



Michael Sommer | Stephanie Hallinger
Beatrice Wyss (Hg.)

Transzendentes Ägypten

Jenseits, Himmel, Hölle und das Ende
in antik-ägyptischen Diskursen

Transzendentes Ägypten

Studies in Cultural Contexts of the Bible

Edited by

Sandra Huebenthal (Passau),
Anselm C. Hagedorn (Osnabrück),
Jacqueline Eliza Vayntrub (New Haven),
Zeba Crook (Ottawa)

Advisory Board

Christine Gerber, Thomas Hatina, Jeremy Hutton,
Corinna Körting, Laura Quick, Colleen Shantz,
Michael Sommer, Erin Vearncombe, Jakob Wöhrle,
Korinna Zamfir, Christiane Zimmermann

VOLUME 14

Michael Sommer, Stephanie Hallinger, Beatrice Wyss (Hg.)

Transzendentes Ägypten

*Jenseits, Himmel, Hölle und das Ende in
antik-ägyptischen Diskursen*



BRILL | SCHÖNINGH

Mit freundlicher Unterstützung des *Centre for Advanced Studies* „Jenseits Des Kanons – Heterotopien religiöser Autorität im spätantiken Christentum“ (FOR 2770)



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657790760>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autor:innen und Herausgeber:innen. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

info@schoeningh.de

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen.

Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: Fragment eines Sarges; bemaltes, mit Stuck versehenes Holz, 46 x 23,1 cm, dritte Zwischenzeit, 21. Dynastie. © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg Schweiz



BIBEL+ORIENT MUSEUM
MUSÉE BIBLE+ORIENT

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9224

ISBN 978-3-506-79076-7 (hardback)

ISBN 978-3-657-79076-0 (e-book)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX

PART I

Vom Alten Reich bis zur Ptolemäerzeit

1	The World and Principles of the Ancient Egyptian Book of the Dead	3
	<i>Jiří Janák</i>	
2	Concepts of Transcendence and Time in Prophetic-Apocalyptic Texts from Persian and Hellenistic Egypt	13
	<i>Bernd U. Schipper</i>	
3	„Wenn die Erde hell wird, hat er die Feinde bestraft.“ Strafen im Jenseits: Denkvoraussetzungen in Ägypten und im Alten Israel	43
	<i>Nancy Rahn</i>	
4	„Keiner kommt von dort, von ihrem Ergehen zu berichten“ Die Begegnung ägyptischer und griechischer Jenseitsvorstellungen im ptolemäischen Ägypten	61
	<i>Stefan Pfeiffer</i>	
5	Das Narrativ vom ägyptischen Kult Tempelbau, Tempelausstattung und Tierkult bei Artapanos	87
	<i>Gregor Krönig</i>	

PART II

Das römisch-hellenistische Ägypten

6	Von Hadesbräuten und dem Binsengefilde des Osiris Totenkult im multikulturellen römischen Ägypten	111
	<i>Katja Lembke</i>	

- 7 **Texte über das Leben nach dem Tod im römischen Ägypten:
Die sogenannten Verwandlungsbücher** 137
 Ann Katrin Gill
- 8 **Ägyptische Vorstellungen von Tod und Weiterleben der Seele
im Werk Philons von Alexandria?** 147
 Beatrice Wyss

PART III

Die Anfänge des Christentums in Ägypten

- 9 **Papyrologische Spuren der Johannesapokalypse in Ägypten** 181
 Matthias Geigenfeind
- 10 **Das Motiv des Weltenbrands im ägyptischen Frühchristentum
Die Petrusapokalypse als Schmelztiegel der Kulturen** 211
 Daniel Maier
- 11 **Lazarus an der Seite des Vaters
Paradies, Unterwelt und die Rezeption von Lk 16,19–31 bei
Clemens von Alexandria** 237
 Wolfgang Grünstäudl

PART IV

Ägypten in der Spätantike

- 12 **The Image of Egyptian Wisdom In Late Antique Platonism** 259
 Dominic J. O'Meara
- 13 **Der griechische Physiologus und die ägyptischen Wurzeln der
frühchristlichen Naturdeutung** 271
 Zbyněk Kindschi Garský
- 14 **„Jüdische“ Motive in der apokryphen Apokalypse des Zephania
Das Ringen um ein Autorenprofil im Melting Pot des
„christlichen“ Ägyptens** 293
 Michael Sommer

15 Nach 30 Jahren: Ein neuer Blick in David Frankfurters
 Elijah in Upper Egypt 313
 Tobias Nicklas

PART V
Auswirkungen

16 Die Seelenwägung in der *Legenda aurea* als Nachwirkung
 ägyptisch-römischer Kulturgeschichte? 331
 Stephanie Hallinger

Beiträger:innenverzeichnis 355

Stellenindex 359

Stichwortverzeichnis 367

Vorwort

Im Laufe der über 3.000 Jahre währenden Geschichte Ägyptens begegneten sich in diesem Sozialraum verschiedene Kulturen, die voneinander lernen und an- und miteinander wachsen konnten. Ägyptens kulturelle Blüte bewahrte sich zunächst über viele Jahrtausende hinweg eine wohl einzigartige Form der Eigenständigkeit. Seit dem Alten Reich (2700–2200 v. Chr.) entwickelten sich religiöse Vorstellungen und rituelle Praktiken Ägyptens nahezu unberührt von kulturellen Fremdeinflüssen; in den Dynastien des Alten, Mittleren und Neuen Reiches entstanden religiöse Vorstellungswelten über Diesseits und Jenseits, die sich in einer wirkmächtigen und über lange Zeit ästhetisch stabilen Bildkultur auszudrücken vermochten. Bis in die Spätzeit (664–332 v. Chr.) hinein ließ sich diese kulturgeschichtliche Autonomie weitestgehend bewahren. Als das ägyptische Reich jedoch den Eroberungen der Griechen (332–30 v. Chr.), Römer (ab 30 v. Chr.) [und Araber (ab 642 n.Chr.)] zum Opfer fiel, hielt der Hellenismus Einzug in Ägypten und die Kulturlandschaft wurde allmählich in einem Schmelztiegel neu geformt.

Dies veränderte natürlich auch ägyptische Ideen über Diesseits, Jenseits und Transzendenz. Das Land am Nil wuchs unter den Ptolemäern, Römern und später Arabern zu einem Kulturraum, in dem sich verschiedenste religiöse Ausdrucksformen gegenseitig beeinflussen und synkretistisch durchdringen konnten. Römisch-hellenistische Diskurse über Diesseits und Jenseits adaptierten in den hellenisierten Gebieten Ägyptens die Ästhetik und Ideen ägyptischer Religiosität und färbten vice versa in der Chora Rudimente alt-ägyptischer Totenkulte. Die Hafenstadt Alexandrien entwickelte sich zu einem einzigartigen intellektuellen Zentrum, in dem sich philosophisch-religiöse Welt- und Jenseitsdeutungen begegneten. Ebenso festigte sich in diesem Kulturraum eine jüdische Diaspora, deren Ideenwelten sich vom Hellenismus Ägyptens inspirieren ließen und gleichzeitig jüdische Traditionen über Tod, das Ende und das, was danach kommt, fortschrieben. Auch fassten im römischen Ägypten viele „christliche“ Diskurse Fuß, die unter dem Einfluss der kulturellen Vielfalt Ägyptens eschatologische und apokalyptische Ausdruckformen mit einer besonderen Charakteristik hervorbrachten. Und die Begegnung mit dem Islam färbte die Kulturlandschaft Ägyptens samt seiner religiösen Diskurse abermals neu.

Jeder einzelnen dieser mannigfaltigen Weltdeutungen war eine Vorstellung von Diesseits, Jenseits und transzendentalen Erfahrungen jenseits der Empirie zu eigen. Doch wie weit liegen ägyptische, ptolemäische, römisch-hellenistische, jüdische und christliche Konzepte einer Transzendenz

voneinander entfernt? Wie stark beeinflussten sie sich gegenseitig und inwiefern förderten Berührungen zwischen unterschiedlichen religiösen und philosophischen Diskursen Entwicklungen?

Will man Ägypten als einen symbiotischen Kulturraum verstehen, so lassen sich Vorstellungen von der Transzendenz nur in einem inter- und transdisziplinären Austausch untersuchen. Dafür soll mit diesem Band ein Forum geschaffen werden, das Fachleute aus der Ägyptologie, Archäologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft zusammenbringt.

Der erste Teil des Bandes betrachtet das „Transzendente Ägypten“ von der Spätzeit bis ins Ptolemäerreich. Jiří Janák Beitrag eröffnet ihn, indem er Entwicklungslinien der ägyptischen Jenseitsliteratur vom Alten bis zum Neuen Reich nachzeichnet. Bernd Schipper folgt mit einem Blick auf das Konzept der Transzendenz in prophetischer und apokalyptischer Literatur vom persischen bis zum hellenistischen Ägypten. Nancy Rahn betrachtet die jüdischen Ideen zum Jenseits und zum Ende, die sich in jüdischen Apokrypha sowie der LXX wiederfinden und Gregor Krönig betrachtet Ägyptenbilder bei jüdischen Schriftstellern aus hellenistischer Zeit. Stefan Pfeiffer rundet diesen ersten Abschnitt mit einer althistorischen Perspektive zu Jenseitskonzepten aus dem Ptolemäerreich ab.

Der zweite Teil der Tagung beschäftigt sich mit Jenseitsdiskursen des römischen Ägyptens. Katja Lembke führt in die materielle Kultur von Jenseitsdarstellungen und Jenseitsreisen in den Grabanlagen der ägyptischen Chora ein. Ann-Katrin Gill schließt an Katja Lembkes Vortrag an und berichtet von der Entwicklungsgeschichte ägyptischer Jenseitsliteratur im römischen Ägypten. Darauf folgt mit Beatrice Wyss (Philologie; Universität Bern) ein Beitrag zur Philosophiegeschichte. Sie stellt mit Philo von Alexandrien einen der wohl einflussreichsten „jüdischen“ Denker aus dem römischen Ägypten vor.

Der dritte Abschnitt betrachtet die spärlichen Anfänge christlicher Jenseitsdiskurse. Matthias Geigenfeind liefert einen materialgeschichtlichen Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Johannesoffenbarung in Ägypten, Daniel Maier blickt mit der griechisch/äthiopischen Petrusoffenbarung auf die (wohl) erste christliche Höllenreise und Wolfgang Grünstäudl (Theologie; Universität Münster) fokussiert mit einem Vortrag zu Clemens Alexandrinus das Ende des zweiten Jahrhunderts.

Im vierten Teil wechselt die Blickrichtung auf das Ägypten der beginnenden Spätantike. Dominic J. O'Meara (Philosophie; Universität Fribourg) spricht zum Fortleben des Bildes ägyptischer Weisheit im spätantiken Platonismus. Zbyněk Garský betrachtet Wechselwirkungen zwischen christlichen und ägyptischen Ideen im Physiologos und Michael Sommer streift die kontroverse Diskussion über Kontinuität und Diskontinuität zwischen ägyptischer

Religiosität und Jenseitsideen im spätantiken Christentum Ägyptens mit einem Aufsatz über die Apokalypse des Sophonias. Tobias Nicklas würdigt in einem abschließenden forschungsgeschichtlichen Beitrag das Werk David Frankfurters.

Stephanie Hallinger unterstreicht im abschließenden fünften Teil die Bedeutung der Erforschung des Kulturraums Ägyptens für die Kunstgeschichte des Abendlandes und verweist auf die Relevanz des Themengebietes für die Geisteswissenschaften und die Erforschung der Gegenwartskultur.

Michael Sommer
Stephanie Hallinger
Beatrice Wyss

PART I

Vom Alten Reich bis zur Ptolemäerzeit

The World and Principles of the Ancient Egyptian Book of the Dead

Jiří Janák

The ancient Egyptian Book of the Dead has sometimes been incorrectly labelled the Bible of ancient Egyptians.¹ Even though scholars were soon able to prove that the Book of the Dead did not function as a “bible” in Egypt, hypothetical (and very often incorrect) links between some Book of the Dead spells or their religious concepts with Biblical topics and themes keep reoccurring, mainly in non-academic literature. We can take the so-called Negative confession of the Book of the Dead spell 125 and the Decalogue of the Old Testament (or the Torah) as the most often repeated example. If one should build a hypothetical literary corpus with a similar structure and function as the Bible (or the Torah) out of the attested ancient Egyptian texts, some would be surprised how little would the outcome resemble the Book of the Dead. The fictional “Bible” of the Egyptians would more likely encompass teaching of legendary sages or the Story of Sinuhe.²

The Book of the Dead was very complex textual corpus of ritual nature but with many other semantic levels and aspects of use. To put it very simply, we may say that the *Book of the Dead* was a travel guide to the Afterlife. Such quick and generalising interpretation is only partly true, but it gives a very good understanding of the text’s main meaning and importance, as the Book of the Dead belongs to texts for reaching the Afterlife, whose aim was to ensure a safe transition of the deceased from this life to the next. I would like to use the opportunity of publishing this paper in a volume directly linked to an international academic conference (*Transzendentes Ägypten*, 23.–25. June 2022, Bern), since we can, with a great deal of exaggeration, compare the exploitation of the Book of the Dead in ancient Egypt to a

* This paper was supported by the *Cooperatio* Program provided by Charles University, research area Archaeology, implemented at the Faculty of Arts of Charles University, and the non-investment subsidy no. 1-VEG 2024, MSMT-1232/2024-8.

1 Lüscher B., “The Rediscovery of the Book of the Dead”, in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 153.

2 Bárta M. – Janák J., “Sinuhe: Popular Hero, Court Politics, and the Royal Paradigm”, in Jiménez-Serrano A. – Morales A.J. (eds.), *Middle Kingdom Palace Culture and Its Echoes in the Provinces. Regional Perspective and Realities*, Harvard Egyptological Studies 12 (Leiden-Boston: 2021) 101–118.

personalized conference packet. It usually consists of a name tag (which gives the owner's name, titles and affiliation), a map, a guide, an itinerary, a program, further information about traveling, accommodation, catering, list of possible difficulties both on the way and during the stay, it sometimes includes also a letter of invitation. The Book of the Dead covered all these types of information and, most importantly, it functioned also as an ID, an entrance pass, or as a passport. The main purpose of the Book of the Dead was to help the deceased on their journey through the Underworld, equip them with a secret knowledge on what to expect there or how to overcome possible dangers, and it was also their passport for the Afterlife. In the case of the afore-mentioned conference packet, the name-tag and other lists of names of fellow participants, important persons and helpful staff is always the most valuable part of the provided information. Similarly, the effective power of the Book of the Dead, also lies in providing the owner (already dead, or while still alive) with the knowledge of important names, thus, enabling him or her to establish a personal connection with deities and gaining power over demons.³ In Egyptian religion, especially in rituals and mortuary beliefs, knowledge took precedence over piety, which concerns mainly the names of divine beings and other powerful words.⁴

Although it has recently been explained elsewhere in a more extensive, precise and elaborate way,⁵ let me start with a brief overview on formal aspects of the Book of the Dead before outlining the principles of thought in this religious textual corpus. Unlike the Bible, the Book of the Dead was as far from a uniform canonised scripture as it could be, as almost every copy was unique. The earliest attested copies come from late 16th century BC but the corpus of the book includes texts and textual passages that date back as far as the middle of the 3rd millennium BC.⁶ A Book of the Dead manuscript, written

3 Lucarelli R., "The guardian-demons of the Book of the Dead", *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15 (2010) 85–102; Ritner R.K., "Divinization and Empowerment of the Dead", in: Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 109–115.

4 Assmann J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer früher Hochkultur* (Stuttgart: 1984) 117–123.

5 Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017); Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023).

6 Gestermann L., "Auf dem Weg zum Totenbuch: Von Tradition und Neuerung", in Lucarelli R. – Müller-Roth M. – Wüthrich A. (eds.), *Herausgehen am Tage. Gesammelte Schriften zum altägyptischen Totenbuch*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 17 (Wiesbaden: 2012) 67–78; Dorman P.F., "The origins and Early Development of the Book of the Dead", in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 29–40; Gestermann L., "The Transition from the Coffin texts to the Book of the Dead", in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 9–35.

on a papyrus scroll, linen bandage, wooden tablet or a tomb wall, consisted of many individual texts, the so-called spells (or chapters, as they are denoted in Egyptology) selected by the particular scribe, scribal workshop, or maybe even by the future owner. Although some preferences for the choice of these spells existed in different historical periods, there were also many other factors in play, so almost all *Book of the Dead* copies vary in number of spells used, in their selection and sequence, textual variants and accompanying illustrations.⁷ The choice of particular spells, spell clusters and sequences may have depended on many factors, from religious symbolism and theological focus of different periods to very practical reason as a lack of space or low budget. The *Book of the Dead* of Nekau written on wooden tables excavated by the Czech archaeological mission in Abusir can serve as a good example of some profane factors reflected in the final form of the manuscript. From reasons that we still only discuss about, the priest Nekau did not have access to a papyrus scroll for his Book of the Dead.⁸ Thus, he experimented with both the form and the content of the manuscript and created the only known “book” of the dead written on wooden tablets that read as pages. Due to a limited space and uneven surface he also decided to skip illustrations and choose only some of the Book of the Dead spell. From spatial reasons, the author of the manuscript chose only short spells with a longer spell at the beginning and the end of the Book.⁹

The term *Book of the Dead* or *Totenbuch* is an artificial title given to the corpus by Richard Lepsius in the first half of the 19th century,¹⁰ but the artificial

-
- 7 Quirke S., *Going out in Daylight – prt m hrw: the Ancient Egyptian Book of the Dead: translation, sources, meanings* (London: 2013), vii–viii; Lucarelli – Stadler, *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead*.
 - 8 Janák J. – Landgráfová R., “Wooden Fragments with Some Chapters of the Book of the Dead Belonging to Neferibreseneb Nekau”, in Backes B. – Munro I. – Stöhr S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11 (Wiesbaden: 2006) 135–144; Janák J. – Landgráfová R., “Nekau’s Book of the Dead Reopened”, in Backes B. – Müller-Roth M. – Stöhr S. (eds.), *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihren 65. Geburtstag*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 14 (Wiesbaden: 2009) 83–88.
 - 9 Janák J. – Landgráfová R., “The Book of the Dead belonging to Neferibreseneb Nekau inscribed on wooden tablets”, in Bareš L. – Smoláriková K., *The Shaft Tomb of Iufaa, vol. I: Archaeology*, Abusir XVII (Prague: 2008) 148–155.
 - 10 Lüscher, “The Rediscovery of the Book of the Dead”, 153–155; Lüscher B., “The Time of the Pioneers (seventeenth to nineteenth centuries)”, in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 487–503; Legowski A., “Just a Catchy Title? On the History of Reception of the Egyptian Book of the Dead”, in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 504–520.

title probably reflects much older tradition, as the scrolls bearing the ancient Book of the Dead used to be sometimes called *kutub al-umwat* in Arabic.¹¹ The original phrase that served as title of the corpus was *peret em heru*, which can be translated as *(The spells for) going out by day* or *(The spells for) going out into the day*. Although the first variant is more accepted among scholars,¹² the other can also be valid,¹³ as ancient Egyptians often took the advantage of using words and phrases with several meanings, semantic levels and puns.¹⁴ The original *peret em heru* title points to the interpretation that the main function of this ritual textual corpus was to accompany and lead the deceased on his journey to the Afterlife and to ensure for him a safe transition into a blessed existence in the Hereafter. The dead were believed to leave the world of the living through the western horizon, in a similar way as the sun does every evening, and then travel through the Underworld west to east. The solar symbolic of the core idea of the Book of the Dead is very strong, as it is in many ancient Egyptian religious notions connected with the afterlife beliefs. The concept that the deceased, on their journey to resurrection in the afterlife, follow (the example of) the eternal cycle of renewal of the sun, has been aptly named *Imitatio solis*.¹⁵ Only those deceased who successfully passed all the obstacles of the underworld, and who underwent necessary rituals upon earth, were also well-equipped with material goods and whose claim for entering the afterlife was justified, could safely reach the blessed realm through the gates of the eastern horizon. Such individuals escaped death and were accepted among the elite of mighty and influential spirits, they were called the *akhu*.¹⁶ This intellectual concept that focuses on fate of god Osiris¹⁷ and his transition from life and

11 Quirke, *Going out in Daylight* vii.

12 Quirke, *Going out in Daylight* vii–viii; Backes B., “Was zu sagen ist’ – zum Gesamttitel des Totenbuchs“, in Backes B. – Müller-Roth M. – Stöhr S. (eds.), *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihren 65. Geburtstag*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 14 (Wiesbaden: 2009) 5–28; Scalf F., “What is the Book of the Dead”, in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 21–27.

13 Janák J., “From Dusk till Dawn”, *Archiv Orientální* 71 (2003) 11.

14 Loprieno A., “Puns and Word Play in Ancient Egyptian”, in Noegel S.N. (ed.), *Puns and Pundits Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature* (Bethesda: 2000) 3–20.

15 Assmann J., *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (Munich: 2001).

16 Janák J., “The Akh”, in Dieleman J. – Wendrich W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles: 2013) <https://escholarship.org/uc/item/7255p86v>.

17 Smith M., “Osiris NN or Osiris of NN?”, in Backes B. – Munro I. – Stöhr S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11 (Wiesbaden: 2006) 325–338; Smith M., *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia* (Oxford: 2017);

death to the blessed afterlife has been labelled *Imitatio Osiridis* in a parallel to the afore mentioned following of the sun god.¹⁸ Both concepts play a cardinal role in Egyptian religion, mainly in the New Kingdom when the classical form of the Book of the Dead was established. Their connectedness and inseparability is witnessed by the idea that Osiris and the sun god represent two main powers of the world (Book of the Dead, spells 17 and 175), and that they can be even viewed as one.¹⁹ The ideological core, function and use, as well as the main aim of the Book of the Dead can be summarized by the original heading of its spell 1. A short version of the title is just: *The day of the burial. For going in after going out*; a longer heading goes as follows: *The beginning of the spells for going out by day, for glorifications and transfigurations, for going out and going in that are to be recited on the day of the burial of the blessed deceased who goes in after he has gone out*.²⁰ The text of this spell was usually equipped with an illustration or vignette depicting a funerary procession to the tomb and the concluding rites of the burial.²¹ This supplementary image, together with the explanatory heading of the spell, brings some more light into the aspects of use of the Book of the Dead and their temporal arrangement. Both the texts and images attested in the Book of the Dead reveal religious concepts, ideas, beliefs and practices more or less directly linked to the transition that the deceased undergoes on several (meta)physical levels simultaneously.²² The Book of the Dead thus presents us with textual and pictorial evidence on the underworld journey of the deceased, on the earthly transformation of the perishable body into an eternal one, on the religious or ritual relation between the deceased and the gods, as well as on the mythological backgrounds (i.e. models) of his resurrection into the afterlife. Hence, the illustration of the spell 1 (similarly to many other *Book of the Dead* spells) points towards the interpretation that the

Kucharek A., "The Mysteries of Osiris", in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 117–125.

18 Assmann, *Tod und Jenseits* 230–234.

19 DuQuesne T., "The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Boom of the Dead", in Bacles B. – Munro I. – Stöhr S. (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch 11 (Wiesbaden: 2006) 23–34; Ritner, "Divinization and Empowerment of the Dead" 109; Lucarelli R., "Gods and Demons in the Book of the Dead", in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 422.

20 Quirke, *Going out in Daylight* 5–12.

21 Tawfik T.S., "Spell 1 of the Book of the Dead and Its Vignette", in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 357–372.

22 Janák J., "Journey to the Resurrection. Chapter 105 of the Book of the Dead in the New Kingdom", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 31 (2003) 193–210.

spell might have been read or used during the process of mummification, the burial procession or at least the concluding funerary rites.²³ The Book of the Dead could even have been read by the owner while still alive, as an appendix to the first chapter may suggest: *“Anyone who knows this book upon earth or puts it in writing for a burial, can go out on any day he has wished, can go into his place without being turned back, is given bread and beer and a piece of meat on the offering table of the sun god Ra. His farmland is in the Field of Reeds, with his barley and emmer there. He may flourish as he would upon earth.”* Even some other spells of the Book of the Dead state that it was beneficial for the one who knew the spell upon earth (e.g. spell 64). The textual corpus of the Book of the Dead, or at least some of the spells, were not created only to be buried with their owner, but were also meant to be read and known during people’s lives and then recited or otherwise used during the embalming and burial rites to enable the owner’s transition into the afterlife. Thus, the whole textual corpus is a mixture of spells, rites and texts of very different modes of use, some were meant to be known, some were meant to be recited or even performed and some were only intended to be buried together with their owner.²⁴

When briefly mentioning the ritual or temporal aspects of the Book of the Dead, the question about its spatial or cosmological dimension arises. What is the world of the Book of the Dead? The easiest explanation is that such world consisted of the western horizon, the underworld, the eastern horizon and the realm of the blessed spirits. All of these locations were, in fact, mentioned, described, explained and even schematically depicted in the Book of the Dead. Individual spells thus inform the reader about the journey of the deceased from entering the underworld in the west to the resurrection at the eastern horizon, and about important places and possible obstacles on the way. In this aspect, the Book of the Dead indeed resembles a travel guide to the afterlife. However, the description of the underworld landscape represents only a part of the cosmological aspect of the Book of the Dead. The hypothetical world of the Book of the Dead consisted of several interconnected and interdependent dimensions. It would thus be better to speak about the universe of the Book of the Dead rather than about its world.

-
- 23 Janák, “From Dusk till Dawn” 11; Tawfik, “Spell 1 of the Book of the Dead and Its Vignette”.
 24 Barbash Y., “The Ritual Context of the Book of the Dead”, in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 75–84; Régen I., “The Archaeology of the Book of the Dead”, in Scalf F. (ed.), *Book of the Dead. Becoming God in Ancient Egypt* (Chicago: 2017) 97–106.

The differentiation and interconnection of these separate dimensions reflects the fact that, according to ancient Egyptian beliefs, a person also consisted of very different parts, manifestations or modes of existence, which were separated in the moment of death and had to be reunited in resurrection.²⁵ To be more accurate, the very reunification of the person's individual parts was the major requirement for his resurrection. In this respect, what happened to the body was as important as what happened to other parts of the being, and, thus, the journey of the deceased through the Underworld from west to east is mirrored by the journey of his body from the house to the tomb.²⁶ Actually, one fifth of the book deals with spells that should ensure the integrity, function, protection and well-being of the body of the deceased. Hence, in the Book of the Dead, as well as in other ritual texts for reaching the Afterlife, the texts refer, directly or in a symbolic way, to several (if not all) parallel dimensions of the transition of the deceased from this world to the sphere of the *akhu*. A single spell, a paragraph, a phrase, or even a single word can point to the rites of mummification, rituals performed by priests, metaphysical journey of the deceased, his attitude towards deities etc.

Besides the focus on the body of the deceased, ritual activities and the journey of the deceased person through the Underworld, there are also two mythological dimensions running through the textual corpus. As was already hinted above, they link the fate of the deceased to the fate of two important gods of Egyptian pantheon: the sun god Ra (*Imitatio solis*) and the god of resurrection Osiris (*Imitatio Osiridis*).²⁷ The first reflects the idea that a deceased person hopes to participate on the eternal journey and cyclical renewal of the sun. The other links the posthumous fate of a person with life, death and resurrection of Osiris, the god who according to Egyptian beliefs ruled Egypt, was killed, revenged and finally resurrected as the ruler of the blessed dead. Both *imitatio solis* and *imitatio Osiridis* are complex concepts and cover more aspects than just a pure imitation of life events of two gods. The deceased thus identifies himself with the god, he participates on his fate, but he also stresses that he is one of his devotees and followers,²⁸ and finally yet importantly he also points out that he helps the god on his dangerous journey. By combining these seemingly contradictory views, the ancient Egyptian notion of Afterlife created a very strong bond of mutual usefulness or mutual indispensability between the

25 Assmann, *Tod und Jenseits*.

26 Janák, "From Dusk till Dawn".

27 Assmann, *Tod und Jenseits* 230–234.

28 Smith, "Osiris NN or Osiris of NN?"; Smith, *Following Osiris*.

god and the deceased. The link or rather union between the deceased and the god was, however, rather liturgical²⁹ or even magical³⁰ than mystical.

To summarize and conclude this introduction into the world of the Book of the Dead, I shall very briefly discuss an iconic religious concept that the Book of the Dead is most famous for: the Judgement of the Dead.³¹ In this textual corpus it is explicitly mentioned in two spells, in chapters 30 and 125. The first mainly deals with the concept of the weighing of the heart of the deceased against the order of the world, called *maat*. The latter, on the other hand, deals almost solely with the so-called negative confession of the deceased before Osiris and the tribunal of 42 judges. The Book of the Dead manuscripts often connected these two concepts (the weighing of the heart and the negative confession) in one picture used to illustrate either chapter 30 or 125. The concept of the weighing of the heart aptly stresses both the importance of the body (the heart being its most important organ) and the focus on the person's moral values and conscience, as the heart was also believed to represent the seat of emotions, intellect and responsibility. Surprisingly, a heavy (not light!) heart was considered more just and valuable in the Judgment of the Dead, because only a heart was filled with good deeds, wisdom and piety was believed to be "full", "complete" and "flawless".³² The underworld act of weighing of the heart thus corresponds to similar earthly (very profane) actions at the market, where the value of goods was determined by weighing. Actually, this concept is linked to the mundane market scenes of weighing goods, where the weight showed the value. The blending of the sacred and the profane, the other-worldly and the earthly, the corporeal and the moral is very typical for Egyptian religion, and mainly for the Book of the Dead. Jan Assmann and Mark Smith nicely explain such Egyptian ideas about the inseparability of bodily and moral salvation by using the terms "moral mummification" and "corporeal justification".³³

29 Assmann, *Tod und Jenseits* 504–518.

30 Ritner, "Divinization and Empowerment of the Dead"; Bělohoubková D. – Janák J. – Landgráfová R. – Míčková D., "Inner sarcophagus lid, exterior: protection of the body and 'treaty of mutual protection' with the sun god", in Landgráfová R. – Bareš L. – Míčková D., *The Shaft Tomb of Menekhibneakau II: The Texts*, Abusir XXIX (Prague: 2022) 11–26.

31 Janák J., "Interrogation before Osiris: Judgment of the Dead or Immigration Interview?", in Almansa-Villatoro M.V. – Štubňová Nigrelli S. – Lehner M. (eds.), *In the House of Heqanakht. Text and Context in Ancient Egypt. Studies in Honor of James P. Allen* (Leiden-Boston: 2023) 450–462; Janák J., "The Judgment", in Lucarelli R. – Stadler M.A. (eds.), *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead* (Oxford: 2023) 393–420.

32 Janák, "The Judgment" 414–415.

33 Assmann, *Tod und Jenseits* 103; Smith M., "Osiris and the Deceased", in Dieleman J. – Wendrich W. (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles: 2008) 2–3. <http://escholarship.org/uc/item/29r70244>.

However, there were more trials for the deceased at the Judgment of the Dead, not only the weighing of the heart. One of them was an ordeal by fire in the Lake of Flames. But probably the most important part of the judgment consisted of the so-called negative confession. After entering the divine hall where the judgment took place, the deceased was introduced before the throne of Osiris, and there the deceased defends himself in 36 and 42 statements, which enlist that he did not transgress any of the 36 plus 42 rules of moral, social and ritual law. The first set of statements made by the deceased is directed toward Osiris, the ruler of the dead, and the second is presented to the 42 judges of the divine tribunal, where one god supervised over one possible sin. After declaring his purity by saying that he did not commit any moral, social or ritual crime, the deceased was pronounced as “justified” (true of voice) and accepted among the blessed spirits of the Afterlife. And again, we can see a wonderful example of the inseparable link between the material and moral aspects of resurrection. When the deceased became justified, his eyes, mouth and heart were returned to him, as a sign of resuscitation of his bodily functions. His head was not taken from him, so that he does not die a second death. And even the weighing of the heart has a direct counterpart in weighing of good in Egyptian markets. Thus, the ancient Egyptian notion of redemption was heavily based in a profane concept of judging of values and re-deeming of goods (of organs, senses and life, in this case). In fact, the Judgment of the Dead is not a judgment at all, or maybe only partially. It would be probably more fitting to describe it as an immigration interview. In the final stage of his Underworld journey, the deceased comes before the highest authorities of the Hereafter and defends his readiness to enter the Afterlife. In order to reach the Afterlife, he must be accepted into the elite group of divine beings (the elite of mighty spirits, called the *akhu*) and the divine tribunal of 42 gods and Osiris have to assess the character of the applicant. Actually, modern applications that must be filled for immigration authorities still have the form of a negative confession.³⁴

There are more reasons why the Judgment of the Dead (attested in chapters 30 and 125) can serve as a good example what is the world of the Book of the Dead and how the whole Book of the Dead works. All the important aspects and religious concepts are there, either in text or in picture. We have seen before how the weighing of the hearts connected the material and the moral aspect of resurrection. Both spells of the Book of the Dead (30 and 125) link devotion and magic, piety and blackmail in a way that is typical for Egyptian text

34 Janák, “Interrogation before Osiris: Judgment of the Dead or Immigration Interview?”; Janák, “The Judgment”.

dealing with the Afterlife. On the one hand, the deceased defends his moral purity and presents himself with a pure (i.e. heavy) heart, and on the other, he tries to secure a favourable outcome of the trial by religious or magical means. He may ask the gods to be favourable to him and more usually, he may try to convince his heart by magic not to witness against him. The so-called heart amulets worked like this and they also could function as an extra ballast to the heart in the process of weighing. Even the highly religious and pious speeches and hymns addressed to Osiris and the 42 gods of the divine tribunal have a hidden magical catch. The deceased addresses the gods by their secret names and makes it clear that he also knows their whereabouts. Thus, he explicitly declares that he has a ritual power over them. And again, the deceased demonstrates his magical power but ensures the gods immediately that he will only use the power to protect them. And thus the relation of mutual need and mutual usefulness is created. The gods then must act in favour of the deceased who acts favourable to the gods.

This strong bond of mutual usefulness, mutual responsibility or mutual indispensability between the god and the deceased represents one of the cardinal principles of ancient Egyptian religion, of their afterlife beliefs, and of the Book of the Dead. Some ritual texts even blackmail the (sun) god by stressing his weaknesses and the deceased's readiness to help in order to ensure a blessed Afterlife existence for the deceased, which on the other hand does not prevent the deceased from praising the same god in a humble hymns in the next paragraph.³⁵ The Book of the Dead thus presents us with a condensed version of the basic rules of ancient Egyptian religion, personal piety and magic.

35 Bělohoubková – Janák – Landgráfová – Míčková, “Inner sarcophagus lid, exterior: protection of the body and ‘treaty of mutual protection’ with the sun god” 26.

Concepts of Transcendence and Time in Prophetic-Apocalyptic Texts from Persian and Hellenistic Egypt

Bernd U. Schipper

An important element of apocalyptic texts is a unique idea of time and space. If one follows the classical definition, an apocalypse “is concerned with a series of real or fictive events” and reveals knowledge of a “transcendent reality, which is both temporal (the present versus the coming era) ... and spatial (this world versus the world beyond).”¹ This dualistic concept is nicely illustrated by the image of the heavenly Jerusalem from the Book of Revelation. Ch. 21 describes how the New Jerusalem will descend from a heavenly and temporal transcendence at the end of days. The decisive factor here is the sharp break between the existing world and the world to come, leaving no doubt that both worlds, present and future, are totally disconnected.² According to apocalyptic thought, there must be such a disruption, as the existing world has fallen victim to the forces of evil to such an extent that the situation can only be ended in a radical act: the apocalypse. Hence, apocalypticism is, in the current definition, “a worldview (a symbolic universe) that perceives the imminent approach of history’s final days and the unveiling of the hidden truths of God’s transcendent reality in a visible and incontestable manner.”³ As a consequence, the dualism between the present world and the world to come is a main structural element of ancient apocalypses.⁴

* This article is dedicated to my esteemed colleague Sebastian Grätz, who has been a close friend for nearly 30 years, on the occasion of his 60th birthday. – The article has resulted from research conducted within the project “From Texts to Literature: Demotic Egyptian Papyri and the Formation of the Hebrew Bible (DEMBIB)” funded by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme (ID:101020304).

- 1 David Hellholm, “Apocalypse,” *RPP* 1 (2006): 297. See also John J. Collins, *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14 (Missoula: Scholars Press and Society of Biblical Literature, 1979), 9.
- 2 See Hans G. Kippenberg, “Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus,” *HRWG* II, ed. Hubert Cancik et al. (Stuttgart: Kohlhammer, 1990): 10.
- 3 Stephen L. Cook, “Apocalypses and Apocalypticism: Hebrew Bible / Old Testament,” in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* II (2009): 321.
- 4 See Hellholm, “Apocalypse,” 297, and John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction in Jewish Apocalyptic Literature*, 2nd edition (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 5.

Contrary to modern usage, in which the term “apocalypse” is often equated with the “end of the world,”⁵ the decisive factor for this form of apocalypticism in the ancient world is that the end is not doom but the divine world that comes from heaven, as illustrated in Revelation 21 through the vision of the New Jerusalem.⁶ In short, all ancient apocalypses have a “happy ending” because the horizon of hope is an essential motif of the three-step structure characteristic of this literature: (1) a period of doom, followed by (2) the end of the existing world and (3) a new divine world that comes from a temporal and spatial transcendence.⁷

With the discovery of Egyptian papyri from Persian and Hellenistic Egypt at the end of the 19th century, scholarship began recognizing similarities between these literary compositions, some of them in Demotic writing, and ancient Jewish apocalypses.⁸ Among the first was Richard Reitzenstein, whose study *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur* from 1904 presented this newly accessible literature to the scholarly world.⁹ These similarities include social chaos such as murder between brothers as well as irregularities in the course of nature.¹⁰ At the same time, literary compositions like the Demotic “Oracle of a Lamb under King Bocchoris” or the Greek “Oracle of a Potter” display a structure similar to the ancient Jewish apocalypses from the Greco-Roman period.¹¹ A time of chaos is replaced by a time of salvation. However, research-

-
- 5 See Klaus Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland* (Munich: DTV, 1988), 293; Alexander-Kenneth Nagel, *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*, *Kulturen und Gesellschaft* 48 (Bielefeld: Transcript, 2021), 22.
 - 6 David E. Aune, *Revelation 17–22*. World Biblical Commentary 52c (Nashville: Zondervan Academic, 1998), 1187.
 - 7 See Hellholm, “Apocalypse,” 297.
 - 8 See, for example, Eduard Meyer, “Die Mosesagen und die Leviten” (1905) and the studies of Eugène Revillout (for the Demotic Chronicle), Karl Wessely (for the Oracle of the Potter) and Jakob Krall (for the Oracle of the Lamb); see Bernd U. Schipper and Andreas Blasius, “Forschungsüberblick,” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper (Leuven: Peeters, 2002), 8. On Demotic writings, see Friedhelm Hoffmann and Joachim F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, 2nd edition (Berlin: LIT, 2018), 4.
 - 9 Richard Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904), 309–332.
 - 10 See, for example, Chester C. McCown, “Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature,” *HTHR* 18 (1925): 358–370.
 - 11 For this, see the articles by John Gwyn Griffith, Jan Assmann and Jan Bergman in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983). The volume goes back to an international colloquium held in 1979 at the University of Uppsala and shaped research for a long period of time.

ers have recognized that despite these structural and motific similarities, late Egyptian texts such as the Oracle of the Lamb, the Oracle of the Potter, and a prophetic literary work from the temple library of Tebtunis published in 2002 should not be hastily associated with the early Jewish apocalypses.¹² Rather, the “prophetic-apocalyptic texts” from Late Period Egypt should be seen as part of an inner-Egyptian tradition from which they derived not only their structure but also their main motifs.¹³ Of crucial importance is the so-called “Prophecy of Neferti,” a literary composition from around 1900 BCE (12th Egyptian Dynasty), which is a precursor text of sorts,¹⁴ as it not only reflects the basic structure of the Late Period prophecies from Persian and Hellenistic Egypt but also prepares the ground for the main paradigm shift in these late texts, which leads to a perspective “beyond empiricism” and to a transcendent dimension.

1. The Ancient Near Eastern Worldview and the Prophecy of Neferti

An important element of ancient Jewish apocalypses is the dualism between the present world and the world beyond.¹⁵ Interestingly, this dualism has a precursor in the ancient Near Eastern worldview.¹⁶ Characteristic for the worldviews of ancient Near Eastern religions is “the interplay between beliefs and interpretive models regarding the structure of the cosmos, the nature of things,

12 For the Tebtunis temple library, see Kim Ryholt, “Libraries from Late Period and Graeco-Roman Egypt, c. 800 BCE–250 CE,” in *Libraries before Alexandria: Ancient Near Eastern Traditions*, ed. Kim Ryholt and Gojko Barjamovic (Oxford: Oxford Academic, 2019), 393–400, and for the prophetic text itself, see Joachim F. Quack, “Ein neuer prophetischer Text aus Tebtunis (Papyrus Carlsberg 399 + PSI Inv. D 17 + Papyrus Tebtunis Tait 13),” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Orientalia Lovanensia Analecta 107, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper (Leuven: Peeters, 2002), 253–274.

13 This aspect was already emphasized by Ludwig Koenen in 1968; see Ludwig Koenen, “The Prophecy of a Potter: A Prophecy of World Renewal Becomes an Apocalypse,” in *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology, Ann Arbor, 13–17 August 1968*, ed. Deborah H. Samuel (Toronto: A.M. Hakkert, 1970), 252.

14 Elke Blumenthal, “Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern,” in *Weltende: Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*, ed. Adam Jones (Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), 122–124.

15 David Frankfurter, “Apocalypticism. III. Jewish Apocalypticism,” *RPP* I (2006): 302–303.

16 The following section draws on Bernd U. Schipper, “Endzeitszenarien im Alten Orient: Die Anfänge apokalyptischen Denkens,” in *Apokalyptik und kein Ende?*, ed. Georg Plasger and Bernd U. Schipper, Biblisch-theologische Schwerpunkte 29 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 13–25.

and human social life.”¹⁷ Ancient Near Eastern religions are based on what Jan Bremmer has described as “embedded religion”: Every area of life is connected with a religious aspect; birth, coming of age and death, war and peace, agriculture and politics – everything is connected with a religious dimension.¹⁸ This factum can be briefly described as a form of world interpretation in which the positive, life-sustaining forces such as water, rain and air are attributed equally to the actions of deities as to the negative forces that endanger life.¹⁹ Accordingly, a song from ancient Sumer reads:²⁰

Enki, lord of all true words, I will praise you.
Your father, An the king, the lord who caused human seed to come forth and who placed all mankind on the earth, has laid upon you the guarding of the divine powers of heaven and earth, and has elevated you to be their prince.
An, king of the gods, has instructed you to keep open the holy mouths of the Tigris and Euphrates, to fill them with splendour, to make the dense clouds release plentiful water and make them rain all over the fields, to make Ezina lift her head in the furrows, to make vegetation in the desert, and to make orchards and gardens ripe with syrup and vines grow as tall as forests.

Enki is the creator god, who was also regarded as the god of wisdom.²¹ What is evident in these words is a transgression of empirical world experience. Although it is true that the existing world (i.e., nature) is used, it is described in terms of a worldview that is “beyond empiricism.” In a nutshell, the forces and powers that humans encounter were connected to an idea of time and

17 Bernd Janowski, “Worldview. III. Ancient Near East and Old Testament,” *RPP* XIII (2013): 588.

18 See Jan Bremmer, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 3–4.

19 On the numinous aspects of the sea, rain and earth, cf. Othmar Keel and Silvia Schroer, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 37–91; for the internal logic of a pre-modern worldview, see Bernd Janowski, “‘Der thront auf dem Kreis der Erde’ (Jes 40,22). Zur Logik des biblischen Weltbilds,” in *Der entgrenzte Kosmos und der begrenzte Mensch: Studien zur Kosmologie und Anthropologie*, ed. Bernd Janowski and Christoph Schwöbel (Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 5–10.

20 Translation from “A *tigi* to Enki for Ur-Ninurta (Ur-Ninurta B),” ETCSL, <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.2#>; see also Christopher Metcalf, “Sumerian Hymns from the Old Babylonian Period,” in *The Gods Rich in Praise: Early Greek and Mesopotamian Religious Poetry*, ed. Christopher Metcalf (Oxford: Oxford Academic, 2015), 26.

21 On Enki, wisdom and world order, see Claus Wilcke, “Göttliche und menschliche Weisheit im Alten Orient,” in *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation*, ed. Aleida Assmann (Munich: Wilhelm Fink, 1991), 260.

space that goes beyond the human realm and is linked to the actions of deities. What is special about the religions of the ancient Near East is that it is not only the forces that facilitate life that are equated with deities but those that threaten it as well. This is because, according to ancient Near Eastern thought, these positive, life-sustaining actions are opposed by the forces that endanger people's lives, the forces of chaos.²² This can be seen clearly in a cylinder seal from ancient Sumer (ca. 3300–2900 BC):²³

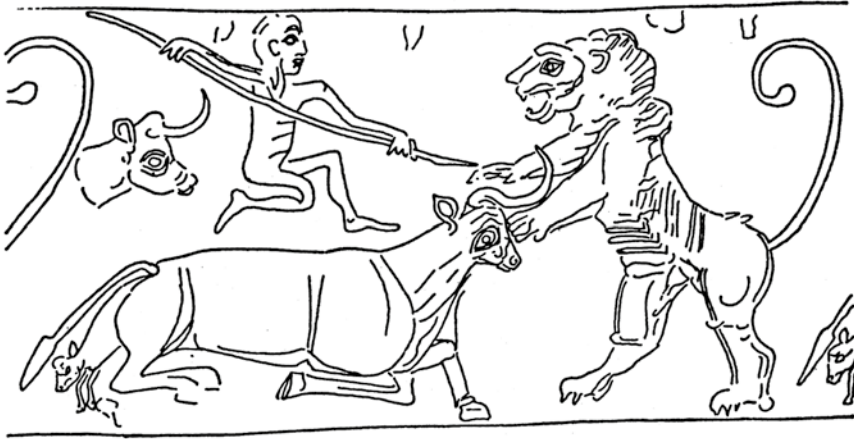


Fig. 2.1

The depiction on the Mesopotamian seal shows a naked man using a lance to defend a calving cow against an upright lion. Humanity's habitat must be defended against nature and its dangers – continuously. On the one hand, there is the civilized space, which is controlled by humanity from a divine mandate, and on the other, the wild, dangerous nature. To put it somewhat pointedly, the ancient Near Eastern worldview is characterized by not only the juxtaposition of “creation” and “chaos” in the sense of “order” and “disorder” but also the basic insight that the human habitat is always at risk.²⁴ The world was not created *once* but must be continuously maintained in its existence.

22 See Michaela Bauks, *Die Welt am Anfang: Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, WMANT 74 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997), 243–244.

23 Figure taken from Keel and Schroer, *Schöpfung*, 39 (Fig. 1). See also Othmar Keel, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden: Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, Orbis Biblicus et Orientalis 122 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 27 (Fig. 12).

24 Cf. Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 113–45, 119–20.

For the forces of chaos, the powers that endangered human life and existence continued to exist – as expressed in the depiction on the Sumerian cylinder seal from around 3000 BCE. This is not a one-off event but an ongoing, ever-present process.²⁵

This already reveals an aspect that is fundamental to the ancient Near Eastern worldview: cyclical thinking. The course of the world is not something that happens once; it takes place again and again.²⁶ In ancient Egypt, this idea was manifested through explanation of the course of the sun, which was linked to a deity, the sun god Re.²⁷ This characteristic is fundamentally changed in the prophetic-apocalyptic texts from Persian and Hellenistic Egypt, discussed below in more detail: In these periods, there is no longer a cyclical worldview but, instead, a concept of time that is linear and open to the future.²⁸

In order to understand this paradigm shift in texts such as the Oracle of the Lamb and the Oracle of the Potter, it is necessary to briefly recall the starting point of the ancient Near Eastern worldview. The basic question of ancient Near Eastern religions was: How can the existence of the world be guaranteed? In the context of a religiously determined worldview, the answer is obvious: through the actions of the gods.²⁹ The aim must be to keep the deities, i.e., the forces that guarantee order and contain chaos, in balance with humanity. In ancient Near Eastern religions, this was achieved in two ways: (1) through cults and rituals and (2) through the king. The cult and its sacrifices for the deity thus become an act of world preservation,³⁰ as the rituals and cults of ancient Near Eastern religions are based in the ancient Near Eastern worldview. They serve to preserve the existing world and are – to put it pointedly – control mechanisms for guaranteeing the course of the world.³¹ If sacrifices are not made to the gods, they might possibly turn away from the world and chaos

25 See Keel and Schroer, *Schöpfung*, 157–159; see also Bernd Janowski, “Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze,” in *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, ed. Bernd Janowski and Beate Ego, FAT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 4–18 and for ancient Egypt Jan Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (Munich: Wilhelm Fink, 2003), 39–41.

26 Janowski, “Das biblische Weltbild,” 15–21.

27 See Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 206–209 and Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt: The Symbolic Politics of Ethnic War* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), 167.

28 See Assmann, *The Mind of Egypt*, 377–388.

29 Assmann, *The Search for God*, 68–82.

30 See Assmann, *The Mind of Egypt*, 205–207.

31 Assmann, *The Search for God*, 7, 97, and Jan Assmann, *Death and Salvation in Ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 299–304.

would burst out – or, more precisely, *burst into* the orderly world. Chaos, the non-ordered world, is not overcome once and for all with creation; it continues to exist as a hostile and threatening realm.³²

This exact concept is also found in the Hebrew Bible. When the story of the Flood (Gen 6–9) mentions in Gen 6:11 that the “fountains of the deep” burst open and the “windows of heaven” are opened, this refers to an idea of the world in which – in accordance with the creation account in Gen 1:1–2:4a – habitat is created for humans within a primordial body of water, but the primordial waters themselves (Heb. תְּהוֹם) continue to surround this habitat. The contextual connection between the creation of the world in Genesis 1 and the Flood in Genesis 6–9 exemplifies what happens when the god who created the world turns away from it.³³ The floodgates of the deep and the heavens open, so that the primordial waters flow in and the existing, orderly world once again falls prey to the forces of chaos, restoring the state from before the creation of the world.³⁴

In ancient Egypt, the desert was regarded as an area where the forces of chaos were present. Accordingly, the desert was assigned to a god who represented both chaos and the forces that are directed against order. Seth, who opposes Horus, the god of order, in the famous myth of the conflict between the two brothers, is accordingly associated with a desert animal, the jackal.³⁵

From a systematic point of view, a remarkable phenomenon emerges here: “Religion” proves to be a system of order that leads to a systematization starting from empiricism but leading to transcendence.³⁶ By first classifying the powers and forces of the existing world according to the categories “life-sustaining” and “life-endangering” and then assigning them to certain deities, what takes place is a movement from empirical thinking to the transcendental dimension beyond the human world.

This gives deeper meaning to the division of the world into a created, i.e., “ordered” realm and a chaotic realm. Creation and chaos form the opposite poles of the ancient Near Eastern world, in which the existing world is

32 See Keel and Schroer, *Schöpfung*, 39–40.

33 See the analysis by Bernd Janowski, “Schöpfung, Flut und Noahbund: Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte,” *HeBAI* 1 (2012), 513–514, and Jan C. Gertz, *1. Mose (Genesis): Die Urgeschichte Gen 1–11*, 2nd edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 223–237.

34 See also Konrad Schmid, “Schöpfung im Alten Testament,” in *Schöpfung*, ed. Konrad Schmid, Themen der Theologie 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 80–83.

35 On the god Seth, see the classic description in Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin: De Gruyter, 1952), 702–715.

36 On this, see Assmann, *The Search for God*, 221–244.

protected and guaranteed by the actions of the (good) gods, but this world must be continuously defended against the forces hostile to life, symbolized by the “evil” gods.³⁷

In the ancient Near East, the king assumed this task as the ruler appointed by God. He was the one who gave life and guaranteed order. In Pharaonic Egypt, this principle was called “*Ma’at*” – it could also be described as “cosmic order” and “connective justice.”³⁸ According to Egyptian royal ideology, the king was regarded as the one who could guarantee the course of the world due to his proximity to the gods. He was placed in relation to individual deities and, as expressed in a wisdom text from around 1900 BCE, was regarded as “the one who protects the two lands (= Egypt)” and preserves “the one who praises him,” i.e., the loyal follower:³⁹

(§ 2) Praise the King (Belonging-to-the-Maat-of-Re), may he live forever in your innermost being. Unite yourselves with his majesty in your hearts. [...] He is Re, through whose rays one tends to see. He is the one who illuminates the two lands more than the disk of the sun.

(§ 3) His hot breath burns more than the flame of fire. [...]

(§ 5) He is Khnum for everybody, the creator who gave birth to humanity. He is Bastet, who protects the two lands. The one who praises him will be one whom his arm protects. He is Sakhmet against the one who transgresses (his) command. The one he hates will be in misery.

This wisdom text, which is known as the “Loyalist Instruction,”⁴⁰ illustrates the position of the king in Egyptian religion. The correlation in § 5 with the creator god Khnum, the feline goddess Bastet who protects the two parts of Egypt, Upper and Lower Egypt, and the lion-headed goddess Sakhmet illustrates the divine quality of the king. In his actions, he can act like the aforementioned deities. In § 5.12, the text states, “The one who praises him will be one whom

37 See Othmar Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), 47–49.

38 Cf. Hans H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*, Beiträge zur historischen Theologie 40 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1968), 51; see also Assmann, *The Mind of Egypt*, 127, who highlights the aspect of “connective” or “social justice” of *Ma’at*.

39 Translation from Bernd U. Schipper, “Von der Lehre des Sehetep-jb-Re zur Loyalistischen Lehre,” *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 127 (1998): 164.

40 See Richard Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A Dark Side to Perfection* (New York: Equinox Publishing, 2002), 266–272, and Georges Posener, *L’Enseignement Loyaliste: sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Hautes études orientales 5 (Genève: Librairie Droz, 1976).

his arm protects,”⁴¹ and one could add to this: “*and the one who despises him will be crushed by his arm*” – as exemplified in the well-known ancient Egyptian ritual gesture of “the pharaoh smiting his enemies.” This ritual gesture, which is documented from the beginnings of Egyptian culture in the 4th millennium BCE all the way through to Greco-Roman Egypt, exemplifies the importance of the king:⁴²



Fig. 2.2

The pharaoh, as the keeper of the order of the world, defeats not simply his enemies but the representatives of the chaotic powers that repeatedly threaten the orderly world.⁴³ It is a victory over chaos and thus a world-preserving action. The fact that the pharaoh is always depicted as the victor over his enemies in Egyptian reliefs – even when the actual military conflict has been lost – is rooted in the conviction that only the pharaoh can guarantee the existing world order. This is particularly true for Ramses II, who was defeated by the Hittite army at the Battle of Qadesh in Syria in 1274 BCE but had himself

41 Schipper, “Von der Lehre,” 164.

42 On the significance and iconography of this ritual, see Silvia Schoske, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten* (PhD diss., Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 1982), 15–22, and Emma S. Hall, *The Pharaoh Smites His Enemies: A Comparative Study*, MÄS 44 (Munich: Deutscher Kunstverlag, 1986). The illustration is taken from Alan H. Gardiner and Thomas Eric Peet, *The Inscriptions of Sinai*, Vol. 1: *Introduction and Plates* (London: The Egypt Exploration Fund, 1917), Pl. 1a.

43 See Rolf Gundlach, *Der Pharao und sein Staat: Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), 11–23.

depicted on Egyptian temple reliefs as the victor over his enemies.⁴⁴ What we see here is not a falsification of real history or political propaganda but rather the concrete expression of Egyptian royal ideology as a fundamental component of ancient Egyptian culture.⁴⁵

At first glance, such thinking may seem strange, with the Egyptian state as a symbol of an orderly world on the one hand and the foreign countries and their peoples as a symbol of chaos and thus of the forces that threaten order on the other.⁴⁶ However, this idea already breathes the dualism that is central to later apocalypticism. Even if creation and chaos in this form still have nothing to do with the idea of two eons, as is typical for the apocalyptic worldview of the 2nd century BCE, this contrast between order and chaos (in Egyptian: *Ma'at* and *Isfet*) prepared the way for the apocalypticism of the 3rd and 2nd centuries BCE.⁴⁷ At the same time, however, it becomes clear that end-time scenarios always go hand in hand with processes of world interpretation. They are fed by a certain worldview and reflect a certain interpretative perspective. This factum is nicely illustrated by a piece of literature that is one of the oldest texts ever to create a kind of apocalyptic scenario: the so-called "Prophecy of Neferti."⁴⁸

The Prophecy of Neferti dates to around 1900 BCE,⁴⁹ preserved on a papyrus from the 18th Dynasty and on several ostraca of the Ramesside period.⁵⁰ It tells of an Egyptian priest named Neferti who lives at the court of King Snofru,

44 See Anthony J. Spalinger, *The Transformation of an Ancient Egyptian Narrative: P. Sallier III and the Battle of Kadesh*, Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 40 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002), 119–132.

45 See also Bernd U. Schipper, *A Concise History of Ancient Israel: From the Beginnings Through the Hellenistic Era*, Critical Studies in the Hebrew Bible 11 (University Park: Penn State Press, 2019), 2.

46 One reason for this confrontation between Egypt and foreign peoples was the country's location beyond the disputed Syro-Palestinian land bridge; on this "splendid isolation," cf. Klaus Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion: Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis* (Stuttgart: Kohlhammer, 1993), 22.

47 See Assmann, *Stein und Zeit*, 276.

48 To my knowledge, this fact was first recognized by the classical scholar Richard Reitzenstein, *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur*, 309–332.

49 The literary composition is dated to the 12th Dynasty; Günther Burkard and Heinz-Josef Thissen, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I* (Münster: LIT, 2003), 136.

50 See Wolfgang Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, Kleine ägyptische Texte 2 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970), 1–2 (one papyrus, two tablets, and eighteen ostraca). For the following, see also Jan Assmann, "Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten," in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 345–377.

i.e., around the year 2650 BCE (4th Egyptian Dynasty),⁵¹ and foretold the future. Neferti predicted a time of woe and a time of salvation: The former is determined by a chaotic situation in which creation seems to be suspended. “What was created will be as if it had never been created” (Neferti 22), and it emphasizes: “Re (the sun god) will have to begin anew to create the land.”⁵² What follows is a description of chaotic conditions in nature and human life:⁵³

(24) The sun is veiled (25) and does not shine so that people can see [...] (26) The rivers of Egypt are empty. One (27) can cross the waters on foot and must search for water so that ships can navigate them. (46) The land perishes when [one] enacts law[s] that are repeatedly violated by deeds, so that one is left without recourse.

The text depicts social chaos with fratricidal strife, murder and manslaughter as well as a natural disaster in which the vital sun and the no-less-important water fail to materialize (Neferti 25–29).⁵⁴ All of this is described in great detail in the text, while the description of the time of salvation is kept quite brief. A general reference is sufficient:⁵⁵

(61) Rejoice, O his contemporaries! (...) Shun evil, (you) who think of rebellion!
(63) But your mouths have already been silenced out of fear of him. The Asiatics will fall by his blade, the (64) Libyans will fall by his fire, the rebels by his rage, the rebels by (65) his authority, for the uraeus on his forehead calms the rebels (for) him.

By mentioning the uraeus and the crushing of the Asiatics, the text makes clear who this is about: A new king will appear, and all will be right with the world again. Lines 68–69 briefly state that “order [*Ma’at*] returns to its place, chaos [*Isfet*] is removed.” The king appears, a new ruler is installed and order is restored. While the situation was previously described as so hopeless that the sun god Re would have to create the world anew, chaos is overcome with the

51 For the chronology of ancient Egypt, see Thomas Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 2nd edition (Munich: DTV, 1996), 493.

52 Translation based on the text edition by Helck, *Die Prophezeiung*, 20; see also Nili Shupak, “The Prophecies of Neferti,” in *The Context of Scripture 1: Canonical Compositions from the Biblical World*, ed. William W. Hallo (Leiden / Boston: Brill, 2003), 1.45 (p. 108), who translates “what is to be done is no (longer) done, Re should begin to recreate.”

53 Translation based on Helck, *Prophezeiung*, 23 and Shupak, CoS 1.45, 108 with a slightly different translation.

54 See Shupak, CoS 1.45, 108, and Elke Blumenthal, “Die Prophezeiung des Neferti,” *Zeitschrift für ägyptische Schrift und Altertumskunde* 109 (1982): 3.

55 Translation based on Helck, *Prophezeiung*, 55, see also Shupak, CoS 1.45, 109.

arrival of the king. He ensures that order – *Ma'at* – applies again and that chaos (*Isfet*)⁵⁶ has been put in its place.

The so-called Prophecy of Neferti is an important example of the idea of the king as the one who guarantees the course of the world and overcomes the chaotic forces with his ascension to the throne.⁵⁷ At the same time, it is a single plea for kingship. More broadly, the text is about preserving the Egyptian state as it is. The end-time scenario does not serve to change the order or to carry out a revolution – it rather has the function of relegitimizing the old central authority. This can be seen in the text by the fact that the new king who comes and overcomes the chaos is mentioned by name: “But a king will come from the south,” it says in line 58, “his name will be Ameni, the Triumphant.”

The king alluded to here is Amenemhet I, the founder of the 12th Dynasty and thus of a new central power in Egypt.⁵⁸ This was preceded by a period in which there was no king, a time referred to in Egyptian texts as the “time of chaos.” Egyptological research has often been guided by the image of these texts.⁵⁹ The so-called “First Intermediate Period,” i.e., the time after the Old Kingdom and thus after the first peak of Egyptian culture with the construction of the pyramids, was regarded as chaotic. There was no central authority, the country was in turmoil and social chaos prevailed.⁶⁰ Archaeological research, however, has led to a different picture. What happened in the First Intermediate Period was mainly a shift in power, based (among other things) on certain economic changes through which rural Egypt and its local aristocrats became economically richer.⁶¹ The regional elites, the governors and the priestly families of the provinces of Egypt gained influence and increasingly detached themselves from the weak central power. The king in his capital lost power, while the local centers of power with their own temples and regional

56 Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten* (Munich: C.H. Beck, 2001), 35–39.

57 See Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 133.

58 On the historical processes, see the classic account by Eberhard Otto, *Ägypten: Der Weg des Pharaonenreiches* (Stuttgart: Kohlhammer, 1953), 124–125, and the overview in Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 72–74.

59 See Dorothea Sitzler, *Vorwurf gegen Gott: Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, *Studies in Oriental Religions* 32 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 34.

60 For a traditional perspective, see Walther Wolf, *Das alte Ägypten* (Munich: DTV, 1971), 65–70.

61 Cf. Stephan J. Seidlmayer, “The First Intermediate Period,” in *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. Ian Shaw (Oxford: OUP, 2000), 121–130, and Stephan J. Seidlmayer, “Wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung im Übergang vom Alten zum Mittleren Reich,” in *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, ed. Jan Assmann et al. (London / New York: KPI, 1987), 202–209.

cults acted increasingly independently.⁶² In other words, the description of social chaos, the formulation in the texts of the time that the country was in turmoil, only applies if one takes the perspective of the capital and not the new regional power centers.

An additional aspect becomes clear through the following passage:⁶³

(47) I will show a lord mourning while the stranger is satisfied. (48) The one who has never filled his pockets is now empty.

Given that the social elite of the former capital lost their privileges and the local cult centers gained power, a social change is described that might reflect a situation in which local elites, who until then had stood in the shadow of the capital, gained power. A line such as “The poor man will make wealth, while the noble will [rob]⁶⁴ to live” (56–57) also makes clear that this scenario in the Prophecy of Neferti was written from the perspective of those who were previously privileged, i.e., the upper class. From the point of view of the officials in the capital, it was a decline of order when local groups in the provinces gained power. From the point of view of these local elites, however, one could say that this is not a scenario of chaos but rather a more ideal situation. What is described as either salvation or disaster is ultimately a question of perspective.⁶⁵ In other words, the end-time scenario is only a threat for some; for others, it can be something of a state of salvation.

In the Prophecy of Neferti, this statement gains significance from the fact that the text dates from the time when the new ruler was already in power. Although the narrative frame presents the text as a prophecy from ancient times, it is in fact a literary composition from the time of Amenemhet I. The frame places the events in an epoch around 700 years earlier, in the court of the founder of the 4th Dynasty, Pharaoh Snofru (ca. 2670–2620 BCE),⁶⁶ and

62 A brief historical outline is provided by Erik Hornung, *History of Ancient Egypt: An Introduction* (Ithaca: Cornell UP, 1999), 44–47. See also Assmann, *Mind of Egypt*, 106–114.

63 Shupak, CoS 1.45, 109, n. 29 points to “The Eloquent Peasant,” “The Admonitions” and “The Complaints of Khakheperre-Sonb.”

64 The translation follows Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdoms* (Berkeley: University of California Press, 1980), 143. For the philological problems and an alternative translation, see Shupak, CoS 1.45, 109, n. 32; Blumenthal, “Neferti,” 6, n. 47.

65 On the consequences of this historical situation on literature, see Assmann, *The Mind of Egypt*, 106–108.

66 See Jürgen von Beckerath, *Chronologie des pharaonischen Ägypten: die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332 v. Chr.*, Münchner Ägyptologische Studien 46 (Mainz: Philipp von Zabern, 1997), 156.

is – as with the later apocalyptic texts – a literary stylistic element that serves the pragmatism of the text: Its author is not concerned with describing real conditions but with evaluating them. The description of a time of woe and a time of salvation serves to declare the new kingship as a state of salvation and the time before it, the First Intermediate Period, as an illegitimate state, as chaos.⁶⁷ The scheme of a time of salvation and a time of woe becomes a model for interpreting the world with a clear pragmatic approach. The old state, with a central power, is to be restored and the social change of the First Intermediate Period is to be reversed.

Summarizing the argumentation so far, two aspects seem to be important with regard to the initial question of the relationship between empiricism and transcendence:

(1) End-time scenarios, as they become tangible in early Jewish apocalypticism, are related to a certain worldview in which the shift from empiricism to transcendence has already occurred. Precisely because ancient Near Eastern religions are based in the natural conditions of the world but link them to the actions of deities in accordance with the principle of “embedded religion” (Jan Bremmer), the change of perspective from an empirical approach to the transcendental dimension had already taken place.

(2) The end-time, or “apocalyptic,” scenarios prove to be an interpretative tool for a hermeneutic of the existing world. The sharp contrast between “order” and “chaos” with its inherent “dualism” is ideally suited for interpreting concrete historical and social situations. It goes without saying that this process of interpretation is always subjective and arises from a certain point of view. The end-time scenario as appears in the Prophecy of Neferti, which is sometimes referred to as “proto-apocalyptic,”⁶⁸ can be connected to a specific group of scribes who, based on traditional royal ideology, wanted to steer social change in a certain direction. The text is an *ex-eventu* prophecy, written after the actual events, and is ultimately a document of restoration. In this respect, the function of apocalyptic texts proposed by sociology is confirmed here for an ancient Near Eastern text. These texts have a function as a force of interpretation and control of social discourse.⁶⁹ The step from empiricism to transcen-

67 This is the classic interpretation by George Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie* (Paris: Honoré Champion, 1956), 48–50; see also Blumenthal, “Neferti,” 22.

68 See Jonathan Z. Smith, “Wisdom and Apocalyptic,” in *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*, ed. Birger A. Pearson (Missoula: Scholars Press, 1975), 131–156.

69 See Ansgar Weymann, “Gesellschaft und Apokalypse,” in *Apokalypse: Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, ed. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper and Ansgar Weymann (Frankfurt a. M. / New York: Campus, 2008), 15–16, 41–42.

dence appears to be a means of achieving literary plausibility and authority in equal measure. The reference to the ancient Near Eastern worldview with the contrast between *Ma'at* and *Isfet* gives the end-time scenario a dimension that makes it appear to have no alternative and allows no contradiction. It becomes a powerful speech with a clear pragmatic, as recent studies in the field of German literature from the 20th century CE have demonstrated for apocalyptic discourses.⁷⁰

2. Prophetic-Apocalyptic Texts From Persian and Hellenistic Egypt

Against the backdrop of the Prophecy of Neferti and other literature from Pharaonic Egypt that contains a contrast of two periods of time,⁷¹ the so-called prophetic-apocalyptic texts from Persian and Hellenistic Egypt are characterized by a twofold innovation: (a) an eschatological dimension and (b) a depersonalized perspective on rulership.⁷²

For the first time in the history of Egyptian religion, the classical idea of time fundamentally changes and the idea of the future is not tied to a specific deity or ruler. The traditional concept of the course of the world as a cycle is replaced by a linear concept of time and history.⁷³ While in the cyclical worldview, the preservation of order (*Ma'at*) can be celebrated anew each time a new pharaoh ascends the throne, this idea of “history as festival” (Hornung’s *Geschichte als Fest*) is no longer found in the end-time scenarios from Persian and Hellenistic Egypt.⁷⁴ Instead, there is a change in traditional concepts, such as those found

70 Jürgen Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik* (Munich: Wilhelm Fink, 2001), 15–30.

71 See, for example, Coffin Text 1130, Book of the Dead 175, the prayer of pAnastasi IV 10.1–5, Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 122–3, Wolfgang Schenkel, “Sonst–Jetzt. Variationen eines literarischen Formelements,” *WdO* 15 (1984): 52 and Wolfhart Westendorf, “Einst – Jetzt – Einst, oder: Die Rückkehr zum Ursprung,” *WdO* 17 (1986): 5–8.

72 On both dimensions, see Bernd U. Schipper, “Concepts of Rule in Egyptian Texts from the Persian and Ptolemaic Period,” in *Prophetic Literature from Persian and Ptolemaic Egypt*, ed. Maren Schentuleit and Bernd U. Schipper (forthcoming 2025).

73 See also Paul J. Kosmin, *Time and its Adversaries in the Seleucid Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2018), 32–35, 47–49, who connects this shift of paradigm with the Seleucid period.

74 Erik Hornung, *Geschichte als Fest: zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966). See also Erik Hornung, *Geist der Pharaonenzeit* (Zurich: Artemis, 1989), 147–63, and for the different concepts of time, Assmann, *Stein und Zeit*, 37–47.

in the Prophecy of Neferti, towards an eschatological dimension.⁷⁵ With regard to the subject of the present article, it is important to note that the perspective of transcendence comes much more to the fore than in the traditional forms of the ancient Near Eastern worldview. The reason for this is an experience that can be illustrated by wisdom literature from Late Period Egypt. Put in short, a wisdom composition such as the “Great Demotic Wisdom Book” from the late Persian period puts traditional insights of sapiential thought into question. An important example of this new perspective in the history of didactic literature in ancient Egypt comes from the eighth chapter of the Great Demotic Wisdom Book (pInsinger 7:15–17):⁷⁶

It is not necessarily a frugal, wise person who finds a fortune.
It is not necessarily a squanderer who comes to poverty.
It is God who gives riches abundantly.

The 25-chapter composition of the Great Demotic Wisdom Book is structured in such a way that traditional wisdom teachings based on life experience are presented first, then followed by a counter-position presenting a critical perspective on them. Joachim Friedrich Quack has pointed out that these “paradoxical doctrinal conclusions” serve to demonstrate the limitations of humanity and “the inscrutability of the world.”⁷⁷ What was presented in traditional Egyptian wisdom instructions such as the Instruction of Ptahhotep or the Instruction for King Merikare as the main insights of sapiential thought is now questioned in the Great Demotic Wisdom Book. Introduced by the phrases “there is” (Egypt. *wn*) and “there is not” (Egypt. *nn*), the Great Demotic Wisdom Book presents a perspective based on life experience that questions traditional wisdom teachings.⁷⁸ This principle goes so far as to question the result of wisdom education in general, as can be seen at the end of the tenth chapter of the Great Demotic Wisdom Book (p Insinger 9:16–19):⁷⁹

⁷⁵ Assmann, *The Mind of Egypt*, 377–89.

⁷⁶ The translation follows Hoffmann and Quack, *Anthologie*, 283.

⁷⁷ Joachim F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3. Third edition (Berlin: LIT, 2016), 97.

⁷⁸ For the following see Bernd U. Schipper, “‘Go with the Wise and Become Wise’ (Prov 13:14): Wisdom, God, and Humans in the Book of Proverbs,” in *Wisdom at the Interface between God and Humans: Proceedings of the International Conference on Divine-Human Dimensions of Wisdom in the Hebrew Bible and the Ancient World*, ed. Marcel Krusche and Thomas Wagner (forthcoming 2025).

⁷⁹ For the translation, see Quack, *Einführung*, 115 and Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: III: The Late Period* (Los Angeles: UCLA, 1980), 192.

There is one who has not been taught, yet he knows how to instruct another.
 There is one who knows the instruction, yet he does not know how to live by it.
 It is not necessarily a true son who accepts instructions so as to be taught. It is
 the god who gives the heart, gives the son and gives the good character.

In light of the limitations of a wisdom based in human experience, this wisdom instruction from the Persian period points to the deity.⁸⁰ The Great Demotic Wisdom Book argues that it is only God who can give the human being a wise heart. This principle of the “free will of God” that is, as Hellmut Brunner has shown,⁸¹ characteristic for Late Period Egypt can be contextualized within a general shift in Egyptian religion where, based on life experience, the deities’ actions were gradually seen as unpredictable and the role of the king was reduced accordingly. Consequently, temple rituals became important.⁸² This general shift in Egyptian religion is important for understanding the aforementioned shift in Egyptian prophetic texts from an *ex-eventu* prophecy as found in the Prophecy of Neferti to a “real” prediction of the future with a new concept of time and rule.⁸³

One would not go wrong in contextualizing this shift in thought from a cyclical to a linear concept of time within the experience of foreign rule and the end of indigenous pharaohs. The conquest of Egypt by the Persian king Cambyses in 526 BCE⁸⁴ marked not only the end of the 26th Egyptian Dynasty but also the beginning of a period of foreign domination that was only interrupted by a short time in which Egyptian pharaohs were able to take back control of Egypt (the 28th, 29th and 30th Dynasties, ca. 404–343 BCE). It would go beyond the scope of this article to elaborate on the shifts caused by the Persians and the Ptolemies, but the main turns in Egyptian religion, whether the new concept of time or the new perspective on traditional kingship, can be explained by the experience of foreign domination, among other things.

80 See also Robert Kade, “Thinking outside the Book: Discursive Wisdom in Egyptian Demotic Instructions and in the Book of Proverbs,” *HeBAI* 14 (forthcoming 2025).

81 For Egyptian wisdom, see the important essay by Hellmut Brunner, “Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit,” in *Les sagesses du Proche-Orient ancien: Colloque de Strasbourg, 17–19 mai 1962*, ed. Jean Leclant (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 103–120.

82 On this see Bernd U. Schipper, “Concepts of Rule” (forthcoming 2025).

83 See Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 135–137.

84 On this new dating, see Joachim F. Quack, “Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyse,” *Journal of Egyptian History* 4/2 (2011): 226–240.

This critical perspective on traditional kingship is, for example, expressed in a Demotic text known as the “Demotic Chronicle.”⁸⁵

The Demotic Chronicle is a literary composition from the 3rd century BCE, an enigmatic text organized in chapters and connected to the political situation in Egypt during the aforementioned 28th to 30th Dynasties.⁸⁶ The text covers the historical period between the first and the second Persian rules as well as the beginning of Greek rule. In the Demotic Chronicle, the foreign domination under the Persians is described as a traumatic period,⁸⁷ but indigenous rulers such as Nektanebo I and his son Teos are also seen strictly negatively as well.⁸⁸ Following this negative perspective, the text expects a future ruler to come after the aforementioned pharaohs of the Persian and Greek period. Joachim Quack recently proposed that this future ruler should be connected with Nektanebo II, who rebelled against Teos.⁸⁹ Interestingly enough, the Demotic Chronicle evaluates the rulers according to “the law.” So, for example, 3.18–19 gives the following about the 28th Dynasty pharaoh Amyrtaeus:⁹⁰

(3.18) The first ruler who ruled after the foreigners, who are the Persians – pharaoh Amyrtaeus.

As (3.19) violations of the law were committed in his time [i.e., during his rule], he was made to do the walks of yesterday. His son did not succeed him.

During the classical periods of Pharaonic Egypt, the pharaoh was the one who guaranteed *Ma'at*, while he is evaluated in the Demotic Chronicle against an external norm – the “law”. The idea of a future ruler brings the Demotic Chronicle close to the prophetic-apocalyptic texts from Late Period Egypt, although the structure of these texts is different from the Demotic Chronicle.⁹¹

85 For the following, see Joachim F. Quack, “Menetekel an der Wand? Zur Deutung der Demotischen Chronik,” in *Orakel und Gebete* (FAT II/38), ed. Markus Witte and Johannes F. Diehl (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 23–25. See also Heinz K. Felber, “Die Demotische Chronik,” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper. Orientalia Lovaniensia Analecta 107 (Leuven: Peeters, 2002), 67–74 with an overview of previous research.

86 See also Janet H. Johnson, “The Demotic Chronicle as a Historical Source,” *Enchoria* 4 (1974): 13–17.

87 On this traumatic dimension, see Assmann, *The Mind of Egypt*, 389–407.

88 See Joachim F. Quack, “The So-Called Demotic Chronicle (4.5),” in *The Context of Scripture 4: Supplements*, ed. K. Lawson Younger (Leiden: Brill, 2018), 27.

89 Quack, “Menetekel,” 43; see also Quack, “The So-Called,” 27.

90 Quote from Quack, “The So-Called,” 29.

91 It is a question of its own as to what extent the Demotic Chronicle can be contextualized by texts such as the Oracle of the Lamb and the Oracle of the Potter; see Andreas Blasius

As already mentioned, the prophetic texts from Persian and Ptolemaic Egypt display a structure similar to the Prophecy of Neferti. In the following, I start with the Oracle of the Lamb,⁹² followed by the three other texts that can be ordered in pairs of two – the Oracle of the Lamb and an Aramaic prophecy text on the one side and the Oracle of the Potter and the Demotic Prophecy from the Tebtunis temple library on the other. All four texts have in common a “real” prediction of future events for the first time in Egyptian tradition.⁹³ Furthermore, the four texts are structured in a manner similar to the prophecy in their contrast between a time of woe and a time of salvation.⁹⁴ This is particularly true for the Oracle of the Lamb, in which the prediction of the future is embedded in a narrative locating the events in the far distant past – similar to the Prophecy of Neferti. In the Oracle of the Lamb, the prediction should have taken place under King Bocchoris, who ruled at the end of the 8th century BCE (Manetho: 6 regnal years, 720–715 BCE).⁹⁵

The fragmentary text starts with a scene in which a man by the name of “Psanyris” (*p3-sn-Hr*, “the brother of Horus”)⁹⁶ finds a scroll with predictions about a time of woe that are so dramatic that he and his wife wonder if they should give birth to their child. Later in the text, it turns out that the prediction

and Bernd U. Schipper, “Erkenntnisse und Perspektiven,” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper. Orientalia Lovaniensia Analecta 107 (Leuven: Peeters, 2002), 285–293.

92 The following paragraph draws on Bernd U. Schipper, “Apocalypticism in Ancient Egypt? The Eschatological Turn in Prophetic Literature from the Persian and Ptolemaic Period” (forthcoming 2025).

93 Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 135.

94 See Ludwig Koenen, “Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel,” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper. Orientalia Lovaniensia Analecta 107 (Leuven: Peeters, 2002), 172–173.

95 Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, 498. There are some differences among recent scholarship on the Egyptian chronology of the Third Intermediate Period. Hence, the period of Bocchoris is dated differently: Karl Jansen-Winkeln sets him at about 725–720 BCE; Erik Hornung, Rolf Krauss and David Warburton at 728–723 BCE; Kenneth Kitchen at 720–715 BCE and Jürgen von Beckerath at 719/17–714/12 BCE. See Joachim F. Quack, “Revisiting the Oracle of the Lamb,” in *Prophetic Literature from Persian and Ptolemaic Egypt*, ed. Maren Schentuleit and Bernd U. Schipper (forthcoming 2025).

96 So with Joachim Quack, “Revisiting,” in contrast to the previously postulated *p3-s3-Hr* ‘the son of Horus’ (see for example Heinz Josef Thissen, “Das Lamm des Bokchoris,” in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper Orientalia Lovaniensia Analecta 107 [Leuven: Peeters, 2002], 115 n. 11).

is made by a lamb who answers Psanyris's question of when all of this will come to pass:⁹⁷

This will happen while I, as a uraeus, am on the head of (the) Pharaoh who will exist (after) the completion of nine hundred years: I will gain power over Egypt. However, prosperity [?] will turn its face to Egypt, it will be far from the foreign countries. Truth [*m3^c.t*] will flourish, lie will pass away, law and judgement will arise in Egypt (II/20–22).

Scholarship has already recognized the sentence “Truth will flourish, lie will pass away” as a reference to the Prophecy of Neferti.⁹⁸ Other motifs, such as the reversal of social conditions as described in the Oracle of the Lamb (I 14–17; II 6–14)⁹⁹ can also be connected to the Prophecy of Neferti. But there is one main difference: Whereas the Neferti composition is an *ex-eventu* prophecy written from the perspective of a new ruling pharaoh, the Oracle of the Lamb transfers the period of salvation into a far distant future and combines it with a new concept of rule. This is expressed on a philological level by a second tense of the future (*i:iri-iw=w r hpr*), emphasizing that the period of nine hundred years points to a far distant future.¹⁰⁰ Moreover, the phrase that the lamb itself will rule like a “uraeus ... on the head of (the) Pharaoh” (i.e., the royal crown of the king) marks a significant shift in Egyptian royal ideology. Not the pharaoh himself but the Lamb will rule.¹⁰¹

Interestingly enough, the lamb is an animal that Egyptian religion does not connect to a specific deity. Some scholars have wondered if the lamb should be seen as reference to the ram-headed god Khnum,¹⁰² but the lamb motif might be better explained as a young animal inspired by the idea of the royal child, as was popular in the Hellenistic period. Alternatively, the lamb can be seen as an animal disconnected from the known deities of ancient Egypt without analogy in Egyptian religion.¹⁰³ Either way, the period of time indicated (900 years) and the rule of an animal mark a remarkable shift in Egyptian religion.

97 Translation from Quack, “Revisiting”.

98 Assmann, *Stein und Zeit*, 271–278.

99 See the list of motifs in Blasius and Schipper, “Erkenntnisse und Perspektiven,” 284.

100 Joachim F. Quack, “Zur Morphologie und Syntax der demotischen Zweiten Tempora,” *Lingua Aegyptia* 14 (2006): 257–258.

101 See Quack, “Revisiting”.

102 On this, see Thissen, “Das Lamm des Bokchoris,” 122. See also Friedhelm Hoffmann, *Ägypten: Kultur und Lebenswelt der griechisch-römischen Zeit* (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 186.

103 The lexeme *hyb* (“lamb”) is attested in the medico-magical papyrus pBrooklyn 47.218.2; see Quack, “Revisiting,” 4.

When moving from the Oracle of the Lamb to the other “prophetic texts,” interesting parallels appear in an Aramaic prophecy text from Saqqara. This text has been known for more than two hundred years but has only recently come to the attention of scholarship through an article by Bezalel Porten from 2004.¹⁰⁴ Porten presented a new edition of this text but without stressing its similarities to the prophetic-apocalyptic literature from Late Period Egypt. A new evaluation of the Aramaic prophecy, called by Porten “The Demise of Righteousness,” leads to following insights:¹⁰⁵

Like the other “prophetic-apocalyptic texts” from Late Period Egypt, the Aramaic prophecy is structured by the contrast between a period of woe and a period of salvation. Interestingly, the first is characterized by the absence of *Ma’at*. The phrase “righteousness will perish” (ותאבד צדקתא, Col 2.21), mentioned in the Aramaic prophecy for the time of woe, is complementary to the wording “truth [*mʿ.t*] will flourish, lies will pass away” from the time of salvation as described in the Oracle of the Lamb (II 22).¹⁰⁶ Moreover, the Aramaic prophetic text contains motifs typical of Demotic prophetic texts, such as social chaos: “A ma[n shall not do] righteousness to his father and he will sel[l ... for] silver” (Col 2. 22); “and a man will kill his ma[ster] on account of his silver and [...]” (Col 2.23–24).¹⁰⁷

Interestingly, there are other similarities between the Aramaic prophecy and the Oracle of the Lamb: Both texts mention a man, a woman and a child, even though the fragmentary character of the Aramaic prophecy leaves open what exactly this means.¹⁰⁸ Both texts present a concept of rule that is only indirectly connected to a pharaoh. In the Aramaic prophecy, “a man from Tanis” (צעני, Col 2.25)¹⁰⁹ will rule after the gods of Egypt have assembled themselves;

104 Bezalel Porten, “The Prophecy of Hor Bar Punesh and the Demise of Righteousness: An Aramaic Papyrus in the British Library,” in *Res severa verum gaudium: Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*, ed. Friedhelm Hoffmann and Heinz-Josef Thissen, *Studia Demotica* 6 (Leuven: Peeters, 2004), 427–466.

105 See also Schipper, “Apocalypticism in Ancient Egypt?” (forthcoming)

106 Quack, “Revisiting,” and Joachim F. Quack, “The Interaction of Egyptian and Aramaic Literature,” in *Judah and the Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity in an International Context*, ed. Oded Lipschits et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 389.

107 See Quack, “Revisiting,” and Joachim F. Quack, “Prophetische und apokalyptische Texte aus dem späten Ägypten,” in *Zukunftsvisionen zwischen Apokalypse und Utopie*, ed. Katharina Martin and Christian Sieg (Würzburg: Ergon, 2016), 88–89.

108 Note that in the Aramaic prophecy, the man, the woman and the child are part of the period of salvation, while in the Oracle of the Lamb, they appear in the narrative introduction.

109 It is a subject of discussion whether the Aramaic form should be explained as the city name or rather as a nisba, referring to a person from this city; see Quack, “Revisiting,” 26 and Porten, “The Prophecy of Hor Bar Punesh,” 451.

in the Oracle of the Lamb, the deity itself (here the Lamb) will rule as a uraeus at the forehead of the pharaoh. Both texts give enigmatic wording for the length of the reign. The Oracle of the Lamb mentions “fifty-five years” (II 5),¹¹⁰ while the Aramaic prophecy gives “forty-four years” (44 𐤀𐤍, Col 2.26). The similarity supports the assumption that the wording should not be explained as a real period of time but rather as a play on numbers.¹¹¹

Another similarity concerns the place names mentioned in both texts. The Aramaic prophecy and the Oracle of the Lamb name traditional cult places such as Tanis (Aramaic prophecy, Col. 2.26), Heliopolis, Bubastis, Nilupolis, Sebennytos, Mendes, Memphis, Thebes and Letopolis (Lamb, II 15–18),¹¹² but not city of Alexandria – itself prominent, as we will see, in the Greek Oracle of the Potter and in the Egyptian Demotic prophetic text from Tebtunis. In sum, the Aramaic prophecy text and the Oracle of the Lamb share certain features that bring them close together.¹¹³

The remaining two texts, the Oracle of the Potter and the Demotic prophecy from Tebutnis, also share certain similarities. Starting with the Oracle of the Potter, it first must be stated that this literary composition displays a structure similar to the Oracle of the Lamb. A prediction of a time of woe and a time of salvation is embedded within a narrative frame.¹¹⁴ An Egyptian king by the name of “Amenophis” comes to an island called “island of the sun / island of Helios,”¹¹⁵ where he meets a potter who performs work against orders of the temple. The potter defends himself by saying that he is acting on behalf of the god Hermes. The potter then predicts events that King Amenophis writes down. Despite the question of who exactly “Amenophis” refers to, there can be no doubt from the narrative frame that the events are located in a far distant past, probably more than eight centuries prior. Furthermore, the Oracle of the Potter contains not only a set of motifs similar to those in the Prophecy of Neferti from Middle Kingdom Egypt and the three other prophetic texts from

110 The wording is *pꜣy pꜣ-tꜣ-55* “he of the fifty-five.”

111 See Koenen, “Apologie des Töpfers,” 157: “the numbers 2 and 55 have symbolic value.” For a different position, see Quack, “Prophetische und apokalyptische Texte,” 92; Quack, “Revisiting,” 18, who wants to connect the fifty-five years with Psammetichus I.

112 On the list of place names, see Hoffmann and Quack, *Anthologie*, 182.

113 For a more detailed interpretation, see Schipper, “Apocalypticism in Ancient Egypt?” (forthcoming) and Quack, “Revisiting,” 10–12.

114 Assmann, *Stein und Zeit*, 279; Blumenthal, “Weltlauf und Weltende,” 135; see also the overview in Blasius and Schipper, “Erkenntnisse und Perspektiven,” 284–292.

115 Allen Kerkeslager, “The Apology of the Potter: A Translation of the Potter’s Oracle,” in *Jerusalem Studies in Egyptology*, ed. Irene Shirun-Grumach, ÄAT 40 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 70 translates “island of Helios.”

the Persian and Hellenistic periods but is connected to the Oracle of the Lamb in a similar way as the Oracle of the Lamb is with the Prophecy of Neferti: by a literary reference, if not a quotation. In one of the text versions, a ruler is mentioned who reigns for fifty-five years:

He who will be one of us for fifty-five years 'will' bring to fulfillment on the Greeks the evils which the Lamb predicted to Bacharis (P₃, 31–33).¹¹⁶

Given that this is a quote from the Oracle of the Lamb,¹¹⁷ one must be very careful with connecting the fifty-five-year ruler with a historical figure like Ptolemy VIII, as some scholars have suggested. However, the quotation from the Oracle of the Lamb gives reason for believing that the Oracle of the Potter dates later than the Oracle of the Lamb. This assumption is supported by the cities mentioned in the Oracle of the Potter. Whereas the Oracle of the Lamb names several cities in Egypt matching nicely to the historical situation during the Persian period, the Oracle of the Potter focuses on the city of Alexandria, which was the new center of Egypt established around 331 BCE by Alexander and completed by Ptolemy II (285/283–246).¹¹⁸ The author of the Oracle of the Potter calls Alexandria “the city by the sea” (πόλις πυγμαῖος) and sets it in stark contrast to the traditional cult center, Memphis. In the period of salvation, the god of Alexandria, Agathos Daimon, who is now identified with the creator god Knephis, will go back to Memphis.¹¹⁹

And the city by the sea will be a drying place for fishermen because the Agathos Daimon and Knephis will have gone away to Memphis (P₃, 59–60.).

A similar contrast between Alexandria and Memphis can be found in the Egyptian Demotic prophecy from Tebtynis. Even though the papyri are badly preserved, one fragment (Fragment B, pTebtunis Tait 13) speaks of a destruction of Memphis (l. 1, Quack 2002: 258) and mentions twice the city of Alexandria and the Greeks (ibid, l. 5, 7, 9).¹²⁰

¹¹⁶ See also the version P2: “and a Lamb had made (them) known beautifully” (P₂ 1:20) and P3, called by Koenen the “anti-Alexandrinic recension”, Koenen, “Apologie des Töpfers,” 160.

¹¹⁷ For a detailed overview, see Meike Röhrig, “The Potter, Ezekiel, and the Foreigners: Scribal Prophecy in a Multi-Cultural World,” in *Prophetic Literature from Persian and Ptolemaic Egypt*, ed. Maren Schentuleit and Bernd U. Schipper (forthcoming 2025).

¹¹⁸ Schipper, *Concise History*, 94.

¹¹⁹ Adapted from Koenen, “Apologie des Töpfers,” 146.

¹²⁰ Adapted from Quack, “Prophetischer Text,” 258. In another fragment, the “roof of the temple of Memphis” is mentioned (Fragment C, Copenhagen, l. 1, Quack, “Prophetischer Text,” 259).

- (l. 1) [...] He [will] destroy Memphis [...]
 (l. 5) [...] Alexan]dria of/in [...]
 (l. 7) [...] the Gree[ks. ...]
 (l. 9) [...] Alex]andria [...]

What is most interesting, however, is the characterization of the period of salvation by the phrase “Maat will reveal itself, the lie will hide itself” (l. X+4; Fragment F, Florence, Quack 2002: 261, see n. a). Like the Oracle of the Lamb, an allusion to the central phrase of the Prophecy of Neferti can be found. This allusion becomes even stronger when looking at the wording of the Demotic text. The author of the Tebtunis prophecy used in Demotic the word *Ma’at* ($m_3^c.t$) and not the composite $m_4.t-m_3^c.t$ normally used in Demotic.¹²¹

In summarizing the evidence so far, three points are significant:

(1) The Egyptian prophetic-apocalyptic texts from the Persian and Hellenistic periods can be placed within a literary tradition that goes back to the Prophecy of Neferti in the Middle Kingdom. The pattern of a period of woe and a period of salvation, connected to the presence or absence of righteousness (*Ma’at*), structures all of these texts, whether the Aramaic prophecy, the Oracle of the Lamb, the Oracle of the Potter or the prophetic text from Tebtunis.

(2) Even though some of the texts contain a narrative framework that locates the sequence of events in the distant past, the prophecies themselves are oriented toward the future. Whereas the Prophecy of Neferti can be seen as an “*ex-eventu* prophecy” and a form of royal propaganda in which the reign of a new pharaoh should be presented as the only legitimate rule since he is the only one who guarantees the *Ma’at*, the Persian and Hellenistic prophecies expect events in a far distant future. There is a significant shift in the Oracle of the Lamb mentioning that the events will happen after a period of nine hundred years, when the Lamb himself will rule as a uraeus at the forehead of the pharaoh. Not only is the period of salvation transferred into the future; the concept of rulership also differs, since it is not the pharaoh himself but the divine animal, the Lamb, who will rule. A similar departure from traditional royal ideology can be found in the Aramaic text, where first the gods of Egypt assemble and then not a pharaoh but simply “a man from Tanis” will rule. And in the Oracle of the Potter, the god Agathos Daimos is in action before the appearance of a royal figure described as a king of Helios (that is, Heliopolis).

¹²¹ See Quack, “Prophetischer Text,” 261, n. a).

(3) If one looks at the cult places and cities that appear in the four prophecies, they can be grouped into two pairs of two. The prophecy from Tebtunis and the Oracle of the Potter mention the cities of Memphis and Alexandria, which dates them to the Ptolemaic/Hellenistic period, whereas the reference to Tanis in the Aramaic prophecy and to cities such as Letopolis, Bubastis, Memphis and Thebes in the Oracle of the Lamb point to an earlier time, most likely the Persian period.

3. Concepts of Transcendence and Time in Prophetic-Apocalyptic Literature From Persian and Hellenistic Egypt

Previous scholarship often argued that the Oracle of the Lamb and the Oracle of the Potter reflect historical events under Antiochus IV Epiphanes when the Seleucids conquered Egypt.¹²² Hence, some scholars have argued that the prophecies should be seen as political prophecies, if not literary expressions of an Egyptian resistance against the Seleucids.¹²³ It seems to me that there is something correct in this position but that the situation is a bit more complicated. In short, I would like to put forward the thesis that the Egyptian prophecies reflect a period of social change in which traditional cult centers were marginalized and important priestly elites found themselves in a powerless situation. Basically the same textual strategy as seen in the Prophecy of Neferti can be found in texts such as the Oracle of the Lamb and the Oracle of the Potter.

In the description of the period of woe, there is not only chaos in nature, such as the sun going dark or the Nile running dry, but also social chaos. Interestingly, the chaotic situation in society is described from the perspective of a social elite:¹²⁴

(47) I will show a lord mourning while the stranger is satisfied.

(48) The one who has never filled his pockets is now empty.

(56) The poor man will make wealth; the noble [must steal] to live.

(57) The beggar will eat bread; the slaves will be exalted.

¹²² See, for example, Thissen, "Lamm des Bokchoris," 123.

¹²³ Anthea Portier-Young, *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011); see also overview in Andreas Blasius, "Zur Frage des geistigen Widerstandes im griechisch-römischen Ägypten," in *Apokalyptik und Ägypten: Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, ed. Andreas Blasius and Bernd U. Schipper, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 107 (Leuven: Peeters, 2002), 41–57.

¹²⁴ Translation adapted from Shupak, *CoS* 1.45, 109.

What we have in the Prophecy of Neferti is the perspective of a marginalized elite describing a situation that is ultimately “a period of social change.” With the end of the so-called Old Kingdom in Egypt and the beginning of the First Intermediate Period, local centers became powerful, while the officials of the former capital lost their privilege. Hence, what is described in the Prophecy of Neferti through the pattern of *Isfet* and *Ma'at* (chaos and order) was in fact a social change in which only the formerly powerful and now marginalized elite would call the new situation *Isfet*, while the priestly elite in the local centers would probably have seen this new situation as *Ma'at*, as order or even social justice.

In short, the definition of the time of woe and the time of salvation depends on perspective. What should be labelled as a state of salvation or a period of chaos lay in the eyes of the respective scribal elite – i.e., a particular social group.¹²⁵ Exactly the same can be found in the Oracle of the Potter. Stefan Pfeiffer has recently demonstrated that the Oracle of the Potter was written from the perspective of the priesthood of Memphis and directed against the new Ptolemaic center Alexandria, called in the text “the city being built,” which is a Greek rendering of its Egyptian name – *Rakote* (“building yard”).¹²⁶

P₃, Col II

[...] (3) And he will rule Egypt [after he has enter]ed into the city that is being built, which [will] make the gods anew and will make for itself its own figure. (4) As it will be founded by the Typhonians. ... It will take its [tributes?] from the temples. The temple revenues will diminish. ... (20) [The fa]rmer will be required to pay taxes even for things which he did not sow.

What we have here is a reference to the Ptolemaic tax system. The rule of the Ptolemaic kings is described as a situation of social chaos:¹²⁷

P₃, Col II

(21) They are fighting in Egypt because of the lack of nourishment. What they till, another reaps and takes away ... in this generation there (24) will be war and murder, which will destroy brothers, and husbands and wives.

125 This is also true for modern apocalypses; see Nagel, *Corona und andere Weltuntergänge*, 11–27.

126 See Stefan Pfeiffer, “Predictions on the Rise and Fall of Alexandria,” in *Prophecy and Hellenism*, ed. Hannes Bezzel and Stefan Pfeiffer, *Forschungen zum Alten Testament II* 129 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 19–21.

127 Translation adapted from Koenen, “Apologie des Töpfers,” 144.

Similar to the Prophecy of Neferti, the pattern of a period of chaos (*Isfet*) and a period of salvation (*Ma'at*) is used with a certain purpose. The Oracle of the Potter is directed against the new Ptolemaic center in Alexandria and written from the perspective of the priesthood of Memphis. In the passage quoted above, the god of Alexandria, Agathos Daimon, will move to Memphis in the period of salvation. And it becomes clear that the same is true for this version of the Oracle of the Potter as for the Prophecy of Neferti. The “apocalyptic scenario,” so to speak, with a time of woe and a time of salvation, is part of a “hermeneutics of crisis” that presents the perspective of a formerly powerful and now marginalized elite.¹²⁸

If we widen the perspective and also take into account the Aramaic prophetic text and the Oracle of the Lamb, both from the Persian period, it seems to me that the period of foreign rule in Egypt, starting with the conquest of Egypt by Cambyses in 526 BCE, is the main reason for this shift in thinking.

The traditional cultic centers had to decide whether or not they wanted to side with the new rulers. An interesting example is the Egyptian Udjahorresnet, who became an important official in the Persian royal court. According to his autobiography, he pointed the Persian king Cambyses to the temple of the goddess Neith in the city of Sais in Lower Egypt.¹²⁹ Cambyses acted in favor of this temple to Neith, made royal offerings to the temple and commanded the expulsion of foreigners therein. What is described here stands in sharp contrast to the tradition of Cambyses destroying the temples of Egypt, as mentioned in, for example, an Aramaic letter from Elephantine.¹³⁰ The reason was probably that Cambyses decided to support the temple of the former main center of Egypt, because Sais was the capital of the pharaohs of the 26th Dynasty.¹³¹

Interestingly, the same can be said for the Greek period. After the conquest of Egypt, Alexander the Great made himself pharaoh, linking his reign

128 See also Alexander K. Nagel / Bernd U. Schipper / Ansgar Weymann, “Apokalypse: Zur religiösen Konstruktion gesellschaftlicher Krise,” in *Apokalypse: Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, ed. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper and Ansgar Weymann (Frankfurt a. M.: Campus, 2008), 303–309.

129 See David Klotz, *Adoration of the Ram: Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, Yale Egyptological Studies 6 (New Haven: Yale Egyptological Seminar, 2006), 5–7.

130 See TAD A4.7; Bezael Porten, “Request for Letter of Recommendation (First Draft),” in *The Context of Scripture 3: Archival Documents from the Biblical World*, ed. William W. Hallo (Leiden / Boston: Brill, 2003), 3.51 (p. 127).

131 On the policy of Cambyses and his decree see now: Fabian Wespí, “Cambyses’ Decree and the Destruction of Egyptian Temples,” in *Herodotean Soundings: The Cambyses Logos*, ed. Andreas Schwab and Alexander Schütze, *Classica Monacensia* 55 (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2023), 363–365.

with Egyptian royal ideology by taking the title “son of Amun.” He renovated the Amun temple of Thebes in Karnak, offered sacrifices to the Apis bull in Memphis and made a pilgrimage to the oracle of the god Amun at the Siwa oasis, who was now worshipped as Zeus-Amon.¹³²

It seems as if the situation changed significantly with the founding of Alexandria as a Greek city on Egyptian soil (*Alexandria ad Aegyptum*) and the main shift in the Ptolemaic tax system. Given that the main Egyptian temples were also important administrative centers, the new situation led to a significant shift of power. Exactly this shift is found in prophetic-apocalyptic literature from Persian and Hellenistic Egypt. These texts were written from the perspective of formerly important cult centers whose priesthods now found themselves in a position of marginalization. This new situation is reflected by the cities mentioned in the texts, such as Tanis in the Aramaic prophecy or Sebennytos, Thebes, Heliopolis and other cult places in the Oracle of the Lamb.

In sum, it seems to me that the so-called prophetic texts from Persian and Ptolemaic Egypt present the perspective of an important cult center and its priesthood. Similar to the Prophecy of Neferti, which was written from the perspective of the capital and not from the new local centers after the end of the so-called Old Kingdom in Egypt, the prophetic texts present the perspective of distinct scribal elite. The rich Demotic narrative literature gives insight into a historical situation in which the priesthods of different temples, including a relatively powerless pharaoh such as the pharaoh of Tanis in the Inaros-Pedubastis Cycle, were in a constant rivalry with each other over power and influence.¹³³ This situation changed significantly with the conquest of Egypt by the Persian king Cambyses, as the power play between the different local centers and cult places was then mainly determined by the policy of the Persian kings.

The situation became more intense at the end of the 4th century with the founding of Alexandria, as the religious and political-administrative center of Egypt was no longer in a genuine Egyptian city but a foreign one. This is the reason for the sharp contrast between Memphis and Alexandria in the Oracle of the Potter.¹³⁴

¹³² See Judith McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 BC to AD 700*. (New Haven: Yale University Press, 2007), 4, and the overview in Schipper, *Concise History*, 94.

¹³³ On this see Schipper, “Apocalypticism in Ancient Egypt?” (forthcoming).

¹³⁴ Interestingly enough, the opposition between two cities was adapted in the later textual tradition of the Oracle of the Potter for a contrast between Memphis and the city of the Jews, which was Heliopolis. See Koenen, “Apologie des Töpfers,” 183–186.

When moving, finally, to the question of concepts of transcendence in Late Period Egypt, two aspects seem to me to be important. In light of foreign rule, Greek influence as well as the main shifts in Egyptian thought (as found in wisdom literature such as the aforementioned Great Demotic Wisdom Book of Papyrus Insinger), an idea of transcendence can be found in prophetic-apocalyptic texts, since these texts go beyond traditional concepts of rule, kingship and time. Based on life experience as expressed in wisdom literature, the “free will” of the deity leads to a transformation of Egyptian religion in which the distance between god and human was seen as much larger than before. Prophetic literature such as the Aramaic prophecy from Saqqara, the Oracle of the Lamb, the Oracle of the Potter and the Demotic prophecy from Tebtunis express, each in their own words, this new paradigm with a concept of time and space that goes beyond traditional Egyptian religion. Although these texts cannot be called “apocalypses,” since they only display some motifs of Jewish apocalypses but not the idea of a transcendent reality that is both temporal and spatial, they mirror a general shift in Egyptian thought toward a new concept of time and space. This shift was caused by empirical insights of critical wisdom and found its literary expression in the four aforementioned prophetic texts, paving the way for a concept of religion that comes close to the idea of transcendence.

„Wenn die Erde hell wird, hat er die Feinde bestraft.“

Strafen im Jenseits: Denkvoraussetzungen in Ägypten und im Alten Israel

Nancy Rahn

1. Einleitung

Es ist allgemein bekannt, dass Vorstellungen von Strafen im Jenseits in der Bibliothek des Alten Testaments keine Rolle spielen – ganz anders als in seiner religiösen Umwelt, z.B. und vor allem in Ägypten.

Das ägyptische Jenseits wurde von alttestamentlichen Vorstellungen weit abgerückt, beispielhaft dafür z.B. Jan Assmann:

Dieses Totenreich ist alles andere als die alttestamentliche Sche'ol oder der griechische Hades, wo die Toten nur noch ein Schattendasein führen. Es gleicht viel eher Dantes Paradiso. Die Gerechtfertigten reihen sich ein in die Chöre, die dem Sonnengott über den Himmel folgen und Osiris in der Unterwelt umgeben, die das Antlitz der Götter schauen und für immer Gott nahe sind. Gerade dieser Gedanke, dass der Tod eine Schwelle ist, die uns Gott nahe bringt und IHN von Angesicht zu Angesicht schauen lässt, verbindet das Christentum mit Ägypten, in scharfem Gegensatz zum Todesbild des Alten Testaments.¹

Oder in ähnlicher Stoßrichtung Reinhard Feldmeier und Hermann Spieckermann in ihrem wichtigen Buch „Der Gott der Lebendigen“:

Ob man mit H. Brunner für die Hölle ägyptische oder mit P. Nilsson griechische Herkunft reklamiert, biblischen Ursprungs ist sie auf keinen Fall. In der ‚Schrift‘ der frühen Christen, im Alten Testament, gibt es nichts Entsprechendes.²

In den Traditionssträngen des Juden- und Christentums, die sich von den Schriften der Hebräischen Bibel und der Septuaginta aus durch die Geschichte entwickeln, spielen Strafen im Jenseits dann aber eine wichtige Rolle. Schon

* Die Überschrift ist ein Zitat aus Assmann, J., Ägyptische Hymnen und Gebete, Freiburg (CH) 21999, Nr. 195, Z. 264.

1 Assmann, J., Altägypten und Christentum, in: Gielen, M./Kügler, J. (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz, Gedenkschrift für Helmut Merklein, Stuttgart 2003, 42.

2 Feldmeier, R./Spieckermann, H., Der Gott der Lebendigen, TOBITH 1, Tübingen 2011, 467.

im äthiopischen Henoch, den die frühen Christ*innen kannten, in frühchristlichen Apokalypsen, in jüdischen Midraschim, z.B. zum „Garten Eden und Gehinnom“,³ in der feurigen Geschichte von Fegefeuer und Hölle im Mittelalter, in Dantes Inferno – in Teilen der Traditionen bis auf den heutigen Tag.⁴

Vorstellungen von einem Jenseits als Strafort haben sich über lange Zeit an verschiedenen Orten, in verschiedenen Texten, aus verschiedenen Gründen und zu verschiedenen Zwecken entwickelt. Zur Erforschung der Geschichte dieser Vorstellungen lohnt es sich, alttestamentliche und ägyptische Traditionen – trotz ihrer großen Unterschiede – gemeinsam genau anzusehen und nicht bei der grundsätzlichen Differenz ihres Umgangs mit dem Jenseits stehen zu bleiben. Hier geht es also um „Beyond Canon“ in mehrerlei Hinsicht.⁵

Strafen bilden *ein* verbindendes Element von Dies- und Jenseitsdiskursen in verschiedenen Traditionen. Und auch, wenn sich Jenseitsdiskurse allgemein im Alten Testament nur sehr begrenzt finden lassen, enthalten die Texte der Hebräischen Bibel und der Septuaginta Themen, Motive, Entwicklungen – Denkvoraussetzungen – die sie, genau wie und gemeinsam mit ägyptischer Literatur, wichtig machen für die Geschichte der sich kreuzenden Wege von Straf- und Jenseitsdiskursen. Im auf den nächsten Seiten folgenden Gedankengang möchte ich nach solchen Wegkreuzungen fragen und die weitere Suche nach ihnen anregen.

An antiken Texten zum Thema „Strafen (im Jenseits)“ lässt sich studieren, wie an tradierten Vorstellungen und theologischen sowie anthropologischen Gegenwartsproblemen gearbeitet wurde, wie tief verwurzelt die späteren jüdischen und christlichen Vorstellungen zum Jenseits in diesen Traditionen sind, wie man bei ähnlichen Denkvoraussetzungen aber durchaus auch auf unterschiedliche theologische und anthropologische Einsichten kommen konnte.

3 S. nur die in Jellinek, A., *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, fünfter Teil, Jerusalem 31967 gesammelten Beispiele.

4 Einen ganz neuen und durch das zu Wort kommen verschiedener theologischer Disziplinen vielfältig perspektivierten Beitrag bieten Sattler, D./Grund-Wittenberg, A. u.a. (Hg.), *Hölle*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 36, Göttingen 2023.

5 Schon innerhalb der alttestamentlichen Schriften gilt es, auch die Texttraditionen des hebräischen Textes, der Septuaginta und der Vulgata als (schon auf begrifflicher Ebene) mit dem Thema verschieden operierende Quellen wahrzunehmen.

2. Zur Bedeutung von Strafen in Ägypten und im Alten Israel

Ein paar wenige allgemeine Worte zur Bedeutung von Strafen in Ägypten und im Alten Israel müssen genügen, bevor die Verbindung von Straf- und Jenseitsdiskursen näher beleuchtet werden kann. Dafür ist es hilfreich, sich verschiedene Dimensionen von Strafe deutlich zu machen und vor allem auf deren Interaktion zu achten.

Zunächst gibt es verschiedene Begrifflichkeiten für Strafe in beiden Kulturen, wobei die Thematik nicht im Semantischen aufgeht, bzw. sich dort schon erste inhaltliche Fragen auftun. Weder in der alttestamentlichen noch in der ägyptischen Literatur gibt es einfach *einen* terminus technicus für negative Sanktionierungen. Das Begriffsfeld ist gemäß der Formen von Strafen und ihrer Kontexte differenziert.⁶ Sprachlich ist für beide Kulturen wichtig festzuhalten, dass die Terminologie für Vergehen und daraus erwachsende, wie auch immer geartete Folgen sich z. T. überlappt. Das deutet bereits den inhaltlich wichtigen Konnex von Vergehen und Ergehen an.

Strafen sind ein Thema im Zusammenleben von Menschen, hier dienen uns als Quellen vor allem die Rechtstexte, aber auch narrative und weisheitliche Texte geben uns Einblick in diesen Bereich, bzw. in seine literarische Umsetzung. Sowohl in der ägyptischen als auch in der alttestamentlichen Literatur finden wir Beispiele für die Todesstrafe, für Körperstrafen, für materielle Strafleistungen und für den Ausschluss aus der Gemeinschaft als Strafe. Strafen betreffen niemals nur das Individuum, sondern haben, wie die Vergehen, auf die sie folgen, vielfältige soziale Bezüge und können auch generationenübergreifende Bedeutung haben.

Strafen sind auch ein Thema in der Beziehung von Gott bzw. Göttern/Göttinnen und Mensch. Individuelle und kollektive Erlebnisse können als göttliche Strafen erfahren und reflektiert werden. Göttliches Strafen kann für das Dies- oder eben das Jenseits erhofft, befürchtet, erwartet werden.

Hier klingt nun bereits die Ebene der Reflexion an: Neben Beschreibungen von Strafen – theoretisch oder praktisch – finden wir auch das Nachdenken über die Sinnhaftigkeit, die Angemessenheit, den Grund und Zweck von Strafen in verschiedensten Literaturgattungen.

6 Für Ägypten bietet Müller-Wollermann, R., *Vergehen und Strafe. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im Alten Ägypten*, Leiden 2004 einen guten Überblick. Für das Alte Israel lohnt sich ein Blick in Freuling, G., *Art. Strafe (AT)* in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (Zugriffsdatum: 15.8.2023), mit weiterführender Literatur.

Im Folgenden sollen wenige ausgewählte Beispiele zur Reflexion von Strafhandlungen aus ganz verschiedenen Zeiten diese ersten Überlegungen illustrieren.⁷

Dtn 19,16–20

Wenn aber ein Zeuge zu Unrecht gegen jemanden auftritt, um ihn einer Übertretung zu beschuldigen,

dann sollen die beiden Männer, zwischen denen der Streit besteht, vor JHWH treten, vor die Priester und die Richter, die zu jener Zeit da sein werden.

Die Richter aber sollen gründlich nachforschen. Und wenn der Zeuge ein Lügenzeuge ist, hat er seinen Bruder fälschlich beschuldigt.

Dann sollt ihr ihm antun, was er seinem Bruder anzutun gedachte. So sollst du das Böse ausrotten aus deiner Mitte.

Die Übrigen aber sollen es hören und sich fürchten und nie mehr böse handeln in deiner Mitte.

Dtn 19,16–20 beschäftigt sich mit dem auch für ägyptische Rechtsüberlegungen wichtigen Delikt einer falschen Aussage vor Gericht, einer Verleumdung bzw. Verunglimpfung. Als Rechtsinstanzen treten Gott, Priester und Richter auf, der Weg der Wahrheitsfindung wird als „genaue Ermittlung, intensives Nachforschen“ beschrieben. Es gibt eine Entsprechung von Tat und Folgen mit dem Ziel, das Böse aus der Mitte (der Gemeinschaft) wegzuschaffen. Reflektiert wird auch auf die Wahrnehmung des Geschehens durch Andere, es geht um Abschreckung, es soll kein Mitleid geweckt werden. Das Mitleid wäre hier ein Einfallstor für den Zweifel an der auferlegten Strafe – auch diese Dynamik wird also mitgedacht. Das, was wir im modernen Sprachgebrauch, mindestens Alltagssprachlich als „Strafe“ bezeichnen würden, steckt im Gedanken der Entsprechung Tat – Konsequenz („dann sollt ihr ihm antun, was er seinem Bruder anzutun gedachte“), dem wiederum der für alttestamentliche „Strafdisurse“ zentrale Tun-Ergehens-Zusammenhang zugrunde liegt.⁸ Dass zwischen Strafen in einem engeren Sinne⁹ und (durch Gott) in Kraft gesetzte Tatfolgen immer wieder differenziert werden sollte, zeigt alttestamentlich bereits die

7 Die Übersetzungen in diesem Aufsatz sind, wenn nicht anders gekennzeichnet, der Zürcher Bibel entnommen und z. T. leicht angepasst.

8 S. zu einem Überblick Freuling, Art. Strafe, mit weiterer Literatur.

9 Eine moderne, Alltagssprachliche Definition für den Begriff „Strafe“ wäre z.B. nach dem Duden: „etwas, womit jemand bestraft wird, was jemandem zur Vergeltung, zur Sühne für ein begangenes Unrecht, eine unüberlegte Tat (in Form des Zwangs, etwas Unangenehmes zu tun oder zu erdulden) auferlegt wird“ (Zugriff online unter www.duden.de am 1.10.2023).

nichtpriesterliche Urgeschichte in Gen 2–3 und ihre kaum zu überblickende, wirkmächtige Rezeptionsgeschichte.¹⁰

Abschreckung ist offenbar ein zentrales Thema: Verschiedene Beispiele verschiedener Zeiten aus ägyptischer Literatur und Texten des alten Israel geben Aufschluss darüber, wie über negativ-abschreckende, generalpräventive Wirkung der Strafe nachgedacht wird. Die folgenden Ausschnitte geben einen kleinen Einblick.

Strafe, wie es sich gehört, und züchtige, wie es sich geziemt, dann wird die Eindämmung des Verbrechens beispielhaft.¹¹

Wenn man ihm vierzig Schläge gegeben hat, soll man nicht weiterschlagen, damit, wenn man mehr Schläge gibt, er nicht zu viel geschlagen werde und dein Bruder entehrt werde in deinen Augen. (Dtn 25,3)

Weil das Urteil über böses Tun nicht sogleich ergeht, wird das Herz der Menschen voll Begier, Böses zu tun. (Koh 8,11)

Ähnliches findet sich natürlich auch mit Gottesbezug:

Deshalb strafst du die, die sündigen, nur in geringem Umfang, und indem du ihnen ihre Sünden vor Augen führst, weist du sie zurecht, damit sie von der Schlechtigkeit ablassen und auf dich vertrauen, Herr. (SapSal 12,1f)

Bei Texten, die grundsätzlich positive Wirkungen von Strafe für den*die Einzelne*n oder ein Kollektiv thematisieren, sind also auch die Grenzen eines solchen positiven Potentials oft nicht fern¹² – das eröffnet interessante Perspektiven

10 S. dazu nur den Genesis-Kommentar von Benno Jacob, der zum Thema in seiner Kommentierung von Gen 3,13 schreibt: „Das große, hier zum ersten Male auftretende Prinzip der göttlichen Strafgerechtigkeit ist die Vergeltung (im Original gesperrt gedruckt, NR). Ihr sprachlicher Ausdruck ist die Gleichheit desselben Wortes für die Tat und ihre Folgen (...) Maß für Maß, wie du getan, so wird dir getan. Die Wortgleichheit ist der Ausdruck für den Affekt des zürnenden Gesetzgebers, der sich dieses Mittels bedient, weil das menschliche Gemüt und Gewissen über nichts mehr betroffen und bestürzt ist, als über diese Entsprechung. Die Strafe meldet sich von selbst durch das gleiche Wort als die echte natürliche Frucht der Tat. Aber ihrer Beschaffenheit nach geht die Entsprechung der Strafe tiefer, insofern sie den Täter an seiner Achillesferse trifft und ihn unwidersprechlich die Verwerflichkeit seines bösen Willens, aus dem die Tat gekommen ist, und die eigene Ohnmacht lehrt.“ S. Jacob, B., Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1943 (Nachdruck: Stuttgart 2000), 111f.

11 Aus der Lehre des Ptahhotep (495f), zitiert bei Müller-Wollermann, Vergehen und Strafe, 296. Datiert in das Mittlere/Neue Reich.

12 Hier ließen sich auch antike Texte einbeziehen, die Bestrafung im Kontext von Erziehung thematisieren. Biblische Texte (z.B. Prov 13,24 und Sir 42,5) haben immer wieder den Weg

für die bis in die moderne Rechtswissenschaft hinein fortdauernde Debatte um die Sinnhaftigkeit von Strafen.¹³

Interessant ist, dass die ägyptische Literatur offenbar keine Idee von Resozialisierung eines* einer Delinquenten* Delinquentin kennt bzw. diese nicht thematisiert. Renate Müller-Wollermann nennt die Wiedereingliederung eines Täters in die Gesellschaft ein Charakteristikum des modernen Strafvollzugs.¹⁴ Sowohl im Damaskus-Dokument als auch in der Gemeinderegel von Qumran findet sich aber durchaus die Idee einer Resozialisierung bzw. Besserung, indem zwischen vorläufigem und permanentem Ausschluss aus der Gemeinschaft unterschieden wird.¹⁵ Auch im Alten Testament lassen sich vielfältige Dynamiken zwischen einem straffällig gewordenen Individuum und seiner* ihrer Gemeinschaft beobachten, so in der Erzählung von Miriams Aussatz (Num 12) oder von David und Batseba (2Sam 11). Das sind freilich Narrative und keine strafphilosophischen Abhandlungen, die aber dennoch Einblick geben in das Nachdenken über die Soziologie von Strafe.

Wenn über Vergebungsbereitschaft, über Verzicht auf Rache und Richten innerhalb menschlicher Beziehungen nachgedacht wird, wird deutlich, dass auch Vorbehalte gegen die Sanktionierung von Verhalten bestehen und diskutiert werden. Strafen kann nicht die Aufgabe Einzelner sein, sie braucht einen Rahmen, muss klar begründet und begrenzt sein.

Themen wie Vernichtung, Entsprechung von Schuld und Strafe, Bedeutung von Macht und Gewalt, Ehre und Status, sowie von erzieherischen Zielen, ebenso verarbeitende, versichernde und verhütende Absichten des Strafens,¹⁶ kommen zur Geltung, wenn man sich weitere Beispiele aus den hier verhandelten Kulturen ansieht. Sie verbinden im Folgenden das Nachdenken über Strafen im Dies- und im Jenseits. Es wird auch deutlich, dass solche Grundlinien, die zu ergänzen wären durch einen Blick in andere antike Kulturen, bis in moderne Straftheorien weiterlaufen und auch für neue, alternative Möglichkeiten zur Reaktion auf Straftaten, wie Täter-Opfer-Ausgleiche, veränderte Arten von Freiheitsentzug usw. wichtig bleiben.

geeignet zu verurteilungswürdiger physischer und psychischer Gewalt gegen Kinder, bis heute. Auch hier lohnt es sich, die Breite und Vielfalt der Texte ins Auge zu fassen, sowie ihre Auslegung und Verwendung kritisch zu hinterfragen.

13 Einen Einstieg in diesen Diskurs bietet Kinzig, J., *Noch im Namen des Volkes? Über Verbrechen und Strafe*, Zürich 2019.

14 S. Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafe*, 296f.

15 Vgl. z.B. CD 12,5f; 20,5.

16 Zusammenstellung Sitzler-Osing, D./Knierim, R. P. u.a. (Hg.), „Strafe“. *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin/New York 2010, 196.

3. Strafen im Jenseits – Denkvoraussetzungen für das Jenseits als Strafort im Alten Testament und in der ägyptischen Literatur

Bekanntermaßen finden wir für den Kulturraum Israel/Palästina erst in späteren weisheitlichen bzw. dann apokalyptischen Texten der hellenistischen Zeit konkrete Motive eines Jenseits als Strafort. Hier erhalten wir textliche Hinweise darauf, wie der klassische Sche'ol, das Totenreich, in dem die Verstorbenen ein Schattendasein getrennt von Gott führen, im Zuge wachsender Auferstehungshoffnung und Gerichtserwartung zu einem Strafort für Sünder*innen und Frevler*innen ausgestaltet (SapSal 4,17–19; Prov 21,16) und mit Attributen wie Feuer und Würmern (Jes 66,24; Jdt 16,17), Fesseln und Schlingen (Ps 18,6; 116,3) versehen wird. Besonders intensiv und für die weitere Geschichte wegweisend wird das Bild des Sche'ol im Henochbuch transformiert. Ein Blick in äthHen 22,8–13 soll hier genügen.¹⁷

Da fragte ich (den Engel) betreffend all der Hohlräume und sagte: „Weshalb ist einer vom anderen getrennt?“ Er antwortete mir und sagte: „Diese drei (Räume) sind gemacht, um die Geister der Toten zu trennen; und so ist eine besondere Abteilung gemacht für die Geister der Gerechten, wo eine helle Wasserquelle ist. Ebenso ist (ein besonderer Raum) für die Sünder geschaffen, wenn sie sterben und in die Erde begraben werden, und ein Gericht bei ihren Lebzeiten über sie nicht eingetroffen ist. Hier werden ihre Geister für diese große Pein abgesondert bis zum großen Tag des Gerichts, der Strafen und der Pein für die bis in Ewigkeit Verdamnten (...) Ebenso ist eine besondere Abteilung für die Geister der Klagenenden gemacht, die über (ihren) Untergang Kunde geben, da sie in den Tagen der Sünder umgebracht wurden.“¹⁸

Wer zu Lebzeiten nicht gerichtet wurde, wird also in einer Strafkammer verwahrt bis zum großen Tag des Gerichts, nach dem nur noch mehr Sanktionen warten; „ein Gericht des Feuers“, wie es dann in Kap. 90 heißt.

Eine Verbindung von Unterwelt und Strafe ist in älteren Texten hingegen nur angedeutet:

¹⁷ S. dazu Matusova, E., *The Post-mortem Divisions of the Dead in 1 Enoch 22:1–13*, in: Ego, B./Mittmann, U. (Hg.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 18, Berlin/Boston 2015, 149–177, mit weiterer Literatur.

¹⁸ Entnommen aus Fischer, A. A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament. Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten*, Leipzig 2014, 228.

In der Erzählung über den Aufstand der Rotte Korach wird am Verschlingen durch und Hinabfahren in den Sche'ol das göttliche Urteil manifest.¹⁹ Zudem wird so überdeutlich der Ausschluss aus der Gemeinschaft illustriert.

„Werden sie sterben, wie alle Menschen sterben, oder heimgesucht, wie alle Menschen heimgesucht werden, so hat mich JHWH nicht gesandt; wird aber JHWH etwas Neues schaffen, dass die Erde ihren Mund auftut und sie verschlingt mit allem was sie haben, dass sie lebendig hinunter in das Totenreich (Sche'ol) fahren, so werdet ihr erkennen, dass diese Leute JHWH gelästert haben.“ (...) Und sie fuhren lebendig in das Totenreich (Sche'ol) hinunter mit allem, was sie hatten, und die Erde deckte sie zu und sie kamen um, mitten aus der Gemeinde heraus. (Num 16,29–33)

Auch in 1 Kön 2,9 wird die Rede von Strafe in den Abschiedsworten Davids an seinen Sohn Salomo mit der Vorstellung vom Sche'ol verstärkt:

Du aber sollst ihn nun nicht ungestraft lassen, denn du bist ein weiser Mann, und du weißt, wie du mit ihm zu verfahren hast: Mit Blut bedeckt sollst du sein graues Haar ins Totenreich hinabbringen.

Dtn 32,22 spricht vom Feuer des Zornes Gottes, das bis in die Unterwelt lodert:

Denn ein Feuer ist entbrannt durch meinen Zorn und wird brennen bis in die unterste Tiefe (Sche'ol) und wird verzehren das Land mit seinem Gewächs und wird anzünden die Grundfesten der Berge. (Dtn 32,22)

Abgesehen davon ist an Texte zu denken, die von einer Art Hineinragen des Jenseits ins Diesseits ausgehen. So „berührt“ das Leben des Betenden in Ps 88 die Unterwelt, es ist abgeschnitten von der Hand, also der rettenden, eingreifenden Macht Gottes, unter der Last seines Zorns. Die Situation der Klage führt zum Tod mitten im Leben. Von Strafen ist hier nicht explizit die Rede, wohl aber vom Ausschluss aus der Gemeinschaft, von der Erfahrung göttlichen Zorns, von Übel und Elend, von anthropologischen und theologischen Herausforderungen.²⁰

19 Innerhalb des Zyklus der Ägyptenworte des Ezechielbuchs ist für unsere Thematik und hier speziell die Frage nach einer Verbindung von Vergehen und Sche'ol Ez 32,22–28 interessant. In V27 dieses Textes lasten ihre jeweiligen Untaten auf den Gebeinen derer, die schon im Totenreich, bezeichnet mit dem Begriff Sche'ol, liegen. Ähnlich gelagert sind Texte wie Jes 14,3–21 – hier wird der babylonische König aufgrund seines Verhaltens in den Sche'ol hinabgestürzt.

20 Zu Ps 88 und der Frage nach Berührungspunkten von Dies- und Jenseits s. beispielsweise Janowski, B., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 62021, 225–263.

Diese beispielhafte Verschränkung von Dies- und Jenseits zeigt schon, dass wir nicht nur in den Sche'ol schauen sollten, wenn wir nach Denkvoraussetzungen für die Entwicklung eines Jenseits als Strafortes Ausschau halten. Zunächst aber zu einigen Grundlinien in der Literatur Ägyptens.

Die schon in die sehr frühe Zeit Ägyptens zurückgehende Vorstellung von einem jenseitigen Gericht, vor dem Anklage möglich ist und die große Bedeutung des Jenseits allgemein, schafft eine andere Ausgangslage.²¹ Das Dies- und Jenseits werden hier bereits so eng zusammengesehen, dass der auch in Ägypten grundlegende Zusammenhang von Tat und Folge nicht im Diesseits aufgehen muss. Trotzdem finden sich viele Parallelen in den Reflexionen rund um das Thema Strafe und auch in ägyptischen Texten zeigt sich manche Entwicklung und Variation. In den Pyramiden- und Sargtexten des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. liegt der Fokus auf der Möglichkeit des Verstorbenen, seinen Tod vor dem jenseitigen Gericht als Verbrechen darzustellen und dafür Strafe einzuklagen. Auch finden sich hier bereits Drohungen (z.B. die jenseitige Vernichtung durch Feuer), die später zu ganz konkreten Strafen werden.²² Ab der Mitte des 2. Jahrtausends, liefert das Totenbuch die Idee eines allgemeinen Totengerichts, dem sich jede*r stellen muss. Die mögliche Strafe ist hier der Verzehr, also die vollständige Vernichtung, durch die in der Bildwelt der Zeit dargestellten und in Texten beschriebenen Fresserin. Der genaue Hergang dieser Vernichtung wird aber erst auf Darstellungen der römischen Zeit weiter ausgemalt. Hier verzehrt die Fresserin verurteilte Schattengestalten oder sitzt vor einem Topf mit kochenden Leichen.²³

Von den genannten klassischen Vorstellungen ist es nun ein denkerisch doch recht großer Schritt zu den Jenseitsbeschreibungen in der bekannten demotischen Erzählung von Setme und seinem Sohn Si-Osiris (Papyrus BM 10822),²⁴ der sicher einen späten Höhepunkt ägyptischer Vorstellungen eines Jenseits als Strafort darstellt. Im Folgenden ein kleiner Einblick:

Wahrhaftig, mein Vater Setme, diese Menschen, die du sahst, die Seile drehen, während die Esel (sie) hinter ihnen fressen, gleichen den Menschen auf Erden, die unter dem Gottesfluch stehen, indem sie Tag und Nacht für ihren Lebensunterhalt arbeiten: da ihre Frauen sie hinter ihrem Rücken berauben, so finden sie kein Brot zu essen. Sie sind auch ins Totenreich gekommen, ihre Sünden sind

21 S. grundlegend Assmann, J., Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt 1996, 178–195.

22 Vgl. dazu Hornung, E., Altägyptische Höllenvorstellungen, Berlin 1968, 21.

23 Vgl. Hornung, Höllenvorstellungen, 26.

24 Die Niederschrift wird paleographisch ziemlich sicher ins 1. Jh. n. Chr. datiert, die Genese des Textes aber bereits früher vermutet. Zum Text s. Gressmann, H., Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie, Berlin 1918, 63–68.

zahlreicher als ihre guten Taten befunden, man fand, dass das, was ihnen auf Erden zuteil geworden, ihnen auch im Totenreich zukomme (...).²⁵

Die Unterweltsreise der beiden und das Strafgericht, das sie dabei beobachten, rückt den Text in große Nähe zu Texten wie der Petrusapokalypse, aber auch jüdischen Texten im Talmud mit verschiedenen dauerhaften Qualen und Mühen, die im Sinne von Spiegelstrafen den Vergehen im Diesseits entsprechen.²⁶ Stärker noch als der Aspekt von Spiegelstrafen oder -belohnungen ist in der Erzählung von Setme und Si-Osiris die Überlegung, dass ein göttlich verhängtes Schicksal, das Menschen bereits im Diesseits traf, im Jenseits weitergeführt wird. Als Bindeglied zwischen dieser späten Erzählung und den Texten des 3./2. Jahrtausends intensiviert sich in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches (prominent z.B. im Amduat und im sog. Pfortenbuch) der Bereich des Bestrafens und Vernichtens. Wir finden Feueröfen, Feuerseen, und einen Feuerfluss, letzteren als Jenseitsgefahr bereits im Zweiwegebuch aus dem 2. Jahrtausend. Zusätzlich begegnen wir Göttinnen mit Messern und vielem mehr, das – parallel zur Fresserin des Totengerichts im Totenbuch aber um einiges intensiver ausgemalt – den Betrachtenden eine drohende Bestrafung, Vernichtung und damit einen Anreiz für gutes Leben im Diesseits vor Augen stellt. Was die schon erwähnte Erzählung von Setme und Si-Osiris fokussiert und was einen Höhepunkt von Ethisierungsentwicklungen hinsichtlich des Jenseits ist: Es kommt auf die Taten im Diesseits an, nicht auf materielle Mittel und ein daraus resultierendes möglichst pompöses Begräbnis.

In und über diese konkreten Motive und Erzählungen hinaus finden sich Hinweise auf Diskurse, die die genannten Entwicklungen weiter erhellen und die man als Denkvoraussetzungen bezeichnen könnte. Sie machen innerweltliches Nachdenken über Gerechtigkeit und Strafe anschlussfähig für eine Ausgestaltung der jenseitigen Welt als Strafort. Ich systematisiere meine Gedanken versuchsweise unter den drei folgenden Aspekten: Gemeinschaft, Gott und Kosmos.

a) *Gemeinschaft*

Strafen betreffen immer, schon ohne Jenseitsvorstellung, mehr als das Individuum im Hier und Jetzt. Sie beziehen sich auf Beziehungsgefüge von Täter*innen und Opfern, werden angesichts einer Gemeinschaft verhängt, die geschützt, gebessert und abgeschreckt werden soll, sie haben damit also

25 Ausschnitt aus der Erzählung von Setme und Si-Osiris, Text bei Gressmann, Vom reichen Mann und vom armen Lazarus, 63–68, hier 67f.

26 S. dazu noch einmal weiter unten mit Literaturverweisen.

nicht nur aktuelle, sondern auch potentielle Täter*innen im Blick. In vielen alttestamentlichen Texten wird diskutiert, welche Bedeutung Vergehen für nachfolgenden Generationen haben und ob bzw. inwiefern nachfolgende Generationen für die Verbrechen ihrer Eltern und Großeltern gerade stehen müssen.²⁷

Für die ägyptische und die alttestamentliche Literatur spielt gleichermaßen eine wichtige Rolle, was die Lehre für Merikare (9./10. Dynastie) als „Verfügung aller Taten“ bezeichnet und was mit Blick auf das Alte Testament als Tun-Ergehens-Zusammenhang beschrieben wurde.²⁸ Auch dieses Handlungskonzept ist, wie wir aus der biblischen Literatur wissen, vor Irritationen und Krisen nicht gefeit, die wiederum nach Antworten verlangen. Was passiert, wenn die „Ordnung des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns“,²⁹ wie es Jan Assmann mit Blick auf ägyptische Literatur formuliert hat, brüchig wird? Wenn Einzelne sich über diese Ordnung hinwegsetzen, wenn Kontinuitäten abreißen, wenn Strafe und Belohnung bzw. negative oder positive Tatfolgen ausbleiben? Ein jenseitiger Ort der Ordnung, der Wiederherstellung von Gerechtigkeit ist keine automatische Antwort auf diese Fragen, aber doch ein möglicher Ansatz.

Im bereits thematisierten Henochbuch gibt es in der Unterwelt einen separaten Ort für die (An)Klagenden, ganz paradigmatisch Abel, der Rache an seinem Bruder Kain fordert (äthHen 22,7). Diese Verlängerung von Täter-Opfer-Beziehungen ins Jenseits ist auch für spätere Höllenbeschreibungen jüdischer und christlicher Tradition wichtig.

Wir finden in antiken Texten durchaus auch das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit von Strafen, Fälle, wo menschliches Ermittlungs- und Beweisführungsvermögen an Grenzen kommt, ein Bewusstsein für gewissermaßen verdecktes Unrecht, dass in der Gemeinschaft dazu neigt, unsichtbar zu bleiben. Das Auseinanderklaffen herrschender ethischer Normen und tatsächlich möglicher oder gewährleisteter Strafverfolgung ist ein zentraler Aspekt für die Entwicklung einer Vorstellung vom Jenseits als Strafort und hat zu immer farbigeren Ausmalungen von dortigen Qualen beigetragen.

Veränderungen in der Gesellschaft können auch das Vertrauen in die für die Gerechtigkeit in der Gemeinschaft Verantwortlichen erschüttern oder

27 Eines unter vielen Beispielen ist Ez 18. Kessler, R., *Der Weg zum Leben. Ethik im Alten Testament*, Gütersloh 2017, 408–411 thematisiert diesen Text mit zahlreichen Verweisen auf weitere Belege.

28 S. dazu Janowski, B., *Anthropologie des Alten Testaments*, Tübingen 2019, 503–508 und die Hinweise weiter oben in diesem Aufsatz.

29 Assmann, J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 2001, 66.

aufkeimen lassen. In Israel begegnet uns das mit der Hoffnung in das Königtum und damit verbundenen Enttäuschungen, eine sprechende narrative Ausgestaltung dessen findet sich z.B. in der Erzählung von Abschaloms Aufstand gegen seinen Vater König David in 2Sam 15. Auch bei den dynamischen Verschiebungen von Ortsgerichtbarkeit, die vor allem auf Schlichtung und Ausgleich aus war, zu zentraleren Formen von Rechtsprechung in der Geschichte Israels können wir mit intensivierten Diskursen zu Rechtsthematiken und ihrer Bedeutungen für Einzelne und das Kollektiv ausgehen. Zur Aufgabe der Erhaltung von Gemeinschaft gehört auch der Umgang, die Auseinandersetzung mit Destruktivem, mit „dem Bösen“. Eine Gemeinschaft muss mit Feinden im Innen und Außen umgehen. Erich Hornung konnte zeigen, dass in vielen Darstellungen des Umgangs mit Feinden im Jenseits diesseitiges Handeln an den Feinden weitergeführt wird.³⁰

b) *Gott*

Strafen gehören mit Bezug auf Gott zur Rede von seiner Gerechtigkeit, die sich als roter Faden durch die alttestamentlichen Texte zieht. Die Nähe zu ägyptischen Aussagen über die Ma'at wurden vielfältig beschrieben.³¹ Auch die Hoffnung, nicht gestraft zu werden oder zumindest nicht ewig, verbindet sich mit dem Gottesbild und begleitet das Nachdenken über Strafen in alttestamentlichen und ägyptischen Texten. So z.B. in prophetischen Diskursen der alttestamentlichen Literatur, in einer Reihe von Psalmen, mal als feste Überzeugung, mal als leise hoffende Erwartung. Für Ägypten seien hier nur die „Negativen Sündenbekenntnisse“ in Erinnerung gerufen. Warnung und Hoffnung, Bild und Gegenbild hängen ganz eng zusammen. Besonders bildlich greifbar wird das im ägyptischen Feuersee (z.B. im Pfortenbuch I 113f).³² Göttliche Strafen werden nicht einfach als Automatismus wahrgenommen, sondern sind Teil der dynamischen Beziehung zwischen Gott und Menschen und des Nachdenkens über diese. Gott wird angerufen, für Gerechtigkeit einzutreten. Sein Vorgehen gegen Frevel, Feindschaft und Schädigung von Individuum und Gemeinschaft wird erhofft. Wo er als Gerechtigkeit aufrichtender Gott erfahren und bezeugt wird, bedeutet das positiv, dass er wahrnimmt, reagiert, präsent und zugewandt ist. Damit legt sich nahe, dass die strafende

30 Vgl. Hornung, Höllenvorstellungen, 19f und bes. 27 mit Verweis auf feurige Strafgerichte. In apokalyptischen Texten begegnet dann das Aufrichten von Gerechtigkeit und damit das Strafen der Bösen als Heilsversprechen und Zeichen der neuen Heilszeit, für Ägypten z.B. im Orakel des Lammes.

31 S. nur Assmann, Ma'at.

32 Zitat bei Hornung, Höllenvorstellungen, 22.

Zuwendung der Gottheit immer wieder verhandelt, abgewogen, diskutiert wird in Bezug auf ihre liebende, segnende, fürsorgliche Zuwendung. Gott steht letztlich ein für die gerechte Weltordnung, was sein permanentes Handeln erfordert. Ägyptischerseits gehört das Zitat, das als Titel über diesem Beitrag steht, in diesen Kontext. In der Nacht, der Zeit des Chaoskampfes, werden die Feinde zurückgedrängt, in Schach gehalten.

Diese Überlegungen geben auch dem Gedanken Raum, das Strafen im Sinne von Vergeltung, einer Vervollständigung der Taten, ganz Gott zu überlassen – Beispiele dafür finden sich z.B. in den Feindklagen der Psalmen,³³ in Ägypten paradigmatisch in der Lehre des Ani:

Man gibt auch Brot dem, den man nicht mag, und Speise dem, der ungerufen kommt. Beeile dich nicht, den anzugreifen, der dich angegriffen hat. (209) Überlasse ihn der Gottheit, melde ihn täglich dem Gott, morgen ebenso wie heute: dann wirst du sehen, was der Gott tut: Er lässt den fallen, der sich vergangen hat.³⁴

Das Einkalkulieren einer verzögerten Gerechtigkeit Gottes und damit auch sein Strafen von Unrecht (eine späte Strafe der Gottheit, wie es Plutarch in *De sera numinis vindicta* dann nennen wird), bahnt einen wichtigen Weg in Richtung Strafen im Jenseits. In späten ägyptischen Weisheitstexten findet sich mehrfach die Idee einer ganz bewusst verzögerten, endgültigen Strafe, die dann aber umso heftiger ausfällt. An der verzögerten Strafe Gottes können Menschen leiden, s. die biblischen Psalmen, sie kann aber auch Raum für Reue schaffen, so wie es die Weisheit Salomos in SapSal 12,9f formuliert. Weniger optimistisch äußert sich folgender Text aus der Mahnung des ägyptischen Weisen Ipuwer, bei der nicht klar ist, ob sie einen Vorwurf an Gott oder den König formuliert:³⁵

Nicht findet man Menschen auf dem Wege, denn Handgemenge ist aufgekomen. Sie sind vertrieben infolge des Unrechts, das sie begangen haben. Es gab keinen Lotsen zu ihrer Stunde. Wo ist er denn heute? Schläft er etwa? Seht: man sieht seine strafende Macht (b3w) nicht. Als wir in Trauer versetzt worden waren, konnte ich dich nicht finden. Man kann dich nicht anrufen, da du frei bist von Zorn dagegen.³⁶

33 Dazu Janowski, B., Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Bild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 175–202.

34 Zum Text s. Brunner, H., Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben, Zürich 1988, 209f.

35 Wahrscheinlich am Ende des 3./Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr.

36 Gardiner, A. H., The Admonitions of an Egyptian Sage. From a Hieratic Papyrus in Leiden, Zürich 1990, 78f.

Renate Müller-Wollermann nimmt in der ägyptischen Literatur eine Schwerpunktverschiebung wahr von einem stärkeren Fokus auf Gerechtigkeitstheorie hin zu einer grösser werdenden Bedeutung von Vergeltungstheorie. Also von einem Fokus auf der Einbindung des Menschen in die Gesellschaft und seiner Abhängigkeit von ihr, einer Außenstabilisierung, einem Bedürfnis nach Harmonie zwischen Individuum und Gesellschaft, hin zu einer Innenstabilisierung als Ziel, einem Ruhen in sich selbst und dem Verantwortungsgefühl lediglich gegenüber Gott, der dann auch vor allem für die Sanktionierung von Störungen sorgt. Für die alttestamentliche Literatur bleibt m. E. der enge Zusammenhang von beidem auch angesichts von Individualisierungs- und Verinnerlichungstendenzen bestehen und beides, Gemeinschaftsrelation und Relation zum Göttlichen, ist entscheidend für die Ausgestaltung von Jenseitsvorstellungen. Das mag der nächste Punkt noch einmal verdeutlichen.

c) *Kosmos*

Eng verbunden mit beiden vorhergehenden Aspekten ist das, was ich hier mit Kosmos überschrieben habe. Die Gerechtigkeit Gottes und damit auch sein Bestrafen von Feinden und Frevlern hat kosmische Funktion, es geht um die Erhaltung der Ordnung, um kosmoserhaltendes Verhalten (vgl. nur die Hymnen an den Sonnengott). Diese ordnungserhaltende Funktion verbindet Dies- und Jenseitsdiskurse, verbindet menschliches und göttliches Strafhandeln. Hier lässt sich auch die bereits angesprochene Tradition von Spiegelstrafen, „measure for measure punishments“,³⁷ wie Martha Himmelfarb es genannt hat, einordnen. Die Strafe soll etwas mit dem Vergehen zu tun haben, ja, sie soll möglichst auf das Engste mit dem Vergehen zusammenhängen. Vergehen und Strafe bilden dann ein Ganzes wie Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, eine Ordnung wird durch Vervollständigung wieder hergestellt. Für Ägypten ist interessant, dass es diese Art von Spiegelstrafen bezogen auf das Jenseits erst in sehr späten Texten gibt, z.B. in dem schon erwähnten Text über Si-Osiris, für diesseitiges Strafen ist die Idee aber bereits lange und weit verbreitet.

Klingt in diesen Spiegelkonzeptionen auch das Bewusstsein an, dass es wirkliche Wiedergutmachung zumindest bei vielen Verbrechen nicht geben kann, man aber versucht, sich dem so gut wie möglich anzunähern und so der bleibenden Irritation, die durch Verbrechen entsteht, zumindest symbolisch beizukommen? So können Strafen zumindest verstanden, diskutiert und es kann vielleicht auch über sie hinausgedacht werden.

37 Himmelfarb, M., *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia 1985.

Ein Beispiel dazu aus einem demotischen Weisheitstext, der Lehre des Chascheschonqi:

Wer mit einer Frau auf dem Bett schläft, die einen Gatten hat, mit dessen Frau schläft man auf dem Boden. (21,x+9)

Hier ist nicht von einem konkreten Strafvollzug die Rede und auch nicht von einer explizit göttlichen Strafe bzw. einer jenseitigen Strafe. Aber es zeigt sich die Überzeugung, dass man genau in dem Bereich, in dem man sich schuldig gemacht hat, selbst Schaden nimmt.

Für dieses Konzept, das für Texte wie die Petrus- und Paulusapokalypse so zentral ist, lassen sich vielfältige Beispiele in den verschiedenen Traditionen beibringen. Zum Teil füllen sie auch Leerstellen in alttestamentlichen Texten: So in Jub 4,31f, wo berichtet wird, dass Kain durch Steinigung stirbt, ähnlich in der Mishnah, die erzählt das Abschalom stolz war auf sein Haar und deshalb an seinen Haaren aufgehängt wurde.³⁸

SapSal 11,15f bringt den Ansatz auf den Punkt und formuliert, wiederum mit dem oben bereits erwähnten Ziel der Abschreckung: „... damit sie erkennen, dass man durch die Dinge, durch die man sündigt, bestraft wird.“

Aufgebrochen wird das Konzept des „measure for measure punishments“, wo von ewigen Höllenqualen oder einer kompletten Vernichtung die Rede ist. Letzteres ist massgeblich für ägyptische Höllenvorstellungen über Jahrhunderte, das zeigen uns vor allem die Unterweltsbücher. Wo Spiegelstrafen im Diesseits auch zu einer Begrenzung der Strafe beitragen, tun sie das im Jenseits offenbar nicht mehr.

Zum Aspekt Kosmos gehört auch die Vorstellung von einem bleibenden schöpferischen Kampf gegen die chaotischen Mächte im Jenseits, der mit der Welterschöpfung verbunden wird. Zu diesen chaotischen Mächten gehören in Ägypten auch jene, die außerhalb der Ma'at stehen. Für die alttestamentlichen Texte lässt sich ähnliches festhalten, wobei Gott hier gegen die chaotischen Mächte mitten im Leben kämpft, zu denen auch Feinde und Frevler gehören. In späteren apokalyptischen Weltdeutungen wird dieser Chaoskampf in die erwartete Zukunft verlagert. Auch in ägyptischen apokalyptischen Texten wie der Prophezeiung des Lammes und dem Töpferorakel, wird der Zusammenhang von sozialen Veränderungen, kosmischen Auswirkungen und theologischer Deutung fokussiert.

³⁸ MSotah 1,8f. Dort auch im positiven Sinne als Belohnung nach dem „measure for measure“ Prinzip.

Die chaotischen Elemente des Kosmos werden mit der Arbeit an Jenseitsvorstellungen, mit der immer detailreicheren, genaueren Ausmalung jenseitiger Welten zum Teil auch denkerisch, erzählerisch gezähmt. Zähmen ist vielleicht nicht ganz das richtige Verb für die furchterregenden Schilderungen eines jenseitigen Strafortes – aber es geht darum, das Chaotische, Bedrohliche, Unverfügbare einzuordnen in ganz konkrete Räume,³⁹ vorstellbar zu machen und damit dem Denken, der Erfahrung zugänglich.

4. Ausblick

Mit der Fokussierung auf Ägypten und das Alte Israel und ausgewähltem Material aus diesen Kulturen kann hier vieles nur angedeutet werden. Einiges musste in diesem Artikel außen vor gelassen werden, was in das Thema aber natürlich unbedingt einbezogen werden sollte. So beispielsweise die Texte der griechischen Antike, die wiederum auch in Kulturkontakten stehen und in diesen entstanden. Spannend wäre weiter, in Bezug auf dieses Thema nach direkten Kontakten von jüdischen und ägyptischen Menschen und Texten in der Ptolemäer- und Römerzeit in Ägypten zu fragen. Hier gäbe es sicher noch einiges zu entdecken.

Was bereits in dieser Überblicksdarstellung deutlich geworden ist: Das Jenseits als Strafort ist keine spezifisch kulturgebundene Erfindung und kein monolithischer Vorstellungsblock, sondern ein mögliches und wohl ganz menschliches Ergebnis von Einsichten und Hoffnungen in und auf göttliche Gerechtigkeit und eine Verbindung von Dies- und Jenseits, die nicht nur für die jüdisch-christliche Tradition zentral ist. Um dem weiter auf die Spur zu kommen, lohnt es sich, nicht nur ganz konkrete Bilder, Begriffe und Motive zu beachten, sondern auch dahinterliegende Denkprozesse, z.B. auf die Bedeutung von Strafen und deren Reflexion und Kommunikation, möglichst genau wahrzunehmen.

Strafdiskurse zeigen uns menschliche Bedürfnisse, individuelle und kollektive Dynamiken, theologische und anthropologische Fragestellungen und Ambivalenzen, die es ernst zunehmen gilt. Dass sich diese Dynamiken immer

39 Für diese Überlegungen spielen vor allem Jenseitstopographien eine wichtige Rolle. Vgl. als kleine Auswahl für verschiedene Traditionen Hermesen, E., *Die Zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, OBO 112, Freiburg (CH)/Göttingen 1991; Himmelfarb, *Tours of Hell*; Janowski, B., *Das Alte Testament und die Unterwelt. Kosmologische und anthropologische Aspekte*, in: Sattler, D./Grund-Wittenberg, A. u.a. (Hg.), *Hölle, Jahrbuch für Biblische Theologie* 36, Göttingen 2023, 19–48.

schon in Diskussionen und ganz verschiedenen Bildern entwickeln, dass Strafen als Garanten gelingender Beziehungen niemals gänzlich unangefochten waren – das macht vielleicht auch Hoffnung für gegenwärtige strafrechtliche, theologische und allgemein gesellschaftliche Diskurse.

Penalties are messages,
messages to those who suffer,
to those who observe,
to those who execute,
and to those who know of them
only by rumor.⁴⁰

40 McKnight, B., *Law and Order in Sung China*, Cambridge 1992, 351.

„Keiner kommt von dort, von ihrem Ergehen zu berichten“

Die Begegnung ägyptischer und griechischer Jenseitsvorstellungen im ptolemäischen Ägypten

Stefan Pfeiffer

Die ikonischen Bilder aus ägyptischen Gräbern, die das Leben des Verstorbenen in einem Elysium präsentieren, sind gut bekannt:¹ Das Jenseits ist wie das Diesseits, nur viel besser und sorgenloser. Der Verstorbene sitzt, gemeinsam mit seiner Gemahlin, vor reich gedeckten Opfertischen und es mangelt ihm an nichts. Ein besonderes Beispiel hierfür ist das Grab des Paatonemhab vom Ende der 18. Dynastie, dessen Reliefs sich heute in Leiden befinden. Da in Ägypten Text und Bild eine Einheit darstellen, müssen wir uns in besagtem Grab den Text einmal genauer anschauen, den der dort dargestellte Harfenspieler mit seinem Instrument intoniert. Es handelt sich um das sogenannte Harfnerlied, das auch auf einem Papyrus der 19. Dynastie überliefert ist:

Keiner kommt von dort, von ihrem Ergehen zu berichten, ihren Bedürfnissen zu erzählen, unser Herz zu beruhigen, bis auch wir gelangen, wohin sie gegangen sind. Du aber erfreue dein Herz und denke nicht daran. Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen, solange du bist (...) Feiere den schönen Tag, werde dessen nicht müde! Bedenke: Niemand nimmt mit sich, woran er gegangen, niemand kehrt wieder, der einmal gegangen.²

Dieses Zitat ruft deutlich zum *carpe diem* im Angesicht des Todes auf. Seinen Grund hat der Aufruf, das Leben zu genießen, in der offensichtlichen *ignorantia* dessen, was den Menschen nach dem Tod erwartet. Eingebunden in eine Grabdekoration, die das Leben des Verstorbenen in einer elysischen Form des Diesseits präsentiert, enthält das Lied also ein *momentum* der barocken

1 Ich danke Ann-Katrin Gill (Leipzig) für wichtige Hinweise und die Diskussion, Arne Brodersen und Elia Schnaible für die sorgfältigen Korrekturen.

2 Jan Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 216; vgl. Jan Assmann, „Feste des Augenblicks – Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder“, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, hrsg. Jan Assmann, Erika Feucht und Reinhard Grieshammer (Wiesbaden: Reichert, 1977), 55–84; Günter Burkard und Heinz J. Thissen, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte: Neues Reich* (Berlin: LIT Verlag, 2008), 96–8.

vanitas mit Blick auf die Bemühungen des Ägypters um seine jenseitige Fortexistenz. So heißt es:

Die da Häuser bauten, ihre Stätte ist nicht mehr. Was ist mit ihnen geschehen? Ich habe die Worte des Imhotep und des Hordjedef gehört, deren Sprüche in aller Munde sind. Wo sind ihre Stätten? Ihre Mauern sind zerfallen, sie haben keinen Ort mehr, als wären sie nie gewesen.³

Im Folgenden werde ich mich mit genau diesen beiden Aspekten, erstens dem *carpe-diem*-Motiv nebst seiner Begründung und zweitens der *ignorantia* über das, was nach dem Tod kommt, beschäftigen. Ich möchte der Frage nachgehen, ob sich diese altägyptischen Vorstellungen in der Ptolemäerzeit finden lassen und untersuchen, wie und ob sich in diesem Zusammenhang das multikulturelle soziale Umfeld, also die Tatsache, dass Ägypter nun mit Griechen gemeinsam im Land am Nil leben, reflektiert findet. Es ist schließlich gut bekannt, dass Ägypten zwischen der Zeit Alexanders des Großen und der Kleopatra, also in 300 Jahren seiner Geschichte, unter der Fremdherrschaft von Griechen stand und sich im Land selbst eine Art postkolonialer Situation herausgebildet hatte, in der Griechen neben und mit Ägyptern lebten und es zahlreiche Wechselwirkungen zwischen beiden Kulturen gab. Das Griechische selbst war wiederum die Herrschaftssprache und deshalb ist es eine immer wieder diskutierte Forschungsfrage, inwiefern auch die griechische Kultur Einfluss auf die ägyptische hatte.

Unbestritten ist mit Blick hierauf, dass die ägyptischen Jenseitsvorstellungen gerade in ptolemäischer Zeit weitgehend resilient gegenüber fremden Einflüssen waren. Man geht sogar davon aus, dass die Herrschaftsübernahme der fremden Pharaonen und der damit einhergehende Zuzug zahlreicher Griechen nach Ägypten keinen „significant impact on ideas about the afterlife“⁴ hatte.

Da aber üblicherweise das soziale Umfeld, politische Entwicklungen und vor allem auch der Kulturkontakt in einer multikulturellen Welt durchaus Einfluss auf das Denken und die Vorstellungen von Menschen haben können – Religion, so traditionell sie sich auch geben mag, entwickelt sich stets auch in Auseinandersetzung mit der Lebenswelt –, geht es mir in diesem Sinne um die Frage, ob sich trotz der nicht zu bestreitenden Resilienz alter Vorstellungen nicht doch auch ein Einfluss griechischer Jenseitskonzeptionen auf

3 Jan Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (München: Fink, 2008), 216.

4 Mark Smith, *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia* (Oxford: University Press, 2017), 372.

die ägyptischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tod findet und wenn ja, welche Auswirkungen das Fremde auf ägyptische Konzeptionen des Jenseits hatte.

Bevor ich auf diese Frage eingehe, muss ich vorausschicken, dass wir mit Blick auf Ägypten den Begriff des Jenseits verwenden – häufig spricht man sogar vom Jenseitsglauben der Ägypter. Damit implizieren wir erstens, dass es die *eine* Jenseitsvorstellung in Ägypten gab, und zweitens, dass sich das monotheistische Konzept des Glaubens auf die ägyptische Religion übertragen lässt.

Möchte ich letzteres hier nicht diskutieren, so kann ich mit Blick auf das Jenseits direkt sagen, dass es in Ägypten nicht die Vorstellung von „dem Jenseits“ gab: Bereits der eingangs zitierte Abschnitt aus dem Harfnerlied zeigt schließlich deutlich, dass sich ‚der Ägypter‘ trotz der überwältigenden Fülle an Totenliteratur, die den Verstorbenen magisch beim Übergang ins Jenseits ausstattete, trotz der Malereien in ägyptischen Gräbern, die uns das Elysium, das seit dem Neuen Reich letztlich eine Art „Rückkehr ins Diesseits“ darstellt,⁵ auch bildlich vor Augen führen, darüber bewusst war, dass von den letzten Dingen nur schwer zu sprechen ist. Vielleicht ist deshalb, nimmt man den Harfner als Maßstab, nicht so sehr von einem ägyptischen Jenseitswissen, sondern eher von einer augustinischen *docta ignorantia* über die letzten Dinge zu sprechen. Des Weiteren ist es wichtig, sich stets bewusst zu machen, dass sich die ägyptischen Jenseitsvorstellungen im Verlauf der über 3000 Jahre währenden Geschichte entwickelt haben.

Blickt man deshalb in die ägyptische Totenliteratur und sucht nach Darstellungen des Jenseits, so bietet sich ein vielschichtiges Bild. Neben dem seltenen Bild des Jenseits im Harfnerlied treten die Bilder der Totenliteratur und Grabmalereien. In seiner personalen Einheit konnte der Tote hier in insgesamt drei Sphären weiterleben. Das wäre erstens die Erde, zweitens der Himmel, in dem der Tote mit dem Sonnengott Re sein möchte, und drittens die Unterwelt, in der Osiris herrscht und in die der Tote nach Bestehen des sogenannten Totengerichts eingeht.⁶ Die Grabanlage wiederum ist der entscheidende Kontaktort zum Diesseits, sie befindet sich schließlich ‚dazwischen‘, ist einerseits nicht auf der Erde, gleichzeitig aber konkret erfahr- und betretbar, und ermöglicht es dem Toten, am Leben teilzuhaben. Genau dieses „Herauskommen am Tage“,

5 Jan Assmann, *Altägyptische Totenliturgien: Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches* (Heidelberg: C. Winter, 2005), 29.

6 Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, 30.

wie es in der Totenliteratur heißt, „bildete im Neuen Reich den Inbegriff der Jenseitswünsche.“⁷

Das besagte Harfnerlied ist des Weiteren kein Sonderfall, es steht nicht alleine, sondern in einer Tradition ägyptischer jenseitsskeptischer Literatur. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich bereits im sogenannten Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba (12. Dynastie).⁸ Gerade in der ägyptischen Spätzeit, im ersten Jahrtausend v. Chr. und noch *vor* der Ankunft der Griechen, konnte die im Harfnerlied angezeigte Skepsis das Jenseits zu einem Ort „des ungewollten Schlafens“ machen, weil es, wie Antonio Loprieno treffend schreibt, eben keinen „dogmatischen Glauben an ein Leben *post mortem*“ gab.⁹ Jenseitsskepsis und Jenseitshoffnung schlossen sich mithin in Ägypten keinesfalls aus.

Was für Ägyptens multiple Jenseitsvorstellungen gilt, gilt für die griechische Welt umso mehr. Auch hier gab es selbstverständlich nicht die eine dogmatische Sicht auf das ‚Leben danach‘, sondern, je nach Milieu und Zeit, ganz unterschiedliche Vorstellungen, die problemlos neben- und miteinander existieren konnten. Verglichen wird der Tod jedoch gerne mit dem Raub der Persephone. Für die einen hörte im Anschluss daran die Seele auf zu existieren, für andere war sie unsterblich. Für die einen existierte der Mensch im Jenseits als verstandsloses, umherirrendes Wesen weiter, für die anderen besaß er auch hier seine Persönlichkeit.¹⁰ Schließlich gab es noch die verschiedenen Mysterienkulte und orphischen Lehren ebenso wie philosophische Gedanken über das Leben danach oder die Unsterblichkeit der Seele.

7 Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, 31.

8 Hierzu etwa Jan Assmann, „Glück und Weisheit im alten Ägypten“, in *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, hrsg. Alfred Bellebaum (Berlin: Akademie Verlag, 1994), 17–57; vgl. Peter Kaplony, „Die Vergänglichkeit des Lebens und der Pyramiden: Die agnostischen Harfnerlieder und ihr geistiger Hintergrund in der Klassik der ägyptischen Literatur“, *Studien zur Altägyptischen Literatur* 40 (2011): 211–37; Winfried Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA* (Papyrus Berlin 3024) (Berlin: B. Hessling, 1969).

9 Antonio Loprieno, „Das religiöse Zeichen und die Gefahr des Sakralen im ägyptischen Schrifttum“, in *Literatur und Religion: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, hrsg. Anton Bierl, Rebecca Lämmle und Katharina Wesselmann (Berlin: De Gruyter, 2007), 143.

10 Vgl. Debbie Felton, „The Dead“, in *A Companion to Greek Religion*, hrsg. Daniel Ogden (Oxford: Blackwell, 2007), 86; Angelos Chaniotis, „Das Jenseits: Eine Gegenwelt?“, in *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*, hrsg. Tonio Hölscher (München/Leipzig: Saur, 2000), 159; Jon D. Mikalson, *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 114–5; Robert Garland, *The Greek Way of Death* (London: Duckworth, 1985), 49.

All das ist bei der folgenden Vorstellung zweier Fallbeispiele zu berücksichtigen und sollte uns davor hüten lassen, Ähnlichkeiten, also Korrelationen zwischen griechischen und ägyptischen Vorstellungen *a priori* als Ausweis einer wie auch immer gearteten Übernahme zu betrachten. Korrelation bedeutet keinesfalls Abhängigkeit voneinander, weil es ebenso sein kann, dass ähnliche Motive anthropologisch bedingten ähnlichen Vorstellungen geschuldet sind.

1. Carpe diem: Die Grabstele der Taimhotep

Beginnen möchte ich mit dem *carpe-diem*-Motiv auf einer Grabstele, die am Ende der Ptolemäerzeit, im Jahr 42 v. Chr., für eine im 31. Lebensjahr verstorbene Frau namens Taimhotep errichtet wurde. Sie war die Gemahlin des Hohepriesters Pascherienptah von Memphis und gehörte damit zu einer der wichtigsten indigenen Familien Ägyptens. Die Hohepriester der alten Königstadt verstanden sich selbst sogar als die Anführer der Priester des Landes und sie stellten ein Bindeglied zwischen fremdem Pharao und einheimischen Priesterschaften dar.¹¹ Wir dürfen also davon ausgehen, dass auch Taimhotep den Königshof in Alexandria kannte, ebenso wie es in Memphis selbst einen engen Kontakt zwischen Zuwanderern und Ägyptern gab.

Betrachten wir zunächst die Gestaltung ihrer Stele. Sie ist letztlich in allen Elementen *scheinbar* vollkommen ägyptisch. Unter einem runden Giebelfeld mit einer bildlichen Szene befindet sich eine hieroglyphische Inschrift. Das Giebelfeld zeigt, so wie auf unzähligen anderen Stelen, die Verstorbene beim Opfer und Lobpreis vor den Totengöttern Osiris, Apis, Isis, Nephthys, Anubis und dem personifizierten Westen. Trotz dieses scheinbar rein ägyptischen Aussehens, das in einer jahrhundertelangen Tradition steht, findet sich aber auch ein neues Element in der Darstellung. Betrachtet man nämlich die Frauenfiguren genauer, sowohl die Verstorbene als auch die Göttinnen, so sieht man einen Unterschied zu traditionell ägyptischen Darstellungen: Der Graveur des Bildfeldes hat im Brustfeld Abstand genommen von dem, was Ägyptologen die Aspektive nennen¹² und stattdessen die ‚realistischere‘ Dreidimensionalität gewählt. Das wiederum kann durchaus auf eine Adaption griechischer

11 Vgl. etwa Stefan Pfeiffer, „The Egyptian Priests and the Ptolemaic King,” in *Comparing the Ptolemaic and Seleucid Empires. Integration, Communication, and Resistance*, hrsg. Christelle Fischer-Bovet und Sitta von Reden (Cambridge: University Press, 2021), 235–46.

12 Zum Begriff: Emma Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

Bildhauerpraxis zurückgehen.¹³ Die Stele bildet damit ein schönes Beispiel dafür, dass in der *materiellen* Kultur Ägyptens, bei aller Resilienz gegen fremde Einflüsse, doch auch Elemente nichtägyptischen Ursprungs aufgenommen werden konnten bzw. zumindest Fortentwicklungen möglich waren.

Der Stelentext selbst präsentiert uns, ebenso wie die bildliche Darstellung, zunächst all das, was wir über ägyptische Jenseitsvorstellungen bereits gehört haben. Im Giebelfeld erklärt die Beischrift zu Sokar-Osiris, er habe Taimhotep eine Grabstätte geschenkt, Apis-Osiris konstatiert, dass der Ba der Verstorbenen mit dem Leichnam verbunden sei.¹⁴ Damit hat Taimhotep die volle Handlungsmacht, um an den Festen des Diesseits von ihrer Grabstätte aus teilzunehmen. In Form ihres Ba, als eine vogelgestaltige Form ihres Seins, kann die Tote nun auf die Welt zurückkehren und im Binsengefilde weilen, dem ägyptischen Elysium.¹⁵

Auch die Sphäre des Himmels ist von den Göttern des Giebelfeldes berücksichtigt, denn Isis macht in ihren Worten deutlich, dass sich die Verstorbene im Gefolge des Sonnengottes befinde, wenn sie sagt: „Empfange in Frieden das Fahren zusammen mit den gelobten und trefflichen Verklärten.“¹⁶ Die Totenopfer wiederum werden nach Auskunft des Textes „für den Ka des Osiris ... der Taimhotep, der Gerechtfertigten“¹⁷ vollzogen, womit klar ist, dass sich Taimhotep drittens auch im „Gefolge des Osiris“ befindet: Sie hat, das ist deutlich, erfolgreich das Totengericht bestanden.

In der anschließenden biographischen Notiz geht es dann nicht so sehr um die Verstorbene selbst, sondern um die Bedeutung und das Prestige ihres Gemahls und die Tatsache, dass Taimhotep ihm Kinder geboren hatte. Soweit ist es also offensichtlich, dass Taimhotep, obzwar bereits mit 31 Jahren verstorben, nichtsdestotrotz ein vollkommenes Leben vollendet hatte und zudem über eine ebenso vollkommene jenseitige Existenz verfügt.

Dann aber folgt eine vom üblichen Formular ganz erheblich abweichende Partie, die das *carpe-diem*-Motiv der eingangs zitierten, jenseitsskeptischen Vorstellungen aufgreift. Taimhotep ruft ihrem Gemahl zu:¹⁸

13 Vgl. John Baines, „Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule,“ in *Ancient Alexandria: Between Egypt and Greece*, hrsg. William Harris und Giovanni Ruffini (Leiden: Brill, 2004), 56–7.

14 Maxim Panov, „Die Stele der Taimhotep,“ *Lingua Aegyptiaca* 18 (2010): 173.

15 Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 2001), 317, 504.

16 Panov, „Stele der Taimhotep,“ 173.

17 Panov, „Stele der Taimhotep,“ 175–6.

18 Jan Assmann und Andrea Kucharek, *Ägyptische Religion: Totenliteratur* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2008), 594–5, 881–2.

O mein Geliebter, mein Ehemann, ... Möge dein Herz nicht müde sein zu trinken und zu essen, berauscht zu sein und (16) zu lieben. Feiere frohe Tage, folge deinem Wunsch Tag und Nacht! Betrübe dich nicht! Was sind (anderenfalls) deine Jahre auf Erden?¹⁹

Zwar entspricht dieser Aufruf, das Leben im Hier und Jetzt zu genießen, ganz deutlich dem Harfnerlied, doch gleichzeitig gibt es zwischen Harfnerlied und der Klage der Taimhotep einen großen Unterschied. Es ist die Motivation, mit der begründet wird, das Leben zu genießen. Im Harfnerlied ist es die Feststellung, dass das, was große Menschen und Pharaonen einst geleistet haben, im Jetzt keine Rolle mehr spielt, es ist das *vanitas*-Motiv. Mit der Vergänglichkeit auf Erden wird der Genuss des Jetzt begründet, zumal man nicht wisse, was einen im Jenseits erwarte.

Ganz anders ist es bei Taimhotep der Fall. Die Mutter mehrerer Kinder verweist nicht auf die irdische Vergänglichkeit, sondern auf ihr eigenes Schicksal im Totenreich, das zur Feier der Gegenwart anregen möge. Anders als im Harfnerlied, das die *ignorantia* dessen, was kommt, betont, offenbart Taimhotep sogar ein sehr spezifisches Wissen über die Welt nach dem Tod, denn sie spricht aus dem Jenseits den Leser direkt an:

Was den Westen anbelangt, das Land liegt in der Todesstarre, und lastende Dunkelheit ist der Wohnsitz derer, die dort sind und die auf ihren Unterlagen (?) schlafen. (17) Sie erwachen nicht, um ihre Brüder zu schauen, sie sehen nicht ihre Väter und Mütter, ihre Herzen haben ihre Frauen und Kinder vergessen.

Das Wasser des Lebens, welches ‚auf‘ Erden ist, es ist für jeden darauf (= auf Erden), mir ist es (jedoch) Durst, es fließt (18) (nur) zu dem, der auf Erden ist. Ich dürste, obwohl das Wasser neben mir ist.²⁰

Eine derartige Begründung des *carpe diem* ist aber, und auch das ist wichtig, keinesfalls unägyptisch, denn auch sie steht in der Tradition einer Gattung von Totenklagen, die sich in der Spätzeit des ersten Jahrtausends v. Chr. herausgebildet hatten. Andrea Kucharek bezeichnet solche Klagen als „Eigenklagen“,²¹

19 Panov, „Stele der Taimhotep,“ 182–3; hierzu László Kákosy, „Probleme der Religion im römischen Ägypten,“ *Aufstieg und Niedergang der römischen II: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik* 18.5 (1995): 3022.

20 Panov, „Stele der Taimhotep,“ 182–3; hierzu Kákosy, „Probleme der Religion,“ 3022.

21 Assmann, *Tod und Jenseits*, 194; Andrea Kucharek, „Totenklage und Osirisklage zwischen Negierung und Transzendenz,“ in *Klagetraditionen: Form und Funktion der Klage in den Kulturen und Antike*, hrsg. Margaret Jacques (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 26; Assmann und Kucharek, *Ägyptische Religion*, 592–5, 878–82.

weil sie dem meist zu früh Verstorbenen selbst in den Mund gelegt sind (was bei Taimhotep freilich nicht der Fall war).²² Die Klagenden schildern in solchen Texten einerseits den im Jenseits herrschenden Durst²³ und beschreiben das Jenseits andererseits als „Land der Finsternis“. ²⁴ Selbst die soziale Einsamkeit findet ihre Entsprechung in Totenklagen, denn der Westen ist das „Land, das die Einsamkeit liebt.“²⁵ Damit steht also die Klage der Taimhotep innerhalb einer ägyptischen Entwicklung, die bereits in der Spätzeit begonnen hat und die Antonio Loprieno zu der Ansicht führt, dass es zu einer „allmähliche(n) Relativierung der Jenseitshoffnungen“ in Ägypten gekommen sei.²⁶

Dass das Jenseits so finster sein kann, dass, wie es Jan Assmann formuliert, „die ägyptische Todeswelt sich grundsätzlich nicht vom Land ohne Wiederkehr ... dem Hades“²⁷ unterscheidet und der Tote dort der irdischen Freuden entsagen muss, findet sich bereit im Totenbuchspruch 175 formuliert.²⁸ Hier gibt es einen Dialog zwischen Osiris und Atum. Ersterer beklagt sich über den Tod und erhält jeweils auf eine Klageaussage eine Antwort von Atum.

[Osiris:] „Was soll das, dass ich mich zur Wüste des stillen Landes (Igeret) begeben muss? Sie hat kein Wasser. Sie hat keine Atemluft. Was es dort gibt, ist sehr tief und sehr finster.“

[Atum:] „Man lebt in ihr von Herzenszufriedenheit.“

[Osiris:] „Aber man kann in ihr nicht erotisch tätig sein.“

[Atum:] „Ich habe ihnen ‚Verklärtheit‘ anstelle von Wasser, Luft und Erotik gegeben, Herzenszufriedenheit anstelle von Brot und Bier.“²⁹

22 Kucharek, „Totenklage und Osirisklage,“ 26; Assmann und Kucharek, *Ägyptische Religion*, 592–5, 878–82; Philippe Derchain, *Les impondérables de l'hellénisation: Littérature d'héroglyphes* (Turnhout: Brepols, 2000), 32–3, 54–5, 58, der in den Klagen für zu früh verstorbene Kinder griechischen Einfluss vorliegen sieht.

23 Erich Lüddeckens, „Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen,“ *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 11 (1943): Nr. 64; Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960), 197–8; Mark Smith, *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt* (Oxford: University Press, 2009), 283.

24 Lüddeckens, „Ägyptische Totenklagen,“ Nr. 65; Kucharek, „Totenklage und Osirisklage,“ 28. #

25 Lüddeckens, „Ägyptische Totenklagen,“ Nr. 49.

26 Loprieno, „Das religiöse Zeichen,“ 142.

27 Assmann, *Tod und Jenseits*, 197.

28 Vgl. zu den Motiven der Finsternis und Einsamkeit im Jenseits die Zusammenstellung von Texten bei Andrea Kucharek, *Altägyptische Totenliturgien IV: Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der griechisch-römischen Zeit* (Heidelberg: C. Winter, 2010), 558–65.

29 TB 175: <http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/175> (Zugriff: 10.5.2022); vgl. Ann-Katrin Gill, *The Hieratic Ritual Books of Pwawerem (P. BM EA 10252 and P. BM EA 10081) from the*

Die Dunkelheit des Jenseits und das Fehlen von körperlichen Zufriedenstellungen ist also kein Mangel, sondern Erfüllung: Der Mensch erlangt statt der weltlichen Freuden Verklärung und Zufriedenheit.

Und doch findet sich auch in der Eigenklage der Taimhotep eine Innovation, denn sie, die ja mit 31 Lebensjahren keinesfalls zu früh verstorben ist, ergänzt ihre Klage um das Element, dass das Jenseits ein „Land des Vergessens“ sei. Auch das ‚Vergessen‘, die fehlende Erinnerung, ist ein altes ägyptisches Motiv, doch bei Taimhotep ist es eben nicht das Vergessen der Verstorbenen durch die Diesseitigen – so wie es der Harfner bereits thematisiert hatte –, sondern für sie ist das Jenseits ein Ort, an dem sie als Verstorbene selbst ihr Leben vergessen hat. Auch diese Furcht vor dem Vergessen ist wiederum durchaus in ägyptischen Texten formuliert.³⁰

So verbindet also die Stele der Taimhotep beide Grundbilder des Jenseits, die es in Ägypten gab: Einerseits ist Taimhotep im Elysium – auf dem Giebelfeld ihrer Stele sieht man sie in Anbetung aller wichtigen Götter des Jenseits –, andererseits ist sie in einem Land der Todesstarre – ganz ähnlich findet man es wie gesagt auch in anderen Grabinschriften.³¹ Wie lassen sich diese kontradiktorischen Darstellungen in ein- und demselben Text erklären?

Eine Auflösung könnte es geben, wenn man die Eigenklage der Taimhotep in ihren textlichen Zusammenhang stellt: Sie konstatiert nämlich einerseits in den erwähnten Zitaten Dunkelheit und Durst des Jenseits, weiß aber gleichzeitig, dass Abhilfe möglich ist:

Gebt mir fließendes Wasser ... wendet mein Gesicht zum Nordwind hin ... und wahrlich wird sich mein Herz von seinem Leid befreien.³²

Es ist also die Einbindung der Verstorbenen in das soziale Jetzt, der Aufruf zur Fürsorge der Lebenden für die Toten, der die Überwindung der Drangsal

Late 4th Century BC (Wiesbaden: Harrassowitz, 2019), 551–608, bes. 561–561; Assmann, *Tod und Jenseits*, 197–8.

30 Isis und Nephthys etwa sprechen zu Osiris in einem Lied: P.Bremner-Rhind, 11/6: „Have you forgotten the memory of us?“, in P.BM EA 10507, 2/16, sagt der Verstorbene: „I have forgotten about my house and abandoned my land.“; in P.BM EA 10507, 8/19 heißt es vom Verstorbenen: „O one who was rich in knowledge, have you forgotten?“, in P. Harkness, 2/32: „One who loved a companion, have you forgotten about them? One who loved a family have you abandoned them?“ Mit den Kommentar von Mark Smith, *Papyrus Harkness* (MMA 31.9.7) (Oxford: Oxbow Books, 2005). Ich danke Ann-Katrin Gill für diese Hinweise.

31 Vgl. auch die beiden Totenklagen bei Karl Jansen-Winkel, „Zwei Jenseitsklagen“, *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 17 (1993): 41–7.

32 Panov, „Stele der Taimhotep“, 183.

im Reich des Todes ermöglicht.³³ Damit steht der Klagetext nur scheinbar im Widerspruch zu den positiven Vorstellungen vom Jenseits in Ägypten, das schließlich die erwähnten drei Sphären umfasste, in denen sich Taimhotep tatsächlich auch währte.³⁴ Sie befand sich bereits im Gefolge des Re und auch dem des Osiris. In der Barke des Sonnengottes kann sie, wie der verstorbene Osiris im besagten Totenbuchspruch 175, zudem auf die weltlichen Dinge problemlos verzichten und gelangt zur Gottesschau.³⁵

Aber die diesseitige Dimension musste über den Totentext abgesichert werden. Und hierzu wählte Taimhotep das Element einer sehr konkreten Beschreibung des Jenseits, das sie mit der Hoffnung um diesseitige Hilfe zu überwinden gedachte. Hierzu hatte sie, wie eingangs die Worte des Sokar-Osiris deutlich gemacht hatten, eine Ba-Seele, die sich im Diesseits frei bewegen konnte, denn ihr war das „Herauskommen am Tage“ möglich. Und genau deshalb ruft sie den Lesern zu:

O ihr alle, die ihr zur Nekropole kommen werdet! Opfert mir Brot und Bier, entzündet Weihrauch und spendet Wasser an jedem Fest des Westens.³⁶

Zwar ist also die Eigenklage der Taimhotep vollumfänglich mit ägyptischen Traditionen zu erklären, doch gehen manche Ägyptologen trotzdem davon aus, dass die Klage der Verstorbenen im Lichte des Kulturkontaktes mit der griechischen Welt formuliert wurde.³⁷ So weist László Kákósy darauf hin, dass es ganz offensichtliche Parallelen zur Klage der Taimhotep in der griechischen Totenliteratur gebe.³⁸ Ein Verstorbener vergisst nach griechischer Vorstellung

33 Vgl. auch Kucharek, „Totenklage und Osirisklage“, 34–5; sehr deutlich zeigt das etwa die Klage der Isisemachbit aus der Saitenzeit (Jansen-Winkeln, „Zwei Jenseitsklagen“, 44): „Ich liege (nun) im Wüstental als junges Mädchen und leide Durst, obwohl Wasser neben mir ist. ... O König der Götter, Herrscher der Ewigkeit, zu dem alle Menschen gelangen: Gib mir Brot und Bier, Weihrauch und Trankspende, die von deinem Altar kommen! Ich bin ein unschuldiges Kind.“

34 Vgl. Assmann, *Tod und Jenseits*, 199–201, der den Akzent auf dem Totengericht sieht: „Das Totengericht birgt in sich die Verheißung der Rettung.“

35 TB 175: „Mein Gesicht soll das Gesicht meines Herrn Atum sehen!“

36 Panov, „Stele der Taimhotep“, 184.

37 Vgl. Martin Stadler, „Dioskourides, Tanaweruow, Titus Flavius Demetrius et al. or: How Appealing is an Egyptian Afterlife?“ in *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, hrsg. Katharina Waldner, Richard Gordon und Wolfgang Spickermann (Stuttgart: Steiner, 2016), 160: „It is quite possible that the indigenous Egyptian negative views of the underworld were adapted under the influence of Greek eschatologies (which were themselves far from monolithic), and that the lamentations of Tanaweruow and Taimhotep are examples of such appropriation.“

38 Kákósy, „Probleme der Religion“, 3022: „Zu dieser Zeit muß aber auch eine eventuelle Wirkung der griechischen skeptischen Richtungen in Betracht gezogen werden, von denen auch das Geistesleben in Ägypten beeinflusst wurde.“

schließlich ebenfalls sein weltliches Sein, nachdem er von den Wassern der Lethe getrunken hat. Im Hades findet sich zudem in gleicher Weise eine „Landschaft der ewigen Nacht und der Stille“, die Toten verfügen über keinen ihrer Sinne mehr.³⁹ In einem Epigramm heißt es:

Hier liege ich, Eunomos, etwa 20 Jahre alt. Mein Vater hat mir die (letzte) Ehre erwiesen; ich liege mit ihm. Eine schlimme Schicksalsgöttin hat meinen Faden gesponnen und ich verlasse als junger Mensch das Licht und wohne im Dunkel; die Erde bedeckt mich, der Trank des Schweigens aus der stummmachenden Quelle.⁴⁰

In ihrer Düsternis erinnert die Schilderung der Taimhotep zudem an ein Dialogepigramm des Kallimachos, eines Dichters, der am Hofe des zweiten Ptolemäers tätig war.⁴¹ Der Betrachter eines Grabsteins stellt diesem hier die Frage:

„Ruht unter dir Charidas?“

Der Grabstein antwortet:

„Wenn du den Sohn des Arimmas aus Kyrene meinst, dann ja.“

Daraufhin wendet sich der Betrachter an Charidas und folgender Dialog über das Jenseits ähnelt dem von Taimhotep Beschriebenen doch sehr:

„O Charidas, wie ist es da unten?“

„Sehr finster.“

„Und was ist mit den Rückwegen?“

„Lüge.“

„Und Pluton?“

„Sage.“

„Dann sind wir verloren!“⁴²

39 Chaniotis, „Jenseits“, 167.

40 Reinhold Merkelbach und Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ilion* (Berlin: De Gruyter, 1998), Nr. SE 04/22/03: Εὐνομος ἐγὼ κείμαι | περί εἴκοσι ἔτη· τειμήν ἔλαβα ὑβὸ πατρός, | [κ]εῖμαι δαί μετὰ αὐτοῦ· | Μοῖρα κακὴ καδέκλωσέ | με καὶ νέος ὢν προέλειψα τὸ | φῶς καὶ τὸ σκότος οἴκῳ· | γέᾶ με νῦν καδέχει, πηγῆς | ἀλάλου πόμα σειγῆς.

41 So bereits Kákosy, „Probleme der Religion“, 3022.

42 Callim. fr. 13 Pfeiffer = *Epigr.* 31, vgl. Markus Asper, *Kallimachos von Kyrene: Werke* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004): Ἦ ῥ' ὑπὸ σοὶ Χαρίδας ἀναπαύεται; ,εἰ τὸν Ἀρίμμα / τοῦ Κυρηναίου παῖδα λέγεις, ὑπ' ἐμοί· / ὦ Χαρίδα, τί τὰ νέρθε; ,πολὺ σκότος· αἱ δ' ἄνοδοι τί; / ,ψεύδος· ὁ δὲ Πλούτων; ,μῦθος· ἀπωλόμεθα.

Damit steht zunächst einmal fest, dass die Unterwelt für den Verfasser existiert und die Persönlichkeit weiterlebt.⁴³ Zweitens beschreibt er die Unterwelt so, wie sie auch die jenseitsskeptischen ägyptischen Texte schildern. Sie ist dunkel, es gibt keinen Weg zurück und vor allem gibt es keine Götter! Diese Schilderung eines alexandrinischen Dichters steht natürlich in guter griechischer Tradition, denn der Verfasser greift letztlich die alten homerischen Vorstellungen auf, in denen die Unterwelt ein dunkler Raum sei, „bevölkert von kraftlosen Schatten, deren Los ohne Rücksicht auf ihr Vorleben identisch ist“.⁴⁴ In der Odyssee heißt es treffend: „... wo Tote / Nichtig und sinnlos wohnen, die Schatten gestorbener Menschen! hier wohnen / Nur verstandslose Tote, der müden Sterblichen Masken.“⁴⁵

Aus diesem Grund ist wohl nicht zu bestreiten, dass aus dem Text der Taimhotep eine ähnliche Grundstimmung spricht wie aus dem Epigramm des Dichters Kallimachos. So wie die Toten der griechischen Welt aus dem Fluss des Vergessens getrunken haben, so besteht auch in der ägyptischen Unterwelt die Gefahr, dass die Toten ihre Verwandten vergessen.

Zwischen dem Textabschnitt aus der Stele der Taimhotep und bestimmten griechischen Unterweltsvorstellungen besteht also eine deutliche Korrelation. Diese könnte durchaus auf einen Kulturkontakt zurückzuführen sein, weil die Familie der Taimhotep in engsten Beziehungen zum Königshof in Alexandria stand. Aber, und das ist wichtiger, erstens spiegelt der Text der Taimhotep zwar selten formulierte, aber nichtsdestotrotz durchaus alte ägyptische Vorstellungen wider und zweitens darf man die besprochene Textstelle aus der Stele der Taimhotep eben nicht aus ihrem Kontext lösen. Belässt man es nämlich nur bei dem zitierten Ausschnitt, so könnte man meinen, dass hier eine Ägypterin das düstere griechische Bild übernommen und ägyptisiert habe. Doch das ist keinesfalls so, denn aus dem gesamten Text der Stele spricht, anders als aus dem griechischen Epigramm, in der Summe eine *docta ignorantia* darüber, dass das Jenseits, in das Taimhotep eingegangen ist, eben vollkommen anders ist als das griechische Jenseits und dass sich auch das Schicksal des Durstes und der Düsternis durch die soziale Umwelt, das von den Mitmenschen dargebrachte Totenopfer, beheben lässt, denn dann ist, wie

Vgl. Doris Meyer, *Inszeniertes Lesevergnügen: Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos* (Stuttgart: Steiner, 2005), 211–4.

43 Matthew Hosty, „But Who Art Thou?: Callimachus and the Unsatisfactory Epitaph,“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 59 (2019): 206.

44 Fritz Graf, „Jenseitsvorstellungen,“ *Der Neue Pauly* V (1998): 898.

45 Hom. *Od.* 11.475–6: ... ἐνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμώντων; Übersetzung: Johann Heinrich Voß.

sie sagt, „mein Herz von seinem Leid“ befreit. Für derartiges hat hingegen Charidas ausschließlich bittere Ironie übrig. Sein Epigramm beendet er nämlich mit der Aussage:

Das war mein wahrer Bericht für euch. Wenn du den angenehmen hören willst:
Ein großes Rind kostet im Hades nur einen Pellaïos.⁴⁶

2. *Ignorantia?* Augenzeugenberichte aus der Unterwelt

Hatte sich die Stele der Taimhotep vor allem mit der diesseitigen Dimension des Jenseits, also der Möglichkeit der Verstorbenen, an den Genüssen der Welt der Lebenden teilzuhaben, auseinandergesetzt, so war gleichzeitig bei ihr die Frage der unterweltlichen Dimension des Jenseits, die durch das erfolgreiche Bestehen des Totengerichts erreicht wurde, als gelöst zu betrachten: Taimhotep war gerechtfertigt, wie es ihr Name ‚Osiris (der) Taimhotep‘ anzeigt. Auf diese Weise war offensichtlich, dass sie in ihrer personalen Existenz weiterlebte.

Wie sieht es aber mit der Feststellung des Harfnerliedes aus, dass „keiner zurückkommt, um von dort zu berichten“? Die Zeile beklagt schließlich, dass es zu keinem verbalen Kontakt zwischen den diesseitigen und den jenseitigen Menschen komme.⁴⁷ Das wiederum war bei den Griechen anders, denn hier gab es sogenannte *katabáseis* (καταβάσεις),⁴⁸ Unterweltsfahrten von Helden wie Odysseus, Herakles und Orpheus, über die die Dichter recht genaues Zeugnis ablegen und in denen sie detailliert das griechische Jenseits als, wie erwähnt, größtenteils recht tristen Ort beschreiben.

Schon diese frühen Berichte zeigen, dass das Jenseits der Griechen eine differenzierte Topographie aufweist. Beliebte Helden etwa hatten das Glück, tatsächlich körperlich auf die Inseln der Seligen (μακάρων νῆσοι) zu gelangen. Auch Richter über die Toten gibt es und so wissen die Mythen über die Strafen für Menschen zu berichten, die die gesellschaftlichen Normen gebrochen hatten. Die Danaiden etwa, die Töchter des argivischen Königs Danaos, mussten mit einem löchrigen Pithos Wasser in ein Bad schöpfen (Pl. [Ax.] 371e), Sisyphos war gezwungen, stets von Neuem einen Stein einen Berg hinaufzuschieben (Hom. *Od.* 11.593–600), Tantalos durstete, stand bis zum Kinn im Wasser und

46 Callim. fr. 13 Pfeiffer = *Epigr.* 31, vgl. Asper, *Kallimachos*: ... ,οὗτος ἐμὸς λόγος ὕμνιν ἀληθινός· εἰ δὲ τὸν ἡδύν / βούλει, Πελλαίου βοῦς μέγας εἰν Ἀΐδῃ.

47 Es gab sogar die Angst vor Wiedergängern, von denen man Böses erwartete: Smith, *Traversing Eternity*, 26–7.

48 Hierzu Raymond J. Clark, *Catabasis: Vergil and the Wisdom-tradition* (Amsterdam: B. R. Grüner, 1979).

konnte nicht trinken, hatte Hunger und die Früchte an einem Ast wurden vom Wind weggeweht, wenn er danach griff (Hom. *Od.* 11.582–92), Oknos musste bis in die Ewigkeit ein Seil flechten, das ein Esel fraß (Paus. 10.29.1), und Ixion war auf ewig an ein Feuerrad gebunden. Wie präsent den Griechen auch in Ägypten diese Gedanken waren, zeigt etwa die Verschlussplatte eines Loculusgrabes des 2. Jahrhunderts v. Chr. aus der alexandrinischen Nekropole Shatby, die die Styx, Charon und zwei oder mehr Strafen des Mythos sogar verbildlicht, konkret sind etwa Ixion und Sisypchos zu identifizieren.⁴⁹

Solche Erzählungen erzeugten aber bei Griechen die Furcht, dass auch ihnen Strafe für begangene Taten im Jenseits drohen könne.⁵⁰ So ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch in der griechischen Welt die Vorstellung bestand, entweder durch die Einweihung in Mysterien und orphische Geheimnisse oder aber durch einen tugendhaften Lebenswandel nach dem Tod ein seliges Leben führen zu können. Die so zu Seligen (μακάριοι) gewordenen Verstorbenen leben in einem „Land der Gottesfürchtigen“ (χώρα εὐσεβῶν).⁵¹

Es ist erneut Kallimachos, der Dichter am Ptolemäerhof, der in dem weiter oben zitierten Epigramm eine Absage an ein idyllisches Jenseits getätigt hatte, und gleichzeitig in einem anderen Text diese Vielschichtigkeit griechischer Jenseitsvorstellungen zum Ausdruck bringt. So schildert er in einem Epigramm das Jenseits als eben diesen Ort der Gottesfürchtigen:

Wenn du Timarchos im Hades suchst, um etwas über die Seele zu erfahren oder, wie du wieder lebendig wirst, so suche nach dem Sohn des Vaters Pausanias aus der Phyle Ptolemais. Du wirst ihn unter den Gottesfürchtigen (ἐν εὐσεβέων [sc. χώρῳ]) finden.⁵²

Wie bereits erwähnt, hatten auch die Ägypter eine äußerst präzise Vorstellung über die Topographie des Jenseits und vor allem der Unterwelt, mitsamt der dort drohenden Gefahren. Sucht man hingegen nach Jenseitsreisen in der ägyptischen Literatur, wird man schwerer fündig. Es gibt meines Wissens nur zwei Erzählungen – beide stammen aus der ägyptischen Spätzeit, wahrscheinlich aus der Mitte des ersten Jahrtausends – die hierüber berichten. Die eine

49 Marjorie S. Venit, *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2016), 83 fig. 2.32.

50 Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (München: C. H. Beck, 1955), 816–7.

51 Chaniotis, „Jenseits“, 169 mit Belegen in Anm. 39 und 40.

52 Callim. fr. 10 Pfeiffer = Asper, *Kallimachos*, 33: Ἦν δίζηι Τίμαρχον ἐν Ἄιδος, ὄφρα πύθῃαι / ἢ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσσαι, / δίζησθαι φυλῆς Πτολεμαίδος υἱέα πατρός / Πausανίου· δήεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων.

erzählt von der Unterweltsreise des Generals Meri-Re. Er kommt aber nicht zurück, sondern gibt dort sein eigenes Leben für das des Pharaos.⁵³

Die andere *katabasis* hingegen findet sich in der sogenannten zweiten Setne-Erzählung und gleicht ganz erheblich griechischen *katabaseis*. Es handelt sich um einen demotischen Roman, der aber erst auf einem Papyrus des 1. Jahrhunderts n. Chr. überliefert ist.⁵⁴ Der Held der Erzählung namens Si-Osiris begibt sich gemeinsam mit seinem Vater Setne in die Unterwelt, um diesem eine Lektion zu erteilen.⁵⁵ Der Vater hatte nämlich zuvor das Begräbnis eines reichen und eines armen Mannes gesehen. Der Reiche war selbstverständlich mit allen für eine Bestattung nötigen Vorkehrungen versehen worden und Setne sagt: „Bei [Ptah ... Um wieviel besser ist das Begräbnis reicher Leute (o.ä.) sam]t(?) der Stimme von [Jammer(?)] als das von armen Leuten.“⁵⁶ Der Sohn möchte dem Vater nun mittels der Unterweltfahrt beweisen, dass nicht die Art und Weise der Bestattung, sondern *ausschließlich* eine moralische Lebensführung entscheidend für das Bestehen des Totengerichts ist, dass also alle Menschen vor dem letzten Richter gleich sind und die Art des Begräbnisses keinen Einfluss auf das Geschick im Jenseits hat.

Zunächst durchwandern Vater und Sohn gemeinsam die sieben Hallen der Unterwelt und sehen „vornehme Verklärte“ ebenso wie bestrafte Sünder. Zu den Strafen gehört auch das Tantalos- und das Oknos-Motiv:

Setne sagte: „Mein Sohn Si-Osiris! Zahlreich sind die Wunder, die ich im Westen sah. Aber lass mich [das] erfahren, [was] mit diesen Leuten [gescha]h, die Seile drehen, während die Eselinnen sie hinter ihnen (auf)fr[essen], während andere ‚(da) waren‘, während ihre Nahrung, Wasser (und) Brot, über ihnen hängt und sie laufen, sie herabzuholen, während andere unter ihren Füßen Gruben graben, um sie nicht zu ihnen gehen zu lassen?“⁵⁷

In der siebten Halle findet dann vor Osiris das Totengericht statt und man wiegt auf einer Waage die bösen gegen die guten Taten eines jeden Menschen

53 Hans-Werner Fischer-Elfert, „Der Pharaon, die Magier und der General: Die Erzählung des Papyrus Vandier,“ *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987): 5–21; Joachim F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (Münster: LIT Verlag, 2007), 65–9.

54 Francis L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas* (Oxford: Clarendon Press, 1900), 14, 41.

55 Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*; Nicolas Grimal, „Le roi et la sorcière,“ in *Hommages à Jean Leclant IV*, hrsg. Catharine Berger, Gisèle Clerc und Nicolas Grimal (Cairo: IFAO, 1994), 97–108.

56 Friedhelm Hoffmann und Joachim F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur: Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie IV* (Münster: LIT Verlag, 2007), 120.

57 Hoffmann und Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, 122.

auf. Das Entscheidende ist nun, dass Setne den einst armen Mann in ein kostbares Byssosgewand gehüllt wiedersieht (2,10), und zwar das Gewand, das der Reiche bei seinem Begräbnis getragen hatte. Die guten Taten des Armen waren also zahlreicher als seine schlechten, weshalb er die Begräbnisausstattung des Reichen erhalten hat. Man brachte ihn „unter die vornehmen Verklärten ... als Geist, der Sokar-Osiris dient, wobei er [dem Ort] nah ist, an dem Osiris ist.“⁵⁸

Dem Reichen hingegen war Setne bereits auf seinem Weg durch die Hallen der Unterwelt begegnet, ohne ihn jedoch wiederzuerkennen. Seine schlechten Taten waren zahlreicher als die guten und so war er als derjenige in der fünften Halle zu sehen, „wie der Zapfen der Tür des Westens in seinem rechten Auge befestigt ist, indem man auf seinem Auge schließt (und) öffnet, wobei sein Mund in großem Geschrei geöffnet ist.“⁵⁹

Schon die Ähnlichkeit zweier Strafmotive mit griechischen Unterweltsbeschreibungen hat zu der berechtigten These geführt, dass der Verfasser der Erzählung griechische *katabaseis* tatsächlich gekannt und deren Motive aufgegriffen hat.⁶⁰

Noch deutlicher für eine Übernahme griechischer Vorstellungen spricht des Weiteren, dass die Beschreibung dessen, was nach dem Nichtbestehen des Totengerichts geschieht, vollkommen dem widerspricht, was die Ägypter sich üblicherweise als Geschehen nach dem Tod vorstellten.⁶¹ Das Totengericht ist nämlich eine Situation, in der der „zweite Tod“ drohte, das komplette Verschwinden der personalen Existenz aus der Welt.⁶² Zwar gibt es auch in ägyptischen Jenseitsbüchern Beschreibungen von ‚Höllenstrafen‘,⁶³ doch die hier

58 Hoffmann und Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, 122.

59 Hoffmann und Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, 122; zu dieser Strafe gibt es keine innerägyptische Parallele, doch muss das nicht zwingend bedeuten, dass das Motiv selbst von einer nichtägyptischen, etwa einer jüdischen Tradition übernommen wurde (Joachim F. Quack, „Sage nicht: ‚Der Frevler gegen Gott lebt heute‘; auf das Ende sollst du achten!“ in *Evil and Death: Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Early Christian, Greco-Roman and Egyptian Literature*, hrsg. Beate Ego und Ulrike Mittmann (Berlin/New York: De Gruyter, 2015), 402–404): „In jedem Falle scheint es mir schwer vorstellbar, dass die demotische Erzählung und die jüdische Tradition völlig voneinander unabhängig sind.“ Schließlich besteht die Möglichkeit, dass der Verfasser selbst sich diese Strafe ausgedacht hat.

60 Günter Vittmann, „Tradition und Neuerung in der demotischen Literatur“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 125 (1998): 68–9; dagegen Friedhelm Hoffmann, „Seilflechter in der Unterwelt“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 100 (1994): 339–46.

61 Zur kompletten Vernichtung der Existenz: Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Berlin: Akademie Verlag, 1968), 31–4.

62 Assmann, *Tod und Jenseits*, 105.

63 Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*.

beschriebenen Strafen sind nur schwer mit letzteren vergleichbar.⁶⁴ Und so hielt schon Erik Hornung in seiner Arbeit über die ‚ägyptischen Höllenstrafen‘ fest, dass die „ägyptische Hölle ... keine Tantalus- oder Sisyphus-Qualen, keine immerwährende Folterung der Betroffenen“ kennt. Die ägyptische ‚Hölle‘, wenn man das Wort überhaupt verwenden möchte, dient vielmehr der vollständigen Vernichtung der personalen Existenz, und diese Vernichtung ist gerade nicht der Zweck derjenigen Strafen, die die Setne-Geschichte überliefert. Damit steht also ein Kernpunkt der Setne-II-Erzählung, wie es Joachim-Friedrich Quack meint, „diametral“ ägyptischen Totenvorstellungen entgegen.⁶⁵

Dass sich wiederum der Erzähler der Geschichte dieses Problems durchaus bewusst war, zeigt die Tatsache, dass er einerseits das ägyptische Element der Existenztilgung mit aufgreift und von der Fresserin berichtet, die den Ba und den Leib des Verstorbenen zerstört,⁶⁶ um dann aber andererseits eben widersprüchlich dazu wenig später die Höllenstrafen zu erklären.

So weist die Geschichte natürlich zahlreiche ägyptische Elemente auf, vor allem die Tatsache, dass es das Totengericht in der dort beschriebenen Art und Weise gibt. Das gilt auch für Motive, die zunächst scheinbar unägyptisch wirken, etwa für die ausschließliche Fokussierung auf das moralische Verhalten des Menschen im Diesseits. Das geht schließlich einher mit einer Leugnung der Tatsache, dass die materielle Dimension, der prächtige Grabbau und die würdige Bestattung, ebenso wie die aufwändige Mumifizierung und die Trauer um und damit verbunden die Erinnerung an den Toten, entscheidend für das Weiterleben im Jenseits waren. Wir erinnern uns an Taimhotep, die genau hierzu die Lebenden auffordert, damit ihr Herz von seinem Leid befreit werde.

Die in der Erzählung akzentuierte maßgebliche Bedeutung des Totengerichts und die Frage der guten Lebensführung berührt wiederum, egal wie man sich die Strafe von Sündern nun vorstellt, einen ganz entscheidenden Aspekt der Entwicklungsgeschichte ägyptischer Totenvorstellungen. Im Neuen Reich hat sich eine, wie es Jan Assmann formuliert, „Moralisierung des Todes“ herausgebildet,⁶⁷ die sich insbesondere im 125. Kapitel des Totenbuchs beschrieben findet. Die Überschrift des betreffenden Kapitels zeigt gleichzeitig seine Funktion an: „NN von allem Bösen reinigen, das er getan hat. Das

64 Vgl. Quack, „Frevler gegen Gott“, 401.

65 Quack, „Frevler gegen Gott“, 404.

66 Hoffmann und Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, 121: „wie der, den sie finden würden, indem seine bösen (Taten) zahlreicher als seine guten waren, (indem) er der Fresserin der Herrn des Westens gegeben würde, indem sein Ba und sein Leib zerstört würde – sie pflegt ihn niemals atmen zu lassen.“

67 Assmann, *Tod und Jenseits*, 100.

Angesicht der Götter schauen.“⁶⁸ Ziel ist also die Reinigung von den persönlichen Verfehlungen, die zur Gottesschau führt – genau diese Gottesschau ist in dem obigen Setne-Zitat dem armen Verstorbenen dadurch möglich, dass er in die Nähe des Osiris gelangt ist.

Die Setne-Geschichte bietet folglich der großen Masse an Menschen, die sich kein ordentliches Begräbnis leisten können, Hoffnung auf ein gutes Ergehen im Jenseits, indem sie das Schicksal mit einem Reichen tauschten. Zwar ist es aus der sonstigen ägyptischen Überlieferung nicht belegt, dass ein Armer die Begräbnisausstattung eines sündigen Reichen erhält, doch gibt es immerhin bereits in der 21. Dynastie die Vorstellung, dass Götter Menschen ihr Schicksal tauschen lassen können.⁶⁹ In einem Lobpreis auf Chons heißt es: „Er ist der Herr von Theben, der rettet, wen er will, auch wenn er in der Unterwelt ist, indem ein anderer an seine Stelle gegeben wird.“⁷⁰

Letztlich können wir also davon ausgehen, dass in der Setne-Erzählung griechische und vielleicht sogar noch andere fremde Jenseitsvorstellungen aufgegriffen wurden. Diese Vorstellungen hat der Verfasser aber in eine Konzeption des Jenseits eingebaut, die sich gut mit alten ägyptischen Vorstellungen verbinden lässt, die Übernahme ist also nur in dem Sinne geschehen, dass sie dazu dient, eine ägyptische Vorstellung über moralische Lebensführung und das Gelangen ins Gefolge des Osiris zu beschreiben. Es ist damit keine Übernahme der Substanz fremder Vorstellungen über das Jenseits, wie es die Griechen kannten, sondern nur eine Übernahme bestimmter Motive, die für das ägyptische Gesamtbild nutzbar gemacht wurden, zumal das Ergebnis des Bestehens des Totengerichts nicht der Eingang auf eine Insel der Seligen, sondern der Dienst im Gefolge des Osiris ist.

3. Zusammenfassung

Die vorausgegangenen Bemerkungen haben vor allem gezeigt, dass es zwischen griechischen und ägyptischen Jenseitsvorstellungen, trotz aller Unterschiede,

68 Assmann, *Tod und Jenseits*, 106.

69 Smith, *Traversing Eternity*, 28–9.

70 Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, 574; vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 29; dazu freilich Quack, „Frevler gegen Gott“, 401: „Dieser Text erscheint mir ebenfalls nicht wirklich einschlägig. Dort geht es de facto keineswegs darum, dass zwei gleichermaßen im Jenseits befindliche Personen ihre Ausstattung bzw. ihr Geschick tauschen, sondern darum, dass ein eigentlich für die Unterwelt, also den Tod, Bestimmter dadurch am Leben bleibt, dass jemand anders als Ersatz dafür von den Göttern in die Unterwelt geschickt wird – ein Motiv, das gerade aus der Zeit dieses Zeltes (21. Dynastie) auch sonst zu belegen ist.“

auch zahlreiche Korrelationen gegeben hat. Beiden Kulturen gemeinsam ist etwa, dass um den Toten getrauert, dass er begraben wurde, dass seine soziale Umwelt seiner gedachte, dass es Totenopfer und jährliche Erinnerungsfeste gab. Die Gemeinsamkeiten gingen so weit, dass es sogar in beiden Kulturen, wie in vielen anderen auch, die Angst vor Wiedergängern gab.⁷¹

Diese Gemeinsamkeit führte dazu, dass in einem multikulturellen Umfeld, wie in Alexandria, beide Vorstellungen nebeneinanderstehen konnten, weil die Auftraggeber eben nicht den Unterschied, sondern das Gemeinsame betonen wollten. Das zeigt besonders eindrücklich eine Grabmalerei aus der alexandrinischen Nekropole von Kom el-Schukafa, in der eine ägyptischen Balsamierungsszene über einer Darstellung des Raubes der Persephone angebracht ist.⁷²

Korrelationen zwischen griechischen und ägyptischen Sepulkralkulturen beruhen damit, und das ist wichtig, bereits im Voraus festzuhalten, nicht zwingend darauf, dass hier Übernahmen von der einen in die andere Kultur stattfanden, sondern sie liegen schlicht darin begründet, dass erstens Menschen über den Tod ähnlich, nämlich in menschlichen Worten sprechen, sich mithin ihre Lebenswelt und -wahrnehmung in ihnen spiegelt. Zweitens finden sich Korrelationen auch deshalb, weil es in beiden Kulturen eine Vielzahl von teils kontradiktorischen Jenseitsvorstellungen gab, die wiederum Überschneidungen relativ einfach machen: Das Jenseits als düstere und finstere Welt, als Gefilde der Einsamkeit, kann sowohl griechisch als auch ägyptisch gedacht sein, ohne dass es Beeinflussungen gegeben haben muss. Das gleiche gilt für Vorstellungen von einem ‚Paradies‘ – die Griechen nannten es Elysion (Ἑλύσιον [sc. πεδῖον]), die Ägypter nannten es Binsengefilde. In diesem Sinne gab es natürlich auch in beiden Kulturen einen göttlichen Seelenbegleiter ins Jenseits. Für die Griechen war es Hermes, für die Ägypter war es Anubis, später zusammengeführt in der Figur des Hermanubis.⁷³

Natürlich haben auch Griechen diese Ähnlichkeiten ihrer Jenseitsvorstellungen mit den ägyptischen erkannt. Da sie wiederum wussten, dass die ägyptische Kultur die ältere von beiden war, dass zudem, wie Herodot schreibt, die griechische Religion aus Ägypten letztlich kommt, schlossen sie nach dem Prinzip *post hoc ergo propter hoc* aus der Korrelation der Vorstellungen auf

71 Vgl. Smith, *Traversing Eternity*, 26–7; siehe Anm. 44.

72 Anne-Marie Guimier-Sorbets, André Pelle und Mervat Seif el-Din, *Renaître avec Osiris et Perséphone: Alexandrie, les tombes peintes de Kôm el-Chougafa* (Paris: Centre d'Études Alexandrines, 2015), 54–63.

73 Vgl. Smith, *Following Osiris*, 368–9.

eine Abhängigkeit ihrer Vorstellungen von den ägyptischen. Mit Blick auf das Totengericht hielt etwa Diodor fest:

Diese Sitte soll einst dem Orpheus, der sie auf seiner Reise in Ägypten kennengelernt hat, Anlass zu seinen Mythen über das, was im Hades passiert, gegeben haben, die mithin zum Teil Nachbildung, zum Teil eigene Erfindung wären.⁷⁴

In einigen Kapitel geht Diodor dann auch auf die Strafen in der Unterwelt ein und meint:

Die Strafe der Gottlosen in der Unterwelt und die Gefilde der Frommen und die Schattengestalten, wie man sich gewöhnlich dieselben denke, seien erdichtete Vorstellungen, von ihm (sc. Orpheus) in Umlauf gebracht, und zwar den ägyptischen Leichengebräuchen nachgebildet.⁷⁵

Interessanterweise hat die Forschung diese antike Perspektive nahezu eins zu eins übernommen und Beeinflussungen vor allem von Ägypten auf Griechenland gesehen. So ist man der Ansicht, dass die bildlich ausgemalten Unterweltsvorstellungen der Griechen von Gericht und Strafen „wohl nicht ohne ägyptischen Einfluss“ entstanden sein können, wobei man häufig auf die sogenannte Orphik verweist.⁷⁶ In diesem Sinne gibt es auch die Ansicht, dass die in der Setne-Geschichte beschriebenen Strafszenen, etwa die Oknos-Periode, wohl nicht Griechisches wiedergeben, sondern dass sie eine Art Archetyp später von Griechen übernommener Unterweltsvorstellungen präsentierten.⁷⁷ Auch für die Vorstellung vom griechischen Elysion vermutet man das ägyptische Binsengefilde als Ideengeber.⁷⁸

Man sollte nicht nur bei der Übernahme ägyptischer Vorstellungen durch Griechen in vorhellenistischer Zeit skeptisch bleiben, sondern auch bei der vorliegenden Fragerichtung nach Übernahmen griechischer Vorstellungen durch Ägypter mit der gleichen Skepsis ans Werk gehen, denn es bleibt zu

74 Diod. Sic. 1.92.3: διὸ καὶ φασιν Ὀρφέα τὸ παλαιὸν εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ θεασάμενον τοῦτο τὸ νόμιμον, μυθοποιῆσαι τὰ καθ' ἄδου, τὰ μὲν μιμησάμενον, τὰ δ' αὐτὸν ἰδίᾳ πλασάμενον.

75 Diod. Sic. 1.96.5: τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ἄδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπλάσμενας παρειαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.

76 Walter Burkert, *Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 302.

77 Hoffmann, „Seilflechter“, 339–46.

78 Etwa Jan Assmann, „Pythagoras und Lucius: Zwei Formen ägyptischer Mysterien“, in *Ägyptische Mysterien?*, hrsg. Jan Assmann und Martin Bommas (München: Fink, 2002), 75.

konstatieren, dass Ähnlichkeiten nicht zwingend aus einer Übernahme resultieren müssen.

Doch noch ein weiteres Problem ergibt sich bei der Identifikation nicht-ägyptischer Elemente in ägyptischen Jenseitsvorstellungen, und das ist die Tatsache, dass die ägyptische Religion nicht statisch war, sondern sich weiterentwickelte. Des Weiteren entwickelt sich, wie bereits erwähnt, Religion stets und immer auch in der Auseinandersetzung mit der sie praktizierenden und denkenden Umwelt. Und diese Umwelt war im ptolemäischen Ägypten, egal ob man nun an Parallelgesellschaften denkt oder sich eine multikulturelle Gesellschaft vorstellt, hochgradig durch den Kontakt zwischen Griechen und Ägyptern bestimmt. Es ist selbstverständlich, dass ein solcher Kontakt Auswirkungen hatte, Auswirkungen, die entweder zu einer deutlichen Abgrenzung der Ägypter von den Griechen führen konnten, die also zu einer ‚konservativistischen‘ Rückbesinnung auf das als ursprünglich Gedachte ägyptische Konzept vom Jenseits führen konnten, oder aber zu einer Adaption griechischer Elemente bis hin zum Entstehen hybrider Vorstellungen.

Wenn sich also in einem ptolemäerzeitlichen Text nichtägyptische Elemente finden, so ist zunächst zu klären, ob sie aus einer Entwicklung resultieren, die bereits in der ägyptischen Religion angelegt war, oder ob es sich tatsächlich um eine Übernahme handelt, die auf dem Kulturkontakt basiert. Mit Blick auf letzteres wäre im Anschluss daran zudem noch zu fragen, inwiefern diese als Übernahme klassifizierten Elemente auch Einfluss hatten auf die ägyptische Konzeptionalisierung des Jenseits. Das ist nur dann möglich, wenn man nach der *Funktion* eines Elementes innerhalb eines Textes oder Kontextes sucht.

Wenden wir uns nun also den möglichen griechischen Einflüssen zu, so lassen diese sich in insgesamt drei Bereichen feststellen:

- a) die künstlerische bzw. handwerkliche Darstellung von Jenseits- und Grabthemen,
- b) die Ritualpraxis,
- c) die Konzeption des Jenseits selbst.

a) Dass die griechische Lebenswelt auf ägyptische Jenseitskonzeptionen Einfluss ausgeübt hat, ist vor allem an der Entwicklung in der ägyptischen Kunst zu bemerken, die durchaus Elemente des griechischen „Zeitstils“ aufgriff.⁷⁹ So

79 Alexandra von Lieven, „Ikongraphie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischer Tradition und griechisch-römischem Einfluß,“ in *Fremdheit – Eigenheit: Ägypten, Griechenland und Rom: Austausch und Verständnis*, hrsg. Peter C. Bol, Gabriele Kaminski und Caterina Maderna (München: Scheufele, 2004), 309–16.

können in seltenen Fällen etwa die Darstellungen naturalistischer werden.⁸⁰ Es sei an die Dreidimensionalität auf der Stele der Taimhotep verwiesen. Auch griechische Symbole konnten übernommen werden. Anubis kann z.B. einen Schlüssel halten, der die Schlüsselgewalt des Seelenbegleiters über die Pforten zur Unterwelt zum Ausdruck bringt.⁸¹ Doch solche Änderungen berührten *nicht* die ägyptischen Jenseitskonzeptionen selbst. Vielmehr hält Alexandra von Lieven gerade mit Blick auf die Kunst fest: „Tatsächlich lassen sich jedoch die ägyptischen Szenen in der Regel sehr stimmig im Rahmen von Vorstellungen des spätägyptischen Totenglaubens deuten, der sich tatsächlich gegenüber der älteren Zeit kontinuierlich weiterentwickelt hat.“⁸²

b) Neben Neuerungen in der Kunst finden sich auch griechisch zu erklärende Neuerungen in der Ritualpraxis. So gibt es Mumien, die eine Münze im Mund oder in der Hand haben.⁸³ Deutlich ist damit der griechische Lohn für den Fährmann Charon zum Ausdruck gebracht, der die Toten über Styx oder Acheron in den Hades bringt.⁸⁴ Natürlich ist unklar, ob die Mumien zu Ägyptern oder Griechen gehörten, doch spielte Ethnizität im Tod keine Rolle: Eine Person, die sich mumifizieren ließ, wollte Teilhabe am *ägyptischen* Jenseits haben. Wenn also ein solcher Ägypter nun eine Obole als eine Art *viaticum* erhält, so

80 Vgl. Christina Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion* (Oxford: University Press, 2005), 7–14.

81 Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri I*. Zweite verbesserte Auflage mit Ergänzungen von Karl Preisendanz und Ernst Heitsch, durchgesehen und herausgegeben von Albert Henrichs (Stuttgart: Teubner, 1973), 82–3 (Z. 336): „dem, der die Schlüssel für die (Bewohner) der Unterwelt besitzt“; Klaus Parlasca, „Anubis mit dem Schlüssel in Der Kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens“, in *Isis on the Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*, hrsg. Laurent Bricault und Miguel John Versluys (Leiden: Brill, 2010), 221–32; Siegfried Morenz, „Anubis mit dem Schlüssel“, in *Religion und Geschichte des Alten Ägypten: Gesammelte Aufsätze von Siegfried Morenz*, hrsg. Elke Blumenthal und Siegfried Hermann (Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1975), 510–21.

82 Alexandra von Lieven, „Kulturelle Interaktion am Beispiel römerzeitlicher Funerärkunst“, in *Ägypten, Griechenland, Rom: Abwehr und Berührung*, hrsg. Herbert Beck, Peter C. Bol und Maraike Bückling (Tübingen/Berlin: Wasmuth, 2005), 384; Christiane Zivie-Coche und Françoise Dunand, *Die Religionen des Alten Ägypten* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 552: „Neuerungen im Detail schienen jedoch die Bedeutung der Bilder nicht verändert zu haben.“; Smith, *Following Osiris*, 364: „not a new way of conceptualizing life after death, but rather the adoption of new artistic conventions to express an older symbolism.“

83 László Kákossy, „Obole de Charon en Égypte“, *Studia Aegyptiaca* 2 (1976): 189–91; Gael Cartron, „L'obole de Charon en Égypte à l'époque romaine“, in *Grecs et Romains en Égypte: Territoires, espaces de la vie et de la mort, objets de prestige et du quotidien*, hrsg. Pascale Ballet (Kairo: IFAO, 2012), 221–32.

84 Susan T. Stevens, „Charon's Obol and Other Coins in Ancient Funerary Practice“, *Phoenix* 45 (1991): 215–29.

handelt es sich auch hierbei *nicht* um eine Veränderung, die den Kern ägyptischer Jenseitsvorstellungen berührte. Auch nach ägyptischer Vorstellung konnte es schließlich Jenseitsfährmänner geben, die den Verstorbenen über ein Gewässer setzten,⁸⁵ und für die „Überfahrt zum Himmel“ hat sich der Tote einem Verhör durch den Fährmann zu unterziehen⁸⁶ und musste die entsprechenden Sprüche kennen, die ihm die Mitfahrt garantieren.

Diese Neuerungen bedeuten folglich ebenfalls nicht, dass sich die ägyptischen Jenseitskonzeptionen unter griechischem Einfluss verändert haben.⁸⁷ Es handelt sich eher um Aktualisierungen alter Vorstellungen als um einen wirklichen Wandel der dahinter liegenden Konzeptionen, es sind Übernahmen griechischer Elemente, die sich letztlich problemlos in die ägyptischen Jenseitsrepräsentationen einfügen lassen.

c) Nun stellt sich aber die Frage, ob es auch neue Elemente in den ägyptischen Todesvorstellungen gibt, die sich eben doch nicht problemlos in diese integrieren lassen, und das ist, bei aller Einbettung in alte Traditionen, meines Erachtens mit den beiden von mir angeführten Beispielen der Fall.

Grundsätzlich stehen selbstverständlich beide Texte in der Tradition der Weiterentwicklung ägyptischer Religion, sie basieren maßgeblich auf den alten Ideen, die spätestens seit dem Neuen Reich bekannt sind. Aber sie fügen in diese alten ägyptischen Traditionen griechische Elemente ein oder aktualisieren alte Vorstellungen meines Erachtens in direkter Auseinandersetzung mit der multikulturellen Umwelt.

Blicken wir zunächst auf Taimhotep. Ihre Klage steht ganz in der Tradition der ägyptischen, sogenannten jenseitsskeptischen Literatur. Da aber dieses Aufgreifen alter Vorstellungen in so ausführlicher Art und Weise in einer Zeit geschah, in der es sich ansonsten selten in der ägyptischen Parallelüberlieferung findet, ist es zumindest möglich, dass es im Lichte des Kontakts mit der griechischen Welt zu verstehen ist. Gleichzeitig zeigt Taimhotep, dass – anders als bei homerischen Jenseitsvorstellungen – das ägyptische Jenseits eben doch Hoffnung bereithält. So könnte man ihren Text sogar als kreative Auseinandersetzung mit griechischen Vorstellungen verstehen, in dem Sinne, dass die Verstorbene das positive ägyptische Bild dem griechischen gegenüberstellt.

85 Vgl. Matthieu Heerma van Voss, „Fährmann,“ *Lexikon der Ägyptologie* II (1977): 86; Smith, *Following Osiris*, 370.

86 Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984), 112.

87 Smith, *Following Osiris*, 363: „The essential problem here is that of correlating form and meaning“

In der zweiten Setne-Erzählung wiederum ist der griechische Einfluss deutlich an den Strafen abzulesen, zu denen diejenigen Menschen verdammt werden, die das Gericht nicht bestehen. Diese Strafen stehen im Gegensatz zur eigentlich nach ägyptischer Vorstellung nötigen Komplettnichtung der Existenz des Verstorbenen. Hier haben also die griechischen Konzeptionen deutlich eine Funktion. Der Verfasser möchte mit ihrer Hilfe darauf verweisen, dass das moralische Handeln im Diesseits entscheidend für das Schicksal im Jenseits ist. Das Ziel seiner Erzählung ist es schließlich, dass die beiden Protagonisten den Armen in den Kleidern des Reichen bei Osiris stehen sehen. Über das Schicksal des Reichen können sie aber nur deshalb informiert werden, weil sie ihn ebenfalls gesehen haben, wäre er vernichtet worden, würden sie nicht wissen, was mit ihm passiert ist: Vielleicht war es also vom Narrativ her attraktiver, ihn wie beschrieben zu zeigen, anstatt auf das Fehlen des Reichen im Gefolge des Osiris zu verweisen. So wie also die gesamte Unterweltfahrt von Vater und Sohn allem Anschein nach griechische Unterweltfahrten zum Vorbild hat – beide kommen schließlich wieder auf die Erde zurück –, so nutzt der Verfasser auch die Motive der griechischen Unterweltfahrten, um ein ganz klar ägyptisches Jenseitskonzept zu verdeutlichen: Ausschließlich der moralisch richtig handelnde Mensch hat die Möglichkeit, ins Gefolge des Osiris zu gelangen; gesellschaftliche Stellung und Reichtum, selbst ein prunkvolles Begräbnis, spielen im Totengericht keine Rolle.

Griechische Jenseitsvorstellungen hatten also in dem Sinne Einfluss auf ägyptische Konzeptionen des Jenseits, als dass Elemente von ihnen als *exempla* genutzt werden konnten. Im Falle der Taimhotep dient das Beispiel des Vergessens der Toten dazu, die Düsternis und Traurigkeit des Jenseits, das auch in ägyptischen Texten geschildert werden kann, nochmals zu unterstreichen und gleichzeitig durch die ägyptischen Vorstellungen der *memoria* der Nachkommen ein positives Gegenbeispiel zu geben. Im Falle der ewigwährenden griechischen Jenseitsvorstellungen dienen sie dazu, das Konzept des ägyptischen Totengerichts, das eine Strafe für moralisches Fehlverhalten vorsieht, nochmals in dem Sinne zu unterstreichen, dass diese Strafe jeden unabhängig von seinem Status treffen kann, da vor dem Totenrichter alle Menschen gleich sind. Wie sehr die Strafen dort nur exemplarischen Charakter haben, zeigt die Erzählung selbst, die zuvor angibt, dass den Sünder letztlich die komplette Vernichtung treffen wird.

Es ist also so, dass in beiden Fällen jeweils ein bestimmtes erzählerisches Motiv, das fest mit der griechischen Sepulkralkultur verbunden war, ins Ägyptische übernommen bzw. ein auch von Griechen gekanntes Motiv betont wurde. Das bedeutete aber nicht, dass damit eine signifikante Veränderung der ägyptischen Konzeptionen des Jenseits einherging. Die ägyptische Religion

war somit einerseits adaptionsfähig, andererseits hochgradig resilient: Adaptiert wurden – und das auch nur sehr selten – einige wenige Aspekte, sowohl in Kunst, Ritual als auch Ideen. Mit Hilfe dieser griechischen Aspekte ließ sich aber gleichzeitig der Kern ägyptischer Jenseitsvorstellung, die drei Sphären des Jenseits, das Eingehen ins Gefolge des Osiris, des Re oder das „Herauskommen am Tage“ umso deutlicher erklären.⁸⁸

88 Smith, *Traversing Eternity*, 10.

Das Narrativ vom ägyptischen Kult

Tempelbau, Tempelausstattung und Tierkult bei Artapanos

Gregor Krönig

1. Einleitung

Als Artapanos wird der jüdische Autor¹ dreier noch erhaltener Fragmente einer ansonsten verlorenen Schrift² bezeichnet, die wahrscheinlich in das 2. Jh. v. Chr.³ zu datieren und nach Ägypten⁴ zu verorten ist. Es erweist sich für die Beantwortung von ‚Einleitungsfragen‘ allgemein als problematisch, dass die Fragmente nur über Alexander Polyhistor und der wiederum nur durch Clemens von Alexandrien und Eusebios von Caesarea überliefert ist.⁵ Die drei Fragmente thematisieren das Handeln von Abraamos (= Abraham), Joseph

- 1 Die „jüdische Identität“ Artapanos' wird heute kaum noch diskutiert, Zweifel wurden gesät von: Howard Jacobson, Artapanus Judaeus, in: JJS 57,2 (2006), 210–221. Diese Zweifel werden zwar gesehen, aber für unbegründet gehalten von: Meron Piotrkowski, On the Origin of the Jewish Historian Artapanus, in: SCI XXXIX (2020), 73–74. [= Piotrkowski 2020a]
- 2 Zum Titel der Schrift gibt es unterschiedliche Vorschläge: Jean Riaud, Les fragments d'Artapan. une Vie de Moïse ou une Biographie nationale?, in: D. Aigle/F. Briquel-Chatonnet (Hg.): Figures de Moïse, Paris 2015, 59; Meron Piotrkowski, Artapanus as a Source for the Building of the Temple of Onias in Egypt, in: JSPE 29,3 (2020), 199. [= Piotrkowski 2020b]
- 3 Sicher ist allein, dass er vor Alexander Polyhistor schrieb (*terminus ante quem* = 50 v. Chr.), da dieser mit ihm arbeitet, so schon: Carl R. Holladay, Fragments from Hellenistic Jewish Authors, Volume I: Historians, Chico 1983, 189. Zur Tendenz der Datierung in das 2. Jh. v. Chr.: Nathalie LaCoste, Along the banks of the Egyptian river: representations of the Nile in early Jewish literature, in: A. Salvesen u.a. (Hg.): Israel in Egypt: the land of Egypt as concept and reality for Jews in antiquity and the early Medieval period (AJEC), Leiden/Boston 2020, 207. Zur Diskussionswürdigkeit der Datierung: Benjamin G. Wright, Cultural Creativity in Egyptian Judaism, in: S.A. Harvey u.a. (Hg.): A Most Reliable Witness, Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer (Brown Judaic Studies 358), Providence 2015, 112–113.
- 4 ‚Klassisch‘ argumentiert für die Verortung in Ägypten: Alison Salvesen, „They Did Not Settle in the Land of the Lord: Ephraim Settled in Egypt“ (Hos 9:3): Returning to Egypt in the Septuagint and Other Hellenistic Jewish Works, in: A. Salvesen u.a. (Hg.): Israel in Egypt: The Land of Egypt as Concept and Reality for Jews in Antiquity and the Early Medieval Period, Leiden/Boston 2020, 164–165. Gegen die Verortung in Ägypten gibt es aktuell vereinzelt Widerspruch: Piotrkowski 2020a, 73–81.
- 5 Zur Überlieferung bei Eusebios und Clemens: Eve-Marie Becker, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie (WUNT 194), Tübingen 2006, 179–180. [= Becker 2006a]

und Moysos (= Moses) in Ägypten.⁶ Die drei Personen werden, weil sie bereits in der Septuaginta⁷ mit Ägypten verbunden sind (LXXGen 12,10; LXXGen 37–50; LXXEx 1–15), von Artapanos zu literarisch anknüpfungsfähigen Kulturheroen für Ägypten gemacht, die den Anstoß zu wertvollen ägyptischen ‚Erfindungen‘ und ‚Einrichtungen‘ gegeben haben sollen.

Der vorliegende Beitrag beabsichtigt, anhand von einigen Beispielen das von Artapanos konstruierte ‚Narrativ‘ des ägyptischen Kults herauszuarbeiten.⁸ Unter Kult wird dabei „die Gesamtheit der rituellen Trad[ition] im Kontext der rel[igiösen] Praxis“ verstanden.⁹ Untersucht wird, wie der Autor sowohl diese ‚Tradition‘ als auch die ‚religiöse Praxis‘ thematisiert. Dafür sollen ein Abschnitt des zweiten Fragments (Eus. pr. ev. IX 23,2–4) sowie vor allem Teile des dritten Fragments (Eus. pr. ev. IX 27,1–2; Eus. pr. ev. IX 27,11; Eus. pr. ev. IX 27,12; Eus. pr. ev. IX 27,32; Eus. pr. ev. IX 27,35) analysiert werden.

2. Ägyptische Heiligtümer und Tempel erbauen

Tempel waren die sichtbarsten Zeugnisse der antiken Kulte und damit auch des ägyptischen Kults. Stark vereinfacht stellen Tempel für die Ägypter einen Wohnsitz der jeweiligen Gottheit auf Erden dar.¹⁰ Für die Ägypter hing die Welt in ihrem Sein vom Tempelkult ab.¹¹

6 Becker beschreibt diese Art des Erzählens als „person-centred“: Eve-Marie Becker, Artapanus: „Judaica“ A Contribution to Early Jewish Historiography, in: N. Calduch-Benages/J. Liesen (Hg.): *History and Identity. How Israel's Later Authors Viewed Its Earlier History*, Berlin/New York 2006, 301. [= Becker 2006b] Den engen Zusammenhang der Fragmente zu Ägypten bemerkt: Gottfried Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)* (MJST 18), Münster 2006, 70. Zum Vergleich mit biblischen Vorlagen: Claudio Zamagni, *Alexandre Polyhistor et Artapan: une mise en perspective à partir des extraits d'Eusèbe de Césarée*, in: P. Borgeaud u.a. (Hg.): *Interprétations de Moïse, Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden/Boston 2010, 80. Zur Nähe mit einzelnen Erzählungen der Septuaginta: Becker 2006b, 306.

7 Bei der verwendeten Septuagintaausgabe handelt es sich um: Septuaginta: W. Kraus und M. Karrer, *Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, 2009.

8 Die Gedanken des Beitrages werden mit ausführlichen Literaturangaben als Appendix Teil meines Dissertationsprojekts „Untersuchung zur Ägyptendarstellung in griechischsprachigen jüdisch-hellenistischen Schriften“ sein.

9 Es gibt eine Vielzahl an Definitionsvorschlägen des Begriffs ‚Kult‘. Diese Definition bei: Fritz Graf, *Art. Kult, Kultus*, in: DNP 6 (1999), 892.

10 Zur Rolle des ägyptischen Tempels in der ägyptischen Religion: Jan Assmann, *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart/Berlin/Köln 1991², 35; Roberto Antonio Díaz Hernández, *Der ägyptische Tempel als „Kulturgut“ nach Aussagen griechisch-römischer Autoren*, in: MDAIK 74 (2018), 33ff.

11 Hellmut Brunner, *Altägyptische Religion, Grundzüge*, Darmstadt 1989³, 45.

2.1 *Die ‚Hermiuth‘ als Erbauer*

Der folgende Abschnitt (Eus. pr. ev. IX 23,2–4) ist im sogenannten zweiten Fragment (Eus. pr. ev. IX 23, 1–4) enthalten. Es thematisiert grundsätzlich die Ankunft und das Wirken Josephs in Ägypten (LXXGen 37–50). Eusebios paraphrasiert dabei, was nach Artapanos Joseph in Ägypten einführt bzw. macht.¹²

Nachdem er (Joseph) aber nach Ägypten gekommen und dem Könige vorgestellt worden war, sei er Verwalter des ganzen Landes geworden. Und da zuvor [vor dem Wirken Josephs] die Ägypter ihren Boden unordentlich bebaut hätten, weil das Land nicht eingeteilt gewesen sei, und da (dabei) die Schwächeren von den Stärkeren benachteiligt worden seien, habe er [Joseph] erstmalig das Land aufgeteilt und mit Grenzmarkierungen gekennzeichnet, viel Brachliegendes der Bebauung zugeführt und einen gewissen Teil der Äcker den Priestern zugewiesen; er habe aber auch die Maße erfunden und er sei aus diesen Gründen bei den Ägyptern sehr beliebt gewesen. [...] Danach seien zu ihm sein Vater und seine Brüder mit viel Besitz gekommen und seien in Heliupolis und Saïs angesiedelt worden, und die Syrer seien in Ägypten zahlreich geworden. Diese hätten auch – so sagt er – den Tempel in Athos und den in Heliupolis fertiggestellt, sie, die Hermiuth hießen. Danach seien Joseph und auch der König der Ägypter gestorben.¹³

(Eus. pr. ev. IX 23,2–4)

Nicht nur in Bezug auf Fragen des Kults wird Joseph in dieser Sequenz als Ordnungsbringer (διοικήτης) gezeichnet (Eus. pr. ev. IX 23,2).¹⁴ Es lassen sich sowohl Aussagen zu den Trägern des Kults, also den *Priestern* (Eus. pr. ev. IX 23,2),

12 Zur allgemeinen Texttreue des Eusebios, wenn er Alexander Polyhistor wiedergibt: Patricia D. Ahearne-Kroll, *Constructing Jewish Identity in Ptolemaic Egypt: The Case of Artapanus*, in: D. C. Harlow u.a. (Hg.): *In the Other in the Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins*, Michigan/Cambridge 2011, 437.

13 Eus. pr. ev. IX 23, 2: ἐλθόντα δὲ αὐτὸν εἰς τὴν Αἴγυπτον καὶ συσταθέντα τῷ βασιλεῖ διοικητὴν τῆς ὅλης γενέσθαι χώρας. καὶ πρότερον ἀτάκτως τῶν Αἰγυπτίων γεωμορούντων διὰ τὸ τὴν χώραν ἀδιαίρετον εἶναι καὶ τῶν ἐλασσόνων ὑπὸ τῶν κρείσσωνων ἀδικομένων, τοῦτον πρῶτον τὴν τε γῆν διελεῖν, καὶ ὅροις διασημῆνασθαι, καὶ πολλὴν χερσευομένην γεωργήσιμον ἀποτελέσαι, καὶ τινὰς τῶν ἀρουρῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀποκληρώσαι. τοῦτον δὲ καὶ μέτρα εὑρεῖν, καὶ μεγάλως αὐτὸν ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων διὰ ταῦτα ἀγαπηθῆναι. [...]. μετὰ δὲ ταῦτα παραγενέσθαι πρὸς αὐτὸν τὸν τε πατέρα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς κομίζοντας πολλὴν ὑπαρξιν, καὶ κατοικισθῆναι ἐν τῇ Ἡλίου πόλει καὶ Σαῖν, καὶ τοὺς Σύρους πλεονάσαι ἐν τῇ Αἰγύπτῳ. τοὺτους δὲ φησι καὶ τὸ ἐν Ἀθῶς καὶ τὸ ἐν Ἡλίουπόλει ἱερὸν κατασκευάσαι τοὺς Ἑρμιούθ ὀνομαζομένους. μετὰ δὲ ταῦτα τελευτήσας τὸν τε Ἰωσήφ καὶ τὸν βασιλέα τῶν Αἰγυπτίων. τὸν οὖν Ἰωσήφ κρατοῦντα τῆς Αἰγύπτου τὸν τῶν ἐτῶν ἐπτά σίτον, γενόμενον κατὰ τὴν φορὰν ἄπλετον παραθέσθαι, καὶ τῆς Αἰγύπτου δεσπότην γενέσθαι. Der im Anmerkungsapparat einzusehende griechische Text ist den FGrH 726 entnommen (FGrH 726 (III C 2), Leiden 1958, 680–686). Die deutsche Übersetzung ist von Nikolaus Walter, Artapanos, in: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker* (JSRHZ 1 2), Gütersloh 1980, 121–136.

14 So bereits z.B.: Robert Doran, *The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus*, in: ANRW 20,1 (1987), 258. Zur Nähe der Darstellung der Helden mit Sesostriis: Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition, Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*

als auch zu Tempeln – *den Tempel in Athos und den in Heliupolis* (Eus. pr. ev. IX 23,4) – ausmachen. Wie im Buch Genesis (LXXGen 47,22) ist auch der Joseph des Artapanos der Mann, der die Grundlage für den Reichtum der Tempel in Ägypten schafft, denn er habe *einen gewissen Teil der Äcker den Priestern zugewiesen* (Eus. pr. ev. IX 23,2). In Bezug auf die Schenkung der Äcker (ἄρουραι) an die Priester (ἱερεῖς) übernimmt bei Artapanos Joseph die Rolle des landschenkenden Königs in Genesis (LXXGen 47,21–22).¹⁵ Der Grundbesitz ist auch noch in ptolemäischer Zeit (306–30 v. Chr.) die Grundlage des Reichtums der Tempel.¹⁶ Artapanos vermittelt den Eindruck, dass Juden Anteil an der wirtschaftlichen Bedeutung der Priesterschaft haben. Joseph schafft im unordentlichen Ägypten Ordnung.

Nachdem die Übertragung der Königsrolle für Josephs Handeln festgestellt wurde, so soll im Folgenden auf das Wirken der Gruppe der Hermiuth (Ἑρμιούθ) eingegangen werden. Sie sind in Eus. pr. ev. IX 18,1 bereits eingeführt. Hier werden sie zu Erbauern der Heiligtümer (ἱερά) *in Athos und [...] in Heliupolis* (Eus. pr. ev. IX 23,4).¹⁷ Sollte der Begriff *Hermiuth* aus den Worten *Hermes* (Ἑρμῆς) und *Juden* (Ἰουδαῖοι) zusammengesetzt sein, könnte man ihn mit „Hermesjuden“ übertragen.¹⁸ Diese Bezeichnung wird nach Artapanos den Juden lediglich zugeschrieben, da die Juden als hermesartige ‚Kulturbringer‘ interpretiert würden. Die Stelle ist jedoch bereits im Fragment Eus. pr. ev. IX 18,1 meiner Meinung nach insofern defizitär, als dass die Angabe fehlt, wer die

(NT. S LXIX), Leiden/New York/Köln 1992, 176f. Sesostriis als Kulturheros für die Ägypter: Anke Napp, Sesostriis, eine kulturelle Hieroglyphe, in: *Aegyptiaca* 1 (2017), 77f.

15 Zu Stiftungen durch den ptolemäischen König: Carolin Arlt, Der ägyptische Tempel als Wirtschaftsbetrieb, in: D. v. Recklinghausen/M.A. Stadler (Hg.): *Kultorte, Mythen, Wissenschaft und Alltag in den Tempeln Ägyptens*, Berlin 2011, 184–185.

16 Zu den Tempeln in ptolemäischer Zeit: Hans-Albert Rupprecht, *Kleine Einführung in die Papyruskunde*, Darmstadt 1994, 87.

17 Zur Relevanz des ägyptischen Tempelbaus: Manfred Görg, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III: Ägyptische Religion, Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Stuttgart 2007, 164ff. Heliupolis als Ansiedlungsort der Juden: Géza Vermès, Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente, in: *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 65 Anm. 16.

18 Erkki Koskeniemi, Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus, in: *JSP* 13,1 (2002), 26. Möglichkeiten der Bildung des Begriffs Ἑρμιούθ: Jacob Freudenthal, *Hellenistische Studien, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau 1874–1879, 154 Anm. *; Sydney H. Aufrère, Les Judéens „Ἑρμιούθ“ et l’Égyptien „Ἑρμούμιος“, *Examen de deux mirages étymologiques*, in: M. Loubet (Hg.): *Poikiloi karpoi* (2015), 371–372; Riaud 2015, 59. Zur Gleichsetzung von Ἑρμιούθ = Ἰουδαῖοι: Anna Passoni Dell’Acqua, La tradizione della traduzione: riflessioni sul lessico del ‘tradurre nella Bibbia greca e nel giudaismo-ellenistico’, in: *Liber Annus* 58 (2008), 227.

Juden als ‚Hermiuth‘ bezeichnet. Es sind aber auf jeden Fall Nichtjuden, die die Juden so bezeichnen.

Insgesamt wird in der obigen Sequenz auf die Errichtung zweier Tempelbauten eingegangen. Grundsätzlich ist aus dem Text heraus nicht ganz klar, ob es sich um ägyptische oder jüdische *Heiligtümer* (ἱερά) handelt.¹⁹ Welcher ägyptische Ort in Eus. pr. ev. IX 23,4 mit *Athos* (Ἀθῶς) bezeichnet wird, ist ebenfalls unklar.²⁰ Der einzige bekannte Athos ist ein Berg auf der Chalkidiki-Halbinsel (Hdt. VII 22).²¹ Aufrère vermutete zuletzt Leontopolis in Ägypten als den im vorliegenden Fall mit Athos bezeichneten Ort. Sie deutet *in Athos* (ἐν Ἀθῶς) als *in Nathos* (ἐν Ναθῶς).²² Νάθω lautet, allerdings ohne ζ, bei Herodot der Name des Gaus Heliupolis (Hdt. II 165).²³ Im Gau Heliupolis befand sich wiederum Leontopolis, der Ort, an dem laut Flavius Josephus ein jüdischer Tempel stand (Ios. ant. Iud. XII 388). Diese Zuordnung ergibt Sinn, weil sie bedeuten würde, dass die Hermiuth einen jüdischen Tempel errichteten. Da Leontopolis nicht weit weg von Heliupolis liegt (Ios. bell. Iud. VII 426), könnte hier natürlich auch ein Missverständnis auf Seiten Alexander Polyhistor oder später Eusebios' (Eus. pr. ev. IX 23,4) vorliegen. Unklar ist aber, warum der Autor nun plötzlich ägyptische Ortsnamen verwenden sollte und nicht griechische. Schließlich – und so kommen wir zu Heliupolis – handelt es sich dabei um eine griechische Bezeichnung für das ägyptische *Iunu* (alttestamentlich *On*: LXXEx 1,11). Im Fall Heliupolis ist aber aus Plausibilitätsgründen davon auszugehen, dass Artapanos der Leserschaft vermitteln will, dass es hier um den Bau eines paganen Heiligtums (ἱερόν) geht.²⁴ In der Stadt lagen wichtige

19 Hier arbeiten die Hermiuth noch freiwillig, daher ist die Frage berechtigt, ob es sich um einen jüdischen Tempel handelt: Piotrkowski 2020b, 200f.

20 Der Name ist eigentlich unbekannt, er ersetzt möglicherweise die Stadt Pithom: Walter 1980, 128 Anm. 4 a); René Bloch/Philippe Borgeaud/Thomas Römer/Matthieu Smyth/Youri Volokhine/Claudio Zamagni, Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la Préparation Évangélique d'Eusèbe. Traduction et commentaire, in: P. Borgeaud u.a. (Hg.): *Interprétations de Moïse, Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden/Boston 2010, 28 Anm. 25; Jean Riaud, *À la croisée des cultures: Les traditions judaïques à la manière grecque*, Paris 2017, 68.

21 Dieser Berg ist wohl in der Tat nicht gemeint: Aufrère 2015, 369.

22 Zur Argumentation über das Ägyptische: Aufrère 2015, 369. Ähnlich auch schon: Daniel Barbu, Art. Artapanos, in: R.S. Bagnall (Hg.): *The Encyclopedia of Ancient History*, Volume II, Hoboken 2013, 793.

23 Leontopolis als Bestandteil des 11. Gaus: Karl Jansen-Winkeln, Art. Leontopolis, in: DNP 7 (1999), 67. Zu den Namen ägyptischer Nomoi: Rupprecht 1994, 44–45.

24 Heliupolis als wichtiger religiöser Ort für Ägypten: Gert Jacobus Steyn, Heliopolis and On in the Septuagint, in: S. Kreuzer u.a. (Hg.): *Die Septuaginta – Orte und Intentionen 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 24. – 27. Juli 2014, Tübingen 2016, 156–157. Zu Ausgrabungen im Tempel von Heliupolis: Dietrich

pagane Heiligtümer Ägyptens, so dass eine Beteiligung am Bau in Artapanos' Narrativ der jüdischen Kulturbringerschaft Sinn ergibt.²⁵ Am Bau dieses wichtigen Heiligtums möchte er die Juden beteiligt wissen.

Die bereits angesprochene Fremdbezeichnung *Hermiuth* wird in diesem Fragment genutzt, um darzustellen, dass die Juden als diejenigen zu denken sind, die ein mit Weisheit assoziiertes Heiligtum (Heliopolis) errichteten – eine Bedeutung, die sich vorher bei Herodot (Hdt. II 3,1) und später bei Strabon (Strab geogr. XVII 1,29) spiegelt.²⁶ Bei *Athos* ist wohl eine ähnliche Rolle anzunehmen.

Insgesamt erinnert die obige Schilderung kaum an die bekannte Darstellung aus der Josephgeschichte.²⁷ Vor allem, dass die Juden eine zentrale Rolle an der Einrichtung der Kulte der Ägypter haben, überrascht.²⁸

2.2 Die Juden als Erbauer

Ähnlich beschreibt die folgende Sequenz die Zusammenhänge von Juden und ägyptischem Kult. Der Wortlaut von Artapanos wird folgendermaßen durch Eusebios wiedergegeben:

Artapanos aber sagt in seinem (Buch) „Über die Juden“, als [Abraam] gestorben sei und sein Sohn [...], desgleichen auch ‚Mempsasthenoth‘, der König der Ägypter, da habe dessen Sohn Palmanothos die Regierung übernommen. Dieser habe den Juden hart zugesetzt; und zunächst habe er (von den Juden) die Stadt ‚San‘ bauen und das über ihr (liegende) Heiligtum errichten, später den Tempel in Heliopolis fertigstellen (lassen).²⁹

(Eus. pr. ev. IX 27,1–2)

Waren es in Eus. pr. ev. IX 23, 2 noch die Brüder Josephs und deren Nachkommen, die von den Nichtjuden *Hermiuth* genannt wurden, die am Bau der

Raue, Reise zum Ursprung der Welt, Die Ausgrabungen im Tempel von Heliopolis, Darmstadt 2020.

25 Zur Relevanz Heliopolis auch für Griechen: Steyn 2016, 157–158.

26 Vielleicht auch ein Seitenhieb gegen den ägyptischen Priester Manetho, der selbst mit dem Altersbeweis argumentiert, und in Heliopolis verortet wird: William Gillan Waddell, Manetho, With an English Translation (LCL 350), Cambridge/London 1940, IX; Piotrkowski 2020b, 211.

27 So auch: Erich S. Gruen, Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge/London 2004, 204.

28 Jacobson 2006, 212.

29 Eus. pr. ev. IX 27,1: Ἀρτάπανος δὲ φησιν ἐν τῇ Περὶ Ἰουδαίων, Ἀβραάμ τελευτήσαντος καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ [Μεμψασθενώθ], ὁμοίως δὲ καὶ Ἰεμψασθενώθ τοῦ βασιλέως τῶν Αἰγυπτίων, τὴν δυναστείαν παραλαβεῖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ Παλμανώθην. τοῦτον δὲ τοῖς Ἰουδαίοις φάυλως προσφέρεισθαι· καὶ πρῶτον μὲν τὴν † Τέσσαν οἰκοδομήσαι, τό τε ἐπ' αὐτῇ ἱερὸν καθιδρύσασθαι, εἶτα τὸν ἐν Ἡλιουπόλει ναὸν κατασκευάσαι.

Heiligtümer beteiligt waren, sind es hier explizit die Juden (Ἰουδαῖοι), die für den König zwangsweise arbeiten mussten: *Dieser habe den Juden hart zugesetzt* (φαύλως προσφέρεισθαι, Eus. pr. ev. IX 27,2).³⁰ Anders als die Darstellung in Eus. pr. ev. IX 23,2, die dem Narrativ des Buches Genesis unbekannt ist, ähnelt demgegenüber die Darstellung in Eus. pr. ev. IX 27,1 stark der Schilderung im Buch Exodus (LXXEx 1,8ff.). Dort wird die Erbauung der Städte Pithom, Ramesse und On (also Heliopolis) ebenfalls als unter Zwang erfolgend dargestellt (LXXEx 1,11). Bei Artapanos müssen die Juden sowohl die Stadt *San* (Τέσσαν) und das dazugehörige Heiligtum (ἱερόν) wie auch einen Tempel (ναός) von Heliopolis fertigstellen. Wie auch das in Eus. pr. ev. IX 23,4 genannte *Athos* lässt die erstgenannte Ortsbezeichnung Τέσσαν ebenfalls Raum zur Spekulation.³¹ Vermutet wird, dass es sich bei Τέσσαν entweder um Tanis (LXXNum 13,22) oder um die bereits vorher genannte Stadt Sais (Eus. pr. ev. IX 23,3) handelt.³² Bei letzterer Stadt handelt es sich um die Hauptstadt der 21. Dynastie. Haben die Hermiuth noch freiwillig Anteil an einem (heute nicht näher bestimmbar) *Heiligtum* (Eus. pr. ev. IX 23,4: ἱερόν), werden die Juden gezwungen an einem ebenfalls nicht identifizierbaren *Tempel* (Eus. pr. ev. IX 27,2: ναός) zu arbeiten. Anders als zuvor wird das Bauen des Anbetungsortes ägyptischer Götter zur Ursache des Leids der Juden.

2.3 Die Ägypter als Erbauer

Der dritte Quellenauszug thematisiert den Bau eines Tempels durch die Ägypter. Zum Verständnis: In der Erzählung zuvor hat Moysos eine Äthiopienexpedition, d.h. einen Feldzug für den ägyptischen König Chenephres, erfolgreich abgeschlossen und war nach Ägypten heimgekehrt. Jetzt schildert Artapanos folgende Situation:

Chenephres aber habe ihn nach Beendigung des Krieges zwar dem Scheine nach in Gnaden empfangen, ihm aber tatsächlich weiter nachgestellt. So habe er ihm das Heer weggenommen und es teils an die Grenzen Äthiopiens zum Grenzschutz geschickt, teils beauftragt, den Tempel zu Diospolis, der aus gebranntem Ziegelstein errichtet war, niederzureißen und einen anderen aus (Natur-)Stein

30 Zwar werden hier die Juden nicht explizit genannt, aber sind durch die Angabe im vorherigen Satz sicher hier gemeint.

31 Dementsprechend wird Τέσσαν mit einer Crux versehen: Walter 1980, 129 Anm. 2 a).

32 Es könnte sich um Tanis handeln: Bloch u.a. 2010, 29 Anm. 33. Als Sais – τε Σάιν anstatt Τέσσαν – und damit als Rückgriff auf Eus. pr. ev. IX 23,3 liest es bereits Mras in seiner Eusebiosausgabe, so Walter und Bloch: K. Mras (Hg.): Eusebius Werke, 8 Band: Die Praeparatio Evangelica, Erster Teil, Einleitung, die Bücher I bis X, Berlin, 1982², 517 u. 519; Walter 1980, 129 Anm. 2 a); Bloch u.a. 2010, 29 Anm. 33.

zu errichten, wofür sie den nahe gelegenen Berg als Steinbruch benutzen sollten; [...].³³
(Eus. pr. ev. IX 27,11)

In diesem Abschnitt fällt für diesen Beitrag zum ersten Mal der Name Chenephres (Χενεφρής).³⁴ Artapanos erzählt hier vom Abriss (καθαίρέω) und Wiederaufbau (κατασκευάζω, Eus. pr. ev. IX 27,11) eines Tempels (ναός) in Diospolis (Διὸς πόλει): [...] *der aus gebranntem Ziegelstein errichtet war* [...] (Eus. pr. ev. IX 27,11). Der Tempel wird vom Heer (ὄχλοι) des Moysos (Μωύσος) errichtet: *So habe er ihm das Heer weggenommen und es [...] teils beauftragt* [...] (Eus. pr. ev. IX 27,11). Bei diesem handelt es sich um die Bauern (γεωργοί), die eigentlich von Chenephres für den Feldzug mit Moysos ausgesandt wurden (Eus. pr. ev. IX 27,7–8).³⁵ Dass ein Großteil der Bauern Ägypter ist, kann angenommen werden. Der Befehl, dass der Neubau aus (Natur-)Stein (λίθος) gebaut werden solle, meint nicht, dass die Errichtung eine besonders harte Arbeit darstelle – weil etwa Naturstein härter zu bearbeiten wäre als gebrannter Ziegel (ὁπτὸς πλίνθος) –, sondern macht deutlich, dass es sich um eine reine willkürliche Beschäftigungsmaßnahme für die Bauern bzw. die Armee handelt: *niederzureißen und [...] zu errichten* [...] (Eus. pr. ev. IX 27,11). Die Bauern sollen einen wertigeren Bau errichten.³⁶ Es bleibt unklar, ob die Bauern die vorher von Moysos erfundene Steinhebevorrichtung (μηχανή πρὸς τὰς λιθοθεσίας) nutzen dürfen (Eus. pr. ev. IX 27,4).

So wie der Autor auch dazu neigt, den Juden (z.B. Abraamos (Eus. pr. ev. IX 18,1)) wertvolle Erfindungen (Eus. pr. ev. IX 27,4) und andere Bauwerke Ägyptens (Eus. pr. ev. IX 27,12) zuzuschreiben, handelt es sich bei diesem

33 Eus. pr. ev. IX 27,11: τὸν δὲ Χενεφρήν λυθέντος τοῦ πολέμου, λόγῳ μὲν αὐτὸν ἀποδέξασθαι, ἔργῳ δὲ ἐπιβουλεύειν. παρελόμενον γοῦν αὐτοῦ τοὺς ὄχλους τοὺς μὲν ἐπὶ τὰ ὅρια τῆς Αἰθιοπίας πέμψαι προφυλακῆς χάριν, τοῖς δὲ προστάξαι τὸν ἐν Διὸς πόλει ναὸν ἐξ ὁπτῆς πλίνθου κατασκευασμένον καθαιρεῖν, ἕτερον δὲ λίθινον κατασκευάσαι, τὸ πλησίον ὅρος λατομήσαντας· τάξαι δὲ ἐπὶ τῆς οἰκοδομίας ἐπιστάτην Ναχέρῳτα.

34 Zur Herleitung des Namen Chenephres: Holladay 1983, 231 Anm. 38. Moro sieht in Chenephres die Darstellung des Pharaos Sobekhotep IV.: Caterina Moro, Hero and Villain: An Outline of the Exodus Pharaoh in Artapanus, in: T.E. Levy u.a. (Hg.): *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective, Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London 2015, 369–371. Dies lehnt als pseudohistorisch richtigerweise schon ab: Bloch u.a. 2010, 30 Anm. 36. Der Name ist schlicht und ergreifend ansonsten unbekannt, so bereits: Kurt Sethe, Art. Chenephres, in: RE III, 2 (1899), 2235.

35 Auch die Ägypter müssen schwer arbeiten: Martin Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938, 28.

36 Ziegel war in Ägypten das häufigste Baumaterial: Günter Dreyer, Art. Ziegel, in: LÄ VI (1986), 1401. Nur Tempel und Gräber wurden aus Stein gebaut: Brunner 1989³, 78. Gebäude aus Ziegel bieten vor allem einen Vorteil, was die Baugeschwindigkeit angeht: A. Jeffrey Spencer, Art. Ziegelarchitektur, in: LÄ VI (1986), 1403.

oben angesprochenen Bauwerk der Ägypter wahrscheinlich um eines in der ebenfalls wichtigen ägyptischen Stadt Theben befindliches.³⁷ Der unerwartete Erfolg des Moysos in der Äthiopienexpedition ist dem König unheimlich. Er bringt das Heer deshalb nach seiner Rückkehr dazu, einen unnötigen, wenn auch wahrscheinlich wertigeren Kultbau in Theben zu errichten. Alternativ wäre auch möglich, dass Artapanos ausdrücken will, dass die Bauernarmee aus Juden bestand und der König diese jüdischen Bauern dazu zwang, einen Tempel in der wichtigen Stadt Theben zu errichten.

Der Anteil der Nichtjuden an der Errichtung der Grundlagen des Kults wird jedoch auch im folgenden Abschnitt thematisiert:

Als er [Chenephres] mit Moysos nach Memphis kam [...]. Chenephres habe (daraufhin?) einen Stier Apis genannt und angeordnet, daß das Volk ein Heiligtum für ihn errichten solle und die von Moysos für heilig erklärten Tiere dorthin bringen und begraben solle, weil er die Einrichtungen des Moysos (auf diese Weise) der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte.³⁸

(Eus.pr. ev. IX 27,12)

In der vorgestellten Sequenz ist von der Errichtung eines weiteren Heiligtums (ἱερόν) die Rede. Wie in Eus. pr. ev. IX 27,11 ist hier nicht das jüdische Volk für die praktische Umsetzung verantwortlich, sondern der Auftrag Chenephres' bezieht sich auf das ägyptische Volk und lautet dahingehend, *daß das Volk ein Heiligtum für ihn* [den Apisstier] *errichten soll* (Eus. pr. ev. IX 27,12).³⁹ Auch für diesen Bau, der dem Tierkult dient, sind die Juden nicht verantwortlich und Moysos allenfalls der Ideengeber. Anders als bisher bei Artapanos wird in Eus. pr. ev. IX 27,12 erstmals ausgedrückt, für welche Gottheit das Heiligtum (ἱερόν) errichtet wird – den Apis. Bereits Walter deutet dies als Beschreibung der Errichtung des sogenannten Serapeums.⁴⁰ Der Kult um den Apisstier gilt

37 Walter 1980, 131 Anm. 11 a); Holladay 1983, 237 Anm. 64. Zu Stadt Diospolis magna: Reinhard Grieshammer, Art. Diospolis, in: DNP 3 (1997), 677. Bei Diodor handelt es sich allerdings nicht um Moysos bzw. Moses, sondern um Osiris, der einen Tempel in Diospolis errichtet: Diod. I 15,3. Zur gemeinsamen Quelle Diodors und Artapanos: David Lenz Tiede, The Charismatic Figure As Miracle Worker, Montana 1972, 147f. u. 153f.; Daniel Barbu, Moïse, le' Égypte et les Juifs: l' Exode selon Artapan, in: S.H. Aufrère (Hg.): Alexandrie la Divine, Sagesses barbares, Échanges et réappropriation dans l' espace culturel gréco-romain, Actes du colloque scientifique international, Fondation Martin Dodmer, Cologny – Genève 27–30 août 2014, Genève 2016, 296.

38 Eus. pr. ev. IX 27,12: τὸν δὲ ἐλθόντα μετὰ Μωϋσους εἰς Μέμφιν [...] τὸν δὲ Χενεφρήν προσαγορεύσαντα ταύρον Ἄπιν, κελεύσαι ἱερόν αὐτοῦ τοὺς ὄχλους καθιδρύσασθαι, καὶ τὰ ζῶια τὰ καθιερωθέντα ὑπὸ τοῦ Μωϋσους κελεύειν ἐκεῖ φέροντας θάπτειν, κατακρύπτειν θέλοντα τὰ τοῦ Μωϋσους ἐπινοήματα.

39 Der Bau ist hier keine Beschäftigungsmaßnahme wie in Eus. pr. ev. IX 27,11.

40 Artapanos beschreibt die Errichtung des Serapeums: Walter 1980, 131; Bloch u.a. 2010, 34 Anm. 59.

als der zentrale Tierkult des hellenistischen Ägyptens. Unter den Ptolemäern (Strab. geogr. XVII 807) entsteht in Ägypten gar ein neuer Kult um den *Sarapis*.⁴¹ Artapanos beschreibt, nachdem er auf die Errichtung eingegangen ist, was die vorder- und hintergründigen Ursachen für die Errichtung des Heiligtums seien: Vordergründig sei es ein Heiligtum für den Apis und eine Grabstätte für die Rinder, da man [...] *die von Moysos für heilig erklärten Tiere dorthin bringen und begraben solle* [...] (Eus. pr. ev. IX 27,12), hintergründig ein Monument, um die *Einrichtungen* von Moysos vergessen zu lassen, *weil er die Einrichtungen des Moysos (auf diese Weise) der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte* (Eus. pr. ev. IX 27,12). Die Beerdigung (θάπτω) der Tiere, am Heiligtum des Apis, dient laut Artapanos dem Chenephres, um die *Einrichtungen*, d.h. eher die ‚ausgedachten Dinge‘ (ἐπινοήματα) des Moysos, zu verbergen (κατακρύπτω).⁴² Die Gründe dafür nennt Artapanos nicht. Auf einen anderen wichtigen Aspekt dieses Abschnitts wird noch weiter unten (*Der Apisstier und die ‚heiligen‘ Tiere*) eingegangen.

Dieses Heiligtum, ein sichtbares Zeichen des ägyptischen Kults, dient also laut Artapanos nicht der Verehrung der ägyptischen Götter. Dieser Ort ist kein echter Erinnerungsort, sondern dient dem Verbergen der wertvollen *Einrichtungen* des Moysos. Da der Ort zur Zeit des Artapanos aber definitiv und sichtbar als Heiligtum von den Ägyptern betrachtet wurde, ist Artapanos Darstellung unverständlich. Die Ägypter sollen so geschichtsvergessen erscheinen, dass sie einen Ort als heilig verehren, der eigentlich nur der Tilgung der Erinnerung an die Fähigkeit des Moysos dient.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in den obigen vier Quellenausschnitten (Eus. pr. ev. IX 23,2–4; Eus. pr. ev. IX 27,1–2; Eus. pr. ev. IX 27,11; Eus. pr. ev. IX 27,12) auf unterschiedliche Art über die Errichtung oder den Wiederaufbau ägyptischer *Heiligtümer* (ἱερά) und *Tempel* (ναοί) und damit der wohl markantesten Zeichens des ägyptischen Kults berichtet wird. Thematisiert wird u.a. die Errichtung der *Heiligtümer* und *Tempel* von Heliupolis (Eus. pr. ev. IX 23,4; Eus. pr. ev. IX 27,2), Diospolis (Eus. pr. ev. IX 27,11) und Memphis (Eus. pr. ev. IX 27,12), wie auch von *Athos* (Eus. pr. ev. IX 23,4) und *San* (Eus. pr. ev. IX 27,2). Drei Heiligtümer (Eus. pr. ev. IX 23,4; Eus. pr. ev. IX 27,2) und ein Tempel (Eus. pr. ev. IX 27,2) werden von Hermiuth bzw. Juden errichtet, der

41 Serapis im Ptolemäerreich: Ahearne-Kroll 2011, 451–452; Joachim Friedrich Quack, *Sarapis: ein Gott zwischen griechischer und ägyptischer Religion*, in: N. Zenzen u.a. (Hg.): *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von ‚Ost‘ und ‚West‘ in der griechischen Antike* (Oikumene 10), Heidelberg 2013, 229–255.

42 Gruen deutet Chenephres Handlung als Versuch zu verheimlichen, dass die Idee zur Gottheit von Moysos kommt: Gruen 2004, 206. Der Bau ist gegen das Handeln des Moysos gerichtet: Ahearne-Kroll 2011, 448.

Rest von Bauern (Eus. pr. ev. IX 27,11) oder durch die Ägypter (Eus. pr. ev. IX 27,12). Legt man aus jüdischer Perspektive im Josephsfragment (Eus. pr. ev. IX 23,2) und am Beginn des Moysosfragmentes (Eus. pr. ev. IX 27,1) noch Wert darauf, für den Bau von Tempeln am Anfang freiwillig und später unfreiwillig mit verantwortlich zu sein, ist man später explizit nicht mehr für diese verantwortlich (Eus. pr. ev. IX 27,11/Eus. pr. ev. IX 27,12). Es sind die Ägypter bzw. Bauern im Umkreis des Moysos oder der König, der sein Volk zum Bau der paganen Tempel auffordert. Nur einmal (Eus. pr. ev. IX 27,12) wird auf den im Heiligtum praktizierten Kult eingegangen.

Aus weiteren Textstellen geht hervor, dass Moysos nicht für den Aufbau der ägyptischen Tempel (ναοί), sondern nur für deren weitreichende, aber nicht totale Zerstörung (Eus. pr. ev. IX 27,33) verantwortlich ist.⁴³ Sein Handeln ist jedoch auch bei der Zerstörung die Wirkung – nicht die Ursache (Eus. pr. ev. IX 27,33).

3. Die Ausstattung ägyptischer Tempel

Auch der folgende Abschnitt ist im dritten Fragment enthalten. Artapanos berichtet hier von einer Reaktion der Ägypter auf Moysos' Handeln:

Aus diesem Grunde stellten übrigens die Ägypter in jedem Heiligtum einen Stab als Weihgeschenk auf, gleicherweise auch der Isis zu Ehren, weil Isis die Erde sei, die auf die Berührung mit dem Stabe hin Wunderzeichen entstehen läßt.⁴⁴
(Eus. pr. ev. IX 27,32)

Bereits in vorherigen Abschnitten hat Artapanos Moysos für die Erfindung wertvoller *nützliche[r] Dinge* verantwortlich gemacht (Eus. pr. ev. IX 27,4).⁴⁵ In diesem Abschnitt berichtet er nun, dass die Ägypter, weil Moysos mit dem Stab u.a. die Ur-Nilflut auslöste (Eus. pr. ev. IX 27,28), eine Replik des Stabs in jedem *Heiligtum* (ἱερόν) aufstellen: *Aus diesem Grunde stellten übrigens die Ägypter in jedem Heiligtum einen Stab als Weihegeschenk auf* (Eus. pr. ev. IX 27,32).⁴⁶ Die durch den Stab (ράβδος) bewirkten Handlungen werden im

43 Zur Frage, wer für die Zerstörung verantwortlich ist: Ahearne-Kroll 2011, 456.

44 Eus. pr. ev. IX 27,32: [...] διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς Αἰγυπτίους τὴν ῥάβδον ἀνατιθέναι εἰς πᾶν ἱερόν, ὁμοίως δὲ καὶ τῇ Ἰσιδι, διὰ τὸ τὴν γῆν εἶναι Ἰσιν, παιομένην δὲ τῇ ῥάβδῳ τὰ τέρατα ἀνεῖναι.

45 Die *nützlichen Dinge* – εὐχρησता – (Eus. pr. ev. IX 27,4) sind: Schiffe, Steinhebevorrichtungen, Waffen, Bewässerungs- und Kriegsmaschinen, Philosophie sowie die Einteilung Ägyptens in Nomoi.

46 Darauf weist beispielsweise auch schon hin: Lawrence M. Wills, *Ancient Jewish Novels, An Anthology from The Greco-Roman Period*, Michigan 2002, 165.

Buch Exodus „Zeichen“ (σημεία, LXXEx 4,17) bei Artapanos *Wunderzeichen* (τέρατα, Eus. pr. ev. IX 27,32) genannt.⁴⁷ Moysos' angeblicher Einfluss auf die Ausstattung der Heiligtümer wird bei Artapanos nicht als willentlich dargestellt, sondern als Folge der Verehrung durch die Ägypter begründet.⁴⁸

Weihegeschenke waren in ägyptischen Tempeln üblich (Ios. ant. Iud. XII 2,7–10).⁴⁹ Worauf Artapanos hier genau verweist ist unklar.⁵⁰ Gedacht werden könnte an die von Plinius genannte Nil-Elle (Plin. nat. V 11), die bei Umzügen auch der Öffentlichkeit präsentiert wird. Diese positive Deutung des Moysos durch die Ägypter überrascht. Die von ihm mit dem Stab ausgelöste Ur-Nilflut macht ihn zwar zu einem (Quasi-)Osiris, aber diese Flut hat laut Artapanos eben keine positive Wirkung für die Ägypter (Eus. pr. ev. IX 27,28).⁵¹ Das Anschwellen des Flusses (*da sei der Fluß stark angeschwollen*, Eus. pr. ev. IX 27,28) führt nach Artapanos zum Tod von Mensch und Tier, so heißt es bei ihm: (*in Tümpeln*) *zusammengelaufen sei das Wasser faulig geworden und habe die Flußtiere umkommen lassen, während die Menschen vor Durst zugrunde gingen* (Eus. pr. ev. IX 27,28). Tatsächlich erinnert Artapanos' Darstellung der Nachteile der Überschwemmung an die von Plinius (Plin. nat. V 11). Artapanos deutet die Überflutungen des Nils, die Moysos' Kontrolle über die Natur zeigt, dem Narrativ aus Exodus (LXXEx 7,24) entsprechend als symbolisch jährlich wiederkehrende ‚Plage‘ (LXXEx 7,19–24).⁵² Was bei Artapanos dagegen tat-

47 Der Stab spielt auch in der Septuaginta eine wichtige Rolle, so etwa in: LXXEx 8,16–17; Ahearne-Kroll 2011, 445.

48 Walter 1980, 135 Anm. 32 a–a).

49 Hans Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin/New York 2000³, 330; Roberto A. Díaz Hernández, Der ägyptische Tempel als „Kulturgut“ nach Aussagen griechisch-römischer Autoren, in: S. Seidlmayer/D. Polz (Hg.): Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 74 (2019), 38–39.

50 Unterschiedliche Entstehungsmythen werden hier gelesen, für den des Sistrums: Walter 1980, 135 Anm. 32 a–a). Ein Phallussymbol sieht: John M. G. Barclay, Manipulating Moses: Exodus 2.10–15 In Egyptian Judaism and The New Testament, in: R.P. Carroll (Hg.): Texts as Pretexts: Essays in Honour of Robert Davidson, London 1992, 32 Anm. 2. Holladay möchte sich nicht entscheiden: Holladay 1983, 242 Anm. 109. Zum Sistrum als Zeichen der Isis: Jan Bergman, Art. Isis, in: LÄ III (1980), 189.

51 Herkömmlich wird die Sequenz positiv gelesen, Moysos führe die positive Nilfut herbei: Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Mose, Apokalyptische und jüdisch-hellenistische Literatur, in: G. Müller (Hg.): TRE 23 (1994), 353; Gruen 2004, 210; Robert Kugler, Hearing the Story of Moses In Ptolemaic Egypt: Artapanus Accommodates the Tradition, in: A. Hilhorst/G.H. van Kooten (Hg.): The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen (AJEC), Leiden 2005, 76.

52 LXXEx 7,19: *Der Herr aber sagte zu Mose: Sage zu Aaron, deinem Bruder: „Nimm deinen Stock und strecke deine Hand aus über die Wasser Ägyptens und ihre Flüsse und über ihre Kanäle und über ihre Sümpfe und über jedes stehende Gewässer von ihnen, und es wird zu Blut werden.“* Ähnlich deutet es schon: John M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean

sächlich keine Rolle spielt, ist der positive Aspekt der jährlichen Nilflut, der, wie bereits Herodot erzählt, Ägypten ernährt (Hdt. II 5,1).⁵³ Der Stab ist damit ein Symbol für das Missverstehen der Ägypter und bloßes Erinnern an das besondere Ereignis um die erste Nilflut.⁵⁴ Neben den Ägyptern (Eus. pr. ev. IX 27,32) verstehen an einer anderen Stelle des Fragments auch die Nubier (Eus. pr. ev. IX 27,16) die Handlung des Moysos nicht und ziehen für den Kult falsche Schlüsse.⁵⁵ Die verehren die königliche Stiefmutter des Moysos isisgleich, allein weil Moysos einem Fluß und einer Stadt einen Namen gibt (Eus. pr. ev. IX 27,16).⁵⁶

Artapanos lässt die Weihgeschenke in den Tempeln also als Fehldeutung der Ägypter erscheinen. Moysos brachte ihnen mit der Flut nicht osirisgleich das Leben, sondern sethgleich den Tod. Artapanos erläutert die Verbindung des Stabs und des Tempels damit, dass für Ägypter *Isis die Erde sei* (Eus. pr. ev. IX 27,32).⁵⁷ Diese Deutung erinnert an Plutarch: *so behandeln und betrachten sie* [die Ägypter] *die Erde als Leib der Isis* (Plut. Is. 38).⁵⁸ Die Göttin Isis ist in der Tat nicht nur die Bringerin, sondern auch Empfängerin der Nilflut.⁵⁹ Die Zuordnung des Stabs zu Isis könnte sich historisch auch daraus erklären, dass

Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996, 128–129 u. 130 Anm. 15. Moysos beherrscht bei Artapanos die Natur: Zamagni 2010, 80; LaCoste 2020, 209; Markus Mülke, Aristobulos in Alexandria, Jüdische Bibelexegese zwischen Griechen und Ägyptern unter Ptolemaios VI. Philometor (UaLG 126), Berlin/Boston 2020, 138 Anm. 492.

53 So bereits bemerkt von: LaCoste 2020, 208. Artapanos bemerkt allein, dass es seit Moysos Tat die Überschwemmungen gebe (Eus. pr. ev. IX 27,28). Den positiven Effekt dieser Überflutungen nennt er nicht.

54 Díaz Hernandez 2019, 35. Ähnlich deuten es als „misunderstanding“: David Flusser/Shua Amorai-Stark, The Goddess Thermuthis, Moses, and Artapanus, in: JSQ 1 3 (1993/1994), 231; Koskeniemi 2002, 30–31; Moro 2015, 373.

55 Aufgrund der Beitragslänge kann auf die Darstellung des Isiskults der Nubier bei Artapanos hier nicht weiter eingegangen werden. Eine tiefere Erläuterung erfolgt im Rahmen meines bereits angesprochenen Dissertationsprojekts.

56 Zur Rolle der Isis in Nubien: Bergman 1980, 195. Plutarch merkt an, dass manche *Hermes* für den Vater der Isis halten (Plut. Is. 3). So scheint die Beziehung zwischen Moysos (*Hermes*) und Isis nicht bei Artapanos (Eus. pr. ev. IX 27,16).

57 Die Stelle ist „competitive“ gegen andere Gottheiten geschrieben, da Moysos die andere Gottheit (Erde = Isis) schlage: Barclay 1996, 129 Anm. 8 u. 131 Anm. 18; John J. Collins, Between Athens and Jerusalem, Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora, Second Edition, Michigan/Cambridge 2000, 41. Dass es bei den Ägyptern den Gedanken gab, dass der Nil der Erde entspringt: Silvia Prell, Der Nil, seine Überschwemmung und sein Kult in Ägypten, in: SAK 38 (2009), 217.

58 Plut. Is. 38: [...] οὕτως Ἰσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν [...].

59 Isis als Bringerin der Nilüberschwemmung: Bergman 1980, 192; Reinhard Grieshammer, Art. Isis I Ägypten, in: DNP 5 (1998), 1126; Prell 2009, 225.

Isis in hellenistischer Zeit eine wichtige Rolle in der Außenwahrnehmung Ägyptens spielte.⁶⁰

Artapanos konstruiert hier den jüdischen Einfluss auf einen ägyptischen Tempel. Diese Konstruktion erfolgt über die Darstellung, dass Moysos Naturphänomene beherrsche (Eus. pr. ev. IX 27,28) und die Ägypter seinen Stab falsch deuten. Er ist für den Juden Artapanos weniger mit dem positiven Effekt der Nilflut verbunden als mit den plagehaften Folgen (Eus. pr. ev. IX 27,28). Eine Darstellung, die dem Buch Exodus ähnelt. Die Ägypter verstünden folglich nicht die wahre Bedeutung der von ihnen selber verwendeten religiösen Tempelsymbolik.

4. Der ägyptische Tierkult

Auch der ‚Tierkult‘, verstanden als Verehrung theriomorpher Wesen, gilt als eine der zentralen Eigenarten des ägyptischen Kults.⁶¹ Pfeiffer spricht beim Tierkult vom in ptolemäischer Zeit „prägenden Kennzeichen ägyptischer Religiosität“. ⁶² Die Ägypter verehren dabei nicht die Tiere, sondern die Götter, die durch die Tiere repräsentiert werden.⁶³

4.1 *Der Apisstier und die ‚heiligen‘ Tiere*

Um noch einen anderen Aspekt aufzuzeigen, wird im Folgenden nochmal auf die bereits untersuchte Sequenz Eus. pr. ev. IX 27,12 hingewiesen.

Als er [Chenephres] mit Moysos nach Memphis kam, habe er von ihm wissen wollen, ob es noch irgendein anderes für die Menschen nützlich (Tier) gebe. Er habe darauf gesagt: das Geschlecht der Rinder, weil von diesen das Land gepflügt werde. Chenephres habe [daraufhin?] einen Stier Apis genannt und angeordnet, daß das Volk ein Heiligtum für ihn errichten solle und die von Moysos für heilig

60 Zur Stellung der Isis: Bergman 1980, 186.

61 Was unter dem Begriff ‚Tierkult‘ verstanden werden kann: Stefan Pfeiffer, „The snake, the crocodile and the cat“: Die Griechen in Ägypten und die theriomorphen Götter des Landes, in: F. Hoffmann u.a. (Hg.): Orient und Okzident in hellenistischer Zeit, Beiträge zur Tagung „Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit“, Würzburg 10. – 13 April 2008, Vaterstetten 2014, 215. Zur Bedeutung des Tierkults in griechisch-römischer Zeit: Martin Fitzenreiter, Tierkulte im pharaonischen Ägypten, München 2013, 103f.

62 Zum Zitat: Pfeiffer 2014, 215. So auch: Fitzenreiter 2013, 103.

63 Zur Deutung der Tiere: Friedhelm Hoffmann/Dieter Kessler, Tierkult, in: D. v. Recklinghausen/M.A. Stadler (Hg.): Kultorte, Mythen, Wissenschaft und Alltag in den Tempeln Ägyptens, Berlin 2011, 147.

erklärten Tiere dorthin bringen und begraben solle, weil er die Einrichtungen des Moysos (auf diese Weise) der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte.⁶⁴
(Eus. pr. ev. IX 27,12)

Bereits der Anfang des Quellenabschnitts ist vor dem Hintergrund, dass Artapanos Jude ist, bemerkenswert.⁶⁵ So verortet der Autor den Kult des Apis richtigerweise *nach Memphis* (εἰς Μέμφιν, Eus. pr. ev. IX 27,12).⁶⁶ Er zeigt hier seine Kenntnis der religiösen Geographie der ägyptischen Gottheiten in Bezug auf die Tempel (Heliopolis, Diospolis und hier Memphis).

Das Gespräch scheint zunächst so konstruiert, als ob Chenephres und Moysos wiederholt aneinander vorbeireden.⁶⁷ Der König fragt Moysos, *ob es noch irgendein anderes für die Menschen nützliches (Tier) (ἄλλο [...] εὐχρηστον) gebe* (Eus. pr. ev. IX 27,12). Darauf antwortet Moysos mit dem, was nützlich ist. Bereits in Eus. pr. ev. IX 27,4 wurde von anderen nützlichen Dingen (kulturellen Errungenschaften) erzählt, die Moysos einführt.⁶⁸ Moysos weist auf etwas ebenso Nützlichem hin: Die Rinder (βόες), die in der Lage sind, beim Pflügen zu helfen (Diod. I 21,11).⁶⁹ Der König macht daraufhin euhemeristisch aus etwas allein Nützlichem eine Sache, die religiös verehrt wird: *Chenephres habe [...] einen Stier Apis (Ἀπῖς) genannt*.⁷⁰ Artapanos stellt Moysos also nur bedingt als Einrichter des Apiskults dar.⁷¹ Der Kult ergibt sich natürlich nicht zwangsläufig

64 Eus. pr. ev. IX 27,12: τὸν δὲ ἐλθόντα μετὰ Μωϋσίου εἰς Μέμφιν πυθέσθαι παρ' αὐτοῦ, εἴ τι ἄλλο ἐστὶν εὐχρηστον τοῖς ἀνθρώποις, τὸν δὲ φάναι γένος τῶν βοῶν διὰ τὸ τὴν γῆν ὑπὸ τούτων ἀροῦσθαι· τὸν δὲ Χενεφρήν προσαγορεύσαντα ταῦτον Ἀπιν, κελεύσαι ἱερὸν αὐτοῦ τοὺς ἄλλους καθιδρύσασθαι, καὶ τὰ ζῶια τὰ καθιερωθέντα ὑπὸ τοῦ Μωϋσίου κελεύειν ἐκεῖ φέροντας θάπτειν, κατακρύπτειν θέλοντα τὰ τοῦ Μωϋσίου ἐπινοήματα.

65 Dass die obige Sequenz vom biblischen Narrativ abweicht: Jacobson 2006, 212.

66 Bonnet 2000³, 46. Der Apisstier und Memphis: Strab. geogr. XVII 1,31. Die Kenntnis fällt auf: Walter 1980, 131 Anm. 12 a). Zur Bedeutung des Apisstiers: Fitzenreiter 2013, 104.

67 So bereits: Moro 2015, 373.

68 Eine andere Deutung dazu noch in diesem Abschnitt.

69 Zur Nützlichkeit der Rinder: Holladay 1983, 237.

70 Auch der Aristeeasbrief kritisiert diese Art der Vergöttlichung von Nützlichem: Ep.Arist. 136. Dass erst der Ibis (Eus. pr. ev. IX 27,9), dann der Apis von den Ägyptern verehrt wird, weil er nützlich ist: Nikolaus Walter, Jüdisch-hellenistische Literatur vor Philon von Alexandrien (unter Ausschluss der Historiker), ANRW II 20 (1987), 98–99; Flusser/Amorai-Stark 1993/1994, 229. Schimanowski liest die Einführung des Tierkults nicht euhemeristisch, weil die Ägypter immer selbst Gründer ihres Tierkults blieben: Schimanowski 2006, 74. Inhaltlich entspricht dies dem, was auch später Plutarch über den Kult der Ägypter sagt, allein z.B. sinnvolles und praktisches würde vergöttlicht werden (Plut. Is. 8,74). Flusser und Amorai-Stark verweisen auf ein ähnliches Konzept bei Cic. nat. I 118: Flusser/Amorai-Stark 1993/1994, 228–229.

71 Moysos ist Erfinder des Tierkults: Gruen 2004, 208–209; Moro 2015, 373; Barbu 2016, 298. Ganz klar dagegen ist: Koskeniemi 2002, 30–31. Dass gerade auch die Verehrung eines

aus Moysos' Aussagen über die Nützlichkeit des Rinds (Eus. pr. ev. IX 27,12).⁷² Durch diese Darstellung der Entstehung des Apiskults wird indirekt von Artapanos die Frage aufgeworfen, ob denn auch die anderen Götter der Ägypter allein nützliche Dinge sind. Darin ist wahrscheinlich der Versuch zu sehen, den ägyptischen Kult aus jüdischer Perspektive indirekt lächerlich zu machen.⁷³ Dafür spricht auch, dass Moysos zwar nur indirekt an der Einrichtung des Apiskults beteiligt ist, er aber als Einführer eines anderen nicht weiter definierten Tierkults genannt wird.⁷⁴ Welche für *heilig erklärte*[n] (καθιερώω) *Tiere* dies sind, ist unklar.⁷⁵ Artapanos lässt diesen Kult, wie im später kommenden Abschnitt *Die Vernichtung* zu lesen, lächerlich erscheinen. Artapanos konstruiert in Eus. pr. ev. IX 27,12 das Problem mit den ‚heiligen Tieren‘ des Moysos ähnlich zu dem des Apis. Diese Tiere waren wohl das allein Nützliche, was der König bei seiner Frage vor Augen hat, daher auch die Einfügung *Tier* in der deutschsprachigen Übersetzung (Eus. pr. ev. IX 27,12). Problematisch an dieser Deutung ist, dass Artapanos jedoch nicht von nützlichen Tieren spricht, sondern von den *von Moysos für heilig erklärten Tiere*[n] (Eus. pr. ev. IX 27,12). Ihre Nützlichkeit bzw. umgekehrt religiöse Nutzlosigkeit zeigt sich in dieser Bezeichnung eben nicht.

Auf etwas ebenso Relevantes in der obigen Sequenz wurde bereits in einem anderen Kontext (Abschnitt *Die Ägypter als Erbauer* (Seite 93–97)) hingewiesen, die Errichtung einer als ἱερόν bezeichneten Begräbnisstätte für den Apis und die ‚heiligen Tiere‘: *daß das Volk ein Heiligtum für ihn* [den Apis]

Rinds problematisch wäre, zeigt die Erzählung um das goldene Kalb (LXXEx 32,1–29): Gerard Mussies, *The Interpretatio Judaica of Thot-Hermes*, in: M.H. van Voss u.a. (Hg.): *Studies in Egyptian Religion, Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, 104; Jacobson 2006, 213.

72 Der Jude Artapanos zeigt Akzeptanz für die Tierkultpraxis: John J. Collins, Artapanus, in: J.H. Charlesworth (Hg.): *The Old Testament Pseudepigrapha, Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, 1985, 893; Kugler 2005, 76–77; Moro 2015, 373. Dagegen: Collins 2000, 42–43; Gruen 2004, 211; Ahearne-Kroll 2011, 455. Der Umgang mit dem ägyptischen Kult wird positiv gedeutet von: Sterling 1992, 168; Schimanowski 2006, 75. Gar als polytheistischer Jude erscheint er: Barclay 1992, 31. Koskenniemi deutet die Darstellung des Kults weder als negativ, noch positiv, sondern als für die Ägypter passend: Koskenniemi 2002, 31; Joel S. Allen, *The Despoliation of Egypt: in Pre-Rabbinic, Rabbinic and Patristic Traditions* (SVigChr 92), Leiden 2008, 47.

73 Ähnlich deuten es auch: Lester L. Grabbe, *Jewish Identity and Hellenism in the Fragmentary Jewish Writings in Greek*, in: P. Gray/G.R. O'Day (Hg.): *Scripture and Traditions Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay* (NT. S 129), Leiden/Boston 2008, 25; Barbu 2016, 300 u. 304. Zur humoristischen Art des Artapanos schon: Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism, The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London 2002, 159–160; Gruen 2004, 209. Dies verneinend: Moro 2015, 366 Anm. 4.).

74 So etwa: Sterling 1992, 179; Zamagni 2010, 80; Salvesen 2020, 164.

75 Die Ortsgottheiten in Eus. pr. ev. IX 27,4 sind wohl eher nicht gemeint.

errichten solle und die von Moysos für heilig erklärten Tiere dorthin bringen und begraben [sollte] (Eus. pr. ev. IX 27,12). Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Artapanos nur vordergründig eine Art Institutionalisierung des Kults um den Apisstier beschreibt.⁷⁶ Hintergründig steht dieses Serapeum jedoch, wie bereits im Abschnitt *Die Ägypter als Erbauer* erläutert, für das Verbergen der *Einrichtungen* (ἐπινοήματα) des Moysos (Eus. pr. ev. IX 27,12).⁷⁷ Um diese Sequenz zu verstehen, ist sich vorzustellen, dass Artapanos Moysos offenbar als Einführer lebender ‚heiliger‘ Tiere sieht.⁷⁸ Die lebenden ‚Heiligen Tiere‘ scheinen die *Einrichtungen* zu sein, die Chenephres aus ungenannten Gründen, in welcher Form auch immer, verbergen (κατακρύπτω) will. Dass Chenephres die *Einrichtungen des Moysos* [...] *der Vergessenheit anheimfallen lassen wollte* (Eus. pr. ev. IX 27,12) ist jedoch eine Interpretation. Fraglich ist, wie verborgen etwas ist, wenn doch das Volk dort die Tiere begraben soll: *daß das Volk [...] die [...] für heilig erklärten Tiere dorthin bringen und begraben solle* [...] (Eus. pr. ev. IX 27,12).

Diese nur fragmentarisch erhaltene Quelle lässt keine abschließende Interpretation zu. Ist Moysos Miturheber eines Kults um nützliche und deshalb für heilig erklärte Tiere? Wahrscheinlich ist eher, dass eine vorherige Nennung nützlicher Tiere durch Moysos nicht überliefert ist. In unserer Sequenz ist er jedoch tatsächlich Auslöser eines solchen Kults ‚heiliger‘ Tiere. Warum der Pharao jedoch einerseits die *Einrichtungen* des Moysos verbergen will, andererseits aber ein Serapeum durch sein Volk errichten lässt und damit die *Einrichtungen* öffentlich macht, bleibt nicht zu erklären.

4.2 Die Vernichtung

Der letzte in diesem Beitrag behandelte Abschnitt stammt aus dem dritten Fragment und ist eingebettet in die Erzählung über den Auszug der Juden aus Ägypten. Er thematisiert möglicherweise die Sterblichkeit der ‚heiligen Tiere‘.

Die Memphiten nun seien der Meinung, daß Moysos, der das Land gut kannte, die Ebbe abgepaßt und (dann) das Volk durch das trockene Meer(esbett) ans andere Ufer gebracht habe. Die Heliupoliten dagegen seien der Meinung, der König sei mit großer Heeresmacht hinterhergeeilt, wobei er auch die für heilig erklärten Tiere (bei sich hatte), weil die Juden den Besitz der Ägypter, den sie geborgt hatten, wegschleppten.⁷⁹

(Eus. pr. ev. IX 27,35)

76 Dazu: Gruen 2004, 206; Barbu 2016, 304.

77 So ähnlich schon: Collins 2000, 40; Ahearne-Kroll 2011, 448.

78 Moysos und die lebenden Tiere: Bloch u.a. 2010, 34 Anm. 59.

79 Eus. pr. ev. IX 27,35: Μεμφίτας μὲν οὖν λέγειν ἔμπειρον ὄντα τὸν Μώυσον τῆς χώρας, τὴν ἄμπωτιν τηρήσαντα διὰ ξηρᾶς τῆς θαλάσσης τὸ πλῆθος περαιώσαι· Ἡλιοπολίτας δὲ λέγειν

Diese *für heilig erklärten Tiere* (ζῷα, Eus. pr. ev. IX 27,35) sind vermutlich die noch lebenden, von Moysos eingeführten, Tiere (Eus. pr. ev. IX 27,12). Anders als ihre verstorbenen Vorgänger werden sie von den ägyptischen Truppen mit auf die Verfolgung genommen.⁸⁰ Welche Tiere gemeint sind, bleibt unklar. Man könnte fragen, ob Artapanos tatsächlich Tiere oder Tierzeichen, die Diodor (Diod. I 86,5; Diod. I 88,6) als für einen siegreichen Feldzug von den Ägyptern für notwendig gehalten nennt, meint.⁸¹ Dabei ist den Griechen bekannt, dass das Töten der heiligen Tiere für Ägypter hochproblematisch ist (Hdt. II 65,5). Aber weshalb sollten die Feldzeichen in Tierform dann als für *heilig erklärte* (καθιερώω) *Tiere* (Eus. pr. ev. IX 27,35) bezeichnet werden? Für die Deutung, dass es sich aus Perspektive des Erzählers tatsächlich um lebende Tiere handelt, die die Ägypter begleiten, spricht auch der Bericht über das Ende des ägyptischen Heeres. Reicht gegen die Armee des Königs im Buch Exodus allein das Meerwasser (ὕδωρ, LXXEx 14,26–28), nutzt der nun den Ägyptern zum Feind gewordene Moysos neben der *Flut* (πλημμυρίς) noch *Feuer* (πῦρ), um das Heer zu vernichten: *die Ägypter aber seien vom Feuer und von der Flut sämtlich vernichtet worden* (Eus. pr. ev. IX 27,37).⁸² Die Vernichtung der Ägypter erscheint bei Artapanos total (Eus. pr. ev. IX 27,37).⁸³ Bei ihm werden nicht nur die Verfolger, sondern auch ihre tierischen Begleiter mit Wasser und Feuer vernichtet.⁸⁴ Von Bloch wird das Feuer mit der Feuersäule in LXXEx 13,21

ἐπικαταδραμεῖν τὸν βασιλέα μετὰ πολλῆς δυνάμεως, ἅμα καὶ τοῖς καθιερωμένοις ζώοις, διὰ τὸ τὴν ὑπαρξίν τοὺς Ἰουδαίους τῶν Αἰγυπτίων χρησαμένους διακομίζειν.

- 80 Gemeint sein könnte also auch, dass die Juden die geweihten Tiere entführten und die Ägypter deshalb dem Heer folgen: Walter 1980, 135 Anm. 35 b. Die Ägypter verfolgen die Juden aber explizit nicht wegen der Tiere, sondern wegen ihrer Sachen (ὕπαρξεις) (Eus. pr. ev. IX 27,35).
- 81 Zum auch den antiken Quellen (Plut. Is. 72) bekannten Nutzen von Heiligen Tieren im Krieg: Holladay 1983, 243 Anm. 115. Die Ägypter hatten Feldzeichen in Tiergestalt: Joachim F. Quack, Tier des Sonnengottes und Schlangenbekämpfer, Zur Theologie der Katze im Alten Ägypten, in: R. Kampling (Hg.): Eine seltsame Gefährtin: Katzen, Religion, Theologie und Theologen (Apeliotes 1), Frankfurt 2007, 36.
- 82 Eus. pr. ev. IX 27,37: τοὺς δὲ Αἰγυπτίους ὑπὸ τε τοῦ πυρὸς καὶ τῆς πλημμυρίδος πάντας διαφθαρήναι.
- 83 Zum Eindruck der vollständigen Vernichtung der Ägypter bereits: Tiede 1972, 162; Collins 1985, 893; Holger Zellentin, The End of Jewish Egypt: Artapanus's Second Exodus, in: G. Gardner/K. Osterloh (Hg.): Antiquity in Antiquity, Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World, Tübingen 2008, 48.
- 84 Darauf macht schon aufmerksam: Collins 1985, 893. Auch Gruen weist daraufhin, dass sich die Darstellung unterscheidet, führt dies jedoch nicht darauf zurück, dass es um die Zerstörung der Tiere geht: Erich S. Gruen, The Twisted Tales of Artapanus: Biblical Rewritings as Novelistic Narrative, in: E.S. Gruen (Hg.): Constructs of Identity in Hellenistic Judaism (DCL.St 29), Berlin/Boston 2016, 441. Die Tiere gehen im Feuer unter: Barbu 2016, 302.

assoziiert.⁸⁵ Für Walter erinnert es an biblische Narrative von der Zerstörung der ägyptischen Tempel bzw. Gottheiten (LXXEx 12,12; LXXNum 33,4).⁸⁶ Es ist Barbu zuzustimmen, dass diese *für heilig erklärten Tiere* für Artapanos keine Götter, sondern „d’ une autre nature“ sind, d.h. sie sind nur sterbliche Tiere.⁸⁷ Moysos’ allein nützliche *Einrichtungen* (ἐπινοήματα), aber interessanterweise nicht der Apis, offenbaren hier für Artapanos ihre Nutzlosigkeit. Indem die Ägypter die Tiere dennoch mitnehmen, offenbaren sie dies letztendlich ungewollt selber. Die ‚heiligen Tiere‘ helfen den Ägyptern nicht, sondern gehen mit ihnen wortwörtlich unter.

Bei Artapanos werden zum Ende der Fragmente hin folglich nicht nur große Teile der ägyptischen Tempel zerstört (Eus. pr. ev. IX 27,33), sondern vermutlich auch die lebenden ‚heiligen Tiere‘ (Eus. pr. ev. IX 27,37) getötet. Damit werden aus jüdischer Perspektive am Ende der erhaltenen Fragmente zwei Bausteine ägyptischer religiöser Identität vernichtet.⁸⁸

5. Fazit

Im vorliegenden Aufsatz wurde anhand ausgewählter Sequenzen das Narrativ des ägyptischen Kults bei Artapanos untersucht. Bereits in den obigen Sequenzen können wir ein gewisses Maß an Interesse und Kenntnis für den ägyptischen Kult ausmachen.⁸⁹

Es wird auf unterschiedliche Art und Weise vom Kult der Ägypter erzählt. Dabei wird in keiner Sequenz ein authentisches Bild des Kults oder des Bezugs der Juden zu diesem geschildert.⁹⁰ Den narrativen Rahmen der Darstellung bilden die Erzählung um Joseph und Moysos. Nur durch den Kontakt zu diesen Figuren wird der Kult interessant. Ihr Handeln an und in Ägypten bildet das Gerüst, in dem der Autor etwa Aussagen zur Errichtung (*Ägyptische Heiligtümer und Tempel*), Ausstattung (*Die Ausstattung ägyptischer Tempel*) und einem

85 Die Vernichtung mit Feuer: Bloch u.a. 2010, 39 Anm. 79.

86 Walter 1980, 135 Anm. 33 b). Dass Gott die Tempel zerstören wird, ist eine Deutung von LXXEx 12,12: ἐν πάσι τοῖς θεοῖς τῶν Αἰγυπτίων ποιήσω τὴν ἐκδίκησιν [...] oder eben von Num 33,4: [...] καὶ ἐν τοῖς θεοῖς αὐτῶν ἐποίησεν τὴν ἐκδίκησιν κύριος.

87 Zum Zitat und der Natur der Tiere: Barbu 2016, 302.

88 Díaz Hernández 2019, 42.

89 Fraglich ist, ob es, wie Barbu meint, tatsächlich darum geht, eine gemeinsame Vergangenheit zu zeichnen. Lehnt Artapanos nicht Gemeinsamkeit ab, wenn er, wo es nur geht, jüdische Überlegenheit und ägyptisches Irren aufzeigt: Barbu 2016, 306–307.

90 Sterling sah den Grund für die Darstellung richtigerweise in „ad maiorem Iudaeorum gloriam“ d.h., um der jüdischen Sache wegen: Sterling 1992, 182. Ähnlich auch: Moro 2015, 367.

wichtigen praktischen Kultelement (*Der ägyptische Tierkult*) macht. Es ist der Forschung vor dem Hintergrund der obigen Quellenstellen zuzustimmen, dass Artapanos mit dem sogenannten ‚Altersbeweis‘ argumentiert.⁹¹ Artapanos versucht also, seiner Leserschaft das hohe Alter des Judentums, selbst im Verhältnis zu den Ägyptern, vorzuführen. Meiner Meinung nach ist aber der narrative Clou, dass er den Ägyptern in Fragen des Kults grobe Fehldeutungen (Tiere sind nützlich, aber deshalb nicht gleich heilig) der rationalen jüdischen Anleitungen vorwirft und damit den projüdischen Altersbeweis stützt.⁹² Dies zeigt sich auch in anderen Thematiken jenseits der oben besprochenen, wenn etwa Abraamos als Lehrer des Königs mit dem Namen Φαρεθώης (Eus. pr. ev. IX 18,1) dargestellt wird.⁹³ Auch Moysos’ Stab im Tempel (Eus. pr. ev. IX 27,32) und der Bericht über die Entstehung des Apiskults (Eus. pr. ev. IX 27,12) passen in diese Lesart der ‚angeblichen‘ Missverständnisse. Die Ägypter verstehen weder den Ursprung der Nilflut, noch, dass sie allein *nützliche Dinge* zu Göttern machen. Um den Kult der Ägypter herabzuwürdigen, und um nichts anderes geht es Artapanos, stellt er ihn mindestens zweimal (Eus. pr. ev. IX 27,9 und Eus. pr. ev. IX 27,12) als prototypisch euhemeristisch geprägt dar.⁹⁴ Die partielle Vernichtung kultischer Elemente (Eus. pr. ev. IX 27,33; Eus. pr. ev. IX 27,37) zeigt zuletzt offensichtlich deren Verwundbarkeit bzw. Nutzlosigkeit.

Zu fragen wäre nun, inwieweit etwaige Thematisierungsfelder (z.B. Beteiligung am Tempelbau) in der hellenistischen Entstehungszeit der Schrift eine besonders große Rolle für in Ägypten lebende Nichtägypter spielen.⁹⁵ Vielleicht hebt Artapanos die intensive Beteiligung der Juden an den Tempelbauten im Ägypten der Vergangenheit (Eus. pr. ev. IX 23,2–4; Eus. pr. ev. IX 27,1–29) deshalb neben der der Ägypter (Eus. pr. ev. IX 27,11; Eus. pr. ev. IX 27,12) hervor?⁹⁶ Thematisiert der Autor die Erschaffung des Apiskults, weil „Gottes-

91 So schon: Allen 2008, 48; René Bloch, Orpheus als Lehrer des Musaios, Moses als Lehrer des Orpheus, in: U. Dill/C. Walde (Hg.): *Antike Mythen, Medien, Transformation und Konstruktionen*, Berlin/New York 2009, 476; Mülke 2020, 138. Artapanos findet sich damit in guter Gesellschaft, auch Diodor weist auf diesen ‚Wettstreit‘ hin: Diod. I 9,3.

92 Ähnlich schon: Flusser/Amorai-Stark 1993/1994, 231; Moro 2015, 373.

93 Er ist nicht wie *Hermes*, dieser (bzw. hier die ägyptische Entsprechung θώθ) ist für ihn wie Abraamos. Der ansonsten nicht belegte Name des Königs wäre folglich auch als Spitze gegen die ägyptische Religion lesbar: Selbst ein von seinen Leuten als *Thoth* bezeichneter König, ist eigentlich kein wirklicher Erfinder.

94 Euhemeristisch deuten dies: Collins 1985, 893; Koskeniemi 2002, 31; Zellentin 2008, 29 Anm. 8; Barbu 2016, 303.

95 Becker 2006b, 307; Gregor Weber, Kulturbeggnungen in Alexandria und im ptolemäischen Ägypten. Begriffe – Probleme – Perspektiven, in: G. Weber (Hg.): *Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbeggnungen in hellenistischer Zeit*, Berlin 2010, 19.

96 Dies fragt bereits: Ahearne-Kroll 2011, 454.

erfindungen“ wie die ‚Erfindung‘ des Sarapis in dieser Zeit aufkamen?⁹⁷ Auch der Apiskult erlebt historisch in dieser Zeit eine Blüte.⁹⁸ Teile der Kultdarstellung könnten sich also auch als Beitrag zum ‚Binnendiskursraum Ägypten‘ verstehen und hier Juden und Ägypter verorten.⁹⁹

Für jedwede Bewertung bleibt aber nach wie vor die berechtigterweise als „third- hand knowledge“ bezeichnete Überlieferung der Schriftfragmente über Alexander Polyhistor und Eusebios bzw. Clemens das zentrale Problem.¹⁰⁰ Von einer vollständigen Überlieferung ist nicht auszugehen. Das erschwert das Verständnis einzelner Passagen erheblich.

97 Zum Begriff: Görg 2007, 161.

98 Moro 2015, 373. Demgegenüber erweist Octavian explizit dem Apis keine besonderen Ehren: Cass. Dio LI 16,5.

99 Winslow will demgegenüber in der positiven Darstellung der einfachen Ägypter und negativen Darstellung des Chenephres Kritik an den Ptolemäern lesen: Karen S. Winslow, *Moses' Cushite Marriage: Torah, Artapanus, and Josephus*, in: C. Frevel (Hg.): *Mixed Marriage, Intermarriage and group Identity in the Second Temple Period*, New York/London 2013, 285.

100 Zitat bei: Wright 2015, 112.

PART II

Das römisch-hellenistische Ägypten

Von Hadesbräuten und dem Binsengefilde des Osiris

Totenkult im multikulturellen römischen Ägypten

Katja Lembke

„Die Toten brauchen die besten Bilder –
das ist die Kunstgeschichte.
Man kann auch sagen,
in der Finsternis sind die besten Bilder.“
– Georg Baselitz, 1987

Als Alexander d. Gr. auf seinem Feldzug durch das Persische Reich 332 v. Chr. nach Ägypten gelangte, wurde seine Ankunft durchaus positiv aufgenommen. Schließlich beendete er die ungeliebte Herrschaft der Perser, die wenige Jahre zuvor die letzten einheimischen Pharaonen besiegt hatten. Unter den makedonischen Ptolemäern, die seit 306 v. Chr. das Land beherrschten, beobachten wir einerseits den Versuch, eine Kontinuität zur 30. Dynastie zu wahren, andererseits ist aber ein Wandel, besonders seit der Mitte des 3. Jhs. v. Chr., unverkennbar. Zwei Aspekte dieses Wandels sind besonders hervorzuheben, weil sie die Voraussetzung bilden, die römische Herrschaft seit 30 v. Chr. und ihre Auswirkungen besser einordnen zu können.

Der erste Aspekt ist die *Individualisierung*, die sich anhand zahlreicher Beispiele aufzeigen lässt. So waren in pharaonischer Zeit sämtliche Monumente nicht auf einen Betrachter ausgelegt. Zwar konnte es durchaus auch Betrachter geben, etwa in zugänglichen Bereichen der Gräber oder zu bestimmten Festtagen in den vorderen Höfen der Tempel. Aber die Monumente – Tempel, Gräber, Statuen oder Reliefs – genügten sich selbst, weil sie als Ewigkeitsbilder auf eine übergeordnete göttliche Sphäre ausgerichtet waren¹.

In dieser Hinsicht sehen wir in Schrift und Bild Änderungen seit der Ptolemäerzeit: Inschriften erscheinen nun zunehmend auf der Ansichtsseite anstelle des Rückenpfilers oder an anderen schwer einsehbaren Stellen². Außerdem

-
- 1 Jan Assmann hat in *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten* (München 1991), 87 von einem „Sinnbild einer von einem gemeinsamen Ideal verbundenen Gesellschaft“ gesprochen.
 - 2 So auch J. Baines, *Egyptian Elie Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule*, in: W.V. Harris – G. Ruffini (Hrsg.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece* (Leiden – Boston 2004), 35.

werden sie nicht nur in Hieroglyphen, sondern teilweise auch in demotischer oder griechischer Sprache formuliert, die einer größeren Personengruppe bekannt war. Damit wird eine neue Diesseitigkeit eingeführt, verbunden mit dem Erleben des Augenblicks in der direkten Ansprache des Betrachters.

Dieser Aspekt ist ebenfalls im Bereich der Priesterschaft nachzuvollziehen, deren Beziehungen zu den Lagiden Gilles Gorre einer umfangreichen Untersuchung unterzogen hat³. Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass bereits im 3. Jh. v. Chr. eine wachsende Unterscheidung religiöser und ziviler Aufgaben zu erkennen sei: Während sich zu Beginn der Ptolemäerzeit die Aufgaben der Priester nicht von denen der Spätzeit unterschieden, gewannen die säkularen Aufgaben in den Folgejahren zunehmend an Bedeutung. In einer parallelen Entwicklung traten die Priesterdienste mehr und mehr in den Hintergrund, bis sie im 2. und 1. Jh. v. Chr. völlig von den zivilen Ämtern getrennt wurden⁴.

Noch deutlicher lässt sich die Wandlung von einem religiös definierten Ewigkeitsbild zu einem historisch fixierten Bild im Bereich der bilinguen Totenstelen beobachten, die Jan Moje analysiert hat. Einerseits ist zu beobachten, dass in ägyptischen Texten neue Bedeutungsinhalte hinzutreten, wenn auf ägyptischsprachigen Totenstelen das Alter des Verstorbenen genannt wird, was vorher ungewöhnlich war. Andererseits erscheinen in den ägyptischsprachigen Inschriften andere Bedeutungsinhalte als in den griechischen: Während sich in den griechischen Texten private oder profane Informationen finden, konzentrieren sich in den ägyptischsprachigen Inschriften religiöse Bezüge⁵.

Weiter beobachten wir in der Ptolemäer- und Römerzeit einen Wandel der menschlichen Darstellungen, wenn die Person erstmals als Individuum erfahrbar wurde anstatt wie zuvor allein als Funktionsträger innerhalb der ägyptischen Gesellschaft. Kennzeichnend dafür ist vor allem die individuelle Gestaltung des Gesichts. Zwar sind Altersmerkmale bereits seit dem Alten Reich verbreitet⁶, doch können wir in der Ptolemäerzeit eine allmähliche

3 G. Gorre, *Les relations du clergé Égyptien et des Lagides d'après les sources privées*, Studia Hellenistica 45 (Leuven 2009).

4 Gorre 2009, 596–598.

5 J. Moje, *Sprachgebrauch und Sprachwahl in den bilinguen epigraphischen Zeugnissen der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, unter besonderer Berücksichtigung des Demotischen* (in Vorbereitung). Er schreibt etwa zu den Stelen des Strategen Parthenios: „Die ‚privaten‘, profanen Informationen über den Stelenstifter und seine Eltern finden sich nur im griechischen Text, ebenso die genaue Datierung. In Hieroglyphen wurden die pharaonische Titulatur des Kaisers sowie die ägyptischen religiösen Formeln notiert.“ Für die Einsicht in das Manuskript vor der Veröffentlichung danke ich Herrn Moje sehr.

6 K. Lembke – M. Schultz, Individuum und frühe Mumifizierung – Untersuchungen zu „Masken“ und Schädeln des Alten Reichs, in: K. Lembke – B. Schmitz (Hrsg.), *Giza. Am Fuß der großen Pyramiden* (München 2011), 96–103.

Zunahme dieser naturalistischen Züge beobachten, bis in der römischen Plastik Ägyptens die jugendlich-idealisierenden Portraits gänzlich verschwinden⁷.

Gleichzeitig ist festzustellen, dass hieroglyphische Inschriften auf Statuen immer seltener werden. Der neu vorgelegte Katalog lebensnaher Bildnisse von Giorgia Cafici führt 14 Portraits mit und 19 ohne Inschriften auf⁸: „The statues are characterised by realistic facial features while the body presents traditional Egyptian traits and they appear to represent the visual equivalent of the new political, administrative and cultural entity which created them, a hybrid nation, no longer exclusively Egyptian but, simultaneously, not fully Greek or Roman.“⁹ Diese Gruppe datiert sie in die ausgehende Ptolemäer- und frühe Kaiserzeit¹⁰. In vielen Fällen lässt der Erhaltungszustand keine eindeutige Entscheidung zu, ob eine Inschrift vorhanden war oder nicht. Insgesamt scheint sich aber die Tendenz zu bestätigen, dass eine Verlagerung der Aussage von Text zu Bild vorliegt: Anstelle der unpersönlichen, auf die Ämterlaufbahn bezogenen Titulatur wurde auf ein lebensnahes Bildnis Wert gelegt. In diesem Fall können wir an die „Demotisierung der Schrift“¹¹ anknüpfen, wenn die in griechischer oder demotischer Sprache gehaltene Inschrift dem Betrachter persönliche Informationen über das dargestellte Individuum vermittelt. Naturalistische Gesichtszüge lassen wie diese eine Tendenz zur Individualisierung erkennen.

Ein zweiter Aspekt des Wandels, der sinnhaft für die griechisch-römische Zeit steht, ist die *Kanonisierung*. So beobachten wir im Tempelbau eine

7 Unter „Naturalismus“ sind hier individuelle Merkmale zu verstehen, die seit der späten Ptolemäerzeit in Ägypten verbreitet waren. Dazu jetzt ausführlich: G. Cafici, *The Egyptian Elite as Roman Citizens: Looking at Ptolemaic Private Portraiture*, Harvard Egyptological Studies 14 (Leiden – Boston 2021).

8 Cafici 2021, 247–471.

9 Cafici 2021, 22–23.

10 Mit der Einschränkung auf hybride Bildnisse ist der Katalog aber nicht vollständig, denn es fehlen sowohl die kahlköpfigen, in ägyptischer Tradition stehenden „egg-heads“ um den sog. Grünen Kopf (Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung 12500) (dazu: K. Lembke – G. Vittmann, Katalog der ptolemäischen und römischen Skulptur im Ägyptischen Museum Berlin. Teil I: Privatplastik, Jahrbuch der Berliner Museen 42, 2000, 46–50) als auch nicht streng frontal ausgerichtete, naturalistische Portraits aus Hartgestein wie der sog. Grüne Caesar (Berlin, Antikensammlung 342), den Cafici lediglich als Vergleich anführt (2021, 151–152 Abb. 6). – Ebenso fehlen die lebensnahen Darstellungen eines Mannes und einer Frau in ägyptischer Tracht in der Nekropole von Kom el-Shoqafa (hier Abb. 6.12 und 6.13).

11 J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1999), 259. In diesem Beitrag wird der Begriff allein in Bezug auf die verständlichere, griechische Schrift verwendet, was Assmann mit guten Gründen ablehnt (Assmann 1999, 262–264).

Schematisierung, wenn etwa die Heiligtümer von Edfu und Dendera einen nahezu identischen Grundriss aufweisen¹². Die Schematisierung betrifft nicht nur die äußere architektonische Gestalt¹³, sondern auch Texte und Reliefs, denen gleichsam eine gemeinsame ‚Grammatik‘ zugrunde liegt¹⁴.

Auch die meisten ägyptischen Mythen sind uns nicht durch Texte der dynastischen Zeit bekannt, sondern wurden erst in ptolemäisch-römischer Zeit in hieratischen oder demotischen Papyri, auf Tempelwänden mit hieroglyphischen Beischriften oder durch griechische Historiker – beginnend schon mit Herodot in der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. – überliefert. Während die Frage nach der Entstehungszeit der Mythen umstritten ist¹⁵, so besteht doch Einhelligkeit darüber, dass die narrativen und in sich geschlossenen Texte im Kontext der Fremdherrschaften des ersten vorchristlichen Jahrtausends verfasst wurden¹⁶. Die daraus resultierende Kanonisierung der religiösen Vorstellungen Ägyptens ist somit ein Kennzeichen der griechisch-römischen Zeit, wie Jan Assmann in Bezug auf die sakrale Architektur treffend formulierte: „Der ägyptische Spätzeittempel ist gebaute Erinnerung“¹⁷.

12 Dazu: M. Minas-Nerpel, *Egyptian Temples of the Roman Period*, in: C. Riggs (Hrsg.), *Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012), 362–382.

13 Vgl. D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs* (Oxford 1999), 226: „Egyptian temple architecture in the Roman Period proceeds without a conspicuous stylistic break from Late Ptolemaic architecture. Subtle changes can be detected, however, that are characterized by simplification.“ Diese Tendenz begründet Arnold u.a. mit dem Einsatz staatlicher Architekten anstelle einer Vielzahl von lokalen Traditionen.

14 Ph. Derchain, *Un manuel de géographie liturgique à Edfou*, *Chronique d'Égypte* 37, 1962, 31–65; E. Winter, Weitere Beobachtungen zur „grammaire du temple“ in der griechisch-römischen Zeit, in: W. Helck (Hrsg.), *Tempel und Kult*, Ägyptologische Abhandlungen 46 (Wiesbaden 1987), 61–76.

15 Vgl. zusammenfassend: H. Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, *Göttinger Orientforschungen* IV 14 (Wiesbaden 1985), 14–20.

16 Nach Sternberg wollten die Theologen der Spätzeit damit erreichen, „1. ihre nationale ägyptische Religion gegenüber den anderen Religionen durch systematischen Ausbau ‚konkurrenzfähig‘ zu halten und 2. ihr religiöses Gedankengut in dieser Auseinandersetzung weiter zu tradieren – indem es schriftlich fixiert wurde – und es so vor Einwirkungen und/oder Überlagerungen fremden Gedankenguts zu schützen“ (Sternberg 1985, 48). – Vgl. auch J. Assmann, *Die Verborgenheit des Mythos*, *Göttinger Miszellen* 25, 1977, 7–43.

17 Assmann 1999, 181. Nach Assmann war in pharaonischer Zeit eine solche Fixierung der Mythen nicht notwendig, „weil die Götter keiner Denkmäler bedürfen. Sie sterben nicht, folglich leben sie nicht in der Fortdauer des kollektiven Gedächtnisses“ (J. Assmann, *Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur*, in: J. Assmann – T. Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis* (Frankfurt 1988), 105). So manifestiere sich eine klare Trennung von (lebendigem) Mythos und (statischer) Geschichte.

Als Fazit ist daher festzuhalten, dass in griechisch-römischer Zeit der Einfluss der griechischen Kultur insbesondere in einer Individualisierung manifest wird, während die ägyptische Kultur unter dem fremden Einfluss gleichsam erstarrt, indem der lebendige Mythos kanonisiert, also eindeutig definiert und verbildlicht wird. So ist zu erklären, dass trotz der Blütezeit, die der ägyptische Tempelbau in griechisch-römischer Zeit erlebte, dieses Modell eine kulturelle Epoche abschloss, dass also mit dem allmählichen Ende des Tempelbaus im 2. Jh. n. Chr. auch der Ausklang der ägyptischen Hochkultur eingeleitet wurde.

Im Folgenden soll anhand einiger Fallbeispiele gezeigt werden, wie sich diese beiden Tendenzen der Kanonisierung und der Individualisierung im Totenkult des spätzeitlichen Ägypten nachweisen lassen.



Abb. 6.1
El-Hibeh, Sarg der Mutirdis (Hildesheim,
Roemer- und Pelizaeus-Museum PM 1953)
(Foto: PM 1953, Roemer- und Pelizaeus-
Museum Hildesheim, Foto Sharokh Shalchi)



Abb. 6.2 El-Hibeh, Sarg des Djed-Bastet-iuef-anch (Hildesheim, Roemer- und Pelizaeus-Museum PM 1954) (Foto: PM 1954, Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, Foto Sharokh Shalchi)

Zwei Särge einer spätzeitlichen Gruppe aus dem mittellägyptischen el-Hibeh zeigen einen ungewöhnlichen Dekor¹⁸ (Abb. 6.1 und 6.2): Statt der üblichen Darstellungen aus dem Totenbuch und begleitender Texte steht hier das Ritual der Balsamierung im Vordergrund. Der Realismus der Szenen steht weniger in der Tradition der Sargdekorationen des Neuen Reichs, sondern verbildlicht den Mumifizierungsprozess, der erstmals in der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. von Herodot (II, 86–88) beschrieben wird. So wird in dieser Darstellung der *rite de passage* konkretisiert und kanonisiert, unmittelbar vergleichbar der Verbildlichung der Mythen auf Tempelwänden.

Weitaus reicher sind die Quellen, die zeigen, dass neben dem weiter fortbestehenden, ägyptischen Ewigkeitsbezug der griechische Gegenwartsbezug tritt. Zur Klärung der Ausgangssituation sei zunächst ein kurzer Blick in die Gräber des Neuen Reichs geworfen, wobei die Person des Verstorbenen besonders von Interesse ist. Jan Assmann hat die Darstellung der Grabinhaber der 18. Dynastie als Streben nach „Schönheit im Sinne sozialer Sichtbarkeit“¹⁹ umschrieben. „Im Leben“, so Assmann, „geht die Unterdrückung der Individualität (...) einher mit der Betonung personaler Amts-, Standes- und Rollenidentität“²⁰. So verwundert es nicht, dass die Erzählfreude dieser Zeit, die sich gerade in Themen des Diesseits äußert, abgesehen vom Namen und Titeln, kaum mit historischen Persönlichkeiten verbunden werden kann. Festmähler, Tributbringer, Jagddarstellungen, Handwerks- oder Landwirtschaftsszenen erscheinen in vielfältiger Form – ohne jedoch den Grabherrn in einem individuellen Zusammenhang zu präsentieren: Die Portraits zeigen ähnliche Züge im Sinne der Suche nach einer zeitlosen Schönheit, nicht jedoch Eigenheiten, die auf ein individuelles Abbild schließen lassen. Diesseitige Themen bedingen also nicht diesseitige, gleichsam ‚reale‘ Darstellungen des Grabherrn.

Mit der Ptolemäerzeit verändert sich das Bild. Monumente, Mythen und Menschen rücken dem Zeitgeschehen näher, werden kanonisiert und durch die Verwendung der demotischen oder griechischen Schrift für einen größeren Teil der Bevölkerung lesbar. Das Hieroglyphische und das damit verbundene

18 Hildesheim, Roemer- und Pelizaeus-Museum 1953 (Mutirdis) und 1954 (Djedbastetuefanch). Zuletzt dazu: B. Gessler-Löhr, Eine Gruppe spätzeitlicher Mumiensärge aus el-Hibeh, in: K. Kóthay (Hrsg.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt*. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014 (Budapest 2017), 195–240, passim zu B III.2 und B III.3, allerdings ohne explizit auf die ungewöhnlichen Mumifizierungsszenen einzugehen. Die Abbildungsvorlagen verdanke ich L. Weiss und Ch. Bayer.

19 Assmann 1991, 150.

20 Assmann 1991, 149.

„Prinzip generalisierter Ikonizität“²¹, das Schrift und Kunst bis dato beherrschte, weicht nun einer neuen Wahrnehmung der eigenen Person.

In römischer Zeit verstärkt sich diese Entwicklung, wie insbesondere die Mumienportraits zeigen, die seit der frühen Kaiserzeit Verbreitung finden. Unabhängig von ihrer Deutung als Darstellungen von lebenden oder verstorbenen Personen ist festzuhalten, dass es sich um intendierte Wiedergaben bestimmter Menschen handelt²². Diese Form der Individualisierung gehört eindeutig in den griechisch-römischen Kontext²³. Ein ähnlicher Prozess ist auch in der Dekoration der Grabanlagen nachzuweisen. Da sich erhebliche regionale Differenzen aufzeigen lassen, konzentriert sich die folgende Analyse auf Unter- und Mittelägypten sowie die Oasen, also auf Regionen, die weniger konservativ waren als Oberägypten²⁴.

Beginnen wir mit einer Anlage in Mittelägypten, dem Grabbau 29 in Tuna el-Gebel (ehemals Maison 21), der vermutlich in der ersten Hälfte des 1. Jhs. n. Chr. entstanden ist (Abb. 6.3 und 6.4)²⁵. Im Unterschied zu Gräbern der

21 Assmann 1991, 148.

22 Jüngere Untersuchungen, bei denen auch forensische Techniken zum Einsatz kamen, weisen in der Regel eine hohe Übereinstimmung mit einem lebenden Menschen auf und machen es wahrscheinlich, dass die Portraits bereits zu Lebzeiten angefertigt wurden; vgl. A. J. N. W. Prag, Proportion and Personality in the Fayum Portraits, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 3, 2002, 55–63; B. Brier – C. Wilkinson, The Accuracy of Mummy Portraits, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 132, 2005, 107–111. Für eine Verwendung der Mumienportraits im Hauskontext sprach sich auch G. Schenke, Mumienporträts im römischen Ägypten: Totenbildnisse oder Privatporträts? *Chronique d'Égypte* 76, 2001, 281–289 aus. Gegen eine Darstellung des lebenden Menschen: B. Borg, Mumienporträts. Chronologie und kultureller Kontext (Mainz 1996), 191–195; E.P. Wipfler, Licht und Raum. Überlegungen zur Bedeutung von Goldgrund, Nimbus und Strahlenkranz in der Tafelmalerei bis 1250, in: Y. Schmuhl – E.P. Wipfler (Hrsg.), Inkarnat und Signifikanz. Das menschliche Abbild in der Tafelmalerei von 200 bis 1250 im Mittelmeerraum (München 2017), 54.

23 Vgl. auch die Hinweise auf Zitate römischer Autoren, insbesondere von Plinius, in: C. Riggs, Funerary Art of Ptolemaic and Roman Egypt, *American Journal of Archaeology* 106, 2002, 91–93.

24 Allg. dazu: K. Lembke, Celebrating with the dead – Agents in the funeral cult of Roman Egypt, in: Ch. Eger – M. Mackensen (Hrsg.), *Death and Burial in Near East from Roman to Islamic Times. Research in Syria, Lebanon, Jordan and Egypt*, Münchner Beiträge zur Provinzialrömischen Archäologie 7 (Wiesbaden 2018a), 181–205.

25 https://tuna-el-gebel.com/files/tuna/content/steckbriefe/GB_29.pdf. Zur neuen Zählung s. C. Wilkenig-Aumann – T. Meyer, Überlegungen zur baulichen Entwicklung der Petosiris-Nekropole in Tuna el-Gebel, in: K. Lembke – S. Prell (Hrsg.), *Die Petosiris-Nekropole von Tuna el-Gebel Bd. I. Tuna el Gebel Bd. 6* (Vaterstetten 2015), 124–125 Abb. 5. Zum Datierungsansatz vgl. K. Lembke, *Das Grab des Siamun in der Oase Siwa*, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 115 (Wiesbaden 2014), 51–52.



Abb. 6.3 Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 21, Reinigungsszene mit der Verstorbenen (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)



Abb. 6.4 Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 21, Vorraum und Blick in den hinteren Raum mit dem Grabschacht (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)

dynastischen Zeit ist auffällig, dass die Grabherrin nicht namentlich bezeichnet wurde, obwohl Hieroglyphen in kurzen Kolumnen die anderen Dargestellten – Götter und Priester – benennen. Ihr Name war lediglich in einem demotischen Graffito belegt, das nur unvollständig als Ta-scherit-NN überliefert ist²⁶. Hier ist eine bedeutende Änderung festzustellen, denn in dynastischer Zeit lebte nur die Person weiter, deren Namen man aussprach, dementsprechend in den (hieroglyphischen) Inschriften mehrfach genannt wurde. Weiter können wir wie in den von Moje zusammengestellten Bilinguen eine bewusste Differenzierung von religiösen Themen in Hieroglyphen und diesseitigen Bereichen in demotischer Sprache konzidieren. Außerdem fällt im Vergleich zu den Gräbern des Neuen Reichs auf, dass es keine ‚Autobiographie‘ gab, die über den Stand und die Titel der Verstorbenen Aufschluss gibt. Ta-scherit-NN erhielt also eine stilistisch und ikonographisch herausragende Grabdekoration, ohne dass ihre soziale Stellung durch Inschriften untermauert wurde.

Die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits in Bild und Text beschränkt sich allerdings auf den Vorraum, in dem die Grabherrin ebenso wie die Klagefrauen in zeitgenössischen Gewändern und in Dreiviertelansicht dargestellt wird (Abb. 6.3). Im Hauptraum dagegen, wo sich der Grabschacht befindet, zeigen die Malereien nur die verklärte Form, indem die Grabherrin in ägyptischer Gestalt einerseits die Maat vor Osiris präsentiert – ein Topos, der übrigens von Pharaonen übernommen wurde, wie auch die männliche Kleidung zeigt – und andererseits als Mumie auf dem Schoß der Nut liegt²⁷.

Daraus ist zu schließen, dass der Vorraum des Grabes eine Schwellensituation markierte, die den Verstorbenen wie den Besucher vom Diesseits ins Jenseits führte (Abb. 6.4)²⁸. Vermutlich gab es eine Tür zwischen den Räumlichkeiten, die den Durchgang, möglicherweise aber auch die Einsicht in den hinteren Raum versperrte²⁹. Sie könnte etwa die Funktion der Scheintür in den Gräbern des Neuen Reichs eingenommen haben, durch die die Grabherrin an

26 Zuletzt dazu: C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion* (Oxford 2005), 129–139; M.S. Venit, *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge 2016), 113–133. Vgl. auch S. Gabra – É. Drioton – P. Perdrizet – W.G. Waddell, *Rapport sur les Fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna al Gebel)* (Kairo 1941), 47: Das Graffito befand sich direkt über der Aufbahrungsszene.

27 S. Gabra – É. Drioton, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-Ouest (Touna el-Gebel)* (Kairo 1954), Taf. 26–27.

28 John Baines postuliert eine ähnliche Trennung von profanem und sakralem Raum auch für den Tempelbereich: „There may have been more culturally hybrid works in the outermost parts of temples than in the inner areas“ (Baines 2004, 54).

29 Es gibt leider keine Fotos vor der Restaurierung, aber die Ausbrüche in der Westwand des Durchgangs sprechen für eine Verriegelung. Entsprechende Einrichtungen gibt es in allen anderen Grabhäusern, soweit noch nachweisbar.

den Opfergaben partizipierten³⁰. Vermutlich wurde die Tür nur bei weiteren Bestattungen geöffnet.



Abb. 6.5 Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun (Foto: K. Lembke)

Etwas anders stellt sich die Situation im Grab des Siamun in der Oase Siwa dar (Abb. 6.5–8)³¹. Entgegen früheren Meinungen, die die Anlage in die frühe Ptolemäerzeit datierten, ist von einer Entstehung des Grabes in der beginnenden römischen Kaiserzeit auszugehen, also ungefähr zeitgleich mit dem Grabbau 29 in Tuna el-Gebel³². Allerdings finden wir hier nicht zwei aufeinander folgende Raumeinheiten, sondern ein lang gestrecktes Ein-Kammer-Grab mit zahlreichen Loculi in den Seitenwänden sowie einem Loculus in der Rückwand (Abb. 6.5). Wie unsere Untersuchungen ergeben haben, sind die Loculi nicht nachträglich in die Kammerwände hineingetrieben worden,

30 Vgl. auch die Gestaltung der Eingangswand des ersten Raums mit zwei Djed-Pfeilern (Riggs 2005, Abb. 58, aber mit falscher Platzierung in den zweiten Raum), die der Dekoration im Grab des Paenchemenu (TT 68) (E. Hofmann, *Bilder im Wandel. Die Kunst der ramessidischen Privatgräber*, Theben 17 (Mainz 2004), 158) seitlich der Entablatur, den „Türen zum Jenseits“ (Hofmann 2004, 132), entspricht.

31 Dazu: Lembke 2014; Venit 2016, 136–148.

32 K. Lembke, *Aus der Oase des Sonnengottes – Das Grab des Siamun in Siwa*, Städel Jahrbuch 19, 2004, 363–373; Lembke 2014, 51–52.

sondern bestanden bereits vor der Ausmalung. Die Dekoration setzte somit einen Schlusspunkt unter die architektonische Gestaltung des Grabes.



Abb. 6.6 Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun, lebensnahe Darstellung des Grabherrn und seines Sohnes an der Westwand (Foto: K. Lembke)

Wenn auf das Grab des Siamun in der Forschung hingewiesen wurde, war meistens die zeitgenössische Darstellung des Grabherrn Thema der Diskussion (Abb. 6.6 und 6.7). Tatsächlich finden wir im vorderen Teil des Grabes auf der West- wie auf der Ostwand eine Wiedergabe des Siamun als historische Persönlichkeit mit Lockenfrisur und Bart, an der Westwand noch betont durch die Stirnglatze, die auf ein höheres Alter des Dargestellten hinweist (Abb. 6.6). Besonders anrührend und gleichsam unägyptisch ist diese Szene auch wegen des Abschieds von seinem Sohn, der einen griechischen Mantel trägt, eine rote Hautfarbe aufweist, die ebenfalls aus dem griechischen Kulturraum übernommen wurde, und eine Hand auf das Knie seines Vaters legt. Deutlich erscheint hier eine ikonographische Verbindung zu griechischen Grabreliefs, allerdings verbunden mit der ägyptischen Registereinteilung und der dem Kanon folgenden Aperspektivität³³.

33 Vgl. K. Gloy, *Denkformen und ihre kulturkonstitutive Rolle* (Paderborn 2016), 98–104.

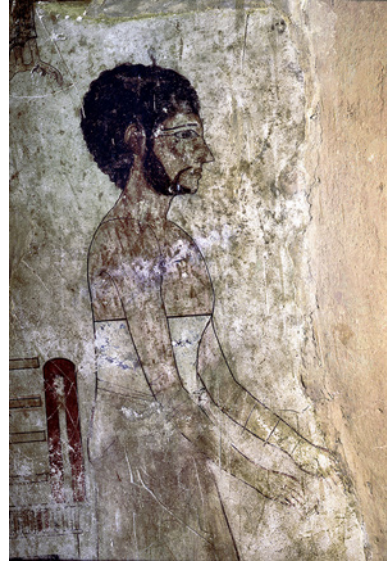


Abb. 6.7
Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des
Siamun, lebensnahe Darstellung des
Grabherrn an der Ostwand (Foto:
K. Lembke)

Hervorzuheben ist die Tatsache, dass sich diese naturalistischen Wiedergaben am Eingang des Grabes befinden, während Siamun im hinteren Bereich allein als Verklärter erscheint.

Diese duale Form der Darstellung wurde erstmals von Ladislav Castiglione³⁴ als Kennzeichen der römischen Grabkunst in Ägypten gewertet. Neuerdings meinte John Baines, entsprechende Tendenzen bereits in der frühen Ptolemäerzeit beobachten zu können³⁵. Hier ist allerdings zwischen Stil und Ikonographie zu trennen: Während parallele Stilformen bereits zu Beginn der Ptolemäerzeit – etwa im Grab des Petosiris in Tuna el-Gebel (GB 50) – auftraten, wurde in diesen Fällen der Grabherr nicht als historische Persönlichkeit mit einem lebensnahen Portrait dargestellt. Diese Tendenz ist tatsächlich erst seit dem 1. Jh. v. Chr. nachzuweisen³⁶.

Die Unterscheidung zwischen einer lebensnahen Darstellung des Grabherrn im Eingangsbereich und einer verklärten Form im hinteren Teil des Grabes wird durch einen Wechsel der Ornamentstreifen unterstützt, die die Szenen oben und unten begrenzen (Abb. 6.8). Auch die Decke wird in zwei Bereiche unterteilt: Während im vorderen Bereich die Göttin Nut, umgeben von Sonnenbarken, dargestellt ist, erscheinen im hinteren Teil alternierend

34 L. Castiglione, *Dualité du style dans l'art sépulcral égyptien à l'époque romaine*, *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 9, 1961, 209–230.

35 Baines 2004, 47–48.

36 Dazu umfassend: Cafici 2021.

Oase Siwa, Grab des Siamun

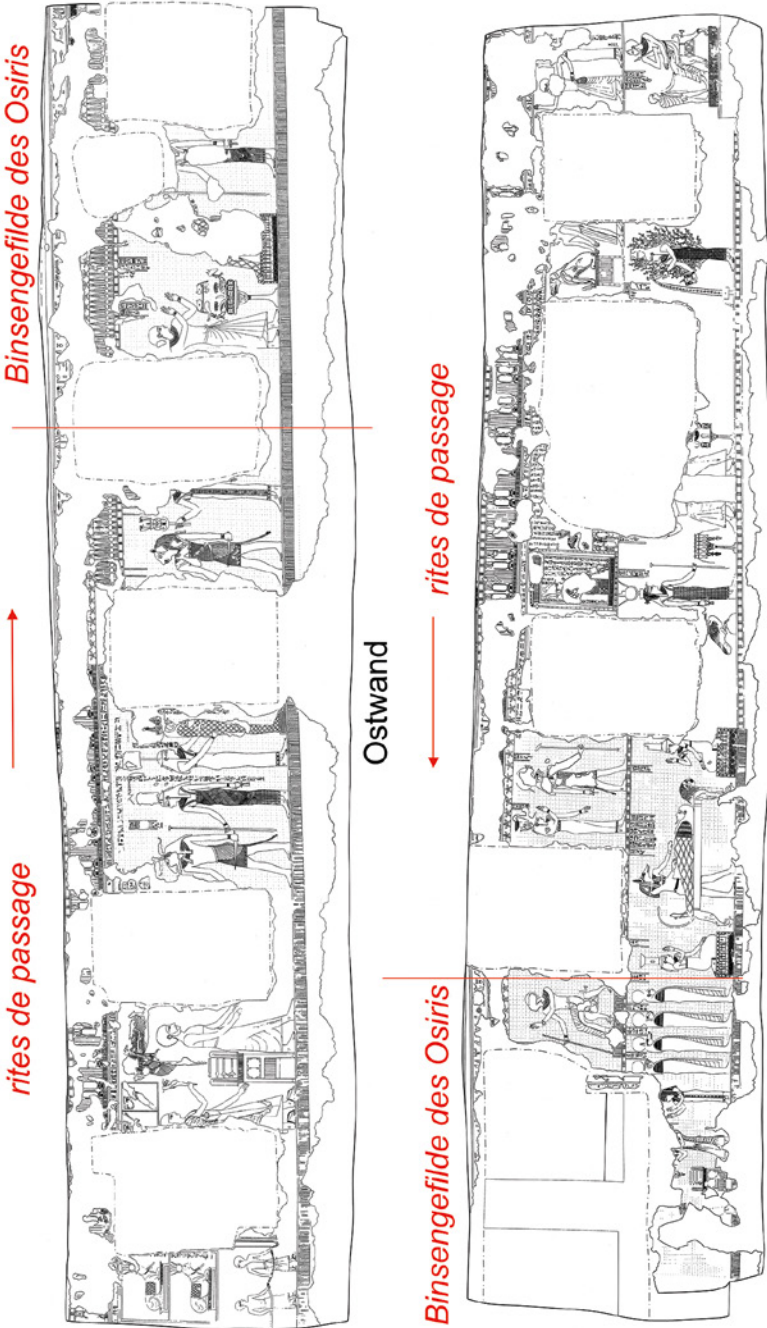


Abb. 6.8 Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun, „Werden zu Osiris-Siamun“ an der West- und Ostwand (Zeichnungen: M. Sohn)

Falken und Geier. Letztere stammen aus dem Kontext der Tempelikonographie und waren ursprünglich allein dem Pharaο vorbehalten³⁷.

In diesem Wechsel ist kaum ein zufälliges Phänomen zu erkennen, wie etwa die gleichzeitige Arbeit zweier Werkstätten im Grab. Betrachten wir das Programm, so zeigen sich als schlüssig durchkomponierte Themen auf der Ostwand der Weg des Verstorbenen durch die Tore der Unterwelt und das Werden zu Osiris sowie auf der Westwand das rituelle Geschehen mit Totengericht, Mumifizierung und Mundöffnung. Daher ist davon auszugehen, dass der Wechsel der Ornamente und der Deckendekoration inhaltlich zu deuten ist, nämlich als Trennung von vorderem, diesseitigem Bereich des Grabes, wo der *rite de passage* erfolgt, und dem hinteren jenseitigen Bereich, dem Binsengefilde des Osiris, das der Verstorbene nach bestandenen Prüfungen erreicht. Somit haben wir hier architektonisch nur einen Raum, aber zwei ikonographisch getrennte Bereiche, die durchaus dem entsprechen, was im Grabbau 29 (Maison 21) in Tuna el-Gebel auf zwei Räume verteilt ist.

Im weiteren Verlauf der Kaiserzeit beobachten wir eine zunehmend veränderte Wahrnehmung der Grabinhaber, wie Beispiele aus der Oase Dachla, aus Alexandria und aus Tuna el-Gebel zeigen.

Beginnen wir zunächst mit dem Grab des Petosiris in der Oase Dachla, das ebenfalls dem 1. Jh. n. Chr. angehört, aber in der Art der Darstellung bereits eine weitergehende Individualisierung zeigt (Abb. 6.9)³⁸. Hier wird der Grabherr zwar noch von einem opfernden Priester und einem Gabenbringer begleitet, doch hebt er sich schon durch seine Größe aus der Szenerie ab. Er blickt zudem direkt den Betrachter an, so dass dieser bedeutungsvoller ist als das Geschehen und die Personen, die ihm Opfer bringen. Es ist also ein Repräsentationsbild, denn der Grabherr ist im Unterschied zu früheren Darstellungen nicht mehr Teil einer Handlung. Trotz der rein griechischen Darstellung in Tunika und Mantel ist der Text in Hieroglyphen formuliert und beschreibt das Werden zu

37 Lembke 2014, 53 Taf. 10–14,1.

38 J. Osing – A. Fakhry, *Denkmäler der Oase Dachla aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, Archäologische Veröffentlichungen 28 (Mainz 1982), 81–94, 96–100; H. Whitehouse, Roman in Life, Egyptian in Death: The Painted Tomb of Petosiris in the Dakhleh Oasis, in: O.E. Kaper (Hrsg.), *Life on the Fringe. Living in the Southern Egyptian Deserts during the Roman and early-Byzantine Periods*. Proceedings of a Colloquium Held on the Occasion of the 25th Anniversary of the Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo 9 – 12 December 1996 (Leiden 1998), 253–270; I. Kaplan, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit. Wechselwirkungen zwischen der ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst*, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 86 = Beiträge zur Ägyptologie Bd. 16 (Wien 1999), 182–185; Riggs 2005, 161–164 Abb. 76; Venit 2016, 165–182.



Abb. 6.9 Oase Dachla, El-Muzzawaqa, Grab des Petosiris, 1. Raum, nördliche Ostwand (nach: Venit 2016, Farbtaf. XXVIII)

Osiris und die Beteiligung des Osiris-Petosiris an dem Sokarfest während der Osirismysterien: Der religiöse Bereich bleibt ägyptischsprachig, das lebensnahe Bild des Grabherrn zeigt ihn als Griechen³⁹. Es erscheint an dieser Stelle auch nicht zufällig, denn es ist die Wand vor dem Durchgang zur hinteren Kammer, also wieder eine Schwellensituation.

Der enge Kontakt zwischen dem Verstorbenen und dem Betrachter erreicht im oberägyptischen Achmim während des 2. Jhs. n. Chr. seinen Höhepunkt. Ähnlich wie in Dachla, wo sich eine Darstellung des Grabherrn Petosiris seitlich des Eingangs in der ersten Kammer befindet, erscheinen die Verstorbenen hier in mindestens drei Gräbern jeweils zu Seiten eines Durchgangs als Griechen

39 Die Papyrusrolle in seiner Linken kann in beiden Kontexten gedeutet werden: Im griechischen diente sie als Zeichen der Gelehrtheit, im ägyptischen hatte sie eine Schutzfunktion und zeigte an, dass der Verstorbene über heiliges und magisches Wissen verfügte (dazu: M. Tarasenko, Images of papyrus rolls in vignettes of the Book of the Dead, in: K. Kóthay (Hrsg.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt*. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014 (Budapest 2017), 71–78).



Abb. 6.10

Achmim, El-Salamuni, Grab C1 (Bissings Grab von 1897),
1. Raum, Ostwand (nach: Venit 2016, Farbt. XXXII)



Abb. 6.11

Achmim, El-Salamuni, Grab F2,
1. Raum, Nordostwand (nach Zoair
u.a. 2018, 178 Abb. 13)

in zeitgemäßem Gewand⁴⁰. In zwei Fällen stehen sie wandfüllend und dem Besucher zugewandt neben den in zwei Registern gegliederten religiösen Darstellungen (Abb. 6.10)⁴¹. Anders dagegen in Grab F 2: Hier ist die Orthostatenzone in Kassetten unterteilt, darüber erstreckt sich ein Register mit ägyptischen Ritualszenen. Seitlich des Eingangs in den zweiten Raum befinden sich mehrere Figuren *en face*: Auf der rechten Seite steht libierend die Grabherrin (Abb. 6.11), die in einer demotischen Inschrift als Ta-scheret-Bastet-sat-Min(?) bezeichnet wird, während auf der linken Wand zwei Männer dargestellt sind,

⁴⁰ Grab C1 = Kaplans Grab I = Bissings Grab von 1897: Kaplan 1999, 166–169 Taf. 87–88; Riggs 2005, Abb. 77; W. Omran, *The Afterlife in Akhmim. Exploring El-Salamuni Tombs C1 and C3* (Oxford 2023) 71–198. Kaplans Grab V: Kaplan 1999, 174 Taf. 94; Riggs 2005, Abb. 78. Grab F2 = Kaplans Grab VII: Kaplan 1999, 176 Taf. 99a; N. Zoair – W. Omran – G. Abdel-Nasser – A. Abou Gabal, *La tombe F 2 de la nécropole d'Al-Salamuni à Akhmim*, in: M.-D. Nenna – S. Huber – W. Van Andringa (Hrsg.), *Constituer la tombe, honorer les défunts en Méditerranée antique* (Alexandria 2018), 163–198. Eine vollständige Publikation aller Gräber von Achmim steht noch aus. Zuletzt zur Nekropole von el-Salamuni bei Achmim: Venit 2016, 182–195; Omran 2023. Zur Forschungsgeschichte: R. El-Sayed, „Eine wahre Stadt der Toten“, in: R. El-Sayed u.a. (Hrsg.), *Achmim. Ägyptens vergessene Stadt*. Katalog Staatliche Museen zu Berlin (Petersberg 2021), 126–130.

⁴¹ Grab C1 = Kaplans Grab I = Bissings Grab von 1897 und Kaplans Grab V (s.o. Anm. 40).

die zu einer zweiten Phase gehören. Die Anlage wurde also ursprünglich für eine Frau dekoriert und später von zwei Männern okkupiert⁴². Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass hier keinerlei Einbindung der lebensnahen Darstellungen in einen ägyptischen Kontext intendiert war.

Somit können wir im 1. und 2. Jh. n. Chr. eine Entwicklung von der Einbindung des Grabinhabers als Zeitgenosse in eine ägyptische Erzählstruktur zum griechisch geprägten Repräsentationsbild erkennen, das außerhalb einer Handlung steht.

In diesen Kontext ist auch das nächste Beispiel einzuordnen, nämlich das Hauptgrab der alexandrinischen Nekropole Kom el-Shoqafa, das eine ungewöhnliche Kombination ägyptischer und römischer Ikonographie zeigt. Obgleich es sich um ein Hypogäum handelt, ist der Vorraum des Grabes wie der Pronaos eines Tempels gestaltet⁴³. Als Schutz fungieren Darstellungen des Agathodaimon an der Rückwand des Eingangsbereiches, seitlich flankieren ihn Darstellungen eines Mannes und einer Frau in ägyptischer Tracht⁴⁴ (Abb. 6.12 und 6.13). Offenbar handelt es sich um den Grabherrn und seine Frau, deren Gesichter und Frisuren ganz dem herrschenden römischen Zeitstil entsprechen. Damit begegnen sie uns als historische Persönlichkeiten, als lebensnahe Darstellungen trotz der ägyptischen Frontalität und Gewandung. Wie in den bereits besprochenen Gräbern stehen sie nahe dem Eingang des Grabes, gleichsam an der Schwelle vom diesseitigen zum jenseitigen Bereich.

Ein Nebeneinander von römischen und ägyptischen Elementen begegnet uns hier auch in der Grabkammer. Während die Bestattungen in römischen Girlandensarkophagen vorgenommen wurden, folgt der Reliefdekor der ägyptischen Tradition. Über der zentralen Bestattung erscheint die Einbalsamierungsszene⁴⁵, die beiden Nebengräber sind jeweils mit der Darstellung eines ‚Pharaos‘ bei einer Kulthandlung vor einem Stier dekoriert⁴⁶. Diese Thematik ist also ganz dem religiösen Bereich verbunden. Wieder

42 Weibliche Hauptbestattungen sind auch in der Nekropole von Tuna el-Gebel mehrfach belegt, etwa in GB 10 (ehemals M 3/SS) (K. Lembke – J.H. Schlehofer (Hrsg.), *Die Petosiris-Nekropole in Tuna el-Gebel Bd. 2: Die Häusergruppen 1 und 2, die Südgruppe, Site Management am Grab des Petosiris und Dachentwässerungstechniken* (Baden-Baden 2023), 190–218), GB 29 (ehemals M 21/SE) (s.o. Anm. 25 und 26), GB 45 (ehemals M 1/CP) (s.u. Anm. 51).

43 Lembke 2018a, 182–188 Abb. 2.

44 Zuletzt mit einer Datierung in die hadrianische Zeit: S. Schmidt, Eine Notgrabung in Alexandria 1900/1901. Das sogenannte Sieglin-Grab in der Nekropole von Gabbari, *Archäologischer Anzeiger* 2021/1, § 1–75, <https://doi.org/10.34780/evbe-vc6k>, 340–344.

45 Lembke 2018a, Abb. 5.

46 Lembke 2018a, Abb. 6.



Abb. 6.12
Alexandria, Kom el-Shoqafa, Hauptgrab,
Portraitstatue einer Frau (Foto: K. Lembke)



Abb. 6.13
Alexandria, Kom el-Shoqafa, Hauptgrab,
Portraitstatue eines Mannes (Foto: K. Lembke)

können wir eine Parallele zu gleichzeitigen Bilinguen ziehen, in denen religiöse Äußerungen vorwiegend in ägyptischer Sprache, profane oder auf die Person bezogene Aussagen dagegen in griechischer Sprache gehalten sind. Das personale Element sind in diesem Fall also die Gesichter der Statuen und die Särge mit den Körpern der Toten.

Anders wurde die Verbindung ägyptischer und griechischer Elemente in der sog. Halle des Caracalla in Kom el-Shoqafa gelöst (Abb. 6.14)⁴⁷. Bekrönt von einem dreieckigen Giebel sind zwei Nischen aus dem Stein gearbeitet worden, in deren unterem Bereich sich jeweils ein Steinsarg befindet. Über den Särgen sind die Rück- und Seitenwände in zwei Registern dekoriert.

Der ägyptische und der griechische Bereich wurden also nicht miteinander verschränkt, sondern erscheinen wie eine bildliche Bilingue als ägyptischer Mythos im oberen Register und griechischer Mythos im unteren Register. Beide Szenen stellen jeweils einen *rite de passage* dar: Während im oberen

47 A.-M. Guimier-Sorbets – A. Pelle – M. Seif el-Din – J.-Y. Empereur – C. Clement, *Resurrection in Alexandria. The Painted Greco-Roman Tombs of Kom al-Shuqafa* (Kairo – New York 2017).



Abb. 6.14 Alexandria, Kom el-Shoqafa, sog. Halle des Caracalla, Nischengrab mit ägyptischen und griechischen Mythendarstellungen in zwei Registern (Foto: K. Lembke)

Register die Aufbahrung der Mumie und die Trauer von Isis und Nephthys erscheint, steht im unteren Register die Entführung der Persephone im Mittelpunkt. Beide Gräber werden von den Bearbeiterinnen Anne-Marie Guimier-Sorbets und Merwatte Seif el-Din um 100 n. Chr. datiert. Hier beobachten wir eine wichtige Veränderung, wenn auch der griechische Bereich dem religiösen Kontext zugeordnet und mit einer parallelen Aussage gleichwertig neben den ägyptischen Bereich tritt. Die Trennung in einen (ägyptischen) religiösen und einen (griechischen) profanen Bereich ist also aufgelöst worden. Stattdessen tritt ein neues Element hinzu: die Mythologisierung des Verstorbenen⁴⁸. In

⁴⁸ So auch Assmann, der in Ägypten ein anderes Verständnis von Mythos postuliert als in Griechenland (J. Assmann, *Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten*, in: R. Brandt – St. Schmidt (Hrsg.), *Mythos und Mythologie* (Berlin 2004), 23–42). Demnach ist der ägyptische Osiris (NN) ein *imago agens*, der Diesseits, Jenseits und Unsterblichkeit miteinander verbindet, im Griechischen geht es dagegen um eine Fülle zusammenhängender Erzählungen. Es gibt also keine ägyptische Mythologie, nur einzelne Mythen. Entscheidend ist das Wort „logos“, das sich in „Mythologisierung“ verbirgt und m. E. nur auf Griechenland zutrifft.

diesem Fall wird es sich wohl um Frauengräber handeln, da diese in aller Regel mit dem Persephone-Mythos verbunden werden⁴⁹.

Vollends vollzogen ist die Metamorphose der ägyptischen Hathor-NN zur griechischen Hadesbraut in Grabbau 10 in Tuna el-Gebel aus der Mitte des 2. Jhs. n. Chr.⁵⁰. Hier finden wir über einer Grablege nur noch die Szene der Entführung der Persephone wie auf zahlreichen, zeitgleichen römischen Sarkophagen. Das ägyptische Element ist ganz aus der Ikonographie verschwunden, auch wenn in Tuna el-Gebel weiterhin mumifiziert wurde.

Damit ist die äußere Romanisierung der Übergangssituation abgeschlossen: Neben das Individuelle tritt die Mythologisierung, die Überhöhung der oder des Toten. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für diesen Prozess ist das Grab der Isidora in Tuna el-Gebel, wo die jung Verstorbene in ihrer ewigen Prothesis durch ein Grabepigramm heroisiert wird (Abb. 6.15)⁵¹:

Wahrlich die Nymphen erbauten, die Nymphen für dich, Isidora,
Töchter der strömenden Flut, hier deine Wohnung, mein Kind.
Neilo machte den Anfang, die älteste Tochter des Neilos,
schuf eine Muschel der Art, wie in des Vaters Palast
tief auf dem Grunde des Flusses sie selber solch Wunder bewohnt.
Und Krenaia sodann, welche sich Hylas geraubt,
fügte die Säulen daran, auf dass eine Grotte sich wölbe
jener ähnlich, in der Hylas die Gattin umfängt.
Und die Nymphen der Berge bestimmten den heiligen Baugrund:
solltest geringeren nicht haben als diese, mein Kind.

Werde nicht länger, o Tochter, mit Klagen noch Opfer dir bringen,
seit ich die Wahrheit erkannt: bist eine Göttin ja nun.
Naht euch mit Spenden daher und frommem Gebet Isidora:
wurde, von Nymphen geraubt, Nymphe nun selber mein Kind. (...)

Das individuelle Bild erscheint nun *in persona*, denn anstatt den Körper zu verbergen, wird er spätestens seit dem 2. Jh. n. Chr. in den Gräbern von Tuna

49 Vgl. zusammenfassend: P. Zanker – B. C. Ewald, *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage* (München 2004), 90–94.

50 Ehemals M 3/SS, dazu zuletzt: Lembke – Schlehofer 2023, 190–218.

51 GB 45 (M 1/CP): https://www.tuna-el-gebel.com/files/tuna/content/steckbriefe/GB%2045_2.pdf. Übersetzung: W. Peek, *Griechische Grabgedichte* (Berlin 1960), 348–349 Nr. 450. Ausführlich dazu: K. Lembke, Ein weiblicher Antinoos? Heroisierung in Tuna el-Gebel, in: B. Magen (Hrsg.), „... denn das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch.“ *Beiträge aus der Ägyptologie, der Geschichtswissenschaft, der Koptologie, der Linguistik, der Medizin und ihrer Geschichte, der Musikwissenschaft, der Politikwissenschaft und der Provenienzforschung zu Ehren Alfred Grimms anlässlich seines 65. Geburtstags* (Wiesbaden 2018b), 178–198.



Abb. 6.15 Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab der Isidora, Grablege (Foto: D. Johannes, DAI Kairo Neg. F 9995)

el-Gebel offen aufgebahrt (Abb. 6.16). Somit ist weiterhin eine Kontinuität der persönlichen Anwesenheit im Bild – jetzt in Form der Mumienmaske – gewahrt.

Wie wir gesehen haben, vollzieht sich die Entwicklung vom ägyptischen idealisierten Bild der oder des Verstorbenen zur römischen Grabikonographie im Verlauf von etwa zweihundert Jahren. Bereits in ptolemäischer Zeit wird der individuelle Mensch stärker in den Vordergrund gerückt, dies lässt sich am



Abb. 6.16 Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 10 (heute zerstört), Kline mit Mumie (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)

Beginn der römischen Kaiserzeit etwa an den Mumienportraits und den Darstellungen der Grabherrn als historische Persönlichkeiten im Eingangsbereich der Gräber ablesen⁵². Eine durchgreifende Veränderung der Ikonographie im Sinne einer Verdrängung des ägyptischen Mythos durch den griechischen ist jedoch erst um die Mitte des 2. Jhs. n. Chr. zu erkennen.

Für die Zeit der römischen Herrschaft in Ägypten sind im Totenkult vor allem drei Neuerungen festzuhalten:

1. Die Repräsentation der oder des Verstorbenen im Sinne einer real existenten historischen Persönlichkeit, etwa im Eingangsbereich der dekorierten Gräber oder als Mumienportrait,
2. eine steigende Zahl von Wahlmöglichkeiten zur Darstellung und Verewigung der eigenen Person und

⁵² Neben der neuen Form der Mumienportraits ist auch auf die zunehmende Verwendung von Mumienschildern hinzuweisen, die die Grabstelen bereits in den letzten Jahrzehnten vor der Zeitenwende ablösten, vgl. zuletzt: J. Moje, *Demotische Epigraphik aus Dandara: Die demotischen Grabstelen*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IX (Berlin 2008), 51–52, 56.

3. die zunehmend offene Präsentation der Mumie in Form einer ewigen *Prothesis*.

Am Schluss dieses Beitrags ist jedoch nochmals zu betonen, dass sich die skizzierte Entwicklung maßgeblich auf die Teile Ägyptens bezieht, die in der Kontaktzone zu Griechen und Römern lagen. Daher lässt sie sich nur ansatzweise auf Oberägypten übertragen, wo die in der traditionellen Ikonographie verharrenden Tendenzen deutlich hervortreten. Als Beispiele dafür seien etwa das sog. Rhind-Grab aus frühromischer Zeit oder das Soter-Grab in Theben aus der ersten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. angeführt⁵³. Statt neue Gräber in den Felsen zu schlagen, nutzte man ältere Anlagen aus dem Neuen Reich. Sogar Profanbauten wie ehemalige Häuser in Deir el-Medina dienten als Bestattungsplätze, wie das Beispiel der Familie des Pebos aus dem 2. Jh. n. Chr. zeigt⁵⁴. Diese Komplexe sind Beispiele für ein Verharren in ägyptischen Traditionen bei überwiegendem Ausschluss griechischer Elemente, was Christina Riggs überzeugend gedeutet hat als „calling on an ideal Egyptian past as an alternative – or a counterpart – to a present that was culturally dominated by Hellenism and politically dominated by Rome“⁵⁵. Dennoch ist selbst in Oberägypten festzustellen, dass sich individuelle Tendenzen nach und nach durchsetzten, wie insbesondere die Leichentücher seit der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. zeigen⁵⁶. Um 300 n. Chr., als sich bereits das Christentum im Nilland verbreitete, wird auch in Theben traditionelles Formgut mit griechischen, naturalistischen Zügen verbunden⁵⁷. Die auf das Wesentliche reduzierten und stark formalisierten Gesichtszüge leiten unmittelbar über in die sog. koptische Kunst der Christen in Ägypten, die in Schrift und Bild Ägyptisches und Griechisches miteinander verbanden und die Antike bis heute fortleben lassen.

Abbildungsverzeichnis:

Abb. 6.1: El-Hibeh, Sarg der Mutirdis (Hildesheim, Roemer- und Pelizaeus-Museum PM 1953) (Foto: PM 1953, Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, Foto Sharokh Shalchi)

53 Rhind-Grab: Riggs 2005, 179–182; Soter-Grab: Riggs 2005, 182–205.
 54 Riggs 2005, 205–217.
 55 Riggs 2005, 205.
 56 Riggs 2005, 217–232.
 57 Zu den thebanischen Mumienmasken: Riggs 2005, 232–243.

- Abb. 6.2: El-Hibeh, Sarg des Djed-Bastet-iuef-anch (Hildesheim, Roemer- und Pelizaeus-Museum PM 1954) (Foto: PM 1954, Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim, Foto Sharokh Shalchi)
- Abb. 6.3: Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 21, Reinigungsszene mit der Verstorbenen (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)
- Abb. 6.4: Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 21, Vorraum und Blick in den hinteren Raum mit dem Grabschacht (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)
- Abb. 6.5: Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.6: Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun, lebensnahe Darstellung des Grabherrn und seines Sohnes an der Westwand (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.7: Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun, lebensnahe Darstellung des Grabherrn an der Ostwand (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.8: Oase Siwa, Gebel el-Mauta, Grab des Siamun, „Werden zu Osiris-Siamun“ an der West- und Ostwand (Zeichnungen: M. Sohn)
- Abb. 6.9: Oase Dachla, El-Muzzawaqa, Grab des Petosiris, 1. Raum, nördliche Ostwand (nach: Venit 2016, Farbtaf. XXVIII)
- Abb. 6.10: Achmim, El-Salamuni, Grab C1 (Bissings Grab von 1897), 1. Raum, Ostwand (nach: Venit 2016, Farbtaf. XXXII)
- Abb. 6.11: Achmim, El-Salamuni, Grab F2, 1. Raum, Nordostwand (nach Zoair u.a. 2018, 178 Abb. 13)
- Abb. 6.12: Alexandria, Kom el-Shoqafa, Hauptgrab, Portraitstatue einer Frau (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.13: Alexandria, Kom el-Shoqafa, Hauptgrab, Portraitstatue eines Mannes (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.14: Alexandria, Kom el-Shoqafa, sog. Halle des Caracalla, Nischengrab mit ägyptischen und griechischen Mythendarstellungen in zwei Registern (Foto: K. Lembke)
- Abb. 6.15: Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab der Isidora, Grablege (Foto: D. Johannes, DAI Kairo Neg. F 9995)
- Abb. 6.16: Tuna el-Gebel, Petosiris-Nekropole, Grab M 10 (heute zerstört), Kline mit Mumie (Foto: Universität Trier, Forschungszentrum Griechisch-römisches Ägypten)

Texte über das Leben nach dem Tod im römischen Ägypten: Die sogenannten Verwandlungsbücher

Ann Katrin Gill

Drei maßgebende Vorstellungen bildeten bis in die römische Zeit die Grundlage für alle ägyptischen Überzeugungen und Praktiken in Bezug auf das Leben nach dem Tod: „the first is that of the continued survival of those who die as physical or corporeal entities. The second is that of the existence of a hierarchy of divinities and other immortal beings into which the deceased hope to be integrated. The third conception is one of a causal relationship whereby the position of the deceased within this hierarchy, and indeed whether they are admitted to it or *not*, is determined by their conduct while alive.“¹ Osiris stand als Herrscher der Unterwelt an der Spitze dieser Hierarchie. Der Ort, an dem die Verstorbenen beurteilt und entweder als Gerechtfertigte in die Unterwelt aufgenommen oder für immer von der Fresserin verschlungen wurden, war nach wie vor die Halle des Totengerichts, in der Osiris den Vorsitz führte.

Obwohl die Ruhestätte eines Verstorbenen sein Grab war, erhofften sich die Toten, dass sie nicht ihre gesamte posthume Existenz dort verbringen würden. Vielmehr genossen sie im idealen Jenseits uneingeschränkte Bewegungsfreiheit, die es ihnen ermöglichte, das Totenreich nach Belieben zu verlassen und in die Welt der Lebenden zurückzukehren.² Die Vorstellung, die Unterwelt zu verlassen, auch bekannt als „Herausgehen am Tage“, gewinnt ab dem Neuen Reich zunehmend an Bedeutung und erreicht in der griechisch-römischen Zeit ihren Höhepunkt.

Moderne Epochenereinteilungen sind zumeist politischen Entwicklungen geschuldet. Diese hatten selbstverständlich häufig auch Auswirkungen auf die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse einer Region – das zeigt gerade der Wechsel von der ptolemäischen zur römischen Herrschaft in Ägypten. Veränderungen im Bereich der Religion hingegen sind im Gegenteil dazu aber meist Prozesse von langer Dauer. Zwar gibt es einige wenige Texte, die eindeutig

* Ich danke Silke Caßor-Pfeiffer, Jana Helmbold-Doyé und Stefan Pfeiffer für Ihre Anmerkungen und Korrekturen, sowie den Organisator*innen der Tagung und den Herausgeber*innen Michael Sommer, Beatrice Wyss, Stephanie Hallinger und Charlotte von Schelling.

1 M. Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2009, 1.

2 Siehe *ibid.*, 3.

der einen oder anderen Epoche zuzuordnen sind, aber andere – und hierbei handelt es sich um den Großteil – wurden in beiden Perioden verwendet. Wir denken zum Beispiel an die Besitzer der beiden Rhind-Papyri, die in der Ptolemäerzeit geboren wurden, aber in der römischen Epoche starben, so dass die Ideen, die sich in ihren Papyri widerspiegeln, wahrscheinlich „vorrömisch“, ihre Papyri selber jedoch „römisch“ sind.³ Daher wird im vorliegenden Beitrag von der griechisch-römischen Epoche in ihrer Gesamtheit gesprochen.

Darüber hinaus wird traditionelles Gedankengut zwar aus der pharaonischen Zeit in der griechisch-römischen Epoche übernommen, dabei jedoch häufig modifiziert. Sprüche, die beispielsweise in den Pyramidentexten ab etwa 2350 v. Chr. vorkommen, sind auch in Papyri aus der griechisch-römischen Zeit belegt, allen voran in den sogenannten Verklärungen.⁴ Darüber hinaus werden noch in dieser Zeit Kopien des Totenbuchs hergestellt. Neben der Tradierung früherer Werke verfassten die Ägypter jedoch auch zahlreiche neue, originelle Jenseitstexte. Wie Mark Smith herausgestellt hat, waren die Jahre, in denen Ägypten von den Ptolemäern und den Römern regiert wurde, eine kreative Blütezeit im Bereich der Jenseitsliteratur.⁵

Auch wenn diese neuen Jenseitstexte in vielerlei Hinsicht jenen aus der Pharaonenzeit ähneln und stark von diesen inspiriert sind, unterscheiden sie sich jedoch dahingehend, dass sie häufig ein bestimmtes Thema aus den früheren Kompositionen aufgreifen und dieses ausführlicher entwickeln. Ein Beispiel dafür ist die Vorstellung, dass ein Verstorbener nicht-menschliche Formen annehmen kann. Diese Verwandlung half ihnen, ihr Überleben zu sichern und ihre Bewegungsfreiheit, körperliche Unversehrtheit und den Zugang zu Nahrung zu gewährleisten. Darüber hinaus brachte die Transformation zwei weitere wichtige Vorteile mit sich. Erstens verbesserten solche Verwandlungen die Fähigkeit des Verstorbenen, das sogenannte „Herausgehen am Tage“ auszuführen, also das Grab oder die Unterwelt zu verlassen und auf die Erde zurückzukehren. Dieses Konzept ist bereits im Alten Reich bezeugt, tritt aber in altägyptischen Vorstellungen über das Leben nach dem Tod ab dem Neuen Reich besonders deutlich hervor. Zweitens ermöglichte die Annahme nicht-menschlicher Formen den Verstorbenen, sich dem Gefolge verschiedener Gottheiten anzuschließen und an ihrer Verehrung im Jenseits teilzunehmen. Jede dieser Formen, die der Tote annimmt, kann mit einer bestimmten Gottheit in

3 Der Besitzer von P. Rhind 1 lebte von 69 bis 9 v. Chr., der von P. Rhind 2 von 62 bis 9 v. Chr.; siehe *ibid.*, 303 und 336.

4 A. Gill/M. Smith, *Glorification Spells from a Priestly Milieu in Ancient Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2024.

5 Smith, *Traversing Eternity*, 16–17.

Verbindung gebracht werden, und durch die entsprechende Verwandlung wird er oder sie in die Gemeinschaft derer aufgenommen, die den Kult dieser Gottheit im Jenseits ausüben. Die Manifestation in der Gestalt einer bestimmten Gottheit war ein äußeres Zeichen, eine sichtbare Markierung für den Status des Verstorbenen als Anhänger der betreffenden Gottheit.

1. Textzeugen

Obwohl bereits die Pyramidentexte, die Sargtexte und das Totenbuch Sprüche enthalten, die es ihren Nutznießern ermöglichen sollen, nicht-menschliche Formen anzunehmen, finden wir erst in der griechisch-römischen Zeit ganze Kompositionen, die diesem Thema gewidmet sind.⁶ Zurzeit sind drei solcher Werke bekannt: P. Berlin P. 3162, P. Louvre N. 3122 und P. Louvre E. 3452.⁷

P. Berlin P. 3162 wurde für einen Mann namens Thoteus geschrieben und stammt ursprünglich aus Theben. Die hieratische Schrift, die kursive Schreibform der Hieroglyphen, deutet darauf hin, dass der Papyrus um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. verfasst wurde. Fünf Kolumnen des Textes befassen sich mit den verschiedenen Verwandlungen, die der Tote durchlaufen soll, und mit dem, was er in der jeweiligen Gestalt, die er annimmt, tun wird.⁸ Bei den Formen, die der Verstorbene annehmen kann, handelt es sich um einen Falken (Kolumne 4), einen Phönix (Kolumne 5), drei unterschiedliche Arten von Schlangen (Kolumne 6), ein Krokodil (Kolumne 7) und einen Löwen (Kolumne 8). Die Handlungen, die dem Verstorbenen in jeder Kolumne zugeschrieben werden, sind dabei charakteristisch für die Formen, die er annehmen soll. Jede Kolumne beginnt mit den Worten „Du wirst die Gestalt von X annehmen“, wobei X der Name eines Vogels, Säugetiers oder Reptils ist. Kolumne 4 dieses Papyrus soll als Beispiel dafür dienen, wie ein typischer Verwandlungsspruch in diesen Büchern aussieht: „Sei begrüßt, Osiris des Thoteus, den Mutmenit geboren hat. Du wirst deine Gestalt eines göttlichen Falken annehmen. Du wirst den Himmel, die Erde und die Unterwelt in Besitz nehmen, ohne zu ermüden und in deinem Sarkophag andauern. Dein

6 Siehe hierzu im Detail *ibid.*, 610–617 und A. Gill/M. Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt. The Spells of P. Louvre N. 3122 and P. Berlin P. 3162*, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde Beiheft 16, De Gruyter, Berlin/Boston 2023, 27–28.

7 Die ersten beiden sind publiziert in *ibid.*; für das dritte Verwandlungsbuch, siehe Smith, *Traversing Eternity*, 627–649; *idem*, *The Demotic Mortuary Papyrus Louvre E. 3452*, PhD Dissertation, University of Chicago, Chicago 1979; *idem*, *A Demotic Book of Transformations*, in Vorbereitung.

8 Für die folgenden Angaben siehe auch die Tabelle am Ende dieses Beitrages.

Ba ist auf deinem Leichnam. Er wird nie von dir entfernt sein. Du wirst nicht versäumen, jeden Tag die Sonnenscheibe zu sehen. Deine Augen sehen, deine Ohren hören, deine Zunge spricht, deine Lippen sprechen, und deine Kehle schluckt, denn du gedeihst in der Halle der beiden Wahrheiten, und alle deine Glieder sind gesund. Du nimmst jede deiner Formen an in der Gegenwart dessen, der im Westen ist, und bist mächtig in deiner Falkengestalt, Osiris des Thoteus, gerechtfertigt, den Mutmenit geboren hat.⁹

Die Vignetten stellen meist das Wesen dar, dessen Gestalt der Verstorbene annehmen soll. So zeigt die Illustration über Kolumne 4 den Toten von Angesicht zu Angesicht mit einem Falken und mit dem Gott der Unterwelt, Osiris, zur Linken. Die Vignette über Kolumne 6 zeigt eine Schlange, flankiert von einem Ba und einer Schlange, die aus einem Loch kommt, denn in dieser Spalte soll Thoteus die Gestalt von drei verschiedenen Schlangen annehmen.¹⁰ Diese Darstellung verdeutlicht auch die Bedeutung des so genannten Ba im Zusammenhang mit der Verwandlung des Verstorbenen, da nach altägyptischer Vorstellung nur der Ba des Verstorbenen solche Transformationen durchlief.¹¹ Als Ba konnte sich der Verstorbene frei bewegen, essen und trinken und sich sogar sexuell betätigen. Nach einer solchen Verwandlung oder einer anderen Aktivität sollte der Ba eines Toten jede Nacht wieder zu seinem Körper in der Unterwelt zurückkehren, auf der Mumie landen und den Verstorbenen so am Leben erhalten. Die Vignette über der letzten Kolumne des P. Berlin P. 3162 stellt eben dies dar.¹²

Das Verwandlungsbuch, das auf P. Louvre N. 3122 erhalten ist, wurde zu Gunsten einer Frau namens Esoeris geschrieben, deren Mutter Senchonsis hieß. Sie war eine Sistrumspielerin des Gottes Amun-Re. Der Papyrus stammt wie auch der in Berlin aus Theben und kann aus paläographischen Gründen ebenfalls in das erste Jahrhundert n. Chr. datiert werden. Er enthält sieben Kolumnen, von denen die ersten vier in Hieratisch und die letzten drei in Hieroglyphen geschrieben sind. Über jeder Kolumne befindet sich eine Vignette. Im Großen und Ganzen ist P. Louvre N. 3122 in zwei Abschnitte unterteilt, die auch ungefähr mit der Schreibung in Hieratisch und Hieroglyphen übereinstimmt. In den ersten vier Kolumnen (Hieratisch) ist jeweils ein Spruch aufgeführt, der es der Verstorbenen ermöglichen soll, im Jenseits eine

9 P. Berlin P. 3162, Kolumne 4; Gill/Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt*, 74–75, Tafel 13–13A.

10 P. Berlin P. 3162, Kolumne 6; siehe *ibid.*, Tafel 15.

11 Zum Konzept des Ba „the form in which the deceased manifested in the physical world“, siehe Smith, *Traversing Eternity*, 4–5.

12 P. Berlin P. 3162, Kolumne 8; siehe Gill/Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt*, Tafel 17.

jeweils andere nicht-menschliche Gestalt anzunehmen. Die übrigen Kolumnen (Hieroglyphen) sind anderen Themen gewidmet. In der fünften Kolumne des Papyrus geht es um die Bereitstellung von Trankopfern für die Begünstigte. Die sechste Kolumne bestätigt ihre körperliche Unversehrtheit, während die siebte eine Formel beinhaltet, die sicherstellen soll, dass die Tote täglich die traditionellen Anrufungsoffer erhält.

Wie der Berliner Text kann auch P. Louvre N. 3122 als Verwandlungsbuch klassifiziert werden, jedoch beträgt die Zahl der nicht-menschlichen Formen, die die Verstorbene darin annehmen soll, nur vier statt der sieben des Berliner Gegenstücks. Hierbei handelt es sich um Skarabäus, Falke, Schlange und Phönix;¹³ gefolgt von den Tätigkeiten, die sie nach der Annahme der jeweiligen Gestalt ausüben soll. Jeder Kolumne des Textes ist wieder eine Vignette vorangestellt, die thematisch mit dem Inhalt der jeweiligen Kolumne zusammenhängt. Die Darstellung über Kolumne 1 des Louvre Papyrus zeigt die Verstorbenen in Anbetung vor Osiris mit einem Skarabäus zwischen ihnen.¹⁴ Jede der Vignetten über den nächsten drei Kolumnen stellt ebenfalls das Tier dar, dessen Gestalt die Tote im Text unmittelbar darunter annehmen soll. So zeigt die Vignette über Kolumne 2 einen Falken, die über Kolumne 3 eine Schlange und die über Kolumne 4 einen Phönix. Alles in allem folgt der Louvre Papyrus also weitgehend der gleichen Struktur wie der Berliner Papyrus.

Die allgemeine Untersuchung dieser beiden Papyri hat eine Reihe weiterer bisher unbeachteter Fakten über sie ans Licht gebracht. Am bemerkenswertesten ist vielleicht, dass beide von ein und demselben Schreiber verfasst wurden. Dies wiederum zeigt, dass der Louvre-Papyrus, dessen Herkunft bisher unbekannt war, aus Theben stammen muss, da P. Berlin P. 3162 bekanntermaßen 1881 von Ludwig Stern in Luxor erworben wurde.¹⁵

Das dritte uns bekannte Verwandlungsbuch ist auf P. Louvre E. 3452 erhalten und wurde für einen Mann namens Imuthes geschrieben, dessen Vater Panechates und dessen Mutter Senobastis hießen. Sein Papyrus stammt ebenfalls aus Theben, wo er geboren wurde, lebte und starb. Laut einer Notiz am Ende des Manuskripts kann er auf den Zeitraum vom 6. September 57 bis zum 5. September 56 v. Chr. datiert werden, so dass Imuthes vermutlich irgendwann im Laufe dieses Jahres oder kurz davor gestorben ist.¹⁶

13 Siehe auch die Tabelle am Ende dieses Beitrages.

14 Nähere Erläuterungen zu dieser Vignette, die komplexer ist und nicht ganz dem Schema der folgenden entspricht, finden sich bei *ibid.*, 20.

15 Siehe *ibid.*, 1, für weitere Details zur Herkunft der beiden Papyri.

16 Siehe Smith, *Traversing Eternity*, 627, für weitere Details.

Anders als die beiden bereits vorgestellten Schriftstücke wurde dieses Dokument in Demotisch verfasst, wobei einige Wörter ganz oder teilweise in Hieratisch geschrieben sind. Es enthält dreizehn Kolumnen, die wie die beiden anderen Bücher jeweils mit einer oder mehreren Vignetten illustriert sind. Bei einigen Kolumnen sind diese Darstellungen über dem Text, bei anderen darunter, rechts bzw. sowohl über als auch unter dem Text angebracht. Der Papyrus enthält insgesamt sechs Verwandlungssprüche, im Gegensatz zu den sieben im Berliner Text und vier im anderen Louvre-Papyrus.¹⁷ Diese sind hier in der Reihenfolge Falke, Ibis, Phönix, Ba, Hund und Schlange aufgeführt. Sie beginnen also mit dem Vogel, der am höchsten in den Himmel aufsteigt, und bewegen sich allmählich nach unten, über die niedriger fliegenden Vögel, ein Säugetier, das auf der Erde wandelt, bis hin zur chthonischen Form der Schlange. Auf diese Weise markieren sie die aufeinanderfolgenden Stufen eines Abstiegs, der nacheinander jede der drei Sphären des Kosmos durchläuft.¹⁸ Trotz dieser Darstellungsweise sollte nicht davon ausgegangen werden, dass der Verstorbene diese Verwandlungen immer in der gleichen Reihenfolge durchlaufen musste, wie auch die Tabelle am Ende des Beitrages verdeutlicht. Welche Formen ein Mensch in welcher Reihenfolge annahm, blieb ihm selbst überlassen. Außerdem war nicht vorgesehen, dass die Verstorbenen direkt von einer nicht-menschlichen Form in eine andere übergingen. Am Ende jeder Transformation musste der Ba immer erst in den Körper zurückkehren, bevor er eine neue Form annehmen konnte.¹⁹ Dies erklärt die Häufigkeit, mit der wir die Passage „Dein Ba ist auf deinem Leichnam. Er wird sich nie von dir entfernen“ in diesen Verwandlungssprüchen finden.²⁰

Auch in P. Louvre E. 3452 werden verschiedene Handlungen aufgezählt, die der Verstorbene in jeder Form, die er annimmt, ausführen kann, sowie die Kräfte, mit denen er in dieser Gestalt ausgestattet wird. Dazu gehört das Atmen, sich frei bewegen, verjüngt und mächtig werden, sich freuen, glänzen und göttlichen Status erlangen. Teilweise werden den transformierten Toten Kräfte zugeschrieben, die für ein Wesen in menschlicher Gestalt eindeutig unerreichbar sind. So wird beispielsweise in P. Berlin P. 3162 dem Verstorbenen gesagt: „Du wirst deine Gestalt eines Phönix annehmen. Du wirst in den Himmel fliegen und auf der Erde landen.“²¹ Bezogen auf die Annahme der Gestalt

17 Siehe die Tabelle am Ende dieses Beitrages.

18 Ibid., 629–630.

19 Ibid., 615–616.

20 Gill/Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt*, 91–92.

21 P. Berlin P. 3162, Kolumne 5, Zeile 2; siehe ibid., 75, Tafel 14 und 14A.

einer Schlange heißt es später: „Dein Gluthauch wird gegen deine Feinde schießen im Laufe eines jeden einzelnen Tages.“²²

Die Einführungszeilen von P. Louvre E. 3452 bieten eine knappe Zusammenfassung der Vorteile, die demjenigen, für den das Buch geschrieben wurde, zuteil werden sollten: „[Veranlassen(?)], dass der Ba [den Körper anhaucht(?)] (scil. ihm Leben einhaucht)] und aus der Unterwelt herauskommt zum Land des Re in jeder beliebigen Form, um jedem Gott eines beliebigen Tempels zu dienen und ihm im Laufe eines jeden Tages nach seinem Wunsch zu huldigen.“²³ Wie auch die beiden anderen Texte ist P. Louvre E. 3452 ebenfalls mit Vignetten illustriert, was für Texte dieser Art die Norm zu sein scheint. Es ist möglich, dass diese Bilder, die die verschiedenen Formen illustrieren, die der Begünstigte annehmen soll, tatsächlich dazu gedacht waren, den Prozess der Verwandlung zu unterstützen.

Ein wichtiges Motiv für die Verstorbenen, die Unterwelt zu verlassen und auf die Erde zurückzukehren, war der Wunsch, Opfergaben zu erhalten, entweder im Rahmen ihrer eigenen persönlichen Totenkulte oder während wichtiger Feste, bei denen die Bereitstellung von Speisen und Getränken eine wichtige Rolle spielte. Ägyptische Feste stellten eine Schnittstelle zwischen Diesseits und Jenseits dar, bei der die Unterscheidung zwischen den beiden Welten vorübergehend aufgehoben war und sowohl Lebende als auch Tote gemeinsam an den Feierlichkeiten teilnehmen konnten. Dies erklärt wiederum, warum einige Sammlungen von Verwandlungssprüchen, darunter P. Louvre N. 3122 und P. Berlin P. 3162, so viel Wert auf die Versorgung der Empfänger mit Nahrung legen. Zwei ganze Kolumnen in jeder dieser Handschriften sind ausschließlich diesem Thema gewidmet (Kolumne 5 und 7 in der ersten und Kolumne 2 und 3 in der zweiten). In der letzten Kolumne von P. Louvre N. 3122 heißt es zum Beispiel: „Der Magistrat, Sohn eines Magistrats, gibt dem Osiris der Sistrumspielerin des Amun-[Re] Esoeris, die Senchonsis geboren hat, im Laufe eines jeden Tages Brot, Bier, Ochsen, Geflügel, Weihrauch, ein kühles Trankopfer, Wein und Milch, ein Anrufungsopfer und Wasser aus der Flut.“²⁴ Der einzige Unterschied in diesen beiden Handschriften besteht darin, dass diese Kolumnen in P. Louvre N. 3122 nach denjenigen folgen, die der Annahme verschiedener nicht-menschlicher Formen durch die Begünstigte gewidmet sind, während sie in P. Berlin P. 3162 vorangehen. Kurze Anspielungen auf die Versorgung der Verstorbenen mit Nahrung finden sich auch in anderen Kolumnen dieser beiden Texte. Umgekehrt scheint in P. Louvre N. 3122 und P. Berlin

22 P. Berlin P. 3162, Kolumne 6, Zeile 6; siehe *ibid.*, 76, Tafel 15 und 15A.

23 P. Louvre E. 3452, Kolumne 1, Zeile 1–3; siehe *ibid.*, 28.

24 P. Louvre N. 3122, Kolumne 7, Zeile 1–3; siehe *ibid.*, 45 und Tafel 8 und 8A.

P. 3162 weniger Nachdruck auf den Anschluss an das Gefolge verschiedener Gottheiten zu liegen. Dieses Motiv ist in P. Louvre E. 3452 viel ausgeprägter, aber dort ist das Motiv der Ernährung im Gegensatz dazu weniger markant.²⁵

2. Nutzungskontext

Im Gegensatz zu den Verwandlungssprüchen im Totenbuch, die angeben, dass sie von den Verstorbenen rezitiert werden sollten, gibt keines unserer drei erhaltenen Verwandlungsbücher einen ausdrücklichen Hinweis darauf, wie, wo oder wann sie verwendet werden sollten. Einige andere Jenseitstexte aus der griechisch-römischen Zeit, die an ihre Empfänger gerichtet sind, wie z.B. die Briefe vom Atmen, enthalten Anweisungen, dass sie in den Gräbern neben den Mumien oder sogar in den Mumienbinden selbst aufbewahrt werden sollen. Der Erste Brief vom Atmen sollte zum Beispiel am Kopf der Mumie und der Zweite Brief an den Füßen platziert werden, wie demotische Anweisungen auf dem Verso dieser Papyri zeigen. Eine typische demotische Notiz für den Ersten Brief vom Atmen lautet beispielsweise: „Der Brief vom Atmen, der unter seinen Kopf geht“;²⁶ und für den Zweiten Brief vom Atmen wird kurz und knapp auf Demotisch angewiesen „seine Füße“, mit einer darauffolgenden Zeichnung von zwei Füßen.²⁷ Auf diese Weise hatten die Begünstigten in der nächsten Welt unmittelbaren Zugriff zu diesen Dokumenten und waren somit die Hauptnutzer. Wie bereits erwähnt, liegen uns für die Verwandlungsbücher keine derartigen expliziten Informationen vor. Dennoch lassen einige Beobachtungen, die sich im Hinblick auf die materiellen Aspekte dieser Dokumente ergaben, Raum für Hypothesen.

P. Louvre N. 3122 wurde zu einem kleinen rechteckigen Päckchen von etwa 10 auf 5 cm gefaltet. Ein ähnliches Beispiel ist P. Berlin P. 30490 A, ein magischer Papyrus mit zwölf hockenden Gottheiten, der ebenfalls zu einem kleinen rechteckigen Päckchen gefaltet und mit einer Schnur zusammengebunden wurde. Zusammen mit P. Berlin P. 30490 B wurde es an einer Halskette getragen.²⁸ Diese besondere Falttechnik ist ein typisches Merkmal magischer Papyri, die z.B. Zaubersprüche gegen böse Mächte enthalten. Das ist nicht verwunderlich,

²⁵ Ibid., 28.

²⁶ P. BM EA 10191, Verso; siehe https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10191 (letzter Zugriff am 18.09.2023).

²⁷ P. BM EA 10282, Verso; siehe https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10282 (letzter Zugriff am 18.09.2023).

²⁸ Siehe Gill/Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt*, 29.

denn die geringen Abmessungen eines solchen Päckchens würden es seinem Besitzer erlauben, es als Schutzamulett an einer Halskette zu tragen. Offensichtlich sollte die Faltung von P. Louvre N. 3122 diejenige von Texten nachahmen, wie sie für Schutzamulette belegt ist, nur dass der Louvre-Papyrus nicht, wie die beiden P. Berlin P. 30490, von den Lebenden getragen werden sollte. Wahrscheinlich wurde der aufgerollte und gefaltete Text als Amulett verwendet und an der Mumie des Empfängers befestigt oder in ihre Mumienbinden eingewickelt. Dies erinnert an Anweisungen wie die demotische Notiz auf einem der Papyri des Priesters Nesmin aus der Ptolemäerzeit, die besagt: „Schreibe einen Text für mich im Sarg aus Kiefernholz, in den ich gelegt werde. Die Papyrusrolle soll in meine Mumienbinden gelegt werden. Nesmin hat geschrieben.“²⁹ Indem das Verwandlungsbuch des P. Louvre N. 3122 in die Mumienbinden gelegt wurde, war es für die Verstorbene leicht zugänglich, auch wenn sie es eher im Jenseits als im Diesseits verwendet hätte.

3. Zusammenfassung

Da das ägyptische Bestreben, nicht-menschliche Formen anzunehmen, fest in den Kontext des „Hinausgehens am Tage“ eingebettet war, schlagen Mark Smith und ich vor, dass die Verwandlungsbücher dazu dienten, dem Empfänger zu ermöglichen, die Unterwelt zu verlassen und auf die Erde zurückzukehren, wann immer er oder sie dies wünschte.³⁰ Angesichts der Betonung, die die Texte auf die Ernährung des Nutznießers legen, vermuten wir, dass ein wichtiges Motiv für solche Ausflüge von einer Sphäre in die andere darin bestand, Opfergaben zu empfangen, entweder während des regulären Opferkults nach der Beerdigung oder zu besonderen Anlässen, bei denen die Verstorbenen auf die Erde zurückzukehren konnten, um zusammen mit den Lebenden an Festen teilzunehmen. Durch die Verwandlung erhielten die Toten die Kräfte, die mit dem jeweiligen Tier verbunden sind, dessen Gestalt sie annehmen. Diese Fähigkeiten, wie z.B. fliegen oder Feuer spucken, liegen eindeutig außerhalb der Möglichkeiten eines Wesens in menschlicher Gestalt. Darüber hinaus ermöglichte die Annahme nicht-menschlicher Formen den

29 P. BM EA 10209, Notiz vor der 1. Kolumne; siehe https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA10209-1 (letzter Zugriff am 15.06.2023). Für die aktuelle Lesung dieser Notiz, siehe M. Cannata, *Three Hundred Years of Death. The Egyptian Funerary Industry in the Ptolemaic Period*, Culture and History of the Ancient Near East 110, Brill, Leiden/Boston 2020, 291; Smith, *Traversing Eternity*, 178, Fußnote 4.

30 Gill/Smith, *Transforming the Dead in Graeco-Roman Egypt*, 31.

Verstorbenen, sich dem Gefolge verschiedener Gottheiten anzuschließen und an deren Anbetung im Jenseits teilzunehmen, um somit ihren Platz in der Götterhierarchie einzunehmen. Durch die Aufbewahrung der Papyri, entweder aufgerollt oder gefaltet in Form eines kleinen Amuletts, das in die Mumienbinden des Besitzers gewickelt war, hatte der Verstorbene unmittelbaren Zugang zu den Papyri und konnte so bei Bedarf in der Unterwelt auf diese Verwandlungshilfen zurückgreifen.

Abschließend sei noch angemerkt, dass zwei der drei bekannten Verwandlungsbücher von ein und derselben Person verfasst wurden. Auffallend ist zudem, dass alle drei Bücher aus Theben stammen, so dass die Herstellung dieser Sammlungen von Verwandlungssprüchen eine lokale Besonderheit und nicht nur ein spätes Phänomen gewesen sein könnte, wie die bisherigen Belege nahelegen. Auch wenn die Entstehung dieser Bücher zu einer Zeit erfolgte, als Ägypten von den Ptolemäern und den Römern regiert wurde, basiert ihr Inhalt vollständig auf altägyptischem Gedankengut über das Leben nach dem Tod und lässt darüber hinaus keinen ausländischen Einfluss erkennen.

Tabelle 7.1 Übersicht zu den Formen, die der Verstorbene in den bekannten Verwandlungsbüchern annimmt:

P. Berlin P. 3162	P. Louvre N. 3122	P. Louvre E. 3452
Du wirst deine Gestalt des ... annehmen.		
Falke	Skarabäus	Falke
Phönix	Falke	Ibis
Gewöhnliche Schlange Göttliche Schlange „Sohn der Erde“ Schlange	Schlange	Phönix
Krokodil	Phönix	Ba
Löwe		Hund
		Schlange

Ägyptische Vorstellungen von Tod und Weiterleben der Seele im Werk Philons von Alexandria?

Beatrice Wyss

In diesem Aufsatz prüfe ich die Möglichkeit, dass sich in Philons Werk spezifisch ägyptische Vorstellungen vom Tod und Weiterleben der Seele finden und zwar in Philons Theorie des zweifachen Todes (z.B. *Leg. All.* 1,105–107) in Verbindung mit seiner Vorstellung, dass die Seelen der Weisen nach der Loslösung vom Körper im „Theater des Alls“ verweilen (*Gig.* 31). Diese Motivkombination findet sich in ägyptischen Texten von frühester Zeit bis in Philons Gegenwart. Ägyptischen Einfluss auf Philons Denken nachzuweisen, ist methodisch nur dann möglich, wenn sich diese Motivkombination ausserhalb Ägyptens *nicht* findet.

Man mag gegen das Unterfangen grundsätzlich Bedenken tragen: Ist nicht Philons Verachtung von Ägypten und Ägyptern in fast allen seinen Schriften zu finden und in der Forschung bereits gut erforscht?¹ Wie soll ein Denker, der eine Kultur wie die ägyptische vehement ablehnt, Aspekte dieser Kultur positiv aufnehmen?

Zum Vergleich möchte ich auf Philons Polemik gegen zwei Philosophenschulen verweisen, Epikureismus und Skepsis.² *Expressis verbis* kritisiert Philon einerseits Epikur und Epikureer, andererseits Skeptiker.³ Ohne

1 Zu Philons negativem Ägyptenbild: Pearce, Sarah K. *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

2 Philon und Epikureismus: Ranocchia, Graziano. „Moses Against the Egyptian: The Anti-Epicurean Polemic in Philo.“ Pages 75–102 in *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Edited by Francesca Alesse. Leiden, Boston: Brill 2008; Philon und Skepsis Lévy, Carlos. „La conversion du scepticisme chez Philon d'Alexandrie.“ Pages 103–120 in *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. Edited by Francesca Alesse. Leiden, Boston: Brill 2008; Wyss, Beatrice. „Unfassbarkeit. Philon aus Alexandria über die Unfassbarkeit der Schöpfung, Gottes und des Menschen. Aspekte apophatischer Kosmologie, Anthropologie und Theologie. Teil 1.“ *Biblische Notizen* 196 (2023): 97–129. „Unfassbarkeit. Teil 2.“ *Biblische Notizen* 197 (2023): 111–128.

3 Namentliche Erwähnung Epikurs z.B. *Aet.* 8; *Post.* 2; Kritik an Epikurs Ablehnung der göttlichen Vorsehung (*Aet.* 7; *Prov.* 1,50), an der Theorie der vielen Welten, die entstehen und vergehen (*Aet.* 8), an den Intermundien, Räumen zwischen den Welten (*Somn.* 1,184) und an der Theorie der Weltenstehung aus Atomen und Zufall (*Conf.* 114); Das Ziel epikureischen Philosophierens, die Lust (*ἡδονή* *Leg. All.* 3,160) ist in Philons Sicht ein Übel und führt zum Tod (*Agr.* 100) und Ranocchia 2008, 75–98.

Kritik an Skeptikern und Akademikern *Cong.* 52; *QG* 3,33.

Namensnennung verwendet er sowohl Aspekte epikureischer Ethik und Seelenlehre als auch die zehn skeptischen Tropen.⁴ Abneigung hindert Philon nicht, Konzepte philosophischer Widersacher zu übernehmen, wenn sie ihm nützlich scheinen. Ein ähnliches Verhalten in Bezug auf Aspekte ägyptischer Kultur ist deshalb plausibel: Philon polemisiert offen gegen Ägypter und übernimmt und modifiziert gleichzeitig Konzepte ägyptischen Denkens. Weil Philon in Alexandria wohnte, arbeitete, lehrte, ist es nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass er mit ägyptischen Vorstellungen über Götter, Welt und Mensch vertraut war und darauf reagiert.⁵

Burton Mack zeigt, dass Philons Sophia-Konzeption mittelbar von ägyptischen Isis-Konzeptionen beeinflusst ist.⁶ Spuren ägyptisch-hellenistischer Königstheologie findet Kügler in Philons Werk.⁷

1. Philons Hass auf Ägypter

Um Philons Hass auf Ägypter und Ägypten zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, wo und in welcher Zeit er lebte. Die Lebenszeit lässt sich näherungsweise festlegen wegen eines einzigen Ereignisses, das er erwähnt und das sich historisch verorten lässt. Dieses Ereignis erklärt zugleich Philons Hass auf Ägypter. 38 brachen zwischen Einwohnern Alexandrias jüdischer, griechischer und ägyptischer Herkunft Konflikte aus und führten zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen. Philon erlebte diese Unruhen als alter Mann, wie er selbst in der *Gesandtschaft an Gaius* schreibt.⁸ Ein Greis war ein Mann ab 60. Philon kam also um 20 v.Chr. zur Welt; wann er starb, wissen wir nicht. Er hat die Unruhen um längere Zeit überlebt, denn in *Über Tiere – De animalibus*, das auf Armenisch erhalten ist, findet sich eine Anspielung auf die Gesandtschaft, die länger zurückliegt (*Anim.* 54). Philon lebte mutmasslich bis um

4 Z. B. *Ebr.* 167–202 die 10 Tropen des Ainesidemos. *Leg. All.* 3,61.67 Epikurs Erkenntnistheorie; *Leg. All.* 2,17; 3,140 Epikurs Unterscheidung verschiedener Formen von Lust; Ranocchia 2008, 98–102.

5 Ein erster Versuch: Wyss, Beatrice. „Philon aus Alexandria und der fünfte Tag der Schöpfung“, *Early Christianity* 9.4 (2018): 379–403.

6 Mack, Burton. *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973.

7 Kügler, Joachim. „Spuren ägyptisch-hellenistischer Königstheologie bei Philo von Alexandria.“ Seiten 231–249 in *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v.Chr.* Herausgegeben von Manfred Görg, Günther Hölbl. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2000, leider ohne Quellenangaben für die Ägyptischen Texte.

8 *Legat.* 1 ἡμεῖς οἱ γέροντες; Philon war Leiter dieser Gesandtschaft der Juden an den Kaiser, wie Josephus berichtet, *Ant. Jud.* 18,257–260.



Abb. 8.1
Philon aus Alexandria (20 v.Chr. – 50 n.Chr.)
als Redner. Codex graecus 923, fol. 310v. Paris,
Bibliothèque Nationale

50 n.Chr.⁹ Diese Informationen sind wichtig. Alexandria blieb auch nach den Unruhen Philons Lebensmittelpunkt. Von seiner Geburt bis zu seinem Tod lebte er in der Diaspora in Alexandria bei Ägypten. Alexandria war eine wichtige Stadt in der Diaspora; dort geschah die Übersetzung der Torah, jedenfalls in jüdischer Legende.¹⁰

9 Terian, Abraham. *Philonis Alexandrini De animalibus*. Chico Ca.: Scholars Press 1981, 28. Terian gibt 25–31 einen guten Überblick über Philons Familie.

10 LXX-Übersetzung: *Brief an Aristee*; Aristobul Frg. 2; Philo Al. *Mos.* 2, 25–44; Jos. *Ant. Jud.* 12,2.12–118 und Albrecht, Felix. „Die alexandrinische Bibelübersetzung. Einsichten zur Entstehungs-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Septuaginta.“ Seiten 209–243 in *Alexandria*. Herausgegeben von Tobias Georges, Felix Albrecht, Reinhard Feldmeier. Tübingen: Mohr-Siebeck 2013. Alexandria als Stadt: Sly, Dorothy. *Philo's Alexandria*. London, New York: Routledge 1996. Zu den Verschlechterungen für die jüdischen Gemeinden in Ägypten unter den Römern s. Honigman, Sylvie. „The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt.“

Üblicherweise kommt es vor Tätlichkeiten zu Verbalaggressionen und schriftlicher Polemik; ich vermute daher, dass bereits vor dem Ausbruch der Unruhen das Verhältnis zwischen Einwohnern Alexandrias griechischer, ägyptischer und jüdischer Herkunft vergiftet war. Philon war Augenzeuge dieser Ausschreitungen und er war in der Folge Leiter der Gesandtschaft, die die Juden zum Kaiser Caligula entsandten.¹¹ Philon griff publizistisch in die Auseinandersetzung ein.¹² Eine neutrale oder gar positive Sicht auf Ägypten und Ägypten war nach diesem Vorfall nicht mehr möglich (*Flacc.* 17, 29). Hass und Verachtung waren gegenseitig. Von Philons ägyptischen Zeitgenossen Apion und Chairemon hat Flavius Josephus antijüdische Berichte erhalten.¹³ Griechen kamen ebenfalls zu Tode.¹⁴ Der erlittene Horror, die Gewalt, Zerstörung, Plünderung und Tötung vieler Juden, die Philon nicht verhindern konnte, erklären Philons Hass und Verachtung gegenüber Ägypten.

Pages 25–74 in *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World*. Edited by Yair Furstenberg. Leiden, Boston: Brill 2016.

- 11 Van der Horst, Pieter Willem. *Philo of Alexandria. Philo's Flaccus – The first Pogrom. Introduction, Translation and Commentary*. Leiden, Boston: Brill 2003. Historische Aufarbeitung der Ereignisse: Gambetti, Sandra. *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction*. Leiden, Boston: Brill 2009.
- 12 Mit den Traktaten *In Flaccum* (Gegen Flaccus), *De legatione ad Gaium* (Über die Gesandtschaft an Caligula); *Hypothetica* – nur in Zitaten von Eusebios unvollständig überliefert (dazu Sterling, Gregory. „Philo and the Logic of Apologetics: An Analysis of the Hypothetica.“ SBL.SP 29 (Atlanta 1990): 412–430). Zu Philons Ägypterpolemik in diesen Werken Pearce 2007, 54–80; sie setzt „Egyptians“ zu Recht in Anführungszeichen, um zu verdeutlichen, dass Philon mit literarischen Mitteln ein Zerrbild seiner ägyptischen Zeitgenossen gestaltet.
- 13 Flavius Josephus, *Contra Apionem*, dazu Barclay, John M.G. *Flavius Josephus, Against Apion. Translation and Commentary*. Leiden, Boston: Brill 2007. Zu Apion: Benaissa, Amin. „Copy of an Inscription for Apion.“ Pages 125–138 in *The Oxyrhynchus Papyri Volume LXXXIX*. Edited by W. Benjamin Henry, Peter J. Parsons. London: The Egypt Exploration Society 2014; Bremmer, Jan. *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 251–265. Zu antijüdischen Stereotypen in der Antike s. Bloch, René. *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen griechisch-römischer Ethnographie*. Stuttgart: Franz-Steiner-Verlag 2002. Zum Einfluss Roms auf die Unruhen: Honigman, Sylvie. „The Shifting Definition of Greek Identity in Alexandria through the Transition from Ptolemaic to Roman Rule.“ Seiten 125–143 in *Alexandria*. Herausgegeben von Benjamin Schliesser et al. Tübingen: Mohr-Siebeck 2021.
- 14 Primärquelle *Acta Alexandrinorum*, Musurillo, Herbert. *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum. Edition with Commentary*. Oxford: Clarendon Press 2000; einer der Personen, die in den Acta vorkommen, ist Isidorus, den Philon erwähnt (*Flacc.* 20, 125, 135–137, 141–142; *Legat.* 355). Zu Isidoros' Rolle in den Unruhen: Van der Horst 2003, 207–219, Gambetti 2009, passim.

1.1 *Ägypten als symbolischer Raum des Körpers, der Affekte und der Gottlosigkeit*

Diese Gewalt erklärt aber nicht die spezifische Form, welche die Ägypten-Verachtung in Philons drei Kommentarreihen annimmt: er verachtet Ägypten als „Land des Körpers“, wie der Titel des Buches von Sarah Pearce lautet. Das heisst, Ägypten wird in Philons Seelenlandschaft der symbolische Raum des Körpers.¹⁵ Der Charaktertyp „Ägypter“ liebt den Körper, nicht die Seele.¹⁶ Ägypten symbolisiert weiter seelische Funktionen, die mit dem Körper in enger Verbindung stehen, die Affekte, Emotionen, Gefühle (πάθη).¹⁷ Diese stehen in enger Verbindung mit Sinneswahrnehmungen (*Somn.* 2,109). Sinne und Emotionen stehen in engem Austausch. Über die Sinne werden die Emotionen affiziert; Sinneswahrnehmung und Emotionen sind körperbasierte und körperlich wahrnehmbare seelische Vorgänge.¹⁸ Hält sich der Geist (νοῦς) im symbolischen Raum Ägypten auf, bedeutet das erst einmal nichts anderes, als dass sich der Geist in einem Körper befindet, mit anderen Worten, er lebt. Es bedeutet aber weiter, dass er sosehr von Sinneswahrnehmungen und Emotionen absorbiert ist, dass er die notwendige Steuerungs-, Planungs- und Leitungsfunktion nicht oder nur ungenügend wahrnehmen kann.¹⁹ Der symbolische Raum Ägypten hat nicht nur eine individuelle psychologische Dimension, sondern auch eine überindividuelle soteriologische Dimension. Ägypten

15 Z. B. *Leg. All.* 2,59 εἰς Αἴγυπτον, τούτέστι τὸ σῶμα; ähnlich *Ebr.* 208 τῆς Αἰγυπτίας χώρας, τοῦ σώματος; *Mut.* 90; *QG* 3,19; *Somn.* 2,42–43. Dazu Pearce 2007, 81–127.

16 Z.B. *Abr.* 103 ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεύς, ὅπερ ἐστὶ συμβολικῶς νοῦς φιλοσώματος; ähnlich *Conf.* 70; *Jos.* 152. Zu Pharao Pearce 2007, 141–159; Holtz, Gudrun. *Die Nichtigkeit des Menschen und die Übermacht Gottes*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2017, 292–311: Pharao als Symbol des Egoisten; Wyss, Beatrice, „Philon aus Alexandria, Was ist des Menschen Geist, dass du seiner gedenkst?“ in *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt*. Herausgegeben von Jörg Frey und Manuel Nägele. Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 121–150, hier 147–148.

17 *Agr.* 64; *Cong.* 83 παθῶν μὲν Αἴγυπτος σύμβολόν ἐστι; *Det.* 95; *Sacr.* 49 εἰς τὸ Αἰγύπτιον φιλοπαθὲς σῶμα; *Fug.* 18–19; *Leg. All.* 3,175 τὸ πάθος Αἴγυπτον; *QG* 4,177 und Pearce 2007, 87–92.

18 Philo Al. *QG* 2 Frg. 59 περὶ σάρκα δὲ ἡ αἰσθησις καὶ τὸ πάθος, οὐχ ὁ νοῦς καὶ ὁ λογισμός. Zum Zusammenhang von Körper, Sinneswahrnehmung und Emotionen, Wyss 2018, 399–403 und 2021, 127–129. Philon übernimmt wesentliche Aspekte der Seelenlehre Platons, die er im *Timaios* darstellt, dazu Riedweg, Christoph. „Facetten des Nous in der platonischen Anthropologie.“ Seiten 81–107 in *Der Nous bei Paulus und in seiner Umwelt*. Herausgegeben von Jörg Frey, Manuel Nägele. Tübingen: Mohr-Siebeck 2021, 95–98.

19 Dies sind die wichtigsten Funktionen des menschlichen Geistes, die er mit Gott teilt (Wyss 2021, 132–135, 142–147). Philon übernimmt die Geistkonzeption von Platon, modifiziert und angepasst. Der νοῦς hat auch in Platons Seelenlehre, dargestellt im *Timaios*, Ordnungsfunktion, Riedweg 2021, 91–95.

symbolisiert Gottlosigkeit.²⁰ Denn die Ägypter verwechseln in Philons Sicht den Schöpfer mit dem Erschaffenen und beten Geschöpfe und Geschaffenes an statt den Schöpfer.²¹ Das bedeutet, dass der Geist, der sich im symbolischen Raum Ägypten aufhält, eine falsche Gottesvorstellung entwickelt und spirituell gesehen, das Heil verliert.

1.2 *Der Körper und Ägypten als Raum des Todes*

Die distanzierte bis negative Sicht auf den Körper zeigt sich bereits in Philons Wortwahl. Wie Paulus spricht er von σάρξ, Fleisch.²² Der Körper ist das Gefängnis der Seele,²³ oder der Körper ist in Philons Sicht, hier folgt er Platon und besonders den Neopythagoreern, nicht nur das Grab der Seele,²⁴ sondern der mit der Seele verwachsene Leichnam, oder die Seele ist an einen Leichnam gefesselt.²⁵ Leben heisst für die Seele, einen Leichnam zu transportieren.²⁶ Nicht

20 *Her.* 203; *Leg. All.* 3,212; *Post.* 2 τί τὴν Ἐπικουρείον ἀσέβειαν ἢ τὴν τῶν Αἰγυπτίων ἀθεότητά; *Mos.* 2,196 τῆς Αἰγυπτιακῆς ἀθεότητος und Pearce 2007, 153–157, sowie Ranocchia 2008, 76–80.

21 *Jos.* 254; *Somn.* 1,77; *Fug.* 180; *Mos.* 2,194. Gegen die Tierverehrung der Ägypter: *Contempl.* 8–10; *Dec.* 76–80; *Ebr.* 110; *Her.* 79–80. Soweit gesehen, sieht ausserhalb Ägyptens nur Plutarch die Tierverehrung positiv (*De Iside* 382ab). Artapanus stellt Abraham als Lehrer Pharaos dar (apud Eus. *Praep. Ev.* 9,18,1) und Moses als Stifter des ägyptischen Kultes (apud Eus. *Praep. Ev.* 9,27,4,12) und Pearce 2007, 276–278.

22 Von σάρξ spricht die LXX, z.B. *Gen.* 2,21–24; 6,3; *Lev.* 18,6. Philon Al. z.B. *Gig.* 29–40; *Imm.* 140–144; *Sacr.* 63 σάρκινον ὄγκον; *Somn.* 2,232 Fleisch = Körper. Neutral ist σάρξ *Leg. All.* 2,37–38.

23 *Mut.* 173; vgl. Platon, *Phaed.* 82e, Cicero *Rep.* 6,15, Paulus, *Röm.* 7,24.

24 Platon, *Gorg.* 493a, *Crat.* 400b und Philo Al. *Spec.* 4,188; sinngemäss *Leg. All.* 1,107. Eine differenzierte Sicht auf den Körper hat Platon im *Timaios* (87d–88e und Riedweg 2021, 98–103). Auch Philon kennt eine positive oder neutrale Sicht auf den Körper als angewachsene Wohnung (*Somn.* 1,122; *Praem.* 120), Wohnort der Seele (*Migr.* 93) oder Gefäss der Seele (*Cong.* 22). Das Bild vom Körper als Gefäss der Seele stammt aus Epikurs Philosophie (Philodemos aus Gadara (2.-1. Jh. v.Chr.), *De morte* 4 col. XXXIX, 1–7; Lukrez (1. Jh. v.Chr.), 3,440; Cicero (104–44 v.Chr.) benutzt es (*Tusc.* 1,52), ebenfalls Seneca (etwa 1–65 n.Chr.; *Cons. ad Marc.* 11,3). Alle Stellen aus Görler, Woldemar. „Storing up Past Pleasures.“ Pages 193–207 in *Lucretius and His Intellectual Background*. Edited by Keimpe A. Algra et al. Amsterdam: North Holland 1997.

25 Philo Al. *Gig.* 15; *Leg. All.* 1,108; *Leg. All.* 3,73; *Somn.* 1,46.110; *Det.* 48. Beide Bilder kommen von Platon, *Phaed.* 82e; später Cicero *Rep.* 6,15; Seneca *Ep.* 79,12; *Cons. ad Marc.* 23,2 und Gudrun Holtz, „Knowledge of Self and Nature in Seneca.“ Pages 159–210 in *Know Yourself. Echoes and Interpretations of the Delphic Maxim in Ancient Judaism, Christianity, and Philosophy*. Edited by Ole Jakob Filtvedt and Jens Schröter. Berlin: De Gruyter 2023, hier 167–173.

26 νεκροφορεῖν: *Agr.* 25; *Leg. All.* 3,69–74; *Leg. All.* 3,69; *Flacc.* 159; *Migr.* 22; *QG* 2 Frg. 12d; *Somn.* 2,237, dazu Zurawski, Jason. „Hell on Earth. Corporeal Existence as the Ultimate Punishment of the Wicked in Philo of Alexandria and the Wisdom of Solomon.“ Pages 193–226

nur der Körper ist tot, sondern das, was wir für Leben halten, ist verglichen mit Gottes Lebensfülle ohne Seele und tot (*Fug.* 61). Während das Bild vom Leichentransport der Seele eine gewisse Bewegungsfreiheit lässt, ist die Metapher vom Leichnam, an den die Seele gefesselt oder mit dem sie zusammengewachsen ist, einiges bedrohlicher und beklemmender: wer teilt sein Leben schon gerne mit einer Leiche? Das Totsein des Körpers liegt an seiner Materialität, denn Material ist in Philons Sicht tot.²⁷

Der Körper ist indes nicht nur hinfällig, sondern schädlich für die Seele (*Leg. All.* 3,69). Die Schädlichkeit des Körpers erkennt der Geist aber nur, wenn er sich mit Himmlischem und göttlichen Mysterien beschäftigt; wenn er nicht auf der Suche nach Göttlichem ist, hält er den Körper für einen Freund, Verwandten und Bruder und eilt zu Allem, was dem Körper lieb ist (*Leg. All.* 3,71).

In Philons Seelenallegorese steht Ägypten für den symbolischen Raum des Körpers und der mit dem Körper verbundenen Seelenfunktionen Sinneswahrnehmung und Emotionen. Der Körper ist ontologisch gesehen tot. Er ist nicht, er wird und vergeht. Wenn wir diese beiden Gedanken kombinieren, folgt daraus: Der symbolische Raum des Körpers, Ägypten, ist der Raum des Todes (im griechischen Mythos heisst der Raum des Todes Hades, wir werden darauf zurückkommen). Der symbolische Raum Ägypten bedeutet Todesgefahr für die Seele, ebenso bedeutet das Leben im Körper Todesgefahr für die Seele.

2. Die Bewohner des Luftraums und des Äthers: Seelen, Engel, Daimones

Philon ist kein Systematiker, sondern Exeget. Gleichwohl finden sich in seinem umfangreichen Werk zwei Stellen, wo er zusammenhängend über das Verhältnis von Seelen, Logoi und Engeln schreibt.²⁸ Es sind dies der Traktat über die Riesen, *De gigantibus*, hier erklärt Philon Gen 6,1-4a, die Gottessöhne und Giganten, und der Traktat über Träume, *De somniis* 1,3-188, hier erläutert

in *Heaven, Hell, and the Afterlife. Eternity in Judaism, Christianity, and Islam*. Edited by J. Harold Ellens. Santa Barbara Ca.: Praeger 2013, 197-198.

27 *Fug.* 198 ἢ μὲν γὰρ ὅλην νεκρόν; *Her.* 58.

28 Winston, David und John Dillon. *Two Treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on De Gigantibus and Quod Deus Sit Immutabilis*. Chico Ca.: Scholars Press 1983, 197-205; Decharneux, Baudouin. *L'ange, le devin et le prophète*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles 1994. Um seine These zu belegen, dass Philons Engellehre mit mittelpatonischer Daimonionlehre identisch ist, verweist Dillon auf Alkinoos, *Didasc.* 15, Apuleius, *De Deo* 8, Platon, *Symp.* 202e; *Epinomis* 948de. Zu *De somniis* Boiché, Anne. *L'écriture de l'exégèse dans le De somniis de Philon d'Alexandrie*. Thèse de doctorat, Paris 2018, 407-417.

er den tieferen Sinn von Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 28,10–22); dazu kommen einige Stellen in den *QGE*, wo er ebenfalls auf Seelen- und Engellehre eingeht.

In *De gigantibus* und *De somniis* 1,3–188 stellt Philon wichtige Aspekte seiner Angelologie (oder Dämonologie) und Pneumatologie vor. Wichtig ist, sich des Niveaus bewusst zu sein, auf dem Philons Bibelexegese spielt: es geht um Seelenallegorese, er verwandelt die Landschaft in symbolische Räume des Körpers (Ägypten) oder der Sinneswahrnehmung (Charan) und die Akteure des biblischen Narrativs in Typen von Seelen oder in Bestandteile der Seele.²⁹ Wir befinden uns geistig im Bereich des Denkbaren, nicht des sinnlich Wahrnehmbaren, oder präziser: auf der Grenze zwischen sinnlich wahrnehmbarem Diesseits und denkbarem Jenseits.

2.1 *Engel – Daimones – Heroen – körperloser Geist*

Bei den Wesen, die Moses³⁰ Gen 6,2 Engel Gottes nennt, handelt es sich um diejenigen Wesen, welche die übrigen Philosophen „Daimones“ nennen (*Gig.* 6 οὗς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν). Dieselbe Aussage macht Philon in Bezug auf die Engel, welche die Himmelsleiter hinauf- und hinunterschweben.³¹ Engel sind Seelen, die ausschliesslich aus dem vernünftigen Seelenteil, dem Geist (νοῦς) bestehen.³² Diese Seelen setzt nicht nur Philon mit den Daimones gleich, er übernimmt diesen Punkt mutmasslich pythagoreischer Tradition, wie Diogenes Laertios und Varro zeigen; vor den Pythagoreern findet sich ein erster Schritt der Gleichsetzung von Engel und Daimon bei Xenokrates, einem Nachfolger Platons in der Akademie.³³

Diese Engel oder Logoi sind unsterblich (*Somn.* 1,115 ἀθανάτοις λόγοις, οὗς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους) und körperlos (*Somn.* 1,127). Diese beiden Prädikate stehen

29 Besonders deutlich wird das Niveau der Interpretation von Gen 2,4–7 in *Leg. All.* 1,19–42; zur Verbindung von symbolischer Geographie und Psychologie Hay, David. „Psychology of Faith in Hellenistic Judaism.“ *ANRW II* 20.2 (1987): 881–924, 881–924.

30 In Philons Sicht hat Moses die Tora aufgeschrieben, neben *Gig.* 6 z.B. *Praem.* 1; *Aet.* 1.

31 Gen 28,12–13 und *Somn.* 1,141. *Gig.* 6–8 folgt eine Argumentation, dass der Luftraum beseelt ist, ähnlich *Somn.* 1,134–137 und *QG* 2,8. Decharneux 1994, 25–33.

32 Wyss 2021, 124–126. *Spec.* 1,66.

33 Auch *Plant.* 14. Diogenes Laertios schreibt, dass die Pythagoreer reine Seelen, die man auch Daimones oder Heroen nennt, im Luftraum verorten (8,32). Die Gleichsetzung von Seelen, Heroen und Wesen in der Luft findet sich bei Varro (2.-1. Jh. v.Chr.), *Antiquitates rerum divinarum* Frg. 26 Cardauns = Aug. *Civ.* 7,6; bereits Xenokrates (4. Jh. v.Chr.) spricht von „unsichtbaren Daimones unter dem Mond“ (Frg. 213) und dass „die Seele eines jeden ein Daimon“ (Frg. 237) sei (Stellen: Wildberger, Julia. *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt.* 2 Bde. Berlin, New York: De Gruyter 2006, 2,795–796).

in kausalem Zusammenhang: weil die Engel-Logoi keinen Körper haben, kennen sie den Tod nicht. Wer hingegen einen Körper hat, stirbt (*Somn.* 1,139).

2.2 Die Bewohner von Luft und Äther

Bei den Engeln handelt es sich um Seelen, die in der Luft fliegen (*Gig.* 6 ψυχὰι δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι). Der Luftraum, der Bereich des Aer, ist der Bereich zwischen Erde und Mond (*De mundo* 392a30-392b9), Philon deutet die Leiter (*Gen* 28) als Luftraum, der sich zwischen Erde und Mondumlaufbahn erstreckt (*Somn.* 1,134 κλίμαξ τοίνυν ἐν μὲν τῷ κόσμῳ συμβολικῶς λέγεται ὁ ἀήρ). Dieser Luftraum ist also voller unsichtbarer Seelen.³⁴ Anders gesagt: Der Luftraum ist der Wohnort körperloser Seelen (*Somn.* 1,135 οὗτος δ' ἐστὶ ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος). Den Luftraum bezeichnet Philon auch als Stadtstaat, dessen zahlreiche Bürger die unvergänglichen und unsterblichen Seelen sind, von denen es ebensoviele gibt wie Sterne.³⁵

Im Himmel befinden sich weiter Sterne (*Gig.* 7 οὐρανοῦ δὲ τοὺς ἀστέρας), denn auch diese sind Seelen, ganz und gar rein und göttlich, die sich deswegen auch im Kreis bewegen, in der dem Geist angemessensten Bewegung.³⁶ Denn jeder von ihnen ist ein sehr reiner Geist (*Gig.* 8 νοῦς γὰρ ἕκαστος αὐτῶν ἀκραιφνέστατος).³⁷

Sind Sterne und Seelen identisch?³⁸ Das sagt Philon nicht. Beide, Sterne und rationaler Seelenteil, sind aber Geist, νοῦς. Die Sterne sind die rationalen Lebewesen des Himmels. Unter Himmel ist hier der Äther zu verstehen, nicht der Luftraum. Äther ist die äusserste Schicht des Kosmos, hell, feurig, die Grenze des sichtbaren, immanenten Kosmos zum unsichtbaren, jenseitigen Bereich

34 *Somn.* 1,127. Poseidonios apud Cicero, *Divin.* 1,65 = Frg. 108 Edelstein-Kidd *quod plenus aer sit immortalium animorum* „weil der Luftraum voller unsterblicher Geister ist“. Ähnlich Sextus Empiricus *Adv. Math.* 9,73. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund Boiché 2018, 97–99.

Zu beachten sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Philons Sicht und Poseidonios: Beide verorten die Seelen im Luftraum, im sublunaren Bereich des Aer. Während Poseidonios von unsterblichen Seelen spricht, spricht Philon von unsterblichen und körperlosen Seelen: das Detail der Körperlosigkeit ist für den platonisierenden Juden von grösster Wichtigkeit. Den Luftraum als Aufenthaltsort der Seelen der Verstorbenen kennen Cornutus, Kap. 35,1; Plutarch, *De facie* 943cd; Tertullian *De anima* 54,2.

35 *Somn.* 1,137. Gleiche Anzahl Seelen wie Sterne: Platon, *Tim.* 41d.

36 *Gig.* 8. Die Kreisbewegung des Geistes stammt von Platon, *Tim.* 33b.

37 Dillon in Winston, Dillon 1983, 201–203 zur Frage, die Philon nicht stellt, wie „reiner Geist“ sichtbar sein kann.

38 Damit zusammen hängt die Frage, woraus der Geist besteht; Philon ist in dieser Frage unentschieden (Wyss 2021, 124–126). Cicero diskutiert die Frage, ob die Seele hauchartig oder feurig ist (*Tusc.* 1,40). Hipparchos setzte Sterne mit Seelen gleich (Plinius *Nat. Hist.* 2,95).

des Seins. Der Äther gehört zum supralunaren Bereich,³⁹ zum Bereich oberhalb des Mondes bis zur Fixsternsphäre. Dieser Bereich ist ewig, geordnet, unveränderlich. Der Aer, der unterhalb an den Äther angrenzt und zum sub-lunaren Bereich gehört, gehört zum Bereich der Zeit, Veränderlichkeit und Unordnung.⁴⁰ Philon schreibt deutlich, dass die Seelen-Engel-Daimones sich im Luftraum, im Bereich des Aer aufhalten. Somit lässt sich festhalten, dass Sterne und Seelen an unserer Stelle Geist (νοῦς) sind, aber nicht denselben Wohnort haben: Sternengeister sind im Äther, Seelengeister im Luftraum.⁴¹

2.3 *Engel, Seelengeister und kosmischer Gottesdienst*

Es gibt in ausserkanonischen und kanonischen biblischen Texten die Vorstellung, wonach Engel und Sterne identisch sind, oder anders gesagt, die Sterne sind der sichtbare Aspekt der Engel.⁴² Bei Philon sind nicht Sterne, sondern Seelengeister identisch mit Engeln.⁴³ Engel leisten ständig Gottesdienst.⁴⁴ Der Weltenschaffer braucht sie als Gehilfen zur Aufsicht über die Menschen;⁴⁵ Aufsicht ist eine Tätigkeit, die andernorts Gott selber übernimmt.⁴⁶ Was bedeutet das? Wenn Gott selber die Aufsicht und den Vorstand hat, wozu

39 Die Unterscheidung in eine supralunare und sublunare Sphäre ist in Philons Lebenszeit geläufig. Er kennt sie selbst. Τὰ ὑπὸ σελήνην: *Abr.* 206; *Mos.* 2,64; *Opif.* 84; *Prov.* 2,99; *QE* 2,85; *QG* 3,7; 4,8. Τὰ μετὰ σελήνην: *QE* 2,83; *Spec.* 1,14.85.211; *Mos.* 2,118 und Wyss 2023a, 124–129. Immer noch informativ: Dodds, Eric R. *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*. Übersetzt von Hinrich Fink-Eitel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, 17–43.

40 Z. B. der Pythagoreer Ocellus Lucanus 2,1–2 (von Philon *Aet.* 12 als Quelle genannt), der Historiker Diodorus Siculus 1,7,1; Der unbekannte Autor peripatetischer Schule *De mundo* 391b15; der Akademiker Cicero *Tusc.* 1,43; *Rep.* 6,17. Dies ist nur eine kleine Auswahl, die zeigt, wie geläufig die Unterscheidung in supralunare und sublunare Sphäre war.

41 Hier unterscheidet sich Philon von z.B. Cicero, *Tusc.* 1,42–43; Seneca, *Ep.* 102,28, welche den Aufenthaltsort der Seele im Äther festlegen. Andernorts verortet Philon selbst die Seelen und Engel im Äther (*Her.* 238; *Plant.* 14). 4Q504 1–2r VII4–12 verortet die Engel am Firmament (Jost, Michael. *Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst*. Tübingen: Mohr-Siebeck 2019, 144), ansonsten „im Himmel“.

42 Segal, Alan. *Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday 2004, 265 und 305 verweist auf Ri 5,14; Dan 10,13.20; 12,1; Hi 38,7; S. 357 verweist er auf 1 Enoch 39; 62,15; 71,11; 104. Hi 38,7 ist indes strittig. Der Text lässt sich lesen, dass es sich um Sterne und Engel handelt, die nicht identisch sind (Jost 2019, 134).

43 *Gig.* 12 *Somn.* 1,140; 1 Enoch 15,7–8.10 (pace Matusova, Ekaterina. „1 Enoch in the Context of Philo's Writings.“ Pages 385–397 in *The Dead Sea Scrolls in Context, Vol. 1*. Edited by Armin Lange, Emanuel Tov, Matthias Weigold. Leiden, New York: Brill 2011).

44 *Gig.* 12; *Conf.* 174; *Virt.* 74.

45 Engel als ἔφοροι: vgl. *Somn.* 1,140; *Somn.* 2,101.186; *Spec.* 2,253; *Virt.* 74.

46 Gott als ἔφορος: *Abr.* 71.104; *Flacc.* 121; *Mos.* 1,37; *Mut.* 216; *Prob.* 44; *Opif.* 11; *Spec.* 4,200; *Virt.* 57.200. Gott als ἐπιστάτης: *Aet.* 2; *Ebr.* 199; *Flacc.* 44; *Leg. All.* 3,88; *Mut.* 14; *Plant.* 2.

braucht er dann noch Engel? Der Sinn ist wohl folgender: Der Seiende oder das Seiende übt seine Aufsichts- und Vorstandstätigkeit mittels der Engel aus. Wenn Philon von Gott als dem Aufseher und Vorsteher spricht, ist dies eine sprachökonomische Verkürzung für „der Seiende hat die Aufsicht und den Vorstand über die Schöpfung durch die Engel“. Wenn von Gottes Aufsicht und Vorstand über die Menschen die Rede ist, ist darunter zu verstehen, dass die Engel bildlich gesprochen ihre Augen überall offen halten und Gott Rückmeldung geben.⁴⁷ Engel sind nicht nur Aufseher und Vorsteher, sondern auch Diener (*Gig.* 12); hier fällt das Stichwort „Diakon“, das in christlicher Tradition wichtig wird. Die Engel sind also Gottes Diakone. Gottesdienst und Diakonie sind aber kein freudloser Dienst, keine öde Pflicht, sondern reinste Freude.⁴⁸ Die Geistseelen oder Engel, die oben bleiben, haben eindeutig das bessere Los erlangt als die zweite Gruppe (aus *Sacr.* 5). In Texten aus Qumran findet sich die Vorstellung, dass der Gottesdienst eine Gemeinschaft von Engeln mit Menschen ermöglicht.⁴⁹ In Philons Sicht leisten die Engel Gottesdienst, wobei Engel weitgehend identisch sind mit Seelengeistern: Engel sind diejenigen Seelengeister, die „oben“ bleiben. Bereits zu Lebzeiten kann der Geist des Menschen an diesem Los teilhaben, wenn er Gottesdienst feiert, denn der Gottesdienst macht den Geist des Menschen göttlich (*Her.* 84). Es gibt in Philons Sicht keine irdische Gemeinschaft von Engeln und Menschen im Gottesdienst, aber der Gottesdienst verändert den Geist des Menschen und transformiert ihn in den Bereich des Göttlichen. Dass Philon im Zusammenhang mit Engeln von Gottesdienst und von der Veränderung des menschlichen Geistes im Gottesdienst spricht, zeigt m. E., dass Philon eine innerjüdische Diskussion aufnimmt, die eine kosmische Bedeutung des Gottesdienstes kennt, eingeschlossen die Beteiligung der Engel.

3. Der Abstieg der Seele in den Hades oder das Ertrinken der Seele im Körper

Es gibt zwei Gruppen Seelengeister, wie Philon schreibt (*Gig.* 12–15). Die einen hielten es für wichtig, mit keinem Teil der Erde je in Berührung zu kommen, das sind die Engel, die wir eben betrachtet haben; andere hingegen sind in Körper

47 *Somn.* 1,141; *Abr.* 115; *Fug.* 212; *Mos.* 1,166; *Mut.* 87; *Plant.* 14; Hiob 33,23.

48 *Plant.* 38; *QG* 4,188; *QE* 2,105; *Spec.* 2,38.

49 Jost 2019, 72–203.

hinabgestiegen.⁵⁰ Der Abstieg der Seelen in Körper erinnert von Ferne an den Absturz der Seelen in Körper, wie ihn Platon beschreibt (*Phaidros* 248ae). Wie Ekaterina Matusova richtig bemerkt, körpern sich im *Phaidros* *alle* Seelen ein und die Einkörperung geschieht im Rahmen eines kosmischen Dramas, während in Philons Darstellung einige Seelen ewig oben bleiben, andere absteigen; beides geschieht absichtlich.⁵¹ Sie verweist auf 1 Enoch 15 als Subtext, den Philon *Gig.* 12–17 miteinbezieht.

Sehen wir, wie es denjenigen ergeht, die in einen Körper herabgestiegen sind. Deren Schicksal schildert Philon dramatisch: Sie fallen gleichsam in einen Fluss, werden vom gewaltigsten Strudel und Wirbel heruntergerissen und ertrinken; einigen gelingt es, gegen die Strömung anzukommen und an die Oberfläche zu schwimmen und von dort wieder hochzufliegen.⁵² Philons Wortwahl ist aufschlussreich. Er spricht von *καταβάσαι*, das Substantiv dazu lautet *κατάβασις*. *Κατάβασις* ist der Fachausdruck für den Abstieg in den Hades. Die Seelen steigen in den Körper wie in den Hades. Diesen Hades vergleicht Philon mit einem Fluss. Die Seelen ertrinken im Körper.⁵³ Assoziativ kommt Kennern der platonischen Philosophie bei einem Hades, der voller Wasser ist, Platons *Phaidon* in den Sinn (111a–113c). Dort driften Seelen zur Strafe nach dem Tod durch unterirdische Flüsse (113d–114c). Man mag einwenden, dass Platon im *Phaidon* 107c das Ergehen der Seelen nach dem Tod erzählt, während Philon die Einkörperung, also die Geburt, als Abstieg in den Hades und Ertrinken schildert. Oben (1.3) habe ich gezeigt, dass der Körper in Philons Sicht tot ist, ein Leichnam. Ägypten, der symbolische Raum des Körpers ist auch der symbolische Raum des Todes. Der Aufenthaltsort der Toten ist in der griechischen Mythologie der Hades. Philon verweist mit der Wortwahl (*καταβάσαι*) und mit dem Bild vom Ertrinken im Fluss auf den Hades. Es ist der Körper, der für die Seele einem Hades, einem Todesraum, gleichkommt.

Einkörperung als Folge einer falschen Entscheidung mag für die Seelen derjenigen, die sich nur um Körperliches oder Äusserliches kümmern, eine adäquate Erklärung sein. Doch warum unternimmt die Seele eines Weisen überhaupt den Abstieg in die Unterwelt des Körpers, wo dies doch ihren Tod bedeuten kann? Es geht also um die Frage, warum eine Seele, die wieder hochschwimmt, überhaupt eingetaucht ist. Philon stellt diese Frage und beantwortet sie wie folgt:

50 *Gig.* 12; *QG* 4,188. Die Einkörperung der Seele führt auch in Platons Sicht zur Beeinträchtigung der rationalen Funktionen des Geistes (*Tim.* 43a–44a).

51 Matusova 2011, 393–395.

52 *Gig.* 13; ähnlich *Somn.* 1,138–139; 1 Enoch 15,4.

53 Zum Ertrinken des Geistes im Körper Wyss 2021, 146–147.

QG 4,74 (Gen 23:4) But does not every wise soul live like an immigrant and sojourner in this mortal body, having (as his real) dwelling place and country the most pure substance of heaven, from which (our) nature migrated to this (place) by a law of necessity? Perhaps this was in order that it might not be without a share in wisdom to participate in a better life, or in order that it might be akin to created beings and not be continuously and completely happy. (Übersetzung Marcus)

Philon fragt rhetorisch, ob nicht die Seele eines jeden Weisen in diesem Körper wie ein Migrant und Aufenthaltler lebt, während die wahre Heimat des Weisen die reinste Substanz des Himmels ist; Philon spielt auf den Äther an. Der Aufenthalt im Körper ist für die Seele ein Exil.⁵⁴ Der symbolische Raum des Körpers ist Ägypten. In Ägypten waren die Israeliten, die „Gott Sehenden“ und somit Weisen, nie zu Hause, sondern Ägypten blieb ihnen fremd. Die Seele befindet sich in Philons Sinnkosmos im Körper auf so unfreiwillige Weise wie die Israeliten in Ägypten. Philon gibt zwei Antworten, warum diese Migration der Weisen in die Fremde nötig war. Die erste: damit dieser Ort, der Körper, nicht ohne Anteil an Weisheit sei, um an einem besseren Leben teilzunehmen. Es ist also gut für den Körper, wenn etwas aus dem Bereich des Göttlichen, reinste Äthersubstanz, in ihm ist. Würde Philon neuzeitliche theologische Fachsprache benutzen, könnte er beispielsweise schreiben, dass die Inkarnation des Geistes (νοῦς) gut ist für den Körper, weil er so Anteil an Weisheit und an einem besseren Leben bekommt. Das bessere Leben bezieht sich auf die irdische, zeitliche, körperliche Existenz. Die zweite Antwort lautet: damit die Seele ähnlich einem Geschöpf wird. Der Geist (νοῦς) muss sich den geschaffenen Wesen angleichen. Das bedeutet für den Geist (νοῦς), der ausserhalb des Körpers vollkommen glücklich ist (*Gig.* 31), eine Minderung des Glücks. In neuzeitlicher theologischer Fachsprache ausgedrückt: die Inkarnation bewirkt eine Angleichung des Geistes (νοῦς) an das Geschöpf.

4. Das Wiederauftauchen der Seele

Während im Mythos keine Seele dem Hades entstieg,⁵⁵ ist in Philons Sicht der Abstieg nicht zwingend endgültig. Nicht alle Seelengeister ertrinken für immer. Es gibt eine Gruppe, die wieder hochschwimmt. Diese Gruppe definiert Philon

54 Diese Vorstellung finden wir auch in der Philosophie, Cicero, *Tusc.* 1,51; Seneca z.B. *Ep.* 41,5; *Ep.* 79,12; 92,30; *Dial.* 8 = *De otio* 5,5.

55 Einigen Götterkindern und Götterkenkelkindern gelang der Abstieg in den Hades und der Wiederaufstieg, z.B. Orpheus, Herakles, Theseus, Alkestis. Odysseus beschwört die

als Philosophen, die von Anfang bis Ende ihres Lebens danach strebten, der Existenz des Körpers abzusterben, um das körperlose unvergängliche Leben an der Seite des Ungewordenen und Unvergänglichen zu erlangen.⁵⁶

Wenn Philon schreibt, dass die Seelen der wirklichen Philosophen sich darum bemühen, dem Körper abzusterben, handelt es sich um eine Anspielung auf den *Phaidon*, wo Sokrates Philosophieren als Übung im Sterben definiert (80f-81a). Philosophen sind in Philons Denken aber nicht griechische pagane Philosophen, sondern das Volk Israel, das der Philosophie gemäss Moses anhängt.⁵⁷ Die Anhänger der Tora disziplinieren ihren Körper, wenn sie sich an die Gebote und Verbote halten.⁵⁸ Es sind diese Selbstbeherrschten,⁵⁹ die ewiges Leben bei Gott erlangen. Philon spricht einmal von βίος und einmal von ζωή. Diesen Unterschied habe ich versucht zu verdeutlichen, indem ich βίος mit „Existenz“ übersetzte und ζωή mit „Leben“. Der Bios umfasst den Menschen in seiner gesamten Lebenszeit und in seiner sozialen Dimension; Leben,

Totengeister, die erscheinen, aber keiner kehrt ins Leben zurück (*Od.* 11); Persephone als Göttin lebt sowohl im Hades als ausserhalb.

- 56 *Gig.* 14; ähnlich *QG* 4,188. Bereits Platon unterscheidet das Ergehen der Seele im *Phaidon* (80c-81a, 82c). Es sind die Seelen der Philosophen, die sich in den geistigen Bereich hinüberschwingen, während die Seelen derjenigen, die sich mit Körperlichem beschäftigt haben, mit dem Körper verhaftet bleiben (81e-82b). Im *Staat* 10, 614b-621b erzählt Platon eine etwas andere Version, da finden Belohnung und Gericht „oben“ statt. Im *Timaios* kehrt der rationale Seelenteil derjenigen, die ihre Affekte beherrschen, zurück zum Stern, von dem sie stammen (*Tim.* 42b und 41d). Platons Vorstellungen bleiben prägend: Cic., *Tusc.* 1,72 und *Rep.* 6,24 unterscheidet das Ergehen der Seele, je nachdem, ob die Seele sich mit Leiblich-Irdischem oder Geistigem beschäftigt hat. Gewisse Stoiker lassen nur die Seele der Weisen in den Äer oder Äther aufsteigen (aus Tert., *Anim.* 54,1; Sen., *Cons. ad Marc.* 25,1-2). Einen Unterschied zwischen Philon und den griechischen Philosophen möchte ich bereits hier erwähnen, ich werde im nächsten Abschnitt vertieft darauf eingehen: Während Platon und Cicero von der Unsterblichkeit der rationalen Seele *aller* ausgehen (auch der Schlechten), ist die rationale Seele der Schlechten in Philons Sicht sterblich. Der Stoiker Seneca ist in der Frage der Unsterblichkeit der Seele unentschieden (Wildberger 2006, 1,223-225).

Die Vorstellung, dass Tugend unsterblich macht, kennt nicht nur Philon, sondern auch der Autor von 4 Makk (16,25; 18,23).

- 57 Philon versteht sich als Anhänger der Philosophie des Moses (*Mut.* 223). Moses ist der Lehrer, „wir“ sind die Schüler (*Post.* 12; *QG* 3,8), Bibelworte sind „Worte der wahren Philosophie“ (*Somn.* 1,226 (= 1,226)). Moses kam bis zum Gipfel der Philosophie (*Opif.* 8), er ist der wahre Philosophenkönig (*Mos.* 2,2 und Platon, *Rep.* 5,473b-474b).
- 58 *Abr.* 269; Beschneidung dient der Eindämmung der sexuellen Energie (*Spec.* 1,9); die Speisegebote unterstützen die Selbstbeherrschung (*Spec.* 4,101); der Sabbat dient der philosophischen Betätigung des ganzen Volkes (*Spec.* 2,61); Jom Kippur hat eine spirituelle Dimension (*Spec.* 2,194-198). Die Gesetze helfen den wenig Gebildeten, auf dem breiten Weg zum Heil zu bleiben (z.B. *Abr.* 269).
- 59 Literatur in Anm. 18.

ζωή, versteht Philon im spirituellen Sinn, gerade nicht als physisches, an einen Körper gebundenes Leben, sondern als ewiges Lebendigsein; deshalb spricht Philon auch vom „Ungewordenen“ und „Unvergänglichen“. So wie Gott Leben ist, so lässt er die Seelengeister der Philosophen am Lebendigsein teilhaben.

5. Tod des Körpers und Tod der Seele

Philon schreibt über die Seelengeister, die im Körper ertrinken, dass es die Seelen der übrigen Menschen sind, welche die Weisheit geringschätzen. Stattdessen widmen sie sich unbeständigen und zufälligen Dingen, die nichts mit dem Stärksten in uns, Seele oder Geist, zu tun haben. Diese unbeständigen und zufälligen Dinge stehen alle in Verbindung mit dem mit uns verwachsenen Leichnam, dem Körper. Oder sie stehen in Verbindung mit noch seelenloseren Dingen als dem Körper, mit Geld, Macht, Ehre und allem, was eine täuschende Meinung den Menschen als wahrhaft schön vormacht.⁶⁰ Philons Verdikt ist deutlich und drastisch: wer sich mit dem Körper beschäftigt, dessen Seele ertrinkt im Körper. Diese Seele wird den mit ihr verwachsenen Leichnam nie abstreifen können.⁶¹ Weil Philon wie Platon von verschiedenen Seelenteilen oder Seelenfunktionen ausgeht,⁶² müssen wir klären, was genau stirbt. Der Tod des Körpers führt bei *allen* zur Auflösung der *irrationalen* Seelenteile. Diese haften am Körper und vergehen mit ihm zusammen. Was den rationalen Seelenteil betrifft, so stirbt dieser bei einigen ab, bei anderen „schwimmt“ der rationale Seelenteil wieder hoch. Im Folgenden geht es um den Tod des rationalen Seelenteils, den die – in Philons Diktion – Körperfreunde und Liebhaber der Leidenschaften erleiden.

5.1 Die gute Botschaft Epikurs: die Seele stirbt

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Hinweis von Ranocchia, der vermutet, dass Philon unter den Körperfreunden die Epikureer attackiert.⁶³ Bekanntlich gibt es im Denksystem Epikurs kein Weiterleben der Seele nach dem Tod. Seele und Körper bestehen beide aus Atomen, die beim Tod

60 Gig. 15; Cic. Rep. 6,24. Eine Tirade gegen Ruhm Cicero, Rep. 6,19–20, nach der Schilderung des kosmischen Schauspiels Rep. 6,18–19. Tusc. 1,72. Cicero und Philon sind an dieser Stelle sehr ähnlich.

61 Die Beschäftigung mit dem Körper ist auch in Platons Denken fatal für die Seele. Nach dem Tod erleidet die Seele Bestrafungen (s. Anm. 56, und Tim. 90ab), während sie in Philons Denken stirbt.

62 Wyss 2021, 127–129.

63 Ranocchia 2008, 89.

auseinanderfallen. Epikur versteht dies als Beitrag zur Seelsorge, als Hilfe gegen die Angst vor dem Tod.⁶⁴ Philon wirft den Körperfreunden vor, dass sie das Weiterleben ihrer Seele sabotieren, weil sie sich nur um den Körper und seine Bedürfnisse kümmern. Doch diese Körperfreunde, wenn es sich tatsächlich um Epikureer handelt, wünschen ihrerseits kein Weiterleben der Seele, weil ihnen der Gedanke, dass die Seele stirbt, gegen die Angst vor dem Tod hilft. Freilich nehmen nicht nur Epikureer den Tod der Seele an, sondern unter den Juden die Gruppe der Sadduzäer.⁶⁵ Unter den griechischen Philosophen sind nicht nur die Epikureer von der Sterblichkeit der Seele überzeugt, sondern auch Stoiker, sowie Aristoxenos und Dikaiarchos.⁶⁶

5.2 *Der Tod der rationalen Seele*

Doch nicht nur Körperfreunde und Lustfreunde kommen im Körper um, sondern auch alle, die nach sozialem Prestige streben (*Gig.* 15). Soziales Prestige ist noch seelenloser als der Körper. Anhänger eines sozial erfolgreichen Lebens ist z.B. Laban oder der Politiker Joseph.⁶⁷ Philon liest hier seinen *peers* die Leviten. Wer im Leben Erfolg hat, hohes Sozialprestige genießt, der verliert das ewige Leben seiner Seele. Das heisst, wenn der Körper zerfällt, zerfällt auch die Seele, der irrationale und der rationale Teil. Es gibt dann nichts. Das Ende. Eine Hölle braucht es nicht. Der vollständige Tod ist Strafe, oder wie es Jason Zurawski formuliert: „Hell on earth“. Das ist doch nicht möglich, mag der Platonkenner einwenden, die Seele ist unsterblich. Ja, in Platons Denken ist die Seele unsterblich; er widmet den *Phaidon* dem Nachweis der Unsterblichkeit der Seele. Nicht aber in Philons Denken.

Philon unterscheidet zwei Tode.⁶⁸ Unter dem ersten Tod versteht Philon die Trennung der Seele vom Körper oder das, was man landläufig „Tod“ nennt; unter dem zweiten Tod oder dem wirklichen, wahren Tod versteht Philon den Tod des rationalen Seelenteils, er spricht vom „seelischen Tod“ (*Leg. All.* 2,77)

64 Epikur, *Ep. Her.* 65; Lukrez, 3,1–40.

65 Jos. *Bell. Jud.* 2,164–165; Segal 2004, 376–379; Kohelet und Sirach: Segal 2004, 249–255.

66 Cic., *Tusc.* 1,19.21.24; Wildberger arbeitet Senecas Unentschiedenheit in der Frage heraus (2006, 1,223–225); Segal 2004, 221–223.

67 Laban: *Fug.* 47; *Det.* 4; *Ebr.* 46; *Her.* 43; Joseph als Politiker: *De somniis* 2, bes. *Somn.* 2,42–109, dazu Boiché 2018, 126–136; 419–426.

68 *Fug.* 53–64; *Leg. All.* 1,105–107. Scarpat, Giuseppe. „La morte seconda e la duplice morte dalla *Sapientia* a S. Francesco.“ *Paideia* 52 (1987): 55–62 vermutet Poseidonios als Quelle für die Theorie der zwei Tode. Weil er mit der methodisch fragwürdigen Poseidonios-Ausgabe von Theiler arbeitet, kommt er zu dieser verfehlten Annahme. In der methodisch sauberen Poseidonios-Ausgabe von Edelstein-Kidd fehlen Hinweise, dass Poseidonios von einem zweiten Tod gesprochen hat.

oder davon, die Seele zu töten (*Agr.* 171 κτείνει γὰρ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ μὴ τὸ ὄν τιμῶν „wer nicht das Seiende ehrt, tötet nämlich die eigene Seele“).⁶⁹ Der Schlechte, der sich um Tugenden nicht kümmert,⁷⁰ ist bereits zu Lebzeiten seelisch tot,⁷¹ während derjenige, der sich um Tugenden bemüht, nach dem Tod weiterlebt, jedenfalls der rationale Teil seiner Seele.⁷² Tugenden lassen sich in Philons Sinnkosmos nie von Gott trennen, denn Frömmigkeit ist die höchste Tugend, wie er wiederholt schreibt,⁷³ und die Pflanzung der Bäume im Paradies erklärt Philon mit Gottes Pflanzung der Tugenden in der Seele (*Leg. All.* 1,56; *Plant.* 37). Wenn derjenige, der sich um Tugend nicht kümmert, bereits zu Lebzeiten seelisch tot ist, was geschieht ihm dann nach dem Tod? Er wird zu Erde, schreibt Philon:

QG 1,51 (Gen 3,19) If he (sc. Adam) had been desirous of virtue, which makes the soul immortal, he would certainly obtained heaven as his lot. Since he was zealous for pleasure, through which spiritual death is brought about, he again gives himself back to earth. Accordingly Scripture says (Gen 3,19) „Dust thou art, wherefore to dust shalt thou return.“ Thus earth is the beginning and end of the evil and vile man, but heaven of the virtuous man. (Marcus)

Unter „zu Erde werden“ ist die vollständige Auflösung des Körpers und der irrationalen Seelenteile zu verstehen, der rationale Seelenteil starb bereits wegen der Begierden ab. Nichts lebt fort. Der Körper zerfällt, die irrationalen Seelenteile, die an den Körper gebunden sind (*Det.* 80–85), ebenfalls. Ist die Seele abgestorben, bleibt sie tot.⁷⁴ Ein weiterer, diesmal medizinischer Grund für den Tod der Seele sind psychische Krankheiten, wie Philon an folgender Stelle schreibt:

Spec. 3,99 Raserei, Irrsinn und grässliche Geisteskrankheiten befallen sie, unter deren Einfluss der Geist (νοῦς), die herrlichste Gabe, die Gott dem Menschengeschlecht verliehen hat, wenn er nach allen möglichen Schädigungen die Hoffnung auf Heilung aufgibt, schliesslich entschwindet und auszieht und im Körper nur den schlechten Teil der Seele zurücklässt, den unvernünftigen, an dem auch die Tiere Anteil haben; jeder, der des besseren Teiles der Seele, der Denkkraft

69 *Leg. All.* 2,77. Von „Seele töten“ spricht auch der Autor der Weisheit (1,11). Gründe für den Tod der Seele: Zurawski 2013, 196–200.

70 Zurawski 2013, 202–203 mit Verweis auf *Cong.* 56–57; *Fug.* 117; *Post.* 68; dazu *Agr.* 72–76.

71 Philon, *Fug.* 55; *Leg. All.* 1,105–107, auch *QG* 4,152. Plat., *Phaed.* 67c; Cic., *Rep.* 6,14; Sen., *Ep.* 93,4 und Philo *Det.* 49; Paulus, Röm 7,5. Die Stellen sind von Scarpata 1987, 58–60.

72 Cic., *Rep.* 6,16 Gerechtigkeit und Pietas weisen den Weg zum Himmel.

73 *Abr.* 60; *Contempl.* 3; *Dec.* 52; *Opif.* 154; *Praem.* 53; *QE* 2,38; *Spec.* 4,135–147.

74 Zurawski 2013, 200–202, mit Verweis auf *Cher.* 2–3; *Det.* 149; *Fug.* 80–84; *Post.* 74; *Opif.* 155.

(λογισμός), verlustig gegangen ist, nimmt ja tierisches Wesen an, mag ihm auch die menschlich gestaltete Eigenart des Körpers noch bleiben. (Heinemann)

Der Geist, der rationale Seelenteil, verschwindet, er zieht aus dem Körper aus, während die irrationalen Seelenteile, eingeschlossen Sinneswahrnehmung, Emotionen und vegetative Funktionen weiterfunktionieren. Philons Bemerkungen über psychisch Kranke können wir so nicht stehen lassen. Zu entschuldigen sind sie nicht, aber sie lassen sich einordnen: Es ist für heutiges Empfinden diskriminierend, wenn Philon den psychisch Kranken seelischen Tod zuschreibt.⁷⁵ Den Gedanken der Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen hat Philon nie gedacht. In seiner Sicht sind Menschen nicht nur verschieden, diese Verschiedenheit entspricht auch einer höheren Ordnung. Deshalb macht er die empathielose Feststellung, dass Wahnsinn zum seelischen Tod führt. Weil der Mensch Wahnsinn unverschuldet erleidet, widerspricht Philons Abstrafung des psychisch Kranken meritokratischem Denken, es widerspricht ebenso unserem Rechtsempfinden: Bestrafung ist nur möglich, wo Schuld herrscht.

5.3 *Der Tod, das Ende in biblisch-jüdischen Traditionen*

Wie Zurawski vermute ich, dass die Möglichkeit, dass der Mensch stirbt, ohne dass etwas weiterlebt oder ohne dass er wiederaufersteht, in biblisch-jüdischen Denkvoraussetzungen gründet.⁷⁶ Der Psalmist stellt fest, dass mit dem Tod alles zu Ende ist (Psalm 87 LXX (88 MT) 4–7); Gott vergisst die Toten (Ps 87,6 LXX = 88 MT,6) und die Toten vergessen Gott (Ps 87 LXX,11–13 = Ps 88 MT,11–13). Der Prediger Kohelet stellt nüchtern fest, dass das Los eines lebenden Hundes besser ist als dasjenige eines toten Löwen, denn die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten hingegen wissen nichts (Koh 9,4–5). Der Autor der Weisheit Salomons kennt und kritisiert die Vorstellung, dass mit dem Tod alles zu Ende ist (Weish 2,1–3). Im hellenistischen Judentum ist dies die Ansicht der Sadduzäer (s. 5.1). Philon, dessen Loyalität zu Moses stärker ist als zu Platon, hat deshalb keine Probleme, den rationalen Seelenteil sterben zu lassen, weil die Vorstellung, dass mit dem Tod alles endet, in biblisch-jüdischen Traditionen bekannt ist. Anders als der Autor der Weisheit kritisiert Philon die

75 Zu seelischen Krankheiten Plat., *Tim.* 86b–87b (Riedweg 2021, 98–100); diese werden den Menschen als Schlechtigkeit angerechnet, führen in Platons Sicht aber nicht zum Tod der Seele.

76 Zurawski 2013, 204–207 „How can Philo kill the soul?“ Er stützt sich auf *Leg. All.* 1,36–39, *Opif.* 144.135: Die Gabe des lebensspendenden Pneumas macht die Seele aller prinzipiell unsterblich; freilich kann der Mensch diese Unsterblichkeit verwirken. Ich bin mit Zurawskis werkimmanenter Interpretation einig. Meine Erklärung ergänzt Zurawskis.

Vorstellung nicht, dass mit dem Tod alles zu Ende ist, sondern nimmt sie als Strafe für die Schlechten in sein System auf. Die Ansicht der Sadduzäer und Epikureer ist in Philons Sicht richtig, freilich mit einer Einschränkung: nicht Leib und Seele *aller* zerfallen, sondern nur die Seele derjenigen, deren Geist die Tugenden nicht übte. Weil Tugenden Gottes Pflanzungen in der Seele sind, weisen Menschen, die sich um Tugenden nicht kümmern, Gottes Hilfe an die Menschen ab. Das Nicht-Ausüben der Tugenden ist in Philons Sicht nicht nur ein ethisches Problem: die Menschen verhalten sich asozial, sondern auch ein theologisches Problem: Verachtung der Tugenden zeugt von falscher Gottesvorstellung.

5.4 Zwei „Tode“ in Ägypten

Zwei „Tode“ gibt es im Denken der Ägypter.⁷⁷ Der erste Tod besteht in der Absonderung des Ba vom Körper, wobei der Körper durch Mumifizierung erhalten bleibt. Unter dem Ba ist ein Aspekt des Weiterlebens des Menschen zu verstehen, dargestellt wird der Ba entweder als Sattelschnabelstorch oder als Falke mit Menschenkopf;⁷⁸ dieses Wesen wechselt zwischen der Totenwelt und der Welt der Lebenden hin und her. Der Ba kann aber auch Göttern zugehören und manifestiert in diesem Fall die Macht des Gottes.⁷⁹ Diese Vorstellung hat eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit mit den Engeln, welche Gottes Aufseher- und Vorsteher-Funktion ausüben. Wie der Ba die Kraft eines Gottes aufzeigen kann, so der Engel die Kraft Gottes. Das bedeutet nicht, dass die ägyptischen Bas mit den israelitischen Engeln identisch sind, sondern verweist auf eine strukturelle Ähnlichkeit auf der Ebene der Mittlerwesen in beiden Religionen. Nicht entschieden ist die Frage, ob der Ba bereits zu Lebzeiten im Menschen anwesend ist (vergleichbar der Seele), oder sich erst beim Tod als Aspekt der verstorbenen Person bildet.

Der zweite und endgültige Tod ereignet sich, wenn die Taten des Menschen im Totengericht für zu leicht befunden werden; Quelle für diese Vorstellung ist Spruch 125 im Totenbuch.⁸⁰ Dieser Spruch findet sich auf einem Papyrus, der 63 n.Chr. verfasst wurde.⁸¹ Auf den zweiten Tod spielt dieser Vers an: „zur

77 Taylor, John H. *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press 2001, 12–45, zum Ba: 20–23, zum Totengericht: 35–39 und Jiří Janák in diesem Band.

78 Janák, Jiří, „Ba.“ In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Edited by Jacco Dieleman, Willeke Wendrich. Los Angeles 2016. <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k7g85>.

79 Janák 2016, 2.

80 Das Totenbuch entstand zwischen 1650–1550 v.Chr. (dazu Jiří Janák in diesem Band).

81 P. 149 Bibliothèque Nationale, Text, Übersetzung und Kommentar Stadler, Martin Andreas. *Der Totenpapyrus des Pa Month (P. Bibl. Nat. 149)*. Wiesbaden: Harrassowitz 2003; englische

Fresserin hin“ (Stadler 2003, 29; „for the devourer of the dead“ Smith 2009, 446).⁸² Dargestellt wird dieses verschlingende Wesen namens Ammut als Hybrid mit Krokodilkopf, Löwenvorderteil und Nilpferdhinterteil; es verschlingt den Ba. Dies ist der zweite und endgültige Tod. „Zweiter“ Tod deshalb, weil die Zerstörung des Ba zeitlich nach dem Tod des Menschen stattfindet. Nicht nur auf diesem privaten Papyrus findet sich die alte Gerichtsszene mitsamt dem verschlingenden Wesen, sondern auch in der sogenannten zweiten Setnegeschichte, verfasst wahrscheinlich im 1. Jh. n.Chr.⁸³ Diese Setnegeschichte gehört zur demotischen Unterhaltungsliteratur; wenn sich hier eine Schilderung der Gerichtsszene findet, ist dies ein deutlicher Hinweis darauf, wie verbreitet die Vorstellung von Gericht und zweitem Tod im 1. Jh. war.⁸⁴ Wir lesen:

Wie der, den sie finden würden, indem seine bösen Taten zahlreicher als seine guten waren, indem er der Fresserin des Herrn des Westens⁸⁵ gegeben würde, indem sein Ba und sein Leib zerstört würden; sie pflegt ihn niemals atmen zu lassen.

Charakteristisch ist, dass der Mensch potentiell unsterblich ist, der Mensch diese Möglichkeit aber verwirken kann, wenn er ethisch schlecht lebt. Im Spruch 125 des Totenbuches lesen wir ein sogenanntes negatives Bekenntnis, d.h. eine lange Aufzählung von Sünden, die der Tote nicht begangen hat; diese Aufzählung von nicht begangenen Sünden findet sich auch im Papyrus 149.⁸⁶

Übersetzung und Einleitung Smith, Mark. *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*. Oxford: University Press 2009, 437–454, Datierung 437.

82 Hinweise auf dieses Wesen auch P. Parma 183 „your enemies are fallen to the devourer [of the dead]“ (Smith 2009, Text 35 p. 539; Datierung 533: 1. Jh. n.Chr.); P. Louvre N 3122 „all your enemies will be handed over to the devourer of the dead.“ (Text 56 p. 625; Datierung 623: 1. Jh. n.Chr.).

83 Übersetzung Hoffmann, Friedhelm und Joachim Friedrich Quack. *Anthologie der demotischen Literatur*. Münster: Lit-Verlag 2018, 127–145; Datierung: 126.

84 Eine Anspielung auf den zweiten Tod findet sich auch P. Louvre N 3121, 4/4–7/10 „May you (i.e. Osiris) not allow her (die Verstorbene) to die the [second] death.“ (Smith 2009, Text 27 p. 488; Datierung p. 483: 2. Jh. v.Chr.); P. Parma 183 „without dying the second death“ (Smith 2009, Text 35 p. 539; Datierung 533: 1. Jh. n.Chr.).

85 Der Westen ist die Unterwelt; der „Herr des Westens“ ist Osiris; Smith 2009, 698 und 677.

86 Übersetzungen: Stadler 2003, 30–34; Smith 2009, 447–451. Text 26, 480–481 besteht aus einem negativen Sündenbekenntnis.

Am Schluss findet sich eine positive Deklaration, die Ähnlichkeit hat mit den christlichen Werken der Barmherzigkeit. „Ich gab Brot dem, der hungerte, Wasser dem, der durstete, Kleidung dem, der nackt war, ein Boot dem, bei dem keines war.“ (Stadler 2003, 35; Smith 2009, 450 „I have given bread to the hungry, and water to the thirsty. I have given clothing to the naked, and a boat to him who had none.“ Kürzer p. 327, p. 475 „He gave bread to the hungry, water to the thirsty, and clothing to the naked“).

Die Aussage ist deutlich: das Weiterleben des Ba und damit des Menschen beruht auf einem ethisch korrekten Verhalten zu Lebzeiten. Philon würde vom Ausüben der Tugenden sprechen.

Von einem „zweiten Tod“ spricht der Autor der Apokalypse (Apk 2,10–11 und 21,8): der zweite Tod ereignet sich lange nach dem ersten, am Ende der Zeit. Er trifft Frevler; diese landen in einem brennenden Feuersee und Schwefelsee. Ob die Frevler in diesem See zugrunde gehen oder ewig leiden, ob die Bestrafung zur Vernichtung des Straffälligen führt oder als ewige Strafe gedacht ist, steht nicht. Hier scheint der zweite Tod weitaus schlimmer zu sein als bei den Ägyptern und Philon: bei diesen endet die Existenz abrupt, aber offenbar quallos; hier geht es um langdauernde oder ewige Qualen.

6. Die Belohnung: das kosmische Theater und die Sphärenharmonie

Die körperlosen Seelen sind in Philons Sicht nicht nur Gottes Gehilfen und Diener, sondern sie widmen sich auch der Schau des kosmischen Schauspiels.

De gigantibus 31 ψυχὰὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσιν θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἅπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργούντος ἀπολαύουσιν. Seelen ohne Leib und ohne Körper verbringen den Tag im Theater des Alls mit Schauen und Lauschen auf Göttliches, wonach sie unstillbare Liebe überkam, und niemand hindert die Geniessenden. (Wyss)

Philon ist nicht der Einzige, der als Beschäftigung der körperlosen Seelen im All kosmische Schau nennt. Cicero,⁸⁷ Plutarch,⁸⁸ Seneca,⁸⁹ um nur diese zu nennen, sprechen ebenfalls vom Schauspiel des Alls. Plutarch integriert die Schau als Vision im Rahmen eines religiös interpretierten Bewusstseinszustands. Weder Philon noch Cicero oder Seneca gehen auf die Frage ein, wie eine körperlose Seele sehen kann, wo der Sehsinn doch, wie alle Sinneswahrnehmungen, an den Körper gebunden ist und sich im Äther der reine Geist (νοῦς) befindet. Um eine geistige Schau kann es sich nicht handeln, da die Himmelsphänomene sinnlich wahrnehmbar sind. Während Cicero und Seneca das kosmische Schauspiel als Belohnung im Allgemeinen für Seelen

87 Cic. z.B. *Tusc.* 1,47; *Rep.* 6,16.

88 Plu., *De Iside* 383a; *De facie* 943cd; *De genio* 591d; *De sera* 563e; *De genio* und *De sera* sind in der Fiktion Visionen während eines religiös interpretierten veränderten Bewusstseinszustands (Segal 2004, 322–350).

89 Sen., z.B. *Cons. ad Marc.* 25,1–2; *Ep.* 79,12; 102,28.

sehen, die gut gelebt haben oder im Besonderen für Seelen von Politikern,⁹⁰ verweilen in Philons Sicht die Seelen sowohl vor der Einkörperung als auch nach der Loslösung vom Körper im Theater des Alls. Es gibt sowohl bei Cicero als auch bei Seneca Andeutungen, dass die Seele des Menschen aus dem Himmel stammt und dorthin zurückkehrt.⁹¹

6.1 *Sphärenharmonie und Sehnsucht nach ewigem Leben: Philon und neupythagoreische Homerallegorese*

Wie wir gesehen haben, lauschen die körperlosen Seelen im Luftraum der Sphärenharmonie und betrachten das Schauspiel der Gestirnsauf- und -untergänge (Philo Al. *Gig.* 31). Man mag fragen, warum auf Erden diese Sphärenharmonie nicht hörbar ist. Philon gibt die Antwort auf diese Frage:

QG 3,3 The prophet (i.e. Moses) is alluding to the music which is perfected in heaven and is produced by the harmony of the movement of the stars. ... But the heavenly singing does not extend or reach as far as the Creator's earth, as do the rays of the sun, because of His providential care for the human race. For it rouses to madness those who hear it, and produces in the soul an indescribable and unrestrained pleasure. It causes them to despise food and drink and to die an untimely death through hunger in their desire for the song. For did not the singing of the Sirens, as Homer says (*Od.* 12,39–45), so violently summon listeners that they forgot their country, their home, their friends and necessary foods? And would not that most perfect and most harmonious and truly heavenly music, when it strikes the organ of hearing, compel them to go mad and to be frenzied? (Marcus)

Die vollkommene Musik ist gefährlich. Wäre die Sphärenharmonie bereits für Menschen auf der Erde hörbar, würden sie vor lauter Sehnsucht nach der Musik ihre körperlichen Bedürfnisse vergessen, wahnsinnig werden und unzeitig früh sterben.⁹² Sie würden alles vergessen wie die Seeleute, die dem Gesang der Sirenen lauschten, wie es Homer beschreibt (*Od.* 12,39–45). Es ist

90 Cic., *Tusc.* 1,28; *Rep.* 6,22; Dionysios von Halikarnassos (1. Jh. v.Chr.), *Ant. Rom.* 8,52,4; Sen. *Cons. ad Marc.* 25,2.

91 Cic. *Tusc.* 1,24; *Rep.* 6,13 Politiker zurück zum Himmel, wo sie herkommen. 6,15 Geist aus Sternen. Wenn Cicero vom „Himmel“ als „Heimat“ der Seele bzw. vom „Körper als „fremde Wohnung“ spricht, setzt er voraus, dass die Seele vor der Einkörperung im Himmel war. Sen., *Cons. ad Helv.* 6,7. (Wildberger 2006, 1,225–227 bringt zahlreiche weitere Belege.) In Platons Denken existieren die Seelen vor der Geburt und schauen die Ideen oder streben zumindest danach (*Phaedr.* 246bc).

92 Buffière, Félix. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les belles lettres 1956, 480 n. 68 sieht hier eine Anspielung auf die Zikaden in Platons *Phaidros* 258d–259a und vermutet, dass Philon und Plutarch *QC* 9,745def beide einen Phaidros-Kommentar aus-schreiben. Das mag für das Detail des Verschwindens zutreffen, erklärt aber nicht die

Gottes Vorsehung zu verdanken, schreibt Philon, dass diese Musik auf Erden nicht zu hören ist. Der Hinweis auf die Sirenen mag seltsam erscheinen: ist nicht die Sphärenharmonie im Himmel hörbar, während die Sirenen auf dem Meer sangen? Man könnte den Hinweis auf die Sirenen für eine schiefe Analogie halten: der Gesang der Sirenen war im Mythos tödlich, die Sphärenharmonie unterhält die reinen Seelengeister in Ewigkeit.

Wenn Philon schreibt, dass die körperlosen Seelen der Sphärenharmonie lauschen (*Gig.* 31), zeigt allein das Wort, dass er in neupythagoreischer Tradition steht. Der Vergleich mit Plutarchs *Quaestiones Conviviales* (QC) verortet den Berührungspunkt zur neupythagoreischen Tradition präziser, nämlich in einer Seelenallegorese der Odyssee, deren Etappen Buffière kundig aufgezeichnet hat.⁹³ Die Vorstellung, dass unser Leben eigentlich der Tod der Seele ist und das Leben der Seele den Tod des Körpers bedeutet (Philo Al. *Leg. All.* 1,107), stammt ebenfalls aus pythagoreischen und platonischen Quellen,⁹⁴ ebenso die düstere Sicht auf die Welt.⁹⁵ Odysseus war das Modell der Seele, die in einem Körper eingeschlossen auf der Welt umherirrt, bis sie wieder in den Bereich der Ideen zurückfindet.

6.2 Der Äther als Aufenthaltsort der Seelen

In Philons Lebenszeit war die Vorstellung, dass die Seelen der Verstorbenen nach dem Tod im Himmel, im Äther weilen oder ein Stern werden, weit verbreitet und lässt sich nicht mehr einer bestimmten philosophischen Richtung zuweisen.⁹⁶

Erwähnung der Sirenen, die Platon zwar auch erwähnt (*Phaedr.* 259a), aber umgekehrt: die Philosophen gehen an den Sirenen unbeeindruckt vorbei.

93 Buffière 1956, 393–582. Neben platonisch-pythagoreischen Homerinterpretationen gab es historisierende, naturwissenschaftliche und stoische Homerinterpretationen (Buffière 1956, 79–391).

94 Plat., *Gorg.* 493a, *Crat.* 400b, Philolaos 44 B 14 VS und Heraklit Frg. 62. Pépin, Jean. „The Platonic and Christian Ulysses.“ Pages 3–18 in *Neoplatonism and Christian Thought*. Edited by Dominc O'Meara. Norfolk Virg.: International Society for neoplatonic studies Old Dominion University 1982, 4 verweist auf Plutarch, QC 9,745def.

95 Plat., *Rep.* 7,514a–518b; *Phaed.* 109a–110a: unsere Lebenswelt ist ein trübes Loch; die Nymphengrotte symbolisiert die Erde (Porph., *Antr.* 5–6).

96 Segal 2004, 205–247; Rohde, Erwin. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, 2,131; 2,320–321; 2,379–396 die Seele steigt hoch in den Äther, wird ein Stern, Sternenschau nach dem Tod; weitere Stellen 2,384–386 mit Anm. 1, 2, 3. Erwin Rohdes 1898 veröffentlichtes Werk bietet immer noch einen umfassenden, auf Quellen gestützten Überblick über die unterschiedlichen Vorstellungen von der Seele, die sich in Griechenland von Homer bis etwa Plutarch finden.

Sehr genau weiss der Platoniker Herakleides Pontikos, wo die Seelen sind.⁹⁷ Die folgende Stelle stammt aus einer Diskussion, die Johannes Philoponos aus Alexandria (490–575) mit Damaskios aus Damaskos (462–538) führte, etwa 950 Jahre nach Herakleides' Tod. Der Name Herakleides kommt nicht vor, hingegen der Name „Empedotimos“. Andernorts erfahren wir, dass „Empedotimos“ eine Person ist, die Herakleides Pontikos in seinem Werk auftreten liess.⁹⁸ Deshalb vermutet Wehrli, dass der Abschnitt auf Herakleides Pontikos fusst.

Frg. 96 Wehrli = Philoponos *ad Arist. Meteor.* 1,8 = CAG 14.1 p. 117,8–27⁹⁹ τοῦτοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν περὶ τοῦ γάλακτος ὑπόθεσιν Ἀριστοτέλους ἀνελών καλῶς ὁ Δαμάσκιος τὴν Ἐμπεδοτίμου περὶ τοῦ γάλακτος οἰκείουται, ἔργον αὐτὴν οὐ μῦθον καλῶν.

10 φησὶ γὰρ ἐκεῖνος ὁδὸν εἶναι ψυχῶν τὸ γάλα τῶν τὸν Ἄϊδην τὸν ἐν οὐρανῷ διαπορευομένων. καὶ οὐ θαυμαστόν, φησὶν ὁ Δαμάσκιος, εἰ καὶ ψυχαὶ καθαίρονται ἐν τούτῳ τῷ κύκλῳ τῆς ἐν οὐρανῷ γενέσεως. αὐτὸν δὲ τὸν κύκλον οὐράνιον εἶναι θεῶν διακόσμησιν ὁμολογητέον, εἴτε κατὰ τὸ γάλα τῆς Ἥρας ὑποστάσαν, ὥς φησιν ὁ μῦθος (διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀναγωγὴν 15 τῶν ψυχῶν οἰκείως ἔχειν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ μυθευόμενον ὡς οὐκ ἀνείσιν ἀπὸ τοῦ κόσμου ψυχὴ μὴ σπῶσα τοῦ Ἡραίου γάλακτος, ὃ ἐστὶν εἰ μὴ τύχη τῆς ἐν τῷ γάλακτι τούτῳ κεχυμένης προνοίας αὐτῆς τῆς θεοῦ), εἴτε καὶ ἄλλον τρόπον διακοσμηθεῖσαν τὸν θεοῖς ἐγνωσμένον. εἶναι δ' οὖν τοῦ οὐρανοῦ τινα διάθεσιν ἀφθαρτον, ἀστρώων, μικρῶν ἀστέρων πυκνότητι γαλακτίζουσιν.

20 ψυχῶν δὲ ὀχήματα, φησὶ, λέγειν οὐκ εὐλογον τῆς συστάσεως αὐτοῦ λαμπρᾶς οὕτω καὶ ἀστροειδοῦς φαινομένης, καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης. διὰ τί δὲ μὴ μάλλον δαιμονίων ψυχῶν, διὰ τί δὲ μὴ πρῶτον θεῶν; ἀπὸ θεῶν γὰρ ἀρχεσθαι δεῖ καὶ ταύτην τὴν ιδιότητα. ἄλλως τε εἰ ἐδείχθη μέρος ὧν τοῦ οὐρανοῦ, πῶς οὐκ ἂν εἴη θεὸς καὶ 25 θεῶν πλήρης, ἅτε τὸν ὁρώμενον συμπληρῶν οὐρανόν; ταῦτα πρὸς λέξιν Δαμάσκιος τὸν Ἐμπεδοτίμου μῦθον ὡς λόγον κυρῶν ἀληθῆ.

Nachdem Damaskios mit diesen und derartigen Argumenten Aristoteles' Hypothese über die Milchstrasse widerlegt hatte, eignete er sich schön Empedotimos'

97 Herakleides stammte aus Herakleia Pontike, heute Karadeniz Ereğli an der Südküste des Schwarzen Meeres in der Türkei. Die Lebenszeit liegt im 4. Jh. v.Chr. Er war Schüler Platons in der Akademie, unterlag aber Speusippos bei der Wahl zum Scholarchen. Er habe sich darauf in seine Heimatstadt zurückgezogen. Das Denken dieses Philosophen ist nur schemenhaft fassbar, denn kein Werk ist überliefert. Die Testimonien und Fragmente sammelt Wehrli in seiner monumentalen Sammlung *Die Schule des Peripatos*. Dies zeigt, wie schwierig Herakleides ideengeschichtlich einzuordnen ist, ob als Platoniker oder als Peripatetiker.

98 Herakleides Pontikos, Frg. 92 und 93 Wehrli: δηλοὶ δὲ καὶ ὁ κατὰ τὸν Ἐμπεδοτίμον λόγος, ὃν Ἡρακλείδης ἰστόρησεν ὁ Ποντικός „das verdeutlicht die Lehre gemäss Empedotimos, welche Herakleides berichtete, der aus Pontos.“

99 Zum schwierigen Text s. Inna Kupreeva, *Johannes Philoponus. On Aristotle Meteorology* 1.4–9.12. London: Bristol Classical Press 2011, sie bietet eine hilfreiche Einführung, Übersetzung und Kommentar.

Hypothese über die Milchstrasse an und nannte sie eine Tatsache, nicht einen Mythos.

(10) Jener behauptet nämlich, die Milchstrasse sei der Weg der Seelen, die zum Hades im Himmel unterwegs sind. Und kein Wunder, behauptet Damaskios, wenn auch die Seelen gereinigt werden in diesem Geburtskreislauf im Himmel. Und man muss zugeben, dass dieser himmlische Kreislauf eine geordnete Struktur des Alls der Götter ist,¹⁰⁰ sei es, dass sie wegen Heras Milch existiert, wie es der Mythos behauptet – (deswegen sei sie geeignet für die Aufwärtsbewegung (15) der Seelen und dies sei die Bedeutung des Mythos, dass eine Seele nicht loskommt vom Kosmos, wenn sie nicht von Heras Milch gesaugt hat, d.h. wenn sie die Vorsehung der Göttin, die in dieser Milch eingemischt ist, nicht gewinnt) –, sei es, dass sie auf eine andere Weise strukturiert ist, die den Göttern bekannt ist. Nun, es handelt sich um eine unvergängliche Sternanordnung des Himmels, die wegen der grossen Anzahl kleiner Sterne auf kleinem Raum wie Milch wirkt.

(20) Von „Seelenwagen“ zu sprechen, behauptet er, sei nicht logisch, weil die Konsistenz von ihr (d.h. Milchstrasse) so klar und sternartig erscheint und sich immer gleich und unveränderlich verhält. Warum dann nicht eher Seelen von Dämonen oder als erstes Seelen von Göttern? Denn von den Göttern muss diese Eigenheit den Ursprung haben. Besonders wenn gezeigt wurde, dass sie ein Teil des Himmels ist, wie wäre sie dann nicht Gott und (25) voller Götter, zumal der Himmel voller sichtbarer Götter ist? Dies schreibt wörtlich Damaskios, der Empedotimos' Mythos als wahre Lehre beurteilt. (Wyss)

Herakleides Pontikos war der Meinung, dass die Milchstrasse die Spur der Seelen ist, die sie bei ihrem Weg durch den himmlischen Hades zurücklegen. Cornutus erklärt im Kapitel 35 den Hades als Luftraum, der die Seelen der Verstorbenen aufnimmt. Der himmlische Hades kommt als Vorstellung auch bei Plutarch vor (*De Is.* 78, 382e-383a; *De sera* 563d-568a; *De genio* 591d). Auffallend ist in *De sera* 565e und *De genio* 591d der kreisende Schlund im Himmel, in den die Seelen stürzen. Astronomisch gesehen handelt es sich vielleicht um den Schnittpunkt der Milchstrasse mit dem Tierkreis. Dieser astronomisch definierte Punkt wurde in neupythagoreischen Kreisen mit dem Tor gleichgesetzt, durch das die Seelen auf ihrem Weg zur Geburt gelangen.¹⁰¹

100 Διακόσμησις ist ein Fachbegriff pythagoreischer Philosophie und bezeichnet die geordnete Struktur des Alls (Arist. *Metaph.* 986a6; Plu. *Per.* 4; Diod. Sic. 12,20; Sext. Emp. *Math.* 9,27; Porph. *Antr.* 6. Die Stoiker bezeichnen damit die neue Ordnung nach der Ekpyrosis (Zeno, SVF 1,28; s. LSJ s.v.).

101 Zu *De sera* 565e und den Einflüssen neupythagoreischer Interpretation: Görgemanns, Herwig, Reinhard Feldmeier, Jan Assmann, Hg. *Plutarch. Drei Religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben, Über die späte Strafe der Gottheit, Über Isis und Osiris. Griechisch-Deutsch.* Düsseldorf: Artemis & Winkler 2003, 380 Anm. 27,1. Porph., *Antr.* 21–22 und Buffière 1956, 438–447.

Der Text erwähnt die traditionelle oder mythologische Erklärung der Entstehung der Milchstrasse: es war Hera, die beim Stillen Milch verspritzte, und zwar mit Schwung über das ganze Firmament. Diese Spritzer der göttlichen Milch bildeten die Milchstrasse, daher auch der Name. Diese mythologische Erklärung verknüpft der Autor mit der Seelenlehre mittels Allegorese: Seelen können nicht aufsteigen, ausser sie haben Heras Milch getrunken, d.h. ausser sie haben göttliche Vorsehung erlangt. Die naturwissenschaftliche Erklärung lesen wir auch: Die Milchstrasse besteht aus vielen kleinen glänzenden Sternen (diese Erklärung stimmt mit einer wichtigen Einschränkung: die Sterne scheinen aus der Distanz klein und der Abstand zwischen ihnen gering; in Wirklichkeit handelt es sich um zahllose riesige Sterne, die weit voneinander entfernt im Weltall leuchten).



Abb. 8.2 Milchstrasse über dem Gantrisch (Foto Marc Zahnd, Bern)

Die Vorstellung, dass Seelen zum Himmel unterwegs seien, mag uns seltsam anmuten, hat aber eine beobachtbare Grundlage: Wir sehen eine Aufnahme der Milchstrasse in den Berner Alpen. Die Sterne der Milchstrasse bilden offensichtlich eine Art Strasse, die von der Erde zum Himmel führt (Abb. 8.2).

Auffallend ist die Erwähnung eines Seelenwagens: die Seelen seien in einem Wagen unterwegs. Diese Vorstellung entnimmt Herkleides Platons *Timaios*; Platon war Herakleides' Lehrer.

Tim. 41de συστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλεν ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις, (e) ἔνειμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἑκάστον, καὶ ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς.

Nachdem er das Ganze zusammen gemischt hatte, teilte er Seelen in gleicher Zahl wie Sterne ab, (e) und wies jedem Stern eine Seele zu. Dann setzte er sie in eine Art Wagen, zeigte ihnen das Wesen des Alls und verkündete ihnen die vom Schicksal verhängten Gesetze. (Paulsen, Rehn¹⁰²)

Es gibt gemäss Platon eben so viele Sterne wie Seelen und jede hat ein Gefährt. Dass dies ein Stern ist, steht bei Platon nicht. Man kann den Text aber so verstehen. Der Text beschreibt die Seelen vor der ersten Einkörperung. Es ist vor der Einkörperung, dass der Demiurg den Seelen das Wesen des Alls und die Schicksalsgesetze erklärt, damit die Seelen nicht ohne Wissen in einen Körper kommen. Anschliessend erläutert Platon die Gesetzmässigkeit der Wiedergeburt;¹⁰³ nur wer „gut“ gelebt hat, d.h. die irrationalen Affekte, Lust und Schmerz, Liebe, Furcht und Zorn beherrscht hat, dessen Seele kehrt zum Stern zurück, von dem sie herkommt (*Tim.* 42b). Diese Vorstellung, dass die Seele nach dem Tod im Himmel ist, freilich nicht auf den Sternen, erwähnt Platon auch im *Staat* (*Rep.* 10,614cd); um präzise zu sein: die Seelen der Guten kommen in den Himmel, während die Seelen der Schlechten unter der Erde ihre Strafe erleiden (*Rep.* 10,614c-621d).

Weshalb ist Herakleides Pontikos wichtig? Die Rezeption zeigt den Einfluss, den Herakleides hatte. Cicero erwähnt die Milchstrasse als Spur der Seelen im Himmel (*Rep.* 6,16). Später verortet Numenios den Aufenthaltsort der Seelen auf der Milchstrasse.¹⁰⁴ Noch 950 Jahre nach Herakleides' Lebenszeit diskutieren die Philosophen Damaskios und Johannes Philoponos seine Ansicht zur Milchstrasse. Die Sternwerdung der Seele hat ausserdem eine frappante Ähnlichkeit mit ägyptischen Vorstellungen ältester Zeit: hier wird der verstorbene König zu einem Stern.¹⁰⁵

102 Paulsen, Thomas und Rudolf Rehn. *Platon. Timaios. Griechisch-Deutsch*. Stuttgart: Reclam 2003.

103 Der Demiurg stellt zuerst ausschliesslich „männliche“ Seelen her; haben diese Männer sich von den Leidenschaften mitreissen lassen, kommen sie als Frauen wieder zur Welt (*Tim.* 42b), wer auch als Frau scheitert und sich von den Leidenschaften mitreissen lässt, wird als Tier wiedergeboren (*Tim.* 42c). Sieht also schlecht aus für Frauen: wenn sie ihre Leidenschaften beherrschen, kommen sie im nächsten Leben als Mann wieder zur Welt; erst wenn sie dann auch als Mann ihre Leidenschaften beherrschen, ist ein Ausstieg aus dem Zyklus der Wiedergeburt möglich.

104 Numenios *Frg.* 35 Des Places und Buffière 1956, 445–447.

105 Pyramidentexte (entstanden 2353–2107 v.Chr.) berichten sehr oft davon, dass der verstorbene König oder die Königin nach dem Tod in den Himmel reist und zum Stern wird, dazu Allen, James P. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated with an Introduction*

Nicht nur in Griechenland und Italien ist die Vorstellung verbreitet, wonach die Seelen Verstorbener im Äther verweilen, sondern auch in Israel.

Daniel 12,3 LXX καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου ὥσει τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. „Die Verständigen aber werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, und wie die Sterne diejenigen, die viele zur Gerechtigkeit geführt haben, für immer und ewig.“ (Zürcher Bibel 2007)

Ob es hier tatsächlich um Verstirnung geht, wie Segal liest (2004, 265) oder doch eher um eine Veranschaulichung, ist weniger wichtig als die Tatsache, dass es Verständige sind und diejenigen, die andere zur Gerechtigkeit geführt haben, die nach dem Tod am Himmel glänzen wie Sterne. Es sind Menschen, die ihre intellektuellen und spirituellen Fähigkeiten geübt haben und die als Lehrer andere diesen Weg wiesen. Auch in Philons Denken ist der Aufstieg in den Luftraum Richtung Sterne nicht allen möglich, sondern denjenigen, die sich zu Lebzeiten intellektuellen und spirituellen Übungen widmeten. Oder weniger allgemein gesprochen: wer die Tugenden übt, dessen Geist lebt, zwar nicht als Stern, aber in Betrachtung der Sterne.

7. Der zweite Tod oder die Ankunft im Himmel: römerzeitliche ägyptische Vorstellungen

Wir wollen noch einmal den Papyrus 149 und die demotische Zauberergeschichte betrachten. In beiden Texten findet sich die altägyptische Gerichtsvorstellung, wie wir bereits gesehen haben (5.4). Um den Motivzusammenhang zwischen zweitem Tod und Ankunft im Himmel zu verdeutlichen, zitiere ich beide Texte.

Papyrus 149 „Du bist ein göttlicher Ach-Geist, der erwünscht ist. Osiris, er wird dich eintreten lassen unter die Gerechten. Du wirst aufliegen zum Himmel. ...¹⁰⁶ Die Götter in der Halle der Gerechten. Die Götter, wie sie ihm in Lobpreis gegenüber sind an der Spitze der Halle der Gerechten. Eine Darstellung der Hathor des Westens mit einer Feder (?) den Menschen schützend, die beiden

and Notes. Leiden, Boston: Brill 2005, 60–61, 76–79, 84, 151–166, 169–173, 196–198, 221–222, 226–230, 242–244, 275–276, 279–282 (Aufstieg über Leiter), 285, 289–298, 300–301, 312, 331–334. Die Datierung variiert, ich folge Allen 2005, 1, zum Weltbild 8–12.

¹⁰⁶ In der Lücke geht es darum, dass der Tote ebenfalls als Mumie präsent ist, der Name ewig bleibt und das Haus über die Kinder fortbesteht; der Tote wechselt zwischen Himmel, Erde und Unterwelt hin- und her. Die Gerichtsszene spielt in der Unterwelt.

Arme erhoben. Die Waage im Gleichgewicht, während Thot und Horus auf der linken und rechten Seite von ihr sind, wobei das heilige Tier an ihrer Verbindung sitzt,¹⁰⁷ indem Anubis sie an der Seite ergreift, auf der die Ma'at-Göttinnen sind, indem er sie justiert auf der anderen Seite der Waage ihr gegenüber. Thot, wie er Geschriebenes verkündet, einen Papyrus in seiner Hand, zur Fresserin hin, indem zwei Federn auf ihrem Kopf sind, indem zwei Messer in ihrer Hand sind, wobei ein Gotteskind auf einem Heqa-Szepter vor ihr ist.“¹⁰⁸

Ausschnitt aus der zweiten Setnegeschichte:

Sie (Setne und Siosiris) gingen in das Innere der 7. Halle. Setne sah die geheime Gestalt des Osiris des grossen Gottes, wie er auf seinem Thron von schönem Gold sass, wie er mit der Atefkrone gekrönt war; wie Anubis der grosse Gott, zu seiner Linken war, wie der grosse Gott Thot zu seiner Rechten war, wie die Götter und die Unterweltsbeamten zu seiner Linken und Rechten standen; wie die Waage in der Mitte vor ihnen aufgestellt war, indem sie die bösen Taten gegen die guten wogen, während Thot, der grosse Gott, schrieb und Anubis seinem Kollegen Mitteilung machte; wie der, den sie finden würden, indem seine bösen Taten zahlreicher als seine guten waren, indem er der Fresserin des Herrn des Westens (d.h. Osiris) gegeben würde, indem sein Ba und sein Leib zerstört würden;¹⁰⁹ sie pflegt ihn niemals atmen zu lassen.¹¹⁰ Wie der, den sie finden würden, indem seine guten Taten zahlreicher sind als seine bösen, indem sie ihn unter die Götter und die Beamten des Herrn des Westens bringen würden, indem sein Ba mit den vornehmen Verklärten zum Himmel gehen wird. Wie der, den sie finden würden, indem seine guten Taten seinen bösen gleichkommen, indem sie ihn unter die trefflichen Verklärten, die Sokar¹¹¹-Osiris dienen, bringen werden. (Hoffmann, Quack, 129–130)

Die Gerichtsszene findet in einer Halle in der Unterwelt statt und sie läuft geordnet und rechtmässig ab. Zentral ist dabei eine Waage. Thot, der Gott mit Ibiskopf, hält das Ergebnis schriftlich fest. Anubis, der Gott mit Schakalkopf, begleitet den Kandidaten. Maat, die Göttin des Rechts und der Ordnung, ist anwesend. Es gibt bei der entscheidenden Wägung der Taten drei mögliche Resultate: Ein Übergewicht böser Taten, ein Übergewicht guter Taten und

107 Ein Pavian oder Falke, der auf der Waage sitzt, wo die Waagarme auf dem Standpfosten aufliegen, Stadler 2003, 56.

108 Stadler 2003, 29–30. Es handelt sich um eine Bildbeschreibung, Stadler 2003, 17–23 mit Verweis auf die zweite Setne-Geschichte. Die Unterschiede sind durch die unterschiedlichen literarischen Genera bedingt: Pap. 149 ist eine Bildbeschreibung, die Setne-Geschichte ist eine dramatische Erzählung.

109 Die Vernichtung des Ba löscht einen Toten völlig aus.

110 Die Fähigkeit, im Jenseits atmen zu können, war wesentlich und sollte u.a. durch die sog. Bücher vom Atmen magisch gesichert werden.

111 Sokar: Falkenköpfiger Totengott aus Memphis, später mit Osiris identifiziert. In ptolemäisch-römischer Zeit waren Sokar und Osiris praktisch identisch (Smith 2009, 680).

Gleichstand. Resultiert ein Übergewicht böser Taten, verschlingt, wie wir bereits gesehen haben, die Fresserin Ammut Leib und Ba des Menschen. Zeigt sich ein Übergewicht guter Taten, kommt das Ba des Betreffenden mit den vornehmen Verklärten zum Himmel. Der Gute existiert also im Himmel weiter, während der Schlechte im zweiten Tod vollständig vernichtet wird. Die dritte Gruppe, die weder ganz gut noch ganz schlecht waren und deren gute und böse Taten deshalb gleich viel wiegen, bleibt im Gefolge des Sokar-Osiris. Sie werden nicht bestraft, ihr Ba und ihr Leib leben weiter, aber nicht im Himmel, sondern in der Unterwelt als Bedienstete des unterweltlichen Osiris.

Weitere römerzeitliche Texte sprechen davon, dass das Ba des oder der Verstorbenen in den Himmel gelangen soll; die Vorstellung ist in den Papyri, die Mark Smith übersetzt, weit verbreitet.¹¹² Römerzeitliche Texte kennen weitere Vorstellungen vom Leben nach dem Tod, manchmal mehrere im selben Text: freie Bewegung auf der Erde,¹¹³ Hin- und Herwechseln zwischen der Sphäre der Lebenden und der Toten,¹¹⁴ einmal eine Gerichtsszene mit Folter für die Schlechten.¹¹⁵ Dass eine Kultur unterschiedliche Vorstellungen vom Leben

112 Smith 2009, Texte 11 (p. 241 „You will glitter in the sky as a unique star, being Orion in the womb of Nut.“) 12 (p. 256 „Your ba will fly up to the sky, full of joy.“) 13 (p. 293); 14 (p. 326 „They will permit your ba to travel with Orion, who is Osiris, and the stars which follow Sothis.“) 15 (p. 346); 16 (p. 363 „your body will be taken to the underworld. Your ba will be taken to the sky among the favoured ones of the gods.“ Auch p. 226, 329, 659); 17 (p. 372 „You will go forth to the sky among the messengers of the great gods of the western mountains“); 19 (p. 384–385), 21 (p. 405–406, 430 „you will spread your wings up to the sky“) und 22 (434 „Your ba will live in the sky ... You will ascend to the sky ... you will circle around the upper heavens in the following of the stellar array. You will make a circuit of the lower heavens among the stars.“), 25 (p. 469), 27 (p. 489), 30 (p. 508–509), 34 (p. 532 „Your ba will live in the sky before Re“ = 35 p. 538); 38 (p. 548); 39 (p. 554); 49 (p. 581 „your ba will fly up to the sky like a great winged scarab.“); 50 (p. 584); 51 (p. 588 „your body (sic) will be taken to the sky.“ Auch p. 469; 489); 55 (p. 621); 56 (p. 625), 58 (p. 659–660 „your ba will live for ever like Orion in the womb of Nut.“) 60 (p. 668).

113 Smith 2009, Texte 11 (p. 226 „You will go and return to the districts, to the terrains in the nomes.“); 13 (p. 288–290); 14 (p. 330 „Let him assume every form which his heart wishes in every place his name desires.“); 16 (p. 363); 19 (p. 384); 22 (p. 435); 25 (p. 475 „Let his ba go to whatever place he wishes.“); 29 (p. 498 „to enter and go forth to any place you desire and to wander about as your heart dictates.“); 32 (p. 520 „Your ba will not be rejected from the place you desire. You will transform yourself as you please.“); 34 (p. 534); 35 (p. 539); 36 (p. 542 „you will assume any form you wish and go to the place you desire.“); 58 (p. 658 „you will travel freely like the lord of eternity“).

114 Smith 2009, Texte 12 (p. 261); 13 (p. 293); 14 (p. 328); 15 (p. 346); 16 (p. 364 „the sky will be open for you. The earth will be open for you. The underworld will be open for you.“ = 58 p. 658); 17 (p. 372); 19 (p. 385); 21 (p. 430); 30 (p. 507); 55 (p. 621).

115 Smith 2009, Text 35 (p. 539, Text oben, Fussnote 84).

nach dem Tod kennt, ist die Norm, nicht die Ausnahme. Wir haben auch unter griechischen Philosophen und in Israel unterschiedliche, widersprüchliche Vorstellungen von Tod und Weiterleben der Seele gefunden.

8. Ägyptische Vorstellungen von Tod und Weiterleben der Seele im Werk Philons von Alexandria?

Nach dem Überblick über griechische, römische, jüdische und ägyptische Vorstellungen von Tod und Weiterleben der Seele lässt sich die Frage folgendermassen beantworten: Es fällt auf, dass Philon die Gerichtsszene nicht übernimmt. Sie ist anschaulich und weit verbreitet, von Platon bis in Philons Gegenwart sowohl bei Griechen und Römern als auch bei Ägyptern und Juden. Die Vorstellung, dass die Seele nach dem Tod im Himmel ist, sei es im Äther oder im Luftraum, hat bei allen vier Kulturen Anhänger. Philon mag sie im Buch *Daniel* gefunden haben, wenn er dieses Buch, das er nicht erwähnt, kannte; oder er mag sie in neupythagoreischen Traktaten gefunden haben. Ägyptischer Einfluss muss an diesem Punkt nicht vorliegen. An einem entscheidenden Punkt kündigt Philon Platon die Gefolgschaft und zwar ist es in der Frage der Unsterblichkeit der rationalen Seele (die irrationalen Seelenteile sind auch in Platons Sicht sterblich). Während Platon und nach ihm sämtliche Platoniker von der Unsterblichkeit der rationalen Seele überzeugt sind, ist sie in Philons Sicht sterblich. Das Kriterium ist die Lebensweise, genauer die Frage, ob der Mensch ethisch gelebt hat, in Philons Worten: ob er die Tugenden verwirklicht hat. Tugend macht unsterblich. Diese Überzeugung teilt Philon mit dem unbekannten Autor des vierten Makkabäerbuches. Diese Überzeugung teilen beide mit gewissen griechischen und römischen Philosophen (Platoniker, teilweise Stoiker) und mit den Ägyptern. Ein zweiter und eigentlicher Tod kommt im Denken der Ägypter und Philons vor (und ebenso in der Apokalypse). Am meisten Ähnlichkeit hat Philons Verständnis des zweiten Todes als Ende, das den Menschen trifft, der sich um Tugenden nicht kümmert, mit den Ägyptern. Zwar tritt bei den Ägyptern der zweite Tod nach dem ersten im Rahmen einer Gerichtsszene ein, während in Philons Denken der zweite Tod bereits zu Lebzeiten eintreten kann oder dann zusammen mit dem ersten, der Lösung der Seele vom Körper. Das Resultat: das Ende, ohne Qual und Marter, aber definitiv, ist bei Philon und den Ägyptern identisch. Ähnlich ist auch das Ergehen derjenigen, welche ethisch gut gelebt haben: sie kommen ins Gefolge der Verklärten oder unter die körperlosen Seelen im Himmel, wo sie bleiben. Weder bei den Ägyptern noch bei Philon wird explizit gesagt, dass diese

wieder in einen Körper zurückfallen. Diese Motivkombination von zwei Arten Tod im Zusammenhang mit ethischer Lebensführung und als Belohnung eine Versetzung an den Himmel finde ich nur in Philons Werk und in ägyptischen Texten.

Meiner Meinung nach könnte Philon diese Vorstellungen der Ägypter gekannt haben und sie in sein Denksystem aufgenommen und eingepasst haben, ergänzt, angereichert und modifiziert mit Vorstellungen neupythagoreischer und platonischer Philosophen und hellenistisch-jüdischen Vorstellungen.

Die Unterschiede zwischen Philons Vorstellungen und den ägyptischen führe ich auf Philons kreativen Umgang mit den Denktraditionen zurück. Es gab für ihn keine Notwendigkeit, ägyptische oder griechische Vorstellungen skrupulös zu übernehmen. Als Anhänger der Philosophie des Moses drückt er den Sinngehalt von Moses' Philosophie mit Gedanken und Vorstellungen griechischer Philosophen und jüdischer Exegeten aus. Das Weiterleben der körperlosen, rationalen Seele im Himmel hat, wie wir gesehen haben, viele Parallelen bei Griechen, Römern, Ägyptern und auch Juden. Dass sich Philon die Vorstellung zu eigen macht, dass die rationalen Seelen im Himmel sind, lässt sich leicht erklären: er wertet Körper und Erde negativ; der Körper ist der symbolische Raum Ägyptens und eigentlich der Hades, der Raum des Todes. Hier kann und will die Seele nicht sein. Aus Philons Abneigung gegen den Körper folgt auch, dass er die Vorstellung der leiblichen Wiederauferstehung nicht einmal erwähnt. Die ägyptische Vorstellung der zwei Tode bietet Philon den Vorteil, sowohl die Ansicht der Sadduzäer und Epikureer, die beide, aus unterschiedlichen Gründen, ein Weiterleben nach dem Tod ausschliessen, in sein System zu integrieren, als auch die Unsterblichkeit des rationalen Seelenteils aus der platonischen und pythagoreischen Philosophie modifiziert zu übernehmen.

Philons Kombination von ägyptischen, jüdischen und griechischen Vorstellungen vom Ergehen der Seele ausserhalb des Körpers ist kreativ und zeugt von einer gewissen Menschenfreundlichkeit: zwar übernimmt er die Vorstellung der Bestrafung der Schlechten, doch diese Strafe besteht im Zerfall der rationalen Seele; Feuer- und Schwefelseen (Apk. 2,10–11; 21,8) oder Durchgänge („Waschgänge“) durch Unterweltsflüsse (Platon, *Phaed.* 113d–114c) braucht es nicht. Das Ende, der Tod der rationalen Seele, ist die Strafe und darin zeigt sich Philons humane Gesinnung: Philon weidet sich nicht an der Schilderung blutrünstiger Details der Jenseitsstrafen. Der Bestrafung der Körperfreunde steht die Belohnung der Weisheitsfreunde gegenüber, die als körperlose Seelen ewig im Theater des Alls verweilen.

PART III

Die Anfänge des Christentums in Ägypten

Papyrologische Spuren der Johannesapokalypse in Ägypten

Matthias Geigenfeind

Michael Sommer zum Geburtstag gewidmet

1. Hinführung zum Thema

Die Fertigstellung wie das Erscheinen der *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (im Folgenden: *Apk*) des Neuen Testaments (*ECM-Apk*)¹ im Sommer 2024 vermochte zwar nicht, den „Urtext“ dieser Schrift, die, um mit den Worten Martin Karrers zu sprechen, „[a]n Rätseln (...) nicht gerade arm“² ist, herzustellen. Trotzdem hebt das umfangreiche Werk der *ECM-Apk* in bislang nie da gewesener Ausführlichkeit und nach mehr als zwölfjähriger Arbeit an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal,³ von denen ich selber acht Jahre mitarbeiten durfte, die Forschung zum Text und zur textlichen Überlieferung des letzten Buches des neutestamentlichen Kanons auf eine neue qualitative Ebene, wodurch, nicht zuletzt durch Verwendung der sogenannten „kohärenz-basierten genealogischen Methode“ (*CBGM*),⁴ dem (natürlich nicht mehr erhaltenen) Autographen⁵ möglichst nahe gekommen sein dürfte.⁶ Wie bei

1 Vgl. Karrer, Martin/Müller, Darius/Sigismund, Marcus/Strutwolf, Holger/Hüffmeier, Annette/Paulson, Gregory S. (Hg.) unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Peter Malik und Oliver Humberg, *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation*, Stuttgart 2024.

2 Karrer, Martin, *Der Text der Johannesapokalypse*, in: Frey, Jörg/Kelhoffer, James A./Tóth, Franz (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption* (WUNT 287), Tübingen 2012, S. 43–78, hier: S. 43.

3 Von 2007–2021 lautete der Name „Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel“.

4 Für weitere Informationen zu dieser „*coherence-based genealogical method*“ vgl. einführend Wasserman, Tommy/Gurry, Peter J., *A New Approach to Textual Criticism. An Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method* (Resources for Biblical Study 80), Atlanta 2017. Die Methode, die Anfang der 1990er Jahre entwickelt wurde, wurde m.W. erstmalig vorgestellt in Mink, Gerd, *Eine umfassende Genealogie der neutestamentlichen Überlieferung*, in: NTS 39 (1993), S. 481–499.

5 Zur genauen Definition dieses Terminus vgl. Epp, Eldon J., *Issues in New Testament Textual Criticism: Moving from the Nineteenth Century to the Twenty-first Century*, in: Epp, Eldon J. (Hg.), *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962–2004* (Supplements to Novum Testamentum 116), Leiden/Boston 2005, S. 641–697, hier: S. 691.

6 Zur Entwicklung innerhalb der neutestamentlichen Textkritik und der dabei sich abzeichnenden Abkehr vom Begriff des „Urtexts“ (*original text*) hin zum sog. „*earliest*

allen anderen antiken Schriften ist auch für die Edition der Apk eine „unverzichtbare Voraussetzung der neutestamentlichen Textkritik (...) die möglichst genaue Kenntnis der Dokumente, auf denen die Textkonstitution aufbaut“⁷. Hierunter ragen aufgrund ihres Alters Papyri an Bedeutung hervor, da diese *ipso facto* dem Text, der vom Seher Johannes auf der kleinasiatischen bzw. heute: griechischen Insel Patmos in den Jahren um 95 n. Chr.⁸ geschrieben wurde (vgl. Apk 1,9) nahe kommen dürften. Gerade in Ägypten war die Johannesapokalypse als Text, der sich mit Transzendentelem beschäftigt, weit verbreitet, wofür etliche Funde sprechen, die auch selbstverständlich in der *ECM-Apk* Eingang und Berücksichtigung fanden und (vorsichtigen) Aufschluss darüber geben können, „zu welchen Zeiten, in welcher Form und unter welchen Bedingungen die Apokalypse [dort in Ägypten] tradiert wurde“⁹. Diesen „apokalyptischen“ papyrologischen¹⁰ Befund kompakt und in aller Kürze darzustellen, bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Tatsache, dass es sich bei Handschriften (Hss.) i.S.v. Manuskripten (Mss.) sowohl um Textträger bzw. konkrete physische Artefakte als auch um Textzeugen für einen

attainable text“ vgl. neben Epp, Issues, S. 641–697 insbesondere Holmes, Michael W., From „Original Text“ to „Initial Text“: The Traditional Goal of New Testament Textual Criticism in Contemporary Discussion, in: Ehrman, Bart D./Holmes, Michael W. (Hg.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis* (NTTSD 42), Leiden/Boston 2014, S. 637–688, hier: S. 645.

- 7 Müller, Darius, *Der griechische Text der Johannesapokalypse und seine Überlieferung. Beobachtungen zur Genese von frühen und späten Textzuständen* (ANTF 57), Berlin/Boston 2023, S. 115.
- 8 Zur Datierungsfrage der Apk vgl. ausführlicher Karrer, Martin, *Johannesoffenbarung. Teilband 1. Offb 1,1–5,14* (EKK XXIV/1), Ostfildern 2017, S. 50–56.
- 9 Müller, *Griechischer Text*, S. 116.
- 10 Die Einteilung (neutestamentlicher) Handschriften in Papyri, Majuskeln, Minuskeln und Lektionare geht auf Caspar René Gregory zurück, der auf der Basis pragmatischer Überlegungen die biblischen Mss. in diese vier eben genannten Kategorien einteilte, deren Ordnung jedoch, wie Barbara und Kurt Aland (*Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und die Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1989, S. 83) konstatieren, nicht „von zwingender Logik“ ist, was sich daran zeigt, dass Papyri, obwohl diese ausnahmslos ebenfalls in Unzial- bzw. Majuskelschrift geschrieben sind, trotzdem von diesen unterschieden werden, weil bei ihnen, anders als Majuskeln, die ebenso wie die Minuskeln nach der Schrift bzw. den verwendeten Schriftzeichen (Majuskel- bzw. Minuskelschrift) eingeteilt werden, der Beschreibstoff zum ausschlaggebenden Kriterium genommen wurde, während als dritte Kategorie bei den Lektionaren wiederum der Inhalt bzw. die Verwendung in den Blick genommen wird. Für weitere Informationen zu den Vorzügen, aber auch Kritikpunkten der bis heute in der modernen Textkritik verwendeten Einteilung von Hss. vgl. Aland/Aland, a.a.O., S. 83f.

in unterschiedlichen Fassungen überlieferten Text handelt,¹¹ fühlt sich dieser Beitrag verpflichtet. Hierzu werden die bislang bekannten bzw. bis dato erhaltenen sieben Papyri, entsprechend ihrem Alter *in chronologischer Reihenfolge*, beginnend mit dem ältesten Zeugen, nacheinander vorgestellt.¹²

2. Die Papyri der Johannesapokalypse

Folgt man Barbara und Kurt Aland, den beiden „großen“ Münsteraner Textkritiker*innen, die über lange Jahre das *Institut für Neutestamentliche Textforschung* (INTF) in der Westfälischen Universitätsstadt geleitet hatten, so haftet dem „Stichwort „Papyrus“ (...) ein beinahe magischer Charakter an“¹³. Da es sich beim Papyrus jedoch um einen in der (Spät)Antike im Mittelmeerraum normalen bzw. nicht außergewöhnlichen Beschreibstoff handelt, sollte der magische Charakter, von dem bei Aland/Aland die Rede gewesen war, zunächst einmal nicht sogleich automatisch überbewertet werden, da in der neutestamentlichen Textkritik den Papyri nicht wegen des verwendeten Materials, das aus den Fasern der Papyruspflanze hergestellt wird, ein besonderer Wert bzw. ein spezielles Interesse beigemessen wird;¹⁴ vielmehr kommt den Papyri aufgrund ihres hohen Alters ein großer Stellenwert in der neutestamentlichen Textforschung zu, da bis zur Ausbildung der großen Textformen, die mit dem Erscheinen der großen Pergament-Codices wie *Sinaiticus*¹⁵,

11 Diese Differenzierung basiert auf der von David C. Parker (An Introduction to the New Testament Manuscripts and their Texts, Cambridge 2008, S. 33) vorgenommenen Unterscheidung zwischen Textträger („*physical item*“) und Textzeuge („*tradent*“).

12 Als Quelle für die chronologische Verortung von sechs der Papyri, die allesamt in die erste Hälfte des ersten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung eingeordnet werden, dienen die entsprechenden Angaben bei Orsini, Pasquale/Clarysse, Willy, Early New Testament Manuscripts and Their Dates. A Critique of Theological Paleography, in: ETL 88 (2012), S. 443–474, hier: S. 469–472. Hinsichtlich der Datierung von P43 (saec. VI/VII) folge ich Aland, Kurt, Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments (ANTF 1). Bd. II, Berlin 1963, S. 8.

13 Aland/Aland, Text des Neuen Testaments, S. 95.

14 Für weitere Informationen zur Papyrusherstellung bzw. -fertigung vgl. einleitend Aland/Aland, Text des Neuen Testaments, S. 85f.

15 Der in der *British Library* in London aufbewahrte Codex *Sinaiticus* ist online einsehbar unter dem Permalink <https://codexsinaiticus.org/en/> (letzter Abruf: 20.05.2024). Für weitere Informationen zu dieser Vollbibel (Pandekt) vgl. insbesondere Parker, David C., Codex Sinaiticus. The Story of the World's Oldest Bible, London 2010.

Alexandrinus,¹⁶ *Bezae Cantabrigiensis*¹⁷ usw. ab dem 4. Jahrhundert n. Chr. einhergeht, bis dahin ausschließlich Papyri Verwendung dafür fanden, die Schriften, die später zu dem, was wir heute unter dem Stichwort „Neues Testament“ verstehen, wurden,¹⁸ zu überliefern bzw. zu bewahren.

2.1 *Kurze Vorbemerkung zur Verwendung der Papyri in der ECM-Apk*

Als Gemeinsamkeit zwischen den sieben erhaltenen Papyri, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen, ist vorab auf die Tatsache zu verweisen, dass keine die Apk vollständig überliefern, sondern lediglich Ausschnitte davon erhalten sind. Trotzdem wurden für die Erstellung der *ECM-Apk* alle sieben Papyri aufgrund ihres hohen Alters – der älteste, *in concreto* P98¹⁹, wird in die zweite Hälfte des zweiten bzw. erste Hälfte des 3. Jahrhundert n. Chr. eingeordnet²⁰ – berücksichtigt,²¹ zumal sie bereits im *Nestle-Aland* (28. Auflage)

16 Das *Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM)* ermöglicht einen Online-Zugriff auf die sich ebenfalls in der Londoner British Library befindliche Hs., die nahezu vollständig das Alte wie Neue Testament überliefert; vgl. diesbezüglich <https://archive.org/details/CodexAlexandrinus/Codex%20Alexandrinus/page/n179/mode/2up> (letzter Abruf: 20.05.2024). Für weitere Informationen zu diesem in das 5. Jahrhundert n. Chr. zurückgehende Manuskript vgl. Wachtel, Klaus, *Alexandrinus. Codex*, in: *EBR* 1 (2009), S. 767–769.

17 Diese aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. stammende in zwei Spalten geschriebene griechisch-lateinische Bilingue (D/05) überliefert ausschließlich den Text der vier (heute) kanonischen Evangelien, die in der sog. westlichen Reihenfolge (i.e. Matthäus, Johannes, Lukas, Markus) angeordnet sind, an die sich die Apostelgeschichte anschließt. Für weitere Informationen zu diesem heute in der britischen Stadt Cambridge aufbewahrten Manuskript, das jedoch nicht den Text der Apk überliefert, aber heute stattdessen für seinen sog. „Westlichen Text“ bekannt ist, der gerade beim LkEv wie in Acta durch zahlreiche Hinzufügungen, Streichungen und Neuformulierungen hervorsticht, vgl. v.a. die Studie von David C. Parker, *Codex Bezae: an early Christian manuscript and its text*, Cambridge 1992.

18 Zur Herausbildung des neutestamentlichen Kanons vgl. Metzger, Bruce M., *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. Deutsche Übersetzung von Hans-M. Röttgers, Darmstadt 2012.

19 Hier und im Folgenden wird, in Übereinstimmung mit der *ECM-Apk* (und den bisher erschienenen weiteren *ECM*-Bänden), in Abweichung ggü. dem *Novum Testamentum Graece* (NA28) das „P“, auf das die Papyrusnummer folgt, nicht in Frakturschrift geschrieben, sondern als „normales“ großes lateinisches „P“ wiedergegeben.

20 Vgl. Bazzana, Giovanni, „Write in a Book What You See and Send It to the Seven Assemblies“. *Ancient Reading Practices and the Earliest Papyri of Revelation*, in: Kraus, Thomas J./Sommer, Michael (Hg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, S. 11–31, hier: S. 15. Müller, Griechischer Text, S. 127 verweist auf die Jahre 200–250 n. Chr., in denen P98 geschrieben worden sein muss.

21 Vgl. u.a. Karrer, Martin/Müller, Darius/Sigismund, Marcus, Einführung, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Sigismund, Marcus/Strutwolf, Holger/Hüffmeier, Annette/Paulson,

aus demselben Grund als sog. „ständige Zeugen“ bzw. „consistently cited witnesses“ in Erscheinung traten.²² Darüber hinaus sei, der Vollständigkeit halber, erwähnt, dass die Papyri als „[f]ür Interpunktionsentscheidungen *maßgebliche Zeugen*“²³ für die Erstellung des Segmentierungsapparats der *ECM-Apk* (zusammen mit weiteren ausgewählten Hss., worunter natürlich auch die großen Unzialen des ersten Milleniums sowie weitere Minuskeln des zweiten Jahrtausends zählen) herangezogen wurden.²⁴

2.2 Die Papyri im Einzelnen

2.2.1 P98

Dieser Papyrus P98, der auch die Bezeichnung *P1FAO II 37* trägt und in der *Leuener Datenbank alter Bücher (LDAB)* die Nummer 2776 trägt, überliefert den Text von Apk 1,13–20²⁵ und stellt zugleich den einzigen Apk-Papyrus dar, der auch heute noch in Ägypten, genauer gesagt im Französischen Institut für Orientalische Archäologie in der Hauptstadt Kairo verwahrt wird.²⁶ Der deutsche Papyrologe Dieter Hagedorn erkannte im Zuge einer kritischen Sichtung

Gregory S. (Hg.) unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Peter Malik und Oliver Humberg, *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation*, Stuttgart 2024, S. 1*–24*, hier: S. 3*.

22 Vgl. *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, 28. revidierte Auflage. Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart 2012, S. 23* bzw. S. 67*. Thomas J. Kraus (When symbols and figures become physical objects'. Critical notes about some of the „consistently cited witnesses“ to the text of Revelation, in: Kraus, Thomas J./Sommer, Michael [Hg.], *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, S. 51–69, hier: S. 55) gibt zudem einen Überblick über die Entwicklung der „ständigen Zeugen“ ab der 26. Auflage des *NT-Graece*.

23 Karrer/Müller/Sigismund, Einführung, S. 20* (Hervorhebung im Original).

24 Vgl. Karrer/Müller/Sigismund, Einführung, S. 20*–21*. Für weitere Informationen zum Segmentierungsapparat vgl. ebenfalls Karrer/Müller/Sigismund, Einführung, S. 20*–23*. Darüber hinaus sei auf Karrer, Martin/Gerke, Edmund, Seliger, Nicola (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 3/2: Studien zu Interpunktion und Textstruktur/Studies on Punctuation and Textual Structure*, Stuttgart 2024 verwiesen. Die drei Wissenschaftler*innen setzen hierbei in ihren Forschungsergebnissen zur Interpunktion bzw. Segmentierung der Apk neue Maßstäbe und bieten ebenfalls einen ausführlichen Interpunktionskommentar.

25 Kraus, *Symbols and figures*, S. 60 gibt den Inhalt von P98 mit 1,13–2,1 an, wohingegen die Mehrheit der anderen Papyrolog*innen und Textkritiker*innen (u.a. Müller, *Griechischer Text*, S. 127) die o.g. Angabe macht.

26 Der Papyrus selber ist unter dem Permalink https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P98 (letzter Abruf: 19.05.2024) kostenfrei im Internet zugänglich. Eine aktuelle Transkription dieses Papyrus wie aller anderen Papyri sowie aller weiterer für Apk-Hss., die für die Erstellung der *ECM-Apk* berücksichtigt wurden, ist – nach erfolgter kostenloser

des Papyrusfragments,²⁷ das zeitlich in den Jahren zwischen 150 und 250 n. Chr. entstanden sein muss und somit mit zu den ältesten erhaltenen neutestamentlichen Papyri zählt,²⁸ den Wert dieses Zeugen, bei dem es sich um das letzte Überbleibsel einer Schriftrolle handelt. Das Papyrus-Fragment selber, das nicht in der Kollation der Apk-Hss. von Herman C. Hoskier berücksichtigt werden konnte, weil es schlichtweg erst nach Hoskiers Veröffentlichung²⁹ bekannt wurde,³⁰ misst 7x13 cm³¹ und trägt auf der Vorderseite bzw. der Seite mit waagrechtem Faserlauf (i.e. fol. 237^a bzw. fol. 237^r) einen im Zuge des fortgeschrittenen Maßes an Verstümmelung nicht mehr zu identifizierenden Text,³² der jedoch, nachweislich Hagedorn, ziemlich sicher nicht-biblischen Ursprungs sei und stattdessen eher, wie Darius Müller konstatiert, den Charakter einer Urkunde habe.³³ Anders als auf der „Vorderseite“ ist der Text auf der Rückseite, obgleich zwar zugebenermaßen ebenfalls *partim* „severely damaged“³⁴, besser lesbar, so dass eine Zuordnung zu Apk 1,13–20 möglich war. Der auf fol. 237^b bzw. fol. 237^v, also der Seite, die einen senkrechten Faserverlauf aufweist, erhaltene Apk-Text des Papyrus-Fragments, der in der neutestamentlichen Textkritik zur Kategorie I zählt,³⁵ ist einspaltig und enthält jeweils den Beginn von 19 Zeilen;³⁶ zwei weitere Zeilen am Ende des Fragments sind aufgrund des schlechten Zustands, in dem sich der Papyrus befindet, unleserlich, so dass sich keine Aussage darüber treffen lässt, wie viel von Apk-Text der Papyrus letzten Endes einmal bei seiner Fertigung enthalten haben mag. Die Annahme Hagedorns, wonach auf Pg8 (in heutiger Verszählung) die

Registrierung – im *New Testament Virtual Manuscript Room (NT.VMR)* des *Instituts für Neutestamentliche Textforschung (INTF)* der Universität Münster einsehbar.

- 27 Vgl. diesbezüglich Hagedorn, Dieter, P.IFAO II 31. Johannesapokalypse 1,13–20, in: ZPE 92 (1992), S. 243–247.
- 28 Vgl. Bazzana, Earliest Papyri, S. 15 bzw. Müller, Griechischer Text, S. 127, u.a. Anm. 63.
- 29 Vgl. Hoskier, Herman C., Concerning the Text of the Apocalypse. Collations of all existing available Greek Documents with the Standard Text of Stephen's third Edition together with the Testimony of Versions, Commentaries and Fathers. A complete Conspectus of all Authorities, 2 Bände, London 1929.
- 30 Vgl. Lembke, Markus, Beobachtungen zu den Handschriften der Apokalypse des Johannes, in: Labahn, Michael/Karrer, Martin (Hg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung (ABG 38), Leipzig 2012, S. 19–69, hier: S. 27.
- 31 Hier und im Folgenden wird bei der Angabe der Maße der zu besprechenden Papyri zuerst die Breite angegeben, an die sich sodann die Höhe anschließt.
- 32 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 131, Anm. 62.
- 33 Vgl. Hagedorn, P.IFAO II 31, S. 243 bzw. Müller, Griechischer Text, S. 131.
- 34 Kraus, Symbols and figures, S. 60.
- 35 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 58.
- 36 Müller, Griechischer Text, S. 131 spricht irrtümlicherweise von 13 Zeilen, was jedoch m.E., textkritisch gesprochen, als „*error in scribendo*“ in seiner Studie betrachtet werden darf.

Verse 1 bis 12 des ersten Kapitels der Apk ebenfalls geschrieben waren und „die erhaltenen Reste aus der zweiten Kolumne stammen“³⁷, müssen ebenso wie die Frage, ob es sich bei P98 um das Überbleibsel des Beginns bzw. Auftakts einer Abschrift der gesamten Apk handelt,³⁸ Spekulation bleiben. Des Weiteren kann auch nicht mit Bestimmtheit ausgeschlossen werden, dass es sich bei dem Papyrus-Fragment möglicherweise um ein Amulett handelt. Da die Schrift, die den Apk-Text überliefert, allerdings *ipso facto* alles andere als einen professionellen Charakter aufweist und ihr die für Geschäftsschreiben eigentümlichen kursiven Elemente fehlen,³⁹ vertrat Giovanni Bazzana die Ansicht, dass es sich bei P98 um das Ergebnis einer Schreibübung handle,⁴⁰ was wiederum Thomas J. Kraus aufgrund der Tatsache, dass P98 im Vergleich mit anderen wichtigen Textzeugen der Apk Sonderlesarten aufweist,⁴¹ dahingehend deutete, dass P98 „was not meant for public or liturgical use“⁴². Peter Malik indes ist etwas vorsichtiger bei der Bewertung von P98, indem er (in Übereinstimmung mit Bazzana und Kraus) zwar festhält, dass es sich bei diesem fragmentarischen Textzeugen lediglich definitiv um keine elitäre Buchrolle handelt; hieraus lasse sich allerdings, aufgrund des frühen Entstehungsdatums noch weit in vorreichskirchlicher Ära, keinesfalls dahingehend eine Schlussfolgerung ziehen, dass eine von privater Hand und womöglich (zunächst) für den „einfachen Hausgebrauch“ erstellte und wiederverwendete Rolle (ein sog. „Opisthograph“⁴³) die ägyptischen Christ*innen der damaligen Zeit zwingend

37 Hagedorn, P.IFAO II 31, S. 244.

38 Vgl. Bazzana, Earliest Papyri, S. 15.

39 Vgl. Nicklas, Tobias, The Early Text of Revelation, in: Hill, Charles E./Kruger, Michael J. (Hg.), The Early Text of the New Testament, Oxford 2012, S. 225–238, hier: 233.

40 Bazzana, Earliest Papyri, S. 15, verwendet den Begriff „writing exercise“.

41 Eine Übersicht auffälliger Sonderlesarten und gemeinsamer Lesarten mit den Codices *Sinaiticus* bzw. *Alexandrinus* bietet neben Nicklas, Early Text, S. 233 ausführlicher auch Malik, Peter, Another Look at P.IFAO II 31 (P98). An Updated Transcription and Textual Analysis, in: NT 57 (2015), S. 1–14. Singulärlesarten indes begegnen nachweislich Müller, Darius, Liste der Singulärlesarten/List of singular readings, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Malik, Peter (Hg.), Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 2/Part 2: Begleitende Materialien/Supplementary Material, Stuttgart 2024, S. 16–66, hier: S. 17 nicht.

42 Kraus, Symbols and figures, S. 60.

43 Dieser Begriff leitet sich (neben dem Verb γράφειν) vom griechischen Wort πρὶςθω ab und meint (im strengen Sinn), dass die „Rückseite“ (*verso*) ebenfalls einen Text aufweist, der den auf der Vorderseite begonnenen Text fortsetzt. Kraus, Symbols and figures, S. 59 macht indes ausdrücklich darauf aufmerksam, dass der Begriff allerdings nicht benutzt wird, wenn ein Papyrus „recycelt“ wurde, indem man die noch freie Rückseite verwendete und einen anderen Text darauf schrieb, der in keinem Zusammenhang mit dem auf der Vorderseite zu lesenden Text steht.

gestört haben muss für eine gottesdienstliche Verwendung.⁴⁴ Tobias Nicklas indes kommt bei näherer Betrachtung des Papyrus jedenfalls zu dem aus meiner Sicht nachvollziehbaren Ergebnis, dass „mit einem „Neuen Testament“, wie wir es uns heute vorstellen, (...) P.IFAO II 31 nicht viel zu tun“⁴⁵ hat.

2.2.2 P18

Der in der British Library in London unter der Nummer 2043^v verwahrte Papyrus 18, der zugleich in der Leuener Datenbank die Nummer 2786 trägt, ist ebenfalls unter der Bezeichnung *P.Oxy. VIII 1079* bekannt.⁴⁶ Die Abmessungen dieses nahe der ägyptischen Stadt Oxyrhynchus gefundenen und beidseitig zwischen 200 und 300 n. Chr.⁴⁷ beschriebenen einzigen Papyrusblattes betragen 9,8x15,1 cm.⁴⁸ Während auf der Vorderseite mit waagrechtem Faserlauf (*recto*) der allem Anschein nach bereits im 3. Jahrhundert n. Chr. zusammen mit der Buchunterschrift (*subscriptio*) ἐξοδος geschriebene Schluss des alttestamentlichen Buches Exodus in Septuagintafassung⁴⁹ geschrieben steht,⁵⁰ handelt es sich bei dem auf der Rückseite (*verso*) des Papyrus geschriebenen Text, der einen senkrechten Faserlauf aufweist, um die Verse Apk 1,4–7, die von einer anderen Hand „auf das leere Verso einer bereits gebrauchten Schriftrolle“⁵¹ geschrieben wurden und ebenfalls aus der Zeit des 3. Jahrhunderts n. Chr. stammen.⁵² Die *editio princeps* des Papyrus P18, dessen Ausmaße, wie Malik

44 Vgl. ausführlicher die Auseinandersetzung mit Bazzana und Kraus bei Malik, Peter, *The Greek Text of Revelation in Late Antique Egypt: Materials, Texts, and Social History*, in: ZAC 22 (2018), S. 400–421, hier: 410f.

45 Nicklas, Tobias, *Christliche Apokalypsen in Ägypten vor Konstantin. Kanon, Autorität, kontextuelle Funktion*, in: Kraus, Thomas J./Sommer, Michael (Hg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, S. 95–117, hier: S. 101.

46 Gelegentlich liest man in der Literatur, bspw. bei Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 16 e.a. oder Kraus, *Symbols and figures*, S. 57 e.a., dass „Oxy.“ ohne Punkt geschrieben wird. Ich selber orientiere mich hier wie im Folgenden an der Schreibung, wie sie bei u.a. bei Müller, *Griechischer Text*, S. 127 e.a. begegnet.

47 Karrer, *Text der Johannesapokalypse*, S. 58 gibt als Entstehungszeit den Zeitraum 3./4. Jahrhundert n. Chr. an.

48 Vgl. Müller, *Griechischer Text*, S. 127.

49 Vgl. ebenfalls Müller, *Griechischer Text*, S. 127f.

50 Dieser Text ist, wie Kraus, *Symbols and figures*, Anm. 33 konstatiert, seit der Erstedition durch Arthur S. Hunt unter der Bezeichnung *P.Oxy. VIII 1075* bzw. *LDAB 3477* bekannt und stellt zudem, wie Müller, *Griechischer Text*, S. 128, Anm. 44 zu berichten weiß, die Septuaginta-Hs. RA 909 dar.

51 Nicklas, *Christliche Apokalypsen*, S. 101.

52 Der Papyrus ist unter dem Permalink https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P18 (letzter Abruf: 20.05.2024) online zugänglich.

in Erinnerung ruft, möglicherweise auch größer als die oben genannten Zentimeterangaben gewesen sein könnten, ohne das Gegenteil zwangsläufig mit Bestimmtheit ausschließen zu können,⁵³ wurde i.J. 1911 durch den Forscher Arthur S. Hunt erstellt,⁵⁴ der seinerseits die *manus* als „clear, medium-sized cursive, upright and heavily formed“⁵⁵ charakterisiert hatte.⁵⁶ Der Umstand, dass zwei biblische Schriften bzw. Schriftabschnitte zusammen auf der Vorder- und Rückseite begegnen, aber, wie eben bereits konstatiert, von unterschiedlichen Händen herrühren, legt die Vermutung nahe, dass es sich bei P18, der von Hoskier in seiner Hss.-Kollation berücksichtigt werden konnte⁵⁷ und gemäß der Aland'schen Kategorie die Ordnungsnummer I erhielt und somit in die oberste Kategorie fällt,⁵⁸ um das „Stück einer wiederbenutzten Rolle“⁵⁹ handelt, zumal sich inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen Ex 42,20 auf der einen und Apk 1,4–7 auf der anderen Seite schwer finden lassen.⁶⁰ Dieser eben geschilderte Sachverhalt führte auch dazu, dass erwogen wurde, in dem Papyrus eine ursprünglich jüdische Rolle zu sehen, die zunächst einen alttestamentlichen Text bzw. einen Text aus der Bibel Israels (näher hin dem Zweiten Buch Mose) enthielt, ihrerseits dann aber von christlicher Seite verwendet wurde, um eine Kopie der Johannesapokalypse anzufertigen.⁶¹ Gleichzeitig sei

53 Vgl. Malik, Greek Text, S. 404.

54 Vgl. hierzu Hunt, Arthur S. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri* 8 (Graeco-Roman Branch 11), London 1911, S. 13f.

55 Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, S. 13.

56 Für weitere Informationen zur Schreibgestaltung von P18 vgl. Kraus, *Symbols and figures*, S. 57f. sowie ausführlicher Malik, Greek Text, S. 404 sowie Malik, Peter, *P.Oxy VIII.1079 (P18): Closing in a „Curious Codex“?*, in: NTS 65 (2019), S. 94–102.

57 Vgl. Lembke, *Beobachtungen*, S. 27. In der Nomenklatur Hoskiers trägt die Hs. die Bezeichnung „Oxyrhynchus 1079“; vgl. diesbezüglich Hoskier, *Concerning the Text I*, S. 1.

58 Vgl. hierzu u.a. Karrer, *Text der Johannesapokalypse*, S. 58. Die *ECM-Apk* listet zwei Singulärlesarten bzw. *singular readings* auf, die in P18 ggü. dem kritischen Text begegnen; vgl. diesbezüglich Müller, *Singulärlesarten*, S. 16.

59 Müller, *Griechischer Text*, S. 128. Malik, Greek Text, S. 404 verwendet den Ausdruck „reused roll“.

60 Der Vollständigkeit halber soll der Sachverhalt nicht unerwähnt bleiben, dass sich (aber erst) bei der Weitung der Textcorpora auf intertextueller Ebene doch Gemeinsamkeiten bzw. Anknüpfungspunkte, die zwischen dem Buch Exodus auf der einen und der Apokalypse des Johannes auf der anderen Seite bestehen, finden lassen, die jedoch „bei der Produktion der Rolle (...) keineswegs geplant“ waren, wie Nicklas, *Christliche Apokalypsen*, S. 101 mit Verweis auf die Studie von Michael Sommer (*Der Tag der Plagen. Studien zur Rezeption von Ex 7–11 in den Posaunen und Schälenvision der Johannesoffenbarung und der Tag des Herrn-Tradition* [WUNT II/387], Tübingen 2015) zu bedenken gibt.

61 Vgl. Rahlfs, Alfred/Fraenkel, Detlef, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. I.1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, Göttingen 2004, S. 295.

der Vollständigkeit halber ebenfalls die These Brent Nongbris erwähnt, der in P18 bzw. dem Papyrus, der beide o.g. Bibelstellen enthält, keinen Opisthographen sieht, sondern stattdessen das Manuskript als „miscellaneous codex“⁶² betrachtet.⁶³

Unabhängig davon jedoch, welche These man letzten Endes präferiert bzw. für plausibler erachtet – eine endgültige Klärung muss ohnehin aufgrund des nur ein Blatt umfassenden Papyrus offen bleiben –, bleibt dennoch trotz der eben bereits angesprochenen fehlenden (bzw. zumindest nicht sogleich hinzubekommenden) inhaltlichen Anknüpfungspunkte⁶⁴ zwischen beiden biblischen Texten abschließend mit Müller festzuhalten, dass die „Verbindung von Exodusschluss und Apokalypse (...) in jeden Fall bemerkenswert“⁶⁵ ist, zumal, wie Nicklas ebenfalls zu bedenken gibt, diese zwar rein zufällig und in Ermangelung eines geeigneten Schreibmaterials (aus ökonomischen Gründen [Stichwort „Recycling“]?) erfolgt sein könnte, jedoch auch das Produkt einer gezielten Verwendung darstellen könnte, wenn man davon ausgeht, dass „die Offenbarung des Johannes einfach nicht wichtig genug [war], um für sie einen neuen Papyrus zu kaufen“⁶⁶.

2.2.3 P47

Der sich in der irischen Hauptstadt Dublin in der Chester Beatty Library befindliche Papyrus 47, der wegen seines eben genannten Aufenthaltsortes auch als P.Beatty III⁶⁷ bezeichnet wird und gemäß dem Leuvenener System die Nummer 2778 trägt, stellt den umfangreichsten Papyrus-Textzeugen der Apk dar. Die sich in ziemlich gutem Zustand befindlichen zehn erhaltenen Blätter

62 Malik, Greek Text, S. 405.

63 Die ausführliche Argumentation Nongbris findet sich in Nongbri, Brent, *Losing a Curious Christian Scroll but Gaining a Curious Christian Codex: An Oxyrhynchus Papyrus of Exodus and Revelation*, in: NT 55 (2013), S. 77–88, v.a. S. 78.

64 Einen Versuch, beide o.g. biblischen Texte doch miteinander in Einklang zu bringen, unternimmt trotzdem Eldon J. Epp (*The Oxyrhynchus New Testament Papyri: „Not without Honor except in their Hometown“?* in: Epp, Eldon J. [Hg.], *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays 1962–2004* (NTS 116), Leiden/Boston 2005, S. 743–801, hier: 758f.). Müller, Griechischer Text, S. 128, Anm. 48 macht in meinen Augen allerdings zurecht darauf aufmerksam, dass „inhaltliche Aspekte selten den Ausschlag für die Kombination zweier oder mehrerer Texte bei einem Opisthographen geben“.

65 Müller, Griechischer Text, S. 128.

66 Nicklas, Christliche Apokalypsen, S. 101.

67 Nicklas, *Early Text*, S. 235 sowie Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 17 verwenden bei der Wiedergabe der Benennung der Oxyrhynchus-Nummern hier wie im Folgenden statt der römischen Zahlzeichen die entsprechenden arabischen Ziffern. In der überwiegenden Mehrheit der von mir konsultierten Literatur wird indes auf römische Zahlzeichen zurückgegriffen.

in der Größe von etwa 13x20 cm,⁶⁸ bei denen die oberen und unteren Seitenränder jeweils nicht mehr erhalten sind⁶⁹ und daher auch keine Paginierungen bzw. Lagenzählungen aufweisen,⁷⁰ fungieren als Codex⁷¹ und wurden in einer heute nicht mehr genauer zu bestimmenden Region in Ägypten geschrieben. Heute ist in einer Kolumne mit drei kleineren *lacunae* der Abschnitt Apk 9,10–17,2 erhalten.⁷² Seitens des Ersteditors Frederic Kenyon wurde 1934 hinsichtlich der Hand des Schreibers bzw. der Schreiberin⁷³ festgehalten,⁷⁴ dass diese „rather rough in character, thick in formation, and with no pretension in calligraphy“⁷⁵ sei, was wiederum Willy Clarysse und Pasquale Orsini dazu veranlasste, die Schrift als „Alexandrian stylistic class“⁷⁶ zu charakterisieren.⁷⁷ In der Hoskier nicht bekannten Hs.⁷⁸ fehlen Satzzeichen bzw. Zeichen, die nach unserem heutigen Verständnis als Interpunktion subsummiert werden können; lediglich ab und an begegnen Apostrophe und Tremata. Ob der Papyrus neben der

68 Das INTF Münster/Westfalen stellt in seinem *New Testament Virtual Manuscript Room* (NT.VMR) im Internet Aufnahmen zur Verfügung, die von der Chester Beatty Library stammen.

69 Malik, Greek Text, S. 407 geht davon aus, dass die Blätter ursprünglich 13–13,5x23,5–24,5 cm groß waren.

70 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 130.

71 Nachweislich Aland/Aland, Text des Neuen Testaments, S. 111, darf als christliches Spezifikum angesehen werden, dass, anders als im Judentum wie der paganen Umwelt der damaligen Zeit, wo man Texte vornehmlich auf Rollen schrieb, Texte (biblischen Inhalts) i.d.R. in Codex-Form gehalten wurden. Vgl. hierzu auch Hurtado, Larry W., *The Early Christian Preference for the Codex*, in: Hurtado, Larry W. (Hg.), *The Earliest Christian Artefacts. Manuscripts and Origins*, Grand Rapids/Cambridge 2006, S. 43–93.

72 Um genau zu sein, enthält P47 die Verse Apk 9,10–11,3; 11,5–16,15; 16,17–17,2, wie Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 58, Anm. 82 festhält.

73 Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass auch von weiblich gelesenen Personen Hss. kopiert bzw. transkribiert wurden, weswegen zur Vermeidung von Unsicherheiten bei der Geschlechterdifferenzierung hier wie im Rest des Artikels entweder sowohl weibliche wie männliche Termini gewählt werden oder aber auf eine geschlechtsneutrale Formulierung zurückgegriffen wird. Für ausführliche Informationen zum Geschlecht von Schreiber*innenhänden sei auf die Ausführungen bei Müller, Griechischer Text, S. 3, Anm. 1 verwiesen.

74 Vgl. Kenyon, Frederic G. (Hg.), *The Chester Beatty Biblical Papyri III: Pauline Epistles and Revelation*. Text, London 1934. Der Band mit den Aufnahmen des Papyrus wurde zwei Jahre später publiziert; vgl. diesbezüglich Kenyon, Frederic G. (Hg.), *The Chester Beatty Biblical Papyri III: Revelation. Plates*, London 1936.

75 Zit. n. Bazzana, Earliest Papyri, S. 17.

76 Clarysse/Orsini, *Early New Testament Manuscripts*, S. 458.

77 Eine aktuelle und äußerst ausführliche Beschreibung des Papyrus unter kodikologischen wie paläographischen Gesichtspunkten bietet Peter Malik, P.Beatty III (P⁴⁷): *The Codex, Its Scribe, and Its Text* (NTTSD 52) Leiden 2017, S. 21–70.

78 Vgl. Lembke, Beobachtungen, S. 27.

Apk noch weitere Schriften biblischen oder nicht-biblischen Inhalts aufwies, lässt sich nicht abschließend beurteilen; Peter Malik indes sieht in dem Zeugen den Rest eines ‚nicht-formalen‘, aus Einzellagen bestehenden Codex,⁷⁹ der „die Apokalypse und eventuell einige unbeschriebene Blätter umfasste“⁸⁰.

Ogleich in der Handschriften-Kollation Hoskiers noch nicht berücksichtigt, herrscht in der neutestamentlichen Textkritik ohne jeden Zweifel die übereinstimmende Meinung, dass es sich bei P.Beatty III um den bedeutendsten auf Papyrus geschriebenen Zeugen handelt, weswegen ihm Kategorie I der Aland’schen Einteilung zugewiesen wird⁸¹ und er auch für die Erstellung von *Text und Textwert (TuT)*, einem Band, der sämtliche Handschriften, die die Apk überliefern, an eigens ausgewählten über die 22 Kapitel der Apk verteilten sogenannten Teststellen untersucht und so auf Basis des erhobenen Textes den „Textwert“ ermittelt, aufgrund seines großen Umfangs als einziger der in diesem Artikel zu behandelnden Papyri mit berücksichtigt werden konnte⁸² und folglich die Gelegenheit für eine ausgiebigere textkritische Untersuchung bietet.⁸³ Auffällig ist zunächst hinsichtlich des Schriftbildes, dass neben dem bereits Konstatierten zu fehlender Interpunktion udgl. gleichsam *in scribendo* an der ein oder anderen Stelle Korrekturen, in nicht wenigen Fällen von ursprünglichen Nonsense-Lesarten vorgenommen wurden.⁸⁴ Ferner lassen sich an diversen Stellen Itazismen feststellen,⁸⁵ die allerdings an nicht sämt-

79 Vgl. Malik, P.Beatty III, S. 70f.

80 Müller, Griechischer Text, S. 130.

81 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 58.

82 Vgl. hierzu Lembke, Markus/Müller, Darius/Schmid, Ulrich B. in Verbindung mit Martin Karrer, Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. VI: Die Apokalypse. Teststellenkollation und Auswertungen (ANTF 49), Berlin/Boston 2017.

83 Eine ausführliche Beschreibung und Analyse des von P47 überlieferten Textes kann hier nicht geboten werden, weswegen sich der hier vorliegende Beitrag auf die wesentlichsten textlichen Eigenheiten beschränken muss. Für detailliertere Informationen sei auf die Studie von Malik, P.Beatty III verwiesen.

84 Vgl. Malik, Greek Text, S. 407. Als Beispiel hierfür sei sogleich die erste zu beobachtende Korrektur genannt, bei der in Apk 9,11 der seitens der *prima manus* geschriebene Buchstabenbestand εχο, der seinerseits keinen Sinn ergibt, sondern m.E. durch das im unmittelbaren Anschluss folgende Substantiv und mit einem Omikron beginnende ονομα herrührt und im Zuge der *scriptio continua* als *error in scribendo* betrachtet werden muss, zu εχει verbessert wurde.

85 Itazismen werden in der *ECM-Apk* gemäß der *ECM*-Regularien als Orthographica verstanden und sind als solche im Variantenapparat dadurch ersichtlich, dass unmittelbar an den sog. „Lesartenkennbuchstaben“ der Zusatz „o“ gesetzt wird, um das Orthographicum von der „Hauptlesart“ abzugrenzen; vgl. diesbezüglich Karrer, Martin/Müller, Darius/Malik, Peter, Abkürzungen und Sigla, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Malik, Peter (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 2/Part 2: Begleitende Materialien/Supplementary Material*, Stuttgart 2024, S. 1–5, hier: S. 3. Hinsichtlich des Itazismus

lichen Stellen zwangsläufig seitens des Kopisten bzw. der Kopistin herrühren müssen, sondern ebenso wie die bisweilen festzustellenden Auffälligkeiten in der Orthographie auch bereits der für den Abschreibevorgang verwendeten *Vorlage* entsprungen sein können.⁸⁶ Die allermeisten der in der Apk so häufig auftretenden Numeralia begegnen in abgekürzter, i.e. mit griechischen Zahlbuchstaben geschriebener und mit Überstrich versehener Form, was, nebenbei bemerkt, somit P47 gleichzeitig zum ältesten griechischen Handschriftenzeugen macht, der die in Apk 13,18 auftretende „berühmt-berüchtigte“ Zahl des Tieres mit χξς' (und somit 666) angibt;⁸⁷ des Weiteren begegnen *nomina sacra* bzw. im Jargon der *ECM-Apk*: *nomina abbreviata*⁸⁸ für Begriffe wie θεος, κυριος oder χριστος usw., die ebenfalls wie die Zahlen einen Überstrich tragen.⁸⁹ Darüber hinaus erkannte bereits der Nestor der Textkritik der Johannesapokalypse des Neuen Testaments, Josef Schmid, im selben Jahr der eingangs erwähnten und von Kenyon erstellten *editio princeps* den textkritischen Wert wie auch die textkritische Verwandtschaft des von P47 überlieferten Apk-Textes mit dem im etwa ein Jahrhundert jüngeren und textkritisch als etwas schwächer zu beurteilenden Codex *Sinaiticus*, so dass ab da vom sog. „S-Text“ bzw. „S-Texttyp“ die Rede war,⁹⁰ der sich allerdings bei Abweichungen gegenüber dem von Codex *Alexandrinus* und Codex *Ephraemi Rescriptus* als

sei bzgl. P47 exemplarisch auf die Kollation von Markus Lembke (Kollationen zu ausgewählten Orthographica, in: Karrer/Müller/Malik, a.a.O., S. 134–178, hier: S. 138f.) zum Unterschied εἶδον-ἰδον aufmerksam gemacht.

86 Vgl. Malik, Greek Text, S. 407.

87 Vgl. Geigenfeind, Matthias, Liste der abgekürzten Zahlzeichen/List of the abbreviated numbers, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Malik, Peter (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 2/Part 2: Begleitende Materialien/Supplementary Material*, Stuttgart 2024, S. 112–123, hier: S. 117f.

88 Zur Änderung des Terminus bzw. der Präferenz der *ECM-Apk* zu diesem o.g. Begriff vgl. Karrer, Martin/Müller, Darius, Textliche Änderungen gegenüber NA28/Textual changes as against NA28, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Sigismund, Marcus/Strutwolf, Holger/Hüffmeier, Annette/Paulson, Gregory S. (Hg.) unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Peter Malik und Oliver Humberg, *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation*, Stuttgart 2024, S. 47*–61*, hier: S. 59*, Anm. 9. Eine Auflistung aller Stellen, an denen in der *ECM-Apk* dieses o.g. Phänomen sich beobachten lässt, bietet Karrer/Müller, a.a.O., S. 59*. Vgl. des Weiteren auch Hüffmeier, Annette/Müller, Darius, Der Variantenapparat der *Editio Critica Maior (ECM) Apokalypse* und seine philologische Konzeption, in: Gäbel, Georg/Geigenfeind, Matthias/Müller, Darius (Hg.), *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse. Die Relevanz von Textkritik zur Erforschung des frühen Judentums, des Neuen Testaments und des frühen Christentums. Festschrift für Martin Karrer zum 70. Geburtstag (ANTF 60)*, Berlin/Boston 2024, S. 241–264, hier: S. 260–262.

89 Vgl. bspw. θυ in Apk 9,13.

90 Vgl. diesbezüglich Schmid, Josef, Der Apokalypsetext des Chester Beatty Papyrus P47, in: *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 11 (1934), S. 81–108.

der schwächere bzw. nachrangigere erweist,⁹¹ was seitens der Wuppertaler Untersuchungen, die im Rahmen der Erstellung der *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) begleitend durchgeführt wurden, mittels des aufwändigen Teststellenverfahrens dahingehend bestätigt werden konnte, dass mit einer Übereinstimmung von 58% Codex *Aleph* als nächster Verwandter auftritt.⁹² Die vor wenigen Jahren durchgeführte Studie Peter Maliks brachte darüber hinaus hinsichtlich P47 als weiteres Ergebnis hervor, dass es sich bei P47 um „the closest textual ally of the Sahidic version of Revelation“⁹³ handelt, was aufgrund der Tatsache, dass als Provenienz des Papyrus auf der einen und der koptischen Version⁹⁴ auf der anderen Seite für beide *ipso facto* Ägypten angegeben werden kann, in meinen Augen wenig verwundern dürfte. Die Auswertung von Hss., die im Zuge der Erstellung der *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) herangezogen wurden, führte zudem zu dem Ergebnis, dass P47 in insgesamt 46 Stellen sog. „Singuläresarten“ bietet, worunter jedoch auch, der Vollständigkeit angemerkt, Orthographica gezählt werden.⁹⁵

Die abschließende Frage, die sich hinsichtlich der Zielsetzung, die der Schreiber oder die Schreiberin bei bzw. mit der Erstellung des Manuskripts verfolgte, stellt, bleibt trotzdem, wann und wo es konkret Verwendung gefunden haben mag. Da die Ausmaße der ganzen erhaltenen Seiten des Papyrus den Ausmaßen eines Codex ziemlich nahe kommen, wäre eine Verwendung in

91 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 65 mit explizitem Verweis auf Schmid, Josef, Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes. II. Die alten Stämme (MThS.E II), München 1955, v.a. S. 151. Nachweislich Nicklas, Early Text, S. 234 gibt es lt. Kenyon 182 Übereinstimmungen bzw. 196 Unterschiede zwischen P47 auf der einen und Codex *Sinaiticus* auf der anderen Seite, wohingegen an 167 Stellen P47 mit Codex *Alexandrinus* geht bzw. sich an 209 Stellen von diesem unterscheidet. Hinsichtlich der Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede von P47 mit Codex *Ephraemi Rescriptus* lässt sich festhalten, dass 157 Übereinstimmungen bestehen, wohingegen sich die Unterschiede auf 171 belaufen.

92 Vgl. Lembke e.a., Text und Textwert, S. 602. Codex *Ephraemi Rescriptus* erweist sich als viertnächster Verwandter mit einer Übereinstimmungsrate von 50%, wohingegen Codex *Alpha* eine um drei Prozentpunkte niedrigere Rate aufweist. Aufgrund der Tatsache jedoch, dass P47 nicht einmal die Hälfte des Textes der gesamten Apokalypse aufweist, sollten die Prozentzahlen nicht überbewertet werden.

93 Malik, Greek Text, S. 407. Die ausführliche Begründung des o.g. Sachverhalts lässt sich bei Malik, P.Beatty III, S. 194–221 nachlesen.

94 Zur sahidischen Apokalypse-Überlieferung vgl. Askeland, Christian, An Eclectic Edition of the Sahidic Apocalypse of John, in: Sigismund, Marcus/Müller, Darius (Hg.), unter Mitarbeit von Matthias Geigenfeind, Studien zum Text der Apokalypse II (ANTF 50), Berlin/Boston 2017, S. 34–79.

95 Vgl. Müller, Singuläresarten, S. 16f.

gemeindlichem bzw. liturgischem Kontext nicht auszuschließen, wie Bazzana zu bedenken gibt, wenngleich, wie er sogleich einräumt, im (späteren) Gebrauch des Papyrus für die persönliche Lektüre und/oder zu Studienzwecken eher das Motiv für die Erstellung dieses Manuskripts zu suchen ist.⁹⁶ Malik indes sieht zwar in der Argumentation Bazzanas eine gewisse Plausibilität, die sich nicht von der Hand weisen und somit auch nicht abstreiten lässt, deren Gegenteil aber ebenso wenig ausgeschlossen werden kann, weswegen er (weitaus) vorsichtig(er) davon spricht, dass der Papyrus „at least subsequent to its production“⁹⁷ Verwendung „in some sort of communal context“⁹⁸ fand.

2.2.4 P115

Groß waren das Erstaunen und die Freude in der wissenschaftlichen „Community“, als i.J. 1999 Juan Chapa einen bislang unbekannten Papyrus aus Oxyrhynchus mit der Bezeichnung *P.Oxy. LXVI 4499* edierte,⁹⁹ der aus insgesamt 26 eher kleineren Fragmenten besteht und heute im Ashmolean Museum in Oxford (Großbritannien) aufbewahrt wird und in der Leuvenener Datenbank unter der Nummer 7161 zu finden ist.¹⁰⁰ Bei diesen Papyrus-Fragmenten handelt es sich um die letzten Überbleibsel von neun Codex-Blättern,¹⁰¹ die von der Johannesapokalypse den Text von „2,1–15,7 mit erheblichen lacunae und Beschädigungen“¹⁰² enthalten, allerdings schwere Beschädigungen aufweisen, so dass oftmals „auf den überkommenen Schnipseln lediglich wenige Buchstaben [stehen], während mehrere aufeinanderfolgende Worte die Ausnahme bilden“¹⁰³. Der ursprüngliche Umfang wie auch die Größe des Codex müssen letzten Endes unbeantwortet bleiben; trotzdem führten papyrologische Überlegungen wie Berechnungen dazu, dass der aller Voraussicht nach zwischen 250 und 350 n. Chr.¹⁰⁴ entstandene Textträger umfangreicher gewesen sein und

96 Vgl. Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 18.

97 Malik, *Greek Text*, S. 408.

98 Erneut Malik, *Greek Text*, S. 408.

99 Vgl. diesbezüglich Chapa, Juan, *P.Oxy. LXVI 4499*, in: Gonis, Nikolaos/Chapa, Juan e.a. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri 66* (Graeco-Roman Memoirs 86), London 1999, S. 10–37.

100 Vgl. Müller, *Griechischer Text*, S. 132.

101 Im *NT.VMR* des *INTF* sind Aufnahmen des Papyrus im Internet zu finden.

102 Karrer, *Text der Johannesapokalypse*, S. 58. Eine genaue Auflistung der Verse, bei denen zumindest ein (deutlicher) Wortbestandteil zu erkennen ist, sieht, gemäß den Eintragungen und der Transkription von P115 im *NT.VMR*, wie folgt aus: Apk 2,1–3,13–15,27–29; 3,10–12; 5,8–9; 6,5–6; 8,3–11,11–13; 9,1–5,7–16,18–21; 10,1–4,8–11; 11,1–5,8–15,18–19; 12,1–5,9–10,13–17; 13,1–3,6–16,18; 14,1–3,5–7,10–11,14–15,18–20; 15,1,4–7.

103 Müller, *Griechischer Text*, S. 132.

104 Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 18 gibt als Entstehungszeitraum das Ende des 3. bzw. den Beginn des 4. Jahrhunderts n. Chr. an.

die Ausmaße 15,5x23,5 cm gehabt haben müsse, von denen 12,5x20 cm jeweils beschriebenen Text enthalten hätten.¹⁰⁵ Die Wissenschaftler Lincoln H. Blumell und Thomas A. Wayment halten es durchaus ebenfalls für möglich, dass P115 weitere Schriften, die über die Apk hinausgehen, enthalten habe,¹⁰⁶ was sich jedoch, wie Darius Müller m.E. zurecht hervorhebt, aufgrund einer fehlenden bzw. zumindest durch die Beschädigungen verloren gegangenen und dadurch nicht mehr erhaltenen etwaigen Paginierung, die i.d.R. an den oberen bzw. unteren Seitenrändern angebracht wird, nicht belegen lässt¹⁰⁷ und daher ebenso wie der Gedanke David C. Parkers, wonach die verschiedenen Papyrusblätter, noch ehe diese beschrieben wurden, wegen der Tatsache, dass die *verso*-Seiten im direkten Vergleich mit denen auf der *recto*-Seite eine schmalere Beschriftung aufweisen, bereits gebunden vorlagen,¹⁰⁸ spekulativ bleiben muss. Hinsichtlich des Schriftbilds, das der Papyrus erkennen lässt, kann man festhalten, dass die Handschrift selber als „clear and fluid, writing in severe style“¹⁰⁹ charakterisiert werden kann. Der von P115 erhaltene Text, der unter die Kategorie I in der Aland'schen Einteilung zu zählen ist,¹¹⁰ weist neben den hinsichtlich der Segmentierung bzw. Interpunktion zu nennenden Phänomenen wie gelegentlich beobachtbaren sog. *diastolai*, Punkten am Versanfang, Tremata und Apostrophen,¹¹¹ was alles nachweislich Bazzana durchaus als Indiz dafür gesehen werden kann, dass P115 möglicherweise vor dem Hintergrund einer öffentlichen Verlesung oder einer gemeindlichen Verwendung entstand,¹¹² *nomina sacra* bzw. *abbreviata*¹¹³ sowie Überstriche über den als Zahlzeichen verwendeten Buchstaben¹¹⁴ auf, was wiederum für eine*n mit Schreibgewohnheiten bzw. -gepflogenheiten der damaligen Zeit vertraute*n

105 Vgl. Chapa, P.Oxy. LXVI 4499, S. 11f.

106 Vgl. Blumell, Lincoln H./ Wayment, Thomas A. (Hg.), *Christian Oxyrhynchus. Texts, Documents, and Sources*, Waco 2015, S. 143.

107 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 132, Anm. 67.

108 Vgl. Parker, David C., *A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P115 (P. Oxy. 4499)*, in: Ders. (Hg.), *Manuscripts, Texts, Theology. Collected Papers 1997–2007 (ANTF 40)*, Berlin/ New York 2009, S. 73–92, hier: S. 73.

109 Malik, Greek Text, S. 411, wo auch genauer über die Schrift und deren Einordnung in verschiedene Schrifttypen diskutiert wird.

110 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 115.

111 Vgl. Malik, Greek Text, S. 412.

112 Vgl. Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 18, der allerdings zugleich kritisch anmerkt, dass die Handschrift (i.S.v. „handwriting“), die auf dem Papyrus zu erkennen ist, es einem potenziellen Leser oder einer potenziellen Leserin nicht einfach gerade gemacht haben dürfte, den Text laut vorzulesen bzw. vorzutragen.

113 Vgl. bspw. θυ in Apk 8,4.

114 Vgl. ζ in Apk 10,3.

Schreiber*in schließen lässt. Ungeachtet dessen darf das eben Gesagte nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass sich auf dem Papyrus in seiner Funktion als Datenträger Korrekturen im Text finden lassen, die, wenngleich sich das heute nicht mehr eindeutig differenzieren bzw. bestimmen lässt, entweder bereits *in scribendo* vorgenommen oder aber durch eine davon zu unterscheidende Person durchgeführt wurden.¹¹⁵

Unabhängig davon allerdings, wie man die schreiberischen Qualitäten der Person, die P₁₁₅ anfertigte, einschätzt, löste der Fund des Papyrus, wie eingangs konstatiert, großes Erstaunen aus, weil es sich bei ihm nach P₄₇ hinsichtlich des Textes um den Papyrus mit dem größten Umfang handelt und daher auch eine Bewertung seines Textes und dessen „Textwert“ vorgenommen werden kann. David C. Parker war i.J. 2000 und somit bereits ein Jahr nach der *editio princeps* der erste, der eine tiefergehende textkritische Analyse des Papyrus vornahm und bei seinen unter textkritischen Aspekten durchgeführten Untersuchungen zu dem Schluss kam, dass P₁₁₅ den Texttyp der Apokalypse, der in den Codices *Alexandrinus* und *Ephraemi Rescriptus* vorliegt (sog. „A-C-Texttyp“), stützt,¹¹⁶ was insofern noch eine zusätzliche Bedeutung dadurch erhält, dass P₁₁₅ (mehr als) ein Jahrhundert älter ist als die beiden eben aufgeführten Pandekten.¹¹⁷ Folglich darf „P₁₁₅ neben P₄₇ in textkritischer Hinsicht als wichtigster Papyruszeuge der Apokalypse gelten“¹¹⁸, der nachweislich der unlängst erschienenen *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse an insgesamt vier Stellen sog. „Singulärlesarten“ aufweist,¹¹⁹ worunter auch Apk 13,18 fällt, was

115 Eine Korrektur begegnet z.B. in Apk 3,12, wo der Genitiv $\nu\alpha\upsilon$ der *prima manus* durch einen über der Zeile kleiner geschriebenen Ausdruck $\nu\alpha\omega$ zum (wegen der im Papyrus nicht mehr erhaltenen, trotzdem aber im *Ausgangstext* vorliegenden Präposition $\epsilon\nu$ mit dem nachfolgenden maskulinen Dativ-Singularartikel $\tau\omega$ notwendigen) Dativ korrigiert wurde. Weitere Korrekturen, die hier nicht im Einzelnen aufgezählt werden können, begegnen in Form von Streichungen oder Überschreibungen. Für weiterführende Informationen Malik, Greek Text, S. 411.

116 Für eine tiefergehende Bewertung des in P₁₁₅ erhaltenen Textes vgl. die ausführlichen Ausführungen von Müller, Griechischer Text, S. 136–140.

117 Vgl. Parker, David C., A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation: P₁₁₅ (P. Oxy. 4499), in: NTS 46 (2000), S. 159–174, hier: S. 174. Da in „Text und Textwert“ lediglich an drei Teststellen eine Verortung von P₁₁₅ vorgenommen werden konnte, ist, anders als bei P₄₇, eine genaue prozentuale Bestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses des Papyrus zu anderen Zeugen nicht möglich, wie aus Lembke e.a., Text und Textwert, S. 518 und S. 602 hervorgeht.

118 Müller, Griechischer Text, S. 132.

119 Vgl. Müller, Singulärlesarten, S. 17. Hierzu zählt auch, der Vollständigkeit halber angeführt, das in Anm. 115 beobachtete $\nu\alpha\upsilon$. Da allerdings wegen des fragmentarischen Zustands des Oxyrhynchus-Papyrus der unmittelbar vorausgehende genaue Kontext fehlt, lässt sich die Lesart selber jenseits des oben Gesagten nicht weiter beurteilen. Ein *error in scribendo* sollte aber auf jeden Fall wegen der sich im Anschluss an $\nu\alpha\upsilon$ (P₁₁₅) bzw.

die „berühmt-berüchtigte“ Stelle enthält, in der in der Apk von der „Zahl des Tieres“ (Apk 13,18) gesprochen wird, das aus dem Meer steigt (vgl. Apk 13,1) und einen durch Gematrie bzw. Isopsephie zu entschlüsselnden Namen trägt,¹²⁰ der sich hinter der Zahl verbirgt.¹²¹ Der „klassische“ Mehrheitstext hinsichtlich der konkreten Zahl lautet bekanntermaßen „666“, was auch aufgrund der glasklaren Datenlage in den griechischen Mss. sowie der versionellen wie patristischen Bezeugung als *Obertext* bzw. *Leittext* in der *ECM-Apk* bestimmt wurde, der diesbezüglich $\chi\zeta\varsigma'$ lautet.¹²² Die Besonderheit, die jedoch P115 hinsichtlich Apk 13,18 ausmacht und die folglich berechtigterweise Staunen in der exegetischen (und nicht nur textkritischen) Welt auslöste, ist die Tatsache, dass dieser Papyrus an der besagten Stelle die mit griechischen Zahlbuchstaben geschriebene Variante „616“ ($\chi\iota\varsigma'$) überliefert, bei der es sich um eine Lesart handelt, die seitens der griechischen Handschriften lediglich (bislang) von *Codex Ephraemi Rescriptus* gestützt worden war¹²³ und daher, wie Karrer und

$\nu\alpha\omega$ (*Ausgangstext*) befindlichen Formulierung του θεου μου als die am einfachsten zu begründende Erklärung ins Auge gefasst werden, zumal ja in diesem Papyrus (wie auch aller Wahrscheinlichkeit nach in der für die Erstellung des Manuskripts verwendeten *Vorlage*) eine *scriptio continua* vorliegt, die ihrerseits einen irrtümlicherweise erfolgten Augensprung bei der schreibenden Person durchaus begünstigt haben könnte.

120 Eine Definition dieser beiden Begriffe bieten Blumell, Lincoln H./Wayment, Thomas A., *The 'Number of the Beast'. Revelation 13:18 and Early Christian Isopsephies*, in: Kraus, Thomas J./Sommer, Michael (Hg.), *Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission* (WUNT 363), Tübingen 2016, S. 119–135, hier: S. 120–124.

121 Einen detaillierten Überblick über die Deutung(en) der Zahl, die nach Klaus Berger (*Die Apokalypse des Johannes. Kommentar. Teilband 2: Apokalypse 11–22*, Freiburg im Breisgau 2017, S. 1024) „Legion“ sind und bei der es sich nach David E. Aune (*Revelation 6–16* [WBC 52B], Grand Rapids, MI 1998, S. 770) um „one of the most debated issues in the interpretation of Revelation“ handelt, bietet mitsamt ausführlicher Bibliographie Bodner, Keith, Solomon and 666 (*Revelation 13.18*), in: NTS 66 (2020), S. 299–312, hier: S. 299–302.

122 Vgl. Karrer e.a., *Editio Critica Maior*, S. 278. Als Besonderheit bzw. Neuerung in der *ECM-Apk* begegnet neben vielem Anderen die Tatsache, dass die Numeralia, von denen der Apk als Kardinalia, Ordinalia und Partitiva wahrlich eine Menge auftreten (vgl. neben Zachary J. Cole, *Numerals in Early Greek New Testament Manuscripts. Text-Critical, Scribal, and Theological Studies* (NTTSD 53), Leiden 2017 auch [bzgl. Apk 13,18] Geigenfeind, *Abgekürzte Zahlzeichen*, S. 117f.), im *Obertext* bzw. der *Leitzeile* durchweg als Zahlbuchstaben begegnen und nicht, wie bspw. im *Novum Testamentum Graece* (28. Auflage), ausgeschrieben werden. Vgl. des Weiteren Karrer/Müller, *Textliche Änderungen*, S. 57*, wo die Abänderung des Numerale in ausgeschriebenener Form (NA28) hin zu Zahlbuchstaben (*ECM-Apk*) in Apk 13,18 als „*New Initial Reading*“ (*NIR*) sowie „*New Initial Orthographium*“ (*NIO*) gleichermaßen gelistet wird.

123 Vgl. hierzu neben Karrer e.a., *Editio Critica Maior*, S. 278 auch Karrer, Martin/Müller, Darius, *Textkritischer Kommentar*, in: Karrer, Martin/Müller, Darius/Geigenfeind,

Müller festhalten,¹²⁴ obwohl bereits Irenäus von Lyon (ca. 135–200 n. Chr.)¹²⁵ von dieser Alternative wusste, sie aber ggü. „666“ ablehnte, weil er darin das lediglich durch Verwechslung bzw. Verschreibung der griechischen Zahlbuchstaben Iota (ι), dem der Zahlwert „10“ entspricht, und Xi (ξ), was für „60“ steht,¹²⁶ unbeabsichtigter Weise hervorgerufene Resultat einer Verschreibung sah,¹²⁷ wenig beachtet wurde. Durch den Fund von P115 konnte jedoch die Variante „616“, die auch wegen ihrer Verwendung und Auslegung durch Tyconius (ca. 330–390 n. Chr.)¹²⁸ in dessen *Expositio Apocalypseos*¹²⁹ im S-Strang der *Vetus Latina Apocalypsis Johannis* begegnet,¹³⁰ aufgewertet werden. Da aber im Oxyrhynchus-Papyrus nicht die mit griechischen Zahlbuchstaben

Matthias (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 3.1/Part 3.1: Studien zum Text/Studies on the Text*, Stuttgart 2024, S. 227–400, hier: S. 335–338. Eine Kollation sämtlicher Varianten, die zur „Zahl des Tieres“ in den griechischen Hss. zu finden sind, bietet Lembke e.a., *Text und Textwert*, S. 130–133. Im Gegensatz zu P115 verwendet Codex *Ephraemi Rescriptus* keine Ziffern bzw. Zahlbuchstaben, sondern schreibt das Numerale aus (εξακοσiai δεκα εξ). Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Codex *Sinaiticus* und Codex *Alexandrinus* das Numerale ebenfalls ausschreiben (εξακοσiai εξηκοντα εξ bzw. εξακοσioi εξηκοντα εξ), was wiederum bedeutet, dass es sich bei P47 um den ältesten Textzeugen bei Apk 13,18 handelt, der das Numerale mit Zahlbuchstaben bietet; vgl. diesbezüglich die Kollation von Lembke e.a., a.a.O., S. 131 und S. 133.

124 Vgl. Karrer/Müller, *Textkritischer Kommentar*, S. 336.

125 Zur Vita und zum Werk des Irenaeus von Lyon vgl. Dünzl, Franz, Irenaeus (Eirenaïos), *LThK*³ 5 (2009), S. 583–585. Die hier wie im Folgenden verwendeten Lebensdaten (lateinischer) Kirchenschriftsteller beruhen auf den jeweiligen entsprechenden Ausführungen im Lexikon für antikes Christentum (i.e. *LACL*³ 2002).

126 Vgl. Blumell/Wayment, *Number of the Beast*, S. 122.

127 Vgl. hierzu Irenäus, *Adv. Haer.* V.30.1., zit. n. Blumell/Wayment, *Number of the Beast*, S. 125 (i.V.m. Anm. 28).

128 Für weitere Informationen zur Vita und zum Opus des Tyconius vgl. Pollmann, Karla, Tyconius, in: *LACL*³ (2002), 702f.

129 Vgl. Gryson, Roger (Hg.), *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos*, CCSL CVII A, Turnhout 2011, 187. Für weitere Informationen zu diesem lateinischen Werk und seiner Bedeutung für die altlateinische Textkritik, gerade auch in Bezug auf Apk 13,18, vgl. Geigenfeind, Matthias, „666“ oder „616“ ... das ist hier die Frage“ – oder: Schlaglichter auf „die Zahl des Tieres“ (Apk 13,18) in der altlateinischen Überlieferung, in: Gäbel, Georg/Geigenfeind, Matthias/Müller, Darius (Hg.), *Textforschung zu Septuaginta, Hebräerbrief und Apokalypse. Die Relevanz von Textkritik zur Erforschung des frühen Judentums, des Neuen Testaments und des frühen Christentums. Festschrift für Martin Karrer zum 70. Geburtstag* (ANTF 60), Berlin/Boston 2024, S. 265–301, hier: S. 279–283. Eine deutsche Übersetzung dieser frühen lateinischen Auslegung der Apokalypse findet sich bei Blumenthal, Erika von/Blumenthal, Albrecht von, Tyconius: *Kommentar zur Offenbarung des Johannes*, in: Blumenthal, Erika von/Blumenthal, Albrecht von (Hg.), *Tyconius und Apringius. Zwei alte lateinische Kommentare zur Offenbarung des Johannes*, Berlin 2018, S. 1–132.

130 Vgl. Gryson, Roger (Hg.), *Vetus Latina der Johannesapokalypse: Apocalypsis Johannis, Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel 26-II*, Freiburg im Breisgau 2000–2003,

geschriebene Zahl „616“ alleine begegnet, sondern unmittelbar zuvor auch der griechische Buchstabe Eta (η) zu lesen ist, der ebenso wie das Numerales selbst einen Überstrich trägt, jedoch vom Kontext her in keiner anderen griechischen Hs. in diesem Vers auftritt, „bleibt der ursprüngliche Text [von P115] im Dunkeln“¹³¹; folglich ist es notwendig, die hier zu findende Lesart, die, um genau zu sein, [...] η χις' lautet,¹³² *ipso facto* als Singulärlesart zu kategorisieren,¹³³ die gleichzeitig ihrerseits zumindest die Deutungsmöglichkeit offeriert, hierin eine potenzielle Alternativlesart zu sehen, wenn der einzelne Buchstabe Eta (η) als „Oder“ betrachtet wird.¹³⁴ Ungeachtet von Apk 13,18 stellt P.Oxy. LXVI 4499 einen sehr wichtigen Zeugen für die frühe Überlieferung der neutestamentlichen Johannesapokalypse in Ägypten dar und wird lediglich vom (deutlich umfangreicheren) P47 überboten.

S. 511. Eine Zusammenstellung des in der altlateinischen Überlieferung zu findenden Variantenspektrums zu Apk 13,18 wird bei Geigenfeind, Schlaglichter, S. 275–277 geboten.

131 Müller, Griechischer Text, S. 137.

132 Vgl. Lembke e.a., Text und Textwert, S. 131.

133 Vgl. Müller, Singulärlesarten, S. 16.

134 Das Eta würde dann, wenn man es nicht aufgrund des darüber geschriebenen Überstrichs mit Chapa, P.Oxy., S. 34 und Parker, Oxyrhynchus Papyrus, S. 75 als Zeichen für eine vorzunehmende bzw. im Korrekturdurchgang vorgenommene Tilgung in Form einer Expungierung interpretieren möchte, nachweislich Müller, Griechischer Text, S. 137 nicht spirantisiert ausgesprochen und wiese (folglich in unserer heutigen Schreibung wegen des nachfolgenden Zahlzeichens bzw. [allgemeiner formuliert] aufgrund der Tatsache, dass ein Wort nachkommt) einen Gravis auf (ῥ). Dass eine Alternativlesart durchaus realistischerweise in Betracht gezogen werden sollte, zeigt der Befund in der für die Erstellung der ECM-Apk nicht herangezogenen Minuskel GA 110 (saec. XII), bei der die (jeweils mit Überstrich versehenen) Zahlen χις' [i.e. 646] VEL χις' [i.e. 616] VEL χρς' [i.e. 1106] zu lesen sind, wie Lembke e.a., Text und Textwert, S. 133 zu entnehmen ist. Denkbar wäre, wie Müller, a.a.O., S. 137f. ebenfalls in seiner Analyse des textlichen Befundes von Apk 13,18 bemerkt, aber auch, in dem Eta den griechischen Artikel im Nominativ-Femininum zu sehen (ῥ), der dem genusindifferenten Zahlzeichen χις' unmittelbar vorangeht, um dieses möglicherweise eindeutig als Femininum zu charakterisieren. Will man im Eta aufgrund des Überstrichs einen Zahlbuchstaben lesen (dieser hätte dann den Wert 8), würde man es, Philipp W. Comfort und David P. Barrett ([Hg.], The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts: New and complete Transcriptions with Photographs, Wheaton/IL 2001, S. 645 i.V.m. mit Anm. a) folgend, mit einer wiederum andernorts überhaupt nicht belegten und folglich ganz „neuen“ bzw. anderen Lesart zu tun haben. Aufgrund der Uneindeutigkeit, die der irreparablen Beschädigung des Papyrus geschuldet ist, wurde der Befund von P115 in der Kollation der Teststellen (Apk 13,18 bzw. die Zahl repräsentiert hier interessanterweise die Teststelle mit der Nummer 66) als Einzelzeuge in die Rubrik „W“ eingeordnet, was wiederum bedeutet, dass wir es hier mit einer unbestimmten Lesart zu tun haben; gleichzeitig sollte hierdurch dahingehend sensibilisiert werden, dass hier in der textlichen Überlieferung ein Problem vorliegt, ohne eine Lösung präsentieren zu können (vgl. Lembke e.a., Text und Textwert, S. 34*).

2.2.5 P24

Nach P18 und P115 handelt es sich von den Papyri, die einen Text(abschnitt) der neutestamentlichen Johannesapokalypse überliefern, bei P24 um den „Dritten im Bunde“, der nahe der ägyptischen Stadt Oxyrhynchus gefunden wurde und daher die Bezeichnung *P.Oxy. X 1230* trägt, der in der Leuvenener Datenbank die Nummer 2791 entspricht. Bei dem erstmals i.J. 1914 von Bernhard P. Grenfell und Arthur S. Hunt edierten Papyrusfragment,¹³⁵ das heute in der Yale Divinity Library in New Haven, CT aufbewahrt ist und somit als einziges von den Apk-Papyri jenseits des Atlantiks liegt, handelt es sich um ein einziges mit ca. 4,1x7 cm zu bemessenden letztes Überbleibsel eines 16 cm breiten und 30 cm hohen Papyrusblattes,¹³⁶ das uns heute Worte bzw. Buchstaben überliefert, die sich Apk 5,5–8 auf der *recto*-Seite und Apk 6,5–8 auf der *verso*-Seite zuordnen lassen.¹³⁷ Ausgiebige graphologische Untersuchungen wie auch Vergleiche mit anderen Papyri führten zu dem Ergebnis, dass sich der Codex, den Hoskier für seine Kollation bereits berücksichtigen konnte¹³⁸ und dessen Schreiber*in vom Schreibstil eine Handschrift (i.S.v. „handwriting“) hatte, die als „cursive and informal documentary“¹³⁹ bezeichnet werden kann, mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen 350 und 400 n. Chr.¹⁴⁰ einordnen lässt. Es lässt sich ferner festhalten, dass in dem Wenigen, was P18 an Text überliefert, keine Interpunktion oder diakritischen Zeichen vorhanden sind; hingegen begegnen, der Vollständigkeit halber erwähnt, zwei *nomina abbreviata* sowie ein Kardinale, die jeweils mit einem Überstrich kenntlich gemacht sind.¹⁴¹ Hinsichtlich des Textes bzw. Textwertes von P24 fällt auf, dass dieser eine

135 Vgl. hierzu Grenfell, Bernard P./Hunt, Arthur S. (Hg.), *The Oxyrhynchus Papyri 10* (Graeco-Roman Branch 13) London 1914, S. 18f.

136 Vgl. Malik, Greek Text, S. 406, der 44 Zeilen auf diesem Papyrus in seinem Originalzustand vermutet. Die Ausmaße von ca. 19x28 cm, die Blumell/Wayment, *Christian Oxyrhynchus*, S. 141 vermuten, hält er indes, was die Breite anbetrifft, für zu groß (vgl. diesbezüglich Malik, a.a.O., S. 406, Anm. 24).

137 Online ist durch das CSNTM das Papyrusfragment unter dem Permalink https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P24 (letzter Abruf: 20.05.2024) abrufbar.

138 Vgl. Lembke e.a., Text und Textwert, S. 729. In der Hoskier-Kollation trägt die Hs. die Benennung „Oxyrhynchus 1230“; vgl. diesbezüglich Hoskier, *Concerning the Text*, S. 1.

139 Clarysse/Orsini, *Early New Testament Manuscripts*, S. 459.

140 Vgl. Müller, *Griechischer Text*, S. 127.

141 Konkret handelt es sich um den Abschnitt τα ζ πνα του θυ, der in Apk 5,6 steht. Auffällig ist hierbei, nachweislich Müller, *Griechischer Text*, S. 135, die eben dargebotene ungewöhnliche Schreibung des Plurals von πνευματα als *nomen abbreviatum*, das eigentlich mit einem doppelten τα abgekürzt wird und in der Form, die in unserem Manuskript begegnet, *prima vista* eigentlich den Singular darstellt. Die o.g. Textstelle stellt (ohne τα), der Vollständigkeit halber angemerkt, eine sog. „Teststelle“ (konkret: Nr. 35) in der Bewertung des Textwertes der einzelnen Hss., die die Apk überliefern, dar; vgl. diesbezüglich Lembke e.a.,

größere Übereinstimmungsrate mit Codex *Sinaiticus* als mit Codex *Alexandrinus* aufweist.¹⁴² Hätte die neu vorliegende *ECM-Apk* den Buchstabenbestand vom in *Apk* 5,6/40¹⁴³ bezeugten Partizip ἔχον nicht ggü. dem bisherigen im *NA28* zu findenden ἔχων (mit Omega) abgeändert und sich somit für das Omikron (anstelle des bisher „gewohnten“ Omega) entschieden,¹⁴⁴ ließe sich, wie bereits beim *Novum Testamentum Graece* (28. Auflage) der Fall, eine vollständige Übereinstimmung zwischen dem Text der *ECM* auf der einen und dem in Papyrus 24 auf der anderen Seite konstatieren. Da jedoch nur ein verschwindend kleiner Bruchteil des Papyrus „überlebt“ hat, lassen sich weitere Aussagen über dessen *Textwert*, obgleich dieser Textzeuge im Allgemeinen der Aland'schen Kategorie I zugeordnet wird,¹⁴⁵ wenn überhaupt, dann nur sehr spärlich und vorsichtig machen, was ebenfalls die Verwendung bzw. ursprüngliche Schreiber*innenintention betrifft. Folglich muss, auch wenn der oben erwähnte Schreibstil dies nicht ganz unplausibel erscheinen lässt, ja bisweilen sogar in gewisser Weise nahelegt, offen bleiben, ob es sich, wie Bazzana vorschlägt, letzten Endes wirklich bei P24 um einen „privaten“ Codex handelt,¹⁴⁶ da, wie Malik zu bedenken gibt, ein solches Manuskript auch „within a church community“¹⁴⁷ Verwendung gefunden haben könnte und gleichzeitig die Grenzen zwischen „privat“ und „öffentlich“ (i.S.v. gemeindlich/kirchlich), gerade zur damaligen Zeit in den Anfängen der Kirche, oftmals aus zeitgeschichtlichen Gründen heraus fließend waren.¹⁴⁸

Text und Textwert, S. 77–79. Zum Numerales wiederum sei auch auf Cole, Numerals, S. 68 verwiesen.

142 Während Malik, Greek Text, S. 406 von einer Übereinstimmung mit Codex *Aleph* von 100% spricht, macht Müller, Griechischer Text, S. 135, Anm. 79 darauf aufmerksam, dass P24 „in sieben von acht Varianten mit 01, aber nur in fünf von acht mit 02 überein[stimmt]“.

143 Die Zahl nach dem Schrägstrich zeigt die sog. „Wortadresse“ an, die jedem Wort im kritischen Text der *ECM-Apk* zukommt und mit der Zahl 2 beginnend gezählt bzw. vergeben wird; mit ungeraden Zahlen lassen sich, der Vollständigkeit halber erwähnt, indes Wort-einfügungen festhalten, die man in einem konkreten Textzeugen ggü. dem kritischen Editionstext beobachten kann.

144 Vgl. Karrer/Müller, Textliche Änderungen, S. 49*. Zur Bewertung der handschriftlichen Überlieferung und der sich hieraus ergebenden textlichen Änderung z.St., die, obgleich es sich *ipso facto* um zwei phonetisch ähnliche (*in concreto*: O-)Laute handelt (sog. „Isochronien“), kein Orthographicum darstellen, weil sich durch die Verwendung der beiden Vokale unterschiedlichen generische und somit grammatikalische Formen ergeben, vgl. Karrer/Müller, Textkritischer Kommentar, S. 280.

145 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 58.

146 Vgl. Bazzana, Earliest Papyri, S. 19.

147 Malik, Greek Text, S. 407.

148 Vgl. ebenfalls Malik, Greek Text, S. 407.

2.2.6 P85

Das i.J. 1969 von Jacques Schwartz erstedierte¹⁴⁹ und aus drei Bruchstücken bestehende und stark mutilierte Fragment¹⁵⁰ P85 befindet sich heute in der Bibliothèque Nationale in Straßburg, wo es die Bezeichnung „Straßburg, P. Gr. 1028“ trägt, der wiederum die Nummer 2974 in der Leuener Datenbank entspricht.¹⁵¹ Überlegungen seitens des Ersteditors führten zu dem Ergebnis, dass die Papyrus-Hs. bzgl. des reinen Fließtextes ursprünglich Ausmaße von etwa 11x23 cm besaß und jeweils etwa 37 Zeilen umfasste, was, auf die komplette Johannesapokalypse des Neuen Testaments hochgerechnet, bedeuten würde, dass die Papyrus-Hs. insgesamt etwa 50 ca. 26–28 cm lange Seiten (i.e. 25 Blätter) umfasst haben müsste.¹⁵² Das nur wenige Buchstaben bzw. Wörter überliefernde Manuskript, das wegen seines „kontinuierliche[n] Textverlauf[s]“¹⁵³ als Codex betrachtet werden darf¹⁵⁴ und nachweislich Clarysse und Orsini wegen seiner „clear and well-formed letters“¹⁵⁵, die ihrerseits eine geübte und dem Alexandrinischen Stil zugehörigen Schreiber*innenhand erkennen lassen,¹⁵⁶ in die Zeit des ausgehenden 4. bzw. beginnenden 5. Jahrhunderts n. Chr. eingeordnet werden kann,¹⁵⁷ enthält *recto* die Verse Apk 9,19–10,1 sowie *recto* Apk 10,5–9.¹⁵⁸ Da der Inhalt der Fragmente von P85, das der Aland'schen Kategorie II zugewiesen wird,¹⁵⁹ zu fragmentarisch ist, lassen sich „keine

149 Vgl. hierzu Schwartz, Jacques, Papyrus et tradition manuscrite, in: ZPE 4 (1969), S. 178–182.

150 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 130.

151 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 130, der hinsichtlich der Straßburger Nummer von „1028“ spricht. Bazzana, Earliest Papyri schreibt „1027“, Malik, Greek Text, S. 408 wiederum von „1027+1028“. Die Unterschiede in der Nomenklatur kommen dadurch zustande, dass in Straßburg die Vorder- und Rückseite (*recto*; *verso*) ein- und desselben Papyrus unterschiedliche Nummern erhielten.

152 Vgl. Schwartz, Papyrus, S. 178. Kurt Aland (Repertorium der griechischen christlichen Papyri. Bd. 1. Biblische Papyri, Berlin 1976, S. 277) sowie Joseph van Haelst (Catalogue des papyrus littéraires Juifs et Chrétiens, Paris 1976, S. 564) schließen sich diesen Anmessungen an, wohingegen Pasquale Orsini (Manoscritti in maiuscola biblica. Materiali per un aggiornamento [Collana scientifica 7], Cassino 2005, S. 128.251.275) hierzu schweigt.

153 Müller, Griechischer Text, S. 130.

154 Vgl. Bazzana, Earliest Papyri, S. 19.

155 Bazzana, Earliest Papyri, S. 19.

156 Vgl. Malik, Greek Text, S. 408.

157 Vgl. Clarysse/Orsini, Early New Testament Manuscripts, S. 465. Schwartz als Ersteditor hatte i.J. 1969 weder eine paläographische Beschreibung vorgenommen noch eine Datierung des Papyrus gewagt, wie Müller, Griechischer Text, S. 130 betont.

158 Im NT.VMR der Universität Münster sind Aufnahmen der Papyrusfragmente online abrufbar, die auch farbige Digitalphotographien, die von der Straßburger Nationalbibliothek stammen, mit einschließen.

159 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, 59.

validen Aussagen¹⁶⁰ über etwaige Sonder- und Singulärlesarten treffen.¹⁶¹ In der Forschung gibt es hingegen Überlegungen, die wegen der oben geschilderten Besonderheiten, die sich in dem Papyrusfragment hinsichtlich des Schriftbilds und der Textgestaltung erkennen lassen, in diesem Papyrus das Ergebnis einer qualitativ hochwertigen Buchproduktion nahelegen, woraus sich wiederum (tendenziell) eine Verwendung des Manuskripts in öffentlichem Kontext ableiten ließe, da es (zumindest) weniger wahrscheinlich anmutet, dass ein solch hochwertiger Codex „for a single individual or a private setting“¹⁶² eigens geschaffen worden sein wird.¹⁶³

2.2.7 P43

Beim jüngsten der sieben neutestamentlichen Papyri, die Texte bzw. Textauschnitte der Johannesapokalypse des Neuen Testaments überliefern, handelt es sich um P43, der im Britischen Museum in London unter der Inventarnummer 2241 aufbewahrt wird und daher die Bezeichnung *P.Lond. Lit. 220* trägt, der wiederum in der Leuener Datenbank die Nummer 2824 entspricht. Die Entstehungszeit dieses bereits i.J. 1922 durch Walter Ewing Crum und Harold Idris Bell zusammen mit anderen griechischen wie koptischen Textfragmenten erstmals edierten Papyrus,¹⁶⁴ der 1914 bereits im Kloster Apa Thomas im Wadi Sarga in Ägypten bei Ausgrabungen entdeckt worden war, wird auf das 6. bzw. 7. Jahrhundert n. Chr. geschätzt¹⁶⁵ und dieser Textzeuge erhält, weil er deutlich jünger ist als alle anderen Papyri, die die Apk oder zumindest Fragmente davon überliefern, Kategorie II gemäß der Einteilung von Aland,¹⁶⁶ was auch dahingehend mit den Erkenntnissen und Beobachtungen einhergeht, als dass bereits beide Papyrologen im Vorwort zur Einschätzung hinsichtlich der Qualität der entdeckten Textzeugen kamen, wonach keines der Fragmente „outstanding texts“¹⁶⁷ darstelle, was sich nicht zuletzt auch daran zeigt, dass sich, wie die jüngst fertiggestellte *Editio Critica Maior* der

160 Müller, Griechischer Text, S. 130.

161 Vgl. Müller, Singulärlesarten, S. 17.

162 Malik, Greek Text, S. 409.

163 Vgl. diesbezüglich ausführlicher Bazzana, Earliest Papyri, S. 19f.

164 Vgl. diesbezüglich Crum, Walter Ewing/Bell, Harold Idris, Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts from the Excavations Undertaken by the Byzantine Research Account, Hauniae 1922.

165 Vgl. Aland, Kurzgefaßte Liste, S. 8 sowie Müller, Griechischer Text, S. 127. Nicklas, Early Text, S. 232, Anm. 35 wiederum gibt als Entstehungszeit von P43 das 7. bzw. 8. Jahrhundert n. Chr. an.

166 Vgl. Karrer, Text der Johannesapokalypse, S. 60.

167 Crum/Bell, Wadi Sarga, S. X.

Johannesapokalypse herausstellen konnte, keine Singulärlesart in P43 finden lässt.¹⁶⁸ Das einzelne etwa 7x3 cm große Papyrusblatt stellt, wie Darius Müller, konstatiert, „die Forschung immer noch vor zahlreiche ungelöste Rätsel“¹⁶⁹, enthält es doch auf der mit horizontalen Fasern verlaufenden *recto*-Seite die Bruchstücke der Verse Apk 15,8–16,2, während, was als durchaus ungewöhnlich zu betrachten ist, auf der *verso*-Seite, bei der die Fasern vertikal verlaufen, Ausschnitte von Apk 2,12f. zu lesen sind,¹⁷⁰ die nicht von derselben Person wie der Textausschnitt auf der Vorderseite geschrieben wurden.¹⁷¹ Hinsichtlich der Art und Weise, wie die Buchstaben geschrieben wurden, lässt sich festhalten, dass der bzw. die Schreiber*in, der bzw. die auf der *recto*-Seite tätig war, eine ziemlich regelmäßige und sichere Hand hatte, die sich durch ein eher ovales Schriftbild auszeichnet, wohingegen man eine gewisse Unerfahrenheit bzw. Unsicherheit erkennen kann, durch die sich das Schriftbild auf der Rückseite auszeichnet, weil dieses weniger flüssig und stattdessen eher kursiv erscheint. Als Gemeinsamkeit lässt sich, wie Thomas J. Kraus festhält, jedoch hinsichtlich der zwei Schreiber*innen aussagen, dass beide weit davon entfernt waren, als „professionell“ gelten zu können.¹⁷² Jeff Cate, der sich für eine wissenschaftliche Untersuchung i.J. 2016 das Papyrus-Fragment genauer angeschaut und auch auf Basis der alten im *New Testament Virtual Manuscript Room (NT.VMR)* des *INTF* der Universität Münster zugänglichen Aufnahmen eine eigene Transkription erstellt hatte,¹⁷³ kommt zu dem Ergebnis, dass die erhaltenen neun Zeilen mit ihren insgesamt 110 Buchstaben des Papyrus-Fragments, die auf der Vorder- und Rückseite ganz oder zumindest teilweise zu lesen und zu erkennen sind, lediglich 0,2% des gesamten Textes der Apokalypse enthalten. Hierunter fällt auch das auf der *recto*-Seite in Apk 16,1 begegnende *nomen sacrum* bzw. *nomen abbreviatum* θυ, das mit einem supralinearen Strich eigens kenntlich gemacht wurde, was wiederum die Schlussfolgerung zulässt, dass seitens

168 Vgl. Müller, Singulärlesarten, S. 16.

169 Müller, Griechischer Text, S. 129.

170 Vgl. Cate, Jeff, The Curious Case of P43. Another New Testament Opisthograph? in: Kraus, Thomas J./Sommer, Michael (Hg.), Book of Seven Seals. The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation, and Transmission (WUNT 363), Tübingen 2016, S. 11–31, S. 33–49, hier: S. 35.

171 Zur Identifizierung der *recto*- und *verso*-Seite, die nicht der „chronologischen“ Reihenfolge bzw. der „erzählten Zeit“ der Apk entspricht, sondern stattdessen konträr verläuft, vgl. die ausführlichen Erläuterungen bei Cate, Curious Case, S. 39f.

172 Vgl. Kraus, Symbols and figures, S. 59.

173 Der Zugang zu den Aufnahmen des Papyrus, die Cate noch nicht nutzen konnte, weil erst vor wenigen Jahren der Scan und auch die Verlinkung zum *INTF* etabliert wurde, ist über den vom *CSNTM* zur Verfügung gestellten Permalink https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P43 (letzter Abruf: 24.05.2024) möglich.

der*die Schreiber*in ein gewisses Maß an Schreibkonventionen vorausgesetzt werden darf.¹⁷⁴ Da zwischen den erhaltenen Textfragmenten Apk 2,12f. auf der einen und Apk 15,8–16,2 auf der anderen Seite Texte in P43 überliefert sind, die zwar aus derselben neutestamentlichen Schrift stammen, aber trotzdem eine nicht unerhebliche Lücke dazwischen aufweisen, die (selbst bei einem dann zu postulierenden Riesenpapyrus auch) nicht geschlossen werden kann,¹⁷⁵ tut sich die Frage auf, ob es sich bei diesem Papyrus wirklich, wie in der Literatur zu lesen ist,¹⁷⁶ um ein Opisthographen handelt,¹⁷⁷ durchaus berechtigt, da der Verdacht doch naheliegt, dass beide Texte nicht Überbleibsel eines Codex darstellen, der die Apk in Gänze (bzw. zumindest in weiten Teilen) überliefert. Bereits Crum und Bell, die das Manuskript, das später zu P43 „werden“ sollte, ediert hatten, vertraten die Auffassung, dass hierbei „perhaps a lectionary or other liturgical work“¹⁷⁸ vorliege, was wiederum von Herbert John Mansfield Milne¹⁷⁹ geteilt wurde. Die Vorstellung jedoch, dass es sich bei P43 um eine Schriftrolle handelt, wurde jedoch bereits 1934 von P.L. Hedley in Zweifel gezogen, da seiner Ansicht nach die Zeilen von P43 für ein Rollenformat zu lang seien.¹⁸⁰ In der Folgezeit wurden – neben der bereits erwähnten möglichen liturgischen Verwendung des Textzeugen¹⁸¹ – weitere Überlegungen hinsichtlich des Charakters angestellt: So könnte man zum einen annehmen, dass es sich bei P43 um ein einzelnes Blatt mit unterschiedlichen biblischen Exzerpten handelt; diese Textabschnitte können zum anderen aber genauso

174 Vgl. erneut Kraus, *Symbols and figures*, S. 59.

175 Für die ausführliche Argumentation in dieser Sache vgl. ebenfalls Kraus, *Symbols and figures*, S. 59.

176 Vgl. bspw. Müller, *Griechischer Text*, S. 129.

177 Zur (engen) Definition des Begriffs Opisthograph vgl. Anm. 42.

178 Crum/Bell, *Wadi Sarga*, S. 43.

179 Vgl. Milne, Herbert John Mansfield, *Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum*, London 1927, S. 185.

180 Vgl. Hedley, P. L., *The Egyptian Texts of the Gospels and Acts*, in: CQR 118 (1934), S. 227. Die Vornamen des Wissenschaftlers konnten bedauerlicherweise nicht in Erfahrung gebracht werden, weil in den Publikationen diese stets bloß in abgekürzter Form begegnen.

181 Müller, *Griechischer Text*, S. 129, Anm. 53 macht darauf aufmerksam, dass 1936 von E.M. Schonfield in seiner Dissertation (*The Papyrus Fragments of the Greek New Testament*, Southern Baptist Theological Seminary 1936, hier: S. 293) die These vertreten wurde, wonach P43 das Ergebnis einer zu unterschiedlichen Zeiten und von verschiedenen Schreiber*innen erfolgten Zusammenstellung diverser biblischer Texte darstelle, mit dem Ziel, einen Text bzw. konkret: Datenträger zu haben, der als Lesung zur Apokalypse fungieren kann. Da aber die erhaltenen Textabschnitte auf P43 eher wenig(er) für die gottesdienstliche Verwendung geeignet scheinen, sollte eine solche These eher mit Vorsicht behandelt werden.

auch zufällig zusammengestellt worden sein.¹⁸² Jeff Cate wiederum schlug vor, P43 als das Überbleibsel einer Schriftrolle zu sehen, die von oben nach unten gerollt wurde, weswegen er 2016 den Begriff „opisthographic rotulus“ in den Diskurs einbrachte. Dies würde bedeuten, dass dieser *rotulus* „*transversa charta* down the length of the scroll instead of across it“¹⁸³ geschrieben wurde, was jedoch nicht dem „Normalfall“ einer Rolle entspricht, sondern eher eine Ausnahme darstellt und insofern mit einer gewissen Plausibilität hierfür spräche. Allerdings schließt Cate seine Überlegungen dahingehend ab, dass er auf die Besonderheiten und Eigenheiten in der Überlieferung der Johannesapokalypse des Neuen Testaments seit frühester Zeit hinweist und in Erinnerung ruft, dass sich dieser Umstand auch u.U. in der Art und Weise, wie der Text rein physisch auf konkreten „Datenträgern“ überliefert wurde, niedergeschlagen haben könnte. Letzten Endes ergeben sich allerdings, egal, wie man es „dreht und wendet“, hinsichtlich des „Sitz im Leben“ mehr Fragen als Antworten bei diesem Manuskript, das mit Jeff Cate zurecht als „curious case“¹⁸⁴ bezeichnet werden darf, von dem lediglich mit Sicherheit ausgesagt werden kann, dass es sich nicht um einen Codex handelt, sondern stattdessen einen auf beiden Seiten beschriebenen Opisthographen darstellt, bei dem es sich zugleich aufgrund der Tatsache, dass es nur ein Papyrusblatt enthält, um ein „isoliertes Fragment“¹⁸⁵ handelt.

3. Zusammenfassung und Ausblick

Das Jahr 2024 markiert für die neutestamentliche Textkritik in gewisser Weise eine Zäsur bzw. stellt einen Meilenstein für das Neue Testament dar, liegt doch mit dem Erscheinen der *Editio Critica Maior* der Johannesapokalypse (*ECM-Apk*) nun ein Werk vor, welches die durch vielfältige Besonderheiten geprägte Überlieferung des letzten Buchs des neutestamentlichen und zugleich christlichen Schriftenkanons¹⁸⁶ durch die Jahrhunderte hindurch seit der frühen christlichen Zeit bis hinauf in die frühe Neuzeit darlegt und wissenschaftlich aufbereitet. Wie bei jeder Schrift kommt in der Darstellung der Quellenlage und der Beurteilung der Lesarten den ältesten Zeugen *eo ipso* besonderes

182 Vgl. erneut Müller, Griechischer Text, S. 129.

183 Cate, Curious Case, S. 48 (Kursivierung im Original).

184 Cate, Curious Case, S. 49.

185 Vgl. Müller, Griechischer Text, S. 129, der auf van Haelst, Catalogue, S. 196f. verweist und darauf aufmerksam macht, dass man in der Leuvenener Datenbank die Bezeichnung als „sheet“ (i.e. „Blatt“) auch findet.

186 Für Einzelheiten zu den Besonderheiten vgl. v.a. Lembke e.a., Text und Textwert, S. 1*–81*.

Gewicht zu. Dies trifft auch für die Überlieferung der Apk zu, von der insgesamt sieben Papyri, *in concreto* (in aufsteigender Nummerierung) P18, P24, P43, P47, P85, P98 und P115, erhalten sind, die sich hinsichtlich ihres Alters wie auch ihres Umfangs (sowie ihres bisweilen damit einhergehenden Erhaltungszustands) deutlich voneinander unterscheiden. Während nämlich die beiden erstgenannten Zeugen wie auch P43, P85 und P98 nur wenige Buchstaben bzw. Worte umfassen, enthält der erst vor 25 Jahren erstmalig edierte P115, dem v.a. wegen der bzgl. Apk 13,18 bezeugten Lesart „616“ aufgrund des Umstands, dass es sich hierbei um den ältesten griechischen Zeugen hierfür handelt, große Aufmerksamkeit zukommt, größere Abschnitte der Apokalypse, wohingegen P47 aufgrund seines fast durchgehend von Apk 9,10–17,2 erhaltenen Textes den mit Abstand umfangreichsten Textbestand bietet, der mit der Qualität eines so prominenten wie gewichtigen Codex *Sinaiticus* mehr als mithalten kann und folglich den wichtigsten ältesten umfangreichen Textzeugen für die Apk darstellt. Will man diesen sieben Papyri – der älteste, P98, stammt aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr., P43 indes als der jüngste Papyrus wurde erst im 6. bzw. 7. Jahrhundert n. Chr. gefertigt – jedoch vollends in ihrer Rolle als „Zeugen“ gerecht werden, so darf auch die Verwendung solcher Artefakte, jenseits ihrer Rolle als bloße „Datenträger“, wie sie für die Erstellung eines kritischen Textes (die *ECM-Apk mutatis mutandis*¹⁸⁷ eingeschlossen) herangezogen werden, nicht außer Acht gelassen werden. Dieses Umdenken führte in der jüngeren Vergangenheit der Forschung auf dem Gebiet der neutestamentlichen Textkritik dazu, das Forschungsgebiet weiter zu konkretisieren, um Mss. in ihrer Ganzheitlichkeit zu betrachten, um auf solche Weise, wie von

187 Die *ECM-Apk* erstellte als erste und bislang einzige kritische Edition neutestamentlicher Schriften einen ausführlichen Interpunktions- bzw. Segmentierungskommentar, für den sämtliche griechische Hss. des ersten Jahrtausends herangezogen wurden, worunter (neben den sieben Papyri) die Majuskeln GA 01, 02, 04, 046, 051, 052, 0163, 0169, 0207, 0308 sowie die Minuskeln 82, 1424, 1611, 2329, 2351 zählen, wie aus Karrer, Martin, Kommentar zu Interpunktion und Textstruktur. 1. Einleitung, in: Karrer, Martin/Gerke, Edmund/Seliger, Nicola (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 3/2: Studien zu Interpunktion und Textstruktur/Studies on Punctuation and Textual Structure*, Stuttgart 2024, S. 77–94, hier: S. 80 hervorgeht. Der Segmentierungskommentar bietet Hinweise dafür, wie die Apk verstanden und gegliedert wurde und somit Sinn-einheiten erstellt wurden, die das Lesen erleichtern sollten. Für die Rolle, die die Apk-Papyri aufgrund ihrer bisweilen erkennbaren und auch hier in diesem Aufsatz erwähnten Segmentierungszeichen spielten, vgl. besonders Karrer, Martin, Interpunktion und Struktur der Apk in der *Editio Critica Maior*, in: Karrer, Martin/Gerke, Edmund, Seliger, Nicola (Hg.), *Editio Critica Maior. VI. Die Offenbarung/Revelation. Teil 3/2: Studien zu Interpunktion und Textstruktur/Studies on Punctuation and Textual Structure*, Stuttgart 2024, S. 3–74, hier: S. 45f.

Stanley E. Porter vorgeschlagen, sozio-kulturelle Textkritik („*socio-historical textual criticism*“) zu betreiben,¹⁸⁸ die ihrerseits wiederum auf der Einsicht basiert, dass biblische Hss. nicht bloß als „reservoirs of readings that might be of interest for quest of the original text“¹⁸⁹ dienen, sondern „more than simply Witnesses to that Text itself“¹⁹⁰ darstellen. Für unseren Fall hier bedeutet das, umgemünzt auf die sieben in diesem Aufsatz charakterisierten Papyri, die die kanonische Apokalypse (in Teilen bzw. Ausschnitten) überliefern, *in concreto*, dass uns hier (im besten Sinne des Wortes) „Fingerabdrücke“ konkreter Menschen überliefert sind,¹⁹¹ die sich allesamt nach Ägypten (sämtliche Apk-Papyri wurden, wenngleich an verschiedenen Orten, drei davon aber in Oxyrhynchus [P18, P24 und P115] gefunden) zurückverfolgen lassen und in der Zeit zwischen dem frühen 3. und dem 7. Jahrhundert n. Chr. die Johannesapokalypse kannten, (privat) lasen¹⁹² und mit ihr (u.U. gemeinsam mit anderen Gläubigen in der gottesdienstlichen Gemeinde bzw. Liturgie)¹⁹³ womöglich beteten, sich aber auf jeden Fall, schon alleine aufgrund der Tatsache, dass der Text der Apk abgeschrieben und somit weiter überliefert wurde, mit ihr beschäftigten und ihr folglich (zumindest ein gewisses Maß an) Bedeutung zumaßen. Durch eine

188 Vgl. diesbezüglich Porter, Stanley E., *The Domains of Textual Criticism and the Future of Textual Scholarship*, in: Allen, Garrick V. (Hg.), *The Future of New Testament Textual Scholarship: From H.C. Hoskier to the Editio Critica Maior and Beyond* (WUNT 417), Tübingen 2019, S. 131–153, hier: S. 137.

189 Strutwolf, Holger, *Original Text and Textual History*, in: Wachtel, Klaus/Holmes, Michael W. (Hg.), *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research* (Text Critical Studies 8), Leiden 2012, S. 23–41, hier: S. 24.

190 Kraus, Thomas J./Nicklas, Tobias, *The World of New Testament Manuscripts: Every Manuscript tells a Story*, in: Kraus, Thomas J./Nicklas, Tobias (Hg.), *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World* (Texts and Editions for New Testament Study 2), Leiden/Boston 2006, S. 1–11, hier: S. 4. Den grundlegenden Anstoß in diese Richtung verdankt die neutestamentliche Textkritik der Studie von Eldon J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts* (SNTSMS 3), Cambridge 1966, in der die im Bilinguen-Codex D/05 zu konstatierenden auffälligen Unterschiede im Wortlaut der Apg erstmalig ausführlich untersucht und systematisch in einen größeren Zusammenhang gestellt wurden.

191 Vgl. Nicklas, Tobias, *Vom Umgang mit der Schrift: Zeugen der Apostelgeschichte als Quellen christlichen Kultur- und Soziallebens in der Antike*, in: Nicklas, Tobias/Tilly, Michael (Hg.), *The Book of Acts as Church History. Apostelgeschichte als Kirchengeschichte. Text, Textual Traditions and Ancient Interpretations. Text, Texttraditionen und antike Auslegungen* (BZNW 120), Berlin/New York 2003, S. 297–319, hier: S. 318. Die Bezeichnung „Fingerabdruck“ für antike Hss. wird bereits seitens Thomas J. Kraus (Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel P.Vindob. G 31974, in: *Bib. 82* [2001], S. 1–16, hier: S. 1) verwendet.

192 Dies wird u.a. von P98 vermutet, wie Müller, *Griechischer Text*, S. 131 schreibt.

193 So bspw. Malik, *Greek Text*, S. 408 bzgl. P47 und Bazzana, *Earliest Papyri*, S. 18.

solche rezeptionsgeschichtliche Betrachtung der Überlieferung der Johannesapokalypse in „ihren“ Papyri, wie sie in diesem Artikel mit anklang, wird es möglich, die Apk als „einen der großen Texte, die ‚im Unendlichen kreisen‘ und ‚uns viele Jahrhunderte [...] einen Strahl zusenden, der nur ihnen eigentümlich ist“¹⁹⁴, noch intensiver wahrzunehmen und durch eben jene wertvollen papyrologischen Spuren auch gleichzeitig dem Transzendentalen in Ägypten ein Stück weit weiter nachzuspüren.¹⁹⁵

194 Karrer, Martin, Ein optisches Instrument in der Hand der Leser. Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung, in: Horn, Friedrich Wilhelm/Wolter, Michael (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 402–432, hier: S. 424 mit Verweis auf Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit: Die wiedergefundene Zeit, dt. v. Eva Rechel-Mertens, Frankfurt am Main 1979, S. 3975f.

195 Mein besonderer Dank gilt Frau Isabel Kraus (Frankfurt am Main) für das sorgfältige und gewissenhafte Korrekturlesen dieses meines Artikels!

Das Motiv des Weltenbrands im ägyptischen Frühchristentum

Die Petrusapokalypse als Schmelztiegel der Kulturen

Daniel Maier

In der Forschung des vergangenen Jahrhunderts war die Abfassungslokalität der Petrusapokalypse einer der Aspekte, die trotz der geringen wissenschaftlichen Aufmerksamkeit, die jenem frühchristlichen Text vergönnt war, noch am besten untersucht wurden.¹ Dies war unter anderem daher von Interesse, um den historischen Rahmen dafür auszumachen, wen die Petrusapokalypse mit dem „Lügner“ aus ApcPe 2,8–10 meinte, der scheinbar viele Christinnen und Christen verfolgte und töten ließ.

Umgekehrt wurde die Passage aber auch als Möglichkeit wahrgenommen, die Offenbarung an den Apostelfürsten in einem relativ konkreten Zeitkorridor zu verorten. Dementsprechend stellte Richard Bauckham in seinem einflussreichen Artikel „The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter“ die These auf, dass der „Lügner“ mit dem angeblichen Messias Bar Kokhba gleichzusetzen sei und die Verfolgung daher unter der nach ihrem Anführer benannten Revolte geschehen sein musste.² Da nach Bauckhams Ansicht der Text keine Hinweise auf das Ende dieses Aufstands enthält, konnte er ihn vermeintlich exakt in den Zeitraum zwischen 132 und 135 n. Chr. datieren und in Palästina, wo diese Christenverfolgungen angeblich unter dem messianischen Prätendenten stattfanden, verorten.

Auch andere Abfassungslokalitäten wie Syrien³ oder Rom⁴ wurden einzeln vorgeschlagen, die letztendlich allesamt nicht überzeugen konnten,

1 Vgl. die Darstellung der Forschungsgeschichte zur Petrusapokalypse in ERIC BECK: Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter. A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text (WUNT 427), Tübingen 2019, 2–14.

2 Vgl. RICHARD BAUCKHAM: The Two Fig Tree Parables in the Apocalypse of Peter, in: JBL 104/2 (1985), 269–287.

3 Vgl. hierzu beispielsweise ENRICO NORELLI: L'adversaire eschatologique dans l'Apocalypse de Pierre, in: Yves-Marie Blanchard/Bernard Pouderon/Madeleine Scopello (Hrsg.): Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église. Actes du colloque de Tours, Septembre 2008 (Théologie historique 118), Paris 2011, 291–317.

4 So z.B. PETER VAN MINNEN: The Greek Apocalypse of Peter, in: Jan Bremmer/István Czachesz (Hrsg.): The Apocalypse of Peter (Studies on Early Christian Apocrypha 7), Leuven 2003, 29f.

weswegen Bauckhams These lange Zeit die – vornehmlich englischsprachige – wissenschaftliche Diskussion um die Petrusapokalypse prägte. Dies änderte sich erst mit den Überlegungen, welche Jan Bremmer, Wolfgang Grünstäudl und Tobias Nicklas zu der Frage nach der Lokalität in den letzten zwei Jahrzehnten präsentierten. So bemerkte Bremmer als einer der Ersten, dass die in der Petrusapokalypse aufgenommenen orphischen Elemente hinsichtlich der Strafen und der Präsentation der Höllentour auf Ägypten bzw. genauer auf Alexandria hindeuteten.⁵ Für die gleichlautende Lokalisation, jedoch von einem anderen Ausgangspunkt herkommend, argumentierte Grünstäudl, der in seiner Dissertation „Petrus Alexandrinus“ aufzeigen konnte, dass es – wie es der Name seiner Studie bereits nahelegt – einen aktiven petrinischen Diskurs in den christlichen Kreisen Alexandrias im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab. Aus diesen gingen, so Grünstäudl weiter, unter anderem der zweite Petrusbrief und die Petrusapokalypse hervor, wobei Grünstäudl nachweisen konnte, dass Ersterer wahrscheinlich von der Zweiteren abhängig ist.⁶ Während allerdings der Fokus von Grünstäudl hauptsächlich auf dem zweiten Petrusbrief lag, konnte schließlich Nicklas im Dialog mit Grünstäudls Thesen die Vermutung einer ägyptischen Provenienz der Petrusapokalypse mit weiteren substanziellen Argumenten unterfüttern.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen die ganze – über mehrere Jahre und Artikel verteilte – stichhaltige Beweisführung von Nicklas nachzuzeichnen.⁷

5 Vgl. v. a. JAN BREMMER: *The Apocalypse of Peter. Greek or Jewish?*, in: Jan Bremmer/István Czachesz (Hrsg.): *The Apocalypse of Peter (Studies on Early Christian Apocrypha 7)*, Leuven 2003, 1–14 sowie DERS.: *Orphic, Roman, Jewish and Christian Tours of Hell. Observations on the Apocalypse of Peter*, in: Tobias Nicklas et al. (Hrsg.): *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions (JSJ.S 143)*, Leiden 2010, 305–321. Die alexandrinische Provenienz bekräftigte Bremmer zuletzt mit anderen Argumenten in DERS.: *The Apocalypse of Peter as the First Christian Martyr Text. Its Date, Provenance and Relationship with 2 Peter*, in: Jörg Frey/Matthijs den Dulk/Jan van der Watt (Hrsg.): *2 Peter and the Apocalypse of Peter. Towards a New Perspective (BiInS 174)*, Leiden 2019, 75–92. Bereits mehr als hundert Jahre zuvor hatte Albrecht Dietrich bereits aufgrund der orphischen Elemente eine Genese in Ägypten vermutet, was allerdings in der weiteren Diskussion um die Petrusapokalypse im 20. Jhd. häufig übersehen wurde. Vgl. ALBRECHT DIETRICH: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig 1893, 225–232.

6 Vgl. WOLFGANG GRÜNSTÄUDL: *Petrus Alexandrinus. Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes (WUNT II 353)*, Tübingen 2013, 97–144. 287–295.

7 Vgl. hierzu TOBIAS NICKLAS: *Insider und Outsider. Überlegungen zum historischen Kontext der Darstellung jenseitiger Orte in der Offenbarung des Petrus*, in: Walter Ameling (Hrsg.): *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21)*, Stuttgart 2011, 35–48 sowie DERS.: *Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early Second Century Christianity*

Stattdessen sollen seine jüngsten Ausführungen, welche für Ägypten als Ursprungsort sprechen, hier kurz paraphrasiert werden, um auf diesem Fundament im Folgenden über das *ägyptische* in der Petrusapokalypse zu sprechen.

Hierbei sind drei Elemente für Nicklas entscheidend:⁸

- 1) Die Form, in welcher die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel⁹ sowie weitere im frühen Christentum verwendete Schriften, die außerhalb Nordostafrikas zu Beginn des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts weitestgehend unbekannt waren, Verwendung finden, weist laut Nicklas auf Ägypten hin.¹⁰
- 2) Das Milieu, aus welchem die Petrusapokalypse hervorging, scheint noch nicht so stark in „jüdische“, „christliche“ und Anhänger griechisch-römischer Kulte ausdifferenziert zu sein; Nicklas macht dies u.a. an der Verwendung des heidnischen Weltenbrandsmotivs am Ende der Zeiten fest, welches ebenfalls aus der vorchristlichen antiken Mythologie bekannt ist und auf welchem im weiteren Verlauf dieses Artikels der Fokus liegen soll. Ferner sprechen die Verwendung von mythischen Lokalitäten, wie dem „Elysischen Feld“ oder dem „Acherusischen See“ (ApcPe 14,1) sowie die Inkorporation von griechisch-römischen engelsähnlichen Wesen wie dem Engel Tatiros (vgl. ApcPe 13,5: $\sigma\alpha\lambda\eta : \tau\alpha\tau\iota\omicron\varsigma$; entspricht wahrscheinlich Tartarouchos bzw. dem „Wächter des Tartaros“) und dem Engel Təmēlakos (ApcPe 8,10: $\sigma\alpha\lambda\eta : \tau\omicron\mu\epsilon\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$), der in dem Zitat von Clemens von Alexandrien in der ihm zu Beginn des dritten Jahrhunderts vorliegenden Fassung der Petrusapokalypse als Temelouchosengel bzw. Schutzengel ($\alpha\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega \tau\eta\mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\omega$ von $\tau\eta\mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\chi\omicron\varsigma$ = „Vormund, Wächter“) wiedergegeben wird (vgl. *Eklogen* 41.48), für eine Abfassung in Ägypten.

in Alexandria, in: Luca Arcari (Hrsg.): *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitation in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE* (STAC 103), Tübingen 2017, 27–46.

8 Vgl. für die folgende Zusammenfassung TOBIAS NICKLAS: *Petrus-Diskurse in Alexandria. Eine Fortführung der Gedanken von Jörg Frey*, in: Jörg Frey/Matthijs den Dulk/Jan van der Watt (Hrsg.): *2 Peter and the Apocalypse of Peter. Towards a New Perspective* (BilnS 174), Leiden 2019, 103–108.

9 Vgl. JACQUES VAN RUITEN: *The Old Testament Quotations in the Apocalypse of Peter*, in: Jan Bremmer/István Czachesz (Hrsg.): *The Apocalypse of Peter* (Studies on Early Christian Apocrypha 7), Leuven 2003, 158–173.

10 Hier ist v. a. die Verwendung des 5. Kapitels der Sapientia Salomonis in ApcPe 8 zu nennen, welche Rosenstiehl überzeugend nachweisen konnte. Vgl. JEAN-MARC ROSENSTIEHL: *Tartarouchos – Temelouchos. Contribution à l'étude de l'Apocalypse apocryphe de Paul*, in: „Ders.“ (Hrsg.): *Deuxième Journée d'Etudes Coptes*. Strasbourg 25 mai 1984 (Cahiers de la Bibliothèque Copte 3), Leuven 1986, 50f. Vgl. hierzu ebenfalls NICKLAS: *Jewish, Christian, Greek?* (2017), 33–35.

- 3) Schließlich ist auch die breite Rezeption der Petrusapokalypse in dem Land am Nil ab der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts¹¹ ein Indiz, das zusammen mit den bereits vorgetragenen Gründen eine Abfassung in Ägypten als hochwahrscheinlich erscheinen lässt.

Die hier kursorisch vorgetragenen Überlegungen zu der Provenienz der Petrusapokalypse zeigen, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit von Ägypten in der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts als Kontext, in dem die Petrusapokalypse entstanden ist, ausgegangen werden kann. Im Folgenden sollen daher Kapitel 5 und 6 exemplarisch auf dezidiert ägyptisch-hellenistische Einflüsse im Weltenbrandmotiv untersucht werden.

1. Das Weltenbrandmotiv in der Petrusapokalypse

Der Weltenbrand wird in der Petrusapokalypse so ausführlich wie in keinem anderen frühchristlichen Werk der ersten zwei Jahrhunderte beschrieben. Dieses Motiv dient im Narrativ der Petrusapokalypse, wie es der äthiopische Text als einziger, überlebender Zeuge für diesen Teil des antiken Textes überliefert,¹² als Übergang von der Auferstehung der Toten hin zum letzten Gericht und den ausführlichen Erläuterungen der Strafen für die Sünder. Damit erfüllt der Weltenbrand eine zentrale Verbindungsfunktion. Nachdem nämlich plastisch die Auferstehung der Toten in ApcPe 4,1–13 beschrieben wurde, kommt der Text zu jenen kataklystischen Ereignissen, welche am Tag des Gerichts die Welt für immer verändern werden. Dort heißt es:

² Feuerkatarakte werden losgelassen, und Dunkelheit und Finsternis werden eintreten und die ganze Welt bekleiden und einhüllen, ³ und die Wasser werden

11 Vgl. hierzu z.B. den zweiten Petrusbrief, Clemens von Alexandria sowie die Apokalypsen des Paulus und des Elias. Eine ausführliche Beschreibung der Rezeption der Petrusapokalypse findet sich bei THOMAS KRAUS: Die griechische Petrus-Apokalypse und ihre Relation zu ausgewählten Überlieferungsträgern apokalyptischer Stoffe, in: *Apocrypha* 14 (2003), 73–98.

12 In den griechischen Fragmenten findet sich die Beschreibung des Weltenbrandes nicht. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der äthiopischen und griechischen Zeugen ERIC BECK: *The Apocalypse of Peter. The Relationship of the Versions*, in: Meron Gebreananaye/Logan Williams/Francis Watson (Hrsg.): *Beyond Canon. Early Christianity and the Ethiopic Textual Tradition*, Edinburgh 2021, 117–130 sowie zu ihrer jeweiligen materiellen Beschaffenheit THOMAS KRAUS: *Manuscripts of the Apocalypse of Peter. Some Crucial Questions*, in: Daniel Maier/Jörg Frey/Thomas Kraus (Hrsg.): *The Apocalypse of Peter in the Context (Studies on Early Christian Apocrypha 21)*, Leuven 2024, 34–52.

sich verwandeln und gegeben werden in feurige Kohlen, und alles in ihr wird brennen, und das Meer wird zu Feuer werden. ⁴ Unter dem Himmel wird ein bitteres Feuer sein, das nicht verlöscht, und fließt zum Gericht des Zornes. Und die Sterne werden schmelzen durch Feuersflammen, als ob sie nicht geschaffen wären. ⁵ Die Festen des Himmels werden aus Mangel an Wasser dahingehen und werden sein als wären sie ungeschaffen. Und die Blitze des Himmels wird es nicht mehr geben. Und durch ihre Zauberei werden sie die Welt erschrecken. ⁶ Der Geist der Toten wird ihnen gleichen und auf Befehl Gottes Feuer werden. Dann wird sich die ganze Schöpfung auflösen. ⁷ Die Menschen werden im Osten nach Westen fliehen (und die im Westen) nach Osten fliehen; und die im Süden werden nach Norden fliehen und die im (Norden nach) Süden. ⁸ Überall wird sie der Zorn schrecklichen Feuers treffen, während eine unverlöschliche Flamme sie treibt. Sie wird sie zum Zorngericht in den Bach unverlöschlichen Feuers bringen. Ein Feuer, das fließt, während es brennt. ⁹ Aber wenn seine Wogen sich eine von der anderen im Sieden trennen, entsteht viel Zähneknirschen der Menschenkinder. (ApcPe 5,2–9)¹³

Anschließend müssen die auferstandenen Nationen durch den dort beschriebenen Feuerfluss hindurchschreiten (vgl. ApcPe 6,2). Während die Gerechten unbeschadet durch diesen feurigen Strom gehen können und „den Tod des verzehrenden Feuers nicht sehen“ (ApcPe 6,4), gelangen die Sünder durch diesen Feuerstrom zu einem Ort der ewigen Bestrafung, was in ApcPe 6,5f folgendermaßen beschrieben wird:

⁵ Aber die Bösen, die Sünder und die Heuchler werden in den Tiefen nicht verschwindender Finsternis stehen, und ihre Strafe wird das Feuer sein. ⁶ Engel werden ihre Sünden herbeibringen und ihnen einen Ort bereiten, wo sie ihren Übertretungen entsprechend für immer bestraft werden.

War die Flut am Anfang der Menschheitsgeschichte noch das kataklystische Ereignis, welches die Gerechten in Form von Noah und seiner Familie von den Ungerechten trennte (vgl. Gen 7f), so ist dies nach der Petrusapokalypse am Ende der Zeit der Weltenbrand.¹⁴ Diese Verbindung wird noch einmal durch

13 Die hier angegebenen deutschen Übersetzungen aus der Petrusapokalypse orientieren sich – wo möglich – an CASPAR D. MÜLLER: Offenbarung des Petrus, in: Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen. Band 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1999, 566–578, wurden aber an bestimmten Stellen von dem Autor dieses Artikels auf Grundlage der kritischen Edition von DENNIS BUCHHOLZ: *Your Eyes Will Be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter* (SBLDS 97), Atlanta 1988, 161–243 leicht überarbeitet. Bei der Einordnung der Kapitel in Verse wird der Unterteilung von Eric Beck gefolgt. Vgl. zu dessen Bezugnahme auf Weinle und Buchholz: BECK: *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter* (2019), 59.

14 Diese Parallelität zwischen Wasserfluten zu Beginn des jetzigen Zeitalters und den Feuerfluten an dessen Ende wird auch von Josephus in A.J. 1,70 und in dem *Liber Antiquitatum*

den Hinweis in ApcPe 6,7–9 bekräftigt, wonach der Engel Uriel, eben jene Seelen von bestimmten – in der Sintflut ertrunkenen – Sündern zum ewigen Feuer bringt. Hiermit bezieht sich die Petrusapokalypse sehr wahrscheinlich auf die Wächter – Mischwesen, die aus der geschlechtlichen Vereinigung von Menschen und Engeln hervorgingen (vgl. Gen 6) –, welche nach der Darstellung der henochischen Tradition (vgl. 1 En 15f) und des Jubiläenbuches (vgl. Jub 10) bei der Flut umkamen und deren Geister seitdem die Welt heimsuchen.¹⁵ Diese transzendenten Wesen, welche beispielsweise in Götzen, bildlichen Darstellungen und an bestimmten hochgelegenen Orten wohnen (vgl. ApcPe 6,8), „werden in ewigem Feuer verbrennen“ (ApcPe 6,9).

Somit finden wir hier eine Verbindung von verschiedenen Funktionen des Feuers am Tag des Gerichts, wie Richard Bauckham richtig feststellt: „[T]he author has brought together two rather different traditions about the fire of judgement: the fire which judges by burning the heavens and the earth, and the fire which tests all people as they pass through it.“¹⁶

Es lassen sich hierbei verschiedene Einflüsse auf diese Vorstellung des Autors bzw. der Autoren identifizieren. Daher soll im Folgenden der Genese dieser Weltenbrandvorstellung, wie wir sie in dieser – dem Petrus zugeschriebenen – ägyptischen Endzeitvorstellung aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts finden, nachgegangen werden. Dafür sind beide Elemente, also der eigentliche Weltenbrand und der aus diesem hervorgehende richtende Feuerfluss getrennt zu betrachten; wir wollen in umgekehrter Reihenfolge vorgehen und uns zu Beginn mit dem mysteriösen Strom von Feuer beschäftigen, der die Gerechten unbeschadet hindurchgehen lässt und die Sünder bestraft. Wie sich zeigen wird, bewegt sich die Offenbarung an den Apostelfürsten hierbei vermutlich innerhalb einer traditionsreichen ägyptischen Vorstellungswelt, was in der bisherigen, überschaubaren Forschung zur Petrusapokalypse (fast) gänzlich übersehen wurde. So können Motive identifiziert werden, deren Ursprünge sich in das Mittlere Reich zurückführen lassen, deren Einfluss jedoch bis hin

Biblicarum 49,3 beschrieben. Vgl. hierzu RICHARD BAUCKHAM: *Jude-2Peter* (World Biblical Commentary 50), Michigan 1983, 300f.

15 Vgl. DANIEL MAIER: *The Concept of Spirit(s) in Second Temple Literature. Systematization Attempts in the Book of Jubilees and the Enochic Tradition*, in: Reinhard Feldmeier/Jörg Frey/Benjamin Schliesser (Hrsg.): *Geist | Ruach | Pneuma | Spiritus. Exegetische, theologische, religionsgeschichtliche und phänomenologische Perspektiven* (WUNT), Tübingen 2024, 325–342.

16 RICHARD BAUCKHAM: *The Apocalypse of Peter. A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, in: Ders. (Hrsg.): *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT.S 93), Leiden 1998, 201.

zu paganen Vorstellungen über das Gericht nach dem Tod in der Zeit der römischen Herrschaft in Ägypten Bestand hatte.

Anschließend wollen wir uns der *Ekpyrosis* im engeren Sinne zuwenden. Hierfür werden zum einen die im äthiopischen Text der Petrusapokalypse identifizierbaren stoischen Elemente analysiert. Zum anderen wird eine Untersuchung des ägyptischen Diasporajudentums und dessen Schriften zeigen, wie v. a. die Sibyllinischen Orakel mit ihren spezifischen Schwerpunktsetzungen und Abwandlungen die stoische Weltgerichtslehre an die Entstehungskreise der Petrusapokalypse überlieferten, was wiederum die starke Verortung der Offenbarung im ägyptischen Judentum zeigen wird. Insgesamt erweist sich im Rahmen dieser Studie daher sowohl das *jüdische als auch das hellenistisch-ägyptische* – soweit eine solche Unterscheidung in der langen Geschichte der alexandrinischen Diaspora überhaupt noch möglich ist – zentral für das Verständnis der Eschatologie der Petrusapokalypse.¹⁷

2. Feurige Gewässer im Jenseits: Altägyptische Gerichtsvorstellungen und ihr Weg in die Petrusapokalypse

Wie zu Beginn dieses Artikels gezeigt, ist die auf mehreren Argumentationssträngen aufbauende Verortung der Petrusapokalypse in Ägypten eine lange vernachlässigte Strömung innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion um dieses Werk. Jedoch bringt gerade diese Neubestimmung der Provenienz Lösungsmöglichkeiten für das Enigma rund um die Herkunft des Feuerflusses aus ApcPe 6,2–5, durch den Gerechte wie Sünder gehen müssen, welcher in dieser Form weder im Judentum noch im Christentum vor der Petrusapokalypse bezeugt ist.¹⁸

17 Vgl. die Betonung der jüdischen *und* ägyptischen Herkunft mit anderen Argumenten als den hier präsentierten, ebenfalls JÖRG FREY: *Fire and Water. Apocalyptic Imagination and Hellenistic Worldview* in 2 Peter, in: Joel Baden/Hindy Najman/Eibert Tigchelaar (Hrsg.): *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy (JSJS 175)*, Leiden 2016, 460f.

18 Dan 7,9, Offb 4,5, 20,14, 1 En 14,19 und 2En 10,2 erwähnen zwar auf unterschiedliche Arten Feuerflüsse, allerdings sind diese durchweg apokalyptische Szenenbilder und dienen nicht zur konkreten Durchführung des Gerichts. Lediglich 1 Kor 3,13–15 könnte eine ähnliche Funktion des Feuers als richtende Instanz aufweisen, wobei hier allerdings nicht von einem Fluss die Rede ist. Dort heißt es: „¹³ [S]o wird das Werk eines jeden offenbar werden. Der Tag des Gerichts wird es ans Licht bringen; denn mit Feuer wird er sich offenbaren. Und von welcher Art eines jeden Werk ist, wird das Feuer erweisen. ¹⁴ Wird jemandes Werk bleiben, das er darauf gebaut hat, so wird er Lohn empfangen. ¹⁵ Wird

Denn in Ägypten findet sich eine eigene Tradition im Hinblick auf die Rolle von Feuer¹⁹ bei dem Hinüberschreiten ins Jenseits, welche – wenn überhaupt – nur lose mit jenen babylonischen und zoroastrischen Vorformen des stoischen Weltenbrandmotivs in Verbindung stand. Bemerkenswert ist dabei, dass in einem *der* Standardwerke zur Petrusapokalypse, namentlich der Aufsatz „The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba“ die ideengeschichtliche Herkunft dieses Feuers von Bauckham nur auf sehr vagen Anspielungen auf alttestamentliche Texte, wie z.B. die Keuschheitsprobe aus Num 5,11–31 zurückgeführt wird. Dabei verlangt Num 5,11–31, dass eine Frau, welche des Ehebruchs beschuldigt wird, im Rahmen eines Rituals heiliges Wasser trinken soll. Im Falle ihrer Unschuld wird dieses sie unbeschadet zurücklassen; im Falle ihrer Schuld aber verursacht es, „dass ihr der Bauch schwellen und die Hüfte schwinden wird, und es wird die Frau zum Fluch werden unter ihrem Volk“ (Num 5,27). Dabei sollen sich derartige Schicksalsprüfungen, so Bauckham weiter, mit der zoroastrischen Feuermotivik verschmolzen haben, was sich in der Petrusapokalypse angeblich zum ersten Mal im jüdisch-christlichen Kontext zeige.²⁰

Im ägyptischen Pfortenbuch, welches sich in seiner frühesten Form zum ersten Mal am Ende der 18. Dynastie um 1300 v. Chr. nachweisen lässt, aber bis in die Ptolemäerzeit mit leichten Abwandlungen in Gebrauch war, wird die Reise eines Verstorbenen in das Jenseits beschrieben. Hierfür unterteilt das Pfortenbuch die Unterwelt in die zwölf Stunden der Nacht, die mittels der Namensgebenden Pforten getrennt sind.²¹ In der dritten Stunde der Nacht (Szene 10) findet sich dort nun ein See, der nach Darnell und Manassa eine faszinierende zweifache Beschaffenheit aufweist:

aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durchs Feuer hindurch.“

19 Vgl. zur Rolle des Feuers im ägyptischen Jenseits allgemein EDMUND HERMSEN: Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie (OBO 112), Freiburg 1991, 38.

20 Bauckham schreibt hier ohne jedwede Angabe von historischen Quellenbelegen oder Sekundärliteratur: „Unlike some of the ideas which Jewish apocalyptic is sometimes said to have borrowed from Zoroastrian tradition, which in fact cannot be securely traced back to Zoroastrian sources old enough to have influenced Jewish apocalyptic, this idea of the eschatological river of fire which distinguishes the righteous from the wicked is a genuinely old Iranian one, which is found already in the *Gathas*. The Apocalypse of Peter seems to be the earliest Jewish or Christian text in which it occurs, but it presumably was already to be found in Jewish apocalyptic tradition“, in BAUCKHAM: The Apocalypse of Peter (1998), 203f.

21 Vgl. ERIK HORNUNG: Die Unterweltbücher der Ägypter, Düsseldorf 2002, 17–23.

[I]t provides refreshing water for the blessed dead, but a blasting flame against the damned. According to the annotation: 'This waterway is filled with ears of barley, the water of this waterway being fire. When they see its water and they smell the stench which is in it, the birds fly away'. The stench – decomposition – indicates that the dual nature of the water ultimately evokes the dual workings of deconstruction, both the regeneration of the blessed dead and the destruction of the damned. A lake in the lower register of Hour 5 of the Book of the Hidden Chamber is experienced in similarly divergent fashion, depending on one's status in the Netherworld.²²

Diese zweifache Funktion des feurigen Gewässers kommt jener in der Petrusapokalypse schon sehr nahe. Aber auch in noch älteren Texten wie dem altägyptischen zwei Wege Buch heisst es, „das Feuer vernichtet den ‚Nicht-Gerechtfertigten‘, die Anderen bleiben davon verschont.“²³ In diesem altägyptischen Text aus der ersten Hälfte der 12. Dynastie (ungefähr 1994–1930 v. Chr.)²⁴ trennt ein riesiger Feuersee die namensgebenden zwei Wege.²⁵ Auch auf der Text-Bild-Komposition des in Turin stehenden Sarges von *Jqr* aus Gebelên erkennt man die schematische Darstellung eines Feuerstroms, welcher von verformten Gestalten bewacht wird.²⁶ Der Text davor und danach ruft die Wächter dazu auf, den Verstorbenen, so er gerecht ist, durch diesen Feuerstrom in das Jenseits schreiten zu lassen. Schließlich verwenden verschiedene Versionen des ägyptischen Totenbuchs bis in die ptolemäische Zeit hinein das Motiv eines Flammensees (vgl. Spruch 71) sowie das rechteckige Symbol des Feuersees bei ihrer Beschreibung des Totengerichts (vgl. Spruch 126).²⁷ Dies mag auch ein Grund für das Auftauchen dieses Topos in hellenistisch-römischen Grabkammern in Ägypten sein.²⁸

Es bleibt also festzuhalten: Spätestens ab der Literatur des Mittleren Reichs bis weit in die hellenistische Epoche in Ägypten, ist der Feuerfluss bzw. -see

22 JOHN C. DARNELL/COLLEEN MANASSA: The Ancient Egyptian Netherworld Books (Writings From the Ancient World 39), Atlanta 2018, 44.

23 HERMSEN: Die zwei Wege des Jenseits (1991), 131.

24 Vgl. Ebd., 76.

25 Vgl. ELTAYEB S. ABBAS: The Lake of Knives and the Lake of Fire. Studies in the Topography of Passage in Ancient Egyptian Religious Literature (BAR International Series 2144), Oxford 2010, 70–80.

26 Vgl. ERIK HORNING: Die Kammern des Thot-Heiligtums, in: ZÄS 100/1 (1973), 34.

27 Vgl. zu den verschiedenen hier angegebenen Sprüchen aus dem Totenbuch das Projekt „Das Altägyptische Totenbuch. Ein Digitales Textzeugenarchiv“, der Universität Bonn und ihre Sammlung unter: www.totenbuch.awk.nrw.de (zuletzt aufgerufen am 18.09.2023).

28 Vgl. die Abbildung und Erläuterungen zu dem Motiv sowie die Verweise auf weiterführende Literatur, in MARJORIE S. VENIT: Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt, New York 2016, 167f.190.

ein Ort, der die Gerechten zum guten Dasein im Jenseits bringt (vgl. ApcPe 6,4) und für die Sünder schreckliche Strafen bereithält (vgl. ApcPe 6,5). Diese Parallelen zwischen Petrusapokalypse und paganen ägyptischen Vorstellungen lassen sich besonders exemplarisch im Pfortenbuch sehen, wo der Feuersee „die *Verdammten* vernichtet, aber für die *Seligen* Erquickung bedeutet.“²⁹ Außerdem betonen beide Texte, dass die Seligen nicht seine Hitze und Glut spüren (vgl. Szene 10 Vers 16f im Pfortenbuch³⁰ bzw. ApcPe 6,4) und die 41. Szene im weiteren Verlauf des Pfortenbuchs beschreibt sogar, wie Osiris die *Kühle* jenes feurigen Gewässers empfindet.³¹

Dieser „Feuerfluss“ bzw. „Feuersee“, dem wir in den verschiedenen ägyptischen Jenseitsdarstellungen begegnen, wurde nach dem renommierten Ägyptologen Erik Hornung in leichten Abwandlungen weit in die römische Zeit Ägyptens rezipiert³² und war selbst noch bei der Entstehung koptisch-christlicher Jenseitsvorstellungen – u.a. aufgrund seiner Aufnahme in ägyptischen Jenseitstexten wie der Petrusapokalypse, der Paulusapokalypse und dem Testament des Isaaks³³ – entscheidend.³⁴

29 HERMSEN: Die zwei Wege des Jenseits (1991), 42.

30 Hier findet sich folgender Text: „Sein Wasser gehört euch, ohne dass seine Hitze gegen euch ist, ohne dass seine Glut gegen eure Körper ist.“

31 Vgl. ERIK HORNUNG: Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches. Teil II: Übersetzung und Kommentar (Aegyptiaca Helvetica 8), Genf 1984, 84.

32 Vgl. DERS.: Die Unterweltsbücher der Ägypter (2002), 44 sowie bereits früher in DERS.: Altägyptische Höllenvorstellungen, Berlin 1968, 24.

33 Das Testament Isaaks ist in diesem Kontext ebenfalls ein faszinierender Text, der bemerkenswerte Ähnlichkeiten zur Petrusapokalypse an den Tag legt (vgl. BECK: Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter (2019), 40–42) und auf den aus Platzgründen und in Anbetracht seiner unsicheren Datierung leider hier nicht weiter als in dieser Fußnote eingegangen werden kann. Denn in diesem bemerkenswerten Werk aus dem Ägypten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (so WILLIAM STINESPRING: Testament of Isaac, in: James Charlesworth (Hrsg.): The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1, New York 1983, 903f, wobei diese Datierung keineswegs unumstritten ist, wie z.B. die Verortung zwischen 380–410 von PETER NAGEL: Zur sahidischen Version des Testaments Isaaks, in: WZ(H) 12 (1963), 259–263 zeigt) findet sich im siebten Kapitel folgender Passus zu einem Feuerfluss, der dieselben Spezifika, wie jener in der Petrusapokalypse aufweist: „¹ Er [der Engel] brachte mich [Isaak] hernach an einen Feuerstrom; ich sah, wie seine Wogen höher, denn als dreißig Ellen, schossen und ein Getöse war dort gleich Donnerrollen. ² Da schaute ich, wie viele Seelen in die Tiefe sanken, mehr als neun Ellen, und die im Strome heulten; sie schrien laut und stöhnten tief. ³ Der Feuerstrom ist so geartet, dass er die Frommen nicht beschädigt, nur ganz allein die Sünder, die er verbrennt. ⁴ Und er verbrennt von ihnen jeden wegen des Geruches, der übelriechend, ekelhaft die Sünder ganz und gar umgibt. ⁵ Und ich betrachtete den tiefen Strom; ein Rauch stieg draus vor mir empor; ich sah dort eine Anzahl Menschen auf dem Boden und jeder schrie und weinte

Hierbei ist allerdings zu beachten, dass in den ägyptischen Darstellungen dieses flüssig-feurigen Ortes, besagte Lokalität ganz klar im Jenseits zu verorten ist, während die Petrusapokalypse die Feuermassen und den aus ihnen hervorgehenden Fluss am Ende der Tage auf der Erde beschreibt. Ferner ist anzumerken, dass selbstverständlich nicht eine direkte Genealogie hinsichtlich der Rolle von Feuer im Endgericht zwischen den hier genannten ägyptischen Texten und der Petrusapokalypse gezogen werden kann. Vielmehr soll dargelegt werden, dass es in Ägypten eine die Jahrtausende überdauernde Vorstellung³⁵ von einem feurigen Gewässer gab, welches mittels des Prozesses des Hinüberschreitens bei der Entscheidung über das jenseitige Schicksal des Verstorbenen eine signifikante Rolle spielte, wie es der Nil als mächtiger und trennender Strom im irdischen Ägypten tat.³⁶ Diese gut dokumentierte Tradition ist dabei wesentlich wahrscheinlicher als der bildspendende Hintergrund für ApcPe 6 anzusehen, als die von anderen Auslegern bisher Vorgetragenen vagen Bezüge auf Persien und den Zoroastrismus.³⁷

unter Stöhnen. ⁶ Der Engel sprach zu mir: Schau in die tiefste Stelle! Da kannst du die erblicken, die in der tiefsten Tiefe du jetzt schauen willst. ⁷ Die sind's, die Sodoms Sünde taten. Fürwahr, sie leiden unter einer schweren Strafe. ⁸ Dann habe ich den gesehen, der über diese Peinen zu verfügen hatte; an ihm war alles Feuer.“ Vgl. zu dieser Übersetzung MARTIN HEIDE: Die Testamente Isaaks und Jakobs. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen (Aethiopistische Forschungen 56), Wiesbaden 2000. Vor allem die Betonung des widerwärtigen Gestanks, der aus dem Feuerstrom nach TestIsa 7,4 und der 10. Szene innerhalb des Pfortenbuchs hervorgeht, welcher sich aber nirgendwo in der Beschreibung des Feuerstroms in der Petrusapokalypse findet, zeigt, dass in jüdisch-christlichen Kreisen Ägyptens im zweiten nachchristlichen Jahrhundert wohl mehrere Adaptionen dieses altägyptischen Motivs im Umlauf waren.

34 Vgl. hierfür die mit einem umfassenden Register von Erscheinungen des Feuerflusses versehene Argumentation für diesen Einfluss bis hinein in das koptische Christentum bei CASPAR D. MÜLLER: Die Engellehre der Koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten, Wiesbaden 1959, 97–100.

35 Vgl. hinsichtlich der Stabilität von ägyptischen metaphysischen Konzepten u.a. JAN ASSMANN: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München ³2020, 273–282.

36 Vgl. HORNUNG: Die Unterweltbücher der Ägypter (2002), 9.

37 Eine ergänzende Möglichkeit, die an dieser Stelle aus Platzgründen nicht weitergeführt werden kann, ist die Verbindung dieses ägyptischen Motivs eines richtenden Feuerflusses mit der griechischen Vorstellung des Phlegethon bzw. Pyriphlegeton, eines Feuerstroms aus der Unterwelt, über welchen beispielsweise die *Odysee* in X 813 oder Platons *Phaidon* 112e–113c berichtet im ptolemäischen Ägypten. Auch wenn dieser Strom selbst in der überlieferten Literatur keine unmittelbar richtende Funktion erfüllt, so ist er doch bei Platon der Ort, in welchem diejenigen, die sich an Vater und Mutter versündigt haben, bestraft werden. Vor allem, da der Phlegethon laut Homers *Odysee* in den Acherusischen See mündet, also jener Lokalität, welche auch in ApcPe 14 als Ort der Reinigung der sündigen Seelen fungiert, könnte die spekulative Hypothese postuliert werden, dass die

3. Der brennende Kosmos: *Ekpyrosis* im Stoizismus

Nachdem im vorangegangenen Kapitel eine neue Tradition, aus welcher der Feuerfluss der Petrusapokalypse möglicherweise hervorgegangen ist, vorgeschlagen wurde, soll sich dieses Kapitel nun den greifbaren Quellen der *Ekpyrosis* im engeren Sinne widmen. Allgemein wird die Idee eines Weltenbrandes, bei welchem die Schöpfung in Flammen aufgeht, in ihrer konkret fassbaren Form auf die Stoiker zurückgeführt, welche sich allerdings wiederum vermutlich mesopotamischer bzw. persischer Vorformen bedienten.³⁸ Pieter Willem van der Horst konnte in seinem Artikel „The Elements Will Be Dissolved With Fire“³⁹ in detailreicher Quellenarbeit nachweisen, dass die Stoiker von einer Verschlingung der Erde durch das Element *par excellence*, nämlich dem Feuer, ausgingen (vgl. Stobaios, *Eclogae* I 10.16). Das alles vernichtende Element verzehrt jedwede Materie und verwandelt diese wiederum in Feuer. Dabei beschränkt sich die stoische Motivik des Weltenbrandes nicht nur auf die Erde, sondern der ganze Kosmos mit seinen Gestirnen fällt den Flammen zum Opfer (vgl. z.B. die diesbezüglichen Lehren des antiken Stoikers Kleanthes aus dem 3. Jhd. v. Chr., welche bei Stobaios in *Eclogae* I 17.3 und bei Plutarch in *De stoicorum repugnantiis* 41, 1053B überliefert wurden). Aus dieser feurigen Vernichtung des Weltenbrands erhebt sich anschließend eine neue Erde, wenn aus dem Feuer zuerst heiße Luft und danach wieder warme Feuchtigkeit wird (vgl. Stobaios zu Kleanthes in *Eclogae* I 17.3). Dabei bringt dieses kataklystische Ereignis jedoch keine fundamentale Veränderung der Welt, wie man meinen könnte, sondern die neu entstandene Erde wird

Ungerechten in der Vorstellungswelt der Petrusapokalypse von dem feurigen Strom in ApcPe 6 in den Acherusischen See getrieben werden, woraus sie die Gerechten im weiteren Verlauf des Narratives erretten können, welche selbstverständlich noch ausführlicher zu belegen wäre. Vgl. zu den hellenistischen Hintergründen des Acherusischen Sees in der Petrusoffenbarung ferner JAN DOCHHORN: Der Acherusische See als Reinigungs-ort in christlicher und jüdischer Nachtodmythologie, in: Daniel Maier/Jörg Frey/Thomas Kraus (Hrsg.): *The Apocalypse of Peter in the Context* (Studies on Early Christian Apocrypha 21), Leuven 2024, 255–261.

- 38 Bartel Leendert van der Waerden gibt hier babylonische Konzeptionen an, die beispielsweise bei Seneca zum Ende der Zeiten überliefert werden (vgl. *Quaestiones naturales* 3.29), führt aber die spezifischen Vorstellungen zum Feuer auf den Zoroastrismus und der reinigenden Kraft des heiligen Feuers in ebenjenem zurück. Vgl. BARTEL L. VAN DER WAERDEN: Das Grosse Jahr und die Ewige Wiederkehr, in: *Hermes* 80/2 (1952), 129–155.
- 39 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf PIETER W. VAN DER HORST: „The Elements Will Be Dissolved With Fire“. The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity, in: Ders. (Hrsg.): *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction* (CBET 8), Kampen 1994, 227–251.

mit ihrer Vorgängerversion aufgrund der lebendigen und göttlichen Natur des Feuers bis ins Detail übereinstimmen (vgl. Cicero, *De natura deorum* 2,118)⁴⁰ und auf ihr wird sich die ganze Menschheitsgeschichte von Anfang an exakt wiederholen.⁴¹ Dies war im Rahmen der stoischen Annahme eines ordnenden Weltgeistes auch nur konsequent, da „für sie die strenge Gesetzmäßigkeit notwendig zum Wirken des Logos gehörte und gar nicht abzusehen war, warum der Logos, wenn er einmal vernunftgemäß und methodisch die vollkommenste Welt geschaffen hatte, bei einer zweiten Gestaltung andere Wege einschlagen sollte.“⁴² Allerdings war für die Stoiker diese Vertilgung der Welt keine Strafe Gottes oder der Götter. Stattdessen wurde sie als die Aufnahme alles Irdischen in die göttliche Seele des reinsten Feuers bzw. Äthers verstanden, welche sich aus Liebe zu ihrer Schöpfung in die Unendlichkeit ausdehnt. Somit stellt der Weltenbrand ein Ereignis dar, auf das man sich sogar freuen darf.⁴³ Dementsprechend muss eine solche Form der *Ekpyrosis* in dieser Hinsicht von jener in der Petrusapokalypse unterschieden werden, welche „die Welt erschrecken wird“ (ApcPe 5,5). Ferner ist der Weltenbrand in der Offenbarung an Petrus kein Zeichen der Liebe des Göttlichen zu seiner Schöpfung, sondern bildet nach der Auferstehung der Toten den nächsten Schritt zum Endgericht (vgl. ApcPe 6,1–6). Schließlich handelt es sich bei der Vertilgung der Schöpfung durch das Flammenmeer mitnichten um ein zyklisches Ereignis, sondern um einen einmaligen epochalen Übergang, jener Zeitperiode, die mit der Sintflut begann (vgl. Gen 7,10–8,14) und die mit dem Weltenbrand endet.⁴⁴

Diese und weitere identifizierbare Unterschiede deuten darauf hin, dass die Petrusapokalypse nicht exklusiv das Weltenbrandmotiv der Stoa rezipiert, sondern, dass wir – wie im Falle des Feuerflusses aus ApcPe 6,2–5 bereits

40 Vgl. FREY: Fire and Water (2016), 470.

41 Vgl. HORST: „The Elements Will Be Dissolved With Fire“ (1994), 227–232.

42 MAX POHLENZ: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1992, 81. Pohlenz führt diese Gleichheit der neuen Welt im weiteren Verlauf folgendermaßen aus: „Nicht nur die Welt als Ganzes wird in der neuen Periode in derselben Gestalt wiederkehren, sondern auch die Individuen. Vielleicht wird der neue Mensch ein paar Sommersprossen mehr im Gesicht haben, aber sonst wird er derselbe sein, der schon einmal gelebt hat. Und auch sein Lebenslauf wird der gleiche sein. Sokrates wird wieder seine Xantippe heiraten. Sie wird ihm wieder das Leben schwer machen. Anytos wird wieder die Klage gegen ihn einreichen, und er wird wieder den Schierlingsbecher trinken. Alles wiederholt sich nach den ewigen von Gott gegebenen Gesetzen. Kein Wunder, dass Gott die ganze Zukunft kennt und sie voraussagen kann.“

43 Vgl. JAAP MANSFELD: Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the „Mysteries of Philosophy“, in: Maarten Vermaseren (Hrsg.): Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78), Leiden 1979, 177.

44 Vgl. FREY: Fire and Water (2016), 470f.

geschehen – von einer multifaktoriellen Einflussnahme auf das Motiv, wie wir ihm in der Petrusapokalypse begegnen, ausgehen müssen. Außerdem lässt sich im Judentum ägyptischer Prägung ein Intermediär identifizieren, der den *Missing Link* zwischen dem Weltenbrand wie wir ihm in der Lehre der Stoiker begegnen und jener Form wie es in der Petrusapokalypse auftritt darstellen könnte.

4. Feuer und Gericht im alexandrinischen Diasporajudentum

Das Judentum war in Alexandria in den Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende ein fester Bestandteil der Stadt. Schätzungen gehen davon aus, dass bis zu 200000 Jüdinnen und Juden⁴⁵ in den fünf jüdischen Vierteln dieser Metropole am Nil lebten⁴⁶ und folglich das Stadtbild entscheidend prägten. Aus dieser kosmopolitischen Gemengelage und den distinkten Herausforderungen vor denen Jüdinnen und Juden in jenem Land standen, aus welchem sie Mose nach der Überlieferung eigentlich schon vor etlichen Jahrhunderten herausgeführt hatte,⁴⁷ entwickelte sich eine ganz eigene Form des Judentums alexandrinischer Prägung heraus. Einflussreiche Gelehrte, wie beispielsweise Philo von Alexandria oder bedeutende Werke, wie die Sapiencia Salomonis, gingen hieraus hervor. Nach dem Aristeasbrief aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert soll auch die hebräische Bibel in Alexandria ins Griechische übersetzt worden sein.⁴⁸ Jene griechische Übersetzung enthält dabei zusätzliche bzw. veränderte Bestandteile im Vergleich zum hebräischen Original, die von

45 Für eine übersichtliche Darstellung der Forschungsgeschichte zur jüdischen Bevölkerungsgröße in Alexandria, siehe GREGORY STERLING: *The Largest and Most Important Part of Egypt. Alexandria According to Strabo*, in: Benjamin Schliesser et al. (Hrsg.): *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 21f.

46 Vgl. hierzu Philos Ausführungen zu den verschiedenen jüdischen Stadtvierteln in Flacc. 155, wobei er auch erwähnt, dass Juden ebenfalls in der restlichen Stadt weit verbreitet waren.

47 Verschiedene Stellen im Talmud sprechen sich sogar dafür aus, dass doppelt so viele Juden sich manchmal in der Großen Synagoge versammelten, wie Mose seinerzeit aus Ägypten geführt hatte. Vgl. hierzu y. Sukkah 5,55a, sowie ferner t. Sukkah 4.6 und b. Sukkah 51b.

48 Vgl. zum Aristeasbrief ausführlich BENJAMIN WRIGHT: *The Letter of Aristeas and the Place of the Septuagint in Alexandrian Judaism*, in: Benjamin Schliesser et al. (Hrsg.): *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 229–244 sowie zu der spezifischen Darstellung Alexandrias im Aristeasbrief BARBARA SCHMITZ: *Alexandria. What Does the So-Called Letter of Aristeas Tell Us about Alexandria*, in: Benjamin Schliesser et al. (Hrsg.): *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 50–60.

dem Verfasser der Petrusapokalypse als auf den Weltenbrand hindeutend verstanden werden konnten.

Dementsprechend findet sich im griechischen Text von Maleachi beispielsweise folgender Passus:

Siehe, es kommt ein Tag, der brennen soll wie ein Ofen und er wird sie verbrennen, und alle Fremden und alle, die das Ungesetzliche tun, werden Stroh sein, und der Tag, der kommt, wird sie anzünden, spricht der Herr, der Allhercher, und es wird von ihnen weder eine Wurzel noch ein Zweig übrig bleiben. (Mal 4,1 LXX)⁴⁹

Auch bei Zefanja begegnen wir im griechischen Text Passagen wie jener:

Auch ihr Silber und ihr Gold wird sie gewiss nicht retten können am Tag des Zorns des Herrn; durch das Feuer seines Eifers wird die ganze Erde verzehrt werden; denn er wird ein schnelles Ende machen mit allen, die die Erde bewohnen. (Zef 1,18 LXX)

Während diese Stellen aus Maleachi und Zefanja (vgl. ferner Zef 3,8 LXX) allerdings noch nahe an ihrem hebräischen Ausgangstext ist, finden wir in einigen griechischen Versionen⁵⁰ von Jesaja 34,4 eine signifikante Fokusverschiebung. Zusätzlich zu den auch aus dem hebräischen Text bekannten Inhalten, nach denen „der Himmel zusammengerollt werden wird wie eine Buchrolle, und alle Sterne wie Blätter fallen werden“ (Jes 34,4 LXX) wird in den Codizes B, L und O folgender Passus in leichten Abwandlungen vorgeschaltet: *καὶ ταχέως-νται πάντα αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, also dass alle Mächte des Himmels dahinschmelzen/zerfließen werden. Diese Ergänzung weist in diesem Kontext möglicherweise auf eine Einfügung der Weltenbrandthematik in dieser apokalyptischen Szene durch den ägyptischen Übersetzer⁵¹ oder Abschreiber des

49 Diese und alle folgenden Übersetzungen aus der Septuaginta sowie die Zählung von Kapiteln und Versen sind entnommen aus WOLFGANG KRAUS/MARTIN KARRER: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart 2010, hier 1229.

50 Bauckham vermittelt an dieser Stelle in seinem ausführlichen Artikel zur Petrusapokalypse den Anschein, dass sich die Ergänzung des Weltenbrandmotives zu Jes 34,4 in *allen* Versionen der Septuaginta findet (vgl. BAUCKHAM: *The Apocalypse of Peter* (1998), 199). Obwohl verschiedene Lesarten mit ähnlichen Bedeutungen in einigen bedeutenden Zeugen vorgeschaltet sind (so z.B. auch im Codex Vaticanus), ist sie aber beispielsweise nicht Teil des Textus Receptus in der kritischen LXX Jesaja Ausgabe von Joseph Ziegler. Vgl. JOSEF ZIEGLER (Hrsg.): *Isaias (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum 14)*, Göttingen 2011, 243.

51 Dass es sich im Falle des Jesajabuches um eine Übersetzung aus Ägypten handelt, ist aufgrund von Stellen wie Jes 10,24; 11,16 und 19,18f LXX wahrscheinlich, da diese ein

Jesajabuches hin. Dass diese Stelle in ihrer erweiterten Fassung auch in anderen frühchristlichen Texten des zweiten Jahrhunderts rezipiert wurde, legt der zweite Clemensbrief nahe, der sich in 2 Clem 16,3 ebenfalls auf die *feurige Lesart* von Jes 34,4 LXX bezieht.⁵² Nach Grünstäudl rezipiert 2 Petr 3 eventuell ebenso diese griechische Jesaja Passage.⁵³

In diesem grösseren Kontext ist es daher nicht verwunderlich, dass wir ein Aufgreifen jener Formulierung in ApcPe 5,4 finden, wo es im äthiopischen Text heisst: እምታሕተ : ሰማይ : እሳተ : መሪረ : ዘኢይጠፍእ : ወይውሕዝ : ለኮነኔ : መዐት : ወከዋኩበትኒ : ይትመስዉ ። በነደ : እሳት : ከመ : ኢተፈጥሩ – „Unter dem Himmel wird ein bitteres Feuer sein, das nicht verlöscht, und *fließt* zum Gericht des Zornes. Und die Sterne werden *schmelzen* durch Feuersflammen, als ob sie nicht geschaffen wären.“

Dabei bedeutet ይትመስዉ bzw. dessen zugrunde liegendes Verb መስዉ eindeutig das *Dahinschmelzen*⁵⁴ der Sterne, also der Mächte des Himmels (δυναμεις των ουρανων), was stark an ταχυσονται aus der alternativen Lesart von Jes 34,4 LXX erinnert.⁵⁵ Dass diese erweiterte Stelle aus Jes 34,4 LXX in manchen frühen Versionen der Petrusapokalypse vermutlich noch ausführlicher aufgegriffen wurde,⁵⁶ sehen wir an einem Zitat eines anonymen Kritikers des Christentums, welches bei Macarius von Magnesia in Apokritikos IV 7 (Corsaro 92) überliefert ist. Dort heisst es:

Und hierauf sagt er [Petrus in der Offenbarung] jenes (Wort), das auch voller Gottlosigkeit ist. Er spricht: „Und die ganze Macht des Himmels wird zerschmelzen,

besonderes Interesse an den in Ägypten lebenden Juden zeigen. Vgl. hierzu die Einleitung der Übersetzung des Jesajabuches in KRAUS/KARRER: Septuaginta Deutsch (2010), 1230.

52 Vgl. 2 Clem 16,3: „Wisset nämlich, dass bereits der Tag des Gerichtes kommt wie ein glühender Ofen, und ein Teil der Himmel wird schmelzen, und die ganze Erde (wird sein) wie Blei, das auf dem Feuer schmilzt, und dann werden sichtbar werden die geheimen und offenen Werke der Menschen.“

53 Vgl. GRÜNSTÄUDL: Petrus Alexandrinus (2013), 133f.

54 Vgl. WOLF LESLAU: Concise Dictionary of Ge'ez. Classical Ethiopic, Wiesbaden 2010, 35.

55 Gegen Bremmer, der zu dieser Beobachtung in JAN BREMMER: The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II. Alexandrian Debates?, in: Daniel Maier/Jörg Frey/Thomas Kraus (Hrsg.): The Apocalypse of Peter in the Context (Studies on Early Christian Apocrypha 21), Leuven 2024 auf Seite 157 schreibt: „The same metaphor is found in the Septuagint version of Isaiah 34:4, but the lack of any other detail from its context and the fact that the *Apoc. Pet.* seems to quote only Ezekiel 37 and Psalm 24 from the Old Testament makes it less likely to see a reference to Isaiah.“

56 Vgl. JEREMY HULTIN: Reading 2 Peter 3 in the Light of the Apocalypse of Peter and the Sibylline Oracles, in: Jörg Frey/Matthijs den Dulk/Jan van der Watt (Hrsg.): 2 Peter and the Apocalypse of Peter. Towards a New Perspective (BiInS 174), Leiden 2019, 166–168.

und der Himmel wird wie ein Buch aufgerollt werden, und alle Sterne werden fallen wie Blätter vom Weinstock und wie Blätter vom Feigenbaum.⁵⁷

Jedoch reichen die wenigen Anklänge an den Weltenbrand in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, welche in der Petrusapokalypse verschiedentlich verwendet wird,⁵⁸ bei weitem nicht aus, um die elaborierte Vorstellung zum Weltenbrand, welcher wir in der Petrusapokalypse begegnen, in seiner vorliegenden Form zu erklären. Denn gegen frühere Behauptungen⁵⁹ findet sich dieses Motiv nicht in seiner Gänze im Alten Testament.⁶⁰ Auch die immer wieder bemühten Vergleiche mit den Schriftrollen vom Toten Meer (vgl. 1QH^a XI 19–36; 1QpHab X 5.13; 1QS II 15) zur Erklärung der Genese des Weltenbrandmotivs der Petrusapokalypse⁶¹ können letztlich nicht als hierfür ursächlich herangezogen werden, da sie das Feuer nur zur Beschreibung der göttlichen Macht benutzen, ohne es in ein konkretes Gerichtsszenario zu setzen.⁶²

5. Eine bemerkenswerte ideengeschichtliche Wechselwirkung: Die Sibyllinischen Orakel und die Petrusapokalypse

Daher wollen wir uns nun einem weiteren – und viel zu oft in der Forschung übersehenen⁶³ – Produkt des ägyptischen Diasporajudentums zuwenden: Denn der ägyptische Einfluss der Petrusapokalypse wird vermutlich nirgendwo

57 Vgl. hierzu THOMAS KRAUS/TOBIAS NICKLAS: Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung (GCS NF 11), Berlin 2004, 93.

58 Vgl. RUITEN: The Old Testament Quotations in the Apocalypse of Peter (2003), 158–173.

59 Vgl. CARSTEN P. THIEDE: A Pagan Reader of 2 Peter. Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octa Vius of Minucius Felix, in: JSNT 26 (1986), 80.

60 Bauckham bemerkt hierzu: „In OT texts the function of this fire is to consume the wicked, not to destroy the world, but as the idea of a universal, eschatological judgment developed [...], it is not surprising that the idea of judgment by fire should develop into the expectation of a universal conflagration, especially when the future universal judgment was envisaged by analogy with the Flood as a universal judgment in the past“, in: BAUCKHAM: Jude-2Peter (1983), 300.

61 Vgl. u.a. EDWARD ADAMS: The Stars Will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe and the World's End in the New Testament and Its World (LNTS 347), London 2007, 69–71 und HORST: „The Elements Will Be Dissolved With Fire“ (1994), 237f.

62 Vgl. hierzu JÖRG FREY: Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus (THKNT 15/2), Leipzig 2015, 334.

63 Vgl. OLAF WASSMUTH: Sibyllinische Orakel 1–2. Studien und Kommentar (AGJU 76), Leiden 2011, 3–6.

derart offenbar, wie an ihrer Beziehung zu den Sibyllinischen Orakeln. Diese Sammlung von jüdischen und christlichen Prophezeiungen entstand über einen Zeitraum von ungefähr 700 Jahren und spiegelt in ihren zwölf Büchern folglich eine bemerkenswerte Bandbreite von Einflüssen wider.⁶⁴ Allerdings sind die verschiedenen Teile größtenteils untereinander getrennt, sodass wir mit den Büchern drei, vier und fünf vornehmlich eine Sammlung von Orakeln *der jüdischen Diaspora in Ägypten* aus der Zeit vor dem Bar Kochba Aufstand in Palästina vorliegen haben. Auch die Bücher 1 und 2 scheinen auf ältere, in Ägypten⁶⁵ gesammelte, jüdische Traditionen zurückzugreifen. Allerdings weisen diese beiden ersten Bücher klare Überarbeitungen auf, die das Ziel verfolgen, Christus als Heilsbringer und eschatologischen Richter zu etablieren. Folglich enthält Sib I 324–386 eine Prophezeiung über das Kommen Christi und eine Nacherzählung seines Lebens.⁶⁶ Zusammen überliefern diese fünf Bücher vermutlich den ältesten Textbestand innerhalb der jüdisch-christlichen Sibyllen und sollen daher unsere hauptsächlichen Vergleichspunkte sein.

Dabei verkünden diese Orakel das Vergangene als zukünftig, um so ihren genuin auf die Zukunft gerichteten Aussagen mehr Gewicht zu verleihen. „Das Kennzeichen der jüdischen wie der von ihr abhängigen christlichen Sibyllen

64 Trotz der Tatsache, dass es eigentlich 14 Sibyllinische Orakelbücher gibt, sind die Bücher neun und zehn lediglich eine Wiederholung von Materialien, die sich in den ersten acht Büchern finden und werden deswegen in der Forschung zumeist nicht mitgezählt bzw. in Editionen des Textes nicht gesondert aufgeführt und übersetzt. Vgl. hierzu JOHN COLLINS: *The Sibylline Oracles*, in: Michael Stone (Hrsg.): *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (CRINT 2), Assen 1984, 357.

65 Vgl. JÖRG-DIETER GAUGER (Hrsg.): *Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch* (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2002, 334, BENJAMIN SCHLIESSER: *Jewish Beginnings. Earliest Christianity in Alexandria*, in: Benjamin Schliesser et al. (Hrsg.): *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 379f, VALENTIN NIKIPROWETZKY: *Reflexions sur quelques problèmes du quatrième et du cinquième livre des Oracles Sibyllins*, in: HUCA 43 (1972), 29–76 und BREMMER: *The Apocalypse of Peter*, 2 Peter and Sibylline Oracles II (2023), 165.176. Für eine Verortung der beiden ersten Bücher in ihrer jüdischen Grundform sowie deren christliche Überarbeitung in Kleinasien spricht sich hingegen Olaf Waßmuth aus. Vgl. hierzu WASSMUTH: *Sibyllinische Orakel* (2011), 475–486.502–506. In der hier vorliegenden Studie wird von der traditionellen These einer ägyptischen Provenienz eines Großteiles der ersten fünf Bücher der Sibyllinischen Orakeln ausgegangen, wobei auch eine Abfassung von Teilen der Bücher in Phrygien, wie Waßmuth sie vorschlägt, die folgende Argumentation nicht signifikant untergraben würde, da selbst dann eine jüdisch-christliche Vorstellungswelt im östlichen Mittelmeerraum aus den als ägyptisch geltenden älteren Büchern drei bis fünf in den jüngeren Büchern eins und zwei ihre Wirkung entfalten würde.

66 Vgl. COLLINS: *The Sibylline Oracles* (1984), 380.

ist der Bußruf, dann die Voraussage und Ausmalung künftiger Strafen bis hin zum Weltgericht.⁶⁷

Eben jenes Weltgericht ging im kosmopolitischen Ägypten aus einer Synthese von stoischen Gedanken und jüdisch-ägyptischen Vorstellungen hervor⁶⁸, wobei die *Ekpyrosis*, welche in den verschiedenen Büchern der Sibyllinischen Orakel immer wieder angesprochen wird, jener der Petrusapokalypse frappierend ähnlich ist. Das hierbei im Fall von Teilen des zweiten Buches des Orakels eine direkte Abhängigkeit von der Petrusapokalypse wahrscheinlich erscheint, konnte unlängst Jane Lightfoot in ihrem ausführlichen Kommentar zu den ersten beiden Büchern der Sibyllinischen Orakel⁶⁹ nachweisen. Auf dieser Grundlage lässt sich schon die enge Verbindung zwischen den Autorenkreisen der ägyptischen Orakelsprüche und der Petrusapokalypse erahnen, welche in der entscheidenden Aufnahme des Weltenbrands in Sib II 196–226 zutage tritt.⁷⁰

67 URSULA TREU: Christliche Sibyllinen, in: Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen. Band 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1999, 592.

68 Vgl. HORST: „The Elements Will Be Dissolved With Fire“ (1994), 238f.

69 Vgl. JANE L. LIGHTFOOT: The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books, Oxford 2007, 131–144. Bremmer sieht sogar noch einen grösseren Teil als Lightfoot innerhalb von Sib II von der Petrusapokalypse abhängig. Vgl. BREMMER: The Apocalypse of Peter, 2 Peter and Sibylline Oracles II (2023), 156.

70 Vgl. die großen Übereinstimmungen zwischen ApcPe 5f und Sib II 196–226, wo es heisst: „¹⁹⁶ Und dann wird ein gewaltiger Strom des leuchtenden Feuers ¹⁹⁷ strömen vom Himmel herab und jegliche Gegend vernichten, ¹⁹⁸ Erde und Ozean, den gewaltigen, und das blaugrüne Meer, ¹⁹⁹ Seen und Quellen der Ströme, den unerbittlichen Hades ²⁰⁰ und das Himmelsgewölbe. Dann werden die beiden himmlischen ²⁰¹ Sterne in eins zusammenstoßen und in ganz schwärzliche Form; ²⁰² sämtliche Sterne ja werden fallen vom Himmel ins Meer, ²⁰³ und sämtliche lebenden Menschen werden mit Zähnen da knirschen, ²⁰⁴ brennend im Strom voller Schwefel und im Angriff des Feuers ²⁰⁵ in der gewaltigen Flut, und Asche wird alles bedecken. ²⁰⁶ Sämtliche Urelemente des Weltalls werden veröden, ²⁰⁷ Luft und Erde und Meer, Licht, Himmel und Tage und Nächte. ²⁰⁸ Nicht mehr werden in Lüften unzählige Vögel sich schwingen, ²⁰⁹ nicht mehr werden die schwimmenden Tiere die Meere durchziehen, ²¹⁰ und kein beladenes Schiff fährt mehr auf den Wellen dahin, ²¹¹ Stiere bepflegen nicht mehr am Richtpflug den fruchtbaren Boden. ²¹² Aufhört das Rauschen der Bäume, von Winden geschüttelt. Doch alles ²¹³ klumpt er in eins zusammen und trennt es zur Läuterung wieder. ²¹⁴ Wenn aber nun des ewigen Gottes unsterbliche Boten erscheinen, ²¹⁵ Michael, Gabriel, Uriel, Raphael, wenn diese kommen, ²¹⁶ selber wissend das Böse, das vordem jeder verbrochen, ²¹⁷ werden sie sämtliche Seelen der Menschen vom nebligen Dunkel ²¹⁸ führen zum Richterstuhl Gottes, dem unvergänglichen, großen, ²¹⁹ bis zum letzten Gericht, denn einer allein ist unsterblich: ²²⁰ Er, der alles beherrscht, er wird die Sterblichen richten. ²²¹ Und dann wird den Unterird'schen der Himmlische geben ²²² Seele und Geist und Stimme; Knochengerüst mit

Gemeinsamkeiten, die hier augenfällig sind, ist der feurige Strom in Sib II 196–200 sowie das aus der ApcPe bekannte Knirschen der Zähne während der *Ekpyrosis* (vgl. ApcPe 5,9 bzw. Sib II 203). Gleichmaßen fällt die prominente Rolle von Uriel und anderer Engel bei beiden Gerichtsszenen und ihre Rolle als die Vorbringer der Sünden auf (vgl. ApcPe 4,9; 6,1.6f bzw. Sib II 214–218). Auch das Zusammenfügen der Gliedmaßen der Auferstandenen in Sib II 220–226 erinnert stark an die korrespondierende Passage in ApcPe 4,3–8. Daher ist Jan Bremmer nachdrücklich zuzustimmen, dass hier eine eindeutige Abhängigkeit des zweiten Buchs der Sibyllinischen Orakel von dem Weltenbrandmotiv der Petrusapokalypse besteht.⁷¹

Dass es sich allerdings nicht nur um eine *Einbahnstraße* im Hinblick auf die Beeinflussung der Orakeltexte *durch* die Petrusapokalypse handelt, zeigen die Versionen des Weltenbrandmotivs denen wir in den früheren jüdischen Orakelsprüchen der Sibylle begegnen.

Dementsprechend finden wir in den vermutlich älteren Strata dieser Überlieferung folgenden Passus zum Ende der Zeiten:

Sib III 75–92: ⁷⁵ Und dann wird unter eines Weibes Händen die Welt gar ⁷⁶ fortan regiert, und alles gehorcht ihren Befehlen. ⁷⁷ Wenn dann die Witwe die ganze Welt ihrem Szepter vereinigt ⁷⁸ und wirft alles Silber und Gold in die glänzende Salzflut ⁷⁹ und auch das Erz und das Eisen des Eintagsgeschlechtes der Menschen ⁸⁰ wirft in das Meer, dann werden alle Urelemente des Kosmos ⁸¹ gänzlich veröden, wenn Gott, der den Äther bewohnt, ⁸² verdreht den Himmel, so wie ein Buch zusammengerollt wird. ⁸³ Und dann stürzt das vielgestaltige Himmelsgewölbe ⁸⁴ auf die göttliche Erde, aufs Meer, und ein Sturzbach mächtigen Feuers ⁸⁵ strömt unermüdlich, verbrennt die Erde, verbrennt das Meer und ⁸⁶ wird das Himmelsgewölbe, Gestirne und alle Geschöpfe ⁸⁷ in eins zusammen verschmelzen und wieder zur Läuterung trennen. ⁸⁸ Nicht mehr frohlocken dann die leuchtenden Himmelsgestirne, ⁸⁹ nicht gibt's Nacht noch Morgen, nicht zahlreiche Tage der Sorge; ⁹⁰ nicht gibt es Frühling, nicht gibt es Winter, noch Sommer noch Herbstzeit. ⁹¹ Dann wird Gottes großes Gericht inmitten der großen Weltperiode erscheinen, ⁹² wenn all dies geschieht.⁷²

Die Witwe, die die kataklystischen Ereignisse einleitet, wird u.a. von John Collins mit Kleopatra, der letzten ptolemäischen Herrscherin Ägyptens,

vielfält'gen ²²³ Gelenken, Fleisch und alle Sehnen und Adern, die Haut ²²⁴ und früheren Haare, all das wird wieder herrlich gefügt, ²²⁵ und von der Seele bewegte Körper sämtlicher Erdenbewohner ²²⁶ werden erstehen an einem Tage.“ Vgl. für diese und die nachfolgenden Übersetzungen JÖRG-DIETER GAUGER (Hrsg.): *Sibyllinische Weissagungen* (2002), 50–53.

71 Vgl. BREMMER: *The Apocalypse of Peter*, 2 Peter and Sibylline Oracles II (2023), 158–165.

72 Vgl. JÖRG-DIETER GAUGER (Hrsg.): *Sibyllinische Weissagungen* (2002), 70–73.

identifiziert.⁷³ Nachdem die Juden Ägyptens anfangs noch Hoffnung auf eine messianische Figur aus der ptolemäischen Linie hatten,⁷⁴ sprechen aus diesen Zeilen die Enttäuschung, dass mit Kleopatras Handeln auch das Zeitalter friedlicher Koexistenz zwischen Juden und ihrer paganen Umwelt – spätestens nach der römischen Annexion Ägyptens – zu Ende gegangen ist.⁷⁵ Dadurch wurde Kleopatra nach ihrem Tod im ägyptischen Judentum zu einem weiblichen Anti-Messias, welche beim Endgericht von den Toten wiederkehren und gegen Gott auftreten wird.⁷⁶ Daher lassen sich, so die Befürworter einer Identifikation der Witwe mit Kleopatra, diese Orakelsprüche relativ sicher in Ägypten – sehr wahrscheinlich sogar präzise in Alexandria – in den Jahrzehnten um die Zeitenwende verorten. Diese Identifikation der Witwe und die damit verbundene genaue zeitliche Bestimmung wurden in der jüngeren Vergangenheit jedoch von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen,⁷⁷ wobei zumeist eine Datierung des Textes bzw. der Passage vor dem Auftreten Kleopatras vorgeschlagen wurde.⁷⁸

Bei diesem Orakel fallen bereits mehrere Parallelen zu den bisher analysierten Beobachtungen des Weltenbrandmotivs auf. War der Weltenbrand in den Texten der Stoa noch ein zyklisches Ereignis, so ist dieses Vergehen der Welt im Feuer nun ein endgültiges Geschehen, dass auf „Gottes großes Gericht“ (Sib III 91) hinführt. Damit ist der gleiche Ablauf der Ereignisse gegeben, den auch die äthiopische Überlieferung der Petrusapokalypse an dieser Stelle präsentiert, indem nach der Auferstehung der Toten, der Weltenbrand die Welt verschlingt, bevor das letzte Gericht stattfindet (vgl. Sib III 91 bzw. ApcPe 5,8). Diese Vernichtung wird dabei ebenfalls in der exakt gleichen

73 Vgl. hierzu die ausführliche Begründung in JOHN COLLINS: *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS 13), Missoula 1974, 66–70.

74 Vgl. DERS.: *The Sibylline Oracles* (1984), 370.

75 Vgl. zu den Spannungen zwischen Juden und Andersgläubigen in den Jahrzehnten nach Kleopatras Sturz z.B. JAN BREMMER: *The First Program. Religious Violence in Alexandria in 38 CE*, in: Benjamin Schliesser et al. (Hrsg.): *Alexandria. Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460), Tübingen 2021, 245–259.

76 Vgl. z.B. WILHELM BOUSSET: *The Antichrist Legend. A Chapter in Christian and Jewish Folklore* (AARTS 24), Atlanta 1999, 99f oder HELMUT MERKEL (Hrsg.): *Sibyllinen* (JSRZ 5,8), Gütersloh 1998, 1061.

77 Vgl. exemplarisch ERICH GRUEN: *Jews, Greeks, and Romans in the Third Sibylline Oracle*, in: Ders. (Hrsg.): *The Constructs of Identity in Hellenistic Judaism. Essays on Early Jewish Literature and History* (DCLS 29), Berlin 2016, 460f oder STEFAN PFEIFFER: *Cleopatra. A Fatal Monster in Ancient Predictions of the Future?*, in: Moritz Adam/Daniel Maier/Jörg Frey: *Negotiating Apocalypticism* (WUNT), Tübingen 2025 [In Vorbereitung].

78 Für einen aktuellen Überblick über die verschiedenen Datierungsvorschläge, siehe ASHLEY BACCHI: *Uncovering Jewish Creativity in Book III of the Sibylline Oracles. Gender, Intertextuality, and Politics* (JSJ 194), Leiden 2020, 12–26.

bemerkenswerten Reihenfolge präsentiert insofern zuerst die *Erde*, dann das *Meer*, dann der *Himmel mit seinen Gestirnen* und schließlich *alle Geschöpfe* verbrennen (vgl. Sib III 84–87 bzw. ApcPe 5,2–6). Auch finden wir in Sib III 84 einen „Sturzbach mächtigen Feuers“ (πυρός μαλεροῦ καταράκτης), welchen die Petrusapokalypse in ihrer äthiopischen Form mit መግብረብሔት : እሳት übersetzt, was nach dem Wörterbuch von Wolf Leslau mit feurigen Wasserfällen, Flutschleuse oder eben Katarakten wiedergegeben werden kann.⁷⁹ Ausserdem ist natürlich der Einfluss von Jes 34,4 LXX offenkundig, welcher sowohl in Sib III 82 und in ApcPe 5,4 auf eine jeweils andere Art Niederschlag findet.⁸⁰

Das derart viele Übereinstimmungen in der Beschreibung des Weltenbrandes zufällig entstanden sind, ist nahezu ausgeschlossen. Aufgrund der Tatsache, dass Sib III 75–92 ferner von einer Mehrheit der Fachleute aufgrund unterschiedlicher Beobachtungen im oder vor dem ersten nachchristlichen Jahrhundert datiert wird und somit höchstwahrscheinlich älter als die Petrusapokalypse ist, bleibt zu fragen, wie die beiden Texte aus Ägypten miteinander zusammenhängen. Handelt es sich um eine direkte Genealogie zueinander oder finden sich beispielsweise in den späteren jüdischen Orakelsprüchen noch weitere Ausschmückungen dieses Motivs, die als Intermediäre zu der Version des Weltenbrands, wie wir sie in der Petrusapokalypse antreffen, fungieren?

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die späteren Bezüge innerhalb der Sibyllinischen Orakel auf das Motiv des Weltenbrandes allesamt nicht mehr die gleiche Ähnlichkeit zu Sib III 75–92 aufweisen, wie wir sie in der Petrusapokalypse sehen. Dementsprechend heißt es im fünften Buch der Sibyllinischen Orakeln, dessen Inhalt vermutlich in das späte erste

79 Vgl. LESLAU: Concise Dictionary of Ge'ez (2010), 96.

80 So verweist Sib III 82 auf die Bildsprache in Jes 34,4, nach welcher der Himmel wie ein Buch zusammengerollt wird, während ApcPe 5,4 auf das Dahinschmelzen des ganzen Himmels aus der erweiterten Lesart dieser Stelle, wie sie in den oben genannten Codizes B, L und O der Septuaginta überliefert ist, Bezug nimmt. Diese Beobachtung könnte auch erklären, warum in der Version der Petrusapokalypse, welche bei Macarius von Magnesia in apocr. IV 7 (Corsaro 92) überliefert wird, auch das Zusammenrollen des Himmels aus Jes 34,4 LXX zu finden ist, da eine frühe Version der ApcPe eventuell den ganzen Jesaja Vers zitierte, was diese Korrelation zwischen Sib III 82 und ApcPe 5,4 möglicherweise erklären könnte. Überdies könnte man noch eine Parallele zwischen den Vierklängen von Frühling, Winter, Sommer, Herbst in Sib III 90 und Osten, Westen, Süden, Norden in ApcPe 5,7 postulieren. Allerdings zeigen die bereits angeführten Übereinstimmungen schon umfänglich, dass hier zumindest eine gemeinsame Tradition verarbeitet wird, sodass es dieser schwachen strukturellen Beobachtung nicht mehr unbedingt bedarf.

nachchristliche Jahrhundert zu datieren ist und dessen *Sitz im Leben* erneut erkennbar auf Ägypten als dessen Ursprungsort verweist⁸¹:

209 Wenn die Jungfrau steigt und die Sonne, rings um die Stirne ²¹⁰ fest den Gürtel geheftet, das ganze Weltall beherrscht, ²¹¹ dann wird ein großer, ein himmlischer Brand auf Erden entstehen, ²¹² mit den Gestirnen im Kampf wird neu die Natur, dass zugrunde ²¹³ geht in Feuer und Stöhnen das ganze Gebiet Äthiopiens. (Sib V 209–213)

Die Thematik einer Frauenfigur, welche eventuell ebenfalls auf *Kleopatra Rediviva* hinweist, die diese Ereignisse auslösen wird, ist zwar ähnlich wie in Sib III 75–92 und auch generelle Thematiken des Weltenbrands, die sich in unserer Stelle im dritten Buch der Sibyllinischen Orakel finden, werden hier genannt, allerdings ist nicht viel mehr als ein schwaches Echo der bildgewaltigen Beschreibung dieses Ereignisses in dem früheren Passus aus Sib III 75–92 bzw. der späteren Adaption des Topos in der Petrusapokalypse zu finden.⁸²

Auch die Beschreibung des Weltenbrandes in dem vierten Buch der Sibyllinischen Orakeln (vgl. Sib IV 171–188⁸³) nimmt nur oberflächlich das Thema auf, lässt dabei signifikante Parallelen zwischen Sib III 75–92 und der Petrusapokalypse aus und fügt der Motivik, wie wir sie in der Offenbarung an den Apostelfürsten finden, inhaltlich nichts Signifikantes mehr gegenüber Sib III 75–92 hinzu. Während die Reihenfolge zwischen dem ältesten Weltenbrandzeugnis der jüdischen Sibylle und der Petrusapokalypse noch exakt übereingestimmt

81 Vgl. COLLINS: *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (1974), 73–75.

82 Gegen die Argumentation von Nicklas, der Sib V 206–213 als „the (probably) oldest Jewish parallel“ identifiziert. Siehe hierzu NICKLAS: *Jewish, Christian, Greek?* (2017), 31.

83 Sib IV 171–188: „¹⁷¹ Doch wenn ihr nicht wollt hören auf mich voll Verstocktheit und all dies ¹⁷² böswill'gen Ohres vernehmt aus Freude am Frevelsinn, dann wird ¹⁷³ überfallen das Weltall ein Feuer, in dem dies Zeichen erscheint: ¹⁷⁴ Schwertergeklirr und Schall der Trompeten bei Aufgang der Sonne. ¹⁷⁵ Alle Welt wird Brüllen und schauriges Tönen vernehmen. ¹⁷⁶ Und er verbrennt die Erde und tilgt das ganze Geschlecht der ¹⁷⁷ Menschen und alle Städte mitsamt den Flüssen, dem Meere. ¹⁷⁸ Alles wird er entzünden; es wird zu schwärzlichem Staube. ¹⁷⁹ Aber wenn dann alles zu Staub und Asche geworden, ¹⁸⁰ Gott das Riesenfeuer gestillt, wie er's auch hat entzündet, ¹⁸¹ dann gestaltet Gott selber der Männer Staub und Gebeine ¹⁸² um und macht die Sterblichen so, wie sie ehemals waren. ¹⁸³ Und dann kommt das Gericht, das er selbst abhält, zu richten ¹⁸⁴ wieder die Welt. Die alle im Frevelmut haben gesündigt, ¹⁸⁵ wird wiederum ein Grab unter der Erde verbergen ¹⁸⁶ und des Tartaros Moder, die Schlünde der grässlichen Hölle. ¹⁸⁷ Alle, die fromm gewesen, die leben wieder auf Erden, ¹⁸⁸ und Gott gibt ihnen Leben und unvergänglichen Reichtum.“ Die Textedition und Übersetzung von Gauger springen hier ohne Erklärung von Vers 187 zu 189. Zur besseren Orientierung wurde stattdessen hier die kontinuierliche Zählung beibehalten. Vgl. trotzdem JÖRG-DIETER GAUGER (Hrsg.): *Sibyllinische Weisungen* (2002), 122f.

hat, findet sich hier auch ein anderer Ablauf insofern zuerst die ganze Welt verbrannt wird, bevor Gott aus der Asche die Menschen zur Auferstehung führt.⁸⁴ Somit reicht die kurze Abhandlung des Schicksals der Ungerechten und Gerechten in Sib IV 171–188 nicht über allgemeine Angaben zu Strafe und Belohnung hinaus, zumal das Schicksal der Gerechten, die nach dem Gericht auf Erden weiterleben, anders ist, als jenes dieser Gruppe in der Petrusapokalypse, welche in das Paradies einziehen wird (vgl. ApcPe 14–16). Lediglich die aus 1 En 61,5 bekannte Wiederherstellung der ganzen Schöpfung zum Gericht ist beiden Texten gleich (vgl. ApcPe 4,6 und Sib IV 181f), wobei diese Verbindung jedoch erstens nicht stark genug ist, um eine irgendwie geartete Abhängigkeit zu postulieren und zweitens nicht die Beschreibung des Weltenbrandes, sondern die vorangestellte Auferstehung der Toten in der Petrusapokalypse betrifft.

Es ist daher höchst unwahrscheinlich, dass diese späteren Adaptionen des Weltenbrandmotivs im vierten und fünften Buch der Sibyllinischen Orakel für die Verwendung desselben in der Petrusapokalypse ursächlich waren. Stattdessen scheint der alexandrinische Orakelspruch, wie wir ihn in Sib III 75–92 finden, so nahe wie kein anderer der auf uns gekommenen Texte mit der Weltenbrandpassage in der Petrusapokalypse verwandt zu sein. Dabei lässt sich zwar nicht mit allerletzter Bestimmtheit sagen, ob exakt jener Spruch selbst oder eine Vermittlung über ein zwischengeschaltetes Glied für die Form, wie wir sie in der Petrusapokalypse finden, ursächlich war, allerdings zeigt diese starke und eindeutige Verbindung einmal mehr die intensiven kulturüberschreitenden alexandrinischen Diskurse um die Gestalt des Jenseits zwischen paganen Philosophen und monotheistischen Gelehrten sowie die bedeutende Rolle, welche die dortige distinkte Form des Judentums für die Entwicklung von prägenden Ideen des Frühchristentums hatte, wie sie sich in der Petrusapokalypse widerspiegeln.

6. Zusammenfassung: Ägypten und der Weltenbrand

Ägypten spielt dementsprechend in mehrfacher Hinsicht eine *prägende* Rolle für das Motiv des Weltenbrands in der Petrusapokalypse, insofern als verschiedene und größtenteils unabhängige lokale Traditionen die zwei dominanten Elemente, namentlich die Vertilgung der Schöpfung im Feuer und den richtenden Feuerfluss beeinflusst haben.

84 Vgl. bezüglich der Reihenfolge der Ereignisse allerdings die Übereinstimmung zwischen Sib IV 171–188 und Sib II 196–226.

Dabei ist es bemerkenswert, wie stark die Adaption des stoischen Weltenbrandmotivs im dritten Buch der Sibyllinischen Orakel mit jener in der Petrusapokalypse übereinstimmt. Sie ist jenes Bindeglied, dass die wiederkehrende Vertilgung der Welt im Feuer in ein lineares zeitliches Denken bringt und die Einmaligkeit dieses kataklystischen Ereignis betont. Gleichermäßen findet hier bereits die Umdeutung der sich über die ganze Schöpfung ausbreitenden Flammen von der liebevollen Aufnahme in die göttliche Seele hin zu einem Gericht nach einem singulären Ereignis in der Weltgeschichte statt. Hierfür waren die in der hellenistischen Weissagungsform schreibenden jüdischen Orakel als Vermittler zwischen den Welten prädestiniert, da sie in ihrem kosmopolitisch-alexandrinischen Entstehungskontext sowohl fest im Hellenismus als auch im – von diesem Hellenismus manifoldig geprägten – Judentum ihrer Zeit verankert waren. So konnten sie ein stark vom paganen Denken geprägtes Konzept harmonisch um jüdische Elemente erweitern und durch Änderungen an zentralen Stellen in eine apokalyptische Weltsicht integrieren. Dies machte diese Vorstellungen vom Weltenbrand so anschlussfähig für die Visionen vom Ende der Welt, wie wir sie in der Petrusapokalypse finden. Denn aus den wenigen Stellen des Alten Testaments in seiner griechischen Übersetzung in Mal 4,1; Zef 1,18; 3,8 sowie der alternativen Lesart von Jes 34,4 LXX, war dem bzw. den Autoren der Petrusoffenbarung evident, dass das Ende der Welt mit einem großen Feuer in Verbindung stand. In den Orakelsprüchen der jüdisch-alexandrinischen Sibylle oder in einem eng mit diesem verwandten Werk fanden sich schließlich die nötigen Informationen zu dieser in der LXX bisher nur angedeuteten *Ekpyrosis*, welche nun in der Petrusapokalypse um weitere Elemente wie den Feuerfluss ergänzt wurden und im Folgenden wiederum spätere Literatur, wie das zweite Buch der Sibyllinischen Orakel, in ihren Gedanken zum Weltenbrand prägte.

Während die bisherige Forschung für jenen Feuerfluss, der von Sündern wie Gerechten am Ende dieser Welt zu durchschreiten ist, stets auf hypothetische zoroastrische Einflussnahmen hinweisen mussten, welche die Petrusapokalypse hier angeblich aufgenommen hatte,⁸⁵ konnte diese Studie ferner zeigen, dass die sich in der Forschungsgemeinschaft mehr und mehr durchsetzende Anschauung, dass die Petrusapokalypse in Ägypten entstanden sei, auch hier einen wertvollen Interpretationshintergrund liefert. Denn in dem Land am Nil war das Durchschreiten des Feuerflusses seit langem ein fester Bestandteil der – an die lokale Topographie angelehnten – Reise in das Jenseits. Auch

85 Vgl. BAUCKHAM: *The Apocalypse of Peter* (1998), 203f. Zu der Frage des iranischen Einflusses auf die Sibyllinischen Orakel hatte sich schon Pieter van der Horst kritisch geäußert. Vgl. HORST: „The Elements Will Be Dissolved With Fire“ (1994), 239f.

wenn marginale Änderungen dieser Vorstellungen sich über die Jahrhunderte feststellen ließen, ist dies ein wesentlich wahrscheinlicherer Einfluss auf die Petrusapokalypse als das Postulat einer sonst in jüdisch-christlichen Kreisen im östlichen Mittelmeerraum des zweiten Jahrhunderts nur schwer nachzuweisenden zoroastrischen Vorstellungswelt.⁸⁶

In alledem sehen wir den starken Einfluss des transzendentalen Ägyptens auf die Vorstellungswelt des frühen Christentums. Dabei ist es nicht genau *das* alte Ägypten, *die* Symbiose von griechischem und ägyptischem Denken, welche die Ptolemäer hervorbrachten oder *das* ägyptische Diasporajudentum in den Jahrhunderten um die Zeitenwende, die die frühchristliche Eschatologie in unserem Beispiel des Weltenbrandes prägten, sondern ein bereicherndes Zusammenspiel von alledem gemeinsam. Dies zeigt auch den Wert dieses Bandes, insofern als nur ein breites Verständnis des transzendentalen Ägyptens den ganzen Reichtum der Vorstellungswelt am Nil, welcher uns bis heute in unseren Konzepten von Jenseits und Endgericht prägt, verständlich machen kann.

86 Das schließt selbstverständlich die Wechselwirkungen zwischen ägyptischen und zoroastrischen Vorstellungen im Hinblick auf das Durchschreiten eines Feuersees keineswegs aus. Allerdings scheint dieser Einfluss bereits Jahrhunderte vor der Abfassung der Petrusapokalypse stattgefunden zu haben und wird spätestens seit EDUARD RÖTH: Die ägyptische und die zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen, Mannheim 21862 kontrovers diskutiert.

Lazarus an der Seite des Vaters

Paradies, Unterwelt und die Rezeption von Lk 16,19–31 bei Clemens von Alexandrien

Wolfgang Grünstäudl

In Erinnerung an Judith Kovacs (1945–2020)

Der folgende Beitrag¹ soll sich dem Thema „Transzendentes Ägypten: Jenseits, Himmel, Hölle und das Ende in antik-ägyptischen Diskursen“ im Hinblick auf Clemens von Alexandrien widmen – und steht damit sofort vor einem Problem: „Es ist immer schwer, die theologische Stellung von Clemens von Alexandrien ... zu charakterisieren“². Die Schwierigkeit liegt dabei darin, dass konzeptionelle Linien und Schwerpunkte bei Clemens zwar gewiss nicht fehlen, durch die Charakteristik seiner Schriften jedoch nicht unbedingt leicht zu erheben und zu beschreiben sind. In Clemens' eigenen Worten:

τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποικίλται. (Strom. VI 1,2,1)³

Und auch unser eigenes Werk, das wir „Teppiche“ genannt haben, gleicht einer Wiese, da wir in ihnen absichtlich in bunter Mannigfaltigkeit das bringen, was uns gerade in den Sinn kam und was wir weder nach einem genauen Plan ordnen noch stilistisch sorgfältig ausfeilen wollten.

Bewusst, mit voller Absicht, so insinuiert der Alexandriner, schreibe er sein mit Abstand umfangreichstes (erhaltenes) Werk ohne planvolle Ordnung (τάξις) und kunstvolle Darstellung (φράσις). Auf den ersten Blick bietet er damit seinen Leserinnen und Lesern einen Text, in dem das Chaos als literarisches Prinzip

- 1 Gewidmet sei diese Skizze der viel zu früh verstorbenen Clemens-Forscherin Judith Kovacs, die vor Jahren mir, dem unbedarften Neutestamentler, geduldig die Anfangsgründe der Clemens-Exegese erläuterte. Insbesondere an ihre kluge Mahnung, niemals auszuschließen, dass sich ein bestimmter Gedanke bei Clemens doch irgendwo im Irrgarten seiner Werke finde, denke ich oft zurück. Enjoy being part of the *schola animarum* (Ecl. 56f.)!
- 2 Brian Daley, *Eschatologie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7a, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986), 119.
- 3 Vgl. Strom. VII 18,11,3. Der griechische Text von Clemens' Schriften ist den GCS-Ausgaben entnommen, die deutschen Übersetzungen (mit Ausnahme meiner Übersetzung von Exc. 14 in Abschnitt 3.1) folgen weitgehend der BKV.

regiert und der gerade *nicht* verstanden werden will. Doch sofort macht Clemens eine für ihn ebenso typische wie zentrale Einschränkung:

... τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἰδρώτος ἢ ζήτησις γενήσεται (Strom. VI 1,2,2)

... wenn einer, der fähig ist, sich die Erkenntnis zu erwerben, durch Zufall mit ihnen bekannt wird, so wird das Suchen in ihnen ihn zwar manchen Schweißtropfen kosten, aber zu einem nützlichen und heilsamen Ergebnis führen.

Somit gilt: Unverständlich ist Clemens' Werk nur für die Unverständigen. Das opake Design seiner Schriften, insbesondere der Stromateis, will gleichzeitig Zugangsbeschränkung für die Unverständigen wie Erkenntniskatalysator für die Verständigen sein. Solcherart gewarnt wie ermutigt, begeben sich die folgenden Ausführungen auf eine Expedition in die clementinische Textwelt, um diese in drei Erkundungsgängen auf das Leitthema hin zu erforschen: (1) Eine erste Spurensuche folgt der Verwendung des Begriffes ὁ παράδεισος bei Clemens und wird dabei in durchaus unterschiedliche Regionen und Landschaften geführt. (2) Dann begibt sich der zweite Erkundungsgang in die Unterwelt und entdeckt dort ein erstaunlich kohärentes Konzept eines jenseitigen, feurigen Straforts, dass sich von den später klassisch gewordenen Vorstellungen der christlichen Hölle freilich in mindestens einem Punkt markant unterscheidet. (3) Im dritten Schritt stehen – auf dem Hintergrund der zu Paradies und Unterwelt gemachten Beobachtungen – Clemens' Rezeptionsweisen eines prominenten neutestamentlichen „Jenseits-Textes“, der Parabel von Lazarus und dem Reichen (Lk 16,19–31), im Mittelpunkt, wobei noch einmal exemplarisch sowohl die Variabilität als auch die Kohärenz des clementinischen Denkens deutlich wird. Schließlich wird ein kurzes Fazit die wichtigsten Ergebnisse der Expedition bündeln.

1. In den Kyrios verpflanzt – Das Paradies bei Clemens

Die beiden eingangs zitierten Stellen zu Clemens' Programmatik – einmal zum opaken Design der Stromateis, einmal zu ihrer erkenntnisfördernden Qualität – führen uns sogleich in das Paradies,⁴ da diese beiden Stellen direkt

4 Hilfreiche Überblicke über die enorme kulturgeschichtliche Wirkung dieser biblischen Vorstellung bieten z.B. die beiden Bände *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Themes in Biblical Narrative 2, ed. Gerard P. Luttikhuisen,

von zwei Nennungen des Terminus ὁ παράδεισος gerahmt werden. Einführend, also *vor* den beiden oben zitierten Sätzen, schreibt Clemens:

Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρύων φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώρισται τῶν ἀλλογενῶν (ἥ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο). (Strom. VI 1,2,1)

Nun wachsen auf der Wiese die Blumen bunt durcheinander, und in einem Park sind die Fruchtbäume nicht so angepflanzt, daß jede Art für sich stünde und von den anderen geschieden wäre. Und so haben manche Schriftsteller auch Schriften mit den Titeln „Wiesen“ oder „Helikonberge“ oder „Honigwaben“ oder „Prachtkleider“ verfaßt, indem sie gelehrte Sammlungen mit bunten Blüten ausschmückten.

Hier ist ὁ παράδεισος ganz in der Grundbedeutung als umschlossener Park bzw. als gepflegte Gartenanlage gebraucht (vgl. auch Strom. I 7,37,4) und der dazugehörige bildspendende Bereich („anpflanzen“, „Fruchtbäume“) eingespielt. Indem Clemens sein Werk mit einem solchen παράδεισος vergleicht, ordnet er es zugleich in die Literaturproduktion seiner Zeit ein und verrät damit, dass die von ihm betonten Spezifika der Stromateis, insbesondere die Polarität von Verbergen und Enthüllen, als Merkmale einer bestimmten Literaturgattung gelten dürfen, für die Jane Heath jüngst den Begriff „miscellanism“⁵ eingeführt hat.

Diese Verwendung der παράδεισος-Metapher bereichert Clemens wenig später um eine weitere, für sein Denken höchst typische Nuance. Im selben Argumentationszusammenhang zu Beginn des sechsten Buchs der Stromateis, nun aber kurz *nach* den eingangs zitierten Stellen formuliert Clemens folgendermaßen:

Leiden/Boston/Köln: Brill 1999) und *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise (Genesis 2–3) and its Reception History* (FAT II/34, ed. Konrad Schmid und Christoph Riedweg, Tübingen: Mohr Siebeck 2008).

5 Jane M. F. Heath, *Clement of Alexandria and the Shaping of Christian Literary Practice: Miscellany and the Transformation of Greco-Roman Writing* (Cambridge: Cambridge University Press 2020), 2 (et mult.). Annewies van den Hoek, die grand dame der Clemens-Forschung, lässt in ihrer Besprechung (Rez. zu Heath, *Clement of Alexandria and the Shaping of Christian Literary Practice*, *VigChr* 76 [2022], 228–231) eine gewisse Reserve gegenüber Heaths Neologismus durchblicken (ebd., 228: „a noun new to this reader but more-or-less clear in this context“). In jedem Fall ist der Begriff *Miscellanae* für die untersuchten literarischen Werke fest etabliert.

ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ· ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται. φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν. (Strom. VI 1,2,4)

Unsere Erkenntnis und der geistige Park ist aber unser Heiland selbst, in den wir eingepflanzt werden, indem wir aus unserem alten Leben in das gute Land versetzt und verpflanzt werden. Die Veränderung des Pflanzbodens trägt aber zu einer reichen Ernte bei. Licht und die wahre Erkenntnis ist also der Herr, in den wir versetzt wurden.

Hier entwickelt Clemens das Bild vom gepflegten Park weiter: Nicht mehr die Stromateis werden mit einem παράδεισος verglichen, sondern der σωτὴρ selbst ist der geistige Park der Christinnen und Christen, die in der Taufe in diesen versetzt wurden, um reiche Frucht zu bringen. Die Anspielung auf das von Clemens häufig gebrauchte Sämannsgleichnis (εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν; „auf guten Boden“, vgl. Lk 8,8; diff. Mk 4,8; Mt 13,8: εἰς τὴν γῆν τὴν καλήν) ist dabei deutlich. Ein Metaphernfeuerwerk bringt abschließend die innige Verbindung von Teilhabe an Christus und Teilhabe an Gnosis so zum Ausdruck, dass der σωτὴρ und κύριος als Licht und Erkenntnis, φῶς und γνῶσις, beschrieben wird, in welche die Christinnen und Christen (wie in einen παράδεισος) verpflanzt worden seien.

Jenseits der metaphorischen Ausbeutung zeitgenössischer Gartenarchitektur verwendet Clemens παράδεισος aber auch im zu seiner Zeit bereits traditionellen Sinn für den „Garten Eden“. In diesem Paradies „[spielte] der erste Mensch ungebunden“ (so Protr. 11,111,1), erfreute sich zunächst an der Geschlechterdifferenz ohne falsche Begierde (so Paed. II 8,71,1), stellte dann aber aus Scham Kleidung aus „Zweigen und Blättern“ her (so Paed. II 10,111,3) und wurde schließlich aus diesem vertrieben (so wiederum in Protr. 11,111,3). Dieser geprägte Gebrauch von παράδεισος im Sinne des protologischen „Paradieses“ wird dann noch einmal mit den Mitteln theologischer Metaphorik in unterschiedliche Richtungen entfaltet. So richtet Clemens im zehnten Kapitel des Protreptikus an seine paganen Adressatinnen und Adressaten, die er für das Christentum gewinnen möchte, folgende rhetorische Fragen:

Τίς δὲ υἱὸς εἶναι δυνάμενος τοῦ θεοῦ δουλεύειν ἤδεται; Ἡ τίς οὐρανοῦ πολίτης εἶναι δυνάμενος ἔρεβος διώκει, ἐξὸν παράδεισον γεωργεῖν καὶ οὐρανὸν περιπολεῖν ...; (Protr. 10,92,3)

Wer ist, der Gottes Sohn sein könnte, es aber vorzieht, Sklave zu sein? Oder wer beeilt sich, in das Reich der Finsternis zu gelangen, der ein Bürger des Himmels sein könnte und dem es freistünde, das Paradies zu bebauen und im Himmel umherzuwandeln [...]?

Wer Christin oder Christ ist, befindet sich bereits im mit dem Himmel gleichgesetzten Paradies, das hier wieder mit der Vorstellung des Bebauens bzw. des Gärtnerns verbunden ist. Anders als in Strom. VI sind die Christinnen und Christen nun also nicht Fruchtbäume, die in Christus als den παράδεισος πνευματικός eingepflanzt wurden; sie sind vielmehr selbst aktiv und bestellen das Paradies,⁶ in dem sie sich schon auf Erden befinden.

Wieder einer anderen Verwendung von παράδεισος begegnen wir in Strom. V 11,72,2. Hier legt Clemens die Schöpfungserzählung zunächst so aus, dass der in Gen 2,9 erwähnte, im παράδεισος stehende „Baum des Lebens“ als die „göttliche Klugheit“ (φρόνησις θεϊάν) bezeichnet wird. Clemens bietet jedoch zudem eine alternative Exegese an, in welcher das Paradies für den κόσμος steht, in dem dann der Logos (wie ein Baum) aufgewachsen sei (ἡνθυσέν), in der Inkarnation Frucht trug (ἐκαρποφόρησεν) und „diejenigen lebendig machte, die seine Güte schmeckten“. An das Kreuz, so Clemens nach dieser Deutungsvariante, „[wurde] unser Leben gehängt“ (Strom. V 11,72,3).

Noch einmal anders ist vom Paradies an einer etwas späteren Stelle im fünften Buch der Stromateis die Rede, wo Clemens den 2 Kor zitiert, in welchem Paulus von der Himmelsreise eines nicht näher genannten ἀνθρώπος berichtet (vgl. Strom. V 12,79,1). 2 Kor 12,4 ist bekanntlich eine von nur drei Stellen im Neuen Testament, die explizit vom παράδεισος sprechen. Die anderen beiden Stellen – die Verheißung für die Gemeinde in Ephesus in Offb 2,7 und das berühmte Wort zum rechten Schächer in Lk 23,43, mit dem etwas später dann Origenes (vgl. in Jo. 32,32) exegetisch ringt – begegnen bei Clemens, soweit ich sehe, nicht. Den Bericht des Paulus über eine Reise in den „dritten Himmel“ (2 Kor 12,2), bei der der Reisende, wohl niemand anderes als Paulus selbst, im Paradies ἄρρητα ῥήματα gehört habe (2 Kor 12,4), platziert Clemens hingegen in typischer Manier inmitten eines Geflechts von ausführlichen Zitaten aus Plato, Orpheus („dem Theologen“), der Sophonias-Apokalypse und der Tora (Mose auf dem Berg Sinai). In diesem Zusammenhang soll 2 Kor 12,4 die Unzugänglichkeit Gottes zum Ausdruck bringen. Dabei beeilt sich Clemens zu betonen, dass die ἄρρητα ῥήματα nicht aufgrund eines Verbots nicht weitergegeben werden *dürfen*, sondern aufgrund des menschlichen Unvermögens nicht weitergegeben werden *können*.

Bemerkenswert ist eine winzige, aber höchst signifikante Ergänzung, die Clemens am paulinischen Text vornimmt: Zwischen einem Textbaustein aus 2 Kor 12,2 („ich kennen einen Menschen, der in Christus in den dritten Himmel

6 Hier trifft sich dieser Gebrauch des Bildfeldes mit dem in Strom. VII 18,11,1f., wo ebenfalls die notwendige Tätigkeit des Gärtners (sc. der Leserinnen und Leser bei der Entschlüsselung der Stromateis) betont wird.

entrückt wurde“) und einem Textbaustein aus 2 Kor 12,4 („in das Paradies, wo er unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch sagen kann“) fügt er das Wörtchen κακεῖθεν ein, also ein „und von dort aus“. Damit disloziert Clemens den „dritten Himmel“ und das „Paradies“ voneinander. Das Paradies liegt nicht mehr *im* dritten Himmel (so könnte man Paulus lesen),⁷ sondern *darüber hinaus* an einem anderen Ort bzw. an einem Ort, der *von dort aus* zu erreichen ist. Das erinnert an eine valentinianische Auffassung, die Clemens selbst in den *Excerpta ex Theodoto* zitiert und die das Paradies im vierten Himmel verortet (Exc. 51,1: ἐν τῷ παραδείσῳ, τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ); eine Vorstellung, die auch Irenäus von Lyon (vgl. Haer. I 5,2) für die Valentinianerinnen und Valentinianer bezeugt. Ob sich valentinianischer Einfluss auf die Paulusexegese des Clemens zeigt oder sich aber nur zwei unabhängige Deutungen in einem Detail berühren, ist kaum zu entscheiden.

2. Gott übt keine Rache, sondern zwingt zum Heil – Die Unterwelt bei Clemens

Wenn Clemens die Konzeption des Paradieses sehr variabel verwendet und dabei durchgängig mit typischen Elementen seines Denkens verknüpft, so zeigt sich im Hinblick auf seine Vorstellungen von Unterwelt und jenseitigem Strafort („Hölle“) beinahe noch deutlicher, wie konsequent der Alexandriner den biblischen und frühchristlichen Traditionsbestand im Rahmen seiner platonisch geprägten Theologie der göttlichen Pädagogik reformuliert.

Nicht zu Unrecht ordnet deshalb Wolf-Dietrich Schäufele in seiner Darstellung der unterschiedlichen „Höllen der Alexandriner“ Clemens (wie auch Origenes) in die Kategorie „[c]hristlich-philosophische Höllen“ ein⁸ und sieht Clemens (wie auch Origenes) „mit einer doppelten Wahrheit operieren: einer einfachen, vordergründigen Wahrheit für die einfachen Gläubigen und einer tieferen, philosophischen Wahrheit für die Fortgeschrittenen“⁹. Die Hölle verstehe Clemens, so Schäufele, auf der Ebene der einfachen Wahrheit als „ewig

7 Vgl. hierzu nun Gudrun Nassauer, *Ekstase und Selbstdefinition. Zur sozialen Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten* (HBS 97, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2022), 210f.

8 Wolf-Dietrich Schäufele, „Die Höllen der Alexandriner: Negative Jenseitsvorstellungen im frühchristlichen Ägypten“, *ZKG* 117 (2006), 197–210, 206. Vgl. auch M.P. Jensen, „The Genesis of Hell: Eternal Torment in the Consciousness of Early Christianity“, *Reformed Theological Review* 65 (2006), 132–148.

9 Schäufele, „Höllen“, 206.

[während] Bestrafung der Sünder durch das materiell aufgefasste Feuer¹⁰, auf der Ebene der tieferen Wahrheit jedoch als Bild für erzieherische Strafen, die „der Besserung, Reinigung und Heilung der Sünder [dienten]“¹¹ und folglich „enden [mussten], sobald sie ihren Zweck erreicht hatten.“¹²

Diese typologische Gegenüberstellung zielt allerdings nicht auf zwei gleichermaßen bedeutsame Konzepte im Œvre des Clemens: Für die erste Konzeption (einfache Wahrheit der ewigen Feuerstrafe) findet sich, wenn ich recht sehe, nur ein einziger Beleg und zwar in der homiletischen Schrift *Quis dives salvetur*, wo Clemens bei der Auslegung vom Mk 10,17–31 von der κόλασις ἔμπυρος αἰώνιος (q.d.s. 33) spricht. Selbst an dieser Stelle ist nicht ganz klar, ob nun die „ewige Strafe“ oder aber die Strafe durch „ewiges Feuer“ betont ist.

In jedem Fall ist die zweite von Schäufele genannte Konzeption (Strafe als Erziehungsmittel) bei Clemens ungleich prominenter vertreten – freilich mit der für Clemens typischen Variabilität: So nennt Clemens in Strom. I 27,173,5 zwei unterschiedliche Seiten des göttlichen Handelns, „Güte“ und „Macht“, wobei die zweite als „eine durch Strafe läuternde“ (κολάσει σωφρονίζουσα) charakterisiert ist. Ähnlich unterscheidet er Strom. IV 24,154,2 zwei Weisen (τρόποι) der Besserung, einmal die belehrende (διδασκαλικός), einmal die bestrafende (κολαστικός), wobei die zweite Art vor allem jenen gilt, „die nach der Taufe wieder in Sünden fallen“ (τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας) und zwar mit dem erklärten Ziel, deren postbaptismalen Sünden auszumerzen (Strom. IV 24,154,3: τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται). In der Einleitung desselben Abschnittes unterscheidet Clemens zudem dreierlei Intentionen hinter dem göttlichen Strafhandeln: Besserung, Warnung und Schutz (der vom Unrecht Bedrohten). Die ersten beiden dieser drei Intentionen werden auch Strom. VI 12,99,2 genannt, wobei wiederum die Warnung mit dem Lernen am „Beispiel“ (παράδειγμα) verknüpft ist.

Die in diesen Stellen deutlich hervortretende pädagogische Grundhaltung, die Strafe als erzieherisches Handeln versteht, welches den Sünder zur Besserung führen soll, wird in verschiedener Richtung fortgeführt und ausgefaltet. Zum einen erfolgt eine Erweiterung hinsichtlich der postmortalen Existenz, für die Clemens in symbiotischer Verbindung von biblischer Tradition („barbarischer Philosophie“) und griechischem Denken (Plato, Heraklit, die Stoa) von „Feuer“ bzw. „Feuerströmen“ geprägte „Orte der Strafe“ (κολαστήρια) annimmt, die freilich – typisch Clemens – „zur Zucht und Besinnung zurückführen sollen“ (εἰς τὴν παιδευσιν σωφρονίζοντα παρεισάγων, Strom. V,14,91,2) und der „durch

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

Feuer erfolgende[n] Läuterung derer, die in ihrem Leben böse waren“ (τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, Strom. V 1,9,4) dienen. Zum anderen geschieht eine Radikalisierung des Läuterungsgedankens bis hin zum äußers-ten Punkt: Die Sünderinnen und Sünder¹³ müssen nach dem Tod aufgrund der Bestrafung „wider Willen bekennen“ (τοὺς ... διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολο-γούμενους, Strom. VII,12,78,3), ja, „die notwendigen Erziehungsmaßnahmen ... zwingen sie dazu, umzukehren“ (παιδεύσεις ... αἱ ἀναγκαῖαι ... ἐκβιάζονται μετα-νοεῖν, Strom. VII,2,12,5). An diesem Punkt bricht Clemens – man möchte bei-nahe sagen: erschrocken über die eigene Courage – den Gedanken mit einem Aischylos-Zitat ab: „Vom anderen will ich schweigen“ (τὰ δ' ἄλλα σιγῶ, Strom. VII,3,13,1; vgl. Aischylos, Agam. 36).

Diese konsequent pädagogische Deutung des göttlichen Strafens im Diesseits wie im Jenseits ist selbst dort präsent, wo bei Clemens jener Text begegnet, der in besonderer Weise mit der Entstehung der christlichen Hölle verbunden ist: Die Apokalypse des Petrus.¹⁴ Anders als Schäufele meint („im Zusammenhang ethischer Stellungnahmen hat Clemens unbefangen sogar die Schreckensbilder der Petrus-Apokalypse zitiert“¹⁵), sind die Zitate aus der ApkPetr, die sich Ecl. 41,48f. finden, nicht einfach adhortative Drohungen. Ers-tens sind die Ecl. insgesamt einem Teil der Schriften des Clemens zuzuordnen, der ein deutlich anderes (u.a. stärker apokalyptischeres) Profil aufweist als die Hauptschriften (insbes. Strom.), und für den Bogdan Bucur die treffende Bezeichnung „The Other Clement“ geprägt hat.¹⁶ Zweitens sind die Zitate aus der ApkPetr, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe, selbst wieder-um Teil eines längeren Exzerpts eines Psalmenkommentars (Ecl. 41,2–65), das

13 Clemens, Strom. VII 16,102,4, sieht dieses postbaptismale Sündigen als Regelfall an, dem nur der vollkommene Gnostiker (vgl. Strom. VII 12,78,3) entkommt: γίνονται γὰρ καὶ μερικαὶ τινες παιδεῖται, ἃς κολάσεις ὀνομάζουσιν, εἰς ἃς ἡμῶν οἱ πολλοὶ τῶν ἐν παραπτώματι γενομένων ἐκ τοῦ λαοῦ τοῦ κυριακοῦ κατολισθαίνοντες περιπίπτουσιν. („Denn es gibt auch Züchtigun-gen, die sich nur auf einzelne Handlungen des Lebens beziehen, die man Strafen nennt, in welche die meisten von uns, die wir aus dem Volke des Herrn in Verfehlungen geraten sind, hinabgleiten und fallen.“).

14 Vgl. z.B. Thomas J. Kraus, „Die ‚Hölle‘ als Ort der Strafe in den Apokalypsen des Petrus und des Paulus,“ in: *Hölle* (JBTh 36, ed. Irmtraud Fischer et al., Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2021), 105–135, Dimitris J. Kyrtatas, „The Origins of Christian Hell,“ *Numen* 56 (2009), 282–297, sowie nun zur aktuellen Diskussion um die ApkPetr *The Apocalypse of Peter in Context* (Studies on Early Christian Apocrypha 22, ed. Daniel Maier, Jörg Frey und Thomas J. Kraus, Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters 2024).

15 Schäufele, „Höllen,“ 206.

16 Vgl. Bogdan G. Bucur, „The Other Clement of Alexandria: Cosmic Hierarchy and Interiori-zed Apocalypticism,“ *VigChr* 60 (2006), 251–268.

in die Ecl. integriert wurde.¹⁷ Drittens, und das ist am wichtigsten, lassen sich gerade die oben zitierten Passagen aus Strom. VII, die von der Überwältigung der Sünde durch das göttliche Erziehungshandeln sprechen, als Echo jener Abschnitte der Ecl. lesen, in denen die ApkPetr präsent ist. Das gilt einerseits für den Gedanken der vielfältigen Gerichte Gottes (vgl. Strom. VII,2,12,5 mit Ecl. 40 [καλὴ ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ, ἣ τε διάκρισις ἡ τῶν πιστῶν ἀπὸ τῶν ἀπίστων ἢ τε πρόκρισις ὑπὲρ τοῦ μὴ μείζονι περιπεσεῖν κρίσει ἢ τε κρίσις παιδευσίς οὖσα]) und andererseits für die Entfaltung des stufenweisen Emporschreitens der Gerechten bis zur Schau Gottes, die Clemens so wichtig ist, dass er sie an den sich selbst mit Aischylos gegebenen Schweigebefehl doch noch anschließt (vgl. Strom. VII,2,13,1 [sowie bereits Strom. VII,2,12,3f.] mit Ecl. 56f.).¹⁸

Die Vorstellung einer „Hölle“ im Sinne eines jenseitigen, feurigen Strafortes ist somit bei Clemens deutlich ausgeprägt und kann die doch sehr unterschiedlichen Konzepte „Gehenna“, „Tartarus“ und „Ekpyrosis“ zu Synonymen formen (vgl. Strom. V 14,91,2f.). Entscheidend ist aber, dass Clemens jegliches Strafhandeln Gottes, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, als Erziehung begreift, denn „Gott rächt sich nicht“ (θεὸς ... οὐ τιμωρεῖται):

ἀλλ' ὥς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται (ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις), κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρησίμιον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις.

Aber wie die Kinder von ihrem Lehrer oder ihrem Vater, so werden wir von der Vorsehung bestraft. Gott rächt sich nicht (die Rache ist nämlich eine Wiedervergeltung von Bösem) sondern straft, um dadurch den Bestraften, sowohl der Gesamtheit wie den einzelnen, zu nützen. (Strom. VII 16,102,5)

Somit sind „Höllenstrafen“ für Clemens nichts anderes die Fortführung des göttlichen Erziehungshandelns mit anderen Mitteln. Da dieses Erziehungshandeln als ein prinzipiell erfolgreiches zu denken ist, gilt der Stromateus in der Betonung der Freiheit des Menschen wie auch im Vertrauen auf die unbezwingbare Güte Gottes zu Recht als Vorläufer jener alexandrinischen

17 Vgl. Wolfgang Grünstäudl, *Petrus Alexandrinus: Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes* (WUNT II/353, Tübingen: Mohr Siebeck 2013), 272–281, und id., *Quest*, 431f. Sehr wichtig für die Frage nach Clemens' Stellung zur ApkPetr ist nun Veronika Černušková, „Delimitation and Context of References to the *Apocalypse of Peter* in Clement of Alexandria's *Eclogae Propheticae*“, *StPat* 110 (2021), 53–73.

18 Wenn die Deutung der ApkPetr durch Eric Beck, *Justice and Mercy in the Apocalypse of Peter: A New Translation and Analysis of the Purpose of the Text* (WUNT 427, Tübingen: Mohr Siebeck 2019), zutrifft, dann ließe sich die erzieherische, von Mitleid „kontrollierte“ und nicht notwendig ewige Strafe der Sünder bei Clemens über den Psalmenkommentar in Ecl. 41,2–65 und dessen Interpretation der ApkPetr in diese selbst zurückverlängern.

Vorstellung, die wie keine andere die christliche Eschatologie bereichert wie herausgefordert hat: Der ἀποκατάστασις τῶν πάντων des Origenes.¹⁹

3. Die Lazarus-Parabel (Lk 16,19–31) bei Clemens

Auf dem Hintergrund dieser knappen Skizzen zu Paradies und Unterwelt bei Clemens, die sowohl die Vielfältigkeit seiner Rezeptionsweisen als auch die innere Mitte seiner Theologie illustrierten, ist es aus neutestamentlicher Sicht nun natürlich besonders interessant, nach der exegetischen Behandlung einschlägiger neutestamentlicher Texte durch den Alexandriner zu fragen. Exemplarisch soll das im Folgenden an der Parabel²⁰ vom armen Lazarus und dem Reichen (Lk 16,19–31) durchgeführt werden. Für eine solche Spurensuche erscheint die lukanischen Erzählung prädestiniert, da es sich dabei erstens um einen prominenten „Jenseits“-Text handelt,²¹ der zweitens eine klare Dualität des jenseitigen Schicksals kennt – er schildert den Ort der Rettung als „an der Seite Abrahams“ (Lk 16,22: εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ; Lk 16,23: ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ),²² den als „Hades“ (Lk 16,23) bezeichneten Strafort aber als unentrinnbare, durch Feuer geprägte Stätte der Qualen (vgl. Lk 16,23f.) –, und nicht weniger als vier Mal von Clemens explizit behandelt wird (vgl. Exc. 14,4; Paed. II 10,105,1; III 6,34,3f.; Strom. IV 6,30,4).²³

19 Vgl. hierzu Ilaria L. E. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena* (SuppVigChr 120), Leiden/Boston: Brill, 2013, 67–81 (zur ApkPetr) und 119–136 (zu Clemens).

20 Ich gebrauche diesen Begriff hier einfach einerseits in Analogie zum lukanischen παραβολή in Lk 15,3 sowie andererseits in Anschluss an die Terminologie des Clemens (s. u. 3.4). Zur Debatte um „Gleichnis“, „Parabel“ und „Fabel“ bei Lukas vgl. nun Justin D. Strong, *The Fables of Jesus in the Gospel of Luke: A New Foundation for the Study of Parables* (Studies in Cultural Contexts of the Bibel 5; Paderborn: Brill/Schöningh 2021).

21 Vgl. Reuben Bredenhof, „Looking for Lazarus: Assessing Meaning to the Poor Man in Luke 16.19–31“, *NTS* 66 (2020), 51–67, 51, der „no fewer than six PhD theses written on Luke 16.19–31 written in the last ten years“ zählt. Das ist insofern nicht allzu überraschend, wenn man bedenkt, dass diese Erzählung am Schnittpunkt mehrerer höchst vitaler Forschungsdiskurse liegt – u.a. der Gleichnisforschung, der Frage nach der lukanischen Eschatologie sowie der Diskussion um Lukas' Verhältnis zu Armut und Reichtum.

22 Zwischen Singular und Plural scheint keine inhaltliche Differenz zu bestehen. Gegen die mögliche Übersetzung mit „Schoß“ mit Christfried Böttrich, *Das Evangelium nach Lukas* (THK 3), Leipzig: EVA 2024, 325 („Brust“), der m. E. zurecht Abraham in der „Rolle eines Symposiarchen in der Welt Gottes“ sieht.

23 Als vierter Grund ließe sich noch ein besonderer Ägypten-Bezug der Erzählung anführen, da im Anschluss an Hugo Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften/Philosophisch-Theologische Klasse 1918/7; Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften 1918), der Vergleich mit der demotischen Erzählung von Setme und

Die „sorgfältig erzählte, ebenso schöne wie traurige Geschichte“²⁴ ist rasch rekapituliert. Im Diesseits fristen die beiden Protagonisten der Erzählung in großer räumlicher Nähe ein höchst unterschiedliches Dasein: Während der Reiche in Purpur und Byssos gekleidet sich seines Lebens freut, liegt Lazarus von Geschwüren übersät und von Hunden „umsorgt“ vor dessen Tür. Nachdem beide, der Reiche wie auch Lazarus, sterben, bleibt der drastische Kontrast im Jenseits bestehen, doch nun unter umgekehrten Vorzeichen: Lazarus wird von Engeln an die Seite Abrahams getragen, der Reiche hingegen im Hades durch Feuer und Hitze gequält. Die Erzählung schließt mit einem Dialog zwischen dem Reichen und Abraham (Lazarus bleibt während der gesamten Erzählung stumm), in dem jener diesen zunächst darum bittet, Lazarus mit einer Kühlung zu ihm zu schicken und anschließend – nach Ablehnung dieser Bitte – darum, Lazarus als Warnung zu seinen fünf noch lebenden Brüdern zu senden. Auch diese zweite Bitte wird abschlägig beschieden, denn die Brüder haben ja „Moses und die Propheten; auf die sollen sie hören!“ (Lk 16,29). Noch einmal insistiert der Reiche: „Wenn einer von den Toten käme ...“ (Lk 16,30), doch Abraham verweist nur wiederum auf die Schrift und deren soteriologische Suffizienz (vgl. Lk 16,31). Soweit der lukanische Text – werfen wir nun einen Blick auf seine clementinischen Echoes.

3.1 *Postmortale Körperlichkeit (Exc. 14,4)*

Als Einstieg in den Durchgang durch Clemens' Rezeptionen der Lazarus-Parabel bietet sich deren Erwähnung in den *Excerpta ex Theodoto* (Exc.) an. In diesem Werk, das den Charakter von Notizen trägt, die aus bzw. zu valentinianischen Schriften erstellt wurden (vgl. z.B. Exc. 2,1; 6,1; 16), begegnet ein Verweis auf Lk 16,19–31 als ein Schriftargument zur Stützung der Annahme: ἄλλὰ καὶ ψυχῇ σῶμα (Exc. 14,2).²⁵

Si-Osiris (oft als „Märchen“ bezeichnet, vgl. hierzu den Beitrag von Nancy Rahn in diesem Band) zu einem Topos der Exegese von Lk 16,19–31 wurde. Die gegenwärtige Lk-Forschung ist sich jedoch weitgehend einig, dass dieser ägyptische Text keine unmittelbare Vorlage der lukanischen Erzählung darstellt. Zudem lässt Clemens in seiner Auseinandersetzung mit der Lazarus-Parabel keinerlei Kenntnis dieser ägyptischen Parallele erkennen.

Der Abschnitt zur Gleichnisauslegung bei Kissinger, Warren S., *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series 4), Metuchen, NJ/London 1979, 7–11, erwähnt Lk 16,19–31 nicht. Zur Rezeption der Parabel bei Markion, Tertullian, Origenes, Gregor von Nyssa usw. vgl. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 15,1–19,27) (EKK III/3, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger/Neukirchener 2001), 126–130.

24 Bovon, *Lukas III*, 109.

25 Zu ἄλλὰ als Teil der exegetischen Terminologie der Exc. vgl. Clemens Scholten, „Ein unerkannter Quaestioneskommentar (Exc. Theod. 4f) und die Deutung der Verklärung

Καὶ οἱ Ἄγγελοι σώματά εἰσιν ὁρῶνται γοῦν. Ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα. Ὁ γοῦν Ἀπόστολος: „Σπείρεται μὲν γὰρ σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται δὲ σῶμα πνευματικόν“. Πῶς δὲ καὶ αἱ κολαζόμεναι ψυχαὶ συναισθάνονται μὴ σώματα οὖσαι; „Φοβήθητε“ γοῦν λέγει „τὸν μετὰ θάνατον δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν βαλεῖν“. τὸ γὰρ φαινόμενον οὐ πυρὶ καθαίρεται, ἀλλ' εἰς γῆν ἀναλύεται. Ἄντικρυς δὲ ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχὴ. (Exc. 14,2–4)

Und auch die Engel sind Leiber: Sie werden nämlich gesehen. Aber auch die Seele (ist) Leib. (Es sagt) nämlich der Apostel: „Gesät wird zwar ein psychischer Leib, auferweckt aber ein pneumatischer Leib“ (vgl. 1 Kor 15,44). Wie sollen denn auch die Seelen, die bestraft werden, etwas empfinden, wenn sie keine Leiber wären? „Fürchtet“, sagt er nämlich „den, der nach dem Tod Seele und Leib in die Gehenna werfen kann“ (vgl. Mt 10,28b/Lk 12,5b). Das Sichtbare (sc. der irdische Körper) wird nämlich nicht durch Feuer gereinigt, sondern in der Erde aufgelöst. Deutlich wird aber von Lazarus und dem Reichen – (und zwar) durch die (darin erwähnten) leiblichen Glieder – gelehrt, dass die Seele ein Leib ist.

Die pointierte These wird also zuerst mit einem Wort des Paulus begründet (1 Kor 15,44), dann mit der rhetorischen Frage verteidigt, wie denn anders – es darf ergänzt werden: im Jenseits – „die Seelen, die bestraft werden“ (αἱ κολαζόμεναι ψυχαί) ihre Strafen ohne Leib wahrnehmen könnten. Die sichtbare leibliche Hülle (τὸ φαινόμενον) werde ja in der Erde aufgelöst und gerade nicht im (oder: durch) Feuer „gereinigt“ (καθαίρεται). Als Beleg für diese Überlegung wird ein Mt 10,28b/Lk 12,5b nahestehendes Herrenwort²⁶ zitiert, wodurch insgesamt die Gehenna als ein Ort, in dem Seelen durch Feuer gereinigt werden, identifiziert wird. Nach Paulus und dem Herrenwort ist dann schließlich die lukianische Erzählung die dritte und entscheidende Autorität, die zur Begründung der Ausgangsthese aufgeboten wird: Von der Parabel von Lazarus und dem Reichen (ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου) werde „klar/unverhüllt“ (ἄντικρυς) gezeigt, dass die Seele ein Körper sei – und zwar „durch die [sc. in der Erzählung genannten] Glieder des Leibes“ (διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν). Gemeint sind hier der Finger des Lazarus und die Zunge des Reichen, die beide in der ersten Bitte des Reichen (Lk 16,24) erwähnt werden. Das Gleichnis erfüllt hier somit die Funktion einer Beweisstelle für postmortale Körperlichkeit (vgl.

Christi in frühchristlichen Texten,“ *VigChr* 57 57 (2003), 389–410. In diesem Fall liegt allerdings ein unbetonter Gebrauch vor.

26 Diese Formulierung soll verdeutlichen, dass Exc. 14 weder mit Mt 10,28b (φοβείσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ) noch mit Lk 12,5b (φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν) exakt übereinstimmt, jedoch markante Elemente sowohl der einen als auch der anderen Version bietet. Ob dies als Harmonisierung der beiden synoptischen Versionen des Logions zu verstehen ist oder als Rückgriff auf eine dritte (ggf. ältere) Version, kann hier nicht diskutiert werden.

u.a. Irenäus, Haer. II 34,1²⁷), wobei u.a. die nicht gerade platonische Drastik der Leitthese²⁸ nahelegt, dass nicht Clemens spricht, sondern eine (dann wohl: nicht-valentianische) Quelle.²⁹

3.2 *Der Reiche und Lazarus als Heu und Gras (Paed. II 10,105,1)*

In seinem Werk über das göttliche Erziehungshandeln, dem Paedagogus, begegnet die Lazarus-Parabel zweimal, wobei beide Male das Auslegungsinteresse von den Debatten der Exc. deutlich verschieden ist. Die erste Stelle findet sich im Kontext allgemeiner ethischer Mahnung zu Reichtum, Prunksucht und Schmuck:

„Ἀνθρωπος γοῦν ἦν τις“, ὁ κύριος διηγούμενος λέγει, „πλούσιος σφόδρα, ὃς ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον, εὐφραίνόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρώς“ οὗτος ὁ χόρτος ἦν· „πτωχὸς δέ τις ὄνομα Λάζαρος ἐβέβλητο εἰς τὸν πυλῶνα τοῦ πλουσίου εἰλκωμένος, ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἐκ τῶν πιπτόντων τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου“ οὗτός ἐστιν ἡ πόα. Ἄλλ' ὁ μὲν ἐκολάζετο ἐν Αἰδοῦ, ὁ πλούσιος, μετέχων τοῦ πυρός, ὁ δὲ ἀνέβαλλεν ἐν κόλποις τοῦ πατρός. (Paed. II 10,105,1)

„Es war ein sehr reicher Mann“, so sagt der Herr in einer Erzählung, „der kleidete sich in Purpur und feine Leinwand und lebte alle Tage herrlich und in Freuden“; dieser war das Heu; „ein Armer aber, namens Lazarus, lag mit Geschwüren bedeckt vor der Türe des Reichen und begehrte sich mit den Abfällen von dem Tische des Reichen zu sättigen“; dieser ist das Gras. Aber der eine, der Reiche, erlitt im Totenreiche Strafe, indem er das Feuer zu fühlen bekam, der andere aber erblühte im Schoße des Vaters zu neuem Leben.

Insbesondere zwei Elemente dieser Rezeption stechen ins Auge. Zum einen natürlich die sekundäre Metaphorisierung des Reichen als trockenes Heu (ὁ χόρτος) bzw. des Lazarus als wachsendes Gras (ἡ πόα). Diese ungewöhnliche Zuordnung verdankt sich der im Kontext zuvor mit Hilfe von Lk 12,28f

27 Weitere Hinweise bei François Sagnard, *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote: Texte grec, introduction, traduction et notes* (SC 23, Paris: Cerf 1970), 87 Anm. 4.

28 Nach François Sagnard, „Introduction,“ in: *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote: Texte grec, introduction, traduction et notes* (SC 23, Paris: Cerf 1970), 5–51, 12, ist der gesamte Block Exc. 10–15 „d'un certain matérialisme stoïcien“ geprägt.

29 Sagnard, „Introduction,“ 20, verwirft die Vermutung Wilhelm Boussets, dass dieser Abschnitt auf Clemens' Lehrer Pantaenus zurückgehen, mit Bausch und Bogen, übersieht dabei aber, dass der von ihm als Gewährsmann angeführte Johannes Munck den auf Paul Collomp zurückgehenden Kern der Boussetschen Hypothese (sc. dass Exc. 10–16 und Ecl. 51.56f. nicht von Clemens stammen) gerade nicht in Zweifel zog. Vgl. dazu nun Wolfgang Grünstäudl, „The Quest for Pantaenus: Paul Collomp, Wilhelm Bousset, and Johannes Munck on an Alexandrian Enigma,“ in: *Alexandria: Hub of the Hellenistic World* (WUNT 460, ed. Benjamin Schliesser et al., Tübingen: Mohr Siebeck 2021) 413–439, 426f.

(vgl. Mt 6,30f) ausgeführten Unterscheidung von zwei Menschentypen – den Prunksüchtigen, die wie Heu ins Feuer geworfen werden und den (auch in ihrem äußeren Auftreten) Bescheidenen, die das wahre Leben erlangen (vgl. Paed. II 10,104,3³⁰). Lazarus und der Reiche dienen dann als Exempla dieser beiden Menschentypen.

Zum anderen bestimmt Clemens den jenseitigen Aufenthaltsort des Lazarus nicht wie das Lukasevangelium als „an der Seite Abrahams“ (Lk 16,22: εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ; Lk 16,23: ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ),³¹ sondern vielmehr als „an der Seite des Vaters“ (ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς). Natürlich ist Abraham auch der „Vater“ des einen jüdischen Namen tragenden Lazarus (vgl. Lk 16,24.27.30: πᾶτερ [Ἀβραάμ]!), aber die betonte Formulierung dürfte doch vor allem den Johannesprolog evozieren, der vom μονογενῆς sagt, dass er „an der Seite des Vaters“ sei (Joh 1,18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, vgl. Joh 13,23). Diese Vorstellung ist bei Clemens ein wichtiges Heils- und Vollkommenheitskonzept, das deshalb an unserer Stelle kaum zufällig auftaucht – vielmehr beschreibt Clemens damit das jenseitige Schicksal des Lazarus als größtmögliche Gottesnähe.³²

Das ist auch deshalb bemerkenswert, da die Seite Abrahams, wie Andreas Merkt gezeigt hat, in der frühchristlichen Literatur keineswegs ein uneingeschränkt positiver oder gar schlechthinig paradiesischer Ort sein muss – vielmehr führt *eine* Entwicklungslinie zur „Erfindung“ des Purgatoriums.³³ Merkt betont auch, dass in der von ihm untersuchten Literatur die Verknüpfung der Seite Abrahams mit Joh 1,18 keine Rolle spiele,³⁴ sodass Clemens auch hier eigene Wege beschreitet.

3.3 *Wurde Lazarus vom Reichen verachtet? (Paed. III 6,34,3f.)*

Die Art und Weise, in der Clemens im dritten Buch des Paed. auf die Lazarus-Perikope zu sprechen kommt, illustriert sehr anschaulich die für ihn typische Art und Weise, Theologie zu treiben. Lazarus begegnet uns hier in einem

30 Unmittelbar davor, Paed. II 10,104,2, weist Clemens auf das biblische Zitat in Paed. II 10,103,1 zurück.

31 Vgl. oben die Einführung zu Abschnitt 3 mit Anm. 21.

32 Vgl. Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* (VigChrSupp 97, Leiden et al.: Brill 2009), 169–172.

33 Vgl. Andreas Merkt, „Abrahams Schoß: Ursprung und Sinngehalt eines antiken christlichen Jenseitstopos“, in: *Topographien des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 21, ed. Walter Ameling, Stuttgart: Franz Steiner 2011), 83–101. Merkt bevorzugt die Übersetzung als „Schoß“ im Hinblick auf die spätere, v. a. lateinische Rezeptionsgeschichte, vgl. besonders Merkt, „Schoß“, 91–93.

34 Vgl. ebd., 99 mit Anm. 90.

Plato-Zitat, das Clemens in einer Art *invasiver Exegese* neutestamentlich okkupiert. Der kurze Abschnitt lautet (die platonischen Textelemente sind hervorgehoben):

Ἄριστον γοῦν δογμάτων τοῦτο ἄδειν παρ' ἑκάστα χρή, ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος ἐν οὐρανῷ θησαυρίζει τὰ χρήματα· οὗτος [ὁ] τὰ ἐπίγεια καταπαλήσας καὶ πτωχοῖς ἐπιδοὺς τὸν ἀνώλεθρον ἐξευρίσκει θησαυρόν, ἐνθα οὐ σῆς, οὐ ληστής· μακάριος οὗτος ὄντως, ἐὰν τε μικρὸς καὶ ἀσθενὴς καὶ ἄδοξος ᾖ, καὶ πλοῦτον ὄντως πλουτεῖ τὸν μέγιστον· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ᾗ δὲ ἄδικος καὶ ὑπερήφανος, καθάπερ ὁ ἐν τῇ πορφύρᾳ καὶ βύσσῳ τρυφῶν καὶ τὸν Λάζαρον ὑπερηφανῶν, ἄθλιός τε ἐστὶ καὶ ἀνιαιρῶς ζῇ καὶ οὐ ζήσεται.

Als beste Lehre muss man also stets die verkünden, *dass der tüchtige Mann, der sittsam und gerecht ist sich im Himmel Schätze sammelt* (Mt 6,20); wenn er den irdischen Besitz verkauft und an die Armen hingibt (Mk 10,21parr.), dann wird er den unvergänglichen Schatz finden, bei dem es keine Motten und keine Diebe gibt (Mt 6,20). Ein solcher ist wahrhaft *glücklich, mag er klein und schwach und unbekannt sein*, und er besitzt wahrlich den größten Reichtum; *und wenn er reicher als Kinyras und Midas wäre, aber dabei ungerecht und hoffärtig wie jener, der in Purpur und feiner Leinwand schwelgte und den Lazarus verachtete* (Lk 16,19f.), *so ist er doch unglücklich und führt ein erbärmliches Leben* und wird kein Leben haben.

Dieser Passus steht beinahe direkt am Beginn des sechsten Kapitels, das zur Gänze der Frage nach dem rechten Umgang mit dem Reichtum gewidmet ist – offenbar für die Schülerinnen und Schüler des Clemens ein drängendes Thema. Eingangs weist Clemens auf die allgemein zugängliche Beobachtung hin, dass ein um seinen Besitz gebrachter Herr seinem Sklaven gleiche (vgl. Paed. III 10,34,2). Deshalb, so Clemens, sei als „beste Lehre“, die bei Plato ausgeführte Unterscheidung von irdischem, materiellem Reichtum einerseits und „geistigem“ in der eigenen Gerechtigkeit begründeten Reichtum andererseits zu verkünden:

τοὺς ποιητὰς ἀναγκάζετε λέγειν ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐάντε μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάντε μικρὸς καὶ ἀσθενὴς ᾖ, καὶ ἐὰν πλουτῇ καὶ μή· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ᾗ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ' ἐστὶ καὶ ἀνιαιρῶς ζῇ (Plato, Nom. II 660).

Wie die kursiv hervorgehobenen Passagen zeigen, wird der Gedankengang im Paedagogus durch das Zitat aus den Nomoi getragen,³⁵ das Clemens jedoch

35 Zur Rezeption der Nomoi bei Clemens vgl. zuletzt Eva Anagnostou-Laoutides, „Theōria as Cure for Impiety and Atheism in Plato's Laws and Clement of Alexandria“, *Religions* 15 (2024) 727, [1–16].

um mehrere neutestamentliche Referenzen anreichert und so gewissermaßen „verbiblischt“: Zunächst wird Platos δίκαιος mit der Bergpredigt zu einem Mann, der Schätze im Himmel sammelt (vgl. Mt 6,20). Ehe dann daran erinnert wird, dass diese himmlischen, wahren Schätze vor Motte und Dieb sicher sind (ebd.), erfolgt – gewissermaßen als neutestamentlicher Einschub im neutestamentlichen Einschub – eine weitere Ergänzung um Jesu Aufforderung an den reichen Jüngling (Mk 10,21parr.), einen Text, zu dem uns von Clemens bekanntlich eine vollständige Homilie (q.d.s.) überliefert ist. Im Anschluss an diese geschickte Rekonfiguration des platonischen Gerechten folgt schließlich der längere Teil des Zitats aus den Nomoi. Hier verwendet Clemens nun die Lazarus-Parabel, um den platonischen Text regelrecht zu spicken. Der von Plato erwähnte ungerechte Reiche wird durch die Ergänzung „und hoffärtig wie jener etc.“ (καὶ ὑπερήφανος, καθάπερ ὁ ...) mit dem Reichen aus der lukanischen Erzählung kurzgeschlossen. Anders: Das Lukasevangelium erläutert, was Plato meint, wenn er einen Reichen als „ungerecht“ bezeichnet.

Doch Clemens trägt nicht nur Lukanisches in Platonisches ein, sondern er ergänzt umgekehrt auch das Lukanische – allerdings nicht durch Platonisches, sondern durch eine Charakterisierung des Reichen, wie sie nach ihm viele Auslegerinnen und Ausleger von Lk 16 vornahmen: Clemens nennt den Reichen ὑπερήφανος und weiß, dass der Reiche Lazarus verachtete (τὸν Λάζαρον ὑπερηφανῶν).³⁶

Nun gehört es aber zu den gut bekannten Besonderheiten der lukanischen Parabel, dass sie von einer solchen *expliziten* negativen Handlung des Reichen gerade nichts weiß,³⁷ woraus mitunter der Schluss gezogen wird, „dass im 1k Gleichnis die Zuweisung von Heil und Unheil im Jenseits sich gerade *nicht* an den guten und bösen Werken orientiert ..., sondern einzig und allein am Reich-Sein des Reichen und am Arm-Sein des Armen“³⁸.

36 Vgl. nun z.B. Christfried Böttrich, *Lukas*, 325: „Aber die Geschichte setzt voraus, dass der reiche Prasser in seiner Selbstsucht den armen ‚Gotthilf‘ zumindest übersehen, wenn nicht sogar verachtet hat.“

37 Für Richard Bauckham, „The Rich Man and Lazarus: The Parables and the Parallels,“ in: ders., *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Leiden/Boston/Köln: Brill 1998), 97–118, 100, ist dies der entscheidende Unterschied zwischen der lukanischen Parabel und dem oben (Anm. 23) erwähnten ägyptischen Märchen: „In the parable, however, there is no reference to the good deeds of Lazarus or the evil deeds of the rich man. The reason for the reversal of fortune is clearly stated but different. It is simply that the rich man has received ‚good things‘ during his life, whereas Lazarus has received ‚evil things‘ (Luke 16:25).“

38 Michael Wolter, *Das Lukasevangelium* (HNT 5, Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 557f. Anders Hans Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK I/3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006), 555 („Vom Duktus des Gleichnisses her muß man schließen, daß seine

Stimmte das, dann wäre Clemens' Interpretation als klassische Eisegeese unter moralisierenden Vorzeichen einzuordnen. Doch meines Erachtens sprechen vier narrative Details gegen die These, im lukanischen Text sei das Verhalten des Reichen für sein postmortales Schicksal irrelevant: (1) Ein erstes Indiz ist die finale Bitte des Reichen an Abraham, seinen fünf Brüdern durch Lazarus eine *Warnung* zukommen zu lassen (vgl. Lk 16,27f.). Welchen Sinn sollte eine solche Warnung haben, wenn das jenseitige Schicksal des Reichen vollkommen unabhängig von seinem Handeln im Diesseits wäre?³⁹ (2) Zweitens liegt Lazarus πρὸς τὸν πτωχὸν des Reichen (Lk 16,20), er wird also *der Einflussphäre des Reichen* zugeordnet. Vielleicht soll man sogar daran denken, dass die Festgäste des Reichen stets an Lazarus vorbei ein- und ausgehen. Jedenfalls betont die Jenseitsschilderung mit dem großen, unüberwindlichen Graben (Lk 16,26: χάσμα μέγα) auf dem Wege der Kontrastierung zusätzlich die räumliche Nähe der beiden Protagonisten im Diesseits.⁴⁰ (3) Schließlich beinhaltet drittens der *Name des Armen* einen entscheidenden Hinweis auf die Relation der handelnden Figuren. Unter den Protagonisten von Gleichnissen in den kanonisch gewordenen Evangelien trägt nur der Arme in Lk 16 einen Namen.⁴¹ Es ist klar und relativ unstrittig, dass der Name des Lazarus die Erzählung entlastet, indem er die einfache *Identifizierung* einer bestimmten Gestalt, von der im Jenseits Hilfe erwartet wird, ermöglicht: Dieser und kein anderer liegt an Abrahams Seite.⁴² Doch die Namensnennung beinhaltet darüber hinaus ein Element des Wiedererkennens: Der namenlose Reiche erblickt nicht nur irgendeinen Bettler, den er irgendwann einmal (vor seiner Tür) gesehen hat, sondern er erblickt einen Bettler, dessen Namen er kennt.

Schuld darin besteht, daß er seinem Reichtum frönte und ihn nicht an Arme verteilte.“), sowie Bovon, *Lukas III*, 118: „Das Unrecht des Reichen besteht somit nicht nur darin, den armen Lazarus übergangen zu haben, sondern auch darin, in übermäßigem Luxus gelebt zu haben.“

39 Wolter, *Lukasevangelium*, 562. Entsprechend konzidiert Wolter (ebd.), dass „das postmortale Geschick entgegen dem in V. 25 genannten Prinzip nun auf einmal doch in den Zusammenhang von Tun und Ergehen eingestellt wird.“ Hat das dann aber nicht Konsequenzen für die Deutung von Lk 16,25?

40 Vgl. u.a. Böttrich, *Lukas*, 323f.

41 Die Vielzahl von Lösungsvorschlägen sowohl für die Frage, warum Lazarus überhaupt namentlich genannt wird, als auch für die Frage, warum er gerade diesen Namen trägt, sind bei Bredenhof, „Listening“, passim, zusammengetragen und ausgewertet.

42 So auch Wolter, *Lukasevangelium*, 558: „Weniger unwahrscheinlich ist dagegen, dass der Arme aus narrativen Gründen einen Namen hat, denn nur so kann er in dem Dialog des Reichen mit Abraham ab V. 24 als eine bestimmte Person identifiziert werden, ohne dass auf umständliche Umschreibungen zurückgegriffen werden muss ... Damit ist aber noch nicht erklärt, warum es gerade *dieser* Name ist.“

(4) Der spezifische Name des Lazarus enthält aber noch eine weitere relevante Information: Indem der namenlose Reiche, der Abraham dreimal als „Vater“ anspricht (vgl. Lk 16,24.27.30) und von diesem wiederum „Kind“ genannt wird (vgl. Lk 16,25), den *jüdischen* Namen eben dieses Bettlers kennt und nennt, zeigt er, dass er sich nicht nur gegenüber irgendeinem Bettler, ja nicht nur gegenüber einem ihm namentlich bekannten Bettler, sondern gegenüber einem Mit-Israeliten nicht als Nächster erwiesen hat (vgl. Lk 10,36). Anders formuliert: *Indem der Reiche im Jenseits den Namen des Lazarus ausspricht, spricht er selbst das Gericht über sich.*

Clemens ergänzt und interpretiert also den lukanischen Text, wenn er den Reichen als ὑπερήφανος bezeichnet – doch seine Interpretation wird, so meine ich, doch der lukanischen Parabel gerecht, indem sie den erzählten, impliziten Zusammenhang von diesseitigem Tun und jenseitigem Ergehen expliziert.

3.4 *Eine Frage ohne Antwort (Strom. IV 6,30,4)*

Nach dieser *digressio* in die Architektur des lukanischen Textes kann die Behandlung der letzten Stelle, an der die Parabel bei Clemens auftaucht, recht kurz ausfallen. Clemens stellt im vierten Buch der Stromateis die Frage:

τί δὲ βούλεται ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολὴ τῷ κυρίῳ πλουσίου καὶ πένητος εἰκόνα δεικνύουσα; (Strom. IV 6,30,4)

Was will aber der Herr mit dem Gleichnis von Lazarus lehren, das das Bild eines Reichen und eines Armen zeigt?

Eine Antwort bleibt allerdings aus. Vielmehr folgt unmittelbar eine weitere exegetische Frage, diesmal zum Logion vom Mammon in Mt 6,24/Lk 16,13:

τί δὲ οὐδεὶς δύναται δυσὶ δουλεύειν κυρίοις, θεῷ καὶ μαμωνᾷ, τὴν φιλαργυρίαν οὕτως ὀνομάσαντος τοῦ κυρίου; (Strom. IV 6,30,4)

Und was bedeutet das Wort: „Niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“, wobei der Herr die Habgier so nennt?

Auch diese zweite Frage bleibt unbeantwortet. Allerdings kommt Clemens auf das Logion im siebten Buch der Stromateis nicht nur noch einmal zu sprechen, sondern bietet dort dann auch eine Interpretation:

οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, θεῷ καὶ μαμωνᾷ. οὐ τὸ ἀργύριον λέγων φησὶ ψιλῶς οὕτως, ἀλλὰ τὴν ἐκ τοῦ ἀργυρίου εἰς τὰς ποικίλας ἡδονὰς χορηγίαν τῷ ὄντι οὐχ οἷόν τε τὸν θεὸν ἐγνωκότα μεγαλοφρόνως καὶ ἀληθῶς ταῖς ἀντικειμέναις δουλεύειν ἡδοναῖς (Strom. VII 12,71,6)

Denn „niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“. Mit diesem Wort meint der Herr nicht einfach das Geld, sondern die mit Geld gemachten Aufwendungen auf die mannigfachen Genüsse; denn es ist tatsächlich unmöglich, dass jemand, der Gott in erhabener und wahrer Weise erkannt hat, ein Sklave der Lüste werden kann, die ihm entgegengesetzt sind.

Das Wort „Mammon“ wird hier nicht wie in Strom. IV 6,30,4 mit „Habgier“ (φιλαργυρία) gleichgesetzt, sondern mit falschen „Aufwendungen“ (χορηγία), die ethische Ausrichtung auf den rechten Umgang mit irdischen Gütern ist jedoch dieselbe. Aufgrund der Parallelisierung der beiden Fragen (zu Lk/Mt und Lk 16) wird eine solche ethische – und nicht etwa anthropologische wie in Exc. 14,4 – Ausrichtung der Parabel-Interpretation vermutlich auch in Strom. IV im Blick sein – wenngleich diese Frage letztlich genauso offengelassen werden muss, wie Clemens sie gestellt hat.

4. Fazit

Diese Exkursion in das Dickicht der clementinischen Textwelt ließ die Kreativität und Vielfältigkeit der clementinischen Exegese ebenso hervortreten wie zentrale theologische Anliegen und Grundhaltungen des Alexandriners. So variantenreich Clemens vom „Paradies“ (ὁ παράδεισος) sprechen kann – sei es der Garten Eden der Genesis, der (vierte) „Himmel“, sein literarisches Werk oder Christus selbst –, so klar ist sein Verständnis der „Höllenstrafen“ als Teil des umfassenden Erziehungshandelns Gottes, das hinter allen Referenzen auf einen jenseitigen Strafort, sei es mit Plato, Heraklit, den Stoikern oder der Bibel, als *basso continuo* zu vernehmen ist: Gott rächt sich nicht (θεὸς ... οὐ τιμωρεῖται)!

Geradezu typisch für Clemens ist auch sein Umgang mit jener prominenten neutestamentlichen Erzählung, die den „Hades“⁴³ als feurigen Strafort schildert: Lazarus und der Reiche (Lk 16,19–31) werden bei Clemens zu exemplarischen Figuren für richtiges und falsches ethisches Handeln (Heu und Gras), wobei Clemens nicht nur innerbiblische Intertextualitäten neu konfiguriert, indem er Lazarus „an der Seite *des Vaters*“ (vgl. Joh 1,18; diff. Lk 16,22f.) ruhen lässt, sondern in einem Paradebeispiel *invasiver Exegese* die lukanische

43 Einer eigenen Untersuchung wert wären Clemens' Ausführungen in Strom. VI 6,45f. zur Hadespredigt Jesu (vgl. 1 Petr 3,19f.), die er durch eine Hadespredigt der Apostel (!) ergänzt (Strom. VI 6,45,5 mit Rückverweis auf Strom. II 9,44,1–3, wo dieses Konzept aus Herm. sim. IX 16,5–7 entwickelt wird).

Erzählung in das platonische Porträt eines gerechten Menschen (vgl. Nom. 660) einschreibt. Daneben dienen die in Lk 16,24 genannten Körperteile als Belege für eine sehr konkrete Auffassung postmortaler Leiblichkeit (Exc. 14,2: ψυχῇ σῶμα) und schließlich kann Clemens seine Leserinnen und Leser mit der offenen Frage, was denn ἡ τοῦ Λαζάρου παραβολή bedeute, auch einfach einmal alleine lassen (Strom. IV 6,30,4).

Wenngleich sich bei diesem Durchgang durch Paradies und Unterwelt bei Clemens keine typisch ägyptisch-autochthonen Jenseits-Vorstellungen fanden, so bestätigt dieser optimistische christliche Philosoph doch auf seine ganz eigene Art die im Tagungsprogramm festgehaltene Grundwahrheit: „Ägypten entwickelte sich im Laufe der Geschichte zu einem *melting pot*, in dem sich kulturelle Diskurse begegnen, durchdringen und gegenseitig beeinflussen konnten.“

PART IV

Ägypten in der Spätantike

The Image of Egyptian Wisdom In Late Antique Platonism

Dominic J. O'Meara

Ancient Egyptian wisdom was in general highly valued, as we know, by the Platonist philosophers of Greco-Roman Late Antiquity, along with the wisdom of other ancient sages and peoples, Greek and barbarian, Chaldaeans, Orphics, Pythagoreans and others. From the writings of Plotinus in the third century to the lectures given in the Platonist schools of Athens and Alexandria in the fifth and sixth centuries we find frequent and usually very positive reference to ancient Egyptian wisdom. In the following pages I would like to discuss in more detail some aspects of the positive reception and interpretation, in the works of these Platonists, of ancient Egyptian wisdom, limiting the concept of wisdom, however, so as to cover a domain which includes knowledge of the gods, of the divine, of transcendent realities, a knowledge which corresponds in late ancient Platonism to the science of “theology” or metaphysics, i.e. a wisdom which is the highest of the philosophical sciences. In the first part of this paper, I propose a brief survey of individual Platonist philosophers,¹ noting their connections with Egypt and Egyptian priests. In the second part of the paper, I introduce texts which Platonist philosophers read as sources for their information about Egyptian wisdom. Finally, in the third part, I propose a more detailed discussion of the meaning which “Egyptian wisdom” had for the philosopher Iamblichus, in the late third/early fourth century, and of the way in which he integrated this wisdom in his conception of the highest philosophical science, “theology” or the science of the divine.

1.

Alexandria played an important role in the development of Platonic philosophy from the first century B.C. to the second century A.D., a philosophy which no longer remained a form of sceptical philosophy as Platonism had

1 For earlier periods see the paper on Plutarch by Smith, A. “The Image of Egypt in the Platonic Tradition”, in: F. Karfik and E. Song (eds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, 2013, 319–325, a brief overview of the classical period with some pages concerning Proclus.

tended to be in Plato's Academy, but which became a teaching offering positive knowledge about the world and about man. Plotinus (205–270) was trained as a philosopher in this Alexandrian milieu by Ammonius Sakkas, about whom we know very little. Probably coming from Lycopolis, Plotinus left Alexandria after his studies and later founded a non-official philosophical school in Rome. Members of this school included Roman aristocrats and politicians, as well as intellectuals from Egypt (Serapion and Olympius) and from other parts of the Roman empire. Plotinus visited an Egyptian priest in the temple of Isis in Rome and also refers in very positive terms to Egyptian hieroglyphs, which he took to represent a non-discursive transcendent knowledge.² Porphyry, who had been Plotinus' student in Rome, was a polymath with wide literary interests and an extensive knowledge of religions, including Egyptian religion (I come back to Porphyry in the next part of this paper). Iamblichus is likely to have studied with Porphyry and also seems to have followed the teaching of a certain Anatolius in Alexandria. Iamblichus was very interested in the literature of (supposedly) ancient Egyptian wisdom, in particular the so-called "Hermetic" texts which he did much to promote, as I will suggest in the third part of this paper.

Iamblichus attracted many students to his school in Apamea in Syria, some of whom themselves set up philosophical schools in various centres in Anatolia. They provided in turn the essential impulse in the growth of Platonist schools in Athens and in Alexandria in the fifth and sixth centuries. Antoninus, son of Sosipatra, a woman philosopher who belonged to the Iamblichean circles in Pergamon, retired to a temple in the region of Canopus in Egypt, where he had many disciples.³ Somewhat later, another woman philosopher, Hypatia, taught Platonic philosophy in Alexandria. Assassinated in 415 by a Christian mob, she had many students, including Synesius of Cyrene.

The Alexandrian Platonists⁴ had close contacts with the rising Platonist school in Athens, whose most influential head was Proclus († 485). Alexandrian students would frequently go to Athens for further training and return to teach in Alexandria. Among these Alexandrian Platonists we might mention Hierocles, Hermias, Syrianus, Ammonius and especially Damascius, who became head of the Athenian school towards the beginning of the sixth

2 Plotinus, *Ennead* V, 8, 6, 1–9, a famous passage, on which see Darras-Worms, A.-L., *Plotin Traité 31*, Paris, 2018, 190–192. The biographical information is to be found in Porphyry's *Life of Plotinus*, chs. 7 and 10 (Porphyry, *Life of Plotinus*, in A.H. Armstrong, ed. and trans., *Plotinus*, vol. I, Cambridge, Mass. and London, 1966).

3 Eunapius, *Lives of the Philosophers and Sophists* IV, 7 (Eunapius, *Lives of the Philosophers and Sophists*, ed. and trans. W.C. Wright, Cambridge, Mass., 1921).

4 A rich collection of information for Alexandria is provided by Fowden, G., *The Egyptian Hermes. A historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton, 1993, 177–186.

century. In his *Life of Isidore*, Damascius describes student life in Alexandria in the 480's. He attended the school of Horapollon, with many Egyptian students, among whom was Isidore, who was later to become Damascius' teacher and predecessor at the head of the school of Athens.⁵ Damascius was impressed by Egyptian exemplars of spirituality such as Sarapio and speaks of Egyptian priests, shrines and rites, where pagans could find a common respite from Christian repression.⁶ Damascius also refers to works on Egyptian doctrines composed by his contemporaries, the Egyptian Heraiscus and his brother Asclepiades.⁷

2.

The above sketch, which is necessarily selective and rapid, might serve at least to give an initial impression of the constant and lively contacts which the Platonist philosophers of Late Antiquity, be they in Syria, Anatolia, in Greece or in Egypt itself – many were themselves Egyptians – had with Egypt and with Egyptian priests, shrines, rites and literature. I wish to turn now to this literature, in particular the books which were then thought to convey Egyptian wisdom, books which present themselves as revelations by Hermes (Toth) and figures associated with Hermes and which are considered generally in modern scholarship to have been written in Egypt in large part between the first and third centuries A. D.⁸

5 Damascius, *Life of Isidore*, fr. 72B, D; 76E; 41; 2B (Damascius, *Life of Isidore*, ed. and trans. P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*, Athens, 1999). On the philosopher Horapollon see Athanassiadi's introduction (20–22) to her edition of Damascius.

6 Damascius, *Life of Isidore*, fr. 111. See Athanassiadi's introduction (28) on the Isis shrine at Menuthis-Abukir. Proclus in Athens, according to his pupil Marinus (*Life of Proclus*, ch. 19 [Marinus, *Life of Proclus*, ed. and trans. H.D. Saffrey and A. Segonds, *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*, Paris, 2001.]), honoured the gods of various nations, including Isis, still revered at the time in Philae, where the cult at the temple lasted up to Justinian's reign. On the complex and varied situation regarding the destruction, abandonment or appropriation of temples in Egypt in Late Antiquity see, for example, Grossmann, P., "Modalitäten der Zerstörung und Christianisierung pharaonischer Tempelanlagen", in: J. Hahn, S. Emmel and U. Gotter (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden, 2008, 299–334.

7 Damascius, *Treatise on First Principles*, vol. III, 167 (Damascius, *Treatise on First Principles*, ed. and trans. L.G. Westerink and J. Combès, *Traité des premiers principes*, 3 vols., Paris, 1986–1991).

8 On this Hermetic literature see the major study by Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris, 1944–1954, which is still very useful for the religious and philosophical background, Fowden (1993) and Bull, C. *The Tradition of Hermes Trismegistos*, Leiden, 2018.

Plotinus does not seem to refer to this Hermetic literature.⁹ But it was read by Porphyry, who refers, for example, in his *De abstinence* (II, 47) with approval to the revelations of a certain “Egyptian” on the subject of abstinence from eating meat: the “Egyptian” seems to be a Hermetic text.¹⁰ Porphyry, in a late period of his life when his relations with Iamblichus became quite adversarial, also wrote a letter purporting to be addressed to an Egyptian, a priest and therefore a scholar in religious matters, Anebo, a letter which presents various difficulties and contradictions in religious doctrines and rites. Making use, as we will see below, of a range of sources for Egyptian religion, Porphyry, in addressing the fictitious figure of Anebo, is in fact attacking Iamblichus who was engaged at the time in Apamea in the construction of a grand synthesis of Greek and Eastern philosophies and religions. Iamblichus responded to this attack, taking on in turn the persona of another fictitious Egyptian, the priest Abammon, presented as being the teacher of Anebo.¹¹ This is his *Reply to Porphyry*, a work known generally since the Italian Renaissance under the title *De Mysteriis*.

In this response to Porphyry, “Abammon” names the Egyptian sources cited by Porphyry:

The solution is clear [to the difficulties] in the books which you [Porphyry] say that you happened upon. For those books, held to be by Hermes, contain Hermetic doctrines, even if they often use the language of the philosophers. For they have been translated from the Egyptian tongue by men not unfamiliar

-
- 9 The comparisons proposed by Rothöhler, B. “Hermes und Plotin. Mögliche Berührungen zwischen dem Hermetischen Asklepiustraktat und Plotins Schrift *Gegen die Gnostiker* (Enneaden II, 9)”, in: S. Meyer (ed.), *Egypt – Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*, Leiden, 2003, 389–407 between Plotinus, *Ennead* II, 9 and the *Asclepius* do not suffice to show that Plotinus read the Hermetic text; Rothöhler speaks (405) of “assoziative Parallele”.
- 10 See the “Notice” in Bouffartigue and Pataillon’s edition, vol. II, 37–39 (Porphyry, *On Abstinence*, ed. and trans. J. Bouffartigue and M. Patillon, *Porphyre De l’Abstinence*, 3 vols., Paris, 1977–1995).
- 11 On these two names, Anebo and Abammon, which are unknown in Egypt, and for proposals as to how they were formed, see the introduction to Porphyry’s *Letter to Anebo* (xxxii), where reference is made, as regards the name Anebo, to a Pharaoh mentioned by Manetho, Nectanebo (xxxiv) (Porphyry, *Letter to Anebo*, ed. and trans. H.D. Saffrey and A. Segonds, *Porphyre Lettre à Anébon*, Paris, 2012.). On the name Abammon, which also appears to be fictitious, see the introduction to Saffrey and Segonds’s edition of Iamblichus’ *Reply to Porphyry* (xxiv–xxv) (Iamblichus, *Reply to Porphyry*, ed. and trans. H.D. Saffrey and A. Segonds, *Jamblique Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, 2013.). One might wonder if Porphyry suppressed “Nec” (in Nectanebo) to make the name Anebo, a suppression which Iamblichus answered by adding “Ab” to Ammon: a name-game played with Latin (!) particles? For another proposal as to the addition by Iamblichus of “Ab”, see Saffrey, H. D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, 103.

with philosophy. But Chaeremon and such others as deal with the first causes, as regards the universe, explain the lowest principles; and those who teach about the planets and the zodiac [...] reveal the particular arrangements of these principles. And the books included in the *Salmeschiniaka* contain the smallest part of the Hermetic ordering of things. [...] ¹²

Porphry therefore made use in his *Letter* of Hermetic texts, as well as of Chaeremon and of the *Salmeschiniaka*.¹³ We should note that Iamblichus values Hermetic texts, as sources, higher than Chaeremon and the *Salmeschiniaka*, which only deal with the lowest principles and a small part of Hermetic knowledge. In his *Reply*, Iamblichus also made use of Hermetic texts, as we will see.¹⁴ He even indicates that, on the subject of one area of Egyptian theology alone, there were 1'200 Hermetic writings and that on the subject of another, according to Seleucus, there were 20'000 books, or even, according to Manetho, 36'525.¹⁵ We need not think that Iamblichus himself had access to such astonishing libraries, had they existed otherwise than in hyperbole and in Iamblichus' one-upmanship, but I will argue below that he did make use of an extensive collection of Hermetic texts.

3.

What then is this Egyptian wisdom which Iamblichus wishes to defend against Porphyry's criticisms? Coming back to Porphyry's *Letter*, although it no longer survives, we can have some idea of its contents thanks to reports in Eusebius of Caesarea and Augustine as well as in Iamblichus' *Reply* and in other sources. From these reports it appears that Porphyry raised questions about gods and demons, subjects on which, he says, philosophers can only guess.¹⁶ Porphyry referred to classifications of the gods and of demons, to religious rites, sacrifices, astrology, divination, invocations, magical practices and ritual manipulations which seem to imply that the gods can be affected by us and can even be immoral. The criticisms Porphyry formulated on these subjects concerned

¹² Iamblichus, *Reply* VIII, 4, 196, 20–197, 9 (I cite this text by book and section number, followed by page and line number in Saffrey and Segonds' edition).

¹³ On Chaeremon, an Egyptian priest and Stoic philosopher of the first century A.D. and on the *Salmeschiniaka*, see the notes in the edition (332–333).

¹⁴ He also names another Egyptian source, a certain Bitys (VIII, 4, 198, 6), on whom see Fowden (1993), 150–153.

¹⁵ *Reply* XVIII, 2, 194, 2–5; 195, 2–5; on Seleucus and Manetho see the notes in the edition (325–326).

¹⁶ *Letter*, fr. 1.

not only Egyptian religion, but also religions in general, including that of the Greeks.¹⁷ In compiling these criticisms Porphyry wondered how such wisdom as this could bring humans to the one goal of their lives, happiness.¹⁸ Could the Egyptian Anebo bring answers to Porphyry's perplexities? Porphyry's question seems almost rhetorical, so extensive is his critique of religious doctrines and practices.

In his *Reply* Iamblichus, in the condescending and masterful tone of his persona Abammon, rejects Porphyry's attack, responds point-by-point to Porphyry's criticisms and provides solutions to Porphyry's difficulties. The work divides into three parts.¹⁹ A first part concerns the hierarchy of the gods, the classification of gods, demons, heroes and souls and their distinctive properties and operations (I, 1-II, 11); the second part discusses problems concerning divination (III, 1–31); and the third part deals with ritual practices, among other subjects (IV, 1-X, 8).

The first part covers the domain of what Iamblichus calls "theology" in the opening words of his *Reply* to Porphyry:

The god who leads all discourse, Hermes, long since rightly held to be common by all priests, he who presides over the true science (ἐπιστήμη) about the gods, is one and the same everywhere. For it is to him that our forefathers dedicated their discoveries in wisdom (σοφία), naming after him all of their own treatises. So, if we too have our worthy share, as far as we can, in this god, you do well in proposing questions concerning what you do not know to priests who are knowledgeable in divine science (θεολογία), and it is proper that I take it that the letter sent to Anebo my student is addressed to me and that I reply with the truth as to what you ask. For it would not be proper if Pythagoras and Plato, Democritus and Eudoxus and many others among the ancient Greeks should receive the appropriate teaching from the sacred scribes of their time, but that you, our contemporary, having the same intention as the ancient Greeks, should be deprived of the guidance given by those who live now and are called the teachers of all.²⁰

Here, as elsewhere,²¹ Iamblichus indicates that he is not using the term "theology" loosely, but is referring to a scientific knowledge, a science which corresponds in its range of subjects, as we will see below, to what later Platonist philosophers called "theology", i.e. a science of the divine going from the absolute first cause of all of reality, down through subordinate causes (identified with gods and demons) to the immaterial soul, a science which could also be

17 For an example of Porphyry's criticisms, see fr. 64 of the *Letter*, on how gods are said to be immoral, to be manipulated, subject to threats by humans, etc.

18 See *Letter*, fr. 99.

19 See the analysis in the introduction to the edition, xcix–cvi.

20 *Reply I*, 1, 1, 6–2, 12.

21 See also I, 4, 10, 18; I, 8, 22, 12–16; I, 20, 46, 8–10; II, 11, 72, 15–19; VII, 1, 185, 14–16.

called “first philosophy” or “metaphysics” and which is given succinct expression in Proclus’ *Elements of Theology*.²²

We can find in Iamblichus’ *Reply* a number of indications given by Abammon regarding the nature of this science, of which I would like to mention the following:

- (a) Theology makes use of an a priori knowledge innate in soul, concepts known by soul prior to all processes of reasoning, argument and demonstration. Such innate concepts include the knowledge that the gods exist, that they are good and do not deceive. Such knowledge provides first indemonstrable principles for theological science.²³ However, conceptions which are inspired by sense-perception, by material things, are false, conceptions such as the Aristotelian-type classification of the gods in terms of genus and species which Porphyry uses.²⁴
- (b) Theology should classify the gods so as to respect their transcendent, immaterial nature. The classification which Iamblichus prefers is that provided by a series of ontologically and causally prior and posterior terms: there is a hierarchy of degrees of divinity, as there are degrees of unity and goodness.²⁵
- (c) Theology makes use of a number of principles of order of which I would like to mention a few: (i) what I would call the principle of integral omnipresence: the gods are integrally present (each as a whole) everywhere in whatever receives them²⁶; (ii) the gods are received, or participated in, in proportion to the capacity of what receives them²⁷; (iii) like relates to like²⁸; (iv) realities with different properties are connected by intermediates joining these properties (what one might call the law of mean terms).²⁹

22 For a description of the conception of metaphysics as “theology” in the Platonism of Late Antiquity, see for example O’Meara, D., “The Transformation of Metaphysics in Late Antiquity”, in: G. Doolan (ed.), *The Science of Being as Being. Metaphysical Investigations*, Washington, D. C., 2012, 36–52.

23 I, 3, 5, 14–20 (ἐμφυτος γνῶσις) and 7, 1–17; I, 8, 22, 11 (ἀληθέσι νοήμασι); II, 2, 52, 19 (ἐννοια); IV, 6, 142, 3–6 (ἐννοια); VII, 1, 185, 18–19 (νοήσεις); X, 8, 217, 16–20 (νοήματα).

24 I, 4, 7, 21–10, 12; I, 21, 49, 15–23; V, 13, 161, 13–15; VII, 4, 189, 19–22.

25 I, 4, 8, 6–12; I, 5, 11, 5–14, 13.

26 III, 12, 96, 16–97, 4; III, 17, 105, 12–24.

27 III, 12, 96, 21–97, 4. Iamblichus alludes to principles (i) and (ii) already in the opening lines of his *Reply* (quoted above): Hermes is one and the same for all, and is received, shared in, by priests according to their capacity.

28 V, 20, 169, 22–26.

29 I, 5, 12, 3–13, 19.

The application of these principles, along with the concepts innate in human souls,³⁰ allows Iamblichus to reject the unworthy, contradictory and absurd conceptions which Porphyry thought he could find in religious doctrines and practice. What then are the results of the application of these elements of a scientific theology in what Iamblichus advocates as the correct interpretation of Egyptian wisdom?

Although Abammon, Iamblichus' fictitious priest, is an Egyptian and although he invokes at the beginning of the work, as we have seen, the authority and inspiration of Hermes, he devotes relatively little space specifically to Egyptian matters³¹ and much of his discussion is devoted to other religions and to religion in general. In the section concerning Egyptian theology in particular we might consider first the following general exposé (as Iamblichus sees it) of Egyptian theology:

Prior to real beings and the principles of all things there is one god, even prior to the first god and king, unmoving as staying in the singleness of his unity (ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων). For nothing intelligible is added to him or anything else. He is the model of the god who is the Father Himself (αὐτοπάτωρ), self-generated and only father of himself, the true good. For there is something greater, something first, source of all things and foundation of the beings which are intelligized as being the first Forms. From this One the self-sufficient god has radiated himself out, hence his being the Father Himself and self-sufficient. For he is the principle and god of gods, monad from the One (μονὰς ἐκ τοῦ ἐνός), prior to being and the principle of being [...] These therefore are the highest principles of all things, which Hermes placed prior to the etherial, empyrean and celestial gods [...]³²

The hierarchy of gods, according to this account of Egyptian theology, is headed by one single god, source and foundation of all other gods and of being, transcending being, intelligibles and the Forms. From this god comes "the Father himself", a second god who generates himself from the first god, a monad from the One, source of the (subordinate) gods. This hierarchy of gods transcends the ranks of lower, ethereal, empyrean and celestial gods. The lower range of gods is presented by Iamblichus a little later:

And the Egyptians deny that the things of nature are all that there is, but they also distinguish the life of soul and intellection from nature, not just in the

30 These principles and innate concepts are to be found in the metaphysics of late antique Platonism; see O'Meara, D., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989, 201–207.

31 VI, 5–VIII.

32 VIII, 2, 194, 11–195, 2.

universe, but also in us, setting up, as prior, intellect and reason as existing of themselves, saying that the things of becoming are produced as follows: they place as prior the Forefather (προπάτωρ) as demiurge of the things in becoming, and they know the enlivening power prior to the heavens and in the heavens; and they place a pure intellect as above the world [...]³³

The Egyptians then, according to Iamblichus, do not have a materialistic ontology: they do not restrict reality to the natural material world.³⁴ Above nature there is soul and intellect. The material world (the world of becoming) is produced by a prior god, a demiurge, the “Forefather”, an intellect above the world. To the gods who transcend the natural world but are subordinate to the hierarchy of primary gods we should add, as we go down into the world, the etherial, empyrean and celestial gods mentioned above.

Iamblichus is aware that several different Egyptian systems of the gods can be found in his sources of information and perhaps we do not need deal here with the difficulties in coordinating these systems.³⁵ From the two passages quoted above, however, we might note that Iamblichus’ account of Egyptian theology brings it into correspondence, along general lines, with the metaphysical doctrine of the late antique Platonic science of theology: an ultimate first principle and cause, the One, transcends all being and intelligible reality while being the source of descending series of ranks of divinities, beginning with a second god who constitutes himself from the One. The series continues down to a demiurgic god who produces the material universe itself penetrated and governed by lower gods and by soul.

Iamblichus seems to have found in Hermetic texts passages corresponding to this structure.³⁶ A very likely source for him (among other possible sources) of the idea of an ultimate principle of all things is a Hermetic text excerpted in John Stobaeus’ *Anthology*, where we read that the “first truth [...] is the One

33 VIII, 4, 197, 12–21.

34 On the ontological myopia of materialists who restrict the range of that which is to material beings see Plotinus V, 9, 1, 1–10. The materialism of Egyptian religion, identifying gods with bodies, is criticized in Sallustius’ *On Gods and the Universe*, ch. 4 (a text originating, it seems, in the Iamblichean circles around Julian the Emperor), perhaps in relation to Chaeremon’s materialistic account (Sallustius, *On Gods and the Universe*, ed. and trans. A.D. Nock, Cambridge, 1926); see Fowden (1993), 138–140.

35 VIII, 3, 195, 5 and 25; on these difficulties see the notes *ad loc.* in the edition, Clark, D., “Iamblichus’ Egyptian Neoplatonic Theology in *De mysteriis*”, *International Journal of the Platonic Tradition* 2 (2008), 164–205, Bull (2018), 131–146.

36 For a list of references to Hermetic literature, see Saffrey, H. D., *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, 68–69. I do not undertake here to provide a complete survey of Iamblichus’ possible Hermetic references (see for example Bull [2018], 131–146), but merely to give some examples.

and single (ἕνα καὶ μόνον) which is not out of matter and not in body [...] and does not change".³⁷ The triad of gods – the un-generated, the self-generated, the generated – can be found in a Hermetic text preserved in the Nag Hammadi collection.³⁸ The rare terms αὐτοπάτωρ and προπάτωρ are attested respectively in a reference in Lactantius and in an excerpt from the Κόρη κόσμου to be found in Stobaeus' *Anthology*.³⁹

From this brief list of Hermetic sources, we can see that Iamblichus made use of a wide range of Hermetic literature. The use of Hermetic material preserved as excerpts in Stobaeus' *Anthology* is particularly intriguing. Stobaeus, who composed his anthology towards the end of the fourth century/early fifth century, also included, among the very many authors excerpted, (pseudo-) Pythagorean texts, as well as excerpts from works by Plato, Porphyry and Iamblichus, and it has been suggested that Iamblichus, who promoted Pythagoreanism (as Plato's source) and Pythagorean texts, is the ultimate inspiration of this presence of Pythagorean texts in Stobaeus.⁴⁰ One may consequently wonder if this is also the case for the Hermetic texts excerpted in Stobaeus. Might the presence of these texts in Stobaeus have its origin in an effort by Iamblichus to collect and promote documents containing Egyptian wisdom? It is perhaps no coincidence that in two chapters of Stobaeus' anthology Hermetic and Pythagorean excerpts are found along with passages taken from Iamblichus and that, in two other chapters, excerpts both from Iamblichus and from *Hermetica* are to be found.⁴¹ If Iamblichus was indeed active in the collection and promotion of Hermetic texts and ultimately inspired their inclusion in Stobaeus' anthology, then the preservation of the twenty-nine (of the forty) Hermetic passages in Stobaeus not to be found in the *Corpus Hermeticum* transmitted by

37 *Corpus Hermeticum* (henceforth: *CH*) III, fr. II A 15 (Stobaeus); Bull (2018), 131 refers to *CH* III, fr. XXI, 1 (Stobaeus) for a principle which is above beings and the intelligible (*Corpus Hermeticum*, vols. I and II, ed. and trans. A.D. Nock and A.-J. Festugière, Paris, 1945; vols. III and IV, ed. and trans. A.-J. Festugière, Paris, 1954; vol. V, *Paralipomènes*, ed. and trans. J.-P. Mahé, Paris, 2019).

38 Nag Hammadi VI, 6 (a Hermetic *Discourse on the Eight and Ninth*), 57, 13–18; 63, 21–23 (Nag Hammadi, ed. J.M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, New York, 1977); *CH* IV, 106, fr. 4a (Lactantius); Bull (2018), 136.

39 *CH* IV, 113, fr. 13 (Lactantius); *CH* III, fr. II A 13 (Stobaeus) and fr. II B 3 (Stobaeus); *CH* IV, fr. XXIII, 10 (Stobaeus).

40 See Macris, C., "Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne", in: S. Mimouni (ed.), *Apocryphité*, Turnhout, 2002, 77–129, on Iamblichus' promotion of (pseudo-)Pythagorean texts, referring also to Stobaeus; O'Meara (1989), 102–103. Iamblichus also played an influential role in imposing the *Chaldaean Oracles* in late antique Platonism.

41 Stobaeus, *Anthology* II, 1 and III, 11; I, 1 and I, 5 (Stobaeus, *Anthology*, ed. C. Wachsmuth and O. Hense, 4 vols., Berlin, 1884–1912).

the manuscripts may be due, in part at least, to Iamblichus. One might go even further and speculate that Iamblichus, in promoting a library of Egyptian wisdom, may also have had something to do at some point with the early stages of the evolution of the *Corpus Hermeticum* itself (to which correspond eleven excerpts in Stobaeus), a corpus which would undergo various vicissitudes in its history.

The science of the gods (θεολογία) developed in Iamblichus' *Reply* to Porphyry is not of purely theoretical interest: it should serve as a guide to religious acts and practices (θεουργία): λόγος will lead ἔργον.⁴² Thus priests should possess correct theological science and use it as a normative code in the performance of their functions.⁴³ The principles of integral omnipresence, of reception according to the capacity of the receiver, of like corresponding to like should be respected in ritual acts.⁴⁴ Gods cannot be bullied or manipulated.⁴⁵ Those practicing such abusive acts demonstrate their ignorance of theology.⁴⁶ Theurgy involves acts which contribute to raising the soul, purifying it on the level of the body, helping to lead souls to the divine, bringing them to the level of intellection, to union with the divine,⁴⁷ a union which was considered by the Platonists of Late Antiquity as the ultimate goal, happiness. These acts are discussed in detail by Iamblichus towards the end of the first part of his *Reply*, in the second part and especially in the third part of the book.

4.

In the Hellenized, multi-cultural and mobile societies of the Eastern Roman Empire, intellectual and religious movements constantly mixed with each other in complex and dynamic trends. For the Platonist philosophers living in this world, the wisdom of ancient Egyptian religion, of its priests, prophets and scribes, was continuous with the (later) Hermetic writings coming from Egypt, which were themselves largely Hellenized and Platonized. These written texts became authoritative sources and were easily usable by Iamblichus and his successors, who, through this "Hermetic" filter, could take over all that is Egyptian, fitting it into a powerful metaphysical system which also integrated Greek and

42 For the pairing of θεολογία and θεουργία, see III, 22, 114, 18–19; X, 2, 212, 21; see also II, 10, 69, 14–16.

43 II, 10, 69, 6–16; on priestly τέχνη see II, 11, 72, 22.

44 III, 12, 96, 20–97, 4; III, 17, 105, 13–24; V, 20, 169, 22–26.

45 See VI, 5, 182, 17–VI, 7, 185, 12.

46 III, 31, 134, 20–27 (the reference might be to Christians, or may be meant more broadly).

47 See II, 11, 72, 25–75, 5; X, 5, 214, 26–X, 6, 216, 22.

Chaldaean religion so as to constitute a knowledge of the divine, of the transcendent, which could serve to save human souls, leading them, by means of knowledge and the appropriate corresponding rituals, higher on the path to union with the gods. It was a philosophical system which could respond to the threat to Greek and Egyptian religion represented by Christianity. And it seems to have involved a renewed interest and promotion of Hermetic texts in the Platonist schools, a renewal which would contribute in turn to the fascination with, and the reception of, Egyptian wisdom in the Renaissance and beyond.

Der griechische Physiologus und die ägyptischen Wurzeln der frühchristlichen Naturdeutung

Zbyněk Kindschi Garský

1. Eine kurze Einführung in die Geschichte des Physiologus

Der griechische *Physiologus* ist nicht nur ein wichtiges Zeugnis des ägyptischen Christentums und seiner Umwelt und das einzige Buch dieser Art im Rahmen der frühchristlichen Literatur, sondern es spiegeln sich in ihm auch religiöse Traditionen des Alten Ägyptens wider, wie ich in diesem Artikel zeigen werde. Dennoch wurde diesem kleinen Buch bisher sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt und dies sogar unter den Theologen.¹ Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass der griechische *Physiologus* die einflussreichste und am meisten übersetzte christliche Schrift der Antike neben der Bibel ist,² ohne die die christliche Theologie und die christliche Kunst heutzutage bestimmt ganz anders aussehen würden. Doch es ist in der Tat ein sonderbares Buch und die klassischen Wissenschaften tun sich mit seiner Einordnung genauso schwer, wie sich ein Zoologe mit seinem Inhalt tun würde. *Was* oder *wer* ist also der *Physiologus*?

Das griechische Kompositum *φυσιολογος* ist seit Aristoteles gut bezeugt (*Metaph.* 986b.14) und bezeichnet zuerst einen ‚Naturkundigen‘, der die Natur (philosophisch/theologisch) deuten kann, bzw. einen vorsokratischen Philosophen (Physiker): „one who inquires into natural causes and phenomena“ (LSJ).³ In unserem Buch wird als „ὁ φυσιολογος“ der implizite Autor genannt, der zugleich als Figur in seiner Erzählung auftritt und die Natur christologisch zu deuten weiss. Das später nach ihm genannte Buch wurde mit

1 In den letzten Jahren wurde der *Physiologus* etwas rehabilitiert: vgl. das Forschungsprojekt des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) *Das ‚Evangelium der Natur‘: Der griechische Physiologus und die Wurzeln der frühchristlichen Naturdeutung* (2014–2019), <https://www.physiologus.unibe.ch> (31. Dezember 2023); und die aus diesem Projekt entstandene Publikation: Kindschi Garský, Zbyněk, und Rainer Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura: Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus* (Berlin/Boston 2019).

2 Vgl. Macé, Caroline, und Jost Gippert (Hgg.), *The multilingual Physiologus: studies in the oldest Greek recension and its translations*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia: Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* 84 (Turnhout 2021).

3 Liddell, Henry George, Robert Scott, Henry Stuart Jones und Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996).

grosser Wahrscheinlichkeit auf Griechisch verfasst und in vier sog. Redaktionen überliefert.⁴ Von diesem griechischen Physiologus sind heute insgesamt ca. 80 Handschriften und einige Fragmente bekannt. Die einzige kritische Ausgabe des griechischen Physiologus stellt bis heute die Ausgabe von Sbordone (1936/1991) dar,⁵ in der allerdings die wichtigste griechische Handschrift *Pierpont Morgan Ms. 397* (= G) aus dem 10. Jhdt. fehlt.⁶ Diese wurde erst dreissig Jahre später von Dieter Offermanns publiziert.⁷ Weiter fehlen in der Ausgabe von Sbordone auch die im Jahre 2011 von Marco Stroppa entdeckten griechischen (und koptischen) Papyrusfragmente aus dem 6. (und 10.) Jhdt.⁸ Was die nicht-griechischen Handschriften betrifft, muss man in diesem Kontext natürlich den lateinischen *Physiologus Bernensis* aus dem 9. Jhdt. erwähnen.⁹ Dieser stellt die älteste illustrierte Handschrift eines Physiologus dar und könnte sogar einige Spuren des Illusionismus der frühen alexandrinischen Malerei aufbewahrt haben.¹⁰

Doch der Physiologus wurde von Anfang an nicht nur fleissig übersetzt, sondern auch weitergeschrieben, und ist bald zu einer Art antiker ‚Wikipedia‘ geworden: Während in der ältesten Fassung, (der sog. ersten Redaktion), der Physiologus sehr wahrscheinlich nur 48 Kapitel enthielt,¹¹ in denen Tiere, Mischwesen, Pflanzen, Steine usw. gedeutet werden, kommen in weiteren Redaktionen nicht nur weitere Tiere dazu, sondern beispielsweise auch Glossen aus den Werken der Kirchenväter, die in den ursprünglichen Text einfließen. Das macht natürlich auch die Datierung des Physiologus äusserst schwierig und es war der Hauptgrund, warum der Physiologus lange Zeit sehr spät datiert wurde (ca. ins 4.–5. Jhdt.). Heutzutage wird der Physiologus in den

4 Vgl. Sbordone, *Physiologus*, ix–cxvii; und Schneider, Horst, „Einführung in den Physiologus“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 5–13.

5 Sbordone, Francesco, *Physiologus* (Rom, 1936; repr. Darmstadt, 1991).

6 The Morgan Library and Museum, *MS M.397* (fol. 8r–21v), <https://www.themorgan.org/manuscript/112333> (31. Dezember 2023).

7 Offermanns, Dieter (Hg.), *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Beiträge zur Klassischen Philologie 22 (Meisenheim am Glan 1966).

8 Vgl. Stroppa, Marco, „The Physiologus and the Papyri from Egypt“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 39–52.

9 Burgerbibliothek Bern, *Physiologus Bernensis* (Cod. 318), <https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bbb/0318> (31. Dezember 2023). Zum Berner Physiologus s. ausführlich Mittenhuber, Florian, „Die Berner Physiologus-Handschriften: Drei Bücher, drei Geschichten“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 177–188.

10 Woodruff, Helen, „The Physiologus of Bern: A Survival of Alexandrian Style in a Ninth Century Manuscript“, *The Art Bulletin* 12,3 (1930), 226–253, hier 242. Ausführlich s. Eggenberger, Christoph, „Der Physiologus Bernensis: Bild und Text“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 189–194.

11 Sbordone, *Physiologus*, 1–145.

meisten Lexika etwas früher datiert (2.–3. Jhdt.),¹² auch wenn es immer noch Argumente dagegen gibt.¹³ Dennoch darf man m.E. den griechischen Physiologus in Alexandrien um das Jahr 200 n.Chr. verorten.¹⁴ Der reale Autor des Physiologus bleibt nach wie vor ein Enigma, wobei der legendäre Pantainos eine Überlegung wert wäre.¹⁵

2. Die Interpretationsmethode des Physiologus

Die Interpretationsmethode des Physiologus ist für das Verständnis dieser frühchristlichen Schrift nicht unwesentlich und deswegen sollten ihr hier auch ein paar Zeilen gewidmet werden. Denn gerade von der Interpretationsmethode her hebt sich der Physiologus deutlich z.B. von den Äsopschen Fabeln¹⁶ oder dem Barnabasbrief¹⁷ ab, mit denen er mangels anderer Beispiele oft verglichen wird. Die Interpretationsmethode des Physiologus ist eine Allegorie,¹⁸ die man in diesem Fall sehr gut von der Metapher unterscheiden kann, zumal hier keine Bedeutungsverschmelzung vorliegt.¹⁹ Der Interpretationsmethode des Physiologus liegt aber natürlich keine moderne Sprachtheorie zugrunde, sondern

12 Vgl. z.B. Alpers, Klaus, „Physiologus“, *Brill's New Pauly*, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e924920 (31. Dezember 2023); oder Imorde, Joseph, „Physiologus“, *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)* 4, http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_024554 (31. Dezember 2023).

13 Vgl. Vollenweider, Samuel, „Der Erlöser im Tarnanzug: Eine Studie zur Christologie des Physiologus, zu seiner Datierung und zur Rezeptionsgeschichte von Psalm 24 (23^{LXX})“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 93–132, hier 122–125.

14 Vgl. Alpers, Klaus, „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden“, in: Reinitzer, Heimo (Hg.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund: Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie*, *Vestigia Bibliae* 6, (Hamburg 1984), 13–87, insb. 31.

15 Alpers, Klaus, „Physiologus“, *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 26 (Berlin/Boston 1996), 596–602, hier 598.

16 Hausrath, August (Hg.), *Corpus Fabularum Aesopicarum* (Leipzig 1970/1959).

17 Barnabas 10. Lindemann, Andreas, und Henning Paulsen (Hgg.), *Die Apostolischen Väter: Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker* (Tübingen 1992), 23–75.

18 Zum Begriff allgemein s. das Kompendium von Haselstein, Ulla (Hg.), *Allegorie: DFG-Symposium 2014* (Berlin/Boston 2016); und hier Garský, Zbyněk, *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes: Eine strukturelle Analyse der Intertextualität des vierten Evangeliums mit den Synoptikern*, WUNT 11/325 (Tübingen 2012), 11–27.

19 Vgl. Kurz, Gerhard, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen 1982, 62009), 33: „Bei der Metapher liegt eine Bedeutungsverschmelzung vor, bei der Allegorie eher ein Bedeutungssprung. [...] Die Metapher ist metaphorisch eindeutig [...]. Die Allegorie hingegen ist zweideutig, sie hat eine und noch eine andere Bedeutung.“

die christliche Logostheologie,²⁰ die die Natur (Physis) mit dem Wort (Logos) verbindet. Die christliche Logostheologie wurde wohl vom Platonismus katalysiert,²¹ die im Physiologus bezeugte (allegorische) Denkweise ist m.E. aber viel älter. Denn wie Jan Assmann zu Recht bemerkt, gehört dieser latente Platonismus zum „hieroglyphischen Denken“,²² zumal die Art und Weise, wie wir kommunizieren, notwendigerweise auch unsere Denkweise beeinflusst. Denn es macht einen grossen Unterschied, ob wir zur Kommunikation Buchstaben oder Bilder verwenden. Und diese aus dem „hieroglyphischen Denken“ resultierende Allegorie ist älter als Platon und lässt sich mit Daniel Selden wohl bis zu der prädynastischen Periode verfolgen.²³

- 20 Die christliche Logostheologie geht vor allem auf den Prolog des vierten Evangeliums zurück, vgl. Joh 1,1–3+14: „1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. 14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. [1 Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. 2 Dieses war im Anfang bei Gott. 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist. 14 Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.]“
- 21 Vgl. Boyarin, Daniel, „Origen as Theorist of allegory: Alexandrian contexts“, in: Copeland, Rita, und Peter T. Struck (Hgg.), *Cambridge Companion to Allegory* (Cambridge 2010), 39–54, hier 39 und 46: „[...] Christian Logos theology, the notion of Christ as the incarnation of the Word, provided a solution to problems left unsolved by Platonism, precisely in that crucial area of epistemological theory, as well. [...] The very existence of allegory as a hermeneutical theory is made thus dependent on a Platonic universe of correspondences (not antagonisms) between things seen and things unseen [...]“
- 22 Vgl. Assmann, Jan, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (New York 2002), 354: „In his *Mysteries of the Egyptians*, the Neoplatonist Iamblichus perceptively identifies the latent Platonism of hieroglyphic thinking in his interpretation of Egyptian script as an imitation of divine ‚demiurgy‘: ‚For they [the Egyptians], endeavoring to represent the productive principle of the universe and the creative function of the gods, exhibit certain images as symbols of mystic, occult and invisible conceptions, in a similar manner as Nature (the productive principle), in her peculiar way, makes a likeness of invisible principles through symbols in visible forms.“
- 23 Selden, Daniel, „The Crossing Out of Egypt: Introductory Essay“, in: Haselstein (Hg.), *Allegorie*, 3–30, hier 10: „The recent re-edition of *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (2012) would have provided an occasion for rethinking the history of allegory. Instead, however, the handbook continues to pander the received idea that ‚allegorical literature began as far back as the sixth century BCE, when the poems of Homer began to be interpreted as if they concealed moral, scientific, philosophical, and even spiritual truths.‘ The earlier florescence of allegory in Egypt, however, pushes the date for the recourse to *metaphora continua* back by some 2500 years, not only to the Fourth Dynasty, but to the Predynastic period (5500–3100 BCE) itself, whose artistic achievements culminated in the Narmer Palette (c. 3100 BCE), a votive slab intended for grinding cosmetics, but

Die Allegorie des Physiologus hängt hiermit also eng mit der Ikonizität der Natur zusammen und m.E. resultiert sie aus der Intertextualität der Schrift mit der Natur,²⁴ indem der Physiologus in der Natur wie in einem Buch liest und sie allegorisch deutet.²⁵ Wie das konkret aussieht, kann an dem kurzen 5. Kapitel „Περὶ νυκτικόρακος / Vom Käuzchen“ veranschaulicht werden:²⁶

[A] Φησὶν ὁ Ψαλμωδός· „ἐγενόμην ὡσεὶ νυκτικόραξ ἐν οἰκοπέδῳ“. / Der Psalmist sagt: „Ich wurde wie das Käuzchen in der Ruinenstätte“ [Ps 101,7^{LXX}].

[B] ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ νυκτικόρακος ὅτι τοῦτο τὸ πετεινὸν ἀγαπᾷ τὴν νύκτα ὑπὲρ τὴν ἡμέραν. / Der Physiologus hat vom Käuzchen gesagt, dieser Vogel liebe die Nacht mehr als den Tag.

[C] Οὕτω καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἡγάπησεν ἡμᾶς τοὺς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένους, τὸν λαὸν τῶν ἐθνῶν ὑπὲρ τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, τῶν καὶ τὴν υἰοθεσίαν καὶ τὴν τῶν πατέρων ἐπαγγελίαν κληρωσαμένων. ἐκ τούτου καὶ ὁ Σωτὴρ ἔλεγε· „μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ Πατὴρ δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν“, καὶ τὰ ἐξῆς. Ἀλλ’ ἐρεῖς μοι ὅτι ὁ νυκτικόραξ ἀκάθαρτός ἐστι κατὰ τὸν Νόμον, καὶ πῶς φέρεται εἰς πρόσωπον τοῦ Σωτῆρος; καλῶς· καὶ πῶς ὁ Ἀπόστολος λέγει· „τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν“; ἐαυτὸν ἐταπεινώσεν, ἵνα πάντας σώσῃ καὶ ὑψωθῶμεν. / So hat auch unser Herr Jesus Christus uns geliebt, die wir in Finsternis und Schatten des Todes sassen [Jes 9,1], uns, das Heidenvolk, mehr als das Volk der Juden, die doch so gar die Sohnschaft und die Verheissung der

exquisitely carved on both sides with bas-reliefs that allegorize the Unification of the Two Lands.“

- 24 Kindschi Garský, Zbyněk, „Der Physiologus und das Neue Testament“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 83–92, hier 86: „Die christliche *Natur-allegorie* ist eine symbolische Verfahrensweise, die in der *poetischen Struktur* und/oder der *Intertextualität* der *Natur* mit der Heiligen *Schrift* verankert ist und der *Natur* eine zweite Bedeutung verleiht.“
- 25 Vgl. auch Heyden, Katharina, „Liber creaturae und sacra scriptura: Zur Bedeutung der Naturkunde für die Bibelexegese der lateinischen Kirchenväter“, in: Kindschi Garský und Hirsch-Luipold (Hgg.), *Christus in natura*, 159–173.
- 26 Im Weiteren wird die kritische Ausgabe des *Physiologus* von Sbordone (1936/1991) und die deutsche Übersetzung von Schönberger, Otto, *Physiologus: Griechisch/Deutsch* (Stuttgart 2001) verwendet. Im deutschsprachigen Raum gibt es ausser Schönberger noch zwei weitere Übersetzungen des griechischen Physiologus: Seel, Otto, *Der Physiologus: Tiere und ihre Symbolik* (Zürich/München 1960) und Treu, Ursula, *Physiologus: Naturkunde in frühchristlicher Deutung* (Berlin 1981). Im englischsprachigen Raum sieht es dagegen eher schlecht aus: Hier gibt es m.W. nur eine kurze Übersetzung im Buch von Grant, Robert M., *Early Christians and Animals* (London/New York 1999), 44–72; und die Ausgabe von Curley, Michael J., *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore* (Chicago/London 1979, repr. 2009), die allerdings eine Kompilation der griechischen und der lateinischen Version ist. Im französischsprachigen Raum gibt es dann eine gute Übersetzung des griechischen Physiologus von Zucker, Arnaud, *Physiologos: Le bestiaire des bestiaires* (Grenoble 2004).

Väter erlöst hatten [Röm 9,4]. Deshalb sagte auch der Erlöser: Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es gefiel dem Vater, euch das Reich zu geben, und was folgt [Lk 12,32]. Doch wirst du mir entgegenen, dass das Käuzchen unrein ist nach dem Gesetz [Lev 11,17], und wie kann man es dann als Sinnbild des Erlösers verstehen? Schön spricht der Apostel: Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht [2Kor 5,21]. Er hat sich selbst erniedrigt, um alle zu erlösen und uns zu erhöhen.

[D] Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ νυκτικόρακος. / Schön also hat der Physiologus vom Käuzchen gesprochen.

Ein typisches Kapitel des Physiologus beginnt meistens mit einem [A]. *Schriftzitat* (LXX), in den meisten Fällen aus dem Alten Testament (AT) bzw. aus der Septuaginta (LXX), und es folgt eine [B]. *Naturbeobachtung*, eingeleitet mit „ὁ φυσιολόγος ...“. Danach folgt der mittlere und wichtigste Teil mit der [C]. *allegorischen Naturdeutung*, der in den späteren Redaktionen einfach auch *Hermeneia* genannt wird. Diese „Hermeneia“ enthält oft eine christologische Deutung und so wird hier verständlicherweise eher das Neue Testament (NT) herangezogen.²⁷ [D]. *Das Ende des Kapitels* fast für den Leser oft noch die Pointe zusammen und das Kapitel wird mit der Phrase abgeschlossen: „Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ ... [Schön also hat der Physiologus gesprochen von ...]“:

Ein typisches Kapitel des Physiologus:

- A. Schriftzitat (LXX)
- B. Naturbeobachtung (eingeleitet mit „ὁ φυσιολόγος“)
- C. Allegorische Naturdeutung (Hermeneia)
- D. Das Ende des Kapitels (abgeschlossen mit der Phrase „Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ ...“)

Wie wir also sehen, steht am Anfang der Deutung immer eine *intertextuelle Verbindung der Natur mit der Schrift* (A+B), die der Autor zu einem Kunstwerk zusammenschmilzt, und die *Naturallegorese* (C) resultiert aus dieser intertextuellen Verbindung.

3. Zum ägyptischen Hintergrund des Physiologus

Dem ägyptischen Hintergrund des griechischen Physiologus gehen wir in folgenden drei Kapiteln nach. Im ersten Kapitel (3.1) besprechen wir kurz eine

²⁷ Zur Statistik und Funktion der Bibelzitate im Physiologus s. Kindschi Garský, Zbyněk, *Intertextual Studies*, <https://www.intertextuality.net/physiologus-statistik> (31. Dezember 2023).

frappierende strukturelle Ähnlichkeit des Physiologus mit der sog. „Schlangen-Enzyklopädie“ des Iuffa;²⁸ im zweiten Kapitel (3.2) widmen wir uns ägyptischen Elementen in einigen Kapiteln des Physiologus; und im dritten Kapitel (3.3) wenden wir uns einem christologischen Tierbild zu, das möglicherweise von den ägyptischen Jenseitsvorstellungen beeinflusst wurde. Dieses methodische Vorgehen empfiehlt sich in diesem Fall insbesondere aus dem Grund, zumal die *Intertextualität* im Rahmen der antiken Literatur ein schwer greifbares Phänomen ist.²⁹ Im Physiologus verkompliziert dies noch die Tatsache, dass es sich um ein Buch handelt, das offensichtlich über Jahrhunderte fortgeschrieben wurde. Im Grunde hören wir hier also dem ‚Gespräch‘ eines impliziten Autors (Modell-Autors)³⁰ mit seiner ägyptischen Umwelt zu.

3.1 *Die strukturelle Übereinstimmung des Physiologus mit der Schlangen-Enzyklopädie des Iuffa*

Wie ich schon oben angedeutet habe, würde man wirkliche Gattungsparallelen zum Physiologus im Rahmen der antiken griechischen Literatur vergeblich suchen: Die Tierfabeln, die philosophisch-naturwissenschaftlichen Schriften und auch den Barnabasbrief kann man hier nur bedingt heranziehen. Das Buch ist und bleibt im Rahmen der griechischen Literatur obskur, sowohl von der literarischen Gattung her als auch in Bezug auf seine Art der Naturdeutung. Wenn man allerdings die Suche in Richtung des Alten Ägyptens erweitert, wird man doch fündig: Hier weist der griechische Physiologus bemerkenswerte Parallelen mit der sog. „Schlangen-Enzyklopädie des Iuffa“ auf, die in den 90er-Jahren von tschechischen Ägyptologen in Abusir entdeckt wurde.³¹

Der Text schmückt das Grab des altägyptischen Priesters Iuffa und lässt sich in die Zeit der 26. Dynastie datieren (530–525 v.Chr.).³² Er wurde provisorisch

28 Zu diesem neu entdeckten Text s. Landgráfová, Renata, Filip Coppens, Jiří Janák und Diana Mičková, „Myth and ritual in the burial chamber of the shaft tomb of Iuffa at Abusir: Snakes and snake-like beings“, in: Bárta, Miroslav, Filip Coppens und Jaromír Krejčí (Hgg.), *Abusir and Saqqara in the Year 2015* (Prag 2017), 613–626; und Landgráfová, Renata und Jiří Janák, „A Handbook of a *Kherep-Selket* from the Tomb of Iuffa: The Book of Primeval Snakes“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 148,2 (2021), 180–206.

29 Die Intertextualität besteht nicht nur aus Zitaten, Anspielungen oder Echos. Vielmehr muss man hier alle poetischen Strukturen eines literarischen Werkes in Betracht ziehen, vgl. Garský, *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes*, 30–36.

30 Zum Begriff s. Garský, *Das Wirken Jesu in Galiläa bei Johannes*, 36.

31 Mein Dank geht an dieser Stelle an den Prager Ägyptologen und Kollegen Jiří Janák, der mich bei unserer Tagung in Bern auf diese Parallele aufmerksam gemacht hat.

32 Landgráfová und Janák, „A Handbook of a *Kherep-Selket* from the Tomb of Iuffa“, 180.

als „Snake Encyclopedia“ bezeichnet³³ und beinhaltet Beschreibungen (und bis auf eine Ausnahme) auch die dazugehörigen Abbildungen bzw. Vignetten von folgenden 8 ‚Schlangen‘ (A: Gewölbe der westlichen Wand; B: Gewölbe der östlichen Wand):

A.1: He who summons those who are in their fire [Er, der diejenigen ruft, die in ihrem Feuer sind]

A.2: The „Basilisk“ [Der „Basilisk“]

A.3: Dedwen

A.4: The „Bearer of 9 forms of Ptah“ [Der „Träger der 9 Formen des Ptah“];

A.5: 9-headed snake [9-köpfige Schlange]

A.6: Simple snake [einfache Schlange]

B.1: Tutu

B.2: Mehen (ohne Vignette)

Der Text liest sich in der Tat wie eine Art Enzyklopädie oder wie ein Handbuch. Doch er will kein naturwissenschaftliches Wissen vermitteln und beschäftigt sich auch nicht wirklich mit irdischen Schlangen:

In fact, the composition does not deal with earthly snakes, protective rituals or magical spells against snakes and scorpions, but with topics, motifs and beings directly connected to the ideas of creation and resurrection. The main task of the composition is thus to accumulate and transmit sacred knowledge that should otherwise be kept secret and to use the knowledge to ensure that the deceased would be accepted into the blessed Afterlife and become an *akh*.³⁴

Der Text beschäftigt sich also mit mythologischen Schlangen und hat hiermit einen mythologischen bzw. theologischen Schwerpunkt, obwohl er sich in einigen Fällen auch den „irdischen Formen“ dieser Schlangen widmet. Für uns ist in diesem Kontext vor allem die Strukturierung dieser Texte interessant.

Die Texte beginnen mit einer ausführlichen Beschreibung der jeweiligen Schlange, die sich oft an der Vignette orientiert,³⁵ und enthalten meistens auch

33 Janák, Jiří, und Renata Landgráfová, „The Book of Snakes from the Tomb of Iufaa at Abusir“, in: Kóthay, Katalin Anna (Hg.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt: Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014* (Budapest 2018), 111–122.

34 Landgráfová und Janák, „A Handbook of a *Kherep-Selket* from the Tomb of Iufaa“, 199.

35 Dies ist nicht ganz unbedeutend, denn „it proves that the depictions of the snake do not represent mere illustrative vignettes but are to be used together with the textual description in order to inform the reader about all peculiarities and features of these serpentine beings“, Landgráfová und Janák, „A Handbook of a *Kherep-Selket* from the Tomb of Iufaa“, 184.

genaue Angaben zur Grösse dieser (mythologischen) Schlange. Als Beispiel können wir „Basilisk“ (A.2) nehmen:

As for this snake, it is a red snake. There are line(s) on him like line(s) of gold, of silver, of green stone, and of galena. His front is made of flint. The tip of his tail is made of true lapis lazuli. He has four legs and four arms. His four wings are four like (those of) locusts. He is one upon whom are two heads like (those of) a turtle. He measures 3 333 333 cubits, 3 palms and 3 fingers.³⁶

Auf die Beschreibung folgt in der Regel eine topografische und/oder mythologische Verortung:

He travels in the Realm of the Dead upon the mound the name of which is Shednu, in the land of gods, dividing Upper Duat from Lower Duat. He comes and departs together with Re, for he is a sacred snake of the hypostasis of Re. His eastern side is in Punt in the field of Re, his western side is at Hutwaret.³⁷

Wird die „irdische Form“ der jeweiligen Schlange thematisiert, wie beim „Basilisk“,³⁸ findet man auch hier die Angaben zu der Topografie und der Grösse der (irdischen) Schlange:

His earthly form is in Heliopolis, in a chamber of heavenly ore, which is a million cubits long. Furthermore, nights are in it like days, and the entrance of the gate of Upper Duat and of Lower Duat opens for it. As for the earthly form of this snake, it measures 330 cubits.³⁹

Diese Anfangspassagen erinnern strukturell an Physiologus: Hier dient dem Autor meistens ein Schriftzitat (LXX) als Aufhänger, gefolgt von einer (naturwissenschaftlichen) Beschreibung des Tieres, wie im 22. Kapitel „Vom Einhorn“:

Der Psalmist sagt: „Und mein Horn wird erhöht werden wie das des Einhorns“ [Ps 92,11]. Der Physiologus sagte vom Einhorn, dass es folgende Eigenheit habe: Es ist ein kleines Tier, ähnlich einem Böcklein, ist aber sehr hitzig; ein Jäger kann sich ihm nicht nähern, weil es sehr stark ist; es hat aber ein Horn mitten auf seinem Kopf. Wie nun wird es gefangen? Eine reine, schön gekleidete Jungfrau

36 Ebd., 183.

37 Ebd., 184.

38 Die „einfache Schlange“ (A.6) hat sogar zwei irdische Formen: „His earthly form is, moreover, an image that cannot be seen. It is on the hill named Khukhu at the banks of the canal at its mountain. [...] The second of his earthly forms is in the mound named Djedui, to the north of Mendes.“, ebd., 192. Auch dies erinnert übrigens an Physiologus, wo einige Tiere mehr als nur eine Eigenheit (φύσις) haben, wie zum Beispiel die „Schlange“ im Kapitel 11.

39 Ebd., 184.

setzen sie vor ihm nieder, und es springt ihr auf den Schoss, und die Jungfrau nährt das Tier und bringt es dem König in den Palast.

Danach folgt im Physiologus die theologische (christologische) Deutung des Tieres (Hermeneia), wobei auch hier die heiligen Texte herangezogen werden:

Das Tier nun wird als Sinnbild unseres Erlösers gedeutet: „Er erweckte nämlich ein Horn im Hause Davids, unseres Vaters“ [Lk 1,69], und es ist uns zum Horn des Heiles geworden. Engel und Mächte vermochten ihn nicht zu überwinden, sondern er nahm Wohnung im Leib der wahrhaft reinen Jungfrau Maria [der Gottesgebälerin], „und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns“ [Joh 1,14].

In der Schlangen-Enzyklopädie entspreche einer solchen „Hermeneia“ die theologische Zuordnung der Schlange der jeweiligen Gottheit – wie bei dem, „der diejenigen ruft, die in ihrem Feuer sind“ (A.1):

He is a sacred snake of the sacred land, from upon whose mouth east wind comes. He enters (= sets) together with [Re]. He makes light for those who are in the Duat, who enter and go out as an infinity of innumerable ones pertaining to it, as lord of all the dignified ones, together with that god. He enters and he goes forth, being transfigured in the sky, and on earth like an excellent mummy. Seven gods are behind him like (behind) Re every day, and on his both sides are stars.⁴⁰

In diesen Abschnitten wird die göttliche Manifestation der jeweiligen Schlange enthüllt und ihre mythologische Rolle entschlüsselt.

Nicht selten enthält diese Erläuterung auch eine rituelle Komponente, wo der Modell-Leser der Schlangen-Enzyklopädie in der zweiten Person des Singulars angesprochen wird, wie am Ende von unserem ersten Text (A.1):

You ought to worship him in the morning and in the evening like Re. Pronounce their names while adoring them, (for) with them, a man shall be transfigured forever.⁴¹

Oder wie beim „Basilisk“ (A.2):

Then you shall place the hieroglyphs with his name of „Gereh, Amun, Amaunet, Nun and Naunet“, because he is a leader of the great barge of Re,⁴²

⁴⁰ Ebd., 181–182.

⁴¹ Ebd., 182.

⁴² Ebd., 184.

wo „[t]he second person masculine singular appears seemingly out of nowhere. Here, as on a few other places within the corpus, the text presents ritual instructions for the addressee of the Encyclopedia“.⁴³

Dies ist auch in einigen Kapiteln des Physiologus der Fall, wie zum Beispiel im 6. Kapitel „Vom Adler“, wo die theologische Deutung ebenso um eine rituelle Komponente (Taufe) erweitert wird:

In gleicher Weise sollst auch du, o Mensch, wenn du noch das Gewand des alten Menschen trägst und die Augen deines Herzens trübe sind, die geistliche Quelle aufsuchen, [...], und fliege empor zur Höhe der Sonne der Gerechtigkeit Jesu Christi, ziehe den alten Menschen mit seinen Taten aus und tauche dreimal unter im ewig strömenden Quell, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; [...] und es wird sich auch an dir die Prophezeiung Davids erfüllen: „Deine Jugend wird erneuert wie die des Adlers“ [Ps 103,5].

Die oben erwähnten Ähnlichkeiten in der Komposition beider Texte sind in der Tat einzigartig – vor allem, wenn man bedenkt, dass beide Texte ca. sieben Jahrhunderte voneinander trennen. Es gibt natürlich auch gewichtige Unterschiede: Der Physiologus widmet sich allen möglichen Tieren und auch Steinen und Pflanzen, während sich die „Schlangen-Enzyklopädie des Iufaa“ auf Schlangen beschränkt, die das „cardinal motif“ ihrer Komposition darstellen.⁴⁴ Dennoch gibt es m.E. auch hier eine wichtige strukturelle Ähnlichkeit mit dem Physiologus, die mir wichtig erscheint:

[T]hese snake-like creatures or rather serpentine beings are set in a direct link with Re (as his hypostaseis, manifestations, images or at least helpers) and represent references to the sun god's Underworld bodies, his corporeality, death and rejuvenation. Within the latter topic, the snakes also provide links to Osiris as the Lord of the Underworld, or even to the Osirian aspect of Re. As a manifestation of both Re and Osiris, the snakes become lords of life and death, hypostaseis of the dying, reborn and rejuvenated Creator.⁴⁵

Die christliche Mythologie, die im Physiologus ebenso in Form einer solchen „Enzyklopädie“ erzählt wird, ist mit diesem alten theologischen Programm durchaus kompatibel. Denn für den frühchristlichen Autor spiegelt sich in den Tieren die ‚Sonne Christi‘ wider und die Natur, in der sich Christus als Gott auf diese Art und Weise manifestiert, erzählt für ihn über das Leben, den Tod und die Auferstehung ihres Schöpfers (Joh 1,1–3). Dürfte man ausserdem in

43 Ebd., 186.

44 Ebd., 198.

45 Ebd., 199.

Ägypten eine lange Tradition in der Komposition von dieser Art priesterlicher Literatur voraussetzen und/oder die Möglichkeit ihrer Nachahmung, würden sich die Ähnlichkeiten zwischen beiden „Enzyklopädien“ auch literarisch erklären lassen.

3.2 *Die Elemente des Ägyptischen im Physiologus*

Der ägyptische Hintergrund des griechischen Physiologus spiegelt sich aber nicht nur in seiner Interpretationsmethode und der Gesamtkomposition wider, sondern auch in einigen Elementen in einzelnen Kapiteln, denen wir nun im Folgenden nachgehen wollen.

1. Löwe

Beim Physiologus kann man natürlich nicht anders anfangen, als mit dem Löwen, dem ‚König der Tiere‘, dem in vielen Handschriften eben das erste Kapitel gewidmet wird.⁴⁶ Von vielen Eigenschaften, die dem Löwen im Physiologus zugeschrieben werden, interessiert uns hier vom ägyptischen Hintergrund her aber nur die sog. zweite Eigenheit (φύσις bzw. natura), wo es heisst:

Δευτέρα φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν καθεύδῃ ὁ λέων ἐν τῷ σπηλαίῳ, ἀγρυπνοῦσιν αὐτοῦ οἱ ὀφθαλμοί· ἀνεφγμένοι γάρ εἰσι. καὶ ἐν τοῖς Ἰσμοῖς ὁ Σολομών μαρτυρεῖ λέγων· „ἐγὼ καθεύδω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ“ / Die zweite Eigenheit des Löwen: Wenn der Löwe in seiner Höhle schläft, wachen seine Augen; denn sie bleiben geöffnet. Dies bezeugt auch Salomo im Hohenlied, indem er sagt: „Ich schlafe, doch mein Herz wacht“ [Hld 5,2a].

Der *Physiologus Bernensis* illustriert dies sehr schön auf fol. 8r (Abb. 13.1).

Die nächste Parallele zu dieser Aussage des Physiologus ist in diesem Fall nicht Aristoteles oder Aelian, wie man vielleicht erwarten würde, sondern Horapollon. Dieser schreibt in seinem ersten Buch der *Hieroglyphica*:⁴⁷

Ἐργηγορότα δὲ γράφοντες ἢ καὶ φύλακα, λέοντος γράφουσι κεφαλὴν, ἐπειδὴ ὁ λέων ἐν τῷ ἐργηγορέναι μέμυκε τοὺς ὀφθαλμούς, κοιμώμενος δὲ ἀνεφγόμενος τοὺς ἔχει, ὅπερ ἐστὶ τοῦ φυλάσσειν σημεῖον. διόπερ καὶ συμβολικῶς τοῖς κλείθροις τῶν ἱερῶν λέοντας ὡς φύλακας παρειλήφασιν. / Wenn sie *einer, der wacht* oder auch *Wächter*

46 Zur Übersicht der Reihenfolge einzelner Kapitel im Physiologus s. Sbordone, *Physiologus*, ix–cxix; Offermanns, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, insb. 160–162; und Kaimakis, Dimitris (Hg.), *Der Physiologus nach der ersten Redaktion* (Meisenheim am Glan 1974).

47 Für die *Hieroglyphica* des Horapollon wird im Weiteren die Ausgabe von Thissen verwendet: Thissen, Heinz Josef, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch: Text und Übersetzung*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft 6 (München/Leipzig 2001).



Secunda natura leonis talis est. Cum dormierit
 singulariter oculi aperti eius sunt. Incantatio
 ticorum testatur & dicit. Ego dormio & cor-
 meum uigilat. Non enim dormi & neque
 dormit aut qui custodit israel.



Tertia natura leonis talis est. cum leona genu-
 erit catulum mortuum eum. & custodit filium
 lei donec ueniat pater tertia die & sufflauerit in
 faciem eius & uiuet eum. Sic & omnipotens
 uir tertia die primogenitum omnis creature domor-

(schreiben), schreiben sie einen Löwenkopf, denn der Löwe hält in wachem Zustand die Augen geschlossen, er hält sie aber offen, wenn er schläft: das ist ein Zeichen des Wachens. (I.19)

Das erste Buch der *Hieroglyphica* wurde zwar später geschrieben als Physiologus, doch die Übereinstimmungen zwischen Horapollo und Physiologus resultieren wohl nicht aus einer direkten literarischen Abhängigkeit, sondern eher aus einer gemeinsamen (ägyptischen) Tradition⁴⁸ und aus einer allegorischen Interpretation der Hieroglyphen, der sog. „Kryptographie“. Wie Jan Assmann bemerkt: „odd as [these] interpretations may seem, they are indicative of the thought processes of Egyptian priests in the Late Period“.⁴⁹ In diesem Fall könnte es die Ähnlichkeit (oder die „Etymographie“, wie es Assmann nennt) zwischen der hieroglyphischen Schreibweise des Substantives „Löwe“ und des Verbs „sehen“ sein, die diese Assoziation im Physiologus katalysierte – ähnlich der späteren (Pseudo-)Ethymologie von „λέων“ und „λάω“ im Griechischen.⁵⁰

2. Wiedehopf

Das nächste Beispiel ist das Kapitel „Περὶ ἔποπος πετεινοῦ / Vom Vogel Wiedehopf“ (Kapitel 8). Im Physiologus ist der Wiedehopf ein Beispiel für die Liebe und Dankbarkeit der Kinder gegenüber ihren Eltern. Und so heisst es auch bei Horapollo:

Εὐχαριστίαν δὲ γράφοντες, κουκουφὰν ζωγραφοῦσι, ... / Wenn sie *Dankbarkeit* schreiben, malen sie einen Wiedehopf, ... (I.55)

48 Vgl. Wildish, Mark, *The Hieroglyphics of Horapollo Nilous: Hieroglyphic Semantics in Late Antiquity*, Issues in Ancient Philosophy, (Abingdon/New York 2018), 34–71, insb. 47–48. Zur Quellenfrage des Physiologus ausführlich Perry, Ben E., „Physiologus“, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft (PRE)* 20,1 (1941), 1074–1129, insb. 1105–1111.

49 Assmann, *The Mind of Egypt*, 418; und weiter ebd.: „The demotic *Myth of the Solar Eye* contains a passage that might have been written by Horapollo himself: ‚If one wants to write the word ‚honey‘, one draws a picture of Nut with a reed in her hand; and ‚if one wants to write the word ‚year‘, one draws the picture of a vulture because it causes the months to be‘.“

50 Siehe Alpers, „Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden“, 53; und *Manetho*, Fragment 88: „The word λέων (‚lion‘) comes from λάω, ‚I see‘: the animal has indeed the keenest of sight, as Manetho says in his *Criticism of Herodotus* that the lion never sleeps ...“, in: Waddel, William G. (Hg.), *Manetho*, (Cambridge/London 1940, repr. 1964), 205 und Anm. 4: „By a curious coincidence, in Egyptian also the words for ‚lion‘ [m3i] and ‚to see‘ [m33] are very similar, and the word for ‚lion‘ is sometimes written as though it came from the verb ‚to see‘. Manetho possibly had this fact in mind when he stated that the lion never sleeps (Battiscombe Gunn)“.

Und auch die Begründung ist hier die Gleiche, wie im Physiologus:

... διότι τοῦτο μόνον τῶν ἀλόγων ζώων, ἐπειδὴν ὑπὸ τῶν γονέων ἐκτραφή, γηράσασιν αὐτοῖς τὴν αὐτὴν ἀνταποδίδωσι χάριν· / ... denn es ist das einzige unter den sprachlosen Lebewesen, das, nachdem es von seinen Eltern aufgezogen worden ist, ihnen in ihrem Alter mit der gleichen Dankbarkeit vergilt. (I.55)

Eine mögliche Erklärung für die Assoziation dieses Vogels mit der Dankbarkeit könnte die Verwendung des „Wiedehopf“-Hieroglyphes  (db) im Wort „Ziegel“ (db.t) sein, später koptisch „ἡῶβε“, das ebenso „zu vergelten“ / „zurückzuzahlen“ bedeutet.⁵¹

Und interessanterweise lassen sich auch Bilder von Kindern, die mit einem Wiedehopf spielen, finden – wie der Sohn des Ptahhotep in Mastaba in Sakara. Und diese Bilder scheinen eine Verbindung zu der Ikonographie des Horus-Kindes (bzw. Harpokrates) zu haben und eine symbolische Bedeutung für die Beziehung zwischen Kindern und ihren Eltern.⁵²

3. Krähe

Eine etwas rätselhafte Übereinstimmung zwischen Physiologus und Horapollo finden wir im 27. Kapitel über die „Krähe / Περὶ κορώνης“, wo über die Krähe berichtet wird, sie sei über den Tod hinaus monogam:

ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς κορώνης ὅτι μονόγαμός ἐστι, καὶ ὅταν ὁ ταύτης ἀνὴρ τελευτήσῃ, οὐκέτι συγγίνεται ἐτέρῳ ἀνδρὶ, οὐδὲ ὁ κόραξ ἐτέρᾳ γυναικί. / Der Physiologus sagte von der Krähe, dass sie nur einen Gatten nehme, und wenn ihr Mann stirbt, verbindet sie sich mit keinem anderen Gatten mehr, wie auch der Rabe nicht mehr mit einem anderen Weibchen.

In den *Hieroglyphica* des Horapollo gibt es hier eine Übereinstimmung zum Begriff „Ehe“:

Γάμον δὲ δηλοῦντες, δύο κορώνας ζωγραφοῦσι τοῦ λεχθέντος χάριν. / Wenn sie Ehe darstellen wollen, malen sie zwei Krähen wegen des (oben) Gesagten. (I.9)

Das „oben Gesagte“ bezieht sich dabei auf Ares und Aphrodite:

51 Šedinová, Hana, „Vliv egyptské kultury na popis a výklad dudka ve *Physiologu* [The Influence of the Egyptian Culture upon Description and Treatment of the Hoopoe in the *Physiologus*]“, *Listy filologické* CXXXVI (2013), 27–57, hier 45.

52 Ebd., 45.

Ἑτέρως δὲ τὸν Ἄρεα καὶ τὴν Ἀφροδίτην γράφοντες, δύο κορώνας ζωγραφοῦσιν ὡς ἄνδρα καὶ γυναῖκα ... / *Ares und Aphrodite schreiben sie auch auf andere Weise: Sie malen zwei Krähen, Männchen und Weibchen ...* (I.8)

In diesem Fall lässt sich m.W. keine Verbindung zu der Bedeutung der Hieroglyphen finden und die gemeinsame Quelle könnte vielleicht gemeinsame griechische Tradition sein.⁵³

4. Frosch

Etwas weniger rätselhaft ist das 29. Kapitel des Physiologus „Περὶ βατράχου (χερσαίου τε καὶ ἐνύδρου) / Vom Frosch (bzw. vom Landfrosch und Wasserfrosch)“. Die Frösche symbolisieren hier das Christsein:

Ἐοίκασιν οἱ γενναιότατοι πολιτευταὶ τῷ χερσαίῳ ... οἱ δὲ τοῦ κόσμου ὑδρώδεις εἰσὶν. / Die echten Christenmenschen gleichen dem Landfrosch; ... Die Kinder der Welt sind Wasserfrösche.

Die Frösche sind hier ein Bild für die Lebensweise der Menschen und die Formung eines neuen Christmenschen. Dieses Bild steht m.E. dem des Horapollo sehr nahe, zumal auch dort der Frosch etwas mit der Formung des Menschen zu tun hat. Denn wie Horapollo berichtet:

Ἀπλαστον δὲ ἄνθρωπον γράφοντες, βάτραχον ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἡ τοῦτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ἰλύος ἀποτελεῖται / Wenn sie *ungeformter Mensch* schreiben, malen sie einen Frosch, weil seine Entstehung aus dem Schlamm des Flusses zustandekommt. (I.25)

Als ein möglicher Hintergrund bietet sich in diesem Fall die Verbindung des Frosches mit Heket, der froschköpfigen Göttin der Geburt,⁵⁴ denn in beiden Schriften geht es um die Formung eines ‚neuen‘ Menschen.⁵⁵

53 Vgl. Aristoteles bei *Athenaios* 9,394b: „οὐκ ἀπολείπουσι δ' ἕως θανάτου οὔτε οἱ ἄρρενες τὰς θηλείας οὔτε αἱ θήλειαι τοὺς ἄρρενας, ἀλλὰ καὶ τελευτήσαντος χηρεύει ὁ ὑπολειπόμενος. τὸ δ' αὐτὸ ποιοῦσι καὶ κόρακες καὶ κορώναι καὶ κολοιοί“ [And the cock birds never leave the hens to the day of their death, nor do the hens ever desert the cock: but when one dies the other remains solitary: and crows, and ravens, and jackdaws all do the same thing].

54 Allgemein s. Germond, Philippe, und Jacques Livet, *An Egyptian Bestiary: Animals in Life and Religion in the Land of the Pharaohs* (London 2001), 137 und 174. Zur Heket s. die Abbildung Nr. 928 (Westwand) in Junker, Hermann, und Erich Winter, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä* (Graz/Wien/Köln 1965), 96: Amon und Chnum; Chnum an der Töpferscheibe mit davor kniender Heket.

55 Zur christlichen Tradition vgl. z.B. Joh 3,4–6.

5. Wildesel und Affe

Als letztes Beispiel in dieser Übersicht zum ägyptischen Hintergrund des Physiologus können wir uns noch das 45. Kapitel „Περὶ ὀνάγρου καὶ πιθήκου / Vom Wildesel und vom Affen“ anschauen. Laut Physiologus erkennen der Wildesel und der Affe die Tag- und Nachtgleiche:

Ἦστιν ἄλλη φύσις τοῦ ὀνάγρου. εἶπεν ὁ Φυσιολόγος ὅτι ἐν τοῖς βασιλείοις εὕρισκεται, καὶ ἐν τῇ πέμπτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ Φαμενώθ μηνὸς γινώσκουσιν ἀπὸ τοῦ ὀνάγρου ὅτι ἡμερία γίνεται· ἐὰν οὖν βοήσῃ δωδεκάκις, γινώσκει ὁ βασιλεὺς καὶ τὸ παλᾶτιον ὅτι ἡμερία γίνεται. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πίθηκος, ἐὰν ἐπτάκις οὐρήσῃ τῆς νυκτός, γινώσκουσιν ὅτι ἡμερία γίνεται. / Es gibt eine weitere Eigenheit des Wildesels. Der Physiologus sagte, er finde sich in den Königspalästen, und am fünfundzwanzigsten Tag des Monats Phamenoth erkenne man am Wildesel, dass Tag- und Nachtgleiche sei. Wenn er nämlich zwölfmal geschrien hat, erkennen König und Hof, dass Tag- und Nachtgleiche ist. Ebenso aber ist es auch beim Affen: Wenn er in der Nacht siebenmal pisst, merkt man, dass Tag- und Nachtgleiche eintritt.

Dieses Kapitel ist nicht nur etwas obskur, sondern auch ausserordentlich, zumal es keine Zitate aus der Schrift enthält. Es gehört dafür aber zu den Kapiteln, wo etwas mehr von der ägyptischen Umwelt durchschimmert: Wir finden hier den koptischen Namen des Monats „Phamenoth“ und lernen etwas über das urbane Milieu und die Messung der Zeit im antiken Ägypten. Dies wird offensichtlich, wenn wir uns wieder anschauen, was zu diesem Thema Horapollo schreibt:

Ἰσημερίας δύο πάλιν σημαίνοντες, κυνοκέφαλον καθήμενον ζωγραφοῦσι ζῶον. ἐν ταῖς δυσὶ γὰρ ἡμερίαις τοῦ ἐνιαυτοῦ δωδεκάκις τῆς ἡμέρας καθ' ἑκάστην ὥραν οὐρεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ταῖς δυσὶ νυξὶ ποιεῖ· διόπερ οὐκ ἄλόγως ἐν τοῖς ὑδρολογίοις αὐτῶν Αἰγύπτιοι κυνοκέφαλον καθήμενον γλύφουσιν, ἐκ δὲ τοῦ μορίου αὐτῶ ὕδωρ ἐπιρρέον ποιοῦσιν, ἐπεὶ, ὥσπερ προεῖπον, τὰς τῆς ἡμερίας δώδεκα σημαίνει ὥρας· ... καὶ ὅτι ἐν ταῖς ἡμερίαις μόνος τῶν ἄλλων ζῶων δωδεκάκις τῆς ἡμέρας κράζει καθ' ἑκάστην ὥραν. / Wenn sie andererseits die *beiden Äquinoktien* bezeichnen, malen sie einen sitzenden Hundskopffaffen. Denn an beiden Äquinoktien des Jahres pisst er zwölfmal am Tag, (und zwar) zu jeder Stunde; dasselbe tut er in den beiden Nächten. Deswegen gravieren die Ägypter nicht ohne Grund auf ihre Wasseruhren einen sitzenden Hundskopffaffen und lassen das Wasser aus seinem Glied strömen, denn, wie ich schon sagte, zeigt er die zwölf Stunden der Tag- und Nachtgleiche an. ... Ferner [sc. bezeichnen sie die Äquinoktien mit dem Hundskopffaffen], weil er als einziges Tier zwölfmal am Tag kreischt, (und zwar) zu jeder Stunde. (I.16)

Das legendäre Verhalten des Tieres (bzw. der Tiere im Physiologus) eignet sich also zur Zeitmessung und spiegelt sich in der ägyptischen Wasseruhr wider.⁵⁶

⁵⁶ Vgl. The Metropolitan Museum of Art, *Water Clock Decorated with a Baboon: Late Period–Ptolemaic Period* (664–30 B.C.), <https://www.metmuseum.org/art/collection/>

Doch es ist nicht nur das Lokalkolorit, womit wir es im 45. Kapitel des Physiologus zu tun haben. Denn der Hundskopffaffe (oder Pavian) ist in der ägyptischen Tradition auch mit dem Gott Thoth und dem Mond verbunden.⁵⁷ Und dies könnte einer der Gründe sein, warum der Affe für den frühchristlichen Autor den Teufel symbolisiert – wie auch der ‚Wildesel‘, den man wiederum mit dem Gott Seth verbinden kann.⁵⁸ Und in diesem Kontext ist es nicht sehr überraschend, dass der Wildesel gerade am 25. Tag des Monats Phamenoth schreit: Denn, wie Klemens von Alexandrien in seinem ersten Buch der *Stromata* schreibt:

τό τε πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τινες τῷ ἐκκαίδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κε', οἱ δὲ Φαρμουθι κε'. / Bei der genauen Bestimmung der Zeit seines Leidens setzen es die einen in das 16. Jahr des Kaisers Tiberius auf den 25. Phamenoth oder auf den 25. Pharmuthi. (1.21.146.3)

In einigen frühchristlichen Traditionen war also der 25. Tag des Monats Phamenoth der Tag der Kreuzigung Christi, der die Herrschaft der ägyptischen Götter nach seiner Auferstehung beendet.

Es lässt sich im Physiologus natürlich noch mehr zum ägyptischen Hintergrund finden, wie zum Beispiel im 7. Kapitel (Περὶ φοίνικος πετεινοῦ / Vom Vogel Phönix), wo der Autor über den Vogel Phönix und seine Wiedergeburt in Heliopolis spricht, die übrigens nach seinen Angaben auch im Monat „Phamenoth“ oder „Phamuti“ geschieht. Doch bereits die oben angeführten Beispiele zeigen, dass der unbekannte Autor einen kritischen Dialog mit seiner ägyptischen Umwelt führt und wohl eine *interpretatio christiana* der Bilder und Motive der ägyptischen Religion anstrebt, wo Christus die Funktion und Rolle der ägyptischen Götter übernimmt. Denn das, was der Mittelplatoniker Plutarch in seiner Schrift *De Iside et Osiride* über die Ägypter schreibt, kann man auch für den frühchristlichen Autor des Physiologus gelten lassen, wenn man es auf Christus als Gott überträgt: Die Ägypter verehren Tiere, „weil sie in ihnen undeutliche Bilder von der Wirksamkeit der Götter erkannten, so wie man in Regentropfen Bilder der Sonne sieht [εἰκόνας τινὰς ἐν αὐτοῖς ἀμαυράς ὥσπερ ἐν σταγόσιν ἡλίου τῆς τῶν θεῶν δυνάμεως κατιδόντες]“.⁵⁹ Diese These versuche ich

search/572126 (31. Dezember 2023); Claggett, Marshall, *Ancient Egyptian Science. A Source Book: Calendars, Clocks, Astronomy*, 2. Memoirs of the American Philosophical Society 214 (Philadelphia 1995), 77–83.

57 Vgl. auch Horapollo I,14–15.

58 S. Germond und Livet, *An Egyptian Bestiary*, 140.

59 *De Iside et Osiride*, 381A.

nun mit zwei Beispielen zu untermauern, wobei uns das zweite Beispiel endlich in die Unterwelt führt.

3.3 *Christus als Gott in der (Unter)welt unterwegs*

6. Ibis

Der Ibis wird in Ägypten als heiliger Vogel verehrt⁶⁰ und ist mit dem Gott Thoth (= Hermes) verbunden, also mit dem Gott der Weisheit. Aus diesem Grund schreibt auch Horapollon:

Καρδίαν βουλόμενοι γράφειν, ἴβιν ζωγραφοῦσι· τὸ γὰρ ζῶον Ἑρμῇ ὡκείωται, πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότη, ... / Wenn sie *Herz* schreiben wollen, malen sie einen Ibis, denn dieses Tier steht dem Hermes nahe, dem Herrn eines jeden Herzens und Gedankens; ... (I.36)

Der Physiologus bespricht diesen heiligen Vogel im 40. Kapitel (Περὶ ἰβέως / Vom Ibis), wo es am Anfang heisst:

Ἀκάθαρτός ἐστι κατὰ τὸν Νόμον ἡ ἰβίς. κολυμβάν οὐκ οἶδε, ἀλλὰ παρὰ τὰ χεῖλη τῶν ποταμῶν καὶ τῶν λιμνῶν νέμεται, καὶ οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὰ βάθη, ὅπου οἱ καθαροὶ ἰχθύες νήχονται, ἀλλ' ὅπου τὰ ἀκάθαρτα ἰχθύδια αὐλιζονται. / Unrein ist nach dem Gesetz der Ibis [Lev 11,17]. Tauchen kann er nicht, sondern er hält sich am Rande der Flüsse und Seen auf. Er kann aber nicht bis zur Tiefe hinab dringen, wo die reinen Fische schwimmen, sondern nur dorthin, wo die unreinen Fischchen sich aufhalten.

Dies hat auf den ersten Blick mit der ägyptischen Tradition nicht sehr viel gemeinsam, doch nach dieser Einführung setzt der Physiologus mit der allegorischen Deutung fort:

Μάθε οὖν καὶ σὺ νοερῶς κολυμβάν, ἵνα ἔλθῃς ἐπὶ τὸν νοερὸν βαθὺν ποταμόν, εἰς „βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ“. εἰ μὴ γὰρ τὰς δύο χεῖρας ἔκτενεις καὶ ποιήσεις τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ, οὐ δυνήσῃ περᾶσαι τὴν τοῦ βίου θάλασσαν. ὁ γὰρ τύπος τοῦ σταυροῦ ἐπὶ πάντα τὰ κτίσματα συντείνει· ὁ ἥλιος, ἐὰν μὴ ἔκτεινῃ αὐτοῦ τὰς ἀκτῖνας, οὐ δύναται λάμψαι· ἡ σελήνη, ἐὰν μὴ ἔκτεινῃ αὐτῆς τὸ δικέρατον, οὐ λάμπει· πετεινόν, ἐὰν μὴ ἔκτεινῃ αὐτοῦ τὰς πτέρυγας, οὐχ ἵπταται. / Lerne also auch du geistlich tauchen, damit du in die Tiefe des geistlichen Flusses gelangst, zur „Tiefe des Reichums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes“ [Röm 11,33]. Wenn du nämlich nicht deine beiden Hände ausbreitest und das Zeichen des Kreuzes darstellst,

60 Vgl. Janák, Jiří, „Spotting the akh: The presence of the northern bald ibis in ancient Egypt and its early decline“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 46 (2010), 17–31; und Janák, Jiří, „Northern Bald Ibis (Akh-Bird)“, *UCLA Encyclopedia of Egyptology (UEE)* (2013), <https://digital.library.ucla.edu/catalog/ark:/21198/zz00orwn8d> (31. Dezember 2023).

wirst du das Meer des Lebens nicht durchdringen können. Das Bild des Kreuzes nämlich gilt für die ganze Schöpfung: Wenn die Sonne ihre Strahlen nicht ausbreitet, kann sie nicht leuchten; wenn der Mond nicht sein Doppelhorn ausstreckt, leuchtet er nicht; wenn ein Vogel seine Schwingen nicht ausbreitet, fliegt er nicht.

Mit anderen Worten: Lerne geistlich zu tauchen (d.h. zu beten und das Geheimnis des Kreuzes zu verstehen), damit du nicht wie der Ibis endest, der nicht in der Lage ist, „zur Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes“ zu gelangen. Dies ist natürlich ein vernichtendes Urteil für den ‚Gott der Weisheit‘. Doch für die ersten Christen ist Christus „θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν [Gottes Kraft und Gottes Weisheit]“ (1Kor 1,23–24). Und dies gilt natürlich auch für all die anderen Bereiche des Lebens und sogar für die Bereiche jenseits des Todes, wie es das letzte Beispiel aus dem Physiologus zeigt.

7. Otter und Ichneumon

Die Kapitel 25. „Περὶ ζώου ἐνύδρου / Vom Fischotter“ und 26. „Περὶ ἰχνεύμονος / Vom Ichneumon“ halten einige Forscher für ‚Dubletten‘⁶¹ und auch hier sollten sie gemeinsam behandelt werden. Doch es sind keine ‚Dubletten‘, auch wenn die Erzählungen sehr viel gemeinsam haben und in vielen Handschriften nacheinander folgen.

Über den Fischotter schreibt Physiologus im 25. Kapitel:

Ἦστι ζῷον λεγόμενον ἐνύδρος, μορφὴν ἔχουσα κυνός, ἐχθρὰ δὲ ἐστὶ τοῦ κροκοδείλου. κοιμώμενος δὲ ὁ κροκοδείλος, ἀνεωγμένον τὸ στόμα ἔχει· ἀπέρχεται οὖν ἡ ἐνύδρος, καὶ χρίεται ὅλον τὸ σῶμα πηλῷ, καὶ ἐπὶ ξηρανθῇ ὁ πηλός, ἄλλεται εἰς τὸ στόμα τοῦ κροκοδείλου, καὶ πάντας τοὺς πόρους αὐτοῦ τρώγει καὶ τὰ ἔγκατα κατεσθίει. / Es gibt ein Tier, Fischotter genannt, das wie ein Hund aussieht; es ist aber ein Feind des Krokodils. Wenn das Krokodil schläft, hält es seinen Rachen aufgesperrt; nun geht der Fischotter hin und bestreicht seinen ganzen Leib mit Lehm, und wenn der Lehm getrocknet ist, springt er dem Krokodil in den Rachen, zerbeißt ihm den ganzen Schlund und frisst seine Eingeweide.

Und über das Ichneumon heisst es im 26. Kapitel:

Ἦστι ζῷον λεγόμενον ἰχνεύμων, [ὅμοιος ὅς], ἐχθρὸς πάνυ τοῦ δράκοντος. ἐπὶ ξηρῇ ἄγριον δράκοντα, καθὼς ὁ Φυσιολόγος λέγει, πορεύεται καὶ χρίει ἑαυτὸν πηλῷ, καὶ τῇ κέρκῃ τοὺς μυκτῆρας τηρεῖ, ἕως οὗ ἀπέκτεινε τὸν δράκοντα. / Es gibt ein Tier, das Ichneumon heisst, ähnlich dem Schwein und ein Todfeind des Drachen. Hat

61 So bereits Perry, „Physiologus“, 1089: „Der Verfasser des P., oder sein Gewährsmann, sah nicht ein, daß ἐνύδρος dem Worte ἰχνεύμων gleichbedeutend ist, und er hat so zwei Tiergeschichten (nr. 25. 26) aus einer gemacht“.

es nun einen wilden Drachen gefunden, geht es hin, wie der Physiologus sagt, schmirt sich mit Lehm ein und schützt seine Nüstern mit dem Schwanz, bis es den Drachen getötet hat.

Das Krokodil und der Drache werden in beiden Fällen mit dem Teufel verglichen und auch das Vorgehen vom Fischotter und vom Ichneumon sieht ähnlich aus. Doch auf dem Hintergrund der ägyptischen Mythologie und ihrer christlichen Neuinterpretation ergeben sich hier wichtige Unterschiede, die auch in dem Text des Physiologus ersichtlich sind. Denn der Otter war in Ägypten mit der Göttin Uto, dem Augen des Horus und dem Sonnengott Ra verbunden⁶² und das Krokodil kann auch mit Apophis assoziiert werden,⁶³ mit dem Ra bekannterweise in der Unterwelt zu kämpfen habe. Das Gleiche gilt von der ägyptischen Mythologie her im 26. Kapitel des Physiologus, wo das Ichneumon im Grunde die Rolle des Fischotters übernimmt. Der Physiologus scheint aber in seinem 25. Kapitel vom „Fischotter“ eine ältere Version des Mythos aufbewahrt zu haben, die über den Kampf zwischen Licht und Finsternis und über die Geburt der Sonne aus dem toten Krokodil erzählt.⁶⁴

In beiden Erzählungen des Physiologus ist es dann aber natürlich „Christus“, der die Kräfte der Finsternis überlistet und besiegt,⁶⁵ und kein ägyptischer Gott, wie etwa Ra oder Thoth, der in der Unterwelt nicht nur die Sonnenbarke begleitet, sondern sich auch in ein „Ichneumon“ (!) verwandeln kann, um den Feind in der Unterwelt zu besiegen.⁶⁶

Als „Fischotter“ besiegt Christus also den Feind in den „Wassern der Unterwelt“, indem er in das Krokodil hineinsteigt, es zerreisst, und sagt zu denen, die in Banden lagen: „Kommt heraus!“, und zu denen, die in der Finsternis waren: „Kommt ans Licht!“ (Physiologus 25). Und als „Ichneumon“ besiegt er den

62 Vgl. Brunner-Traut, Emma, „Ägyptische Mythen im Physiologus (zu Kapitel 26, 25 und 11)“, in: Helck, Wolfgang (Hg.), *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1967* (Wiesbaden 1968), insb. 44; und Brunner-Traut, Emma, *Gelebte Mythen: Beiträge zum altägyptischen Mythos* (Darmstadt 1981, 31988), insb. 89.

63 Brunner-Traut, „Ägyptische Mythen im Physiologus“, 28–31. Dies kommt zwar selten vor, es ergibt sich hier aber aus den narrativen Strukturen des Mythos, wo das „Krokodil“ der „Feind des Sonnengottes“ ist, vgl. Borghouts, Joris F., „The Evil Eye of Apophis“, *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), 114–150, hier 121. Im Neuen Testament ist dies beim „Löwen“ der Fall, der sowohl „Christus“ (Offb 5,5) als auch den „Teufel“ (1Petr 5,8) bedeuten kann.

64 Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 88–93, insb. die Abbildung auf S. 92.

65 Zum Abstieg Christi in die Unterwelt vgl. 1Petr 3,19; 4,6 und Eph 4,9: „... καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς / ... und herabstieg in die unteren [Teile] der Erde“.

66 Vgl. Leitz, Christian, „Thoth als Ichneumon in der Unterwelt: Der Hymnus im Grab des Amonmose (TT 373)“, in: Régen, Isabelle, und Frédéric Servajean (Hg.), *Verba manent: Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks (CENIM 2)* (Montpellier 2009), 265–275.

Feind auf dem „Land“, indem er das Wesen des Erdengeschlechts annimmt, damit der Teufel ihn nicht erkennt.⁶⁷

4. Fazit

Der unbekannte Autor des Physiologus strebt in seinem Werk zweifelsohne eine *interpretatio christiana* der ägyptischen religiösen Tradition an. Denn für seine theologische Naturdeutung verwendet er eine alte und in Ägypten gut belegte allegorische Interpretationsmethode und bei der Gesamtkomposition seines Werkes und der einzelnen Kapitel liess er sich möglicherweise von einer Art priesterlicher Literatur inspirieren, die in der sog. „Schlangen-Enzyklopädie des Iufaa“ bezeugt ist. Ausserdem führt er einen kritischen Dialog mit seiner ägyptischen Umwelt. Dem entspricht nicht nur das im Text vorhandene Lokalkolorit, oder die Auswahl der Tiere, die sich in erster Reihe an der ägyptischen Tradition und der Umwelt und nicht etwa an der Bibel orientiert, sondern vor allem die Tatsache, dass in seinen Erzählungen Christus die Rolle der ägyptischen Götter übernimmt – wie etwa im 26. Kapitel „Vom Ichneumon“. Aus diesen Beobachtungen kann man auch Schlüsse für die Datierung des Physiologus ziehen, denn ein kritischer Dialog mit der ägyptischen Kultur macht nur in einer Zeit Sinn, wo ein solcher Dialog von der christlichen Seite noch gebraucht wird und auch das notwendige Wissen bei den Lesern dieses Buches noch vorausgesetzt werden darf.

67 Vgl. Vollenweider, „Der Erlöser im Tarnanzug“, 97–98.

„Jüdische“ Motive in der apokryphen Apokalypse des Zephanja

Das Ringen um ein Autorenprofil im Melting Pot des „christlichen“ Ägyptens

Michael Sommer

1. Einleitung und Fragestellung

Die Spätantike in Ägypten kann als ein Melting Pot zwischen hellenistischen Traditionen, philosophischer Gelehrsamkeit, jüdischen und christlichen Denkwelten sowie einer komplexen Religionsgeschichte bezeichnet werden. Die Komplexität dieses Sozialraums lässt sich nicht mit wenigen Worten erfassen. Noch schwieriger wird es, wenn man die Überschneidungs-, Berührungs- und Austauschmöglichkeiten soziokultureller, philosophischer und religiöser Diskurse bedenkt. Die Konstellationen religiöser und philosophischer Synkretismen sind unzählig.¹ Das Sinnstiftungspotenzial, das in diesem Sozialraum entstanden ist, konnte aus einem schier unerschöpflichen Nexus an Denkwelten schöpfen. Dies weckt zweifellos Neugier und Forschungsdrang. Vielleicht ist dies Grund genug, sich mit den Fragmenten eines Codexfundes zu beschäftigen, der bei seiner Entdeckung im 19. Jahrhundert zunächst als Abfall bezeichnet wurde.² Der schlechte und fragmentarische Überlieferungszustand der sogenannten Apokalypse des Zephanja, deren längstes Fragment und Hauptzeuge nicht ohne Probleme überhaupt als Apokalypse des Zephanja identifizierbar ist, rät zur methodischen Vorsicht in

1 Vgl. dazu ausführlicher D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Martin Classical Lectures 34, Princeton 2017; J. Janák/M. Sommer, *Ancient Egyptian Judgement of the Dead in Visual Memory of Jewish Apocalyptic Literature*, in: T. Hatina/J. Lukeš (eds.), *Social Memory Theory and Conceptions of Afterlife in Early Judaism and Christianity*, Studies in Cultural Contexts of the Bible 8, Leiden/Boston 2022, 77–98, 77–78.

2 Zur Geschichte der Handschriften und zur Bewertung des Handschriftenbefunds bei seiner Entdeckung vgl. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, TU 17,3a, 1899, 1–4; M. Sommer, *Roman Tombs in Alexandria and in the Egyptian Chroa. A Journey through the After-life of the Apokalypse of Zephaniah*, in: B. Schliesser u.a. (eds.), *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*, WUNT 460, Tübingen 2021, 207–228, 207–208; U. Bouriant, *Les papyrus d'Akhmim*, in: MMAF 1.2 (1882/5), 260–279. Zur Apokalypse des Elija, die auf dem Hauptzeugen der ApkZeph überliefert ist, vgl. ausführlicher D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity & Christianity, Minneapolis 1993, 7–30.

vielfacher Hinsicht.³ Gerade deshalb kann der vorliegende Aufsatz nur als eine Ansammlung von vagen Ideen betrachtet werden. Im Folgenden möchte ich an exemplarischen Textstellen des akhmimischen Codex, des Hauptzeugen der sogenannten Apokalypse des Zephanja, über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit eines Autorenbegriffs nachdenken. Auch wenn in den Einleitungen – O.S. Wintermute, B.J. Diebner u.a. – eine mögliche Überarbeitung des Hauptzeugens angedacht ist, skizzieren sie inhaltliche und theologische Aussagen des Textes so, als stammen sie aus der Feder eines einzelnen Autors.⁴ Ist dies möglich? Und wenn ja, lässt sich dieser Autor im synkretistischen Sozialraum Ägypten mit seinen vielen philosophisch-religiösen Diskursräumen als „jüdisch“, „christlich“ oder „ägyptisch“ klassifizieren? War der Autor ein religiöses Genie, das komplexe und teils widersprüchliche religiöse Traditionen miteinander verbunden hat, oder ist die Gestalt des Hauptzeugens das Produkt weniger Redaktoren und Tradenten, vielleicht sogar ein Zufallsprodukt, hinter dem kaum ein großes theologisches Konzept vermutet werden darf? Lässt sich ein geeigneter Begriff oder eine Denkkategorie finden, wie er jüdische Traditionen, die wir bei aller Vorsicht der Begrifflichkeit als „kanonisch“ oder „biblisch“ bezeichnen würden, aufgegriffen und für einen sozio-kulturellen Kontext interpretiert hat? Der Suche nach einem geeigneten Autorbegriff sollen zwei Vorbemerkungen vorangestellt werden.

a) Die Kategorie der Kompetenz innerhalb eines synkretistischen Sozialraums Innerhalb des intellektuellen Austausches des Beyond-Canon-Programms stand 2022 das Thomasevangelium im Zentrum eines Research Seminars.⁵ Im Zuge der Diskussionen wurde über den Workshop verteilt der Begriff „Cocktail-Party-Platonismus“ in den Raum gestellt und kontrovers diskutiert, um den nicht makellosen, fehlerbehafteten mittelpatonischen Charakter des Textes zu kategorisieren.⁶ Das Bild eines wenig kompetenten, philosophisch

3 Vgl. Steindorff, Apokalypse, 3–4; Sommer, Tombs, 207–208.

4 Vgl. ausführlicher B.J. Diebner, Zephanjas Apokalypse, in: JSRZ V/9.55–60; O.S. Wintermute, Apocalypse of Zephaniah, in: J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I*, Garden City/New York 1983, 497–515. G.S. Oegema, Apokalypsen (=JSRZ VI, 1,5), Gütersloh 2001, 182–191.

5 Beyond Canon, Workshop: The Gospel of Thomas, Regensburg 03 Juni 2022 (Ergebnisse unpubliziert).

6 Zum mittelpatonischen Charakter des Thomasevangeliums weiterführend vgl. S.J. Patterson, Jesus Meets Plato. The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism, in: J. Frey/E.E. Popkes/J. Schröter (Hg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, BZNW 157, Berlin/New York 2003, 181–205; I. Miroshnikov, *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of Platonism on the „fifth“ Gospel, Nag Hammadi and Manichean Studies 93*, Leiden/Boston 2018.

nur oberflächlich geschulten Autors stand im Raum. Diese Kategorisierung basiert auf der Annahme, dass sich im Thomasevangelium keine reflektierte Metasprache findet, allerdings eine oberflächlich platonisierende Begrifflichkeit. Die dabei entstandenen methodischen Fragen sind auch für den vorliegenden Artikel entscheidend.

Sind die Kategorien der Kompetenz und Inkompetenz bei der Frage nach einem Autor adäquat, wenn man Texte als Momentaufnahmen begreifen möchte, und wenn das äußere Setting und die innere Gestimmtheit eines kreativen Prozesses kaum erhellt werden können?⁷ Das gilt natürlich umso mehr, wenn man den Text als lebendes Produkt verstehen möchte, der sich in seiner Überlieferungsgeschichte verändert hat, der nachträglich verbessert oder inhaltlich gelenkt wurde. Welche Bedingungen sind erforderlich, um der Kategorie „Kompetenz“ gerecht zu werden? Kann dies überhaupt gemessen werden? Gleichzeitig wurde in der Debatte die Frage aufgeworfen, ob die durch die Forschungs- und Editions-geschichte eines Textes geprägten Etiketten dessen Lektüre und Auslegung beeinflussen. Lässt sich diese methodische Diskussion samt ihrer Problematik nicht analog auf die Apokalypse des Zephanja, und besonders auf ihren Hauptteil, übertragen? Bei einer detaillierten Analyse des Hauptteils lässt sich feststellen, dass die Darstellung „jüdischer“ Traditionen nur oberflächlich und wenig fundiert erfolgt. In Anbetracht der Zugehörigkeit des Textes zur Quellensammlung „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ erscheint es verlockend, einen schriftkundigen, zutiefst in der Theologie der Propheten verankerten, kompetenten „jüdischen“ Apokalyptiker als Autor vorauszusetzen. Das Label „jüdisch“ weckt bestimmte Erwartungshaltungen und führt dazu, dass Inhalte für einen Text vorausgesetzt werden, ohne diese zu hinterfragen.⁸ Anspielungen auf die Schriften Israels sowie zentrale Theologumena wie Schöpfung, Exodus, Bund, Land und Gesetze spielen für den Erzählfaden des Textes kaum eine Rolle. Selbst die Ethik oder das Gottesbild des Textes funktionieren zumindest im Hauptteil weitestgehend ohne in den Schriften verankerte Traditionen. Es scheint, als füge der Autor nur an wenigen, ausgewählten Stellen des Hauptteils – in Anführungszeichen – „biblische“ Namen ein und verweise zumindest oberflächlich auf die Geschichte Israels. Überliest oder löscht man diese Stellen,

7 Zur methodischen Neu- bzw. Wiederentdeckung des Autorenbegriffs in den Literatur- und Geschichtswissenschaften vgl. E.-M. Becker/J. Rüpke, Autor, Autorschaft und Autorrolle in religiösen Texten. Zur Betrachtung antiker Autorkonzeptionen – zugleich eine Einleitung in den vorliegenden Band, in: E.-M. Becker/J. Rüpke (Hg.), Autoren in religiösen und literarischen Texten der späthellenistischen und frühkaiserzeitlichen Welt, *Culture, Religion and Politics in the Greco-Roman World* 3, Tübingen 2018, 1–18.

8 Vgl. Diebner, Apokalypse, 55–60; Wintermute, *Apocalypse*, 497–515.

ist keine der handlungstragenden Säulen des Textes berührt. Es handelt sich bei den Nomenklaturen meist um Nachsätze oder Nachträge. Ebenso scheinen diese Verweise auf die Schriften dem Text keine erzählerische Tiefe zu verleihen, außer dass sie seine Erzählfiguren und Erzählwelten „jüdisch“ labeln. Der Begriff „Cocktail-Party-Judaism“ ist in diesem Kontext allerdings nicht angemessen, da der Text in „christlich-jüdischen“ Kreisen tradiert wurde. Jedoch bleibt die Frage nach dem Grund dieser Oberflächlichkeit bestehen. War der Autor wenig kompetent oder hat er vielmehr eine Schnittstelle geschaffen, um ein „jüdisches“ Diskursuniversum zu erweitern, um es anzuschließen an die religiösen und/oder philosophischen Kategorien seiner Umwelt? Handelt es sich beim Hauptteil um einen Übersetzungs- oder – bei aller Problematik des Begriffes – Inkulturationsprozess?

b) Lücken und inhaltliche Spannungen im Text

Die Rekonstruktion eines Autorenprofils (oder etwas genereller: die Bestimmung inhaltlich-theologischer Linien des Textes) steht vor einer zweiten, großen, wenn nicht sogar unüberwindbaren Herausforderung. Auch wenn die Anzahl der überlieferten Handschriften überschaubar ist, lässt sich aus ihnen nicht ohne Weiteres ein synchroner Text gewinnen.⁹ Obgleich eine logische Reihenfolge der Blätter des akhmimischen Codex, des Hauptzeugens, hergestellt werden kann, verbleiben drei Lücken im Text, deren Füllung sich als schwierig erweist, auch wenn man der Rekonstruktion der erzählerischen Reihenfolge von Steindorff folgt.¹⁰ Eine kleinere Lücke in der Mitte des Textes lässt sich durch den Erzählfluss zumindest noch inhaltlich einigermaßen nachvollziehbar ergänzen. Allerdings fehlen Anfang und Ende der Erzählung, sodass eine genaue Kontextualisierung des Erzählfadens nur schwer möglich ist. Vor allem die Lücke am Ende bereitet dem inhaltlichen Verständnis des Textes Probleme. Es lässt sich nicht hinlänglich klären, ob eine inhaltliche Verbindung zum nachfolgenden Text, der durch eine Unterschrift als Apokalypse des Elia identifiziert ist, besteht. Ob der Schluss als wirklicher und genuin zur Apokalypse des Zephanjas gehöriger Schluss begriffen werden kann, ist nicht sicher zu klären.¹¹ Die Profilierung eines Autors wirft genau diese Problemstellung auf, denn die Seiten 17–18 nach Steindorffs Zählung, also das

9 Zum Umgang mit fragmentarischen Handschriften ist die Einführung in die Papyrologie für die neutestamentlichen Wissenschaften hilfreich: P. Arzt-Grabner/J.S. Kloppenborg/C.M. Kreinecker, *More Light from the Ancient East. Understanding the New Testament through Papyri, Papyri and the New Testament* 1, Leiden/Boston 2023.

10 Vgl. dazu Steindorff, *Apokalypse*, 6–9.

11 Vgl. dazu Steindorff, *Apokalypse*, 6–9, 9–16.

sogenannte Ende der ApkZeph, weist einen inhaltlichen und literarischen Charakter auf, der sich deutlich vom Hauptteil unterscheidet. Inhaltlich präsentiert der Text ein anderes Gottes-, Welt-, Körper- und Menschenbild sowie ein anderes Zeitverständnis als der Haupttext. Auch auf sprachlicher Ebene lassen sich Diskrepanzen im intertextuellen Profil feststellen. Diese Diskrepanzen scheinen darauf hinzudeuten, dass das Ende den Haupttext kommentiert und es dadurch ermöglicht wird, diesen im Rückblick anders zu lesen. Inzwischen bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass wir, wenn wir von Autoren sprechen wollen, von mehreren Autoren aus unterschiedlichen Zeiten und mit unterschiedlichen „religiösen“ Hintergründen sprechen müssen.¹² Des Weiteren lässt sich im Rahmen des Fortschreibungsprozesses ein über Jahrhunderte andauernder Verschmelzungsprozess erkennen, der aufzeigt, wie jüdische, ägyptische und christliche Traditionen synkretistisch ineinander übergegangen sind.¹³ Dies erfolgte sicherlich nicht durch bewusste Entscheidungen einzelner Autoren. Infolgedessen hege ich Zweifel daran, dass der Text ein singuläres inhaltliches bzw. theologisches Profil besitzt. Ein solches Vorgehen würde der Komplexität der Denkwelt nicht gerecht werden.

2. Jüdische Traditionen in der Apokalypse des Zephanja

2.1 „Biblische“ Orte und Personen im Hauptteil der Apokalypse

Es stellt sich die Frage, ob sich hinter dem Hauptteil der Apokalypse ein nicht kompetenter „jüdischer“ Autor verbirgt oder ob er ein „jüdisches“ Diskursuniversum erweitern wollte. Meiner Meinung nach ist Letzteres der Fall, denn hinter vielen der als Anspielungen auf die Schriften zu interpretierenden Abschnitte des Hauptteils der ApkZeph lässt sich eine Art System erkennen. Der Text ist nicht darauf ausgerichtet, Passagen aus den Schriften Israels inhaltlich zu deuten. Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit dem Inhalt der Intertexte ist nicht zu erkennen. Vielmehr lässt sich feststellen, dass die ApkZeph an exponierten Stellen darauf aufmerksam machen möchte, dass ihre Jenseitsreise Teil eines „jüdischen“ Diskursuniversums ist. Dies ist bemerkenswert, da sich große Teile davon aus Traditionen zu nähren scheinen, die den

12 Vgl. dazu ausführlicher M. Sommer, *Between Christian and Egyptian Thinking. The Apocalypse of Zephaniah*, in: T. Nicklas/J. Schröter (eds.), *Dreams, Visions, Imaginations. Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, BZNW 247, Berlin/New York 2021, 319–342.

13 Vgl. dazu Sommer, *Thinking*, 340–342.

Schriften selbst fremd sind.¹⁴ Es ist nicht überraschend, dass vor allem auf Namen, sowohl Orts- als auch Personennamen, zurückgegriffen wird, die in den Schriften verankert sind. Die Verwendung einer Nomenklatur stellt m. E. den einfachsten Weg dar, um eine nicht-jüdische Erzählung als „jüdisch“ zu deklarieren. Ein erstes Beispiel dafür begegnet in ApkZeph 2. Nachdem die Seele eines Ich-Erzählers bei seinem Begräbnis abgeholt und durch einen Aufstieg durch einen Licht- oder Brunnenschacht in die Anderswelt überführt worden ist, wird ihm zunächst ein Ort des Friedens gezeigt.¹⁵ In einem Nachsatz erfolgt eine Identifizierung des Ortes mit dem Gebirge Seir.

ApkZeph 2

Es sprach der Engel des Herrn zu mir: „Komm, und ich will dir zeigen die [...] Gerechtigkeit.“ Er führte mich hinauf auf den Berg Seir

Folgt man Steindorff, so ist dies das Gebirge im Land der Edomiter, in dem Esau in Gen 32,4; 33,14.16 und nach Dtn 2,4 wohnhaft war.¹⁶

Gen 32,2–6

Auch Jakob zog seines Weges. Da begegneten ihm Engel Gottes. Als Jakob sie erblickte, sagte er: Das ist das Lager Gottes. Dem Ort gab er darum den Namen Mahanajim – Lager – Jakob sandte Boten vor sich her zu seinem Bruder Esau in das Land Seir, in das Gebiet von Edom. Er trug ihnen auf: Ihr sollt Esau, meinem Herrn, sagen: So sagt dein Knecht Jakob: Bei Laban habe ich mich aufgehalten und bin bis jetzt geblieben. Ich habe Stiere, Esel, Schafe und Ziegen sowie Knechte und Mägde bekommen. Ich schicke nun meinem Herrn eine Nachricht, um dein Wohlwollen zu finden.

Gen 33,14–16

Mein Herr ziehe doch seinem Knecht voraus. Ich aber will mich dem gemächlichen Gang der Viehherden vor mir und dem Schritt der Kinder anpassen, bis ich zu meinem Herrn nach Seir komme. Darauf sagte Esau: Ich will dir einige von meinen Leuten zuweisen. Wozu?, erwiderte Jakob, ich finde ja das Wohlwollen meines Herrn. Esau kehrte an jenem Tag auf seinem Weg nach Seir zurück.

Dtn 2,4

Befehl dem Volk: Ihr werdet jetzt durch das Gebiet von Stammverwandten ziehen, durch das Gebiet der Nachkommen Esaus, die in Seir wohnen. Wenn sie Furcht vor euch zeigen, dann seid auf der Hut

14 Vgl. dazu Sommer, Tombs, 227–228.

15 Zum Aufstieg des Sehers ausführlicher M. Sommer, ... durch den Brunnen in den Himmel – Relationen zwischen Diesseits und Jenseits in der Apokalypse des Zephania, in: G. Steyn (Hg.), Neutestamentliche Kosmologien. Herkunft, Gestalt und Rezeption, BZ.Sup, Leiden/Boston 2022, 241–256.

16 Vgl. dazu Steindorff, Apokalypse, 38–39.

Der Bezug zu dieser Tradition der Tora in der Apokalypse des Zephania scheint keine inhaltliche Funktion zu haben, da weder Esau noch die Geschichten um ihn für den Erzählverlauf von Belang sind.¹⁷ Weder das Buch Genesis noch das Deuteronomium sind für die Erzählung und die Theologie der Apokalypse von Relevanz. Ebenso wird der Berg Seir kein zweites Mal in der ApkZeph erwähnt. Die Angabe bleibt ohne Bedeutung und verleiht als intertextuelle Referenz der Erzählung keine Tiefenschärfe. Die Aufgabe dieser Angabe scheint es ausschließlich zu sein, einen Bezug mit „biblischen“ Narrativen herzustellen. Ein ähnlicher Fall begegnet auch in ApkZeph 3. Dort erkennt der Seher drei abtrünnige Söhne des Priesters Joatham, die weder die Gesetze ihres Vaters noch die Weisungen des Herrn befolgten:

ApkZeph 3

„Wer sind diese also?“ Er erwiderte mir: „Diese sind die drei Söhne Joathams, des Priesters, welche nicht hielten den Befehl ihres Vaters noch taten die Satzungen des Herrn“. [...] Ich sah nun noch zwei Engel, wie sie weinten über die drei Söhne Joathams, des Priesters.

Die vorliegende Passage nimmt in Bezug auf den weiteren Erzählverlauf eine untergeordnete Rolle ein. Die Söhne Joathams werden nicht weiter beschrieben, so dass keine Informationen über sie tiefer entfaltet werden. Stattdessen wird das Augenmerk in den nächsten Zeilen auf die weinenden Engel gelenkt, wobei eine ausführliche Beschreibung der Engelwesen in ihrem Aussehen und ihrer Funktion erfolgt. Die Tradition um die Söhne Joathams ist in sich abgeschlossen und beschränkt sich auf diesen Abschnitt. Es erfolgt kein Rückbezug auf sie; sie scheinen lediglich eine Art Markierung zu sein, die den Narrativ an „biblische“ Traditionen rückbinden. O.S. Wintermute unternahm den Versuch, die Tradition um den Priester Joatham und seine drei Söhne, die Steindorff als „nicht-biblisch“ bezeichnete, zu identifizieren.

„Unfortunately, that is not a simple matter. The name Joatham appears in Josephus as a spelling for Jotham (cf. spelling of Jotham in Mt 1:9). Josephus identifies two high priests by that name. In a list that parallels 1 Chr 6,4–8, 60–53 and Ezra 7,2–5, Josephus (Ant. 8.12) has inserted Joatham at the point where the biblical writers list Uzzi and Zerahiah as ancestors of Solomon's priest, Zadok. A second Jotham, son of Juelus, is mentioned in a list of high priests who held office between the time of Solomon and the Babylonian captivity.“¹⁸

17 Zur Geographie und Geschichte des Berges vgl. ausführlicher U. Hübner, Art. Seir, in: WiBi-Lex (2008). (<https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/seir-2> letzter Aufruf: 26.04.2024).

18 Wintermute, Apokalypse, 511.

Natürlich ist ihm eine genaue Identifikation nicht gelungen. Dementsprechend schließt er mit etwas Resignation:

“At best any argument for identifying Jotham of this text with either of the priests mentioned by Josephus remains a fragile hypothesis. It is equally possible that the author has in mind some lesser priest whose family affairs were notorious among the contemporaries of the author of ApZeph.”¹⁹

Schon ein Blick auf 1 Chr 6 verrät, wie weit entfernt ApkZeph 3 von der biblischen Tradition ist.

1 Chr 6,4–16

Das sind die Sippen der Leviten nach ihren Stammvätern: Der Sohn Gerschons war Libni, dessen Sohn Jahat, dessen Sohn Simma, dessen Sohn Joach, dessen Sohn Iddo, dessen Sohn Serach und dessen Sohn Jeotrai. Der Sohn Kehats war Amminadab, dessen Sohn Korach, dessen Sohn Assir, dessen Sohn Elkana, dessen Sohn Abiasaf, dessen Sohn Assir, dessen Sohn Tahat, dessen Sohn Uriël, dessen Sohn Usija und dessen Sohn Schaul. Die Söhne Elkanas waren Amasai und Ahimot. Der Sohn Elkanas war Elkana, dessen Sohn Zuf, dessen Sohn Nahat, dessen Sohn Eliab, dessen Sohn Jeroham, dessen Sohn Elkana, dessen Sohn Samuel. Die Söhne Samuels waren: Joël, der Erstgeborene, und der zweite war Abija. Der Sohn Meraris war Machli, dessen Sohn Libni, dessen Sohn Schimi, dessen Sohn Usa, dessen Sohn Schima, dessen Sohn Haggija und dessen Sohn Asaja. Diese sind es, die David zur Pflege des Gesangs im Haus des HERRN bestellte, nachdem die Lade eine bleibende Stätte gefunden hatte.

Die Liste der levitischen Priester in 1 Chr 6,1–16 kann als Funktionsbestimmung dieser Priester aufgefasst werden. Ihre Aufgabe besteht in der musikalischen Begleitung der Gottesdienste im Tempel.²⁰ Selbst wenn die Liste in 1 Chr 6 durch das Zeugnis von Flavius Josephus mit der Jotham-Tradition in Verbindung gebracht werden könnte, besteht dennoch die Frage, welche Rolle sie in der ApkZeph spielen sollte. Denn in der Jenseitsreise dieses Textes wird weder der Tempel beschrieben noch spielt der Sangeskult eine Rolle. Die am Ende der Apk erwähnte Liturgie steht mit den Söhnen des Jotham aus ApkZeph 3 weder inhaltlich noch strukturell in einer Verbindung. Daher ist davon auszugehen, dass die Tradition um die Söhne Jothams in ApkZeph 3 wohl kaum biblische Wurzeln hat. Dies bedeutet, dass ein Rezipierender dieser Passage nicht bewusst an die Schriften denken soll. Die Tradition scheint eine unwichtige

19 Wintermute, *Apocalypse*, 511.

20 Zur Funktion von Priestern in den Chroniken vgl. S.J. Schweitzer, *The High Priest in Chronicles. An Anomaly in a detailed Description of the Temple Cult*, in: *Biblica* 84 (2003), 388–402; G. Knoppers, *Hierodules, priests or janitors? The Levites in Chronicles and the History of the Israelite Priesthood*, in: *JBL* 118 (1999), 49–72.

Fußnote für die Erzählung zu sein und wird im weiteren Verlauf weder kommentiert noch fortgeführt. Daher ist es plausibel, dass der Hauptteil einen Verweis auf den „jüdischen“ Charakter der Erzählung setzen wollte. Allerdings ist an dieser Stelle die berechnete Frage erlaubt, warum nicht eine wesentlich einschlägigere Tradition verwendet wurde. Nach meiner Einschätzung legte der Autor oder Redaktor dieses Teilstücks keinen großen Wert darauf, einen Narrativ vor dem Hintergrund „biblischer“ Storylinien zu entfalten.

Bis zum achten Kapitel finden sich keine weiteren vergleichbaren Hinweise. Zudem lässt sich erst ab dem achten Kapitel der Gott der Apokalypse des Zephania eindeutig mit dem Gott Israels verknüpfen. Bis dahin spielte er im Grunde kaum eine Rolle. Auch im achten Kapitel selbst wird er nicht als handlungstragender Charakter in die Erzählung eingebaut. Der Ich-Erzähler entdeckt im Jenseits feuerspeiende Tore, die von Mischwesen bewacht werden. Seine Reinheit soll von diesen Gestalten überprüft werden, um zu verhindern, dass Unreines ins Jenseits gelangt. Der Ich-Erzähler bekommt Angst und beginnt zu beten. Sein Gebet adressiert er an Gott, den er als Adonai Sabaoth anspricht.²¹

ApkZeph 8

Ich fürchtete mich sehr, ich fing an, ihn zu bitten, dass er mich erretten sollte aus dieser Not; ich seufzte auf indem ich sprach: „Eloi, Herr Adonai Sabaoth, ich bitte dich, dass du mich errettetest aus dieser Not, da sie mich betroffen hat.“

Die Rolle Gottes im Jenseits ist bislang untergeordnet. Erst durch die Nomenklatur wird das Gottesbild der Apokalypse mit dem Diskursuniversum der Schriften identifiziert. Der Name Adonai Sabaoth hat also technisch betrachtet die gleiche Funktion wie der Berg Seir oder der Priester Joatham. Das Gebet wird an späterer Stelle erneut aufgegriffen und ein Blick auf seinen Inhalt geworfen. Wie in ApkZeph 8 trägt auch das zweite Gebet nichts zur eigentlichen Handlung bei. Es wirkt vielmehr wie ein Einschub, dessen Zweck es ist, die als Adonai Sabaoth bezeichnete Gottheit mit der Geschichte des Gottes Israels zu verknüpfen.

ApkZeph 9

Ich warf mich nieder auf mein Antlitz, nicht vermochte ich zu stehen; ich fing an zu beten vor dem Herrn, dem Allmächtigen: „Du wirst mich erretten aus dieser Not, du der gerettet hat Israel aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten; du rettetest Susanna aus der Hand der sündigen Ältesten; du rettetest die drei Heiligen Searak, Meisak, Abdenakob, aus dem freurigen Ofen, der glühend war – ich bitte dich, dass du mich erretten mögest aus dieser Not!“

21 Vgl. weiterführend zum Hintergrund dieser Szene Sommer, Tombs, 207–228.

Es lässt sich erkennen, dass die ApkZeph auf den Exodus, einen der Grundnarrative der Tora, sowie auf Daniel 3 und die griechischen Zusätze des Buches Daniels anspielt. Die Anspielungen unterstützen die Bitte um rettendes Handeln, da sie alle von Gottes Handeln erzählen. Sie unterstreichen, dass der Gott der ApkZeph der Gott der Schriften ist. Die Referenz spielt jedoch für den weiteren Verlauf der Handlung eine untergeordnete Rolle. Würde man das Gebet weglassen oder einen Verweis auf die Traditionen tilgen, so wäre der rote Faden des Textes weiterhin intakt. Dies wird umso deutlicher, wenn man die Funktionsweise des Gerichts in der ApkZeph genauer betrachtet bzw. das Gottesbild der Apk reflektiert. In diesem Text wird Gott in einer besonderen transzendentalen Schwere dargestellt. Selbst beim Gericht wird er nicht tätig, sondern überlässt Engelwesen die Organisation sowie die Durchführung des Gerichts. Eine Erinnerung an die Exoduserzählung, also an das rettende Eingreifen Gottes in die Geschichte, scheint sich sogar mit den großen Linien des Gottesbildes im Hauptteil zu schließen. Die beiden Gottesbilder des handelnden Gottes des Exodus und des transzendenten Gottes des Gerichts lassen sich nicht nahtlos ineinander überführen. Die Tradition in ApkZeph 9 wirkt losgelöst von der Rahmenhandlung. Auf das Bittgebet des Sehers hin wird der Engel, der die Reise des Sehers ordnet und der seit Anfang an ihm zur Seite steht, identifiziert. In der ApkZeph findet sich erneut eine „jüdische“ Nomenklatur.

ApkZeph 10

Ich warf mich nieder auf mein Antlitz und betete ihn an, Er sprach zu mir: „Wende dein Herz ihm zu! Nicht bete mich an; ich bin nicht der Herr, der Allmächtige, sondern ich bin der große Engel Eremiel.“

Eremiel wird in den überlieferten Schriften lediglich indirekt erwähnt, erscheint jedoch in jüdischen Traditionen, beispielsweise in der Henoch-Tradition (4 Esra 4,36). Stern identifiziert ihn mit dem Engel Ramiel, der in syrBar 55,3 und 63,6 Erwähnung findet.²² Eremiels Aufgabe unterscheidet sich jedoch von der Funktion von Engeln in vielen „jüdischen“ Apokalypsen.²³ Er fungiert als Protokollant, Dolmetscher sowie Organisator einer Seelenwägung

²² Vgl. dazu Steindorff, Apokalypse, 51.

²³ Zur Funktion von Engeln im frühen Christentum weiterführend C.A. Gieschen, Angelomorphic Christology. Antecedentes and Early Evidence, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums 42, Boston/Leiden 1998; R. Lesses, Speaking with Angels. Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations, in: HTR 89 (1996), 41–60; T.R. Hanneken, Angels and Demons in the Book of Jubilees and contemporary Apocalypses, in: Henoch 28 (2006), 11–25.

in der Halle des Gerichts. Im Finale der Apokalypse durchlebt der Seher einen Gerichtsprozess. Seine Seele wird in der Halle des Gerichts gewogen und für würdig befunden. Er entkommt dem Seelenfresser und darf an der Überfahrtsstelle in eine Schiffsbarke einsteigen, die ihn an den Ort des Gerichts bringt. Der Ich-Erzähler steigt in die Schiffsbarke, welche ihn weiter durchs Jenseits befördert. Dabei identifiziert die ApkZeph einen Teil der Insassen dieser Barke mit den Gerechten Abraham, Isaak, Jakob, Henoch, Elia und David.

ApkZeph 14

denn du besiegtest den Ankläger, du entgingest dem Abgrund und dem Hades, du wirst jetzt übersetzen an der Überfahrtsstelle. [...] Er lief nun zu allen Gerechten, welches Abraham ist und Isaak und Jakob und Henoch und Elias und David.

Die Vorstellung, dass die Gerechten im Paradies erscheinen, ist ein Element, das in apokalyptischen Traditionen häufig anzutreffen ist. Dabei lassen sich Parallelen zur Visio Pauli oder zu 5 Esra ziehen. Die vorliegende Stelle zeigt, dass ApkZeph mit allgemeinen jüdischen Traditionen vertraut ist, ohne dabei an eine konkrete Stelle aus den Schriften denken zu müssen. Wesentlich bezeichnender ist, dass die Gerechten in der ApkZeph im Grunde keine Rolle spielen. Ihre Nennung erfolgt lediglich mit ihrem Namen, ohne dass der Text näher auf sie eingeht. Aus diesem Grund ist dem Urteil von Wintermute über den Schriftgebrauch seiner Autorcharakterisierung zuzustimmen.

“The author’s limited use of the Old Testament is determined by his concern for postmortem judgement of souls, a concern virtually unmentioned in the Old Testament. Conversely, many significant concerns of the Old Testament are barely noted by the author.”²⁴

An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, dass das Cluster des Narrativs des Hauptteils große Parallelen aufweist mit Jenseitsreisen, die in ägyptischen Gräbern der römisch-hellenistischen Zeit aus Reminiszenzen an Vignetten des ägyptischen Totenbuchs gebildet worden sind. Jedenfalls erscheinen mir die Anspielungen auf die Schriften bewusst gesetzte Zusätze zu sein, um einen nicht-jüdischen Narrativ „jüdisch“ zu labeln. Wintermute geht sogar noch einen Schritt weiter. Er glaubt, dass sogar die Ethik des Textes nicht zwingendermaßen als „jüdisch“ betrachtet werden muss, obwohl sich einzelne Aspekte von ihr in der Tora finden. Er urteilt:

24 Wintermute, *Apocalypse*, 504.

“[...] the present text ultimately reflects the negative confessions, which are found in the Egyptian Book of the Dead, confessions to be made in the underworld at the judgement of the soul”²⁵

Ohne dies an dieser Stelle vertiefen zu können, ist es möglich, dass der Autor entweder eine graeco-ägyptische Grunderzählung mit einem „jüdischen“ Diskursuniversum verschmelzen lassen wollte oder zumindest apokalyptische Narrative benutzte, die ägyptische Erinnerungen konservieren.²⁶

2.2 *Der Einfluss der Johannesapokalypse*

Der Einfluss der Johannesoffenbarung ist in der Apokalypse des Zephanja im Vergleich zu den Schriften Israels etwas deutlicher zu spüren. Die Johannesoffenbarung wurde sehr früh in Ägypten rezipiert und folgt man Sabine Huebner, so war ihre Rezeptionsgeschichte in Ägypten ausgiebig.²⁷ Jedenfalls sind davon in der ApkZeph an drei Stellen Spuren zu erkennen. Jedoch fallen hierbei zwei Besonderheiten auf, die sich mit dem oben bezeichneten Bild der Schriftrezeption decken. Die Johannesoffenbarung erfüllt lediglich eine bildgebende Funktion. Ihre Theologie, ihr Gottesbild oder gar ihre Ethik sind in der ApkZeph nicht von Belang. Sie wurde lediglich als Vorlage für die Charakterisierung von Engeln und Dämonen verwendet. Der Befund fügt sich damit in eine Grundthese von David Frankfurter ein, dass die Johannesoffenbarung die Dämonologie der ägyptischen Apokalyptik stärker färbte als andere Traditionen.²⁸ Allerdings weicht das Gesamtbild der ApkZeph zumindest in einigen Punkten von der These Frankfurters ab. So ist es zwar korrekt, dass die äußere Gestalt der jenseitigen Wesen den Beschreibungen von Offb 9 und Offb 13 folgt. Allerdings weicht die ApkZeph an entscheidenden Stellen von der Johannesoffenbarung ab und kreiert eigene, neue Bilder, die sich in den Erzählverlauf einfügen und im Gesamtzusammenhang ägyptische Traditionen der Umwelt wachhalten. Der Einfluss der Offenbarung beschränkt sich nur auf wenige Verse, die so verarbeitet wurden, dass sie sich in ein größeres Gesamtbild einfügen. Die Rezeption kann als das beste Beispiel für die Herausbildung eines Synkretismus verschiedener Denkhorizonte betrachtet werden. In ApkZeph 4–5 sieht der Ich-Erzähler ein Heer aus Engeln, die er beschreibt. Ihr Gesicht gleicht einem Panther. Ihre Zähne sind außerhalb des Mundes, sodass sie zum

²⁵ Wintermute, *Apocalypse*, 504.

²⁶ Vgl. dazu ausführlicher Sommer, *Tombs*, 226–228.

²⁷ Vgl. dazu S.R. Huebner, *Papyrus and the Social World of the New Testament*, Cambridge 2019, 26.

²⁸ Vgl. dazu ausführlich D. Frankfurter, *Amentes Demons and Christian Syncretism*, in: *ARG* 14 (2012), 83–102; Frankfurter, *Egypt*, 218–227.

Fressen bereit sind. Des Weiteren vergleicht er ihr Haar mit dem Haar von Frauen und erwähnt, dass sie flammende Geißeln in den Händen halten.

ApkZeph 4–5

Ich nun schritt mit [dem] Engel des Herrn, ich blickte vor mich, ich sah einen Ort [...] Tausend und zehntausend Zehntausend Engel, die hineingingen durch [ihn], deren Gesicht war wie das eines Panthers, deren Zähne außerhalb ihres Mundes, deren Augen gemischt sind mit Blut, deren Haar aufgelöst ist wie das Haar der Frauen, in deren Händen flammende Geißeln sind.

Das Bild setzt sich in ApkZeph 8 fort, erfährt dort aber einige Veränderungen und Präzisierungen. Der Seher erkennt einen großen Engel und beschreibt dessen äußere Gestalt, wobei er in Analogie zu ApkZeph 4–5 seinen Haaren ein besonderes Augenmerk schenkt. Die Haare des Engels werden jedoch nicht mit Frauenhaar verglichen, sondern mit einer Löwenmähne. Zudem erwähnt er auch das Gebiss des Engels, präzisiert es jedoch dahingehend, dass es dem eines Bären gleicht. Der Engel ist demnach bereit, den Seher zu fressen. Die Kombination aus der Bereitschaft, Jenseitsreisende zu fressen, und die Beschreibung des Gebisses ist für die Kontexteinbindung entscheidend. Des Weiteren wird in der Apokalypse des Johannes im achten Kapitel darauf verwiesen, dass der Körper des Engels nicht nur Löwen und Bären gleicht, sondern auch einem Reptil bzw. einer Schlange. Zudem ist in der Johannesoffenbarung nichts von den flammenden Geißeln in den Händen der Engel zu finden.

ApkZeph 8

In jener selbigen Stunde stand ich und sah einen großen Engel vor mir, dessen Haar aufgelöst war wie (das) der Löwen, dessen Zähne aus seinem Munde (herausstanden) wie (die) eines Bären, dessen Haar aufgelöst war wie (das) der Frauen, dessen Körper war wie (der) Schlangen, indem er mich verzehren wollte.

Die in ApkZeph 4–5 und 8 vorgenommenen Vergleiche weisen eine gewisse Ähnlichkeit mit der Beschreibung des Tieres aus dem Meer in Offb 13,1–10 auf.²⁹ Dies wird insbesondere in den Versen 1–2 und 5–6 deutlich, in denen ähnliche Bilder verwendet werden. So beschreibt Johannes in Offb 13,2, dass

29 Zur Bilderwelt von Offb 13 vgl. ausführlicher T. Witulski, Zur Frage der in Apk 13 verwendeten Quellen, in: BN 144 (2010), 117–133; U. Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Johannesoffenbarung als historische Quelle, Beiträge zur Altertumskunde 114, Stuttgart 1998; D.R. Johnson, The Image of the Beast as a Parody of the two Witnesses, in: NTS 68 (2022), 344–350; R. VandeWater, Reconsidering the Beast from the Sea (Rev 13,1), in: NTS 46 (2000), 245–261.

das Tier einem Panther gleicht, seine Füße Tatzen eines Bären und es das Maul eines Löwen besitzt.

Offb 13,1–2

Und ich sah: Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug es zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren. Das Tier, das ich sah, glich einem Panther; seine Füße waren wie die Tatzen eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und der Drache hatte ihm seine Gewalt übergeben, seinen Thron und seine große Macht.

In der Apokalypse des Johannes werden Vergleiche mit einem Löwen und einem Bären gezogen (vgl. ApkZeph 8). Allerdings erfüllen diese Vergleiche eine andere Funktion und weisen ein anderes Konnotationsspektrum auf. Während ApkZeph das Gebiss des Engels mit einem Bären assoziiert, findet sich keine Aussage über die Zähne und die Bereitschaft zum Fressen. Ganz im Gegenteil, so fährt Apk 13,5–6 fort, lästert das Tier aus dem Meer mit seinem Maul Gott.

Offb 13,5–6

Und es wurde ermächtigt, mit seinem Maul anmaßende Worte und Lästerungen auszusprechen; es wurde ihm Macht gegeben, dies zweiundvierzig Monate zu tun. Das Tier öffnete sein Maul, um Gott und seinen Namen zu lästern, seine Wohnung und alle, die im Himmel wohnen.

Die Funktion des Engels und des Tieres sind folglich nicht miteinander zu vergleichen. Nähere Parallelen lassen sich in ApkZeph 4–5 und ApkZeph 8 finden, wobei die Offenbarung 9,7–10 eine gewisse Nähe aufweist. In der fünften Posaenvision (Offb 9,1–12) beschreibt Johannes einen Heuschreckenschwarm, der von Gott geschickt wird, um die Menschen zu quälen. Die Wesen besitzen menschliche Gesichter, Frauenhaar und ein Löwengebiss.³⁰

Offb 9,7–10

Und die Heuschrecken sehen aus wie Rosse, die zur Schlacht gerüstet sind; auf ihren Köpfen tragen sie etwas, das goldschimmernden Kränzen gleicht, und ihre Gesichter sind wie Gesichter von Menschen, ihr Haar ist wie Frauenhaar, ihr Gebiss wie ein Löwengebiss, ihre Brust wie ein eiserner Panzer; und das Rauschen ihrer Flügel ist wie das Dröhnen von Wagen, von vielen Pferden, die sich in die Schlacht stürzen. Sie haben Schwänze und Stacheln wie Skorpione und in

30 Vgl. hierzu ausführlicher L. Sanghwan, *Understanding the Abyssal Forces in the Fifth Trumpet Judgment (Rev 9.1–12) in Light of the Demonology of Jubilees*, in: JSNT 45 (2023), 451–474.

ihren Schwänzen ist die Kraft, mit der sie den Menschen schaden, fünf Monate lang.

Der Vergleich mit Frauenhaar findet sich auch in ApkZeph 4–5, allerdings mit anderen Konnotationen. Die Engel tragen keine menschlichen Gesichtszüge. Ferner handelt es sich in Offb 9 um Heuschrecken und nicht um Engelswesen. Zudem fällt auch in Offb 9 auf, dass die Heuschrecken nicht die Funktion haben, Menschen aufzufressen. Die Beschreibung des Gebisses hat in der Johannesoffenbarung eine völlig andere Zielsetzung. Die Bilder aus Offb 9 und Offb 13 wurden offenbar herangezogen, um die Engelswesen nicht nur als furchteinflößend zu beschreiben, sondern auch um Bilder von Mischwesen zu kreieren. Von entscheidender Bedeutung für den weiteren Verlauf ist die Tatsache, dass die furchteinflößenden Kreaturen, die mit Geißeln bewaffnet und mit weit geöffnetem Maul zum Fressen bereit sind, eine Funktion für das Jenseits der ApkZeph besitzen. So fährt ApkZeph 5–6 fort, dass die Funktion der mit Geißeln bewaffneten Mischwesenengel es ist, die Pforten des Jenseits zu bewachen. Ihre Aufgabe besteht darin, niemanden ins Jenseits zu lassen, der unrein vor Gott ist. Der Deuteengel erklärt dies dem Seher auf seiner Jenseitsreise sogar explizit:

ApkZeph 5–6

Habe keine Furcht, ich werde sie nicht her zu dir gehen lassen, denn du bist rein vor dem Herrn, ich werde sie nicht kommen lassen heran zu dir, denn der Herr, der Allmächtige, hat mich zu dir geschickt, weil du rein bist.

Die Vorstellung von Wächtergestalten vor den Pforten des Jenseits ist in der Johannesoffenbarung nicht zu finden. Es gibt keine Vorstellung eines Totenreiches oder einer Jenseitsreise. Dies zeigt die fundamentale Differenz zwischen den beiden Vorstellungswelten. Selbst wenn die Bilder der Johannesoffenbarung rezipiert worden sind, drangen sie nicht sehr tief in die Jenseitsvorstellung der ApkZeph ein. Ihre Funktion ist lediglich die einer bildhaften Darstellung. Dies wird noch deutlicher, wenn man die Gerichtsvorstellung in ApkZeph 10–13 betrachtet. Der Engel aus ApkZeph 8 wird mit dem Ankläger in der Gerichtshalle identifiziert; er legt Schriftrollen auf die Waage, auf denen die guten und bösen Taten des Sehers verzeichnet sind. Diese werden gegeneinander abgewogen, wobei der Ausgang des Wiegeprozesses über den weiteren Verlauf im Jenseits entscheidet.

ApkZeph 13

Jetzt also, mein Sohn, dies ist der Prozess [...] man wiegt die guten und die bösen (Taten).

Ist der Prozess erfolgreich, erfolgt eine Weiterreise auf einer Schiffsbarke, die an einen Ort der intensiven Gottespräsenz führt. Ist sie nicht erfolgreich, wird der Tote vom Ankläger in Mischwesengestalt mit weit geöffnetem Maul gefressen. Diese Vorstellung ist der Johannesoffenbarung fremd. Die Entscheidung im Endgericht trägt dort Gott und nicht ein Engel. Des Weiteren fehlen in der Offenbarung die Vorstellungen eines Wiegeprozesses, einer Reise durch das Jenseits auf einem Schiff sowie das Bild, dass der Ankläger jene auffrisst, die im Totengericht keinen Erfolg hatten. Diese Bilder sind vielmehr mit ägyptischen Vorstellungen verbunden, die ihre Wurzeln im Totenbuch hatten und in römischer Zeit immer noch in Grabanlagen und Sarkophagen Verwendung fanden.³¹ Die Bezeugung dieser Vorstellungen bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert lässt den Schluss zu, dass sie in den Diskursen Ägyptens weit verbreitet waren. Dies gilt ebenfalls für die Vorstellung von mit Geißeln bewaffneten Mischwesen, die die Pforten des Jenseits bewachen, um die Reinheit der Eintretenden festzustellen. Diese Ideen waren dem religionsgeschichtlichen Umfeld der Johannesoffenbarung fremd, nicht jedoch dem der ApkZeph. Bei einer Lektüre der ApkZeph als Ganzes wird ersichtlich, dass die an die Johannesoffenbarung erinnernden Bilder klar und deutlich kontextualisiert und in einen neuen Rahmen gesetzt werden. Aus Anklängen an Offb 9 und 13 werden in der Erzählwelt der ApkZeph mischwesenartige Kreaturen geformt, die eine Funktion erhalten, die näher an den ägyptischen Jenseitsvorstellungen als an den frühchristlichen oder frühjüdischen Vorstellungshorizonten liegt. Die ApkZeph kann als ein leuchtendes Beispiel dafür betrachtet werden, wie in ihr ein Synkretismus aus unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Diskursen entsteht, die sich im Sozialraum des römischen Ägyptens begegnen können. Die Rezeption der Johannesoffenbarung, die im Hauptteil der ApkZeph zwar tiefer sein mag als Anspielungen auf die Schriften, ist jedoch allein betrachtet nur von einer oberflächlichen Natur.

2.3 *Der Tag des Herrn und das Ende der Apokalypse des Zephanja*

Im Gegensatz zum Hauptteil, der kaum Bezüge zu den Schriften Israels aufweist, liest sich der Schluss wie eine Kompilation oder gar ein Mosaik aus Anspielungen auf die Tradition des „Tag des Herrn“ des Zwölfprophetenbuchs,

31 Vgl. hierzu ausführlicher J.H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, London 2001; J.H. Taylor, *Journey through the afterlife: Ancient Egyptian Book of the Dead*, London 2010; J.H. Taylor, *Spells for Eternity: The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London 2010; K. Lembke/C. Fluck/G. Vittmann, *Ägyptens späte Blüte: Die Römer am Nil*, Sonderbände der Antiken Welt, Mainz am Rhein, 2004, 53; M.S. Venit, *Visualizing the Afterlife in the Tombs of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 2016, 158–165.

ohne dass dabei einzelne Bücher markant im Vordergrund stehen.³² Jüdische Traditionen bilden den Kern dieses Textabschnittes. Sein Charakter erinnert in gewisser Weise an Schriften mit Mosaikcharakter, wie beispielsweise die Johannesoffenbarung oder 5 Esra, jedoch ohne dabei den Hauptteil zu dominieren. Der Posaunenstoß eines Engels leitet das Ende der Schöpfung und der Geschichte ein.

ApkZeph 17

Wiederum aber kommt der große Engel heraus, indem die goldene Posaune in seiner Hand ist, indem er bläst hinab zur Erde.

Die Vorstellung eines zürnenden Gottes ist ein Motiv, das in den Schriften fest verankert ist und sich insbesondere in den Traditionen des Jom-Adonai manifestiert. Im Gegensatz zu den Nomenklaturen des Hauptteils sind die Anspielungen auf die Tag-des-Herrn-Tradition im Schluss handlungstragend.

ApkZeph 18

Ich habe keine Erlaubnis, sie dir zu zeigen, bis der Herr, der Allmächtige, sich erhebt in seinem Zorn, um zu vernichten die Erde und die Himmel. Sie werden sehen und bestürzt werden und ausrufen und sprechen: ‚Alles Fleisch, das dir gehört, werden wir alle dir geben an dem Tag des Herrn. Wer wird stehen können vor ihm, wenn er sich erhebt in seinem Zorn, so dass die Erde und alle Bäume, die auf der Erde wachsen – sie werden ausgerissen werden mit ihrer Wurzel und niederfallen und alle hohen Türme und die Vögel, welche fliegen, werden niederfallen‘.

Der Text bricht daraufhin ab bzw. mündet in eine Lücke. Er endet mit einem Abschnitt, in dem der Herr, der Allmächtige, nicht nur als Schöpfer erscheint, sondern auch als Herr der Geschichte, der sich am Ende der Zeit in Zorn erhebt, um am Tag des Herrn Gericht über seine Schöpfung zu halten. Die in vielen jüdischen Endzeittexten anklingende Schöpfungssprache ist auch hier deutlich zu vernehmen. Der Text unterstreicht zudem, dass an diesem Tag des Herrn die fleischliche Auferstehung stattfinden wird.³³ Vergleichbare

32 Zum Tag des Herrn ausführlicher vgl. Y. Hoffmann, *The Day of the Lord as a Concept and a Term in the prophetic Literature*, in: ZAW 93 (1981), 37–50; M. Beck, *Der „Tag YHWHs“ im Dodekapropheten. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte*, BZAW 356, Berlin/New York 2005; N. Wendebourg, *Der Tag des Herrn. Ein Beitrag zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WMANT 96, Neukirchen-Vluyn 2003.

33 Vgl. zur Auferstehung am Tag des Herrn T. Nicklas, *Resurrection – Judgment – Punishment. Apocalypse of Peter in: G. Van Oyen (ed.), Resurrection of the Dead. Biblical Traditions in Dialogue*, Leuven 2012, 461–474.

Konzepte sind frühjüdischen und frühchristlichen Apokalypsen bestens bekannt. Im Gegensatz zu den ägyptischen oder ägyptisierenden Motiven, die den Hauptteil prägen, begegnen diese am Schluss der Apokalypse nicht mehr. Es lässt sich ein klarer Bruch zwischen Hauptteil und Ende feststellen. Dennoch stehen beide Teile, Hauptteil und Schluss, nicht lose und unvermittelt nebeneinander, sondern sind durch zwar wenige, aber geschickt ausgeklügelte Verse ineinander verwoben. Das Ende wird an zwei entscheidenden Passagen im Hauptteil vorbereitet. Während der Überfahrt auf der Schiffsbarke erblickt der Ich-Erzähler im Hauptteil die Hölle und die damit einhergehenden Höllenstrafen. Er hält inne und fragt den Engel:

ApkZeph 16

„Haben sie denn keine Reue?“ Er erwiderte: „Ja.“ Ich fragte: „Bis zu welchem Tage?“ Er erwiderte mir: „Bis zu dem Tage, wo der Herr richten wird.“

Der Hauptteil des Dialogs präsentiert eine Vorausschau auf das kommende Endgericht, wobei eine Verbindung zwischen Hauptteil und Schluss hergestellt wird. Es ist bemerkenswert, dass sich durch das Zueinander von Hauptteil und Ende eine äußerst komplexe Jenseitsvorstellung ergibt. Der Hauptteil erzählt aus der Ich-Perspektive die Reise eines Sehers durch das Jenseits, der das Gericht über seine Seele durchlebt. Im Narrativ wird deutlich, dass während der Seelenreise durch das Jenseits die Raum-Zeit-Strukturen des Diesseits fortbestehen. Es bestehen Kontaktmöglichkeiten zwischen beiden Sphären. Das Ende hingegen lenkt mit seiner intertextuellen Inszenierung des „großen Tags des Herrn“ das Augenmerk auf das Ende der Geschichte. An diesem Tag lässt Gott seine Schöpfung enden, es findet eine körperliche Auferstehung statt und Gericht wird gehalten. Das Ende des Narrativs führt zu einer Neukontextualisierung, die den Eindruck erweckt, dass die Apokalypse des Zephania zwei unabhängige Gerichtsakte, ein individuelles Seelengericht und ein zweites, allgemeines und endgültiges Endgericht skizziert. Diese Verschmelzung zweier Erzählungen entsteht durch die Gegenüberstellung von zwei divergierenden Narrativen.

3. Fazit

Die Tatsache, dass sich die Erzählung auf mehrere Weisen lesen lässt, führt zu der Schlussfolgerung, dass es nicht möglich ist, die Provenienz des Textes sowie sein theologisches Profil mittels eines Autorenbegriffs zu bestimmen. Ebenso wenig lässt sich ein aus der synchronen Lektüre der Handschrift ermitteltes

Autorenprofil mit einer Datierung der Apokalypse in Einklang bringen, da sich hierfür mehrere Denkmöglichkeiten ergeben:

- a) Liest man den Hauptteil und den Schluss der Apokalypse trotz ihrer unterschiedlichen intertextuellen Profile synchron als eine zusammenhängende Erzählung, erscheint es nahezu unmöglich, sich einen Autor des ersten und zweiten Jahrhunderts als Urheber dieses Konzeptes vorzustellen. Die Idee zweier voneinander unabhängiger Gerichtsakte setzt eine theologiegeschichtliche Entwicklung voraus, die erst ab dem Ende des vierten Jahrhunderts denkbar ist. Obgleich Autoren des zweiten Jahrhunderts die Idee eines Seelenschlafes, also eines Zustandes, in dem die Seele auf den Tag des Herrn wartet, bezeugen, ist die Vorstellung der Apokalypse des Zephanja, die zwei Gerichtsakte miteinander vermitteln will, wesentlich komplexer.
- b) Löst man die Teile jedoch voneinander, so ist es möglich, dass sie aus der Feder älterer Autoren stammen und erst im Zuge der Überlieferung zusammengefügt wurden. Für den Hauptteil lässt sich sogar eine gewisse Plausibilität ableiten, da sein Erzählfaden eine gewisse Nähe zu ägyptischer Grabikonographie aufweist. Diese war im römischen Ägypten des ersten und zweiten Jahrhunderts zwar weit verbreitet, verlor jedoch danach schnell an Bedeutung und geriet in Vergessenheit. Ebenso würde das unterschiedliche intertextuelle Profil der beiden Teile für unterschiedliche Autoren sprechen, die jeweils einen anderen Zugang zu den Traditionen Israels legen wollten.

Die inhaltlichen und intertextuellen Divergenzen zwischen Hauptteil und Schluss der Apokalypse legen es nahe, sich vom Bild eines konkreten Autorenprofils zu distanzieren. Will man das Narrativ der Handschriftenebene als das Produkt einer Fortschreibung erkennen, so erscheint es nicht unplausibel, dass die Profile und das Denken der beteiligten Autoren sogar vollkommen unterschiedlich gewesen sein können. Es stellt sich die Frage, ob innerhalb der Apokalypse des Zephanja, in ihren einzelnen Teilen, unterschiedliche Profile „jüdischer“ Religiosität wahrgenommen werden können. Wenn wir im Hauptteil des Textes tatsächlich Reminiszenzen an ägyptische Traditionen des ersten und zweiten Jahrhunderts erkennen können, die mit jüdischen Ideen eine synkretistische Verbindung eingegangen sind, so muss untersucht werden, welche Bedeutung dies für das Nachleben des Textes hatte. Es stellt sich die Frage, wie Reminiszenzen an ägyptische Jenseitsnarrative im Kontext eines jüdischen Textes in einer Zeit rezipiert wurden, in der sie völlig verblassten. Waren sie als solche erkennbar, wurden sie als solche erkannt oder lösten sie

sich völlig in einem „jüdischen“ Diskurs auf? Warum wurde ein solcher Text wie der Hauptteil der Apokalypse überhaupt von späteren Autoren konserviert bzw. umgeschrieben, wenn er seine ursprüngliche Funktion doch verloren hat? Die Gründe für die Konservierung und Umschreibung eines solchen Textes in „christlichen“ Kreisen sind nicht bekannt. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Beantwortung dieser Frage nicht möglich ist. Die Handschrift gewährt uns zumindest einen Einblick in die komplexe, komplizierte, wenn nicht sogar konfus-chaotische Welt des „jüdischen“ und „christlichen“ Ägyptens.

Nach 30 Jahren: Ein neuer Blick in David Frankfurters *Elijah in Upper Egypt*

Tobias Nicklas

In den allermeisten Fällen sind selbst herausragende Dissertationsschriften dreißig Jahre nach ihrem Erscheinen mehr oder minder überholt; sie genauer zu lesen lohnt sich vor allem für diejenigen, die – meist in einer neuen Qualifikationsarbeit – die Geschichte der Forschung zu ihrem Thema kritisch zusammenfassen und ihren eigenen Ansatz begründen müssen. David Frankfurters im Jahr 1993 publizierte, bereits auf das Jahr 1990 zurückgehende, in Princeton eingereichte Dissertation zur Elija-Apokalypse mit dem Titel *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*¹ bildet eine seltene Ausnahme von dieser Regel, begründete sie doch nicht nur den Weltruf ihres Autors als eines der führenden Experten zum Christentum des spätantiken Ägyptens,² sondern bildet auch heute noch das vielleicht entscheidende Referenzwerk zur Elija-Apokalypse, die weiterhin ein Schattendasein in der Forschung spielt. Da das zentrale Anliegen von Frankfurters Monographie darin besteht, das besondere ägyptische Profil dieser Schrift herauszuarbeiten, scheint es mir im Rahmen des vorliegenden Bandes angebracht, die wichtigsten Argumentationsschritte seiner Interpretation noch einmal genauer nachzuzeichnen und zu diskutieren: Ich interessiere mich also nicht für Details, von denen man einzelne heute vielleicht anders formulieren könnte, sondern dafür, wie sich wichtige Aspekte der entscheidenden Gedanken des Buchs für mich heute darstellen.

Bereits in seiner Einleitung bietet Frankfurter eine der grundlegenden Thesen seines Bands: Die ansonsten wenig bekannte, häufig als im Kern als jüdisch angesehene Elija-Apokalypse³ ist als einzigartiges Zeugnis für das Christentum des ländlichen und suburbanen Ägyptens der Zeit vor dem Aufkommen des

1 David Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity; Minneapolis: Fortress, 1993).

2 Besonders beeindruckend ist u.a. der zuletzt erschienene große Band David Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2018).

3 So z.B. die zentrale These von Jean-Marc Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie: Introduction, traduction, et notes* (Textes et études pour servir à l'histoire du Judaïsme intertestamentaire 1; Paris: Paul Guethner, 1972), der die Teile der Kapitel 2 und 3 des Texts gar in die Nähe essenischen Denkens verortet (S. 68–73) oder – besonders einflussreich – O.S. Wintermute, *Apocalypse*

pachomianischen Mönchtums, genauer der frühen zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, aufzufassen.⁴ Wenn man so will, kann die gesamte Monographie als sorgfältige, spannend geschriebene, schrittweise Entfaltung dieser grundlegenden These verstanden werden. Meine eigene Auseinandersetzung mit dem Band wird keine Komplettzusammenfassung bieten, sondern nur die Informationen diskutieren, die für das Verständnis meiner Argumentation nötig sind. Dabei wird sie sich an einer Reihe von Fragenkreisen orientieren, deren Diskussion ich für spannend halte:

1. Partizipation an biblischen Welten

Nach einer Zusammenfassung des Inhalts der koptischen Elia-Apokalypse und einem Forschungsüberblick sowie wichtigen Überlegungen zu Einleitungsfragen (inklusive einer Diskussion der Überlieferungslage des Texts sowie Zeugnissen seiner späteren Rezeption) bietet Frankfurter einen Überblick über das Verhältnis der Elia-Apokalypse zu biblischen und parabiblischen Texten:

As an Old Testament pseudepigraphon appealing to the authority of the biblical prophet Elijah, presuming to reveal the layout of the times of woe and the eschaton, employing biblical phraseology and motifs, and drawing upon the world of Jewish and Christian lore, the Apocalypse of Elijah demonstrates a complex relationship to Scripture. Its author was evidently acquainted as much with oral traditions and phrases as with actual texts.⁵

Hier ist nicht nur interessant, welch verschiedene biblische Texte – von 1 Joh 2,15–17 über Phil 2,6–8 oder auch mehrfach Passagen der Johannesapokalypse – auf welche Weise angespielt sind; ganz offensichtlich haben auch Motive außerkanonischer Schriften wie der *Ascensio Isaiae*, der *Epistula Apostolorum* oder auch des *Hirten des Hermas* einen Einfluss auf den Text geübt.⁶

of Elijah, in: J.H. Charlesworth (Hg.), *Old Testament Pseudepigrapha 1: Apocalyptic Literature and Testaments* (ABRL; New York u.a.: Doubleday, 1983) 721–753, hier 721–733.

4 Frankfurter, *Elijah*, 1–2. – Der Text ist zudem ein schönes Beispiel dafür, dass die Differenzierung zwischen christlichen Apokryphen und alttestamentlichen Pseudepigraphen künstlich ist und zu Fehldeutungen führen kann.

5 Ibid., 31. – Aus heutiger Sicht zeigt sich natürlich gerade *auch* an der Elia-Apokalypse, wie wenig sinnvoll die Differenzierung zwischen alttestamentlichen Pseudepigrapha und christlichen Apokryphen in vielen Fällen ist.

6 Ausführlicher Frankfurter, *Elijah*, 33–39. – Über den in diesem Zusammenhang etwas skeptischen Frankfurter hinaus könnte ich mir durchaus vorstellen, dass auch Motive aus 2 Thess 2

Deutliche Parallelen zeigen sich zudem zur (nach heutiger Datierung erst später in monastischen Kreisen Ägyptens entstandenen) *Apokalypse des Paulus*.⁷ Das dabei erkennbar werdende Material ist auch deswegen hoch spannend, weil es auf verschiedenen Ebenen einen seltenen, bisher m.E. ungenutzt bleibenden Einblick in die neutestamentliche Kanongeschichte bietet: Ganz regelmäßig wird etwa das Zeugnis des Origenes (185 – ca. 253/54 n.Chr.), beinahe eines Zeitgenossen der Entstehung der Elija-Apokalypse, herangezogen, um zu zeigen, dass im dritten Jahrhundert so etwas wie ein sehr weitgehendes Bewusstsein über einen weitgehend abgeschlossenen neutestamentlichen Kanon entstand;⁸ apokryphe Schriften werden dagegen kaum einmal als Quellen im Hinblick auf diese Frage genutzt.⁹ Dabei könnten sie unser Bild der Entstehung des neutestamentlichen Kanons durchaus bereichern. Die Elija-Apokalypse stünde dann nicht nur für die Tatsache, dass auch noch im dritten Jahrhundert sich als prophetisch verstehende Literatur(en) mit hohem Autoritätsanspruch entstehen konnten, sondern dass in deren Verarbeitung von biblisch klingenden Motiven offenbar keine Grenze zwischen Schriften, die aus heutiger Sicht als kanonisch gelten, und parabiblischen Schriften gezogen wurde. Neben die Stimme des hoch gelehrten, zeitweise in Alexandrien tätigen Origenes (und anderer) tritt somit die des wohl aus dem ländlichen Ägypten stammenden Autors¹⁰ der Elija-Apokalypse, der gleichermaßen aus (in heutiger

aufgenommen sind. Zur Diskussion der Bedeutung des *Hirten* im Ägypten der vor-konstantinischen Zeit nun auch Tobias Nicklas, Christliche Apokalypsen in Ägypten vor Konstantin: Kanon, Autorität, kontextuelle Funktion, in: T.J. Kraus – M. Sommer (Hg.), *Book of Seven Seals: The Peculiarity of Revelation, its Manuscripts, Attestation and Transmission* (WUNT 363; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016) 95–117, hier 106–110 (allerdings ohne Hinweis auf die mögliche Rezeption des Texts in der Elija-Apokalypse).

7 Frankfurter, *Elijah*, 29 sowie präzise Darstellung der Parallelen *ibid.*, 301–302. Sollte hier literarische Abhängigkeit vorliegen, dürfte jedoch eher die *Paulusapokalypse* aus der Elija-Apokalypse schöpfen denn umgekehrt. – Zur Datierung der *Paulusapokalypse* weiterführend Pierluigi Piovaneli, Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsiderées, in: *Apocrypha* 4 (1993) 25–64, hier 53 (Datierung zwischen 395 und 416) sowie Claudio Zamagni, *Recherches sur le Nouveau Testament et les apocryphes chrétiens* (Rimini: Guaraldi, 2017) 303–311 und nun auch Jan N. Bremmer, Apocalypse of Paul, in: J.C. Edwards (Hg.), *Early New Testament Apocrypha* (Ancient Literature for New Testament Studies; Grand Rapids: Zondervan, 2022) 427–445, hier 429–430.

8 Vgl. allerdings die sehr differenzierte Übersicht bei Christoph Marksches, Hauptleitung, in: ders. – J. Schröter (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: Evangelien und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) 1–180, hier 67–69 sowie 148–153.

9 Vgl. allerdings Tobias Nicklas, Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon, in: *Early Christianity* 5 (2014) 220–240.

10 Mit dieser Formulierung schließe ich nicht aus, dass auch ein Kollektiv hinter der Entstehung des Texts gestanden haben mag.

Perspektive) biblischen wie aus parabiblischen Texten schöpfte, ohne dass diese ihm alle in verschrifteter Form zugänglich gewesen sein dürften¹¹ und ohne dass er diese konkret „zitieren“ würde.¹² Die Elija-Apokalypse steht also für eine Position, in der offenbar die Frage nach einem abgegrenzten biblischen Kanon oder die nach der Zugänglichkeit einer Vollbibel nicht entscheidend ist. Wichtig ist stattdessen die Partizipation an einer biblisch „klingenden“ Sprache¹³ und damit einer Kommunikationsstruktur, in der Textpassagen, Motive und Figuren begegnen, die biblischen oder parabiblischen Texten entnommen sind, ohne dass eine Grenze zwischen beidem gezogen wird. Mit anderen Worten: Die Autorität dieser Form von Kommunikation ist offenbar wenigstens teilweise durch die Autorität des biblisch Klingenden vermittelt.

Dabei scheint besonders wichtig, dass, wie Frankfurter an faszinierenden Beispielen zeigt, der Text an einer spätantik-ägyptischen Welt von Erzählungen und Motivverknüpfungen um den Propheten Elija teilhat.¹⁴ Präziser:

There was a tradition of Elijah's revelations on Horeb; therefore an apocalyptic text might be cogently attributed to the legend of Elijah. And Elijah himself was so important as a paradigm and as a source of power for hermits as well as lay people that any text purporting to contain the revelations of Elijah would be met with considerable interest. The intention of the author who applied the pseudonym can also be discerned, for under these circumstances to produce a text under the name Elijah would have been a holy act ... It is also conceivable, in light of the evidence for anchorites' identification with Elijah and of the prophetic pretensions that arose in some hermits, that an author of an apocalypse of Elijah might actually have believed himself to be 'channeling' the words of the ascended prophet. The Coptic Apocalypse of Elijah is, for all intents and

-
- 11 Dies belegt Frankfurter besonders eindrücklich mit folgendem schönen Beispiel: „The most obvious use of extant Christian Scripture would appear to be ApocEl 1:2, which echoes 1 Jn 2:15; yet only the first part of the verse is a quotation. The rest of the verse – ‚for the pride of the world and its destruction are the devil's' – seems rather to be a rough recollection of 1 Jn 2:16–17, suggesting the text's historical distance from a text of 1 John“ (Frankfurter, *Elijah*, 34–35).
 - 12 Dies wiederum scheint für prophetische und apokalyptische Schriften üblich zu sein; diese können – wie etwa die Johannesapokalypse oder auch das 5. Esrabuch – weitgehend aus Parallelen zu den Schriften Israels gewoben sein, ohne diese je formell, also mit entsprechender Einleitung, zu zitieren. Die Autorität des Propheten scheint diese Form der Intertextualität nicht zu erlauben.
 - 13 Da der Text, wie wir sehen werden, für die öffentliche Verlesung oder gar Aufführung gedacht war, spreche ich bewusst von biblisch „klingender“ Sprache.
 - 14 Ausführlich Frankfurter, *Elijah*, 58–77 (mit Hinweisen auf faszinierende, wenig bekannte Quellen, von denen einige allerdings deutlich später einzuordnen sind als die Elija-Apokalypse).

purposes, a prophecy of the end and may indeed have been delivered as the words of Elijah incarnate to an audience quite prepared for such a conceit.¹⁵

Mit anderen Worten: Die Figur des biblischen wie des parabiblich rezipierten Elija spielt also, soweit wir das heute noch nachvollziehen können, in den „mental Bibeln“ auch spätantiker Christ:innen des ländlichen Ägypten eine so wichtige Rolle, dass die „Erinnerung“ an ihn geradezu in neue Kontexte hinein neu inszeniert werden konnte.¹⁶ Gleichzeitig zielt der Text bereits durch die Form seiner Einleitung als Prophetie in der „Ich-Perspektive“ an, dass seine Adressat:innen ihn als inspiriert verstehen sollen.¹⁷ Damit aber sind wir bei einem zweiten hoch spannenden Aspekt des Buches:

2. Schrift und *Performance*

Frankfurter versteht die Elija-Apokalypse als eine nicht einfach „am Schreib-tisch“ aufgrund schriftgelehrter Spekulation entstandene Apokalypse, sondern als einen Text, der seine Wurzeln in öffentlicher Inszenierung – „public performance“ – findet oder zumindest für die öffentliche Verlesung bestimmt war.¹⁸ Dies zeige sich unter anderem an seiner sehr assoziativen thematischen Anordnung, an der Art und Weise, wie mit Anspielungen auf die Bibel umgegangen wird,¹⁹ aber auch daran, dass, anders als in vielen Apokalypsen, weder von Büchern oder Schreibern, noch vom Akt des Schreibens die Rede ist.²⁰ Aus dieser Beobachtung wiederum leitet Frankfurter seine Analyse wichtiger Fragen zur Pragmatik des Texts, d.h. der literarischen Form sowie dem impliziten Autor und Publikum der Schrift, ab. Besonders spannend scheint

15 Frankfurter, *Elijah*, 75.

16 Hierzu Frankfurter, *Elijah*, 76–77: „When a prophet presents a discourse to an audience in an oral setting, authorship is not strictly identified: the ‚prophecy‘ is understood as divinely inspired, while the identity (or individuality) of the prophet is apparent to the audience. The nature of the discourse is established by setting, therefore, rather than by title and attribution. When the discourse is written down, however, its status as prophecy – as divine word – requires an appropriate attribution, for the setting is henceforth the text itself and its subsequent public readings.“

17 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 84.

18 Die Übergänge sind natürlich fließend zu denken.

19 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 80–81.83.

20 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 96. Den ganz grundsätzlich anderen Charakter der Apokalypse des Johannes zeigt z.B. die gründliche Untersuchung von Hans-Georg Gradl, *Buch und Offenbarung: Medien und Medialität der Johannesapokalypse* (Herders Biblische Studien 75; Freiburg u.a.: Herder, 2014) auf.

mir zunächst bereits der Gedanke, dass sich die Autorität der Elija-Apokalypse nicht nur aus ihrer Übernahme biblisch klingender Sprache und ihrem (wenigstens impliziten) Anspruch, von Gott inspiriert zu sein, verdanke, sondern – im Akt der Inszenierung bzw. des öffentlichen Vortrags – dem Charisma des Vortragenden im Verhältnis zu seinem Publikum.²¹ Dass der Text auch nach seiner Niederschrift weiterhin für den öffentlichen Vortrag vorgesehen war, zeige sich auch an Teilen seiner Überlieferung wie etwa an der Punktierung der sahidischen Handschrift aus der Chester Beatty Library.²² Anders als etwa im Falle der Offenbarung des Johannes, der synoptischen Endzeitrede oder auch der *Apokalypse des Petrus* sei die Prophetie der Elija-Apokalypse nicht in eine historische Legende eingebettet und damit an eine konkrete Situation der Vergangenheit gebunden. Durch das Fehlen einer solchen Verbindung aber könne die Elija-Apokalypse immer neu „präsentiert“ werden und ihren performativen Effekt erzielen. Mit anderen Worten:

Elijah becomes not merely a visionary of biblical legend, but, even more, the revealer of the present²³.

Nach spannenden und gleichzeitig überaus soliden Beobachtungen zur impliziten Kommunikationssituation des Texts, d.h. zu impliziter Adressatenschaft und implizitem Autor bzw. Sprecher,²⁴ bietet Kapitel 5 einige Schlüsselpassagen des Bands. Die entscheidende Funktion des Texts bestehe darin, in einer Furcht einflößenden, als chaotisch wahrgenommenen Welt die (sehr diversen) Zeichen erkennen zu lassen, die erlauben, sich in einer solchen Welt zurechtzufinden und zu überleben.²⁵ Dabei bilde der Text selbst – oder besser: seine rituelle *Performance* – die Lösung des Problems: Im Kern der drei legendarischen Abschnitte des vierten Kapitels der Elija-Apokalypse stehe jeweils eine spezifische Diatribe. Deren Funktion bestehe darin, den als „der Gesetzlose“ bezeichneten Antagonisten, eine Art von Antichrist-Figur²⁶, zu entlarven. In der erzählten Welt des geschriebenen Texts werden die Diatriben je seinen Gegenspielern, den „heroic parties“, also Tabitha, Elija und Henoch sowie den

21 Frankfurter, *Elijah*, 85, schreibt gar vom Charisma des Autors in seiner Gemeinschaft („the author's charisma in his community [e.g., as a prophet]“).

22 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 22.85.

23 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 85–86. Zitat auf S. 86.

24 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 96–102.

25 Mit anderen Worten: Der Text beeinflusst auf hoch spannende Weise Weltwahrnehmungs- und damit Bildungsprozesse.

26 Frankfurter hält sich mit Recht mit der konkreten Identifikation des „Gesetzlosen“ mit dem (oder einem) „Antichristen“ zurück.

sechzig Gerechten, in den Mund gelegt. Im Rahmen der *Performance* bzw. der öffentlichen Verlesung jedoch übernimmt der Aufführende deren Rolle und *präsentiert* damit im wahrsten Sinne des Worts die Auseinandersetzung mit dem Gesetzlosen in ganz unmittelbarer Weise.²⁷

Because the diatribes are addresses, there is the implication of a dual ‚address situation‘ – both addressor and addressee. Thus the Lawless One is present in the situation set up by the performance in order to be rhetorically opposed by Tabitha, Elijah and Enoch, and the sixty righteous ones – and by the public reader in their voices.²⁸

Die gesprochenen bzw. inszenierten Worte werden somit geradezu zu wirk-samen Waffen gegen den „Gesetzlosen“ und dieser werde durch die *Per-formance* der Eliaja-Apokalypse zum „Opfer“ der gegen ihn gerichteten Reden.²⁹ Die Funktionsweise solcher rituellen Inszenierung gleiche derjenigen aggressiver magischer Riten: Die Wirkung des Texts bestehe damit geradezu in einer rituellen Verfluchung des Gesetzlosen,³⁰ ja darin, ihn zu töten, wie die in Kapitel 5 des Texts verwendeten Bilder vom „Schmelzen wie Eis“ oder dem „Verschwinden der Schlange“ nahe legen. Beides sind Motive, die, so Frankfurter, ihren traditionellen Hintergrund in der Denk- und Bildwelt Ägyptens finden.³¹ Was Frankfurter hier beschreibt, kommt sehr nahe dem, was ich unter par-a-biblischen Traditionen verstehe, d.h. „durch das Zueinander verschiedener Medien (Texte, Dinge, Bilder, Riten etc.) bestimmte[n] Konstellationen, die an der imaginierten Welt der Bibel teilhaben, jedoch nicht vollkommen in ihr auf-gehen, sondern diese in neue Kontexte hinein aktualisieren, ja präsentieren.“³² Wo aber auf das Zueinander von Medien Wert gelegt wird, um die Funktion einer solchen Tradition zu verstehen, kommen unmittelbar weiterführende Fragen in den Blick: In welchen Kontexten dürfen wir uns die „Inszenierung“ des Texts vorstellen? Dürfen wir von einem oder mehreren Sprechern aus-gehen, die die im Text zu unterscheidenden Stimmen repräsentierten? Ist die Inszenierung an bestimmte Orte oder Räume gebunden und wird sie regel-mäßig oder aus konkreten Einzelanlässen wiederholt? Könnte es sein, dass dabei auch Gegenstände bzw. Medien, die wir heute nicht mehr erfassen

27 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 128.

28 Frankfurter, *Elijah*, 128–129.

29 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 133.

30 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 134.

31 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 134–139.

32 Tobias Nicklas, Neutestamentlicher Kanon und christliche Apokryphen: Trends, Themen und Thesen, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 51: *Diesseits und jenseits des Kanons* (2023) 5–26, hier 19.

können, eine Rolle spielten? Wie ist das Zueinander von festen und spontanen Elementen der Inszenierung zu denken? Natürlich ist es unmöglich, dieses Set an Fragen auch nur ansatzweise zu beantworten; vielleicht aber kann aber schon alleine die Tatsache, dass wir in der Lage sind, sie zu stellen, die für jede Konstruktion von Geschichte wichtige historische Imagination anregen (und ihr gleichzeitig Grenzen setzen).

Hinzu kommt eine zweite Gruppe von Fragen, die im Zusammenhang damit stehen, dass wir im schriftlich überlieferten Text im Grunde nur einen „frozen moment“³³ der eigentlichen Inszenierung vor uns haben: Wie lassen sich im Falle der Elia-Apokalypse die öffentliche *Performance* bzw. Verlesung des Texts und seine Verschriftlichung zusammendenken? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Wurde ein zunächst mündlich „aufgeführter“ Text beim Zuhören sozusagen „mitgeschnitten“? Wie spontan oder wie geplant dürfen wir uns die „erste Aufführung“ oder das erste Set von „Aufführungen“ des Texts vorstellen? Liegt ihr bzw. ihm eine bereits schriftlich konzipierte Struktur zugrunde? Und wie weit ging diese ins Detail? Inwiefern verändert die schriftliche Niederlegung des Vorgetragenen dessen Charakter? Was geht dabei verloren und muss gleichzeitig in der neuen „Aufführung“ in Variationen wiedergewonnen werden? Richtet sich die je neue Aufführung an ein je neues Publikum oder kann (oder muss) dieses weitgehend stabil bleiben? Welche Autorität wiederum kam dem schriftlichen Text *an sich* zu? Diente er alleine als Grundlage, um eine gewisse Wiederholbarkeit der *Performance* zu gewährleisten? Oder (und inwiefern) konnte auch das schriftlich festgehaltene Wort – vergleichbar einer magischen *historiola* – bereits als solches Autorität und Wirksamkeit beanspruchen?

Vielleicht könnte man sogar so weit gegen, die Frage zu stellen, ob Aspekte der Fluidität des überlieferten Texts damit zusammenhängen, dass er für die (offenbar nicht nur einmalige) Inszenierung gedacht war, in der Elemente des Spontanen neben die reine Verlesung treten konnten. Ich könnte mir so etwas z.B. für die Unterschiede zwischen den verschiedenen Versionen von 4,22–23 vorstellen, wo die den Märtyrern auferlegten sadistischen Qualen beschrieben sind. Dies legt sich noch mehr nahe, wenn Frankfurter damit Recht hat, dass die konkret beschriebenen Martyrien weniger als *vaticinia ex eventu* denn als

33 Meine Verwendung dieses Begriffs ist angestoßen durch Sandra Huebenthal, ‚Frozen Moments‘ – Early Christianity through the Lens of *Social Memory Theory*, in: S. Buttica – E. Norelli (Hg.), *Memory and Memories in Early Christianity: Proceeding of the International Conference held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2–3, 2016)* (WUNT 398; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018) 17–43.

Teil einer Gemeinschaft stiftenden, in der konkreten *Performance* neu imaginierten sozialen Erinnerung aufzufassen sind.³⁴

3. Apokalypse und Chaosbeschreibung

Der dritte Teil des Bands schließlich entwickelt eine bedeutsame Doppelthese, deren Teile eng miteinander zusammenhängen: (1) Die in der *Elijah*-Apokalypse verwendeten Bilder und Motive finden ihren Hintergrund nicht einfach allgemein im breiten Strom frühjüdischer Apokalyptik, sondern in weit zurückreichenden ägyptischen Traditionen, wie sie sich z.B. auch im berühmten *Töpferorakel* der ptolemäischen Zeit niedergeschlagen haben. (2) Damit aber sollte der Text nicht zu einfach als kryptische Reflexion identifizierbarer historischer Ereignisse gelesen werden,³⁵ wie dies im Verlauf der Forschungsgeschichte vielfach geschehen ist.³⁶

Von Jan Assmann übernimmt Frankfurter den Begriff der „Chaosbeschreibung“.³⁷ Damit werde ein Genre von Texten bezeichnet, das seine Wurzeln im Kontext der altägyptischen Königsideologie findet: Beschrieben werde der chaotische Zustand, dem Ägypten durch katastrophale Ereignisse wie das Ausbleiben der Nilflut oder auch das Hereinbrechen äußerer Feinde ausgeliefert werde, wenn die durch den Pharao garantierte *Ma'at*, d.h. die gerechte Weltordnung, ausfalle und dämonische Mächte wie Seth und Apophis die Oberhand gewannen.³⁸ Ausführlich wird die Entwicklung des Genres und seiner Funktion beschrieben. Aus der Propaganda für das ägyptische Königtum habe sich in hellenistischer Zeit eine Literatur entwickelt, die in einer Situation der Fremdherrschaft der großen Vergangenheit nachtrauere, aber auch Prophezeiungen für das Kommen eines geradezu „messianischen

34 Ausführlich Frankfurter, *Elijah*, 141–155. – Für einen breiten Überblick über vergleichbare Funktionen von „erinnerter Verfolgung“ in frühchristlicher Literatur vgl. James A. Kelhoffer, *Persecution, Persuasion and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament* (WUNT 270; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) sowie in der Spätantike Aaltje Hidding, *The Era of the Martyrs: Remembering the Persecution in Late Antique Egypt* (Millennium Studies 87; Berlin – Boston: de Gruyter, 2020).

35 Vgl. (im zweiten Teil auch in der Formulierung angelehnt) Frankfurter, *Elijah*, 159.

36 Beispiele hierzu bei Frankfurter, *Elijah*, 10–17.

37 Vgl. Jan Assmann, Königsdogma und Heilserwartung: Politische und kultische Chaosbeschreibung in ägyptischen Texten, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983) 345–77 (zitiert in Frankfurter, *Elijah*, 161 n. 6).

38 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 162–168.

Pharaohs“ integrieren konnte. Die Kontinuität entscheidender Elemente der Gattung wiederum lasse sich bis in die Spätantike hinein verfolgen:³⁹

The Greek, Demotic, Coptic, and Arabic literature of the Roman period demonstrates the native character and cultural importance of *Chaosbeschreibung* as a form of discourse and a spectrum of *topoi*, applicable to a variety of immediate purposes but invariably expressive of the same perspective: the fragile stability of the relevant cosmos – society and fertility in Egypt – and its sensitivity to the vicissitudes of rulers. Within this context, it is clear that the Apocalypse of Elijah represented one more attempt to describe chaos and distress in Egypt and their resolution with the advent (in Egypt) of a ‚messianic‘ king.⁴⁰

Für die Elia-Apokalypse sei dieser Herrscher aber Christus, mit anderen Worten „the real solar pharaoh.“⁴¹ Natürlich ist diese These nicht nur in höchstem Maße faszinierend, sondern bietet auch für die Interpretation des Texts einen entscheidenden Schlüssel. Es stellt sich jedoch die Frage: Wie konkret ist die Chaosbeschreibung der Elia-Apokalypse von Beschreibungen chaotischer Zustände in nicht-ägyptischen Apokalypsen zu unterscheiden? Worin bestehen deren Spezifika über die Erwähnung ägyptischer Orte hinaus? In einem ausführlichen Exkurs bietet Frankfurter ein in Texten der Gattung „Chaosbeschreibung“ erkennbares Motivinventar; dabei unterscheidet er zwischen Motiven, die eine Disintegration der sozialen Ordnung anzeigen, solchen, die Katastrophen in Zusammenhang mit Fruchtbarkeit und Natur beschreiben, und Motiven, in denen es um den Zusammenbruch der äußeren Grenzen des Landes oder der himmlischen Ordnung geht.⁴² Viele dieser Motive jedoch tauchen zumindest in vergleichbarer Weise auch in apokalyptischen Texten ohne Ägyptenbezug auf. Je nach Kontext lesen wir nicht mehr vom Nil, aber von anderen Flüssen (vgl. z.B. Apk 8,10–11; 9,14; 16,4);⁴³ es ändern sich die Namen der bedrohlichen wilden Tiere – besonders schön zu beobachten in irischen Apokalypsen, die von Meeresmonstern sprechen⁴⁴ – oder die der Feinde, die von außen eindringen (z.B. Apk 20,7–9: Gog und

39 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 174–183, 192–194.

40 Frankfurter, *Elijah*, 194.

41 Frankfurter, *Elijah*, 194.

42 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 183–185.

43 Zur Rolle fließender Wasser in der Johannesapokalypse vgl. Tobias Nicklas, Meer, Flüsse und Quellen in der Apokalypse des Johannes, in: L. Arcari & L. Carnevale (Hg.), *Dignus es accipere Librum: Miscellanea in onore di Edmondo Lupieri per il suo LXXII compleanno* (Quaderni di Vetera Christianorum 35; Bari: Edipuglia, 2022) 93–104, hier 98–101.

44 Hierzu z.B. die auf der lateinischen *Thomasapokalypse* aufbauenden *Signs before Doomsday*, die z.B. in § 24 von „brüllenden Seeungeheuern“ und „rotmäuligen Stachelmonstern“ sprechen. Englische Übersetzung bei Maire Herbert – Martin McNamara, *Irish*

Magog). Motive wie die Verdunkelung des Monds oder der Sonne wiederum scheinen universal zu sein. Verdankt sich das ägyptische „Lokalkolorit“ des Texts somit zunächst spezifischer Motive wie der mehrfachen Erwähnung Ägyptens (z.B. Apk.El. 2,3.8.9.13.29.31.32.39.45), der von Memphis (2,21.44.47) und (wohl) Heliopolis (2,46), der Rede von der Verwandlung des Nilwassers in Blut (2,44) oder auch – in womöglich geringerem Maße – der Vorstellung eines Weltenbrands (5,37)?⁴⁵ Oder hängt es zuallererst mit einem eindeutig von anderen apokalyptischen Schriften und Orakeltexten abgrenzbaren Genre der Chaosbeschreibung zusammen?⁴⁶ Müsste dann die im Text zwei Mal (Apk. El. 3,2–4 und 5,36) beschriebene Parusie Christi – trotz des in 3,3 erkennbaren Vergleichs mit dem Gang der Sonne – nicht noch deutlicher auf Ägypten oder einen Ort in Ägypten bezogen dargestellt werden? Um nicht missverstanden zu werden: Ich streite nicht ab, dass Entscheidendes in der Elia-Apokalypse aus Motiven der Chaosbeschreibung, wie Frankfurter sie versteht, ableitbar ist, ich stelle jedoch die Frage, ob und in wie vielen Fällen dies *eindeutig* der Fall ist, und damit, worin konkret das spezifisch Ägyptische des Texts besteht. Vielleicht jedoch ist eine Entscheidung hier gar nicht nötig, solange klar ist, dass ein im ländlichen Ägypten lebendes Publikum in der Lage war, die entscheidende Kommunikationsabsicht des Texts zu verstehen.

Wenn ich recht verstehe, leitet Frankfurter aus dem in seiner Argumentation erwiesenen grundsätzlichen mythischen Charakter der Chaosbeschreibung ab, dass die in der Elia-Apokalypse beschriebenen Ereignisse der Endzeit nicht zu einfach als *vaticinia ex eventu* gelesen und für die konkrete historische Einordnung des Texts herangezogen werden dürfen.⁴⁷ Ich stimme Frankfurter hier in vollem Maße zu; dies hängt für mich aber nicht *nur* an der Einordnung des Texts als Chaosbeschreibung, sondern auch daran, dass m.E. selbst so genannte „historische Apokalypsen“ der jüdisch-christlichen Tradition nicht in Anspielungen auf historische Ereignisse aufgehen, sondern ganz

Biblical Apocrypha: Selected Texts in Translation (London – New York: T & T Clark, 32004 [1989]) 155.

45 Dieser spielt – ausführlicher als in der Elia-Apokalypse – auch eine Rolle im Endzeit-szenario der womöglich in Alexandria entstandenen *Apokalypse des Petrus* und dem zweiten Petrusbrief: Zum Hintergrund dieses Motivs sowie seiner Verarbeitung in frühchristlicher Literatur vgl. Wolfgang Grünstäudl, *Petrus, das Feuer und die Interpretation der Schrift: Beobachtungen zum Motiv des Weltenbrandes im zweiten Petrusbrief*, in: L. Neubert – M. Tilly (Hg.), *Der eine Gott und die Völker in eschatologischer Perspektive: Studien zur Inklusion und Exklusion im biblischen Monotheismus* (BThSt 137; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2013) 183–208.

46 Dass der Plot der Ereignisse nicht mehr ganz dem einer üblichen Chaosbeschreibung entspricht, gibt auch Frankfurter, *Elijah*, 194, zu.

47 Hierzu z.B. Frankfurter, *Elijah*, 198–199.201–203.

grundsätzlich in ihrem Plot Elemente des Mythischen mit Motiven verbinden, die als solche historischen Anspielungen gedeutet werden können, die aber kaum einmal in solchen Anspielungen vollkommen aufgehen.⁴⁸ Die Bandbreite der Möglichkeiten ist groß: In der synoptischen Apokalypse, konkret in der Form, wie sie sich im dreizehnten Kapitel des Markusevangeliums findet, ist neben dem Hinweis auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels (Mk 13,2; vgl. auch 13,14?⁴⁹) wohl kaum eine Anspielung zu entdecken, die sich eindeutig als *vaticinium ex eventu* auf ein konkretes Ereignis verstehen lässt. Die Johannesapokalypse hat ihre Ausleger:innen zwar immer wieder dazu verleitet, sehr konkrete Anspielungen auf historische Ereignisse zu vermuten. Bereits in Apk 13,18, wo die Zahl des zweiten Tieres bekanntlich als 666 identifiziert wird, ist der Text aber so offen, dass er eine Vielzahl von Deutungen zulässt, und auch die Identifikation der sieben + eins Könige, von denen in Apk 17,9–11 die Rede ist, hat Ausleger:innen zur Verzweiflung getrieben. Ich gehe davon aus, dass die Johannesapokalypse tatsächlich immer wieder auf konkrete Orte und Ereignisse anspielt; dies deuten schon die Angaben in den Sendschreiben der Kapitel 2–3 an. Sie geht in ihnen aber keineswegs so auf, dass die Aufgabe des Interpretierenden darin bestünde, diese Anspielungen geradezu wie in einer Allegorie eins zu eins zu entschlüsseln.⁵⁰ Besonders aufschlussreich für das Verständnis dieses Phänomens scheint mir zudem die Langform der lateinischen *Thomasapokalypse* zu sein, wie sie in Codex Palatinus (Cod. Vat. Pal.

48 Grundsätzliches (in Bezug auf die Johannesapokalypse) hierzu Tobias Nicklas, Die Johannesapokalypse zwischen Sozialkritik, Geschichtsdeutung und ‚Mythos‘, in: C.G. Pardee – J.M. Tripp (Hg.), *Sacred Texts and Sacred Figures: The Reception and Use of Inherited Traditions in Early Christian Literature. A Festschrift in Honor of Edmondo F. Lupieri* (Judaïsme ancien et origines du Christianisme; Turnhout: Brepols, 2022) 201–232.

49 Die Deutung von Mk 13,14 auf ein konkretes Ereignis neben oder in Zusammenhang mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels ist schon deswegen problematisch, weil der Text auf vergleichbare Passagen im Buch Daniel anspielt (vgl. Dan 11,31 und 12,11).

50 Diese Gefahr sehe ich besonders in den vielfältigen Arbeiten von Thomas Witulski zur Johannesapokalypse gegeben. Grundlegend ders., *Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse* (FRLANT 221; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007). Um nicht missverstanden zu werden: Meine Kritik richtet sich nicht in erster Linie gegen eine Datierung der Apokalypse in die Zeit Hadrians, sondern gegen den Zugang, in möglichst vielen Passagen der Apokalypse eindeutig identifizierbare Hinweise auf historische Ereignisse ihrer Entstehungszeit finden zu wollen. Die Apokalypse wird so geradezu zu einer Allegorie regionaler Geschichte. Dies scheitert nicht nur an der Offenheit des Texts, sondern daran, dass wir uns bei jeder Konstruktion (nicht nur) antiker Geschichte vor Augen führen sollten, wie viel an Wissen über die Vergangenheit unwiederbringlich verloren gegangen ist. Die Wahrscheinlichkeit, dass – sollte ein solcher Zugang Recht haben – die Apokalypse (vielleicht sogar vor allem) auf Ereignisse anspielt, von denen wir nichts wissen, wäre groß.

220 fol. 48^v-53^v) aus dem 9. Jahrhundert erhalten ist, zu sein.⁵¹ § 5 dieses Texts spricht vom Auftreten eines Königs am Ende der Zeiten, der nur für kurze Zeit regiert, welcher aber zwei Söhne hinterlässt, von denen der erste durch den ersten, der zweite durch den achten Buchstaben bezeichnet werde. Zudem werde der erste Sohn vor dem zweiten sterben. Dass hier eine sehr eindeutige Anspielung auf Kaiser Theodosius I., seine nur kurze Regierungszeit im Westen, sowie seine beiden Söhne Arcadius und Honorius vorliegen muss, ist unbestreitbar. Die Identifikation dieses Motivs mit einer historischen Konstellation aber hat nun dazu geführt, dass Ausleger:innen der *Thomasapokalypse* auch in späteren Passagen des Texts Anspielungen auf historisch Fassbares zu finden meinten und sich dabei in der Offenheit des Texts wie auch unserem überaus lückenhaften Wissen selbst über wichtige Ereignisse der Spätantike verloren: Nachdem sein erstes Rätsel gelöst scheint, verlockt der Text also geradezu dazu weiterzurätseln – und führt gerade deswegen womöglich in die Irre.

Innerhalb einer so angedeuteten Bandbreite apokalyptischer Schriften (und Verwandter) dürfte die Elia-Apokalypse zu den Texten gehören, in denen die Elemente dominieren, die nicht als historische Anspielungen aufzufassen sind oder gar in diesen aufgehen. Gerade diese Offenheit der Schrift erlaubte ihr wohl – wie dies auch anderen apokalyptischen Texten (oder Verwandten) möglich war – auch jenseits ihrer ganz konkreten Ursprungssituation attraktiv zu bleiben. So hat Frankfurter wohl damit Recht, dass der Text kein eindeutiges *vaticinium* bietet, das auf die zeitweise Eroberung Ägyptens durch die palmyrenische Herrscherin Zenobia (und ihre Vertreibung durch Kaiser Aurelian im Jahre 272) hinweist.⁵² Und doch ist es nicht ausgeschlossen, dass antike ägyptische Adressat:innen des Texts mit diesen Erinnerungen an dieses Ereignis verbunden haben mögen. Die Offenheit der Elia-Apokalypse mag ein Grund dafür sein, dass sie, wie die handschriftliche Überlieferung erweist, auch noch Jahrhunderte nach ihrer Entstehung tradiert (und offenbar inszeniert) wurde; ihre vielen auf Ägypten verweisenden Motive wiederum erklären, dass sie ihren ägyptischen Kontext offenbar nie ganz verlassen hat.⁵³ Erst in diesem Kontext gelesen aber liegt der Bezug des Texts zur Chaosbeschreibung eindeutig nahe.

51 Zum Folgenden weiterführend (auch unter Einbezug von Sekundärliteratur) Tobias Nicklas, Matthias Geigenfeind & Johannes Stettner, Die Deutung der Weltgeschichte in der Langform der Apokalypse des Thomas (Codex Palatinus §§ 2–10), in: *ETHL* 94 (2018) 257–275.

52 So aber Wolfgang Schrage, *Die Elia-Apokalypse* (JSHRZ V.3; Gütersloh: Gerd Mohn, 1980) 194–288, hier 222–225.

53 Dies scheint mir trotz des wenigstens indirekten Einflusses auf die Tiburtinische Sibylle (Frankfurter, *Elijah*, 24–25) wenigstens *cum grano salis* haltbar zu sein.

4. Historische Einordnung

Der wunderbare Band schließt mit einem dritten Teil, in dem die *Elija-Apokalypse* in drei Stufen in einen konkreten Entstehungskontext im ländlichen Ägypten der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts eingebettet wird: Man kann diese abschließenden Kapitel fast für sich als eine ungeheuer gelehrte Einführung in Aspekte der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Geschichte des (nicht nur) ländlichen Ägypten der genannten Zeit lesen. Bereits die Fülle des hier herangezogenen, z.T. wenig bekannten und kaum zugänglichen Quellenmaterials ist tief beeindruckend. Der Text wird eingeordnet in Kontexte des dramatischen wirtschaftlichen Niedergangs des römischen Reichs (mit einem Tiefpunkt unter Philippus Arabs [244–249]), der in Ägypten mit Rebellionen, antichristlichen Pogromen und neuen Formen von Nationalismus einherging und gerade auch viele Ägypter der „Mittelklasse“ auf dem Lande in zunehmend sozial prekäre Situationen brachte.⁵⁴ Dieser viele Menschen jeglicher Sicherheit beraubende, sie entwurzelnde Kontext wurde zum Nährboden millenarischer Strömungen in der ägyptischen *Chora*, wie Frankfurter sie wenigstens für ein Beispiel im Distrikt Arsinoë konkret nachweisen kann.⁵⁵ In einer solchen Denkwelt sind, wie Frankfurter überzeugend argumentiert, auch die am Ende der Elija-Apokalypse ausgedrückten Hoffnungsbilder einzuordnen. Wie allerdings ist das Verhältnis zwischen Text, Autor (oder Autorengruppe) und Trägergruppe zu verstehen? Sollen wir von einem Propheten, einer als Propheten auftretenden Gruppe, eventuell Priestern ausgehen, die in die konkrete, verzweifelte gesellschaftliche Situation hinein Bilder vom endzeitlichen Friedensreich aus der Johannesapokalypse entnahmen und in ihren neuen Kontext hinein – dabei die Rolle Elijas einnehmend – aktualisierten? Oder erwuchs die Elija-Apokalypse bereits aus

54 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 241–269, hier bes. 268: „At the first level of the historical and social context of the Apocalypse of Elijah, then, a profound decline in the Egyptian economy and concomitant increase in economic oppression during the century in which the text was written constitute the most general circumstances in which millennialist movements and their ideologies flourish. The context of a new and suffering middle class and economic innovations that put the maintenance of status and identity onto the individual provides a basis for sect formation. The persistent revolts and the ideological bases ... show that types of 'revolutionary behavior' similar to that of millenarism were endemic to the period. Moreover, the consistently nationalistic basis of these revolts parallels the archaic Egyptian nationalism underlying the *Chaosbeschreibung* motifs employed in the Apocalypse of Elijah.“

55 Frankfurter, *Elijah*, 270–278, der allerdings (mit Recht) nicht so weit geht, eine direkte Verbindung zwischen den für den in der Arsinoë nachgewiesenen Ereignissen und der Entstehung der Elija-Apokalypse herzustellen (ibid., 278).

einer breiteren millenarischen (oder für millenarische Gedanken offenen) Strömung? Ist sie somit eher Katalysator einer neuen Bewegung oder Spitze des bereits bestehenden Eisbergs? Da das Millennium, anders als etwa bei den bei Papias von Hierapolis zitierten Presbytern (vgl. Irenäus von Lyon, *haer.* V 33,3), nicht im Detail ausgemalt, sondern sein Kommen nur ganz knapp angedeutet ist (Apk.El. 5,37; vgl. aber 1,8–10), halte ich die zweite Möglichkeit für wahrscheinlicher. Wie ist schließlich das Verhältnis von Autor(engruppe) und Adressat:innen zu verstehen? Selbst kanongeschichtlich Relevantes könnte sich ergeben: Ist die Zurückhaltung gegenüber der Johannesapokalypse, wie wir sie etwa bei dem etwa zeitgenössischen Dionysios von Alexandria (gest. 265 n.Chr.) beobachten, *auch* als eine Antwort auf als gefährlich oder zumindest problematisch empfundene, millenarische Bewegungen in der *Chora* zu verstehen?⁵⁶

In einem letzten Schritt schließlich bettet Frankfurter den Text in die für die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts auch aufgrund der Erfolge manichäischer Mission in Ägypten nachweisbaren Diskurse um angemessenes Fasten ein (vgl. Apk.El. 1,33–22).⁵⁷ Die rigorose, gleichzeitig für die Symbolwelt der Trägergruppe hoch bedeutsame, im Text erkennbare Fastenpraxis sei bei den kirchlichen Autoritäten in Alexandria in Verdacht geraten, eine zu große Nähe zur radikalen Askese mehr und mehr als Bedrohung verstandener manichäischer Gruppen aufzuweisen:

The milieu of the Apocalypse of Elijah fell under such censure and perhaps ruptured under it as often happens with religions in situations of rival doctrine and authority. At this point, indeed, the social body to whom the Apocalypse of Elijah was addressed might be considered a ‚sect‘, for strong boundaries against the world seem to be established first in regard to the fasting dispute. Moreover, because the dominant theme of the Apocalypse of Elijah after the fasting passage concerns the problem of deceitful leadership in the end times, it is likely that the author was especially sensitive to the power of rival authority. The Alexandrian authorities who criticized the severity of the sect's fasting regimen were thus seen as ‚deceivers‘ who denied fasting altogether.⁵⁸

56 Zum komplexen Weg der Johannesapokalypse in den neutestamentlichen Kanon (inklusive des Zeugnisses des Dionysios von Alexandrien) vgl. u.a. Tobias Nicklas, *Revelation and the New Testament Canon*, in: C.R. Koester (Hg.), *The Oxford Handbook on Revelation* (Oxford et al.: Oxford University Press, 2020) 361–376, hier 362–368.

57 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 279–298.

58 Frankfurter, *Elijah*, 297.

Wie das weitere Schicksal einer solchen Sekte ausgesehen haben mag, fragt auch Frankfurter.⁵⁹ Erneut können wir darüber nur spekulieren. Bereits die Tatsache aber, dass die Elija-Apokalypse auch noch ca. zwei Jahrhunderte nach ihrem Entstehen in drei Sprachformen – griechisch, achmimisches und sahidisches Koptisch – sowie mehreren Rezensionen überliefert ist, legt zumindest nahe, dass der Text weniger an die bei Frankfurter so präzise beschriebene Ursprungssituation gebunden gewesen sein mag, als es den Anschein hat.⁶⁰ Hat sich die „Sekte“, die womöglich hinter dem Text stand, geöffnet? Warum blieb der Text offenbar auch zumindest ein Jahrhundert nach seiner Entstehung in einem veränderten Kontext weiterhin interessant und wurde, wie das sahidische Chester-Beatty Manuskript (P. Chester Beatty 2018) nahelegt, auch weiter verlesen? Und wie hat man ihn Generationen nach seiner Entstehung – dann z.T. im unmittelbaren Überlieferungskontext mit der Zephanja-Apokalypse – verstanden? Die Elija-Apokalypse bleibt voller Geheimnisse.

59 Vgl. Frankfurter, *Elijah*, 298.

60 Zur Überlieferungssituation vgl. Frankfurter, *Elijah*, 21–23.

PART V

Auswirkungen

Die Seelenwägung in der *Legenda aurea* als Nachwirkung ägyptisch-römischer Kulturgeschichte?

Stephanie Hallinger

In der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine findet sich die geradezu aberwitzige Legende Kaiser Heinrichs II. (973/8–1024), dem bei seinem Tod zur Last gelegt wird, an der Treue seiner Frau Kunigunde gezweifelt und sie deshalb der Pflugscharprobe unterzogen zu haben.¹ Die Legende des hl. Laurentius im selben Legendar wiederum berichtet vom sogenannten *Merseburger Wunder*: Bei seinem Tod wird dem Kaiser diese unrechte Verdächtigung zusammen mit seinen Sünden beim Seelengericht als Malus auf die Waagschale gelegt. Als diese sich nach unten neigt, legt der heilige Laurentius als Gegengewicht einen goldenen Kelch hinzu, den Heinrich II. einst der Laurentiuskirche in Eichstätt gestiftet hat; dessen Gewicht entscheidet das Gericht zugunsten des Kaisers, worauf ein um die Seele betrogener Teufel im Zorn von diesem Kelch einen Henkel abbricht. Die kurze Legende schließt mit dem lakonischen Fazit: „Also befand man darnach, daß der Kaiser in Wahrheit um diese Zeit war gestorben und daß ein Ohr fehlte an dem Henkel.“² Diesem Legendenmotiv begegnen wir vom frühen 12. Jahrhundert an bis in die Moderne hinein immer wieder in neuen Variationen, ausgehend wohl von der *Chronik von Montecassino* (ca. 1100) bis hin zu den Gebrüdern Grimm.³ Was hinter dieser Anekdote als

- 1 Erst die Tatsache, dass sie mit Gottes Hilfe unversehrt über glühende Pflugscharen zu laufen vermag, ist ihm Beweis genug für ihre Aufrichtigkeit. Zur Entwicklung dieses Legendenstoffs vgl. Hans-Jürgen Schröpfer, *Heinrich und Kunigunde. Untersuchungen zur Verslegende des Eberhard von Erfurt und zur Geschichte ihres Stoffs* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 8), Göppingen 1969, 25.
- 2 Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz. Nachdruck Berlin 1963, 618. Der Dominikaner Jacobus de Voragine (1228/29–1298) strukturierte das um 1260/80 entstandene Legendar dem Ablauf des Kirchenjahres entsprechend, was auf den ursprünglichen Bestimmungszweck im (para-)liturgischen Bereich deutet. Die anhand des Cgm 6 als Leithandschrift erstellte, maßgebliche Edition bietet Ulla Williams/Werner Williams-Krapp (Hg.), *Die ‚Elsässische Legenda aurea‘*, Bd. I: *Das Normalcorpus* (Texte und Textgeschichte 3), Tübingen 1980.
- 3 Vgl. Schröpfer (1969), 26 sowie Fritz Wagner, *בָּנָה רָצָה וְתָקַל וּפְדָסִי* „Gezählt, gewogen und zu leicht befunden“ (Dan 5,25–28). Bemerkungen zum Motiv der Seelenwägung, in: Jens Holzhäusen (Hg.), *Psychē – Seele – anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998* (Beiträge zur Altertumskunde 109), Berlin/Boston 2015, 369–384, hier: 380f.

Reflex aufscheint, ist das Motiv des Seelengerichts, dessen Ursprünge in ägyptischen Erzählmustern und -strukturen liegen;⁴ es mangelt jedoch an einer hinreichenden Erklärung für die kulturgeschichtlichen Parallelen angesichts der Tatsache, dass jene ägyptischen Traditionen im 2. nachchristlichen Jahrhundert zum Erliegen kommen und im Mittelalter in verändertem Kontext und neuer Form wieder auftauchen.

Die These lautet, dass parabiblische Erzählungen, patristische Exegese, mündliche Traditionen und Liturgie als Medien des Wissenstransfers dienen (bzw. dienen). In engem intermedialem Austausch zwischen Text und Bild laden sich Motive durch christliche Rezeption mit neuen Bedeutungen auf und werden so über Epochengrenzen hinweg anschlussfähig für religiöse Text-Bild-Diskurse. Es ist dabei nicht von einer klaren (synchronen oder diachronen) Entwicklungslinie auszugehen, die sich kohärent nachzeichnen ließe, weder im Hinblick auf die Text- noch auf die Bildrezeption. Statt mit einer Linie haben wir es vielmehr mit der Textur eines Gewebes zu tun, das sich aus unterschiedlichen ‚Materialien‘ zusammensetzt. Bei diesen miteinander verwobenen Figuren- bzw. Motivtraditionen (*Entangled Traditions*) handelt es sich um kulturelle Äußerungen in unterschiedlichsten Medien (literarischen, bildkünstlerischen und performativen), die auf einen gemeinsamen inhaltlichen Bezugspunkt verweisen und nicht nur Teil des „kulturellen Gedächtnisses“⁵ sind, sondern dieses auch immer wieder reflektieren. Figuren bzw. Motivtraditionen werden stets neu mit aktualisierten Inhalten und Emotionen aufgeladen und zum Symbol abbreviiert – eine Grundvoraussetzung der Lesbarkeit (christlicher) Ikonographie. So wandert etwa die ägyptische Vorstellung der Seelenwägung ins weströmische Mittelalter, jeweils angepasst an den entsprechenden Verwendungskontext. Im Falle der eingangs genannten *Legenda aurea*, dem nach der Bibel im Mittelalter am häufigsten kopierten (und wohl auch rezipierten) literarischen Werk, spielt sie gleich an mehreren

4 Zahlreiche kultur- und kunstgeschichtliche Studien versuchten (meist recht positivistisch), einen mehr oder minder lückenlosen Motivtransfer seit dem altägyptischen Totenbuch der 18. und 19. Dynastie (1580–1085 v.Chr.) zu rekonstruieren. Die materialreichste bietet Leopold Kretzenbacher, *Die Seelenwaage. Zur religiösen Idee vom Jenseitsgericht auf der Schicksalswaage in Hochreligion, Bildkunst und Volksglaube* (Buchreihe des Landesmuseums für Kärnten 4), Klagenfurt 1958, 24. Weitere Belegstellen bei Wagner (2015), 372–374.

5 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2013, 21 definiert das kulturelle Gedächtnis als „Überlieferung des Sinns“ durch Riten, Symbole, Ikonen, Grabmale usw., die „den Horizont des Dinggedächtnisses [überschreiten], weil sie den impliziten Zeit- und Identitätsindex explizit machen.“

Stellen eine Rolle:⁶ Sie ist zentrales Bildmotiv innerhalb der Ikonographie des Erzengels Michael, dessen Legendentraditionen ausgehend von den zentralen Kultorten in Italien und Frankreich im Lauf des Mittelalters in Literatur, Liturgie, Monumentalplastik (insbesondere in den Tympanonreliefs über den Westportalen von Kirchen) und Bildkunst zu weiter Verbreitung gelangten.

Die illustrierte *Elsässische Legenda aurea* der Bayerischen Staatsbibliothek München (Cgm 6) ist ein in der Qualität seiner Ausführung herausragendes Zeugnis spätmittelalterlich-elsässischer Buchmalerei. Der 1362 in Straßburg entstandene Codex enthält neben einer Predigtsammlung die älteste (unter-) elsässische Übersetzung der *Legenda aurea* mitsamt dem ältesten vollständig erhaltenen Illustrationszyklus.⁷ Die insgesamt 178 aufwändig kolorierten Miniaturen sind dem jeweiligen Kapitel zu den Heiligen bzw. Festtagen vorangestellt, gefolgt von einer einleitenden Etymologie mit (nicht immer zuverlässigen, von Jacobus teils auch kritisch bewerteten) Quellenangaben und dem eigentlichen Legendentext. Wo immer die Legende einen Anhaltspunkt liefert, zeigt die Handschrift eine Martyriumsdarstellung; die Bildredaktion verfolgt dabei eine vom Legendentext unabhängige Intention, die gemäß dem Horaz'schen *prodesse aut delectare* zugleich auf die Verinnerlichung der von den Heiligen verkörperten *imitatio Christi* und einen erbaulichen Zweck abzielt.

Die Miniatur zur Michaelslegende (fol. 166r, Abb. 16.1)⁸ zeigt den jugendlich blondgelockten Erzengel mit detailreich gestalteten Flügeln auf felsigem Untergrund, in seiner Linken balanciert er eine Balkenwaage. Auf der linken Waagschale sitzt ein unbekleidetes Seelenkind bzw. *eidolon*, auf der rechten ein kleiner Teufel bzw. Dämon mit von einem früheren Benutzer ausgekratzttem Gesicht; ein zweiter Teufel rollt darunter Felsbrocken heran.⁹ Aus der Kanne in seiner rechten Hand gießt Michael eine Flüssigkeit auf die Seele, die ihm ihre Hände flehentlich entgegenstreckt.

6 Barbara Fleith, Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Legenda aurea* (Subsidia Hagiographica 72), Brüssel 1991, 30f. verzeichnet allein über 1.000 lateinische Handschriften.

7 Eine Beschreibung der Handschrift bietet Stephanie Rappl, Text und Bild in der „Elsässischen *Legenda aurea*“. Der Cgm 6 (Bayerische Staatsbibliothek München) und der Cpg 144 (Universitätsbibliothek Heidelberg), Hamburg 2015, bes. 101–103. Das Digitalisat der Handschrift ist zugänglich unter <https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0004/bsb00043859/images/>.

8 Zu den hagiographischen Quellen siehe die Einträge zum 29. September in den *Acta Sanctorum Septembris VIII*, Tomus VIII, *De S. Michael archangelo, et de omnibus angelis*.

9 Zum antiken Begriff des *eidolon* vgl. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VIII.1, 566–570.



Abb. 16.1 Der Erzengel Michael in der *Elsässischen Legenda aurea* (Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 6, Straßburg 1362, fol. 166r).

Es verbinden sich hier ikonographische Elemente unterschiedlicher Ursprünge, die der Kulturhistoriker Leopold Kretzenbacher bis zu ägyptischen Totengerichtsdarstellungen zurückverfolgt. Er setzt bei der Seelenwaage an, seit der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends ein Symbol

für „Unbestechlichkeit und ausgleichende[...] Gerechtigkeit“:¹⁰ Als Herrscher über das Totenreich hält Osiris mit dem Totenbuch in Händen Gericht über die Verstorbenen, bevor diese ins Jenseits gelangen. Ihm gegenüber steht Thot als Herzwänergott, der das Herz des Verstorbenen gegen die Ma'at aufwiegt – ein Unterschied zur späteren christlichen Ikonographie, in der gute und schlechte Taten in den Waagschalen liegen.¹¹

Die Kulturgeschichte der Seelenwägung im römischen Ägypten erschließt sich aus der Rezeption des Totenbuchs in Form von Grabanlagen, Mumienbinden sowie Totenbuchpapyri aus römischer Zeit. Die Rezeptionsbreite wird deutlich anhand der Fülle archäologischer Belege, die das Bonner Totenbuch-Projektes sammelt.¹² Der Verstorbene tritt zu Beginn in die Halle der Beiden Ma'at ein, um von allen Sünden befreit zu werden und sich bei Osiris anzumelden, um den Dienst in seinem Gefolge anzutreten. Zum Beweis seiner Reinheit listet er dem Herrn der Beiden Ma'at jene Verfehlungen auf, die er *nicht* begangen hat, und ruft alle 42 Götter an. Auf eine neuerliche Beteuerung seiner Reinheit hin beschreibt der Verstorbene den Weg in die Halle, an deren Zutritt er immer wieder gehindert wird – gleich zu Beginn vom Türbalken:

„Ich werde nicht zulassen, daß du bei mir eintrittst“, sagt der Türbalken dieses Tores,
 „es sei denn, du sagst meinen Namen“.
 „Waagschale zum Wiegen der Maat“ ist dein Name.¹³

10 Kretzenbacher (1958), 24.

11 Vgl. *ibid.*, 25–28. Zur Seite gestellt sind Thot als Gerichtshelfer 42 Dämonen, die als Wächter über das Gericht auftreten. Kretzenbacher (25) zufolge stehen sie stellvertretend für die 42 im Totenbuch aufgelisteten ‚Sünden‘, die ein Mensch in seinem irdischen Leben begehen kann; der Begriff ‚Sünde‘ ist in diesem Zusammenhang jedoch von Kretzenbacher etwas unglücklich gewählt, da er eine unzulässige Assoziation zur christlichen Sündentheologie evoziert. Zum Text des Totenbuchs vgl. E.A. Wallis Budge (Hg.), *The Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum*, London 1895; zur Erläuterung der einzelnen Bildbestandteile des Totengerichts zuerst ders., *The Egyptian Heaven and Hell*, Vol. III: *The contents of the books of the other world described and compared, and index*, London 1906, bes. 158–166, zur Bedeutung von Buch 125 für die Idee des Totengerichts siehe Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1995, 122–159. Die Idee des Totengerichts findet sich bereits im demotischen Roman von Setom Chaemwese, siehe ders., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 531–533.

12 totenbuch.awk.nrw.de/spruch/125; allein zum für den hier maßgeblichen Spruch 125 finden sich 470 Einträge.

13 Totenbuchprojekt Bonn, TM 134299, Neues Reich, übersetzt von: B. Backes, siehe totenbuch.awk.nrw.de/spruch/125#Motive. Die hier angegebene Übersetzung (Tb 125 A/B/C) bezieht sich auf eine der ausführlichsten Textvarianten.

Zum Motiv „Wiegen, Ausloten, Ablesen der Waage“ verweist das Totenbuchprojekt auf die Vignettenumzeichnung zum aus Theben stammenden Papyrus TM 57201 (Abb. 16.2, Turin, Museo Egizio, Ptolemäisch).¹⁴ Die Standwaage nimmt einen zentralen Platz innerhalb der Halle ein – obgleich der Papyrus nur eine kürzere Variante des Textes bietet, in dem der obige Passus nicht enthalten ist.

Strenggenommen handelt es sich bereits hier nicht mehr um eine Rezeption des Totenbuchs im engeren Sinn, dessen Tradition zur Entstehungszeit des Papyrus bereits zum Erliegen gekommen ist. Vielmehr ließe sich hier von einem Fortleben stabiler Bilderformeln sprechen, die ihrerseits als Quelle für neue Narrative und Motive dienen – einem kulturübergreifenden Motivkomplex, der von Anfang an hohe Flexibilität und Anpassungsfähigkeit besitzt. Diese Eigenschaften führen dazu, dass das Motiv der Seelenwägung im Lauf der Zeit immer wieder aktualisiert, reinszeniert und neu mit Bedeutung aufgeladen wird. Genau das geschieht in der hellenistischen Literatur, die das Konzept weiterentwickelt. Neben der (verlorenen) *Psychostasie* des Aischylos nimmt auch die *Ilias* (8,69–74) das Motiv auf, variiert es aber sowohl inhaltlich als auch formal:

Jetzo streckte der Vater empor die goldene Waage,
Legt' in die Schalen hinein zwei finstere Todeslose,
Troias reisigem Volk und den erzumschirmten Achaiern,
Fasste die Mitt', und wog: da lastete schnell der Achaier
Schicksalstag, dass die Schale zur nahrungsprossenden Erde
Niedersank, und der Troer zum weiten Himmel emporstieg.¹⁵

Die hier beschriebene *Kerostasie* (gr. κήρ, ‚Tod‘) dient zur Abwägung der Todeslose und nimmt die Form eines Glücksspiels an; anders als in der altägyptischen Vorstellung neigt sich hier die Schale des Verlierers nach unten.¹⁶ Deutlichen Einfluss auf die spätere Entwicklung der Bildformel hat die damit verbundene Vorstellung der εἰδωλα (‚Schattenseelen‘), die als unmittelbares Vorbild für die christliche Vorstellung der Seelenkinder dienen.¹⁷ Stellvertretend für jene, deren weiteres Schicksal während des Seelengerichts verhandelt wird, sitzen

¹⁴ Totenbuchprojekt Bonn, TM 57201, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57201.

¹⁵ Zitiert nach: Homer, *Ilias* und *Odyssee*. In der Übertragung von Johann Heinrich Voß. Nach dem Text der Erstausgabe (*Ilias*: Hamburg 1793, *Odyssee*: Hamburg 1781) mit einem Nachwort von W.H. Friedrich. Basel ³1964; vgl. hierzu auch Friedrich Wiegand, *Der Erzengel Michael in der bildenden Kunst. Ikonographische Studie*, Stuttgart 1886, 39.

¹⁶ Vgl. Kretzenbacher (1958), 29–31.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, 33–34.

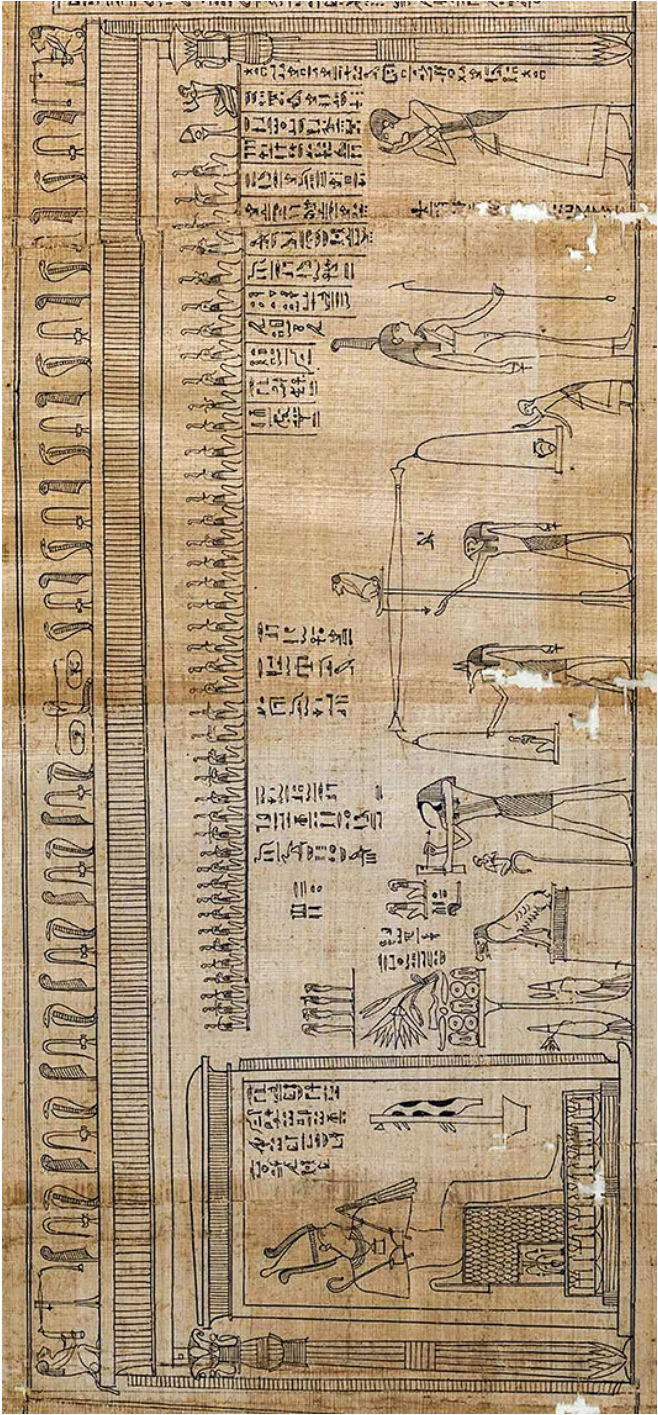


Abb. 16.2 TM 57201, Papyrus, Turin, 'Totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57201'.

sie in einer der Waagschalen.¹⁸ Ähnliches kennt die römische Literatur: Beim Urteil über die Schicksale von Aeneas und Turnus hält Jupiter selbst die Waage, um zu entscheiden, wer von beiden als Sieger aus dem Kampf hervorgeht (*Aeneis* 12, 725–728):

Jupiter selbst stellt an der Waage das Zünglein ein und hält die beiden Schalen in die Höhe. Dann legt er die verschiedenen Lose der beiden hinein: Wen soll der Kampf dem Verderben weihen, und wohin soll das schwere Todeslos sich senken?¹⁹

Dass der Vorgang des Abwägens von Seelen, Taten oder Todeslosen zum All-gemeingut religiöser Vorstellungswelten gehört, deutet das Auftreten ähnlicher Phänomene auch in Schriften des Buddhismus sowie im altiranischen *Awesta* an.²⁰ Besonderer Stellenwert kommt ihnen im Kontext jüdisch-christlicher Apokalypsen zu: Zahlreiche Reflexe der Seelenwägung lassen sich sowohl in der *Apokalypse des Sophonias* als auch im *Testament Abrahams* finden²¹. Letzteres erzählt von der leiblichen Auffahrt Abrahams vor seinem Tod in den Himmel, wo Adam zwischen den beiden Pforten (des Lebens bzw. Verderbens) sitzt und jede Seele durch eine der beiden Pforten schreiten sieht (9,8):

18 Die Seelenkinder lösen sich später in der christlichen Ikonographie aus dem Kontext der Seelenwägung und werden zur allgemein gebräuchlichen Bildformel für die Seele eines Verstorbenen. Häufig tauchen sie in Szenen auf, die den friedlichen Tod eines Heiligen illustrieren als symbolische Darstellung dafür, dass die Seele sich vom Körper löst und von Gott (dargestellt durch eine ausgestreckte Hand, die in einem Wolkenband bzw. -kranz erscheint) in den Himmel aufgenommen wird. Darstellungen dieser Art finden sich häufig auch in den Illustrationen der *ELA*, insbesondere im Zusammenhang mit dem Tod von Bekennern, etwa im Cgm 6 bei Servatius (fol. 95^v) und Furseus (fol. 165^v), vgl. Rappl (2015), 158.

19 Vgl. Wiegand (1886), 39. Auch hier werden, analog zur Homerischen Vorstellung, die Todeslose gegeneinander abgewogen: „Iuppiter ipse duas aequato examine lances / sustinet et fata imponit diversa duorum, / quem damnet labor et quo vergat pondere letum.“; zitiert nach: Publius Vergilius Maro: *Aeneis*. Lateinisch/Deutsch. Aus dem Lateinischen übertragen und herausgegeben von Gerhard Fink, Düsseldorf 2009.

20 Vgl. Wiegand (1886), 39; Kretzenbacher (1958), 50.

21 Zur Verortung der *Sophonias*-Apokalypse als verbindendes Element zwischen jüdischem und ägyptischem Denkraum siehe zuerst Michael Sommer, *Between Jewish and Egyptian Thinking – the Apocalypse of Sophonias as a Bridge between two worlds?*, in: Jens Schröter, Tobias Nicklas and Armand Puig i Tàrrach (ed.), *Dreams, Visions, Imaginations: Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come*, Berlin/Boston 2021, 319–342. Zur Rolle des Motivs innerhalb des *Testament Abrahams* vgl. Kretzenbacher (1958), 56, sowie in seinem Beitrag in diesem Band.

So gingen sie und trafen einen Engel,
 der aus den sechzigtausend
 nur eine einzige Weiberseele in den Händen hielt,
 weil ihre Sünden ganz genau wie alle ihre Werke wogen
 Und solche waren nicht in Drangsal noch in Ruhe,
 vielmehr an einem Zwischenort.²²

Von dort führt Michael Abraham zum Gerichtsort über die Seelen, bei dem Abel als Richter und Henoch als Chronist auftreten. Auch bei diesem Seelengericht handelt es sich um eine Wägeszene, wie die Verse 11,4–5 deutlich machen:

⁴Es sandte sie der Herr hieher,
 damit sie eines jeden Sünden
 und die gerechten Taten aufschrieben.
⁵Da sagte Abraham:
 Wie kann nur Henoch das Gewicht der Seelen abschätzen,
 da er den Tod nicht kostete?²³

Als der (personifizierte) Tod schließlich kommt, um Abraham mit sich zu nehmen, erscheint er vor ihm „mit vieler Zier“ (13,3). Der Bezug zum altägyptischen Totenbuch ist äußerst lose, die entsprechenden Einzelmotive (Pforte, Buch, Richter und Chronist, Waage) sind jeweils nur anzitiert; dennoch scheint auch hier noch deutlich die ursprüngliche Erzählfolie durch die Oberfläche der Textstruktur. Erstmals etabliert wird hier die Zusammengehörigkeit von Seelengericht und dem Erzengel Michael, die für mittelalterliche Literatur und Ikonographie zum bestimmenden Faktor wird. Ähnlich wie im altägyptischen Ursprungskontext sind Text- und Bildformeln im zentraleuropäisch-christlichen Mittelalter eng zusammengehörig; zugleich fallen die Anfänge christlicher Legendenbildung um Michael mit den Gründungslegenden der Heiligtümer zusammen.

Bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert ist jenes von Conae in der heutigen Türkei nachweisbar, das direkt an einer Heilquelle situiert war; Michael übernahm die Funktion der ursprünglich dort verehrten Gottheiten und wurde als Heiler verehrt. Erstes und wichtigstes Michaelsheiligtum in Italien war seit dem späten 4. Jahrhundert jenes auf dem Monte Gargano in

22 Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul Rießler, Augsburg 1928, 1091–1103, hier: 1099.

23 Ibid., 1100.

Siponte (Apulien).²⁴ Der Kult gründet auf einer Erscheinung des Erzengels mit dem Auftrag, ihm am ebendort Ort ein Heiligtum zu weihen.²⁵ Als transalpines Gegenstück wird bald in Frankreich der Mont Saint Michel zum wichtigsten Michaelszentrum, wie in Italien mitsamt *apparitio* im Jahr 707, Gründungslegende und Reliquien (einem gravierten Stein, der die Gründung durch den Erzengel selbst verbürgt, und ein Stück des Altartuchs vom Monte Gargano).²⁶

Nicht nur das französische Heiligtum entstand so durch eine Überlagerung älterer Traditionen, auch für Deutschland geht man von ähnlichen Vorgängen aus: Wiegand zeigt, wie Michael den germanischen Wotan in seiner Funktion als Psychopompos beerbt hat, von der sich die vornehmliche Verehrung Michaels auf Bergen und Türmen (also im Wotan zugeschriebenen luftigen Element) ableitet.²⁷ Daneben sind häufig Friedhofskapellen und Beinhäuser dem Erzengel konsekriert, auch dies sei Kretzenbacher zufolge als Hinweis

24 Vgl. zuerst Berthold Riehl, Sanct Michael und Sanct Georg in der bildenden Kunst (Diss., 1883), München 1883, 7–9. Zur Forschungsgeschichte vgl. u.a. Georg Voss, Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters. Eine kunstgeschichtliche Untersuchung, Leipzig 1884; Wiegand (1886); Kretzenbacher (1958); Red., Art. „Michael, Erzengel“, in: LCI 3, hg. v. Engelbert Kirschbaum und Wolfgang Braunfels, Freiburg i. Br. 1968–1976, 255–265; Robert W. Scheller, Die Seelenwägung und das Kelchwunder Kaiser Heinrichs II., in: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1997 (60/4), Amsterdam 1997, 150–213; Maja Galle, Der Erzengel Michael in der deutschen Kunst des 19. Jahrhunderts, München 2002; Andrea Schaller, Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita (Vestigia Bibliae 26/27), Bern 2006.

25 Vgl. Kretzenbacher (1958), 83. Die aus dem Osten übernommene Funktion des Erzengels als Krankenheiler zieht bald Pilgerströme an (vgl. Wiegand [1886], 17); im späten achten bzw. frühen neunten Jahrhundert wird der Kult durch eine Gründungslegende und Sekundärreliquien untermauert und intensiviert. Die Gründungslegende (*Liber de apparitione Sancti Michaelis in monte Gargano*) ist in den MGH SS rer. Lang., 540–43 ediert; die Sekundärreliquien in Form eines Altartuchs, das der Engel der Legende nach zum Heiligen verbracht und eines Fußabdrucks, den er im Felsen hinterlassen habe, bildeten das Zentrum des Kultes, vgl. Schaller (2006), 120–121.

26 *Apparitio de Sancti Michaelis in Monte Tumba*; AASS Sept. VIII, 76–79; der Text wird auf das Ende des neunten bzw. die erste Hälfte des zehnten Jahrhunderts datiert, vgl. Schaller (2006), 134. Kretzenbacher (1958), 84 zufolge steht der Ort in einer langen Tradition kultischer Nutzung: Das ehemals keltische Heiligtum wurde erst zu Ehren Jupiters und dann im sechsten Jahrhundert zu einem christlichen Kloster umsekriert.

Die beiden Gründungslegenden und die Sekundärreliquien, die etwa seit dem achten Jahrhundert verehrt werden, sind gleichsam als Reaktion auf das Problem zu verstehen, das sich aus hagiographischer Sicht für die kultische Verehrung von Engeln ergibt, dass nämlich weder Vita noch die Möglichkeit zur *imitatio Christi* wie bei Märtyrern oder Bekennern ein Zeugnis von der ‚historischen‘ Existenz ablegen, die wiederum in der Regel den Ausgangspunkt für Entstehung und Weiterbestehen eines Kultes bilden (vgl. *ibid.*, 15).

27 Vgl. Wiegand (1886), 31.

auf Michaels Funktion als Seelengeleiter zu verstehen.²⁸ Neben der Schutzfunktion gewinnt zudem ab dem 12. Jahrhundert die Assoziation Michaels mit dem Endzeitgericht immer mehr an Bedeutung. Beide Traditionen verbinden sich allmählich, sodass Michael schließlich beim Partikulargericht nach dem Tod als Stellvertreter Christi auftritt.²⁹ Ab dem 13. Jahrhundert greifen Grabmalsplastik und Stundenbücher das Motiv des Partikulargerichts auf, in dem die Seele des Verstorbenen vor einen Richter gestellt wird – im ‚privaten‘ Rahmen also, während im öffentlichen Raum (etwa an Kirchenportalen) weiterhin Weltgerichtsdarstellungen weitaus häufiger bleiben.³⁰ Die Patristik schließlich weist Michael seine Aufgaben bei Tod und Gericht zu. Gregor von Tours (*Hist. Franc.* 6, 29 [PL 71, 415ss]) benennt seine Aufgabe als Seelengeleiter ins Paradies, Ps.-Meliton (*De transitu BMV* 8, 2) erklärt ihn zum „*praepositus paradisi*“.

Die Vermengung vorchristlicher und christlicher Elemente mündet in jenem Synkretismus des Mittelalters, der Michael seine Hauptfunktionen als oberster Himmelsfürst und Beschützer Israels (*Dan* 10, 12.1 und 13.21), als Seelengeleiter und als Richter des Partikulargerichts zuweist – allesamt in eschatologischem Bezug.³¹ Für die visuelle Darstellung als schwertkämpfender Gegner des Drachen in Rüstung ist neben *Jud* 9 insbesondere *Offb* 12,7 maßgeblich:

Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen.

28 Vgl. Kretzenbacher (1958), 87.

29 Vgl. *ibid.*, 259–261. Es handelt sich dabei um ein „Vorgericht gleich nach dem Tod, welches die Entscheidung des Endgerichts vorwegnimmt“ (Peter Jezler, *Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung*, in: ders. (Hg.): *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Ausst.Kat. des Schweizerischen Landesmuseum Zürich, München 1995, 18) steht in engem Zusammenhang mit der Vorstellung des Fegefeuers, die sich im Lauf des Mittelalters „als ideologisches und imaginäres System herausbildete“; sie ist „intermediäres, vergängliches und labiles Element, das sich einen Platz zwischen Paradies und Hölle erobert hatte“ (Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, München 1991, 438).

30 Vgl. Jezler (1995), 13–26, hier: 18.

31 *Jud* 9 erweitert die Schutzfunktion um die des *Psychopompos*, der den Leichnam Mose gegen die Angriffe des Teufels verteidigt. *Hen* 24–25 erwähnt ihn als Bewacher des Baums des Lebens, vgl. Kretzenbacher (1958), 83, der darauf hinweist, dass Michael hier noch als Beschützer des *Leichnams*, noch nicht aber der *Seele* des Verstorbenen auftritt; die weitere Entwicklung zum Seelengeleiter bzw. *Psychopompos* vollzieht sich erst im Kontext des apokryphen *Testaments Abrahams* (vgl. *ibid.*, 56–58 und 89 sowie Schaller [2006], 28).

In Abgrenzung von der spätantiken Nemesis, die ebenfalls als geflügelte Seelenrichterin bzw. -geleiterin mit Doppelschalenwaage und Längenmaß (statt Schwert) auftritt, ist der Engel im christlichen Kontext eindeutig männlich; nichtsdestotrotz zeigt sich hier die Überlagerung durch christliche Vorstellungen, die ihre Ursprünge im zweiten Jahrhundert in Ägypten nimmt.³² In der Folge tritt er zunächst in allegorischen bzw. typologischen Darstellungen auf, statisch und frontal, mit Tunika und Pallium bekleidet – vergleichbar mit der eingangs gezeigten Darstellung der *Elsässischen Legenda aurea* (die jedoch um Entscheidendes erweitert ist).³³ Das ‚Rahmenthema‘ der *calcatio* im spätantiken Kaiserzeremoniell bildet den Anknüpfungspunkt an antike Bildtraditionen, indem es den Sieg des Guten über das Böse preist; frühchristlich umgeprägt, mündet es schließlich in die Bildformel des *Christus victor*.³⁴ Damit steht der kämpfende Erzengel auch in der Tradition antiker Schlachtenbilder, etwa auf der Trajans- oder der Marc Aurel-Säule in Rom.³⁵ In szenischen Darstellungen ist er jedoch erst im Umkreis der Hofschule Karls des Großen als Drachenkämpfer gesichert; anstelle des Stabs erhält der Erzengel nun zunehmend das Schwert als Attribut, zu dem ab dem 12. Jahrhundert die Waage hinzutritt.³⁶

Die ottonische Buchmalerei der Reichenau schließlich führt das Motiv des Seelenwägers Michael als Derivat aus der Drachenkampfikonographie in die westliche Ikonographie ein.³⁷ Von einer direkten Rezeptionslinie lässt sich aufgrund des Umwegs, der von den Apokryphen über die Patristik hin zum volkstümlichen Glauben an das Partikulargericht führt, nur schwerlich sprechen,

32 Ursprünglich füllt Nemesis in der antiken Mythologie die Rolle der Rächerin aus. Im Lauf der Zeit wird sie jedoch mehr und mehr zur unparteiischen Richterin umgedeutet, die als *libramen aequum* mit den Attributen der Doppelschalenwaage und des Längenmaßes ausgezeichnet wird. Als Seelenrichterin ist sie somit Vorläuferin Michaels in der Psychostasie. Vgl. Kretzenbacher (1958), 45–46, der hierzu auch konkrete Bildbeispiele aus dem späten zweiten bzw. frühen dritten Jahrhundert aus Alexandrien anführt.

33 Vgl. Jezler (1995), 229. Ab dem fünften Jahrhundert wird er zusätzlich durch Nimbus, Tanie (Stirnband) und Kreuzstab ausgezeichnet, vgl. Wilhelm Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*. Unveränderter Nachdruck der 1926 bei Karl W. Hiersemann in Leipzig erschienenen Ausgabe, Leipzig 1962, 123–124. Der geflügelte Typus in liturgischen Gewändern kommt erst im Mittelalter zu weiterer Verbreitung, während sich seit karolingischer Zeit zudem auch die kriegerische Darstellung (entsprechend Judä 9 und Offb 12,7) zunehmend etabliert. Wiegand (1886), 24 legt das Auftreten dieses Typus in karolingische bzw. ottonische Zeit, Molsdorf (1962), 124 verweist – allerdings ohne Angabe von Belegen – auf Frühformen des Typus im fünften bzw. sechsten Jahrhundert.

34 Vgl. Schaller (2006), 53–56.

35 Vgl. *ibid.*, 63.

36 Vgl. Wiegand (1886), 3; Kretzenbacher (1958), 83; Schaller (2006), 44 und 229.

37 Vgl. Schaller (2006), 18 sowie Kretzenbacher (1958), 72.

zumal der ursprüngliche Kontext im Umfeld von Grabanlagen nur noch entfernt mit der christlichen Vorstellung der Höllenfahrt Christi in Zusammenhang zu bringen ist, welche die narrative Grundlage für die Seelenwägung bildet: Der *Descensus Christi ad inferos* zwischen Kreuzigung und Auferstehung klingt bereits im Neuen Testament implizit an; das apostolische Glaubensbekenntnis verweist direkt darauf, das apokryphe Nikodemusevangelium formuliert den Abstieg in die Unterwelt narrativ aus.³⁸ Die patristische Exegese integriert den Erzengel zunächst als Retter, dann als Geleiter der Seele in die Höllenfahrt Christi: Neben der Scheidung von Gerechten und Verdammten gemäß Offb 20,11–13 trägt die bereits erwähnte Vorstellung des Seelenrichters maßgeblich zu dieser Entwicklung des Michaelsbildes bei.³⁹

Die mittelalterliche Kunst entwickelt daraus ein mehr oder minder festes Formeninventar an Bildelementen um den Erzengel, allen voran die Waage als Gerechtigkeitssymbol.⁴⁰ Als Standwaage steht sie in der Tradition der altägyptischen Gerichtsdarstellungen, in der Hand des Engels wird sie zum eschatologischen Instrument. Inhalt und Neigung der Waagschalen sind in den unterschiedlichen ‚Entwicklungsstadien‘ der Bildformel sehr unterschiedlich besetzt, wie schon der Hinweis auf die griechisch-römische *Kerostasie* gezeigt hat. Während im vorchristlichen Kontext die Abwärtsneigung den Tod des Betreffenden bedeutet, ist sie in der christlichen Ikonographie positiv besetzt: Wiegen die *bona opera* des Verstorbenen schwerer als die *mala opera*, ist seine Seele gerettet.⁴¹ Seit dem 12. Jahrhundert ist letztere regelmäßig mit dem „Seelenkind“ des zu Richtenden besetzt, während der Inhalt der *mala opera*-Schalen variiert. Deshalb tritt zur eindeutigen Kennzeichnung in der westlichen Bildtradition häufig eine kleine Teufels- oder Dämonenfigur hinzu.⁴² Nicht selten trägt sie einen „burleske[n] Zug [...], der mit dem Ernst des

38 *Acta Pilati (Nikodemusevangelium)*, in: Konstantin von Tischendorf (Hg.): *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1862, 210–486.

39 Vgl. Wiegand (1886), 35–38.

40 Mit Dan 5,22–27; Hiob 31,5f.; Spr Salomo 24,12–16,2,21,2 bietet das Alte Testament hierfür eine ganze Reihe an Belegstellen. Kretzenbacher (1958), 53f. weist darauf hin, dass in den Koran-Suren 57,25; 7,7f. sowie 21,45–49 ein ähnliches Konzept zum Ausdruck kommt; möglicherweise gehen sie auf christliche bzw. jüdische Quellen zurück.

41 Dass dieser Transfer nicht ohne Missverständnisse ablief, beweist eine Figureninitiale in einem Prozessionale aus dem Augustinerinnenkloster Münsterlingen von 1487 (Zürich, Schweizerisches Landesmuseum, LM 2799, fol. 54^r): Die mit einem kleinen Teufel besetzte linke Waagschale neigt sich nach unten, die rechte Waagschale mit dem Seelenkind des Verstorbenen hingegen steigt nach oben: „Die Seele soll näher an den Himmel gerückt und der Teufel der Unterwelt zugewiesen werden.“ – Jezler (1995), Kat.Nr. 83 (mit Abbildung der Initiale).

42 Vgl. Wiegand (1886), 40 sowie Kretzenbacher (1958), 109.

Themas nicht recht in Einklang zu bringen ist⁴³, so zu sehen im sogenannten *Wolfenbütteler Evangeliar* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 65 Helmst., Abb. 16.3), das wohl 1194 im Kloster Helmarshausen entstand.⁴⁴

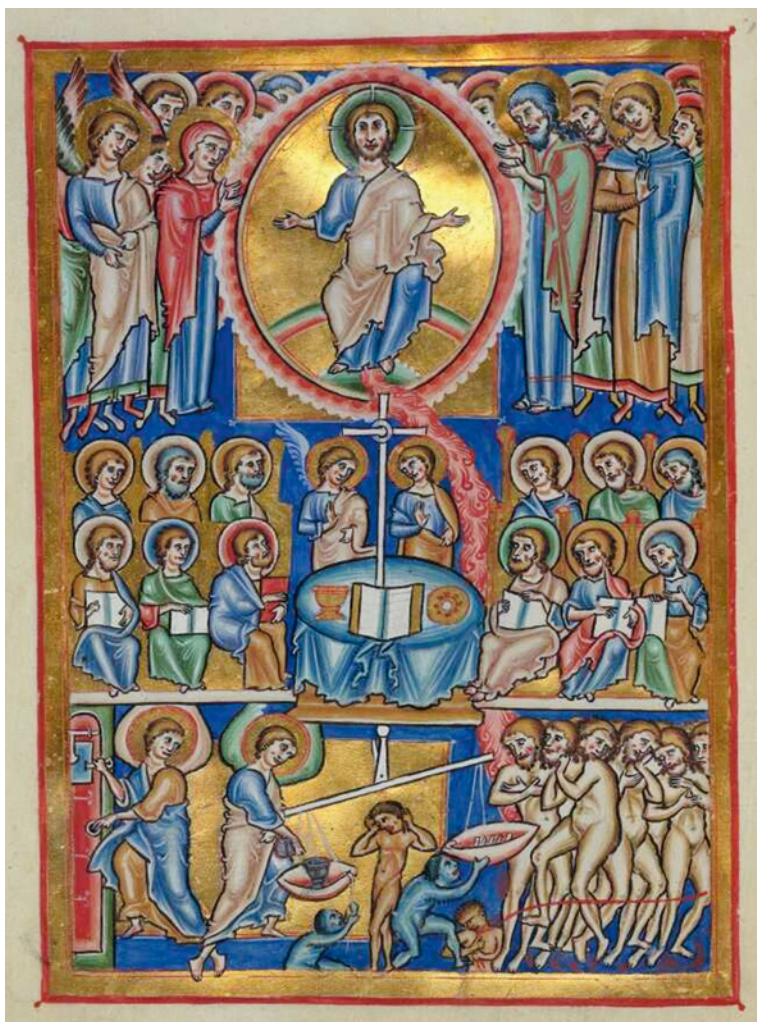


Abb. 16.3 Weltgerichtsdarstellung aus dem *Wolfenbütteler Evangeliar* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 65 Helmst., fol. 13v) – <http://diglib.hab.de/mss/65-helmst/start.htm?image=00030>.

43 Molsdorf (1962), S. 126.

44 Vgl. Otto von Heinemann, *Die Helmstedter Handschriften*. Bd. 1: Cod. Guelf. 1 bis 500 Helmst., 1884, 48–49; Stefanie Westphal: *Die illuminierten Handschriften der Herzog August Bibliothek*. Teil 1: 6. bis 12. Jahrhundert. (in Bearbeitung, online unter ‚diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=65-helmst‘).

Fol. 13v zeigt eine über drei Register angelegte, ganzseitige Darstellung des Weltgerichts, wie sie vor allem aus der byzantinischen Kunst bekannt ist: In der *Deesis* des obersten Registers mit Christus in der Mandorla treten Maria und Johannes der Täufer als Fürbitter vor den göttlichen Richterstuhl. Die *Etimasia* (mittleres Register) beinhaltet traditionell das ‚Buch des Lebens‘, während das unterste Register die *Psychostasia* mit dem Wägevorgang zeigt.⁴⁵ Auf der rechten Bildseite drängt sich eine Gruppe von Figuren – die Flammen unter ihren Füßen verraten, dass es sich um Verdammte handelt. Das *eidolon* des Verstorbenen steht zwischen den beiden Waagschalen und betrachtet mit Entsetzen, wie zwei kleine Höllenschergen versuchen, die *mala opera*-Schale zu beschweren und nach unten zu ziehen.⁴⁶ Doch auch die beiden Engel links versuchen, das Ergebnis der Seelenwägung aktiv zu beeinflussen: Um die Schale der *bona opera* nach unten ausschlagen zu lassen, gießt der Engel eine Flüssigkeit in einen Kelch in der linken Schale (die sich unter liturgischem Bezug als Weihwasser lesen ließe). Leopold Kretzenbacher hingegen verweist auf Motivparallelen aus der altdeutschen Predigtliteratur: Bertholds von Regensburg Predigt *Von drîn lâgen* (Mitte 13. Jahrhundert) spricht von drei Fallstricken, die dem Menschen den Weg in den Himmel verwehren. Der Dominikanerprediger mahnt dazu, Kinder möglichst bald nach ihrer Geburt zu taufen und sie zur rechten Lebensführung anzuweisen; böse Taten seien nach Möglichkeit sofort abzugelten, damit beim Seelengericht die guten Taten überwiegen:

Du sollst wenig Schlechtes und viel Gutes tun. Denn so wenig die Teufel es versäumen, all die Sünden und die geringeren Verfehlungen, die du begangen hast, herbeizubringen, genauso wenig versäumen es die Engel, auch die geringsten deiner guten Taten, die du durch Almosenspenden, Gebete, Fasten und Gutem vollbracht hast, vorzubringen: Sie vergessen nicht ein Haaresbreit davon und legen sie auf die andere Seite der Waage.⁴⁷

45 Zu Terminologie und Inhalt byzantinischer Weltgerichtsdarstellungen vgl. Kretzenbacher (1958), 69 sowie Renate Kroos, *Evangeliar von 1194. Cod. Guelf. 65 Helmst.*, in: Peter Ganz/Helmar Härtl/Wolfgang Milde (Hg.): *Wolfenbütteler Cimelien. Das Evangeliar Heinrichs des Löwen in der Herzog August Bibliothek. (Ausstellung vom 04.04.–16.06.1989)*, Weinheim 1989, 135–141, hier: 136. Das Motiv gelangte zusammen mit *Deesis* und *Etimasia* aus Byzanz kommend zunächst in die abendländische Buchmalerei und von dort in die hagiographische Literatur, vgl. Kretzenbacher 1958, 69.

46 In der *mala opera*-Schale liegt ein Gegenstand, laut Kretzenbacher ein Kerbholz, auf dem die schlechten Taten des Verstorbenen verzeichnet sind, vgl. Kretzenbacher (1958), 98. Auch Voss (1884), 63 sowie Molsdorf (1962), 126 deuten den Inhalt der Schale auf diese Weise.

47 „Dû solt des übeln wênic tuon unde des guoten vil. Wan als wênic des die tiuvel vergezzent sie bringen alle die sünde dar und ouch die minnesten missetât die dû ie begienge, als wênic vergezzent des die engele sie bringen ouch die minnesten guottaete dar die dû ie getaete mit almuosengeben, mit gebete, mit vasten, mit allen guoten dingen: des

Die dritte Mahnung des Predigers (zur Zuversicht im Glauben ohne „zwîvel“) ruft die rechtschaffenen Gläubigen zum Vertrauen in Gottes Hilfe bei der Seelenwägung auf: „Denn sollten es der guten Taten zu wenig sein, so vertraut auf den allmächtigen Gott, dass er von seinem Blut hinzugebe, von dem ein einziger Tropfen mehr wiegt als Himmelreich und Erdreich.“⁴⁸ Möglicherweise zielt die Miniatur des *Wolfenbütteler Evangeliiars* auf genau diesen Heilsguss mit dem Passionsblut Christi ab; den charakteristischen burlesken Zug trägt jene Teufelsfigur, die mit einem Trinkhalm die Flüssigkeit aus der *bona opera*-Schale herauszusaugen versucht – offenbar vergebens, denn der Engel ganz links schließt bereits die Pforte zum Paradies auf.⁴⁹

Analog dazu tritt Michael in der eingangs erwähnten Miniatur des Cgm 6 als Waage haltender Richter und Fürsprecher des Verstorbenen auf, dessen *eidolon* mit zum Gebet gefalteten Händen in der Waagschale sitzt. Ähnlich wie in der Wolfenbütteler Miniatur versuchen zwei Teufelchen, die *mala opera*-Schale nach unten zu ziehen; auch der ‚Heilsguss‘ finden wir wieder – hier aber nicht auf die linke Waagschale, sondern direkt über das Seelenkind.⁵⁰ Michaels Rolle als *intercessor* findet eine Entsprechung im Text der *Elsässischen Legenda aurea*, die unter Berufung auf mehrere Bibelstellen die Fürsprecherrolle von

vergezcent sie niht hâres grôz die engele gotes unde legent daz ûf die wâge anderhalp.“, siehe Berthold von Regensburg: Von drin lâgen. In: Franz Pfeiffer (Hg.), Vollständige Ausgabe seiner Predigten. Mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer. Mit einem Vorwort von Kurt Ruh, Berlin 1965, 29–47, hier: 46 (eigene Übersetzung).

48 „Wan ist der guottaete ze lützel, sô getrôwet dem almehtigen gote, daz er sînes bluotes dar zo lege, des einiger tropfe mêr wiget danne himelrîche und ertrîche.“, *ibid.*, 47 (eigene Übersetzung). Himmlisches Personal als Helfer beim Partikulargericht gehört im Mittelalter zum erzählerischen Allgemeingut, verbreitet unter anderem im Zusammenhang mit der byzantinischen Legende des Zöllners Petrus. Jacobus de Voragine benutzt die Version aus dem *Speculum Ecclesiae* des Honorius Augustodunensis als Quelle und erwähnt die Legende im Rahmen der Vita des Johannes Eleemosynarius (vgl. Kretzenbacher [1958], 61–62). Ein alexandrinischer Zöllner wirft darin mit einem Brotlaib nach einem hartnäckigen Bettler; dieses Brot rettet schließlich beim Partikulargericht die Seele des Geizigen. – Innerhalb der Prediglitteratur v.a. im Umkreis der Mystik ist dieser Stoff weit verbreitet; unter anderem wird es von einer anonymen Predigt *Dominica prima post pentecostes* (ediert in Anton E. Schönbach [Hg.], *Altdeutsche Predigten*. Erster Band: Texte, Graz 1886, 103–104) aufgegriffen, auf die auch Kretzenbacher (1958), 94 verweist. Trotz des Brotes sind es hier aber der guten Werke zu wenige, sodass Maria herbeieilen muss, um das Gericht zugunsten des Sünders zu entscheiden.

49 Vgl. *ibid.*, 98.

50 Kretzenbacher (1958), 101 deutet dies als besonderen Gnadenbeweis: „Offenbar wäscht er ihn dadurch so sehr von aller Sündenschuld rein, daß das Seelenkind, nunmehr rein und weiß, mit Leichtigkeit das gegenüber aufgelastete unrechte Gut samt dem allzu früh triumphierenden Teufel drauf überwiegt.“

Engeln ausformuliert.⁵¹ Gänzlich unerwähnt hingegen bleibt im Text die Seelenwägung als für die Miniatur bestimmendes Motiv – das aber wiederum in anderen Abschnitten auftaucht, etwa im eingangs erwähnten Kapitel zu Kaiser Heinrich II. Der Miniator greift also in seiner Illustration nicht auf den zugrunde liegenden Text, sondern viel mehr auf sein „Legendenwissen“⁵² zurück: Aus vielerlei unterschiedlichen, miteinander verwobenen Motiven entsteht so ein regelrechtes Geflecht an Traditionen (*Entangled Traditions*), das Text, Bild und Legendenwissen jenseits direkter Rezeptionslinien miteinander in Bezug setzt. Wie der Erzengel Michael geben auch andere Figuren, Narrative und Motive zum Anlass für eine freie Variation des Bekannten, das – unter Rückgriff auf das „Legendenwissen“ (Kretzenbacher) bzw. das „kollektive Gedächtnis“ (Assmann) – forterzählt, ausgeschmückt, auf den jeweiligen (gesellschaftlichen, historischen, persönlichen) Kontext hin aktualisiert und immer wieder neu mit Bedeutung aufgeladen.⁵³ Aufgrund der indirekten Rezeption gilt es daher, bei reinen Motivähnlichkeiten Vorsicht walten zu lassen. Neben Plausibilitätsgründen (Bekanntheit eines Stoffes zu einer bestimmten Zeit zu einem bestimmten Ort) ist der Blick auf Details zu richten, die von der allgemeinen Ikonographie weg, hin zu Singularitäten führen. Die Michaelsminiatur im Cgm 6 zeigt, dass der Miniator mit den entsprechenden Traditionen vertraut war – etwa im burlesken Zug der beiden Teufel, welche die *mala opera*-Schale nicht nur mit dem eigenen Gewicht, sondern auch mit Goldklumpen zu beschweren versuchen.⁵⁴ Der Heilsguss auf das Seelenkind in der *bona opera*-Schale steht in der allgemeinen Motivtradition; dass er ausgerechnet aus einem Krug mit nur einem Henkel geschieht, bildet jedoch einen bemerkenswerten Querverweis auf die zu Beginn erwähnte Legende Kaiser Heinrichs II., in der der gestiftete Krug zum Heilsgaranten wird. Zu ihr enthält

51 Die Passage zitiert Tb 12,12, Iob 33,23 sowie Dn 9,23, vgl. ELA (1980), 650f.

52 Kretzenbacher (1958), 101.

53 Was Michael Stone an seinem Konzept der *Embroidered Bible* für (para-)biblische armenische Traditionen formuliert, lässt sich mühelos hierauf übertragen: „Embroidery’ designates the expansion of the biblical stories, or omission and addition of incidents and descriptions, or re-telling and reinterpretation of them. Such embroideries of biblical narratives occur in numerous genres of Armenian religious, literary and artistic expression. Indeed, these overarching categories of content – religious, literary and artistic – are neither exclusive nor exhaustive. They include historiography, apocryphal literature, poetic retellings of homiletic compositions about the Bible’s tales. Likewise, such embroideries of the biblical narrative occur in images of biblical persons and events, symbolic representations of such figures and events in miniature painting, sculpture, metalwork, and other plastic arts.“ – Michael E. Stone, *The Armenian Embroidered Bible*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2019 (29/1), 3–11, hier: 3f.

54 Vgl. Kretzenbacher (1958), 101.

die Münchner Handschrift keine Illustration, anders die rund 50 Jahre jüngere ‚Schwesterhandschrift‘, der Cpg 144 der Universitätsbibliothek Heidelberg. Die Papierhandschrift entstand 1418 in der Hagenauer Werkstatt Diebold Laubers, die auf die Herstellung erschwinglicher Handschriften für das erstarkende Stadtbürgertum spezialisiert war.⁵⁵ Sie enthält ebenfalls einen vollständigen Illustrationszyklus zur *Elsässischen Legenda aurea*. Fol. 408r (Abb. 16.4) zeigt – entproblematisierend und mit generell weniger engem Bezug zum Text als der Cgm 6 –, wie drei Engel die aufsteigende Seele des verstorbenen Kaisers in Empfang nehmen.

Die Papierhandschrift greift in der Michaelsszene die ikonographische Formel des älteren Cgm 6 auf;⁵⁶ nicht nur die unterschiedlichen Produktionsbedingungen und Modi der Ausführung (aufwändig kolorierte Miniatur hier – flüchtig lavierte Federzeichnung dort), sondern auch die inhaltlichen Umakzentuierungen im Bildprogramm zeugen aber von einer eigenständigen Bildredaktion, die sich nicht zuletzt aus dem Gebrauchszweck der jeweiligen Codices ableitet: Während der Cgm 6 wohl im bzw. für das im Umkreis der Mystik beheimatete Frauenkloster St. Nikolaus in Undis in Straßburg angefertigt wurde, hatte Diebold Lauber die finanzkräftigen städtischen Schichten Straßburgs als Abnehmer seiner (in der Regel auf Vorrat produzierten) Handschriften im Auge; die monastische *imitatio Christi* weicht dem Gebrauch als Andachtsbuch im privaten Rahmen.⁵⁷ Entsprechend verändert sich auch die Darstellung des Cpg 144 in einem entscheidenden Detail im Vergleich zur älteren Handschrift: In der rechten, von zwei Teufeln umklammerten Schale befindet sich das Modell eines Gebäudes – Seelgerät, welches in der mittelalterlichen Ikonographie gute Werke wie etwa Stiftungen symbolisiert und so „zusammen mit dem Ablass [...] das klassische Mittel zur Verkürzung der Fegefeuerqualen“⁵⁸ darstellt; entsprechend finden sich in der allgemeinen Ikonographie oftmals Kirchen als Seelgeräte in der *bona opera*-Schale. Beschwert das Gebäude hier die entgegengesetzte Schale, ist es demnach negativ besetzt.

55 Vgl. Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Spätformen mittelalterlicher Buchherstellung. Bilderhandschriften aus der Werkstatt Diebold Laubers in Hagenau, Wiesbaden 2001; Christoph Fasbender, „hübsch gemolt – schlecht geschrieben“? Kleine Apologie der Lauber-Handschriften, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 131, 2002, 66–78.

56 Eine direkte Abhängigkeit des Cpg 144 vom Cgm 6 ist unwahrscheinlich; der jüngere Illustrator war jedoch sehr wahrscheinlich mit dem älteren Bildprogramm vertraut, vgl. Rapp (2015), 345.

57 Vgl. *ibid.*, bes. 371–379.

58 Jezler (1995), 407.



Abb. 16.4 Der Tod Kaiser Heinrichs II. in der *Elsässischen Legenda aurea* (Universitätsbibliothek Heidelberg, Straßburg 1418, fol. 408r). <https://doi.org/10.11588/diglit.2196#0839>

Eine Erklärung dieser Umprägung erfordert einen erneuten Medienwechsel, zurück ins Literarische.

Die Märendichtung zählt ab dem 13. Jahrhundert zu den beliebtesten Genres schriftlich und mündlich tradierter Erzählstoffe, die in unterhaltsamem Gewand moralische Lehren vermitteln (und damit als Vorlage für spätere Erzählzyklen wie etwa Boccaccios *Decamerone* und Chaucers *Canterbury Tales*



Abb. 16.5 Der Erzengel Michael in der *Elsässischen Legenda aurea* (Universitätsbibliothek Heidelberg, Straßburg 1418, fol. 135r). <https://doi.org/10.11588/diglit.2196#0285>

dienten).⁵⁹ Das Exemplum *Die Milch und die Fliegen* des Strickers (13. Jahrhundert) etwa bietet eine negative Deutung des Hauses „mit der allegorischen Bedeutung *mens* = *herze* als Ort des göttlichen oder teuflischen Wirkens [...]

59 Einleitend hierzu Otfried Ehrismann, *Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung* (Einführungen Germanistik), Darmstadt 2011, bes. 55–98. Nach wie vor grundlegend Hanns Fischer, *Studien zur deutschen Märendichtung*, Tübingen 1968, darin 145–148 zum Stricker.

im theologischen Schrifttum von jeher ein äußerst beliebter Topos.⁶⁰ Wie schon beim Cgm 6 greift auch beim Heidelberger Cpg 144 der Urheber des Illustrationsprogramms auf das kursierende ‚Legendenwissen‘ zurück. Die Vorstellung des Jenseitsgerichts als Bestandteil des allgemein verfügbaren Erzählinventars von Legenden gerät dadurch aber zunehmend zur vom ursprünglichen Sinn losgelösten Schablone, die dem jeweiligen Erzählkontext entsprechend angepasst wird. Ein bekanntes Beispiel hierfür haben wir bereits eingangs mit dem Kelchwunder in der Legende Kaiser Heinrichs II. kennengelernt; es handelt sicher hierbei um den Sonderfall einer Rekontextualisierung des Seelengerichts innerhalb einer Herrscherlegende mit politischer Tendenz.⁶¹ In diesem besonderen Fall wird zusätzlich der hl. Laurentius als Schutzheiliger der Ottonen herbeibemüht; es bedarf also einer regelrechten Motivhäufung aus Seelengericht, Kelchwunder und als Fürsprecher auftretendem Heiligem, um das Seelenheil des moralisch zweifelhaften Kaisers zu garantieren.⁶²

Von den ägyptischen Totengerichtsdarstellungen, die den Ausgangspunkt für die hier nur stichprobenartig skizzierte Entwicklungslinie bildet, sind im späten Mittelalter demnach nur noch schablonenartige Reflexe erhalten geblieben; nicht nur die *longue durée*, auch der mehrfache Wechsel zwischen unterschiedlichen Kulturräumen und Medien führen dazu, dass sich Einzelmotive verselbstständigen, tief ins kollektive Gedächtnis eindringen und sich voneinander unabhängig weiterentwickeln. Die ägyptische Seelenwägung mündet im Westen in ein eigenständiges Bild- und Theologieprogramm, das sich in (lateinischer wie auch volkssprachlicher) Literatur und Bildwerken niederschlägt. Diese Motivvererbung ist weder anhand von Text- noch Bildtraditionen allein heraus nachvollziehbar, sondern folgt allgemeineren

60 Ute Schwab, Zur Interpretation der geistlichen Bispelrede, in: dies., weniger wäre. Ausgewählte Kleine Schriften. Herausgegeben von Astrid van Nahl und Inga Middel, Wien 2003, 19–48, hier: 26. In des Strickers Exemplum *Die Milch und die Fliegen* wird das Haus durch teuflische Intervention entweiht: „swelch hobethafte missetat / der mensche muot ze tuone hat, / der ist mit dem tivel behaft, / dem gewalt und meisterschaft / über die sünde gegeben ist. / da von ist unser herre Crist / under sine viende komen, / so sin licham wirt genomen / in daz hus siner widerwarten / in den unreinen wurmgarten.“ (Der Stricker: *Die Milch und die Fliegen*, V. 584.33–590.1, zit. n. Schwab [2003], 26–27. Eigene Übersetzung: „Welche schwere Sünde der Mensch auch immer zu tun im Sinn hat: Es hängt ihm stets der Teufel an, dem Macht und Kunstfertigkeit über die Sünde gegeben wurde. Deshalb geriet unser Herr Christus unter seine Feinde, als sein Leichnam in das Haus seiner Widersacher aufgenommen wurde, in den sündenvollen Schlangengarten [auf die Erde].“).

61 Vgl. Kretzenbacher (1958), 125.

62 Vgl. Scheller (1997), 162.

Spielregeln: Von einem gemeinsamen Bezugspunkt (hier: des Totengerichts) ausgehend entstehen unterschiedliche Figuren- bzw. Motivtraditionen, die nicht nur koexistieren, sondern miteinander interagieren und diesen Bezugspunkt reflektieren. Konstitutive Elemente dieses Phänomens von *Entangled Traditions* sind demnach neben der Intermedialität auch der Transfer über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg. Die Motive verselbstständigen sich, werden mit eigenen Bedeutungsgehalten aufgeladen, aus dem ursprünglichen Kontext herausgelöst und dadurch für andere ‚Erzählzwecke‘ verfügbar gemacht, etwa wie hier zur politischen Instrumentalisierung eines Legendenmotivs.⁶³ Innerhalb eines solchen intermedialen Kommunikationsraums wird Ikonographie verstehbar, selbst wenn Figuren bzw. Motivtraditionen mit aktualisiertem Inhalt und Emotionen aufgeladen und zum Symbol abbreviiert werden. Die mittelalterliche Seelenwägung des Erzengels Michael mag inhaltlich mit antiken Totengerichtsdarstellungen nur noch sporadische Berührungspunkte aufweisen, da sie spätestens ab dem 12. Jahrhundert zu völliger Eigenständigkeit gelangen. Bedeutungskern und Erzählintention bleiben dennoch mehr oder minder stabil, die Grundaussage unverändert. Dem Seelengericht hat sich jeder zu stellen, ob einfacher Büsser oder Kaiser – und wehe dem, dessen Seele bzw. Werke gezählt, gewogen und für zu leicht befunden werden (Dn 5,25–27):

„מִנָּא מִנָּא תִּקֵּל וְפָרְסִין“

Abbildungsnachweise

Abb. 16.1: Der Erzengel Michael in der *Elsässischen Legenda aurea* (Bayerische Staatsbibliothek München, Cgm 6, Straßburg 1362, fol. 166r). – © Public Domain, Nutzung gemäß CC-BY-SA 4.0, vgl. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg144/0285/image,info,thumbs>.

Abb. 16.2: TM 57201, Papyrus, Turin, totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57201. – © keine rechtlichen Nutzungsbeschränkungen, vgl. <https://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57201>.

63 Einen vergleichbaren Mechanismus beschreibt – in ganz anderem Zusammenhang, aber nach analogen Regeln – Nira Stone, Judith and Holofernes: Some Observations on the Development of the Scene in Art, in: *Studies in Armenian Art. Collected Papers* (Armenian Texts and Studies 2), Leiden 2019, 49–69. Sie legt anhand der alttestamentlichen Judith dar, wie die Figur politisch bzw. kulturell immer wieder neu vereinnahmt – und entsprechend umgedeutet wird.

Abb. 16.3: Weltgerichtsdarstellung aus dem *Wolfenbütteler Evangeliar* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 65 Helmst., fol. 13v) – <http://diglib.hab.de/mss/65-helmst/start.htm?image=00030>. – © CC BY-SA 4.0 Lizenzvertrag (Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International), vgl. <http://diglib.hab.de/mss/65-helmst/start.htm?image=00030>.

Abb. 16.4: Der Tod Kaiser Heinrichs II. in der *Elsässischen Legenda aurea* (Universitätsbibliothek Heidelberg, Straßburg 1418, fol. 408r). <https://doi.org/10.11588/diglit.2196#0839>. – © CC PDM 1.0 Deed Public Domain Mark 1.0 Universell, vgl. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg144/0839/image,info>.

Abb. 16.5: Der Erzengel Michael in der *Elsässischen Legenda aurea* (Universitätsbibliothek Heidelberg, Straßburg 1418, fol. 135r). <https://doi.org/10.11588/diglit.2196#0285>. – © CC PDM 1.0 Deed Public Domain Mark 1.0 Universell, vgl. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg144/0285/image,info>.

Beiträger:innenverzeichnis

Matthias Geigenfeind

promovierte im Jahr 2021 an der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Regensburg und habilitiert sich derzeit im Neuen Testament an der Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster. Er ist Akademischer Rat a.Z. an der Professur für Exegese des Neuen Testaments am Institut für Biblische Exegese und Theologie (IBET) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und zudem Research Associate am Institut für Septuaginta und Biblische Textforschung (ISBTF) der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Johannesapokalypse, die Neutestamentliche Textkritik, die (Alt)Lateinische Bibelübersetzung, das Lukasevangelium sowie die Rezeptionsgeschichte.

Ann-Katrin Gill

promovierte 2017 zum Thema: „The Hieratic Ritual Books of Pwawerem (P. BM EA 10252 and P. BM EA 10081) from the late 4th century BC“. Sie ist Akademische Assistentin am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Altägyptischen Religion und der Kursivschriften sowie dem griechisch-römischen Ägypten.

Wolfgang Grünstäudl

promovierte 2012 und habilitierte sich 2022. Er ist Universitätsprofessor für Theologie des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Katholischen Briefe (insbes. Jud und 2 Petr), das Lukasevangelium und die Synoptische Frage. Darüber hinaus forscht er zur Kanon- und Rezeptionsgeschichte, zur Hermeneutik sowie zur Wissenschaftsgeschichte der neutestamentlichen Exegese.

Stephanie Hallinger

promovierte 2014. Sie ist Junior Research Fellow am Centre For Advanced Studies „Beyond Canon“ (DFG-FOR 2770, Uni Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie, Prof. Dr. Tobias Nicklas). Die Schwerpunkte ihrer Forschung liegen in der christlichen Ikonographie (Mittelalter und Frühe Neuzeit) und der mittelhochdeutschen (geistlichen und weltlichen) Literatur. Zudem forscht sie zu Text-Bild-Relationen in mittelalterlichen Handschriften sowie zur Rezeption (para-)biblischer Texte in der christlichen Kunst.

Jiří Janák

promovierte 2003 (Th.D.) und habilitierte sich 2011 für Ägyptologie. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Tschechischen Institut für Ägyptologie der Karls-Universität. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Alt-ägyptische Religion, Mythologie und Magie sowie altägyptische Konzepte der menschlichen Existenz. Auch Jenseitsvorstellungen und die Interdependenz von Natur und Religion gehören zu seinen Schwerpunkten.

Zbyněk Kindschi Garský

promovierte 2012 an der Universität Zürich (UZH). Seit 2012 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Bern und seit 2020 unabhängiger Forscher. Er forscht insbesondere zu Physiologus und dem Neue Testament. Darüber hinaus gehören Johannes und die Synoptiker zu seinen Forschungsschwerpunkten.

Gregor Krönig

ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Lehrstuhl für Alte Geschichte des Seminars für Klassische Altertumswissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im antiken Judentum und der hellenistischen Literatur.

Katja Lembke

studierte Klassische Archäologie, Ägyptologie und Latein in Tübingen, München, Rom und Heidelberg, wo sie 1992 von Tonio Hölscher promoviert wurde. Seit 2011 ist sie Direktorin des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover und seit 2015 Honorarprofessorin für Klassische Archäologie an der Georg-August-Universität in Göttingen. Zu ihren wichtigsten Publikationen gehören folgende Monographien: *Das Iseum Campense in Rom* (1994); *Phönizische anthropoide Sarkophage* (2001); *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil* (2004); *Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit* (2004); *Das Grab des Siamun in der Oase Siwa* (2015); *Die Petosiris-Nekropole von Tuna el-Gebel. Band I* (2015) und *II* (2023); *Ikonen der Kunst und wie sie zu dem wurden, was sie heute sind* (2021); *Die Haifischinsel. Das erste deutsche Konzentrationslager in Lüderitz* (2023).

Daniel Christian Maier

promovierte 2020 an der Ludwig-Maximilians-Universität München bei Loren Stuckenbruck und habilitiert sich derzeit an der Universität Zürich. Er ist Assistant Professor für Neues Testament an der Universität Kopenhagen in Dänemark und gleichzeitig Research Associate im Department of New Testament

and Related Literature an der Universität Pretoria. Zu den Schwerpunkten seiner Forschung gehören Glück im antiken Judentum und im Neuen Testament, die Darstellung der Patriarchen in der jüdischen Literatur des zweiten Tempels und im frühen Christentum sowie die Petrinischen Apokryphen. Darüber hinaus forscht er zur Rezeption des Neuen Testaments und der anfänglichen Jesusbewegung in Videospielen.

Tobias Nicklas

promovierte 2000 zum Doktor der Theologie und habilitierte sich 2004. Seit 2007 ist er Professor für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments an der Universität Regensburg und seit 2018 zudem Direktor des Centre for Advanced Studies „Beyond Canon“ an derselben Universität. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der christlichen Apokryphen und der parabiblichen Traditionen. Auch die Evangelienforschung sowie der jüdisch-christliche Dialog zählen zu seinen Schwerpunkten.

Dominic J. O'Meara

promovierte 1974. Er ist emeritierter Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). Seine Forschungsschwerpunkte sind neben Plato und Plotin auch die Geschichte des Platonismus in der Spätantike und in Byzanz.

Stefan Pfeiffer

promovierte 2004 und habilitierte sich 2007. Er ist Universitätsprofessor für Alte Geschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Die Schwerpunkte seiner Forschung liegen im griechisch-römischen Ägypten, im hellenistischen Judentum und im Herrscherkult in der Antike.

Nancy Rahn

promovierte 2019 in Bern. Sie ist PostDoc und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Universität Bern sowie Dozentin für Semitische Sprachen (Schwerpunkt Biblisch-Hebräisch) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel. Zu den Schwerpunkten ihrer Forschung gehören die Psalmen- und Psalterexegese und die historische Emotionenforschung mit Fokus auf Empathiedynamiken im Alten Testament.

Bernd U. Schipper

promovierte 1999 zum Doktor der Theologie und 2004 zum Doktor der Philosophie. Nach Professuren in Bremen und Oldenburg ist er seit 2010 Professor für Altes Testament mit dem Schwerpunkt „Geschichte Israels in der alt-orientalischen Welt“ an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität

zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen Israel und Ägypten, die Weisheitsliteratur sowie die Geschichte Israels. Seit 2022 ist er Principal Investigator eines ERC-Advanced Grant über ägyptisch demotische Papyri und die Literatur des Alten Testaments.

Michael Sommer

promovierte 2013 und habilitierte sich 2020 jeweils an der Universität Regensburg. Seit 2024 ist er Professor für Exegese und Theologie für Neues Testament an der Goethe Universität Frankfurt a.M. Neben seinen Interessen für Sozialgeschichte publizierte er weitreichend über frühchristliche und frühjüdische Apokalyptik.

Beatrice Wyss

promovierte 2008 in Fribourg CH zur Doktorin der Philosophie. Sie ist Oberassistentin im Neuen Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg CH und forscht insbesondere zu Philon aus Alexandria, der Philosophie der Kaiserzeit und der Editionsphilologie.

Stellenindex

1. Altes Testament

Genesis

1	19
1,1–2,4a	19
2–3	47
2,9	241
3,19	163
6	216
6–9	19
6,1–4a	153
6,2	154
6,11	19
7f	215
7,10–8,14	223
12,10	88
23,4	159
28	155
28,10–22	154
32,2–6	298
33,14–16	298
37–50	88–89
47,21–22	90
47,22	90

Exodus

1–15	88
1,8ff.	93
1,11	91, 93
4,17	98
7,19–24	98
7,24	98
12,12	105
13,21	104
14,26–28	104
42,20	189

Numeri

5,11–31	218
5,27	218
12	48
13,22	93
16,29–33	50
33,4	105

Deuteronomium

2,4	298
5,25–27	352
19,16–20	46
25,3	47
32,22	50

2 Samuel

11	48
15	54

1 Könige

2,9	50

1 Chronik

6,1–16	300
6,4–16	300

Judit

Jdt 16,17	49

Psalmen

Ps 18,6	49
Ps 87,4–7 LXX	164
Ps 87,6 LXX	164
Ps 87,11–13 LXX	164
Ps 88	50
Ps 116,3	49

Sprüche

21,16	49

Kohelet

8,11	47
9,4–5	164

Weisheit

2,1–3	164

Jesaja

34,4	225
34,4 LXX	225–226, 232,
	235
66,24	49

Daniel

3	302
10, 12.1 und 13.21	341
12,3	174

Zefanja

1,18	225, 235
3,8	225, 235

Maleachi

4,1	225, 235

2. Neues Testament*Matthäus*

6,20	251–252
6,24	254
6,30f.	250
10,28b	248
13,8	240

Markus

4,8	240
10,17–31	243
10,21parr.	251–252
13,2	324
13,14	324

Lukas

8,8	240
10,36	254
12,5b	248
12,28f	249
16,13	254
16,19–31	237–238, 246–247, 255
16,19f.	251
16,20	253
16,22f.	255
16,22	246, 250
16,23f.	246
16,23	246, 250
16,24.27.30	250, 254
16,24	248, 256
16,25	254
16,26	253
16,27f.	253

16,29

16,30

16,31

23,43

Johannes

1,1–3	281
1,18	250, 255
13,23	250

1. Korintherbrief

1,23–24	290
15,44	248

2. Korintherbrief

12,2	241–242
12,4	241

2. Petrusbrief

3	226

Judasbrief

9	341

Offenbarung

1,4–7	188–189
1,9	182
1,13–20	185–186
2,1–15,7	195
2,7	241
2,10–11	167, 178
2,12f.	205–206
5,5–8	201
5,6	202
6,5–8	201
8,10–11	322
9	304, 307–308
9,1–12	306
9,7–10	306
9,10–17,2	191, 208
9,14	322
9,19–10,1	203
10,5–9	203
12,7	341
13	304, 307–308
13,1–10	305
13,1–2	306
13,1	198

13,2	305	22,7	53
13,5-6	306	22,8-13	49
13,18	193, 197-198, 200, 208, 324	61,5	234
15,8-16,2	205-206		
16,1	205		
16,4	322		
17,9-11	324		
20,7-9	322		
20,11-13	343		
21	13-14		
21,8	167, 178		

3. Frühjüdische Schriften

Apokalypse des Elija

1,8-10	327
1,33-22	327
2,3.8.9.13.29.31.32.39.45	323
2,21.44.47	323
244	323
2,46	323
3,2-4	323
3,3	323
4,22-23	320
5,36	323
5,37	323, 327

Apokalypse des Zefanja

2	298
3	299-300
4-5	304-307
5-6	307
8	301, 305-307
9	301-302
10-13	307
10	302
13	307
14	303
16	310
17	309
18	309

Äthiopisches Henochbuch

15f	216
15	158

4 Esra

4,36	302

Flavius Josephus

Ant. Iud.

XII 2,7-10	98
XII 388	91
VIII 12	299

Bell. Iud.

VII 426	91

Jubiläenbuch

4,31f.	57
10	216

Philon

Agr.

171	163

Anim.

54	148

De mundo

392a30-392b9	155

De somniis

1,3-188	153-154
1,115	154
1,127	154
1,134	155
1,135	155
1,139	155
2,109	151

Det.

80-85	163

Flacc.

17, 29	150

Fug.

61	153

De gigantibus

6	154–155
7	155
8	155
12–17	158
12–15	157
12	157
15	162
31	147, 159, 167–169

Her.

84	157

Leg. All.

1,56	163
1,105–107	147
1,107	169
2,77	162
3,69	153
3,71	153

Sacr.

5	157

Spec.

3,99	163

Plant.

37	163

QG

1,51	163
3,3	168
4,74	159

Schriftrollen vom Toten Meer

1QH ^a XI 19–36	227
1QpHab X 5,13	227
1QS II 15	227

Syrische Baruchapokalypse

55,3	302
63,6	302

Testament Abrahams

9,8	338
11,4–5	339
13,3	339

Weisheit Salomos

4,17–19	49
11,15f	57
12,1f	47
12,9f	55

4. Frühchristliche Literatur

*Clemens von Alexandrien**Ecl.*

40	245
41,2–65	244
41.48f.	244
41.48	213
56f.	245

Exc.

2,1	247
6,1	247
14,2–4	248
14,2	247, 256
14,4	246–247, 255
16	247
51,1	242

Paed.

II 8,71,1	240
II 10,104,3	250
II 10,105,1	246, 249
II 10,111,3	240
III 6,34,3f.	246, 250
III 10,34,2	251

Protr.

10,92,3	240
11,111,1	240
11,111,3	240

Strom.

I 7,37,4	239
I 21.146,3	288
I 27,173,5	243
IV 6,30,4	246, 254–256
IV 24,154,2	243
IV 24,154,3	243
V 1,9,4	244
V 11,72,2	241

V 11,72,3	241
V 12,79,1	241
V 14,91,2f.	245
V 14,91,2	243
VI	241
VI 1,2,1	237, 239
VI 1,2,2	238
VI 1,2,4	240
VII	245
VI 12,99,2	243
VII 2,12,3f.	245
VII 2,12,5	244–245
VII 2,13,1	245
VII 3,13,1	244
VII 12,71,6	254
VII 12,78,3	244
VII 16,102,5	245

*Eusebius**Pr. ev.*

IX 18,1	90, 94, 106
IX 23, 1–4	89
IX 23,2–4	88–89, 96, 106
IX 23,2	89–90, 92–93, 97
IX 23,3	93
IX 23,4	90–91, 93, 96
IX 27,1–29	106
IX 27,1–2	88, 92, 96
IX 27,1	93, 97
IX 27,2	93, 96
IX 27,4	94, 97, 101
IX 27,7–8	94
IX 27,9	106
IX 27,11	88, 94–97, 106
IX 27,12	88, 94–97, 100–104, 106
IX 27,16	99
IX 27,28	97–98, 100
IX 27,32	88, 97–99, 106
IX 27,33	97, 105–106
IX 27,35	88, 103–104
IX 27,37	104–106

*Gregor von Tours**Hist. Franc.*

6, 29	341

*Irenäus von Lyon**Haer.*

I 5,2	242
II 34,1	249
V 33,3	327

*Macarius von Magnesia**Apokritikos*

IV 7	226

*Origines**Jo.*

32,32	241

Petrusapokalypse

2,8–10	211
4,1–13	214
4,3–8	230
4,6	234
4,9	230
5,2–9	215
5,2–6	232
5,4	226, 232
5,5	223
5,8	231
5,9	230
6	221
6,1–6	223
6,1.6f	230
6,2–5	217, 223
6,2	215
6,4	215, 220
6,5f	215
6,5	220
6,7–9	216
6,8	216
6,9	216
8,10	213
13,5	213
14–16	234
14,1	213

Physiologus

5	275
6	281
7	288

Physiologus (fortges.)

8	284
22	279
25	290–291
26	290–292
27	285
29	286
40	289
45	287–288

Sybillinische Orakel

I 324–386	228
II 196–226	229
II 196–200	230
II 203	230
II 214–218	230
II 220–226	230
III 75–92	230, 232–234
III 82	232
III 84–87	232
III 84	232
III 91	231
IV 171–188	233–234
IV 181f.	234
V 209–213	233

Thomasapokalypse

§ 5	325

5. Griechisch-römische Schriften

Aeneis

12, 725–728	338

*Aischylos**Agam.*

36	244

*Aristoteles**Metaph.*

986b.14	271

*Cicero**De natura deorum*

2,118	223

Rep.

6,16	173

Dialogepigramm des Kallimachos

Fr. 10	74
Fr. 13	71, 73

Diodor

Sic.	
1.92.3	80
1.96.5	80
I 21,11	101
I 86,5	104
I 88,6	104

Herakleides Pontikos

Frg. 96 Wehrli =	
Philoponos <i>ad Arist.</i>	
<i>Meteor.</i> 1,8 =	
CAG 14.1 p. 117,8–27	170

Herodot

II 3,1	92
II 5,1	99
II 65,5	104
II 86–88	117
II 165	91
VII 22	91

*Homer**Od.*

11.475–6	72
11.582–92	74
11.593–600	73
12,39–45	168

Ilias

8,69–74	336

*Iamblichus**Reply*

I, 1–II, 11	264
I, 1, 1, 6–2, 12	264
III, 1–31	264
IV, 1–X, 8	264
VIII, 2, 194, 11–195, 2	266
VIII, 4, 196, 20–197, 9	263
VIII, 4, 197, 12–21	267

Pausanias

10.29.1	74

Platon*Nom.*

66o	256
II 66o	251

Phaidon

8of–81a	16o
111a–113c	158
113d–114c	158, 178
248ae	158

Rep.

1o,614cd	173
1o,614c–621d	173

Tim.

41de	173
42b	173

Plinius*Nat.*

V 11	98

Plutarch*De genio*

591d	171

De Is.

38	99
78, 382e–383a	171
381A	288

De sera

563d–568a	171
565e	171

De stoicorum repugnantüs

41, 1053B	222

Porphyry*De abstinentia*

II, 47	262

Stobaios*Eclogae*

I 1o.16	222
I 17.3	222

Strabon*Geogr.*

XVII 1,29	92
XVII 8o7	96

6. Ägyptische Texte***Egyptian Demotic prophecy****Fragment B, pTebtunis Tait 13*

I. 1	35–36
I. 5, 7, 9	35–36

Fragment F, Florence

I. X+4	36

Book of the Dead/Totenbuch

1	7
17	7
3o	10–11
64	8
71	219
125	3, 10–11
125	77, 165–166
126	219
175	7, 68, 7o

Briefe vom Atmen

P. BM EA 10191, Verso	144
P. BM EA 10282, Verso	144

Demotic Chronicle

3.18–19	3o

Erzählung von Setme und Si-Osiris

Papyrus BM 10822	51

Great Demotic Wisdom Book

pInsinger 7,15–17	28
pInsinger 9,16–19	28

Horapollo*Hieroglyphica*

I.8	286
I.9	285
I.16	287
I.19	284

Hieroglyphica (fortges.)

I.25	286
I.36	289
I.55	284–285

Lehre des Chascheschonqi

21,x+9	57

Lehre des Ptahhotep

495f	47

Loyal Instruction

§ 2–3; 5	20
§ 5	20
§ 5.12	20

Neferti

22	23
24–27; 46	23
25–29	23
47–48	25
47–38; 56–57	37
56–57	25
58	24
61; 63–65	23
68–69	23

Oracle of the Lamb

I 14–17	32
II 5	34
II 6–14	32
II 15–18	34
II 20–22	32
II 22	33

Oracle of the Potter

P ₃ , 31–33	35
P ₃ , 59–60	35
P ₃ , Col II, 3–4; 20	38
P ₃ , Col II, 21; 24	38

Pfortenbuch

I 133f	54
Szene 10	218

Szene 10 Vers 16f	220

Szene 41	220

Schlangen-Enzyklopädie des Iufaa

A.1	280
A.2	279–280

Verwandlungsbücher

P. Berlin P. 3162	139–144, 146
P. Berlin P. 3162, Kolumne 4	139–140
P. Berlin P. 3162, Kolumne 5	139
P. Berlin P. 3162, Kolumne 5, Zeile 2	142
P. Berlin P. 3162, Kolumne 6	139–140
P. Berlin P. 3162, Kolumne 6, Zeile 6	143
P. Berlin P. 3162, Kolumne 7	139
P. Berlin P. 3162, Kolumne 8	139–140
P. Berlin P. 30490	145
P. Berlin P. 30490 A	144
P. Berlin P. 30490 B	144
P. Louvre E. 3452	139, 141–144, 146
P. Louvre E. 3452, Kolumne 1, Zeile 1–3	143
P. Louvre N. 3122	139–141, 143–146
P. Louvre N. 3122, Kolumne 1	141
P. Louvre N. 3122, Kolumne 2	141
P. Louvre N. 3122, Kolumne 3	141
P. Louvre N. 3122, Kolumne 4	141
P. Louvre N. 3122, Kolumne 7, Zeile 1–3	143

Zweite Setne-Erzählung

2,10	76

Stichwortverzeichnis

- Adonai Sabaoth 301
Achmim 126–127, 328
Afterlife 3, 4, 6–9, 11–12, 62, 278
Apis 40, 65–66, 95–96, 100–102, 105
Apisstier 95–96, 100, 103
Apiskult 101–102, 106–107
Apocalypse 13–15, 41, 199, 211, 218, 313–314, 316, 322, 327
Apokalypse 44, 167, 177, 182, 190, 192, 197, 199, 205, 208, 209, 241, 244, 293–297, 301–306, 308, 310–312, 315, 317–318, 321–324, 338
Artapanos 87–106
Auferstehung 214, 223, 231, 234, 281, 288, 309–310, 343

Book of the dead 3–12, 304
Burial 7–8

Carpe diem 61, 65, 67
Carpe-diem-Motiv 62, 65–66
Chaos 14, 17–19, 21–26, 33, 37–39, 237, 322
Christus 228, 240–241, 255, 275, 281, 288–292, 322, 342, 345
Creation 17, 19, 22–23, 278

Daimon 35, 39, 153–154, 156
Dead 3–12, 166, 219, 279, 304
Deities 4, 9, 16–20, 26, 29, 32

Editio Critica Maior 181, 194, 197, 204, 207
Ekpyrosis 217, 222–223, 229–230, 235, 245
Elija-Apokalypse 313–320, 322–323, 325–326, 328
Engel 49, 153–157, 165, 312, 215, 216, 230, 247–248, 280, 298–299, 302, 304–310, 339, 341–343, 345–348
Eremiel 302

Feuer 49–51, 104, 145, 215–216, 218–219, 221–227, 230–235, 243–244, 246–250, 278, 280

Geist 49, 76, 151–157, 159, 161, 163–167, 174, 215–216, 281
Gerechtigkeit 52–56, 58, 174, 251, 281, 298, 335
Gericht 46, 49, 51, 80, 64, 166, 214–217, 224, 226, 230–231, 234–235, 254, 302–303, 309–310, 331, 335, 341
God 6–12, 16, 18–20, 23, 28–29, 32, 34–36, 39–41, 264, 266–267, 280
Gods 7, 9, 11–12, 16, 18, 20, 33, 36, 38, 259, 263–270, 279–280
Gott 43–46, 49–50, 52, 54–57, 106, 140, 143, 152, 154, 156–157, 160–161, 163–165, 167, 169, 171, 175, 215, 223, 230, 234, 240–242, 254–255, 281, 288–291, 297–298, 301–302, 306–310, 318, 321, 346
Grab 61, 119–128, 131–134, 137–138, 152, 277
Gräber 61, 63, 111, 117–118, 120, 126, 130–131, 133–134, 144, 303
Grabbau 77, 118, 121, 125, 131

Hades 68, 71, 73–74, 80, 82, 153, 157–159, 171, 178, 246–247, 255, 303
Harfnerlied 61, 63–64, 67, 73
Heiligtum 88, 90–93, 95–98, 100, 102, 105, 114, 339, 340
Hermiuth 89–93, 96
Hölle 43–44, 77, 162, 237, 238, 242, 244–245, 310

Iamblichus 259–260, 262–269
Ignorantia 61–63, 67, 72–73
Ikonographie 123, 128, 131, 133–134, 285, 332–333, 335, 339, 342–343, 347–348, 352
Imitatio Osiridis 7, 9
Imitatio Solis 6, 9
Individualisierung 56, 111, 113, 115, 118, 125
Inchrift 65, 113, 127
Inchriften 69, 111–113, 120
Isfet 22–24, 27, 38–39
Isidora 131–132

- Jenseits 43–45, 48–58, 61, 63–64, 67–75,
 77–79, 81–85, 120, 137–140, 143, 145–146,
 154, 217–221, 234–238, 240, 244–248,
 252–254, 256, 301, 303, 308, 310, 335,
 397
 Joatham 299, 301
 Johannesapokalypse 181–183, 189, 193–195,
 197, 200–205, 207, 209–210, 304, 314,
 324, 326–327
 Juden 90–96, 100, 103, 105–107, 150, 162,
 177–178, 224, 231, 275
 Judgement 10, 32, 216, 303–304

 Kanon 109, 122, 153, 156, 181, 194, 207,
 314–316
 Kanonisierung 113–115, 117
 Kom el-Shoquafa 79, 128–130
 Körper 129, 131, 140, 142–143, 147, 151–153,
 155, 157–165, 167–169, 177–178, 248, 305

 Lazarus 238, 246–255
 Legenda aurea 331–333, 342, 346, 348

 Ma'at/Maat 10, 20, 36, 120, 175, 335
 Michael 333, 339–343, 346–347, 352
 Moysos 88, 93–106
 Mythologisierung 130–131

 Natur 98, 223, 233, 271, 274–275, 308, 322
 Nature 3, 14–17, 23, 37, 105, 159, 219, 265–267
 Neferti 15, 23–29, 31–32, 34–40

 Oase Dachla 125
 Oase Siwa 121
 Order 10, 17–27, 34, 38, 263, 265
 Osiris 6–7, 9–12, 43, 63, 65–66, 68, 70, 73,
 75–76, 78, 84–85, 98, 120, 125–126, 137,
 139–141, 143, 174–176, 220, 281, 335

 Paradies 79, 163, 234, 238, 240–242, 246,
 255–256, 303, 346
 Petosiris 123, 125–126
 Petrusapokalypse 52, 211–218, 220–227,
 229–236
 Pfortenbuch 52, 54, 218, 220
 Philo/Philon 147–165, 167–170, 174, 177–178,
 224

 Physiologus 271–277, 279–282, 284–292
 Plotinus 259–260, 262
 Porphyry 260, 262–266, 268–269

 Resurrection 6–9, 11, 278
 Rite de passage 117, 125, 129

 Salvation 14, 23, 25–26, 31–36, 38–39
 Sche'ol 43, 49–51
 Schlange 139–143, 146, 277–281, 305, 319, 341
 Seele 64, 70, 74, 147, 151–165, 167–174,
 177–178, 223, 235, 248, 298, 303, 310–311,
 331, 333, 338–339, 341, 343, 348, 352
 Seelengeister 156–157, 159, 161, 169
 Seelengericht 310, 331–332, 336, 339, 345,
 351–352
 Seelenwägung 302, 332, 335–336, 338, 343,
 345–347, 351–352
 Setne 75–78, 175
 Siamun 121–123
 Sibyllinische Orakel 217, 227–230, 232–235
 Soul 159, 163, 168, 264–267, 269–270,
 303–304
 Strafe 43–58, 73–75, 77, 80, 84, 158, 162, 165,
 167, 173, 178, 212, 214–215, 220, 223, 229,
 234, 243–244, 248–249
 Strafort 44, 49, 51–53, 58, 238, 242, 245–246,
 255

 Taimhotep 65–73, 77, 82–84
 Tempel 88–101, 105–106, 111, 128, 143, 300,
 324
 Tiere 95–96, 100–106, 148, 163, 193, 198, 272,
 279–282, 287–288, 292, 305–306, 322,
 324
 Tierkult 95–96, 100, 106
 Tod 43, 50–51, 61–64, 67–68, 70, 74, 76–77,
 79, 82, 98–99, 137–138, 146–147, 149, 150,
 153, 155, 158, 161–167, 169–170, 173–174,
 176–178, 215, 217, 231, 244, 248, 275, 281,
 285, 290, 331, 336, 338–339, 341, 343
 Totenbuch 5, 51–52, 77, 117, 138–139, 144,
 165–166, 303, 308, 335–336, 339
 Totengericht 51–52, 66, 73, 75–78, 80, 84,
 137, 165, 219, 308, 352
 Totenklagen 67–68
 Totenkult 111, 115, 133, 143

Totenreich 43, 49–52, 67, 137, 249, 335
 Transcendence 13–14, 19, 26, 28, 37, 41
 Tuna el-Gebel 118, 121, 123, 125, 131–132

Underworld 4, 6–11, 281, 304

Unterwelt 43, 49–50, 53, 63, 72–76, 78, 80,
 82, 84, 125, 137–140, 143, 145–146, 158,
 175–176, 218, 237–238, 242, 246, 256,
 289, 291, 343

Vernichtung 48, 51–52, 57, 77, 102–104, 106,
 167, 222, 231

Verwandlung 138–140, 142–143, 145, 323
 Verwandlungsbuch 140–141, 145

Weltenbrand 211, 214–216, 222–225, 227, 229,
 231–236, 323

Wisdom 10, 16, 20, 28–29, 41, 159, 259–260,
 263–264, 266, 268–270

World 3, 6–11, 13–24, 26–28, 260, 267, 269,
 314, 327

Zephanja 293–297, 299, 301, 304, 308, 310,
 311

Der Schmelztiegel des antiken Ägypten begünstigt die Entstehung spezifischer und charakteristischer Ideen über die Sphäre zwischen Tod und Jenseits: Vom ptolemäischen Ägypten bis zur Islamisierung in der Spätantike begegnen und durchdringen sich kulturelle Diskurse an den Schnittstellen zwischen ägyptischen, römisch-hellenistischen, jüdischen, christlichen und islamischen Denkwelten.

Der Tagungsband untersucht transkulturelle Parallelen und Differenzen zwischen Vorstellungen über Diesseits, Jenseits und Transzendenz, die im antiken Ägypten entstanden und deren komplexe Rezeptionsgeschichte unser Denken bis in die Gegenwart hinein prägt. Die Beiträge nähern sich Wurzeln und Nachwirkung christlich-ägyptischer Traditionen aus Sicht der Ägyptologie, Alten Geschichte, Philologie, Philosophie, Theologie, Koptologie und Kunstgeschichte und veranschaulichen, wie historische Forschung zur Entstehung von Bildern und Ideen über Tod und Jenseits zum Verständnis moderner Lebenswelten beitragen.

ISBN 978-3-506-79076-7



9 783506 790767