Im ersten Buch der *Recognitiones* wird in 32,3f. Abraham als Astrologe erwähnt;⁹⁰ eine weitere Stelle in 33,1f. spricht von dem Patriarchen als Empfänger von

⁸⁷ Altbauer und Taube, „The Slavonic Book of Esther“, 306.

⁸⁸ Mueller, „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple“, 343ff.

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 344.

⁹⁰ Diese Stelle wird allgemein als Rückgriff auf ApcAbr 7 gewertet, in der Abraham Reflexionen zu den Himmelskörpern anstellt. Cf. hierzu Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham“, 683. Als Astrologe fungiert Abraham jedoch auch im Jubiläenbuch (Jub 12,16–18). Ein von Euseb unter dem Namen des Eupolemos zitiertes und dem Werk Alexander Polyhistor zugeschriebenes Fragment (Euseb Praep Ev 18,2) sowie auch Josephus (Ant.1,154–168) lassen den Patriarchen zum als Begründer der Astrologie insgesamt werden. Cf. hierzu Beate Ego, „Abraham's Faith in the One God — A Motif of the Image of Abraham in Early Jewish Literature“, in *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (eds. H. Lichtenberger et al.; Deuterocanonical and Cognate Literature: Yearbook 2008; Berlin: de Gruyter, 2009), 339–340; sowie Annette Yoshiko Reed, „Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/ Astrology“, *JSJ* 35/2 (2004): 119–158. Dass sich Pseudo-Clemens

göttlichen Visionen, die den Beginn und das Ende der irdischen Welt zum Inhalt haben. Da die Sprache des *Recognitiones*-Textes laut Mueller jedoch sehr unpräzise ist, kann die für die relevanten Stellen verwendete Quelle nicht eindeutig identifiziert werden.⁹¹ Rubinkiewicz sieht in den relevanten *Recognitiones*-Stellen jedoch deutlich einen Rückgriff auf ApcAbr. Damit muss, so Rubinkiewicz, die Fertigstellung des Textes von ApcAbr in jedem Fall noch vor oder im zweiten Jahrhundert n.Z. liegen, da dieses wiederum als *terminus post quem* für die Abfassung der *Recognitiones* des Pseudo-Clemens gelten kann.⁹²

Die textinternen Kriterien legen eine Datierung noch in das ausgehende erste Jahrhundert nahe. Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird in ApcAbr 27,1–5 explizit erwähnt; anhand der Art der Beschreibung der Ereignisse, die parallel zu jener von 4 Esra und 2 Baruch verläuft, kann der beschriebene Tempel klar mit dem Zweiten Tempel und seiner Zerstörung im Jahre 70 n.Z. identifiziert werden. Auch ApcAbr beschäftigt sich, wie 4 Esra und 2 Baruch, mit dem Problem des Bösen und der ungewissen Zukunft des erwählten Volkes. Abraham drängt, wie Esra, auf eine Antwort für den Widerspruch von Gottes Güte und Allwissenheit mit der Existenz des Bösen in der Schöpfung. Zu guter Letzt sucht schließlich auch der Autor von ApcAbr, so wie die Autoren von 4 Esra und 2 Baruch, nach einer Erklärung und einem Grund für die Zerstörung des Tempels und der nachfolgenden Exilierung des erwählten Volkes und schließlich auch dafür, warum Gott all diese schrecklichen Ereignisse überhaupt hat zulassen können. Aus dem Vergleich mit 4 Esra und 2 Baruch wird für Mueller klar, dass alle drei Text „the *ethos*, which pervaded Palestinian culture following the devastation of the temple“⁹³ teilen. Die Antworten, die die Fragenden erhalten, mögen unterschiedlich sein, die Fragen und Probleme, die Esra, Baruch und Abraham beschäftigen und quälen bleiben jedoch dieselben. Eine Datierung von ApcAbr in den Zeitraum 70–135 n.Z. ist daher, in Anlehnung an 4 Esra und 2 Baruch, wahrscheinlich.⁹⁴

also bei seiner Erwähnung Abrahams in dieser Funktion nur auf die entsprechende Stelle aus ApcAbr 7 bezieht ist höchst spekulativ.

⁹¹ Mueller, „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple“, 344.

⁹² Cf. Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham“, 683. In seiner Dissertation zur Slavischen Abrahamsapokalypse liefert Rubinkiewicz eine weitaus präzisere Datierung von ApcAbr in die Jahre 79–81 n. Z. Er begründet diese Datierung mit den textinternen Kriterien der Beschreibung der zehn Plagen, die Abraham prophezeit werden. Rubinkiewicz zufolge würden fünf der zehn Plagen (Plage 1, 3, 5, 7, 9) als Symbol für den jüdischen Aufstand um Bar Kokhba stehen, während die übrigen fünf auf den Ausbruch des Vesuvs im Jahr 79 n.Z. anspielen. Cf. hierzu ders., *L'Apocalypse d'Abraham (en slave): Edition critique du texte, introduction, traduction et commentaire* (2 Bände; Diss., Rom: Pontificio Istituto Biblico Roma, 1977), 1:201.

⁹³ Mueller, „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple“, 346.

⁹⁴ Zwar könnten die von ApcAbr verarbeiteten Themen auch noch später im 2. Jahrhundert relevant gewesen sein, in dem die Erinnerung an den Tempel kontinuierlichen Fortbestand hatte. Die Direktheit und Unmittelbarkeit, mit welcher ApcAbr die aus der Krise nach der Zerstörung entstandenen Probleme adressiert und kommuniziert, legen jedoch eine zeitliche Nähe zum eigentlichen Ereignis der Tempelzerstörung 70 n.Z. nahe. In ApcAbr wird das Ereignis ohne Umschweife mit der Frage nach rechtem und unrechtem kultischen und

Die geographische Verortung des Textes ist schwierig und knüpft sich an die Frage nach der Sprache des verlorengegangenen Originaltextes von ApcAbr. Wenn die ursprüngliche Sprache von ApcAbr, wie angenommen, ein aramäisch gefärbtes Hebräisch war, liegt die Vermutung nahe, dass der Text in Palästina verfasst wurde.⁹⁵ Dieser Annahme zustimmend, führt Box weiters die Möglichkeit einer Verfasserschaft, zumindest aber eine Zirkulation des Textes in frühen judenchristlichen Kreisen, die in den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts noch in enger Verbindung mit der jüdischen Gemeinde im Heiligen Land standen, ins Feld.⁹⁶

3.3.1 Essenisches Verfassermilieu?

Aus der nicht eindeutig zu lösenden Diskussion von Verfassungszeitraum und -ort von ApcAbr entstand schon in der frühen Beschäftigung mit dem Text ein weiterer, den Verfasser oder das Verfassermilieu selbst betreffender, hypothetischer Ansatz. So sieht etwa Rubinkiewicz im Verfasser von ApcAbr ganz klar einen „Juif palestinien très proche des cercles esséniens.“⁹⁷ Den Verfasser in essenischen Kreisen zu suchen ist jedoch nicht neu. Rubinkiewicz stützt sich hier vor allem auf die von Box und Rießler aufgestellten Vermutungen über eine essenische Verfasserschaft von ApcAbr.

Box isoliert in seiner Interpretation des Textes von ApcAbr eine Vielzahl an gnostisch-dualistischen Elementen. Diese scheinen ihm jedoch nicht originär, sondern als bereits aus früheren, dualistisch geprägten Kreisen wie dem essenischen übernommen. Viele der Themenkomplexe sieht Box als einer essenischen Tradition entnommen an, so etwa die „strong predestinarian doctrine,“ die „dualistic conceptions,“ und „ascetic tendencies“⁹⁸ von ApcAbr und auch die Engelslehre sei „in line with Essene speculation.“⁹⁹ Auch in der

ethnischen Verhalten des erwählten Volkes verknüpft, woraufhin ein Aufruf zur Entscheidung für oder gegen Gott folgt. Die Unterstützung und bisweilige Übernahme der heidnischen Umgebungskultur der Römer wird in einen theologischen Kontext gebracht und symbolisch als Teil des Idolatrie-Motivs verdammt. Diese Thematik der Akkulturation und Assimilation könnte freilich auch später noch von Bedeutung sein. Die von Gewalt bestimmte Darstellung des Eschatons, in der das Volk Gottes selbst an der Vernichtung seiner Feinde teilnimmt, legt ebenfalls die Vermutung nahe, dass ApcAbr erst nach dem Bar Kokhba-Aufstand verfasst worden sein und diesen in Form eines *vaticinium ex eventu* entsprechend verarbeiten könnte. Die Beschreibung der Revolte bleibt jedoch auf das Eschaton beschränkt, das für den Autor von ApcAbr noch nicht angebrochen ist. Obwohl ApcAbr den grundsätzlich pazifistischen Ton von 4 Esra und 2 Baruch nicht zur Gänze teilt, ist sie beiden Texten jedoch an vielen anderen Stellen nahe. Dies spricht für eine Abfassung noch vor den gewaltsamen Unruhen rund um den Bar Kokhba-Aufstand.

⁹⁵ Cf. Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham,“ 683.

⁹⁶ Cf. Box, *The Apocalypse of Abraham*, 8.

⁹⁷ Ryszard Rubinkiewicz, „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham,“ in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (eds. H. Temporini und W. Haase; Berlin: De Gruyter, 1979), 2:137.

⁹⁸ Box, *The Apocalypse of Abraham*, 11.

⁹⁹ *Ibid.*, 13.

Beschreibung der endzeitlichen Revolte zwischen Gut und Böse, wie sie Abraham etwa in ApcAbr 27,1 sieht, vermutet Box durch die klassische Einteilung von Gut und Böse auf einer rechten und einer linken Seite ein klar essenisches Element. Die zuvor noch als gnostisch identifizierten Elemente, so schließt Box, könnten also tatsächlich durch eine Übernahme ursprünglich essenischer Traditionen erst in ebionitische und hernach in gnostische Kreise entstanden und in den Text von ApcAbr eingegangen sein.¹⁰⁰ Die Slavische Abrahamsapokalypse ist für Box damit eindeutig eine „Jewish and Essene production,“¹⁰¹ ihr Protagonist Abraham wird bei Box sogar zu einem „Essene saint.“¹⁰²

Rießler, der etwa zehn Jahre nach Box in seinen *Altjüdischen Schriften außerhalb der Bibel* Erläuterungen zu ApcAbr liefert, stützt sich auf die Annahme von Box. Auch er sieht den Verfasser des Textes in essenischen Kreisen beheimatet, was er ebenfalls mit dem Vorhandensein einer klaren Prädestinations- und Engellehre sowie mit der Tatsache begründet, dass die Auferweckung der Toten nach der Ankunft des Messias in ApcAbr keine Erwähnung findet.¹⁰³

Turdeanu widerspricht der Ansicht von Box und Rießler und zweifelt an einem essenischen Verfassermilieu. Die von Box und Rießler als essenisch betrachteten Charakteristika des Textes seien, so Turdeanu, vielmehr nur literarische Traditionen und theosophische Konzepte, die in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Jahrhundert n.Z. vor allem in apokalyptischen Texten häufig zu finden sind.¹⁰⁴ Gegen eine essenische Verfasserschaft spricht für Turdeanu auch, dass ApcAbr, trotz aller literarischer Parallelen

¹⁰⁰ Cf. Box, *The Apocalypse of Abraham*, 11.

¹⁰¹ *Ibid.*, 13

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ Cf. Paul Rießler, *Altjüdische Schriften außerhalb der Bibel* (Heidelberg: Kerle, ²1966), 1267.

¹⁰⁴ Cf. Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains*, 154–155.

Hierzu gehört auch der in ApcAbr propagierte 364-Tage Solarkalender, dem die Ereignisse um Abrahams Leben und die entsprechenden Festzyklen folgen. Dies geschieht jedoch nicht explizit, sondern lässt sich nur mithilfe einer eingehenden Interpretation einiger relevanter Stellen des Textes, etwa dem Hymnus Abrahams oder seine Reise zum Berg Horeb, festmachen. Lourié isoliert in ApcAbr, ausgehend von der Annahme, dass das Opfer Abrahams am Berg Horeb an Shavuot stattgefunden haben muss, deutlich einen sich an 3 Baruch anlehnenen 364-Tage Solarkalender, den er auch mit den aus verschiedenen Schriften vom Toten Meer bekannten 364-Tage Kalendern in Verbindung bringt. Cf. hierzu Basil Lourié, „Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch and their Mesopotamian Background,“ o.A.

Hier wie dort funktioniert der Kalender mit seiner Festlegung von Opfer- und Festtagszyklen als integraler Bestandteil der Schöpfung und der Schöpfungsordnung. Es muss jedoch angemerkt werden, dass schon aus den Schriften vom Toten Meer unterschiedliche 364-Tage Kalender bekannt sind, deren Zählung von Opfer- oder Festtagszyklen an unterschiedlichen Wochentagen beginnt und die versuchen, lunare und solare Systeme in Einklang miteinander zu bringen. Dazu gehören etwa 4Q252–254a, 4QMMT, 4Q319, 4Q327 oder 11QPs^a. 364-Tage Solarkalender finden sich aber auch außerhalb der Schriften vom Toten Meer, etwa im Jubiläenbuch (hier besonders in Jub 6,22ff.) oder im *Astronomischen Henochbuch* (hier besonders 1 Hen 83–90). Nachdem ApcAbr im Allgemeinen eine deutliche Nähe zu dem Jubiläen- und dem Ersten Henochbuch aufweist, kann der Hinweis auf den verarbeiteten 364-Tage Solarkalender nicht als eindeutiger Rückgriff auf einen oder mehrere Texte vom Toten Meer gewertet werden.

auch zu verschiedenen Texten vom Toten Meer, nicht mit den übrigen, auch apokalyptischen, Texten der Essener in den Höhlen von Qumran und entlang dem Toten Meer bewahrt wurde.¹⁰⁵ In der Annahme einer Menge von gnostischen Elementen im Text von ApcAbr stimmt Turdeanu Box allerdings zu. Für ihn stellt dieser Umstand jedoch weniger einen Beweis für eine essenische Verfasserschaft dar, sondern legt eher die Annahme eines im ersten Jahrhundert bereits gnostisch gefärbten jüdischen Verfasserumfelds nahe.¹⁰⁶ Auch Kulik sieht eine essenische Verfasserschaft als „not so obvious“¹⁰⁷ an, begründet diese Auffassung jedoch nicht weiter.

In Anlehnung daran kann grundsätzlich festgestellt werden, dass die Annahme, ApcAbr sei das Werk eines Esseners, hochgradig spekulativ ist. Es finden sich keinerlei eindeutigen Belege, die diese Annahme entkräften oder aber bestärken würden. Dies ist vor allem auch im Umstand begründet, dass die Geschichte der Essener selbst sehr undeutlich gezeichnet wird und auf so gut wie keine historischen Zeugnisse aufbaut. Die Berichte von Philo¹⁰⁸, Josephus¹⁰⁹ und Plinius dem Älteren¹¹⁰ über die Gruppe der Essener sind größtenteils nicht originär, sondern verarbeiten eine Vielzahl unterschiedlicher älterer Quellen, was ihre historische Verwertbarkeit enorm einschränkt. Da die in diesen Berichten beschriebene Glaubens- und Lebensweise der sektiererischen Gruppe der Essener zu großen Teilen mit denen in verschiedenen Texten aus den Dead Sea Scrolls übereinstimmt, haben sich viele Forscher schon früh dazu hinreißen lassen, die Essener als Gemeinschaft in Qumran anzusiedeln.¹¹¹ Dass eine Siedlung von Qumran mit einer Unterbrechung von der Mitte des zweiten Jahrhunderts v.Z. bis zu ihrer Zerstörung durch die Römer 68 n.Z. bestand, kann anhand der archäologischen Funde belegt werden. Dass sich spätestens nach dem Fall Jerusalems 70 n.Z. keinerlei literarischen Zeugnisse und Belege für die Gruppe der Essener finden, wird mit der Zerstörung von Qumran 68 n.Z. in Verbindung gebracht und damit zu einem weiteren Argument für die Verortung der essenischen Gemeinschaft in eben jener

¹⁰⁵ Cf. Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains*, 154.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 155.

¹⁰⁷ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 3.

¹⁰⁸ Philos Angaben über die Essener finden sich in seiner stoischen Diskussion über die Freiheit des Menschen *Quod omnis probus liber sit* 12,75–87.

¹⁰⁹ Josephus beschreibt die Essener in Buch 2 seines *Bellum Judaicum* in Kapitel 8,1.119 – 8,13.161.

¹¹⁰ Die Berichte über die Essener von Plinius dem Älteren entstammen Buch 5,73 des Werkes *Naturalis Historia*, einer Naturgeschichte, die sich mit naturwissenschaftlichen Themen wie Kosmologie, Geographie, Ethnologie, Zoologie, Botanik und Medizin, aber auch mit geisteswissenschaftlichen Themen wie der Bildenden Kunst beschäftigt. Plinius beschreibt die Essener als an den Ufern des Toten Meeres siedelnd, isoliert von anderen Gemeinschaften, ohne Frauen und Geldwirtschaft und in religiösem Ultrakonservatismus. Cf. hierzu auch Robert A. Kraft, „Pliny on Essenes, Pliny on Jews,“ *DSD* 8/3 (2001): 255–261.

¹¹¹ Zu den Forschern, die die Essener vor allem in Qumran ansiedeln, gehören etwa Eleazar Sukenik, Roland de Vaux, Jerome Murphy-O'Connor, Johann Maier und Kurt Schubert.

Region. Den Berichten von Josephus und Philo zufolge waren die Essener mit etwa 4000 Mitgliedern jedoch weitaus zahlreicher als die archäologischen Funde in Qumran belegen. Ausgrabungen von Siedlungsresten und einem Friedhof bestätigen, dass — wenn überhaupt — nicht mehr als 300 Bewohner in Qumran gelebt haben können.¹¹² Sollte es sich dabei um Essener gehandelt haben, bleibt die Frage offen, wo die übrigen etwa 3700 Mitglieder der essenischen Gruppierung gesiedelt haben könnten. Ein Beleg aus der Kupferrolle spricht von insgesamt 64 Siedlungen rund um Jerusalem, Jericho und dem Gebiet des Jarmuk.¹¹³ Glaubt man der These von essenischen Siedlungen auch außerhalb Qumrans, muss man, so Stemberger, auch annehmen, dass die in Jerusalem angesiedelten Gemeinden keine Probleme mit dem Zusammenleben mit Nicht-Essenern gehabt haben, obwohl nicht nur der physische Kontakt mit ihnen die Essener eigentlich verunreinigt haben muss. Außerdem scheint es offensichtlich, dass die Essener in Jerusalem und Umgebung auch den Tempel zumindest grundsätzlich akzeptiert haben müssen, auch wenn der dort praktizierte Kult und der verwendete Festtagskalender nicht den essenischen Idealen entsprochen haben kann.¹¹⁴

In jedem Fall muss man sich darüber hinaus auch die Frage stellen, wie es möglich ist, dass die Essener als eine der „most prominent social factions in Judaea“¹¹⁵ nach 70 n.Z. einfach so verschwinden hätten können. Den gemeinhin verbreiteten Annahmen, dass die Essener als Gruppe aufgehört hätten zu existieren und übergegangen seien in andere religionsphilosophische Gruppierungen wie die Ebioniten, die Rabbinen oder gar in christliche Gruppen, die die Praktiken und Traditionen aus älterer Zeit bewahrt haben, widersprechend stellt Burns eine neue These auf. Er ist der Meinung, dass die Essener nur in historischen Berichten an Relevanz verloren hätten und dass sie im Zuge der Normierung des Judentums durch die Rabbinen in der Spätantike als Ausdruck von religiösem Pluralismus in ihrem Einfluss als religiöse Splittergruppe zurückgedrängt wurden. Das fortwährende Auftreten und Vorkommen von Essenern auch nach der Zerstörung von Qumran und dem Fall Jerusalems könne, so Burns, „detected in the legal rhetoric of the ancient rabbis who negotiated the new social order that emerged in Judaea after the destruction of the Jerusalem Temple“¹¹⁶ werden. Bei der Konstruktion des *minut*-Diskurses hätten, so Burns weiter, die

¹¹² Cf. hierzu James C. VanderKam, *Einführung in die Qumranforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer* (übersetzt von M. Müller; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 120–121.

¹¹³ Cf. hierzu Günter Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991), 123–124.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 124–125.

¹¹⁵ Joshua Ezra Burns, „Essene Sectarianism and Social Differentiation in Judea After 70 C.E.,“ *HTR* 99/3 (2006): 247.

¹¹⁶ *Ibid.*, 251.

Rabbinen die Essener ebenso vor Augen gehabt wie die frühen, noch jüdisch geprägten christlichen Gruppierung und die späteren Christen.¹¹⁷ Für Burns ist es anders nicht erklärbar, dass eine Gruppe wie die Essener, die einen Prozess der sekundären Sozialisierung durchlaufen und sich einem „lifestyle that was designed to resist the social reality of their times“¹¹⁸ verschrieben hatte, nach dem Fall Jerusalems so einfach hätte verschwinden können. Die Zerstörung des Tempels kann für die Essener keine besonders große Krise, zumindest aber keine unmittelbare Bedrohung für ihre Identität und „constitutional integrity“¹¹⁹ dargestellt haben. Auch der Krieg habe, so Burns, den sozioökonomischen Status der Essener nur wenig beeinflusst. Des Weiteren hätten die strengen religiösen und ethischen Moralvorschriften der Essener es ihnen nur schwer möglich gemacht, sich an die sie umgebende Mehrheitsgesellschaft in nur wenigen Jahren komplett anzupassen. Aus all diesen Umständen schließt Burns, dass die Essener auch noch nach 70 n.Z. weiter bestanden haben, an Relevanz zumindest für die Rabbinen jedoch verloren haben müssen und damit keinen weiteren Einzug in historische Berichte der Folgezeit mehr finden konnten.

Ob man den Thesen von Burns Glauben schenken, ob man die Essener als vornehmlich in Qumran angesiedelt ansehen mag oder nicht, fest steht, dass keine gesicherten Quellen über die religiöse Gemeinschaft der Essener existieren, die ihre Lebens- und Glaubensweise deutlich und zweifelsfrei als eben ihnen ureigen bezeugen würden. Alle historischen Beschreibungen der Essener von Philo, Josephus und Plinius dem Älteren beruhen auf unbekannten Quellen, deren Überlieferung unklar ist. Daher muss auch jede Forschung die Essener, ihre Siedlungsstätten und religiösen Ansichten und Traditionen betreffend, reine Spekulation bleiben. Es wäre daher auch höchst fahrlässig, sich bei der Festmachung eines Verfasserkreises eines Textes wie ApcAbr auf eine Gruppe wie die Essener festzulegen. Dass einige Stellen von ApcAbr theosophische Themenkomplexe aufgreifen, die so auch aus gnostischen Kreisen bekannt sind und sogar den Essenern zugeschrieben werden können, steht außer Zweifel. Mit den Essenern ein Verfassermilieu für ApcAbr festzumachen, wo die Existenz der Essener per se nicht als gesichert angesehen werden kann, entbehrt jeder wissenschaftlichen Beweisgrundlage.

Zum Verfasser von ApcAbr kann also nur mit Sicherheit festgestellt werden, dass er mit den literarischen Strömungen sowie den entsprechenden theologischen Konzepten wie Dualismus, Eschatologie, hellenistischem Kalendersystem und Prädestination aus der Zeit des

¹¹⁷ Cf. Burns, „Essene Sectarianism,“ 257–268.

¹¹⁸ *Ibid.*, 259.

¹¹⁹ *Ibid.*, 269.

Zweiten Tempels und danach vertraut gewesen sein muss. Die implizierte negative Beurteilung des Priestertums, das einer Erneuerung durch Rückkehr zur absoluten Gottes- und Gesetzestreue bedarf, lässt diese soziale Gruppe als Verfassermilieu höchstwahrscheinlich ausscheiden.¹²⁰ Auch ein christlicher oder bogomilischer¹²¹ Ursprung von ApcAbr kann mit relativer Sicherheit ausgeschlossen werden. Der inhaltliche Schwerpunkt auf einen Aufruf zur Abkehr von falschen Kultpraktiken und auf den in den eschatologischen Hoffnungen verwobenen Durchhalteparolen legt die geographische Verortung des Textes in Palästina, vermutlich auch in unmittelbarer Nähe zu Jerusalem, nahe. Eine nähere Festlegung hinsichtlich der Entstehung und der Verfasserschaft von ApcAbr ist aufgrund der komplizierten Texttradition und des verloren gegangenen Originals so gut wie unmöglich.

3.4 Struktur und Gliederung

Das Narrativ der Slavischen Abrahamsapokalypse schließt sich an zwei aus der Genesis bekannten Verheißungen an Abraham an. Es ist dies einerseits die in Gen 12,1 geschilderte Verheißung an Abraham, seines Vaters Haus zu verlassen, und andererseits der aus Gen 15 bekannte Bundschluss Gottes mit dem späteren Patriarchen. ApcAbr erweitert diese beiden

¹²⁰ Zwar finden Jom Kippur und das entsprechende Ritual der Vergebung der kollektiven Sünden in ApcAbr besondere Beachtung. Jedoch versucht der Autor das klassische Ritual zu reformieren und mit neuen apokalyptisch eschatologischen Konzepten in Einklang zu bringen. Cf. hierzu Andrej Orlov, „The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual,“ in *Symbola Caelestis: Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien* (Scriinium 5; eds. A. Orlov und B. Lourié; Piscataway, NJ.: Gorgias Press, 2009), 79–111; und ders., „Demons of Change: The Transformational Role of the Antagonist in the Apocalypse of Abraham,“ in *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam* (eds. E. F. Mason et.al.; Leiden: Brill, 2012), 601–602.

¹²¹ Die Bogomilen (wörtl. die „Gottliebenden“) waren eine Sekte, die eine Rückkehr zum Urchristentum forderte und jede weltliche und geistliche Obrigkeit ablehnte. Bereits im 10. Jahrhundert erfreute sie sich einer großen Anhängerschaft und wurde damit zu den „Vätern der gesamten europäischen religiösen Bewegung und Mystik des Mittelalters.“ Andreas Angyal, „Grundzüge der südosteuropäischen Geistesgeschichte,“ *Donauropa* 4/9 (1944): 530. Nachdem sie gnostisch-dualistischen Glaubenskonzepten gegenüber nicht unaufgeschlossen waren und eine Vorliebe für apokryphes und pseudepigraphes Textmaterial hegten, wurden die Bogomilen schon im 11. Jahrhundert für die Entstehung und Verbreitung der slavischen Apokryphen verantwortlich gemacht. Die Apokryphen, die sie überliefert haben sollen, selbst wurden sogar als „bulgarische Märchen“ bezeichnet. Aurelio de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen I* (Berlin: de Gruyter, 1978), 27. Zu den Bogomilen im Allgemeinen cf. Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*; Cambridge: Cambridge University Press, ²2004.

Auch für ApcAbr wurde lange Zeit ein bogomilischer Ursprung angenommen. Rubinkiewicz macht dies an verschiedenen Elementen im Text fest, allen voran an der dualistischen Vorstellung von Gut und Böse und am Fehlen des Konzeptes der körperlichen Auferstehung nach dem Tod. Cf. hierzu Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham,“ 685. Tatsächlich wurde der Forschungsansatz, den Bogomilen die Hauptlast der Verbreitung slavischer apokrypher Texte zuzuschreiben, schon vor langer Zeit widerlegt. Zwar finden sich in der Tat in der Mehrzahl der slavischen apokryphen viele bogomilische Elemente. Jedoch ist die Zahl jener Konzepte, die nicht in die Glaubenswelt der Bogomilen passen, beinahe ebenso groß. Die Verbreitung und vor allem die Entstehung der slavischen Apokryphen kann daher eindeutig nicht nur als Werk der Bogomilen gesehen werden. Cf. hierzu Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains*, 1–28; und Francis I. Andersen, „Pseudepigrapha Studies in Bulgaria,“ *JSP* 1 (1987): 41–55.

Narrative zu einer Vorgeschichte für Gen 15 und ergänzt die Version der aus der Tora bekannten Abrahamserzählung um klassisch apokalyptisches Gedankengut.

Grundsätzlich lassen sich im Text von ApcAbr zwei Hauptteile festmachen, was Box bereits 1918 erkennt.¹²² Bonwetsch, Ginzberg und Kulik folgen Box in dieser Gliederung von ApcAbr in zwei Teile, wobei Kulik die Kapitel 1–8 als haggadische „prehistory“¹²³ bezeichnet und Box die Kapitel 9–32 als „purely apocalyptic in character“¹²⁴ ansieht. Adolphe Lods will drei Teile in ApcAbr erkennen, unter die er die Erzählung um Abrahams Jugend, das Opfer auf dem Berg Horeb sowie die eigentliche historische Apokalypse zusammenfasst.¹²⁵

Rubinkiewicz geht noch einen Schritt weiter und unterteilt den Text von ApcAbr in fünf Sektionen, die er jeweils an den Orten und Räumen, in denen die Ereignisse der Handlung stattfinden, festmacht. Kapitel 1–6 sowie Kapitel 8 schildern die Ereignisse im Haus von Abrahams Vater Terah, Kapitel 9–12,2 jene, die zwischen dem Brand von Terahs Haus und Abrahams Ankunft auf dem Opferberg Horeb liegen. Die Kapitel 12,3–15,4 spielen auf dem Berg Horeb, 15,5–29,22 im Himmel. Mit den Kapiteln 30–32 findet sich Abraham auf der Erde wieder, wo er noch einmal in einen Dialog mit Gott tritt. Diese stellt die fünfte und letzte Sektion für Rubinkiewicz dar.¹²⁶

Mit der Einteilung des Textes in fünf Sektionen begnügt sich Rubinkiewicz jedoch nicht. Er unterteilt die fünf Sektionen abermals. Das komplizierte Gliederungsmuster, das Rubinkiewicz daraus entwirft, soll in der nachfolgenden Grafik veranschaulicht werden¹²⁷:

¹²² Cf. Box, *The Apocalypse of Abraham*, 3.

¹²³ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 9.

¹²⁴ Box, *The Apocalypse of Abraham*, 3.

¹²⁵ Cf. Adolphe Lods, „Apocalypses d’Élie, de Sophonie et d’Abraham : L’Apocalypse d’Abraham,“ in *Histoire de la littérature hébraïque et Juive depuis les origines jusqu’ à la Ruine de l’État Juif (135 après J.-C.)* (eds. A. Lods et al.; Paris: Payot, 1950), 945.

¹²⁶ Cf. Rubinkiewicz, „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham,“ 144–145.

¹²⁷ Die Grafik wurde von der Autorin der vorliegenden Arbeit angefertigt und basiert auf Rubinkiewicz, „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham,“ 144–145.

1 - 6; 8	Ereignisse im Hause Terahs	
	1	Der Fall Marumaths
	2	Die Geschichte der anderen Götzen
	3	Abrahams Reflexion über die Götzen
	4	Abrahams Versuch Terah zu bekehren
	5	Der Fall Barisats
	6	Abrahams Himmelsgebet
	7	Die Zerstörung des Hauses Terahs
9 - 12,2	Ereignisse zwischen der Zerstörung von Terahs Haus und Abrahams Ankunft auf dem Berg Horeb	
	9	Anrufung Abrahams
	10,1 - 2	Abraham fällt in Ohnmacht
	10,3	Ankunft Iaoels
	10,4 - 5	Iaoel spricht zu Abraham
	11,1 - 3	Iaoel stellt sich vor
	11,4 - 7	Bekräftigung Abrahams als Erwählter Gottes
	12,1 - 2	Ankündigung der Reise zum Berg Horeb
12,3 - 15,4	Ereignisse auf dem Horeb	
	12,3	Ankunft am Berg Horeb
	12,4 - 13,2	Die Opfervorbereitungen
	13,3 - 14,4	Versuchung Abrahams durch Azazel
	15,1	Durchführung des Opfers
	15,2 - 4	Abraham wird in den Himmel entrückt
15,5 - 29,22	Ereignisse im Himmel	
	15,5 - 7	Die Vision vom Licht der Engel
	17,1 - 3	Die Vision vom Licht des Feuers
	18,1 - 14	Die Vision vom Thron Gottes
	19,4 - 9	Die Vision der Firmamente
	21,2 - 7	Die Vision von der Welt
	24,3 - 25,2	Die Vision der sieben Sünden
	27,1 - 3; 28,4	Die Vision von der Zerstörung des Tempels
30 - 32	Ereignisse zurück auf Erden	
	30,1	Abrahams Rückkehr zur Erde
	30,2 - 8	Die Ankündigung der 10 Plagen
	31,1	Die Ankündigung des Messias
	31,2 - 3	Die Bestrafung der Heiden
	31,4 - 5	Der Sieg der Gerechten
	31,6 - 8	Das Los der Apostaten
	32,1 - 2	Ankündigung der Erlösung Israels und Versklavung der Feinde

Anhand der Grafik lässt sich Rubinkiewicz's Erkenntnis nachvollziehen, dass vier der insgesamt 5 Sektionen über 7 Unterteilungen verfügen, wodurch sich ein spezieller, gleich bleibender Rhythmus ergibt. Es gibt zwei Dreiergruppen von Versen, die sich um eine zentrale Einheit gruppieren. Hierbei korrespondiert jeweils der erste Teil der ersten Dreiergruppe thematisch mit dem ersten Teil der zweiten Dreiergruppe, der zweite mit dem

zweiten und der dritte mit dem dritten.¹²⁸ Die Einzelgruppe in der Mitte der doppelten Dreierstruktur bildet den Höhepunkt der jeweiligen Sektion. Aus diesem Schema hinaus fällt einzig die dritte Sektion, die die Ereignisse auf dem Berg Horeb schildert. Was dieses Gliederungsschema für die Aussage des Textes bedeutet, soll in Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit näher erläutert werden.

Rubinkiewicz's Gliederungsschema widerspricht der grundsätzlichen Annahme einer Zweiteilung des Textes in einen haggadischen und einen rein apokalyptischen Teil nicht. Es entkräftet jedoch die von Philonenko aufgestellte These, dass beiden Teile auch unabhängig voneinander verfasst worden sein und existiert haben könnten. Philonenko macht dies an den inhaltlichen Inkohärenzen zwischen den beiden Teilen fest und an der Tatsache, dass einige der erhaltenen Handschriften von ApcAbr nur einen der beiden Teile überliefern. Dies lässt Philonenko die These aufstellen, dass der apokalyptische Teil wahrscheinlich als Ergänzung zu dem haggadischen Midrasch angefertigt und diesem in späteren Redaktionen angefügt wurde.¹²⁹ Stone stimmt der Betrachtung, dass die stilistische und literarische Form der Erzählung in ApcAbr „unparalleled in ancient sources“¹³⁰ ist, zu, sieht allerdings „no compelling reason“¹³¹ für die Annahme von zwei unterschiedlichen Schreibern und unterschiedlicher, später zusammengeführter, Erzählstränge. Auch Box sieht die beiden Teile von ApcAbr als „organically connected“¹³² an. Die Tatsache, dass jene Handschriften von ApcAbr, die die Erzählung als Gesamtheit ihrer beiden Teile überliefern zugleich auch die ältesten ihrer Art sind, unterstützt diese Annahme. Auch das von Rubinkiewicz entworfene Gliederungsschema macht es unwahrscheinlich, dass die beiden Teile von ApcAbr unabhängig voneinander verfasst worden sein könnten. Eine Strukturierung des Inhalts, die so sorgfältig und unter Einhaltung eines ganz bestimmten, gleich bleibenden Rhythmus vorgenommen wurde, kann unwahrscheinlich von mehr als einem Verfasser stammen.

3.5 Themen und Inhalt

Dass der Inhalt von ApcAbr eine Erweiterung der aus Genesis 12,1 und 15 bekannten Narrative darstellt, wurde im Vorangegangenen bereits mehrfach erwähnt. Auch Motive aus dem Jubiläenbuch finden Eingang in die Erzählung um Abrahams Abkehr von den idolatrischen Praktiken seines Vaters Terah und der nachfolgenden Entrückung in den

¹²⁸ In der Grafik farbig dargestellt.

¹²⁹ Cf. Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams*, 416.

¹³⁰ Michael E. Stone, „Apocalyptic Literature,“ in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M.E. Stone; Assen: Van Gorcum, 1984), 415.

¹³¹ *Idem.*

¹³² Box, *The Apocalypse of Abraham*, 3.

Himmel.¹³³ Der Erzählung beginnt mit dem Bericht vom Fall der steinernen Götzenstatue Marumath, die Abrahams Vater Terah geschaffen und in seinem eigenen Tempel aufgestellt hat (ApcAbr 1,1–9). Fünf weitere kleine Götzenstatuetten sowie der hölzerne Barisat, den Terah als Herrscher über das Feuer geschaffen hat, erweisen sich im Laufe der Erzählung ebenfalls als machtlos gegenüber den Elementen, die sie beherrschen sollen und für Abraham daher nicht als anbetungswürdig (ApcAbr 2,1–9; 5,1–17). Eine Reflexion über die Elemente der Natur, ihre Gewalten und die Himmelskörper lässt Abraham endgültig zum Schluss kommen, dass nur Gott als Schöpfer der Welt und ihrer Bestandteile über allem stehen und dass eine von Menschenhand geschaffene Götze an die Macht Gottes niemals auch nur im Entferntesten heranreichen kann (ApcAbr 6,1–7,12). Der Versuch Abrahams, seinen Vater Terah ebenfalls von dieser Einsicht zu überzeugen, scheitert und Terah findet den Tod in seinem Haus, das auf wundersame Weise in Flammen aufgeht (ApcAbr 8,1–6).

Abraham, der aus dem brennenden Haus gerettet wird, begegnet im zweiten Abschnitt der Erzählung schließlich dem Engel Jaoel. Dieser stellt sich als von Gott gesandt vor und kündigt Abraham von einem Opfer, das dieser auf dem Berg Horeb für Gott darbringen soll (ApcAbr 9,1–10,17). Nachdem Abraham dieses Opfer erfolgreich dargebracht hat, öffnen sich die Flammen und Abraham fährt gemeinsam mit Jaoel in den Himmel auf (ApcAbr 15,1–16,4). Im Zuge einer klassischen *otherworldly journey* bereist Abraham die sieben Himmel und tritt in einen Dialog mit Gott ein. Während Gott Abraham die sieben Himmel und die irdischen und himmlischen Elemente und Geschöpfe zeigt, die diese bevölkern (ApcAbr 19,1–23,13), stellt Abraham Gott eine Menge an klassisch theosophischen Fragen, die die Schöpfung (ApcAbr 20,6–7), den Sinn der Existenz des Bösen (ApcAbr 23,14) sowie den freien Willen des Menschen und die göttliche Prädetermination betreffen (ApcAbr 26,1–7). Abraham schaut die Zerstörung des Tempel (ApcAbr 27,1–12) sowie die Revolte zwischen Gerechten und Frevlern (ApcAbr 29,4–21) und erhält von Gott die Kunde von 10 schweren Plagen, die am Ende der Zeit über die Menschheit kommen und zur Vernichtung der Frevler und zur Errettung der Gerechten führen werden (ApcAbr 30,1–31,12).

Die Themen, die ApcAbr behandelt, sind mannigfaltig, lassen sich jedoch in zwei thematische Hauptkategorien zusammenfassen.¹³⁴ Zum einen ist es das Spannungsverhältnis

¹³³ ApcAbr greift besonders auf die Stelle in Jub 11,15–12,31 zurück, die Abrahams Abkehr von den Götzen seines Vaters beschreibt, sowie seinen Auszug aus Ur in Chaldäa, der in ApcAbr umgedeutet wird zu Abrahams Errettung aus den Flammen (Umdeutung des Toponyms אֱרֶם, 'ûr zu אֶרֶם, 'âr, „Licht, Feuer, Glut“), die Terahs Haus als Strafe für dessen Festhalten an seinen idolatrischen Praktiken umschlingen.

¹³⁴ Für eine genauere Darstellung der Themenkomplexe in ApcAbr cf. Kapitel 4 zum Umgang mit den Ereignissen um 70 n.Z. in ApcAbr.

zwischen Israel als von Gott erwähltem Volk und seinem Schicksal, das in den Händen von Frevlern liegt, das der Autor von ApcAbr im Blick hat.¹³⁵ Dieses Spannungsverhältnis findet einerseits Ausdruck im Thema der göttlichen Erwählung des Volkes Israel, für das Abraham in ApcAbr als *pars pro toto* stellvertretend erwähnt wird sowie im daraus resultierenden Bund, den Gott mit Abraham schließt (ApcAbr 22,2). Zugleich aber wird die Geschichte der Nachkommenschaft Abrahams als Geschichte von Unterdrückung und Gewalt durch frevlerische Fremdvölker geschildert, die den Tempel verunreinigen, den Kult damit unmöglich machen, morden, schänden und plündern (ApcAbr 27,1–12). Beim Anblick der Gräueltaten, die Abraham im Himmel schauen muss, ist es nur verständlich, dass er Gott mit der Frage konfrontiert, wie dieser ein solches Elend für sein Volk überhaupt zulassen kann (ApcAbr 26,1). Die Erklärung für die Krise, die Gott Abraham liefert, scheint auf den ersten Blick unbefriedigend — das Volk trägt durch sein Verhalten selbst Schuld an seiner Krise (ApcAbr 24,1–26,7). Die Krise ist zwar von Gott gewollt, jedoch ist es das Volk, das durch idolatrische Praktiken und Abkehr von Gott, dessen Gesetzen zuwidergehandelt hat und dafür eine Strafe erfahren muss.

Hierin zeigt sich der zweite Hauptthemenkomplex, der für das Verständnis des theosophischen Anliegens von ApcAbr relevant ist. Die Ignoranz gegenüber dem Gesetz Gottes, die von Gott mit einer schweren Krise für sein Volk bestraft wird, manifestiert sich vor allem in der Idolatrie, wie diese schon im ersten Teil der Erzählung rund um Abrahams Vater Terah erwähnt wird. Doch nicht nur Terah, bereits Adam, Eva und Kain haben sich götzendienerischen Praktiken bedient und sich daher Gott gegenüber versündigt (ApcAbr 23,1–13; 24,5). Abraham, der es schafft, sich gegen seinen Vater zu stellen und dessen Götzendienst zu entsagen, bleibt von Krise und Strafe verschont und erhält die Möglichkeit, durch seine Reise in den Himmel und durch die Erfahrungen, die er dort sammelt, seine Nachkommenschaft wieder zurück auf den rechten Weg zu führen. Am Ende von ApcAbr stehen nicht nur inhaltlich die Lösung der Krise und die Errettung der Gerechten aus den Händen der frevlerischen Fremdvölker (ApcAbr 31,4–5). Auch thematisch löst sich mit der Umkehr des Volkes zur Religion seiner Väter und mit der Absage an die es umgebenden anderen Kulte und Praktiken das zuvor beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Erwählung und Unterdrückung.

¹³⁵ Cf. hierzu George W. F. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna: A Historical and Literary Introduction* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006), 287.

4. DER UMGANG MIT DER ZERSTÖRUNG DES ZWEITEN TEMPELS IN DER SLAVISCHEN ABRAHAMSAPOKALYPSE

Die Zerstörung des Zweiten Tempels stellt eines der wichtigsten Momente in der Slavischen Abrahamsapokalypse dar. Sie dient thematisch als Klimax, auf die die Verarbeitung der im Vorangegangenen erwähnten Hauptthemenkomplexe — nämlich das Spannungsverhältnis zwischen Erwählung und Unterdrückung des Volkes Israels sowie sein Verstoß gegen die göttlichen Gesetzen und damit gegen die von Gott eingerichtete Ordnung der Welt selbst — hinausläuft. Die Ereignisse um die Tempelzerstörung bilden dabei die letzte von insgesamt sieben Visionen, die Abraham im Zuge seiner Reise durch die Himmel von Gott vermittelt bekommt (ApcAbr 27,1–3).

Die erste der sieben Visionen schaut Abraham bereits direkt nach seiner Entrückung und Ankunft im Himmel. Er sieht zuerst das Licht der Engel (ApcAbr 15,5–7), hernach das Licht des Feuers (ApcAbr 17,1–3) und schließlich sogar den göttlichen Thron (ApcAbr 18,1–14). An dieser Stelle kommt es zu einem Wendepunkt. Nach dem graduellen Anstieg der Autorität und Heiligkeit der Sphären und ihrer Bewohner in den ersten drei Visionen, wird die Beurteilung dessen, was Abraham im Folgenden schauen muss, von Vision zu Vision schlechter. In der siebenten Sphäre stehend, öffnen sich in ApcAbr 19,4 die himmlischen Sphären unter ihm, Abraham sieht erst die drei himmlischen Firmamente (ApcAbr 19,4–9), danach, ab der vierten himmlischen Sphäre, die Erde und die Geschehnisse, die sich dort abspielen (ApcAbr 21,2–7). Die sechste und vorletzte Vision bereitet vor, was schließlich den negativen Höhepunkt vom Abrahams Visionen im Himmel darstellt. Mit insgesamt neun Versen (ApcAbr 24,3–25,2) ist sie damit die zweitlängste, nach der Vision vom göttlichen Thron, die den positiven Höhepunkt der sieben Visionen darstellt, und kündigt Abraham von den Sünden der Menschen, des Volkes Israel und seiner heidnischen Feinde. Als Konsequenz dessen, was in dieser sechsten Vision beschrieben wird, muss Abraham in der siebenten und letzten Version schließlich die ultimative Katastrophe, die die Zukunft für seine Nachkommen bringen wird, schauen — die Zerstörung des kultischen und sozioökonomischen Zentrums des erwählten Volkes Israel.

Dass alle Visionen, die Abraham im Himmel zuteil werden, auf die Vorhersage dieses erschütternden Ereignisses hinauslaufen, wird schon in der Ankündigung der Entrückung Abrahams und der Visionen im Allgemeinen deutlich. Nachdem er ihm befohlen hat, ein Opfer zu entrichten, kündigt Gott Abraham von dem, was er Abraham zeigen möchte:

ApcAbr 9,5 Und in diesem Opfer breite ich vor dir die Zeitalter aus **6** und werde dich die Geheimnisse erkennen lassen, und du wirst Großes sehen, das du noch nicht gesehen hast, weil du es geliebt hast, mich zu suchen. Und ich nannte dich meinen Freund [...] **9** Und dort (sc. auf dem Opferberg) werde ich dir die Zeitalter zeigen: die *Erbauung und Bekräftigung, die Errichtung und die Erneuerung* durch mein Wort.

Besonders in Vers 9 wird impliziert, dass die Geschichte um den Tempel und seine Zerstörung den Höhepunkt der Visionen um die Geschichte des erwählten Volkes und seiner Zukunft darstellen wird. Die Formulierung „*Erbauung*“ (im Slavischen **сѣзданиа**, *sъzdanija*) spielt hierbei auf die Errichtung des Ersten Tempels durch Salomo an; „*Bekräftigung*“ (**оутверженіа**, *outverženija*) beschreibt den Einsatz der gerechten Könige der Zeit des Ersten Tempels, die die Abgaben an die Priester und den Tempel regulierten, um damit den Ausbau des Tempels und damit letztlich des Kultes zu fördern, wie dies etwa in 2 Kön 12,5–16 beschrieben wird. „*Errichtung*“ (**сѣтвореніа**, *sъtvorenija*) bezieht sich in weiterer Folge auf die Errichtung des Zweiten, herodianischen, Tempels, die Formulierung „*und die Erneuerung*“ auf die zweite Einsegnung des Tempels nach seiner Entweihe während der hellenistischen Religionsreformen unter Antiochus IV. Der altslavische Text liest hier **поновеніа** (*ponovenija*, „Erneuerung“), wohinter Kulik das griechische **ἐγκαίνια** (*egkaínia*) vermutet, was wiederum eine Übersetzung des hebräischen **חֲדָשׁוֹת** darstellt. Belege hierfür finden sich in der LXX-Version von Dan 3,2; Esra 6,16–17 sowie Neh 12,27. Zumindest im Esra-Beleg ist mit dem Wort **חֲדָשׁוֹת** tatsächlich die, in diesem Fall erste, Weihung des Zweiten Tempels gemeint und damit der erste und älteste Beleg für den Begriff, aus dem sich später der Name jenes Festes ableitet, bei dem der Befreiung des Tempels von seinen verunreinigenden Feinden durch die Makkabäer gedacht und entsprechend gefeiert wird — Chanukka. Es ist dementsprechend also durchaus anzunehmen, dass mit der Erwähnung einer **поновеніа** (*ponovenija*, „Erneuerung“) in ApcAbr 9,9 tatsächlich jene, hier zweite, Weihung des Zweiten Tempels gemeint ist.¹³⁶ Diese Viererstruktur der historischen Beschreibung der Geschichte der beiden Tempel findet sich in einer ganz ähnlichen Form auch im Äthiopischen Henochbuch (1 Hen 89,59–90,42) und in der griechischen Baruchapokalypse (2 Bar 61–68).¹³⁷

Jedoch will Gott Abraham nicht nur die Geschichte der beiden Tempel verdeutlichen. Auch ist ihm daran gelegen, Abraham die Ursachen und Gründe vor Augen zu führen, die überhaupt erst zur Zerstörung des Zweiten Tempels geführt haben. Diese Ursachen gründen

¹³⁶ Cf. hierzu Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 46–47.

¹³⁷ Cf. *ibid.*, 47.

sich vor allem im Abfall der Menschen zu fremden Göttern und falscher Kultpraxis in Form von Anbetung anthropomorpher Abbildungen derselben sowie im sündigen Handeln und in der, gegen die göttlichen Gesetze verstoßenden, unsittlichen Lebensweise der Menschheit, Gottes erwählten Volkes eingeschlossen. Diese beiden Hauptursachen und ihre Ausformulierung sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

Ein so erschütterndes Ereignis wie die Tempelzerstörung hat jedoch nicht nur eine Ursache oder Gründe, sondern auch Konsequenzen. Auch diese will Gott Abraham deutlich machen:

ApcAbr 9,10 Und ich werde dich wissen lassen, *was in ihnen* (sc. den Zeitaltern) *geschehen wird über jene, die Böses getan haben und [über jene, die] Rechtes getan haben* über das Geschlecht der Menschheit.

Welche Konsequenzen das sind, welches Schicksal die, „die Böses getan haben“ und welches jene „die Rechtes getan haben“ ereilen wird, soll im Anschluss an die Beschreibung der Ursachen aufgezeigt werden.

Zum Abschluss des Kapitels soll versucht werden, aus dem Umgang und der Interpretation der Ereignisse um die Zerstörung des Zweiten Tempels in ApcAbr Rückschlüsse auf die Absicht des Autors und die Aussage des Textes im Allgemeinen zu ziehen. Diese detaillierte Analyse der Vision Abrahams von der Zerstörung des Tempels soll schließlich dem Vergleich des Textes mit ausgewählten anderen pseudepigraphen Apokalypsen aus derselben Zeit und seiner entsprechenden Kontextualisierung dienlich sein.

4.1 Gründe für die Katastrophe

Die Beschreibung der Tempelzerstörung in ApcAbr wird in Kapitel 25 eingeleitet. Bereits zuvor beginnt Abraham, auf die vierte himmlische Sphäre hinabzublicken und kann dort die Geschehnisse auf Erden, die Schöpfung, Adam und Eva im Garten Eden und die gesamte, weniger glorreiche als lasterhafte, Geschichte seiner Vorfahren schauen. Auf die Geschichte von Abrahams Vorfahren folgt eine Beschreibung der Geschichte seiner zukünftigen Nachkommenschaft und der heidnischen Völker:

ApcAbr 24,1 [...] Dies ist die nahe Zukunft der Generationen von Völkern, die ausgesondert sind von dir, nach dir und für deine Nachkommen, wie du es im Bild sehen wirst, was bestimmt ist mit ihnen zu geschehen.

Nach einer Reihe von Sünden und Verfehlungen, die Abraham unter den heidnischen Frevlern, aber auch unter seinesgleichen sehen muss — darunter Unzucht, Eifersucht und Korruption — zeigt Gott ihm schließlich den Tempel und seine zukünftige Geschichte:

ApcAbr 25,1 Ich (sc. Abraham) sah dort das *Bild des Götzen der Eifersucht, ähnlich einem aus Holz geschaffenen [Bild], wie [jenes], das mein Vater gemacht hat*, und sein Körper war aus glänzendem Kupfer; und [ich sah] einen Mann vor ihm und er betete es an; **2** und [ich sah] einen *Altar gegenüber* und auf ihm wurden *junge Männer geschlachtet* im Angesicht der Götze.¹³⁸ **3** Und ich sagte zu ihm, „Was ist das für eine Götze, oder was ist dieser Altar, oder wer sind die Geopfertenen, oder wer ist der Opferer, oder was ist das für ein schöner Tempel, den ich sehe, die Kunst und die Pracht deiner Heiligkeit, die unter deinem Thron liegt?“

Diese drei Verse nehmen mehrfach Bezug auf den Tanakh und können auch im Lichte der historischen Ereignisse in der Spätzeit des Zweiten Tempels interpretiert werden. Das „Bild des Götzen der Eifersucht“ — hebräisch **סֵמֶל הַקִּנְיָה** — ist bereits aus Ez 8,3 als Bild beim Altar, das „die Eifersucht (des Herrn) erregt“ bekannt und greift auf die Erzählung um König Manasse in 2 Chr 33,1–11 und 2 Kön 21,7 zurück, derzufolge Manasse im Tempel mehrfach fremde Götzenbilder aufgestellt haben soll. Auch in ApcAbr 25,1 erregt das Götzenbild die Eifersucht Gottes, „who does not want to see his chosen people chasing after gods other than himself.“¹³⁹ Hier wie dort stellt die „Götze der Eifersucht“ ein Symbol aller Sünden Israels dar. Im Zusammenhang mit dem Entstehungszeitraum des ursprünglichen Textes der Slavischen Abrahamsapokalypse kann es jedoch auch anders gedeutet werden.

Nach seinem Ägyptenfeldzug, einer kurzfristigen Belagerung Alexandrias und der Besetzung Zyperns muss sich Seleukidenkönig Antiochus IV 169/8 v.Z., nach Aufforderung von Seiten Roms, wieder nach Syrien zurückziehen. Dies stellt den Beginn einer rigorosen und aggressiven Kulturpolitik zur Hellenisierung der Provinz Koile-Syrien dar, die Antiochus IV in den Folgejahren verfolgt. 167 v.Z. nimmt Antiochus IV Jerusalem ein und errichtet in der Stadt eine griechische Polis. In seinem Bestreben einer vollkommenen Hellenisierung der Bevölkerung in Juda und auch um seine Macht zu festigen, lässt er schließlich den Tempel Zeus Olympios weihen, um dessen alleinige Anbetung als obersten Gott zu festigen. Zahlreiche antijüdische Religionsreformen werden eingeführt, auf die Einhaltung jüdischer Riten und Traditionen, wie die Sabbatobservanz, der Besitz einer Tora-Rolle oder das Tamid-Opfer steht eine Gefängnis- oder sogar die Todesstrafe.¹⁴⁰ Mit der Errichtung einer Zeusstatue im Tempel als Höhepunkt der Reformen wird das jüdische

¹³⁸ Die Formulierung в лицѣ идо¹ (v lice ido¹, „im Angesicht der Götze“) stellt einen eindeutigen syntaktischen Calque des hebräischen **לְפָנָיו** dar. Morphologisch gesehen handelt es sich bei dieser Präposition um eine Zusammenfügung des *Nomen collectivum* **פָּנִים** und der Präposition **לְ** und bedeutet wörtlich eigentlich „vor dem Gesicht.“ Die slavische Formulierung в лицѣ идо¹ (v lice ido¹) gibt wortwörtlich genau diese Konstruktion wieder und verwendet sie in der Bedeutung „vor“ so wie das hebräische **לְפָנָיו** anstelle des weitaus gebräuchlicheren **пředъ** (prědъ, „vor“), das etwa auch in ApcAbr 22,2 (hier in der Form **предъ**, pred) belegt ist.

¹³⁹ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 261.

¹⁴⁰ Cf. hierzu 2 Makk 6,1–9; 1 Makk 1,41–51.

Kultleben endgültig unmöglich gemacht. Ob es sich bei der Statue, die in 1 Makk 1,54 als βδέλυγμα ἐρημώσεως (bdélygma erēmōseōs) bezeichnet wird, tatsächlich um eine Zeusstatue gehandelt hat, ist nicht gesichert. Bekannt ist der Begriff in seiner hebräischen Form מַשְׁכָּבֵי יִשְׁקִי, was so viel wie „verwüstender Gräuel“ bedeutet, bereits aus verschiedenen Stellen im Daniel-Buch.¹⁴¹ Hier handelt es sich jedoch um eine Anspielung auf den syrisch-kanaanäischen Gott Ba'al Šamaim, „Herr des Himmels,“ der in Syrien-Palästina noch in hellenistischer Zeit mehrfach stark verehrt wurde.¹⁴² Da es sich bei Zeus Olympios wörtlich auch um niemand geringeren handelt, als den obersten Herrscher des Himmels, den man sich in der griechischen Welt auch weit nach der klassischen Zeit in Form des Olympos als Wohnstätte der Götter vorstellt, ist die Annahme, dass mit dem Begriff βδέλυγμα ἐρημώσεως (bdélygma erēmōseōs) in 1 Makk 1,54 in Rückgriff auf Daniel und der Grundlage des Begriffes יִשְׁקִי als Bezeichnung für ein Götzenbild im Allgemeinen tatsächlich eine Zeusstatue beschrieben wird, nicht unbegründet. In jedem Fall ist klar, dass die Errichtung eines Abbildes eines Gottes, der klar nicht in Verbindung mit dem Gott Israels steht, der als solcher keiner Abbildung bedarf, eine kultische Katastrophe für das Volk dargestellt haben muss. Symbolisch jedoch wird die Aufstellung der Zeusstatue in ApcAbr, so wie bereits in Ez 8,3–13 nur als höchste Konsequenz für kultisches Fehlverhalten des Volkes gedeutet. Tatsächlich war auch 164 v.Z. eine Reihe von Juden, die sich schon früh mit der griechischen Umgebungskultur vertraut gemacht und in weiten Zügen darauf eingelassen hatten, auf der Seite der Hellenisierer.

Auch die Erwähnungen eines Altars und junger Männer, die darauf geopfert werden in ApcAbr 25,2 kann im Lichte der hellenistischen Religionsreformen unter Antiochus IV gedeutet werden. Der erwähnte Altar kann auf die paganen Opferpraktiken unter Antiochus IV hindeuten, die am Brandopferaltar im Tempel ausgeführt wurden und diesen damit entweihten.¹⁴³ Gemäß dem Bericht aus 1 Makk 1,47 kann er auch auf die Neuerrichtung eines paganen Altars über dem eigentlichen Brandopferaltar und auf die auf ihnen dargebrachten, nicht dem jüdischen Kult entsprechenden, Opfer von Schweinen und anderen

¹⁴¹ Dan 9,27; 11,31 und 12,11. Der Begriff יִשְׁקִי ist bereits in Dtn 7,25f; 29,16 und in 1 Kön 11,5,7 sowie in 2 Kön 23,13–14 zur Bezeichnung eines Götterbildes, das nicht dem Gott Israels entspricht, belegt.

¹⁴² Cf. hierzu Herbert Niehr, *Der höchste Gott: alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (Berlin: de Gruyter, 1990), 56. Für detaillierte Untersuchungen und Informationen zum syrisch-kanaanäischen Gott Ba'al Šamaim cf. auch ders., *Ba'alšamem: Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*; Studia Phoenicia 17; Leuven: Peeters, 2003.

¹⁴³ Cf. 2 Makk 6,5.

kultisch unreinen Tieren und Speisen anspielen.¹⁴⁴ In jedem Fall stellt die Entweihung des Brandopferaltars und damit eines der wichtigsten Bestandteile des Tempels zur korrekten Ausführung der Kultpraxis, zumindest kultisch gesehen, eine Katastrophe für die Juden dar. Hieraus ergibt sich auch eine zweite Deutung des in Dan 9,27; 11,31 und 12,11 erwähnten מַשְׁחָם שְׁקוּץ, wonach der „Gräuel der Verwüstung“ weniger in einem Götzenbild, sondern vielmehr in der Tatsache, dass im Tempel Schweine geopfert wurden, bestanden haben soll.¹⁴⁵

Die Deutung des Opfers von Kindern oder jungen Erwachsenen im zweiten Teil des Verses jedoch ist schwieriger. Schon sprachlich ergeben sich Ungereimtheiten. Das slavische отрокъ (otrokъ) oder отроца (otročа, in ApcAbr 25,2 im Plural ὀτροῦς, otroci) kann sowohl ein Kind im Allgemeinen als auch ein (männliches) heranwachsendes Kind oder einen (männlichen) jungen Erwachsenen beschreiben.¹⁴⁶ Dieser Umstand macht die Interpretation des Verses schwierig. Dass während der hellenistischen Religionsreformen und Unterdrückung Kindopfer im Tempel dargebracht wurden, ist nicht belegt. Die Stelle kann jedoch erneut als Anspielung auf die Vergehen Manasses gesehen werden. 2 Kön 21,4–7 und 2 Chr 33,4–6 schildern Manasse als Betreiber des Kindopfers, der sogar seine eigenen Söhne dem Feuer übergeben haben soll.¹⁴⁷ Mit dem Bild Manasses im Hinterkopf wird in ApcAbr 25,2 damit erneut auf eine abscheuliche „Pervertierung des Kultes“¹⁴⁸ hingewiesen, symbolisch dient der Zusammenhang mit dem Menschenopfer im Tempel als einer der Gründe für die Zerstörung desselben als „Mahnung an die Gemeinschaft, von der Hellenisierung abzuweichen.“¹⁴⁹ Im Hinblick auf die Geschichte um die Hellenisierung durch Antiochus IV im 2. Jahrhundert v.Z. ist es jedoch auch denkbar, dass mit den jungen Männern, die am Altar geopfert werden, junge jüdische Männer gemeint sind, die sich gegen die Reformen zu Wehr gesetzt und gegen die Unterdrückung revoltiert haben. Dass

¹⁴⁴ Cf. hierzu auch Josephus, *Ant.* 12, 253.

¹⁴⁵ Cf. hierzu Othmar Keel, „Die kultischen Maßnahmen Antiochus’ IV.“ in *Hellenismus und Judentum: Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (eds. O. Keel und U. Staub; OBO 178; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 105–106.

¹⁴⁶ Cf. Izmail I. Sreznevskij, „отрокъ (otrokъ),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka: po pismennym pamjatnikamъ*, 2:764; und Grigorij D’jačenko, „отрокъ (otrokъ),“ *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar’: so vnesenijemъ vъ nego važnejšix drevne-russkix slovъ i vyraženij*, 397–398.

¹⁴⁷ Cf. hierzu Francesca Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*; BZAW 338; Berlin: de Gruyter, 2004.

¹⁴⁸ Heinz-Martin Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (TANZ 24; Tübingen: Francke, 1998), 26.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 31.

Aufständischen der Tod durch Hinrichtung drohte, schildert etwa 2 Makk 6,9 und Josephus in seinen *Antiquitates*.¹⁵⁰

Da Abraham von dem, was Gott ihm im Tempel gezeigt hat, verständlicherweise einigermaßen verstört ist, fügt Gott gleich selbst eine Erklärung der Ereignisse an und warum er sie Abraham hat schauen lassen:

ApcAbr 25,4 Und er sagte, „Höre, Abraham! *Dieser Tempel und der Altar und die Pracht, die du gesehen hast, ist mein Bild der Heiligung meines Namens in Herrlichkeit*, wo jedes Gebet des Mannes Platz haben soll und die Ansammlung von Königen und Propheten, und das Opfer, das ich einrichten werde, mir darzubringen durch mein Volk, das aus deinem Stamm hervorgehen wird. **5** *Und die Götze,¹⁵¹ die du sahst, ist mein Zorn, durch den mich jene erzürnt haben, die von deinem Volk zu mir kommen werden.* **6** *Und den Mann, den du schlachten sahst, das ist [jener, der] mich erzürnt.* Und das Opfer ist der Mord jener, die für mich Zeugen sind für das Letzte Gericht am Ende der Schöpfung.“

Vers 25,4 macht deutlich, dass es sich bei dem Ort, in dem die schrecklichen Ereignisse stattfinden, die Abraham gesehen hat, tatsächlich um den Tempel in Jerusalem handelt. Der Tempel ist der Ort, in dem Gottes **כבוד** residiert, die Gott für alle Zeiten als Wohnstätte seiner Heiligkeit und Macht ausersehen hat (Ps 26,8) und in dem man ihm durch Opfer und Gebet direkt begegnen kann (Ps 96,7–8).¹⁵²

Der folgende Vers zeigt nochmals den deutlichen Rückgriff auf Ez 8,3, macht aber darüber hinaus deutlich, dass zumindest ApcAbr tatsächlich eine Götzenstatue im Blick hat, wenn vom „Götzen der Eifersucht“ die Rede ist. Zwar ist auch in ApcAbr 25,5 nicht detailliert von einer Zeusstatue die Rede, gesichert ist damit aber, dass hier der implizierte „Gräuel der Verwüstung“ nicht mit dem Opfer von Schweinen im Tempel in Verbindung gebracht wird, sondern allgemein mit paganen idolatrischen Praktiken, die jedoch ebenso zu verurteilen sind. Dass die Statue als aus Kupfer gefertigt beschrieben wird, zeigt in diesem Fall jedoch keinen Versuch, ihre Herrlichkeit zu schmälern, wie etwa in der Hierarchie der

¹⁵⁰ Cf. Josephus, *Ant.* 12,255.

¹⁵¹ HS S liest an dieser Stelle **תכלו** (təlo), das wörtlich „Körper“ bedeutet und in dieser ursprünglichen Bedeutung unmittelbar vorher in ApcAbr 25,1 verwendet wird. In der Stelle in ApcAbr 25,5 erhält es eine abstraktere Bedeutung und steht für die Gesamtheit der Götzenstatue. Die Verwendung des Wortes **תכלו** (təlo) ist hier insofern spannend, als durch diese anthropomorphe Beschreibung der Götzen ein starker Kontrast zur späteren Beschreibung Gottes geschaffen wird, die — im Gegensatz zu den aus Ezechiel bekannten Beschreibungen — keinerlei anthropomorphen Kategorien folgen. Cf. hierzu auch Orlov, „The Gods of my Father Terah“, 68; 70–72. Zur Beschreibung Gottes in ApcAbr cf. auch Abschnitt 4.3 *Absicht des Autors*.

¹⁵² Auf der traditionellen Gegenwart von Gottes **כבוד** im Tempel als selbstgewählte Wohnstätte derselben basiert auch der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels, der im Folgenden noch Erwähnung finden wird. Cf. hierzu Abschnitt 4.3 zur *Absicht des Autors*.

Götzen seines Vaters und seiner Brüder, die Abraham in ApcAbr 6,5–9 aufstellt.¹⁵³ Kupfer war im 1. Jahrhundert n.Z. das einzige Metall, das in Palästina abgebaut werden konnte und abgebaut wurde.¹⁵⁴ Auch bei den Römern war Kupfer nach Eisen und Blei das am meisten abgebaute Metall. Legiert zu Bronze und Messing wurde es noch zu Zeiten Augustus' neben der Münzproduktion und für architektonische Zwecke auch zum Guss von Statuen verwendet, die später vergoldet wurden.¹⁵⁵

Die Formulierung „[jener, der] mich erzürnt“ in ApcAbr 25,6 schließlich kann, in Übereinstimmung mit der Interpretation im Lichte der Erzählung um die hellenistischen Religionsreformen, ganz klar auf Antiochus IV bezogen werden. In der Erwähnung eines Mannes, der Gottes Zorn schürt, weil er durch seine Taten nicht nur die Wohnstätte Gottes entweiht, sondern auch den Kult unmöglich gemacht hat, finden sich Parallelen zu der aus SibOr V bekannten und von Jones als „destructive“¹⁵⁶ bezeichneten Figur, auf die später näher eingegangen werden soll.¹⁵⁷

Nach einem kurzen Frage-Antwort-Dialog zwischen Abraham und Gott in ApcAbr 26,1–7 folgt schließlich in ApcAbr 27,1–5 die eigentliche Beschreibung der Tempelzerstörung:

ApcAbr 27,1 Und ich schaute und sah, und siehe, das Bild schwankte, und von seiner linken Seite heraus kam ein heidnisches Volk¹⁵⁸ und sie nahmen jene gefangen, die auf der rechten Seite waren, sowohl Männer

¹⁵³ Auch Abrahams Brüder Nahor und Haran werden in ApcAbr als Vereher und Fabrikanten von Götzenstatuetten geschildert. Die Götzen, die sie geschaffen haben, sind jedoch für Abraham zu erst objektiv von höherem Wert, da sie, nicht wie Terahs, der seine Statuen vornehmlich aus Holz und Stein fertigt, aus Eisen und Gold geschaffen sind (ApcAbr 1,3; 6,7). In weitere Folge, als Abraham beginnt, über den Wert und die Autorität der Götzen seiner Verwandten zu reflektieren, erscheinen ihm jedoch auch die aus Metall gefertigten Statuen als wertlos gegenüber den Naturgewalten, den himmlischen Kräften und letztlich Gott, der Herrscher über all jene ist.

¹⁵⁴ Cf. hierzu Daniel C. Harlow, „Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*,“ in *The „Other“ in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins* (eds. J. J. Collins und D. C. Harlow; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010), 321.

¹⁵⁵ Cf. hierzu Helmut Wilsdorf, „Kupfer,“ *Lexikon der Antike*, 3:133–134.

¹⁵⁶ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 210.

¹⁵⁷ Cf. hierzu Kapitel 5.5 *Sibyllinisches Orakel V (SibOr V)*.

¹⁵⁸ HS S liest an dieser Stelle *народъ язычнь* (*narodъ jazyčnyj*), das wörtlich eigentlich nur „fremdes Volk“ bedeutet. Das Adjektiv *язычнь* (*jazyčnyj*) leitet sich vom Nomen *языкъ* (*jazyk*) ab, das wörtlich „Zunge“ bedeutet. Das semantische Feld von *языкъ* (*jazyk*) ist jedoch breit gefächert. So kann sich die ursprüngliche Bedeutung von „Zunge“ etwa zur Bedeutung „Sprache“ abstrahieren. Die Bedeutung „Volk“ entsteht durch eine weitere Abstraktion, wonach als „Volk“ die Menge jener Menschen bezeichnet wird, die durch dieselbe Sprache verbunden sind. In ApcAbr werden das Nomen *языкъ* (*jazyk*) und alle seine davon abgeleiteten Wortarten zur Beschreibung der nicht von Abraham abstammenden, dh. nicht-jüdischen Völker verwendet und negativ konnotiert. Die ursprünglich nur durch, in dem Fall eine fremde, Sprache verbundenen Menschen, werden in ApcAbr zu „Heiden.“ Diese negative Verwendung des Wortes *языкъ* (*jazyk*) ist eher unüblich. Cf. hierzu Sreznevskij, „*языкъ* (*jazyk*)“, *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 3:1646–1649. Dass das Adjektiv *язычнь* (*jazyčnyj*) in ApcAbr eindeutig mit der Bedeutung „heidnisch“ korreliert, zeigt die Verwendung des Adjektives *чужин* (*čjužii*) in seiner Bedeutung „fremd“ in ApcAbr 31,7,10. Auch dies ist eher ungewöhnlich, denn *чужин* (*čjužii*) ist, im Gegensatz zu *язычнь* (*jazyčnyj*), viel häufiger auch negativ als

als auch Frauen und Kinder. **2** <Manche schlachteten sie>,¹⁵⁹ manche schlachteten sie, manche hielten sie bei sich. **3** Und siehe, ich sah vier Ausgänge auf sie zukommen. *Und sie steckten den Tempel mit Feuer in Brand und trugen hinfort die heiligen Geräte, die in ihm waren.* **4** Und ich sagte, „Ewiger! Jene, die du empfangen hast von meinem Volk, werden von einer Menge von Heiden weggebracht. **5** Einige töten sie und andere halten sie als Gefangene. Und den Tempel brannten sie mit Feuer nieder und die schönen Dingen in ihm halten sie fest und zerstören sie.“

Vers 27,1 erwähnt erneut ein heidnisches Volk, das symbolisch aus der linken Seite des Visions-Bildes, das Abraham vorgeführt wird, heraustritt und sich gegen das Volk auf der rechten Seite stellt. Die Bildsprache, derer sich ApcAbr bereits in 27,1ff. bedient, ist klar dualistisch und wenig schwer zu interpretieren. Das Volk auf der rechten Seite stellt das von Gott erwählte Volk Israel dar respektive jenen Teil des erwählten Volkes, der an einem *rechten* und *gerechten* Leben festhält. Das Volk auf der linken Seite, das auch klar als heidnisch bezeichnet wird, ist demnach mit den Unterdrückern der Gerechten zu identifizieren, im Fall von ApcAbrs zeitlicher Nähe zum Fall Jerusalems mit den Römern. Dass die frevlerischen Unterdrücker auf der linken Seite des Bildes stehen, verwundert nicht. Schon gemäß seines etymologischen Ursprungs wird das Adverb „rechts“, das den Genetiv des Adjektivs „recht“ darstellt, mit der Bedeutung von „richtig, dem Recht entsprechend, gut“ — vom lateinischen „rectus“, welches wiederum auf das indogermanische „reg“ in seiner Bedeutung „gerade(richten)“ zurückgeht — verbunden.¹⁶⁰ „Links“ stellt das antipodische Gegenwort dazu dar und wurde — ausgehend von seiner ursprünglichen Bedeutung als „ungeschickt“ — bereits im Mittelhochdeutschen mit etwas Unbeholfenem, Unwissendem, eben „Linkischem“, und damit im weitesten Sinne Schlechtem oder zumindest Fragwürdigem in Verbindung gebracht.¹⁶¹ Die Verwendung derselben Wortwurzel für „rechts“ und „Recht“ besteht auch im Slavischen — das altslavische *правъ* (pravъ) trägt jeweils beide Bedeutungen.¹⁶² Im entsprechenden Gegensatz dazu steht *лѣвъ* (lěvъ) sowohl für „links“ als Richtung als auch im übertragenen Sinne für das Unrechte und Schlechte.¹⁶³

Der Wert dieser Zuschreibungen ist von universeller Gültigkeit; traditionell wird noch heute in vielen Kulturen die „rechts“ mit Glück, Kraft, dem Männlichen und Guten verbunden, während „links“ Unglück bringt, mit dem Schwachen, dem Weiblichen und

„gottlos, heidnisch, böse“ konnotiert. Cf. hierzu Sreznevskij, „*уѣзжи* (čjužii),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 3:1550–1551.

¹⁵⁹ Eine Dittographie in HS P.

¹⁶⁰ Cf. Wolfgang Pfeifer, ed. „Recht“, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 1095–1096.

¹⁶¹ Cf. Jakob Grimm und Wilhelm Grimm, eds. „Links“, *Deutsches Wörterbuch*, 12:1049–1051.

¹⁶² Cf. Sreznevskij, „*правъ* (pravъ),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 2:1348–1349.

¹⁶³ Cf. Sreznevskij, „*лѣвъ* (lěvъ),“ *ibid.*, 2:69–70.

Schlechten in Verbindung gebracht wird.¹⁶⁴ Dieser Dualismus von Gut und Böse, der mit der ursprünglichen Zuordnungsbeschreibung zweier vertikaler Seiten verbunden wird, ist bereits im Tanakh in dieser Form belegt. So stellt die rechte Seite stets jene dar, die als ehrenvoller gegenüber der linken angesehen wird.¹⁶⁵ Das hebräische Original von ApcAbr orientiert sich bei dieser räumlichen Darstellung eines theosophischen Dualismuskonzeptes also deutlich an klassischen Texten, denen dieses Konzept ebenfalls nicht fremd ist. Dass die *Gerechten* — auch als deutscher Begriff im Grunde nur eine durch Präfigierung erweiterte Form des Wortes „rechts“ — auf der rechten Seite des Bildes stehen, hat damit eine starke Symbolik und zeigt, dass sie diejenigen sind, denen Ehre gebührt, nicht zuletzt weil sie von Gott auserwählt wurden. Durch ihr Erscheinen von der linken Seite des Bildes wird die Schlechtheit und das Böse, das mit den heidnischen, frevlerischen Unterdrückern assoziiert werden kann, noch zusätzlich bestärkt und deutlich gemacht. In Bezug auf die Himmelsrichtungen wurde in der Antike und im Zeitalter bis hinein zur Renaissance „links“ mit Norden assoziiert, aus dem — folgt man der Beschreibung in Jo 2,20 — Tod und Verderben kommen.¹⁶⁶ Zieht man ferner in Betracht, dass ein Heermarsch auf Palästina sowohl von Mesopotamien als auch von Ägypten, Griechenland und Rom aus für gewöhnlich entlang des Mittelmeers und damit von Norden her erfolgte, wird klar, dass es sich bei dem in ApcAbr 27,1 beschriebenen „heidnischen Volk“ schwerlich um jemand anderen handeln kann als um die Römer.

Vers 27,3 fasst noch einmal in Kürze die Ereignisse zusammen, die sich während der Tempelzerstörung zugetragen haben. Demzufolge hätten die frevlerischen Angreifer ein Feuer im Tempel gelegt und vor dessen Zerstörung durch den Brand noch schnell sämtliche wertvollen Kultgegenstände geraubt. Dieser literarische Bericht deckt sich mit jenem bei Josephus, der ebenfalls von einer Brandstiftung und dem Raub verschiedener Tempelgerätschaften und anderer, im Tempel aufbewahrter, Kostbarkeiten weiß.¹⁶⁷ In ApcAbr gehen die kultischen Tempelgeräte¹⁶⁸ also im Gegensatz zu 2 Baruch und 4 Esra, in

¹⁶⁴ Cf. hierzu Jürgen Zwernemann, „Rechts und links im Glauben und Brauchtum der Völker,“ in *Orientierung in Raum, Erkenntnis, Weltanschauung, Gesellschaft* (ed. M. Liedtke; Graz: Austria Medien Service, 2002), ohne Seitenangabe.

¹⁶⁵ Cf. etwa 1 Kön 2,19; Ps 45,10; 110,1 und Hi 30,12.

¹⁶⁶ Ähnliche Beschreibungen des „Nördlichen“ als Ursprung von Schlechtem, Tod und Verderben finden sich auch bei Jeremia, etwa in Jer 1,13f.; 4,6; 6,1,22 und 46,20,24.

¹⁶⁷ Cf. Josephus, *Bell.* 6,220ff.

¹⁶⁸ Bei den erwähnten Tempelgerätschaften handelt es sich vermutlich um die drei elementaren Bestandteile der kultischen Tempelausstattung Menora (מְנוֹרָה, cf. Ex 25,31–40), Silbertrompeten (שֹׁפָרֹת, cf. Num 10,2.) und Schaubrottisch (שֻׁלְחָן, cf. Ex 25,23–30; Ez 41,22). Die Plünderung und der Raub derselben durch die Römer findet in der bildenden Kunst mehrfach Niederschlag, allen voran in Form des berühmten steinernen

denen sie noch rechtzeitig vor der Einnahme des Tempels geborgen und versteckt werden können, verloren. Während bei 2 Baruch und 4 Esra „die Rettung der Kultgegenstände [...] die Bewahrung ihrer kultischen Reinheit und Verwendungsfähigkeit“¹⁶⁹ signalisiert und „zugleich auf die erwartete Fortführung des Kultes in späterer Zeit, nach der Erneuerung des zerstörten Tempels“¹⁷⁰ hindeutet, wird in ApcAbr mit ihrem Verlust klar, dass sowohl die Wiedererrichtung des Tempels nach dem Brand als auch die Wiederherstellung der Kultpraxis zumindest vorerst nicht realistisch sind.

In den folgenden Versen liefert Gott Abraham schließlich eine Zusammenfassung der Gründe, die zu der vorher beschriebenen Katastrophe geführt haben:

ApcAbr 27,6 „Ewiger Starker! Wenn dies (sc. die Tempelzerstörung) so ist, warum nun hast du mein Herz betrübt und warum nun wird es so sein?“ **7** Und er sagte zu mir, „Höre, Abraham, alles was du gesehen hast [wird geschehen], *weil dein Samen mich erzürnt hat, wegen der Götze und dem Mord, die du gesehen hast in dem Bild, [geschehen] im Tempel der Eifersucht.* **8** Und es wird sein, so wie du es gesehen hast.“

Besonders aus Vers 27,7 wird deutlich, dass es nicht die Vergehen der heidnischen Frevler sind, die Gott dazu gebracht haben, sein zur eigenen Anbetung für sein erwähltes Volk errichtetes Heiligtum zu zerstören, sondern vielmehr die Sünden und die Gesetzlosigkeit von Abrahams Nachkommenschaft selbst. Durch ihren Abfall zum falschen Glauben — sei es durch pagane idolatrische Kultpraxis wie etwa bei Abrahams Vater und Brüdern, durch die Annahme hellenistischen Gedankengutes oder durch Identifikation mit und Unterstützung der Umgebungskultur — haben viele Mitglieder des ursprünglich erwählten Volkes ihren Gott eifersüchtig und zornig gemacht. Die Zerstörung des religiösen Zentrums stellt eine Strafe für ihre Vergehen dar, von denen nicht nur die heidnischen Frevler und diejenigen betroffen sind, die dem göttlichen Gesetz untreu geworden sind, sondern auch die Gerechten. Es gilt nun, die dadurch entstandene kultische Katastrophe, die letztlich auch die religiöse Identität des erwählten Volkes infrage stellt, aufzuarbeiten.

Bevor jedoch die Art und Weise, wie ApcAbr die Aufarbeitung der Katastrophe betreibt und schildert, genauer betrachtet werden kann, sollen noch zwei wichtige Motive im Zusammenhang mit der Provokation von Abrahams Nachkommenschaft Gott gegenüber näher beleuchtet werden.

Relief auf der südlichen Innenseite des Titusbogens, der noch heute auf der Ausgrabungsstätte des Forum Romanum in Rom zu sehen ist, das den Einzug von Titus' Truppen mit ihrem Diebesgut nach Rom zeigt.

¹⁶⁹ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 115.

¹⁷⁰ *Idem.*

4.1.1 Das Motiv der Idolatrie

Das Motiv der Idolatrie ist eines der Hauptelemente in ApcAbr, um das sich die Erzählung der Tempelzerstörung aufbaut. Als Thema ist es nicht nur für die haggadische Vorgeschichte um Abrahams Vater Teraḥ zentral, sondern spielt auch für den zweiten, apokalyptischen Teil eine wichtige Rolle. Strukturell reiht sich ApcAbr damit in die lange Liste von Werken aus dem 1. Jahrhundert n.Z. ein, die mithilfe verschiedener literarischer Formen wie der Satire, der Karikatur oder der philosophischen Polemik auf die Praxis der Idolatrie reagieren und sich sowohl innerhalb des Tanakh als auch etwa in der griechischen Philosophie finden. Abraham fungiert in diesen Texten stets als Schlüsselfigur und wird als erster Monotheist überhaupt beschrieben.¹⁷¹ Wird er im Buch Genesis eher noch als Henotheist beschrieben, avanciert er in der rabbinischen Literatur,¹⁷² aber auch in Texten wie dem Jubiläenbuch, bei Philo, Josephus und in Pseudo-Philos *Biblischen Altertümern* sogar zum Ikonoklasten. Hierfür findet sich zwar keine Basis im Genesis-Text, jedoch eine kurze Anspielung in Jos 24,2–3, die Abrahams Vater Teraḥ und seine Brüder als Anhänger anderer Götter beschreibt. Demnach hat Gott Abraham deshalb erwählt, weil er anders als sein Vater und seine Brüder gewesen und von der Anbetung falscher Götter abgekehrt ist. In ApcAbr werden die Themen der Idolatrie und Andersartigkeit respektive Abrahams Entsagung derselben in einer Mischung aus Midrasch-Exegese, mystischer Spekulation und apokalyptischer Vorstellung als integrale Bestandteile für die Aussage des Textes miteinander verwoben.

Harlow isoliert im Text fünf Momente, in denen sich diese Themen seiner Ansicht nach manifestieren. In Kapitel 1–8 zeichnet sich, so Harlow, Abrahams Lossagung von der Idolatrie seines Vaters ab, die Kapitel 9–14 bereiten seine Hinwendung zum richtigen Glauben vor. In den Kapiteln 15–18 steigt Abraham nicht nur in den Himmel, sondern damit auch in Richtung der richtigen Kultpraxis auf. In den Visionen, die in den Kapiteln 19–29,13 beschrieben werden, sieht der Patriarch die Folgen und Auswirkungen der Anbetung falscher Götzen durch seine Vor- und Nachfahren, in den Kapiteln 29,14–31 schließlich die Wiedererrichtung der richtigen Kultpraxis trotz aller Verfehlungen des erwählten Volkes.¹⁷³ Das Schema, das Harlow entwirft, verdeutlicht einmal mehr die Entwicklung dieses Themenkomplexes durch den gesamten Text hindurch und unterstreicht damit seine Zentralität. In ApcAbr wird die Ablehnung von Idolatrie zur Basis der jüdischen Identität, die von einer stark pagan geprägten Umgebungskultur gefährdet ist, und damit auch zu jenem

¹⁷¹ Cf. hierzu Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 304.

¹⁷² Cf. etwa GenR 38,19, Midrasch HaGadol zu Genesis sowie Tanna debe Elijahu 2,25.

¹⁷³ Cf. Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 305–306.

Motiv, das die beiden Teile der haggadischen Vorgeschichte und der eigentlichen Apokalypse verbindet. Abrahams Ablehnung von Terahs idolatrischen Praktiken, die in Kapitel 1–8 beschrieben wird, stellt die Voraussetzung für seine Erwählung durch Gott und seine spätere Entrückung in den Himmel dar. Die Parodien der Götzenstatuen, die Teraḥ geschaffen hat,¹⁷⁴ beruhen hierbei auf ähnlichen Momenten aus dem Tanakh¹⁷⁵ und reihen sich zwischen die Reflexionen Abrahams über die Macht und Autorität von Götzenfiguren, Naturelementen und Himmelskräften ein. Abrahams „philosophical musings“,¹⁷⁶ die ihn schließlich erkennen lassen, dass alle von Menschenhand geschaffenen Götter dem Gott Israels unterlegen sind, sind Gott Beweis für die Treue seines erwählten Stammvaters und Ausgangspunkt für dessen Einweihung in die Zukunft seiner Nachkommenschaft und anderer himmlischer Geheimnisse. Um sie schauen zu können, muss sich Abraham jedoch in einer vierzig Tage andauernden Abstinenz vorbereiten, die Gott ihm befiehlt:

ApcAbr 9,7 Jedoch halte dich fern von jeglicher Speise, die aus dem Feuer kommt, vom Weintrinken und von der Ölsalbung, vierzig Tage lang.

Diese vierzig Tage sollen Abraham frei machen von allem, was oftmals traditioneller Bestandteil von paganen Opferriten war — im Feuer gekochte Speisen, Wein und Öl.¹⁷⁷ Danach soll schließlich aus dem treuen Gottesdiener auf Erden ein himmlischer Priester werden, an dem seine Nachkommenschaft sich ein Beispiel nehmen soll. Bei seinem Werdegang soll ihn der Engel Jaoel, der selbst als Hohepriester im Himmel fungiert, unterstützen und ihn auf sein hohes Amt vorbereiten.¹⁷⁸ Die Figur des Jaoel basiert auf dem

¹⁷⁴ Der vermeintlich starke, aus Stein gehauene Marumath verliert nach einem Sturz zu Boden seinen Kopf und schafft es nicht, sich von selbst wieder aufzurichten (ApcAbr 1,3–9). Der hölzerne Barisat wiederum verbrennt bei dem Versuch, seiner vermeintlichen Macht als Herrscher über das Feuer gerecht zu werden (ApcAbr 5,3–17).

¹⁷⁵ Cf. etwa Jes 44,9–20; Jer 10,1–16 oder Ps 115,3–8.

¹⁷⁶ Harlow, „Idolatry and Alterity“, 308.

¹⁷⁷ Weitere Erwähnungen von Fastenvorschriften als notwendige Vorbereitung für eine Himmelsreise, zumindest aber für den Eintritt in eine direkte Kommunikation mit Gott, finden sich etwa auch bei 4 Esra 9,23ff. sowie bei 2 Bar 5,7; 9,2; 12,5; 21,1 und 47,2.

Abrahams Reise zum Horeb in Begleitung Jaoels und seine vierzigtägige Fastenzeit ist auch durch den Bericht über Elias Reise zum Horeb aus 1 Kön 19,8 motiviert. Elias Reise dauert ebenfalls vierzig Tage und wird von einem Engel angeführt.

¹⁷⁸ ApcAbr 11,3 beschreibt Jaoel als in jenen Kleidern gewandet, die eigentlich dem Hohepriester vorbehalten sind. Dieser Umstand und der Bericht um das Auftauchen Azazels in ApcAbr 13,1–14,14, der versucht, Abraham von seinem Opfer abzuhalten und damit an eine ähnliche Erzählung aus Zech 3 erinnert, in der der Satan versucht, Josua davon abzubringen, Hohepriester zu werden, bekräftigen die Interpretation von Abraham als Anwärter auf den Status eines himmlischen Priesters, bei dessen Erreichung ihm Jaoel behilflich sein soll.

Himmelfarb argumentiert darüber hinaus dafür, dass sich spätestens mit dem Hymnus, den Jaoel Abraham lehrt und mithilfe dessen Abraham Gott bei seiner Ankunft im Himmel preisen soll, Abrahams Wandlung zum Hohepriester vollzieht. Durch die Rezitation des Hymnus, der zum Teil auf Jes 6,3 basiert, stellt sich Abraham selbst auf dieselbe Stufe wie die göttlichen Engel und kann dadurch den Gottesthron schauen und mit Gott in ein Gespräch eintreten. Cf. hierzu Martha Himmelfarb, *The Apocalypse: A Brief History* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 79–80.

aus Gen 16,7–14; 22,11–18 und Ex 14,19–20 bekannten „Engel des Herren,“ verkörpert aber auch das Versprechen Gottes an Moses auf dem Sinai in Ex 23,20–21, wonach ein Engel dem Helden vorausgehen soll, in dessen Namen Gott gegenwärtig ist. Tatsächlich stellt der Name Jaoel — im Slavischen in den Formen **ѡѡилѣ** (naoilъ, ApcAbr 10,3), **илѡилѣ** (iloilъ, ApcAbr 10,8) und **ѡѡилѣ** (iaoilъ, ApcAbr 17,13) wiedergegebenen — eine Zusammenziehung einer Kurzform des Tetragrammatons und des Beinamen **יְהוֹשֻׁעַ** dar. In seiner Funktion und Rolle als „angelic viceregent and heavenly choirmaster“¹⁷⁹ erinnert Jaoel auch an Henoch-Metatron aus der Hekhalot-Literatur, dessen Macht sich ebenfalls in der Tatsache gründet, dass er den Gottesnamen in sich trägt. Dass Abraham trotz der Heiligkeit, die Jaoel ausstrahlt, während des ganzen Weges, den der Engel mit ihm geht, nicht auf die Idee kommt, sich vor dem Engel zu unterwerfen und ihn anzubeten, zeigt den starken monotheistischen Glauben, den der Autor von sich selbst auf seine Hauptfigur überträgt und in dem selbst die Anbetung einer von Gott gesandten, himmlischen Engelfigur, die klar als Helfer Gottes selbst ausgewiesen wird, keinen Platz findet.

In den Visionen, dem Hauptbestandteil des apokalyptischen Teils von ApcAbr, sieht Abraham schließlich, wozu der Abfall zu falschen Göttern und deren Anbetung geführt haben. Die menschlichen Frevel und die Sünden, die sie begangen und die schließlich bis zur Zerstörung des Tempels als zentrale Kultstätte geführt haben, werden zwar nur kurz als Zusammenfassung der Ereignisse um Adam, Eva, Kain und Abel beschrieben, in der Liste der Laster der Menschen, die in ApcAbr 24,6–9 erstellt wird, decken sich jedoch viele Elemente mit dem Idolatrie-Diskurs aus dem Tanakh. Dies soll im folgenden Kapitel 4.1.2 zum „Fall des Menschen“ noch näher erläutert werden. Wichtig ist für diesen Teil des Textes jedoch die Erklärung für den Ursprung der Sünde und des menschlichen Fehlverhaltens, die Gott Abraham liefert:

ApcAbr 26,2 Und er (sc. Gott) sprach zu mir (sc. Abraham), „Höre Abraham, und verstehe was ich dir sagen werde und antworte wenn immer ich dich frage. **3** Warum hat dein Vater Terah nicht auf deine Stimme gehört und vom dämonischen Götzendienst abgesehen, bis er unterging und sein gesamtes Haus mit ihm?“ **4** Und ich sagte, „Ewiger <Starker>! All dies geschah, *weil er nicht auf mich hören wollte*, [...]“

Chester sieht in der Vorbereitung Abrahams auf seine Reise in den Himmel durch Jaoel jedoch weniger dessen Priesterwerdung, sondern vielmehr den Übergang von seinem irdischen menschlichen Status in einen himmlischen engelsgleichen. Dies macht Chester vor allem an der in ApcAbr 13,14 implizierten erneuten Übernahme von Azazels himmlischem Engelsgewand durch Abraham fest. Dieser stellt für Chester den „integral part of assuming this angelical identity“ Abrahams dar. Cf. hierzu Andrew Chester, *Messiah and Exaltation* (WUNT 207; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 73–74.

¹⁷⁹ Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 312.

Der Mensch besitzt einen freien Willen und obwohl Gott dem Menschen in all seinem Tun und Handeln überlegen ist und es kontrollieren kann, ist der Mensch dennoch fähig, sich selbst für oder gegen Unrecht oder Recht zu entscheiden. Jede menschlich Sünde, in ApcAbr „epitomized as idolatry,“¹⁸⁰ ist damit „a matter of choice.“¹⁸¹ Auch die Vision vom falschen Messias in 29,4–13 wird mit dem Thema der Idolatrie in Verbindung gebracht. Er hat nicht nur die heidnischen Völker, sondern auch Israel missgeleitet wodurch die Hinwendung zu ihm ebenso zu einer Abwendung vom richtigen Glauben wird, wie die Anbetung falscher Götter. Abraham erkennt nicht zuletzt hieraus die Notwendigkeit der Lossagung von falschen Kultpraktiken und der Anbetung von Figuren, die sich auf dieselbe Macht wie Gott berufen, mit diesem jedoch nicht im Zusammenhang stehen.¹⁸²

In den letzten beiden Kapiteln erfährt Abraham schließlich, dass die eschatologische Erlösung der Gerechten und die gleichzeitige Vernichtung jener, die nicht den wahren Gott anbeten, den Lohn für die Umkehr zur richtigen Kultpraxis darstellen. Der Ruhm selbst besteht dabei in der Erneuerung des Tempels und des Opferkultes, wie sie in ApcAbr 29,17 beschrieben wird:

ApcAbr 29,17 Und übrigbleiben werden von deinem Samen jene gerechten Männer, deren Nummer von mir bewahrt ist, [und die] in der Heiligkeit meines Namens zu dem Ort eilen, der für sie bereits vorbereitet wurde, [und] den du verlassen im Bild gesehen hast.

Alle Gerechten, die an ihrem Glauben an Gott als den mächtigsten und einzig wahren aller Götter festgehalten haben, werden im Eschaton, wie Abraham, zu Priestern werden und von den Qualen der Endzeit verschont bleiben.

Bei der Interpretation des Textes im Hinblick auf das Motiv der Idolatrie als zentraler Bestandteil lässt sich damit ein klarer thematischer, die einzelnen Teile des Textes verbindender, Kreisschluss feststellen: wer Gott verachtet und falsche Götter in Form von Götzen anbetet, der verliert nicht nur seinen besonderen Status als Teil einer auserwählten Gemeinschaft, sondern wird, wie Terah, im Feuer zerstört werden, genauso wie den Tempel in Jerusalem dasselbe Schicksal ereilen wird, wie Terahs Tempel. Wer jedoch im Umkehrschluss dazu dem wahren Gott treu bleibt oder zu ihm zurückkehrt, der wird, wie Abraham, als himmlischer Priester ins Eschaton einziehen.¹⁸³ Als Teil dieses Kreisschlusses

¹⁸⁰ Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 322.

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Dass Gott einen richtigen Messias zur rechten Zeit schicken wird, ist an dieser Stelle im Text nur impliziert und nur aus einer entsprechenden korrekten Interpretation klar. Dass der in ApcAbr 29,4–13 beschriebene Messias der falsche ist und es einen richtigen geben wird, wird in ApcAbr 31,1 letztlich bestätigt.

¹⁸³ Zur Verbindung von Abrahams Priesterschaft mit dem Schicksal seiner Nachkommenschaft cf. auch Himmelfarb, *The Apocalypse*, 83.

kann auch das etwas seltsam anmutende Ende des Textes — die Prophezeiung der Versklavung des Volkes Israel in Ägypten und des Exodus — gesehen werden. So wie die Versklavung, die an Gen 15,13–14 und damit an die Grundlage für Abrahams Entrückung anschließt, die Basis für Israels Bundesverpflichtung gegenüber Gott darstellt, wird die Erlösung derjenigen, die an eben jenem Bund festhalten, sich auch im Exodus wiederholen.

4.1.2 „Der Fall des Menschen“

Ein zweites wichtiges Motiv ist neben jenem der Idolatrie auch das des „Fall des Menschen.“ Zwischen beiden Motiven besteht eine enge Verbindung, dennoch lohnt es sich, einen separaten Blick auf das „Fall des Menschen“-Motiv zu werfen.

In ApcAbr 23 beschreibt Gott Abraham einen weiteren Grund, der zur Erregung seines Zorns und letztlich zur Zerstörung des Tempels geführt hat. Die Vision leitet Gott folgendermaßen ein:

ApcAbr 23,1 „Blick noch einmal in das Bild, wer ist derjenige, der Eva verführt hat und was ist die Frucht des Baumes. **2** Und du wirst erfahren, was geschehen wird und wie, für deinen Namen¹⁸⁴ [verstreut] unter den Völkern in den letzten Tagen dieses Zeitalters. **3** Und was du nicht verstehst, werde ich dich verstehen machen, [das,] was vor meinem Angesicht gefällig war¹⁸⁵ und ich werde dir erzählen, was in meinem Herzen verborgen ist.“

Was folgt ist eine Beschreibung des Vergehens von Adam und Eva, vom verbotenen Baum zu essen, wie sie im Groben auch aus Gen 2,24–3,6 bekannt ist. Gottes Erklärung des Bildes, das Abraham gesehen hat, erinnert jedoch an Philos platonische Anthropologie:

ApcAbr 23,10 Und er (sc. Gott) sagte, „Das ist das Licht (sc. der Verstand) des Menschen, das ist Adam, und das ist ihr Verlangen auf Erden, das ist Eva.“

Philos Interpretation von Genesis basiert auf den Prinzipien des wörtlichen Verständnisses und der Allegorie, die er mit dem dualistischen Weltkonzept Platos verbindet, in dem der eine Teil der Welt unsichtbar und unsterblich wie Gott bleibt, während der andere sicht- und greifbar ist. Diesem Prinzip folgend sieht Philo im geschriebenen Wort nur die Darstellung der Erzählung, während sich die tatsächliche Wahrheit des Textes erst durch eine allegorische Interpretation offenbart. Demgemäß stellen etwa die Erzählungen um die Patriarchen des erwählten Volkes, und seine Vorgänger Adam und Eva als die ersten Menschen allegorische

¹⁸⁴ Tichonravov liest an dieser Stelle „Samen“, сѣмени, (sěmeni), statt „Namen“, имени (imeni). Alle Übersetzer stützen sich auf diesen Lesefehler, weil das Wort „Samen“ als Hinweis auf Abrahams Nachkommenschaft besser verständlich ist als das Wort „Namen.“

¹⁸⁵ Bei der Formulierung „was vor meinem Angesicht gefällig war“ (ὡς ὅτι το γὰρ ἐστὶν ἀποσιγῶν μοι ἐμῷ, jako to godě b'sy ljucju mojemu) handelt es sich um einen eindeutigen phraseologischen Biblizismus. Die Phrase לִפְנֵי יְיָ findet sich etwa in Est 5,14 und Neh 2,5,6.

Vorbilder für Tugend und Gerechtigkeit dar. Adam verkörpert in diesem Zusammenhang das Denken und die Vernunft (νοῦς, nous), Eva die sinnliche Wahrnehmung (αἰσθησις, aisthēsis).¹⁸⁶ Die Sinnlichkeit, die sich bei Philo in der Figur der Eva manifestiert, ist mit dem Körper eng verbunden und dadurch limitiert. Sie muss von der Vernunft geleitet werden. In Gen 3,6 wird das Gleichgewicht von Vernunft als Leitfigur für die sinnliche Wahrnehmung gestört, indem Eva die Frucht vom verbotenen Baum nimmt und an Adam weitergibt. In dieser Störung des von Gott geschaffenen Gleichgewichts von Vernunft und Sinnlichkeit gründet sich das Vergehen Adams und Evas, das zu ihrer Vertreibung aus dem Garten Eden geführt hat und in weiterer Folge zur Ursünde für die Menschheitsgeschichte wird. Auch in ApcAbr 23,10 stellt die Gleichsetzung Adams mit der Vernunft¹⁸⁷ und Evas mit der Sinnlichkeit¹⁸⁸ die Basis für die Beschreibung aller weiteren Sünden respektive des „Fall des Menschen“ im Allgemeinen dar. Wie bei Philo steht die Schlange in ApcAbr 23,7 für den Genuss und das Vergnügen (ἡδονή, hēdonē), das wiederum den Ursprung des Verlangens und der Begierde des Menschen darstellt.¹⁸⁹ In ApcAbr 23,11 wird die Schlange zusätzlich mit Azazel identifiziert und als „die Unzüchtigkeit, der Beginn ihres (sc. Adam und Evas) Verderbens“ beschrieben.¹⁹⁰ Hier wie dort wird die Schlange als allegorisches Symbol für Vergnügen und Verlangen und damit zum Auslöser für alle Versuchung und Sünde verstanden.

¹⁸⁶ Cf. Philo, *Leg.* 2, 10, 14.

¹⁸⁷ Die slavische Entsprechung lautet hier свѣтъ (svěť, „Licht“) und ist in der Bedeutung als „geistiges Licht“ und in weiterer Folge als „Verstand“ zu lesen. Cf. hierzu Sreznevskij, „свѣтъ (svěť),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 3:295–297; und Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 84.

¹⁸⁸ HS S liest an dieser Stelle das Nomen помышление (pomyšlenije) im Sinne von „Wunsch, Verlangen,“ gemäß der Wiedergabe des griechischen ἐπιθυμία (epithymia) wie sie sich etwa in der altslavischen Übersetzung von Matt 5,28 findet. Cf. hierzu Sreznevskij, „помышление (pomyšlenije),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 2:1171; und Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 84.

¹⁸⁹ Cf. Philo, *Leg.* 3,113.

¹⁹⁰ Die Figur des Azazel erscheint in ApcAbr als ultimativer Unruhestifter und damit als Ausgangspunkt des Bösen. Azazel, als Wüstendämon bereits aus Lev 16,8–10; 16,26 bekannt und dort mit der klassischen Sündenbocksymbolik und der Sühne zu Jom Kippur verbunden, wird in ApcAbr eine ähnliche Rolle zugeschrieben wie in 1 Henoch. Hier wie dort ist er einer der gefallenen Wächterengel, die nach ihrem Fall als das personifizierte Böse beschrieben werden, Unruhe, Krieg und Unzucht unter die Menschen bringen und sie die ursprünglich göttlichen Geheimnisse wie Medizin und Kosmologie lehren. Die aus als *Wächterbuch* bezeichnete Passage aus 1 Hen 6–9 wird in ApcAbr 13,3–14 mit der Erzählung um Azazels Versuch, Abraham von seinem Opfer abzubringen, in Verbindung gebracht, in der Azazel als птица нечѣста (ptica nečesta), als „unreiner Vogel“ und damit als personifizierte Gottlosigkeit beschrieben wird, die, wie der Wächterengel Azazel in 1 Hen, vom Himmel fällt. In derselben Rolle als Versucher der Menschen tritt Azazel schließlich auch in ApcAbr 23,11 auf, einer Rolle, die in der jüdisch-christlichen Tradition, wie jene des Himmelfalls, bisweilen der Figur des Satans zugeschrieben wird. Zur Figur des Azazel in der frühen jüdischen Tradition, in den Pseudepigraphen und in der Abrahamsapokalypse cf. Robert Helm, „Azazel in Early Jewish Tradition,“ *AUSS* 32 (1994): 217–226; William H. Shea, „Azazel in the Pseudepigrapha,“ *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/1 (2002): 1–9; und Bernd Janowski, „Azazel,“ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 131.

Aus dem Ungleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit resultiert also auch für den Autor von ApcAbr das Verlangen nach frevlerischem und der Wille zu sündigem, also dem göttlichen Gesetz zuwiderhandelndem, Verhalten. Worin sich die in ApcAbr 23,11 beschriebene „Unzüchtigkeit, der Beginn ihres Verderbens“ gründet, wird in der Beschreibung der Ereignisse um Adam, Eva, Kain und Abel zusammengefasst:

ApcAbr 24,5 Und ich sah, so wie es war, Adam, und Eva mit ihm und mit ihnen den hinterlistigen Feind und Kain, der durch den Feind gesetzlos handelte, [und den] ermordeten Abel, die Verdammnis, die ihm beigebracht wurde durch den Gesetzlosen.

Die Zusammenfassung der Sünden der ersten Menschen, auf der alle weiteren Vergehen ihrer Nachfahren beruhen, bleibt hier jedoch sehr vage. Offenbar muss auch Abraham diese Darstellung unklar gewesen sein, denn in den folgenden Versen hängt Gott eine Liste von Lastern an, um die große Sünde der Menschheit, die zu ihrem Absturz geführt hat, näher zu definieren:

ApcAbr 24,6 Und ich sah dort *Unzucht* und jene, die sie begehren, und ihre (sc. der Unzucht) *Befleckung* und ihre (sc. jener, die sie begehren) *Eifersucht*; und das Feuer ihrer *Verderbtheit* in den unteren Tiefen der Erde. **7** Ich sah dort Diebstahl und jene, die danach streben und die *Einrichtung ihres Gerichtes* <und ihrer *Vergeltung*, das Höchstgericht>. **8** Ich sah dort *zwei nackte Männer, Stirn an Stirn, und ihre Schande* und die Schade für ihre Freunde und ihre Vergeltung. **9** Ich sah dort Verlangen und in seiner Hand das Haupt jeder Gesetzlosigkeit <und ihre Qual und ihr Auseinanderstreben, das zur Verdammnis führt.>

Im Allgemeinen kann diese Liste der Verfehlungen als klassische Darstellung der sieben höchsten Sünden gesehen werden. Alle Sünden, die explizit oder implizit genannt werden — Unzucht, Schändung, Neid, Diebstahl, Korruption, Rachsucht und gleichgeschlechtliche Sexualität¹⁹¹ — stellen sowohl einzeln als auch in ihrer Gesamtheit einen Verstoß gegen die Zehn Gebote dar. Einzelne dieser Vergehen greifen auf den Tanakh zurück und werden dort zumeist auch mit dem klassischen Idolatrie-Diskurs in Verbindung gebracht. So wird etwa die Unzucht mit Prostituierten bei Hos 5,3 als allegorische Beschreibung für den Abfall zu fremden Göttern ins Feld geführt, ebenso wie in Jer 2,20–24, in dem ebenfalls Unzucht und Habgier als Konsequenzen der Abkehr von Gott genannt werden. Ez 22,3–4 setzt Gewalt und

¹⁹¹ In diesem Zusammenhang von „Homosexualität“ zu sprechen, ist unpassend und stellt einen Anachronismus dar, handelt es sich bei dem Begriff doch um ein modernes Konstrukt, das auf die unterschiedlichste Art und Weise konnotiert ist und in seiner Fülle nicht in die biblische Realität übertragen werden kann. Der mit dem Begriff „Homosexualität“ beschriebene grundsätzliche Sachverhalt von gleichgeschlechtlicher Sexualität ist dem Tanakh und der Antike als Gesamtes jedoch nicht fremd. In bewusster Abgrenzung zu dem im 19. Jahrhundert geschaffenen Terminus „Homosexualität“, der gleichgeschlechtliche Sexualität, aber auch Partnerschaft und Liebe zwischen zwei Menschen desselben Geschlechts einschließt, wird der relevante Sachverhalt im Folgenden auf den Begriff „gleichgeschlechtliche Sexualität“ beschränkt, da etwa der Aspekt von gleichgeschlechtlicher liebevoller Partnerschaft für die biblische Zeit nicht belegbar ist.

Mord mit Götzendienst in Verbindung und auch Ps 106,39 fasst Mord, Gewalt, Unzucht und Kindopfer als Teil idolatrischer Praktiken und der daraus resultierenden Verunreinigung des Volkes Israel und des Verlustes seines erhabenen Status zusammen.

Implizit werden diese Vergehen gleichzeitig auch als integraler Bestandteil der heidnischen Umgebungskultur von Griechen und Römern geschildert, der sich auch Teile des erwählten Volkes nicht verwehren können oder wollen. Dass die körperliche und sexuelle Freizügigkeit der griechischen und römischen Kultur, die durch die Nacktheit von Adam und Eva im Bild von ApcAbr 23,5 symbolisiert wird, durchaus Auswirkungen auf die Kultur des Volkes Israels hatte, zeigt etwa der Bericht über die Rückgängigmachung der Beschneidung in 1 Makk 1,15. Demzufolge hätten einige Männer eine Vorhaut-Restoration vornehmen lassen, um sich beim gemeinsamen Sport im Gymnasion in Jerusalem¹⁹² von ihren griechischen Mitmenschen weniger abzuheben. Die Aufhebung der deutlichen Markierung des ethnischen Status als Jude ermöglichte ganz offensichtlich auch den Aufstieg in eine höhere Gesellschaftsschicht und eröffnete neue Bildungs- und Karrieremöglichkeiten. Dennoch wird sie bei 1 Makk 1,15 als etwas Unerhörtes und Schreckliches verteuelt. Die Erwähnung dieser Praktik und der nach griechischem Vorbild errichteten Sportstätte in Jerusalem bleiben in 1 Makk 1,14–15 zwar kurz und prägnant, was das für die jüdische Identität jener, die in diesen Versen impliziert beschrieben werden, bedeutet hat, muss dem Leser jedoch klar gewesen sein, denn offenbar reicht schon diese kurze Erwähnung des Gymnasiums und der Praxis der Vorhaut-Restoration in 1 Makk 1,14–15 aus, um zu schockieren. In jedem Fall stellt die Rückgängigmachung der Beschneidung nicht nur ein Zeichen der Assimilation an die frevlerische Gegenkultur dar, sondern im weiteren Sinne auch die Abkehr von der eigenen kultischen und ethischen Identität, den Abfall von dem von Gott mit Abraham in Gen 17,7,10 eingegangenen, und für die Erwählung des Volkes Israel fundamentalen, Bundschluss.

Das gleiche gilt für die Erwähnung von gleichgeschlechtlicher Sexualität in ApcAbr 24,8, die ebenfalls als schwere Sünde geschildert wird.¹⁹³ Im Tanakh findet die

¹⁹² Zur Errichtung des Gymnasiums nach griechischem Vorbild in Jerusalem cf. 2 Makk 4.

¹⁹³ Hierin steht ApcAbr auch dem dritten Sibyllinischen Orakelbuch nahe. Dort findet sich die Praxis der gleichgeschlechtlichen Sexualität als einer der zentralen Vorwürfe an die Heiden. In SibOr III,595–600 werden die Heiden, hier in Form der Phönizier, Latiner, Ägypter und Griechen, als Päderasten geschildert und fungieren damit als starker Kontrast zu der unmittelbar davor beschriebenen Einstellung der Juden zur Ehe, worin diese als gesetzestreuer und respektvoller als alle anderen Völker geschildert werden. SibOr III,184–186 beschreibt deutlich auch die Römer und deren sündiges Verhalten in dem sich zwei Männer vereinigen und Kinder zur Prostitution gezwungen werden — gemeint sind vermutlich vor allem männliche Kinder. Cf. hierzu Rieuwerdt Buitenwerf, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary* (SVTP 17; Leiden: Brill, 2003), 186. Auch SibOr III,764 warnt noch einmal deutlich vor dem

gleichgeschlechtliche Sexualität, abseits von kurzen Rechtstexten, die Sexualität im Allgemeinen regulieren,¹⁹⁴ kaum Erwähnung. Eine kurze Episode, die als Betrachtung von männlicher gleichgeschlechtlicher Sexualität gedeutet werden kann, findet sich im Bericht über Sodom und Gomorra in Gen 19. Dort wird sie als einer der Mitgründe für die Zerstörung der beiden Städte beschrieben.¹⁹⁵ In beiden Fällen wird gleichgeschlechtliche Sexualität negativ evaluiert, als nicht der religiösen Norm entsprechend interpretiert und mit Ausübung von nichtkonformen Kultpraktiken gleichgesetzt. Dass sowohl die Griechen als auch die Römer in den verschiedensten Mustern der gleichgeschlechtlichen Sexualität, vor allem auch in Form von Päderastie, keinerlei Anstößigkeit fanden, ist bekannt und muss auch den Juden zur Zeit des Hellenismus nicht fremd gewesen sein. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die überwiegende Mehrheit der Texte, in der gleichgeschlechtliche Praktiken und deren Verdammung Erwähnung finden, aus der Zeit des Zweiten Tempels und danach stammt.¹⁹⁶ Ebenfalls im Bemühen um Akkulturation und Assimilation an die Umgebungskultur ist es denkbar, dass auch einige Mitglieder des Volkes Israel ihre Ansichten zur und ihren Umgang mit der gleichgeschlechtlichen Sexualität zumindest überdacht haben müssen. Laut Brinkschröder kann dies etwa mit dem Bericht über die jüdischen Eunuchen am Hof von Herodes den Großen belegt werden, der sich bei Josephus findet.¹⁹⁷ Über den tatsächlichen jüdischen Umgang mit gleichgeschlechtlicher Sexualität im Zeitalter des Hellenismus finden sich weiter keine klaren Zeugnisse. Fest steht jedoch, dass das Thema in dieser Epoche prominent war und als realer Teil der Umgebungskultur einen weiteren Unsicherheitsfaktor für die kultische und ethnische Identität der Juden darstellte. In ApcAbr 24,8 wird der

tiefen Vergehen der gleichgeschlechtlichen Sexualität, das klar mit fremdem und vor allem heidnischem Verhalten in Verbindung gebracht wird.

Im Slavischen Henochbuch wird ebenfalls die gleichgeschlechtliche Sexualität als eine jener Verfehlungen beschrieben, die zu einer Bestrafung in der Hölle führen. Cf. 2 Hen 10,2–6. Hier steht sie sogar ganz am Anfang eines Katalogs an Lastern; erst nach der Erwähnung dieser verdammungswürdiger Praktiken werden religiöse und schließlich soziale Vergehen auflistet.

¹⁹⁴ Cf. Lev 18,20 und 20,13.

¹⁹⁵ Vermehrt wird die These verbreitet, dass sich in der Beschreibung der Beziehung von David und Jonathan in 1 Sam 18,1–5; 20,1–21,1; 23,14–18 und 2 Sam 1,17–27 homoerotische Elemente finden lassen. Diese Annahme gründet sich vor allem auf die entsprechende Interpretation verschiedener Schlüsselwörter und Anspielungen auf das Hohelied. Cf. hierzu auch Michael Brinkschröder, *Sodom als Symptom: gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären — eine religionsgeschichtliche Anamnese* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55; Berlin: de Gruyter, 2006), 213–238.

Allerdings findet sich auch nach eingehender sprachlicher und inhaltlicher Interpretation der relevanten Verse keine eindeutige textliche Basis für eine gleichgeschlechtliche sexuelle Beziehung zwischen David und Jonathan. Vielmehr kann ihre Beziehung zueinander als Ausdruck politischer Loyalität gewertet werden und als Teil der Legitimation von Davids politischem Aufstieg. Es muss jedoch eingeräumt werden, dass die Position zum Thema gleichgeschlechtlicher Sexualität in der Aufstiegsgeschichte Davids wenn schon nicht positiv, dann doch zumindest ambivalent ist und dass sie kein explizites Verbot von gleichgeschlechtlicher Sexualität enthält.

¹⁹⁶ Cf. Brinkschröder, *Sodom als Symptom*, 293–294.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, 324–332; und Josephus, *Ant.* 16,230; *Bell.* 1,488.

Hinweis auf gleichgeschlechtliche Sexualität unter Männern klar als weiterer Verstoß gegen die Gesetze Gottes gewertet und reiht sich in die Liste der frevlerischen Laster ein, derer sich sowohl die heidnischen Unterdrücker schuldig gemacht haben, als auch Teile des erwählten Volkes Israel selbst. Damit wird gleichgeschlechtliche Sexualität zu einer weiteren Ursache für die Strafe Gottes in Form der Tempelzerstörung.

Aus der Betrachtung der Motive der Idolatrie und des „Fall des Menschen,“ der mit der Beschreibung der Ereignisse um Adam, Eva, Kain und Abel beginnt und seine Ausformulierung in der oben genannten Liste an sündhaften Verfehlungen gegen die göttliche Norm findet, ergibt sich ein dreigliedriges System von Gründen, die zur Katastrophe von 70 n.Z. geführt haben. Zum einen ist es die als „Fall des Menschen“ im Speziellen beschriebene persönliche Sünde der Figuren aus der Genesis Adam und Eva sowie deren Söhnen Kain und Abel. Ihre Vergehen können als symbolische Vorläufer aller irdischen Verstöße des Menschen gegen das göttliche Gesetz gewertet werden. Der „Fall des Menschen“ im Allgemeinen, in Bezug sowohl auf die heidnischen Völker als auch auf Teile des erwählten Volkes Israel selbst, stellt die zweite Säule des Gründe-Systems für die Zerstörung des Tempels in ApcAbr dar. Die dritte und letzte Säule bildet schließlich die Profanierung des Tempels selbst, die in ApcAbr 25,1–6 beschrieben wird und im Vorangegangenen bereits ausführlich diskutiert wurde. Die Zerstörung des Tempels wird dadurch zu einer „péché fondamental imputable“¹⁹⁸ für die Nachkommenschaft Abrahams, weil sie selbst den von ihm mit Gott geschlossenen Bund zerstört hat.

4.2 Konsequenzen und Erlösung

Mit der Beschreibung der Tempelzerstörung in ApcAbr 27 und dem „Götzen der Eifersucht“ als Ausgangspunkt wird das eschatologische Interesse des Textes deutlich. Es manifestiert sich zuvorderst in einem auf die Vision der Tempelzerstörung folgenden klassischen Endzeitbericht, der Abraham in Kapitel 28 angekündigt wird. Auf Abrahams Frage ob „das, was ich gesehen habe, für sie (sc. meine Nachkommen) für lange Zeit geschehen wird?“ in ApcAbr 28,2¹⁹⁹ liefert Gott eine lange, jedoch verschlüsselte Erklärung:

ApcAbr 28,4 und er sagte zu mir (sc. Abraham), „Aus diesem Grund wird mein Zorn über sie kommen *durch vier Ausgänge, die du gesehen hast, und durch diese wird von mir Vergeltung kommen für ihre Taten.* **5** Und im vierten Ausgang sind hundert Jahre, [das ist] eine Stunde des Zeitalters. Und für einhundert Jahre wird es im Bösen unter den Heiden [sein] <und eine Stunde in ihrer Gnade und Übereinkunft wie unter den

¹⁹⁸ Rubinkiewicz, „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham,“ 148.

¹⁹⁹ Ein Anklang an 4 Esra 4,33ff.

Heiden>.“ 29,1 Und ich sagte, „Ewiger <Starker>! Wie lange ist eine Stunde des Zeitalters?“ 2 Und er sagte, „Zwölf Jahre habe ich festgesetzt für dieses ungöttliche Zeitalter um zu herrschen über die Heiden und über deinen Samen und bis zum Ende der Zeit wird sein, was du gesehen hast.“

Es handelt sich dabei um den Beginn einer klassischen eschatologischen Endzeitbeschreibung, wobei die Weltgeschichte als zahlenmäßig festgelegte Abfolge der einzelnen Ereignisse periodisiert wird, im Fall von ApcAbr in zwölf Stunden oder Abschnitte. Diese stilisierte Periodisierung ist ein wichtiger Bestandteil der apokalyptischen Chronographie.²⁰⁰ Die Einteilung des Weltgeschehens in zwölf Abschnitte oder Perioden findet sich so auch in 4 Esra 14,11–12 und in der Vision der zwölf schwarzen und weißen Wasser in 2 Baruch 53–74, die Gut und Böse symbolisieren und in einer stetig wechselnden Abfolge auf die Endzeit hinzulaufen. Die Botschaft, die hinter dieser Vision respektive allgemein hinter dieser stilisierten Periodisierung des Weltgeschehens steckt, ist die Versicherung des Lesers, dass Gott den Lauf der Geschichte kontrolliert und beeinflussen kann und dass der Leser selbst sich bereits in der Endzeit oder zumindest am Rande des Übergangs zum Ende aller Zeiten befindet. Die Krisensituation, die in der Gegenwart des Lesers vorherrscht, wird nach dem Ende der Zeit von Gott durch einen direkten Eingriff in den Lauf der Welt gelöst werden.²⁰¹

Der Prozess der Periodisierung der Weltgeschichte verläuft symmetrisch. Im Zentrum steht stets ein für den Text wichtiges und für die Geschichte Israels bedeutendes Ereignis, in der Zehn-Wochen-Apokalypse von 1 Henoch 93 etwa ist es der Bau des Tempels, ebenso in 2 Baruch 54–73. Am Ende der Periodisierung steht die Endzeit, die verschiedene eschatologische Lösungskonzepte für die vorangegangene Krisensituation liefert. Egal ob am Ende der Wiederaufbau des Tempels und der Stadt Jerusalem stehen, oder die Hoffnung auf ein himmlisches Heiligtum und den Einzug der Gerechten in das neue Jerusalem transzendiert wird, fest steht, dass auf die Krise und den Kampf zwischen Gut und Böse eine Zeit des Friedens folgt. Zwar können die Schemata, die zur Periodisierung der Weltgeschichte verwendet werden, variieren,²⁰² die Botschaft, die hinter der periodischen Einteilung der Weltgeschehnisse steckt, bleibt jedoch dieselbe. Die Einteilung der Geschichte in einzelne Abschnitte soll zeigen, dass der Lauf der Geschichte einem bestimmten Sinn folgt, auf eine

²⁰⁰ Cf. hierzu Lester L. Grabbe, „Chronography in Hellenistic Jewish Historiography,“ *SBLSP* 17/2 (1979): 43–68.

²⁰¹ Cf. hierzu Lester L. Grabbe, „Chronography in 4 Ezra and 2 Baruch,“ *SBLSP* 20 (1981): 54–58.

²⁰² Möglich sind etwa eine Einteilung nicht nur in zwölf, sondern mitunter auch nur in zehn Abschnitte, eine Berechnung anhand von eschatologischen Jahrwochen und Jubiläen, wie sie aus Dan 9 und Jub 4 bekannt sind, oder ein allegorisches Schema, das historische Ereignisse und Perioden mit Tieren, Metallen, Wolken oder Ähnlichem symbolisiert

bestimmte Richtung hinsteuert und damit „the gradual and inevitable unfolding of the divine plan“²⁰³ deutlich machen. Auch hat sie eine von Gott genau vorherbestimmte Dauer. Durch das symmetrische Schema, mit dem die Ereignisse der Geschichte entsprechend in eine festgesetzte Anzahl von aufeinanderfolgenden Perioden eingeteilt werden, wird die Geschichte Israels, aber auch der Welt, dem Leser des Textes verständlich gemacht und ihre Wichtigkeit für das Volk und das Verständnis der Zukunftserwartung betont. Der Leser kann so seinen Platz im Lauf der Geschichte finden und in der Unbeeinflussbarkeit von Gottes Plan die Notwendigkeit erkennen, sich rechtzeitig für die richtige, die rechte und gerechte Seite, um die Bildsprache von ApcAbr zu gebrauchen, zu entscheiden.²⁰⁴

Die Einteilung der Weltgeschehnisse, in diesem Fall vor allem in Bezug auf die Geschichte des Volkes Israel, in eine klassische Abfolge von zwölf Abschnitten findet sich unmissverständlich in ApcAbr 29,2 wieder. Spannend ist hierbei, dass der Aufbau von ApcAbr einem ähnlichen symmetrischen Schema folgt, wie für die klassische apokalyptische Periodisierung im Vorangegangenen beschrieben wurde. Die Strukturanalyse hat gezeigt, dass nicht nur vier der fünf Abschnitte in ApcAbr einer geschlossenen Symmetrie folgen und dabei einen thematischen Höhepunkt in ihr Zentrum setzen, sondern auch, dass der dritte Abschnitt, der diesem Symmetrieschema in seinem Inneren nicht folgt, als Zentrum des Gesamttextes angesehen werden kann, wird doch das Opfer Abrahams am Berg Horeb als zentraler Katalysator für seine Himmelsreise beschrieben.²⁰⁵

Die Deutung der in ApcAbr 28,4–5 beschriebenen „vier Ausgänge“ und der hundert Jahre, die mit dem vierten „Ausgang“ verbunden werden, ist komplex. Philonenko sieht in den „vier Ausgängen“ ganz klar einen Rückgriff auf Dan 2,37–45, worin vier Königreiche genannt werden, die für die Geschichte Israels eine bedeutende Rolle spielen.²⁰⁶ Gesichert ist diese Annahme jedoch nicht. Die entsprechende Übersetzung Kuliks mit „hosts“ ist problematisch.²⁰⁷ Der slavische Text aus HS S liest hier сходъ (sxody, wörtl. „Ausgänge“) in der Bedeutung von „Ansammlung, Zusammenschluss,“ die auch zur Beschreibung einer Generation von Menschen verwendet werden kann.²⁰⁸ Dies könnte einen Rückgriff auf die

²⁰³ Jacob Licht, „Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran,“ *JJS* 16 (1965): 181.

²⁰⁴ Cf. hierzu auch John J. Collins, „Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John,“ *CBQ* 39 (1977): 335–336.

²⁰⁵ Cf. hierzu die Rubinkiewicz folgende Grafik in Abschnitt 3.4 zur *Struktur und Gliederung* von ApcAbr.

²⁰⁶ Cf. Philonenko, *Die Apokalypse Abrahams*, 449.

²⁰⁷ Cf. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 32.

²⁰⁸ Cf. Sreznevskij, „сходъ (сходъ),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 3:861. In ApcAbr findet sich das Wort сходъ (сходъ) in seiner Bedeutung als „Ansammlung“ etwa in der Formulierung въсходъ црѣи прѣкѣ (въсходъ сѣи і прѣкѣ, „die Ansammlung von Königen und Propheten“) in ApcAbr 25,4.

Erwähnung des Schicksals der vier Generationen nach Abraham in Gen 15,13–16 deutlich machen. Zumindest ist der slavische Begriff nicht von vorne herein negativ konnotiert, muss also nicht zwingend auf Feinde hindeuten, sondern prinzipiell nur auf einen Zusammenschluss einer, durch bestimmte Charakteristika verbundenen, Menge von Menschen. Dass sich durch sie symbolisch jedoch der Zorn Gottes über sein erwähltes Volk entlädt, wie es in ApcAbr 28,4 beschrieben wird, legt eine Interpretation wie jene von Philonenko nahe. Auffallend ist jedoch, dass dieses Schema der vier Feinde, das der „Vier-Königreiche-Vision“ aus dem Danielbuch ähnelt, in ApcAbr nicht weiter ausgeführt wird. Dadurch wird auch nicht klar, um wen konkret es sich bei den „vier Ausgängen“ handelt. Anzunehmen ist jedoch, dass zumindest die letzten beiden mit den hellenisierenden Seleukiden und Rom in Verbindung gebracht werden können, finden doch beide Herrscherreiche in der Vision um die Tempelzerstörung und der Gründe hierfür zumindest implizit Erwähnung.

Ebenso vielschichtig gestaltet sich die Interpretation der Dauer der Endzeit, die Gott Abraham nennt. Die gegenwärtige Geschichte des Volkes Israel, die auf das Kommen der Endzeit hinausläuft, wird als Verlauf von zwölf Stunden beschrieben, wobei jede Stunde 100 Jahre lang andauert.²⁰⁹ Ausgangspunkt für die Rechnung stellt, in Übereinstimmung mit 4 Esra 10,46 und Josephus, *Bell.*6,10, die Errichtung Jerusalems unter König David dar. Von diesem Zeitpunkt an rechnen sowohl Josephus und 4 Esra als auch ApcAbr insgesamt 1200 Jahre bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels durch Titus. Diese 1200 Jahre, also zwölf eschatologischen Stunden, machen einen eschatologischen Tag voll, auf den der Anbruch eines neuen Tages und damit gleichzeitig der Beginn einer neuen Ära folgen. Während der alte, vergangene Tag mit einer „period of woes“²¹⁰ geendet hat, steht am Beginn des neuen Tages die Wiedererrichtung von Kult und Tempel. Dies wird in ApcAbr 29,17 verdeutlicht.

Die Endzeitberechnung der Slavischen Abrahamsapokalypse lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Das Ende der Welt dauert, entsprechend ApcAbr 29,2, zwölf Stunden. Jede Stunde wiederum dauert 100 Jahre. Von der Zerstörung des Zweiten Tempels und der religiösen und sozialen Krise, die das Setting für die Apokalypse darstellen, reichen 1200 Jahre zur Errichtung Jerusalems als Hauptstadt des Reiches unter König David zurück. Am

²⁰⁹ Die Periodisierung der Geschichte in zwölf Stunden wird erst aus der Erwähnung der zehn Plagen für die Unterdrücker von Gottes Volk in ApcAbr 30,2 klar. Hier beschreibt Gott das Einsetzen der zehn Plagen als „nach dem Vorübergang der zwölften Stunde auf Erden,“ danach kündigt er Abraham das Kommen des wahren Messias an. Nachdem am Ende der Periodisierung des Weltgeschehens immer der Anbruch der neuen, messianischen, Zeit steht, wird aus dieser Stelle klar, dass der Autor von ApcAbr für die Einteilung des Laufes der Welt zwölf Abschnitte angenommen hat.

²¹⁰ Box, *The Apocalypse of Abraham*, 52.

Ende der zwölften Stunde findet Gottes Letztes Gericht statt, das der Erlösung der Gerechten und der Strafe für die Frevler vorangeht und die ultimative Konsequenz für die Zerstörung des Tempels darstellt. Wie diese beiden Themen, das Moment der Erlösung und das Moment der Strafe, in ApcAbr aufgearbeitet werden, soll nun im Folgenden beleuchtet werden.

4.2.1 Der Auserwählte und die Erlösung für die Gerechten

Die Beschäftigung mit der Endzeitberechnung und der Hinweis, den Gott Abraham darauf in ApcAbr 29,1–2 liefert, fallen insgesamt sehr kurz aus. Gott lenkt Abrahams Aufmerksamkeit gleich wieder zu den Bildern hin, die er ihn auch zuvor hat schauen lassen. Beginnend mit ApcAbr 29,4 sieht Abraham eine seltsame neue Figur, die sich in das Weltgeschehen einmischt:

ApcAbr 29,4 Und ich (sc. Abraham) schaute und sah einen Mann von der linken Seite der Heiden kommend. Männer und Frauen und Kinder gingen von der Seite der Heiden aus in großer Menge und beten ihn an. **5** <Und> während ich noch schaute, gingen [jene] von der rechten Seite aus und manche schämten sich für diesen Mann, manche schlugen ihn und manche beteten ihn an. **6** [Und] ich sah, dass, als sie ihn anbeteten, Azazel hervorsprang und sich niederwarf (sc. vor dem Mann), und nachdem er sein Gesicht geküsst hatte, wandte er sich um und stand bei ihm.

Ein Mann tritt von der linken, mit den heidnischen Unterdrückern und Frevlern verbundenen, Seite des Bildes hervor und übt eine große Anziehungskraft auf die Menschen, sowohl auf der linken als auch auf der rechten Seite des Bildes aus. Einige beginnen ihn anzubeten, andere wiederum schlagen ihn und möchten ihn offenbar vertreiben. Schließlich tritt gar Azazel auf und unterwirft sich dem Mann. Ein Kuss auf dessen Gesicht besiegelt seine unabdingbare Hingabe und Anbetung. Abraham versteht dieses Bild nicht und bittet Gott um eine Erklärung:

ApcAbr 29,7 Und ich sagte, „Ewiger Starker! Wer ist dieser Mann, beschämt, geschlagen und angebetet von den Völkern, [gemeinsam] mit Azazel?“ **8** Und er antwortete und sagte, „Höre, Abraham, der Mann, den du gesehen hast, beschämt, geschlagen und hernach wieder angebetet, ist die Schwäche der Völker, der von den Deinen kommen wird in den letzten Tagen in dieser zwölften Stunde <der Zeit> des unglücklichen Zeitalters. **9** In der zwölften Stunde meines endenden Zeitalters stelle ich einen Mann aus deinem Samen auf, den gesehen hast. **10** Jeder von meinem Volk wird ihn anerkennen. Und was er gesagt hat, als wäre es von mir gerufen worden, wird in ihrem Verstand verleugnet werden. **11** Und was du auf der linken Seite des Bildes sahst, [jene, die] ausgingen und ihn anbeteten, [das sind] viele der Völker, die auf ihn hoffen. **12** [Und] jene, die du von deinem Samen auf der rechten Seite sahst, manche ihn beschämend, manche ihn schlagend, und manche ihn anbetend, vielen von ihnen werden durch ihn missgeleitet werden <von deinen Leuten>. **13** Und er wird jene von deinem Samen versuchen, die ihn angebetet haben.“

Für die Vielzahl der Forscher, die sich mit ApcAbr beschäftigt haben, gibt diese Stelle bis heute Rätsel auf und hat bis hierhin noch zu keiner konsistenten klaren Interpretation geführt. Problematisch ist besonders Vers 9, in dem die Paränese auf die von Abraham zuvor geschaute Vision beginnt. Gottes Antwort zufolge stammt der Mann, den Abraham gesehen hat, aus dessen eigener Familie ab, obwohl er in ApcAbr 29,4 noch als von der linken Seite der Frevler und Heiden kommend beschrieben wird. Dies macht die Deutung der Figur extrem schwierig, stellen die beiden Verse doch inhaltlich einen Widerspruch zueinander dar.

Box propagiert als erster die Theorie einer christlichen Interpolation an dieser Stelle. Er identifiziert den Mann, den Abraham in der Vision sieht, ganz klar als Jesus Christus. Die Tatsache, dass die Figur zumindest in ApcAbr 29,4 als von der linken heidnischen Seite hervortretend beschrieben wird, führt Box zur Annahme, dass der Text an dieser Stelle in Unordnung geraten sein muss. Nachdem er in ApcAbr 29,9 als von Abraham abstammend beschrieben wird, kann der Mann in keinem Fall mit der heidnischen linken Seite assoziiert werden.²¹¹ Die Hinwendung Azazels zu dem Mann stellt für Box bei der Auslegung desselben als Jesus Christus kein Problem dar. Für ihn steht die Anbetung der Figur durch Azazel und damit durch das ultimative Böse für den Sieg Christi über die Heiden, wofür sich in der christlichen Tradition einige Belege finden lassen.²¹² Trotz der Erwähnung Christi an dieser Stelle steht, so Box, seine Heiligkeit jedoch nicht im Vordergrund des Textes. Dies legt für ihn die Annahme einer späteren Einfügung der relevanten Stelle nahe, Box sieht hierin aber auch eine mögliche Bestätigung der von ihm postulierten Ansiedelung des Verfassers des Textes in ebionitschen Kreisen.²¹³

Auch Harlow verwehrt sich einer Interpretation der Figur aus ApcAbr 29,4–13 als Jesus Christus nicht. Die Beschreibung des Mannes passt für ihn gut auf die Figur Christi, jedoch setzt Harlow diese Tatsache nicht mit der zwingenden Annahme einer christlichen Interpolation an dieser Stelle gleich. Für ihn ist klar, dass auch ein jüdischer Autor im 1. Jahrhundert n.Z. mit den legendarischen Berichten und Erzählungen um Christi Leben und Wirken vertraut gewesen sein muss. Deutlich wird dies für Harlow vor allem aus der Stelle in ApcAbr 29,6. Azazels Kuss lässt sich, so Harlow, gut mit dem Kuss Judas' gleichsetzen und zeigt, wie sehr die Legenden um Jesus Christus in weiten Teilen der umgebenden Gesellschaft Verbreitung fanden.²¹⁴ Dass Jesus in einem jüdischen Text Erwähnung findet, zeigt für Harlow weiterhin nur den Erfolg, den die Bewegung um Jesus Christus zur Zeit der

²¹¹ Cf. Box, *The Apocalypse of Abraham*, 53.

²¹² Etwa in Luk 10,18; Phil 2,9,10; Col 2,15 und Ephes 1,21 f. Cf. *idem*.

²¹³ Cf. *ibid.*, 21.

²¹⁴ Cf. Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 324–325.

Abfassung des Textes bereits gehabt haben muss. Dass in ApcAbr 29,4–5 Menschen aus beiden Seiten genannt werden, die sich ihm zuwenden, beschreibt demnach die Hinwendung von Heiden und Juden und bedeutet damit einen großen Triumph. Von jüdischer Seite werden der Abfall von der eigenen Religion und die Hinwendung zu Christus als Versuchung durch den Teufel gesehen. Harlow interpretiert die Stelle in ApcAbr 29,10, die die Abwendung des Volkes Israel von seinem Gott beschreibt, als Folge der Intervention des Teufels, hier in Gestalt von Azazel, der das Volk dazu gebracht hat, sich Jesus zu unterwerfen.²¹⁵

Hall liefert eine gänzlich andere Erklärung für die Stelle in ApcAbr 29,4–13. Er sieht in dem Mann, der aus den Reihen der Heiden hervortritt, nicht Jesus Christus, sondern einen „man of sin“,²¹⁶ den er mit Kaiser Hadrian identifiziert. Er macht dies am historisch belegten Plan Hadrians fest, Jerusalem unter dem Namen Aelia Capitolina neu zu errichten und an Stelle des zerstörten Tempels eine dem Zeus Olympios geweihte Stätte zu errichten.²¹⁷ Beide Vorhaben hätten, so Hall, die Entfaltung des Aufstandes unter Bar Kokhba signifikant beeinflusst.²¹⁸ Vor allem die in ApcAbr 29,6 beschriebene Anbetung des Mannes durch Azazel schließt für Hall die Möglichkeit aus, dass es sich bei dem Mann um eine „salvific figure“²¹⁹ handeln kann. Hall sieht im Aufkommen dieser Figur, der sich Azazel zur Seite stellt, eine Weiterführung des Motivs der Idolatrie, das für die allgemeine Botschaft des Textes von großer Bedeutung ist. Der von Gott Gesandte zieht die letzten gottlosen Menschen aus dem Volk Israels an sich, so dass sie nicht mehr mit den gerecht lebenden Israeliten in Konflikt kommen können. Gott separiert damit den tatsächlich auserwählten Teil seines Volkes von dessen gottlosem Gegenpart.²²⁰ Zwar erscheint diese Interpretation schlüssig, gesichert ist aber auch sie nicht.

Eine gänzlich andere Interpretation der Figur aus ApcAbr 29,4–13 liefern Oegema und Kulik. Beide sehen in der relevanten Stelle weder eine christliche Interpolation noch eine Identifikation des Mannes mit Jesus Christus. Für sie ist die in ApcAbr 29,4–6 beschriebene Figur kein richtiger Messias, fehlen ihm doch alle klassischen messianischen Attribute. Traditionell wird der Messias als eine irdische Figur beschrieben, die entweder durch die israelitischen Könige oder Hohepriester motiviert ist und entsprechende Attribute besitzt.²²¹

²¹⁵ Cf. Harlow, „Idolatry and Alterity“, 326.

²¹⁶ Robert G. Hall, „The ‚Christian Interpolation‘ in the Apocalypse of Abraham“, *JBL* 107 (1988): 107.

²¹⁷ Cf. etwa Josephus, *Bell.* 7,218.

²¹⁸ Cf. Hall, „The ‚Christian Interpolation‘ in the Apocalypse of Abraham“, 109.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Ibid.*, 108.

²²¹ Cf. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, 103. Die Beschreibung des Messias als eine der himmlischen Sphäre entstammende Figur ist aus der christlichen Tradition bekannt. Belege für einen himmlischen Messias finden sich aber schon viel früher, so etwa in 11QMelch 2,4–18. Dass es sich in

Im Fall von ApcAbr 29,4–6 handelt es sich anhand der Beschreibung zwar wahrscheinlich um eine irdische Figur, königliche oder priesterliche Attribute fehlen jedoch. In der folgenden Beschreibung in ApcAbr 29,7–13 sieht Oegema das klassische Model eines „latter-day liberator“,²²² da die Figur nun am Ende der zwölften eschatologischen Stunde, also zu Anbeginn des Letzten Gerichtes, auftreten soll. Als solcher vereint er zwar ebenfalls nicht die klassischen messianischen Attribute in sich, fungiert jedoch als Richter am Ende der Zeiten. Seine Funktion wird in ApcAbr 31,1 schließlich noch einmal genauer erklärt; als Auserwählter Gottes soll er in der anbrechenden Endzeit die Gerechten zusammensammeln und für das Gericht Gottes und den nachfolgenden Einzug in das himmlische Reich vorbereiten:

ApcAbr 31,1 Dann werde ich eine Posaune aus der Luft ertönen lassen, und ich werde meinen Auserwählten schicken, der ein Maß all meiner Macht in sich trägt, und er wird die Völker zusammenrufen, die von den Heiden geschmäht wurden.

Nicht nur aus der Beschreibung der Funktion des Mannes, sondern auch aus seiner Bezeichnung als „Auserwählter“ wird klar, dass es sich hierbei um keine klassische Messiasfigur handelt. Oegema nennt insgesamt 13 Aspekte, die ein als messianisch zu identifizierender Text zumindest in deren Grundzügen vereinen muss, um tatsächlich als messianisch angesehen werden zu können. Je nach Anzahl und Zusammenstellung der Aspekte ergeben sich verschiedene Messias-Konzepte.²²³ Das in ApcAbr 29,4–13 und 31,1 beschriebene Konzept deckt sich am ehesten mit der Beschreibung des Auserwählten aus den *Bilderreden des Henoch*, 1 Hen 37–71.²²⁴ Hier wird die messianische Figur unter anderem auch, wie in ApcAbr 31,1 als „Erwählter“ beschrieben.²²⁵ Als „latter-day figure“²²⁶ vereint der Auserwählte in der ersten Parabel der *Bilderreden*, wie in ApcAbr 31,1, Gottes Macht in sich, fungiert als Richter und hat Teil an Gottes Plan zur Erlösung seines Volkes. Die Beschreibung des Auserwählten in den *Bilderreden* deckt sich also nur zum Teil mit der eines klassischen Messias, königliche oder priesterliche Attribute fehlen ganz und seine Rolle ist

ApcAbr 29,4–6 um eine himmlische Figur handelt, ist aufgrund der Beschreibung nicht anzunehmen, jedoch ist eine genaue Interpretation infolge der Kürze des relevanten Textes grundsätzlich schwierig.

²²² Gerbern S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to the Mishnah* (JSPSupp 27; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 214.

²²³ *Ibid.*, 31.

²²⁴ Alle Zitate aus 1 Henoch sind der deutschen Übersetzung von Siegbert Uhlig entnommen. Cf. ders., „Das Äthiopische Henochbuch,“ in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/6 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984), 506–753.

²²⁵ Cf. 1 Hen 40,5; 45,3; 49,2; 51,3,5; 52,6,9; 61,5,8,10 und 62,1. Andere Bezeichnungen für die messianische Figur im ersten Henochbuch sind „Menschensohn“ (1 Hen 46,2–4; 48,2; 62,5,7,9,14; 63,11; 69,26–27,29 und 70,1), „der Gerechte und Erwählte“ (1 Hen 53,6) sowie „Gesalbter“ (1 Hen 48,10 und 52,4) und „Richter“ (1 Hen 41,9).

²²⁶ Oegema, *The Anointed and His People*, 141.

auf die eines Richters reduziert, so wie es auch in ApcAbr der Fall ist. An der Erlösung der Gerechten und der Bestrafung der Frevler nimmt er aktiv nicht teil.

Auch für Kulik ist die relevante Passage „most enigmatic.“²²⁷ Ob sie als tatsächlich messianisch oder vielleicht sogar als anti-messianisch zu bezeichnen ist, lässt er offen. Er spricht sich jedoch klar gegen eine christliche Interpolation aus. Dies macht er anhand des semantischen Feldes des slavischen *ослаба* (oslaba, wörtl. „Erleichterung“) in ApcAbr 29,8 fest, das er als „laxity“ übersetzt. Es finden sich für *ослаба* (oslaba) im griechischen Entsprechungen, die negativ konnotiert sind, wie etwa *ἀνεσις* (anesis, „Zügellosigkeit, Eigenwilligkeit“) und *ἐκλυσις* (eklysis, „Schwäche“).²²⁸ Besonders letzteres kann, so Kulik, das hebräische *רַפְּיוֹן* wiedergeben und auf den in LamR 1,4 beschriebenen Pseudo-Messias anspielen.²²⁹ Die Konstruktion *ослаба ѿ зѣкѣ* (oslaba ōt zy^b, wörtl. „Schwäche(r) der Völker“) stellt des Weiteren syntaktisch wie semantisch einen Biblizismus dar und greif auf die Phrase *חֹלֶשׁ עַל-גּוֹיִם* aus Jes 14,12 zurück.

Das Problem des inhaltlichen Widerspruchs in der Beschreibung der Herkunft des Mannes lässt Kulik an das bereits aus dem frühen Judentum bekannte Zwei-Messias-Konzept denken.²³⁰ Im Fall von ApcAbr verbindet sich dieses Konzept mit der Vorstellung eines falschen gegen einen richtigen Messias. Diese Annahme hilft, so Kulik, „to remove contradictions in the discription of the messianic figure“²³¹ in ApcAbr 29,4 und 29,9. Kulik zufolge ist die Figur, die in der Vision in ApcAbr 29,4 von der linken Seite hervortritt, eine falsche Messiasgestalt, während in ApcAbr 29,9 der richtige Auserwählte Gottes angekündigt

²²⁷ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 51.

²²⁸ Sreznevskij, „*ослаба* (oslaba),“ *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka*, 2:723–724.

²²⁹ Cf. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 51.

²³⁰ Die Erwartung zweier Messiasen am Ende der Zeiten findet sich in verschiedenen Texten vom Toten Meer. Sie basiert auf den unterschiedlichen Berichten über den Messias im Tanakh. So beschreiben etwa 2 Sam 23,5; Ps 89,4 und Ps 29ff. den Messias als königlich und dem Hause Davids entstammend, während andere Stellen, etwa in Neh 13,29 und Mal 2,1–9, auch vom ewigen Bund Gottes mit den Leviten berichten. Aus dem ursprünglichen Konzept einer messianischen Figur mit zweierlei, durch unterschiedlichen Ursprung motivierten, Kompetenzfeldern, entwickelte sich allmählich das Thema eines königlichen und eines aus den priesterlichen Kreisen stammenden Messias, die gemeinsam am Ende der Zeiten auftreten werden um die Gerechten zu rächen. Dieses Thema findet sich in den Qumran-Texten 1QSerekh Ha’Edah, 1QSb, 1Q30, 1QM und 4Q521. Die Gemeinderolle 1QS 9,9–11 verwendet sogar explizit die Pluralform des Wortes *מָשִׁיחַ*. Viele der Texte vom Toten Meer sind in ihrer Verarbeitung der eschatologischen Hoffnung auf zwei Messiasen auch von Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels beeinflusst, so etwa vom Testament der Zwölf Patriarchen. Auch in der rabbinischen Literatur, allen voran im Babylonischen Talmud, findet sich eine Verarbeitung dieses Themenkomplexes. In der Verarbeitung einer schwierigen Passage aus Zech 9–12, die in Einklang mit dem klassischen Messiaskonzept aus dem Danielbuch gebracht werden muss, findet das Zwei-Messias-Konzept etwa in bSan98 und in bSuk 52a seine Erwähnung. Zwar ist die eschatologische Hoffnung, die sich auf zwei messianische Figuren richtet, in keinem der genannten Texte ein zentrales Thema, jedoch nimmt es einen nicht unwesentlichen Raum ein, so dass es nicht ignoriert werden kann.

²³¹ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 51.

wird. Was in der Interpretation, die Gott Abraham nach der Vision liefert, nur impliziert wird, findet schließlich in ApcAbr 31,1 seine Bestätigung.

Jones interpretiert die in 29,4–6 beschriebene Figur ebenfalls als falschen Messias. Allerdings will er sich nicht auf eine detaillierte Interpretation der Figur und ihrer Funktion festlegen. Er sieht im Auftreten des Auserwählten von der linken Seite eine Prüfung Gottes für sein Volk. Der Auserwählte steht, so Jones, allegorisch für einen weiteren Teil der heidnischen Umgebungskultur, also für Rom; das Volk Israel, von dem Teile sich in ApcAbr 29,5 ebenfalls dem Auserwählten zuwenden, steht an dieser Stelle erneut vor der Entscheidung zwischen dem Festhalten an ihrer Loyalität zu ihrem Gott und dem Abfall zu anderen Kult- und Lebenspraktiken. Also Folge der Entscheidung werden jene „who remain loyal, or return to loyalty, to God [...] rejoice“²³² während jene, „who adhere to Rome [...] condemned along with the heathen“²³³ würden. Auf die Beschreibung des Auserwählten folgt in ApcAbr 29,14–21 direkt der Bericht des Letzten Gerichtes, die Erlösung der Gerechten und die Strafe für die Frevler. Damit wird die „response to this figure [...] immediately bound up with the future fate of the Jews.“²³⁴ Die Gleichsetzung des in ApcAbr 29,4–13 beschriebenen Mannes mit Rom würde die Episode demnach thematisch wieder zurück zum allgegenwärtigen Motiv der Idolatrie, welches unumstritten eines der Hauptanliegen des Textes darstellt, führen.

Tatsächlich kann keine der oben dargestellten Interpretationsvarianten der Stelle in ApcAbr 29,4–13 als gesichert angesehen werden. Am Wahrscheinlichsten ist jedoch die von Oegema, Kulik und Jones vertretene Ansicht, dass es sich bei den beschriebenen Messiasgestalten um zwei verschiedene Figuren handelt, von denen eine einen falschen, die andere den tatsächlichen Messias beschreibt. Eine christliche Interpolation scheint aufgrund der sprachlichen und strukturellen Stringenz des Textes an der relevanten Stelle ausgeschlossen. Die Theorien hierzu, vor allem jene von Box und Rubinkiewicz, denen auch Harlow folgt, stützen sich wahrscheinlich vor allem auf eine fehlerhafte Hinzufügung in der *editio princeps* von Tichonravov. Dieser präsentiert an der relevanten Stelle im Variantenapparat eine alternative, christliche Lesart, die jedoch auf keinen realen Belegen fußt, sondern seiner eigenen Interpretation des Textinhaltes entspricht.²³⁵ Da Tichonravov in seinem Variantenapparat layouttechnisch nicht zwischen tatsächlichen Varianten aus anderen

²³² Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 255.

²³³ *Idem.*

²³⁴ *Ibid.*, 263.

²³⁵ Cf. Nikolaj S. Tichonravov, *Pamjatniki otrečenoj russkoj literatury I* (St. Petersburg: Obščestvennaja pol'za, 1868), 51.

Textzeugen, seinen eigenen Verbesserungen, Kommentaren und Interpretationen des Textinhaltes unterscheidet, ist die Abgrenzung der einzelnen Anmerkungen, die Tichonravov liefert, oft schwierig. Die Annahme eines falschen Messias, der zuerst von der Seite der Heiden auftritt ist plausibel, auch wenn die einzelnen Erklärungen, wen genau diese Messiasfigur symbolisieren soll — Hadrian, Rom oder etwas nicht dem rechten Glauben Entsprechendem im Allgemeinen — nicht gesichert ist. Der richtige Messias folgt erst nach dem falschen und stellt, trotz seiner nur geringen Rolle als Sammler des Volkes, eine Prüfung für die Gerechten dar, die nun zwischen falsch und richtig entscheiden müssen. Erneut wird hier der Leser durch die Kontrastierung eines falschen mit einem richtigen Messias implizit auch vor die Entscheidung für einen falschen gegenüber einen richtigen Kult gestellt. Der starke Aufruf des Autors an den Leser von ApcAbr zum Festhalten am oder zur Rückkehr zum richtigen Glauben zeigt sich auch an dieser Stelle.

Aus der Betrachtung der letzten Verse des Kapitels 29 sowie der letzten beiden Kapitel 30 und 31 in jedem Fall wird — trotz aller Spekulation um die Identität der Messiasfiguren und ihrer abstrakten Funktion in ApcAbr — klar, dass die eigentliche Heilsrolle, die der Messias in der jüdischen Literatur traditionell einnimmt, kein zentrales Thema in ApcAbr darstellt. Die Figur spielt hier bei der Erlösung der Gerechten und der Strafe der Frevler im Letzten Gericht keine respektive nur eine untergeordnete Rolle. Dies zeigt, dass das Hauptaugenmerk des Textes auf dem Schicksal Abrahams und seiner Nachkommenschaft liegt, dessen Zukunftsbeschreibung direkt nach der problematischen Stelle in ApcAbr 29,4–13 fortsetzt. Abraham gilt im Text als *pars pro toto* für alle Gerechten, sein Handeln im Verlauf des Textes soll seinem Volk ein Vorbild sein zum Festhalten am rechten Glauben respektive zur Umkehr.

Was mit den Gerechten am Ende der Zeiten geschehen wird, beschreiben die Folgeverse ApcAbr 29,14–21 genauer:

ApcAbr 29,14 Am Ende der zwölften Stunde, im Erlöschen des ungöttlichen Zeitalters, bevor das Zeitalter des Gerichtes erwachsen wird, wird mein Gericht über die Heiden kommen, die boshaft gehandelt haben durch das Volk deines Samens, das von mir entfernt war. **15** In diesen Tagen werde ich über die gesamte irdische Schöpfung zehn Plagen bringen durch Unheil und Krankheit und Stöhnen der Bitterkeit ihrer Seele. **16** Dies werde ich bringen über die Generationen von Menschen, die in ihr (sc. in der Schöpfung) sind, wegen des Zornes und der Verderbtheit ihrer Taten, durch die sie mich erzürnen. **17** Und übrigbleiben werden von deinem Samen jene gerechten Männer, deren Nummer von mir bewahrt ist, [und die] in der Heiligkeit meines Namens zu dem Ort eilen, der für sie bereits vorbereitet wurde, [und] den du verlassen im Bild gesehen hast. **18** Und sie werden leben, gestärkt durch die Opfer und ihre Opfergaben der Gerechtigkeit [und] der Wahrheit im Zeitalter des Gerichts. **19** Und sie werden sich in Ewigkeit über mich freuen, und

werden [diejenigen] vernichten, die sie vernichtet haben und sie werden [diejenigen] schmähen, die sie durch Verleumdung geschmäht haben, und jene, die ihnen ins Gesicht spucken, werden von mir geschmäht werden. **20** Und sie werden mich freudig frohlocken sehen mit meinem Volk und ich werde jene empfangen, die zu mir <in Reue> zurückkehren. **21** Siehe, Abraham, was du gesehen hast und [höre], was du gehört hast und verstehe [was du verstanden hast]. Gehe deinem Schicksal zu und siehe, ich bin mit dir in Ewigkeit!“

In ApcAbr 29,14 kündigt Gott Abraham das Letzte Gericht als letzten Akt nach dem Verstreichen der zwölf eschatologischen Stunden an, das die Zeit der Krisen und der frevlerischen Verfehlungen gegen den Kult beenden soll. Es stellt die Konsequenz für die Vergehen dar, die zur Zerstörung des Tempels geführt haben und betrifft drei verschiedene Gruppen — die heidnischen Frevler, die Gerechten und die Apostaten. Die Beschreibung des Letzten Gerichts fußt dabei typologisch auf der Exodus-Erzählung. Die historischen Ereignisse um die Errettung von Gottes erwähltem Volk und die gleichzeitige Vernichtung seiner Feinde aus der Exodus-Tradition werden in ApcAbr 29,14–21 zum Typus für die Endzeitbeschreibung. Die Exodus-Erzählung stellt klar ein Ereignis dar, das die Identität und das Selbstverständnis des Volkes Israel wie kein anderes geprägt hat. Der Erwählungsgedanke manifestiert sich in ApcAbr 29,17 und wird auch hier als Grundlage für die Errettung aus der Krise und die ultimative Erlösung verstanden. Auch die Vernichtung der heidnischen Feinde wird mit ähnlichen Bildern und Begriffen wie in der Exodus-Erzählung beschrieben, so erwähnt etwa ApcAbr 29,15 zehn Plagen, die die Unterdrücker befallen sollen.²³⁶ ApcAbr 29,17 wiederum spricht, ebenfalls in Anlehnung an die Exodus-Tradition, von der Errettung und Erlösung der Gerechten und kündigt deren Einzug in das himmlische Jerusalem an, in dem der Tempel wiedererrichtet und der Kult erneuert worden sein werden. Auch wird Gott, so berichtet ApcAbr 29,20, jene erretten, die in Reue zu ihm zurückkehren. Beide Erlösungs-Motive finden sich so auch in der Damaskusschrift.

Interessant ist im Zusammenhang mit der Erlösung jedoch die Tatsache, dass in ApcAbr die Gerechten selbst am Letzten Gericht und an der Erlösung teilhaben können und sogar sollen. Nicht nur können sie ihr Schicksal durch Festhalten an der Loyalität gegenüber ihrem Gott oder aber die Umkehr zur Tradition ihrer Väter selbst in die Hand nehmen. Auch sollen sie selbst in den Kampf gegen ihre Unterdrücker einsteigen. So werden sie „rise up to destroy the gentile overlords“²³⁷ und schließlich „free reign to destroy the unrighteous and re-establish the cult“²³⁸ erhalten. Die ehemals Unterdrückten sollen also laut ApcAbr 29,19 eine aktive

²³⁶ Eine detaillierte Ausformulierung der zehn Plagen als Strafe für die Heiden, Frevler und Apostaten findet sich in ApcAbr 30,2–8. Hierauf soll im folgenden Abschnitt 4.2.2 genauer eingegangen werden.

²³⁷ Mueller, „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple,“ 348.

²³⁸ *Idem.*

Rolle in der Endzeit einnehmen. Vor allem durch ihre Entsagung der idolatrischen und heidnischen Praktiken der Umgebungskultur und durch ihren aktiven Kampf gegen die kultische, soziale und ethnische Durchmischung, wie dies bereits in ApcAbr 24,6–9 impliziert wurde, werden sie gemeinsam mit Gott in das neue Jerusalem einziehen.

Einen weiteren Punkt, der für eine klassische Endzeitbeschreibung ungewöhnlich ist, stellt die Tatsache dar, dass in ApcAbr die Auferstehung der Toten am Anbruch der Endzeit keine Erwähnung findet. ApcAbr 19,4 beschreibt die Öffnung der sechsten himmlischen Sphäre vor Abraham, der dort ein großes Feuer sieht, Tau (ρῶα, rosa; in ApcAbr 19,4 als Akkusativ ρῶς, rosu) und eine Menge unkörperlicher Engel. Mehrfach wurde zwar argumentiert, dass es sich bei der Erwähnung des Taus um einen Hinweis auf die körperliche Auferstehung der Gerechten in der Endzeit handeln könnte. Gesichert ist diese Deutung jedoch nicht, lassen sich doch weder in ApcAbr selbst noch in anderen Texten, soweit bis hierhin überprüft werden konnte, ähnliche Allegorien finden.²³⁹ Rubinkiewicz wertet die unklare Ausformulierung respektive das Fehlen der körperlichen Auferstehung in der Endzeit als Hinweis für einen bogomilischen Ursprung des Textes, oder zumindest für eine entsprechende Redaktion. Die Bogomilen lehnten viele der klassischen christlichen Dogmen ab, darunter auch die Auferstehung Christi und die Auferweckung der Toten beim Letzten Gericht, das sie in der aus der jüdischen oder christlichen Tradition bekannten Form ebenfalls nicht anerkannten. Entsprechend ihrem zentralen Glaubenskonzept des Dualismus jedoch waren die Bogomilen der Meinung, dass die göttliche Seele eines Menschen am Ende seiner Tage ihrem materiellen Gefängnis des Körpers endlich entfliehen und zu Gott zurückkehren würde können.²⁴⁰ Tatsächlich findet sich ein ähnlicher Hinweis auf die Rückkehr der Seele zu Gott in ApcAbr 21,6. Hier sieht Abraham im Bild des Gartens Eden auch eine Menge an Gerechten, die dort umherwandeln, was bestätigt, dass, nach Auffassung des Autors, ein Leben nach dem Tod möglich ist. Das Konzept der göttlichen Seele, die nach dem Tod des Körpers zu Gott zurückkehrt, wie es bei den Bogomilen Dogma war, lässt sich tatsächlich in die Stelle in ApcAbr 21,6 hineininterpretieren, trotzdem scheint ein bogomilischer Ursprung von ApcAbr unwahrscheinlich. Vielmehr entspricht die Darstellung der gerechten Seelen im Garten Eden eher der traditionellen rabbinischen Auffassung, dass die Seele eines gerechten Menschen nach dessen Tod die himmlischen Sphären durchwandert und nach eingehender Prüfung in den Garten Eden als ihre himmlischen Wohnstätte gelangt, wo sie bis zur Ankunft

²³⁹ Cf. hierzu Rubinkiewicz, „Apocalypse of Abraham,“ 685.

²⁴⁰ Cf. hierzu Obolensky, *The Bogomils*, 134; 228.

des Messias und zur Auferweckung der Toten verbleibt. Nach der Ankunft des Messias werden die im Garten Eden verweilenden Seelen wieder zur Welt hinabsteigen um sich mit ihren auferstandenen Körpern wieder zu vereinen.²⁴¹ In ihrer kurzen Beschreibung des Weiterlebens nach dem Tod erinnert die Stelle in ApcAbr 21,6 an ExR 15,7 und NumR 13,2. Beide Texte sind schwierig zu deuten und sprechen, wie ApcAbr 21,6, weder explizit vom Einzug der Seele in den Garten Eden noch von der leiblichen Auferstehung der Toten nach der Ankunft des Messias. Allen drei Texten jedoch gleich ist die Annahme, dass die Gerechten nach ihrem Tod im Garten Eden eine neue Wohnstätte finden würden; unklar bleibt jedoch in allen drei Texten ob in dem Zusammenhang die Seele, der Körper oder die Gesamtheit beider in den Garten Eden einziehen wird.

ApcAbr 29,21 endet schließlich mit Gottes Aufforderung an Abraham, sein Schicksal anzunehmen und seinen Nachfahren das, was er bei seiner Reise durch den Himmel erfahren hat, weiterzugeben. Er soll aus der Erfahrung lernen und seine Nachkommenschaft zu Gottesfürchtigkeit nach seinem Vorbild erziehen. In diesem letzten Vers wird noch einmal deutlich, dass die Erlösung in ApcAbr ganz klar mit der Figur des Abraham verknüpft ist. Abrahams Opfer für Gott am Berg Horeb kann rückwirkend als symbolische Reaktion auf den zerstörten Tempelkult gedeutet werden und begründet die Einrichtung eines himmlischen Kultes, der die Erlösung des erwählten Volkes ermöglicht.²⁴² Die Erlösung erfolgt trotzdem nicht automatisch für alle abrahamitischen Nachkommen; nur wer nach den Gesetzen Gottes und seiner Väter lebt kann tatsächlich an der Erlösung teilhaben. Zwar spricht der Text nicht von einer aktiven ethischen oder halakhischen Rolle des Lesers in dieser Soteriologie, jedoch wird klar, dass in ApcAbr, wie in Genesis, „salvation [...] a matter of belonging to Abraham“²⁴³ ist. Der Erwählungsgedanke stellt den zentralen Ankerpunkt der in ApcAbr verarbeiteten Soteriologie dar; beginnend mit der Erhebung von Abrahams Status zu einem „Freund Gottes“ soll auch die Nachkommenschaft des Patriarchen, wenn sie an dessen kultischer Loyalität festhält, für immer erwählt bleiben und am Ende der Tage erlöst werden.

Thematisch gesehen könnte der Text von ApcAbr an dieser Stelle enden. Das generelle Konzept von Erlösung durch Erwählung und Festhalten an dem einzig wahren Glauben und

²⁴¹ Das Konzept der Seelenwanderung sowie der Auferweckung der Toten nach der Ankunft des Messias stellte eines der Hauptaugenmerke im Glaubenskonzept der Phariseer dar und unterschied sich stark von der Auffassung der Sadduzäer, die weder Seelenwanderung noch Auferstehung in der Tora verankert sahen. Die Phariseer jedoch verstanden beide Konzepte als in verschiedenen Stellen des Tora-Textes implizit verarbeitet. Dementsprechend fanden auch beide Konzepte — Seelenwanderung und Auferstehung des Körpers — ihre Weiterverarbeitung in der rabbinischen Literatur, etwa in mBer 28b und Pesiqta de'R. Kahana 30,19b.

²⁴² Cf. Poirier, „On a Wing and a Prayer: The Soteriology of the *Apocalypse of Abraham*,“ 94.

²⁴³ *Ibid.*, 97.

der Vernichtung von Frevlern und uneinsichtigen Apostaten im Umkehrschluss findet ihre Erwähnung in den acht Versen von ApcAbr 29,14–21. Besonders ApcAbr 29,19 fasst alle Ereignisse des Letzten Gerichtes zusammen — jene, die das Volk Gottes unterdrückt und vernichtet haben, sollen nun selbst unterdrückt und vernichtet werden, damit die vormaligen Unterdrückten für immer Gott loben und preisen können werden. Trotzdem werden dem Text noch zwei weitere Kapitel nachgestellt.²⁴⁴ Beide beschreiben in aller Länge die Vernichtung der heidnischen Frevler, erst durch zehn, an die Exodus-Erzählung erinnernde, Plagen, danach durch Gott und sein gerechtes Volk selbst. Im Folgenden soll daher näher auf die beiden Schlusskapitel eingegangen und die Überlegung angestellt werden, warum ihre Anfügung für den Text eine wichtige Rolle spielt, obwohl dieser thematisch auch mit ApcAbr 29,21 hätte enden können.

4.2.2 Gericht und Strafe für die Frevler

Die Kapitel 30 und 31, die Box aufgrund ihrer textlichen Ähnlichkeiten zu Kapitel 29 als Appendix des Textes von ApcAbr ansieht,²⁴⁵ verarbeiten noch einmal die Interpretation der Vision, die Gott Abraham in ApcAbr 29,9–21 über das Letzte Gericht, das Ende der Zeiten und die Konsequenzen für die Tempelzerstörung liefert. Im Besonderen erweitern diese beiden Kapitel im Detail die von Gott angekündigte Strafe für die Frevler und bedienen sich dabei bestimmter Typen.

Der Bericht in ApcAbr 30 beginnt mit der Rückkehr Abrahams zur Erde. Im Normalfall enden apokalyptische Himmelsreisen-Berichte spätestens an dieser Stelle. In ApcAbr jedoch setzt sich der Dialog zwischen Abraham und Gott fort. Abraham versteht nicht, was er in seiner abschließenden Vision vom Letzten Gericht und der nahenden Endzeit gesehen hat und bittet Gott um eine Erklärung:

ApcAbr 30,1 Und während er (sc. Gott) noch sprach, fand ich mich auf der Erde wieder. Und ich sagte, „Ewiger! Ich bin nicht mehr in der Herrlichkeit, in der ich oben war, aber was meine Seele zu verstehen wünschte, verstehe ich in meinem Herzen nicht.“ **2** Und er sagte zu mir, „Was dein Herz zu verstehen wünscht, werde ich dir sagen. Du hast gesagt, zehn Plagen gesehen zu haben, die ich für die Heiden vorbereitet habe und eingerichtet habe für das Vorübergehen der zwölften Stunde auf Erden. **3** Höre, was ich dir sagen werde, es wird so sein.“

²⁴⁴ Wobei sich die Verse 30,1–31,3a sowohl in HS S aus dem *Sil'vestrovskij Sbornik* finden als auch in der Paleja-Handschrift, während der letzte Abschnitt ApcAbr 31,3b–31,12 nur in HS P aus der *Paleja tolkovaja* überliefert ist.

²⁴⁵ Box, *The Apocalypse of Abraham*, 21.

Was folgt, ist eine Beschreibung von zehn Plagen, wobei diese zum Teil jenen Plagen ähneln, die in Ex 7,14–11,10 beschrieben werden. Abermals wird hier die Exodus-Tradition als Typus verwendet und zum Vergleich mit den Zeichen des Endes der Zeit gleichgesetzt:

ApcAbr 30,4 Die erste (sc. Plage) — Leid durch viel Gewalt; die zweite — der Brand der Städte durch Feuer; **5** die dritte — Vernichtung <einer Menge> des Viehs durch Seuche; die vierte — Hunger in ihrem Heimatland; **6** die fünfte — Tod in ihrer Führung durch das Wüten von Erdbeben und Schwert; die sechste — Hagel und eine Menge Schnee; **7** die siebente — wilde Tiere werden ihr Grab sein; die achte — Hunger und Seuche werden sich in ihrer Zerstörung abwechseln; **8** die neunte — Strafe durch das Schwert und Flucht im Leid; die zehnte — Donner und Stimmen, und wütende Erdbeben.

Viehpest, Hungernot infolge einer Heuschreckenplage, Hagel und Pest finden ihre explizite Erwähnung im Exodus-Bericht über die zehn Plagen.²⁴⁶ Mit den in ApcAbr 30,7 als „wildes Tieren“ (slavisch *звѣрїѣ дивїи*, *zvěřije divii*) beschriebenen Bestien werden traditionell viele verschiedene Tiere, die Unheil für den Menschen bringen, verbunden. Hierzu gehören etwa die Heuschrecken, Stechmücken und Stechfliegen, wie sie aus Ex 8,13–16 sowie 10,12 bekannt sind, aber auch Frösche wie in Ex 8,1, Vögel und verschiedene gefährliche Säugetiere wie Hunde und Löwen.²⁴⁷ Gleichzeitig stellt das Motiv der wilden Tiere, gemeinsam mit jenem des Schwertes, der Hungersnot und der Pest, eine der vier Manifestationen dar, die Gott nutzt um jene zu bestrafen, die sich von ihm abgewandt haben. Dtn 32,24–25 etwa beschreibt Gottes Gericht als in vier Phasen durch Schwert, Hunger, wilde Tiere und Pest erfolgend und auch Lev 26,14–27 verarbeitet den Einbruch von Krieg, Hunger, wilden Tieren und tödlichen Krankheiten über die Menschen als Gottes Mittel zur Strafe für kultische Verfehlungen und Bundesbruch. In Ez 14,21 werden diese Szenarien erstmals auch mit der nahenden Endzeit in Verbindung gebracht, so wie dies auch bei ApcAbr der Fall ist. Im Unterschied zu den Berichten in Ez 14,21, Lev 26,14–27 und Dtn 32,24–25 ist das Opfer der von Gott gesandten Katastrophen jedoch nicht in erster Linie sein erwähltes Volk respektive die Abtrünnigen und Frevler. In ApcAbr sind es die heidnischen Unterdrücker von Gottes Volk, die durch die Plagen bestraft und endlich vernichtet werden sollen. Zwar werden die Plagen laut ApcAbr 29,15 „die gesamte irdische Schöpfung“ befallen, die Gerechten jedoch werden durch ihr Festhalten am rechten Glauben diese Zeit der Katastrophe unbeschadet überstehen und von den eigentlichen Qualen verschont bleiben.

²⁴⁶ Die Viehpest wird in Ex 9,1–7 erwähnt, die Heuschrecken und die durch ihre Vernichtung der Ernte verursachte Hungersnot in Ex 10,12. Hagel und Schnee werden in Ex 9,3 angekündigt, die Ausweitung der Viehpest auf den Menschen in Ex 9,9–10.

²⁴⁷ Cf. hierzu Stephen D. Renn, „Beast,“ *Expository Dictionary of Bible Words*, 96–97.

Dass sich Gott der oben genannten Plagen bedient um die Feinde seines Volkes zu strafen, ist so auch in Jer 27,8 belegt. Hier sind es die Babylonier, die Gott durch Schwert, wilde Tiere, Hungersnot und Pest vernichtet und sich dabei den gleichen Mitteln bedient, mithilfe derer die Babylonier sein erwähltes Volk unterdrückt haben. Das Prinzip der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem findet sich auch bei ApcAbr 29,19 und wurde bereits als wichtiger Teil des Erlösungsprinzips von ApcAbr, an dem das Volk Gottes aktiv teil hat, im Vorangegangenen besprochen.

Verschiedene, an den Exodus-Bericht erinnernde, Plagen als Teil des Letzten Gerichtes und Vorzeichen des Eschatons werden auch in 4 Esra und 2 Baruch beschrieben. Der Bericht in 2 Bar 27,1–15 deckt sich an vielen Stellen mit dem in ApcAbr 30,2–8. Er beschreibt allerdings nicht zehn, sondern zwölf Plagen, die am Ende der Zeiten über die Menschen kommen sollen. Diese entsprechen jenen aus ApcAbr 30,4–8 zum Teil sogar in der Reihenfolge und dem Zeitpunkt ihres Auftretens.²⁴⁸ Der Bericht in 4 Esra jedoch ist diffuser, ähnliche Vorkommnisse wie in ApcAbr 30,4–8 werden an verschiedenen Stellen, etwa in 4 Esra 4,52–5, 13; 6,11–28; 7,26–44 und 8,63–9,12 beschrieben. Beide Berichte, aus 4 Esra und 2 Baruch zeigen, welche Verbreitung das deuteronomistische Konzept der Strafe Gottes für die Frevler in Form von unterschiedlichen Plagen auch noch in der literarischen Produktion des Zweiten Tempels und danach fand. So lassen sich 4 Esra, 2 Baruch und ApcAbr ganz deutlich auf ähnliche Traditionslinien zurückführen und legen an manchen Stellen sogar klare intertextuelle Bezüge und literarische Abhängigkeiten dar. Auf diesen Punkt soll später noch näher eingegangen werden.

Mit der Beschreibung der zehn Plagen endet das Kapitel 30. In HS S finden sich nur noch drei weitere Verse bevor der Text abbricht. ApcAbr 31,3b–12 sind nur noch in HS P überliefert. Sie wiederholen noch einmal die Beschreibung des Letzten Gerichtes und verdeutlichen die Strafe für die Frevler und Unterdrücker von Gottes Volk. Der Bericht beginnt mit dem Tönen einer Trompete oder Posaune und der Ankunft des von Gott Auserwählten, die bereits in ApcAbr 29,9 angekündigt wird:

²⁴⁸ Hier wirft sich die Frage auf, inwieweit zwischen 2 Baruch und ApcAbr eine literarische Abhängigkeit besteht. Es könnte durchaus möglich sein, dass die Beschreibung der zwölf Plagen in 2 Bar 27,1–15 dem Vorbild aus ApcAbr 30,2–8 folgt und es entsprechend erweitert. Träfe diese Annahme tatsächlich zu, würde das einen klaren *terminus ante quem* für die Datierung von ApcAbr liefern. Dieser läge dann in jedem Fall sehr nahe an den eigentlichen Ereignissen um die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. Eine zeitliche Einordnung von ApcAbr später als in das Jahr 120 n.Z., das als *terminus ante quem* für 2 Baruch gilt, wäre dann nicht mehr möglich. Aufgrund des Rahmens der vorliegenden Arbeit kann diese Hypothese nicht überprüft werden. Hierfür würde es einer eingehenden vergleichenden Analyse beider Texte, vor allem im Hinblick auf intertextuelle Bezüge bedürfen. Diese Aufgabe könnte Gegenstand einer weiteren Arbeit zu ApcAbr und seinem Platz unter den jüdischen Apokalypsen des 1.–2. Jahrhunderts n.Z. sein.

ApcAbr 31,1 Dann werde ich eine Posaune aus der Luft ertönen lassen, und ich werde meinen Auserwählten schicken, der ein Maß all meiner Macht in sich trägt, und er wird die Völker zusammenrufen, die von den Heiden geschmäht wurden.

Das Motiv der tönenden Posaune oder Trompete findet sich im Tanakh sehr häufig.²⁴⁹ Zumeist ist es mit dem Begriff des Shofar (שׁוֹפָר) verbunden, dessen Tönen in den meisten Fällen als den Beginn der Zeremonie eines feierlichen Rituals signalisiert.²⁵⁰ In Lev 25,9 wird das Shofar dazu verwendet, um den Anbruch eines Jubeljahres oder Sabbatjahres, anzukündigen. Referenzen zu Gottes eigener Verwendung einer Trompete in Form eines Widderhornes zur Ankündigung eines wichtigen Ereignisses finden sich in Ex 19,16 und 20,18. Hier bedient sich Gott des Shofar um Moses die Verheißung der Gesetze am Berg Sinai anzukündigen. Weitere Belege aus dem Tanakh beschreiben die Verwendung des Shofar im Zuge von kultischer Anbetung,²⁵¹ im Kampf²⁵² und zu Feierlichkeiten.²⁵³ In Ez 7,14 findet sich zur Beschreibung einer Posaune oder Trompete das Wort תְּקִיעַ, dessen Klang die Vorbereitungen und den Beginn eines Kampfes begleitet. Zwar handelt es sich bei dem unmittelbaren Kontext der relevanten Ezechiel-Stelle noch nicht um einen endzeitlichen Kampf zwischen Gerechten und Frevlern, impliziert wird jedoch, dass die Krisensituation, in der sich Gottes erwähltes Volk befindet auf seine Lösung in der Endzeit hinausläuft. Als Vorzeichen der Endzeit wird das Tönen einer Posaune oder Trompete explizit nur in Sach 9,14 erwähnt, einer Episode, die jener in ApcAbr 31,1 sehr ähnlich ist. Hier wie dort lässt Gott selbst die Trompete oder Posaune als Zeichen des apokalyptischen Zeitenendes ertönen. Gleichzeitig läutet er den Triumph seines Reiches über all seine Gegner ein. Im Unterschied zu Sach 9,14 verbindet sich die Ankündigung der Endzeit in ApcAbr 31,1 durch das Tönen einer Trompete auch mit der Ankunft von Gottes Auserwählten. An dieser Stelle wird die implizierte Ankündigung desselben aus ApcAbr 29,9 bestätigt und die Rolle, die dieser Auserwählte im Letzten Gericht einnimmt, erklärt. Seine Aufgabe ist es, Gottes Volk zusammenzurufen und für das Gericht vorzubereiten, klassische messianische Funktionen bei der Erlösung kommen ihm nicht zu.

ApcAbr 31,2 Und mit Feuer werde ich <von ihnen> [jene] verbrennen, die sie verspottet haben, über sie herrschend in diesem Zeitalter. Und [jene], die mich mit Beschimpfungen beworfen haben, werde ich der Strafe des bevorstehenden Zeitalters ausliefern. **3** Denn ich habe sie bestimmt, die Nahrung des Feuers der

²⁴⁹ Cf. hierzu Renn, „Trumpet,“ *Expository Dictionary of Bible Words*, 991–992.

²⁵⁰ Cf. etwa Ps 47,5; 81,3; 98,6 und 150,3.

²⁵¹ Cf. etwa 1 Chr 13,8; 2 Chr 5,12; Esra 3,10 und Ps 98,6.

²⁵² Cf. etwa Num 10,9 und 2 Chr 31,12.

²⁵³ Cf. etwa Num 10,10.

Hölle zu sein, und das unaufhörliche Umherfliegen in den Lüften der unterirdischen Tiefen, <als Inhalt eines Wurmbauches.>

Die folgenden letzten 11 Verse wenden sich wieder der Strafe für die Frevler und Heiden zu. ApcAbr 31,2–3 beschreibt die Vernichtung der Feinde von Gottes erwähltem Volk und jener, die ihn selbst verspottet haben durch Feuer. Die stellt ein weiteres klassisches Motiv dar, das bis zu den Schriften vom Toten Meer zurückdatiert werden kann. So findet sich etwa in 1QS 4,13 ein Beleg über den Verzehr durch Feuer als Strafe für frevlerisches Verhalten. Feuer begleitet aber traditionell auch immer einen Visionsbericht über Gott. Wie in ApcAbr 15,1; 17,1 und 18,1–2, wo Gottes Gegenwart durch Feuer symbolisiert wird, beschreiben auch Ez 1,27 und 8,2 Gott als von Feuer umgeben, davon bekränzt oder identifizieren seine Gegenwart direkt mit lodernden Flammen. Ein weiterer Hinweis auf Feuer als die „substance that surrounds the very presence of the Deity“²⁵⁴ findet sich etwa auch in der Erzählung um den brennenden Dornbusch, durch den Gott sich Moses offenbart, in Ex 3,2. In all diesen Belegen steht das Feuer allegorisch für die Macht und Autorität Gottes, der keine menschliche Macht ähnlich ist. In Dan 3 fungiert Feuer auch als Test von Authentizität und Gottesfürchtigkeit, nur wer das Feuer aushalten kann, beweist, dass in ihm durch seinen Glauben ein Teil der göttlichen Macht steckt. Jedoch gibt es, neben Daniel, nur wenige Menschen, die der Kraft des Feuers standhalten können, so etwa Moses oder Henoch, aber auch Abraham erweist sich in ApcAbr 17–18 schließlich als stark genug, die Gegenwart Gottes ertragen zu können.

Das Feuer als Mittel zur Zerstörung und Vernichtung durch Gott findet in ApcAbr nicht nur in der oben angeführten Stelle ApcAbr 31,2–3 seine Erwähnung, sondern auch schon früher im Text. ApcAbr 8,1–6 beschreibt die Vernichtung des Hauses von Abrahams Vater Terah durch Gott in Form eines „Feuerstroms.“ Durch loderndes Feuer, das aus dem Nichts erscheint, zeigt Gott nicht nur seine Macht, sondern richtet auch über jene, die gegen seine Gesetze verstoßen haben.²⁵⁵ Im Fall von ApcAbr 8 ist dies Terah, der nicht auf seinen Sohn gehört und seinen falschen idolatrischen Praktiken entsagt hat,²⁵⁶ in ApcAbr 31,2–3 sind es die Frevler aus dem Volk, die sich von Gott abgewandt und ihn verspottet haben, aber in erster Linie vor allem die Heiden, die Gottes Volk unterdrückt und ebenfalls verspottet haben.

²⁵⁴ Orlov, „The Gods of my Father Terah“, 63.

²⁵⁵ Belege für Feuer als Mittel des göttlichen Gerichtes finden sich etwa in Jes 24,6 und Ez 24,10ff unter der Verwendung des Verbs הָרַר; als לִהָרֵם beschrieben auch in Dtn 32,22; Hiob 41,21; Ps 57,4; 83,14; 106,18; Jes 42,25, Joel 1,19 und Mal 4,1. Cf. hierzu auch Renn, „Burn, Burning“, *Expository Dictionary of Bible Words*, 157.

²⁵⁶ Die Zerstörung von idolatrischen und paganen Kultpraktiken und ihren Spuren durch Feuer basiert ebenfalls auf Belegen aus dem Tanakh, etwa auf Dtn 7,25; 9,21; Jos 6,24 und Ri 1,8.

Das Motiv der Zerstörung von Israels Feinden durch Feuer findet sich etwa auch in Ps 11,6; Jes 30,33; Jer 50,32; Ez 28,18 und Sach 9,14.

Jene, die sich gegen Gott gewandt haben, sollen, so ApcAbr 31,3 also ihre Vernichtung im Feuer der Hölle und den tiefen Abgründen finden. Gleichzeitig werden die Gerechten durch die Zerstörung des Tempels durch Feuer und die hernach wütende Krise gereinigt. Damit kann die Tempelzerstörung, wie sie in ApcAbr 27,1–3 beschrieben wird, als Prolepse für die Beschreibung des letzten Gerichts in ApcAbr 31,3 gewertet werden.

Dass die Frevler ihr Dasein als Inhalt des Bauches eines Wurms fristen sollen, ist jedoch eine ungewöhnliche Beschreibung. Aus den Folgeversen ApcAbr 31,4–5 wird klar, was oder wer hinter dem Bild des Wurmes steckt:

ApcAbr 31,4 <Denn jene, die Rechtes tun, die meinen Willen gewählt haben und meine Gebote gehalten haben, werden sie sehen. Und sie werden in Freude frohlocken über die Vernichtung der zurückgelassenen Männer. **5** Und jene, die Götzen nachgelaufen sind und ihren Morden werden verrotten im Bauch des bösen Feindes — [im Bauch] Azazels, und sie werden durch das Feuer der Zunge Azazels verbrannt werden.>

Entsprechend der Gleichsetzung von Gott mit dem himmlischen Feuer erfolgt in ApcAbr 31,5 eine parallele Gleichsetzung von Azazel, erneut als das ultimative Böse, mit dem Feuer der Unterwelt. Interessant ist an dieser Stelle, dass, während Gott alle Spuren falscher Kult- und Götzenpraktik durch Feuer beseitigt, Azazel wiederum jene, die diese Praktiken ausgeübt haben, durch das Feuer seiner Zunge vernichten soll. Es ist unklar, ob an dieser Stelle tatsächlich das Feuer Azazels gemeint ist, oder doch das Feuer Gottes impliziert wird.²⁵⁷ Gleichzeitig wird durch die Identifikation des Wurmes in ApcAbr 31,3 mit Azazel in ApcAbr 31,5 das Bild Azazels als Schlange aus dem Garten Eden, die Adam und Eva versucht hat und das bereits aus ApcAbr 23,7–8 bekannt ist, reproduziert. Die Erwähnung des Wortes „Bauch“ (im Slavischen *оутробѣ*, *outrobě*; hier im Lokativ *оутробѣ*, *outrobě*) ist negativ konnotiert und spielt auf das hebräische *חֲבִי* an, das in Gen 3,15 eben zur Beschreibung der Schlange belegt und ebenfalls mit einer negativen Konnotation verbunden ist.²⁵⁸

Die folgenden Verse schließlich machen noch einmal klar, wer das Ziel der göttlichen Strafe, der Vernichtung durch Höllenfeuer und die Verrottung in Azazels Bauch darstellt:

²⁵⁷ Cf. hierzu Orlov, „The Likeness of Heaven“, 244.

²⁵⁸ Das Lexem *חֲבִי* findet sich nur an einer weiteren Stelle im Tanakh. In Lev 11,42 wird es verwendet um jene Tiere zu beschreiben, deren Verzehr, weil sie sich auf ihrem Bauch kriechend fortbewegend, verboten ist. Diese Stelle macht die negative Konnotation des Wortes klar. Cf. hierzu auch Renn, „Belly“, *Expository Dictionary of Bible Words*, 107.

ApcAbr 31,6 <Denn ich wartete bis sie zu mir kommen würden, aber sie wollten nicht. **7** Und sie verehrten einen Fremden. **8** Und sie schlossen sich einem an, zu dem sie nicht zugehörig waren, und sie ließen ab von dem mächtigen Herrn. **9** Daher höre, Abraham, und siehe, deine siebente Generation wird mit dir gehen. **10** Und sie werden ausgehen in ein fremdes Land **11** und werden arbeiten und leiden für etwa eine Stunde des ungöttlichen Zeitalters. **12** Und von den Völkern, für die sie arbeiten werden, bin ich der Richter.“>

Was in der ersten Beschreibung des Letzten Gerichtes in 29,14–21 nur angedeutet wurde, wird aus der zweiten Beschreibung an dieser Stelle klar. Nicht nur die Heiden, die Gottes Volk unterdrückt haben, sollen der Strafe Gottes und der damit einhergehenden Vernichtung zum Opfer fallen, sondern auch jene, die sich Gott gegenüber schlecht verhalten und ihn provoziert haben. Dies wird bereits in ApcAbr 27,7 angedeutet, aus der oben genannten Stelle jedoch wird deutlich, dass „not the Jewish people in its entirety“²⁵⁹ errettet werden soll, sondern nur jene „who reject the idolatrous worship of the man from the heathen.“²⁶⁰ Nur wer zu den Gerechten zählt, an seiner Treue und Loyalität zur Gott festhält und von falschem Kultverhalten ablässt, kann und wird erlöst werden. Aus ApcAbr 31,6 wird klar, dass Gott allen die Möglichkeit zur Umkehr gibt, doch jene, die sie verweigern, wird dasselbe Schicksal befallen, wie die Heiden. Kehren sie nicht zu den Gesetzen ihrer Väter zurück, sind sie an ihrer Vernichtung selbst Schuld. Hier kommt abermals das Thema des freien Willens des Menschen zum Tragen, das Abraham bereits in ApcAbr 23,14 hinterfragt hat. Gott hat dem Menschen einen freien Willen gegeben, doch nur, weil der Mensch in seinem Handeln und Denken frei ist, heißt das noch lange nicht, dass er gottlos und gegen die Gesetze handeln soll. Wer dies rechtzeitig erkennt, bleibt vor den Qualen des Eschatons verschont, wer es nicht einsieht, den wird Gott verstoßen und gemeinsam mit den Feinden vernichtet. Die Strafe der Vernichtung wird dabei in ApcAbr 31,7 als Kontrast zur Erlösung beschrieben — diejenigen, die zuvor noch gelacht hat, werden jetzt vernichtet werden und wer vorher noch leiden musste, wird jetzt lachen können.

Am Ende des Textes greift dieser noch ein letztes Mal auf die Exodus-Thematik zurück. Die Erlösung wird sich demnach im Exodus wiederholen. Die Versklavung von Gottes Volk stellt die Basis seiner Bundesverpflichtung dar, die Krisen in Ägypten und der Auszug eine weitere Prüfung der Loyalität und Treue des erwählten Volkes ihrem Erwähler gegenüber. Wer auch in dieser schweren Phase nicht von seinem Glauben an den einzig wahren Gott abfällt, wird — wie in ApcAbr 29,17–19 voraussehend beschrieben — Erlösung finden.

²⁵⁹ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 267

²⁶⁰ *Idem.*

4.3 Absicht des Autors

Anhand ihres Aufbaus lässt sich die Slavische Abrahamsapokalypse als Interpretation von Gen 12 und 15 identifizieren. Das Anliegen des Textes und die Absicht seines Autors sind jedoch, trotz der vielfachen Verwertung von inhaltlichen Passagen und theologischen Konzepten aus dem Tanakh, in keinsten Weise exegetisch. Vielmehr werden zwei Probleme behandelt, die für das kultische und soziale Selbstverständnis des Volkes Israel von höchster Relevanz sind.

Zum einen beschäftigt sich der Text, wie bereits erwähnt, mit dem Problem der Existenz des Bösen in der Welt, das hier vor allem in Form von Idolatrie auftritt. Nachdem sich das Motiv der Idolatrie durch den gesamten Text zieht und als einendes Moment zwischen den einzelnen Teilen und Abschnitten fungiert, kann ApcAbr durchaus auch als Polemik gegen Götzendienst und Idolatrie verstanden werden.²⁶¹ Die Themen, die innerhalb der Götzenpolemik verarbeitet werden, sind jedoch breiter gefächert. Zum einen spielt der Erwählungsgedanke eine große Rolle. Der Autor von ApcAbr beschäftigt sich mit der Frage nach der Rolle des erwählten Volkes. Die Antwort darauf liefert er im Verlauf des Visionsnarrativs, das auf eine Lösung des Konfliktes von Erwähltheit des Volkes und Unterdrückung durch seine heidnischen Feinde, offenbar auf Gottes Wunsch, im Eschaton hinausläuft. Zum anderen wird das philosophische Prinzip der menschlichen Willensfreiheit verarbeitet. Gott hat den Menschen mit der Freiheit zu eigenem Denken, Entscheiden und Handeln geschaffen. Dem Menschen wiederum obliegt es, diese Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit richtig einzusetzen. Hierin liegt die endlose und allgegenwärtige göttliche Prüfung für den Menschen, der sich sein ganzes Leben hindurch mit der Entscheidung für oder gegen Gut oder Böse konfrontiert sieht. Dass der Mensch einen gottgegebenen freien Willen besitzt, ist für ApcAbr jedoch in keiner Weise gleichbedeutend mit der ultimativen Freiheit. Nur weil der Mensch frei entscheiden und handeln kann, heißt das nicht, dass er immer und überall handeln kann, wie er möchte. ApcAbr propagiert die Auffassung, dass der Mensch durch seine gottgegebene Willensfreiheit frei ist in seiner Wahl Gott zu dienen. Dies ist in ApcAbr auch die wichtigste Lektion, die der Leser aus der historischen Zusammenschau lernen soll.

Mit der freien Wahl des richtigen Gottes wiederum verbindet sich in ApcAbr gleichzeitig der Aufruf zur alleinigen und vor allem bilderlosen Anbetung des Gottes Israels als einzigem Gott überhaupt. Dementsprechend bemüht sich der gesamte Text, anthropomorphe

²⁶¹ Cf. Harlow, „Idolatry and Alterity“, 305–306.

Beschreibungen Gottes zu vermeiden, wie sie etwa aus der klassischen Prophetie oder dem Ezechiel-Buch bekannt sind.²⁶² ApcAbr beschreibt Gott als eine Stimme ohne Gestalt, die aus dem Feuer kommt, jedoch nicht begreifbar ist und transzendent bleibt. Die Beschreibung der im Text eine Rolle spielenden Götzenstatuen und -bilder folgt im Gegensatz dazu sehr wohl anthropomorphen Kategorien und Vorbildern, zum Teil sogar jenen aus den Büchern Ezechiel und Daniel. Der Bericht darüber, dass all diese Götzen sich jedoch als ohnmächtig und damit unwürdig erweisen, legt eine polemische Evaluierung sowohl von anthropomorphen Beschreibungskategorien für Gott als auch von Idolatrie als solcher offen.²⁶³ Idolatrie fungiert in ApcAbr klar als Kontrast zu richtigem Kultverhalten. Hierin zeigt sich die Verarbeitung der liturgischen Debatte um Alternativen „for preserving and perpetuation traditional sacerdotal practices,“²⁶⁴ mit der sich ApcAbr, in unmittelbarer Nähe zur Katastrophe von 70 n.Z. und damit in Anbetracht einer der fundamentalsten religiösen Krisensituationen, beschäftigen muss.

Der Aufruf zur Abkehr von den idolatrischen Praktiken, der aus der Interpretation der Visionen Abrahams klar wird, erfüllt jedoch noch eine zweite Funktion. Die Abkehr von der Idolatrie und damit von den Kultpraktiken der heidnischen Umgebungskultur dient der Selbstdefinition in kultischen und sozialen Krisenzeiten. Die frevlerischen Unterdrücker, im Fall von ApcAbr ganz klar mit Rom identifizierbar, fungieren als ein „touchstone upon which might be tested the authenticity of Jewish devotion to their actual God and his divine commandments embodied in the Law,“²⁶⁵ dem es zu widerstehen gilt. Akkulturation und Assimilation stellen für ApcAbr keine Lösung dar. Die Lösung der Krise liegt für den Autor von ApcAbr in der Zukunft und im göttlichen Versprechen von Vergeltung für die Feinde. Durch die Abkehr vom Götzendienst soll sich das erwählte Volk nicht nur seiner Erwählung bewusst werden und in der Anbetung des einzig wahren Gottes ein neues altes Selbstverständnis finden, sondern sich auch neu vereinigen. Der Zusammenschluss und der Zusammenhalt des Volkes sind für ApcAbr besonders in der Zeit der Krise um und nach 70 n.Z. von höchster Wichtigkeit.

Die Ver- und Aufarbeitung eben jener Krise stellt das zweite wichtige Anliegen des Autors von ApcAbr dar. Das Themenspektrum erstreckt sich hierbei von der Erklärung des

²⁶² Cf. hierzu auch Rowland, *The Open Heaven*, 86–87.

²⁶³ Cf. hierzu Orlov, „The Gods of my Father Terah“, 54–73.

²⁶⁴ *Ibid.*, 72.

²⁶⁵ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 278.

Mythos der Unzerstörbarkeit des Tempels,²⁶⁶ über die Frage nach der Schuld an der Zerstörung hin zu Hoffnung auf Erlösung durch Gottes Eingreifen im Eschaton. Um den Mythos der Unzerstörbarkeit und das reale Ereignis der Zerstörung des Tempels in Einklang zu bringen, bedient sich ApcAbr einer ähnlichen Methodik wie 2 Baruch und ParJer. Gott hat hier wie dort den Tempel schon lang vor seiner Zerstörung verlassen und so die Einnahme und Vernichtung desselben überhaupt erst möglich gemacht. Die Zerstörung seiner Wohnstätte zeugt damit nicht von Gottes Unterlegenheit gegen seine Feinde, sondern bestätigt in dieser Form vielmehr seine Allmacht und Unbesiegbarkeit. Aus dieser Interpretation der Ereignisse wird auch klar, dass Gott die Zerstörung selbst veranlasst hat. Die Frage nach der Schuld wird in ApcAbr jedoch nicht eindeutig geklärt. In ApcAbr trägt nicht nur, wie in den Vergleichstexten, das Volk Gottes durch seine kultischen und allgemein ethischen Vergehen Schuld an der Zerstörung. Auch die heidnischen Unterdrücker spielen eine nicht unwesentliche Rolle. Dies zeigt sich anhand der umfassenden Beschreibung von Gottes Strafe, die über sie kommen und zu ihrer Vernichtung führen soll. Trotzdem kann festgehalten werden, dass die Sünden des erwählten Volkes als Ursache, das gewaltsame Eingreifen der Unterdrücker als unmittelbarer Anlass für die Katastrophe gesehen werden können. Die Absicht des Autors liegt vor allem in der implizierten Verurteilung des frevlerischen Handelns der Menschen — sowohl der Heiden als auch von Teilen des Volkes Israel selbst — und ihrer Abwendung von Gott und seinen Gesetzen.

Von der Strafe für das Volk Gottes weg lenkt der Autor die Aufmerksamkeit des Lesers jedoch gleich wieder hin zur Zukunft. Im Eschaton liegen für ApcAbr nicht nur die Lösung der Krise, sondern auch der Lohn für jene, die an der Loyalität zu ihrem Gott festgehalten haben. Die messianischen Erwartungen spielen in der Zukunftsvision und endzeitlichen Hoffnung von ApcAbr allerdings nur eine kleine Rolle. Ein größeres Anliegen des Textes stellt die Betonung der göttlichen Lenkung aller Weltgeschehnisse dar. Die göttliche Führung zeigt sich nicht nur in den Visionen und Paränesen von ApcAbr, sondern auch in ihrer historischen Zusammenschau. Die Gegenwart wird in allen historischen apokalyptischen Texten nicht als durch den „kontinuierlichen Rückzug Gottes selbst aus der

²⁶⁶ Der Mythos der Unzerstörbarkeit des Jerusalemer Tempels als Aufenthaltsort von Gottes Namen findet sich auch in anderen Texten aus der Zeit des Zweiten Tempels, so etwa in Jub 1,27; 25,21; SibOr V,400 und in Josephus, *Bell.* 6,300, der sich auf Ez 10,18 beruft, wonach Gottes כְּבוֹד den Tempel verlassen und so eine Zerstörung überhaupt ermöglicht hat. Cf. hierzu Rowland, „The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?“ 182. Eine eingehende Untersuchung zum Mythos im Allgemeinen findet sich bei Hermann Lichtenberger, „Der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels,“ in *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung* (ed. J. Hahn; WUNT 147; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 92–107.

Weltgeschichte“²⁶⁷ gekennzeichnet angesehen, sondern vielmehr durch „eine Rücknahme des Heilswillens Gottes aus der Geschichte.“²⁶⁸ Auch der Autor von ApcAbr hält unabdinglich an dem Glauben an die „divine control over events in the world“²⁶⁹ fest. Zwar mögen die Zeichen von Gottes aktivem Eingreifen in das Weltgeschehen undeutlich und obskur sein, infrage gestellt wird seine Kontrolle und Lenkung der Welt jedoch nicht. Der Leser von ApcAbr wird dementsprechend dazu aufgerufen, auf Gott zu vertrauen und zur Tradition seiner Väter zurückzukehren, denn Gott lenkt nicht nur die Welt, sondern bestimmt dadurch auch das Schicksal der Menschen.

In beiden Anliegen — der Verarbeitung des Theodizee-Problems und der Katastrophe von 70 n.Z. — nimmt die Rolle, die das erwählte Volk Gottes in Verlauf der Geschichte gespielt hat und spielen wird, eine Sonderstellung ein. Besonders in der Aufarbeitung der Tempelzerstörung zeigt sich die Absicht des Autors „to reconsider the fate of the righteous remanants of his [sc. Gottes] people.“²⁷⁰ Die Gerechten werden, obwohl dies in ApcAbr nicht explizit erwähnt wird, durch die Zerstörung gereinigt und sind damit bereit, in das neue und himmlische Jerusalem einzuziehen.²⁷¹ Die Antwort auf die Frage nach der Rolle und Funktion der Gerechten des Volkes Gottes erfolgt damit ebenfalls in „eschatological terms.“²⁷² Jedoch steht nicht die Frage nach dem „Warum“ der Erwählung im Vordergrund. Das Volk wurde von Gott seinem eigenen Willen entsprechend selbst erwählt. Die Entscheidung Gottes wird nicht hinterfragt. Vielmehr liegt das Hauptaugenmerk des Textes in Bezug auf den besonderen Status des Volkes auf der Frage, wie man diesen Status angesichts der schwierigen kultischen, politischen und sozialen Verhältnisse der gegenwärtigen Realität aufrecht erhalten kann. An dieser Stelle kommt abermals der Aufruf zur Abkehr von falschen Kultpraktiken und zur unbedingten Treue zum einzigen Gott ins Spiel.

Neben den erwähnten Punkten, die der Autor von ApcAbr seinem Leser vermitteln will,

²⁶⁷ Schmid, „Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox,“ 200.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ Rowland, *The Open Heaven*, 144.

²⁷⁰ Oegema, *The Anointed and His People*, 215.

²⁷¹ Cf. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 230.

Ein mögliches Analogon für das Motiv der Reinigung durch Zerstörung findet sich in den Hodayot, etwa in 1QH XIII,18. An dieser Stelle findet sich eine Beschreibung eines gottergebenen Armen, den Gott, wie ein Stück Gold oder Silber in einen Schmelzofen oder -tiegel gelegt hat, um ihn durch das Feuer siebenmal zu reinigen. Die siebenmalige Reinigung von Silber in einem Feuerofen findet sich auch in Ps 12,7. Die Übertragung auf die Reinigung, oder vielmehr Veredelung eines Frommen durch Feuer ist jedoch soweit nur aus den Hodayot bekannt. In ApcAbr fungiert die Zerstörung von Tempel und Stadt, bei der auf Feuer eine große Rolle gespielt hat, als reinigendes Moment, das die Gerechten veredeln und zu ihrem Einzug ins himmlische Jerusalem vorbereiten soll.

²⁷² Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 230.

stellt sich die Frage, inwieweit sich im Text auch ein aktiver Aufruf zum Widerstand gegen Unterdrückung festmachen lässt. Döpp sieht in ApcAbr eine klare Parteiergreifung gegen Hellenisierung, Assimilation, Unterwerfung und Kaiserkult.²⁷³ Tatsächlich liegt eine derartige Vermutung nahe, bedenkt man die detaillierte Beschreibung der Vernichtung der Feinde durch Gott unter Mithilfe seiner Gerechten, für die sich in keinem der relevanten Vergleichstexte Parallelen finden. Trotz der Verteufelung von Gewalt und Mord, wie sie etwa in ApcAbr 24,5 und 25,6 zum Tragen kommt, ist das Anliegen des Textes mit Sicherheit nicht zur Gänze als pazifistisch zu bezeichnen. ApcAbr 29,19 ruft die übrig gebliebenen Gerechten des Volkes klar zur Gewalt gegen die Frevler aus den fremden und eigenen Reihen auf. Diese gewaltsame Rebellion ist jedoch auf den Anbruch des Eschatons beschränkt, zu einem realen Widerstand in der gegenwärtigen Welt ruft ApcAbr nicht auf.²⁷⁴ Im Gegensatz zu 4 Esra stehen in ApcAbr, wie in 2 Baruch, die eigenen kultischen und sozialen Probleme im Vordergrund sowie die individuelle Suche nach einer Lösung für die Krise. Diese findet sich, wie bereits erwähnt, in der Gesetzestreue und Loyalität zu Gott.

Die Absicht des Autors von ApcAbr lässt sich zusammenfassen als Ermutigung für den Leser, den Krisen und Katastrophen seiner Gegenwart durch Gottesfurcht und Gesetzestreue zu begegnen. Dies ermöglicht es ihm, laut ApcAbr, seiner durch religiöse und soziale Unterdrückung bedingten Ohnmacht zu entwachsen und wieder handlungsfähig zu werden. Ein Leser, der weiß, worin seine kultische Identität begründet liegt, kann der drohenden Assimilation an eine heidnische Gegenkultur widerstehen. Die Vermeidung von götzendienerischen Praktiken als „universal moral requirement“²⁷⁵ stellt hierbei ein ebenso wichtiges Element dar, wie die Bestätigung der Erwählung durch Gott, auf die man sich jederzeit berufen kann. Eine kultische Katastrophe wie die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. wird dadurch nicht zum Ende von korrektem kultischen Leben, sondern zur Möglichkeit für einen Neubeginn. Der Leser von ApcAbr, der in einer Krisensituation lebt, kann so aus sich selbst respektive aus seinem Glauben neue Hoffnung schöpfen. Diese Hoffnung stellt nicht nur in ApcAbr ein wichtiges Moment für die Bekämpfung eines individuellen und nationalen Traumas dar.

²⁷³ Cf. Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 156–158.

²⁷⁴ Cf. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 232.

²⁷⁵ Harlow, „Idolatry and Alterity“, 328.

5. EXKURS – DIE JÜDISCHE APOKALYPTISCHE LITERATUR UND IHRE AUFBEREITUNG DER EREIGNISSE UM 70 N.Z.

Viele der der apokalyptischen Literatur zugeordneten Texte teilen zwar ihre literarische Form, haben sonst aber oft wenig gemein. Es finden sich innerhalb des literarischen Textkörpers viele Unterschiede, die vor allem in der Funktion „of the apocalyptic outlook in differing circumstances“²⁷⁶ begründet sind, aber auch in der Form der Visionen, die den Protagonisten zuteil werden, ebenso wie in deren Bedeutung. Allen apokalyptischen Texten gemein sind jedoch ein klares eschatologisch motiviertes Ziel und ein vorbestimmtes Geschichtsschema. Frevel, Sünde und Bosheit müssen sich entfalten, entweder am Ende dieses Zeitalters oder darüber hinaus, damit die endzeitliche Erlösung eintreten und in ihr Gottes Gerechtigkeit bestätigt werden kann.

Zu den meist diskutierten Themenkomplexen in diesem literarischen Korpus gehören neben dem Mythos der Unzerstörbarkeit des Tempels und seiner dennoch eintretenden Zerstörung auch das Motiv des Wiederaufbaus, die Hoffnung auf Erlösung, das Motive des transzendenten Heiligtum und des Einzugs in das himmlische Jerusalem, sowie die Motive der Gerechtigkeit Gottes und der Strafe für die Unterdrückten. Die Verarbeitung dieser Themen fällt in den relevanten Texten jedoch oftmals unterschiedlich aus. Im Folgenden soll der Umgang mit eben jenen Themenkomplexen und Motiven in den apokalyptischen Texten 4 Esra, Syrische und Griechische Baruchapokalypse, Paralipomena Jeremiae und dem fünften Sibyllinischen Orakelbuch zusammenfassend analysiert und damit eine Grundlage für den Vergleich mit der Verarbeitung in der Abrahamsapokalypse erarbeitet werden.

5.1 Das Vierte Buch Esra (4 Esra)

Das Vierte Buch Esra²⁷⁷ steht am Anfang einer Reihe von Texten, die sich mit der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem Fall Jerusalems 70 n.Z. beschäftigen. Als ein Pseudepigraphon dem aus dem Tanakh bekannten Esra als Autor zugeschrieben, stehen in 4 Esra vor allem die Fragen im Mittelpunkt, warum Gott sein erwähltes Volk den Feinden hatte ausliefern können, welche Schuld das Volk selbst daran habe und welche Folgen für es daraus entstünden. Der als jüdisch zu identifizierende Text, der in mehreren vorderorientalischen Quellen erhalten ist, beginnt mit dem dritten Kapitel, welches zugleich die erste von sieben Visionen beschreibt,

²⁷⁶ Rowland, „The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?“ 176.

²⁷⁷ Zur Diskussion über die Zählung des Buches innerhalb des katholischen bzw. jüdischen apokryphen und pseudepigraphen Kanons cf. Bruce M. Metzger, „The Fourth Book of Ezra with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction,“ in *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985), 1:517.

die Esra zuteil werden.²⁷⁸ In der ersten Vision beklagt Esra das Schicksal seines Volkes und hinterfragt den Ursprung allen weltlichen Leides sowie aller menschlicher Sünde. Ein von Gott gesandter Engel, der an diesem Punkt in den Dialog mit Esra eintritt, versichert letzterem darauf nur, dass die Endzeit unmittelbar bevorstehe (4 Esra 3–5,19). In der zweiten Vision ist Esra um das Schicksal derjenigen besorgt, die nach dem Beginn der Endzeit sterben. Auch hier kann Gott, durch seinen Botenengel, Esra beruhigen — auch den Toten wird dasselbe Schicksal zuteil werden, wie jenen, die beim Anbruch der Endzeit unter den Lebenden weilen. Was folgt, ist eine Liste der Vorzeichen der nahenden Endzeit (4 Esra 5,21–6,28). In der dritten und längsten Vision wird das letzte Gericht beschrieben sowie die Positionen der Gerechten und Ungerechten, die diese in Zukunft einnehmen werden (4 Esra 6,35–9,25). Bei der vierten Vision handelt es sich um die erste von drei tatsächlich klassischen Symbolvisionen. Esra sieht hier eine Frau, die den Tod ihres einzigen Sohnes beklagt. Als Esra sich ihr nähert und ein Gespräch mit ihr beginnt, verwandelt sie sich plötzlich in eine glorreiche Stadt, die mit dem himmlischen Zion am Tage der Erlösung gleichgesetzt werden kann. Dass die Frau, die den Tod ihres Sohnes beklagt, für Jerusalem und der Sohn selbst für den Tempel steht, wird hieraus ebenfalls klar (4 Esra 9,26–10,59). In der fünften Vision, die auch als „Adler-Vision“ bezeichnet wird, sieht Esra einen Adler, der das römische Reich symbolisiert und von Gottes Messias für die Verfolgung und Unterdrückung des von Gott erwählten Volkes bestraft wird (4 Esra 11–12). Die sechste Version liefert eine Menschengesichtsvorstellung, in der sich „one like a man“²⁷⁹ aus dem Meer erhebt und die Feinde des jüdischen Volkes mit einem aus seinem Mund hervorbrechenden Feuerstrahl vernichtet (4 Esra 13).²⁸⁰ Die siebente und letzte Vision beschreibt schließlich Esras Diktat von verschiedenen heiligen Büchern (4 Esra 14).

²⁷⁸ Die ersten beiden Kapitel sind als christliche Zusätze aus der Mitte des dritten Jahrhunderts zu identifizieren, ebenso der Schlussteil um 4 Esra 15–16. Der klar von einem jüdischen Autor stammende Text beschränkt sich damit auf die Kapitel 3 bis 14; dieser Text wird bisweilen auch als 2 Esdras bezeichnet. Cf. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 41.

²⁷⁹ Metzger, „The Fourth Book of Ezra“, 517.

²⁸⁰ In 4 Esra werden auch an anderen Stellen (4 Esra 7,28–29; 12,31–32; 14,9) Messiasfiguren ins Feld geführt. Ihre Beschreibung ist jedoch nicht konsistent und auch die Funktionen, die sie ausüben, divergieren. Die oben erwähnte Stelle in 4 Esra 13 beschreibt eine Messiasfigur als Wegbereiter für die Endzeit, der die Feinde des von Gott erwählten Volkes vernichten soll, 4 Esra 7,28–29 jedoch schildert die Ankunft des Messias erst nach Anbruch der Endzeit. Auch die Vernichtung der Feinde durch Feuer kann nicht nur rein militärisch, sondern auch allegorisch als Entgegenwirken mithilfe der Tora und des Gesetzes gesehen werden, wie dies auch in ApcAbr beschrieben wird. Die unterschiedlichen Beschreibungen der Messiasgestalten in 4 Esra folgen zwar in ihren Grundzügen Dan 7, bleiben jedoch sehr speziell und schwer zu interpretieren. Eingehendere Betrachtungen zu diesem Thema finden sich bei Michael E. Stone, „The Concept of the Messiah in IV. Ezra,“ in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; SupNumen 14; Leiden: Brill, 1970), 295–312 und in einem weiteren Aufsatz „The Question of the Messiah in 4 Ezra,“ in *Judaism and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (ed. J. Neusner et al.; Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 209–224; entsprechende Zusammenfassungen der von Stone entwickelten Konzepte finden sich bei Chester,

4 Esra wurde allgemein zumeist in seiner lateinischen Übersetzung als Appendix zur Vulgata in einer Version überliefert, die noch heute als wichtigste für die Bearbeitung des Textes gilt. Eine ebenfalls überlieferte syrische Übersetzung steht der Vulgata-Version sehr nahe. Alle überlieferten Texte machen einen griechischen Prototext deutlich, der wiederum auf einem hebräischen Original beruht.²⁸¹ Beide, sowohl Proto- als auch Originaltext, sind nicht mehr erhalten. Aufgrund von internen Kriterien kann 4 Esra klar in das 1.–2. Jahrhundert n.Z. datiert werden. Die Erwähnung des Falls von Jerusalem 70 n.Z. legt diesen Zeitpunkt klar als *terminus post quem* fest. Da es laut Metzger unwahrscheinlich scheint, dass ein jüdischer Text wie 4 Esra noch nach dem Bar Kokhba-Aufstand seinen Weg in christliche Kreise gefunden hätte, ist anzunehmen, dass der *terminus ante quem* für den Abschluss des Textes nicht weit nach dem Jahr 120 n.Z. angesetzt werden kann.²⁸²

In seinem Hinterfragen wichtiger Grundkonzepte der jüdischen Weltanschauung nimmt 4 Esra eine Sonderstellung ein. In keinem anderen Text vor 4 Esra hat ein Autor das generelle Axiom von Gottes Gerechtigkeit auf diese Weise hinterfragt. Die Evaluation von Gottes Gerechtigkeit und Moral dient dem Abwägen seiner Verantwortung für die Katastrophe von 70 n.Z.²⁸³ Der Schluss, zu dem der Autor von 4 Esra kommt, ist pessimistisch. Nicht Gott trägt die Verantwortung für die Katastrophe und die daraus resultierende Krise, sondern das Volk selbst. Seit der Erschaffung Adams und Gottes Zugeständnis eines freien Willens für die Menschheit ist der Mensch zur Sünde fähig. Die Sünde besteht dabei vor allem in der Gesetzesuntreue.²⁸⁴ Jedoch ist der gesamte Verlauf des menschlichen Sündigens von Gott vorherbestimmt, die Zerstörung von Tempel und Stadt sind als Bestrafung für das gesamte Volk aufgrund seines Ungehorsams zu sehen. Gleichzeitig bilden die Ereignisse ein erstes Vorzeichen für die nahende Endzeit und sind Teil des göttlichen Plans. Denn für die vollständige Errettung des Volkes muss die „Erniedrigung Zions“²⁸⁵ vollendet werden. Erst nach der vollständigen Zerstörung des irdischen Heiligtums kann der Blick des Volkes hin zum himmlischen Heiligtum und Jerusalem gelenkt werden, das die ultimative Garantie für das Heil durch Gott darstellt. Eine Hoffnung auf Wiedererrichtung des irdischen Tempels in

Messiah and Exaltation, 345–347; und bei David Edward Aune und Eric Steward, „From Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature,“ in *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays* (ed. D. E. Aune; WUNT 199; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 20–21.

²⁸¹ Cf. hierzu Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 44–45; und Metzger, „The Fourth Book of Ezra,“ 519–520.

²⁸² Cf. Metzger, „The Fourth Book of Ezra,“ 520.

²⁸³ Cf. Stone, „Reactions to Destructions of the Second Temple,“ 433–434.

²⁸⁴ Cf. 4 Esra 9,36.

²⁸⁵ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 127.

Jerusalem wird dadurch obsolet und findet in 4 Esra auch nicht weiter Beachtung. Jedoch, so Döpp, bedeutet die „Substitution des irdischen Tempels [...] nicht die Aufhebung des Tempeldienstes, sondern vielmehr seine Neukonstitution.“²⁸⁶ Das Volk soll sich, so wird es Esra verheißen, neu orientieren und zum Gesetz zurückkehren, erst dann werde eine Umkehr der Ereignisse möglich. In der Möglichkeit zur Neuorientierung, die dem Volk gegeben wird, zeigt sich einmal mehr die Allmacht und Güte Gottes, der zwar der Verursacher von Katastrophe und Krise, nicht aber der Verantwortliche dafür ist. Im Hinblick auf den Lohn, der auf die Gerechten wartet und der im Einzug in das himmlische Jerusalem²⁸⁷ nach dem Letzten Gericht besteht, kann nicht nur Esra, sondern das gesamte Volk seiner Trauer ein Ende bereiten.²⁸⁸

Die Vision vom himmlischen Jerusalem stellt im Text damit einen deutlichen Wendepunkt dar. Innerhalb dieser Vision ändert sich nicht nur die Rahmenerzählung, sondern auch die Theologie des Textes. Esra hört auf, sich um das Wohl des Volkes zu sorgen und den Verlust des zentralen Heiligtums zu beklagen und beginnt, die Welt neu wahrzunehmen. In diesem Wechsel des religiösen Bewusstseins besteht die eigentliche Dynamik des Textes.²⁸⁹ Die Erfahrung des himmlischen Jerusalems ermöglicht Esra, und damit letztlich dem gesamten Volk, nicht nur eine neue Weltanschauung, sondern auch ein Weiterleben in der „worst of all possible times — to be followed by the best of all times.“²⁹⁰

Jones liefert noch eine zweite Deutung von 4 Esra. Er stellt die These auf, dass 4 Esra weniger die Zerstörung des Tempels und den Fall Jerusalems beklagt und sein theologisches Gedankenkonzept darauf aufbaut, sondern sich eher mit Israels Unterordnung unter Rom respektive unter feindlichen Nationen generell beschäftigt. Jones zufolge würde Esra weniger danach fragen, wieso Gott sein erwähltes Volk in eine solche Krise stürzen sollte, sondern eher, wie die Unterdrückung des Volkes durch heidnische Feinde mit seiner speziellen Beziehung zu Gott in Einklang gebracht werden kann. Diese These stützt sich auf die

²⁸⁶ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 128–129.

²⁸⁷ Zum alternativen Verständnis des himmlischen Jerusalem in 4 Esra cf. Michael E. Stone, „The City in 4 Ezra,“ *JBL* 126/2 (2007): 402–407.

²⁸⁸ Cf. hierzu auch Hindy Najman, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity* (JSJSupp 53; Leiden: Brill, 2010), 161–174.

²⁸⁹ In Anbetracht der Änderung des Duktus von 4 Esra können auch die sieben Visionen unter einem anderen Gesichtspunkt interpretiert werden. Sie funktionieren dann sowohl spirituell als auch emotional und dienen der Verschiebung von Esras Fokus weg vom sündigen Handeln der Menschen hin zur Überlegenheit und Allmacht Gottes. In der Bekräftigung von Gottes Macht über sein Volk und alle Menschen, auf die man vertrauen kann, helfen die Visionen, den Glauben und die Hoffnung auf göttliche Erlösung des Lesers zu erneuern, die angesichts der Katastrophe von 70 n.Z. stark gelitten haben. Cf. hierzu Karina Martin Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate, and Apocalyptic Solution* (JSJSupp 130; Leiden: Brill, 2008), 159–204.

²⁹⁰ Anitra Bingham Kolenkow, „The Fall of the Temple and the Coming of the End: The Spectrum and Process of Apocalyptic Argument in 2 Baruch and Other Authors,“ *SBLSP* 21 (1982): 243.

Beobachtung, dass die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem in 4 Esra tatsächlich nur wenig Erwähnung findet und in keinem Fall ein dominantes Thema des Buches darstellt, wie dies für einen Text aus dem 1. Jahrhundert n.Z. zu erwarten gewesen wäre. Jones schlussfolgert daraus: „A great loss as the temple, its cult and its priesthood were, it is the possession of Zion by the Romans that causes the great distress to the author.“²⁹¹ 4 Esra versucht also die Aufmerksamkeit des Volkes weg von den Ereignissen der Zerstörung und hin zur Situation der Unterdrückung durch Rom zu lenken. Die fortwährende Unterdrückung durch fremde Nationen ist es, so Jones, die das Volk Israel letztlich davon abhält, seinen angestammten Platz als Herr der Welt einnehmen zu können. Die einzige Möglichkeit, letztlich Lohn in der Endzeit zu finden, stellt die Rückkehr zum Gesetz und die Bekennung zum Bund dar. Für Jones ist die Bedeutung von 4 Esra daher mehr politisch denn eschatologisch zu sehen, Zweck des Buches sei es, „the attitude towards Rome“²⁹² zu ändern. Die traditionelle Ansicht, Gott hätte sich auf die Seiten der Römer geschlagen, soll umkehrt werden zu einer Ideologie der überindividuellen Sünde, von der keine Nation zu hundert Prozent frei bleiben kann. Kein Volk kann in seiner Gesamtheit die von Gott gegebenen Gesetze und Gebote befolgen, aus diesem Grund kann Gott auch keinem Volk den Vorzug geben. Nur das Individuum Mensch allein kann den Geboten und Verboten gemäß leben und dadurch einen Ausweg aus der persönlichen wie nationalen Krisen finden. Das ist es laut Jones, was 4 Esra propagiert.

5.2 Die syrische Baruchapokalypse (2 Baruch)

Die Syrische Baruchapokalypse, auch als 2 Baruch bezeichnet, stellt die erste Apokalypse dar, die dem Schreiber des Propheten Jeremia Baruch ben Neria ben Machseja²⁹³ zugeschrieben wird. Als Anlass für die Abfassung seines Buches nennt der Schreiber einmal mehr die Zerstörung des Ersten Tempels im Jahre 587 v.Z., liefert jedoch eine genaue Beschreibung und eingehende theologische Analyse der Ereignisse um 70 n.Z. In seinem „retelling of the events of 587 B.C. as containing a message which can be applied to the situation after A.D. 70“²⁹⁴ zeigt 2 Baruch jedoch eine gänzlich andere Perspektive als etwa 4 Esra oder die anderen Texte der Baruchliteratur auf. Die Handlung der Syrischen Baruchapokalypse wird aus der Sicht Baruchs und seiner Gefährten beschrieben, die in

²⁹¹ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 60.

²⁹² *Ibid.*, 77.

²⁹³ Cf. Jer 32,12.

²⁹⁴ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 89.

Jerusalem verblieben sind, woraus auch klar wird, dass es sich bei dem Adressatenkreis des Textes um die nach 70 n.Z. in Jerusalem verbliebenen Juden handelt.

Der Text von 2 Baruch kann in 87 Kapitel unterteilt werden und beinhaltet eine Menge verschiedener literarischer Genres und Ausdrucksformen wie etwa Klage, Gebet, Dialoge zwischen himmlischen und irdischen Aktanten, eine klassische Apokalypse sowie einen Brief. Die Erzählung beginnt mit der Erwähnung des durch die Babylonier zerstörten Jerusalems nachdem die göttlichen Engel die Tempelgeräte aus dem Heiligtum fortgeschafft haben (2 Bar 1–8²⁹⁵). Baruch, in Jerusalem verblieben, reagiert auf diese traumatischen Ereignisse mit siebentägigem Fasten und einer anschließenden Klage, die er direkt an Gott richtet (2 Bar 9–12,4).²⁹⁶ Baruch fastet weiterhin und hinterfragt den Sinn eines gottgerechten Lebens und findet für sich selbst die Antwort, dass ein Leben fern von Sünde und Korruption jeglicher Art für jeden Menschen individuell anzustreben sei (2 Bar 12,5–20,4). Im folgenden Teil kündigt Baruch die totale Zerstörung durch Gott an, wovon die soeben vorangegangenen Ereignisse nur Vorboten gewesen sind. Er spricht von 12 Katastrophen, die das Volk Israel befallen werden. Auf diese werde das Kommen des Messias, die Auferweckung der Toten sowie das Letzte Gericht folgen (2 Bar 20,5–30).²⁹⁷ Im Folgenden warnt Baruch das Volk Israel, dass die angekündigten Katastrophen noch vor der Endzeit über es kommen würden (2 Bar 31–34). Was folgt ist eine Vision Baruchs, die von einem *angelus interpretes* erklärt und deren Erfüllung jenen verheißen wird, die ein gerechtes Leben führen (2 Bar 35–43). Hernach kündigt Baruch noch einmal vom Letzten Gericht Gottes über sein Volk (2 Bar 44–46) und fastet erneut um in einem langen Gebet zum Schluss zu kommen, dass jedermanns Schicksal, so wie der Lauf der Welt, von Gott vorherbestimmt ist (2 Bar 47–48). Doch Baruch hört nicht auf, Gott und den Engeln Fragen über die Endzeit zu stellen (2 Bar 49–52) und sieht erneut eine Vision (2 Bar 53–74). Als er alle Antworten erhalten hat, dankt Baruch Gott und spricht ein drittes Mal zum Volk Israel um ihm von den Gerechten zu künden, die bei Anbruch der Endzeit gerettet werden sollen (2 Bar 75–77). Der Text der Syrischen Baruchapokalypse

²⁹⁵ Die Kapitel- und Verszählung folgt der Übersetzung der Syrischen Baruchapokalypse von Albert Klijn. Cf. Albert Frederick Johannes Klijn, „2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction“ in *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. James H. Charlesworth; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985), 1:621–652.

²⁹⁶ Besonders in Baruchs Klage über die Zerstörung des Tempels und Jerusalems spiegelt sich die Befürchtung wieder, dass der Fall von Tempel und Stadt die endgültige Vernichtung des Volkes Gottes als Gesamtes nach sich ziehen könnte. Cf. hierzu Leslie J. Hoppe, *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000), 163–167.

²⁹⁷ Die Beschreibung des Messias in 2 Baruch ist konsistenter und folgt eher der klassischen Messias-Tradition als der entsprechende Bericht in 4 Esra. Der Messias in 2 Baruch wird klar als transzendent und der himmlischen Sphäre entstammend geschildert. Seine Rolle besteht in der Vernichtung von Israels Feinden und damit im Einläuten des messianischen Zeitalters. Ob das messianische Königreich rein himmlisch oder irdisch sein wird, bleibt aber auch bei 2 Baruch offen. Cf. hierzu auch Chester, *Messiah and Exaltation*, 347–348.

schließt mit einem Brief Baruchs an die Juden in der Diaspora, in dem er sie auffordert, ihr Leben nach Gottes Geboten auszurichten und immer auf ihren Erwähler zu vertrauen (2 Bar 78–87).

Über Entstehung und Überlieferung von 2 Baruch kann nur wenig mit Sicherheit festgestellt werden. Von 2 Baruch sind je eine syrische und eine arabische Handschrift bekannt und erhalten, die beide auf eine syrische Vorlage zurückgehen. Der griechische Prototext und ein angenommenes hebräisches Original²⁹⁸ sind nicht mehr erhalten. Die Datierung des Textes ist unklar, fest steht jedoch der *terminus post quem* mit 70 n.Z.²⁹⁹ Nachdem sich im Text keine Erwähnung von Aelia Capitolina findet, kann als *terminus ante quem* das Jahr 120 n.Z. angenommen werden.

2 Baruch evaluiert die Zerstörung des Zweiten Tempels und den Fall Jerusalems 70 n.Z., hinterfragt ihre Bedeutung und findet schließlich zwei unterschiedliche generelle Lösungsansätze. Die erste Erklärung ist deuteronomistisch und sieht in der Zerstörung von Tempel und Stadt klar die Strafe für die Sünden des jüdischen Volkes. Diese Deutung ist schon aus 2 Kön 23,26–27 bekannt, worauf 2 Bar 1,3–4 auch bewusst anspielt. Der literarische Baruch ist von Anfang an von der Schuld des Volkes überzeugt, auch wenn er zunächst versucht, Gott von seinem Vorhaben abzubringen. Die Zerstörung des Tempels und Jerusalems wird für Baruch schließlich zum Ausdruck von Gottes unabhängiger Gerechtigkeit.

Der zweite Lösungsansatz, den 2 Baruch als Erklärung für die Ereignisse um 70 n.Z. liefert, ist komplexer und vielschichtiger. Grob gesagt behandelt der Autor des Textes dabei die generelle Einstellung zum Tempel und um eine Evaluierung seiner Bedeutung für Volk und Religion. Murphy teilt den Umgang mit den im Text verarbeiteten Tempeltraditionen dabei in drei Cluster.³⁰⁰ Im ersten der drei Cluster fasst Murphy die Kapitel 1 bis 5 zusammen und titulierte die darin beschriebene Konversation Baruchs mit Gott als „intercessory bargaining.“³⁰¹ Nachdem Gott Baruch die Zerstörung angekündigt hat, versucht Baruch zu intervenieren, realisiert jedoch schließlich, dass eine Begegnung mit Gott auch unabhängig

²⁹⁸ Klijn nimmt ein hebräisches Original basierend auf den Erkenntnissen Zimmermanns an, der in 2 Baruch viele Parallelen zu hebräischen und aramäischen Texten sieht, deren Entstehung in die gleiche Zeit datiert werden können wie 2 Baruch. Des Weiteren sollen einige Stellen im syrischen Text erst dann verständlich werden, wenn man sie ins Hebräische rückübersetzt. Cf. hierzu Klijn, „2 (Syriac Apocalypse of) Baruch,“ 616; und Frank Zimmermann, „Textual Observations on the Apocalypse of Baruch,“ *JTS* 40 (1939): 151–156.

²⁹⁹ Nicht nur die symbolische Umdeutung der Ereignisse um 587 v.Z. sprechen für diese Datierung, sondern auch die Vier-Königreiche-Vision, die Baruch zuteil wird und die schon aus 4 Esra bekannt ist. Das vierte Königreich kann auch in 2 Baruch klar als Rom gedeutet werden. Cf. hierzu Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 88.

³⁰⁰ Cf. Frederick J. Murphy, „The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch,“ *JBL* 106 (1987): 672–682.

³⁰¹ *Ibid.*, 672.

von einem bestehenden Tempel möglich ist. Der Zugang zu Jerusalem aber soll, so Baruch, den Menschen nicht verwehrt bleiben.³⁰² Auf die Frage, ob der Fall Jerusalems als Vorbote für den Untergang der Welt gesehen werden muss, erhält Baruch Antwort von Gott, der ihm versichert, dass die Welt vorerst bestehen bleiben werde. Auf die nahende Endzeit würde schließlich ein himmlischer Ersatz für das irdische Jerusalem folgen, das direkt mit der tatsächlichen Stadt verbunden sei und so einen Bund zwischen Himmel und Erde, also zwischen Gott und Mensch, formen würde. Der Verlust des Tempels und der Fall der erwählten Stadt lassen es 2 Baruch möglich werden, die Konzentration seiner Leserschaft auf die himmlische Welt zu lenken, weg von einer möglichen Erneuerung des Tempels, Kultes oder Jerusalems. 2 Bar 44 beschreibt die Gegenwart als vergänglich, als eine „corruptible world that is passing away“³⁰³ und als den Beginn eines notwendigen Endes. Was Baruch jedoch nicht akzeptieren kann, ist die grundsätzliche Möglichkeit der Zerstörung des Tempels. Unter Berufung auf Dtn 12, das den Tempel als Wohnort von Gottes Namen beschreibt, hinterfragt er die Macht Gottes, wenn es den Feinden so einfach gelingt, seinen Aufenthaltsort einzunehmen. Wie schon 4 Esra findet auch 2 Baruch als Erklärung die Tatsache, dass Gott sich schon vor der Zerstörung aus dem Tempel zurückgezogen habe und so die Einnahme durch die heidnischen Feinde überhaupt erst ermöglicht hätte. Gottes Engel sind es gewesen, die — nach dem Wegschaffen der Kultgeräte aus dem Tempel — den Feinden die Tore zur Stadt geöffnet und die Stadtmauern eingerissen haben (2 Bar 8,1–2). Dieser Umstand stellt die Bestätigung für die Annahme dar, dass Gott selbst Verursacher der Katastrophe gewesen ist. Sein Rückzug aus dem Tempel zeugt weniger von seiner Ohnmacht, sondern bestätigt vielmehr seine Unbesiegbarkeit. Hierin sieht Murphy den zweiten Cluster an literarischen Tempeltraditionen, die in 2 Baruch verarbeitet werden. Den dritten Cluster bildet die Klage Baruchs in den Kapiteln 10–12 und 13–20. In Baruchs Klage über die Zerstörung des Tempels nimmt der Autor des Textes eine Evaluierung der traditionellen Tempelideologie vor. Die Aufmerksamkeit des Textes, und damit auch die seiner Leserschaft, liegt nicht mehr

³⁰² Hierbei beruft sich 2 Baruch auf Jes 2,3; Mi 4,2 und Kgl 2,9.

³⁰³ Murphy, „The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch,“ 676.

Nicht nur aus dieser Stelle, die Baruchs pessimistische Weltanschauung deutlich macht, zeigt sich die Nähe der Syrischen Baruchapokalypse zum Qohelet-Buch. Neben der klassischen Prophetie haben auch Einflüsse aus der Weisheitsliteratur die Entwicklung der jüdischen Apokalyptik als literarisches Genre stark beeinflusst. So zeigt sich in 2 Baruch etwa in den Dialogstellen Baruchs mit Gott eine Anleihe an das weisheitliche Buch Hiob. Die Parallelen zu Qohelet sind jedoch noch deutlicher, evaluieren doch beide, Qohelet und Baruch, den Sinn des Lebens in einer Welt voll Leid und Krisensituationen. Für beide ist die irdische Welt vergänglich, die Erkenntnis, die der Mensch gewinnen kann, limitiert und Gottes Fügung und Plan ebenso unveränderlich. Die Schlussfolgerung, die Baruch und Qohelet aus ihren weltanschaulichen Reflexionen ziehen, unterscheidet sich, trotz aller Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Texten, jedoch wesentlich. Cf. hierzu Matthias Henze, „Qoheleth and the Syriac Apocalypse of Baruch,“ VT 58/1 (2008): 28–43.

länger auf dem zentralen irdischen Heiligtum; das letzte Ziel jeden religiösen Handelns soll nun der Himmel als wahrer Aufenthaltsort Gottes sein.³⁰⁴ Der Wert des zerstörten Zweiten Tempels wird damit im Nachhinein gemindert, zum Wiederaufbau wird in 2 Baruch nicht aufgerufen. 2 Baruch verarbeitet die Tempelzerstörung von 70 n.Z. folglich durch eine Relativierung der Signifikanz des Tempels für die kultische Identität des Volkes Israel sowie seiner Bedeutung als Ganzes und erleichtert damit den Schmerz des Volkes. Anstelle der Suche nach einer nationalen Schuld soll sich nunmehr jeder Einzelne auf sein Leid und die Verantwortung dafür konzentrieren und seinen Ausweg in der Gesetzestreue suchen. Diese Lösung und Moral wird am Ende von Baruch in einem Brief auch an die gesamte Diaspora gesandt, denn auch die Zerstreuten sollen zum Gesetz der Väter zurückkehren und sich nicht mehr länger von den sie umgebenden Kulturen beeinflussen lassen. Dann werde, so 2 Baruch, auch die Bestrafung der Feinde nicht mehr länger auf sich warten lassen. Gott werde sich ihrer zur entsprechenden Zeit annehmen. Das von Gott erwählte Volk selbst aber kann durch absolute Gesetzestreue Eingang in den Himmel finden. Der Fall Jerusalems wird in 2 Baruch damit als Befreiung und Wegbereitung positiv umgedeutet, die Zerstörung des Tempels gar zu einem „Garant für die Neukonstitution und Kontinuität des Tempeldienstes.“³⁰⁵

5.3 Die griechische Baruchapokalypse (3 Baruch)

In der griechischen Baruchapokalypse, oder 3 Baruch, steht, wie schon in 2 Baruch, der aus dem Jeremia-Buch bekannte Baruch ben Neria ben Machseja im Mittelpunkt der Handlung. Auch dieser Text ist inhaltlich in der Zeit um die Zerstörung des Ersten Tempels 587 v.Z. angesiedelt und beginnt mit der Klage Baruchs über eben jenes Ereignis, das auch hier, wie schon in 4 Esra und 2 Baruch, klar mit der Katastrophe von 70 n.Z. in Verbindung gebracht wird.³⁰⁶ Die Kernproblematik für Baruch ist dabei, nun, nachdem der Tempel zerstört ist, die Frage nach dem Aufenthaltsort Gottes und seines Nicht-Eingreifens als die feindlichen Eroberer Stadt und Tempel zerstörten. Antwort auf seine Frage erhält Baruch im Rahmen einer klassischen *otherworldly journey*, zu der er von dem Engel Phamael entrückt wird.

³⁰⁴ Cf. hierzu auch Aune und Steward, „From Idealized Past to the Imaginary Future,“ 28–30.

³⁰⁵ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 131.

³⁰⁶ Gerade diese Rahmenerzählung um die Klage Baruchs über die Zerstörung des Tempels und Jerusalems macht den Text von 3 Baruch eindeutig als jüdisches Werk identifizierbar, was in der Forschung lange Zeit umstritten war. Cf. hierzu Harry E. Gaylor, „3 (Greek Apocalypse of) Baruch,“ in *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. James H. Charlesworth; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985), 1:657; und Daniel C. Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch): In Hellenistic Judaism and Early Christianity* (SVTP 12; Leiden: Brill, 1996), 88–96. Eine Klage über die Katastrophe von 70 n.Z. kann nur jüdisch sein, denn selbst wenn christliche Texte sich mit der Bedeutung der Tempelzerstörung und der sich daraus ergebenden Probleme beschäftigen, dann niemals in Form einer Klage. Cf. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 119–120.

Gemeinsam mit dem von Gott gesandten Engel bereist Baruch fünf der sieben Himmel und erfährt, welcher Himmel welcher Gruppe irdischer und himmlischer Bewohner vorbehalten ist. So stellt der erste Himmel jene Ebene dar, in der die Sünder, die einen Krieg gegen Gott gewagt haben, verweilen müssen (3 Bar 2). Der zweite Himmel ist der Aufenthaltsort jener Frevler, die andere zum Bau eines Himmelsturms genötigt haben um so die Geheimnisse des Himmels zu ergründen (3 Bar 3). Im dritten Himmel sieht Baruch nicht nur die Schlange aus dem Garten Eden, sondern auch den Garten selbst, rauschende Meere und Flüsse sowie die himmlischen Mächte Sonne und Mond (3 Bar 4–9). Im vierten Himmel bietet sich Baruch der Anblick eines großen Wasserbeckens, um den sich viele verschiedene exotische Vogelarten versammeln. Dieser Platz ist für die Seelen der Gerechten reserviert (3 Bar 10). Der fünfte Himmel wird Baruch schließlich als Aufenthaltsort der Engel, die für die Menschen auf Erden verantwortlich sind, offenbart. Diese Engel bringen die Opfer der Menschen zu Michael, der allen vorsteht und als Priester des himmlischen Tempels fungiert. Michael ist nicht nur im Besitz der Schlüssel für die Tore des himmlischen Tempels, sondern vollzieht dort auch sämtliche Kulthandlungen. Einzig der Zutritt zu dieser himmlischen Sphäre bleibt Baruch verwehrt; er muss vor den geschlossenen Toren des fünften Himmels bleiben (3 Bar 11–16). Den göttlichen Thron kann Baruch nicht schauen und auch Gott begegnet er nicht.³⁰⁷ Trotz dieses Umstands findet Baruch jedoch Antwort auf seine eingehende Frage „Wo ist Gott?“ In den göttlichen Geheimnissen, die Baruch auf seiner Reise durch die fünf Himmel offenbart werden, begegnet er Gott in all seiner Macht und muss erkennen, dass Gott immer da ist, in allem, was um den Menschen herum ist. Infolge dieser Erkenntnis ist auch der zuvor noch so schmerzlich beklagte Verlust des Tempels für Baruch nicht mehr relevant. Er lebt nun in der Hoffnung, dass Gott alle Geschehnisse des Laufes der Welt kontrolliert und Strafe für die Frevler sowie Belohnung für die Gerechten bereits vorausgeplant hat. Dabei unterscheidet Baruch jedoch nicht zwischen Strafe für die heidnischen Feinde und Lohn für das Volk Israel, sondern propagiert eine Beurteilung Gottes für jeden Menschen individuell nach seinem Handeln.

Trotz oder gerade wegen der Kürze des Textes der griechischen Baruchapokalypse wirft er viele Fragen auf. Bereits die Überlieferungsgeschichte des Textes ist, wie bei den meisten pseudepigraphen apokalyptischen Texten, kompliziert. Der Text von 3 Baruch ist nur in

³⁰⁷ Sowohl Gaylord als auch Harlow nehmen an, dass der verloren gegangene Originaltext von 3 Baruch möglicherweise länger gewesen sein könnte und die Beschreibung von noch weiteren Himmeln enthalten hätte können. Möglicherweise ist die Thronvision und der direkte Kontakt von Baruch mit Gott erst in einem späteren Abschnitt des Textes verschriftet, der jedoch nicht mehr erhalten ist. Cf. hierzu Gaylord, „3 (Greek Apocalypse of) Baruch,“ 657; und Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch)*, 34–76.

Griechisch sowie in zwei slavischen Versionen,³⁰⁸ die Übersetzungen eines verlorengegangenen Originaltextes darstellen, erhalten. Die Sprache des Originaltextes kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden, die meisten Forscher sprechen sich jedoch für ein griechisches Original von 3 Baruch aus. Zwar finden sich, so Gaylord, einige linguistische Begebenheiten im Text, die ein semitisches Original vermuten lassen könnten, jedoch sind diese so auch im klassischen koiné-Griechisch bekannt und stellen daher kein „convincing argument“³⁰⁹ für die tatsächliche Annahme eines hebräischen oder aramäischen Originaltextes dar. Auch die zeitliche und räumliche Einordnung von 3 Baruch ist schwierig. Zwar kann nach Origenes *De principiis* 2,3,6 eine Anspielung auf 3 Baruch angenommen werden, was einen *terminus ante quem* von 231 n.Z. ergeben würde, gesichert ist diese Annahme jedoch nicht. Klare Referenzen zu 3 Baruch finden sich erst viel später, etwa in der *History of the Rechabites* oder in verschiedenen, der slavischen Literatur zugeordneten Werken.³¹⁰ Als *terminus post quem* kann zwar mit Sicherheit 70 n.Z. angenommen werden, jedoch auch hier ist eine weitere Präzisierung so gut wie unmöglich. Die sekundär christlich redigierten Schlusskapitel 3 Bar 11–17 sowie die christlichen Interpolationen in 3 Bar 4,15; 4,17 und 8,5 sieht Hage aufgrund ihrer stilistischen Nähe zur Paulusapokalypse im 4. Jahrhundert angesiedelt.³¹¹

Inhaltlich und auch formal unterscheidet sich 3 Baruch stark von den im Vorangegangenen behandelten Texten. 3 Baruch wählt als einziger der apokalyptischen Texte, die die Katastrophe von 70 n.Z. aufzuarbeiten suchen, das Mittel einer *otherworldly journey*. Des Weiteren beschäftigt sich 3 Baruch nicht mit denselben offensichtlichen Problemen wie 4 Esra und 2 Baruch, so wie es auch von diesem Text zu erwarten wäre. Zwar kennt 3 Baruch offensichtlich die Esra- und Baruch-Traditionen, verwebt sie im Text auch miteinander, jedoch sind viele Auslassungen auffällig. So beschränkt sich der eschatologische Inhalt in

³⁰⁸ Insgesamt sind 12 Handschriften der beiden slavischen Versionen von 3 Baruch erhalten. Sie entstammen zwei unterschiedlichen Handschriftenfamilien, einer südslavischen im 13./14. Jahrhundert begründeten, sowie einer im 15. Jahrhundert entstandenen russischen Handschriftentradition. Die slavischen Versionen decken sich nicht an allen Stellen mit der griechischen Überlieferung des Textes; mancherorts liefern sie, unter Auslassung einiger der als christliche Interpolationen identifizierten Textteile, sogar einen verständlicheren Text als die griechische Version. Cf. hierzu Gaylord, „3 (Greek Apocalypse of) Baruch,“ 654–655; Wolfgang Hage, „Die griechische Baruch-Apokalypse,“ in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/1 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974), 17–18; und Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 118.

Eine eingehende texthistorische Betrachtung der Griechischen Baruchapokalypse unter Einbeziehung der slavischen Handschriftentradition, eine entsprechende Synopse der griechischen und slavischen Belege und eine darauf basierende Neuübersetzung liefert auch Kulik. Cf. Alexander Kulik, *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin: de Gruyter, 2010.

³⁰⁹ Gaylord, „3 (Greek Apocalypse of) Baruch,“ 655.

³¹⁰ Cf. *ibid.*, 655–656.

³¹¹ Hage „Die griechische Baruch-Apokalypse,“ 18; 20.

3 Baruch lediglich auf Lohn und Strafe, die — unabhängig von Glaube und Nation — Frevlern und Gerechten individuell zukommen; ein Messias, endzeitliche Erwartungen, eine Neuordnung des Volkes Israel oder eine kosmische Transformation finden keine Erwähnung. Auch macht Baruch weder eschatologische Weissagungen, noch ist er an der Periodisierung der historischen Ereignisse interessiert. Auch das Gesetz wird in dieser Form nicht explizit erwähnt. Stattdessen propagiert 3 Baruch einen universellen ethischen Kodex, nach dem alle Völker leben sollen. In dieser seiner Antwort zu den Ereignissen um 70 n.Z. findet sich nur wenig Trost für die Trauernden. Baruch ruft sie dazu auf, von ihrer Trauer abzulassen und unrealistische Hoffnungen auf einen möglichen Wiederaufbau von Stadt und Tempel aufzugeben. Der Fall Zions wird hier minimiert und die Wichtigkeit Jerusalems für die jüdische Identität „is diminished in the light of individual eschatology, speculative cosmology, and universalistic ethics.“³¹² Jerusalem ist nicht mehr länger der wichtigste Dreh- und Angelpunkt für Baruch und seine Wiedererrichtung nicht mehr das zentrale Ziel, auf das sich alle jüdische Hoffnung richten soll. In einer „post-Jerusalem, post-Temple world“³¹³ ist die individuelle Gerechtigkeit und das gerechte Handeln jedes Einzelnen ausreichend. Dies ist in der Form auch für Juden in der Diaspora möglich, womit 3 Baruch, ähnlich der späteren rabbinischen Lehre, eine neue jüdische Theologie konstruiert, die ganz ohne Tempel und Tempelkult auskommt.

5.4 Die Paralipomena Jeremiae (ParJer)

Der pseudepigraphische Text, der auch als Viertes Buch Baruch bezeichnet wird, steht — wie schon dieser alternative Titel zeigt — ebenfalls in der literarischen Tradition Baruchs und schließt thematisch an die syrische und griechische Baruchapokalypse an. Jedoch ist es in diesem Text nicht mehr Baruch selbst, der im Zentrum der Handlung steht, sondern dessen Auftraggeber Jeremia. Aufgrund der Rolle, die Jeremia in dem Text einnimmt, und seiner thematisch wichtigen Position als priesterlicher Religionsführer, wird 4 Baruch nach seiner griechischen Überlieferung auch Paralipomena Jeremiae genannt.³¹⁴

Die Paralipomena Jeremiae stellen, wie schon die im Vorangegangenen behandelten pseudepigraphen apokalyptischen Texte, eine Erweiterung der Erzählung um die

³¹² Harlow, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch)*, 157.

³¹³ *Ibid.*, 161.

³¹⁴ Nach der äthiopischen Überlieferung, die 4 Baruch oder ParJer als kanonisch anerkennt, wird der Text auch als *Rest der Worte Baruchs* bezeichnet. Ebenfalls bekannt sind unterschiedliche Zählungen des Textes innerhalb der Baruchschriften, etwas als 2 Baruch oder 3 Baruch. Cf. hierzu Jens Herzer, *Die Paralipomena Jeremiae: Studien zur Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums* (TSAJ 43; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 1.

babylonische Zerstörung Jerusalems dar und behandeln die Rückkehr des Volkes Israel aus dem babylonischen Exil unter der Führung Jeremias. Die biblische Erzählung um den Propheten Jeremia in ihrer aus LXX bekannten Form³¹⁵ stellt hierfür das Basisnarrativ dar, inhaltlich finden sich in ParJer jedoch auch Anleihen aus den Büchern Esra und Nehemia. Der Text besteht aus fünf aufeinanderfolgenden inhaltlich stringenten Teilen.³¹⁶ Im ersten Teil der Erzählung kündigt Gott Jeremia an, Jerusalem in Bälde den Chaldäern zu übergeben (ParJer 1,1–11); er, Jeremia, solle deshalb die Tempelgeräte verstecken und dem Volk in den Eroberungswirren vorstehen. Baruch, der Schreiber Jeremias, hilft letzterem bei der Rettung der Tempelgeräte³¹⁷, während Abimelech, ebenfalls Teil von Jeremias Gefolgschaft, ausgesandt wird, um Feigen für die Kranken des Volkes zu sammeln (ParJer 2,1–3,16). Nach dem Einfall der Chaldäer in Jerusalem, denen die Engel die Stadttore geöffnet haben,³¹⁸ wird das Volk und mit ihm Jeremia nach Chaldäa deportiert (ParJer 4,1–5). Nur Baruch verbleibt in der Stadt und hebt zu einer Klage über deren Fall an (ParJer 4,6–11). Der zweite Teil widmet sich Abimelech auf seiner Suche nach den Feigen. Erschöpft von Weg und Arbeit fällt er im Schatten eines Baumes in einen tiefen Schlaf, der ganze 66 Jahre andauert. Als er erwacht und nach Jerusalem zurückkehrt, erkennt er die Stadt nicht wieder. Engel sind es, die ihn schließlich zu Baruch führen (ParJer 5,1–6,2). Beide bemerken schließlich, dass die Feigen, die Abimelech gesammelt hat, auf wundersame Weise all die Jahre frisch und unversehrt geblieben sind — ein „Zeichen der göttlichen Bewahrung“³¹⁹ und Gottes Willen zum Wiederaufbau der Stadt (ParJer 6,3–10). Im dritten Teil des Textes schreibt Baruch im Auftrag eines Engels an Jeremia in Chaldäa und fordert ihn auf, das Volk zur Separation von den Eroberern und zur Heimkehr zu bewegen (ParJer 6,11–23). Dies sei ihm, Baruch, von

³¹⁵ Der Text von ParJer ist ausschließlich in späteren Redaktionen in griechischer Sprache respektive in auf einer griechischen Vorlage beruhenden Übersetzungen ins Äthiopische, Armenische, Rumänische und Slawische erhalten. Ob das Original semitisch oder griechisch war, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Die Forschung nimmt gemeinhin letzteres an und begründet dies mit dem typisch griechischen Satzbau und Wortgebrauch sowie mit den biblischen Anspielungen, die auf den LXX-Text zurückgehen. Cf. hierzu Berndt Schaller, „Paralipomena Jeremiu“, in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 1/8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998), 676.

³¹⁶ Dieses Gliederungsschema stammt von Schaller. Cf. ders., „Paralipomena Jeremiu“, 663–664. Die im Folgenden angegebenen Kapitel- und Verszählungen stammen ebenfalls von Schaller.

³¹⁷ Die Rettung der Tempelgeräte signalisiert, wie auch schon bei 2 Baruch, so Döpp, „die Bewahrung der kultischen Reinheit und Verwendungsfähigkeit und deutet zugleich auf die erwartete Fortführung des Kultes in späterer Zeit, nach der Erneuerung des zerstörten Tempels, hin.“ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 115. Wie in 2 Baruch wird auch in ParJer die Zerstörung des Tempels als Beginn einer vorübergehenden Zeit ohne Tempelkult gedeutet, die von Gott selbst zur gegebenen Zeit wieder beendet werden wird.

³¹⁸ Dass Gottes Engel den Feinden die Stadttore öffnen, zeigt, dass auch für ParJer Gott der Verursacher der Zerstörung ist. Diese Tatsache relativiert, wie schon in 2 Baruch, die Macht der feindlichen Eroberer. Ohne dass Gott seinen Aufenthaltsort verlassen und die Zerstörung seiner Stadt und seines Tempels zugelassen hätte, wäre es den Feinden gar nicht möglich gewesen, überhaupt einen Sieg zu erringen.

³¹⁹ Schaller, „Paralipomena Jeremiu“, 662.

Gott verheißen worden. Ein Adler bringt den Brief Baruchs mitsamt den 15 von Abimelech gesammelten Feigen zu Jeremia, der die Feigen an die Kranken verteilt und die Verheißung verkündet. Hernach schickt er den Adler mit einem Antwortschreiben zurück zu Baruch (ParJer 7,1–32). Der vierte Teil beschreibt die Rückkehr des Volkes nach Jerusalem, wobei die jüdischen Männer ihre chaldäischen Frauen zurücklassen sollen. Nicht alle gehorchen diesem Befehl Jeremias, woraufhin ihnen nicht nur der Eintritt in die Stadt Jerusalem verwehrt wird, sondern auch die Rückkehr nach Chaldäa. Daraufhin gründen sie etwas außerhalb von Jerusalem eine eigene Stadt, die forthin Samaria genannt wird (ParJer 8,1–9,1). Der fünfte Teil des Textes umfasst schließlich einen Bericht über den Tod Jeremias. Während eines Opfers, so heißt es, hätte Jeremia seine Seele aufgegeben und sein Körper sei leblos in sich zusammen gefallen, was bei Volk und Jeremias Gefolgschaft große Trauer ausgelöst hätte. Als diese jedoch den Körper Jeremias begraben wollen, verheißt Gott die Rückkehr von Jeremias Seele, was drei Tage später tatsächlich geschieht (ParJer 9,2–12). Jeremia wird wieder lebendig und fordert zur Lobpreisung Gottes und dessen Sohnes Jesus Christus auf. Des Weiteren verkündet er eine 477 Jahre andauernde Heilszeit. Das Volk jedoch richtet sich gegen diese Weissagung Jeremias und steinigt ihn. Noch bevor er jedoch stirbt, kann Jeremia die Weissagung noch an Baruch und Abimelech weitergeben (ParJer 9,13–32).

Der Text der ParJer ist inhaltlich und formal kohärent, jedoch finden sich in der Komposition einige Lücken, was die Abfassung des Textes durch einen einzelnen Verfasser fraglich macht. Vor allem im Schlussteil zeigt sich eine sekundäre Überarbeitung, die auch als christliche Interpolation gedeutet werden kann. Der Wechsel von kohärenten und lückenhaften Textstellen ist, so Schaller, in einem Grundtext begründet, der verschiedene, bereits vorgegebene und zum Teil selbstständig Texttraditionen und Überlieferungskomplexe aufgegriffen und entsprechend überarbeitet hat.³²⁰ Die zeitliche sowie räumliche Einordnung des Textes, der trotz des sekundär christlich überarbeiteten Schlusses als eindeutig jüdisch angesehen wird,³²¹ ist schwierig. Die Aufnahme sowohl von verschiedenen Jeremia-Traditionen als auch Traditionen aus der Baruchliteratur und die inhaltliche Positionierung des Textes sprechen für einen klaren *terminus post quem* von 70 n.Z. Der *terminus ante quem* ist jedoch nicht so eindeutig festmachbar. In jedem Fall soll er, so die einschlägige Forschung, noch in der Mitte des 2. Jahrhunderts n.Z. liegen; ob 136 n.Z., die Jahreszahl, die sich ergäbe, rechnete man von 70 n.Z. an die im zweiten Teil erwähnten

³²⁰ Cf. Schaller, „Paralipomena Jeremiou“, 669.

³²¹ Verarbeitete Themenkomplexe wie die Berufung auf den Bund in ParJer 6,18, die Rettung des Volkes Israel aus Ägypten 6,20, die Erscheinung Gottes in der Wüste in 7,20 sowie die Problematik von Mischehen in 6,14; 7,31 und 8,1–5 sprechen für diese Annahme.

66 Jahre von Abimelechs Schlaf hinzu, als *terminus post quem* sicher angenommen werden kann, ist fraglich. Herzer hält diese genaue Datierung für eher unwahrscheinlich, denn wäre der Text tatsächlich in solch zeitlicher Nähe zum Bar Kokhba-Aufstand abgefasst worden, hätten die Wirren um den Aufstand in jedem Fall ihren Niederschlag im Text finden müssen. Herzer plädiert daher für eine Datierung noch vor dem Bar Kokhba-Aufstand, etwa in den Zeitraum 125–132 n.Z., und sieht in ParJer eine Reaktion auf Hadrians Bau von Aelia Capitolina.³²²

Auch die gattungsspezifische Einordnung von ParJer ist schwierig. Zwar nimmt der Text klassisches apokalyptisches Material auf, jedoch ist er schwerlich als Apokalypse zu bezeichnen, zeigt er hierfür doch kaum formale Merkmale. Daneben fehlt in ParJer insgesamt ein „breites theologisches Profil.“³²³ Obwohl der Text einige Parallelen zu 2 Baruch aufweist, hat er einen gänzlich anderen Fokus. ParJer beschreibt weder Heilszuversicht noch eine pessimistisch-dualistische Weltanschauung, wie sie aus 2 Baruch bekannt ist. Es fehlen eschatologische Motive und klassische Theodizee-Fragen, die Thematisierung religiöser Lebensordnung und -praxis und die Erwähnung einer Messias-Figur. ParJer konzentriert sich auf die Erzählung historischer Ereignisse, durch die eine ganz bestimmte Botschaft vermittelt wird und wird daher in der neueren Forschung eher als ein im haggadischen denn im apokalyptischen Bereich anzusehender Text verstanden. ParJer verurteilt die Interaktion der Exilierten mit ihren Eroberern, die Assimilation an eine fremde Kultur und fordert sofortige Separation als einzigen Ausweg zur Bewahrung der jüdischen Identität. Dass die Chaldäer im Text für die römischen Besatzer aus der Zeit nach 70 n.Z. stehen, ist selbsterklärend. Für ParJer besteht das Kernproblem im „corrosive effect“³²⁴ des Kontaktes zwischen Juden und Römern und in dem dadurch bedingten Verlust der Heiligkeit der Erwählung des Volkes durch Gott. Wenn aber das Volk von seinen Beziehungen zu den feindlichen und heidnischen Eroberern ablässt, wird der Engel der Gerechtigkeit es erhören und aus dem Exil zurück nach Jerusalem führen. Hierbei kann das Volk jedoch nicht, wie schon während des babylonischen Exils, auf Hilfe von Außen hoffen; es muss sich durch seinen ureigenen Willen von Innen heraus selbst helfen. Sobald die vollständige Separation vollzogen ist, kann eine Rückkehr zum normalen kultischen Leben erreicht werden und es ist nicht mehr länger notwendig, auf eschatologische Lösungen zu hoffen und auf den rettenden Messias zu warten. Diese Art der Theologie macht klar, warum der, von Jones als äußerst optimistisch bewertete,³²⁵ Text

³²² Cf. Herzer, *Die Paralipomena Jeremiae*, 178–183; 191.

³²³ Schaller, „Paralipomena Jeremioi“, 686.

³²⁴ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 155.

³²⁵ Cf. *ibid.*, 171.

keinerlei Probleme in der Zerstörung der Stadt und des Tempels sieht und ohne jegliche eschatologischen und messianischen Motive auskommt. ParJer konzentriert sich rein auf das geistig-religiöse Fortbestehen und sieht darin „die vordringlichste Aufgabe und einzige Möglichkeit, das Judentum vor dem völligen Untergang zu bewahren.“³²⁶ Die Konzentration auf das Gesetz und die Tora, nicht der Messias, wird dem Volk den Weg ins himmlische Jerusalem weisen; Gott ist seinem Bund treu und wird ihn zur selbstbestimmten Zeit erretten. Darauf kann bedingungslos vertraut werden.

5.5 Sibyllinisches Orakel V (SibOr V)

Sibyllinische Orakel sind ein in der Antike weit verbreitetes Phänomen. Die Textsammlungen, die als Bücher des Sibyllinischen Orakels bezeichnet werden und bis heute christlich tradiert sind, lassen sich grob in zwei verschiedene Gruppen einteilen. Die Bücher I bis VIII verfügen über ein altes jüdisches Stratum, die Bücher XI bis XIV sind rein christlich. Die Sibyllinischen Orakel zeichnen sich durch eine Vorhersage von Krisen und Katastrophen aus, die bestimmte Nationen oder die gesamte Menschheit befallen sollen. Diese Krisen sind Ausdruck göttlichen Zorns und logische Konsequenz für nicht gesetzeskonformes oder unethisches Handeln der Völker. In diesem Charakteristikum sowie in ihrem Ton stehen sie der alttestamentarischen Prophetie nahe.³²⁷

Die Bücher III bis V entstammen klar einer jüdischen Feder und zählen zu den ältesten überlieferten Sibyllinischen Orakel. Alle drei beschreiben — in unterschiedlichem Ausmaß — auch das Ereignis der Tempelzerstörung oder erwähnen es zumindest kurz. Am spannendsten und für die vorliegende Untersuchung am relevantesten ist hier der Bericht über die Zerstörung des Tempels und ihre Verantwortlichen in Buch V. Dieser Text unterscheidet sich grundlegend von den vorhergehend behandelten und steht ihnen dennoch nahe. Zwar handelt es sich bei den Sibyllinischen Orakeln, so auch bei Buch V, in keinem Fall um Apokalypsen, apokalyptische Elemente, Endzeiterwartungen und klassisch eschatologische Motive sind ihnen jedoch nicht fremd.

Bei Buch V der Sibyllinischen Orakel, das, wie die im Vorangegangenen behandelten Texte in den Zeitraum 70–135 n.Z. datiert und in Ägypten verortet werden kann,³²⁸ handelt es

³²⁶ Herzer, *Die Paralipomena Jeremiae*, 180.

³²⁷ Cf. John J. Collins, „Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction,“ in *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985), 1:318; und Herbert N. Bate, *The Sibylline Oracles: Books III – V* (Translation of Early Documents Series II: Hellenistic-Jewish Texts; London: SPCK, 1918), 19.

³²⁸ Die Datierung folgt textinternen Kriterien. Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Z. findet seine Erwähnung, was auf den *terminus post quem* von 70 n.Z. schließen lässt. Der *terminus ante quem* von 135 n.Z. gründet sich im allzu positiven Bericht über Hadrian im Zuge der Chronologie fremder Herrscher über das Volk

sich um eine diffuse Zusammenstellung mehrerer Orakel, die mehr oder weniger durch Wiederholung und Entwicklung bestimmter Motive und Themen miteinander in Zusammenhang gebracht werden. Das Buch kann in sechs Sektionen oder Abschnitte eingeteilt werden. Der erste Abschnitt (SibOr V,1–51³²⁹) stellt eine Einleitung zum Buch dar und liefert eine Chronologie der Geschichte der Eroberungen und Unterdrückung des Volkes Israels beginnend mit Alexander dem Großen. Die Abschnitte 2 bis 5 (SibOr V,21–110; 111–178; 179–285; 386–434) beinhalten Orakel für Ägypten, Kleinasien, Babylon und Rom. Alle beginnen mit einer Reflexion der Sibylle und einer Anklage der verschiedenen Völker aufgrund ihrer religiösen und sittlichen Vergehen. Diese Vergehen haben die Vorhersage einer „destructive figure“³³⁰ zur Folge. Diese Figur hat oftmals Ähnlichkeiten mit Nero, die allerdings eher verschlüsselt und undeutlich bleiben. Auf die „destructive figure“ folgt, so die Sibylle weiter, die Ankunft eines Erlösers, der messianische Züge aufweist.³³¹ Alle Orakel in den Abschnitten 2 bis 5 enden schließlich mit der Verkündigung von Zerstörung und Letztem Gericht. Aus diesem Aufbau des Buches, das im sechsten Abschnitt mit der bedrohlichen Ankündigung eines Krieges zwischen den Gestirnen endet, lassen sich zwei prominente Themenkreise festmachen: zum einen steht der „man of destruction“³³² im Vordergrund, zum anderen eine Analyse aller großen Feinde Israels — Ägypten, Babylon und Rom. Ihre Taten werden als Vorboten für das Kommen des „man of destruction“ zur Endzeit angesehen. Das Herz des Textes bildet dabei Abschnitt 5, der eine lange Klage über die Zerstörung des Tempels liefert (SibOr V,397–413), woraus seine „herausragende Stellung“³³³ als essentieller Bestandteil des jüdischen Lebens und der eschatologischen Erwartung deutlich wird. Der Klage folgt die Ankündigung eines Erlösers, der vom Himmel kommen und den Tempel wiederaufbauen soll. Das Ereignis der Tempelzerstörung wird als vergangen beschrieben, Details werden nicht geschildert. Hieraus wird klar, dass das Problem und das Thema, das in diesem Abschnitt des Buches behandelt wird, weniger der Verlust des Tempels selbst ist, sondern vielmehr die Verantwortlichen für die Zerstörung im Blickfeld stehen. Die

Israel im ersten Abschnitt von SibOr V, der nach dem Bar Kokhba-Aufstand so nicht möglich gewesen wäre. Der Entstehungsort des Textes wird in Ägypten angesiedelt, weil dieses ein bemerkenswertes Interesse im Text findet, das für einen in Palästina oder Kleinasien angesiedelten Verfasser, ebenfalls eher undenkbar wäre. Cf. Collins, „Sibylline Oracles“, 390–391.

³²⁹ Die Zählung folgt der englischen Übersetzung von Collins. Cf. Collins, „Sibylline Oracles“, 393–405.

³³⁰ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 210.

³³¹ Die Figur wird hier nicht klar als Messias bezeichnet. Die Rolle, die ihm in SibOr V, 414–427 zugeschrieben wird, ist jedoch eindeutig jene eines Messias. Als aus dem Himmel kommend wird er die Besitztümer der Gerechten des Volkes Israel erneuern, die Feinde vernichten und das göttliche Gericht einläuten. Zu guter Letzt wird er sowohl Jerusalem als auch den Tempel wiedererrichten. Cf. hierzu auch Chester, *Messiah and Exaltation*, 398–407; 479–486.

³³² Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 218ff.

³³³ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 242.

Verantwortlichen, das sind in SibOr V ganz klar die Römer, die auch hier symbolisch als Babylon beschrieben auftreten.³³⁴ Die Zerstörung des Tempels ist also in SibOr V nicht, wie in allen anderen zuvor behandelten Texten, als Strafe für den Bundesbruch Israels mit Gott, sondern klar als das Werk der frevelhaften feindlichen Eroberer zu sehen. Das Volk Israel trifft keine Schuld, es hat stets gottesfürchtig gelebt und sich sittlich korrekt verhalten. Auch Götzen hat es nicht verehrt, dies wird nur den anderen Völkern vorgeworfen.

Interessant im Vergleich mit den im Vorangegangenen beschriebenen apokalyptischen Texten ist in SibOr V jedoch nicht nur das Thema der Schuld an der Tempelzerstörung, die sich hier gänzlich anders darstellt als in 4 Esra und den Baruchtexten. Auch die Beschreibung der möglichen Wiedererrichtung des Tempels und des korrekten Verhaltens um dorthin zu gelangen fällt anders aus. In SibOr V finden Gesetzestreue und Umkehr als einzige Möglichkeit zur Erlösung keinerlei Erwähnung. Dies liegt nicht nur darin begründet, dass die Juden, wie oben bereits vermerkt, im gesamten Buch niemals selbst als Frevler oder Sünder auftreten. Die Wiedererrichtung des Tempels ist allein Aufgabe des Messias. Dieser soll wiederherstellen „what the adversaries have pillaged“³³⁵ und Jerusalem in neuem Glanz als „Mitte der Welt“³³⁶ erstrahlen lassen. Auffällig ist hierbei auch, dass SibOr V, ganz im Gegensatz zu den anderen behandelten Texten, als einziges tatsächlich den irdischen Tempel im Blick hat. Von einem himmlischen Heiligtum ist in diesem Buch nicht die Rede, die Sphäre der messianischen Herrschaft und der Rückführung Israels zu altem Glanz bleibt irdisch. Auch in ihrer Gesamtheit unterscheidet sich das Motiv der messianischen Erwartung in SibOr V deutlich von 4 Esra und den Baruchtexten. Die messianischen Hoffnungen sind nicht „directed at an immediate future“,³³⁷ die Erwartung von Lohn und Prosperität für das Volk Gottes stehen nicht im Mittelpunkt des Interesses. Vielmehr drückt der Text einen

³³⁴ Es ist immer wieder Kaiser Nero, der quasi als *pars pro toto* für die Römischen Herrscher und als Hauptschuldiger für die Zerstörung des Tempels und Jerusalems herangezogen wird. Nero hat zwar Judäa nie betreten, dass Vespasian oder Titus im Verlauf des jüdischen Krieges die Stadt eingenommen und den Tempel zerstört haben, ist dem Verfasser von SibOr V auch ganz klar bewusst, trotzdem wird Nero die Schuld zugesprochen, denn er hat den jüdischen Krieg überhaupt erst begonnen. Doch nicht nur seine kriegerischen Absichten werden kritisiert, sondern sein gesamtes Wesen — seine Arroganz ebenso wie sein frevelhaftes und unmoralisches Handeln. Nach seinem Tod, so SibOr V, werde er als Gottgleicher auferstehen und zum „man of destruction“ werden, der die Endzeit vorbereitet und die Ankunft des messianischen Erlösers einleitet.

Als Archetypus für Nero würde jedoch, so Jones, im zweiten Abschnitt von SibOr V auch Antiochus IV erwähnt. Die „destructive figure“, die in der Prophezeiung für Ägypten in diesem Abschnitt auftritt, wird als „the one who obtained the land of the Persians“ (SibOr V,101) bezeichnet, also Alexander der Große oder einer seiner Nachfolger aus den Diadochenreichen. Als „archetypal bad ruler“ in der jüdischen Tradition setzt Jones diesen Erben des Perserreichs, der in SibOr V,101 erwähnt wird, mit Antiochus IV gleich, aus dem sich im Verlauf des Textes schließlich die Figur des Nero entwickelt und weiter ausgebaut wird. Cf. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 222.

³³⁵ Bate, *The Sibylline Oracles*, 29.

³³⁶ Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems*, 245.

³³⁷ Yehoshua Amir, „Sibyl and Sibylline Oracles“, *Encyclopaedia Judaica*, 18:541.

starken Hass auf die Feinde aus und liefert eine klare antirömische Kritik, die ganz gezielt und in keinsten Weise symbolisch, wie etwa in der „Adler-Vision“ in 4 Esra, ihre Äußerung findet. Rom wird der Immoralität, der Hurerei und der gleichgeschlechtlichen Sexualität bezichtigt (SibOr V,166), seine königlich-herrschaftliche Arroganz, die sich besonders im Charakter Neros manifestiert, ist es, die kritisiert und Rom schließlich zum Verhängnis werden wird. Zusammenfassend stellt SibOr V, so Jones, „an oracle of destruction for the wicked“³³⁸ dar, das eine ganz andere Botschaft propagiert als 4 Esra und die Baruchtexte. Nicht das eigene Volk steht im Vordergrund und ist Zentrum der Sorge des Verfassers. Der Feind ist es, der kritisiert und denunziert werden soll. In diesem Duktus ist der Text sehr pessimistisch und liefert kaum Hoffnungen, was sich vermutlich auch darin gründet, dass der Text auf einer paganen Tradition basiert, in der Motive der Erlösung und Erneuerung keinen Vorzug finden.

5.6 Kurzzusammenfassung der Ergebnisse

Die im Vorangegangenen besprochenen Texte beschäftigen sich mit der historischen Katastrophe der Tempelzerstörung 70 n.Z. auf unterschiedliche Art und Weise. 4 Esra, 2 Baruch und 3 Baruch wählen als Mittel zur Erklärung der Ereignisse durch Gott selbst die literarische Form der Vision. In allen drei Texten tritt ebenfalls klassisch ein *angelus interpres* auf, der den Protagonisten die Visionen, die ihnen zuteil werden, erklärt. 3 Baruch stellt jedoch die einzige Apokalypse dar, die darüber hinaus auch eine *otherworldly journey* beschreibt. Hier bereist Baruch die fünf Himmel, während der syrische Baruch und Esra immer auf der irdischen Welt verbleiben.

ParJer und SibOr V unterscheiden sich formal deutlich von den anderen drei Texten. Beide kommen ohne Visionsbericht, *otherworldly journey* und *angelus interpres* aus und verfügen damit nicht über drei der wichtigsten Merkmale einer jüdischen Apokalypse. Auch fehlen in beiden Texten eschatologische Motive, klassische Theodizee-Fragen, Heilszuversicht und die Erwähnung einer Messiasfigur. Damit handelt es sich bei den beiden Texten formal gesehen nicht um Apokalypsen. Für den späteren Vergleich mit ApcAbr sind sie jedoch inhaltlich und hinsichtlich ihrer Verarbeitung der Tempelzerstörung dennoch von Bedeutung.

Besonders das Anliegen von SibOr V ist vor allem historisch. Zwar liefern auch 4 Esra, 2 Baruch und ParJer einen historischen Überblick der Ereignisse rund um das zentrale Thema der Tempelzerstörung, jedoch stehen diese nicht im Vordergrund. Sie dienen weitestgehend dem Aufbau des theologischen Konzepts der Tempelzerstörung als Strafe für das kultische

³³⁸ Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70*, 242.

Fehlverhalten des erwählten Volkes. Dieses Moment fehlt bei SibOr V völlig. Die Zerstörung des Tempels wird hier ganz klar als das Werk frevelhafter feindlicherer Eroberer gesehen, an dem weder das Volk Israel noch Gott selbst Schuld trägt.

In allen Texten jedoch wird das Ereignis der Tempelzerstörung um 70 n.Z. literarisch mit der Zerstörung des Ersten Tempels 587 v.Z. durch die Babylonier in Verbindung gebracht. 2 Baruch, 3 Baruch und ParJer bedienen sich der aus dem Tanakh bekannten Figur des Baruch als Zeugen der babylonischen Eroberung und lassen ihn im Zuge der Nachwehen der Ereignisse Gottes Gnade, seinen allmächtigen Einfluss auf die Welt und den Sinn der Erwählung seines Volkes implizit oder explizit hinterfragen. 4 Esra überschreibt diese Rolle — wie auch schon aus dem Titel des Textes hervorgeht — dem ebenfalls aus dem Tanakh bekannten Propheten Esra. Indem es sich vor allem der literarischen Form der Chronik bedient, benötigt SibOr V im Gegensatz zu den anderen Texten keine spezielle Leitfigur, der es seine theologischen Implikationen und Konzepte in den Mund legt.

Interessant und divergierend ist in allen fünf Texten auch die Thematisierung der Heilszuversicht, des Letzten Gerichtes, des Eschatons und des Messias. Alle diese Themen fehlen, wie bereits erwähnt, in ParJer und SibOr V völlig. 3 Baruch stellt zwar einen universellen ethischen Kodex auf, nach dem alle Völker leben und dadurch am Ende individuell Erlösung finden sollen, eschatologische Weissagungen macht er jedoch nicht, ein Messias und endzeitliche Erwartungen fehlen ebenfalls.

In den anderen beiden Texten stellen sie jedoch wichtige Momente dar. 4 Esra macht die Tempelzerstörung zur Voraussetzung für den Eintritt ins Eschaton und damit für den Beginn des Letzten Gerichtes und der nachfolgenden, auch hier nicht als national, sondern als ausschließlich als individuell beschriebenen Erlösung. Letztere kann nur erlangt werden, wenn sich das Volk zurückbesinnt auf die Religion seiner Väter, umkehrt zum einzig wahren Gott und ein gerechtes Leben führt. Der Aufruf zur Umkehr kann auch als Aufruf zur Abkehr von den Lebens- und Glaubenspraktiken der als frevlerisch beschriebenen Umgebungskultur gesehen werden. Auch 2 Baruch bringt die Tempelzerstörung klassisch deuteronomistisch mit der Schuld des Volkes, das sich durch seine Abkehr von Gott ihm gegenüber versündigt hat, in Verbindung. Hier wird die Zerstörung des Tempels als Gottes Wohnsitz zu einem Zeichen von Gottes unendlicher Gerechtigkeit, bietet er seinem Volk damit doch überhaupt erst die Möglichkeit, ihre Lebens- und Glaubensart zu überdenken und sich zur Umkehr zu entscheiden. Der Verlust des Tempels unterstützt die Konzentration auf die himmlische Welt, die in direkter Beziehung zur irdischen steht und damit Gott mit seinem Volk unmittelbar verbindet. Im Himmel liegt für 2 Baruch schließlich auch die Erlösung, die jeder erreichen

kann, der seine individuelle Schuld an der kultischen Krise und die Verantwortung dafür erkennt und sich auf ein gesetzestreuendes Leben zurückbesinnt. Die Endzeit selbst ist jedoch, im Unterschied zu 4 Esra, für 2 Baruch nicht von der Anzahl der Gerechten, sondern von Gott allein abhängig.

Sowohl in 4 Esra als auch in 2 Baruch verbinden sich die Heilserwartungen mit dem Letzten Gericht und der Ankunft eines Messias. In beiden Texten fällt die Erwähnung des Messias jedoch eher kurz und zum Teil in inkonsistenter Beschreibung aus. In 2 Baruch wird die Figur tatsächlich als Messias beschrieben (2 Bar 29,3–8) und soll auch die klassischen messianischen Aufgaben des Richtens und Vernichtens von Israels Feinden übernehmen (2 Bar 72). Auch wird in 2 Baruch ein messianisches Königreich beschrieben, in dessen Beschreibung sich die Erwartung der neuen Zeit in all seinem Farben- und Formenreichtum offenbart (2 Bar 73,1–7). Die Beschreibung des Messias in 4 Esra ist komplizierter und weniger konsistent. Zwar wird eine messianische Figur geschildert, sie wird jedoch nicht als Messias direkt bezeichnet und auch die Beschreibung ihres Aufgabenbereiches divergiert (4 Esra 13 und 4 Esra 7,28–29). Zwar wird auch hier die Vernichtung der Feinde Israels durch die messianische Gestalt beschrieben (4 Esra 13), an anderer Stelle tritt der Messias jedoch erst nach dem Anbruch des Eschatons überhaupt auf (4 Esra 7,28–29). Den messianischen Figuren in beiden Texten, 4 Esra und 2 Baruch, gleich ist auch ihre Aufgabe des Zusammensammelns der Völker, also der zerstreuten Stämme Israels. Das Thema des Letzten Gerichts verbindet sich ebenfalls in beiden Texten mit dem Lohn für die Gerechten und der Strafe für die Frevler.³³⁹

Ein kleines, jedoch nicht unwichtiges Motiv, findet sich in zumindest dreien der besprochenen Texte. 4 Esra, vor allem aber 2 Baruch und 3 Baruch verarbeiten das Thema des Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels. Für alle drei Texte ist klar, dass die Zerstörung des Tempels nicht mit dem Sieg der Heiden über Gott gleichgesetzt werden kann. Vielmehr bestätigt sie dessen Unbesiegbarkeit, gehen doch alle drei Texte davon aus, dass Gott seine Wohnstätte schon lange vor der Zerstörung selbst verlassen und damit dieselbe überhaupt erst ermöglicht hat. Hieraus ergibt sich für 2 Baruch und 4 Esra auch die Bestätigung der Annahme, dass Gott selbst verantwortlich ist für die Zerstörung, die ohne sein Zulassen und Einwirken nicht hätte stattfinden können. In 2 Baruch wird das auch durch die Schilderung der Öffnung der Stadttore durch Gottes Engel, die den Feinden damit in

³³⁹ Für einen eingehenden Vergleich der theologischen Konzepte sowie der Heilszuversicht in Verbindung mit einer messianischen Figur in 4 Esra und 2 Baruch cf. Kolenkow, „The Fall of the Temple and the Coming of the End,“ 243–250.

seinem Auftrag den Zutritt zur Stadt ermöglichen, verbunden. Dieses Motiv findet sich auch in ParJer, auch wenn hier das Thema der Unzerstörbarkeit des Tempels explizit nicht verarbeitet wird.

6. KORRELATION DER SLAVISCHEN ABRAHAMSAPOKALYPSE MIT IHREN VERGLEICHSTEXTEN

Im folgenden, die vorliegende Arbeit abschließenden, Kapitel soll ApcAbr mit den im Vorangegangenen besprochenen Vergleichstexten korreliert werden. Es soll ein Vergleich angestellt werden hinsichtlich der formalen Kriterien, der Kernthemen, der Art der Endzeitbeschreibung und der Verarbeitung des Tempelmotivs im Allgemeinen. Die zur besseren Übersicht erstellte Tabelle soll die Überlappungen zwischen den einzelnen Texten in den entsprechenden Bereichen aufzeigen. In dieser Tabelle steht x für das Vorhandensein eines Themas oder eines Formalkriteriums in einem Text, -- für das Fehlen derselben. Ein Schrägstrich / wird gesetzt, wenn das Vorhandensein oder die Ausformulierung eines Themas in einem Text nicht eindeutig ist.

	ApcAbr	4 Esra	2 Baruch	3 Baruch	ParJer	SibOr V
Formalia						
<i>otherworldly journey</i>	x	--	--	x	--	--
Visionen	x	x	x	x	--	--
<i>angelus interpretes</i>	x	x	x	x	--	--
Verknüpfung Zerstörung 587 v.Z. mit 70 n.Z.	--	x	x	x	x	x

Kernthemen						
Theodizee-Problem	/	x	x	x	x	--
kultisches Versagen des Volkes	x	x	x	/	x	--
Anklage von Idolatrie	x	--	x	--	--	--
Zerstörung als Strafe für kultisches Versagen	/	x	x	--	--	--
Betonung des Kultes / Abkehr von anderen	x	--	--	--	--	/
Tora / Gesetz	/	x	x	x	x	--

Endzeitbeschreibung						
eschatologische Erwartungen	--	x	x	x	x	x
Periodisierung	x	x	x	--	--	--
Heilszuversicht	x	x	x	--	--	--
Messias	x	x	x	--	--	--
"man of destruction"	x	--	--	--	--	x

Tempel						
Unzerstörbarkeit des Tempels	/	x	x	x	--	--
Bewahrung der Tempelgeräte	--	--	x	--	x	--
himmlischer Tempel	/	x	x	--	--	--
Wiedererrichtung des irdischen Tempels	x	--	--	--	x	--

Die Ergebnisse der in der Tabelle zusammengefassten Korrelation der Vergleichstexte und ApcAbr sollen im Folgenden näher betrachtet werden. Am Ende des Vergleiches steht der Versuch, Elemente aus ApcAbr herauszufiltern, die nur Bestandteil eben diesen Textes sind

und ihm dadurch seinen einzigartigen Status in der jüdischen apokalyptischen Literatur verleihen.

6.1 Vergleich

Der Vergleich der im Vorangegangenen kurz besprochenen Texte mit ApcAbr erfolgt auf vier Ebenen. Verglichen werden zuerst formale Kriterien, hernach die Kernthemen allgemein und schließlich die Ausführung der Motive der Endzeit und des Tempels respektive seiner Zerstörung.

An formalen Kriterien teilt ApcAbr mit der Griechischen Baruchapokalypse als einziges die Verarbeitung der theologischen Konzeptionen mithilfe einer *otherworldly journey*. Die Protagonisten der beiden Texte Abraham und Baruch bereisen, geführt von einem Engel, die verschiedenen himmlischen Sphären. Während ihrer Reise werden ihnen die göttlichen Geheimnisse offenbart, sie schauen die Tempelzerstörung und die Gründe, die dazu geführt haben. Des Weiteren bekommen sie einen abschließenden kurzen Einblick in die Zukunft ihrer Nachkommenschaft und damit des Volkes Israel. Kein anderer der zum Vergleich mit ApcAbr herangezogenen apokalyptischen Texte beschreibt eine *otherworldly journey*. Doch trotzdem unterscheiden sich ApcAbr und 3 Baruch in ihrer Beschreibung der Himmelsreise. Baruch durchreist die einzelnen Himmel von der ersten bis hin zur fünften Sphäre. Abraham allerdings gelangt in Begleitung von Jaoel gleich direkt in die oberste Sphäre und tritt in einen Dialog mit Gott ein. Von der obersten Sphäre, die offensichtlich auch der Aufenthaltsort Gottes ist, schaut Abraham hinunter auf die sieben Himmel und sieht in jeder der sieben himmlischen Sphären ein anderes Motiv seiner eigenen Stammesgeschichte. Diese Art einer *otherworldly journey*, bei der der Reisende gleich direkt im siebenten Himmel landet, ist ungewöhnlich und bis hierhin ausschließlich in ApcAbr belegt.³⁴⁰ Auch Henoch, quasi der Pionier aller apokalyptischen Himmelsreisen, bereist die himmlischen Sphären einzeln und in aufsteigender Reihenfolge.³⁴¹ Dass 3 Baruch nur fünf, statt wie ApcAbr sieben Himmel beschreibt, kann, wie bereits erwähnt, mit einem möglichen Textverlust zusammenhängen.

Den für einen apokalyptischen Text klassischen Visionsbericht enthalten 4 Esra, 2 Baruch und 3 Baruch. In ParJer und SibOr V fehlen diese klassischen apokalyptischen Formalkriterien, wodurch diese beiden Texte, wie ebenfalls bereits erwähnt, trotz ihres apokalyptischen Inhaltes und verschiedener, entsprechend gattungsspezifischer Merkmale

³⁴⁰ Zur Besonderheit der Himmelsreise Abrahams in ApcAbr cf. Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 61–66.

³⁴¹ Cf. 1 Hen 17–36.

ganz klar nicht als Apokalypsen bezeichnet werden können. Gemeinsam mit den Visionen tritt in 4 Esra, 2 Baruch, 3 Baruch und ApcAbr jeweils ein *angelus interpretis* auf, der dem Empfänger der Vision selbige zu verstehen hilft. In 4 Esra ist dies der Erzengel Uriel, der von Gott gesandt wurde um Esra die himmlischen Geheimnisse zu erklären und ihn seine nahe Zukunft schauen zu lassen. In 3 Baruch tritt der Engel Phamael auf und führt Baruch durch die fünf Himmel. Dieser Engel ist als Phanuel auch aus den *Similitudes of Enoch*, 1 Hen 40,9;54,6; 71,8–9,12 bekannt. Er wird dort als einer der ursprünglichen sieben Erzengel genannt und mit dem, aus einer späteren Tradition entstammenden und den vier klassischen Erzengeln angehörenden, Engel Uriel gleichgesetzt.³⁴² In 2 Baruch treten gleich mehrere Engel auf. Vier von ihnen sieht Baruch noch auf der Erde in den vier Ecken der Stadtmauer Jerusalems stehen, ein fünfter steigt schließlich vom Himmel herab um Baruch seine Vision zu erklären. Dieser Engel trägt den Namen Ramael oder Rumiel. Ein Engel desselben Namens ist auch aus der syrischen Version des Vierten Esrabuches bekannt und ersetzt hier in 4 Esra 4,36 ebenfalls Uriel.³⁴³ In allen drei Texten tritt also stets, manchmal auch unter anderem Namen, der vierte Erzengel Uriel auf. Jaoel, der in ApcAbr Abraham den Weg in den Himmel weist, ist nicht als Erzengel bekannt. Er wird jedoch durch seine Attribute und die Tatsache, dass er den Gottesnamen gleich auf zweierlei Weise in sich trägt, symbolisch mit den Erzengeln der jüdischen Tradition in Verbindung gebracht.

Hinsichtlich des letzten Formalkriteriums unterscheidet sich ApcAbr als einziger von den anderen Texten. Alle Vergleichstexte verbinden die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. in ihrer literarischen Verarbeitung symbolisch mit der Zerstörung des Ersten Tempels 587 v.Z. Hier sind es jeweils die Babylonier, die als Frevler angeklagt werden und deren Unheil bei Anbruch der Endzeit verheißen wird. In ApcAbr wird die erste Tempelzerstörung nicht erwähnt. Zwar wird auch hier nicht explizit auf die Römer als die Verursacher der theologischen und sozioökonomischen Krise infolge der Tempelzerstörung hingewiesen, jedoch ebenso nicht auf ein anderes heidnisches Volk wie etwa die Babylonier.

In den als Kernthemen zu bezeichnenden Problemstellungen, die die Texte verarbeiten, finden sich ebenfalls unterschiedliche Parallelen. Eines der Hauptprobleme, mit dem sich die Texte beschäftigen, ist jenes der Theodizee. Angesichts einer theologischen Krise, durch die die Erwartung der göttlichen Heilspräsenz auf Erden relativiert wird, müssen sich alle Texte mit der Frage auseinandersetzen, wie Gott es hatte zulassen können, dass seinem erwählten

³⁴² Zu den vier respektive ursprünglich sieben Erzengeln cf. Jan Willem van Henten, „Archangel,“ *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 80–82.

³⁴³ Cf. Michael Mach, „Jeremiel,“ *ibid.*, 466–467.

Volk ein solches Leid widerfahren konnte. ApcAbr ist hierbei jedoch der einzige Text, der sich nicht wie die Vergleichstexte in aller Länge mit diesem Problem auseinandersetzt. Für ApcAbr ist die Zerstörung des Tempels klar als Strafe Gottes für das Fehlverhalten seines erwählten Volkes anzusehen und wird mit dem Prinzip des freien Willens verknüpft. So wie der Mensch von Gott einen freien Willen zum rechten oder unrechten Handeln erhalten hat, steht es auch Gott frei, nach seinem eigenen Willen Strafe über sein Volk walten zu lassen.³⁴⁴ Infolge dieser Überzeugung verwundert es auch nicht, dass sich die Frage nach Gottes Gerechtigkeit für den Autor von ApcAbr so gut wie nicht stellt. Er ist von der Gerechtigkeit Gottes und der Ordnung seines Handelns überzeugt; ein kurzer Hinweis auf das Problem der Theodizee kann allenfalls in der Stelle in ApcAbr 20,7 gesehen werden. Weiter ausgeführt wird das Problem hier jedoch nicht und auch an keiner anderen Stelle des Buches.

Sehr detailliert verarbeitet wird in ApcAbr jedoch das Thema des kultischen Versagens des erwählten Volkes. Das unrechte Verhalten hat Gott verärgert und zum Rückzug von seinem Volk und seiner Wohnstätte im Tempel geführt. Dadurch ermöglichte er es den Feinden seines Volkes, den Tempel zu zerstören und die Stadt Jerusalem einzunehmen. Dieses Motiv findet sich, mit Ausnahme von SibOr V, auch in allen anderen Vergleichstexten. In 3 Baruch jedoch ist es komplexer ausformuliert. Hier ist es nicht allein das kultische Vergehen des von Gott erwählten Volkes, das zur Zerstörung des Tempels geführt. Allgemein klagt 3 Baruch moralisch verwerfliches Verhalten sowohl von dem Volk Israel als auch von anderen Völkern an. Nicht nur das Volk Israel hat seinen ethischen und religiösen Dogmen zuwidergehandelt, alle Völker haben das getan und tun es laufend, deshalb müssen alle eine bestimmte Strafe erfahren. Auch ParJer bringt mit der Tempelzerstörung nicht unmittelbar das kultische Versagen in Verbindung, sondern vor allem die generelle kultische und soziale Akkulturation mit der heidnischen Umgebungskultur. Die explizite Anklage von idolatrischen Praktiken der frevlerischen Unterdrücker, denen auch viele Mitglieder von Gottes Volk folgen, und die bei ApcAbr einen so wichtigen Stellenwert hat, fehlt bei SibOr V, ParJer und 3 Baruch ebenfalls. Auch 4 Esra beschäftigt sich mit diesem Problem nicht explizit. Hierin steht einzig die Syrische Baruchapokalypse ApcAbr nahe. Der Aufruf zur Abkehr von anderen Kultpraktiken, den ApcAbr liefert, fehlt aber auch hier. Dieser findet sich, zwar nicht in einer ebenso expliziten und plakativen Form wie in ApcAbr, jedoch auch in SibOr V.

Bei ihrem Aufruf zur Rückkehr zum richtigen Glauben, worauf die Erlösung im Eschaton

³⁴⁴ Cf. hierzu auch Rowland, *The Open Heaven*, 127–128.

und der Einzug in ein himmlisches Jerusalem folgen sollen, berufen sich 4 Esra, 2 Baruch und 3 Baruch auf die Tora und ihr Studium. In SibOr V findet die Tora keinerlei Erwähnung und auch in ApcAbr wird die Rolle des Torastudiums als Ersatz für die korrekte, am Tempel praktizierte Kult- und Opferpraxis marginalisiert. Zwar werden die Gebote und Gesetze, die sie beinhaltet, erwähnt und der Text ruft seine Leserschaft zur absoluten Einhaltung derselben auf. Das Lernen und Lehren der Tora als Gesamtes, vor allem auch als Ersatz für den Tempelkult, wird in ApcAbr allerdings nicht in Betracht gezogen.

Die Evaluation der Bedeutung der Tora nach der Tempelzerstörung knüpft sich eng an die Hoffnung auf eine Wiedererrichtung des Tempels und damit an eines der wichtigsten Elemente rund um das Tempelmotiv im Gesamten. Der Autor von ApcAbr möchte seine Leserschaft an eine reale Wiedererrichtung des Tempels auf Erden im Eschaton glauben lassen. Hieraus wird auch klar, warum die Tora und ihr Studium in ApcAbr keinen gesonderten Stellenwert einnehmen. Zwar müssen die Gesetze eingehalten werden, damit es überhaupt erst zu einer Erlösung kommen kann, doch sobald die Feinde vernichtet sind, soll die alte Ordnung wieder hergestellt werden. Mit Ausnahme von ParJer hat keiner der anderen Vergleichstexte eine reale Wiedererrichtung des Tempels im Sinn; 4 Esra und 2 Baruch richten ihre Hoffnung jedoch auf ein himmlisches Heiligtum, das nach dem Einzug der Gerechten in das neue Jerusalem dort als neue Kultstätte dienen soll.

Interessant ist im Zusammenhang mit der Hoffnung auf Wiedererrichtung des Tempels, egal ob in der irdischen oder himmlischen Sphäre, auch das Motiv der Bewahrung der Tempelgeräte. Dieses Motiv findet sich nur bei 2 Baruch und ParJer. In beiden Texten wird Baruch dazu aufgefordert, die Tempelgeräte vor der nahenden Einnahme und Zerstörung des Tempels zu retten und an einem sicheren Ort solange aufzubewahren, bis ein neuer Tempel auf Erden oder im Himmel errichtet ist. Dadurch wird ganz klar die Hoffnung auf Fortführung des Kultes signalisiert. Umso spannender ist es, dass dieses Moment bei ApcAbr völlig fehlt, obwohl der Text klar auf eine Wiedererrichtung des irdischen Heiligtums und damit auf die Wiederherstellung der altbewährten Kultpraxis hofft, wofür die Tempelgeräte eigentlich unabdinglich wären.

Ein letztes, wichtiges Motiv im Zusammenhang mit dem Tempelthema stellt der in der vorliegenden Arbeit bereits häufig erwähnte Mythos der Unzerstörbarkeit des Tempels dar. Dieser Mythos wird in 4 Esra und den beiden Baruchapokalypsen verarbeitet. ParJer und SibOr V berufen sich nicht darauf und auch ApcAbr beschäftigt sich nicht mit diesem klassischen Motiv. Aus dem Umstand, dass ApcAbr nicht vom Rückzug Gottes aus seiner Wohnstätte spricht, durch den die Einnahme des Tempels durch die Feinde des erwählten

Volkes überhaupt ermöglicht wurde, wird klar, dass ApcAbr deutlich einen Verursacher und einen Veranlasser der Zerstörung des Tempels im Blick hat. Der Verursacher ist das Volk selbst, das durch seinen Abfall zu anderen Göttern und deren Anbetung in Form von Götzen sowie durch allgemeines frevlerisches Verhalten seinen Bund mit Gott zerstört hat. Diese Zerstörung des Bundes manifestiert sich in der Zerstörung des Tempels, die zwar auch in ApcAbr als von Gott veranlasst beschrieben, jedoch klar von einem feindlichen Volk ausgeführt wird. In der Beschreibung der, der Zerstörung vorausgehenden, kultischen Verunreinigung des Heiligtums kann eine Anspielung auf Antiochus IV gesehen werden, in jener der Zerstörer und Unterdrücker ein klarer Hinweis auf die Römer. Hierin unterscheidet sich ApcAbr wesentlich von seinen apokalyptischen Paralleltexten, steht jedoch ParJer und SibOr V nahe.

Im Vorangegangenen wurde deutlich gemacht, dass ApcAbr eine Reihe an Gemeinsamkeiten mit anderen apokalyptischen Texten aus demselben Verfassungszeitraum, wie etwa 4 Esra und 2 Baruch aufweist, aber auch einige thematische und inhaltliche Momente mit den als in ihrem Ursprung eigentlich nicht als apokalyptisch zu bezeichnenden Texten ParJer und SibOr V teilt. In einigen Punkten unterscheidet sich ApcAbr jedoch grundlegend von den Vergleichstexten, was im Folgenden näher besprochen werden soll.

6.2 Einzigartigkeit der Slavischen Abrahamsapokalypse

Zu jenen Punkten und Themenkomplexen, die nur in ApcAbr verarbeitet werden, gehört allen voran die starke Betonung des Kultes, die sich durch das gesamte Narrativ von ApcAbr zieht. Sie manifestiert sich etwa in Abrahams Absage an die idolatrischen Praktiken seines Vaters, in seinem reinigenden Opfer am Berg Horeb und in seinem Hymnus, mit dem er Gott beim Eintritt in den siebenten Himmel preist. Ein solcher kultischer Schwerpunkt kann in keinem der Vergleichstexte in ähnlichem Maße vorgefunden werden. ApcAbr beschäftigt sich nicht nur mit der falschen Kultpraxis, allen voran in Form von Götzenanbetung, sondern auch mit der Treue des Volkes Israel zu seinem Gott per se, die sich in der Ausübung des Kultes manifestiert. Dabei wird das falsche Kultverhalten, sowohl in Form von Fremdkulten als auch in Form einer falschen Ausübung des von Gott eingerichteten Kultes, harsch angeklagt. Es wird zur Grundlage und Ursache für die Zerstörung des Tempels, welche die unmittelbare Konsequenz von dessen Verunreinigung darstellt. Im Umkehrschluss dazu, wird, so ApcAbr, die Erlösung im Eschaton auch die Erneuerung der korrekten Kultpraxis mit sich bringen.

Interessant ist, dass trotz dieses kultischen Schwerpunktes, den der Text von ApcAbr setzt, die Tora keinerlei Erwähnung darin findet. Auch hierin unterscheidet sich ApcAbr stark

von den anderen Vergleichstexten. In allen anderen relevanten Texten fungieren die Tora und jene, die sie lernen und lehren als „indispensable constituents for reconstruction.“³⁴⁵ In ApcAbr spielen weder die Tora noch die Gelehrten, also die späteren Rabbinen, eine Rolle; das Torastudium dient hier, anders als etwa in ParJer, nicht als Ersatz für korrekte Opfer- und Kultpraxis am Tempel. Dieses Moment verbindet sich klar mit der Hoffnung auf die Wiedererrichtung des Tempels und die Erneuerung der richtigen Kultpraxis im Eschaton, wie dies in ApcAbr 29,17 propagiert wird. Eine einzige kurze Anspielung auf die Tora als dem gottgegebenen Gesetzeskodex findet sich in ApcAbr 31,4, bezieht sich aber hier nicht auf das Studium der Tora als Ganzes, sondern vielmehr nur auf die Einhaltung der Gebote. Jedoch wird auch an dieser Stelle deutlich, dass der Autor bei der Erwähnung der Einhaltung der göttlichen Gesetze zuvorderst die Abkehr von falschen Kultpraktiken wie der Götzenanbetung im Sinn hat.³⁴⁶

Eine direkte moralische Ermahnung an die Leserschaft fehlt in ApcAbr trotz aller Betonung von korrekter Kultpraxis und Gesetzestreue. Zwar finden Vergehen wie Unzucht, Diebstahl und Mord ihre Erwähnung in ApcAbr 24,6–9 und werden entsprechend verurteilt, einen direkten Aufruf zu entsprechendem entgegengesetztem Verhalten liefert der Autor von ApcAbr aber nicht. Moralische Ermahnungen bleiben in ApcAbr sehr allgemein und vage und stehen nicht im direkten Zusammenhang mit garantierter Erlösung bei Einhaltung der Verhaltensvorschläge.

Überhaupt unterscheidet sich die Beschreibung der Erlösung von Gottes erwähltem Volk in ApcAbr wesentlich von jener in den Vergleichstexten. Nur ApcAbr beschreibt die Erlösung als einen Akt Gottes, den dieser gemeinsam mit seinem Volk durchführen wird. Die Gerechten des Volkes nehmen eine aktive Rolle dabei ein, sie sollen nun ihre vormaligen Unterdrücker abschütteln, ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen und mit Gottes Unterstützung „free reign to destroy the unrighteous and re-establish the cult“³⁴⁷ bekommen.³⁴⁸ Damit unterscheidet sich ApcAbr grundlegend von den pazifistischen Ansätzen in 4 Esra und 2 Baruch. Dort erfolgt die Erlösung durch Gott und seinen auserwählten Gesandten alleine. Letzterer nimmt in ApcAbr nur eine untergeordnete Stellung ein, seine einzige Aufgabe ist die Zusammensammlung der Völker vor dem Anbruch der Endzeit

³⁴⁵ Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna*, 288.

³⁴⁶ Cf. hierzu Mueller, „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple,“ 347.

³⁴⁷ *Ibid.*, 348.

³⁴⁸ Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, den Verfasser von ApcAbr in einem von Vorläufern des Bar Kokhba-Aufstandes geprägten Milieu anzusiedeln. Gesichert ist diese Annahme jedoch nicht. Hierfür müsste der Text von ApcAbr noch einmal eingehend mit besonderer Berücksichtigung dieser speziellen Frage analysiert werden. Hierfür reicht der Rahmen der vorliegenden Arbeit leider nicht aus.

(ApcAbr 31,1). An der Erlösung selbst wirkt er nicht aktiv mit, diese Aufgabe übernehmen die Gerechten von Gottes Volk. In ApcAbr werden all jene, die aktiv den idolatrischen Praktiken ihrer Unterdrücker entsagen, die Macht verliehen bekommen, sich gegen ihre Oppressoren zur Wehr zu setzen und ihr eigenes Volk zu rächen. So werden sie am Ende mit Gott gemeinsam in das neue, himmlische Jerusalem einziehen.

7. CONCLUSIO

Die vorangegangene Analyse von ApcAbr und der Vergleich mit apokalyptischen Texten aus demselben Abfassungszeitraum hat gezeigt, dass das Bild der Geschichte des Volkes Israel, das ApcAbr entwirft, deutlich durch das Ereignis der Zerstörung des Zweiten Tempels von 70 n.Z. relativiert wird. Es stellt eine einschneidende Zäsur in der Geschichte um die Gottestreue des erwählten Volkes dar, ist aber gleichzeitig nur eines von vielen vorangegangenen Ereignissen, die zu einer religiösen und sozioökonomischen Krisensituation geführt haben. Die Katastrophe von 70 n.Z. erinnert jedoch deutlich an den Widerspruch von Gottes Allmacht und Güte und der Existenz des Bösen in der Welt. Sein Status der Erwähltheit ist für das Volk Israel nicht mehr mit der es umgebenden Wirklichkeit vereinbar. Dieses Problem muss erklärt werden, was sich die ApcAbr zur Aufgabe macht.

Das eigentliche Ereignis der Tempelzerstörung steht in ApcAbr jedoch nur bedingt im Vordergrund. Zwar hat die Zerstörung, wie eben erwähnt, eine hohe Bedeutung für die Weiterführung des althergebrachten Geschichtsbildes, jedoch bemüht sich ApcAbr im Allgemeinen weniger um eine direkte Lösung für das Problem oder eine Antwort auf die Ereignisse um 70 n.Z. im Speziellen. Das Hauptaugenmerk des Autors von ApcAbr liegt vielmehr auf Problem- und Fragestellungen, die von universeller Signifikanz sind. Die Existenz des Bösen in der Welt im Allgemeinen spielt hierbei ebenso eine Rolle wie die Beschäftigung mit der religiösen und kultischen Identität des Volkes. Die Katastrophe der Tempelzerstörung ist in ApcAbr nur die direkte Folge für falsches kultisches Verhalten des erwählten Volkes. Es hat sich von seinem Gott abgewandt und fremde heidnische Kultpraktiken angenommen. Die Idolatrie spielt in ApcAbr eine große Rolle. Harlow merkt sogar an, dass es sich bei der Frage um die Idolatrie tatsächlich um das zentrale Thema des Textes handelt und jenes der Tempelzerstörung dadurch in den Hintergrund gedrängt wird.³⁴⁹ Tatsächlich stellt die Idolatrie sowohl das einleitende als auch das ausleitende Motiv von ApcAbr dar. Trotzdem kann es nicht losgelöst vom Thema der Tempelzerstörung betrachtet werden. Beide Themen sind ineinander verwoben und bedingen einander. Im Motiv der Idolatrie wird jedwedes kultische, moralische oder soziale Fehlverhalten des erwählten Volkes allegorisch zusammengefasst, das in ApcAbr verarbeitet Thema des Götzendienstes wird damit in der Form eines „universal error in metaphysics“³⁵⁰ interpretiert. Es dient der Unterstreichung jenes Anliegens, das der Autor von ApcAbr im Eigentlichen verfolgt — den

³⁴⁹ Cf. Harlow, „Idolatry and Alterity,“ 327–330.

³⁵⁰ *Ibid.*, 328.

Aufruf zur unbedingten Umkehr zum Gesetz der Väter, zum Ablassen von falschen Kult- und Lebensweisen und zur Rückbesinnung auf den einzig wahren Gott.

Die Tempelzerstörung wird dabei als ultimative Warnung an das Volk gedeutet. Gott hat, indem er es erneut zugelassen hat, dass seine Wohnstätte und das irdische Zentrum seiner Anbetung zerstört wurden, einmal mehr verdeutlicht, dass er jene, die sich gegen ein gesetzestreuendes Leben entscheiden, harsch bestraft. Diese Strafe hat jedoch auch für die Gerechten unmittelbare Folgen. Von der Krise sind sie genauso betroffen, wie jene, die die Krise verschuldet haben. Der Lohn für ihr gerechtes Verhalten liegt in der Zukunft, die sich für die Gerechten schließlich gänzlich anders gestalten wird als für die Frevler. Die Krise, die auf die Zerstörung folgt, wird zur Separation der Gerechten von den Frevlern führen, wonach sie als „purified remnant“³⁵¹ ihrer glorreichen Zukunft bei und mit Gott entgegenblicken können, während die Frevler Tod und Verdammnis erwarten.

Dieses neue, in ApcAbr postulierte, Verständnis der Tempelzerstörung, das die Konsequenz für das durch das Motiv der Idolatrie zusammengefasste allgemeine Fehlverhalten des erwählten Volkes darstellt, soll dem Leser ermöglichen, die gegenwärtige Krisensituation als Teil der göttlichen Ordnung zu begreifen, die nur den letzten Schritt zum Übergang ins Eschaton darstellt. Dadurch kann er wieder Sinn im Leben und ihr Festhalten am richtigen Glauben bestätigt finden sowie seine Handlungsfähigkeit innerhalb der seinen auferlegten Grenzen wiedererlangen. Im Entwurf dieses neuen Erklärungsansatzes, der den Aufruf zur Umkehr und Gesetzestreue unterstützt, besteht die Besonderheit von ApcAbr gegenüber ihren Vergleichstexten. Durch ihre Handlungsmacht, die die Gerechten nach der Zerstörung in ApcAbr zurückgewinnen, können sie aktiv an der Erlösung teilhaben. Damit soll sich auch der Leser des Textes identifizieren und sich zur Allmacht Gottes bekennen, die den rechten Zeitpunkt zur Lösung der gegenwärtigen Krisensituation weisen wird. Mit, in und durch Gott wird jeder, der umkehrt und am wahren Glauben festhält, schließlich ewig zufrieden und glücklich sein, so wie dies ApcAbr 29,19 verheißt: „Und sie werden sich in Ewigkeit über mich freuen!“

Mit diesem neuen theologischen Konzept nimmt die Slavische Abrahamsapokalypse einen wichtigen Platz unter den sich mit der Tempelzerstörung beschäftigenden Apokalypsen ein. Die Vernachlässigung von ApcAbr in der Forschung im Vergleich zu 4 Esra und 2 Baruch ist nicht erst nach der umfassenden inhaltlichen Analyse und dem Verständnis der Aufarbeitung des Ereignisses um 70 n.Z. im Text als unbegründet zu bezeichnen. Der Text beinhaltet eine

³⁵¹ Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 230.

Reihe ganz besonderer inhaltlicher wie formaler Elemente, die selbst innerhalb des nur diffus abgegrenzten Genres der Apokalyptik einzigartig sind und die es sich lohnt, näher zu betrachten. Mit der in der vorliegenden Arbeit angestellten Untersuchung des Textes wurde ein kleiner Beitrag zu einer umfassenden Aufarbeitung der theologischen Konzeptionen der Slavischen Abrahamsapokalypse geleistet, auf dessen Fortführung zu hoffen bleibt.

Leider konnten im Rahmen der vorliegenden Arbeit einige andere interessante Fragen zu ApcAbr nicht geklärt werden. Offen bleiben muss etwa die Frage nach der genaueren Überlieferung des Textes im slavischen Bereich noch vor dem 14. Jahrhundert, aus dem die ältesten Handschriften stammen. Es ist bis heute ungeklärt, warum dieser Text in der slavischen sakralen Literatur eine solche Beachtung gefunden hat und welche, vielleicht ebenfalls durch politische oder soziale Krisen motivierten Umstände dazu geführt haben, dass dieser Text in das *corpus apocryphorum* aufgenommen und über einen sehr langen Zeitraum hinweg weiter tradiert wurde.

In den letzten Jahren hat die Slavische Abrahamsapokalypse wieder vermehrt Interesse erweckt, das in verschiedenen Publikationen seinen Niederschlag findet.³⁵² Die vorliegende Arbeit ist ebenfalls Zeuge dieses Interesses an einem Text, der nicht nur durch seine Geschichte, sondern vor allem durch seinen Inhalt durchaus als einer der spannendsten, sowohl in der slavischen als auch in der jüdischen Literaturgeschichte, auf vielen unterschiedlichen Ebenen bezeichnet werden kann.

³⁵² Besonders Andrej Orlov und Alexander Kulik sind auf diesem Gebiet federführend. Während noch 2013 eine weitere umfassende Monographie zu ApcAbr von Orlov unter dem Titel *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham* (Cambridge: Cambridge University Press, im Erscheinen.) erscheinen soll, ist auch eine vollständige kritische Edition des Textes unter der Führung von Kulik in Arbeit. Für diese Hinweise danke ich Michael Tuval, PhD.

8. LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben der Slavischen Abrahamsapokalypse

1. Mayerhofer, Kerstin. *Die Slavische Abrahamsapokalypse und ihre Überlieferung*. Diplomarbeit, Universität Wien, 2012.
2. Novickij, P. P. und A. Markov, eds. *Otkrovenie Avraama*. St. Petersburg: Obščestvo ljubitelej drevnej pis'mennosti, 1891.
3. Tichonravov, Nikolaj S. *Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury I*. St. Petersburg: Obščestvennaja pol'za, 1868.

Übersetzungen der Slavischen Abrahamsapokalypse

1. Box, George H., und Joseph I. Landsman, eds. *The Apocalypse of Abraham*. Translation of Early Documents Series I: Palestinian Jewish Texts. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918.
2. Kulik, Alexander. *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: toward the Original of the Apocalypse of Abraham*. Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2004.
3. Philonenko-Sayar, Belkis, und Marc Philonenko. „Die Apokalypse Abrahams.“ Seiten 415–462 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5/5*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982.
4. Rubinkiewicz, Ryszard. *L'Apocalypse d'Abraham (en slave): Edition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*. 2 Bände. Dissertation. Rom: Pontificio Istituto Biblico Roma, 1977.
5. Rubinkiewicz, Ryszard. „The Apocalypse of Abraham.“ Seiten 681–705 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlsworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.

Studien zur Slavischen Abrahamsapokalypse

1. Ego, Beate. „Abraham's Faith in the *One* God — A Motif of the Image of Abraham in Early Jewish Literature.“ Seiten 337–354 in *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Herausgegeben von Hermann Lichtenberger et al. Deuterocanonical and cognate literature: Yearbook 2008. Berlin: de Gruyter, 2009.
2. Gaster, Moses. „The Apocalypse of Abraham: From the Roumanian Text, Discovered and Translated.“ Seiten 92–123 in *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*. Herausgegeben von Moses Gaster. New York, N.Y.: Ktav Publishing House, 1971.

3. Ginzberg, Louis. „Abraham, Apocalypse of.“ Seiten 91–92 in Band 1 der *Jewish Encyclopedia*. Herausgegeben von Isidore Singer, Cyrus Adler et.al. 12 Bände. New York, N.Y.: Funk and Wagnalls, 1901–1903.
4. Hall, Robert G. „The ‚Christian Interpolation‘ in the Apocalypse of Abraham.“ *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 107–110.
5. Harlow, Daniel C. „Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*.“ Seiten 302–330 in *The „Other“ in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*. Herausgegeben von John J. Collins und Daniel C. Harlow. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010.
6. Helm, Robert. „Azazel in Early Jewish Tradition.“ *Andrews University Seminary Studies* 32 (1994): 217–226.
7. Kohler, K. „The Pre-Talmudic Haggada II: The Apocalypse of Abraham and its Kindred.“ *The Jewish Quarterly Review* 7 (1895): 581–606.
8. Kulik, Alexander. „The Gods of Nahor: A Note on the Pantheon of the Apocalypse of Abraham.“ *Journal of Jewish Studies* 54 (2003): 228–232.
9. Licht, Jacob. „Abraham, Apocalypse of.“ Seiten 288–289 in Band 1 der *Encyclopaedia Judaica*. Herausgegeben von Michael Berenbaum and Fred Skolnik. 22 Bände. Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA, ²2007.
10. Lods, Adolphe. „Apocalypses d’Élie, de Sophonie et d’Abraham: L’Apocalypse d’Abraham“ Seiten 944–946 in *Histoire de la littérature hébraïque et Juive depuis les origines jusqu’ a la Ruine de l’État Juif (135 après J.-C.)*. Herausgegeben von Adolphe Lods, André Caquot und Gérard E. Weil. Paris: Payot, 1950.
11. Lunt, Horace G. „On the Language of the Slavonic ‚Apocalypse of Abraham‘.“ *Slavica Hierosolymitana* 7 (1985): 55–62.
12. Mueller, J.R. „The Apocalypse of Abraham and the Destruction of the Second Jewish Temple.“ *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 21 (1982): 341–349.
13. Orlov, Andrej. „Demons of Change: The Transformational Role of the Antagonist in the Apocalypse of Abraham.“ Seiten 601–619 in *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*. Herausgegeben von Eric F. Mason et.al. Leiden: Brill, 2012.
14. Orlov, Andrej. „The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual.“ Seiten 79–111 in *Symbola Caelestis: Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien*. Scrinium 5. Herausgegeben von Andrej Orlov und Boris Lourié. Piscataway, NJ.: Gorgias Press, 2009.

15. Orlov, Andrej. „The Likeness of Heaven‘: The Kavod of Azazel in the Apocalypse of Abraham.“ Seiten 232–253 in *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism*. Herausgegeben von Daphna V. Arbel und Andrej Orlov. Berlin: de Gruyter, 2010.
16. Orlov, Andrej. „The Pteromorphic Angelology of the *Apocalypse of Abraham*.“ Seiten 40–53 in *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Herausgegeben von Andrej Orlov. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 23. Leiden: Brill, 2009.
17. Orlov, Andrej. „The Gods of my Father Terah‘: Abraham the Iconoclast and Polemics with the Divine Body Traditions in the *Apocalypse of Abraham*.“ Seiten 54–73 in *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Herausgegeben von Andrej Orlov. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 23. Leiden: Brill, 2009.
18. Poirier, John C. „On a Wing and a Prayer: The Soteriology of the *Apocalypse of Abraham*.“ Seiten 87–97 in *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism*. Herausgegeben von Daniel M. Gurtner. *Library of Second Temple Studies* 74. London: T&T Clark International, 2011.
19. Reed, Annette Yoshiko. „Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology.“ *Journal for the Study of Judaism* 35/2 (2004): 119–158.
20. Rubinkiewicz, Ryszard. „The Apocalypse of Abraham.“ Seiten 681–705 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlsworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.
21. Rubinkiewicz, Ryszard. „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham.“ Seiten 137–151 in Band 2 von *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Herausgegeben von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Berlin: De Gruyter, 1979.
22. Rubinkiewicz, Ryszard. „Les Semitismes dans L’Apocalypse d’Abraham.“ *Folia Orientalia* 21 (1980): 141–148.
23. Rubinstein, Arie. „Hebraisms in the Slavonic ‚Apocalypse of Abraham‘.“ *Journal of Jewish Studies* 4 (1953): 108–115.
24. Rubinstein, Arie. „Hebraisms in the ‚Apocalypse of Abraham‘.“ *Journal of Jewish Studies* 5 (1954): 132–135.
25. Rubinstein, Arie. „A Problematic Passage in the Apocalypse of Abraham.“ *Journal of Jewish Studies* 8 (1957): 45–50.

26. Shea, William H. „Azazel in the Pseudepigrapha.“ *Journal of the Adventist Theological Society*, 13/1 (2002): 1–9.
27. Weitzman, Steven. „The Song of Abraham.“ *Hebrew Union College Annual* 65 (1994): 21–33.
28. Zwernemann, Jürgen. „Rechts und links im Glauben und Brauchtum der Völker.“ Ohne Seitenangabe in *Orientierung in Raum, Erkenntnis, Weltanschauung, Gesellschaft*. Herausgegeben von Max Liedtke. Graz: Austria Medien Service, 2002.

Studien zu slavischer sakraler Literatur im Allgemeinen

1. Alekseev, Anatolij. „Apocrypha Translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea.“ Seiten 147–154 in *Festschrift Professor Jacob Allerhand*. Ed. W. Moskovich. Jews and Slavs 9. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2001.
2. Alekseev, Anatolij. „Perevody s drevneevrejskix originalov v drevnej rusi [Übersetzungen hebräischer Originale in der alten Rus].“ *Russian Linguistics* 11 (1987): 1–20.
3. Alekseev, Anatolij. „Russko-evrejskie literaturnye svjazi do 15 veka [Russisch-Jüdische literarische Beziehungen vor dem 15. Jahrhundert].“ *Jews and Slavs* 1 (1993): 44–75.
4. Altbauer, Moshe und Moshe Taube. „The Slavonic Book of Esther: When, Where and from What Language was it Translated?“ *Harvard Ukrainian Studies* VIII 3/4 (1987): 304–320.
5. Andersen, Francis I. „Pseudepigrapha Studies in Bulgaria.“ *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 1 (1987): 41–55.
6. Angyal, Andreas. „Grundzüge der südosteuropäischen Geistesgeschichte.“ *Donaueuropa* 4/9 (1944): 517–536.
7. Déroche, Vincent. „Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics: Polymorphy, Polysémy.“ Seiten 535–548 in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Herausgegeben von Robert Bonfil et al; Leiden: Brill, 2011.
8. Lunt, Horace G. und Moshe Taube. „Early East Slavic Translations from Hebrew?“ *Russian Linguistics* 12 (1988): 147–187.
9. Lunt, Horace G. und Moshe Taube. „The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for a Lost Greek Text?“ *Harvard Theological Review* 87/3 (1994): 347–362.

10. Obolensky, Dimitri. *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, ²2004.
11. Orlov, Andrej. „The Jewish Pseudepigrapha in the Slavic Literary Environment.“ Seiten 3–18 in *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Herausgegeben von Andrej Orlov. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 23. Leiden: Brill, 2009.
12. Santos Otero, Aurelio de. „Das Problem der kirchenslavischen Apokryphen.“ *Zeitschrift für Balkanistik* 1 (1962): 123–132.
13. Santos Otero, Aurelio de. *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*. 2 Bände. Berlin: de Gruyter, 1978–1981.
14. Thomson, Francis J. „The Slavonic Translation of the Old Testament.“ Seiten 605–920 in *The Interpretation of the Bible: The International Symposium in Slovenia*. Herausgegeben von Jože Krašovec. *Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series* 289. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
15. Turdeanu, Émile. *Apocryphes slaves et roumains de l'ancien testament*. Leiden: Brill, 1981.

Studien zu apokrypher und pseudepigrapher jüdischer Apokalyptik im Allgemeinen

1. Aalen, Sverre. „Apokalypsen.“ Seiten 106–107 in Band 1 des *Biblisch-Historischen Handwörterbuchs*. Herausgegeben von Bo Reicke und Leonhard Rost. 3 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1980.
2. Aalen, Sverre. „Apokalyptik.“ Seiten 107–108 in Band 1 des *Biblisch-Historischen Handwörterbuchs*. Herausgegeben von Bo Reicke und Leonhard Rost. 3 Bände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1980.
3. Alexander, Philip S. „Late Hebrew Apocalyptic: A Preliminary Survey.“ *Apocrypha* 1 (1990): 197–218.
4. Amir, Yehoshua. „Sibyl and Sibylline Oracles.“ Seiten 539–541 in Band 18 der *Encyclopaedia Judaica*. Herausgegeben Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA, 2007.
5. Aune, David Edward, und Eric Steward. „From Idealized Past to the Imaginary Future: Eschatological Restoration in Jewish Apocalyptic Literature.“ Seiten 13–38 in *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*. Herausgegeben von David Edward Aune. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 199. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

6. Bate, Herbert Newell. *The Sibylline Oracles: Books III – V*. Translation of Early Documents Series II: Hellenistic-Jewish Texts. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1918.
7. Buitenwerf, Rieuwerd. *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 17. Leiden: Brill, 2003.
8. Burns, Joshua Ezra. „Essene Sectarianism and Social Differentiation in Judea After 70 C.E.“ *Harvard Theological Review* 99/3 (2006): 247–274.
9. Charlesworth, James H. *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement*. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981.
10. Chester, Andrew. *Messiah and Exaltation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 207. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
11. Collins, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 50. Leiden: Brill, 1996.
12. Collins, John Joseph. „Introduction: Towards the Morphology of a Genre.“ Seiten 1–19 in *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Herausgegeben von John J. Collins. Semeia 14. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.
13. Collins, John Joseph. *The Apocalyptic Imagination: an Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, ²2008.
14. Collins, John Joseph. „Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John.“ *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 329–343.
15. Collins, John Joseph. „Sibylline Oracles: A New Translation and Introduction.“ Seiten 317–472 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.
16. Davila, John R. *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian or Other?* Supplements to the Journal for the Study of Judaism 105. Leiden: Brill, 2005.
17. Denis, Albert-Marie. *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'ancien testament*. Leiden: Brill, 1970.
18. Esler, Philip F. „The Social Function of 4 Ezra.“ *Journal for the Study of the New Testament* 53 (1994): 99–123.
19. Flusser, David. „Apocalypse.“ Seiten 256–258 in Band 2 der *Encyclopaedia Judaica*. Herausgegeben von Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 22 Bände. Detroit, Mich.: Macmillan Reference USA, ²2007.

20. Gaylord, Harry E. „3 (Greek Apocalypse of) Baruch.“ Seiten 653–660 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.
21. Grabbe, Lester L. „Chronography in Hellenistic Jewish Historiography.“ *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 17/2 (1979): 43–68.
22. Grabbe, Lester L. „Chronography in 4 Ezra and 2 Baruch.“ *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 20 (1981): 49–63.
23. Hage, Wolfgang. „Die griechische Baruch-Apokalypse.“ Seiten 17–46 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974.
24. Harlow, Daniel C.: *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch): In Hellenistic Judaism and Early Christianity*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 12. Leiden: Brill, 1996.
25. Helyer, Larry R. *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: A Guide for New Testament Students*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
26. Henze, Matthias. „Qoheleth and the Syriac Apocalypse of Baruch.“ *Vetus Testamentum* 58/1 (2008): 28–43.
27. Herzer, Jens. *Die Paralipomena Jeremiae: Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums*. *Texte und Studien zum antiken Judentum* 43. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
28. Himmelfarb, Martha. *The Apocalypse: A Brief History*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
29. Himmelfarb, Martha. *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
30. Hoffmann, Heinrich. *Das Gesetz in der Frühjüdischen Apokalyptik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
31. Hogan, Karina Martin. *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*. *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 130. Leiden: Brill, 2008.
32. Klijn, Albert Frederick Johan. „2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction.“ Seiten 615–652 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.

33. Kraft, Robert A. „Pliny on Essenes, Pliny on Jews.“ *Dead Sea Discoveries* 8/3 (2001): 255–261.
34. Kulik, Alexander. *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin: de Gruyter, 2010.
35. Licht, Jacob. „Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran.“ *Journal of Jewish Studies* 16 (1965): 177–182.
36. Lourié, Basil. „Cosmology and Liturgical Calendar in 3 Baruch and their Mesopotamian Background.“ Im Erscheinen.
37. Metzger, Bruce Manning. „The Fourth Book of Ezra with the Four Additional Chapters: A New Translation and Introduction.“ Seiten 517–559 in Band 1 von *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 Bände. Herausgegeben von James H. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983–1985.
38. Müller, Karlheinz. *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 11. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.
39. Murphy, Frederick J. „2 Baruch and the Romans.“ *Journal of Biblical Literature* 104 (1985): 663–669.
40. Murphy, Frederick J. „The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch.“ *Journal of Biblical Literature* 106 (1987): 671–683.
41. Najman, Hindy. *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 53. Leiden: Brill, 2010.
42. Niebuhr, Karl-Wilhelm. *Gesetz und Paränese: Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
43. Nickelsburg, George W. F. *Jewish Literature between the Bible and the Mishna: A Historical and Literary Introduction*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006.
44. Oegema, Gerbern S. *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to the Mishnah*. Journal for the Study of Pseudepigrapha: Supplement Series 27. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
45. Poirier, John C. *The Tongues of Angels: the Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 287. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
46. Rießler, Paul. *Altjüdische Schriften außerhalb der Bibel*. Heidelberg: Kerle, ²1966.

47. Rost, Leonhard. *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen: einschließlich der großen Qumran-Handschriften*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1971.
48. Rowland, Christopher: *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1985.
49. Schaller, Berndt. „Paralipomena Jeremiou.“ Seiten 661–777 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 1/8. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
50. Schreiner, Josef. „Das 4. Buch Esra.“ Seiten 291–412 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/4. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981.
51. Schwemer, Anna Maria. „Vitae prophetarum.“ Seiten 539–658 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 1/7. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
52. Stemberger, Günter. *Geschichte der Jüdischen Literatur: Eine Einleitung*. München: C.H. Beck, 1977.
53. Stemberger, Günter. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. Stuttgarter Bibelstudien 144. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.
54. Stone, Michael E. „Apocalyptic Literature.“ Seiten 383–442 in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. Herausgegeben von Michael E. Stone. Assen: Van Gorcum, 1984.
55. Stone, Michael E. „Apocalyptic—Vision or Hallucination?“ Seiten 419–428 in *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition*. Herausgegeben von Michael E. Stone. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 9. Leiden: Brill, 1991.
56. Stone, Michael E. „The City in 4 Ezra.“ *Journal of Biblical Literature* 126/2 (2007): 402–407.
57. Stone, Michael E. „The Concept of the Messiah in IV. Ezra.“ Seiten 295–312 in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Herausgegeben von Jacob Neusner. Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 14. Leiden: Brill, ²1970.
58. Stone, Michael E. „The Question of the Messiah in 4 Ezra.“ Seiten 209–224 in *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Herausgegeben von Jacob Neusner et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
59. Stuckenbruck, Loren T. „Messianic Ideas in the Apocalyptic and Related Literature in the Early Judaism.“ Seiten 90–113 in *The Messiah in the Old and New Testaments*. Herausgegeben von Stanley E. Porter. Cambridge: Eerdmans, 2007.

60. Uhlig, Siegbert. „Das Äthiopische Henochbuch.“ Seiten 461–780 in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5/6. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984.
61. VanderKam, James C. *Einführung in die Qumranforschung: Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer*. Übersetzt von Markus Müller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
62. VanderKam, James C. *The Book of Jubilees*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
63. Zimmermann, Frank. „Textual Observations on the Apocalypse of Baruch.“ *Journal of Theological Studies* 40 (1939): 151–156.

Studien zur Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z.

1. Brinkschröder, Michael. *Sodom als Symptom: gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären - eine religionsgeschichtliche Anamnese*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55. Berlin: de Gruyter, 2006.
2. Daschke, Dereck. „If I forget you, Jerusalem‘: Traumatic Memory and the Fall of Zion.“ Seiten 1–60 in *City of Ruins: Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse*. Herausgegeben von Dereck Daschke. Leiden: Brill, 2010.
3. Döpp, Heinz-Martin. *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 24. Tübingen: Francke, 1998.
4. Grabbe, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. London: Continuum, 2010.
5. Hoppe, Leslie J., *The Holy City: Jerusalem in the Theology of the Old Testament*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.
6. Jones, Kenneth R. *Jewish Reactions to the Destruction of Jerusalem in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 151. Leiden: Brill, 2011.
7. Keel, Othmar. „Die kultischen Maßnahmen Antiochus’ IV.“ Seiten 87–121 in *Hellenismus und Judentum: Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV*. Herausgegeben von Othmar Keel und Urs Staub. Orbis Biblicus et Orientalis 178. Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

8. Kirschner, Robert. „Apocalyptic and Rabbinic Responses to the Destruction of 70.“ *Harvard Theological Review* 78 (1985): 27–46.
9. Kolenkow, Anitra Bingham. „The Fall of the Temple and the Coming of the End: The Spectrum and Process of Apocalyptic Argument in 2 Baruch and Other Authors.“ *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 21 (1982): 243–250.
10. Lichtenberger, Hermann. „Der Mythos von der Unzerstörbarkeit des Tempels.“ Seiten 92–107 in *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*. Herausgegeben von Johannes Hahn. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
11. Niehr, Herbert. *Ba'alšamem: Studien zu Herkunft, Geschichte und Rezeptionsgeschichte eines phönizischen Gottes*. Studia Phoenicia 17. Leuven: Peeters, 2003.
12. Niehr, Herbert. *Der höchste Gott: alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* Berlin: de Gruyter, 1990.
13. Rowland, Christopher. „The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?“ Seiten 175–198 in *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*. Herausgegeben von William Horbury. Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series 48. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
14. Schmid, Konrad. „Die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels als Heilsparadox: Zur Zusammenführung von Geschichtstheologie und Anthropologie im Vierten Esrabuch.“ Seiten 183–206 in *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels: Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*. Herausgegeben von Johannes Hahn. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 147. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
15. Schwier, Helmut. *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-74 n. Chr.)*. Novum testamentum et orbis antiquus 11. Fribourg: Universitätsverlag, 1989.
16. Stone, Michael E. „Reactions to Destructions of the Second Temple.“ Seiten 429–438 in *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha: With Special Reference to the Armenian Tradition*. Herausgegeben von Michael E. Stone. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 9. Leiden: Brill, 1991.
17. Stavrakopoulou, Francesca. *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338. Berlin: de Gruyter, 2004.
18. Tuval, Michael. „Doing without the Temple: Paradigms in Judaic Literature of the Diaspora.“ Seiten 181–239 in *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and*

Judaism before and after the Destruction of the Second Temple. Herausgegeben von Daniel R. Schwartz und Zeev Weiss. Leiden: Brill, 2012.

Hilfsmittel (Wörterbücher, Lexika, Konkordanzen)

1. Alexander, Patrick H. et al., eds. *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999.
2. D'jačenko, Grigorij. *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar': so vneseniemъ vъ nego važněšix drevne-russkixъ slovъ i vyraženij*. Moskau: Izdatel'skij Otdel Moskovskogo Patriarchata, 1993.
3. Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin: Springer, ¹⁷1962.
4. Grimm, Jakob, und Wilhelm Grimm, eds. *Deutsches Wörterbuch*. 17 Bände. Leipzig: Hirzel, ²1854–1971.
5. Irmscher, Johannes und Renate Johne, eds. *Lexikon der Antike*. 6 Bände. Leipzig: Bibliographisches Institut, ¹⁰1990.
6. Jastrow, Markus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & Co, 1903.
7. Koehler, Ludwig, und Walter Baumgartner, eds. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 2 Bände. Leiden: Brill, ³2004.
8. Kubijovyč, Volodymyr, ed. *Encyclopedia of Ukraine*. 2 Bände. Toronto: University of Toronto Press, 1988 – 1989.
9. Pfeifer, Wolfgang. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, ³2004.
10. Renn, Stephen D. *Expository Dictionary of Bible Words: Word Studies for Key English Bible Words Based on the Hebrew and Greek Texts*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2005.
11. Schäfer, Karl-Heinz, und Bernhard Zimmermann, eds. *Langenscheidt Taschenwörterbuch Altgriechisch: Altgriechisch—Deutsch. Deutsch—Altgriechisch*. Berlin: Langenscheidt KG, ¹⁴2007.
12. Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Judean Aramaic*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, 2003.

13. Sreznevskij, Izmail I. *Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka: po pismennymъ pamjatnikamъ*. 3 Bände. St. Petersburg: Tipografija imperatorskoj akademii naukъ, 1893–1912.
14. Toorn, Karel van der, ed. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1995.
15. Trunte, Nikolaos H. *Slověnskъi Językъ: Ein praktisches Lehrbuch des Kirchenslavischen in 30 Lektionen*. 2 Bände. Band 1: Altkirchenslavisch. München: Verlag Otto Sagner, ⁵2005.
16. Weingreen, Jacob. *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. Oxford: Clarendon Press, ²2007.

Bibelausgaben, apokryphe und rabbinische Literatur, Primärtexte (Josephus, Philo)

1. *Biblija na Cerkovno-Slavjanskom Jazyke v formate PDF*. Rochester, N.Y.: Protection of the Mother of God Church, 2013.
2. Ellinger, Karl und, Wilhelm Rudolph, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Studienausgabe*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
3. *Die Heilige Schrift: Einheitsübersetzung*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, ¹¹2006.
4. Josephus, Flavius. *Geschichte des Jüdischen Krieges (Bellum Judaicum)*. Übersetzt von Heinrich Clementz. Wiesbaden: Marixverlag, 2005.
5. Julius, Theodor. ed. *Midrash bereshit rabah: with additional Corrections by Ch. Albeck*. 3 Bände. Jerusalem: Wahrman, ²1965.
6. Philo, Alexandrinus. *Continens de opificio mundi, legum allegoriarum lib. I–III, de cherubim, de sacrificiis Abelis et Caini, quod deterius potiori insidiari solet*. Herausgegeben von Leopold Cohn. Berolini: Reimer, 1896.
7. Rahlfs, Alfred. ed. *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²2006.
8. Sparks, Hedley Frederick Davis. ed. *The Apocryphal Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
9. Turkonjak, Rajmond Pavlovič. ed. *Ostrožskaja Biblija: 1581 r.b.* Lviv: Liturgija Peredšeosvjašenix Dariv v Ukrain'skij Cerkvi, 2003 – 2004.
10. Yonge, Charles Duke. *The Works of Philo Judaeus: The Contemporary of Josephus, Translated from the Greek*. London: H. G. Bohn, 1854–1890.

9. ABSTRACT

9.1 Deutsches Abstract

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit der Slavischen Abrahamsapokalypse und ihrer literarischen Aufarbeitung der Ereignisse um die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n.Z. Bei der Slavische Abrahamsapokalypse (ApcAbr) handelt es sich um einen im 1.–2. Jahrhundert n.Z. in Koile-Syrien verfassten pseudepigraphen apokalyptischen Text, der heute nur noch in seiner altslavischen Version aus dem 14. Jahrhundert erhalten ist. Dieser Umstand macht die Arbeit an und mit dem Text schwierig, da sowohl das hebräische Original als auch die griechische Vorlage verloren gegangen sind. Trotzdem gibt der Text einen interessanten Einblick in die Geschichte des Volkes Israel im 1. Jahrhundert, in der die Tempelzerstörung eine wichtige Zäsur darstellt. Ziel der Arbeit ist es, die in ApcAbr angestellte Verbindung dieses katastrophalen Ereignisses, welches das Volk Israel in eine kultische und sozioökonomische Krisensituation gestürzt hat, mit dem Motiv der Idolatrie, unter dem sämtliches kultische, moralische und soziale Fehlverhalten des von Gott erwählten Volkes zusammengefasst wird, näher zu betrachten. Die Abkehr des Volkes von seinem Gott hat zur Schändung und schließlich zur Zerstörung des zentralen Heiligtums geführt. Dieses Ereignis fungiert in ApcAbr sowohl als ultimative Strafe für frevlerisches Verhalten als auch als Warnung an das Volk, die den Aufruf des Autors von ApcAbr zur unbedingten Rückkehr zum richtigen Glauben unterstreicht.

Das theologische Konzept, das ApcAbr entwirft, ist einzigartig und wird in der vorliegenden Arbeit eingehend untersucht. Eine umfassende allgemeine Einleitung zur zeitlichen und räumlichen Einordnung von ApcAbr sowie zu seinen strukturellen und formalen Charakteristika unterstützt die nachfolgende inhaltliche Analyse. Zur Unterstreichung der formalen wie inhaltlichen Besonderheiten des Textes wird dieser mit verschiedenen anderen apokalyptischen Texten, die aus demselben Abfassungszeitraum stammen, wie etwa dem Vierten Esrabuch (4 Esra) und der Syrischen Baruchapokalypse (2 Baruch) korreliert. Verglichen werden formale Kriterien aber auch die Verarbeitung der Kernthemen Idolatrie, Tempelzerstörung und Erlösung in der Endzeit.

Abgerundet wird die Arbeit durch eine allgemeine historische Einleitung zu den Ereignissen rund um die Tempelzerstörung 70 n.Z., durch einen Überblick über das diffuse Genre der jüdischen apokalyptischen Literatur im Allgemeinen sowie über jene die Tempelzerstörung verarbeitenden apokalyptischen Texte im Speziellen. Die Ergebnisse der Analyse werden in einer abschließenden Conclusio zusammengefasst.

9.2 English Abstract

The present thesis focuses on the Slavonic Apocalypse of Abraham and its approach to the events surrounding the destruction of the Second Temple in 70 C.E. The Slavonic Apocalypse of Abraham (ApcAbr) is a pseudepigraphical apocalyptic text that can be dated to the 1st or 2nd century C.E. Its place of origin is most probably the Levantine area and/or Coele-Syria even though the text comes down to us today in an Old Slavonic translation from the 14th century only. Since both the Hebrew original and the Greek *Vorlage* are no longer extant, working on ApcAbr is rather difficult. Nevertheless, the text offers an interesting insight into the history of the people of Israel in the 1st century C.E. The destruction of the Herodian Temple marked a significant watershed that put the people into the situation of a great cultic and socioeconomic crisis. The goal of the present thesis is to analyze the conjunction of this crucial topic with the motif of idolatry in ApcAbr which represents every human misconduct, be it cultural, moral or otherwise. The people's turning away from their God resulted in the defilement and final destruction of their central sanctuary. In ApcAbr, this event functions both as ultimate punishment for sinful behaviour and a warning for the people to adhere to the author's call to repentance and return to true faith.

The theological concept which ApcAbr offers is unique and will be evaluated in the present thesis. A general introduction to date and place of origin of ApcAbr as well as to its structural and formal characteristics supports the analysis. In order to characterize the special features in terms of form and content, ApcAbr will be correlated with similar apocalyptic texts from the same time such as the Fourth Book of Ezra (4 Ezra) and the Syriac Apocalypse of Baruch (2 Baruch). Formal criteria as well as the development of the topics idolatry, destruction of the Second Temple and salvation at the end of times will be compared in particular.

The present thesis also offers a general historical introduction to the events surrounding the destruction of 70 C.E. I will also give an overview over the rather diffuse genre of apocalyptic literature, hereby focusing especially on texts which are concerned with the destruction of the Second Temple. The results of the analysis of ApcAbr and its correlation with other apocalyptic texts are summed up in a final conclusion.

10. CURRICULUM VITAE

28. März 1987 geboren in Wien, Österreich

Bildungsweg

03/2010 –	MA-Studium Judaistik, Universität Wien
05/2012	Mag.phil. Slawistik (Russisch), Universität Wien
03/2010	Bakk.phil. Judaistik, Universität Wien
06/2005	Reifeprüfung mit ausgezeichnetem Erfolg
09/1997 – 06/2005	Besuch des BRG/BG Kleine Sperlgasse, 1020 Wien

Berufserfahrung im Rahmen der akademischen Ausbildung

10/2011 –	Projektassistent, Projektcluster „Jüdisches Heiliges Römisches Reich“ des Instituts für Rechts- und Verfassungsgeschichte, Universität Wien
02/2008 – 12/2011	Studentische Hilfskraft, Institut für Judaistik, Universität Wien
10/2011	Betreuung des Symposiums „ Narratologie, Hermeneutik und Midrasch ,“ organisiert vom Institut für Judaistik, Universität Wien
02/2010 – 07/2010	Fachtutorin für Antikes Judentum, Institut für Judaistik, Universität Wien
07/2009 – 06/2011	Stellvertretende Vorsitzende der Studienvertretung Slawistik, Universität Wien
10/2008	Betreuung des internationalen Symposiums „ Qumran und die Bibel ,“ organisiert von der Theologischen Fakultät und dem Institut für Judaistik, Universität Wien
09/2008	Betreuung des 9. International Meetings des „ Jungen Forum Slavistische Literaturwissenschaft ,“ organisiert vom Institut für Slawistik, Universität Wien
02/2008	Betreuung des Symposiums „ The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages and Cultures ,“ organisiert von der Universität Wien und der Hebrew University of Jerusalem
03/2007 – 06/2008	Vorsitzende der Studienvertretung Slawistik, Universität Wien

Weiterbildung

07 – 08/2012	Teilnahme an der 4. Sommerakademie des Projektclusters „Jüdisches Heiliges Römisches Reich“: Jewish Spaces as Spaces ‘In Between’ in a Polycentric political, Legal and Social Polity . Hebrew University Jerusalem, Jerusalem/Israel
07 – 08/2011	Teilnahme an der 3. Sommerakademie des Projektclusters „Jüdisches Heiliges Römisches Reich“: Juden ohne Geld . Jüdisches Museum Franken, Fürth/Deutschland

09/2010	Weiterbildung als Tutorin für Erstsemestrigende im Rahmen des Tutoriumsprojektes der Universität Wien, Tutoriumsseminar des Instituts für Slawistik, Ernsthofen/Niederösterreich
09/2009	Weiterbildung als Tutorin für Erstsemestrigende im Rahmen des Tutoriumsprojektes der Universität Wien, Tutoriumsseminar des Instituts für Slawistik, Mariazell/Steiermark
08/2009	Teilnahme an der Österreichisch-Tschechischen Literarischen Sommerschule in Znojmo/Tschechische Republik (Entwicklung der Sprachkompetenz im Bereich der literarischen Übersetzung Tschechisch-Deutsch)
09/2008	Weiterbildung als Tutorin für Erstsemestrigende im Rahmen des Tutoriumsprojektes der Universität Wien, Tutoriumsseminar des Instituts für Slawistik, St.Gilgen/Salzburg
07/2008	Teilnahme am Österreichisch-Tschechischem Sommerkolleg in Liberec/Tschechische Republik (Absolvierung des Intensivsprachkurses Tschechisch für Fortgeschrittene im Ausmaß von 90 akademischen Stunden)
09/2007	Ausbildung zur Tutorin für Erstsemestrigende im Rahmen des Tutoriumsprojektes der Universität Wien, Tutoriumsseminar des Instituts für Slawistik, St. Gilgen/Salzburg

Teilnahme an wissenschaftlichen Tagungen

10/2011	Teilnahme am 2nd International Students' Workshop Central European Jewish Studies: The Students' Voice . Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových, Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc/Tschechische Republik
09/2010	Teilnahme am 1st International Students' Workshop Central European Jewish Studies: The Students' Voice . Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových, Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc/Tschechische Republik
11/2008	Teilnahme am Symposium Kulturelle Vermittlung denken: Der Fall Paul/Pavel Eisner . Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Filozofická fakulta, Ústí nad Labem/Tschechische Republik

Publikationen

- "The Concept of the Absurd in the Book of Qohelet and the Philosophy of Albert Camus." *Judaica Olomucensiae: Sborník pravidelných přednášek pořádaných Kabinetem judaistiky Filozofické fakulty Univerzity Palackého*. Im Erscheinen.
- *Retrograde Hebrew and Aramaic Dictionary*. Journal of Ancient Judaism Supplements 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.