

"LEBENSENDE - LEBENSAUFGABE".

Die Entrückungen von Henoch, Elia und Moses in den ersten Büchern der Antiquitates des Flavius Josephus.

*Vortrag beim Internationalen Josephus-Kolloquium Dortmund 2002
Vgl. Jürgen U. Kalms, Folker Siegert (Hg.), Internationales Josephus-Kolloquium
Dortmund 2002 (MJSt 14), Münster 2003, S. 1342-147*

Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen machen die rahmenden Bedingungen eines Menschenlebens aus. Wenn man von einem Menschen nichts mehr über sein Ende, Grab und Tod sagen kann, dann war das auch in der Antike wert und wichtig, überliefert und wohlmöglich erklärt zu werden. Josephus ist dabei keine Ausnahme. So manches Skurrile und Anekdotenhafte hat sich in seinen Schriften eingefunden und macht es interessant und manchmal auch amüsan, sich seine Schriften zur Hand zu nehmen. Wenn Josephus aber zum Lebensende der beiden Gestalten Henoch und Elia kommt, wird der Schriftsteller merkwürdig kurz und stumm. Bei beiden handelt es sich zunächst um nicht mehr als um eine kurze (Schluss-) Bemerkung. Das ist bei der Schilderung des Lebensendes des Mose anders. Ausführlich und in mehreren Anläufen wird von ihm berichtet. Darin unterscheidet sich Josephus sehr von seinen biblischen Vorgaben. Wie ist das zu erklären?

1. Henoch

Große Gestalten der Geschichte Israels bestimmen weithin den Erzählrahmen der Antiquitates. Henoch, Elia und vor allem Mose gehören zu ihnen. Die Geschichte des Volkes Israels erweist sich damit in erster Linie in den biographischen Aspekten solcher einzelner bedeutender Individuen.¹ So grundsätzlich diese Beobachtung gilt, so wenig lässt sie sich jedoch auf den ersten Blick an der Henochgestalt verifizieren. Denn wenn Josephus nach der Schilderung der Sintflutgeschichte in der Nacherzählung von Gen 5 zu den Genealogien der späteren Generationen kommt, nennt er bei Henoch lediglich, ganz wie es der Genesistext vorgibt, Herkunft, Alter und Lebensende. Da er dabei an Verfassung und Herrschaftsstrukturen interessiert ist, sind die biographischen Angaben der Urväter in ein Herrschaftsverhältnis, das jeweils den Söhnen weitergegeben wird, eingebettet.² So heißt es bei Henoch, A 1:84-85 (3,4):

¹ Vgl. L. H. FELDMANN, *Josephus' Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998, S. 74f.

² Z.B. zu Seth (A 1:83); zu Methusala (A 1:85) usw.

Anoch³ übernahm (die Herrschaft),⁴ als sein Vater das Alter von 962 Jahren erreicht hatte. Er selbst lebte 365 Jahre. Er kehrte zu Gott zurück, weshalb nichts über sein Ende aufgeschrieben worden ist.⁵

Diese drei Angaben muten recht kurz und unsensationell an, auch wenn der hebräische Text selbst nicht viel mehr auszusagen hat.⁶ Aber schon die Septuaginta hatte den Schwerpunkt des Lebens mit Gott etwas verstärkt.⁷ Hat also Josephus bewusst die Gestalt der Henoch heruntergespielt, oder gar das Interesse gehabt, Spekulationen abzuwehren? Wichtig scheint für ihn bei den Gestalten der Urzeit in erster Linie die Frage nach einem zeitlich fixierbaren Gesamtrahmen von der Schöpfung über die Väter bis hin zur Sinaigesetzgebung zu sein, der schon seit Mose Schriftlichkeit erlangt hatte; allerdings schwanken die Zahlenangaben für die Zeitspanne.⁸ Dass Josephus mehr gewusst hat, als was an dieser Stelle erzählt wird, macht schon die Nachbemerkung zur Genealogie deutlich, die sonst völlig unverständlich wäre,

A 1:88 (3,4):⁹

Das Ende der Männer soll nicht untersucht werden, sondern allein ihre Herkunft soll betrachtet werden; denn ihr Leben dehnt sich bis zu ihren Kindern und Nachkommen aus.

Zwar ist ungewiss, was Josephus über die Henochgestalt kennt und vertritt. Der Hinweis, dass über sein Ende nichts in den heiligen Schriften vermerkt ist, lässt jedoch aufhorchen. Zu sehr sind doch gerade das Lebensende und die Kenntnis eines ungewöhnlichen Todeschicksals, wie es bei allen hier im Mittelpunkt stehenden Gestalten der Fall ist, für eine Person und ihren Lebensinhalt wichtig.¹⁰ Davon geben eine Fülle von Texten Zeugnis. Unter den drei Gestalten der hebräischen Bibel mit einem außergewöhnlichen Lebensausgang ist Henoch die früheste Angabe. Das Interesse an seinem Leben wird in der weiteren Wirkungsgeschichte immer weiter ausgebaut. Schon *Jesus Sirach* betont Henochs herausragende Persönlichkeit als erstes Beispiel im „Lob der Väter“, in dem nun nicht mehr sein Lebensalter mit Herkunft und Lebensende im Blickfeld steht, sondern allein das vorbildliche Leben, das über seine eigene Zeit weit hinausreicht, Sir 44,16:¹¹

³ Hebr. ַחֲנוֹךְ; LXX Ἐνώχ; Josephus Ἄνωχος.

⁴ Zu διαδέχομαι vgl. A 7:334 (13,4); 8:212 (8,1); 8:287 (11,4); 8:313 (12,5); 9:204 (9,3); 9:215 (10,3) u.ö., d.h. immer, wenn die Königsherrschaft auf den Sohn oder einen anderen Nachfolger übergeht.

⁵ ἀνεχώρησε πρὸς τὸ θεῖον, ὅτεν οὐδὲ τελευτήν αὐτὸν ἀναγεγράφασιν.

⁶ Gen 5,21 bietet allerdings immerhin eine Art Definition des Leben Henochs mit Gott!

⁷ Vgl. die Verdoppelung der Aussage über die Verbundenheit mit Gott am Ende mit (καὶ εὐηρέστησεν Ἐνώχ τῷ θεῷ) καὶ οὐχ ἠρίσκειτο ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Auf diese Weise ist das anthropomorphe „wandeln mit Gott“ bewusst vermieden; zur Vermeidung von Anthropomorphismen s. F. SIEGERT, *Zwischen*, S. 247-250; W. ZWIEP, *Ascension*, S. 42.

⁸ Vgl. A 1:82, wo auf die Eckdaten von Geburt und Tod eines Menschen hingewiesen wird. Die Gesamtzahl von 2.262 Jahren ist die bestbezeugteste; daneben existieren: 2.656; 1.656 (s. hebr. Text); 1.056 und nach LAB 2.506 Jahre. Vgl. L. H. FELDMANN, *Antiquitates*, zum Text S. 31 (Anm. 201).

⁹ Ἐξεταζέτω δὲ μηδεὶς τὰς τελευτὰς τῶν ἀνδρῶν, τοῖς γὰρ αὐτῶν παισὶ καὶ τοῖς ἐκείνων ἀπογόνοις παρεξέτεινον τὸν βίον, ἀλλὰ τὰς γενέσεις αὐτῶν μόνον ὀράτω. Sicher steht bei dieser Aussage auch die Schwierigkeit der unterschiedlichen Zählungen der Lebensalter und damit der Gesamtzeit im Hintergrund, aber wohl kaum allein.

¹⁰ Vgl. z.B. die eindringliche Aufforderung Hebr 13,7 ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς. Vgl. schon TBenj 4,1 τὸ τέλος, falls dort nicht ἔλεος zu lesen ist.

¹¹ Am Ende des Väterlobes kommt der Verfasser als *inclusio* noch einmal flüchtig auf (Sem, Set und) Henoch zu sprechen (Sir 49,16), um dann mit Adam zum Ausgangspunkt der Schöpfung zurückzukehren.

Henoch ging seinen Weg mit dem Herrn und wurde entrückt:¹² ein Beispiel der Gotteserkenntnis für alle Zeiten.¹³

In dieser Weise wird Henoch zum exemplarischen Gerechten.¹⁴ Das besondere Kennzeichen der Entrückung wird mit seiner Frömmigkeit, seinem Leben im Einklang mit dem Willen Gottes, zusammengeschlossen. In der Nacherzählung der Urgeschichte im *Jubiläenbuch* bekommt Henoch eine ähnliche Rolle zugewiesen, wobei aber eine Reihe von weiteren Dingen hinzukommen.¹⁵ Henoch ist der erste Mensch, der Schrift,¹⁶ Wissenschaft und Weisheit lernt und zum Zeugen wird für die zuverlässige kosmologische Ordnung und damit die Bestimmung von Kalender und Festzeiten (Jub 4,18), den sogenannten Jubiläen. Er ist weiterhin für die eschatologische Zeit verantwortlich, die ihm in einer Vision von Gott offenbart wird (Jub 4,19); er hält das Offenbarte in einem Buch fest. Schließlich wird er von den Engeln von der Erde in das Paradies (!)¹⁷ versetzt und mit Hoheit und Ehre gekrönt (Jub 4,23). Dort fungiert er als Himmelschreiber und notiert für das Endgericht alle bösen Taten der Menschen.¹⁸ Seine „Entrückung“ versetzt die Gestalt schon als Lebendigen endgültig in den Heilsbereich Gottes und ist dort gleichzeitig mit einer neuen Aufgabe für Gott und Menschen verknüpft. Sein „Nicht-mehr-Sein“ wird gleich zweimal mit dem „Gott-Nahm-ihn-zu-Sich“ kontrastiert. Auf diese Weise wird die Ungewöhnlichkeit seines Lebensendes zum Ausdruck gebracht.¹⁹

In ähnlicher Weise berichtet das *äthiopische Henochbuch* über seine Wegnahme von der Erde. Das ist allerdings noch nicht – oder nur sehr vage – in den älteren Teilen der Fall, sondern ausführlich erst in den sogenannten Bilderreden, dem spätesten Teil der Henochtraditionen, d.h. um die Zeitenwende. So heißt es 1 Hen 70,1-3:

¹² Die LXX verwendet für die Entrückung den Begriff μεταθήρημι; dieses Verb wird später gern weiter in diesem Sinne verwendet (Sir 44,16; 19,14 v.l.; Sap 4,10; Hebr 11,5 (bis) u.ö. Vgl. G. STRECKER, Art. Entrückung, RAC 5 (1962) Sp. 461.

¹³ So die Einheitsübersetzung als Übersetzung des hebr. הָיָה לַיהוָה; μετάνοια kann hier nicht mit „Umkehr“ übersetzt werden, sondern umschreibt positiv das Gott wohlgefällige Leben. Zur Thematik selbst s. Jub 4,24 und überhaupt die Darstellung der besonderen Fähigkeiten Jub 4,17-24 und vor allem die Vorbildlichkeit Henochs für Philo, Abr 17, wo vor dem Zitat von Gen 5,24 die Begriffe μετάνοια und βελτίωσις erscheinen.

¹⁴ Wie der ihm folgende Noah (τέλειος δίκαιος); das gilt sicher ebenfalls für Sap 4,10-14. Siehe W. ZWIEP, *Ascension*, S. 44f.

¹⁵ Jub 4,17-26 handelt von Henochs Geburt, Leben und Sterben. Anders als der biblische Text übernimmt Jub aber nicht die Form der Genealogie. Vom Tod, bzw. irdischen Lebensende, wird nichts berichtet, dafür aber zweimal von seinem „Leben mit Gott“.

¹⁶ Henoch als Schreiber und Gerechter auch in 1 Hen 12,3,4; 15,1. Hierbei könnte es sich um eine breite Entfaltung des Stichwortes הָיָה aus Sir handeln.

¹⁷ Vgl. die Vulgata von Sir 44,16: ... et translatus est in paradiso ut det gentibus paenitentiam.

¹⁸ So wie schon die Erwähnung des Engelfalls aus Gen 6 ihm zugeschrieben wird. Ihm werden zur wissenschaftlichen und richterlichen Tätigkeit auch priesterliche Momente zugewiesen.

¹⁹ Vgl. J. van RUTTEN, *Primaeva History*, S. 177.

(1) Und danach geschah es,²⁰ (dass) Henochs Name (= Henoch als Person) bei Lebzeiten erhoben wurde²¹ zu jenem Menschensohn²² und zu dem Herrn der Geister, von denen hinweg, die auf dem Festland wohnen. (2) Und er wurde auf Wagen des Geistes erhoben,²³ und sein Name verschwand unter ihnen. (3) Und an jenem Tag wurde ich nicht (mehr) unter sie gezählt.

Henoch wird nach dieser Tradition vor der Bosheit der Menschen zu Gott gerettet. Sein Abschied von der irdischen Welt bedeutet gleichzeitig ein Bezug zum Messias und Menschensohn in der himmlischen Welt und zu Gott selbst. Aus dem Zusammenhang ist sein Aufenthaltsort im Paradies zu erschließen,²⁴ ohne dass weiter erwähnt wird, dass ihm dort eine spezielle Aufgabe übertragen und zugewiesen wird. Henochs Weg, bzw. seine Reise wird nicht weiter ausgemalt, sondern führt direkt zur Beschreibung des Bevollmächtigten Gottes und seinen Aufgaben. Typisch für eine solche Erzählung ist eigentlich die Perspektive des Betrachters und nicht die des Betroffenen wie hier. Die Formulierung aus dem Munde des Betroffenen mit „Ich wurde nicht mehr unter sie gezählt“ fällt also aus dem gewohnten Rahmen heraus und will als Besonderheit gewertet werden. Die Entrückung wird in die Perspektive des Selbstberichtes der kommenden Himmelsreise mit hineingenommen, die erst im Anschluss daran vorgesehen ist und die Orte des Himmels für die Lesenden und Hörenden weiter erschließt.

Henochs Entrückung bedeutet für die Henochtradition gleichzeitig den Eintritt ins Paradies – hier der Ort der Erwählten und Gerechten, die Aufhebung der Grenze der irdischen Welt und ihrer Verdorbenheit.²⁵ Ebenfalls ungewöhnlich ist, dass zum Ort des Geschehens nichts weiter gesagt wird, das Pseudepigraphon also nicht weiter über die Vorlage aus den heiligen Schriften hinausgeht; möglich ist, dass die geschätzte, ungefähre Zeit angegeben wird (hier das Gericht und die Aufgabe des Menschensohnes nach 1 Hen 69); das ist aber von der Entstehungsgeschichte her unwahrscheinlich, ohne dass eine klare Alternative existieren würde. Eine Fülle von Erzählungen und Bemerkungen über Henoch haben sich in weiteren Texten erhalten, die hier gar nicht ausgeschöpft werden können und sollen.²⁶ Deutlich ist, das He-

²⁰ So die typische Einleitungsformel 1 Hen 70,1 oder einfach kürzer „danach“. Hier allerdings nicht bezogen auf den vorherigen Abschnitt 1 Hen 69, ohne dass deutlich wird, woher der Abschnitt – wenn er einmal selbständig gewesen wäre, stammen könnte.

²¹ Vgl. aber dieselbe Terminologie für die Glaubenden 1 Hen 62,15 (Auferstehung nach Dan 12,2).

²² Lautete der ursprüngliche Text: „Als der Menschensohn = Henoch erhoben wurde zum Herrn der Geister“? Das erwägt M. BLACK, *Book of Enoch*, zum Text.

²³ Hierbei handelt es sich sicher um einen Bezug auf die Entrückung Elias 2 Kön 1,11 (s.u.); d.h. aus dem „Feuerwagen“ wird ein „Wagen des Geistes“. Vgl. 1 Hen 87,3f (von drei Engel, die Henoch bei der Hand nehmen und ihn von der Erde hoch „an einen hohen Ort“ herausheben); weiter zu *Elia* in der Tiervision 1 Hen 89,52: „eines der Schafe wurde gerettet und nicht getötet, und es entsprang ... und der Herr der Schafe rettete es vor den Schafen und brachte es zu mir herauf und ließ es (da) wohnen.“ Zu *Elia* auch in der 10-Wochenapokalypse 1 Hen 93,8. Zum Paradies vgl. auch 1 Hen 60,8, wo Henoch als „siebter Mensch“ (seit Adam) bezeichnet wird. Das erwähnt auch schon die 10-Wochenapokalypse (1 Hen 93,3) in ihrer verschlüsselnden Sprache („Also fing er [Henoch] aus den Büchern zu erzählen“ und sagt in einer Selbstvorstellung: „Ich bin als der Siebte in der ersten Woche geboren, solange Recht und Gerechtigkeit noch andauerten“); ähnlich auch 1 Hen 81,6, die Ankündigung seiner Entrückung innerhalb eines Jahres.

²⁴ Vgl. auch die fragmentarische Notiz in 1QGenAp aram II,19f; dort trifft Methuselah Henoch wohl im Paradies zu einem Gespräch. Henoch wird gekennzeichnet als wohlgefällig und Freund (Gottes; רעי אלהא).

²⁵ Siehe o. zum Jubiläenbuch.

²⁶ Vgl. noch 2 Hen: Henoch sieht im Traum zwei Männer, erwacht und sieht sie und erfährt: „(noch) heute wirst du mit uns hinaus in den Himmel gehen“, Henoch wiederholt dies vor seinen Angehörigen. „Ich weiß nicht, wohin ich gehe oder was mir begegnet.“ (vgl. gr.Hen 12,1: ποῦ ἐλήμφθη καὶ ποῦ ἐστὶν καὶ τί ἐγένετο αὐτῷ) Die Reise

noch in der nacherzählenden Bibel (rewritten bible) zu der entscheidenden Väter-Gestalt wird, die noch vor der Vernichtung der Sintflut Recht und Gerechtigkeit repräsentiert und mit der quasi der Urgenerationen zu einem Abschluss kommen. Damit wird die Bedeutung Noahs von Henoch mit übernommen. So ist es nicht zufällig, dass bei Josephus in der Angabe der Lebensalter und Zeitabstände zwischen den Personen der Urgeschichte die Zahl immer weiter abnimmt.²⁷ Das veranlasst Josephus, bei der Wiedergabe der Genealogien aus Gen 11 des weiteren einen Hinweis auf das Lebensalter des Mose mit 120 Jahren einzufügen;²⁸ dies wird damit begründet, dass Gott das Lebensalter wegen der Gottlosigkeit der Menschen verkürzte und Mose damit die Grenze verkörpert, die allen Späteren gesetzt ist.²⁹ Bei Josephus finden sich aber keine von solchen weiterführenden Spekulationen über Henoch, sein Leben nach dem Tod und seinen damit gesetzten weiteren Aufgaben. Lediglich die – allerdings in der Formulierung recht ungewöhnliche – Bemerkung aus vier Wörtern: „Er kehrte zu Gott zurück“, oder „er floh/entfernte sich zu Gott“, wie das Verb ἀναχωρεῖν auch übersetzt werden könnte.³⁰

Alles in allem wird deutlich, dass Josephus hier bei der Ersterwähnung in äußerster Zurückhaltung von Henoch spricht. Später im Zusammenhang mit Elia wird allerdings seine Bedeutung noch einmal aufgegriffen und kommt wohl erst zu seinem eigentlichen Abschluss.

2. Mose

Die grundlegende Bedeutung der Mosegestalt für Josephus ist kaum zu überschätzen.³¹ Erstaunlich ist allerdings, dass Josephus bei der Beschreibung des Gesetzgebers ebenfalls die angesprochene „Entrückungsterminologie“ aus der Henochnotiz verwendet. So werden bei den Israeliten schon bei der Schilderung der Sinaioffenbarung A 3:95ff, als Mose nach dem Empfang des Dekaloges noch einmal auf den Berg steigt und 40 Tage abwesend ist, die unterschiedlichsten Spekulationen über sein Verbleiben laut. Es herrscht Uneinigkeit (ἔρις) in der Bewertung und Erklärung der langen Abwesenheit. Einige vermuten, Mose sei von wilden Tieren zerrissen worden.³² Eine zweite Gruppe, die nicht näher charakterisiert wird, meint nun, dass Mose – und hierbei verwendet Josephus genau dieselbe Terminologie wie bei Henoch mit dem Verb ἀναχωρεῖν – zu Gott entrückt worden sei, A 3:96 (5,7).³³

Als sie (darüber) nachdachten, fassten sie diesen Beschluss, dass er zu Gott zurückgekehrt sei.

Henochs wird weiter ausgeschmückt: „Sie nahmen mich auf ihre Flügel. Und sie trugen mich hinauf in den ersten Himmel, und sie stellten mich auf die Wolken.“

²⁷ Siehe die Bemerkung A 1:75 (3,2) mit einer grundsätzlichen Beschränkung des Lebensalters auf 120 Jahre (weiter s.u.).

²⁸ Vgl. Gen 43,7.

²⁹ A 1:152 (6,5): „Allmählich verkürzte sich das Leben der Menschen immer mehr bis zur Geburt des Mose. Es wurde von Gott auf 120 Jahre festgesetzt, das Alter, das auch Mose erreichte.“ (συνετέμνετο γὰρ ἤδη τοῖς ἀνθρώποις τὸ ζῆν καὶ βραχύτερον ἐγίνετο μέχρι τῆς Μωυσεὸς γενέσεως, μεθ’ ὃν ὄρος ἦν τοῦ ζῆν ἑκατὸν ἔτη πρὸς τοῖς εἴκοσι τὸ σαυθ’ ὀρίσαντος τοῦ θεοῦ, ὅσα καὶ Μωυσεὶ συνέβη βιώσαι.) Zu A 1:75 s.o.

³⁰ Eine bei Josephus beliebte Vokabel mit einer breiten Bedeutung: Zurückkehren, heimkehren, sich zurückziehen, abreisen, fortgehen, (zum Feind) übergehen.

³¹ Siehe die ausführliche Darstellung bei L. H. FELDMANN, „Portrait of Moses“; JQR 83 (1992) 326: „Josephus’ portrait of Moses is the most revealing example of his goals and methods in the ‚rewritten Bible‘ which comprises the first half of the *Antiquities*.“ Flüchtig bei G. VERMES, „Moses“.

³² Sie werden als Gegner des Mose stilisiert (3:96 [5,7]: ὅσοι πρὸς αὐτὸν ἀπεχθῶς); möglich ist allerdings auch der Bezug zur folgenden Gruppe.

³³ Ἦσαν διακεῖμενοι ταύτην τὴν ψήφον ἔφερον, τῶν δὲ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακεχωρηκέναι.

Diese Auffassung der Entrückung zu Gott wird in der folgenden, etwas veränderten Wiederholung so begründet, dass wegen der Tugendhaftigkeit des Mose diese Variante eine große Wahrscheinlichkeit für sich hätte.³⁴ Schließlich wird noch eine letzte Gruppe beschrieben – gekennzeichnet als die weiseste und klügste –,³⁵ die theoretisch beide Meinungen nachvollziehen kann. Aber Josephus charakterisiert diese Leute so, dass sie einfach nicht durch die Länge der Zeit zu beunruhigen gewesen seien, obwohl auch sie einen Verlust ihres Führers nicht ausschließen konnten.³⁶

Insgesamt zeigt sich durch die Einbeziehung einer solchen Meinungsvielfalt eine geschickte Dramatisierung des Sinaiereignisses und der betonten Herausstellung der Mosegestalt. Offensichtlich ist es in diesem Zusammenhang auch wichtig, dass Josephus kurz vorher – es geht um die Erklärung der beängstigender Naturphänomene am Sinai wie Unwetter, Blitze, Donner und Wolkenbrüche – von der besonderen Nähe Gottes zu Mose spricht mit der anschließenden Beteuerung, dass jeder das Mitgeteilte aufnehmen könne, wie er es könne; Josephus sei aber genötigt, das mitteilen zu müssen, was in den heiligen Schriften aufgeschrieben worden ist!³⁷

Noch ein zweiter Text ist für unsere Fragestellung wichtig, ohne bei der Schilderung des Mose näher in die Einzelheiten gehen zu müssen. Es handelt sich um die Umstände seines Lebensendes. Beide Texte rahmen damit das Leben Mose von der entscheidenden Offenbarung am Sinai bis zu seinem Sterben vor dem Einzug nach Kanaan ein. Im letzten Text wird wiederum die angesprochene Entrückungsterminologie insgesamt doppelt, aus unterschiedlicher Perspektive, wiedergegeben.

Innerhalb der Schilderung des Todes Mose kommt Josephus also noch einmal auf sein Hauptthema zurück. Mit einer ausführlichen Erklärung des Inhaltes und Sinnes der Gesetzgebung für das Volk und seiner Staatsverfassung, der Anordnung von Gebetstexten und prophetischen Ankündigungen für die Zukunft wird alles in einem „heiligen Buch“ als sein Testament aufgezeichnet und festgehalten und die Befolgung des Ganzen eindringlich eingeschärft. Das ganze Volk – einschließlich der Sklaven – wird mit einem Eid auf diese Verfassung geschworen. Wiederum werden dabei, um das Ganze dramatisch auszugestalten, verschiedene Meinungen und Empfindungen der Israeliten mitgeteilt. Noch einmal geht es um den Verlust des Führers – so bei den Älteren, bzw. bei den Jüngeren um die zu kurze Zeit des Erlebens seiner Vorbildlichkeit und Tugend (A 4:321 [8,48]).³⁸

Der letzte und entscheidende Abschied des Führers vollzieht sich in drei festabgestuften Abschnitten: zunächst der Abschied vom ganzen Volk noch in der Ebene, dann auf dem Weg zum Berg Sinai in einem kleineren Kreis zusammen mit den Hohepriestern, die dann aber auch zurückgelassen werden; schließlich als dritte und letzte Stufe bleibt Mose ganz allein mit Eleazar und Josua, seinen engsten Gefährten, zurück. Daran schließt sich eine erstaunlich wunderbar geschilderte Entrückungsszene an, A 4:326 (8,48):³⁹

³⁴ διὰ τὴν προσοῦσαν ἀρετὴν εἰκὸς νομίζοντας. Zu den fünf Kardinaltugenden Weisheit, Mut, Gelassenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit s. die entsprechenden Abschnitte bei L. H. FELDMANN, aaO.

³⁵ τοὺς δὲ σώφρονας, eine für Josephus ganz entscheidende Vokabel!

³⁶ „Sie waren wegen seines Geschickes *nicht* in Sorge“ (οἷου τυχεῖν οὐκ ἂν ἄλλου δύναιντο).

³⁷ Ant 3:81 (5,2).

³⁸ Καλῶς τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ.

³⁹ Ἄσπαζομένου δὲ καὶ τὸν Ἐλεάζαρον αὐτοῦ καὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ προσομιλοῦντος ἔτι, νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτὸν στάντος ἀφανίζεται κατὰ τινος φάραγος. γέγραφε δ' αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν.

Und als (Mose) auch mit Eleasar und Josua Abschiedsgrüße tauschte und sich noch mit ihnen unterhielt, stand plötzlich eine Wolke über ihnen und er verschwand in einer gewissen Schlucht. Aber er selbst hatte in den heiligen Büchern geschrieben, dass er sterben würde,⁴⁰ weil er befürchtete, man könne sich zu der Behauptung hinreißen lassen, er sei wegen einer überragenden Tugend, die ihn umgab, zu Gott entrückt worden.

Die Trennung von seinen engsten Begleitern ist zwar vorbereitet, vollzieht sich aber doch plötzlich und abrupt. Eine Wolke, die als Symbol der Transzendenz erkennbar wird, nimmt Mose auf und entzieht ihn den menschlichen Blicken. Josephus lässt die Angabe des Penta-teuch über die unbekanntes Grabstätte aus und betont dagegen noch einmal unter Berufung auf die heiligen, von Mose verfassten und verantworteten Schriften, den unabdingbaren Tod des Gesetzgebers. Es ist deutlich: Der Tod des Mose steht für Josephus ganz außer Frage und ist kaum als versteckter Hinweis auf eine wie auch immer geartete Himmelfahrt zu deuten.⁴¹ Ein spezieller (himmlischer) Ort seines Verbleibens wird nicht konkret angegeben. Als Mittler und Gottesmann ist er nun „einfach bei Gott“.⁴²

Auffällig ist das schon angesprochene ἀφανίζειν.⁴³ Die Freunde, ja das ganze Volk, bleiben verlassen zurück. Mose ist nun für sie unsichtbar. Sie verlieren ihren geliebten Führer, ihr tugendhaftes Vorbild, wie Josephus im Anschluss noch einmal ausführlich umschreibt und klagt um ihn in großer Betroffenheit.⁴⁴ Unterstrichen wird dieser einschneidende Verlust durch eine zusammenfassende, überleitende Bemerkung des nächsten Abschnittes, A 5:1:

Als nun Mose auf die geschilderte Weise von den Menschen weggenommen worden war ...⁴⁵

Mit den Feierlichkeiten des Begräbnisses, allerdings ohne den Leichnam, ist der Abschied von Mose abgeschlossen; die Trauer Israels dauert zwar noch an, aber Josua als Nachfolger muss die nächste vor der Tür stehende kriegerische Auseinandersetzung mit den Feinden ankündigen, wie es bei Abschied von Mose schon laut geworden war.

Alles in allem wird in groben Zügen die biblische Überlieferung aufgenommen; sie ist dem Verfasser wichtig und die Person des Gesetzgebers und großen Führers wird nach Möglichkeit von allen Überhöhungen und Idealisierungen freigehalten.⁴⁶ Trotzdem regt das ungewöhnliche Lebensende zu einer Fülle von Spekulationen an, denen Josephus in seiner Darstellung durchaus Raum einzuräumen bereit ist. Dazu gehört auf der einen Seite die Wieder-

⁴⁰ Gen 34,6 redet von einem Begräbnis mit der undurchsichtigen Bemerkung, aber niemand kenne sein Grab. Gott selbst hätte die Bestattung vorgenommen. So auch in der LXX.

⁴¹ So z.B. bei G. VERMES, „Moses“.

⁴² Der Angabe πρὸς τὸν θεῖον entspricht der ungewöhnlichen, allerdings nur dort verwendete Bezeichnung des Mose als θεῖος ἀνὴρ (A 3:180 [7,7]).

⁴³ Bei Josephus wird dieses Verb in breiter Bedeutung verwendet von „Entrückung“, über „Verschwinden“, „Ausgeschaltet werden“ und „Umkommen“; damit ist der Ausdruck keineswegs als t.t. der Entrückung zu deuten!

⁴⁴ Vgl. aber das Verbot, über seinen Tod zu weinen, A 4:322 (8,48), schließlich „müsse jeder (den Tod) erleiden nach dem Willen Gottes und den Gesetzen der Natur“ (ὡς κατὰ βούλησιν αὐτὸ πάσχοντας θεοῦ καὶ φύσεως νόμῳ); das alles erhöht nur noch einmal die erzählerische Dramatik.

⁴⁵ Μωυσέος δὲ τὸν προειρημένον τρόπον ἐξ ἀνθρώπων ἀπογινοῦτος. Das Verb ἀπογίνομαι kommt überhaupt nur noch einmal in Ant 19:178 (2,2) im Sinne von „frei, ledig sein“ vor.

⁴⁶ Vgl. vorher schon in einer Schlüsselstelle für seine Beurteilung die Betonung der ganzen Menschlichkeit des Gesetzgebers, bis hin zu seiner einfachen Kleidung (A 3:212 [8,8]: ἰδιωτεύων) und Solidarität mit allen anderen Mitgliedern des Volkes (δημοτικώτερον; ebd.)! Mose weist alle ihm entgegengebrachte Ehre (πάσαν τιμὴν παραιοῦται) zurück, um so ausschließlich für den Dienst Gottes (τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ) bereit zu sein.

gabe der Gerüchte unter den Israeliten. Auf der anderen Seite scheint Josephus noch eine weitere Absicht zu verfolgen. Sie kommt durch die Erwähnung der Verhüllungswolke zum Ausdruck.⁴⁷ Mose ist nicht nur ein nachahmenswertes Vorbild, sondern gleichzeitig der Mittler zwischen Gott und dem Volk und damit der göttliche Gesetzgeber. Er gehört damit auf die Seite Gottes, ohne seine Menschlichkeit aufzugeben oder zu verleugnen. Das ist anders als in den, der Leserschaft sicher auch bekannten, Geschichten um die Apotheose hellenistischer Herrscher und Helden.

Dort kann – neben der Schilderung einer wunderbaren Wegnahme der Körpers – auch die der Unmöglichkeit der Auffindung des Körpers Erwähnung finden. So wird von den Gründern Roms berichtet, Aeneas und Romulus, dass sie bei ihrem Lebensende den Blicken der Menschen entzogen worden seien.⁴⁸ Damit ist gleichzeitig eine Vergöttlichung dieser Gestalten nach ihrem Tod verbunden, was allerdings bei den Zurückbleibenden unterschiedliche Beurteilungen hervorruft. Darüber hinaus kann in den Schilderungen der Apotheose gelegentlich eine Transzendenzwolke auftreten, auch wenn das nicht für Vergöttlichungen typisch ist.⁴⁹ Auf jeden Fall wird auf diese Weise die besondere Bedeutung und Unvergleichbarkeit der jeweiligen Gestalt herausgestellt.⁵⁰

Josephus hat bei der Beschreibung des Lebensendes des Mose wohl bewusst terminologisch an solche Geschichten angeknüpft. Trotzdem betont er demgegenüber als Gegengewicht immer wieder die menschliche Seite und die Natürlichkeit des Abscheidens seines Protagonisten. Diese Tendenz kann sich aber kaum allein an nichtjüdische Leser richten. Denn auch in jüdischen Texten ist immer wieder einmal ein Hang zur Idealisierung und Überhöhung der Mosegestalt festzustellen.

Ein ausdrucksvolles Beispiel dafür findet sich beim Tragiker Ezechiel, wenn auch nur durch einen Traum angedeutet, der den Träumenden zum Erschrecken bringt und zwischen Mose und seinem Schwiegervater zu einem intensiven Gespräch führt. Der Thron, von dem Mose träumt, ist nicht allein der Thron Gottes, sondern wird zum Herrschaftssymbol des Mose selbst (TragEz 74ff). Er bekommt das Zepter überreicht, nimmt auf dem Gottesthron Platz und bekommt das Königsdiadem aufgesetzt. Von dort her erblickt er die ganze Erde, kann die Sterne zählen und übt in gewisser Weise eine himmlische Herrschaft aus.⁵¹

⁴⁷ Vgl. die Darstellung der Himmelfahrt Jesu Apg 1,9 (dagegen s. Lk 24,51); anders als dort erklärt Josephus aber die Bedeutung dieses Aktes der Wegnahme nicht weiter. Zum Phänomen der Theophanie-Wolke vgl. Mk 9,7parr.

⁴⁸ Vgl. Dionysius von Harlicanass, Ant. Rom. I,64,4: (nach der Schlacht wird in der Nacht der Körper des Aeneas vergeblich gesucht) „und als der Körper des Aeneas nicht mehr gefunden werden konnte, schlossen einige daraus, dass er zu den Göttern entschwunden sei τὸ δὲ Αἰνείου σῶμα φανερόν οὐδαμῆ γενόμενον οἱ μὲν εἰς θεοὺς μὲ ταστῆναι ἔκκαζον (andere aber meinten, dass er über den Fluss entkommen sei). Oder beim Tod des Romulus (Ant. Rom. II,56,2) glaubten einige, dass sein Körper heimlich von Anhängern weggeschafft worden und deshalb nicht mehr aufzufinden sei; andere aber, von denen es heißt, dass sie seine Geschichte zu einem Mythos gestalteten (οἱ μὲν οὖν μυθωδέστερα τὰ περὶ αὐτοῦ) erzählten von einem heftigen nächtlichen Sturm (χειμῶνος μεγάλου καταρρᾶ γέντος), so dass keiner ihn mehr sehen konnte (ἀφανῆ γενέσθαι). Ganz ähnlich wird es vom Lebensende des Philosophen Empedokles bei Diogenes Laertios erzählt (sein berühmter Sprung in den Ätna gehörte zu den bekannten Anekdoten der Antike). Als man ihn nach einem nächtlichen Gastmahl nicht mehr findet, sucht man vergeblich nach ihm. Keiner weiß mehr, wo er sich befindet (φασκόντων μὴ εἰδέναι); mit diesem Ergebnis endet die Untersuchung der Skeptiker bei seinen Sklaven (Vit. Emp. 8,68). Zu weiteren Parallelen aus der griechischen und römischen Literatur vgl. G. LOHFINK, *Himmelfahrt*.

⁴⁹ Zur Erwähnung einer Wolke vgl. Dion. Ant. Rom. I,77,2; Apollodor, Bibl. II,7,7.

⁵⁰ Zum Unterschied zu den frühjüdischen Traditionen s. Chr. H. TALBERT, „Concept“, S.429.

⁵¹ Vgl. zu diesem Traum und Dialog P. W. van der HORST, „Moses' Throne“. In eine ähnliche Richtung weisen z.B. auch LAB 32,9 und 2 Bar 59,3. Zu *Philo*, QEx 1,29 („transmutatur in divinum, ita ut fiat deo cognatus verque divinus“) und vit.Mos. 1,155-158 s. v.d. HORST, aaO., S. 25f.

Leider ist der Text dieser Tragödie nur fragmentarisch erhalten. Die Funktion des Mose wird aus dem Zusammenhang nicht immer ganz deutlich und die Interpretation der Thronvision ist umstritten. Die besondere Nähe zu Gott wird auch nicht mit dem Lebensende des Patriarchen – soweit wir das noch erkennen können –, sondern in erster Linie allein mit dem Sinaiereignis in Zusammenhang gebracht. Trotzdem wird aus der ganzen Anlage der Tragödie deutlich, dass die Gestalt des Mose in dramatischer Weise in eine göttliche Sphäre erhoben ist. Dabei weiß der Text weit mehr zu sagen, als es die biblischen Berichte vorgeben. Sprachlich und sachlich gibt es intensive Beziehungen zu anderen Tragödiendichtern, wie z.B. Euripides; das ist auch für die Traumvision zu veranschlagen, die zwar sicher auf den Traum Josephs anspielt (Gen 37,9), aber viel näher an die Schilderungen solcher griechischen Tragödien heranreicht. Diese Tendenzen, die mit höchster Wahrscheinlichkeit in Alexandrien zu verorten sind, waren sicherlich auch Josephus und seiner jüdischen Leserschaft bekannt. Josephus hält demgegenüber in erstaunlicher Weise die Spannung zwischen Idealgestalt und der menschlichen Seite des Mose aus. Trotzdem wird an seiner Unvergleichbarkeit, Vorbildlichkeit und Eigentümlichkeit festgehalten ohne ihn mit dem Flair einer wie auch immer gearteten Unsterblichkeit zu versehen. Die Themen, die im Zusammenhang mit seinem Lebensende wiederholt angesprochen werden, stellen nicht nur seine religiöse und geschichtliche Bedeutung heraus, sondern artikulieren zu einem allerletzten Mal seine Lebensaufgabe als der eine verbindliche Gesetzgeber, Führer, Prophet und Priester seines Volkes.⁵²

3. Elia

Der dritte der Väter mit einem ungewöhnlichen Lebensende ist Elia. Am Ende seines ausführlichen Berichtes über Elia⁵³ kommt Josephus – ganz im Sinne der vorgegebenen biblischen Tradition – noch einmal auf das Thema der Entrückung zurück. Unter Berufung auf die „heiligen Schriften“ greift er fast wie in einem Nachtrag, um die an den Erzähler gesetzten Erwartungen nicht zu enttäuschen, das Thema auf, das jedem Kenner der Tradition mit Elia assoziierte, A 9:28 (3,2):⁵⁴

Zu jener Zeit⁵⁵ wurde Elia von den Menschen entrückt, und bis auf den heutigen Tag weiß niemand mehr etwas über sein Ende.

Im Sinne von rationalisierenden Tendenzen erstaunt es nicht weiter, dass Josephus der miraculösen Züge innerhalb der Eliageschichten herunterspielt.⁵⁶ Das erklärt in groben Zügen auch den Unterschied zu seinen biblischen Vorgaben. Zwar merkt auch Josephus an, dass der Prophet vor den Augen der Menschen entschwunden ist. Aber es findet sich nichts vom feurigen Wagen, nichts vom Sturmwind, nichts vom Entsetzen des Nachfolgers, worauf jeder, der die Geschichte kennt, mit Spannung wartet. Ganz anders – wie schon in der Wiedergabe der Henochgeschichte – z.B. die Tendenz der Sirachbuches, im „Lob der Väter“, Sir 48,1-11. So heißt es dort über seine Entrückung, Sir 48,9f:

⁵² Zu den vier Funktionen vgl. den Schlusssatz bei Philo, vit. Mos. 2,292: Mose als König, Gesetzgeber, Hoherpriester und Prophet.

⁵³ Vgl. L. H. FELDMANN, „Portrait of Eliah“.

⁵⁴ Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν Ἡλίας ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη καὶ οὐδεὶς ἔγνω μέχρι τῆς σήμερον αὐτοῦ τὴν τελευτήν.

⁵⁵ Dies bezieht sich auf die Regierungszeit des Sohnes Ahabs, Joram, der – wie sein Vater – fremde Götter verehrte. In 2 Kön 1,17; 3,1ff wird die Entrückung Elias zeitlich in gleicher Weise verortet.

⁵⁶ Vgl. L. H. FELDMANN, „Portrait of Elijah“; bes. S. 74-81.

„Du wurdest im Wirbelsturm nach oben entrückt, in Feuermassen himmelwärts.⁵⁷ Von dir sagt die Schrift, du stehst bereit für die Endzeit, um den Zorn zu beschwichtigen, bevor er entbrennt ...“

Mit feinem Gespür von Variationen werden die auffallenden Elemente aufgegriffen und in unterschiedliche Phänomene differenziert. So bewegt sich im griechischen Text die Erde (mit dem Begriff *συσσεισμός*) und das Feuerphänomen wird sogar auf die Pferde und den Wagen übertragen. Sirach verbindet am Ende mit einem Makarismus sogar noch die Erwartung einer Begegnung mit Elia während des irdischen Lebens.⁵⁸ Das ist in anderen jüdischen Texten vergleichbar;⁵⁹ nur sehr selten werden die plastischen Feuer- und Wegführungseignisse ausgelassen. Zu sehr prägen sie sich ein und nehmen die Sinne gefangen.⁶⁰ Allerdings verschiebt sich bei der Eliaerwartung mehr und mehr der Schwerpunkt von seinem irdischen Leben und Lebensende mit der spektakulären Entrückung, oder seiner Wundertätigkeit hin auf die Erwartung seines eschatologischen Kommens vor dem Gericht. So hat sie sich dann auch im Neuen Testament niedergeschlagen.⁶¹ Nicht Elias Entrückung tritt im Umkreis Jesu ins Blickfeld, sondern die Erwartung seiner eschatologischen Funktion (vgl. schon Mal 3,23f): Elia als Signal der angebrochenen Heils- und Endzeit.⁶²

Das Besondere ist nun, dass am Ende Josephus die Vorgabe der Entrückung ein zweites Mal aufgreift, indem er die kurzen Bemerkungen zu Henoch wiederholt und zu beiden Gestalten knapp zusammenfasst:⁶³

Nun steht in den heiligen Büchern über Elia und über Henoch,⁶⁴ der vor der Sintflut lebten, dass sie den Blicken der Menschen entschwanden; denn keiner weiß etwas über ihren Tod.

Josephus tilgt jegliche Spekulation und Ausschmückung. Diese Rationalisierungstendenz ist an einer ganzen Reihe von Stellen innerhalb der Eliageschichten zu beobachtenden.⁶⁵ Mit „antienthusiastisch“ sollte dies allerdings nicht umschrieben werden; eine solche Terminologie würde der anderen Tendenz zur Dramatisierung und Steigerung widersprechen.⁶⁶ Jo-

⁵⁷ ὁ ἀναλημφθεὶς ἐν λαίλαπι πυρὸς ἐν ἄρματι ἵππων πυρίνων; hebr.: [עֲרִיב] בַּשָּׁמַיִם בְּיַד מַלְאָכָיִם וְעַל מִינֵי הַשָּׁמַיִם.

Zu עֲרִיב vgl. Sir 36,31 (אֲבַרְתִּי וְעֲרִיב) und als Mächte Hi 25,3.

⁵⁸ Die Erwartung eines Lebens nach dem Tode in V. 11 (καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῆς ζησομεθα) ist bei Sir singular und könnte spätere Ergänzung sein (der hebr. Text ist korrupt).

⁵⁹ Vgl. Vit.Proph. 21,12; Sib.Or. 2,187 u.ö.

⁶⁰ In der Abschiedsrede des Mathathias in 1 Makk 2,58 wird das Engagement des Elia für das Gesetz (ἐν τῷ ζηλώσει ζῆλον νόμου) herausgestellt und lediglich die Entrückung kurz angefügt (ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν). Bei Josephus fehlen solche Aspekte vollständig.

⁶¹ Vgl. die volkstümlichen Erwartungen im Gerücht, das Herodes zu Ohren kommt (Mk 6,15 par Lk 9,8); bei den Jüngern (Mk 8,28 par Mt 16,14; Lk 9,19), die Frage an Johannes (Joh 1,21); die Schriftgelehrten (Mk 9,11-13 par Mt 17,10-13) und natürlich die Erzählung von der sog. Verklärung Mk 9,2-10 par).

⁶² Weitere Offenbarungsgestalten werden entrückt: Esra (4 Esra 14,9-12 angekündigt) „um das Volk zu lehren und die geoffenbarten Botschaften aufzuschreiben“; Baruch bekommt vor dem Tod eine Himmelschau über das Ganze der Welt und soll das Volk dementsprechend lehren (2 Bar 76,2-4 vgl. 13,3).

⁶³ Περὶ μέντοι γε Ἡλία καὶ Ἐνώχου τοῦ γενομένου πρὸ τῆς ἐπομβρίας ἐν ταῖς ἱεραῖς ἀναγέγραπται βίβλοις, ὅτι γεγόνασιν ἀφανεῖς, θάνατον δ' αὐτῶν οὐδεὶς οἶδεν.

⁶⁴ In der Tradition werden Henoch und Elia des öfteren zusammengestellt.

⁶⁵ Vgl. FELDMANN'S Beschreibung bei Elia: „Rationalizations in the Narrative“ mit dem Verweis auf Manoa (Ri 13,8) oder Mordekai (Esther 2,22); oder bei der Erzählung der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,10).

⁶⁶ Ebd. „Dramatic Enhancement“, mit Verweis auf die kriegerischen Auseinandersetzungen in Gen 14,14 oder die Erwählung Sauls (1 Sam 9,15); so steigert er bei der erwähnten Episode der Witwe ihre Klage recht dramatisch (A 8:325 [13,3]) oder den Befehl Gottes, sich auf den Weg zum Horeb aufzumachen (A 8:351 [13,7]).

sephus kann ja immer wieder durch wörtliche Rede und Verschärfung von emotionalen Momenten in der Ausdrucksweise Spannungen verstärken. Hier beim Tod von Henoeh und Elia hat er offensichtlich darauf verzichtet.

Dabei könnten sich auch politische Aspekte niedergeschlagen haben. Nicht zufällig wird ja auch Elias leidenschaftliches Eintreten und Bekennen am Karmel gegen die Baalspriester heruntergespielt, vor allem zum Ende bei ihrer Tötung und Zerstörung ihrer Altäre.⁶⁷ Oder sind ist es nur der Versuch, naheliegende Missverständnisse, vor allem für nichtjüdische Leser, zu vermeiden?⁶⁸ Will er damit gerade die Unterschiede zu gängigen griechischen Mustern bei der Glorifizierung mythischer oder politischer Gestalten herausstellen?⁶⁹ Das alles ist aber nicht sehr wahrscheinlich.

Nach der obigen Darstellung liegt es näher, dass Josephus das Lebensende des Elia (und Henoeh) in einen Zusammenhang mit Mose bringt. Zu sehr steht Mose bei ihm im Mittelpunkt. Während seine Gesetzgebung für das Volk eine bleibende Bedeutung gewinnt, ist das Leben und die Aufgabe des Elia mit seinem Tod abgeschlossen, dass es nicht weiter nötig ist, über sein weiteres Schicksal zu spekulieren.⁷⁰ Josephus verbindet keine weitere Tätigkeit oder Erwartung mehr mit seiner Person.⁷¹

4. Zusammenfassung

Da es sich in allen drei Fällen um das Lebensende eines exemplarischen Menschen handelt, wird man grundsätzlich von einem eschatologischen Vorgang zu sprechen haben. Es geht bei den drei Vätern nicht um ein vorübergehenden, ekstatisch-visionären Aspekt oder um eine verborgene (Weiter-) Existenz. Ihre Abwesenheit wird als räumliches Phänomen gedeutet und verstanden. Außer bei Henoeh, wo dieses Element nirgends erwähnt wird, müssen Menschen jedes Mal betroffen den Abschied vollziehen und werden sich der Distanz und des Verlustes bewusst. Offensichtlich handelt es sich dabei um eine notwendige, wichtige Distanz für die Zurückgelassenen. Andererseits wird gerade bei Mose die bleibende Lebensaufgabe um so bewusster in den Mittelpunkt gerückt.

Die wiederholte und damit erstaunlich breite Behandlung dieses Themas bei Mose distanziert den Gesetzgeber noch einmal deutlich von seinen Antipoden. Das macht sich an vielen Einzelheiten fest. Wie bei keiner anderen Person sind Biographie, Verhalten und Botschaft so eng mit der exemplarischen Führergestalt und seiner Unvergleichbarkeit verbunden. Mose ist nach Josephus allen anderen gegenüber in Frömmigkeit und den Tugenden vorbildlich gewesen.

Das alles sind offensichtlich Gründe, ihn noch weiter zu erhöhen und über alle anderen Väter zu stellen. Josephus geht diesen Weg nicht mit. Er muss ein Gegengewicht aufbauen, um zu verhindern, dass eine solche Qualifikation in die falsche Richtung weiter ausgebaut wird. Dazu ist ihm die mehrmalige Betonung seines realen Todes ein entscheidender Faktor. In

⁶⁷ Ebd. S. 81 „Elijah the Zealot“: „The key feature in Josephus' remolding of the character of Elijah is his elimination of the features of a Zealot.“ (Verweis auf Ant 8,343 [13,6] und bes. 8,350.352 [13,7])

⁶⁸ Siehe u.a. das vierte Geschlecht der Heroen bei Hesiod (Werke und Tage 167-172): es sterben nur einige, ein anderer Teil wird lebendig entrückt (was später bei den Menschen nicht mehr der Fall sein wird, denn der Kreis der ihnen ist damit abgeschlossen).

⁶⁹ So die Tendenz bei J. D. TABOR, „Returning“ und vor allem L. H. FELDMANN, „Portrait of Elijah“, S. 80; allerdings mit dem Hinweis, dass auch bei Sophokles skeptische Töne über den Tod des Ödipus zu vernehmen sind (allerdings in anderer Terminologie und in expliziter Aufnahme der Abgrenzung). Das bedingt aber die Voraussetzung Feldmanns, mit einem erheblichen Teil nichtjüdischer Leserschaft zu rechnen!

⁷⁰ Dabei bleibt offen, was Josephus weiter an Traditionen über Elia gekannt haben wird.

⁷¹ Zur Vermeidung von eschatologischen Vorstellungen, u.a. auch um unnötige Vorbehalte bei den Römern zu vermeiden, vgl. L. L. GRABBE, „Eschatology“.

diesem Zusammenhang scheint es natürlich zu sein, schon bei der Schilderung des ungewöhnlichen Lebensendes der beiden anderen Gestalten, die zu einer Art „Konkurrenz“ hätte werden können, herunterzuspielen. Bei ihnen braucht es gar nicht erst zu solchen Reflektionen zu kommen, wie man ihr Verschwinden zu deuten und damit, wie man selbst sich zu ihrer Person und Aufgabe zu stellen hätte. Eine solche „Beziehungsarbeit“, um es in eine moderne Terminologie zu fassen, ist nur gegenüber dem Gesetzgeber und Volksführer *par excellence* nötig und gefordert. Alles andere würde vom Wesentlichen ablenken. Dabei nimmt Josephus trotzdem auch Schwieriges in Kauf, soweit es seinen Rahmenbedingungen angepasst werden kann. Darin bleibt sich der Historiker treu.

Literatur:

- Matthey ALBANI, *Studies in the Book of Jubilees* (TStAJ 65), Tübingen 1997
- Christopher T. BEGG, „Josephus’s Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses. Some Observations“, *JBL* 58 (90) 691-693
- Mathew BLACK (in Consultation with J. C. VANDERKAM. With an Appendix on the ‚Astronomical‘ Chapters [72–82] by O. NEUGEBAUER), *The Book of Enoch or I Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (SVTP 7), Leiden 1985
- Louis H. FELDMAN, Art. *Josephus*, *ABD* 3 (1992) Sp. 981-998
- Ders., „Josephus’ Portrait of Moses“, *JQR* 82 (1991f) 285-328; 83 (1992f) 7-50. 301-330
- Ders., *Jews and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993
- Ders., „Josephus’ Portrait of Elijah“, *SJOT* 8 (1994) 61-86
- Ders., *Josephus’s Interpretation of the Bible*, Berkeley 1998
- Ders., *Studies in Josephus’ Rewritten Bible*, Leiden 1998
- Ders., *Judean Antiquities 1-2. Translation and Commentary*, Leiden 2000
- Lester L. GRABBE, „Eschatology in Philo and Josephus“, in: Alan J. AVERY-PECK/Jacob NEUSNER (ed.), *Judaism in Late Antiquity IV* (HdO 1,49), Leiden 2000, 163-185
- Scott J. HAFEMANN, „Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey“, *JSP* 7 (1990) 79-104
- Pieter W. van der HORST, „Moses’ Throne Vision in Ezechiel the Dramatist“, *JJS* 34 (1983) 21-29 =
- Ders., *Essays of the Jewish World of Early Christianity* (NTOA 14), Freiburg u.a. 1990, 63-71
- Robert A. KRAFT, „Philo (Josephus, Sirach and Wisdom of Solomon) on Enoch“, *SBL.SP* 1 (1978) 253-257
- Kristen H. LINDBECK, „Non-Rabbinic Sources for Elijah Legends in Rabbinic Literature“, *SBL.SP* 130 (1994) 752-766
- Gerhard LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (StANT 26), München 1971
- Etienne NODÉ, *La Bible de Josèphe, I. Le Pentateuque*, Paris 1996
- Jacques T. A. G. M. van RUITEN, *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis I-XI in the Book of Jubilees* (SupplJSJ 66), Leiden 2000
- Folker SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (MJSt 9), Münster 2001
- Joseph SIEVERS, „Aussagen des Josephus zu Unsterblichkeit und Leben nach dem Tod“, in: F. SIEGERT/J. U. KALMS (Hg.), *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997* (MJSt 2), Münster 1998, S. 78-92
- James D. TABOR, „‘Returning to the Divinity’: Josephus’s Potrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses“, *JBL* 108 (1989) 225-238
- Charles H. TALBERT, „The Concept of Immortals in Mediterranean Antiquity“, *JBL* 94 (1975) 419-436
- Geza VERMES, „Die Gestalt des Mose an der Wende der beiden Testamente“, in: *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 61-93
- Arie W. ZWIEP, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NT.S 87), Leiden 1997 (bes. S. 36-79)