

BIBEL UND KIRCHE

Flavius Josephus

49 Zum Thema des Heftes

50 Klaus-Stefan Krieger

55 Johann Maier

59 Martin Mulzer

61 Joseph Sievers

67 Hermann Lichtenberger

73 Klaus-Stefan Krieger

79 Manuel Vogel

84 Mit anderen Augen

87 Folker Siegert

89 Mit anderen Worten

92 Biblische Bücherschau

„Lies den Josephus, ich bitte dich drum!“

Priester, Bandenchef, Geschichtsschreiber.
Leben und Werk des Flavius Josephus

Die biblische Geschichte des Flavius Josephus

Josephus und der Text des Alten Testaments

Josephus und die Zeit „zwischen den
Testamenten“

Josephus über Johannes den Täufer, Jesus und
Jakobus

Das reinigende Feuer. Die Zerstörung des
Zweiten Tempels bei Josephus

Josephus' Contra Apionem und der antike
Antijudaismus

Bärbel Mayer-Schärtel: Das Frauenbild des
Josephus

Das Münsteraner Josephus-Projekt

Lion Feuchtwanger: Der jüdische Krieg

Josephus im Wortlaut
Untersuchungen über Josephus

„Lies den Josephus, ich bitte dich drum!“

(Friedrich Schiller, Die Räuber, 1. Akt 2. Szene)

Wer schon einmal Israel besucht hat, wird zumindest einem Text des antiken Schriftstellers Flavius Josephus begegnet sein. Auf Masada zitieren die Reiseführer regelmäßig aus der Darstellung, die Josephus von der Eroberung der Bergfestung gegeben hat. Wie die letzten Aufständischen im 1. Jüdischen Krieg vier Jahre über den Fall Jerusalems hinaus auf Masada ausharrten, von den Römern aufwendig belagert wurden und vor der Einnahme Selbstmord begingen, um nicht in die Hände der Sieger zu fallen, ist fester Bestandteil der Nationalmythen des Staates Israel. Noch heute vereidigt Israels Armee auf Masada die Fallschirmjäger. Das Schicksal der Festung hat nur Josephus überliefert.

Der Tanz der Salome war und ist ein beliebtes Motiv in Kunst und Literatur, für Bühne und Musik. Doch das Neue Testament sagt uns nicht, wie das Mädchen hieß, das Johannes den Täufer um Kopf und Kragen brachte. Ihr Name läßt sich nur aus einem Stammbaum erschließen, in dem Josephus die Verwandten des Königs Herodes aufführt.

So prägt Josephus – meist ohne daß es uns bewußt ist – unsere Vorstellungen über die Welt der Bibel. Über König Herodes wüßten wir ohne Josephus nicht viel mehr als die Legende vom Kindermord in Bethlehem, Pilatus wäre uns nur als Richter Jesu bekannt. Nur durch Josephus sind wir eingehender unterrichtet über die jüdischen Widerstandskämpfer gegen Rom – besser bekannt unter der verkürzten Bezeichnung „Zeloten“, die als Synonym für „Fanatiker“ in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen ist.

Was für Herodes gilt, gilt insgesamt für die „Zeit zwischen den Testaments“. Wo die „geschichtlichen“ Bücher des Alten Testaments enden – also spätestens mit dem Aufstand der Makkabäer (167 bis 141 v.Chr.) – sind wir auf Josephus als Hauptquelle angewiesen. Diese Bedeutung seiner Werke erschließt *Joseph Sievers*.

Besonders Christen interessiert, daß sich bei Josephus einige der wenigen nichtchristlichen Zeugnisse über Johannes den Täufer, Jesus und Jakobus den Herrenbruder finden. Welche Informationen Josephus liefert, rollt *Hermann Lichtenberger* auf.

Die Quelle Josephus ist freilich mit Vorsicht zu genießen. Wie heute auf Masada dessen Verteidiger zu Helden verklärt werden, widerspricht diametral der Absicht des „Jüdischen Krieges“, aus dem zu diesem Zweck zitiert wird. Josephus geißelte die Aufständischen als Frevler gegen die jüdische Religion und erklärte sie – nicht die Römer – zu den eigentlichen Zerstörern Jerusalems. Auf diese Weise wollte er vor Nachahmung warnen. Solchen Tendenzen in Josephus' Werk gehen meine Beiträge im allgemeinen und am Beispiel der Tempelzerstörung nach.

Da Josephus in seinen „Jüdischen Altertümern“ große Teile des Alten Testaments nacherzählte und in „Gegen Apion“ Bestimmungen des jüdischen „Gesetzes“, der Tora, darstellte, haben wir in seinem Werk ein gutes Beispiel für jüdische Schriftauslegung im Umfeld des Neuen Testaments. Die Grundzüge im Umgang des Josephus mit der Bibel beschreibt *Johann Maier*. Daß Josephus auch bei Fragen der Textüberlieferung des Alten Testaments herangezogen werden kann, zeigt *Martin Mulzer*. Das kleine Werk „Gegen Apion“ behandelt *Manuel Vogel* unter dem Aspekt, daß es Antwort auf antiken Antisemitismus ist. Wie Josephus Frauen schilderte und dabei Kind seiner Zeit war, betrachtet *Bärbel Mayer-Schärtel* in der Rubrik „Mit anderen Augen“ aus feministischer Sicht.

Wer die Werke des Josephus selber lesen möchte, steht vor gewissen Problemen, wie meine Sammelbesprechung deutscher Übersetzungen deutlich macht. *Folker Siebert* stellt ein Projekt des von ihm geleiteten Delitzsch-Instituts für Judaistik der Universität Münster vor, eine neue Übertragung von Werken des Josephus anzufertigen.

Namentlichen Dank schulde ich Dr. Manuel Vogel vom Delitzsch-Institut, der das Entstehen dieses Heftes über seine Beiträge hinaus tatkräftig unterstützt hat.

Herzliche Grüße
Ihr *Klaus-Stefan Krieger*

Priester, Bandenchef, Geschichtsschreiber

Leben und Werk des Flavius Josephus

Tacitus und Herodot dürften nach dem Bekanntheitsgrad heute die „Hitliste“ antiker Geschichtsschreiber anführen. Humanistisch Gebildete werden wohl noch Thukydides, Xenophon, Polybios, Livius, Sueton nennen. Der Name Flavius Josephus erschiene zweifellos unter ferner liefen.

Das war nicht immer so. Bis ins 19. Jh. war Flavius Josephus der meistgelesene Historiker des Altertums. Im 18. Jh. lag bei holländischen Protestanten eine Werkausgabe des Josephus neben der Familienbibel. In Friedrich Schillers „Die Räuber“ gibt Spiegelberg dem Karl Moor, der zuvor Plutarch gelobt hat, den Rat: „Den Josephus mußt du lesen!“ (1. Akt 2. Szene). Später belegten die Philologen Josephus' Griechisch mit der abwertenden Kategorie „nicht-klassisch“ und schadeneten so seiner Beliebtheit.

Josephus' Bedeutung läßt sich leicht erklären: Seine Werke waren der historische Kommentar zum Neuen Testament. Freilich zeigen sich konfessionelle Unterschiede. Das Interesse war und ist „bei Protestanten viel ausgeprägter“¹. Katholische Forscher befaßten sich oft nur mit dem Zeugnis über Jesus – dem Testimonium Flavianum – und denen über Johannes den Täufer und Jakobus den Herrenbruder. Daß er Zeitgenosse dieser Männer war, sicherte Josephus seinen Nachruhm.

Der Schicksal des Tempels

Der spätere Geschichtsschreiber wurde im ersten Regierungsjahr des Kaisers Gaius Caligula, also 37/38 n.Chr., als Josef ben Matthias geboren. Er entstammte einer Jerusalemer Priesterfamilie.

Das einschneidendste Ereignis seiner Kindheit hat Josephus noch gar nicht bewußt erlebt: Caligula befahl, das Jerusalemer Heiligtum in einen heidnischen Tempel umzuwandeln, und brachte Juden und Römer schon damals an den Rand eines Krieges. Dem Statthalter in Syrien, Publius Petronius, der durch Hinhaltepolitik den Kriegsausbruch ver-

hinderte, bis Caligulas Tod 41 n.Chr. das Problem erledigte, setzte Josephus später ein literarisches Denkmal. Die in Caligulas Plan deutlich gewordene Gefahr schwebte freilich als Damoklesschwert über dem Judentum und gerade seiner Priesterschaft. Als Antwort blieben nur bedingungslose Unterwerfung – in der Hoffnung auf besonnene Autoritäten wie Petronius – oder der Versuch, sich von der Fremdherrschaft zu befreien. Zwischen diesen Polen bewegte sich auch Josephus' persönliches Schicksal.

Das zweite prägende Ereignis war die Zerstörung Jerusalems durch die Römer 70 n.Chr. Diese Katastrophe für das Judentum beschäftigte Josephus bis an sein Ende und war Auslöser seiner Schriftstellerei. Vier Werke sind erhalten: die voluminösen historischen Darstellungen „Der Jüdische Krieg“ und „Jüdische Altertümer“, eine autobiographische Schrift, meist nicht ganz zutreffend „Leben des Josephus“ genannt, und die Verteidigung des Judentums „Gegen Apion“. Sie sind Produkt eines abenteuerlichen Lebens.

Am Vorabend des Krieges

Was Josephus in V über seine Abstammung, Jugend und Karriere schreibt, ist voller Widersprüche und literarischer Stereotypen.² Auf seine Aufgaben als Priester wurde er zweifellos vorbereitet. Mit 26 Jahren unternahm er eine Reise nach Rom. Priester, die der Statthalter Felix an das Gericht des Kaisers überstellt hatte,³ konnte Josephus freibitten. Als er nach Jerusalem zurückkam, standen die Zeichen bereits auf Krieg.

Seit Rom 63 v.Chr. Palästina in seine Abhängigkeit gebracht hatte, waren die jüdischen Kernlande ein Krisenherd; immer wieder gab es Aufstände. Bereits 4 v.Chr. löste der Tod des Königs Herodes, der in über 30jähriger Herrschaft jede Opposition brutal unterdrückt hatte, den sog. Krieg des Varus aus – benannt nach dem Statthalter in Syrien, P. Quinctilius Varus, den Deutschen besser bekannt

durch seine spätere Niederlage im Teutoburger Wald. Damals behielten die Römer noch die Oberhand. 6 n.Chr. gliederten sie die Landesteile Judäa, Samaria und Idumäa als Provinz ihrem Imperium ein, 44 n.Chr. das gesamte Gebiet des früheren Herodesreichs. Die Zeit der Direktverwaltung prägten zunehmend verschiedene Formen von Aufruhr, Verweigerung, theologisch begründetem Widerstand und sozialem Zerfall.

Joseph, der „Feldherr“

Neben der Eskalation ethnischer Konflikte in Cäsarea brachte der Versuch des Statthalters Florus, unterlassene Tributzahlungen aus dem Tempelschatz auszugleichen, das Faß zum Überlaufen. Im Mai 66 kam es zu ersten bewaffneten Zusammenstößen in Jerusalem. Florus mußte die Stadt aufgeben. Als äußeres Zeichen der Befreiung ließ der Tempelhauptmann Eleazar ben Ananias das Opfer für Kaiser und Volk von Rom einstellen. Der von Eleazar geführten Aufstandsgruppe scheint sich auch Josephus angeschlossen zu haben.⁴

Diesmal blieb den Römern ein rascher Erfolg versagt. Die aus Syrien einmarschierten Legionen unter Cestius Gallus wurden vor Jerusalem vernich-

tend geschlagen. Die Vollversammlung der siegreichen Kämpfer wählte danach Anführer. Josephus wurde an die vorderste Front in Galiläa geschickt.

Über seine Tätigkeit in Galiläa macht Josephus höchst widersprüchliche Angaben. In BJ stellt er sich als mustergültigen Feldherrn, den Römern ebenbürtig, hin. In V erscheint er in innerjüdische Kämpfe verwickelt. Offenbar versuchte Josephus, sich – wie andere Bandenchefs auch – ein persönliches Herrschaftsgebiet zu schaffen. Dabei geriet er mit dem bereits etablierten einheimischen Anführer Johannes von Gischala aneinander. In BJ zeichnete Josephus später seinen Feind als Erzbösewicht und einen der Hauptschuldigen am Untergang Jerusalems.

Seitenwechsel

Die Jerusalemer wollten Josephus schon abberufen, da marschierten die Römer erneut in Galiläa ein. Der neue Oberbefehlshaber Vespasian betrieb eine schrittweise flächendeckende Eroberung und eine Taktik der verbrannten Erde. Erfolglos leitete Josephus die Verteidigung der Festung Jotapata. Bei deren Fall versteckten sich Josephus und vierzig Mitkämpfer in einer Höhle. Den kollektiven Selbstmord verhinderte Josephus, wie er behauptet, indem er vorschlug, auszulösen, wer von seinem Nachbarn getötet werden solle. Dabei sei er mit einem anderen übriggeblieben, den er zum Aufgeben habe überreden können.

Nach der Gefangennahme ließ Josephus sich zu Vespasian bringen und prophezeite dem Feldherrn den Kaiserthron. Josephus beanspruchte, sein und Vespasians Schicksal sei ihm von Gott in Träumen offenbart worden.

Als Gefangener erlebte Josephus von nun an im Troß des römischen Heeres Vespasians Feldzug mit. Ende 67 war Galiläa zurückerobert, im folgenden Jahr unterwarf Vespasian weitere Landesteile und kreiste Judäa und Jerusalem ein.

Abkürzungen für Josephus' Werke

In diesem Heft von „Bibel und Kirche“ geben wir die Werke des Josephus einheitlich mit Abkürzungen an, die sich an deren lateinischen Bezeichnungen anlehnen. Es bedeuten:

AJ = Antiquitates Judaicae = Jüdische Altertümer

BJ = Bellum Judaicum = Der Jüdische Krieg

CA = Contra Apionem = Gegen Apion

V = Vita Josephi = Leben des Josephus (Autobiographie)

Die Stellenangaben folgen der in der Wissenschaft heute üblichen Einteilung des griechischen Textes in Paragraphen. Zum Beispiel:

AJ 18,120 = Jüdische Altertümer 18. Buch § 120

¹ H. Schreckenberg: *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden 1968, S. XI.

² Etlche Angaben wirken fragwürdig: die Verwandtschaft mit dem hasmonäischen Königshaus; die Zugehörigkeit zu einer der vornehmsten Priesterfamilien; Josephus' Selbststilisierung als „Wunderkind“, bei dem Hohepriester und Älteste Gesetzesauslegungen einholten; das Durchlaufen der drei Gruppierungen Pharisäer, Sadduzäer, Essener; die

Zugehörigkeit zu den Pharisäern: Vgl. dazu K.S. Krieger: *War Flavius Josephus ein Verwandter des hasmonäischen Königshauses?*, in: *Biblische Notizen* 73, 1994, S. 58-65.

³ Diese Priester waren vermutlich antirömisch eingestellt und einer Widerstandshandlung angeklagt.

⁴ Zur Begründung der Annahme vgl. K.S. Krieger: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus*, Tübingen u. Basel 1994, S. 227-229. Eine ausführlichere Darlegung erscheint unter dem Titel: *Josephus – ein Anhänger des Aufstandsführers Eleazar ben Ananias. Überlegungen zur*

religiös-politischen Orientierung des späteren Historiographen zu Beginn des Jüdischen Krieges, in: *Münsteraner Judaistische Studien 2 (Kongreßband zum 1. Internationalen Josephus-Kolloquium 1997 in Münster)*.

Am 9. Juni 68 wurde Nero ermordet. In Abständen von wenigen Monaten folgten Galba, Otho und Vitellius als Kaiser. In dieser Zeit stellte Vespasian die Kampfhandlungen weitgehend ein. Anfang Juli 69 riefen die in Ägypten, Palästina und Syrien stehenden Legionen Vespasian zum Kaiser aus. Daraufhin schenkte er Josephus die Freiheit.

Der jüdische Priester blieb im Gefolge der Flavier. Er nahm deren Namen an und nannte sich Flavius Josephus. Er ging zunächst mit Vespasian nach Alexandria, von wo dieser nach Rom übersetzte, das seine Anhänger ihm bereits erobert hatten. Josephus begleitete dagegen Vespasians Sohn Titus bei dessen Feldzug gegen Jerusalem. So erlebte Josephus die Zerstörung der geliebten Hauptstadt, den Inbegriff seiner Existenz als Priester.

Nach dem Krieg folgte er Titus nach Rom. Den Rest seines Lebens verbrachte Josephus am Hof der Flavier. Vom Kaiserhaus unterhalten, begann er mit dem Schreiben.

Umstürzern zur Warnung

Josephus verfaßte zunächst eine – sicher knappe – Darstellung des Jüdischen Krieges auf Aramäisch. Sie ist uns nicht erhalten, doch verweist Josephus am Beginn des griechischen Werks auf „das, was ich schon früher für die oberen (d.h. jenseits der Grenzen des Römischen Reichs lebenden) Nichtgriechen in deren Muttersprache verfaßt habe“ (BJ 1,3). Adressaten waren v.a. die Parther, Roms gefährlicher Feind im Osten, und die unter deren Herrschaft lebenden Juden in Babylonien (BJ 1,6). Josephus schreibt über den Jüdischen Krieg: „Die Juden hegten die Erwartung, es würden alle Stammesgenossen jenseits des Euphrat sich mit ihnen erheben“ (BJ 1,5). Sie vor einem solchen Eingreifen zu warnen, war wohl Absicht des aramäischen Werks.

„Zur Abschreckung der Umstürzler“ (BJ 3,108) war auch der auf Griechisch verfaßte „Jüdische Krieg“ geschrieben, der kaum eine bloße Überset-

zung des aramäischen Vorläufers war. Josephus streicht immer wieder die Macht der Römer heraus, gegen die jeder Widerstand zwecklos sei. Er gibt für die Machtverhältnisse sogar eine theologische Erklärung: „Das (günstige) Schicksal bzw. die Schicksalsgöttin ist zu den Römern übergegangen“ (2,360) und „Getrennt von Gott ist es unmöglich, daß ein solches Reich entsteht“ (2,390).

Grund dafür ist nach Josephus die Gottlosigkeit der Aufständischen. Sie hätten sich ständig gegen das Gesetz des Mose vergangen, als Tyrannen das eigene Volk bekämpft und den Tempel entweiht. Daher habe sich Gott von seinem Volk abgewendet. Die Römer dagegen seien die wahren Beschützer der Juden. Nur widerwillig hätten sie den Krieg gegen die Juden geführt, da diese zum Einlenken nicht bereit gewesen seien.

Werbung für das Kaiserhaus

In BJ wirbt Josephus bei den Juden für die römische Herrschaft im allgemeinen und die Flavier im besonderen. Dazu deutet er die Freiheitskämpfer zu Feinden des eigenen Volkes und zu Außenseitern im Judentum um.

So wertvoll BJ als einzige Quelle ist, die den ganzen Jüdischen Krieg schildert,⁵ so schwierig sind oft historische Rückschlüsse zu ziehen. Die Aufstandsgruppen sind stark verzeichnet. Die Haltung von Volk und Autoritäten wird beschönigt, die nach Cestius' Niederlage etablierte „Aufstandsführung in Jerusalem als Gegner des Aufstands“ ausgegeben.

BJ ist in sieben Bücher untergliedert. Bis ins zweite Buch reicht die Vorgeschichte des Krieges, das Werk endet mit der Eroberung Masadas und einigen Nachwehen des Krieges. BJ erschien zwischen 75 und 79 n.Chr. Nach Vespasians Tod förderten auch dessen Söhne und Nachfolger Titus, der BJ als offizielle Kriegsdarstellung approbierte, und Domitian sowie Domitia, die Frau des letzteren, den Schriftsteller. Mit seinem nächsten Werk ließ er sich jedoch Zeit.

Eine Geschichte der Juden

93/94 n.Chr. veröffentlichte Josephus im Alter von 56 Jahren die „Jüdischen Altertümer“. Sie erzählen in 20 Büchern die Geschichte des jüdischen Volkes von der Erschaffung der Welt bis zum Vorabend des Jüdischen Krieges. Bis ins 13. Buch handelt es sich im wesentlichen um eine Nacherzählung der Bibel, wobei Josephus sich verständlicherweise auf die erzählenden Schriften konzentrierte. Gelegentlich ist die Darstellung mit außerbiblischen Material angereichert. Für die nachbiblische Zeit bis zum Tod des Herodes lieferte dessen Biograph Nikolaos von Damaskus die – nicht selbständig erhaltene – Hauptquelle. Die letzten drei Bücher von AJ sind eine mit zusätzlichem Material erweiterte Bearbeitung von BJ 2,117-283.⁶

Das fast zwei Jahrzehnte jüngere Werk hat eine ganz andere Stoßrichtung als BJ. Josephus schrieb es in der Hoffnung, „daß es allen Griechen der Aufmerksamkeit wert erscheint“ (AJ 1,5). Den griechischsprachigen Heiden will er das Judentum und die Juden nahebringen. Josephus beruft sich darauf, daß bereits die Vorfahren interessierten Heiden bereitwillig über die jüdische Geschichte Auskunft gegeben hätten (AJ 1,9). Er vergleicht AJ mit der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, die Josephus in Aufnahme der Legende aus dem Aristeebrief als Auftragsarbeit für den hellenistischen Herrscher Ptolemaios II. beschreibt (AJ 1,10-12).

AJ will zeigen, daß die Geschichte des jüdischen Volkes nicht weniger glorreich sei als die der Griechen und Römer. Sein Gesetz und seine Verfassung könne ein höheres Alter beanspruchen als jede andere Gesetzgebung und werde, da nicht durch Mythen verfälscht, Gott besser gerecht als jede andere Religion, so daß das Judentum wie kein anderer Glaube zur Tugend erziehe (AJ 1,15-23). Die Geschichte der Juden lehre zudem, daß Gott die Guten belohne und die Bösen bestrafe (AJ 1,14). Sie dient demnach als Beweis für

eine Überzeugung, die Juden und (gebildeten) Heiden gemeinsam war.

Die unterschiedliche Ausrichtung von AJ und BJ macht sich bis in die erzählten Details bemerkbar.⁷

Ein Vergleich von AJ 18-20 mit der Parallele BJ 2,117-283 zeigt, daß AJ wesentlich stärker herausstellt, die Juden Palästinas seien in ihrer Mehrheit friedliche und zuverlässige Untertanen Roms gewesen, die lediglich ihre traditionellen Sitten leben und nicht gegen das Mose-Gesetz verstoßen wollten.

Dieser Wunsch, so Josephus' Darstellung, entspricht genau den Rechten, die die in AJ ausführlich wiedergegebenen Urkunden griechischer und römischer Herrscher den Juden einräumten. Josephus will den Nichtjuden nachweisen, daß die Juden nichts anderes tun und nicht mehr verlangen, als ihnen von den Kaisern garantiert worden ist.

Wider die Antisemiten

Eine ähnliche Ausrichtung wie AJ hat die kleine Schrift „Gegen Apion“. In ihr sucht Josephus Vorurteile gegen die Juden zu widerlegen. Dabei greift er neben anderen Autoren vor allem den Ägypter Apion an, wodurch die Schrift ihre heute geläufige Bezeichnung erhalten hat. Apion war in die ethnischen Konflikte in Alexandria verwickelt und der Gegner des jüdischen Philosophen Philo bei dessen Gesandtschaft zu Kaiser Caligula (AJ 18,257-260). In CA will Josephus ferner das hohe Alter des jüdischen Volkes beweisen und die Überlegenheit seines Gesetzes darlegen.

Durch seinen Frontwechsel im Jüdischen Krieg hatte Josephus sich Feinde gemacht. Mehrmals wurde er später denunziert, mit Aufrührern in Kontakt zu stehen. Die kaiserlichen Gönner wiesen die Anklagen jedesmal ab.

In eigener Sache

Einer ernsthaften Bedrohung sah sich Josephus ausgesetzt, als der Jude Justus von Tiberias ebenfalls

⁵ Für einige Phasen des Krieges bieten Tacitus und Cassius Dio sehr

knappe Darstellungen.

⁶ S. dazu K.S. Krieger: Zur Frage nach der Hauptquelle über die Geschichte der Provinz Judäa in den *Antiquitates Judaicae* des Flavius Josephus, in: *Biblische Notizen* 63, 1992, S. 37-41.

⁷ Dies habe ich ausführlich aufgezeigt in: K.S. Krieger: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus*, Tübingen u. Basel 1994. Die

Kritik von B. Schröder: *Die „väterlichen Gesetze“*, Tübingen 1996, S. 138 Anm. 6 u. S. 140 Anm. 15 geht völlig an der Sache vorbei. Meine Beurteilung von Josephus' Schilderungen hängt nicht an einer vorgefaßten Definition von Apologetik, sondern basiert auf einem detaillierten Vergleich der Texte.

eine Darstellung des Jüdischen Krieges veröffentlichte. Justus war wie Josephus ein Augenzeuge des Krieges, hatte es damals in Galiläa mit Josephus zu tun bekommen und war später Sekretär des jüdischen Königs Agrippa II., der in Transjordanien ein kleines Reich regierte.

Das Werk des Justus ist nicht erhalten. Aus Josephus' Antwort läßt sich schließen, daß Justus den Darstellungen von BJ widersprach. Offenbar bezichtigte er Josephus, ein ordinärer Bandenchef gewesen zu sein, dem es nur um Bereicherung und persönliche Macht gegangen sei. Ferner muß er die flavierfreundliche Tendenz von BJ kritisiert haben.

Josephus reagierte, indem er V schrieb. V ist keine Autobiographie im Sinne einer durchgängigen Lebensbeschreibung. Kurze Angaben über Herkunft und Jugend einerseits und sein Schicksal nach dem Krieg andererseits rahmen die breite Schilderung seiner Aktivitäten als Aufstandsführer in Galiläa. Außerdem enthält V eine Abrechnung mit Justus. Bezeichnend ist, daß Josephus nun einräumen mußte, in Galiläa einen Kleinkrieg gegen andere Juden geführt zu haben. Josephus rechtfertigt sich, er sei heimlich prorömisch gewesen und habe den Aufstand mäßigen wollen.

In der Forschung ist umstritten, wann V entstand: kurz nach AJ oder mit einem deutlichen Abstand. Jedenfalls ist V als Anhang zu AJ konzipiert. Wenn Justus das proflavische Werk BJ angriff, ist m.E. wahrscheinlicher, daß Justus wie andere Historiker (Tacitus, Sueton) und Schriftsteller (Plinius d.J., Juvenal) erst nach Domitians Tod (96 n.Chr.) an die Öffentlichkeit ging. Dann hätte Josephus unter den Kaisern Nerva (96-98) und Trajan (98-117) noch gelebt. Sein Todesjahr ist unbekannt.

Josephus' Leben bewegte sich in einem Dilemma: Nach anfänglichem Widerstand war er zu der Einsicht gekommen, daß die römische Herrschaft nicht abzuschütteln sei und Freiheitskampf den Juden nur unendliches Leid bringe. Daher empfahl er – vor allem in BJ – seinen Glaubensgeschwistern, ihre einzige Chance sei, gewaltlos die Einhaltung der Garantien einzufordern, die die Kaiser den Juden gegeben hatten. Gleichzeitig suchte er die Juden gegen Vorwürfe und Vorurteile

zu verteidigen und warb bei gebildeten Nichtjuden für den jüdischen Glauben. Dabei bediente er sich vornehmlich der Geschichtsschreibung, die er nach allen in der Antike gültigen Regeln der Kunst betrieb.

Dr. Klaus-Stefan Krieger ist Redakteur in der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit der Katholischen Stadtkirche Nürnberg. Seine Anschrift: Johannsstr. 150, 90419 Nürnberg.

Die jüdischen Gruppierungen

Für die Kenntnis der religiösen Gruppierungen im palästinensischen Judentum sind die Schriften des Flavius Josephus eine wichtige Quelle. Josephus schreibt über Pharisäer und Sadduzäer, gibt in BJ eine ausführliche Darstellung der Essener und behandelt breit den antirömischen Widerstand, dessen verschiedene Strömungen und Gruppen heute oft verkürzend „Zeloten“ genannt werden.

Aus Platzgründen müssen wir in diesem Heft von „Bibel und Kirche“ auf eine eingehende Behandlung der Thematik verzichten. Eine Broschüre des Katholischen Bibelwerks über die sogenannten jüdischen „Religionsparteien“ ist in Vorbereitung. Bis zu ihrem Erscheinen sei auf ältere Nummern von „Bibel und Kirche“ verwiesen: 3/1982 Zeloten, 2/1985 Essener, 1/1993 Qumran.

Die Problematik historischer Rückschlüsse aus den vorhandenen Quellen behandeln Günter Stemberger: Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Stuttgarter Bibelstudien 144, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1991 (besprochen in: Bibel und Kirche 2/1996, S. 82f) und Roland Bergmeier: Die Essener-Berichte des Flavius Josephus, Kampen 1993 (in diesem Heft besprochen).

Die biblische Geschichte des Flavius Josephus

Josephus ist von christlichen Theologen viele Jahrhunderte hindurch auch als Gewährsmann für das jüdische Bibelverständnis der neutestamentlichen Zeit intensiv gelesen worden. Dabei geht es vor allem um die zwanzig Bücher der *Antiquitates Judaicae* (AJ) bzw. *Jüdischen Altertümer*, denn diese enthalten in den Büchern 1-11 eine Darstellung der Geschichte von der Schöpfung bis zum Perserkönig Artaxerxes, unter den Josephus die Estergeschichte ansetzt.

Die Einteilung des Stoffes

Laut AJ 1,13 hat Josephus die Gesamtzeit der in der Bibel beschriebenen Geschichte auf 5000 Jahre angesetzt, und dieses hohe Alter der Traditionen streicht er in CA ausführlich mit chronologischen Angaben aus den Traditionen anderer Völker heraus. Das hat er dann auch in Einzelheiten so gehalten, nicht zuletzt im Blick auf den Zusammenhang der Zeit Davids mit dem frühen Rom. Die Gesamtgeschichte gliedert er in 6 bzw. 7 Teile: 1. Von der Schöpfung bis zur Flut; 2. Von der Flut bis zur Ankunft Abrahams in Kanaan; 3. Bis vor den Exodus; 4. Vom Exodus bis zum Tempelbau; 5. Zeit des 1. Tempels; 6. Zeit des 2. Tempels; 7. Folgezeit.

Die Stoffverteilung seines Geschichtswerkes nach den Büchern sieht jedoch so aus: Buch I: Von der Schöpfung bis Abrahams Tod; Buch II: Bis zum Exodus (Ex 15); Buch III: Bis zur Kundschafterrückkehr Num 14; Buch IV: Bis Moses Tod; Buch V: Landnahme und Richterzeit bis zur Niederlage gegen die Philister (1 Sam 4); Buch VI: Von 1 Sam 6 bis zum Tod König Sauls; Buch VII: Davids Herrschaft; Buch VIII: Salomos Herrschaft und Tempelbau; Zeit der geteilten Reiche bis zum Tod Ahabs; Buch IX: Von den Reformen Josafats bis zum Ende des Nordreiches 722 v. Chr.; Buch X: Von der Errettung Jerusalems unter Hiskia/Sanherib bis zur Begnadigung Jojakims im babylonischen Exil. Hier fügt Josephus den Stoff des Danielbuches an. Buch XI: Vom Kyrosedikt bis Artaxerxes; Estergeschichte;

vom Brudermord im Tempel zu Alexander d. Gr. und dem samaritanischen Schisma.

Wertung und Verwertung der Quellen

Bis Artaxerxes reichte nach CA 1,37-43 jene Zeitspanne, für die es in Israel eine kontinuierliche, göttlich inspirierte prophetische Geschichtsschreibung gegeben hat, dank der die Ereignisse selbst fernster Zeiten so dargestellt werden konnten, wie sie sich zugetragen haben. Man kann nicht umhin, dabei an 2 Chr 12,15 und 13,22 zu denken, wonach Chroniken der Könige Judas von Propheten niedergeschrieben wurden. Gab es vielleicht tatsächlich eine institutionalisierte Geschichtsschreibung mit prophetischem Anspruch? Jedenfalls behauptete Josephus, daß es dank einer solchen Institution und auf Grund sorgfältiger Überlieferung im Judentum zwar nur 22 maßgebliche Schriften gibt, diese aber ohne Widersprüche und absolut zuverlässig seien. Ab Artaxerxes habe es diese kontinuierliche Prophetenfolge nicht mehr gegeben, daher kommt den späteren Geschichtsdarstellungen nicht dieselbe Wertschätzung zu wie den 22 prophetisch inspirierten, die Josephus in die 5 Bücher des Mose, in 13 historisch-prophetische Bücher und in 4 Bücher mit Gotteslob und mit Belehrungen einteilt.¹

Im Kontext von *Contra Apionem* geht es um die Verteidigung des Judentums und um Richtigstellungen bezüglich der Geschichte und Religion Israels, daher standen für Josephus hier wie in den AJ geschichtliche Gesichtspunkte im Vordergrund. Die eigentlichen Prophetenbücher kommen da kaum zur Geltung,² auch die für ihn selbstverständliche, besondere Qualität der Prophetie des Mose und die inspirierte Qualität der liturgischen Dichtungen Davids hob er nicht besonders hervor. Letztere hat er AJ 7,305-306 im Zusammenhang mit der levitischen Tempelmusik (vgl. 1 Chr 16,7; 25,1) erwähnt, aber ohne Hinweis auf Inspiration. Doch zeigt 11Q05 XXVII,2-11, daß es bezüglich der Inspiration des Dichterkönigs eine massive Tradi-

¹ Meyer R., Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus, in: Betz O. (Hrsg.), *Josephus-Studien. O. Michel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1974, 285-299 = in: Ders., *Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1989, 196-207; Christensen D. L., *Josephus and the*

Twenty-two Book Canon of Sacred Scriptures, JETS 29,1986,37-46; Leiman S. Z., *Josephus and the Canon of the Bible*, in: Feldman L. H. – Hata G. (eds.), *Josephus, the Bible and History*, Leiden 1989, 50-58.

² Jesaja AJ 10,35; 11,5; Jeremia AJ 10,79; Ezechiel AJ 10,79; Daniel AJ 10,219,267; 11,337.

tion gab, die weit mehr als den biblischen Psalmenbestand betraf, aber nur in Bezug auf den Psalter im rabbinischen Judentum und in der Kirche lebendig geblieben ist. Die Inspiration Davids als eines prophetischen Dichters entsprach alter Überlieferung (2 Sam 23,1-7 und vgl. die Diktion in Num 24,15) und eine ähnliche Auffassung gab es von der Weisheit Salomos (AJ 8,42-44). Damit konnte Josephus der hellenistischen Poesie und Wissenschaft die Kultdichtungen Davids und die Lebensweisheit und Naturkenntnis Salomos vor- und damit auch überordnen. Diese beliebte Methode des Altersbeweises³ steht letztlich auch hinter der Beschreibung der 22 Bücher in CA 1, und somit erweist sich, daß ein maßgeblicher Anstoß zur Definierung eines solchen Korpus autoritativer Schriften aus den Zwängen der Apologetik kam. Dies gilt aber nicht nur nach außen. Wie der Schlußteil von 4QMMT zeigt, hat man schon früher bei innerjüdischen Auseinandersetzungen auf Schriften verwiesen, die als unstrittig galten, auch wenn sie nicht die eigentliche Grundlage der dabei umstrittenen Praxis darstellten. 4QMMT wendet sich an einen Herrscher (Alexander Jannaj?) und übermittelt ihm eine Liste umstrittener ritueller Topoi, bei deren richtiger Praxis der Adressat Einblick gewinnen sollte „ins Buch Moses [und] in die Büch[er der Propheten und in Davi[d(s) Psalmen] und hinsichtlich der Praktiken] jeder Generation“.⁴ Das entspricht nicht der geläufigen Auffassung von Bibeltext und Bibelauslegung, denn der richtige Sinn des Textes erschließt sich hier nicht durch Exegese, sondern von der als richtig anerkannten Praxis her.

Nichts hinzugefügt und nichts weggelassen?

Zur apologetischen Taktik gehört auch die Behauptung in CA 1,42, niemand habe es gewagt, diesen Schriften auch nur eine Silbe hinzuzufügen. Auf Grund eines textbezogenen Schriftbegriffs wäre diese Behauptung schlicht unglaubwürdig, weil Josephus auf Schritt und Tritt auf divergierende textliche Überlieferungen stoßen mußte.

Die heiligen Schriften der Juden

„Da es sich bei uns so verhält, daß nicht allen die Vollmacht zusteht, zu schreiben, ist es, auch damit keine Widersprüche im Geschriebenen entstehen, geziemend oder besser noch notwendig, daß sie den Propheten allein zustand, wobei sie ihr Wissen über die fernste und älteste Geschichte durch die Inspiration erlangten, die ihnen von Gott her zukam, und sie sich der Niederschrift einer klaren Darlegung der Ereignisse ihrer Zeit widmeten, so wie sie sich ereignet haben. So haben wir keine Myriaden von Büchern, die nicht übereinstimmen und einander widersprechen, unsere Bücher sind (an Zahl) bloß zweiundzwanzig, welche, rechtschaffen beglaubigt, die Darlegung der gesamten Zeit enthalten.“

Davon sind fünf die Bücher des Mose, welche die Gesetze und die Überlieferung von der Menschenentstehung an bis zu dessen Tod enthalten. Diese Periode macht nicht viel weniger als dreitausend Jahre aus. Vom Tod des Mose bis Artaxerxes, der dem Xerxes als König von Persien nachfolgte, haben nach Mose Propheten die Geschichte der Ereignisse ihrer eigenen Zeit in dreizehn Büchern niedergeschrieben. Die restlichen vier Bücher enthalten Hymnen an Gott und Vorschriften für die menschliche Lebensführung.

Von Artaxerxes an bis in unsere Zeit wurde die ganze Geschichte zwar zuverlässig niedergeschrieben, aber wegen der fehlenden exakten Aufeinanderfolge der Propheten nicht für würdig geachtet, mit den früheren Niederschriften gleich gewertet zu werden.

Wir haben praktische Beweise für unsere Hochschätzung unserer eigenen Schriften geboten. Denn obwohl nun schon lange Zeiten vergangen sind, hat es keiner gewagt, etwas hinzuzufügen oder etwas wegzunehmen oder auch nur eine Silbe zu ändern. Und es liegt von seiner Geburt an in jedes Juden Sinn, sie als Anordnungen Gottes zu betrachten und in ihnen zu verharren, und, falls nötig, freudig dafür zu sterben.“

CA 1,37-43

Ein ähnliches Problem stellt sich angesichts seiner Angabe in AJ 1,17, er wolle in seiner Darstellung der Geschichte nichts hinzufügen oder weglassen. Im Blick auf die Geschichtsschreibung

1990.

⁴ J. Maier, *Die Qumran-Essener, Bd. II, München (UTB 1863)* 1995,373.

mag dies einer geläufigen Floskel hellenistischer Geschichtsschreibung entsprechen und braucht darum nicht so genau genommen zu werden, zumal Josephus sehr wohl gewisse biblische Passagen wegläßt und zahlreiche Passagen hinzufügt.⁵ In AJ 10,218 kommt er noch einmal darauf zurück und gibt eine wichtige Verdeutlichung: es geht nicht um eine bloße wortgetreue Übersetzung oder textliche Wiedergabe, sondern um eine verdeutlichende inhaltliche Wiedergabe und Darstellung, wobei Hinzufügungen – etwa gar aus der griechischen Literatur – sicher nicht in den Rang der zugrunde liegenden autoritativen Schrift erhoben werden, sondern nur deren besserem Verständnis dienen sollten.

Die besondere Autorität der Torah

Im Zusammenhang mit Torahgesetzen gilt allerdings, daß in Dtn 4,2 und Dtn 13,1 ein Verbot vorliegt (vgl. Philo, *De spec.leg* IV,143-148), der offenbarten Torah etwas hinzuzufügen und etwas von ihr wegzunehmen, daher verwundert es, wenn Josephus bei der Wiedergabe der Pentateuchgesetze dieses Verbot zu übertreten scheint,⁶ auf das er AJ 4,196-197 mit Blick auf jüdische Leser selber Bezug nimmt. Zwar können Auslassungen damit erklärt werden, daß er laut AJ 1,25; 4,198 und 20,268 im Sinne hatte, über die Gesetze und Bräuche ein eigenes Buch zu schreiben, und sofern er eine nichtjüdische Leserschaft im Sinn hatte, war eine Zurückhaltung bei der Darlegung gesetzlicher Traditionen von vornherein selbstverständlich. Aber gesetzliche Zusätze zum biblischen Gesetzesbestand sind damit nicht zu begründen. Dasselbe Phänomen ist schon bei Philo Alexandrinus in dessen systematisierender Wiedergabe der Pentateuchgesetze in *De specialibus legibus* zu beobachten: Dann und wann erscheinen Regelungen, die im überlieferten Pentateuch entweder gar nicht oder in einer anderen Weise bezeugt sind. In solchen Fällen von „mündlicher Tradition“ zu sprechen, wie es pharisäisch-rabbinischer Auffassung entspricht, dürfte rechtsge-

schichtlich gesehen anachronistisch sein, denn offenbar hat es noch zur Zeit des Philo und Josephus keine absolut strenge Abgrenzung zwischen Pentateuchgesetzen und außerpentateuchischen Torah-Traditionen gegeben. Und da man noch nicht wie später Rabbinen und Christen eine so textbezogene Schriftauffassung hatte, sondern sich noch mehr an Inhalten und Sachverhalten orientierte, stellte sich das uns so dringlich erscheinende Problem gar nicht: Auch was nicht im Pentateuch steht, konnte unter Umständen als Torah gelten, und was im Pentateuch steht, mußte nicht in jedem Fall und in jeder Hinsicht wörtlich als aktuell geltendes Recht praktiziert werden. Der Pentateuch war – wie auch der Psalter – zunächst wohl als veröffentlichte Kompromiß-Fassung von Traditionen und nicht als das Offenbarungsdokument der rechtlich autoritativen und verbindlichen Tradition schlechthin. Für die Rechtspraxis dürfte es eigene Gesetzessammlungen gegeben haben, die dann – adaptiert z.T. auch noch in die rabbinische Tradition aufgenommen worden sind.

Dieser nicht mittels der Textgeschichte allein begrifflich zu machende Sachverhalt ist durch die verschiedenen Fassungen von Pentateuchtexten und Pentateuchstoffen aus Qumran recht anschaulich verdeutlicht worden, obwohl die Forschung erst langsam von einer bloß textgeschichtlichen Betrachtung loskommt. Was im Zusammenhang mit Josephus bereits gelegentlich vermutet wurde, nämlich die Benützung von mehr als den uns bekannten Textvorlagen, wird angesichts des Qumranmaterials noch plausibler. Nur darf man bei der Annahme aramäischsprachiger Unterlagen (vgl. 1QGenAp/ 1Q20) diese nicht vorschnell mit den uns bekannten Targumtraditionen gleichsetzen. Manche Zufügungen, die am biblischen Text gemessen feststellbar sind, waren also für den Autor vielleicht gar keine, weil er sie in vorhandenen Unterlagen finden konnte und daher als Teil der verbindlichen Überlieferung oder als Mittel zu deren besserem Verständnis betrachtete. Die Auslassungen sagen in der Regel mehr aus, sind aber

³ P. Pfifhofer, *Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen (WUZNT 11.39)*

⁵ Dazu s. L. H. Feldman, *Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus*, in: M. J. Mulder (ed.), *Mikra, Assen (CRINT) 1988,455-518 (S. 466-470)*.

⁶ Übersichtliche Auflistungen von Divergenzen bzw. Übereinstimmungen im Verhältnis zu Pentateuchgesetzen und rabbinischen Gesetzen bietet L. H. Feldman, a.a.O. (Anm. 5) S. 508-510.

bisher noch nicht ausreichend untersucht worden. Überhaupt sind einschlägige wissenschaftliche Untersuchungen noch erstaunlich selten.⁷ Den besten Überblick bietet nach wie vor ein Aufsatz von L. H. Feldman.⁸ Andererseits haben L. H. Feldman und Chr. Begg für fast jede wichtigere biblische Gestalt ein „Portrait“ des Josephus beschrieben,⁹ und wer diese Beiträge gelesen hat, verfügt über eine recht solide Kenntnis der Anliegen und Verfahrensweisen des Historikers Josephus. Mehr als seine griechisch-jüdische Leserschaft hatte er ein nichtjüdisches Publikum im Blick und daher dominieren entsprechende apologetische Akzentsetzungen: Die Hebräer erscheinen als tapfere Krieger, und ihre Repräsentanten werden als heroenhafte Figuren und als Verkörperungen der bekannten hellenisch-römischen Tugenden gezeichnet.

Josephus hat zwar angegeben, daß seine Darstellung nicht die erste war, und sie ist auch nicht die letzte geblieben, doch ergibt sich der Eindruck, als habe er sich für einen der seit Artaxerxes seltener gewordenen prophetisch begabten Geschichtsschreiber gehalten. Zugleich war er aber ein Geschichtsschreiber von der Art der hellenistischen Zunft, in der man ja ebenfalls darauf achtete, Quellen nicht so wiederzugeben, daß der Eindruck eines Plagiats entstehen konnte. Josephus war daher durchwegs sehr darauf bedacht, eine eigene Diktion zu wahren, und so folgte er auch im griechischen Wortschatz nicht einfach seinen griechischen Vorlagen.

Entscheidend waren die Inhalte, die im Bewußtsein des Autors im Sinne der ihm vertrauten und bekannten Offenbarungstraditionen als maßgeblich galten. Erst im rabbinischen Judentum, mit der Durchsetzung eines Standardtextes, der zum masoretischen Text hinführt, und im Christentum, wo der Schriftbeweis eine so große Bedeutung hatte, gewann der Text der Heiligen Schriften den Vorrang, und die Interpretation des Textes wurde

zum selbstverständlichen und unerläßlichen Mittel der Adaptierung und Aktualisierung der nunmehr auch buchstäblich schriftgewordenen Offenbarung.

Kein Wunder, daß alle Versuche fehlgeschlagen sind, für die AJ durchgängig die biblischen (hebräischen und/oder griechischen und teilweise auch aramäischen) Textvorlagen nachzuweisen. Der Befund ist auf lehrreiche Weise diffus und uneinheitlich.¹⁰ Sofern Josephus Bibelhandschriften benützte, entsprachen sie weder einfach der masoretischen hebräischen Texttradition noch der griechischen der Septuaginta, und sofern das Verhältnis überhaupt bestimmt werden kann, ist es von Fall zu Fall und Buch zu Buch neu zu bestimmen. Wo ihm in den Königsbüchern und in den Chronikbüchern Paralleltexte vorlagen, verwendete er diese auf recht wechselhafte und souveräne Weise zur Darstellung dessen, was er für Geschichte hielt. Er war kein bloßer Nacherzähler und auch kein Ausleger der Schrift im üblichen Sinn, und was er bot, ist auch nicht einfach „rewritten Bible“. Die kreative Freiheit, die dieser Autor in Anspruch genommen hat, entspricht einer eindrucksvoll geschlossenen Geschichtsschau, die er auf der Basis der priesterlichen und hasmonäischen Tradition in Stil und Sprache seiner Zeit den Lesern nahebringen wollte. Und sie entspricht des Näheren auch einer Gesetzesauffassung, die zwar weitgehend festgeschrieben war, aber dann und wann auch das dem Autor bekannte lebendige Recht – als Torah! – widerspiegelt. Wer also die Schriften des Josephus liest, in denen er biblische Themen behandelt hat, lernt mehr kennen als nur ein bestimmtes Bibelverständnis.

Univ.-Prof. a. D. Dr. Johann Maier war Lehrstuhlinhaber für Judaistik an der Universität zu Köln. Seine Anschrift: Johann Baur Straße 13, 82362 Weilheim/Obb.

⁷ *the „Jewish Antiquities“ of Flavius Josephus, Rome 1970. Die Arbeit geht allerdings einseitig vom Verhältnis zum Bibeltext aus, so daß maßgebliche Anliegen des Josephus nicht ins Blickfeld kommen; Chr. T. Begg, Josephus' Account of the Early Divided Monarchy (AJ 8,212-420), Leuven 1993.*

⁸ A. a. O. (Anm. 5).

⁹ Sie können hier aus Platzgründen nicht aufgeführt werden.

¹⁰ Für den Pentateuch vgl. E. Nodet, *La Bible de Joseph. I. Le Pentateuque, Paris 1996; Ders., Josephus and the Pentateuch, JSJ 28,1997,154-194.*

Josephus und der Text des Alten Testaments

Die modernen Textausgaben des Alten Testaments basieren auf vorzüglichen mittelalterlichen Handschriften jüdischer Gelehrter. Viele schwierige oder verderbte Stellen erfordern jedoch eine textkritische Überprüfung. Den erhaltenen hebräischen Textzeugen etwa aus Qumran kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Auch die Übersetzungen ins Griechische (Septuaginta), Lateinische (Vetus Latina und Vulgata), Aramäische (Targume) und Syrische (Peschitta) geben wertvolle Hinweise für die Erstellung des Textes. Josephus wird zumeist nicht berücksichtigt, obwohl seine Paraphrase des Alten Testaments in AJ 1-13 eine frühe Form der Rezeption biblischer Texte darstellt.

Welche Vorlage benutzte Josephus?

Josephus lehnt sich eng an die biblische Darstellung an, zitiert die Texte also nicht nur aus seiner Erinnerung. In einigen Fällen steht er der späteren Targumtradition verblüffend nahe, so daß er diese möglicherweise in einer mündlichen Form verarbeitet hat. Für die Samuel- und Königsbücher bietet er oft einen Text, der mit der sogenannten lukianischen Textform der Septuaginta verwandt ist. Manchmal stimmt er in diesem Bereich aber auch mit dem überlieferten hebräischen Text gegen alle griechischen Textzeugen überein. Im Pentateuch und im Josuabuch bevorzugt er dagegen eine Texttradition, die dem hebräischen Text ähnlich ist. Für andere biblische Bücher ergibt sich kein klares Bild. Insgesamt deuten die Beobachtungen darauf hin, daß ihm sowohl griechische als auch hebräische Quellen zur Verfügung standen, aus denen er eigenständig auswählte. Die Beziehungen zur Septuaginta lassen sich nicht mit der Benutzung einer hebräischen Vorlage erklären, zumal er auch sonst mit 1Esra (in AJ 11), 1Makk (in AJ 12-13) und dem Aristeebrief (in AJ 12) griechische Quellen verarbeitet.

Einige Beispiele sollen die Arbeitsweise verdeutlichen:

– Josephus kennt Targumtraditionen: König Jehu fährt mit seinem Wagen „wie ein Rasender“ (2 Kön 9,20), nach dem Targum dagegen „ruhig“ und bei Josephus „sehr langsam und diszipliniert“ (AJ 9,117; dort in einem leicht veränderten Zusammenhang).

– Josephus folgt der Septuaginta: Die Aufforderung Jehu an Isebel „Steig herab zu mir!“ (LXX 4 Reg 9,32) wird auch von Josephus bezeugt: „Er befahl ihr, zu ihm herunterzukommen“ (AJ 9,122). Der hebräische Text hat dafür kein Äquivalent.

– Josephus folgt der hebräischen Überlieferung: Die Ermordung von Jahwepropheten wird in 2 Kön 9,7 ebenso wie in AJ 9,108 alleine der Isebel zugeschrieben, während die gesamte griechische Tradition auch das Haus Ahabs dafür verantwortlich macht (LXX 4 Reg 9,7-8).

Zwei Schritte der Textaufbereitung

Josephus übersetzt nicht bzw. übernimmt keine Übersetzung, sondern paraphrasiert. Das heißt: Er läßt weg, fügt hinzu, gestaltet aus, formt um. Diese Bearbeitungen gilt es zu erkennen und abzuheben. Meist genügt dafür der Vergleich mit den bezeugten hebräischen und griechischen Textformen. Z.B. gelingt es König Ahasja nach 2 Kön 9,27 zweimal, vor Jehu zu fliehen. Josephus führt dies darauf zurück, daß Ahasja vom Wagen auf das (schnellere) Pferd umgestiegen ist (AJ 9,121).

Josephus schreibt griechisch, während der biblische Originaltext hebräisch abgefaßt ist. Der Sprachwechsel muß berücksichtigt werden. So wird in 2 Kön 9,11 der Prophetenschüler durch ein mehrdeutiges hebräisches Wort charakterisiert (EÜ: „Gerede“). Während die Septuaginta es als „Geschwätz“ ansetzt, füllt Josephus es aus dem Kontext auf: „denn er hat die Worte eines Verrückten gesprochen“ (AJ 9,110). Aus der eindeutigen griechischen Vorlage läßt sich dies nicht ableiten.

AJ als Bibelübersetzung

„Diese anstehende Arbeit (das Werk Jüdische Altertümer) habe ich unternommen in der Meinung, daß sie allen Griechen der Beachtung würdig erscheine. Sie wird nämlich unsere ganze alte Geschichte und staatliche Ordnung enthalten, übersetzt aus den hebräischen Schriften.“

AJ 1,5

Die Beweiskraft der Eigennamen

Die Form und Aussprache der biblischen Personen- und Ortsnamen in Hebräischem und im Griechischen weicht häufig voneinander ab. Man glaubte, dies für die Bestimmung der Vorlage des Josephus auswerten zu können. Es liegt jedoch nahe, daß ein griechisch schreibender Autor die Eigennamen an die ihm geläufige griechische Form angleicht. Die Verwendung hebräischer Formen ist zumindest bei bekannten Namen aus der guten Traditionskennntnis verständlich. Josephus selbst erklärt in AJ 1,129, er habe die Namen um der Leser willen mit griechischen Endungen versehen:

„Eine solche Form von ihnen (den Namen) ist bei uns nicht landesüblich, sondern sie haben eine Gestalt und eine Endung. Nochos also wird Noe genannt, und diese Form bewahrt er in allen Verwendungsweisen.“

Für den hebräischen Namen Noach stellt er hier eine hellenisierte Form (Nochos) der aus der Septuaginta bekannten Form (Noe) gegenüber. Der Laut /ch / erscheint dabei nur im Hebräischen und bei Josephus, ohne daß man daraus auf eine bestimmte Textvorlage schließen könnte. Die Tendenz zur Angleichung der Namen wird auch bei den Tradenten des Josephustextes wirksam gewesen sein. Der Bezeugung der Namensformen wird man somit kein großes Gewicht beimessen dürfen.

Weitere Quellen

Für die Darstellung der biblischen Geschichte greift Josephus auch auf weitere Quellen zurück, die uns zum Teil unbekannt sind. Dies gilt z.B. für seine Sondertradition vom Feldzug des Mose gegen die Äthiopier in AJ 2,238-253. An anderen Stellen zitiert Josephus Passagen griechischer Schriftsteller, so aus Berossus und Nikolaus von Damaskus über die Sintflut in AJ 1,93-95.

Besonders interessant ist das Verhältnis zur anonymen, fälschlich Philo von Alexandria zugeschriebenen Schrift „Biblische Altertümer“ (LAB), die nur lateinisch und für die Periode von Adam bis Saul erhalten ist. Dabei fallen etliche Übereinstimmungen im Detail auf. So wird z.B. bei der Ermordung der

Priester von Nob (1 Sam 22) sowohl in AJ 6,261 als auch in LAB 63,1 eine Verbindung zur Unheilsankündigung über Elis Söhne (1 Sam 2,27-36) hergestellt. Außerdem bezeugen nur AJ 6,260 und LAB 63,3 die Zahl 385 für die ermordeten Priester (der hebräische Text in 1 Sam 22,18 hat 85, der griechische 305 bzw. 350). Zugleich sind aber auch gravierende Unterschiede vorhanden. Obwohl das Werk Pseudo-Philos etwas älter ist als AJ, läßt sich ein unmittelbarer Gebrauch durch Josephus nicht nachweisen. Beiden Schriften dürften vielmehr gemeinsame mündliche oder schriftliche Traditionen zugrundeliegen.

Hilfsmittel

Eine Einführung in Aufgaben und Methoden der alttestamentlichen Textkritik bietet E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart u.a. 1997. Die handlichste Textausgabe der AJ ist die von H.St.J. Thackeray u.a. in der Serie „Loeb Classical Library“ 1930-1965 besorgte, der eine englische Übersetzung beigegeben ist. Für die wissenschaftliche Arbeit wird man aber die Editio maior von B. Niese (Berlin 1885-1895, Ndr. 1955) vorziehen.

Der textkritische Wert des Josephus

Josephus ist für das hebräische Alte Testament nicht nur eine indirekte Quelle wie diejenigen Übersetzungen, die von der Septuaginta abhängen. Besonderen Wert hat die Josephusüberlieferung dort, wo sie eine umstrittene hebräische Textform bestätigt. Aber auch in ihrer Abhängigkeit von einer griechischen Vorlage bezeugt sie einen alten griechischen Text, der noch nicht an den hebräischen angeglichen (= rezensiert) wurde. In den letzten 25 Jahren sind viele Arbeiten zum Thema „Josephus und die Bibel“ erschienen. Die spezifisch textkritische Relevanz der Bibelparaphrase des Josephus gilt es erst noch zu entdecken.

Dr. Martin Mulzer ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, 96045 Bamberg.

Josephus und die Zeit „zwischen den Testamenten“

Was wir nur durch Josephus „wissen“

Vor über hundert Jahren schrieb Emil Schürer in seinem noch immer unübertroffenen Handbuch über die *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*: „Der schriftstellerischen Muße des Josephus in Rom verdanken wir jene Werke, ohne welche unsere Geschichte überhaupt nicht geschrieben werden könnte.“¹ In diesem Jahrhundert ist unsere Kenntnis der von Schürer behandelten Zeit (175 v. – 135 n. Chr.) ganz erheblich durch archäologische Ausgrabungen und durch andere Fortschritte in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft ergänzt und berichtigt worden. Die Qumranfunde mit etwa 20.000 Textfragmenten sind von unschätzbarem Wert, gerade auch für die Geschichte vom 2. Jh. v. Chr. bis etwa 68 n. Chr. Fotografien all dieser Texte sind seit 1991 allgemein zugänglich. Die Mehrzahl davon ist mittlerweile auch in deutscher Übersetzung verfügbar.²

Trotz all dieses neuen Quellenmaterials bleibt auch in der überarbeiteten Neufassung von Schürers Werk der obige Satz – mit Recht – unverändert stehen. Denn ohne Josephus würde uns der historische Rahmen fehlen, der zur sachgemäßen Einordnung der Einzeldaten notwendig ist. Josephus ist daher nicht einfach als Fundgrube für Einzelinformationen zu behandeln, wie es leider zu oft geschieht: Wenn man Details über Herodes und seine Familientragödie oder über Pilatus oder die Hohenpriester der hellenistisch-römischen Zeit erfahren möchte, so wendet man sich oft zuversichtlich und in gewissen Grenzen mit Erfolg an Josephus. Will man Genaueres über die architektonische Gestaltung des herodianischen Tempels wissen, so sucht man erste Auskunft bei ihm. Oft liefert er detaillierte Information, die dann häufig unkritisch aufgegriffen wird. Die Enttäuschung ist natürlich

groß, wenn seine Angaben sich als unklar, ungenau oder gar nachweislich falsch oder widersprüchlich erweisen. Statt enttäuscht zu sein, sollte man sich aber vielleicht fragen, ob wir einen sachgemäßen Zugang zu den Werken des Historikers gewählt haben.

Wenn wir seine Werke verstehen und aus ihnen Nutzen ziehen wollen, müssen wir uns zunächst fragen, in welcher Situation, aus welcher Sicht und mit welcher Absicht Josephus schrieb. An zweiter Stelle müssen wir festzustellen versuchen, welche Informationsquellen ihm zur Verfügung standen und wie er sie jeweils verwertet hat. Erst frühestens an dritter Stelle darf dann die Frage gestellt werden, was wir aus Josephus erfahren können und wie zuverlässig er denn als Geschichtsschreiber ist.

Er schrieb sein erstes Werk, das *Bellum Judaicum*, in Rom zwischen den Jahren 75 und 79, nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.).³ Zur Belohnung für seine Dienste war er nicht nur aus römischer Kriegsgefangenschaft freigelassen worden, sondern hatte auch von Vespasian eine Wohnung und eine regelmäßige Pension zugedacht bekommen (V 423). Unter anderem hatte er nämlich dem Vespasian vorausgesagt, daß er Kaiser werden würde.⁴ Josephus schrieb also seine Bücher in einer Situation relativen Wohlstands, in Abhängigkeit von römischen Gönnern. Manchmal wird behauptet, insbesondere sein *Bellum Judaicum* sei als römische Propaganda zu werten. Das ist sicher eine unangebrachte Vereinfachung; denn obwohl Josephus wiederholt die Güte der Römer betont, spricht er andererseits nicht als Römer, sondern identifiziert sich mit dem Schicksal des jüdischen Volkes. Er möchte allerdings zeigen, daß der Krieg gegen die Römer, und nicht nur dieser, durch innere Konflikte und durch die Schuld einer kleinen Clique von Rebellen verursacht worden war.

¹ Das Werk wurde erstmals 1874 als „*Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*“ veröffentlicht, ist in seiner letzten deutschen Fassung in drei bzw. vier Bänden 1901-1911 (Leipzig, mehrmals unverändert nachgedruckt) in 3. u. 4. Aufl. erschienen (obiges Zitat aus Bd. 1 S. 78). Inzwischen haben namhafte Forscher eine auf den jeweils neuesten Stand gebrachte englische Übersetzung herausgegeben: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, überarbeitet und hrsgg. von Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman u.a. (3 Bde in 4), Edinburgh 1973-87. Diese Ausgabe ist wiederum auf Italienisch (Brescia 1985-98) und Spanisch (Madrid 1985ff) übersetzt worden.

² Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde (UTB 1862, 1863, 1916), München 1995-96.

³ BJ 7 wurde wahrscheinlich später verfaßt.

⁴ BJ 3, 399-408. Eine Notiz über die Vorhersage des Josephus findet sich auch bei dem römischen Historiker Suetonius (*Vespasianus* 5,6) und bei anderen. In der rabbinischen Literatur wird allerdings eine ähnliche Aussage dem Jochanan ben Zakcai zugeschrieben (*Abot de Rabbi Nathan* A 4; B 6; Babylonischer Talmud, *Gittin* 56ab). Siehe Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde. Jerusalem 1974-84, Bd. 2, S. 122-23.

Das Thema der internen Konflikte schneidet er gleich in der Einleitung an: „Innere Zwietracht (auf Griechisch *stasis*) hat (mein Heimatland) zu Grunde gerichtet“: Die Tyrannen in der jüdischen Bevölkerung haben die Römer gegen ihren Willen zum Handeln gezwungen und das Feuer, das den Tempel zerstörte, im letzten selbst verursacht. Der „Kronzeuge“ des Josephus für diese Sicht der Dinge ist Titus selbst, der spätere Kaiser (BJ 1,10). Die Anführer des Aufstands gegen Rom bezeichnet er schon in der Einleitung fünfmal als „Tyrannen“ (BJ 1,10.11.24.27.28). Der Gedanke, daß innere Unruhen und Zwistigkeiten zum Ruin führen, wird von Josephus wiederholt betont. So beginnt der erste Hauptteil des *Bellum Judaicum* mit gerade diesen Worten: „Parteienstreit (*stasis*) brach in den herrschenden Kreisen Judäas aus ...“ (BJ 1,31).

Immer wieder taucht dieser Schlüsselbegriff oder ihm verwandte Formen auf: Streit zwischen den Hasmonäern⁵ brachte (63 v. Chr.) Pompejus auf den Plan, und nach dem Tod des Herodes brachen innere Unruhen aus (4 v. Chr.).⁶ Josephus nennt Krieg, Tyrannie und innere Zwietracht die drei größten Übel, die eine Stadt befallen können (BJ 4,397). Dieses Thema findet sich ebenso in den *Antiquitates*, wo er den tragischen Charakter der Rebellion (*stasis*) des Korach besonders unterstreicht (AJ 4,11-66; vgl. Num 16). In dieser Sicht hat er natürlich auch in der griechischen Geschichtsschreibung Vorbilder, die er nachweislich benutzt hat. So zeigte schon Thukydides am Beispiel von Korkyra, welch verheerende Folgen ein Bürgerkrieg (*stasis*) hat (*Peloponnesischer Krieg* 3,82-84).

Wir sehen also, daß ein erstes Ziel des Josephus im *Bellum Judaicum* ist, die Schuld am Krieg gegen Rom (66-74 n. Chr.) und damit an der Zerstörung Jerusalems den „Tyrannen“ und den von ihnen verursachten internen Konflikten zuzuschreiben. Dies dient ihm vor allem dazu, die Unschuld der Mehrheit des jüdischen Volkes, einschließlich seiner selbst, zu beweisen. Wieweit diese Sicht den Tatsachen entspricht, ist eine andere Frage, die hier

⁵ Die Hasmonäer sind eine jüdische Familie, bei Josephus und in der rabbinischen Literatur Söhne des – sonst unbekannt – „Asamonaio“ oder „Haschmonai“ genannt. Der bekannteste von ihnen ist Judas, der Makkabäer. Nach ihm sind die Makkabäerbücher benannt, und sein Beinamen wird häufig auf die ganze Familie oder zumindest auf seine

nicht so einfach zu beantworten ist. Jedenfalls müssen wir diesen Blickwinkel des Josephus im Auge behalten, wenn wir sein Werk angemessen beurteilen wollen.

Die Quellen des Josephus

Der Hinweis auf die Beziehungen des Josephus zur griechischen Geschichtsschreibung bringt uns zu der schwierigen Quellenfrage. Im allgemeinen informiert er uns – gemäß weit verbreiteter Praxis – nicht darüber, woher er seine Informationen erhalten hat. Es ist möglich, daß er das 1. Makkabäerbuch schon kannte, als er das *Bellum Judaicum* schrieb. Benutzt hat er es aber erst Jahre später, für die *Antiquitates Judaicae*. Für die Zeit des Herodes und zumindest für einen Teil der Hasmonäerzeit war sicher Nikolaus von Damaskus seine Hauptquelle. Nikolaus, der aus einer prominenten nichtjüdischen Familie aus Damaskus stammte, war ein Vertrauensmann und häufiger Begleiter des Herodes. Er fand aber auch Zeit, sich schriftstellerisch zu betätigen. Von den 144 Büchern seiner Weltgeschichte sind uns leider nur Fragmente erhalten. Josephus hat aber davon ausgiebig Gebrauch gemacht. Von Nikolaus hat er im *Bellum Judaicum* eine pro-herodianische und anti-hasmonäische Haltung übernommen. In den *Antiquitates* ist er dagegen sehr viel kritischer gegenüber Herodes. Dieser Wandel ist wohl nur zum Teil neuen Quellen zuzuschreiben. Neben Nikolaus hat er für diese Zeit noch andere Quellen benutzt, wovon er in den *Antiquitates* etliche beim Namen nennt. Außerdem zitiert er dort eine große Anzahl von meist römischen Dokumenten, die heute zum großen Teil als authentisch angesehen werden.

Die Hasmonäerzeit

Seine Darstellung im *Bellum Judaicum* beginnt nach eigener Aussage „wo die Geschichtsschreiber (über die Geschichte Israels bis zum babylonischen

Brüder Jonathan und Simon übertragen. Der letztere hat seinen Nachkommen das Hohepriesteramt und die Herrschaft über Judäa vererbt und damit im eigentlichen Sinne die hasmonäische Dynastie begründet.

⁶ Siehe BJ 1,19-20.

Exil] und unsere Propheten aufgehört haben“ (BJ 1,18). Dies ist natürlich eine reichlich ungenaue Angabe; denn tatsächlich beginnt sein Bericht erst zur Zeit des Antiochos Epiphanes (175-164 v. Chr.) und des Makkabäeraufstandes, mehr als 400 Jahre nach dem Beginn des Exils. Vielleicht hat er diesen Anfangspunkt gewählt, weil um diese Zeit die ersten Beziehungen zwischen Judäa und Rom angeknüpft wurden. In der Tat nennt er das von Judas dem Makkabäer initiierte Bündnis mit Rom gleich zu Beginn von dessen Tätigkeit (BJ 1,38), statt es chronologisch richtiger kurz vor seinem Tod einzuordnen.

Im *Bellum* behandelt Josephus nur kurz die Ereignisse in der Zeit des Makkabäers Judas und seiner Brüder (BJ 1,38-54). Sehr viel ausführlicher können wir von ihnen im 1. Makkabäerbuch lesen. Auf letzterem fußt dann auch hauptsächlich der Bericht in den *Antiquitates* (AJ 12,241-13,214). Allerdings folgt auch dort Josephus seiner Quelle nicht sklavisch, sondern erlaubt sich die Freiheit, zu ändern, auszulassen und hinzuzufügen, wie es ihm für seine Ziele und seine Leser am besten erscheint. Wie andere antike Autoren läßt er sich bei der Bearbeitung von Reden die größte Freiheit. So wird z.B. das Lob der Väter in der Abschiedsrede des Mattathias (1 Makk 2,49-68) in einen philosophischen Traktat umgewandelt (AJ 12,279-284).

Kurz nach Simons Tod (134 v. Chr.) endet die Darstellung im 1. Makkabäerbuch. Von da ab bis hin zum Krieg gegen Rom mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und endlich der römischen Eroberung von Masada (74 n. Chr.) ist Josephus unsere einzige durchgehende Quelle für die jüdische Geschichte im allgemeinen und die Geschichte Palästinas im besonderen. Mit der hasmonäischen und herodianischen Zeit befassen sich Buch 1 des *Bellum* und Buch 12-17 der *Antiquitates*. Hier können nur einige Beispiele seiner Berichterstattung gegeben werden. Für Josephus ist Geschichte großenteils die Geschichte der betreffenden Herrscher. Für die hier untersuchte Zeit konzentriert er sich vor allem auf die Familiengeschichte der jeweiligen Herrscherhäuser. Aus der 31 Jahre dauernden Amtszeit des Johannes Hyrkanos I (134-104 v. Chr.)

schildert er allerdings nur einzelne Episoden (BJ 1,54-69):

- a) der vergebliche Versuch des Hyrkanos, seine Mutter und Brüder, die als Geiseln gefangen sind, zu befreien;
- b) die Belagerung Jerusalems durch den Seleukiden Antiochos VII Sidetes;
- c) die Entnahme von Schätzen aus dem Grab des Königs David, um durch eine Geldsumme die Belagerer zum Abzug zu bewegen;
- d) die Benutzung des restlichen Geldes zur Bezahlung von Söldnern;
- e) Eroberungen in Samarien, einschließlich der Gegend um den Berg Garizim, und in Idumäa, mit Sieg auch über einen anderen Seleukiden;
- f) abschließende Wertung: Trotz zeitweiliger Unruhen (*stasis*!), die in Bürgerkrieg ausarteten, war Hyrkanos glücklich zu preisen; denn als einziger vereinte er in seiner Person die drei höchsten Würden: Herrschaft, Hohepriestertum und Prophetie.

In den *Antiquitates* ergänzt und berichtigt er diese Angaben durch Informationen, die teilweise aus denselben, teilweise aus neuen Quellen geschöpft zu sein scheinen. Vor allem bemüht er sich, Wiederholungen durch wörtliche Zitate zu vermeiden. In dieser Hinsicht verhält er sich anscheinend ähnlich, ob seine Quelle nun ein biblischer Text, ein griechischer Historiker oder seine eigene frühere Schrift ist. Selbst bei offiziellen Dokumenten nimmt er sich einige Freiheit im Zitieren, allerdings wohl weniger als zum Beispiel bei der Wiedergabe von Reden.

Eine bekannte und kontroverse Ergänzung in den *Antiquitates* erklärt, daß die im *Bellum* nur kurz erwähnte Volkserhebung gegen Hyrkanos auf ein schiefgelaufenes Bankett zurückzuführen sei, zu dem er die Pharisäer eingeladen hatte (AJ 13,288-298). Einer der Gäste warf jenem vor (wohl aufgrund von Lev 21,14), nicht für das Hohepriesteramt qualifiziert zu sein, da seine Mutter in Kriegsgefangenschaft geraten war. Dies wurde angeblich der Anlaß dazu, daß Hyrkanos die Pharisäer, deren Schüler er gewesen war, verließ und sich den

Sadduzäern anschloß. Diese Begebenheit ist auf recht legendäre Weise dargestellt und paßt nicht recht in den Kontext, ist also wohl von Josephus aus einer anderen Quelle hier eingefügt.⁷ Einerseits wird hier ersichtlich, wie Josephus sich nicht mit einer einzigen Hauptquelle zufrieden gab, andererseits zeigt sich ein gesteigertes Interesse an verschiedenen religiös-politischen Gruppierungen, die er in den *Antiquitates* schon zur Zeit Jonathans kurz eingeführt hat (13,171-173), ohne daß dafür im 1. Makkabäerbuch oder im *Bellum* eine Vorlage bestand. Seine Darstellung der Pharisäer, Sadduzäer und Essener hat natürlich großes Interesse für unser Verständnis dieser Gruppen und der religiösen, sozialen und politischen Lage im allgemeinen.⁸ In den letzten Jahren ist auf diesem Gebiet viel gearbeitet worden. Man darf sagen, daß bezüglich der Pharisäer mehr neue Fragen aufgetaucht sind als Antworten, aber jedenfalls wären wir ohne Josephus über die geschichtliche Entwicklung dieser Gruppe fast völlig im Dunkeln. Was die Sadduzäer angeht, so haben wir auch in Josephus relativ wenig Material.⁹ Den Essenern widmet Josephus die ausführlichste Darstellung (BJ 2,119-161). Die Diskussion über diese Gruppe hat sich natürlich insbesondere durch die Qumran-Funde entzündet und ist weit von einem Abschluß entfernt.¹⁰ Jedenfalls sind die Angaben des Josephus über zölibatäre und verheiratete Essener, die verstreut in allen Städten leben, also nicht (nur) in Qumran, ernst zu nehmen (BJ 2,124). Zu erwägen ist auch sein Bericht, daß der Essener Judas seine Schüler im Jerusalemer Tempel belehrte (BJ 1,78-80; AJ 13,311-313), also sich wohl nicht grundsätzlich vom Tempelkult distanziert hatte.

Der einjährigen Herrschaft des Judas Aristobulos I (104-103 v. Chr.) widmet Josephus, besonders im *Bellum*, fast ebensoviel Raum (BJ 1,70-84; AJ

13,301-319) wie den 31 Jahren des Johannes Hyrkanos. Hier sind die beiden Berichte zum ersten Mal fast genau parallel. Wir finden interessante Einzelheiten, die historisch von Bedeutung sind, so z.B. daß Aristobulus der erste Hasmonäer war, der den Königstitel annahm (BJ 1,70; AJ 13,301).¹¹ In einem Anhang zu dem Bericht in den *Antiquitates*, der wahrscheinlich auf Strabo zurückgeht, wird er außerdem *Philhellen* („Griechenfreund“) betitelt, erobert Ituraea (Teile Galiläas?) und führt dort Beschneidung und Beobachtung des jüdischen Gesetzes ein (AJ 13,318).

Neben diesen Kurznotizen konzentrieren sich beide Berichte auf die Familiengeschichte oder genauer die Tragödie des Judas Aristobulos: Nach dem Tod des Vaters setzt er seine Mutter und drei seiner vier Brüder gefangen. Die Mutter wird sogar angeblich dem Hungertod ausgesetzt. Dann wird er durch Hofintrigen dazu bewegt, den einzigen Bruder, in den er Vertrauen hatte, töten zu lassen. Der Essener Judas war imstande, den Ort und die Zeit dieses Mordes vorauszusagen. Wie viele seiner Mit-Essener verstand er sich nämlich auf die Kunst der Vorhersage der Zukunft. Nur irrte er sich in der Bedeutung der Ortsangabe; denn „Stratonsturm“ war nicht nur der Name einer Stadt (von Herodes in „Caesarea“ umbenannt), sondern bezeichnete auch einen Teil des königlichen Palastes.¹² Kurz nach dem Brudermord verschlimmerte sich der Gesundheitszustand des Aristobulos, der schon krank war, durch sein schlechtes Gewissen so sehr, daß er bald darauf starb, allerdings nicht ohne vorher eine Abschiedsrede gehalten zu haben. Darin fragt er: „Wie lange willst du, verruchter Leib, mir die Seele noch zurückhalten, die der Verurteilung durch Bruder und Mutter verfallen ist?“¹³ Hier scheint Josephus dem Stil des Nikolaus von Damaskus zu folgen, denn analoge Wendungen kommen in all seinen

⁷ Eine ähnliche Legende findet sich im Talmud (b. Kidduschin 66a), wo allerdings die Namen einiger Beteiligten anders lauten. Zu diesen Texten siehe Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden 1991, 213-245.

⁸ Eine knappe kritische Behandlung findet sich in Günter Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991.

⁹ Emmanuelle Main, *Les Sadducéens vus par Flavius Josephus*, *Revue Biblique* 97 (1990) 161-206.

¹⁰ Roland Bergmeier, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus: Quellenstudien zu den Essentertexten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen (Niederlande) 1993.

¹¹ Der griechische Historiker und Geograph Strabo (ca. 64 v. Chr. – 20 n. Chr.) vertritt dagegen wohl zu Unrecht die Auffassung, daß Alexander Jannai, der Bruder und Nachfolger des Aristobulos, als erster den Königstitel annahm (*Geographica* 16, 2, 40). Vgl. Stern, *Greek and Latin Authors*, Bd. 1, S. 196-307.

¹² Solche Verwechslungen von bekannten mit unbekanntem Orts- oder Personennamen, die zu falschen Orakelinterpretationen mit tragischen Folgen führen, werden in der griechisch-römischen Literatur häufig beschrieben. Vgl. Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle*, Berkeley, 1978, 58-60.

¹³ BJ 1, 84 (Übersetzung nach Michel-Bauerfeind).

Werken nur in Bezug auf Mitglieder der hasmonäischen bzw. herodianischen Familie vor. Hier wird also die orphische Idee vom Leib als Gefängnis der Seele einem oft als Sadduzäer stilisierten König, der also ein Leben nach dem Tode ablehnen sollte, in den Mund gelegt.¹⁴

Herodes und seine Zeit

Louis Feldman, zur Zeit einer der besten Kenner des Josephus, hat bemerkt, daß wir keine Persönlichkeit der Antike so aus der Nähe kennen wie Herodes den Großen.¹⁵ Auch ist sicher keine Großfamilie der Antike so bekannt wie die des Herodes. Nach den neuesten Forschungen haben wir Informationen über mehr als hundert Mitglieder dieser Dynastie über eine Zeitspanne von mindestens acht Generationen.¹⁶ Was Herodes selbst betrifft, so stammt unsere Kenntnis natürlich in erster Linie aus den Schriften des Nikolaus von Damaskus, die uns aber fast nur durch Josephus bekannt sind. Nikolaus war sowohl mit der „Außenpolitik“ des Herodes vertraut als auch mit den sehr komplizierten dynastischen Verhältnissen. Er hat sich nicht gescheut, auch diese in Einzelheiten mitzuteilen. Sicher hat Josephus viel ausgelassen, denn gegenüber den 144 Büchern des Nikolaus, von denen wohl mehr als 20 auf die Zeit des Herodes entfallen, sind seine *Antiquitates* in 20 Büchern von der Schöpfung bis 66 n. Chr. eher kurz. Wie sehr Josephus von Nikolaus abhängig war, zeigt sich auch im Vergleich zwischen den Jahren des Herodes und der Zeit danach, über die Josephus wieder nur episodenhaft zu berichten weiß.

Während für die meiste Zeit der Hasmonäer (ca. 134-37 v. Chr.) die Gliederung des *Bellum* in den *Antiquitates* (BJ 1,51-353; AJ 13,225-14,491) beibehalten wird, ist der Aufbau der beiden Werke für die Zeit des Herodes recht verschieden. Im *Bellum* besteht eine thematische Ordnung, nach der z.B.

die Bautätigkeit des Herodes in BJ 1,401-421 konzentriert ist. In den *Antiquitates* dagegen werden die einzelnen Bauprojekte jeweils in ihrem chronologischen Kontext behandelt. Daß Josephus diese Veränderungen einfach auf der Basis einer neuen Quelle vornahm, wie oft behauptet wurde, ist mehr als fraglich. Heute scheint die Tendenz der Forschung dahinzugehen, hier wie sonst Josephus nicht nur als Redaktor, sondern als Autor zu sehen, der seine Quellen selbständig und auf unterschiedliche Weise ausgewertet hat.¹⁷

Ein Beispiel für die Arbeitsweise des Josephus ist die Beschreibung des schweren Erdbebens des Jahres 31 v. Chr., von dem sich anscheinend noch in Qumran Spuren finden. Sowohl im *Bellum* als auch in den *Antiquitates* verbindet er es chronologisch mit der Schlacht bei Actium (2. September 31), macht ähnliche Angaben über die Folgen des Bebens und gibt eine Ansprache des Herodes an seine Truppen wieder. Die angeschnittenen Themen sind in beiden Berichten gleich, aber die Einzelheiten variieren sehr stark und die Ausführungen werden in den *Antiquitates* mehr als doppelt so lang (BJ 1,370-379; AJ 15,121-146).

Die Familienangelegenheiten des Herodes werden ausführlicher als alles andere behandelt (BJ 1,431-673; große Teile von AJ 15-17). Was immer sonst von Herodes gesagt werden kann, war dies sicher eines der dunkelsten Kapitel. Nicht nur heiratete er zehn Frauen, sondern er tötete eine davon, die am heißesten geliebte Mariamme I. Außerdem ließ er drei seiner Söhne und eine Reihe anderer Verwandter hinrichten. Für diese Ereignisse war Nikolaus eine gut informierte und, da dem Herodes überaus wohlgesinnt, im allgemeinen auch glaubwürdige Quelle.

Seine positive Haltung dem Herodes gegenüber ist von Josephus im *Bellum* durchgehend relativ unreflektiert übernommen. Die Freigebigkeit, Charakterstärke und physische Kraft und Ausdauer des

Nikos Kokkinos, *The Herodian Dynasty*, Sheffield 1997. Die ausführlichste Behandlung des Herodes und seiner Zeit bleibt Abraham Schalit, *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, Berlin 1969 (über 900 Seiten).

¹⁷ Shaye J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, Leiden 1979. Für die hier behandelten Fragen siehe besonders S. 50-56.

Herodes werden ausführlich gewürdigt (BJ 1,422 bis 430). In den *Antiquitates* dagegen ist das Bild dieses Herrschers überaus negativ gezeichnet. Es wird betont, daß viele seiner Maßnahmen dem jüdischen Religionsgesetz gegenüber respektlos waren (AJ 15,267-298), daß er den Hohenpriester Hyrkanos II aufgrund erfundener Anklagen töten ließ (AJ 15,174-187) und daß er wie ein Tyrann regierte (AJ 16,4-5). Josephus übt auch scharfe Kritik am Werk des Nikolaus von Damaskus (AJ 16,184-187), weil es geschrieben ist, um Herodes zu gefallen.

Wie zuverlässig ist Josephus in seinen Berichten?

Es ist klar, daß Josephus nicht als unbeteiligter, vorurteilsfreier Beobachter schrieb, sondern persönlich engagiert war. Dies gibt er auch gleich in der Einleitung zu seinem ersten Werk zu (BJ 1,9-12). Wir haben bereits gesehen, daß er seine Quellen nicht einfach abschreibt, sondern den Bedürfnissen seines jeweiligen Werkes anpaßt, meistens, aber nicht immer, mit entsprechender Sorgfalt. Er bemüht sich, die Substanz seiner besten Quellen treu wiederzugeben, und ist darin, soweit wir es kontrollieren können, im allgemeinen erfolgreich. Daß ihm auch zahlreiche Fehler unterlaufen sind, ist ebenso eindeutig. Deshalb darf man seine Werke ruhig mit kritischen Augen lesen, aber wer ohne sie die Geschichte der Zeit zwischen dem Makkabäeraufstand und der Zerstörung des Zweiten Tempels verstehen will, beraubt sich seiner besten historischen Quelle.¹⁸

Dr. Joseph Sievers ist Professor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Seine Anschrift lautet: Via XXV Luglio 11/A/2, I-00046 Grottaferrata (Roma), Italien

Josephus über König Herodes I.

„Er verfügte auch über einen Körper, der der Seele entsprach. Er war stets ein ausgezeichnete Jäger, wobei er ganz besonders von seiner Fertigkeit im Reiten profitierte. So erlegte er einmal an einem einzigen Tag vierzig Tiere; ist doch das Land ein Lebensraum für Schweine (*sie galten den Juden als unrein!*, d. Red.), vor allem aber reich an Hirschen und Wildeseln. Als Krieger war er unüberwindlich. Schon bei den Wettkämpfen waren viele erschrocken, wenn sie ihn als sehr wurfstarken Speerwerfer und treffsicheren Bogenschützen sahen. Neben den seelischen und körperlichen Vorzügen verfügte er aber auch über ein glückliches Schicksal. Denn selten unterlag er im Krieg, und an den Niederlagen war er nicht selbst schuld, sondern der Verrat einiger weniger oder die Voreiligkeit der Soldaten.“

BJ 1,429f

„Das Königreich war ihm allein unterworfen, weil niemand von Adel da war, der sich seinen Gesetzesübertretungen hindernd entgegenstellte. Deswegen wich er mehr und mehr von den traditionellen Sitten ab, und durch fremde Bräuche richtete er die Ordnung zugrunde, die von alters her unangreifbar war. Aus diesem Grund erlitten wir auch zu späterer Zeit nicht wenig Unrecht, denn es wurde vernachlässigt, was das einfache Volk früher zur Frömmigkeit angeleitet hatte. Als erstes führte er nämlich alle fünf Jahre wiederkehrende Wettkämpfe zu Ehren des Kaisers ein, und in Jerusalem baute er ein Theater und danach in der großen Ebene ein Amphitheater, beide bewunderungswürdig durch ihre Pracht, aber den jüdischen Sitten fremd, denn sowohl der Gebrauch dieser Gebäude als auch das Zeigen solcher Schauspiele ist nicht gestattet.“

AJ 15,266-268

Josephus über Johannes den Täufer, Jesus und Jakobus

Der Täuferbericht des Josephus

Ein ungewöhnlicher Glücksfall ist darin zu sehen, daß es einen von den urchristlichen Quellen unabhängigen Bericht über Johannes den Täufer gibt: Josephus AJ 18,116-119.

Wir möchten besonders auf zwei Aspekte des Auftretens des Täufers eingehen: auf Taufe und Predigt nach der Darstellung des Josephus.

Der Rahmen des Berichts berührt sich mit dem der Darstellung in den synoptischen Evangelien: Herodes Antipas' Heirat mit seiner Schwägerin. Nach Josephus durchschaut die bisherige Gattin, Tochter des Nabatäer Königs Aretas, die Verstoßungsabsichten des Herodes und alarmiert ihren Vater,

Josephus über Johannes den Täufer

„Einigen der Juden schien es, daß das Heer des Herodes von Gott vernichtet wurde, der (Herodes) völlig gerecht büßen ließ als Vergeltung für Johannes, den sogenannten Täufer. Denn Herodes tötete diesen, obwohl er ein guter Mann war und die Juden ermahnte, daß sie Tugend üben und gegeneinander Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit praktizierend zur Taufe kommen sollen. Auf diese Weise nämlich erschien ihm die Taufe wohlgefällig: nicht zur Abbitte für irgendwelche begangenen Sünden, sondern zur Heiligung des Körpers, weil ja die Seele bereits durch Gerechtigkeit gereinigt sei. Weil sich auch die anderen (Variante: auch die Volksmassen) zusammenscharten – denn sie wurden aufs höchste erbaut vom Hören der Worte (des Johannes) –, fürchtete Herodes, daß seine (Johannes') so große Überzeugungskraft die Menschen zu einem Aufstand bringen könnte, denn sie schienen alles nach seinem Rat zu tun. Für viel besser hielt er es, bevor eine Staatsumwälzung durch ihn (Johannes) entstände, ihn vorsorglich zu beseitigen als, durch einen bereits erfolgten Umsturz in Schwierigkeiten gestürzt, (sein Zögern) zu bereuen. Und nachdem er wegen des Argwohns des Herodes gefesselt nach Machairos, der schon erwähnten Festung, gebracht worden war, wurde er dort getötet. Bei den Juden aber herrschte die Meinung, daß als Rache für jenen die Niederlage über das Heer kam, weil Gott Herodes peinigen wollte.“

AJ 18, 116-119

der Herodes' Heer vernichtet. In den Augen der Juden, so Josephus, war diese Niederlage gerechte Strafe Gottes für die Ermordung Johannes des Täufers (AJ 18,116.119). Nach den synoptischen Evangelien wird der Täufer nach der Heirat mit Herodias getötet.

Wie in der synoptischen Überlieferung (Mt 3,1; 11,11f; 14,2.8; 16,14; 17,13; Mk 6,25; 8,28; Lk 7,20.33; 9,19) trägt bei Josephus Johannes den Beinamen „der Täufer“. A. Schlatter hat mit Recht darauf hingewiesen, „daß Johannes diesen charakteristischen Titel nicht erst in der christlichen Gemeinde empfing, sondern schon von der Jüdischen Gemeinde, und zwar wohl in der Taufbewegung selbst ... Unter dem endlosen, überall geübten ‚Taufen‘ fiel des Johannes ‚Taufen‘ als ein absonderliches, wesentlich anderes und neues auf, was die Phantasie des Volks frappierte und ihr zur Charakterisierung seiner Eigenart dienlich schien“ (Schlatter, Johannes der Täufer, S. 61).

Finden wir Übereinstimmung in der Benennung, so überrascht die bei Josephus gegebene Verhältnisbestimmung von Taufe, frommem Wandel und Sündenvergebung. In der Taufe wird nach der Darstellung des Josephus *nicht* Sündenvergebung gewährt, sie ist nichts anderes als Tauchbad zur Reinigung des Körpers, die Seele ist durch Gerechtigkeit bereits gereinigt. Die βαπτισις dient nicht der Sündenvergebung, sondern „zur Heiligung des Körpers“. Vergleichbar sind die täglichen und nächtlichen mehrmaligen Waschungen des Bannus „zur Heiligung“ (V 11), wobei das kalte Wasser betont wird. Auch die essenischen Reinigungsriten heißen jedesmal „Heiligung“ (BJ 2,129; AJ 18,19).

Nach der Evangelienüberlieferung (Mk 1,4) war die Johannestaufe „eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ und unterscheidet sich damit grundlegend von der äußerlichen Anwendung, wie Josephus sie schildert.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist wichtig: In Josephus' Bericht ist der neue Wandel Voraussetzung für die Wirksamkeit der Taufe, nach dem synoptischen Bericht folgt er ihr.

Auffällig ist auch, daß eine Besonderheit der Johannestaufe, die den Beinamen „der Täufer“ ermöglicht oder hervorgebracht hätte, bei Josephus

¹⁸ Vgl. Per Bilde, *Flavius Josephus between Rome and Jerusalem: His Life, his Works, and their Importance*. Sheffield 1988, S. 192-200; Steve Mason, *Will the Real Josephus Please Stand Up? Biblical Archaeology Review* 23,5 (September/Oktober 1997), 58-68, bes. 62-63.

nicht erkennbar wird. Auch die Person des Johannes trägt keinen der uns aus dem Neuen Testament bekannten Züge der Fremdheit: Er ist vielmehr „ein guter Mann“, der Tugend predigt, zur Taufe ruft, großen Anklang findet und den Herodes, aus Furcht vor einer Massenbewegung, verhaften und töten läßt.

Josephus konnte unmittelbare Kenntnis vom Täufer haben, was sein Bericht von der großen Volksbewegung zeigt, die durch Predigt und Taufe entstanden ist. Aber seine Darstellung ist trotzdem alles andere als klar: Johannes heißt zwar „der Täufer“, Josephus berichtet aber nichts von seiner Taufstätigkeit. Die Taufe selbst gleicht eher einem rituellen Tauchbad, das nach der Reinigung der Seele durch gerechten Wandel auch noch den Leib reinigt. Daraus konnte keine zumindest in den Augen des Herodes gefährliche Volksbewegung entstehen.

Josephus' Bestreitung des Zusammenhangs von Taufe und Sündenvergebung zeigt, daß er davon wußte, auch wenn er ihn leugnet. Warum stellt Josephus Johannes in dieser Weise dar? Die Vermutung legt sich nahe, daß Josephus Johannes den Täufer als Essener darstellen möchte. Wir möchten diese These an zwei charakteristischen Zügen seines Auftretens begründen: Reinigung und Predigt.

Reinigung

Die auffälligste Gemeinsamkeit zwischen den essenischen Tauchbädern und dem Täuferbericht des Josephus ist zunächst die gemeinsame Verwendung von ἁγνεία („Heiligung“), das im Täuferbericht eigentlich nicht zu erwarten ist, da hier Josephus, wohl in Abhängigkeit vom Beinamen des Johannes, ὁ βαπτιστής („der Täufer“), βαπτισμός und βάπτισις (beides: „Taufe“) gebraucht. Dagegen ist die Terminologie fest verwurzelt in den Berichten über die Essener (sie geht kaum auf den ganz seltenen Septuaginta-Sprachgebrauch zurück) (BJ 2,129. 138.159; AJ 18,19; über Bannus V 11).

Wichtiger noch ist die Tatsache, daß sowohl im Bericht über Johannes' des Täufers Predigt und Taufen als auch in dem Essenerabschnitt BJ 2,119ff

die Lebenswende und der gerechte Wandel dem Wasserritus vorausgehen. Der Novize wird erst nach einem Jahr der Erprobung zugelassen, „an den reineren Läuterungsbädern teilzunehmen“ (BJ 2,138). Beim Bericht über Johannes den Täufer wird ausdrücklich gesagt, daß Tugend, Gerechtigkeit und Frömmigkeit Voraussetzung seien, daß die Taufe bei Gott angenehm sei (AJ 18,117). Wichtig erscheint mir noch der Hinweis, daß in BJ 2,129 auf Seiten der Essener ausdrücklich vom „Waschen des Körpers“ gesprochen wird. Das stimmt mit der expliziten Betonung im Johannes-Bericht überein, daß die Taufe nicht „zur Beseitigung gewisser Verfehlungen, sondern zur Heiligung des Leibes“ (AJ 18,117) bestimmt sei.

Predigt

Josephus berichtet als Inhalt der Predigt des Johannes: Er hielt die Juden an, der Tugend (ἀρετή) nachzustreben, gegen ihre Nächsten Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und gegen Gott Frömmigkeit (εὐσεβεία) zu üben und so zur Taufe zu kommen (AJ 18,117).

In BJ 2,137-142 berichtet Josephus über den Aufnahmemodus in die essenische Gemeinschaft: Nach einem Jahr nimmt er an den „reineren Läuterungsbädern teil“, nach zwei weiteren Jahren an der gemeinsamen Speise; zuvor hat er „furchtbare Eide“ zu schwören. Die beiden mit πρῶτον und ἔπειτα eingeleiteten Teile dieses Eides berühren sich nicht nur inhaltlich, sondern auch terminologisch mit dem zweiten und dritten Glied der Predigt des Johannes:

a) πρῶτον μὲν εὐσεβῆσαι τὸ θεῖον „erstens die Gottheit verehren“.

b) ἔπειτα τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξαι, „zweitens das, was den Menschen gegenüber gerecht ist, zu bewahren“.

Die Verbindung von „Gerechtigkeit“ und „Frömmigkeit“ war selbstverständlich nicht ausschließlich essenisch, wie die vielfältige Verwendung der Begrifflichkeit bei Josephus, Philo und anderen zeigt, wo sie geradezu zu etwas wie jüdischen Kardinaltugenden werden. Daß sie aber auch als essenisches Proprium verstanden werden konnten,

zeigt der Rat des Esseners Menachem an den Schuljungen Herodes, nachdem er ihm die Königswürde angekündigt hatte, für sein künftiges Amt: Das Beste für dich wäre, „wenn du Gerechtigkeit liebtest und gegenüber Gott Frömmigkeit, Milde aber gegenüber den Bürgern“ (AJ 15,372-379). Menachem aber weiß schon: „Du wirst Frömmigkeit und Gerechtigkeit vergessen.“

Ein weiterer Zug verbindet Johannes den Täufer mit den Essenern: Die politische Prophetie der Essener, die im Zusammenhang mit der Schriftauslegung steht: „Unter ihnen finden sich aber auch solche, die sich anheischig machen, das Zukünftige voraus zu wissen; geschult haben sie sich an heiligen Büchern, verschiedenen Reinigungszeremonien und Prophetensprüchen, und es geschieht selten, daß sie in ihren Vorhersagen fehlgehen“ (BJ 2,159).

Wir richten dabei unser Augenmerk nicht auf die Art und Weise des Offenbarungsempfangs oder auf die mantische Praxis, sondern auf die Empfänger solcher von Essenern verkündigter Prophetenworte: Der Essener Judas sagt noch für denselben Tag unter Angabe des Ortes die Ermordung des Hasmonäers Antigonos voraus (BJ 1,78-80; AJ 13,311-313); der Essener Menachem prophezeit dem Schuljungen Herodes die Königswürde (AJ 15,372-379); der Essener Simon deutet den Traum des Archelaos auf seine bevorstehende Verbannung (BJ 2,111f; AJ 17,345-348).

Wir hatten oben zu bedenken gegeben, daß aus der Tugendpredigt des Johannes, wie Josephus sie schildert, kaum eine für den König gefährliche Massenbewegung entstehen konnte, die zur Gefangennahme und Ermordung des Täufers führte. Die Frage sei gestellt, ob der wahre Grund nicht doch die aus den Synoptikern bekannte messianisch-eschatologische Verkündigung des Johannes einerseits, andererseits die essenische prophetische Tradition der politischen Stellungnahme vor Königsthronen war. Beides hat Josephus aus bekannten Gründen entschärft, sogar negiert: im Verschweigen eschatologischer und politischer Agitation.

Wir versuchen, ein Ergebnis zu formulieren: Der Bericht des Josephus gibt keine schlüssige Antwort auf die Frage, ob Johannes in irgendeinem Stadium

seines Lebens Essener gewesen ist. Wir versuchten aber deutlich zu machen, daß Josephus in seinem Johannesbild bezüglich Predigt und Taufe in Begriffen und Vorstellungen spricht, die er auch bei seiner Essenerschilderung verwendet. Genannt werden sollen nur die Verwendung von ἁγνεία („Heiligung“) und die Betonung, daß durch den Wasserritus lediglich der Körper gereinigt wird.

Was die Predigt betrifft, so fallen die beiden Kardinaltugenden Gerechtigkeit und Frömmigkeit besonders ins Auge: im Eintrittsritus des Novizen, im Rat Menachems, in der Verkündigung Johannes' des Täufers.

Josephus' überaus positives Essenerbild mag ihm selbst als ein geeignetes Paradigma zur Darstellung des Täufers als eines „guten Mannes“ nahegelegen haben. Er schildert ihn als Essener, ohne ausdrücklich sagen zu wollen, daß er einer war. Wir können die Gründe nur vermuten: Wegen seiner Hochschätzung des Johannes schildert er ihn nach dem Modell der von ihm verehrten Essener. Aber er nennt ihn nicht Essener, weil er den Beinamen „der Täufer“ kannte und weil er wußte, daß Johannes nie Essener gewesen war.

Das Testimonium Flavianum

In AJ 18,63-64 findet sich ein Bericht über Jesus, der heute in seiner Authentizität höchst umstritten ist. Er wird weitgehend als so nicht von Josephus geschrieben erachtet, gleichwohl besteht große Einmütigkeit in der Auffassung, daß Josephus tatsächlich über Jesus geschrieben hatte, wenn auch nicht das, was wir heute in AJ 18,63-64 lesen. Es handelt sich also nicht um eine reine christliche Interpolation, sondern um die christliche Überarbeitung des uns unbekanntem ursprünglichen Josephustextes.

Um ein Urteil zu gewinnen, soll zunächst danach gefragt werden, was ein Christ wohl hätte nicht schreiben können (1). Danach richtet sich der Blick auf Passagen, die nicht von Josephus stammen können, sondern sich als christliche Überarbeitung zu erkennen geben (2). Und schließlich werfen wir einen Blick auf neutrale Ausdrücke, die von Josephus oder einem Interpolator herrühren können (3).

Josephus über Jesus von Nazareth

„Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich ein Vollbringer außergewöhnlicher Taten, ein Lehrer von Menschen, die mit Lust die Wahrheit aufnahmen, und zog nicht nur viele Juden, sondern auch viele aus dem Griechentum an sich. Der Christus war es. Auch als ihn auf eine Anzeige der bei uns führenden Männer hin Pilatus zum Kreuz verurteilt hatte, ließen die, die ihn zuerst geliebt hatten, nicht von ihm ab. Denn er erschien ihnen am dritten Tag wieder lebend, wie gottgesandte Propheten dies und unzählige andere wunderbare Dinge über ihn vorhergesagt hatten. Und noch bis jetzt ist der Stamm der nach ihm so benannten Christen nicht verschwunden. Zu dieser gleichen Zeit beunruhigte etwas weiteres Schreckliches die Juden.“

AJ 18, 63–65

(1) Aussagen, die nicht von einem Christen gesagt worden sein können:

a) Daß Jesus ein „weiser Mann“ gewesen sei, wird wohl nicht von einem Christen stammen, da darin zu wenig von der Besonderheit und Einzigartigkeit Jesu zum Ausdruck kommt.

b) Die Unterscheidung zwischen der Rolle der „bei uns führenden Männer“ und Pilatus verrät Kenntnis des Prozeßverfahrens. Außerdem steht es im Gegensatz zum christlichen Tenor des 2. und 3. Jahrhunderts: Nicht Pilatus bzw. die Römer, sondern die Juden haben Jesus verurteilt und hingerichtet.

c) „der bei uns führenden Männer“ stimmt mit dem Standpunkt des Josephus überein, sich mit seinem Volk zu identifizieren.

d) „der Stamm der nach ihm so benannten Christen“ – das klingt fremd für einen Christen, ist aber nicht unmöglich für Josephus.

(2) Aussagen, die nicht von Josephus stammen können:

a) „Der Christus/Messias war er“ geht sicher zurück auf neutestamentliche Stellen wie Lk 23,35; Joh 7,26; Apg 9,22. Josephus hat kaum eines der Evangelien gelesen. „Er war der Messias“ ist nur im Mund eines Christen möglich.

Manche stellen sich den Vorgang so vor: Jemand schrieb an den Rand „Der Christus war er“, entweder weil er etwas anderes (evtl. Negatives) über Jesus bei Josephus fand oder um das einfach hinzuzufügen. Ein späterer Abschreiber habe das dann in den Text genommen.

Freilich hat Josephus sicher irgendwie das Wort „Christus“ verwendet, sonst wäre sein Hinweis auf die Christen am Schluß seines Textes unverständlich. Was er wirklich geschrieben hat, können wir nicht wissen. Jedenfalls wären die vier Worte für nichtjüdische Leser des Josephus unverständlich geblieben, da er nicht mitteilt, was „Christus“ bedeutet.

b) „Wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf“ ist kaum von Josephus möglich. Wenn es aber von einem christlichen Interpolator stammt, dann ist sicher, daß Josephus „ein weiser Mann“ geschrieben hatte!

c) Erscheinung am dritten Tag, wie die heiligen Propheten vorhergesagt hatten, ist unmöglich bei Josephus.

(3) Neutrale Ausdrücke, die von Josephus oder einem Interpolator stammen können: Jesus als Täter erstaunlicher Taten; Jesus hat viele Juden und Griechen gewonnen.

Nach diesem Subtraktionsverfahren bleibt nur wenig übrig: In etwa dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann ... Er hat erstaunliche Taten getan. Er zog viele Juden und Griechen an ... Auf Anzeige durch die führenden Männer unseres Volkes verurteilte ihn Pilatus zum Kreuz, aber die, die ihn von Anfang an geliebt hatten, hörten nicht auf (ihn zu lieben) ... Die Gemeinschaft (= Stamm) der Christen, der nach ihm benannt ist, besteht heute noch.

Das ist zu wenig, und man muß annehmen, daß Josephus mehr geschrieben hat, d.h. der Interpolator hat auch ausgelassen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Josephus schrieb über Jesus, aber der Text AJ 18,63-64 stammt nur z.T. von ihm. Sicher schrieb er mehr, als wir heute seinem Text entnehmen können.

Auffällig ist der Zusammenhang, in dem Josephus über Jesus berichtet: „Zu dieser gleichen Zeit beunruhigte etwas weiteres Schreckliches die

Juden.“ Reihte Josephus das Auftreten Jesu in eine Reihe von Unglücksfällen ein? Wenn das zutrifft, enthielt sein Bericht negative Züge, die bei der christlichen Verarbeitung entfallen sind.

Noch eine abschließende Beobachtung: Die Wendung „der Stamm (das Volk) der nach ihm so benannten Christen“, der „nicht verschwunden“ ist, macht deutlich, daß Josephus christliche Gemeinden kennt, er hat wohl die römischen Christen vor Augen.

Der Herrenbruder Jakobus bei Josephus

Abschließend sei auf den Bericht über die Verurteilung und Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus hingewiesen. Er gibt detaillierten Einblick in die politischen Wirren nach dem Tod des Festus (62 n. Chr.) und dem Amtsantritt seines Nachfolgers Albinus. Diese Zeit nutzt der Hohepriester Hannas (ein Sohn des Hannas der Passionsgeschichte), Jakobus, „den Bruder des Jesus, des sogenannten Christus“ und andere Judenchristen (aus Jerusalem) vor Gericht zu stellen und als Gesetzesbrecher hinrichten zu lassen. Nicht nur gegenüber der legendarischen Darstellung bei Hegesipp (zitiert bei Euseb, Kirchengeschichte 2,23,10-18) ist der historische Bericht bei Josephus von Bedeutung, sondern weil der Anklagepunkt und die Vollstreckung des Todesurteils wegen Gesetzesübertretung Licht auf die Position des Jakobus und der jerusalemischen judenchristlichen Gemeinde im Blick auf die Gesetzesobservanz wirft: Vom sadduzäischen Gesichtspunkt aus war sie zu frei vom Gesetz, wurde aber von Pharisäern offenbar toleriert, die gegen Hannas' Übergriff Protest bei Agrippa II einlegen. Die Wendung, daß Jakobus der Bruder des „sogenannten Christus“ war, stammt sicher von Josephus. Der Einblick, den er in die urchristliche Geschichte gibt, ist unverzichtbar.

Zur Bibliographie siehe P. Winter in E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), ed. G. Vermes u.a., Bd. 1, Edinburgh 1973, S. 428-441; L. H. Feldman, Josephus and Modern Scholarship (1937-1980), Berlin 1984, 673-725.

Prof. Dr. Hermann Lichtenberger ist Leiter des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte am Evangelisch-Theologischen Seminar der Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen.

Josephus über Jakobus den Herrenbruder

„Der jüngere Ananos, der die Hohepriesterwürde, wie wir sagten, erhalten hatte, war rücksichtslos von seinem Charakter her und besonders verwegen. Außerdem folgte er der Sekte der Sadduzäer, die bei den Gerichtsurteilen strenger sind als alle (anderen) Juden, wie wir bereits dargelegt haben. Da er ja nun so geartet war, berief Ananos – denn er glaubte, einen günstigen Zeitpunkt gefunden zu haben, da (der Statthalter) Festus gestorben, (sein Nachfolger) Albinus aber noch auf dem Weg war, – den Hohen Rat der Richter ein und führte ihm den Bruder des Jesus, des sogenannten Christus, – Jakobus war sein Name – und einige andere vor. Wie gegen Gesetzesübertreter erhob er Anklage und übergab sie zur Steinigung. Die aber, die im Ruf standen, die Nachsichtigsten in der Stadt (Jerusalem) zu sein und bezüglich der Gesetze sorgfältig, waren darüber verärgert und schickten heimlich (Boten) zum König (Agrippa II.) und forderten ihn auf, Ananos brieflich zu befehlen, derartiges nicht wieder zu tun; denn auch das erste Mal habe er es nicht mit Recht getan. Einige von ihnen gingen sogar Albinus entgegen, als er von Alexandria her anreiste, und unterrichteten ihn, daß es dem Ananos nicht erlaubt war, ohne sein (Albinus') Wissen den Hohen Rat einzuberufen. Albinus aber schrieb, durch das Gesagte veranlaßt, mit Zorn dem Ananos und drohte ihm an, daß von ihm Genugtuung verlangt werden würde. Und der König Agrippa nahm ihm deswegen die Hohepriesterwürde ab, nachdem er drei Monate an der Spitze gestanden hatte, und setzte Jesus den Sohn des Damnaos ein.“

AJ 20,199–203

Das reinigende Feuer

Die Zerstörung des Zweiten Tempels in der Darstellung des Josephus

Der Aufstand, mit dem 66 n.Chr. die Juden der Provinz Judäa die römische Fremdherrschaft abzuschütteln hofften, führte in die Katastrophe. Vier Jahre später eroberten die Römer Jerusalem nicht nur, sie zerstörten die heilige Stadt und legten das Heiligtum in Schutt und Asche. Das Judentum stürzte der Verlust des „Zweiten Tempels“, den die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil gebaut und den König Herodes prachtvoll erweitert hatte, in eine tiefe Krise.

Der Tempel in Jerusalem war das einzige Heiligtum des Judentums. Schon der erste Tempel, den Salomo errichtet und die Babylonier 586 v.Chr. zerstört hatten, galt als Ort besonderer Gegenwart Jahwes, als „des Höchsten heilige Wohnung“ (Ps 46,5), als „Schemel seiner Füße“ (Klgl 2,1). Die Riten des Tempelkults erwirkten Israel Sühne für seine Sünden und erhielten und vermittelten die Verbindung zwischen Jahwe und seinem auserwählten Volk. Darüber hinaus entwickelten sich Vorstellungen, die den Tempel als Mittelpunkt des Kosmos und den Kult als Garanten der Weltordnung ansahen (s.a. BJ 4,324f; 5,212-214.217f; AJ 3,123.180-187). Nachdem die Entweihung des Heiligtums durch die seleukidische Fremdherrschaft (168/7 v.Chr.) militärisch mit Erfolg rückgängig gemacht worden war (164/3 v.Chr.), wurde der Tempel zudem zum Symbol jüdischer Integrität, religiös wie politisch.

Der Verlust des Heiligtums erzwang förmlich die Suche nach theologischen Antworten. Sie finden sich in den verschiedensten Zweigen damaliger jüdischer Literatur. Von dem Priester Josephus, der Augenzeuge der Tempelzerstörung war, stammt eine dieser Antworten. In seinem Werk über den Jüdischen Krieg hat er sie breit ausgeführt.

In welche Richtung seine Deutung geht, gibt Flavius Josephus im Vorwort des Werkes knapp an:

„Die widerwilligen Hände der Römer und das Feuer zogen die Tyrannen der Juden auf den Tempel; Zeuge ist der, der ihn zerstörte, der Cäsar Titus, der während des ganzen Krieges Mitleid mit dem von den Aufständischen in Schach gehaltenen Volk hatte, viele Male freiwillig die Eroberung der Stadt aufschob und durch die Belagerung Zeit zur Umkehr der Schuldigen gab. (...) Und schuld daran (sc.: am Untergang der Stadt) ist kein Fremder.“ (BJ 1,10.12)

Freispruch für die Römer

Ein auffälliger Grundzug der Darstellung ist, daß Josephus die Römer und vor allem deren Heerführer Titus von der Verantwortung für den Untergang Jerusalems entlastet. Von Titus behauptet Josephus immer wieder, daß er Mitleid mit den Feinden empfand, „Ekel vor dem Morden hatte“ (BJ 4,92) und den Juden Schonung anbot, wenn sie sich ergeben würden. Die aufständischen Juden hätten die Römer aber stets zum Kampf gezwungen. Angesichts der Leichenberge bei der Belagerung Jerusalems habe Titus „Gott zum Zeugen angerufen, daß dies nicht sein Werk sei“ (BJ 5,519). In einer dem Titus in BJ 6,328-350 in den Mund gelegten Rede wird den Verteidigern Jerusalems vorgehalten, die „Menschenfreundlichkeit“ der Römer verschmäht zu haben.

Grausamkeiten schreibt Josephus den Hilfstruppen – Arabern und Syrern – zu (5,550-561), deren Judenhaß bekannt war (2,461.502; 4,315), aber auch den Legionären (5,449-451), die sich über die Milde ihres Feldherrn aus Zorn, Wut und Erbitterung hinweggesetzt hätten. Vor allem unterstellt er Titus die Absicht, den Tempel zu retten (BJ 6,95.241). Das gipfelt in Titus' Aussage: „Ich werde euch den Tempel erhalten, auch wenn ihr nicht wollt“ (6,128).

Den Brand des Tempels lastet Josephus den Belagerten an. Daß die Juden Teile der Säulenhallen, die den Tempel mit der bereits von den Römern eroberten Festung Antonia verbanden, in Brand steckten (BJ 6,164f.178f), war, wie der römische Geschichtsschreiber Cassius Dio (65,6,1) bezeugt, eine Verteidigungsmaßnahme. Josephus nutzt sie zu dem Vorwurf, die Verteidiger hätten „mit eigenen Händen begonnen, das Heiligtum niederzubrennen“ (BJ 6,165). Titus habe dagegen beim Angriff auf den Tempel versucht, den entstandenen Brand einzudämmen (6,255). Doch er sei erfolglos geblieben:

„Zwar zeigte der Cäsar durch Rufen und Gebärden den Kämpfenden an, das Feuer zu löschen, doch sie hörten den Rufenden nicht, weil ihre Ohren schon von einem größeren Geschrei erfüllt waren, und auf die Handzeichen achteten sie nicht, weil die einen vom Kämpfen, die anderen

durch den Zorn abgelenkt waren. Weder Ermahnung noch Drohung hielt die Angriffe der hereinbrechenden Legionen auf, sondern die Wut führte bei allen den Oberbefehl“ (6,256f).

Objektiv ist die Darstellung für Titus vernichtend. Glaubt man Josephus, hat der Feldherr die Kontrolle über die Truppe verloren. Die von Josephus selbst (BJ 3,70-109) hochgerühmte Disziplin der römischen Legionen, die er beständig der ungeordneten Kampfeswut der Juden gegenüberstellt (BJ 5,285.306.485; 6,20.79), war aufgelöst.

Josephus' Darstellung befindet sich freilich in eklatantem Widerspruch sowohl zu anderen historischen Zeugnissen als auch zu eigenen Schilderungen: Cassius Dio (66,6,lf) überliefert, die Soldaten hätten sich aus Aberglauben gescheut, das Heiligtum zu betreten, und es nur auf ausdrücklichen Befehl des Titus getan. Laut BJ 7,7 lobte Titus ihre militärische Disziplin.

Genau entgegengesetzt zu BJ 6,236-243 schildert Sulpicius Severus (Chronik 2,30,6) den Kriegsrat vor dem Sturm auf den Tempel: Einige Offiziere wollten das berühmte Bauwerk verschonen, doch Titus habe darauf bestanden, das Symbol des aufsässigen Judentums zu zerstören. Das entspricht auch der Logik der von Josephus durchaus ungeschminkt wiedergegebenen Fakten: Die von Vespasian und Titus durchgängig praktizierte Taktik der verbrannten Erde, die massenhafte Kreuzigung von Kriegsgefangenen (BJ 5,449-451), die Hinrichtung von Priestern, die sich ergeben hatten (BJ 6,321f), der Verkauf von Juden in die Sklaverei (6,419) oder ihre Verwendung für Tierhetzen und Gladiatorenkämpfe im Zirkus (6,418; 7,23f. 37-40.96) sprechen eine andere Sprache als Josephus' Behauptungen über Titus' Mitgefühl. Titus ließ im Tempelhaus die von den Römern religiös verehrten Legionsadler und Feldzeichen aufstellen und sich dort zum Imperator ausrufen (BJ 6,316). Er betrat das Allerheiligste (6,260) – ein Verhalten, das Josephus im vergleichbaren Fall des Pompeius verurteilt (1,152), bei Titus aber mit dem um sich greifenden Feuer entschuldigt. Titus raubte – wie der Titusbogen in Rom bezeugt und Josephus auch, aber erst in 7,148f nachträgt – die Tempelgeräte für den Triumphzug.

Josephus entlastet Titus auf Kosten seines Renommées als Feldherr. Auf Römer und Orientalen dürfte dieses Porträt sehr unvorteilhaft gewirkt haben. Seine Adressaten sind Juden, für die der militärische Ehrenkodex belanglos war, weil sie aus religiösen Motiven grundsätzlich nicht in der römischen Armee dienten. Josephus schreibt gegen Titus' Negativimage an, wie es sich in Legenden spiegelt, die die rabbinische Literatur überliefert (Abot de Rabbi Natan B7; A4; bGittin 56b): Titus habe im Allerheiligsten auf einer Torahrolle mit einer Hure verkehrt und aus dem Tempelvorhang einen Sack gemacht, in dem er die Tempelgeräte fortschaffte. Zur Strafe habe sich eine Mücke ins Gehirn des Frevlers gefressen, die ihn bis zu seinem Tod quälte.

Die Gesetzlosigkeit der Aufständischen

Statt auf die Römer, die de facto Jerusalem und den Tempel zerstört haben, will Josephus den Zorn der Juden auf die Aufständischen lenken. Sie seien für den Untergang des Heiligtums verantwortlich – und zwar nicht nur militärisch, sondern auch und vor allem religiös-moralisch. Gegen alle Werte und Ideale, für die sie angeblich gekämpft haben, hätten sie sich selbst vergangen.

Von Anfang an setzt er die Aufständischen deutlich vom Volk ab. Entgegen der historischen Tatsachen, die bisweilen – etwa bei der Tributverweigerung (BJ 2,403) – durchscheinen und in V 17.24 klar benannt werden, behauptet Josephus in BJ, die Aufständischen hätten zu Beginn des Krieges das Volk, das eigentlich friedlich gestimmt gewesen sei, mit Gewalt unter ihre Kontrolle gebracht. Insbesondere die Gruppe der Zeloten, die nach einem blutigen inneren Konflikt die erste Jerusalemer Aufstandsführung unter dem Hohenpriester Ananos ben Ananos ablösten, zeichnet Josephus als „Tyrannen“ (BJ 4,166. 178.258; „Tyrannei“: 4,158.165.172.347), die das Volk brutal in „Knechtschaft“ (BJ 4,344) hielten. Josephus diskreditiert durch diese Darstellung gezielt die Freiheitsparole des jüdischen Aufstands.

Die Lage in Jerusalem vor Titus' Belagerung beschreibt Josephus als Bürgerkrieg zwischen den

drei dort vertretenen Aufstandsgruppen (die Zeloten; die Anhänger des Simon bar Giora; der „galiläische Kampfverband“ des Johannes von Gischala). Ihr Konflikt habe der Stadt – so die stereotype Formel (BJ 4,137.361; 6,13.40.205.216f) – „Zwist, Hunger und Krieg“ gebracht. Schließlich fällt Josephus das Urteil:

„Ich sage nämlich, daß die Stadt der Bürgerkrieg, die Römer aber den Bürgerkrieg bezwangen, der viel stärker befestigt war als die Mauern. Und das Finstere könnte man den Einheimischen, das Gerechte aber aus gutem Grund den Römern zuschreiben“ (BJ 5,257).

Immer wieder sagt Josephus den Aufständischen Verstöße gegen die Torah nach. Unter bewußtem Verschweigen des von den Makkabäern begründeten Notwehrrechts (1 Makk 2,39-41; 9,43-49; bSchabbat 19b; Sifre Dtn 203f zu Dtn 20,19f) – das Josephus durchaus bekannt war (AJ 12,276f; 13,12-14; 14,63; BJ 1,146) – wirft er den Aufständischen vor, durch Kampfhandlungen den Sabbat entweiht zu haben (BJ 2,391-394.456.517).

Bevorzugte Zielscheibe für Josephus' Polemik sind wiederum die Zeloten. Ihre Herrschaft charakterisiert er als „Gesetzlosigkeit“ (BJ 4,134.144.146.155.339.346.351.355). Daß sie einen neuen Tempeladel und einen neuen Hohenpriester wählten, ist eine „Auflösung des Gesetzes“ (4,154). Dazu kommen ungesetzliche Verhaftungen, willkürliche Hinrichtungen und Schauprozesse. Daher sind die Zeloten für Josephus auch schlicht „die Bösen“ (4,179.238.243.328).

In äußerst geschickter Weise hat Josephus einem namentlich ungenannten Zeloten ein Schuldeingeständnis in den Mund gelegt. In einer kurzen indirekten Rede an Verbündete aus Idumäa (BJ 4,346-352) gibt dieser all das zu, was Josephus in seiner Darstellung den Zeloten vorwirft: Tyrannei, Verwegenheit, Mord an Volksgenossen, Auflösung der Tradition, Grausamkeit, Gesetzlosigkeit.

Ähnlich prägen die Stichworte „Schlechtigkeit“, „Bosheit“, „Grausamkeit“, „Gottlosigkeit“ und „Gesetzlosigkeit“ den Abriss über die Aufstandsgruppen, den Josephus in BJ 7,253-274 der Erzählung über Masada vorausschickt.

Entweihung des Heiligtums

In den genannten Aufzählungen fehlt ein Vorwurf, der für Josephus' Darstellung aber ganz zentral ist: Die „Räuber“ bzw. die Zeloten haben das Heiligtum entweiht (4,150.242). Sie haben den Tempel in eine „Tyrannenburg“ verwandelt (4,151.171f.262) und ihn mit Blut befleckt, indem sie ihre Verwundeten dorthin brachten (4,200f) und ihn als Mörder betraten (4,159.163). Der zweite ist der schwerwiegendere Vorwurf, bedeutet er doch, daß die Reinheitsvorschriften Lev 21,1-4.10f; 22,1-4; Ez 44,25-27 verletzt wurden.

Später verbindet Josephus den Vorwurf auch mit dem Bürgerkrieg in Jerusalem: Die inneren Kämpfe wurden bis in den Tempel hineingetragen, „und durch Leichen wurde das Heiligtum überall befleckt“ (BJ 5,10).

Das Frevelhafte dieses Tuns unterstreichen zwei Vergleiche, die Josephus seiner Leserschaft indirekt nahelegt. In BJ 4,150 heißt es von den „Räubern“, daß „sie ihren Hochmut gegen das Göttliche wandten und mit befleckten Füßen das Heiligtum betraten“. Das Stichwort „Hochmut“ (Hybris) setzt das Verhalten der Aufständischen mit dem des Judenfeindes Caligula gleich, dessen Angriff auf den Tempel in 2,184 ebenso bezeichnet wird. In 4,263 äußert sich Josephus noch drastischer:

„Der Ort, der von der ganzen Welt verehrt und (selbst) von den Heiden an den Enden der Erde vom Hörensagen her geschätzt wird, wird von hier geborenen Bestien zertreten.“

„Zertreten“ bezeichnet das größte Unglück, das den Tempel treffen kann. Diese Untat wurde von Heiden erwartet und von den Babyloniern 586 v.Chr. und den Syrern 168 v.Chr. dann auch verübt (Jes 63,18; Dan 8,13f; vgl. Ps 74,4-7; 79,1; 1 Makk 3,45; 4,60). Laut Josephus wurde dieser Frevel nun von Juden selber begangen.

Auf Waffen statt auf Gott vertraut

Noch von einer anderen Seite her kritisiert Josephus den Aufstand gegen Rom in einer Rede, die er an die Verteidiger Jerusalems gehalten haben will (BJ 5,361-419). Die Grundaussage ist in zwei rhetorischen Fragen formuliert:

„Ihr Elenden (...), ihr bekriegt die Römer mit Waffen und mit Fäusten. Wen haben wir je auf diese Weise besiegt? Wann war Gott der Schöpfer nicht der Rächer der Juden, wenn sie Unrecht erlitten?“ (5,376f)

Die Behauptung belegt Josephus mit fünf teilweise recht eigenwillig wiedergegebenen Beispielen aus der Bibel: Die Rettung der Ahnfrau Sara vor der Gefährdung durch den Pharao (vgl. Gen 12,10-20), der Auszug aus Ägypten, die Rückkehr der geraubten Bundeslade (vgl. 1 Sam 4,1-7,1), die Rettung Jerusalems vor Sanherib (vgl. 2 Kön 18,13-19,37; 2 Chr 32,1-22; Jes 36,1-37,38) und die Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil sollen beweisen, daß Gott immer dann geholfen habe, wenn die Israeliten darauf verzichteten, sich selbst aktiv zu wehren. Daß Gott nicht eingegriffen habe, wenn die Israeliten sich auf ihre militärische Stärke verlassen, sollen umgekehrt vier Fälle aus der jüdischen Geschichte zeigen: die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, die Entweihung des Tempels durch Antiochos IV. Epiphanes, die Eroberung Jerusalems durch Pompeius und die durch Sossius und Herodes. Josephus zieht die theologische Schlußfolgerung:

„Es muß nämlich, meine ich, so sein, daß die, die die heilige Stätte verwalten, alles Gott überlassen, um es zu entscheiden, und dann Menschenfaust verachten, wenn sie den Richter in der Höhe für sich gewinnen wollen“ (BJ 5,400).

Daß Josephus die Rettung Jerusalems vor Sanherib sogar zweimal bespricht – in 5,405 streicht er heraus, daß der Assyrer (anders als Titus) wortbrüchig handelte –, hängt wohl damit zusammen, daß die Verteidiger ihre „Hoffnung auf Rettung“ (5,306) an diesem Vorbild festmachten. Deuten doch 1 Makk 7,41f; 2 Makk 8,19; 15,22 den Sieg des Judas Makkabäus über den Syrer Nikanor vom Mißerfolg Sanheribs her.

Gott verläßt sein Heiligtum

Aus den Beispielen zieht Josephus noch zwei weitere Folgerungen. Er hält seinen Zeitgenossen vor: „Wieviel gottloser seid ihr als die, die früher bezwungen wurden!“ (5,401). Dann zählt er, seine

Schilderungen zusammenfassend, Diebstahl, hinterlistige Anschläge, Ehebruch, Raub und Mord auf, beschuldigt die Verteidiger Jerusalems wohl in Anspielung auf die Neubesetzung der Tempelämter „Ihr führt als Neuerung fremde Wege der Schlechtigkeit ein“ und resümiert „Ein Speicher für all das ist das Heiligtum geworden, und durch einheimische Hände wurde die gottgeweihte Stätte befleckt“ (5,402). Daran schließt er die rhetorische Frage an:

„Und dann erwartet ihr trotz alledem den, gegen den ihr gottlos gehandelt habt, als Mitkämpfer?“ (5,403)

Aus dem Umstand, daß Gott weder Pompeius und Sossius noch Vespasian und Titus aufgehalten habe, zieht Josephus einen noch weitergehenden Schluß:

„Daher glaube ich, daß die Gottheit aus dem Heiligtum geflüchtet ist und sich auf die Seite derer gestellt hat, die ihr jetzt bekriegt“ (5,412).

Bereits zuvor hat Josephus geäußert, daß „das Glück zu den Römern übergegangen ist“ (3,354; 2,360). Das dabei verwendete Wort „Tyche“ kann auch die Schicksalsgöttin meinen, hat jedenfalls eine religiöse Bedeutung. In 2,390 spricht Josephus von Gottes Beistand, durch den allein Roms Imperium habe entstehen können. Gott kann sogar als „Mitkämpfer“ des Titus bezeichnet werden (3,484).

Schon bei Gestiuss' gescheiterter Belagerung Jerusalems trägt Josephus die Deutung vor:

„Ich glaube, daß Gott, weil er sich wegen der Bösen schon vom Heiligtum abgewendet hatte, verhinderte, daß der Krieg an jenem Tag ein Ende nahm“ (2,539).

Der Aussage liegt die Vorstellung von der Schechina, der Gegenwart Gottes in seinem Heiligtum (Ez 9f) zugrunde. Schon über den Ersten Tempel konnte gesagt werden, die „Herrlichkeit Gottes“ habe ihn verlassen (Ez 10,18f; 11,22f), Gott selbst habe seine Wohnung verwüstet und sein Heiligtum entweiht (Klgl 2,6f).

Auch andere Kriegsereignisse deutet Josephus als von Gott verhängte Schicksalsschläge: Die Pogrome in heidnisch dominierten Städten sind „göttliches Strafgericht“ für die Ermordung von Römern, die sich in Jerusalem ergeben hatten (2,455-457). Gott hat es so geordnet, daß Vespasian

Feldherr wurde (3,6). Gott rettet den Aufstandsführer Johannes von Gischala „zum Verderben Jerusalems“ (4,104). Der von den Zeloten zum Tod verurteilte Aufstandsführer Niger verflucht seine Mörder, Gott läßt den Fluch in Erfüllung gehen (4,361f). Den Beschluß der Jerusalemer, den Aufstandsführer Simon bar Giora als Rettung vor den Zeloten in die Stadt einzulassen, wendet Gott zum Unheil (4,573). Gott verurteilt Johannes' Rüstung zum Scheitern (5,39).

Josephus kann von einer Verstockung der Widerstandskämpfer sprechen: „Gott verfinsterte ihren Verstand wegen der Gesetzlosigkeit“ (5,343), so daß sie die militärische Stärke des Gegners falsch einschätzten. Schließlich weitet Josephus Gottes Strafhandeln sogar auf ganz Israel aus: Hilfstruppen Roms töten jüdische Überläufer, denn „Gott war es, der das ganze Volk verurteilt und ihnen jeden Weg der Rettung aus dem Verderben abgeschnitten hatte“ (5,559).

Im Anschluß an die Zerstörung des Tempels unterstreicht Josephus seine Sicht der Ereignisse durch ein Kapitel über Vorzeichen und Prophetien, aus denen die Juden das drohende Unheil hätten erkennen können (BJ 6,288-315). Als eines der Zeichen nennt er einen Ruf aus dem Tempel: „Wir wollen von hier fortgehen!“ (BJ 6,299). Josephus sagt es nicht ausdrücklich, aber der Ruf soll auf den Weggang der Schechina hin verstanden werden.

Effektvoll im Schlußteil seines Werkes hat Josephus die erste Rede des Aufstandsführers Eleazar ben Yair an die Verteidiger Masadas als Schuldeingeständnis gestaltet, das den gesamten Aufstand verurteilt, weil er mit Gottes Willen nicht im Einklang stand (BJ 7,323-336).

Gleiches Schicksal beider Tempel

Josephus wendet die Deutung als Gottes Strafhandeln, die im Judentum für die Zerstörung des Ersten Tempels gefunden wurde (z.B. Ez 4f; 7; 20; 22; Jer 11,15-17; Klgl 1,5.8.12-15; 3,42-45; 4,12-16; Esra 9,13; Neh 13,18; Bar 1,15-3,8), auf den Untergang des Zweiten an. Josephus stellt die Parallelität ganz bewußt her, indem er beide Katastrophen auf den gleichen Tag datiert (BJ 6,250.268). Diese

Gleichsetzung kennen auch die Rabbinen (bTaanit 29a; bArachin 11b; Seder Olam 30). Doch nennt Josephus den 10. Loos (= 10. Ab), die Rabbinen den 9. Ab.

Josephus scheut auch nicht davor zurück, sich in seiner Rolle als Mahner mit dem Propheten Jeremia zu vergleichen (BJ 5,391-393).

Wenn Josephus das Schicksal des Zweiten Tempels von dem des Ersten her deutet, befindet er sich in guter Gesellschaft: Die etwa gleichzeitig mit BJ entstandenen apokalyptischen Schriften 4. Esrabuch und syrisches Baruchbuch besprechen in der literarischen Fiktion, aus der Zeit der babylonischen Eroberung zu stammen, die Tempelzerstörung des Jahres 70 n.Chr. Beide – syrBar stärker als 4 Esra – machen wie Josephus die Sünden der Israeliten für die Katastrophe verantwortlich, die Gott als Strafe und Züchtigung verhängt habe. Dabei spricht auch syrBar 8,1f von einem Auszug Gottes aus seinem Heiligtum:

„Eine Stimme aus dem Innern des Tempels wurde vernommen, nachdem die Mauer gefallen war, die rief: ‚Dringt ein, Feinde, und kommt herzu, Gegner, denn der, der das Haus bewahrte, hat es verlassen!‘“

Für die Überzeugung, daß Israels Sünden die Tempelzerstörung verschuldet haben, finden sich Überlieferungen auch in der rabbinischen Literatur (bJoma 9b; bSchabbat 119b).

Der Brand reinigt den heiligen Ort

Die Gedankenstränge – Gesetzlosigkeit der Aufständischen, Befleckung des Heiligtums durch Juden, Weggang der Schechina, Verurteilung des Aufstandes durch Gott, Strafgericht für das Volk – führt Josephus in einer eigenwilligen Deutung des Tempelbrandes zusammen: Durch den Brand reinigt Gott sein Heiligtum. Das erste Mal (alle Belege sind im Kasten zusammengestellt) trägt er diese Auffassung im Zusammenhang mit der Ermordung des Hohenpriesters Ananos vor (BJ 4,323). Er wiederholt sie angesichts der Kämpfe zwischen den Aufstandsgruppen (5,19).

Die Deutung ist – dies setzt jedenfalls der Zusammenhang von BJ 5,442-445 mit 5,458f und

von 6,110 mit 6,98 voraus – gegen die Überzeugung Aufständischer gerichtet, Jerusalem könne nicht erobert werden, „denn die Stadt gehöre Gott“ (6,98).

Im Rahmen der Vorstellung vom Reinigungsfeuer werden die Römer ganz deutlich zu Werkzeugen in der Hand Gottes (6,110). Auch dies entspricht Auffassungen, die schon biblisch über die Feinde Israels geäußert werden (Jes 5,25-28; 7,18-20; 10,5f; Hab 1,5-10; Zef 3,8), auch über die Babylonier, die den ersten Tempel zerstörten (Kgl 1,17; Ez 21,23-27).

Der Gedanke, Gott habe durch das Feuer die heilige Stätte gereinigt, scheint eine Besonderheit des Josephus zu sein. Zwar sind auch in rabbinischen Schriften Aussagen überliefert, Gott selbst habe den Brand des Tempels veranlaßt (bGittin 57a; bBerakhot 3a; Klagelieder Rabba 38b). Daß Gott damit eine reinigende Wirkung erzielen wollte, wird jedoch nicht gesagt. Auch in der Bibel findet sich kein Vorbild. Von fern erinnern Josephus' Gedanken an den Vergleich Jerusalems mit dem rostigen Topf, dessen Unreinheit im Feuer weggeschmolzen werden soll (Ez 24,1-14). Doch endet dieser Text gerade damit, daß die Reinigung mißlingt.

Daß Josephus den Tempelbrand als Reinigung begreift, hängt mit einer weiteren Eigenheit seiner Darstellung zusammen: Keine andere Deutung der Katastrophe – und da macht sich zweifellos der Priester bemerkbar – spitzt die Verfehlungen Israels derart auf den Vorwurf zu, das Heiligtum sei durch bewußte und dauernde Verstöße gegen die Reinheitsvorschriften entweiht worden. Das hängt wohl auch damit zusammen, daß Josephus die Verteidiger Jerusalems als die eigentlich Schuldigen hinstellt und so das Volk als ganzes (teilweise) zu entlasten sucht. Natürlich hat auch kein anderer Interpret israelitischer Geschichte Gottes Strafwerkzeuge so positiv gezeichnet wie der Propagandist der Flavii die Römer.

Zum Feuer verurteilt

„Ich glaube, Gott hat, weil er die Stadt als eine entweihte zum Untergang verurteilt hatte und diese heiligen Stätten mit Feuer reinigen wollte, die (Menschen) zerschlugen, die sich ihrer annahmen und sie innig liebten.“

BJ 4,323

„Es gab ein althehrwürdiges Wort gotterfüllter Männer, dann werde die Stadt erobert und das Allerheiligste nach Kriegsrecht (oder: -brauch) niedergebrannt werden, wenn ein Aufstand (oder: Zwist) losbricht und einheimische Hände den Bezirk Gottes beflecken. (...) Die Zeloten gaben sich selbst dafür als Erfüllungsgehilfen her.“

BJ 4,388

„Hast du, unglücklichste Stadt, so etwas Schwerwiegendes (Leichenberge im Tempel durch innere Kämpfe) etwa von den Römern erlitten, die hereinkamen, um dich von den heimischen Greueln mit Feuer zu reinigen? Denn du warst nicht mehr Gottes Wohnung noch konntest du es bleiben, nachdem du das Grab einheimischer Menschen geworden warst und den Tempel zum Massengrab eines Bürgerkriegs gemacht hattest.“

BJ 5,19

„Gott nämlich, Gott selbst führt mit den Römern ein Feuer als Reinigung für ihn (den Tempel) herbei und rafft die von sovielen Befleckungen erfüllte Stadt hinweg.“

BJ 6,110

„Diesen (den Tempel) hatte Gott zwar längst zum Feuer verurteilt, angebrochen war aber nun der im Umlauf der Zeiten schicksalhaft vorherbestimmte Tag, der 10. des Monats Loos, an dem er auch das vorherige Mal vom König der Babylonier angezündet worden war. Diesmal nahmen aber die Flammen von Einheimischen den Anfang und die Ursache (oder: Schuld).“

BJ 6,250f

Josephus' *Contra Apionem* und der antike Antijudaismus

Das Judentum im römischen Reich zwischen Privilegierung und Anfeindung

Paganer Antijudaismus in der Antike ist zunächst ein geistiges Phänomen, von dem aus nicht pauschal auf die politischen Verhältnisse und den Rechtsstatus der Juden im römischen Reich geschlossen werden darf. Das den Juden eingeräumte Recht, nach ihren eigenen Gesetzen, d.h. nach der Tora zu leben, zog zahlreiche weitere Sonderrechte nach sich (bis 70 n. Chr. reichsweite Erhebung der Tempelsteuer für Jerusalem, Nichtheranziehung zum Militärdienst mit Rücksicht auf Sabbatheiligung und Speisegebote, Dispens von der Verehrung der römischen Staatsgötter einschließlich des Kaiserkults unter der Bedingung eines regelmäßigen Opfers für den Kaiser in Jerusalem, u.a.). Auch nach 70 n. Chr. blieben die religiösen Privilegien der Juden *de iure* unangetastet. Zwar war die Umwandlung der Tempelsteuer in eine an Rom zu entrichtende Strafsteuer, den *fiscus iudaicus*, eine schwere Demütigung. Ein tempelloser Gottesdienst war aber in der Diaspora ohnehin der Normalfall, so daß das Verbot, den Jerusalemer Tempel wieder aufzubauen, nur eingeschränkt als religionspolitische Maßnahme gewertet werden kann. Allein das von Hadrian nach dem Bar-Kochba-Aufstand des Jahres 135 n. Chr. erlassene (unter seinem Nachfolger Antoninus Pius wieder aufgehobene) Beschneidungsverbot stellte einen bewußten und massiven Eingriff in das religiöse Eigenleben des Judentums dar.

Ihre rechtlich garantierten Privilegien schützten die Juden im Konfliktfall indes weder vor gewaltsamen Übergriffen der Bevölkerung noch vor der Willkür einzelner Herrscher, etwa des jüdenfeindlichen Kaisers Gaius Caligula (37-41 n. Chr.), der zum Entsetzen der Juden im Sommer 40 n. Chr. die Aufstellung eines Kaiserbildes im Jerusalemer Tempel anordnete.

Zuvor hatte sich der alte und in vieler Hinsicht typische Konflikt zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Bevölkerung in Alexandria, der von politischen, sozialen, nationalen und religiösen Gegensätzen herrührte, in schwersten Ausschreitungen gegen die alexandrinischen Juden entladen.

Im Frühjahr des Jahres 40 wurde eine jüdische Gesandtschaft bei Caligula vorstellig, in der Hoffnung, dieser werde für die Juden Partei ergreifen und sie wieder in ihre alten Rechte als alexandrinische Bürger einsetzen.

Antiker Antijudaismus: Ein Augenzeugenbericht

Der jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandria, Leiter dieser Gesandtschaft, berichtet von einer Audienz auf einem Landsitz des Kaisers, bei der auch eine gegnerische Delegation anwesend war. Philo macht keinen Hehl aus der schmachvollen Niederlage seiner Partei:

„Kaum waren wir vor Gaius gelassen, erkannten wir an seinem Gesicht und seinen Gesten, daß wir nicht zu einem Richter, sondern zu einem Ankläger gekommen waren, einem gefährlicheren Feind, als unsere eigentlichen Gegner es waren (...). Wir wurden vor ihn geführt, neigten uns bei seinem Anblick mit aller Ehrerbietung und Scheu tief zu Boden und begrüßten ihn mit der Anrede »Augustus Imperator«. Seine Erwiderung aber war so höflich und leutselig, daß wir nicht nur an unserer Sache, sondern auch an unserem Leben verzweifelten. Denn mit einem höhnischen Lächeln bemerkte er: »Ihr seid also die Gottesverächter, die nicht glauben, ich sei ein Gott, ich, der ich schon bei allen anderen anerkannt bin, sondern ihr glaubt an den für euch unbenennbaren Gott!« Darauf streckte er seine Arme gen Himmel und rief den Namen aus, den schon zu hören ein Frevel ist, geschweige denn, ihn wörtlich wiederzugeben. Mit welcher Freude erfüllte das in demselben Augenblick die Vertreter der Gegenpartei, die sich einbildeten, daß ihre Mission durch die erste Äußerung des Gaius erfolgreich abgeschlossen sei. Sie warfen die Arme hoch, sprangen auf und legten ihm die Namen aller Götter bei.“

Daraufhin bezichtigt ein Sprecher der gegnerischen Delegation die Juden Alexandrias, das Kaiseropfer zu verweigern:

„Mein Herrscher, du wirst die hier Anwesenden und ihre Stammesgenossen noch mehr hassen, wenn du ihre feindselige Einstellung gegen dich

und ihre Verleumdung deiner Majestät kennst. Denn während alle Menschen für deine Errettung Dankopfer opferten, erdreisteten sich diese allein nicht zu opfern (...).« Da riefen wir wie aus einem Munde: »Gaius, mein Herr, wir werden verleumdet, denn wir haben geopfert und dabei noch Hekatomben.« (...) »Das mag wahr sein«, erwiderte er, »ihr habt geopfert, aber einem anderen Gott, wenn es auch für meine Person gewesen ist. Zugleich mit diesen Worten durchwandelte er seine Villen, Raum für Raum. Hier bemängelte er die dürftige Ausstattung, dort entwarf er persönlich eine prächtigere und gab dafür seine Anordnungen. Dann wurden wir vorwärts getrieben und mußten ihm folgen, treppauf, treppab, wobei uns unsere Prozeßgegner verspotteten, gerade so, wie es in Theaterpossen geschieht.«

Die beklemmende Atmosphäre dieser Audienz, von der Philo in seiner *Legatio ad Gaium* (349-367) berichtet, dokumentiert zugleich die konfliktträchtige Stellung der Juden im römischen Staat: Der bildlose Kult, die Gottheit, deren Namen nicht ausgesprochen werden durfte – Caligula begehrt nach jüdischem Verständnis einen ungeheuren Frevel – und die beharrliche Weigerung, sich den Gepflogenheiten des hellenistischen Synkretismus und damit den Interessen römischer Religionspolitik anzupassen, ließen das für antike Wahrnehmung fremdartige Judentum immer wieder zum Gegenstand von Verdächtigungen und Verleumdungen werden. Besonders die religiös motivierte Verweigerung der Teilnahme am römischen Kaiserkult, der seit den Tagen des Augustus zunehmend zur politischen Institution, d.h. aber zur kultischen Form der Loyalitätsbekundung gegenüber Rom geworden war, mußte das Mißtrauen gegen die Juden herausfordern.

Bereits der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes (175-164 v. Chr.) war bei dem Bestreben, sein Herrschaftsgebiet mit dem religiös-kulturellen Band des Hellenismus zu einen, auf den Widerstand antiseleukidischer und antihellenistischer Kreise des palästinischen Judentums gestoßen. Als Jahrzehnte später Antiochus VII. Sidetes (139-129 v. Chr.) vor den Toren Jerusalems stand und die Stadt belagerte, rieten ihm seine Offiziere, er solle die

Stadt erobern und die Juden vernichten, seien diese doch das einzige Volk auf der Erde, das die Verbindung mit anderen Völkern verweigerte (Diodor, *Bibliotheca*, 34,1,1).

Antijudaismus in der Literatur der griechisch-römischen Antike

Um diesen Vorwurf gruppierte sich im Laufe der Zeit ein ganzes Arsenal an Verunglimpfungen: Die biblisch-jüdische Exodusüberlieferung wird in ägyptischen Quellen zu der Behauptung entstellt, die Juden seien ursprünglich eine an Lepra erkrankte Rotte gewesen, die auf Weisung eines Orakels aus Ägypten vertrieben wurde, um der ständigen Verunreinigung des Landes ein Ende zu machen. Der jüdischen Religion dichtete man die kultische Verehrung eines Eselskopfes im Jerusalemer Tempel an, wo außerdem, so das Gerücht über das für Nichtjuden unzugängliche Heiligtum, jedes Jahr ein Grieche gemästet und dann unter Schwüren ewigen Hasses gegen alle Griechen rituell getötet werde. Die Juden galten, weil sie sich nicht an der Verehrung der griechisch-römischen Götter beteiligten, als „gottlos“, wegen ihrer Absonderung von den Nichtjuden als „menschenfeindlich“. Solche Invektiven gegen das Judentum sind aus dem 3. Jh. v. Chr. von Manetho überliefert, Priester in Heliopolis und Verfasser einer Geschichte Ägyptens, von Lysimachos, wahrscheinlich ein griechischer Grammatiker, der um 200 v. Chr. wirkte, und aus dem 1. Jh. n. Chr. von Chairemon, stoischer Philosoph und ägyptischer Priester. Diese und andere judenfeindliche Schriften, die heute nur noch in Fragmenten und Zitaten vorliegen, waren Josephus bekannt, darunter auch die des alexandrinischen Grammatikers Apion (gest. um 50 n. Chr. in Rom). Von Josephus wissen wir, daß Apion der Leiter jener Delegation war, die einst Philo und seine Gesandtschaft vor Caligula in Mißkredit gebracht hatte. Da Apion für Josephus ein wichtiger literarischer Gegner ist, hat sich im Zuge der Überlieferung (neben *De Iudaeorum vetustate* – „Über das Alter des Judentums“) *Contra Apionem* als Titel für das apologetische Werk des Flaviers eingebürgert.

Josephus als Apologet des Judentums

Schon das *Bellum Judaicum* und die *Antiquitates Judaicae* dienten Josephus zu apologetischen Zwecken: Im *Bellum* versuchte er, die Masse der Juden zu entlasten, indem er die Schuld am Aufstand gegen Rom einer radikalen Minderheit in die Schuhe schob. Die für ein gebildetes nichtjüdisches Publikum verfassten *Antiquitates Judaicae* sollten das vielgeschmähte Judentum als eine Religion darstellen, die aufgrund ihres hohen Alters Respekt verdient (AJ 16,174-178). Dennoch sind diese und andere hellenistisch-jüdische Schriften mit apologetischen Elementen keine regelrechten Apologien. Merkmal einer Apologie ist die Stilisierung als Verteidigungsrede vor Gericht, in der Anschuldigungen einer gegnerischen Partei explizit aufgegriffen und widerlegt werden. Nach diesem Maßstab ist *Contra Apionem*, sieht man von Philos *Hypothetica* ab, die fragmentarisch bei Eusebius überliefert sind, die einzige erhaltene Apologie des antiken Judentums.

Die Schrift ist nach 94. n. Chr. in Rom entstanden und umfaßt zwei Bücher, deren erstes hauptsächlich mit dem Nachweis des hohen Alters des Judentums beschäftigt ist. Die Gründlichkeit, mit der Josephus dieses Thema in 212 Paragraphen behandelt (CA 1,6-218), läßt auf seine Wichtigkeit schließen: Nicht das Neue, „Aktuelle“ war in der Antike glaubwürdig, sondern das Alte, Ursprungsnah, das Späteren zum Vorbild geworden war. Deshalb verwendet Josephus größte Mühe darauf, das Alter der Juden und ihrer (Religions-)Gesetze unter Beweis zu stellen. Zwar sind die Juden in griechischen Geschichtswerken kaum erwähnt; dies ist jedoch, so Josephus, ein Mangel der griechischen Geschichtsschreibung, die auf unzuverlässigen Quellen fußte und vielfach zu bloßen rhetorischen Stillübungen mißbraucht wurde. Aus den Geschichtswerken der Ägypter, Phönizier und Chaldäer dagegen, die auch unter Griechen und Römern als zuverlässig anerkannt waren, kann Josephus eine Reihe von Belegen für das Alter des jüdischen Volkes anführen. Doch auch griechische Geschichtswerke erwähnen die Juden vereinzelt, wenn auch meist nur in Andeutungen. Oder aber die griechischen Geschichtsschreiber haben die

Juden in ihren Werken, so mutmaßt Josephus, aus Neid übergangen.

Daß die orientalischen Quellen mit den Beweisen für das Alter der Juden zugleich allerlei judenfeindliches Material liefern, nimmt Josephus zunächst in Kauf, geht aber im zweiten Hauptteil (CA 1,219-2,144) zu einer detaillierten Widerlegung über, bei der er mit Ironie, Spott und Polemik nicht spart. Er zieht gegen die von Manetho, Chairemon und Lysimachos verbreitete Meinung zu Felde, die Juden seien eine aus Ägypten vertriebene Schar Aussätziger gewesen, die von ihrem Anführer Mose auf die Verachtung aller Fremden eingeschworen worden seien.

Für eine Reihe weiterer Verleumdungen wählt sich Josephus Apion als Gegner (CA 2,1-144), der zur Zeit der Abfassung der Schrift bereits tot war. Auf diese Weise umgeht Josephus direkte Polemik an die Adresse derer, die den Ansichten Apions zustimmten. Außerdem scheint Apion dem römischen Publikum zwar bekannt, bei diesem jedoch nicht sonderlich beliebt gewesen zu sein, so daß ihn Josephus gefahrlos attackieren konnte. Seinem Werk über die Geschichte Ägyptens entnahm Josephus weitere Verleumdungen im Zusammenhang mit dem Exodus, Anschuldigungen an die alexandrinischen Juden und böse Gerüchte über den Tempelgottesdienst. Daß Josephus für die Juden Alexandrias Partei ergreift, macht deutlich, daß der Konflikt zwischen jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerungsteilen in dieser Stadt auch zwei Generationen nach den von Philo berichteten Ereignissen noch andauerte. Josephus betont, daß das alexandrinische Bürgerrecht der Juden auf Alexander d. Gr. zurückgeht und von den ptolemäischen Herrschern wie auch von den Römern bestätigt wurde.

Im dritten Teil von *Contra Apionem* (CA 2,145-286) steht nicht die Widerlegung von Anschuldigungen und Verleumdungen im Vordergrund, sondern die positive Darstellung der jüdischen „Verfassung“. Josephus preist Mose als ältesten Gesetzgeber und stellt das hohe Ethos der Juden heraus. Anhand einzelner Gesetze zeigt Josephus, wie das jüdische Gesetz den Alltag derer prägt, die sich ihm verpflichtet wissen.

In diesem Zusammenhang interpretiert Josephus das Sabbatgebot: Mose habe es erlassen, damit alle Juden regelmäßig, nämlich an jedem siebten Tag, die Gesetze studieren und sie somit noch besser befolgen können. Da das Sabbatgebot von nichtjüdischer Seite als Indiz für den Müßiggang seiner Befolger aufgefaßt werden konnte, blendet Josephus den biblischen Aspekt der Schöpfungsrue aus und bestimmt den Sinn des Sabbats von der Gesetzes-thematik her.

Um die Besonderheit der jüdischen „Verfassung“ gegenüber den Rechts corpora anderer Völker hervorzuheben, bezeichnet er sie mit dem von ihm selbst geschaffenen Wort „Theokratie“: Mose habe weder ein monarchische, noch eine oligarchische, noch auch eine demokratische „Staatsverfassung“ gewählt, „sondern den Staat, wie man mit einem etwas erzwungenen Wort sagen könnte, zu einer Gottesherrschaft (*theokratia*) gemacht, indem er Gott die Herrschaft und Gewalt anheimgab, und die große Masse bewog, auf ihn als den Urheber alles Guten (...) hinzuschauen“ (CA 2,165). Es ist gut möglich, daß diese Wortschöpfung von der Platonlektüre des Josephus herrührt: In *Leges IV,713a* heißt es, eine Staatsverfassung müsse den Namen des Gottes tragen, der in Wahrheit Herrscher des Staates ist. Für Josephus ist *theokratia* freilich nicht, wie gelegentlich vermutet, Chiffre für eine Priesterherrschaft; der Begriff sperrt sich überhaupt gegen die Umsetzung in ein konkretes politisches Programm. Vielmehr will Josephus eine Wesensbestimmung der jüdischen „Verfassung“ vornehmen, um ihre Überlegenheit und Güte aufzuzeigen.

Contra Apionem: Apologie oder Propagandaschrift?

Der überbietende Vergleich mit antiker Religion, Philosophie und Politik, den Josephus im dritten Teil von *Contra Apionem* vorträgt, scheint nun mit dem apologetischen Programm dieser Schrift nur noch in losem Zusammenhang zu stehen. Deshalb wird in der Forschung die Möglichkeit diskutiert, daß die Spätschrift des Josephus nicht als Apologie sondern als Propagandaschrift zu bestimmen ist, in der es nicht um die Verteidigung des Judentums geht,

sondern um die Werbung für dasselbe, d.h. um die Gewinnung von Sympathisanten und Proselyten. Für eine Verteidigungsrede ist das stolze Selbstbewußtsein, mit dem Josephus seine Religion als die schlechthin überlegene vorstellt, in der Tat verwunderlich. Josephus versäumt es jedoch nicht, das apologetische Anliegen auch des dritten Teils von *Contra Apionem* kenntlich zu machen: Er halte „diejenige Verteidigung (*apologia*) für die beste, welche auf die Gesetze Bezug nimmt, nach denen wir unser ganzes Leben einrichten“ (CA 2,147). Möglicherweise wollte Josephus mit dieser Bemerkung den von ihm selbst erkannten propagandistischen Tendenzen in *Contra Apionem* gezielt gegensteuern. Die moderne Auffassung von Josephus' Spätwerk als Propagandaschrift, wäre dann, wie wohl sie aus dem Text widerlegt werden kann, nachvollziehbar.

Tatsächlich übte das Judentum im römischen Reich auch auf höchste Kreise bisweilen große Anziehungskraft aus. Wer dagegen, so beispielsweise Tacitus, den Einfluß der orientalischen Religionen (und damit auch den des Judentums) auf die römische Gesellschaft negativ beurteilte, mußte dem Judentum mit Abscheu und jüdischem Sympathisantentum mit Strenge begegnen. Während der Regierungszeit Domitians (81-96 n. Chr.), in die vermutlich die Abfassung von *Contra Apionem* fällt, wurde der Übertritt zum Judentum (wie auch zum Christentum, das damals noch als jüdische Sekte galt) hart bestraft. Im Jahr 95 ließ Domitian seinen Cousin Flavius Clemens hinrichten und seine Frau Domitilla ins Exil schicken, weil sie sich zum Judentum (oder Christentum?) bekannt hatten. Josephus hat das Konfliktpotential des jüdischen Proselytismus zweifellos gekannt. Es ist schwer vorstellbar, daß er mit literarischen Mitteln Öl in das Feuer antiker Judenfeindschaft hat gießen wollen. Wenn Josephus in *Contra Apionem* auf die Bereitschaft zu sprechen kommt, Nichtjuden in den jüdischen Volks- und Religionsverband aufzunehmen, falls sie die jüdischen Gesetze anerkennen und befolgten, dann als Erwiderung auf den Vorwurf der Absonderung und des Menschenhasses (CA 2,261).

Neben dem Dauerkonflikt in Alexandrien war die Attraktivität des Judentums eine der Haupt-

ursachen für paganen Antijudaismus. Die abfälligen Äußerungen des Tacitus im fünften Buch seiner *Historien* sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Josephus war das Zwielficht aus Wertschätzung und schroffer Ablehnung, das auf das Judentum der römischen Antike fiel, wohl vertraut. In diesem Zwielficht, in dem er selber lebte, hat er sich für sein Volk und seine Religion eingesetzt.

Dr. Manuel Vogel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institutum Judaicum Delitzschianum der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seine Anschrift: Kanalstraße 3, 48147 Münster, email: ijd@uni-muenster.de

Gegen Apion: Inhalt und Absicht

„Im ersten Band dieses Werkes, mein verehrtester Epaphroditus, habe ich das Alter unseres Volkes bewiesen und die Wahrheit meiner Darlegungen durch die Schriften der Phönizier, Chaldäer und Ägypter bestätigt. Auch habe ich die Behauptungen Manethos, Chairemons und einiger anderer widerlegt. Nun werde ich dazu übergehen, auch die übrigen Schriftsteller, die etwas gegen uns geschrieben haben, des Irrtums zu überführen. Wegen der Widerlegung des Grammatikers Apion bin ich allerdings im Zweifel, ob diese der Mühe wert ist. Zum Teil gleicht nämlich das, was er geschrieben hat, den Aussagen der anderen, zum Teil handelt es sich um ziemlich dürftige Zusätze von seiner Hand. Das meiste aber ist reines Possensspiel und verrät einen ausgesprochenen Mangel an Bildung (...). Weil sich jedoch die Masse der Leute durch solches Gerede eher einnehmen läßt als durch sorgfältig abgefaßte Schriftwerke (...), hielt ich es für notwendig, auch diesem auf den Zahn zu fühlen, der eine Anklageschrift gegen uns verfaßt hat, gerade so, als stünden wir vor Gericht.“ CA 2,1-4

Die Zeitschriften des Bibelwerks: Seitenblick und Vorschau

Von den anderen Zeitschriften aus dem Katholischen Bibelwerk beschäftigt sich im zweiten Quartal 1998 „Welt und Umwelt der Bibel“ mit Rom. Themen im Heft Nr. 8 sind das Petrusgrab im Vatikan, die Mosaiken der Kirche Santa Maria Maggiore und die frühchristliche Malerei in den Katakomben. Außerdem werden unter der Überschrift „Babylon in Berlin“ Rekonstruktionen aus dem Museum des Vorderen Orients vorgestellt.

„Bibel heute“ Nr. 134 geht dem Thema „Die Bibel und die Wirtschaft“ nach. Die Beiträge kreisen um die Schwerpunkte „Jobéljahr/Erlaßjahr“ und das Wort der Kirchen „zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“. Dominieren im ersten Teil die Stimme eines Anwalts der heute von Verschuldung ihrer Länder Betroffenen (Bischof Samuel Ruiz García, Chiapas/Mexiko) und die exegetische Rückfrage nach den Vorgaben des Alten Testaments (Prof. Dr. Georg Sauer, Wien), so äußern sich zum zweiten Teilthema ein Betriebsseelsorger (Paul Schobel, Stuttgart) und ein Wirtschaftsethiker (Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Frankfurt). Fotos und Bilder sowie diesmal auch Grafiken und zusätzliche Texte helfen Brücken zwischen Bibel und Heute, Texten und Lesern zu schlagen.

„Zum Stand der Pentateuchforschung“ äußern sich die Autoren in der nächsten Nummer von „Bibel und Kirche“. Das Heft will Orientierungshilfen geben, wie mit den mittlerweile sehr differierenden Antworten auf die Frage, wie die fünf ersten Bücher des Alten Testaments entstanden sind, umzugehen ist.

Das Frauenbild des Josephus

Die Einstellung des Josephus Frauen gegenüber zeigt sich sowohl in seiner Darstellung biblischer Frauengestalten als auch in seinen Äußerungen über die weiblichen Mitgliedern des herodianischen Königshauses. Auch seine persönlichen Erfahrungen, wie er sie in seiner Autobiographie aufzeigt, und diverse Pauschalurteile, über sein ganzes literarisches Werk verstreut, sind in dieser Hinsicht aufschlußreich. Zusammenfassend läßt sich sagen: Seine Vorurteile, Schuldzuweisungen und Bewertungen sind nicht immer so stark ausgeprägt wie in anderen antiken Schriften, dennoch sind die misogynen (frauenfeindlichen) Tendenzen deutlich zu erkennen.

Zwar kann argumentiert werden, Josephus habe die gängigen, allgemein anerkannten kulturellen Werte und Normen seiner Umwelt verinnerlicht und diese lediglich tradiert. Von ihm zu verlangen, seine kulturellen Grenzen zu sprengen, wäre sicherlich zuviel. Dennoch hätte es die Vorgehensweise des Schriftstellers durchaus ermöglicht, wenigstens einige andere Akzente zu setzen. Josephus zeigt sich auch sonst – trotz seiner gegenteiligen Beteuerungen – relativ frei in der Auswahl seiner Stoffe und Überlieferungen. Er nimmt nur einen Teil davon auf, ergänzt und interpretiert relativ frei an anderen Stellen. Daß der Historiker und Schriftsteller gerade auch in der „Frauenfrage“ eine konservative Haltung einnimmt, sei an einigen wenigen Beispielen verdeutlicht.

Darstellung biblischer Frauengestalten

In der Darstellung biblischer Geschichten, für deren Stoffe Josephus zum Großteil an die Hebräische Bibel gebunden ist, läßt sich eine Akzentverschiebung feststellen. Indem Josephus Abschnitte übergeht, Zusätze und Erweiterungen anfügt und interpretiert oder lediglich einzelne Wörter verändert, setzt er negative Akzente, was die Position und die Rolle von Frauen betrifft. Ein Beispiel dafür ist die Josephus-Version der Debora-Geschichte (vgl. Ri 4): In vorstaatlicher Zeit trat sie als Richterin und Prophetin auf. In einer akuten Notlage wird sie zur Heerführerin. Ihre Funktion

scheint durch charismatische Kompetenz legitimiert. Josephus betont – dabei erweitert er die biblische Überlieferung –, daß sie zur Übernahme des Oberbefehls von Barak gedrängt wurde, der eine ihm von Gott verliehene Ehre freiwillig mit ihr zu teilen bereit war. Erst auf sein Drängen hin engagiert sich Debora persönlich (vgl. AJ 5,203: „Da aber Barak erklärte, er werde das Heer nicht führen, wenn sie nicht den Oberbefehl mit ihm teile, sprach sie unwillig: Du willst einem Weibe von der Ehre mitteilen, die Gott dir verliehen hat; ich aber lehne sie nicht ab.“). Im biblischen Richterbuch ist die Episode anders dargestellt: Dort ist es Debora, die Barak rufen läßt. Der Mann erscheint zögerlich und erst dann bereit, den Oberbefehl über das Heer zu übernehmen, als Debora ihm versichert, die Verantwortung mit ihm zu teilen. Josephus ändert also die biblische Vorlage so ab, daß sein Unbehagen gegenüber der Führerschaft und dem Oberbefehl einer Frau bei einem Kriegszug zum Ausdruck kommt.

Anders als Josephus geht z.B. Pseudophilo in seinen „Biblischen Altertümern“ mit biblischen Frauengestalten um. Er stattet etwa Debora mit Zügen des Mose aus und stellt auch andere Frauen parallel zu den männlichen Helden der Geschichte Israels dar.

Scheidungsgründe

In seiner Gesetzesauslegung folgt Josephus einer restriktiven Schule. Dies wird an seiner Fassung von Dtn 24,1-4 deutlich. Dort wird davon ausgegangen, daß der Mann seine Ehefrau entläßt, weil er „etwas Schändliches“ an ihr gefunden hat (Dtn 24,1). Josephus interpretiert diesen Terminus, wenn er schreibt: „Wer sich von seiner Frau scheiden lassen will aus irgendeinem Grunde“ (AJ 4,253) und hinzufügt: „Es gibt viele Gründe für Menschen, die so wollen“.

In der rabbinischen Auslegung der Deuteronomium-Stelle wurde der Ausdruck „etwas Schändliches“ unterschiedlich interpretiert. In der Mischna sind die verschiedenen Lehrmeinungen dazu schriftlich festgehalten, die auf die Äußerungen der Schule des Schammai bzw. der Schule

des Hillel zurückgehen sollen. Die Diskussionen zwischen diesen beiden Schulrichtungen werden auf jeden Fall in die Zeit vor 70 n.Chr. datiert. Während die Schammaiten den fraglichen Ausdruck dahingehend interpretieren, daß es sich um die „Unkeuschheit“ der Frau handeln muß, die Anlaß für eine Scheidung gibt, legen die Hilleliten den Begriff weiter aus: Bereits ein angebranntes Mittagessen kann ihnen zufolge zum Scheidungsgrund von seiten des Mannes werden. In dem Mischna-Traktat Gittin findet sich darüber hinaus auch noch die Interpretation des Rabbi Akiba, der sich dahingehend geäußert haben soll, daß eine Scheidung bereits möglich ist, wenn ein Mann eine andere Frau attraktiver findet als die eigene. Josephus könnte die rabbinische Diskussion gekannt haben, da diese bereits vor ihrer schriftlichen Kodifizierung als mündliche Tradition verbreitet war. Er schließt sich in seiner Auslegung der Auffassung der Hillel-Schule an und schlägt damit den Weg zu einer Gesetzesauslegung ein, die der Willkür hinsichtlich der Scheidung durch den Ehemann Vorschub leisten kann.

Darstellung der Essener

Während Josephus in seiner Darstellung der Sadduzäer und Pharisäer nicht auf deren Haltung zur Beziehung der Geschlechter eingeht, stellt er es als ein Spezifikum der essenischen Lebensweise heraus, daß diese nicht heiraten, aus „Angst vor Aufruhr“ (AJ 18,21), denn sie halten die Ehe für eine Quelle des Streites: „Über die Ehe herrscht bei ihnen ein geringschätziges Urteil ... Die Heirat und die eheliche Nachkommenschaft lehnen sie zwar nicht grundsätzlich ab, sie scheuen aber die Begehrlichkeit der Frauen und sind überzeugt, daß keine von ihnen einem Mann allein die Treue halte“ (BJ 2,120f). Josephus sagt hier nicht, daß er die Auffassung der Essener hinsichtlich der unzuverlässigen Natur der Frauen teilt, aber er widerspricht dieser Anschauung auch nicht, was sicherlich im Kontext seiner insgesamt als apologetisch und werbend zu verstehenden Ausführungen gesehen werden muß.

Kritik an emanzipatorischen Tendenzen

Auffällig ist auch Josephus' intensive Kritik an emanzipatorischen Tendenzen, die sich besonders in seinen Äußerungen über Scheidungen, die von Frauen ausgehen, zeigt. Besonders die Schwester des Herodes, Salome, wird gemäßregelt, weil sie aus eigenem Wunsch und eigener Initiative ihre Ehe mit Kostobar beendet: „Salome hatte Streit mit Kostobar und schickte ihm ein Schriftstück, um ihre Ehe aufzulösen. Dies war nicht nach den Gesetzen der Juden. Denn dem Mann ist es bei uns erlaubt, dies zu tun, aber auch einer geschiedenen Frau ist es nicht erlaubt, aus eigenem Antrieb zu heiraten, wenn sie der erste Mann nicht freigegeben hat“ (AJ 15,259). Doch Salome, die sich in ihrem Verhalten evtl. an den Gepflogenheiten der römischen Oberschicht ausrichtet, „folgte dem Gesetz ihres Volkes nicht, sondern handelte in eigener Vollmacht“ (AJ 15,260).

Auch jegliche Initiative einer Frau, die darauf ausgerichtet ist, mit einem Mann zu intemem Kontakt oder zu ehelicher Gemeinschaft zu gelangen, gilt Josephus als anstößig und liefert ihm ein Argument, um eine Frau abzuwerten (z.B. Kleopatra oder Salome).

Pauschale Zuweisung negativer Eigenschaften an Frauen

Laut Josephus sind mit dem Geschlecht bestimmte Merkmale und Verhaltensweisen verbunden, die ihm als spezifisch weiblich gelten. Solche Eigenschaften sind: Schwäche, Zügellosigkeit, Leichtfertigkeit, Treulosigkeit und Geschwätzigkeit.

So wird die jüdische Königin Salome Alexandra charakterisiert als „eine Frau, die in keiner Hinsicht die Schwäche ihres Geschlechtes zeigte“ (AJ 13, 430). Die Hasmonäerin Mariamme und die Ägypterin Kleopatra hält Josephus für zügellos (vgl. BJ 1,439; AJ 16,185 bzw. AJ 15,98). Verbunden ist damit der Vorwurf, sich in moralischer und v.a. sexueller Hinsicht nicht rollenkonform verhalten zu haben, d.h. selbst aktiv und initiativ Männern gegenüber gewesen zu sein statt sich passiv unterzuordnen und sich in jeder Hinsicht zurückhaltend zu geben.

Mit der weiblichen Leichtfertigkeit und Dreistigkeit begründet Josephus die Nicht-Zulassung von Frauen als Zeuginnen vor Gericht (vgl. AJ 4,219). Die mangelnde Treue von Frauen liefert ihm die Begründung dafür, daß die Essener die Eheschließung ablehnen würden (s.o.).

Geschwätzigkeit wird Frauen ebenfalls von Josephus unterstellt, z.B. wenn die erste Ehefrau des Herodes, Doris, angeklagt wird, wichtige innere Angelegenheiten verraten zu haben (vgl. AJ 17,121).

Als angemessenes und schickliches Verhalten für Frauen empfiehlt Josephus dagegen Unterordnung, Zurückhaltung, Mäßigung, Stillschweigen und Passivität.

Josephus im Vergleich zum Neuen Testament

Die Vorstellungen des Josephus von der Trennung der geschlechtsspezifischen Aufgabebereiche und von einer hierarchischen Ordnung zwischen den Geschlechtern finden sich auch in neutestamentlichen Schriften, besonders in den Äußerungen des Paulus (z.B. 1. Kor 11 und 14) und durchgängig in den Pastoralbriefen. Während Josephus aber durchweg auf weiblicher Unterordnung, Passivität und der Zuweisung der Mutterrolle beharrt, geben einzelne neutestamentliche Passagen auch Zeugnis von der Überschreitung traditioneller Rollenbegrenzungen, von einem egalitären Ideal und von ungewöhnlichen Frauenrollen im christlich-jüdischen Kontext (vgl. z.B. Mk 15,40f; Röm 16; Gal 3,28). Dabei können die ersten Christinnen und Christen sicherlich z.T. anknüpfen an jüdische Gruppierungen und asketische Bewegungen, die Frauen eine Alternative zu der Rolle als Ehefrau und Mutter anboten, allerdings zu dem Preis, daß sie ihre familiären Beziehungen aufgeben mußten. Gleichzeitig zeigt die frühchristliche Bewegung vor ihrer Konsolidierung in feste – auch hierarchische – Strukturen Merkmale, wie sie auch anderen Erneuerungsbewegungen in der Phase des Aufbruchs zu eigen waren: die Auflösung traditioneller Rollen und Normen zugunsten egalitärer Beziehungen.

Josephus ist von einer solche Aufbruchsstimmung nicht berührt, sondern an der Erhaltung des Bestehenden und in seinen Augen Bewährten interessiert – auch im Hinblick auf die Position von Frauen.

Fazit

Josephus geht mit seinen abwertenden und frauenverachtenden Äußerungen durchaus konform mit vielen anderen antiken Autoren seiner Zeit und seiner kulturellen Umwelt. Allein dadurch aber, daß er Vorurteile und Pauschalbewertungen wiederholt und weitertradiert, verstärkt er die Verachtung von Frauen und Weiblichkeit.

Das Phänomen einer zunehmenden Misogynie in den Schriften von männlichen Verfassern läßt sich häufig dort feststellen, wo eine Verunsicherung durch weibliche Emanzipationsbemühungen oder durch Veränderungen der sozialen Verhältnisse auftritt. Gegenüber der Freiheit, die sich etwa Frauen des herodianischen Königshauses nehmen, indem sie sich über traditionelle Gesetzesvorschriften hinwegsetzen und sich an ihren hellenistisch-römischen Schwestern orientieren, reagiert Josephus mit dem Beharren auf die Einhaltung der „väterlichen Sitten“. Die Heftigkeit seiner Auflehnung ist ein Anzeichen für das Auseinanderklaffen von sozialer Wirklichkeit und patriarchaler Tradition.

Dr. Bärbel Mayer-Schärtel ist evangelische Gemeindepfarrerin und Lehrbeauftragte für Biblische Theologie an der Universität Regensburg, Ihre Anschrift lautet: Moosweg 6, 93055 Regensburg

Josephus über die Frau

„Die Frau, sagt es (i.e. das Gesetz), ist in jeder Hinsicht schwächer als der Mann. Daher soll sie gehorchen, nicht zu ihrer Erniedrigung, sondern damit sie geleitet wird. Denn Gott hat dem Mann die Macht gegeben.“

CA 2,201

Das Münsteraner Josephus-Projekt

Außer den Evangelien gibt es keine Schrift des 1. Jh. n. Chr., die uns so viel über Jesu Zeit und Umwelt sagt wie die Werke des Josephus. Er ist deswegen schon im Mittelalter viel gelesen und abgeschrieben worden; Übersetzungen seiner Werke gibt es in allen Kultursprachen.

Joseph ben Mattatjahu, wie der Jerusalemer Priestersohn eigentlich heißt, schrieb auf Griechisch die Geschichte seines Volkes und auch seine eigene Lebensgeschichte nieder, nachdem der Ort, wo er seine große Rolle hätte finden sollen – Jerusalem mit dem Tempel – im Zuge eines Krieges gegen die Römer zerstört war. Er selbst war in diesem Krieg mit einer militärischen Führungsrolle in Galiläa betraut gewesen und dort in römische Gefangenschaft geraten. Als Sohn von Priestern und Königen fühlte er sich auch zur Prophetie begabt. Er sagte sowohl dem Feldherrn Vespasian als auch seinem Sohn Titus die künftige Kaiserwürde voraus (sie begründeten das Kaiserhaus der Flavier), was ihm selbst, als er wieder freigelassen war, den Zunamen „Flavius“ eintrug. Josephus schrieb in Rom, in der Weltsprache der damaligen Zeit, Griechisch. Um 100 n. Chr. dürfte er gestorben sein.

Josephus ist eine schillernde Figur: geborener Sadduzäer, der Sympathie nach aber Pharisäer; geboren in Jerusalem, vom Schicksal aber verschlagen nach Rom; Kenner des „Mündlichen Gesetzes“ der (vor-)rabbinischen Weisen, jedoch besodet als hellenistischer Geschichtsschreiber. Niemand findet ihn sonderlich sympathisch. Erfolg als Schriftsteller hatte er nur bei den von ihm wiederum nicht geschätzten Christen; dem Talmud ist er gänzlich unbekannt.

Wir besitzen von ihm 7 Bücher (zu je etwa 100 Seiten) „Jüdischer Krieg“; 20 Bücher Jüdische Geschichte (von Adam und Eva bis wiederum zum Jüdischen Krieg), eine Autobiographie als Anhang dazu und schließlich eine Apologie für das Alter der jüdischen Religion unter dem Titel „Gegen Apion“. Die schiere Menge des Erhaltenen (es ist komplett) und die schlechte Qualität der Abschriften machen es unmöglich, daß ein Einzelner heute noch eine Neuausgabe des Urtextes bewältigen könnte. Die letzte „kritische“ Ausgabe (also unter Vergleich der Handschriften und mit Wahl des jeweils besten Wortlau-

tes) ist in den 1890er Jahren entstanden (durch B. Niese); auf ihr beruhen alle Ausgaben, gleich in welcher Sprache, dieses Jahrhunderts – mit Ausnahme der deutschen Übersetzung von H. Clementz, die zwar billig zu haben, in ihrer Textgrundlage jedoch *noch* älter ist. Clementz kannte Nieses Ausgabe noch nicht, und so hat er noch nicht einmal deren höchst praktische Numerierung der Abschnitte übernommen. Man sucht in seiner Übersetzung lange, und findet nicht immer das Richtige.

Dieser Zustand ruft geradezu nach einer zweisprachigen Neuausgabe – griechisch mit deutscher Übersetzung gegenüber. Das Institutum Judaicum Delitzschianum in Münster, an dem in den 70er Jahren bereits eine fünfbändige Konkordanz (= alphabetisches Namen- und Stichwortregister mit Textauschnitt zu jeder Stelle) zu Josephus erarbeitet worden ist, bietet für ein solches Unternehmen die idealen Voraussetzungen, zumal Dr. Heinz Schreckenberg, Mitarbeiter der Konkordanz und international anerkannter Spezialist für die Textkritik des Josephus, dort in Person zur Verfügung steht. So hat der Unterzeichnete bei seinem Antritt als neuer Direktor des Instituts Gelder eingeworben und junge, philologisch begabte Mitarbeiter zusammengestellt für das *Projekt einer Neuausgabe und -übersetzung*. Sie wird von vornherein als Datenbank geschrieben, was es ermöglicht, sie eines Tages in beliebigem Format zu drucken, sogar ohne vorher noch einen Papierabzug anzufertigen.

Wir lassen hier die Leser und Leserinnen von „Bibel und Kirche“ gern ein wenig in unsere Werkstatt schauen. Die Arbeitsweise ist folgende:

– Der griechische Text von B. Niese wird aus einer bereits vorhandenen Datenbank in die unsere überspielt, sozusagen als Rohmaterial;

– Dr. Schreckenberg liefert die Angaben über die Abweichungen unter den Handschriften; diese entnimmt er den – durchaus zuverlässigen – Veröffentlichungen von B. Niese, und die Verbesserungsvorschläge (wo alle Handschriften einen Fehler haben) sammelt er aus den bisherigen Ausgaben; diese werden in Form automatisch numerierter Fußnoten in den griechischen Text eingefügt;

– ein Team von fünf Leuten liest sich das Griechische vor, diskutiert die Abweichungen, ent-

scheidet, welcher Wortlaut in den künftigen Text kommt und welcher wiederum auf den Rand (denn verlorengehen läßt man nichts);

– das Team liest sich gegenseitig drei verschiedene, eigens neu gemachte deutsche Übersetzungen des Textes vor und korrigiert sie, bis das Ergebnis genau auf den griechischen Text paßt;

– zusätzlich werden in den deutschen Text erklärende Fußnoten eingefügt, deren nähere Bearbeitung, wie auch das Vorwort usw., späteren Arbeitsgängen vorbehalten ist.

Zunächst haben wir mit der Autobiographie des Josephus begonnen; Contra Apionem soll folgen. Wir hoffen, einen neuen Standardtext zu schaffen und auch eine Übersetzung, die in mehrerer Hinsicht verlässlicher ist als die von Clementz: Ihre

Josephus gibt den Krieg verloren

„Die Abkehr vom Aufstand bewirkte der Feldherr (Vespasian), als er erschien, bei vielen, Bestürzung aber bei allen. Die aber, die sich um Josephus nicht weit von Sepphoris bei einem Garis genannten Ort gelagert hatten, zerstreuten sich in wilder Flucht, als sie den Krieg näherkommen hörten, obwohl die Römer noch gar nicht mit ihnen handgemein geworden waren, – also nicht bloß vor dem Kampf, sondern bevor sie die Feinde (überhaupt) sahen. Josephus blieb mit wenigen zurück. Und weil er einsah, daß er keine ausreichende Streitmacht hatte, es mit den Feinden aufzunehmen, und das Selbstvertrauen der Juden geschwunden war und die Mehrheit, wenn ihr vertraut würde, zu einem Friedensschluß bereit gewesen wäre, war er schon in Sorge wegen des ganzen Krieges. Da beschloß er, sich von den Gefahren möglichst weit zu entfernen. Die bei ihm geblieben waren, mitnehmend, flüchtete er nach Tiberias. (...) Josephus aber erfüllte die Stadt, die er sich zum Schutz ausgewählt hatte, selbst mit Ängsten dadurch, daß er geächtet war. Die (Leute) aus Tiberias vermuteten nämlich, daß er doch wohl nicht geflohen wäre, wenn er nicht gänzlich den Krieg aufgegeben hätte. Und damit irrten sie sich nicht über seine Meinung. Er sah nämlich, wohin sich die Sache der Juden am Ende neigen wird, und wußte nur eine Rettung für sie, (nämlich) wenn sie umkehren würden. Er selbst aber beschloß, auch wenn er hoffte von den Römern in Gnade aufge-

griechische Grundlage wird weit besser sein, und ihre Treue v.a. zur Syntax (zum Satzbau) der Sprache des Josephus wird das übertreffen, was man in Übersetzungskursen an Schule und Universität gewohnt ist. Denn wir finden: Nicht nur Worte haben ihre Bedeutung, sondern auch die Art, wie sie aneinandergereiht werden.

Zum Austausch mit der internationalen Forschung finden jährlich Kolloquien über Josephus statt. Das nächste wird vom 21.–23. Juni in der Vertretung des Landes Nordrhein-Westfalen in Brüssel stattfinden.

Prof. Dr. Folker Siegert leitet das Institutum Judaicum Delitzschianum, Wiltmergasse 1, 48143 Münster, Fax (02 51) 8 32 25 65; ijd@uni-muenster.de

nommen zu werden, lieber gemeinsam (sc.: mit den anderen Juden) mehrmals zu sterben oder – statt daß er das Vaterland verrät und gegen das ihm anvertraute Feldherrnamt frevelt – gegen die Glück zu haben, die zu bekriegen er gesandt worden war (also wider erwarten doch zu siegen). (...) Vespasian aber beabsichtigte, Jotapata zu erobern; er hatte nämlich erfahren, daß in diese Stadt die meisten der Feinde geflohen seien und daß sie auch sonst ein starker Stützpunkt für sie sei. (...) Am fünften Tag – es war der 21. des Monats Artemisios – kam aber zuerst Josephus aus Tiberias nach Jotapata und weckte wieder das den Juden geschwundene Selbstvertrauen. Dem Vespasian aber brachte irgendein Überläufer die gute Nachricht vom Ortswechsel des Mannes und drängte ihn (zum Angriff) gegen die Stadt, weil er mit ihr ganz Judäa erobern könne, wenn er Josephus in seine Gewalt brächte. Er (Vespasian) griff die Nachricht wie einen sehr großen Glücksfall begierig auf, und weil er glaubte, durch Gottes Vorsehung sei der klügste der Feinde freiwillig in die Falle gegangen, schickte er sofort mit tausend Reitern Placidus und den Decurio Aebutius, einen durch Tatkraft und Verstand herausragenden Mann, und befahl ihnen, die Stadt einzuschließen, damit Josephus nicht unbemerkt entkomme.“

BJ 3,129-131.135-137.141-144

Lion Feuchtwanger: Der jüdische Krieg

Der deutsche Schriftsteller Lion Feuchtwanger (1884 bis 1958) hat das Schicksal des Flavius Josephus in einer Romantrilogie verarbeitet: „Der jüdische Krieg“ (1932), „Die Söhne“ (1935) und „Der Tag wird kommen“ (1945). In ihr reflektiert Feuchtwanger zugleich das Dilemma, in dem europäische Juden im 19./20. Jahrhundert zwischen kultureller Anpassung und Bewahrung jüdischer Identität standen. Eine preiswerte Ausgabe der Romane bietet der Aufbau Taschenbuch Verlag Berlin (Nr. 5001-5003) an. Der folgende Ausschnitt aus dem ersten Band, den wir mit freundlicher Genehmigung dieses Verlags zitieren, erzählt Josephus' Prophezeiung für Vespasian:

Unterdies war aus dem Vorhang, der das Zelt teilte, Vespasian selbst hereingekommen, sehr bequem angezogen, mit einer stättösen, resoluten Dame, Josef erhob sich, versuchte, auf römische Art zu grüßen. Der Marschall aber winkte gemütlich ab. „Geben Sie sich keine Mühe. Verdammst jung sehen Sie aus, mein Jüdelein. Wie alt sind Sie?“ – „Dreißig“, erwiderte Josef. „Siehst du, Cänis“, schmunzelte Vespasian, „wie weit man es mit dreißig Jahren bringen kann.“ Die Dame Cänis betrachtete Josef ohne Wohlwollen. „Der Jude gefällt mir wenig“, äußerte sie unverhohlen. „Sie kann Sie nicht leiden“, erklärte Vespasian dem Josef, „weil sie sich so erschreckte, wie ihr mir die Steinkugel auf den Fuß gepfeffert hat. Es war übrigens blinder Alarm, man merkt schon nichts mehr.“ Als er aber jetzt auf Josef zukam, sah man deutlich, daß er noch ein wenig hinkte. „Lassen Sie sich anfühlen“, sagte er und betastete ihn wie einen Leibeigenen. „Mager, mager“, konstatierte er, stark atmend. „Ihr habt allerhand aushalten müssen. Ihr hättet es billiger haben können. Sie scheinen überhaupt eine kräftig bewegte Vergangenheit zu haben, junger Herr. Ich habe mir erzählen lassen. Die Geschichte mit Ihren drei sogenannten Unschuldigen,¹ die dann unserm Cestius Gall so auf die Nerven gingen: wie gesagt, allerhand.“ Er war vergnügt. Er dachte daran, daß ohne die drei Greise dieses smarten Burschen der Gouverneur Cestius schwerlich abgerufen worden wäre und daß dann er nicht hier stünde.

„Was meinen Sie, junger Herr“, fragte er jovial, „soll ich noch heuer vor Jerusalem rücken? Ich habe Lust, mir euren Großen Sabbat im Tempel anzuschauen. Aber Sie mit Ihrem Jotapat haben mich so lang aufgehalten. Es ist

spät im Jahr geworden. Und wenn die in Jerusalem so querköpfig sind wie ihr hier, dann wird das eine langwierige Angelegenheit.“

Das war beiläufig hingesprochen, spaßhaft. Aber Josef sah die hellen, aufmerksamen Augen des Mannes in dem breiten, hartfaltenigen Bauerngesicht, er hörte sein starkes Atmen, und plötzlich, mit blitzheller Intuition, ging ihm auf: dieser Römer, in seinem heimlichen Innern, will gar nicht nach Jerusalem, dem liegt nichts an einem schnellen Sieg über Judäa. Der sieht nicht so aus, als ob er, was er einmal hat, rasch wieder hergäbe. Der will seine Armee behalten, seine drei großartigen, aufeinander eingearbeiteten Legionen. Ist aber der Feldzug erst zu Ende, dann werden sie ihm ohne weiteres wieder abgenommen, dann ist es aus mit seinem Kommando. Josef sah klar: dieser General Vespasian will heuer nicht mehr vor Jerusalem.

Diese Erkenntnis gab ihm neuen Auftrieb. Die Erregungen der Höhle waren noch in seinen Eingeweiden. Er wußte, jetzt erst und endgültig hatte er um sein Leben zu rennen, und für dieses Rennen gab ihm die Erkenntnis, daß der Römer gar nicht vor Jerusalem wollte, eine unerhörte Vorgabe. Leise, doch mit großer Bestimmtheit sprach er: „Ich sage Ihnen, General Vespasian, Sie werden in diesem Jahr nicht vor Jerusalem ziehen. Wahrscheinlich auch nicht im nächsten.“ Anstrengend schauend, langsam, die Worte aus sich herausgrabend, fuhr er fort: „Sie sind zu Größerem bestimmt.“

Alle waren betroffen von der unerwarteten Antwort: dieser jüdische Offizier, der sich so tadellos geschlagen hatte, beliebte eine absonderliche Diktion. Vespasian machte die Augen eng, beschaute sich seinen Gefangenen. „Sieh mal an“, zog er ihn auf, „die Propheten sind also nicht ausgestorben in Judäa?“ Aber der Spott in seiner alten, knarrenden Stimme war leise, es war mehr Aufmunterung darin, Wohlwollen. Es gab viele merkwürdige Dinge in diesem Land Judäa. Im See Genezareth gab es einen Fisch, der schrie; was auf den sodomitischen Feldern gepflanzt wurde, schwärzte sich und zerfiel in Asche; das Tote Meer trug jeden, mochte er schwimmen können oder nicht. Alles hier war fremdartiger als sonstwo. Warum sollte nicht auch in diesem jungen jüdischen Menschen, wiewohl er ein guter Politiker und Soldat war, ein Teil Narrheit und Priestertum stecken?

In Josef unterdes arbeitete es in rasender Eile. Angeht dieses Römern, der sein Leben in der Hand hielt, kamen plötzlich Sätze wieder herauf, die er seit langem

¹ Gemeint sind die Priester, die Josephus in Rom freibat. V 13 nennt ihre Zahl nicht. Feuchtwanger macht aus ihnen Gesetzeslehrer und

Mitglieder des Hohen Rates und läßt sie später vor Jerusalem gegen Cestius Gallus kämpfen.

hinunter hatte sinken lassen, die Sätze der schweren, einfältigen Männer aus der Schenke von Kapernaum. Fiebrig spannte er sich, es ging um sein Leben, und was jene dumpf geahnt hatten, das sah er auf einmal blitzhaft klar und scharf. „Es gibt nicht viele Propheten in Judäa“, erwiderte er, „und ihre Sprüche sind dunkel. Sie haben uns verkündet, der Messias gehe aus von Judäa. Wir haben sie mißverstanden und den Krieg begonnen. Jetzt, wo ich vor Ihnen stehe, Konsul Vespasian, in diesem Ihrem Zelt, weiß ich die richtige Deutung.“ Er verneigte sich voll großer Ehrerbietung, aber seine Stimme blieb nüchtern und voll Maß. „Der Messias geht aus von Judäa: aber er ist kein Jude. Sie sind es, Konsul Vespasian.“

Diese abenteuerlich freche Lüge verblüffte alle im Zelt. Vom Messias hatten sie gehört, der ganze Osten war voll von dem Gerede. Der Messias, das war der Halbgott, von dem dieser Teil der Erde träumte, daß er auferstehen werde, um den unterjochten Orient an Rom zu rächen. Ein dunkles Wesen, geheimnisvoll, überirdisch, ein bißchen zum Spott reizend wie alle Erzeugnisse östlichen Aberglaubens, aber doch voll Lockung und voll Drohung.

Cänis war aufgestanden, sie hatte den Mund halb offen. Ihr Vespasian der Messias? Sie dachte an die Sache mit dem Trieb der heiligen Eiche.² Davon konnte der Jude schwerlich etwas wissen. Sie starrte Josef an, mißtrauisch, befangen. Was er sagte, war groß und erfreulich und durchaus in der Richtung ihrer Hoffnung: aber dieser östliche Mensch blieb ihr unheimlich.

Der junge General Titus, ein Fanatiker der Präzision, liebte es, Leute auf ihre genauen Äußerungen festzulegen; er hatte es sich zur mechanischen Gewohnheit gemacht, Gespräche mitzutenographieren. Auch jetzt hatte er mitgeschrieben. Nun aber sah er verwundert auf. Es wäre ihm eine Enttäuschung gewesen, wenn dieser junge, tapfere Soldat sich als Schwindler erwiesen hätte. Nein, er schaute wahrhaftig nicht aus wie ein Schwindler. Vielleicht war er trotz seines einfachen und natürlichen Gehabes ein Besessener, wie so viele im Orient. Vielleicht hatten langer Hunger und Durst ihn verrückt gemacht.

Vespasian schaute mit seinen hellen, schlauen Bauernaugen in die ehrfurchtsvollen des Josef. Der hielt seinen Blick aus, lange. Er schwitzte, trotzdem es im Zelt wirklich nicht allzu heiß war, die Fesseln scheuerten ihn, die Kleider kratzten ihn. Aber er hielt den Blick aus. Er wußte, dies war der entscheidende Moment. Vielleicht wird der Römer sich einfach umdrehen, erzürnt oder auch angewidert, und ihn wegschleppen lassen, zum

Kreuz oder auf ein Leibeigenenschiff für die ägyptischen Bergwerke. Vielleicht aber auch wird der Römer ihm glauben. Er *muß* ihm glauben. Hastig, in seinem Innern, während er auf Antwort wartete, betete er: Gott, mach, daß der Römer mir glaubt. Wenn du's nicht um meinetwillen tust, dann tu es um deines Tempels willen. Denn wenn der Römer glaubt, wenn er wirklich in diesem Jahr nicht mehr vor die Stadt zieht, dann, bis zum nächsten Jahr, läßt sich deine Stadt und dein Tempel vielleicht noch retten. Du mußt machen, Gott, daß der Römer glaubt. Du mußt, du mußt. So stand er, betend, bang um sein Leben, den Blick des Römers aushaltend, in ungeheurer Spannung die Antwort des Römers erwartend.

Der Römer sagte nur: „Na, na, na. Nicht so heftig, junger Herr.“

Josef atmete hoch. Der Mann hatte sich nicht abgewandt, der Mann hatte ihn nicht wegschleppen lassen, er hatte gewonnen. Leise, rasch, voll Zuversicht, dringlich fuhr er fort: „Bitte, glauben Sie mir. Nur deshalb, weil ich bestimmt war, Ihnen das zu sagen, habe ich mich nicht nach Jerusalem durchgeschlagen, wie es unser Plan war, sondern mich bis zum Schluß in Jotapat gehalten.“

„Unsinn“, knurrte Vespasian. „Sie hätten sich nie nach Jerusalem durchschlagen können.“ – „Ich habe Briefe von Jerusalem bekommen und Briefe hingeschickt“, wandte Josef ein, „also hätte ich auch selber durchkommen können.“ Titus, vom Tisch her, sagte lächelnd: „Ihre Briefe haben wir aufgefangen, Doktor Josef.“ Bescheiden jetzt mischte sich Oberst Paulin ein: „In einem der aufgefangenen Briefe heißt es: ‚Ich werde die Festung Jotapat sieben mal sieben Tage halten.‘ Wir haben darüber gelacht. Aber die Juden haben die Festung sieben Wochen gehalten.“

Alle wurden nachdenklich. Vespasian grinste hinüber zu Cänis. „Na, Cänis“, sagte er. „Eigentlich ist dieser junge Bursche mit seinen drei Unschuldigen die Ursache, daß sich, gerade noch vor Torschluß, Gott Mars mit seinem Eichentrieb nicht heftig blamiert hat. Der Marschall ist ein aufgeklärter Mann. Immerhin, warum soll er, wenn es seine Pläne nicht stört, nicht an Vorzeichen glauben? Manchmal hat man sich in der Deutung dieser Vorzeichen geirrt, aber andernteils gibt es gut verbürgte Geschichten von der verblüffenden Zuverlässigkeit gewisser Hellseher. Und was den gestaltlosen Gott der Juden anlangt, der in seinem dunklen Allerheiligsten in Jerusalem wohnt: warum soll er es in den Wind schlagen, wenn dieser jüdische Gott ihm Dinge mitteilen läßt, die sich so gut zu den eigenen Plänen schicken? Er hat bisher

selber nicht genau gewußt, ob er eigentlich nach Jerusalem will oder nicht. Die Regierung drängt, er müsse mit dem Feldzug noch im Sommer zu Ende sein. Aber es wäre wirklich ein Jammer, nicht nur für ihn, sondern auch für den Staat, wenn diese Ostarmee, die er jetzt so gut gedrillt hat, nach einem zu schnellen Sieg wieder zerschlagen würde und in zweifelhafte Hände käme. Eigentlich hat der Bursche da mit seinem harten Jotapat ihm einen guten Dienst getan, und der Gott, der aus ihm spricht, ist kein schlechter Ratgeber.“

Josef aber blühte auf wie ein verdorrtes Feld unterm Regen. Gott war gnädig gewesen; es war augenscheinlich, daß der Feldherr ihm glaubte. Und warum auch nicht? Dieser, der da vor ihm stand, war wirklich der Mann, von dem es hieß, daß er ausgehen werde von Judäa, die Welt zu richten. Hieß es nicht in der Schrift: „Der Libanon wird in eines Mächtigen Hand fallen“? Adir, das hebräische Wort für mächtig, bedeutete es nicht genau das gleiche wie Cäsar, Imperator? Gab es ein besseres, deckenderes Wort für diesen breiten, schlauen, klaren Mann? Er neigte den Kopf vor dem Römer, tief, die Hand an der Stirn. Das Wort vom Messias und das alte, finstere Wort, daß Jahve Israel schlagen werde, um es zu entsühnen, war eines, und dieser Römer war gekommen, es zu erfüllen. Wie die Olive ihr Öl nur hergibt, wenn man sie preßt, so gibt Israel sein Bestes nur, wenn es gedrückt wird, und der es keltert und preßt, heißt Vespasian. Ja, Josef hatte das letzte, abschließende Argument gefunden. Eine tiefe Sicherheit überkam ihn, er fühlte die Kraft in sich, mit seiner Ausdeutung vor dem kniffligsten Doktor der Tempelhochschule zu bestehen. Die Höhle von Jotapat war voll Krampf und Schmach gewesen, aber wie des Menschen Frucht hervorgestoßen wird aus Blut und Kot, so war aus ihr gute Frucht hervorgegangen. Er war bis an die Poren seiner Haut voll von Zuversicht.

Cänis aber ging unbehaglich um den Gefangenen herum. „Es ist die Angst vor dem Kreuz“, maulte sie, „die aus dem Menschen redet. Ich würde ihn nach Rom oder Korinth schicken. Der Kaiser soll ihn richten.“

„Schicken Sie mich nicht nach Rom“, bat dringlich Josef. „Sie sind es, der über mein und unser aller Schicksal zu bestimmen haben wird.“

Er war ausgehöhlt vor Erschöpfung; aber es war eine glückliche Erschöpfung, er hatte keine Angst mehr. Ja, im Innersten fühlte er sich dem Römer bereits überlegen. Er stand vor dem Römer, er sprach seine kühnen, schmeichlerischen Worte, er neigte sich vor ihm, aber schon hatte er das Gefühl, den andern zu leiten. Der Römer war unbewußt eine Zuchtrute in der Hand Gottes: er, Josef,

war bewußt und fromm Jahves Instrument. Was er gespürt hat, als er zum erstenmal vom Capitol über Rom hinschaute, hat sich auf seltsame Art erfüllt. Er hat die Hand am Schicksal Roms. Vespasian ist der Mann, den Gott erwählt hat, aber er, Josef, ist der Mann, ihn nach dem Willen Gottes zu lenken.

Der Marschall sagte, und in seiner knarrenden Stimme war eine leise Drohung: „Jüdlein, nimm dich in acht. Stenographier gut mit, Titus, mein Sohn. Wir werden vielleicht einmal Lust haben, diesen Herrn beim Wort zu nehmen. Können Sie mir auch sagen“, wandte er sich an Josef, „wann das sein wird mit meiner Messias-herrlichkeit?“

„Das weiß ich nicht“, erwiderte Josef. Und plötzlich, unerwartet stürmisch: „Halten Sie mich in Ketten bis dahin. Lassen Sie mich exekutieren, wenn es Ihnen zu lange dauert. Aber es wird nicht lange dauern. Ich war ein guter Diener der ‚Rächer Israels‘, solange ich glaubte, Gott sei in Jerusalem und diese Männer seine Beauftragten. Ich werde Ihnen ein guter Diener sein, Konsul Vespasian, nun ich weiß, Gott ist in Italien, und Sie sind sein Beauftragter.“

Vespasian sagte: „Ich nehme Sie aus der Beute in meine privaten Dienste.“ Und, da Josef sprechen wollte: „Gratulieren Sie sich nicht zu rasch, mein Jüdlein. Ihren Priestergürtel können Sie weitertragen, aber auch Ihre Fesseln werden Sie tragen, bis sich herausgestellt hat, was an Ihrer Prophezeiung stimmt.“

² Hier ist die von Sueton (Vespasian 5) überlieferte Legende aufgegriffen, bei Vespasians Geburt habe auf dem Landgut der Flavii eine alte dem

Mars geweihte Eiche plötzlich einen Wurzelsproß getrieben, der einem Baum geglichen habe.

Die Bücherschau dieses Heftes ist ganz auf das Thema Flavius Josephus abgestellt. In einer Literaturübersicht stellen wir Ihnen deutsche Josephus-Ausgaben, in einer längeren Rezension einen wichtigen Aufsatzband vor. Die übrigen Einzelbesprechungen decken, soweit uns bekannt, alle in jüngerer Zeit als Buch erschienenen deutschsprachigen Untersuchungen zu Josephus ab.

Josephus im Wortlaut

Wer Josephus in deutscher Übersetzung lesen will, steht vor einem Problem. Empfehlenswerte Ausgaben gibt es im Handel nur für den „Jüdischen Krieg“. Von den übrigen Werken sind nur Nachdrucke der Übertragungen erhältlich, die Heinrich Clementz um die Jahrhundertwende angefertigt hat. Schon sein Zeitgenosse, der Josephus-Forscher Gustav Hölscher, bezeichnete sie als „ganz ungenügend“. Das – in diesem Heft vorgestellte – Münsteraner Josephus-Projekt wird hier in den kommenden Jahren Abhilfe schaffen.

Die beste deutsche Ausgabe von BJ ist zweifellos

Flavius Josephus, *De Bello Judaico* – Der Jüdische Krieg

Griechisch u. Deutsch, 3 Bde., hg. u. m. Einl. u. Anm.en versehen v. Otto Michel u. Otto Bauernfeind, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt I³1982 II,1 1963 II,2 1969 III 1969, zus. 1174 S., DM 158,00.

Michel und Bauernfeind bieten den griechischen Text mit Angabe wichtiger abweichender Lesarten, so daß er wissenschaftlichen Anforderungen genügt. Jeweils auf der gegenüberliegenden Seite ist die deutsche Übersetzung abgedruckt. Sie bemüht sich gleichzeitig um Originaltreue und gutes Deutsch. Jedem Textband ist ein ausführlicher und kenntnisreicher Anmerkungsband mit zahlreichen thematischen Exkursen beigegeben; in ihn ist erkennbar die Forschungsarbeit der Autoren eingegangen. Den ersten Band eröffnet eine Einleitung, die in BJ und Josephus' Leben einführt. Der dritte Band enthält neben Ergänzungen umfangreiche Register zu Personen und Sachen, griechischen Begriffen, Orten und Stellenangaben aus der antiken Literatur. Dieser Band ist ein ausgezeichnetes Hilfsmittel, sich BJ zu erschließen. Die Anschaffung der Ausgabe lohnt sich für Theologen und Studenten.

Interessierten Nichtfachleuten sei als preiswerte Alternative empfohlen

Flavius Josephus, *Der Jüdische Krieg*

übers. v. Hermann Endrös, Nachw., Anm.en, Verzeichnis der Eigennamen u. bibliograph. Hinweise v.

Gerhard Wirth, Goldmann Verlag München 1993, Tb 7579, 703 S., DM 22,90.

Endrös' Übersetzung ist etwas freier als die von Michel und Bauernfeind, aber durchaus zuverlässig. Wirths Nachwort gibt nicht nur eine Einleitung zu BJ, sondern ordnet Leben und Werk des Josephus in den historischen Zusammenhang ein, wenn auch nicht immer sicher im Urteil (z.B. beim Charakter der Aufstandsgruppen). Hilfreich, wenn auch mit Schnitzern behaftet (ein Jahr 0 gibt es nicht!) ist die ausführliche Zeittafel. Detaillierte Karten, sachkundige Anmerkungen und eine bemerkenswert ausführliche Literaturliste runden den Band ab. Leider bedienen sich Endrös und Wirth noch der Einteilung des Josephustextes in Kapitel und Absätze. Dies gilt auch für

Flavius Josephus, *Geschichte des jüdischen Krieges*
übers. u. m. Anm.en versehen v. Heinrich Clementz, Fourier Verlag Wiesbaden 10. Aufl. 1993, 560 S., DM 24,80.

Flavius Josephus, *Geschichte des jüdischen Krieges*

Einl. v. Klaus D. Eichler, Anm.en v. Heinz Kreißig, Leipzig 1978 Nachdr. VMA-Verlag Wiesbaden 6. veränderte Aufl. 1994, DM 22,00.

Neben dem Nachdruck der wenig empfehlenswerten Übersetzung von BJ durch Heinrich Clementz von 1900 ist noch eine bearbeitete Fassung im Handel, die aus der DDR stammt. Heinz Kreißig, der Bearbeiter, versucht v.a. in einem 1970 erschienenen Buch mit dem bezeichnenden Titel „Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v.u.Z.“, antike jüdische Geschichte mit marxistischer Theorie zu deuten.

Als vollständige Ausgabe von AJ ist einzig verfügbar

Des Flavius Josephus *Jüdische Altertümer*
übers. u. m. Einl. u. Anm.en versehen v. Heinrich Clementz, Nachdruck Fourier Verlag Wiesbaden 11. Aufl. 1993, 1376 S., DM 39,80.

Heinz Schreckenberg, der herausragende Bibliograph der Literatur zu Josephus, urteilt über diese 1899 erstmals erschienene Übertragung: „Sie ist recht ungenau und oft – zumal bei schwierigem Text – mehr freie Paraphrase als korrekte Übersetzung“ (Bibliographie zu Flavius Josephus, Leiden 1968, S. 137).

Das gleiche kann gelten für

Flavius Josephus, *Kleinere Schriften*

übers. u. m. Einl. u. Anm.en versehen v. Heinrich Clementz, Fourier Verlag Wiesbaden 1993, 248 S., DM 19,80.

Clementz' Übertragung von 1901 enthält neben V und CA unter dem Titel „Über die Makkabäer“ das 4. Makkabäerbuch. Die Verfasserschaft für das seit den Kirchenvätern unter seinem Namen überlieferte Werk wird Josephus heute allgemein abgesprochen.

Leider hält nicht, was der Titel verspricht,

Paul L. Maier (Hg.), *Josephus: Ein Zeuge aus der Zeit Jesu berichtet*

Gekürzte Ausgabe seiner Hauptschriften: „Die jüdischen Altertümer“ und „Der jüdische Krieg“, aus dem Amerikan. übers. v. Silvia Lutz, Hänssler-Verlag Neuhausen u. Stuttgart 1994, 416 S., 83 Farbfotos, 17 Karten, Schaubilder u. Graphiken, DM 39,95.

Das Buch liefert keine Textauswahl, sondern eine Nacherzählung ausgewählter Passagen, wobei sich die Paraphrase mal mehr, mal weniger an den Wortlaut anlehnt. Nur ganz wenige Stücke wie die über den Täufer und Jakobus sind wörtlich übersetzt. Ausgelassen sind v.a. die Reden, die Josephus handelnden Personen in den Mund legt. Aber auch die Erzählpassagen sind oft stark verkürzt. Dadurch bietet das Buch eher eine Inhaltsangabe von AJ und BJ. Einen Eindruck vom literarischen Schaffen des Josephus, seiner Erzählkunst, seinem Gestaltungswillen und seinen Aussageabsichten vermag es nicht zu geben. Wo BJ und AJ die gleichen historischen Vorgänge – von den Makkabäern bis zum Beginn des Jüdischen Krieges – schildern, folgt Maier grundsätzlich AJ und nennt nur die Parallelstellen aus BJ. Die Leserschaft erhält keinen Hinweis auf Widersprüche zwischen beiden Versionen. BJ wird im Anschluß an AJ wiedergegeben, so daß BJ als Fortsetzung von AJ erscheint, was es nie war. Auf V ist kein Bezug genommen. Daß Josephus seine Tätigkeit in Galiläa in V ganz anders als in BJ darstellt, bleibt den Lesern vorenthalten. Die gute Idee, Josephus' umfangreiches Werk einem breiten Publikum wenigstens in Auszügen bekanntzumachen, wird durch diese ungenügende Umsetzung leider verschenkt.

Klaus-Stefan Krieger

Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament.

Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von Otto Betz, Klaus Haacker und Martin Hengel, Göttingen 1974.

Die Suche nach einem deutschsprachigen Aufsatzband zu Josephus, der für eine Besprechung in dieser Zeitschrift in Frage kommt, führte den Rezensenten bis in das Jahr 1974 zurück. Der Band ist vergriffen, muß also in

einer Bibliothek beschafft werden. Er hat jedoch in der Forschung auch heute noch seinen festen Platz und stellt in der Mehrzahl der Beiträge auch für einen breiteren Leserkreis eine lohnende und interessante Lektüre dar. Die in alphabetischer Reihenfolge der Verfassernamen zusammengestellten Aufsätze sollen hier zur besseren Orientierung in sachlicher Ordnung besprochen werden: (1) Josephus als Historiker, (2) Josephus als Theologe, (3) Josephus als Apologet und (4) zur Textüberlieferung der Werke des Josephus.

1. Josephus als Historiker

Der Aufsatz von Ernst Bammel, *Zum Testimonium Flavianum* (S. 9-22) – vgl. auch den Beitrag von Hermann Lichtenberger in diesem Heft – ist ein schönes Beispiel für den philologischen Scharfsinn, der von jeher auf die Frage verwendet wurde, ob mit dem Passus *Antiquitates* 18,63-64 tatsächlich das älteste außerchristliche literarische Zeugnis über das frühe Christentum vorliegt, und sei es in christlich überarbeiteter Form, oder aber eine christliche Zutat aus späterer Zeit. Bammel kommt zu dem Ergebnis, daß ein christlicher Bearbeiter das weitestgehend von Josephus stammende, jedoch über das Christentum ursprünglich negativ urteilende Testimonium mit einigen wenigen Retouches in einen prochristlichen Text umgeschrieben habe.

Der einzige englischsprachige Aufsatz des Bandes (Matthew Black, *Judas of Galilee and Josephus' „Fourth Philosophy“*, S. 45-54) beschäftigt sich mit Judas dem Galiläer, einer wichtigen Gestalt des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu, die im Neuen Testament als Anführer des Aufstandes gegen die Steuerschätzung des Quirinius i. J. 6 n. Chr. (vgl. Lk. 2,2) Erwähnung findet (ApG. 5,37). Die Angaben des Josephus, ohne die wir keine weitere Kenntnis von Judas dem Galiläer besäßen, sind für die Erhellung der spärlichen neutestamentlichen Angaben wie auch für das Problem des galiläischen Ursprungs der Jesusbewegung äußerst wertvoll.

Thematisch verwandt ist der Beitrag von Martin Hengel, *Zeloten und Sikarier. Zur Frage der Einheit und Vielfalt der jüdischen Befreiungsbewegung 6 – 74 nach Christus* (S. 175-196). Über die gruppenförmige Zusammensetzung der weithin zersplitterten (und notorisch zerstrittenen) jüdischen Aufstandsbewegung bestehen im Detail beträchtliche Unklarheiten. Hengel zeigt jedoch, daß die beteiligten Gruppen durch die religiöse Grundanschauung eines freien, allein unter der Herrschaft seines Gottes lebenden Volkes Israel verbunden waren,

ohne die die Hartnäckigkeit des jüdischen Kampfes gegen Rom (unbeschadet aller sozialgeschichtlicher Faktoren) nicht erklärbar wäre.

Carsten Colpe, *Die Arsakiden bei Josephus* (S. 97-108), sichtet die Angaben des Josephus zu der parthischen Herrscherdynastie, die seit ca. 250 v. Chr. für fast ein halbes Jahrtausend die Geschicke des Vorderen Orients mitbestimmt hat. Für die Geschichte der Arsakiden, die sich häufig mit der des syrisch-palästinischen Raumes berührte, gehört Josephus zu den wichtigsten historischen Quellen.

Für die archäologische Forschung spielen die Angaben des Josephus zu Siedlungen und Bauwerken eine herausragende Rolle (August Strobel, *Die Stadtmauer Jerusalems zur Zeit Jesu*, S. 344-361).

Nur bedingt brauchbar ist der Aufsatz von Gerhard Maier, *Die jüdischen Lehrer bei Josephus* (260-272).

2. Josephus als Theologe

Die materialreiche Untersuchung von Otto Böcher, *Die heilige Stadt im Völkerkrieg. Wandlungen eines apokalyptischen Schemas* (S. 55-76) macht deutlich, daß Josephus mit seiner Schilderung des Untergangs Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. nur scheinbar die romfreundliche Haltung eines Überläufers vertritt, der seine jüdischen Wurzeln verleugnet hat. Vielmehr verwendet Josephus Deutungsmuster einer verbreiteten biblisch-jüdischen Tradition, die kritisch an alttestamentliche Ziontheologie anknüpft, indem sie den Gegensatz von heiliger Stadt und Gottesvolk einerseits und feindlichen Heidenvölkern andererseits relativiert oder gar umkehrt. Die Werturteile, die Josephus sparsam aber gezielt in seinen Bericht über den Untergang Jerusalems einfließen läßt, erscheinen so als Denkmöglichkeit frühjüdischer Theologie.

Der Beitrag von Otto Betz, *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus* (S. 23-44) ist besonders für den Vergleich mit dem johanneischen Verständnis der Wunder Jesu als „Zeichen“ wichtig, auf das Betz ausführlich eingeht.

Werner Grimm (*Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung eines Volkes. Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus*, S. 133-146) fragt nach dem historischen und biblisch-traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Joh. 11,47-53. Die Haltung, die der Hohepriester Kaiphas in diesem Text Jesus gegenüber an den Tag legt, entspricht exakt dem politischen Pragmatismus der sadduzäischen Führungsschicht, der es um des Fortbestandes von

Tempel und Volk willen um ein schieflich-friedliches Nebeneinander von Juden und Römern und deshalb um Verhinderung von (stets antirömischen) messianischen Bewegungen zu tun war. Für die historische Plausibilität dieser nur im vierten Evangelium überlieferten Motivierung der Tötung Jesu ist Josephus ein wichtiger Gewährsmann. Theologisch geht es nach Grimm um die Erfüllung von Jes 43,3ff in der Passion Jesu.

Im Beitrag von Gerhard Dellling, *Die biblische Prophetie bei Josephus* (S. 109-121), wird Josephus als Interpret des Alten Testaments kenntlich, welches in den Büchern 1-11 der *Antiquitates* praktisch seine einzige Quelle war. Anhand der prophetischen Gestalten und Stoffe der Bibel läßt Josephus seine Überzeugung durchscheinen, daß der Gott seines Volkes auch in Gegenwart und Zukunft Herr der Geschichte ist. Josephus war zwar, wie Marianus de Jonge (*Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volkes*, S. 205-219) zeigt, dem politischen Messianismus nicht zugetan, der beim bewaffneten Kampf gegen Rom auf göttliche Hilfe und auf baldigen Sieg hoffte. Dennoch hat Josephus, der sich zu prophetischer Geschichtsdeutung nach dem biblischen Vorbild Daniels und Jeremias befähigt glaubte, die Herrschaft Roms nicht als das letzte Wort der Geschichte angesehen.

Klaus Haacker und Peter Schäfer führen in die *nachbiblische(n) Traditionen vom Tod des Mose* (S. 147-174) ein. Interessant ist die josephische Zeichnung des scheidenden Mose nach dem stoischen Ideal eines gefasteten und bejahten Sterbens im Vergleich zu manchen samaritanischen und rabbinischen Texten, in denen Mose weint, mit Gott ringt und rechtet und versucht, den Todesengel zu überlisten. Auch sonst verrät die Mosedarstellung des Josephus seine griechisch-römische Bildung: Nach hellenistischem Vorbild ist Mose Staatsgründer und weiser Gesetzgeber – ein Mosebild, das den intendierten nichtjüdischen Lesern der *Antiquitates* (AJ 1,5) Respekt abnötigen mußte.

Jacob Jervell, *Imagines und Imago Dei. Aus der Genesis-Exegese des Josephus* (S. 197-204) weist auf den merkwürdigen Umstand hin, daß Josephus die Stellen der Schöpfungserzählung, die von der Gottebenbildlichkeit des Menschen handeln (Gen 1,26; 5,1; 9,6), konsequent übergeht, obwohl die Menschen für ihn „das schönste der Werke Gottes auf Erden“ sind (AJ 1,21). Jervell führt dies darauf zurück, daß Josephus eine äußerst strenge Auffassung vom zweiten Gebot hatte. Das Verbot, ein Gottesbild zu machen, schloß für ihn offenbar auch die Beschäftigung mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus.

Einem weiteren interessanten Detail widmet sich Willem Cornelis van Unnik, *Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus* (S. 362-369). In der Paraphrase des Tempelweihgebets Salomos (I Kön. 8) in AJ 8,111-113 artikuliert Josephus die Auffassung, daß die übliche Rangfolge von (bloßem) Wort und (wirklicher) Tat dort nicht gilt, wo es um den Gott geschuldeten Dank geht. Nicht mit Gaben oder Taten kann der Mensch Gott seinen Dank bekunden – dies bedeutet eine erhebliche Relativierung des Opferkultes – wohl aber mit dem, was den Menschen vor aller Kreatur auszeichnet: mit der Stimme. Diese denkt Josephus nach stoischem Muster als luftförmige Substanz, die zu Gott in den Himmel aufsteigt.

Befremdlich und wenig hilfreich ist die Sachkritik, die Gustav Stählin (*Das Schicksal im Neuen Testament und bei Josephus*, S.319-341) an Josephus übt.

3. Josephus als Apologet

Der Aufsatz von Ehrhard Kamlah über *die Gesetzesapologie des Josephus in cAp 2,145-295* (S. 220-232) bringt uns Josephus als Verfasser seiner apologetischen Schrift *Contra Apionem* nahe (auch dazu ein Beitrag in diesem Heft). Anhand der Passagen, in denen Josephus Einzelgesetze der biblisch-jüdischen Tradition behandelt, führt Kamlah vor, wie Josephus die Religion seines Volkes gegen den Vorwurf der „Gottlosigkeit“ und des „Menschenhasses“ in Schutz nimmt, der in der Antike wiederholt gegen das Judentum laut wurde. In Wahrheit, sagt Josephus, verfügten die Juden über die beste Staatsverfassung und die ältesten Gesetze, nach denen sie (was man von manchen Völkern nicht sagen könne) auch lebten.

Beispiele für eine solche Stilisierung der biblischen Geschichte nach hellenistischen Mustern sind bereits aus makkabäisch-hasmonäischer Zeit bekannt. Jürgen Lebram (*Der Idealstaat der Juden*, S. 233-253) identifiziert zwei Passagen bei Strabon (ca. 63. v. Chr. – 19 n. Chr.) und Diodor (I. Jh. v. Chr.) über die „Staatsgründung“ Israels durch Mose als ursprünglich jüdische Texte: Den bei Strabon überlieferten Passus führt Lebram auf sadduzäische Kreise aus hasmonäischer Zeit zurück, an deren konsequenter Hellenisierungspolitik sich einst der makkabäische Widerstand entzündet hatte. Das Diodor-Fragment nimmt sich als prohasmonäische Bearbeitung dieses Textes aus: Es atmet denselben hellenistischen Geist, trägt in seine Vorlage aber das nationalistische und militärische Element der hasmonäischen Herrscherideologie ein.

Ein wichtiger Passus aus *Contra Apionem* ist CA 1,38-42. Dort setzt Josephus den vorgeblich seit alters fixierten und unangetasteten Textbestand der jüdischen Bibel gegen die Rechts- und Geschichtstraditionen anderer Völker ab, die nach seinem Urteil widersprüchlich und unzuverlässig sind. Rudolf Meyer (*Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanontheorie des Josephus*, S. 285-299) zeigt jedoch anhand ausgewählter Qumranfunde, daß noch bis in die Zeit des jüdischen Krieges Eingriffe in die Textgestalt der biblischen Schriften möglich, verschiedene Rezensionen in Umlauf und einzelne Schriften hinsichtlich ihrer Kanonizität strittig waren. Historisch aufschlußreich sind die Angaben in CA 1,38-42 aber insofern, als sie pharisäisch-rabbinische Schultraditionen des ersten Jhs. widerspiegeln, die einen nach Text und Umfang endgültigen Kanon anstrebten. Erreicht war dieser Zustand indes erst um die Mitte des 2. Jhs.

Josephus hat sich nicht nur als Apologet seines Volkes und seiner Religion betätigt. Er wurde auch mit harten Anschuldigungen gegen seine eigene Person konfrontiert: Die Eingangspassagen des *Bellum* (untersucht von Helgo Lindner, *Eine offene Frage zur Auslegung des Bellum-Proömiums*, S. 254-259) erwähnen Vorwürfe, die nicht näher bezeichnete „griechische Gelehrte“ betreffs der Wahrhaftigkeit des josephischen Berichts erhoben hatten. Auch gegen die von jüdischer Seite vorgebrachte Anschuldigung des Verrats an seinem Volk hat sich Josephus engagiert verteidigt. Daß seine Selbstrechtfertigung auch moderne Leser zu beeindrucken vermag, zeigt der Beitrag von Reinhold Mayer und Christa Möller (*Josephus – Politiker und Prophet*, S. 273-284), freilich in angemessener Korrektur allzu kritischer älterer Josephusdarstellungen und mit einem guten Überblick über die politische Situation in Jerusalem zu Beginn des jüdischen Krieges.

4. Zur Textüberlieferung der Werke des Josephus

Ein besonderes Problem stellt die Textüberlieferung vieler bei Josephus belegter antiker Ortsnamen dar, die durch Abschreibfehler späterer Kopisten bisweilen stark entstellt wurden. Hier bedarf es detaillierter archäologischer und topographischer Forschungen, wie sie etwa Abraham Schalit zu Lage und ursprünglicher Namensform der in AJ 13,379f / BJ 1,96 erwähnten Stadt mit dem rätselhaften Namen Bethome (AJ) bzw. Bemeselis (BJ) anstellt (*Der Schauplatz des letzten Kampfes zwischen aufständischen Pharisäern und Alexander Jannäus*, S. 300-318). Schalit resümiert: „Es hat sich (...) wieder ein-

mal herausgestellt, welches Unheil die vielen byzantinischen Josephusverschlimmberer angerichtet haben. Die philologische Arbeit am Josephustext hat noch ein weites Feld vor sich“ (S. 318).

Der Aufsatz von Ch. Burchard, *Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener* (S. 77-96) gibt einen Einblick in die breite Rezeptionsgeschichte des josphischen Werkes in der Alten Kirche. Da die Kirchenväter oftmals längere Textstücke wörtlich oder in überarbeiteter Form in ihre Schriften übernommen haben, sind diese Passagen in vielen Fällen für die textkritische Arbeit am Werk des Josephus verwertbar. Besonders Hippolyt von Rom (vor 170 – 235) als dem „erste(n) textkritisch verwertbare(n) Josephuszeuge(n) überhaupt“ (S. 95) kommt nach Burchard ein hoher Stellenwert zu; schrieb er doch „in der Stadt, in der nur anderthalb Jahrhunderte früher Josephus die griechische Fassung des Bellum veröffentlicht hatte (75/79 n. Chr.). Es ist gut möglich, daß der Kirchenvater ein römisches Bellum-Exemplar benutzte, und das könnte sogar noch eins von denen gewesen sein, die Josephus selber unter die Leute gebracht hatte.“ (S. 95).

Während sich Josephus unter den Christen schon früh großer Beliebtheit erfreute – wohl vor allem wegen seiner Geschichtstheorie, aus der man von christlicher Seite den göttlich verordneten Niedergang des Judentums meinte herauslesen zu dürfen – finden sich Spuren jüdischer Josephusrezeption zweifelsfrei erst im 10. Jahrhundert. David Flusser, *Der lateinische Josephus und der hebräische Josippon* (S. 122-132), macht uns mit einem süditalienischen Juden bekannt, der um das Jahr 953 wahrscheinlich in Neapel auf der Grundlage der lateinisch übersetzten Bücher 1-16 der *Antiquitates* sowie weiterer biblischer, apokrypher und mittelalterlicher Quellen ein hebräisches Geschichtswerk verfaßt hat, mit dem er das Werk des Josephus erstmals breiten jüdischen Kreisen erschloß. Das Geschichtswerk dieses (mit der Tradition „Josippon“ genannten) jüdischen Intellektuellen „war für die jüdischen Leser und Gelehrten des Mittelalters die Hauptquelle für ihr Wissen von der Zeit des Zweiten Tempels. Das Buch hat ihnen geholfen, die späteren Bücher der Bibel und die talmudische Literatur besser zu verstehen. Es ist somit das Verdienst eines jüdischen Verfassers, der vor mehr als tausend Jahren gelebt hat, daß er den lateinischen Josephus und dessen Bedeutung entdeckt und seinen Glaubensgenossen als eine bedeutende Quelle ihrer Geschichte zugänglich gemacht hat“ (S. 132).

Manuel Vogel

Rita Egger

Josephus Flavius und die Samaritaner

Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 4, Vandenhoeck & Ruprecht Freiburg/Schweiz u. Göttingen 1986, geb., 412 S., DM 130,00.

Josephus ist eine Hauptquelle für die Frühgeschichte der Samaritaner. Die Studie untersucht alle Texte aus *Bellum Judaicum* und *Antiquitates Judaicae*, die für die Erforschung dieser Gruppierung, die auf dem Garizim ihr Heiligtum hatte, von Bedeutung sind. Egger geht von der Beobachtung aus, daß Josephus eine Vielfalt von Begriffen verwendet, um Personengruppen zu bezeichnen, die in der Landschaft Samaria beheimatet sind. Eggers These ist, daß die unterschiedlichen Begriffe auch verschiedene Personenkreise meinen: 1. die Samaritaner: Sie sind Nachkommen von Juden, die sich, weil sie nichtjüdische Ehefrauen hatten, im 4. Jh. von Jerusalem trennten und auf dem Garizim eine religiöse Gemeinschaft mit einem eigenen Tempel gründeten. 2. die sog. Sidonier in Sichern: Sie waren Phönizier, die sich in dem Ort Sichern ansiedelten und in synkretistischer Weise den Glauben an Jahwe annahmen. 3. Heiden, die in keiner Beziehung zum Garizim standen, z.B. die Einwohner der Stadt Samaria-Sebaste und von Besatzungsmächten angesiedelte Kolonisten. Egger will ferner nachweisen, daß Josephus entgegen einer verbreiteten Ansicht nicht antisamaritanisch eingestellt sei, sondern über die Gemeinschaft vom Garizim neutral berichte und sie als jüdische Gruppe betrachte. Die nichtjüdischen Bewohner Samariens dagegen zeichne Josephus wegen ihres ambivalenten Verhaltens gegenüber den Juden eher negativ.

Egger beschäftigt sich ausführlich mit den von Josephus verwendeten Begriffen, seinem literarischen Gestaltungswillen schenkt sie dagegen wenig Aufmerksamkeit. So ordnet sie die Texte nach den in ihnen benutzten Gruppennamen und bespricht sie nicht in der vom Autor gewählten Abfolge in dessen Werken. Dadurch geht völlig unter, daß gerade in AJ 11 die Nennung von Bewohnern Samariens, seien sie nun als Samarier oder als Samariter bezeichnet, auf einer Bearbeitung der biblischen Bücher Esra und Nehemia und des nachbiblischen 3. Esra-Buchs beruht. Egger nimmt zwar an einigen Stellen wahr, daß diese Gruppennamen nachträglich in die aus den drei Quellen entnommenen Inhalte eingetragen sind. Sie stellt jedoch nicht die naheliegende Grundatzfrage, ob AJ 11 überhaupt eine historische wertvolle Quelle über die Bewohner Samariens ist, wenn die Samarier bzw. Samariter erst in der Nacherzählung der

älteren Schriften erstmals auftauchen. Dabei wäre zu prüfen, ob nicht Josephus Namen, mit denen zu seiner Zeit in Samarien lebende Volksgruppen bezeichnet wurden, anachronistisch in seine Wiedergabe der biblischen und nachbiblischen Texte eingetragen hat.

Der Wert der Studie besteht darin, daß sie zu Recht darauf aufmerksam macht, daß nicht jeder Quellentext, der von Bewohnern Samariens handelt, als Zeugnis über die Gemeinschaft vom Garizim gelesen werden darf. Bei Josephus spricht nur eine Minderheit solcher Texte mit Sicherheit von dieser Gemeinschaft.

Klaus-Stefan Krieger

Roland Bergmeier

Die Essener-Berichte des Flavius Josephus

Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des jüdischen Historiographen, Kok Pharos Publishing House Kampen/Niederlande 1993, 175 S., DM 48,00. Bergmeier fragt nach den Quellen, die Josephus für seine Schilderungen der Essener verwendet hat. Dadurch will er die Frage nach dem Verhältnis zwischen Essenern und Qumran klären helfen.

Bergmeier untersucht die Stellung der Essenertexte im Werk des Josephus und erhärtet dabei die Annahme von Quellenbenutzung. Sodann vergleicht er Josephus' Texte über Essener/Essäer mit denen Philos, Plinius' d.Ä. und Dios von Prusa mit dem Ergebnis, daß es gemeinsame Quellen gegeben habe. Schließlich löst er aus Josephus' Essenertexten einzelne Quellen heraus, sucht deren Inhalt zu beschreiben und vergleicht ihn mit Qumrantexten.

Bergmeier rekonstruiert vier Quellen: 1. Anekdoten über Essäer als Seher (BJ 1,78-80/AJ 13,311-313; BJ 2, 112f/AJ 17,345-348; AJ 15,373-379). Die ersten beiden sind völlig heidnisch geprägt. Eine Beziehung zu Qumran ist nicht festzustellen; erst Josephus hat in BJ 2,159 eine Verbindung dieser Wahrsagekunst zur Schriftauslegung hergestellt.

2. Aus einer „Drei-Schulen-Quelle“ hat Josephus das Schema Pharisäer, Sadduzäer, Essener und deren philosophisch ausgerichtete, von der Stoa geprägte Beschreibung (BJ 2,119.162-166; AJ 13,171-173; 18,11-22; verwendet in AJ 13,288-298; nur die Liste in V 10-12). Die Quelle unterscheidet die Schulen nach ihrer Lehrmeinung über das Schicksal und die Seele sowie nach ihrem Gemeinschaftsverhalten. Nur hier verrät sie, freilich stark verfremdet, Detailkenntnis. In BJ 2,119-161 ist der Passus über die Seelenlehre durch ein Konglomerat philosophischer Anschauungen (BJ 2,154-158) ersetzt. Die Erwei-

terung des Schemas um eine vierte Schule, die des „Auführers“ Judas der Galiläer (BJ 2,118; AJ 18,4-10.23-25), stammt von Josephus.

3. Eine „hellenistisch-jüdische Essäer-Quelle“ ist sowohl in BJ 2,119-166 wie in Philos Essäertexten „Quod omnis probus liber sit“ 75-91 und Apologie 1-18 verwendet. Josephus hat die Bezeichnung „Essäer“ aus der Quelle unter dem Einfluß der Drei-Schulen-Quelle in „Essener“ geändert. Die Essäerquelle kennt zwar etliche Details, die Qumrantexte bestätigen, will aber nicht präzise über eine jüdische Sondergruppe berichten, sondern zeichnet sie als ideale Gemeinschaft, um mit ihr für das Judentum zu werben. Die Essäer erscheinen als weise Asketen. Die für die Quelle typischen Begründungen einzelner Verhaltensweisen der Essäer entsprechen hellenistischen Anschauungen, nicht denen Qumrans. Die jüdische Ausrichtung verrät sich im Interesse an Sabbatregeln und Schriftauslegung. Die werbende Absicht der Quelle kam Josephus und Philo entgegen.

4. Eine „pythagoraisierende Essener-Quelle“ liefert den Hauptanteil in BJ 2,119-166 und AJ 18,18-22 und ist wohl auch in Plinius' Essener-Darstellung und Philos Schilderung der Therapeuten in „De vita contemplativa“ eingegangen. Sie stellt die Essener dar als jüdische Asketen, die ein eigenes Heiligtum gründeten und im Stil eines Ordens der Pythagoräer lebten. Diese Sichtweise prägt die Schilderung vollkommen. Trotzdem bietet die Quelle zahlreiche für Qumran zutreffende Details, kennt sogar die Lage am Toten Meer. Das jüdische Profil der Gemeinschaft von Qumran kommt jedoch nicht mehr zum Vorschein.

Bergmeier schlußfolgert, die Essener bzw. Essäer habe es so, wie sie die bekannten antiken Texte beschreiben, „aller Wahrscheinlichkeit nach nie gegeben“ (S. 120f). Bereits in den dort verarbeiteten Quellen seien sie eine literarische Fiktion, entworfen für ein hellenistisch gebildetes Publikum. Dennoch betont Bergmeier: „Fiktion hebt historisch zutreffende Information nicht auf“ (S. 116). Wenn auch verfremdet, biete gerade die pythagoraisierende Quelle viele Einzelheiten, die sich in den Qumranschriften bestätigen.

Die Studie liefert einen wichtigen Beitrag zur Rekonstruktion der antiken jüdischen Gruppierungen. Sie verdeutlicht erneut, daß dabei gängige Hypothesen dringend zu überdenken sind. Bergmeier stellt letztlich die Annahme einer essenischen Bewegung grundsätzlich in Frage. Zumindest verbietet sich, die aus Qumranschriften erhobenen Informationen mit Hilfe der Essenertexte zu ergänzen oder gar zu berichtigen.

Bergmeier veranschaulicht seine Textbeobachtungen ausführlich durch die synoptische Zusammenstellung von Vergleichstexten. Leider verzichtet er darauf, die von ihm rekonstruierten Quellen im vermuteten Wortlaut bzw. Inhalt gesondert abzudrucken.

Klaus-Stefan Krieger

Klaus-Stefan Krieger **Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus**

Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 9, A. Francke Tübingen u. Basel: 1994, 366 S., DM 120,00.
Lange Zeit stand bei der Erforschung des literarischen Werkes von Flavius Josephus gerade für christliche Theologen das historische Interesse im Vordergrund. Bleibt Josephus doch der wichtigste Gewährsmann für die jüdische Geschichte im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Literarische Studien blieben selten, wie K. in seinem Einführungskapitel zeigen kann. Dabei haben Arbeiten zu Stil und Tendenz des Josephus indirekt auch historischen Nutzen: Sie können leichter aufzeigen, was an der Darstellung von Ereignissen im Bericht des Josephus aus seinen literarischen Absichten erklärt werden kann und was ihr vermutlich als historischer Kern zugrundeliegt. Dafür ist es freilich wünschenswert, daß Vergleichstexte zur Verfügung stehen, die eine – wenn nicht objektive, dann doch abweichende – Gegendarstellung bieten. Für den Abschnitt zwischen der Absetzung des Herodes Archelaus als Tetrarch von Judäa 6 n. Chr. und dem Ausbruch des Jüdischen Krieges 66 n. Chr. sind wir in der glücklichen Lage, hier eine Paralleldarstellung in BJ 2-7 einerseits, AJ 18-20 andererseits zu besitzen. Ihr Vergleich erlaubt, Rückschlüsse auf die Darstellungstendenzen im einen wie im andern Werk zu ziehen. Im Einzelfall ist auch der Vergleich mit römischen Geschichtsschreibern möglich, bei den Ereignissen seit dem Ausbruch des Jüdischen Krieges auch der vergleichende Blick auf die Vita des Josephus.

Verf. geht in seiner Regensburger Dissertation auf die Tendenzen der Geschichtsdarstellung des Josephus in den genannten Abschnitten ein und kommt zu dem Ergebnis, daß sie im einen wie im andern Falle in hohem Maße von Apologetik bestimmt ist. Dabei verschiebt sich das Interesse vom früheren BJ zu den späteren AJ, was einerseits aus der zeitlichen Datierung, andererseits und noch mehr aus dem unterschiedlichen Adressatenkreis zu verstehen ist (vgl. 195-198, 326ff): In BJ schreibt Josephus für jüdische Leser. Seine Absicht ist, seiner Leserschaft die Katastrophe von 70 n. Chr. verständlich zu machen. Das

Bild, das er vom Lauf der Ereignisse seit der Übernahme Judäas als römischer Provinz bietet, ist differenziert. Es zeichnen sich drei Phasen ab. In einer ersten kommt es zu gelegentlichen Übergriffen römischer Machthaber, vor allem der Prokuratoren, die aber vom jüdischen Volk besonnen beantwortet werden, so daß weiterer Gewaltausbruch verhindert werden kann. Dies ist die Phase von Quirinius bis zu Agrippa I. Es folgt eine Phase relativen Friedens bis zu den Prokuratoren Tiberius Alexander, Ventidius Cumanus und Antonius Felix. Erst in der dritten Phase spitzt sich der Konflikt mit der römischen Besatzungsmacht zu, bis er dann unter Gessius Florus zum Ausbruch kommt. Schuld am Aufstand ist eigentlich nicht das jüdische Volk, sondern das Überhandnehmen von „Räubern“, das zum Konflikt führt. In den AJ wendet sich Josephus an vorwiegend heidnische Leser in der Diaspora. Die Differenzierung unter den Prokuratoren wird nun aufgegeben. Seit der römischen Machtübernahme im Jahre 6 n. Chr. haben die Römer Judäa ausgeplündert und unterdrückt. Immer wieder wurden die Juden bewußt provoziert, so daß ihnen am Schluß kein anderer Weg als der bewaffnete Widerstand blieb. Dabei ging es den Juden vor allem um die Verteidigung ihrer religiösen Sitten und Gebote.

Zusammenfassend kann man also von der Darstellung des Josephus sagen, daß sie in einem dreifachen Sinne der Apologetik dient (326ff): der Apologetik des jüdischen Volkes und seiner Religion, der Verteidigung auch des römischen Sieges über die Juden und schließlich der Selbstrechtfertigung des Josephus. Das jüdische Volk hat in seiner Mehrheit den jüdischen Krieg nicht gewollt. Rom hat ihn nur widerwillig vom Zaun gebrochen, wobei die Prokuratoren, die Legaten und das Kaiserhaus vor der Machtübernahme der Flavii die Hauptverantwortung trugen. Und Josephus selbst war ein Patriot, der sich nicht vor den Wagen der Jerusalem beherrschenden „Räuber“ spannen ließ.

Die durchweg flüssig geschriebene Darstellung K.s hat den Vorteil, auf Kenntnissen neutestamentlicher Wissenschaft, vor allem in der Methodik, aufbauen zu können. Dazu gehört nicht nur der intertextuelle Vergleich, sondern auch die Herausarbeitung von Darstellungsmitteln. Dies zeigt ein schöner Überblick auf S. 331-338. Durch größere Vertrautheit mit Josephus als Schriftsteller wird die Arbeit an Geschichte und Literatur des 1. Jahrhunderts n. Chr. in Palästina auch ein höheres Maß an Sicherheit bei der Gewinnung historisch zuverlässiger Informationen über diese Epoche erzielen. So dient Literaturwissenschaft dann auch letztlich der Geschichte. *Johannes Beutler*

Mireille Hadas-Lebel

Massada

Der Untergang des jüdischen Königreichs oder die andere Geschichte von Herodes, Aus dem Französischen übers. v. Hans Thill, Verlag Klaus Wagenbach Berlin 1995, 144 S., Wagenbachs Taschenbuch 255, DM 16,80.

Das Buch betrachtet das Phänomen Masada in seiner Gesamtheit. Die Autorin beginnt mit der Wiederentdeckung des bis dahin nur aus Josephus bekannten Ortes im 19. Jh. Das erste Kapitel schildert die Geschichte der Festung von der umstrittenen Frage nach dem Gründer (der Makkabäer Jonathan oder der Hasmonäer Alexander Jannai) über den prachtvollen Ausbau durch Herodes bis zum Beginn des Jüdischen Krieges. Weitgehend wird Josephus nacherzählt.

Das zweite Kapitel behandelt das in BJ ausführlich erzählte Ende Masadas: die Belagerung durch die Römer und den Selbstmord der Verteidiger. Die Autorin würdigt zwar den literarischen Charakter von Josephus' Darstellung und die starken fiktionalen Anteile (die Doppelrede des Eleazar ben Yair ist eine komplette Schöpfung des Josephus). Doch scheint mir ihr Urteil nicht immer zutreffend. Daß Josephus „die Sikarier erhöhen, Bewunderung für ihre heroische Tat erwecken“ wollte (S. 44), ist unwahrscheinlich, da er Eleazars erste Rede als Schuideingeständnis für den gesamten – nach Josephus' Ansicht von Gott verworfenen – Aufstand gestaltet. Daß Josephus gegen den Selbstmord nichts einzuwenden habe (S. 45), obwohl er ihn für sich in ähnlicher Lage ablehnte (S. 52f), stimmt kaum. Die zweite Rede, in der Eleazar den Selbstmord rechtfertigt, widerspricht genau jener Rede, die Josephus sich in BJ 3,361-382 in den Mund legt. Dort geißelt er den Selbstmord als gesetzwidrig, den Selbstmörder als von Gott verworfen. Für Josephus unterstreicht der Selbstmord der Aufständischen die Gesetzesübertretungen, die ihnen Josephus immer wieder unterstellt. Im Munde Eleazars (!) wird der Selbstmord auf Masada gar als Strafe Gottes gedeutet (BJ 7,333).

Im dritten Kapitel beschreibt Hadas-Lebel die archäologischen Funde auf Masada, vor allem die Ausgrabungen Yigael Yadin.

Das vierte Kapitel schildert, wie Masada zum nationalen Mythos des Staates Israel wurde – angefangen von dem Gedicht des ukrainischen Juden Isaac Lamdan (1899 bis 1954), das in den 30er Jahren die jüdische Jugend Osteuropas begeisterte und die Parole „Masada soll niemals mehr fallen!“ prägte, bis zur Infragestellung des Symbols. Hadas-Lebel gibt hier interessante Einblicke in Vor-

stellungen, die Nichtjuden kaum bewußt sind, deren Kenntnis zum Verständnis der heutigen Bedeutung Masadas aber unerlässlich ist.

Im Anhang findet sich eine Übersetzung von BJ 7,252-262.275-406 (die Sikarier, Beschreibung Masadas, Belagerung, Eleazars Reden, Selbstmord).

Klaus-Stefan Krieger

Bärbel Mayer-Schärtel

Das Frauenbild des Josephus

Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung, Verlag W. Kohlhammer Stuttgart u.a. 1995, 400 S., DM 98,00.

Eine umfassende Studie, die das Bild nachzeichnet, das Josephus von Frauen entwirft, fehlte bislang, obwohl sie die Kenntnis der Lebensumstände antiker Frauen bereichert hätte. Diese Lücke will die Autorin schließen. Dabei konzentriert sie sich auf Aussagen, die Auskunft geben sollen, welche Position in der Gesellschaft des Römischen Reichs Frauen einnehmen konnten und welches Rollenspektrum ihnen zur Verfügung stand.

Mayer-Schärtel fragt zunächst, welche Faktoren nach Ausweis des Josephus den sozialen Status von Frauen begründeten. Sie sammelt dazu Aussagen über Herkunft, Macht, Besitz, Ansehen, Arbeit, persönliche Eigenschaften, Bildung, Religion und Rechtsstellung von Frauen. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß laut Josephus besonders Abstammung und – v.a. äußerliche – Attraktivität entscheidend seien. Als weitere Möglichkeit, Ansehen zu erwerben oder zu steigern, komme für Josephus einzig der moralische Vorgaben erfüllende Lebenswandel hinzu. Fazit: „Der Status von Frauen wird von Josephus von dem ‚ihrer‘ Männer abgeleitet. Der eigene Beitrag der Frau zu ihrem Ansehen ist (...): Wenn sie sich so verhält, wie das römische Ideal für eine Frau vorsieht“ (S. 181).

Danach bespricht die Autorin die Beziehungen und Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern, also welche Position und welche Rollen Frauen im Gegenüber zu Männern einnahmen. Dabei fragt sie zunächst nach den Erwartungen an Frauen und den Vorstellungen vom Verhältnis der Geschlechter, die Josephus allgemein formuliert. Sie kommt zu dem Befund, daß Josephus die Eigenschaften Schwäche, Zügellosigkeit, Dreistigkeit, Leichtfertigkeit und Treulosigkeit als typisch weiblich ausgibt. Sodann stellt Mayer-Schärtel die Aussagen zusammen, die Josephus zur Bruder-Schwester-Beziehung, zur Ehe, zur Sexualität und zur Mutterschaft macht.

Ein weiteres Kapitel sucht Josephus' Frauenbild zu skizzieren und in den Kontext griechisch-römischer

Kultur zu stellen. Mayer-Schärtel streicht heraus, daß Josephus das Verhältnis der Geschlechter als gottgegebene Ordnung angesehen habe. Aufgabe der Frau sei es, sich an dem ihr zugewiesenen zweiten Platz hinter dem Mann einzufügen und sich aus ihr nicht zustehenden Bereichen wie der Politik fernzuhalten. Mit seinem Frauenbild teile Josephus die Grundüberzeugungen seiner Kultur und Gesellschaft (S. 352). Die Autorin fällt darüber hinaus das Urteil, daß „Josephus eigene Akzente setzt, die die misogynen Tradition, aus der er kommt, noch verstärkt, auch dort, wo es Möglichkeiten der Abschwächung durchaus gegeben hätte“ (S. 34). Josephus nenne keine einzige positive weibliche Eigenschaft und setze auch bei vorbildhaften Frauengestalten der Bibel negative Akzente. „Nirgendwo in seinen Schriften finden wir dagegen die uneingeschränkt positive Würdigung einer Frau als Frau oder die Hochschätzung einer weiblichen Person im Gegenüber zu einem Mann“ (S. 372).

Mayer-Schärtel kommt das Verdienst zu, erstmals das gesamte Material, das bei Josephus zu und über Frauen vorliegt, aufbereitet zu haben. Ihr Buch hat streckenweise den Charakter eines Nachschlagewerks.

Mayer-Schärtel weiß um die Problematik der Quellen des Josephus und betont: „Mein Ausgangspunkt ist die redaktionelle Ebene, d.h. es geht mir um die Akzente, die Josephus gegenüber seinen Vorlagen selber setzt“ (S. 34). An manchen Stellen wäre es vielleicht hilfreich gewesen, das Verhältnis von Tradition und Redaktion noch eingehender zu erörtern. Auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Josephus' Aussagen könnte bisweilen schärfer gestellt werden; beim Vorwurf der Homosexualität und des Transvestitentums gegen die Zeloten (S. 269) etwa könnte die tendenziöse Erfindung eines solchen Vorwurfs besonders aufschlußreich für Josephus' Bewertung von Sexualität und Geschlechteridentität und für sein jüdisches Profil sein.

Aufmerksamkeit verdient auch die literarische Gestaltung der Passagen, die von Frauen sprechen, und ihre Einbettung in den Gesamtzusammenhang des jeweiligen Werks. Entsprechende Untersuchungen zur Darstellung biblischer Frauenfiguren werden zitiert. Josephus' Texte über Berenike, die Schwester König Agrippas II., z.B. referiert Mayer-Schärtel (S. 196f, 273), an anderer Stelle gibt sie das negative Porträt wider (S. 243f). Es ließe sich (wie ich es im *Journal for the Study of Judaism* 28, 1997, S. 1-11 versucht habe) zeigen, daß die positive Zeichnung in BJ und die negative in AJ völlig an der jeweiligen Bewertung von Berenikes Bruder Agrippa II. ausgerichtet ist und letztlich dessen Charakterisierung dient. Gerade

diese Funktionalisierung Berenikes – nicht allein die ablehnende Darstellung in AJ – sagt viel über Josephus' Frauenbild.

Klaus-Stefan Krieger

Bernd Schröder Die »väterlichen Gesetze«

Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer, Texte und Studien zum antiken Judentum 53, Tübingen 1996, XI. 313 Seiten, DM 178,00 (SFr 152,00, ÖS 1299,00).

Die von Peter Schäfer betreute Berliner jüdische Dissertation ist eine begriffsgeschichtliche Studie. Der Verfasser fragt nach der Bedeutung der „väterlichen Gesetze“ (griech. *patria nomima* oder *patrioi nomoi*) und verwandter Termini im Werk des Josephus. Der auf die Einleitung (S. 1-25) folgende erste Hauptteil (S. 27-157) untersucht die Schriften des Josephus in chronologischer Reihenfolge (*Bellum Judaicum*, *Antiquitates*, *Vita* und *Contra Apionem*). Eine Fülle von Belegstellen bei lateinischen Autoren, in griechisch-hellenistischen Texten, in inschriftlichem und urkundlichem Material, im hellenistischen Judentum (Septuaginta, Philo von Alexandrien) sowie in Qumran und im Neuen Testament sind Gegenstand des zweiten Hauptteils (S. 159-262). Der Schluß (S. 263-270) faßt den Ertrag der Studie knapp zusammen.

Die begriffsgeschichtliche Erhebung von Wortbedeutungen, die in ebensolcher Materialfülle aus dem Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament von Gerhard Kittel hinlänglich bekannt (und gefürchtet) sein dürfte, ist für den Verfasser indes „nicht schon das Ziel, sondern ein Mittel, um der Sache, die er [d.i. der Begriff der „väterlichen Gesetze“] zum Ausdruck bringt und die Funktion, die er erfüllt, auf die Spur zu kommen“ (S. 19). Zur Sache liefert Schröder interessante und wichtige Informationen. Indem Josephus zur Bezeichnung der jüdischen Tora in ihrer schriftlichen und mündlichen Form auf den Begriff der „väterlichen Gesetze“ zurückgriff, knüpfte er an geprägte Vorstellungen auf Seiten seiner griechischen und römischen Leser an: Die „väterlichen Gesetze“ eines Volkes bildeten die Grundlage seiner staatlichen Verfassung (*politeia*). Wer politisch Einfluß nehmen oder seine politische Macht sichern wollte, mußte seine Übereinstimmung mit den „väterlichen Gesetzen“ als der traditionellen Basis sittlichen Handelns dartun. Von Bedeutung waren die „väterlichen Gesetze“ v.a. auch für die zwischenstaatlichen Beziehungen der hellenistisch-römischen Welt, sofern sie den Bereich der Rechtsautonomie eines Volkes markierten, der zu respektieren war und

auch von der unterwerfenden Großmacht grundsätzlich respektiert wurde. Damit war eine gemeinsame zivilisatorische Basis wie auch die Grundlage der eigenständigen Koexistenz der hellenistischen Völker gegeben.

Josephus macht sich diese Konnotation des Begriffs, die ihm durch eigene Lektüre geläufig war, in seinen Werken planvoll zunutze. Schöders Studie ist v.a. deshalb wichtig, weil sie den Befund der Schriften des Josephus vollständig auswertet und dabei auch nach der Funktion des Begriffs im Gesamtzusammenhang des jeweiligen Werkes fragt: Im *Bellum Judaicum* macht Josephus neben einzelnen römischen Statthaltern vorrangig extremistische jüdische Kreise für die katastrophale Zuspitzung des Konflikts zwischen Juden und Rom verantwortlich, deren Ablehnung nichtjüdischer Opfergaben im Jerusalemer Tempel er als Übertretung der „väterlichen Gesetze“ brandmarkt. Für die gemäßigte Mehrheit der Juden wirbt er dagegen bei seinen römischen Lesern um Verständnis, indem er ihr Verhalten als den „väterlichen Gesetzen“ entsprechend qualifiziert. Josephus attestiert damit den gemäßigten Juden ein Ethos, das der nichtjüdische Leser von seinen eigenen kulturellen Voraussetzungen her verstehen und respektieren konnte. Der jüdische Krieg erscheint vor diesem Hintergrund als Unglücksfall, nicht als notwendiger Konflikt zweier unterschiedlicher Religionen bzw. Kulturen.

Auch in den *Antiquitates* geht es Josephus darum, innerjüdische Sachverhalte für nichtjüdische Leser einsehlich zu machen und „bei seinen heidnischen Lesern um Verständnis für den jüdischen Gesetzesgehorsam zu werben“, womit er ihnen „zugleich auch Verständnis für eventuelle Konflikte abtrotzt (...). Schwerpunkttafeln werden mit »väterlichen Gesetzen« das (Kaiser-)Bilder, das Götzendienst- sowie das Mischehenverbot und die Sabbatgesetzgebung bezeichnet, die sich gegen römische Disziplinarmaßnahmen sperren. Anerkennt der römisch-griechische Leser diese als »väterliche Gesetze«, also als etwas, dem er selbst auch Anerkennung zollen würde, wird er dem jüdischen »Eigensinn« weniger zornig als vielmehr achtungsvoll gegenüberstehen“ (S. 130).

In der apologetischen Schrift *Contra Apionem* zielt die Darstellung der jüdischen Gesetze im Vergleich mit den hellenistischen Kulturen und Religionen auf den Erweis ihrer Ebenbürtigkeit, ja Überlegenheit. Wiederum bedient sich Josephus analoger Begriffe griechisch-römischer Ethik und Staatsverfassung, um Inhalt und Funktion der jüdischen Gesetze nichtjüdischen Lesern nahezubringen.

Die sorgfältig gearbeitete Studie stellt gerade in ihrer konsequenten methodischen Selbstbeschränkung einen

Gewinn für die Josephusforschung dar. Wir erhalten Einblick in die „Vermittlungsarbeit zwischen Heiden und Juden“ (S. 15), die Josephus im Interesse seines Volkes geleistet hat.

Es wäre freilich der Benutzerfreundlichkeit des Buches zuträglich gewesen, hätte der Verfasser wenigstens niederländische und neuhebräische Zitate fremdsprachiger Sekundärliteratur in deutscher Übersetzung wiedergegeben (Josephus hätte das an seiner Stelle bestimmt getan). Der Preis des Bandes schließlich wird – dies gilt auch für das Buch von Ch. Gerber – Interessierte wohl eher eine Bibliothek aufsuchen lassen als eine Buchhandlung.

Manuel Vogel

Christine Gerber Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus

Untersuchungen zu seiner Schrift „Contra Apionem“. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 40, Brill Leiden 1997, Leinen, XIV, 456 S., HfI 250,00.

Gegenstand dieser theologischen Dissertation (Erstgutachten: Ferdinand Hahn, München) ist das apologetische Spätwerk des Josephus, in dem er den Versuch unternommen hat, die Vorurteile und Anschuldigungen gegen das Judentum, die in der Antike kursierten, umfassend zu widerlegen. Wie kein anderes Werk des Josephus legt seine Schrift *Contra Apionem* daher die traditionsgeschichtliche Frage nach dem kulturellen, (popular-)philosophischen und politischen Umfeld nahe, in dem Josephus gelebt und das seine Darstellung durchgängig beeinflusst und geformt hat.

Die Verfasserin blendet indes traditionsgeschichtliche Untersuchungen weitgehend aus und nimmt eine vorwiegend textimmanente Analyse und Interpretation der Schrift vor. Antike Vergleichstexte spielen mit Ausnahme von Philo *Hypothetica*, den *Sentenzen* des Pseudo-Phocylides (S. 100-118) und Platons *Leges* (S. 226-243) kaum eine Rolle. Statt dessen konzentriert sich die Verfasserin auf die Strukturierung und interpretierende Paraphrase der Schrift selbst, vornehmlich des dritten Hauptteils. Dies ist die Grenze der Studie – die eingangs vorgestellten, traditionsgeschichtlich orientierten Kommentare und Untersuchungen zu *Contra Apionem* empfehlen sich also als ergänzende Lektüre –, keineswegs jedoch ein Mangel. Vielmehr eröffnet die synchrone Betrachtungsweise eine Perspektive auf die bisher nur unzureichend beachtete Struktur und Intention des Gesamttextes.

Nach forschungsgeschichtlichen und methodologischen Vorüberlegungen (Teil I) nimmt die Verfasserin in Teil II zunächst die Schrift als Ganzes in den Blick: Nützlich ist die Gliederung derselben (S. 67-70) und die paraphrasierende Wiedergabe ihrer Hauptinhalte (S. 71-77). Mit der so gewonnenen Einsicht in die Makrostruktur von *Contra Apionem* wird anschließend die derzeit lebhaft diskutierte Frage nach dem Charakter der Schrift als Apologie aufgeworfen. Mit Blick auf den dritten Hauptteil, dem das besondere Augenmerk der Studie gilt, wurde neuerdings mehrfach bestritten, daß Josephus mit seinem Spätwerk überhaupt eine Apologie vorgelegt hat. Vielmehr handele es sich um eine an Juden gerichtete, auf Selbstvergewisserung zielende Propagandaschrift oder aber um ein „missionarisches“ Werk, das Nichtjuden zum Übertritt zum Judentum ermutigen sollte. Die Verfasserin zeigt jedoch, daß Josephus die Verteidigungssituation, in der sich das Judentum befindet, (und damit auch eine tendenziell skeptische, nichtjüdische Leserschaft) nie aus dem Blick verloren hat, auch dort nicht, wo er nicht unmittelbar auf Anschuldigungen gegen das Judentum reagiert, sondern in durchaus selbstbewußtem Ton die Überlegenheit seiner Religion anhand ihrer Gesetze darlegt.

Die Teile III (S. 122-255) und IV (S. 256-387) des Buches sind dem dritten Hauptteil von *Contra Apionem* gewidmet (CA II,145-296), der zunächst einer ausführlichen Analyse auf argumentationstheoretischer Grundlage unterzogen wird. Mit Bedacht wählt die Verfasserin hierfür ein Theoriemodell, das auch anhand antiker Texte erarbeitet wurde und nur soweit mit einer eigenen Fachterminologie operiert, als es dem Verständnis des zu erschließenden Textes zuträglich ist. Dadurch gelingt die Umsetzung der rhetorisch weitschweifigen Diktion des Josephus in klar strukturierte Argumentationslinien. Auf dieser Grundlage entwirft die Verfasserin in Teil IV das „Bild des Judentums“, das Josephus für seine nichtjüdischen Leser gezeichnet hat. Die systematische Gliederung dieses Teils (Mose als Gesetzgeber, das Gesetz, die Lehre von Gott, das jüdische Gemeinschaftsleben, etc.) zielt jedoch nicht auf die Rekonstruktion einer „Dogmatik“ oder „Theologie“ des Judentums, wie sie in der Vergangenheit immer wieder versucht wurde – nicht selten verbunden mit dem Vorwurf, Josephus habe die jüdische Religion hellenistisch verwässert. Eine Interpretation der Schrift hat vielmehr stets den apologetischen Kontext der josephischen Argumentation zu beachten: Es war dem Flavier gar nicht um eine Darstellung dessen zu tun, was er selbst dachte und für die Summe seines Glaubens hielt.

Es ging ihm um die Widerlegung gängiger Vor- und Fehlurteile über das Judentum. Josephus hat auf Denkkategorien und Wertvorstellungen seiner griechisch-römischen Umwelt zurückgegriffen, um das Judentum einer nichtjüdischen Leserschaft überhaupt erst einmal verständlich zu machen und in der Folge den (allzuoft gefährlichen) Antipathien, denen er sich und sein Volk ausgesetzt sah, entgegenzuwirken.

Indem die Verfasserin die durchgängige apologetische Intention von *Contra Apionem* herausarbeitet, leistet sie einen wichtigen Beitrag zur weiteren Arbeit an dieser Schrift. Dankbar wird man auch auf die im Anhang beigegebene Übersetzung von CA II,145-296 zurückgreifen (S. 395-419), ebenso auf die Wortstatistik zum dritten Teil von *Contra Apionem* (S. 420-426), die künftiger Auswertung zur Verfügung steht.

Ausführliche Register beschließen den Band.

Manuel Vogel

Zugesandte Bücher

Die folgenden Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen, eine Rücksendung ist nicht möglich.

Jörg Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*. (Reihe: BWANT 134). Kohlhammer Verlag Stuttgart 1993. 205 S. Ppb. DM 88,00.

Wolfgang Baur, *1., 2. und 3. Johannesbrief*. (Reihe: SKK NT 17). Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1991. 128 S. Ppb. DM 21,80.

Martina Eschenweck, *„Was wir hörten und erfuhren ...“: Freisinger „Bibel-Intensiv-Kurs“*. Religionspädagogische Qualifizierung eines Entwurfs von Bibelarbeit mit Erwachsenen. (Reihe: STPS, Bd. 29). Echter Verlag Würzburg 1997. 206 S. Ppb. DM 39,00.

Christoph Gellner, *Weisheit, Kunst und Lebenskunst*. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertold Brecht. (Reihe: Theologie und Literatur, Bd. 8). Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1997. 366 S. Ppb. DM 58,00.

Markus Grohmann/Agnes Wuckelt (Hg.), *Das neue Jerusalem – Hoffnungslieder*. Ein Singspiel in drei Bildern zu Offenbarung 21,9-27. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1997. 70 S. geheftet.

Gerhard Hotze, *Paradoxien bei Paulus*. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie. (Reihe: NTA Neue Folge, Bd. 33) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1997. 380 S. geb.m. Schutzumschlag. DM 98,00.