

Die Wiederentdeckung der Apokalyptik in den Schriften Altisraels und des Frühjudentums

Stefan Beyerle

Matthias Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum Astronomischen Henochbuch (WMANT 68), XI + 386 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1994. – *Rainer Albertz, Der Gott des Daniel.* Untersuchungen zu Daniel 4–6 in der Septuagintafassung sowie zu Komposition und Theologie des aramäischen Danielbuches (SBS 131), 239 S. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1988. – *Art. Apokalyptik/Apokalypsen I–III:* TRE 3: *Günter Lanczkowski (I: Religionsgeschichtlich)*, 189–191; *Jürgen [Christian H.] Lebram (II: Altes Testament)*, 192–202; *Karlheinz Müller (III: Die jüdische Apokalyptik)*, 202–251, Walter de Gruyter Berlin 1978. – *Dieter Bauer, Das Buch Daniel* (NSK.AT 22), 261 S. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1996. – *Klaus Berger, Art. Henoch:* RAC 14 (1988), 473–545. – *Christfried Böttrich, Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult.* Studien zum slavischen Henochbuch (WUNT II,50), X + 264 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1992. – *Ders., Astrologie in der Henochtradition:* ZAW 109 (1997) 221–245. – *Egon Brandenburger, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen.* Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches (ATHANT 68), 216 S. Theologischer Verlag Zürich 1981. – *Norman Cohn, Cosmos, Chaos and the World to Come.* The Ancient Roots of Apocalyptic Faith, X + 271 S. Yale University Press New Haven/London 1993 [dt.: *Die Erwartung der Endzeit.* Vom Ursprung der Apokalypse, 421 S. Insel-Verlag Frankfurt a. M./Leipzig 1997]. – *John J. Collins, The Apocalyptic Imagination.* An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity, 280 S. Crossroad New York 1984. – *Ders., Daniel.* A Commentary on the Book of Daniel (Hermeneia), XXXVI + 499 S. Fortress Press Minneapolis 1993. – *Ders., Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Suppl.JSJ 54), 438 S. E. J. Brill Köln 1997. – *Frank M. Cross, Die Antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft.* Ein zusammenfassender Überblick über die Handschriften vom Toten Meer und ihre einstigen Besitzer (NStB 5), 232 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1967. – *Devorah Dimant, Apocalyptic Texts at Qumran:* Eugene Ulrich/James C. VanderKam (Hg.), The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (CJAN 10), University of Notre Dame Press Notre Dame 1994, 175–191. – *Helmut Engel, Die Susanna-Erzählung.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung (OBO 61), 205 S. Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1985. – *Florentino García Martínez, Qumran and Apocalyptic.* Studies in the Aramaic Texts from Qumran (StTDJ 9), XVI + 233 S. E. J. Brill Köln 1992. – *Hartmut Gese, Anfang und Ende der Apokalyptik.* Dargestellt am Sacharjabuch: *ders., Vom Sinai zum Zion.* Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64), Chr. Kaiser München 1974, 202–230. – *Uwe Glessner, Das astronomische Henoch-Buch als Studienobjekt.* BN 36 (1987) 69–129. – *John E. Goldingay, Daniel* (WBC 30), LIII + 351 S. Word Books Dallas 1989. – *Ernst Haag, Daniel* (NEB.AT 30), 100 S. Echter Würzburg 1993. – *Paul D. Hanson, The Dawn of Apocalyptic*, 444 S. Fortress Press Philadelphia 2¹⁹⁷⁹. – *Louis F. Hartman/Alexander A. di Lella, The Book of Daniel.* A New Translation with Notes and Commentary (AncB 23), XIV + 346 S. Doubleday New York u. a. 1978. – *David Hellholm, Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Proceedings of the International

Verkündigung und Forschung 43. Jg., Heft 2, S. 34–59
ISSN 0342-2410

© Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1998

Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, XI + 910 S. J. C. B. Mohr Tübingen 21989. – *Martin Hengel, Judentum und Hellenismus*. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr. (WUNT 10), XVII + 693 S. J. C. B. Mohr Tübingen 31988. – *Ders./Anna Maria Schwaemer* (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), 495 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1991. – *Nicholas Ho Fai Tai, Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9–14*. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Studien (CThM A/17), IX + 309 S. Calwer Stuttgart 1996. – *Interpretation* 25 (1971/4: Themenheft „Apokalyptik“), Union Theological Seminary in Virginia, Virginia, 417–499. – *Interpretation* 39 (1985/2: Themenheft „Daniel“), Union Theological Seminary in Virginia, Virginia, 115–186. – *Christian Jeremias, Die Nachtgesichte des Sacharja*. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (FRLANT 117), 248 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1977. – *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990/2: Themenheft „Apokalyptik in Qumran“), The University of Chicago Press, Chicago, 101–204. – *Ernst Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen. Auswahl, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1986, 133–159. – *Michael A. Knibb, Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses*. Richard Coggins/Anthony Phillips/Michael [A.] Knibb (Hg.), *Israel's Prophetic Tradition*. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd, Cambridge University Press Cambridge 1982, 155–180. – *Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalyptik*. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, 119 S. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1970. – *Ders.*, *Daniel* (BK.AT 22/1 + 2), 160 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1986 u. 1994. – *Ders.*, *Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch*. Entstehung und Textgeschichte, 2 Bde. (AOAT 38/1 + 2), 216 + 214 S. Butzen & Bercker/Neukirchener Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1987. – *Ders.*, *Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn*. Studien zum Danielbuch (Ges. Aufsätze 2, hg. v. Martin Rösel), 182 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1995. – *Ders.*, *Vor der Wende der Zeiten*. Beiträge zur apokalyptischen Literatur (Ges. Aufsätze 3, hg. v. Uwe Gleßmer u. Martin Krause), 308 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1996. – *Ders./Till Niewisch/Jürgen Tubach, Das Buch Daniel* (EdF 144), XXII + 271 S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1981. – *Ders./Johann Michael Schmidt* (Hg.), *Apokalyptik* (WdF 365), 500 S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1982. – *Ulrich H. J. Körner, Weltangst und Weltende*. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, 428 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1988. – *Reinhard G. Kratz, Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld (WMANT 63), XII + 324 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1991. – *Helge S. Kvanvig, Roots of Apocalyptic*. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man (WMANT 61), XV + 656 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1988. – *Katrina J. A. Larkin, The Eschatology of Second Zechariah*. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology (CBET 6), 267 S. Kok Pharos Kampen 1994. – *Jürgen C. H. Lebram, Perspektiven der gegenwärtigen Danielforschung*. JSJ 5 (1974) 1–33. – *Ders.*, *Das Buch Daniel* (ZBK.AT 23), 137 S. Theologischer Verlag Zürich 1984. – *Kurt Lüthi, Apokalyptik als heutiges Lebensgefühl*: Siegfried Kreuzer/Ders. (Hg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments*. FS für Georg Sauer zum 65. Geburtstag, P. Lang Frankfurt 1992, 201–217. – *Tim J. Meadowcroft, Aramaic Daniel and Greek Daniel*. A Literary Comparison (JSOT.S 198), 336 S. Sheffield Academic Press Sheffield 1995. – *Karlheinz Müller, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), 335 S. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1991. – *Ulrich B. Müller, Apokalyptik im Neuen Testament*: Friedrich Wilhelm Horn (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. Symposium zum 65. Geburtstag von Georg Strecker (BZNW 75), Walter de Gruyter Berlin 1995, 144–169. – *Christoph Münchow, Ethik und Eschatologie*. Ein Beitrag zum Ver-

ständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament, 192 S. Evangelische Verlagsanstalt Berlin (Leipzig) 1981. – *Frederick J. Murphy, Apocalypses and Apocalypticism: The State of Question*: CR.BS 2 (1994) 147–179. – *Martin Noth, Zur Komposition des Buches Daniel* [1922]: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*. Mit einem Nachruf von Rudolph Smend und der von Hermann Schult zusammengestellten Bibliographie, hg. v. Hans Walter Wolff (TB 39), Chr. Kaiser München 1969, 11–28. – *Ders., Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik* [1953]: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 6), Chr. Kaiser München ³1966, 248–273. – *Gerbern S. Oegema, Der Gesalbte und sein Volk*. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (SIJD 2), 351 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1994. – *Otto Plöger, Das Buch Daniel* (KAT 18), 183 S. Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 1965. – *Wolfgang Pöhlmann, Apokalyptische Geschichtsdeutung und geistiger Widerstand*: KuD 34 (1988) 60–75. – *Norman W. Porteous, Das Danielbuch* (ATD 23), 148 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1962. – *Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments*. Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, 474 S. Chr. Kaiser München ⁸1984. – *Religionsunterricht an höheren Schulen* (rhs) 31 (1988/6: Themenheft „Apokalyptik“), Patmos Düsseldorf, 351–424. – *Harold H. Rowley, Apokalyptik – Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur geheimen Offenbarung, 250 S. Benziger Zürich ³1965. – *Paolo Sacchi, Jewish Apocalyptic and Its History* (JSPE.S 20), 288 S. Sheffield Academic Press Sheffield 1996. – *Armin Schmitt, Die Danieltexte aus Qumran und der masoretische Text (M)*: Hermann M. Niemann/Matthias Augustin/Werner H. Schmidt (Hg.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie*, FS für Klaus-Dietrich Schunck zum 65. Geburtstag (BEATAJ 37), P. Lang Frankfurt 1994, 279–297. – *Semeia* 14 (1979: Themenheft „Apocalypse: The Morphology of a Genre“). – *Rainer Stahl, Von Weltengagement zu Weltüberwindung*. Theologische Positionen im Danielbuch (CBET 4), 215 S. Kok Pharos Kampen 1994. – *Michael E. Stone, Fourth Ezra*. A Commentary on the Book of Fourth Ezra (Hermeneia), XXII + 496 S. Fortress Press Minneapolis 1990. – *Loren T. Stuckenbruck, The Book of Giants from Qumran*. Texts, Translations, and Commentary (TSAJ 63), XVI + 289 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1997. – *Damian Thompson, Das Ende der Zeiten*. Apokalyptik und Jahrtausendwende, 442 S. Claassen Hildesheim 1997. – *Eibert J. C. Tigchelaar, Prophets of Old and the Day of the End*. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic (OTS 35), 278 S. E. J. Brill Köln 1996. – *Janet E. Tollington, Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8* (JSOT.S 150), 266 S. Sheffield Academic Press Sheffield 1993. – *James C. VanderKam/William Adler* (Hg.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (CRI III/4), 286 S. Van Gorcum/Fortress Press Assen/Minneapolis 1996. – *Marie-Theres Wacker, Weltordnung und Gericht*. Studien zu 1 Henoch 22 (fzb 45), V + 315 + XL S. Echter Würzburg ²1985. – *Adam S. van der Woude* (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETHL 106), XVIII + 574 S. Leuven University Press Leuven 1993. – *Andreas Wysny, Die Erzählungen von Bel und dem Drachen*. Untersuchungen zu Dan 14 (SBB 33), 366 S. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1996. – *Adela Yabro Collins, Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (Suppl.JSJ 50), 261 S. E. J. Brill Köln 1996. – *Werner Zager, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung* (EHS XXIII/358), 517 S. P. Lang Frankfurt 1989.

I. Einstimmung

Es gibt nur wenige Texte, die sich dem Verständnis des Rezipienten derart verschließen wie die „Apokalypsen“. Gleichzeitig gibt es nur wenige Gattungen und

Motiv-Konstellationen, die in Kirche und Gesellschaft eine ähnliche Breitenwirkung entwickelt haben wie die teilweise kruden, rabulistischen Formen und Bilder apokalyptischer Denkbewegung. Es gehört außerdem zum Paradox dieser Quellen, daß sie trotz ihrer Bedeutung und Verbreitung nur sehr vereinzelt in den biblischen Kanon aufgenommen wurden (Dan, Offb). Dazu paßt schließlich, daß sich der theologische Diskurs mit höchst unterschiedlicher Intensität des Themas annahm, und nach zwei vielbeachteten, doch bereits zurückliegenden Bilanzen (*K. Koch*, Ratlos; *D. Hellholm* [Hg.], *Apocalypticism*) lohnt der Blick auf aktuelle Forschungstendenzen zu der inzwischen erneut etwas in Jahre gekommenen „Mutter aller christlichen Theologie“ (*E. Käsemann*, 158f).

II. „Apokalyptik“ und „Apokalypsen“: Denkbewegung und Gattung

1. „Apokalyptik“ als Zeiterscheinung und Lebensgefühl

„Nach allem weiß ich, daß man mich um das letzte Interview vor den Pforten der Hölle bitten wird, und sicher werden es die gleichen Fragen sein, und sollte es *chez Saint Pierre* stattfinden, wird sich an der Sache nicht viel ändern, finden Sie nicht, daß Sie da unten für das Volk viel zu hermetisch geschrieben haben?“ Mit dieser „Höllenvision“ leitet der südamerikanische Erzähler Julio Cortázar seine „Apokalypse in Solentiname“ ein (ders., *Passatwinde*. Erzählungen, Suhrkamp Frankfurt 1987, 59–66: 59). Darin greift er nicht nur apokalyptische Motive auf, sondern nähert sich auch in der Form der frühjüdischen „Apokalypse“, wenn die „Hölle“ den Erzähler beim Betrachten der Dias aus Solentiname irdisch einholt und die Bilder so zum Medium von Visionen innerhalb einer erzählerischen Rahmung werden. Andrea Pagni, die dies anhand der Gattungsdefinition von *J. J. Collins* (s. u.) gezeigt hat, publizierte ihre Studie in einer Aufsatzsammlung (Gunter E. Grimm/Werner Faulstich/Peter Kuon [Hg.], *Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp Frankfurt 1986, 205–221: 207f.219), deren Name programmatisch ist. Denn nur allzu schnell verschmelzen, zumal am *fin de siècle* bzw. *fin de millénaire*, „Apokalypse“ und „Weltuntergang“, werden die nur einen Teil des antik-apokalyptischen Dramas beschreibenden kosmischen Katastrophen mit der vielleicht prominentesten literarischen Gattung des Frühjudentums, eben der „Apokalypse“, pauschal identifiziert. *K. Lüthi* betont daher, daß die apokalyptische Literatur von einer „charakteristischen Doppelaussage“ geprägt ist: Einerseits seien Weltuntergang und Weltende thematisiert, andererseits das durch und nach dem Gericht sich Raum schaffende, kommende Gottesreich (202f), wie etwa IV Esr 7,113 bezeugt (vgl. auch 4,26–32; 7,50; 8,1.53f; syrBar 48,50; 51,16; vgl. *M. E. Stone*, *Fourth Ezra*, 92f):

„Der Tag des Gerichtes aber ist das Ende dieser Welt und der Anfang der unsterblichen kommenden Welt, in der die Vergänglichkeit vorüber ist.“ [Übers.: J. Schreiner, JSHRZ V/4, 1981, 357]

Der zeitlich und qualitativ bestimmte Äonen-Dualismus bringt eine über die todverfallene Welt hinausweisende Hoffnung zum Ausdruck, die alttestamentlich auch außerhalb apokalyptischer Texte angedeutet ist (vgl. Jes 11,6–8; Ps 22,5f; 71,5; 73,26–28; Hi 5,25f), aber erst in den späteren Apokalypsen (IV Esr, syrBar: ca. 1. Jh. n. Chr.) ihre explizite Ausgestaltung erhält. Doch mangelt es der „säkularen“ oder „alltagssprachlichen“ Apokalyptik eben an jener eschatologisch-hoffenden Komponente, wenn „Aussagen zu einem ‚neuen Äon‘ und zu einer Hoffnungsperspektive fehlen“ (Lüthi, 209; ähnlich W. Pöhlmann, 61f). Der in frühjüdischen Apokalypsen stets erkennbare Verheißungscharakter (vgl. äthHen 5,9; 10,18f; 91,15f; syrBar 29,5f; AssMos 10,8) ist aber mehr als ein bloßes Differenzkriterium. Er stellt dieses Schrifttum, ganz unabhängig von Definition und Herkunft (s. u.), theologisch in die Nähe der vor allem späten prophetischen Heilsaussagen (vgl. Jes 40,2; 51,11; 60,19f; 65,20; Sach 8,12). Zudem rechneten die Qumraniten, die Septuaginta und Flavius Josephus das Danielbuch ausdrücklich unter die prophetischen Schriften (vgl. 4 QFlor II,3 bzw. IV,3 [neue Zählung nach J. Maier: Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, 3 Bde., F. Reinhardt Basel 1995/96: II,106]; Jos Ap 1,38–41; Mt 24,15; K. Koch, *Is Daniel Also Among the Prophets?: Interp.* 39/2, 117–130 [dt.: Reiche, 1–15]).

Die bisher ausführlichste systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Thema von U. H. J. Körtner (vgl. auch C. E. Braaten, *The Significance of Apocalypticism for Systematic Theology: Interp.* 25/4, 480–499) sucht eher das Gemeinsame der „lebensweltlichen“ und literarischen Apokalyptik, wenn der Autor die „Weltangst“ als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis apokalyptischer Welterfahrung schlechthin begreift.

Die Apokalyptik sei der Versuch einer das erwartete Weltende einbeziehenden Deutung unseres Daseins, die die apokalyptische Weltangst zu überwinden sucht (38.138). Die Verbindung zur Hoffnung als dem zentralen Strukturmoment jüdischer Apokalypsen ergibt sich durch die inhaltliche Füllung jener Hoffnung: „als Versuch zur Bewältigung apokalyptischer Weltangst“ (168). Diese von Oswald Spengler beschriebene (88), von Körtner aber eher im Sinne des Heideggerschen Existenzials gebrauchte „Weltangst“ wird dann in sämtlichen Weltuntergangskonzepten identifiziert, vom Danielbuch bis zu Hoimar von Ditfurth und dem „Club of Rome“ (155–277). Hierzu sei kritisch gefragt: Ist das mit „Weltangst“ beschriebene Phänomen nicht viel zu unspezifisch, um Entdeckungszusammenhänge zwischen Texten aus insgesamt zwei Jahrtausenden bereitzustellen? Außerdem leidet das Existenzial der Angst in historischer Hinsicht an einer Unschärfe, die mit Hilfe eines Beispiels erläutert sei. Unangefochten „apokalyptische“ Zeiterscheinungen bzw. Lebensformen stellen die ökologischen und anti-atomaren Bewegungen dar (Körtner, 240–277). Trotz ihres unleugbaren Hoffnungspotentials schreckt die dort artikulierte Angst jedoch letztlich vor den eigenen menschlichen Möglichkeiten zurück, vor der eigenen „menschlichen Dummheit“, wie es D. Thompson (177) drastisch formuliert. Dagegen ist die Angst antiker Apokalypsen mit dem Theodizee-Problem verbunden. So ist es stets das Scheitern an Gott, sei es im Verfehlen am „Väterbund“ (Dan 9), sei es im „Engel-Fall“ (äthHen 6–11) oder im „bösen Herzen des Menschen“ (IV Esr 3,20–22) begründet, das zum Movens der Angst wird (IV Esr 8,31):

„Denn wir und unsere Väter haben in sterblichen Werken dahingelebt. Du aber wirst wegen uns Sündern der Barmherzige genannt.“ [Übers.: Schreiner, 366f]

Zudem belegt etwa die Auferstehungsvorstellung (vgl. äthHen 91,10; 92,2–5; 102,4–8; 103,2–4; Dan 12,1–3) eine die vorfindliche Lebenswirklichkeit transzendierende Heilserwartung, die den weltimmanenten Zielen jener benannten Gruppierungen entgegensteht.

Auch wenn die systematisch-theologischen Studien zwischen formal-literarischer „Apokalypse“ und dem Phänomen „Apokalyptik“ zu unterscheiden wissen (Braaten, 484–486; Körtner, 43–50), nähern sie sich der Thematik eher phänomenologisch-weltanschaulich, was in der größeren Offenheit des Zugangs den Vorteil besitzt, auch die antik-literarischen Zeugnisse mit den Zeiterscheinungen „apokalyptischer Lebensform“ ins Gespräch zu bringen. Zwar wird so die Hoffnung auch für die „säkulare Apokalyptik“ zum Thema. Und auch zeitgenössischen Lebensstrukturen kann „Apokalyptisches“ grundsätzlich nicht abgesprochen werden (vgl. A. Yabro Collins, 15–19). Ob aber damit die antiken Quellen in ihren Lebenswelten angemessen zum Tragen kommen, muß bezweifelt werden. Demgegenüber mahnte die Streitschrift *Kochs* (Ratlos, 20.33) bei der Exegeten-Zunft einen formkritisch-literarischen Zugang an (vgl. J. J. Collins, Introduction: Towards the Morphology of a Genre, *Semcia* 14, 4), der wiederum sehr unterschiedliche Lösungsansätze hervorbrachte. Die folgende Darstellung wird zudem zeigen, daß das Phänomen „Apokalyptik“ als Denkbewegung dabei nie ausgeklammert werden kann.

2. Definitionsversuche

In beeindruckender Weise belegt die Dokumentation des Uppsala-Kongresses sowohl Zentralität als auch Schwierigkeiten, die sich mit der Frage nach dem Proprium der „Apokalypse“ verbinden (vgl. K. Rudolph, „Apokalyptik in der Diskussion“: *D. Hellholm* [Hg.], 771–789). Die von *Koch* erhobene und von *J. J. Collins* aufgenommene Forderung nach einem literar- bzw. gattungsgeschichtlichen Umgang mit der Apokalyptik hat nach wie vor zu keiner hinreichenden und allgemein anerkannten Definition des literarischen Genres geführt. Grundsätzlich kristallisieren sich in der aktuellen Diskussion zwei Zugangsweisen heraus: Die eine, *phänomenologische* Definition (1.) nimmt Einzelbeobachtungen der älteren Forschung (Pseudonymität, Dualismen, *ex-eventu*-Vorhersagen, Eschatologie etc.) auf, die prägend Philipp Vielhauer zusammenfaßte (vgl. ders., *Apokalypsen und Verwandtes: K. Koch/J. M. Schmidt* [Hg.], 403–439: 404–418). Die zweite, eher *entwicklungsgeschichtlich* ausgerichtete Erklärung (2.) geht von einer, wenn auch nicht „ungebrochenen“ Herleitung aus prophetischen Traditionen aus, wie sie vor allem P. D. Hanson ausgearbeitet hat (vgl. *Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht: Koch/Schmidt* [Hg.], 440–470). Beide Verstehensversuche unterscheiden sich grundsätzlich in ihrem Zugang und Problembewußtsein. Ausgangspunkt ist die Feststellung von *J. J. Collins* (*The Place of Apocalypticism in the Religion of Israel: ders., Seers*, 39–57: 40):

„Eines der Probleme, die die Suche nach den ‚Anfängen der Apokalyptik‘ belasten, ist die Tatsache, daß die Apokalypsen nicht gleichförmig sind, sondern unterschiedliche Glied-

gattungen und Motive beinhalten, die möglicherweise zu verschiedenen Quellen hinführen.“ [Übers.: S. B.]

Während der phänomenologische Ansatz vor allen Fragen nach Quellen und Entwicklungsgeschichte die Vielfalt der Gliedgattungen und Motive dadurch in Rechnung stellt, daß er den Textbestand beschreibt, liegt der Schwerpunkt des primär diachron orientierten Fragens in der Einsicht begründet, daß das Eigene aller Apokalyptik nur durch die Beleuchtung der Entstehungsbedingungen hervortritt (vgl. auch *Yabro Collins*, 6–15).

Vor allen Definitionen stehen jedoch noch zwei fundamentale Einsichten, die gerade die aktuelle Diskussion bestimmen: Einmal entstammt der Begriff „Apokalypse“ in seiner Anwendung auf das frühjüdische Schrifttum der modernen Wissenschaftssprache. Er begegnet als Selbstbezeichnung erst im 1. bzw. 2. Jh. n. Chr. (vgl. M. Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ: Hellholm* [Hg.], 9–20; W. Adler, *Introduction: J. C. VanderKam/ders.*, 1–31: 8–13). Hieraus ergeben sich Probleme einer angemessenen Definition. Zum anderen dürfen weder das Phänomen „Apokalyptik“ noch die literarische Gattung „Apokalypse“ (zur Unterscheidung: *Koch*, *Einleitung zur Apokalyptik: ders.*, *Wende*, 109–134: 119–124) ausschließlich im jüdisch-christlichen Kontext betrachtet werden. Es handelt sich vielmehr um eine inter-religiös begegnende Literatur (vgl. Orakel-Texte). Der von Karl Immanuel Nitzsch geprägte, von Friedrich Lücke 1832 auf Grund des Vergleichs mit der Johannesapokalypse in die Wissenschaft eingeführte Begriff „Apokalyptik“ (vgl. *W. Zager*, 21–40) findet also auch als Phänomen und Geistesbewegung eine Verbreitung, die durchaus der universalistischen Weltansicht der literarischen Apokalypsen selbst entspricht.

(1.) Unter den *phänomenologischen* Zugangsweisen ist die Beschreibung von *J. J. Collins* (Introduction) hervorzuheben. Sie besitzt den Vorzug, in einem „*master-paradigm*“ gleichsam induktiv eine nahezu vollständige Liste der Inhalte zu liefern, ohne die Gattungsspezifika apokalyptischer Literatur auszuklammern (Introduction, 9; Daniel, 54, u. die von Collins autorisierte Erweiterung durch D. Hellholm, *The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John: Semia* 36 [1986], 13–64: 27):

„Die ‚Apokalypse‘ zählt zur Gattung der Offenbarungsliteratur mit einem erzählerischen Rahmen. Dabei wird die Offenbarung eines außerweltlichen Wesens an einen menschlichen Empfänger vermittelt. Sie enthüllt eine transzendente Wirklichkeit. Diese Jenseitigkeit ist zeitlich und räumlich gefaßt, als sie eschatologisches Heil erwartet und eine andere, ‚übernatürliche‘ Welt einschließt. Angesprochen sind Gruppierungen in einer Krisensituation zur Mahnung oder zum Trost mit Hilfe göttlicher Autorität.“ [Übers.: S. B.]

Mit den beiden Aspekten der literarischen, „genrespezifischen“ Beschreibung und textpragmatischen, „gruppenspezifischen“ Zuordnung erfaßt Collins nicht nur die wesentlichen Fragestellungen der aktuellen Diskussion, sondern definiert weit genug, um möglichst alle Apokalypsen zu berücksichtigen, und eng genug, um verwandte Gattungen wie „Orakel“ (vgl. Sib) oder „Testamente“ (vgl. Test-XII), die keine göttliche Offenbarung ausweisen, auszuschließen. Zugleich ver-

deutlicht Collins, daß die Eschatologie ihre Eigenart erst als (zeitlicher) Bestandteil einer auch räumlich gefaßten „Transzendenz“ erhält, womit Quellen wie Jes 24–27, Sach 1–8 oder Ez 38f nicht ohne weiteres als (proto-)apokalyptische Texte eingestuft werden können. Als besonders hilfreich erweist sich die von Collins vorgelegte Typologie der Gattung (vgl. Introduction, 12–15), die grundsätzlich Apokalypsen mit einer Himmelsreise von jenen unterscheidet, die ohne dieses Motiv auskommen. Dabei ist die Mehrzahl der pseudepigraphen jüdischen Apokalypsen dem Typ „Historische Apokalypse ohne Himmelsreise“ zuzuordnen: Dan 7–12; „Tierapokalypse“ (äthHen 85–90); „Zehnwochenapokalypse“ (äthHen 93; 91,12–17); Jub 23; IV Esr; syrBar.

In der deutschsprachigen Forschung traten zuletzt *E. Brandenburger* und *U. B. Müller* mit sehr ähnlichen Definitionen hervor. Während Müller Collins fast wörtlich übernimmt, um so eine „Folie“ für die Darstellung (früh-)christlicher Apokalypsen zu erhalten, gewichtet Brandenburger etwas anders und wendet seine Definition ausschließlich auf IV Esr an (9):

Als Apokalypse bezeichnet er „... eine Offenbarungsschrift ... die in einer verschlossen erscheinenden Weltsituation, in der Gottes weltordnendes Walten unter überkommenen Glaubens- und Verstehensvoraussetzungen nicht mehr einsichtig war, himmlisches Offenbarungswissen vermittelt; und zwar als geheime, der verschlossenen Weltsituation gegenüber jenseitige Weisheit, welche die Welt von ihrem Ende her entschlüsselt und auf dies Ende in Heil und Unheil hin orientiert.“

Brandenburger und Collins stimmen in der Betonung des Offenbarungscharakters und der eschatologischen Zentrierung des Schrifttums überein. Zudem zeigen beide Definitionen, daß es ihnen um die formkritische Kennzeichnung einer *Rahmengattung* „Apokalypse“ geht, die die darin verarbeiteten Gliedgattungen wie „Vision“ (Dan 7–12; äthHen 1–5; 14,1–25; 69,26–29; 83,1–91,19), „Himmelsreise“ (äthHen 17,1–19,3; AscJes 9,1–11,1; grBar 2,1–7 u. ö.; slHen 3,1–22,7) oder „Gebet“ (Dan 9,4–14; syrBar 21,4–25; IV Esr 8,4–14) überformt und damit zugleich eine völlig neue Literaturgattung hervorgebracht hat. Allerdings betont Brandenburger (12f) stärker den Lebenszusammenhang bzw. Entstehungskontext einer krisenhaften Situation (vgl. IV Esr 10,7.21–24.48; 12,44: Zerstörung Jerusalems und des Tempels). Zugleich erhält die „Transzendierung“ von Zeit und Raum eine deutlichere theologische Komponente. So fehlt Esra nicht nur das Vertrauen in die „Herrschaft Gottes als weltordnender Kraft“, er „verneint auch eine mit dem Gesetz gegebene Verheißung Gottes“ (18; vgl. auch 28f [Anm. 25].163f.172–174). Damit ist die alte Schöpfungsordnung im Sinne der göttlichen Geschichtsmächtigkeit einer radikalen Skepsis unterzogen (IV Esr 3,20f):

„Aber du [scil. Gott] hast das böse Herz nicht von ihnen weggenommen, damit dein Gesetz in ihnen Frucht brächte. Weil er nämlich ein böses Herz (in sich) trug, verging sich der erste Adam und wurde besiegt, ebenso aber auch alle, die von ihm abstammen.“ [Übers.: Schreiner, 314]

(2.) Für den *entwicklungs- oder ideologiegeschichtlichen* Zugang stehen in neuerer Zeit drei Namen: *P. D. Hanson*, *P. Sacchi* und *E. J. C. Tigchelaar*. Allen drei

Ansätzen ist die *methodische* Kritik an der Gattungsfrage gemeinsam: Eine präzise Gattungsbestimmung sei unmöglich, weswegen *formgeschichtlich* gefragt werden müsse, indem der Entwicklung und Veränderung einer Gattung nachgespürt wird (zuletzt Tigchelaar, 3–9). Von besonderem Interesse sind dabei die Wurzeln der Gattung „Apokalypse“, denen Hanson (The Dawn of Apocalyptic) ausführlich nachgeht. Er wendet sich gegen eine strikte Trennung von Prophetie und Apokalyptik: Da letztere das Ergebnis einer Entwicklung ist, sind die Ursprünge primär in der altisraelitischen Tradition selbst zu finden. Ihr Inventar läßt sich kaum mit den häufig unzureichenden Motiv-Listen beschreiben (6f). Trotz des engen Verhältnisses von Prophetie und Apokalyptik werden beide durch die Unterscheidung von „prophetischer“ und „apokalyptischer Eschatologie“ voneinander separiert. Auf dem Weg zum gemeinsamen Ziel, der Vision eines heiligen Gottesvolkes, wiederhergestellt am herrlichen Zion (12), wurden alttestamentlich verschiedene Lösungen angeboten: Während die „prophetische Eschatologie“ die Spannung von Vision und Wirklichkeit, von Mythos und Geschichte beibehält (vgl. Jes 6f; 51,9–11), löste sich die „apokalyptische Eschatologie“ von der Übertragung in historisch-politische Realitäten und nahm Zuflucht in der „Mythologie“ (134–161; vgl. Jes 65,1–25). In Texten aus TritJes, Proto- und DtSach zeige sich bereits, was die Apokalypsen auszeichnet: der Blick aus einer an das Böse verfallenen Welt auf das Gericht Gottes und die Neuschöpfung (156f), ganz im Sinne von Jes 65,17: „Ja, siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde, und das Frühere wird nicht erinnert ...“ Regelrechte Apokalyptik findet man alttestamentlich allerdings erst im Danielbuch, dem jedoch Jes 56–66; Sach 9–14; Jes 24–27 den Weg ebneten (vgl. Hanson, Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht: Koch/Schmidt [Hg.], Apokalyptik, 440–470). Zweifellos hat Hanson durch sein Einklagen traditionsgeschichtlicher Sichtweisen einen wesentlichen Beitrag zur neueren Apokalyptik-Forschung geliefert. Jedoch wird man kritisch fragen dürfen, ob die von ihm selbst benannte Kriteriologie (pessimistische Weltansicht, kosmische Vision der göttlichen Souveränität: Dawn, 11f) seiner eigenen Kritik an den spätestens seit Vielhauer verbreiteten „apokalyptischen Merkmalen“ standhält. Zudem wird man beim Ergründen der Wurzeln apokalyptischer Texte den Blick über das Alte Testament hinaus weiten müssen (vgl. J. J. Collins, Place: *ders.*, Seers, 39–57; Jewish Apocalypticism against Its Hellenistic Near Eastern Environment: *ders.*, Seers, 59–74).

Wenn auch nur an einzelnen Motiven orientiert, versucht die Dissertation von Tigchelaar Verbindungslinien zwischen den als proto-apokalyptisch geltenden Texten des Sacharjabuches und der mutmaßlich ältesten Apokalypse, dem „Wächterbuch“ (äthHen 1–36*), aufzuzeigen. Proto-, DtSach und äthHen rekurrieren jeweils auf Auslegung von älteren Traditionen und erhalten so „Offenbarungscharakter“. Doch sind z. B. bei Mittel und Funktion der Offenbarungen Differenzen deutlich, wenn z. B. dem Engel in den proto-sacharjanischen Visionen (Sach 1–8) eine literarisch-exegetische Bedeutung (als *angelus interpretis*) im Kontext eines Prophetenbuches zukommt. Tigchelaar knüpft außerdem bei Hanson an, wenn er eine auf die Gegenwart und nächste Zukunft ausgerichtete Heilserwartung in Israel-Juda („*topical*“: Sach 1–8; 10–13) von einer Zeit und Raum übersteigernden Escha-

tologie („dimensional“: Sach 14; äthHen 1–36) unterscheidet (261f). Somit ergibt sich von den Visionen Sacharjas ausgehend über Sach 14 hin zum „Wächterbuch“ eine Entwicklung, die sich an der „Ontologisierung des Mythos“ (262) ablesen läßt: Symbole werden real, Bilder zu eigenständigen Gebilden.

Schließlich wählt Sacchi beim „Wächterbuch“ (hier: äthHen 6–36) den Einstieg in die Geschichte der Apokalyptik. Nicht zuletzt das Alter dieses Textes (vor 200 v. Chr.: 90f), das eine zeitliche Lücke zur apokalyptischen Endgestalt des kanonischen Danielbuches (zw. 168 u. 164 v. Chr.) läßt, zeige die Notwendigkeit eines primär historischen und erst in zweiter Linie literarischen bzw. formkritischen Zugangs an (vgl. Jewish Apocalyptic, 47–60 u. 35–47). Mutmaßlich mit äthHen 1–36 ist eine Bewegung hervorgetreten, deren Zeugnisse erst im Laufe ihrer Entwicklung zu einer „literarischen Gattung“ wurden. Es sei geradezu absurd, wenn für das „Wächterbuch“ die selben „historisch-sozialen Kontexte“ (40) angenommen würden wie für die Johannes- oder die Baruchapokalypsen (syrBar, grBar).

Dennoch lehnt Sacchi die Definitionen von Collins oder Koch nicht grundsätzlich ab (16[Anm.].10.43–46), zeigt aber etwa für das Motiv der „Erwartung“ (vgl. Koch, Ratlos, 25), daß es als sekundäres, erst im Kontext messianischer Spekulation hinzugewachsenes Kriterium im „Wächterbuch“ noch fehlt (52f). Zwar ist der Blick durchaus auf „das Ende“ gerichtet (äthHen 19,3): „Und ich, Henoch, ich allein, habe die Erscheinung gesehen, die Enden aller Dinge; und niemand von den Menschen wird das sehen, was ich gesehen habe.“ [Übers.: S. Uhlig, JSHRZ V/6, 1984, 551] Doch vermißt man die Lehre zyklischer Zeitalter, die wie im Jubiläenbuch auch qualitativ einzelne Epochen unterscheidet. Und die „Ätiologie des Bösen“ ist nicht nur völlig unabhängig von menschlicher Verfehlung „übernatürlich“ konzipiert (äthHen 9,8; 16,1; vgl. Gen 6,1–4), man findet auch keinen Verweis auf die „Tora des Mose“ (49–58; vgl. Dan 9,13) oder das „Gesetz“ (vgl. Jub 21,23f; 23,16–18), die in ethischen Begründungszusammenhängen den Menschen als Autorität genannt wären. Auch das bei apokalyptischen Texten häufig identifizierte Konzept eines Geschichtsdeterminismus belegen erst spätere Quellen (105; vgl. syrBar, IV Esr). Schließlich arbeitet Sacchi zwei Motive (71.84f.97–99) heraus, die den Beginn der Apokalyptik markieren: erstens den Glauben an die Unsterblichkeit und zweitens den an den jenseits der Menschheit gelegten Grund des Bösen (vgl. auch Paolo Sachi, Die Macht der Sünde in der Apokalyptik: JBTh 9 [1994], 111–124). Auffälligerweise kritisiert J. J. Collins in seiner rezenten Entgegnung auf Sacchi weniger dessen Zugang, sondern bezweifelt, ob letzterer mit seiner „Theorie des Bösen“ ein spezifisch apokalyptisches Thema angesprochen hat (vgl. The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls: ders., Seers, 287–299: 287–289.298f). Damit lehnt er nicht grundsätzlich einen notwendig historischen Zugang ab, sondern bezweifelt die Suffizienz eines einzigen Motivs (korrekter: zweier Motive) zur Erklärung von „Apokalypsen“ schlechthin.

Die referierten Versuche, „Apokalyptik“ bzw. „Apokalypse“ exakt(er) zu beschreiben, haben trotz nicht selten gegenteiliger Beteuerungen der genannten Exegeten gemeinsam, daß sie sowohl die literarische als auch die historische, entwicklungs- bzw. ideengeschichtliche Frage vor Augen haben. Während die zuletzt referierten Lösungsansätze den geschichtlichen Wandlungen apokalyptischen Denkens entsprechen können, aber nicht selten mit Datierungsproblemen kämpfen, ist das formal-inhaltliche Paradigma (etwa von J. J. Collins) beim Versuch der Identifizierung und Typisierung der Texte leistungsfähiger. Seine Schwierigkeit besteht vor allem in der fraglichen Leistung und Eindeutigkeit der Kriterien.

Mit den entwicklungsgeschichtlichen Ansätzen verbindet sich zudem die Frage nach Herkunft und Entstehung der Apokalyptik: Inneralttestamentlich wurde

lange Zeit diskutiert, ob man in der Prophetie (neben P. D. Hanson klassisch: *H. H. Rowley*, 17–38) oder in der Weisheit (neben J. [C. H.] Lebram, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen II*, 195–198: klassisch *G. v. Rad*, 316–323) die Wurzeln jenes Schrifttums erblicken sollte. Diese Alternative ist inzwischen als Scheingegensatz entlarvt (vgl. K. Müller, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen III*, 212): Beispielsweise relativierte Diethelm Michel (Weisheit und Apokalyptik: *A. S. van der Woude* [Hg.], 413–434) am Beispiel Kohelets die These einer unmittelbaren und ausschließlichen Abhängigkeit der Apokalyptik von der Weisheit. Zudem wird apokalyptisches Denken neuerdings immer häufiger als religionsgeschichtliches Phänomen beurteilt und dargestellt (vgl. G. Lanczkowski, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen I*, 190f): Vor allem *N. Cohn* kommt das Verdienst zu, die jüdische Apokalyptik als Teil einer nach damaligem Verständnis weltumfassenden Geistesbewegung dargestellt zu haben. Er spannt einen Bogen von der Kosmologie zur Eschatologie. Dabei bewegt sich Cohn vom mesopotamischen Kulturkreis über indisch-vedische, iranische und ugaritische Quellen bis hinein in die jüdischen und christlichen Traditionen. Da aber der weitere Horizont nicht von der berechtigten Frage nach den alttestamentlichen Einflüssen auf die Apokalyptik dispensiert und das entwicklungs geschichtliche Modell Vorstellungen der nachexilischen Prophetie bemüht (vgl. neben Sach, Dt- und Tritjes auch Jes 24–27; Joel 3f; Ez 38f; 40–48), sei nochmals die These *H. Geses* erinnert, der in den „Visionen“ Sacharjas (Sach 1–6) die erste alttestamentliche Apokalypse vermutete (vgl. dazu *M. A. Knibb*, 175).

Jene Erinnerung ist im Kontext von Definitionsproblemen um so mehr berechtigt, da Gese selbst bemerkte, „daß die Wesensbestimmung der Apokalyptik und die Ansetzung ihres Beginns in Abhängigkeit voneinander stehen“ (204). Er fand in Sach 1–6 ein System von sieben Nachtgesichten, die sieben Offenbarungen vom Einbruch der „Basileia Gottes“ bildeten, unter Heranziehung typisch apokalyptischer Charakteristika wie „Bild- und Symbolsprache“, „Naherwartung“, „Deuteengel“, „Messias“ oder „Heils- und Unheilsort“ (219f). Dieser Interpretation der Visionen widersprach *Chr. Jeremias* (230–233). Grundsätzlich fehle es an einem uneingeschränkten Universalismus, da die Völkerwelt immer nur im Blick auf „Israel“ zum Tragen komme (142f; vgl. Sach 1,15; 2,1–4; 6,1–8). Auch der Äonen-Dualismus sei nicht bezeugt, da das Prophetenbuch nach dem Exil geschichtliche Kontinuität beabsichtige (vgl. Sach 2,5–9). Schließlich zeigen, so Jeremias, die Gottesworte im Anschluß an vier der Visionen sowie einzelne aus der Prophetie bekannte Sprachkonventionen (1,17: Verkündigungsauftrag; 2,13.15; 4,9; 6,15: Erkenntnisformel) eine stärkere Rückbindung an die prophetischen Überlieferungen. Und den *innerweltlichen*, auf die Jerusalemer Gemeinde orientierten Bezug der im Rahmen (vgl. 8,1–8 u. 1,14; 2,14–16) geschilderten Rückkehr Gottes an den Zion erwägt zuletzt auch *J. E. Tollington* (28). Weiterhin mache, so Tollington, die Einführung eines *angelus interpres* kaum persischen Einfluß deutlich, zumal sprachliche Eigentümlichkeiten eher auf Ezechiel verweisen (vgl. Sach 2,1.5; 5,1.5; 6,1 mit Ez 8,2.5; 40,3f). Dennoch sei durch den Deuteengel eine stärkere Transzendierung Gottes im Unterschied zur klassischen Prophetie erreicht. Der Gott von Sach 1–6 sei zwar „Weltengott“ (vgl. auch 8,22), jedoch nicht im Sinne des Danielbuches (vgl. Dan 2,47; 3,33; 4,34; 7,9f.13f), sondern im Anschluß an Jesaja (2,2–4) und Micha (4,1–3).

Den Standort der Theologie von Sach 9–14 (Dt- bzw. TritSach) versuchen schließlich die beiden aktuellen Dissertationen von *N. Ho Fai Tai* und *K. J. A. Larkin* zu bestimmen.

Ersterer geht von einem „verschlüsselten Text“ aus, der erst durch Erhellung der form- und traditionsgeschichtlichen Hintergründe verstehbar wird (7). Bezüge sucht und findet der Verfasser v. a. in den ezechielen und jeremianischen Überlieferungen: So zeigt das (bedingte) Heils- bzw. Unheilswort gegen die philistäischen Städte bzw. Tyrus (Sach 9,1–8) im Vergleich mit Jer 5,20–24 und Ez 28,1–10; 47,13–17 zwar eine Betonung des göttlichen „Weltenherrschers“ (s. o., Sach 6,1–8: zur These von H. Gese), die auch durch die Themen „Gefangenenbefreiung“ und „Heilszeit“ (aus Sach 9,11–17) fortgesetzt wird. Doch gilt ähnlich wie für den Gott in Sach 1–6: „Dennoch steht die Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk im Vordergrund.“ (72) Auch zum Motiv der „Völkerwallfahrt“ in Sach 14 verweist Ho Fai Tai auf Jes 2 und Mi 4, empfindet aber gegenüber den zuletzt genannten Texten eine stärkere „Dramatisierung“ bei Sach, ohne diese „apokalyptisch“ zu nennen. Die Arbeit von *Larkin* setzt ausdrücklich bei den Thesen *O. Plögers* (vgl. *Lebram*, Perspektiven, 1f.18–20) und *Hansons* ein (vgl. *dies.*, Eschatology, 9–12), wenn sie auf die spezifische, theokratischen Gruppierungen opponierende Identität der Trägerkreise „apokalyptischer Eschatologie“ zu sprechen kommt. Das kritische Hinterfragen, etwa der Terminologie („Eschatologie“, „apokalyptisch/prophetisch“: 16f), leitet die Autorin zu einer alternativen, aber deswegen nicht weniger definitionsbedürftigen Kategorie der „mantologischen Weisheit“, die als inspirierte Deutung von Orakeln und Visionen (30f.35) weniger voraus, in apokalyptische Traditionen, als zurück, in prophetische Überlieferungen, verweise (vgl. etwa zu Ez 37,15–28 u. Sach 11,4–14: 118–134). Die Kombination von „Vision“ und „Exegese“ (i. S. der Decodierung) stellt also nur insofern eine Verbindung zwischen prophetischen und apokalyptischen Texten her (vgl. Am 7f; Sach 1–6; 9–12; Dan 7–12), als visionäre Elemente gedeutet werden. Dabei betont *Larkin* (249f), daß die Unterschiede zwischen prophetischer und apokalyptischer Vision überwiegen: inhaltlich hinsichtlich der (passiven) Funktion des Sehers, des Auftauchens von Engeln bzw. Engel-Hierarchien, des „Sitzes im Leben“ oder formal im Blick auf die (produktive) Deutung prophetischer Überlieferung, die in der Apokalyptik einen anderen Stellenwert besitzt (vgl. Dan 9,2 mit Jer 25,11f; 29,10, gegenüber Sach [1,12; 7,5;] 9,16; 10,10–12; dazu auch *Koch*, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht: *dies.*, Wende, 143–178).

Trotz dieses „Konzertes“ vieler unterschiedlicher Stimmen zeigen sich Tendenzen, die in zwei Beobachtungen zusammengefaßt werden können: Aus dem Vergleich der beiden Ansätze einer Definition wird deutlich, daß jede Auseinandersetzung mit Apokalyptik bzw. Apokalypsen beim literarischen und formkritischen Problem anzusetzen hat, ohne das Phänomen „Apokalyptik“ im folgenden ausklammern zu dürfen. Die Frage nach kanonischen Apokalypsen oder Vorstufen apokalyptischen Denkens im Alten Testament ist zwar berechtigt, doch bis auf Dan 7–12 weitgehend negativ zu beantworten. Einmal erweist das Beispiel des Sacharjabuches eine mindestens ebenso starke Verwurzelung in Motiven und Formen der vorausgehenden Prophetie. Dabei ist mit *J. J. Collins* (vgl. *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death: dies.*, Seers, 75–97; *dies.*, Imagination, 9.19f gegenüber *Hanson*) festzuhalten, daß die „Transzendierung“ der Wirklichkeit die apokalyptische von der prophetischen Eschatologie trennt (vgl. *F. J. Murphy*, 147–179): *Collins* betont besonders die „astrale Unsterblichkeit“ einiger weniger (Dan 12,1–3; vgl. auch äthHen 22,1–13), die Unsterblichkeit der Gerechten (syrBar 51), den „neuen Himmel und die neue Erde“ (Offb 21) oder die Wiederherstellung Israels (IV Esr 7; syrBar 72–74). Zum anderen wäre der religionsgeschichtlichen (vgl. dazu die Beiträge von *J. Bergman*, *J. Assmann*: Ägypten; *W.*

Burkert: Griechenland; S. S. Hartman, G. Widengren: Persien: *Hellholm* [Hg.] und theologischen Relevanz sowie der bedeutenden innovativen Kraft der zahlreichen Apokalypsen kaum Genüge getan, wollte man sie aus ausschließlich alttestamentlichen Traditionen verstehbar machen. In diesem Sinne urteilt zuletzt wiederum *J. J. Collins*, der abschließend zitiert sei (Origin, 298f; ähnlich Lebram, Daniel, 36; *D. Bauer*, Daniel, 49-52):

„Da ist zum einen die *Gattung* Apokalypse. Doch sind andererseits den Apokalypsen zugleich genügend Strukturen gemeinsam, um eine Weltsicht auszumachen, die durchaus auch in Texten begegnet, welche nicht das Formmerkmal der *Offenbarung* aufweisen. Und ich kann nicht zustimmen, wenn die Apokalyptik auf eine einzige Tradition oder eine einzige Gruppierung zurückgeführt wird. Als Phänomen kann *Apokalyptik* nicht auf Juden- und Christentum in hellenistisch-römischer Zeit eingegrenzt werden.“ [Übers. u. Hervorheb.: S. B.]

III. *Danielische Perspektiven*

Auch wenn das Danielbuch, bzw. seine Visionen, nach den Funden der aramäischen Henoch-Fragmente aus Qumran nicht mehr als die älteste Apokalypse gelten kann, ist seine Prominenz ungebrochen. Unter anderem wegen der (noch) nicht sehr weit fortgeschrittenen Deutung außerkanonischer Apokalypsen (s. u., IV.) genießt diese Quelle beim Thema „Apokalyptik“ besondere Aufmerksamkeit (vgl. *Koch/T. Niewisch/J. Tubach*, 12–14.159–164).

1. Dan 2 als Schlüssel zur Daniel-Apokalypse?

Die Schwierigkeiten einer angemessenen Definition und die Fragen nach der Bedeutung des Danielbuches für die Apokalyptik kommen bei *K. Müller* (vgl. Studien, 28–32.52–57) zur Deckung, wenn dieser seinen Definitionsvorschlag an Dan 2,28–45 erläutert. Müller schließt sich dabei *M. Noth* an (vgl. Komposition, Geschichtsverständnis):

„Aber es gibt einen Gott im Himmel, *der Geheimnisse enthüllt* (griech. [Theodot.]: 'apokalyptein) und der *den König* Nebukadnezar hat *wissen lassen, was sein wird* am Ende der Tage: ‚Dein Traum und die Gesichte deines Kopfes *auf deinem Lager* sind/waren diese. Du bist *der König*, deine Gedanken sind *auf deinem Lager* aufgestiegen, bezüglich dessen, *was sein wird* nach diesem. Und einer, *der Geheimnisse enthüllt* (griech. [Theodot.]: 'apokalyptein) *hat dich wissen lassen, was sein wird.*“ (Dan 2,28f)

Die kaum übersehbaren eschatologischen Phrasen („... was sein wird am Ende der Tage/nach diesem“) in Verbindung mit den Doppelungen in beiden Versen (kursiv) sind für Müller der Ausgangspunkt einer sehr weitreichenden Theorie zum apokalyptischen Erscheinungsbild des kanonischen Danielbuches. Die zugleich deutlichen Spannungen der beiden Verse zeigen laut Müller eine durch V.28 eingebrachte und auf den Kontext von Vision (V.31–35) bzw. Deutung (V.37–45) sich gleichermaßen beziehende *nachträgliche Eschatologisierung des*

Geschichtsschemas in Dan 2. Im historischen Kontext der militärischen Aggressionspolitik Antiochus' III. gegen Syrien-Palästina in den Jahren 219–217 v. Chr. sei aus einer Hoffnung auf Gottes geschichtliches Eingreifen (V. 29: „... nach diesem“) eine *apokalyptische Eschatologie* (V. 28: „... am Ende der Tage“) geworden. Strukturgleich mit den pers. *Orakeln des Hystaspes* und dem äg. *Töpferorakel* war das eschatologisch-apokalyptische Danielbuch eine hoffnungsorientierte antihellenistische Reaktion auf die Expansions- und Unterdrückungspolitik Antiochus' III. im gesamten vorderen Orient (Studien, 22–28.32f.54–57). Als Trägerkreise identifiziert Müller die im Umkreis der Makkabäer begegnenden „Asidäer“ (griech.: *'Asidatoi*, hebr.: *ḥasidim*; vgl. 1 Makk 2,31–38.42; 7,13; 2 Makk 14,6). In recht eigentümlicher Weise versucht diese Theorie also einerseits, „Apokalyptik“ im Danielbuch durch literarkritische Einzelbeobachtungen zu bestimmen, und dies im Anschluß an die ältere (aram.: Kap. 2–7*) von jüngeren (hebr.: Kap. 8–12) Bestandteilen (diachron) unterscheidende „Aufstockungshypothese“ (vgl. Koch/Niewisch/Tubach, 61–76). Andererseits charakterisiert Müller die „apokalyptische Eschatologie“ als ein internationales, antihellenistisches Phänomen im Sinne einer „Großmutation lokaler Zukunftshoffnungen“ (179). Zwar wird zu Recht auf die Bedeutung der Eschatologie verwiesen, doch dürfte damit die Apokalyptik kaum hinreichend beschrieben sein, zumal die Literarkritik Müllers anzuzweifeln ist, da sie u. a. die theologisch wichtige Verbindung Daniels zum „Himmelsgott“ als Offenbarungsinstanz (vgl. Dan 2,11.20–23.28.47: dazu *Plöger*, Daniel, 51) nicht erklären kann.

Die literarischen Beobachtungen Müllers hat *R. G. Kratz* in seiner detaillierten wie komplizierten Analyse ausgebaut. Die vornehmlich nach Entstehungsbedingungen und theologischem Aussagegehalt der „zutiefst unapokalyptischen“ aram. Erzählungen (9; vgl. Dan 1–6*) fragende Untersuchung geht von der Endgestalt des „makkabäischen Danielbuches“ aus. Dabei wird für eine eschatologisch-apokalyptische Überarbeitung auch Dan 7,1–28 herangezogen, dessen Redaktion (34f; vgl. V. 7bβ.8.11a.20–22.24f wie 2,41–43) sich an der Horn-Metaphorik aus Dan 8 orientiere, während das Vier-Reiche-Schema der Grundschicht auf Dan 2 verweise (24f.31f). Nun muß die Problemlösung zu Dan 2 „sowohl die mit Dan 7* übereinstimmenden Sachdifferenzen gegenüber den Erzählungen einschließlich Dan 2 selbst als auch die redaktionelle Verankerung des Textes einschließlich des Weltreichtraums 2,31ff in Dan 1–6“ erklären können (51). Die eschatologische Grundausrichtung in 2,28 und 7,7ff sowie die Übereinstimmungen von 2,40–44* und 7,7.19.23 legen eine redaktionelle Eintragung Dan 2,1α.28aβγ.b.39*.40–44* von jener Hand nahe, die auch Dan 7* formuliert hat (61.69f). Ein wesentlicher Unterschied zu Müller besteht jedoch in der *vor-makkabäischen* Einordnung der von Kratz ermittelten Redaktion, die ja nicht nur die eschatologischen Gemeinsamkeiten mit Dan 7, sondern auch die Verknüpfungen zu Dan 1–6 (Rahmenhandlung und Weltreichtraum) insgesamt herstellen will und daher *vor-apokalyptisch* ist (70–76).

Vor dem Hintergrund dieser literarkritisch sehr weit gehenden Vorschläge seien die neueren Kommentare befragt: *Lebram* (vgl. Daniel, 57) stimmt bei seiner historischen Einordnung der Prophezeiungen (v. a. Dan 2,43) in die Zeit der Eroberungskriege Antiochus' III. mit Müller überein. Apokalyptik, nach Lebram eine vor allem der Weisheit verpflichtete Denkbewegung (19f.32–37), wird nicht

durch Literarkritik an Dan 2 erklärt, sondern durch das in V. 11.20–23.47f. ausgedrückte Gottesverständnis eines durch seine Andersartigkeit charakterisierten Offenbarungsgottes (53f, vgl. *N. W. Porteous*, 31). Dan 2 und 7 sind „Eckpfeiler“ einer „kleinen aramäischen »Apokalypse«“ (21: ähnlich *E. Haag*, 19.26–32, gegen Kratz). Die leider noch nicht abgeschlossen vorliegende Auslegung von Koch (Daniel), der literarkritischen Operationen gegenüber höchst zurückhaltend bleibt (112–115), wendet sich ausdrücklich gegen einen Eingriff in V. 28f (113; vgl. auch *Bauer*, 86): „Nimmt man den Text, wie er dasteht, und erklärt ihn aus einer Absicht des Verfassers, so stellt er durch den Wechsel in der Ausdrucksweise das typisch kurzfristige Denken maßgeblicher Politiker (i.e. V. 29: ‚nach diesem‘, S. B.) dem langfristigen Denken Gottes (i.e. V. 28: ‚am Ende der Tage‘, S. B.) entgegen.“ Weiterhin analysiert Koch die Form des Endtextes nach allen nur erdenklichen Seiten hin (105–124): Schon an den Leitwörtern „Traum“, „Deutung“ und „Geheimnis“ werde deutlich, daß bei Dan 2 weniger an eine Legende als an die Schilderung des dramatischen „Verhältnis[ses] von Weltgeschichte und kommendem Gottesreich“ (110) zu denken sei. Als Gliedgattungen seien weiterhin „Visionsbericht“ und (weisheitliche) „Hoferzählung“ ineinander gearbeitet (121f), die jedoch nie selbständig existiert haben. Von daher scheint zumindest zweifelhaft, ob je eine literar- oder überlieferungsgeschichtlich zu trennende, „unapokalyptische Hoflegende“ vor einer sekundären, „apokalyptischen“ Redaktion („Vision“) stand – auf der Mitte zwischen Müller, Kratz bzw. Koch befindet sich der Ansatz von *R. Stahl* (47.95.142–147), der zwar mit ersterem in V. 28f eine eschatologische Redaktion annimmt, jedoch bereits den Grundbestand von Dan 2 für „apokalyptisch“ hält. Koch weist außerdem für den Traum als Offenbarungsmittel (140–142) eine breite Streuung von Belegen aus, die in Alt-Israel von den Patriarchen-Erzählungen (Gen 28) über die Josephsnovelle (Gen 41) und die „Nachtgesichte Sacharjas“ (Sach 1–6) bis zum „Traumbuch Henochs“ (äthHen 83–90), im Alten Orient von Ägypten bis zu den Persern („Orakel des Hystaspes“) reichen. Zugleich bleibt Daniels Position als einziger von Gott autorisierter Traumdeuter (vgl. Dan 2,19.30.47) durch eine sowohl Alt-Israel als auch dem Alten Orient unbekannt strikte Trennung des göttlichen (Wohn-)Bereiches vom menschlichen (V. 11) erst recht erklärbar, welche wiederum in „Apokalypsen“ begegnet (vgl. Koch, Daniel, 151.156f).

Eine eigenständige Beurteilung verdient schließlich der ausführliche Kommentar von *J. J. Collins* schon deshalb, weil Collins mit seiner „Genre“-Definition klare Kriterien einer Identifizierung von Apokalypsen benannt hat (s. o., II.2.1.: ders., Daniel, 54). Collins betont zunächst, daß innerhalb des Gesprächs zwischen Daniel und Nebukadnezar (Dan 2,25–45) Traumbericht (V. 28b–36a) und -deutung (V. 36b–45) je durch Rahmennotizen kenntlich gemacht sind (153; vgl. V. 28b.36a u. V. 36b.45). Zugleich erhält die „Transzendenz“ Gottes durch die Offenbarung in V. 17–24 und Daniels Rede in V. 27–28a eine ausgezeichnete Funktion. Da Daniel in V. 25 als Unbekannter eingeführt wird und V. 2–12 von ihm und seinen Begleitern schweigen, scheint V. 14–23 ein Zusatz zu sein, der

entweder mit Kap. 7 oder im Zuge der Endredaktion das an Dan 7f orientierte „apokalyptische Offenbarungsmuster“ in Dan 2 eintrug. Ebenso verdächtig sind die Doppelungen und eschatologischen Tendenzen in V. 28f (vgl. auch V. 41–43). Allerdings entsteht die gewichtige Spannung der (erneuten) Einführung Daniels (V. 24f) erst in der Sicht der redaktionellen Komposition Dan 1f (158), und gegenüber Kratz ist V. 28, der eher auf das Ende einer Epoche (vgl. Qumran: 1QSa 1,1; CD 6,11) denn auf das Weltende verweist, als „ancient doublet“ in den Text geraten (161f, vgl. 174). Wenngleich das Traumgesicht aus Kap. 2 sicherlich Dan 7 und die folgende apokalyptische Tradition beeinflusst haben mag, bestehen doch zwischen dem geschilderten Traum und den apokalyptischen Visionen klare Unterschiede: In Dan 2 fehlen sowohl die Mittlerwesen (Engel) als auch die Transzendierung des letzten Reiches (173):

„Der Traum in Daniel 2 sollte eher als gewichtiger Prototyp der apokalyptischen Vision denn als voll entwickeltes Beispiel angesehen werden.“ [Übers.: S. B.]

Jenseits aller Divergenzen stimmen die Kommentatoren (bis auf Kratz) darin überein, daß Dan 2 durch seine nicht zu leugnende eschatologische Ausrichtung und kompositorisch zentrale Stellung (vgl. Dan 7) wesentliche Bedeutung für das Danielbuch im speziellen wie für die Apokalyptik im allgemeinen zukommt (so pointiert Plöger, Daniel, 174–178). Fraglich bleibt nur, wie man die literarische Integrität dieses „Bausteins“ Dan 2 innerhalb des ebenfalls kaum strittigen danielischen Mosaiks einzelner, ursprünglich isolierter „Miniaturen“ (*L. F. Hartman/ A. A. di Lella*, 9) beurteilt. Doch geht, abgesehen von Kratz, bei keinem der Autoren mit der Literar- eine Apokalypse-Kritik einher. Im Gegenteil: Die literarkritisch argumentierenden Kommentatoren Müller und Hartman/di Lella (62–71) wollen u. a. an Dan 2,28f bzw. 2,13–45 gerade das Wesen der Apokalyptik induktiv bestimmen. Andererseits betonen Plöger und Goldingay, indem sie auf der Einheitlichkeit des Textes beharren, die apokalyptische Grundstimmung der danielischen Vision. Vor allem *J. E. Goldingay*, der das prophetische Erbe in Dan 2 beachtet, nimmt die eschatologische Terminologie in V. 28f zum Anlaß, den universal-eschatologischen Sinn der Offenbarungen, eben im Unterschied zur Prophetie und zu Dan 1 bzw. 4f, herauszustellen (56f.321f). Daß man zuletzt, gegen die bei Collins vorgetragenen Bedenken (s.o.), bei der Zuweisung von Danieltexten zur Apokalyptik auch über das Ziel hinausschießen kann, verdeutlicht die Arbeit von *G. S. Oegema*, der neben der Periodisierung, Determinierung und Eschatologisierung der Geschichte die Gestalt eines „Befreiers am Ende der Zeiten“ als Kennzeichen der Apokalyptik nennt. In diesem Zusammenhang deutet er Dan 1f als „eine Art apokalyptischen Midrasch“ zur David-Goliath-Episode (1 Sam 16f), der mit dem hellenistischen Mythos der vier Geschichtsperioden verbunden wurde (56–67). Neben den problematischen Begriffen „Midrasch“ und „Mythos“ bleibt fraglich, ob die Parallelen in Dan 1f und 1 Sam 16f ausreichen, um die ersten Kapitel des Danielbuches im Sinne einer „eschatologischen Umdeutung“ der David-Goliath-Episode zu verstehen.

2. Text-Probleme im Danielbuch

Die Überlieferung des Danieltextes findet in zahlreichen neueren Veröffentlichungen Berücksichtigung. Die seit der frühesten Auslegungsgeschichte bekannte Eigentümlichkeit des Septuaginta-Textes (nach *Codex Chisianus, Syrohexaplar* u. dem Kölner Papyrus 967) gegenüber dem masoretischen (v. a. in Dan 4–6), der eine dem Theodotion zugewiesene Fassung wohl schon im 1. Jh. n. Chr. entgegenwirken wollte, findet ebenso Aufmerksamkeit wie die „deuterokanonischen“ (nach LXX u. D^1 ; vgl. Dan 3,24–90: Gebet des Asarja, Gesang der drei Jünglinge; Dan 13: Susanna [vgl. aram: 4Q551]; Dan 14: Bel und der Drache) und „trito-kanonischen“ (v. a. aus Qumran; vgl. 4QOrNab: „Gebet des Nabonid“; 4Q243–245: „Pseudo-Daniel“) Zusätze (vgl. Koch/Niewisch/Tubach, 17–33 u. *F. García Martínez*, 137–161). Hinzu kommen weitere acht Bibelhandschriften aus den Höhlen 1, 4 und 6 in Qumran (vgl. *A. Schmitt*).

Ganz dem Verhältnis von (aram.) Masoreten- (MT) und (griech.) Septuaginta-Text (LXX) widmet sich die Studie „Der Gott des Daniel“ von *R. Albertz*. Sein erklärtes Ziel ist es, dem „jahrhundertlang kirchlich geächteten und wissenschaftlich ins Abseits gedrängten Daniel-Text der griechischen Bibel Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“ (17). Das Eigengewicht der jeweiligen Überlieferungen mögen zwei Textbeispiele illustrieren (Dan 4,34 [MT] u. Dan 4,37 [LXX]):

„Jetzt bin ich, Nebukadnezar, ein Preisender, Erhöhender und Verherrlichender des Himmelskönigs, dessen Taten alle Wahrheit und dessen Wege alle gerecht [sind], und der die in Hochmut Wandelnden erniedrigen kann.“

„Ich anerkenne den Höchsten und lobe den Schöpfer des Himmels und der Erde, der Meere und Flüsse, und all dessen, was darin ist. [...] Von nun an werde ich ihm dienen, und aus Furcht vor ihm ergriff mich Zittern, und alle seine Heiligen will ich loben [...].“

Schon dieser kurze Ausschnitt verdeutlicht die unterschiedlichen Intentionen der Versionen. Während nach MT „Nebukadnezar die der menschlichen politischen Herrschaft überlegene Herrschaft Gottes erkennt und anerkennt“ (50), ist jene göttliche Macht in den Augen der LXX nur ein Beispiel der „wunderbare[n] umwandelnde[n] Macht [Gottes] über die ganze Welt“ (40). Ziel und Zweck der LXX-Erzählung ist die Bekehrung des hybriden Fremdherrschers zum Anhänger und Verteidiger der jüdischen Religion. Gegenüber MT vollzieht sich diese Bekehrung des schuldbeladenen Königs im Bußgebet (Dan 4,33 [LXX]) und nicht im Gotteslob. Insgesamt hält Albertz die griech. Fassung für überlieferungsgeschichtlich älter, da MT zum einen Verklammerungen mit dem Kontext (vgl. Dan 2,44; 3,33b; 4,31b; 6,27b; 7,14b) zeige und andererseits die wenigen Querweise des griech. Textes redaktionell seien, so daß die LXX den aram. Text des MT noch nicht gekannt haben dürfte (63–67). Jene These zu Theologie und Überlieferungsgeschichte findet Albertz in Dan 5f bestätigt, auch wenn dort die Abweichungen zwischen MT und LXX nicht vergleichbar gravierend sind. Die

Synthese nimmt ihren Ausgang bei Einzelerzählungen aus der spätpers. Zeit. Die ursprüngliche griech. Version gehört als missionarischer Text (Dan 4–6* [LXX]) in das hellenist. Ägypten. Die aram. Sammlung umfaßte Dan 2–7 (176):

„Gegen die Existenz einer unapokalyptischen aramäischen Erzählsammlung spricht nicht zuletzt Dan 2. Denn hier begegnet uns eine Erzählung, die auf der einen Seite mit vielen Erzählmotiven von Dan 3–6 übereinstimmt, auf der anderen Seite aber in der Traumdeutung Daniels (V.31–35) eine apokalyptische Konzeption vom Untergang der politischen Weltreiche und von der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes vertritt, die im wesentlichen mit der von Dan 7 übereinstimmt.“

Zur Zeit der Repressionspolitik Antiochus' III. (223–187 v. Chr.), des vierten oder fünften syr. Krieges, da zudem durch den Tobiaden-Konflikt am Ende des 3. Jh.s v. Chr. auch innerjüdische Spannungen bestanden, konnte der aram. Verfasser – in Palästina, vielleicht Jerusalem – die optimistische Sicht einer Reformierung der Fremdherrscher nicht mehr teilen und ersetzte sie durch eine entsprechende apokalyptische Sicht. Diese handelte jedoch nicht mehr von der Bekehrung fremder Könige zu dem einen jüdischen Gott, sondern von der Durchsetzung der universalen Herrschaft jenes Gottes gegen die politischen Königreiche („politische Widerstandstheologie“: 189).

In einem umfangreichen wie gewichtigen Aufsatz hat *Koch* (vgl. Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen: *ders.*, Reiche, 83–124) im Vergleich mit religionsgeschichtlichem Material gezeigt, daß in der Königsherrschaft Gottes Ansätze einer politischen Theologie durchscheinen, insofern das „Reich Gottes“ den Hintergrund zu jeder menschlichen Herrschaft darstellt. Dazu paßt das die Aspekte Schöpferium und Königium bzw. Herrschertum vereinigende Gottesbild, das *A. M. Schwemer* in den „Sabbatliedern“ aus Qumran (Höhlen 4 u. 11) findet (vgl. Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran: *M. Hengellides*. [Hg.], Gott, 45–118). *T. J. Meadowcroft*, der aus unverständlichen Gründen auf eine Auseinandersetzung mit Albert verzichtet, postuliert eine vom MT abweichende Vorlage der LXX, die ihre Eigenheit etwa in der allegorischen Deutung von Symbolen (wie dem Baum in Dan 4) zeige und somit stärker die Vision von der Interpretation trenne (47–51.267). Allerdings entziehe sich die LXX, z. B. im Hinblick auf ihr Weisheitsverständnis, einer näheren zeitlichen Einordnung (271.273). Außerdem sei die griech. Übersetzung im Lichte der Visionen (Kap. 7–12) wegen ihres Interesses an Kult und Tempel wahrscheinlich in Palästina, und nicht in Alexandrien, erfolgt.

Auch wenn die Entstehungsgeschichte des Danielbuches noch nicht hinreichend geklärt ist, zeigen neuere Forschungsergebnisse, daß gerade in der späten altisraelitischen und frühjüdischen Literatur die Fragen zur Textüberlieferung nicht nur für Entstehungsgeschichte und Textgestalt, sondern auch für die Theologie des (apokalyptischen) Schrifttums von entscheidender Bedeutung sind.

Zu den bereits erwähnten deuterokanonischen Zusätzen (vgl. die Übers. bei Plöger: JSHRZ I/1, ³1979, 63–87) haben sich im deutschsprachigen Raum drei ausführlichere Monographien geäußert. Während sich *H. Engel* und *A. Wysny* auf die Susanna-Erzählung bzw. die Episode von Bel und dem Drachen konzentrieren, untersucht *Koch* neben einigen Prosa-Stücken das Asarja-Gebet, den Hymnus der drei Jünglinge und „*Bel et Draco*“. Allen Daniel-Zusätzen ist gemeinsam, daß ihr mutmaßliches semitisches Original verlorenging, der Exeget

daher auf die griech. Texte (in den Haupt-Rezensionen der LXX und des sog. Theodotion) angewiesen bleibt, und darüber hinaus (v. a. bei „Susanna“) recht lose Beziehungen zum kanonischen Dan bestehen. Engel betont zunächst, daß die Susanna-Erzählung anders als Dan 1–6, Ester oder Judit nicht die Bewahrung Israels durch JHWH vor äußeren Bedrohungen thematisiert, sondern die Gefahr von innen schildert (9f). Theologisches Gewicht und zugleich die griech. Versionen Unterscheidendes ergibt sich aus dem Vergleich des jeweiligen Schlusses (Sus 62 [LXX] u. 60 [Theod.]: Übers. nach Engel, 85.150):

„Deshalb (sind) die Jungen die (von Gott) geliebten Jakobs(söhne) wegen ihrer Ganzheit. Und wir wollen achthaben (darauf, daß die) jungen (Leute) zu tüchtigen Söhnen (werden); denn (wenn) die jungen (Leute) gottesfürchtig sind, dann wird ihnen Geist von Wissen und Einsicht zuteil zu aller Zeit.“

„Und die ganze Synagoge schrie auf mit lauter Stimme, und sie priesen Gott, der die rettet, die auf ihn hoffen.“

Da dem sogenannten Theodotion-Text die LXX-Version bereits schriftlich vorlag (55f), hat erstere „theologische Lehrerzählung mit paränetischer Absicht“ letztere „legendenhafte weisheitliche Lehr- und Beispielerzählung“ (177) „entschärfend“ korrigiert (177–183): Die aus der Hasmonäer-Zeit stammende LXX legt das ganze Gewicht auf die toragemäße Erziehung der Jugend, weil nur so nach dem Abfall von Gott Israel wiederum Weisheit und Einsicht zuteil werden können. Dagegen verfolgt „Theodotion“ eine erbauliche Absicht, in einer Zeit, da nach dem Untergang des zweiten Tempels Israels Tora-Treue jüdische Identität in heidnischer Umgebung bewahren konnte – womit auch das abschließende Gotteslob eine Erklärung findet.

Zwei weitere Studien befassen sich mit den übrigen deuterokanonischen Zusätzen zum Danielbuch und stellen jeweils unter Beweis, daß die Fragen nach dem Textwachstum danielischer Überlieferung und der Apokalyptik unmittelbar zusammenhängen. So formuliert Koch (Zusätze, I, 3):

„Absicht der Untersuchung ist es, anhand der deuterokanonischen Zusätze Einblicke in das Wachstum der Danielüberlieferung als einem exemplarischen Bereich apokalyptischer Literatur zu gewinnen.“

In seinem ersten Band führt Koch zunächst in die Text-Probleme ein, indem er auf die aram. (bzw. hebr.) Quelle der mittelalterlichen „Chronik des Jerachmeel“ verweist, deren häufig geleugnete Abhängigkeit zum Theodotion-Text des Daniel erneut zu begründen sei. Die fünf deuterokanonischen Teile werden dann, nach „Kompositions-“ bzw. „Einzelbögen“ gegliedert, in einer Textsynopse mit dem aram., syr., Theodotion-, LXX- und Vulgata-Text dargeboten: Prosarahmung (Dan 3,[21b–23.]24f.46–51.91a); Asarjagebet (3,26–45); Hymnus der Jünglinge (3,52–90); Bel (14,1–22) und der Drache (14,23–42). Jenseits aller Deutungen, die im zweiten Band erfolgen, legt Koch mit dieser Synopse ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden vor, der sich mit Entstehungsfragen zum Danielbuch befaßt.

Schon an der Prosarahmung wird die Unabhängigkeit des Theodotion von der LXX deutlich, da sich der Text der ersteren Version so aus dem LXX-Bestand herauslösen läßt, daß eine selbständige Einleitung der LXX zurückbleibt. Dabei ist Theodotion als direkte Übersetzung des aram. Textes verständlich (II, 26–31). Dies erweist sich vor allem in dem textlich variantenreichen Hymnus der drei Männer, der zudem in V. 52–56, mit der Spekulation über das Verhältnis Gottes und seiner Kräfte zu den Weltzeiten, deutliche Hinweise auf apokalyptisches Gedankengut liefert (zum Text: I, 98–101; vgl. II, 93f.135). Bei der ohne aram. Belege überlieferten „Bel-Episode“ (Dan 14,1–22) dürfte LXX gegenüber

Theodotion ursprünglich sein, während in „*Draco*“ (14,23–42) das Verhältnis umzukehren ist. Die Drachen-Erzählung zeigt nach Koch folgendes Text-Wachstum: Am Anfang stand ein aram. Grundtext ohne die „Habakuk-Episode“ (V.33–39). Erst unter dem Einfluß der selbst wiederum aus Dan 14* gesponnenen „Löwengruben-Erzählung“ (Dan 6) wurde der aram. Endtext gestaltet, unter Einschluß der „Habakuk-Episode“. Im Vergleich der griech. Versionen dürfte einer „Proto-Theodotion“-Textform die Priorität zukommen: LXX bietet gefälligere griech. Konstruktionen (Hypotaxen), stellt eine nachträgliche Verbindung zur eigentlich selbständigen „Bel-Episode“ her und verschiebt die Aktantenebene, von der Auseinandersetzung Volk-König hin zu einer Konfrontation des Königs mit Daniel (II, 154ff).

Insgesamt unterscheidet sich der Überlieferungskreis der deuterokanonischen Danieltexte von dem des protokanonischen Buches, auch wenn etwa die Gottesvorstellung vom „kosmischen Monarchen“ im Hymnus (Dan 3,52–56) „apokalyptisch“ wirkt. Wesentlich bleibt, daß der sogenannte Theodotion-Text nicht nur ein gegenüber der LXX eigenständiges Textprofil besitzt, sondern darüber hinaus auch innerhalb der griech. Überlieferung der ältere ist, trotz gemeinsamer Vorlage. Vor allem dem textgeschichtlichen Ergebnis der Kochschen Arbeit hat kürzlich *Wysny* vehement widersprochen. In seiner ausschließlich „*Bel et Draco*“ gewidmeten Monographie stellt sich der Autor die dankenswerte Aufgabe, den deuterokanonischen Text gegenüber Vorverurteilungen in Schutz zu nehmen (11–13) und verweist auf seine schon frühe Wertschätzung in Judentum und Christentum (19–32). Der Vorrang der LXX vor Theodotion ergibt sich für *Wysny* bereits aus statistischen Gründen (36–39).

Ausführliche Untersuchungen der Verbformen, Wortfelder und ein literarkritischer Vergleich beider Versionen bestätigen diese These, wenngleich das Überlieferungswachstum des Textes im Ergebnis kaum von dem Kochschen abweicht: Es liegt ein eigenständiger Überlieferungsstrang vor, der auch zwei unabhängige Erzählungen aufwies, nämlich die „Bel-“ und die „Drachen-Episode“. Beide wurden unter Hinzufügung der „Habakuk-Episode“ zusammengestellt und mit dem protokanonischen Teil der Danielüberlieferung verbunden – nur daß im Gegensatz zur Kochschen Auffassung nicht der LXX-, sondern der abhängige Theodotion-Text für die Textangleichungen sorgte (131): Gattungskritisch ähnlich wie die „Susanna-Episode“ als „weisheitliche Lehrerzählung mit paränetischer Intention“ eingeordnet (142–144), ist der ältere LXX-Text wohl am ehesten um 100 v. Chr. in der jüdischen Diaspora (Alexandria) entstanden. *Wysny* führt u. a. den ptolemäischen Synkretismus und seine Affinität zur Schlangenverehrung (Serapis-Kult) als Argumente an. Insgesamt stimmen LXX und Theodotion in Aussage und Ziel weitgehend überein: Der weise Daniel ist inmitten einer fremdländisch wie fremdreligiösen Kultur Protagonist des an das erste Gebot geknüpften einzigen jüdischen Gottesglaubens. Jedoch bestimmt der Gegensatz „Gott – kein Gott“ recht starr von Anfang an den Erzählverlauf der LXX, während „TH[odotion] eine Generalschelte gegen andere Götter formuliert bei gleichzeitigem Aufweis der Lebendigkeit und Einzigartigkeit JHWHs.“ (323) Im Vergleich mit Koch wäre *Wysny* kritisch zu fragen, ob der isolierte Vergleich der griech. Versionen ausreicht, um das Verhältnis von LXX und Theodotion zu bestimmen. Und: Stützt sich eine Argumentation, die „Glättungen“ und stilistische Eingriffe zum Kriterium erhebt, nicht auf methodologisch höchst subjektive Anhaltspunkte?

Den drei Studien von Engel, Koch und *Wysny* ist bei allen Differenzen eine angemessene Würdigung der vielfältigen Überlieferungen im Umfeld apokalypti-

scher Literatur gelungen. Zugleich können sie an den deuterokanonischen Danielstexten beispielhaft nachweisen, daß Textgeschichte unmittelbar *theologische* Relevanz besitzt und keineswegs ein „Tummelplatz“ detailverliebter Spezialisten ist.

IV. Frühjüdische Apokalyptik in der Henoch-Überlieferung und in Qumran

1. Die „Henoch-Apokalypse(n)“

Wer die Vielfalt und den theologischen Reichtum apokalyptischer Glaubens- und Lebensreflexion erfassen will, ist gezwungen, die Grenzen des hebr. und griech. Kanons zu überschreiten. Vor allem der nach Gen 5,24 entrückte Henoch dient einem breiten Strom jüdischer Literatur als Protagonist. Das vielgestaltige Schrifttum reicht von den Anfängen apokalyptischer Denkbewegung (3. Jh. v. Chr.: aram. Fragmente des äthHen) bis hinein in die mittelalterliche Mystik (hebrHen), findet in christliche Literatur (Jud 6.14f; 2 Petr 2,4) ebenso Eingang wie in gnostische Texte, trägt zur antiken Wissenschaft bei („Astrologie bzw. -nomie“: vgl. C. Böttrich, Astrologie) wie zu theologischen Grundsatzfragen („Theodizee“: vgl. äthHen 6–11 u. IV Esr). Die Dimensionen können außerdem am Entstehungszeitraum dieser Literatur ermessen werden, der knapp tausend Jahre umfaßt (vgl. den Überblick bei K. Berger).

Die sicher prominenteste Komposition hat uns die äthiop. Kirche in einem „zweiten Pentateuch“, den fünf Büchern des äthHen bewahrt: „Wächterbuch“ (1–36), „Bilderreden“ (37–71), „Astronomisches Buch“ (72–82), „Traumbuch“ (83–90), „Mahnreden/Epistel“ (91–105 [106–108]). Besondere Aufmerksamkeit genießt äthHen seit der Auffindung aram. Fragmente in Qumran zu vier der fünf Bücher (bis auf die „Bilderreden“), die teilweise älter als das Danielbuch sind und somit die „Geburtsstunde der jüdischen Apokalyptik“ markieren: Die Textausgaben und weitere Literatur haben zwei rezente Bibliographien gesammelt (vgl. M. Black, A Bibliography on 1 Enoch in the Eighties: JSP 5 (1989), 3–16; García Martínez/Tigchelaar, 1 Enoch and the Figure of Enoch: RdQ 14/53 (1989), 149–174); eine deutsche Übersetzung mit kritischem Apparat fertigte S. Uhlig an (vgl. JSHRZ V/6, 1984). Die Exegese der henochitischen Literatur wird in der gegenwärtigen Forschung vor allem durch zwei Ansätze repräsentiert, die sich in letzter Konsequenz ergänzen. Zum einen versucht man die Schriften im Umfeld hellenistischer Anschauungen zu deuten (vgl. zur hellen.-apokal. Sinnwelt: J. G. Griffiths, Apocalyptic in the Hellenistic Era: *Hellholm* [Hg.], 273–293; M. Hengel, *Judentum*, 319–381). Andererseits will man stärker den mesopotamischen Einfluß erhellen (v. a. H. S. Kvanvig).

Die vielleicht älteste Schrift liegt im *Astronomischen Buch* (äthHen 72–82) vor. U. Glesner kommt das Verdienst zu, nicht nur allgemeinverständlich in den schwierigen Befund eingeführt, sondern auch sämtliche aram. Fragmente mit

Punktierung, Übersetzung und den synoptisch angeordneten deutschen Text Uhligs zusammengestellt zu haben.

Neben den astronomischen Erörterungen, in deren Mittelpunkt der Sonnenlauf steht und die mehr als rein kalendarische Notizen darstellen, indem sie als Raum-Zeit-Strukturierung auf die „Ganzheit“ der Schöpfung in einem 364-Tage-Kalender verweisen (vgl. *M. Albani*, 42–98), bieten äthHen 80 und 81 paränetisch-eschatologische Abschnitte. Wegen der einerseits „wissenschaftlichen“, andererseits „ethischen“ Inhalte hat die ältere Forschung diese Kapitel häufig als redaktionellen Zusatz erklärt. Vor allem *Chr. Münchow* widersprach dieser Ansicht mit dem Hinweis, daß die kosmologischen Erkenntnisse keinem wissenschaftlich-neutralen Selbstzweck dienten, sondern „Voraussetzung für die Erfüllung der Gebote Gottes“ (26) waren. Münchow bietet den kompositionskritischen Ansatzpunkt der Arbeit von *Albani*. Da schon die Himmelsordnung der Eingangskapitel ethisch-theologisch konzipiert sei, ist die literarische Scheidung des *Astronomischen Buches* abzulehnen (134). Die Entsprechung von Gestirn- bzw. Zeitkonstellationen und „Ethik“ im Horizont der Gerichtserwartung wird z. B. an äthHen 80,2 deutlich:

„Und in den Tagen der Sünder werden die Jahre kürzer werden, und ihre Saat wird sich auf ihrem Lande und auf ihrem Acker verspäten, und alle Dinge auf Erden werden anders, und sie werden nicht zu ihren Zeiten erscheinen, und der Regen wird zurückgehalten werden, und der Himmel wird stillstehen.“ [Übers.: Uhlig, 664]

Durch die Verkürzung der Jahre und die damit bewirkte Auflösung der Weltordnung wird die Funktion der Gestirne, und vor allem der Sonne, in unmittelbare Verbindung zum Tun der Sünder gestellt. Der Rückbezug auf äthHen 75,2 mache außerdem deutlich, daß das Irren der Gestirnsordnung nicht den Lauf der Sterne selbst betrifft, der seit Urzeiten feststeht, sondern *den Blickwinkel* der Sünder, die, indem sie die vier Interkalationstage des Sonnenjahres nicht beachteten, an ein Strafgericht der Sterne im oben zitierten Sinne der Unordnung glaubten. Dagegen steht im Makarismus äthHen 82,4 das Lob der Gerechten:

„Selig sind alle Gerechten, selig sind alle die, die auf dem Wege der Gerechtigkeit wandeln und nicht sündigen wie die Sünder nach der Zahl all ihrer Tage, an denen die Sonne am Himmel geht, in den Toren dreißig Jahre (lang) mit den Häuptern über tausend dieser Ordnung der Sterne (= Chiliarchen) ein- und ausgehend (und zusammen) mit den vier (Tagen), die hinzugefügt werden, die die vier Jahresteile (= Jahreszeiten) scheiden, die sie führen und mit denen sie (an) vier Tagen erscheinen.“ [Übers.: Uhlig, 668]

Schließlich sichert die Rückbindung des zitierten Makarismus an äthHen 81,4 die vom Gerechten erhoffte Verschonung am Tag des Gerichtes. Mit der Charakterisierung von äthHen 81,4 als „Bindeglied“ wird das Kapitel über die Offenbarung der himmlischen Tafeln an Henoch (Kap. 81) durch *Albani* enger im kontextlichen Zusammenhang interpretiert, als dies etwa noch bei *Kvanvig* der Fall war – auch wenn *Albani* eine Entscheidung über die Zugehörigkeit von äthHen 81 zum *Astronomischen Buch* offenläßt.

Indem *Albani* das Kalendersystem des *Astronomischen Buches* unter dem Einfluß der babylonischen Keilschriftserie *MUL.APIN* (3. bzw. 7. Jh. v. Chr.) entstanden sieht, gibt er auch in nachexilischer Zeit östlichen Einflüssen den Vorrang: In sumerisch-babylonischen Schreiberschulen hätten sich Traditionen bewahrt, die levitische Kreise (vgl. *Esr* 8,15–20) im 4. Jh. v. Chr. aus Babylonien exportiert haben. *Albani* und *Kvanvig* stimmen zudem darin überein, daß der zentrale Gedanke im kosmischen Ordnungsgefüge und der damit verbundenen Entsprechung himmlischer und irdischer Verhältnisse zu finden ist. Dieses Weltordnungsdenken, die Legitimationsabsicht wie das transzendente, über den kosmischen Größen verortete Gottesbild und zuletzt die im Verhältnis Uriel-Henoch verdeutlichte Offenbarungsstruktur (Kap. 81: „Himmelstafeln“) würden nach den Defi-

nitionskriterien von Collins (s. o., II.2.1) genügen, um das *Astronomische Buch* eine „Apokalypse“ zu nennen. Das häufig bemängelte Fehlen jeglicher Eschatologie müßte nicht weiter ins Gewicht fallen (vgl. aber *García Martínez*, 57–60).

Doch haben sich Kvanvig, Albani und zuletzt *Koch* (vgl. Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs: *ders.*, *Wende*, 3–39) auch der Frage nach einer endzeitlichen Orientierung im *Astronomischen Buch* gestellt. Albani (337–339) verweist auf die „endzeitliche Verkehrung der Naturordnung“ (äthHen 80,2ff) und das „endzeitliche Schicksal der Gerechten“ (äthHen 81,1ff), wobei die „astronomische“ Kenntnis der Himmelsordnung im ersten Buch-Abschnitt, quasi als Voraussetzung („Protasis“), die Einsicht in die Zukunft („Apodosis“) zur Folge hat. Kvanvig (76–79) teilt zwar diese *hermeneutische* Einsicht, weicht jedoch in seiner literarischen Beurteilung ab, als er in Kap. 81 eine redaktionelle Klammer erblickt, die erst durch die Verbindung mit dem Kontext (vgl. äthHen 93,2; 103,2; 106,19–107,1) „Eschatologisches“ einbrachte. Damit wäre aber frühestens im Kontext der henochitischen Komposition von einer „Apokalypse“ zu reden. Von einer innerhalb des überlieferungsgeschichtlichen Wachstums sich abzeichnenden „zunehmenden Apokalyptisierung des Stoffes“ geht auch *Koch* (8) aus: Schon die unterschiedlich langen Fassungen des aram. und des äthiop. Textes (vgl. *Gleßmer*) zeigen, daß erst der längere äthiop. Text den Ausgleich von Mond- (354 Tage) und Sonnenjahr (364 Tage) vollzog, so daß äthHen 80 und 81 als Erweiterungen den neuen Kalender als gottgewollt legitimieren konnten. Doch im Gegensatz zu Albani und Kvanvig findet *Koch* auch in den beiden redaktionellen Kapiteln nichts Eschatologisches. Vielmehr habe man eine „kosmologische Weisheitslehre“ vor sich, die erst die Überarbeitung des *Traumbuches* (äthHen 83,1.11) in ein „apokalyptisches Buch der Universalgeschichte“ wandelte.

Wie auch immer man das komplizierte Wachstum des *Astronomischen Buches* beurteilt, in den referierten Exegesen dieser wohl ältesten Apokalypse spiegelt sich einmal mehr die Entscheidung über den grundsätzlichen Zugang zur Apokalyptik: Geht man den Phänomenen als Bestandteilen eines „*master-paradigm*“ (Collins; vgl. Albani) nach, oder betont man eher die Entwicklung hin zu apokalyptischem Denken (*Koch* und letztlich auch Kvanvig)?

Eines der vielleicht schwierigsten Kapitel antiker Überlieferung stellt das *Wächterbuch* dar, das aber wegen seiner *theologischen Bedeutung* kurz gestreift sei. Die in äthHen 22 zum erstenmal belegte Vorstellung vom zwischenzeitlich begrenzten Totenreich als einem zentralen eschatologischen Thema sei beispielhaft herangezogen.

Laut *M.-Th. Wacker* bestand das Kapitel ursprünglich aus einer in 22,1–4* bezeugten Grundschrift, die von der Unterredung zwischen Henoch (vgl. äthHen 21–36) und Raphael über die „tiefen und dunklen Höhlungen“ der Totenseelen, die das Gericht erwarten, berichtet (131). Schon dort ist also die alttestamentliche Vorstellung vom definitiven Ende in der „Scheol“ (vgl. Jes 38,18; Ps 88; Hi 7,9; 16,22 u. ö.) überwunden. Die Überarbeitung (V.5–13.14) habe durch Stichwort-Assoziationen eine Einbindung in den Kontext des *Wächterbuches* vorgenommen. Der hellenistische Einfluß zeige sich etwa an V.8–13:

„Und diese ist gemacht für ‚die Geister‘ der Sünder, wenn sie sterben und in der Erde begraben werden und ein Gericht über sie in ihrem Leben nicht stattgefunden hat.“ [V.10, Übers.: *Wacker*, 96]

Da die innerweltliche Wirksamkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhanges fraglich geworden war, habe man die Restitution der als gestört erfahrenen Ordnung auf das Gericht Gottes verlegen müssen.

Das Kapitel beantwortet die Frage nach dem Schicksal derer, die bereits vor dem Endgericht gestorben sind, und löst das Grundproblem des *Wächterbuches*, die Frage nach Herkunft und Zukunft des Bösen, eschatologisch (vgl. Kap. 2–5; 20–36), während die eingefügten *Schemihasa-* und *Azazel-*Episoden (vgl. äthHen 6–19) eine ätiologische Antwort (vgl. Gen 6,1–4) geben (vgl. *Garcla Martínez*, 64–69). Ähnlich wie schon beim *Astronomischen Buch* ist auch in diesen Texten eine Tendenz zum Weltordnungsdenken deutlich, wodurch das Handeln der „Natur [...] in Analogie zum Verhalten bewußt entscheidender Wesen“ (298) betrachtet wird. Beides, das Tun der natürlichen Objekte wie das Handeln der menschlichen Subjekte, steht somit in Abhängigkeit zu dem einen Schöpfergott, und jede Anfechtung der Weltordnung ist zugleich ein Angriff gegen Gott. In diesem Gefälle wollen äthHen 22 und 26f die eschatologische Wiederherstellung der Weltordnung im Endgericht thematisieren. Wobei Gottes richterliche Tätigkeit nicht an Willkür, sondern an den Tun-Ergehen-Zusammenhang gebunden ist, ohne daß dies eine einseitige Ableitung der Apokalyptik aus der Weisheit beförderte.

Daß das theologische Strukturmerkmal der Weltordnung nicht nur in den älteren Quellen begegnet, sondern auch in späteren Zeugnissen noch Bedeutungskonstanz besitzt, hat *Chr. Böttrich* in seiner Untersuchung über das *slavische Henochbuch* (slHen) gezeigt. Diese in ihrem Grundbestand aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert datierende Apokalypse (zum Text vgl. Böttrich, JSHRZ V/7, 1996) erweise bereits in ihrem ausgebauten Schema der Schöpfungswoche, daß „der Schöpfungsgedanke immer stärker in den Mittelpunkt des theologischen Interesses rückte.“ (161)

Dabei spielen nicht nur weisheitliche Einflüsse eine Rolle. Die „Schöpfungsweisheit“ dient zugleich als Unterscheidungsmerkmal im Blick auf den Offenbarungsempfang: So erhielt Adam zwar unmittelbar nach seiner Erschaffung Anteil an der Weisheit Gottes (slHen 30,12), welche er jedoch im Sündenfall nicht anwenden konnte. Dagegen gelangte der Protagonist Henoch auf seinen – erzählerisch ausgestalteten – Himmelsreisen bis zum Thron Gottes, um Geheimnisse zu erfahren, die selbst den Engeln vorenthalten waren (vgl. slHen 24,3; 40,3). Allerdings geht die Schöpfung mit eschatologischen Vorstellungen eine eigentümliche Melange ein, wo ein „räumlich-qualitativer Äonen-Dualismus“ (164–167) Ausarbeitung findet (slHen 25,4; 26,3):

„Und ich [scil. Henoch] stellte mir selbst einen Thron hin und setzte mich auf ihn. Und dem Licht sagte ich: ‚Gehe du über den Thron hinauf und werde fest, und werde das Fundament für das Oberste!‘ Und ich sprach zu ihm [scil. „Äon“]: ‚Gehe du hinunter und werde fest, und sei das Fundament des Unteren.‘ Und unterhalb der Finsternis gibt es nichts anderes.“ [Übers.: Böttrich, JSHRZ V/7, 903–905]

Die beiden Zitate aus den Schöpfungen des „Oberen“ und des „Unteren“ illustrieren den räumlichen Dualismus, wobei Böttrich hervorhebt, daß der obere, zeitlose Bereich den unteren umfaßt, beide sich zueinander wie Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit verhalten und schließlich am Ende der zeitliche, untere Äon der Auflösung in die Zeitlosigkeit anheimfällt – im Unterschied zur Apokalyptik gibt es also keinen strikt trennenden Gegensatz zwischen beiden Äonen (167f). Und auch die Idee eines Zwischenzustandes der Verstorbenen ist zwar bekannt (slHen 7,1; 40,13), allerdings sind die „Vorstellungen von einem zwischenzeitlichen und von einem endzeitlichen Paradies bzw. Hades [...] miteinander verschmolzen.“ (170) Schließlich werden auch irdisches und himmlisches Gericht konfrontiert (slHen 50,4):

„Und, wenn ihr vermögt, hundertfach Vergeltung zu üben, so vergeltet nicht, weder dem Nahen noch dem Fernen. Denn der Herr ist es, der vergilt, [und] er wird euch ein Rächer sein am Tag des großen Gerichtes, damit ihr nicht hier von Menschen gerächt werdet, sondern dort von dem Herrn.“ [Übers.: Böttrich, JSHRZ V/7, 972f]

Auch wenn Böttrich für slHn die kaum weniger „amorphe“ Gattungsbezeichnung *Midrasch* der der Apokalypse vorzieht (209–211), zeigten die einzelnen Beispiele die Bedeutungskonstanz kosmologischer Aussagen gerade in apokalyptischen Kontexten – und diese konzidiert auch Böttrich für slHn. Zugleich ergaben sich Modifikationen, Hinzufügungen und Ausschmückungen (Äonen-Lehre, Seelen-Vorstellung etc.), die Böttrich vor allem auf hellenistischen Einfluß zurückführt.

2. Qumran und Apokalyptik – zugleich ein Schlußwort

Spätestens seit dem Diktum von *F. M. Cross*, die Gemeinschaft von Qumran sei eine „apokalyptische Gemeinde“ (84f) gewesen, greift die Debatte um Wesen und Geschichte der Apokalyptik immer wieder auf die Themen, Motive und Texte der Schriftrollen vom Toten Meer zurück. Wie auch immer man die Qumran-Gemeinschaft beurteilen mag, ohne die vor allem in Höhle 4 gefundenen Fragmente zahlreicher Apokalypsen, oder als solcher verdächtiger Quellen, wäre die Apokalyptik-Forschung einer wesentlichen Stütze beraubt. Es bedarf kaum hellseherischer Fähigkeiten, um den in Qumran gefundenen Quellen auch für die zukünftige Forschung an der Apokalyptik zentrale Bedeutung einzuräumen. Und, paradoxerweise, ist damit zugleich ein Problem angesprochen: Denn gerade die zumeist aram. Fragmente der außerkanonischen Apokalypsen werden häufig nicht zum genuinen Qumran-Schrifttum gerechnet (zum Befund vgl. *D. Dimant*, 175–191). Diesem Problem versuchen die im *Journal of Near Eastern Studies* (1990) dokumentierten Beiträge eines Qumran-Meetings gerecht zu werden, indem sie die Qumraniten zwar als eine „apokalyptische Gemeinschaft ohne Apokalypsen“ beschreiben, die in ihrem Schrifttum (vgl. etwa 1QS [„Sektenregel“]: C. A. Newsom, 135–144; 3Q15 [„Kupferrolle“]: A. Wolters, 145–154) jedoch „apokalyptische Ideen“ wiedergab.

Darüber hinaus spielt in der von García Martínez mit van der Woude entwickelten „Groningen-Hypothese“ zur Entstehung der Qumran-Gemeinschaft die Apokalyptik eine ausgezeichnete Rolle, insofern die Qumraniten als Abspaltung der stark apokalyptisch geprägten essenischen Bewegung verstanden werden. Spuren dieser Prägung findet García Martínez in den aram. Texten: 4 QMess Ar, 4 QOrNab, „Gigantenbuch“, 4 QPseudoDan Ar, „Neues Jerusalem“, 4 Q246 (sämtliche Texte in dt. Übers. bei J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, s. o.: II.1). So habe sich nach García Martínez das „Gigantenbuch“ unabhängig vom *Wächterbuch* entwickelt: Am Anfang steht eine Art „Summe“ des *Wächterbuches*. Dieser schließen sich die Handlungen der Giganten vor ihrer Gefangennahme, die Träume und Reden der gefangenen Giganten und schließlich Henochs Gebet an (vgl. die Synopse bei *L. T. Stuckenbruck*, 13–16). Vor allem im Gebet wird das apokalyptische Denkmuster deutlich (4 QEnGiants^a 9; zum Text vgl. Stuckenbruck, 94–97):

„ (1) [–] .. und alle [–] (2) [–] vor der Pracht [Deiner] Herr[lichkeit –] (3) [–]... da alle Geheimnisse bekan[nt –] (4) [–] und nichts griff dich an [–] (5) [– v]or dir. [(leer)] und nun .[–] (6) [–] Herrschaft deiner Größe für .[–] (7) [–] ... [(leer)] [– ?] (8) [–] .. .[–]“ [Übers.: Maier, II, 146f]

Obwohl Signale wie die Du-Anrede oder die Prädikation göttlicher Größe den Text gattungskritisch als Gebet ausweisen, deuten Begriffe wie „Geheimnis“ (aram. *rāzā*) oder „bekannt machen“ (aram. *jāda*), die Spezifizierung der göttlichen Transzendenz im Gott-Königtum (vgl. äthHen 9,4; 84,3) und die sich in Z. 4 widerspiegelnde, „verschlossen erscheinende Weltsituation“ (*Brandenburger*, 9) auf apokalyptisches Gedankengut.

An dem voranstehenden Textbeispiel wurde nochmals die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Gattung und Phänomen bzw. Idee, oder von Apokalypse und Apokalyptik, deutlich: Es gibt durchaus in Gebeten, Segnungen oder gar in Briefen (vgl. Offb) apokalyptische Vorstellungen, wie umgekehrt eine Apokalypse als Rahmengattung kleinerer Gliedgattungen (Vision, Makarismus etc.) fungieren kann. An dieser Stelle schließt sich der Kreis, indem die Frage nach den Kriterien einer Definition wiederkehrt. Einen geradezu restriktiven Gebrauch der Terminologie in Anwendung auf das Qumran-Schrifttum hat zuletzt Hartmut Stegemann gefordert (vgl. Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik: *Hellholm* [Hg.], 495–530). Seine literarisch aufzufassende Definition will Apokalypsen als „Offenbarungsschriften“ verstehen, die „Sachverhalte“ enthüllen, die als „himmlisches Offenbarungswissen“ zu qualifizieren sind, da sie nicht aus der Erfahrungswirklichkeit abzuleiten sind. Weiterhin seien Gattungen, Denkweisen, Stoffe und Motive ausschließlich im Rahmen von „Apokalypsen“ auch „apokalyptisch“, womit Stegemann allerdings im deutlichen Gegensatz zu den oben angeführten Auffassungen steht (vgl. García Martínez). Wie auch immer man die Qumran-Gemeinschaft beschreibt, ihre Affinität zu apokalyptischem Gedankengut steht außer Frage. Und im hohen Alter dieser Texte wittert man zu Recht neuerdings eine Chance, weiterführende und gesicherte Aussagen über die Trägerkreise von „Apokalypsen“ formulieren zu können.

Nachtrag:

Leider erst nach Abschluß des Manuskripts erschien die Studie von *Ferdinand Hahn*, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*. Eine Einführung (BThSt 36), XIII + 174 S. Neukirchener Neukirchen-Vluyn 1998, die einen guten Einblick in die wichtigsten Schriften und Themen der Apokalyptik gewährt.