

Die Heiligen Schriften des Judentums nach Flavius Josephus

von

CHRISTINE GERBER

Flavius Josephus lebte in zwei Welten. Er wuchs, aus priesterlichem Geschlecht stammend, in Jerusalem auf und kämpfte als Feldherr gegen die römischen Invasoren, aber lebte schließlich als Schriftsteller in Gunsten der flavischen Kaiser in Rom. Seine Muttersprache war Hebräisch oder Aramäisch¹, und doch schrieb er die uns erhaltenen Schriften zumeist auf Griechisch und in erster Linie für Nichtjuden. Seinem Versuch, zwischen diesen Welten zu vermitteln, wurde oft – wie seinem Lebensweg – Opportunismus vorgeworfen: er habe für die Zustimmung seiner heidnischen Leser sein Judentum verleugnet, er sei bloß Kompilator von Schriften anderer². Seine Werke geben jedoch Zeugnis davon, daß Josephus in seinem Bemühen, bei Römern und Griechen um Verständnis für sein Volk zu werben, bewußt und eigenständig als Jude auftritt und darin eine charakteristische Seite des antiken Judentums darstellt³.

Nach des Josephus Verständnis von „Heiligen Schriften“ zu fragen, d. h.

¹ Eine genaue Bestimmung erscheint als unmöglich; vgl. T. RAJAK, *The Native Language of Josephus*, in: DIES., *Josephus. The Historian and His Society*, London/Philadelphia 1983, 230–232.

² So die ältere Forschung, vgl. die Übersicht bei P. BILDE, *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works and their Importance* (Journal for the study of the Pseudepigrapha Supplement series 2), 1988, 126ff. Ein für die vorliegende Frage markantes Beispiel ist die Behauptung G. Hölschers, Josephus sei in Ant 1–13 ganz abhängig von anderen schriftlichen Vorlagen, er habe den Bibeltext nicht einmal aufgeschlagen, aber absichtlich vorgetäuscht, ihn als Grundlage seiner Darstellung genommen zu haben (G. HÖLSCHER, Art. Josephus, PRE 9,2 [1916], 1943–2000: 1952–1955).

³ Seit etwa dreißig Jahren setzt sich diese wohlwollendere Sicht durch. Aus der unendlichen Fülle der neueren Literatur seien einige Arbeiten genannt, die anhand der historischen Werke die Eigenständigkeit der Darstellungen des Josephus und seine diesen zugrundeliegende theologische Überzeugung herausgestellt haben: H. LINDNER, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage* (AGJU 12), 1972; O. MICHEL, *Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im ‚Bellum Judaicum‘. Analysen und Perspektiven* (ANRW II.21/2), 1984, 945–976; H. W. ATTRIDGE, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (HThR Diss. in Religion), 1976; W. C. VAN UNNIK, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (FDV.NF), 1978; T. RAJAK, *Josephus* (s. Anm. 1); vgl. BILDE, (s. Anm. 2), 141ff. Daß

danach, was er als „Heilige Schrift“ anerkannte und welchen Umgang er forderte und selbst pflegte, kann also beispielhaft Aufschluß geben über eine jüdische Haltung im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Die Antwort ist nur indirekt zu finden, denn die Hauptwerke des Josephus, *De Bello Iudaico* und *Antiquitates Iudaicae*, erzählen die Geschichte des jüdischen Volkes von der Schöpfung bis in die Gegenwart des Verfassers, und nur sein letztes der uns erhaltenen Werke, die *Apologie Contra Apionem*, handelt vom Judentum als solchem und ist vor allem in seinem zweiten Teil (Ap 2,145ff.) nicht historiographisch, sondern theologisch ausgerichtet.

In den verschiedenen Werken finden sich verstreute Äußerungen über die heiligen Bücher, die zusammengenommen ein Bild davon geben, was Josephus sich unter diesen „Heiligen Schriften“ vorgestellt hat (I). Die Darstellung der Geschichte Israels folgt in den ersten elf Büchern der *Antiquitates* der hebräischen Bibel bis Esra und Nehemia. Im Vergleich von Anspruch an Schrifttreue und Verwirklichung dessen zeigt sich, wie Josephus mit den Schriften in seinen Werken umging (II). Eine abschließende Auswertung der verschiedenen Beobachtungen (III) soll eine Antwort auf die Frage nach Schriftgebrauch und -verständnis Josephus' geben⁴.

I.

„(38) Denn es gibt bei uns nicht Tausende von Büchern, die nicht zusammenstimmen und widerstreiten, sondern nur zweiundzwanzig Bücher, die die Aufzeichnungen der ganzen Zeit enthalten und denen zu Recht geglaubt wird. (39) Und von diesen sind fünf von Mose, die die Gesetze umfassen und die Überlieferung von der Menschenschöpfung bis zu seinem (des Mose) Ende. Dieser Zeitraum bleibt nur um wenig unter dreitausend Jahren. (40) Von dem Tod des Mose bis zu dem des Artaxerxes, des Sohnes des Xerxes, des persischen Königs, schrieben die Propheten nach Mose die Ereignisse zu ihrer Zeit nieder in dreizehn Büchern⁵. Die übrigen vier Bücher umfassen Lieder auf Gott und Lebensunterweisungen für die Menschen. (41) Von Artaxerxes bis zu unserer

Josephus selbst auf den Bibeltext zurückgegriffen hat, darf heute – gegen Hölscher – als unbestritten gelten und wird hier nicht eigens diskutiert; vgl. BILDE, op. cit., 128–134.

⁴ Zu dieser Fragestellung direkt gibt es m. W. nur den breit angelegten Aufsatz von L. H. FELDMAN, *Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus*, in: M. J. Helder/H. Sysling (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 1; CRINT section 2)*, 1988, 455–518. Feldman untersucht darin vor allem den Gebrauch und die Modifikationen der Schrift in Ant, nicht jedoch explizite Aussagen zu den Heiligen Schriften bei Josephus.

⁵ R. Meyer macht darauf aufmerksam, daß diese Rechnung von Ester als letztem der prophetischen Bücher ausgeht, wobei Artaxerxes sekundär mit Ahasverus identifiziert wird; vgl. R. MEYER, *Bemerkungen zum literargeschichtlichen Hintergrund der Kanonthorie des*

Zeit ist zwar alles aufgeschrieben, aber es verdient nicht den gleichen Glauben wie die früheren Schriften, da es nicht in der genauen Nachfolge der Propheten entstand.“⁶

Diese bekannte, da neben 4 Esr 14 älteste Aussage über den „Kanon“ der Heiligen Schriften des Judentums zeigt, daß Josephus die von Christen „Altes Testament“ genannten Bücher⁷ als besondere Zeugnisse der Geschichte Israels kannte, und zwar eine begrenzte und nicht mehr erweiterbare Zahl einander nicht widersprechender Bücher (Ap 1,37) aus einer im Blick auf Anfang und Ende bestimmten Zeit.

1. Sprachgebrauch

Josephus spricht an dieser Stelle von βιβλία, im Kontext sonst von ἀναγραφαί, da er hier die Geschichtsbücher der Juden mit denen der Ägypter, Babylonier, Chaldäer vergleicht und behauptet, daß sie deren Geschichtsurkunden zumindest ebenbürtig seien. Wenn er sich auf die Heiligen Schriften als Quelle seiner Geschichtsschreibung beruft, spricht er neben ἀναγραφαί meist von ἑρῶ βιβλία, ἑρῶι βιβλιοι und ἑρῶ γράμματα – und zwar fast nur in bezug auf diese und nicht auf die Bücher anderer Völker, manchmal auch von γεγραμμένα⁸. Das ist geläufige Rede, doch es zeigt, daß Josephus die verschiedenen Bücher in ihrer unterschiedlichen Herkunft vor Augen hatte, nicht aber ein Corpus, eine bzw. „die Heilige Schrift“ als ganze. Denn es fällt auf, daß Josephus nie γραφή in diesem Sinne verwendet⁹. Auch eine Formel wie γέγραπται κτλ. zur Einleitung direkter Zitate aus einer der Schriften oder zur Argumentation mit Schriftautorität fehlt; für Josephus dient γέγραπται bzw. ἀναγέγραπται lediglich zum Verweis auf Belegstellen des AT oder auch anderer Quellen.

Was ein Buch nach Josephus zu einem heiligen macht, wie es entstand, welche Bedeutung sein Inhalt hat und welchen Respekt es verlangt, ist nun zu erfragen.

Josephus, in: Josephus-Studien (FS O. Michel, hg. von O. Betz, K. Haacker und M. Hengel), Göttingen 1974, 284–299: 288.

⁶ Ap 1,38–41. Die deutschen Übersetzungen sind von der Verfasserin.

⁷ Die Zahl 22 rührt wahrscheinlich daher, daß Josephus Rut zu Richter und die Klagelieder zu Jeremia zählte, entspricht also vom Umfang her den 24 in 4 Esra erwähnten Büchern. Vgl. MEYER, Bemerkungen (s. Anm. 5), 286, und J. C. H. LEBRAM, Aspekte der alttestamentlichen Kanonbildung, VT 18 (1968), 173–189: 174.

⁸ In Ap 1,227f. spricht er von „Heiligen Schriften“, die Manetho übersetzt habe, und kann dabei eigentlich nur ägyptische Texte meinen.

⁹ Die Stelle Ant 3,38 ist umstritten; H. S. J. Thackerays Deutung, daß es sich hier nicht um die Schrift als solche, sondern um einige andere Texte, eventuell Tempelsängerlieder, handelt, ist wahrscheinlich zutreffend. Vgl. H. S. J. THACKERAY, Josephus the Man and the Historian (1929), Repr. with Introd. by S. Sandmel, New York 1967, 90f.; vgl. auch die Erläuterung zur Übersetzung der Stelle: DERS. (ed. and transl.), Josephus IV, Jewish Antiquities Books I–IV (LCL), 1967, 336f., Anm. a.

2. Die Herkunft der heiligen Bücher

Josephus nennt nicht ausdrücklich ein Kriterium für „Heiligkeit“ der Schriften, aber sagt, daß ihre besondere Abfassung für sie bürge. „Allein die Propheten schrieben einerseits das Höchste und Älteste getreu nieder, das sie durch Einhauchung von Gott erfuhren, andererseits, was sie persönlich erlebten, so, wie es geschah“ (Ap 1,37). Davon berichtet Josephus auch in den ersten Büchern der *Antiquitates*. Unter den vielen Propheten (und auch zwei Prophetinnen)¹⁰, unter welche auch Mose gezählt wird (der allerdings in diesem Amt allein nicht aufgeht)¹¹, gab es einige, die das ihnen von Gott Offenbarte aufschrieben, sei es Vergangenes, das sie durch Inspiration erfuhren¹², Gegenwärtiges, das sie miterlebten und getreu aufzeichneten¹³, oder Zukünftiges, wie Gott es ihnen gesagt hatte¹⁴. Verschiedene Gestalten werden als Autoren biblischer Bücher genannt, Salomo (Ant 8,44), Jeremia und Ezechiel (Ant 10,78f.), Daniel (Ant 10,210 u. ö.), Jesaja (Ant 11,5)¹⁵. Mose ist der Verfasser des Pentateuch (Ant 1,26.29.37; 4,331 u. ö.); daß darin auch schon sein Tod berichtet wird, ist erklärlich: Mose hatte ihn im voraus erzählt, um Legendenbildung zu vermeiden (Ant 3,74). Daß Mose „nach Diktat und Lehre Gottes“ auch die Gesetze aufschrieb (Ant 17,159, vgl. 3,322; 4,183.197), läßt seinem Werk unvergleichliche Bedeutung zukommen¹⁶.

Mit der prophetischen Verfasserschaft hatte es aber nach der oben zitierten Aussage zur Zeit der Perser ein Ende, so daß die seit Artaxerxes verfaßten Schriften nach Josephus nicht das gleiche Vertrauen verdienen wie die vorher niedergelegten. Die Begründung dieser Aussage – „da es nicht in der genauen Sukzession (*διαδοχή*) der Propheten entstand“ – deutet an, was die biblischen Bücher auszeichnet, ohne es doch auszuführen. Der Mangel späterer Schriften liegt nicht darin, daß nicht alle Ereignisse notiert worden seien – auch die späteren Ereignisse seien alle aufgezeichnet¹⁷ –, sondern bei den Verfassern. Da der Gedanke vom Abschluß des Kanons bei Josephus sonst keine Rolle

¹⁰ Vgl. die Auflistung bei G. DELLING, Die biblische Prophetie bei Josephus, in: *Josephus-Studien* (s. Anm. 5), 109–121.

¹¹ So οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται Ap 1,40; vgl. Ap 2,286; Ant 4,303 und vor allem 4,329: προφῆτης . . . οἶος οὐκ ἄλλος (in Aufnahme von Dtn 34,10); vgl. auch Ant 5,20.

¹² Ἐπίπνοια, Ap 1,37b.

¹³ Loc. cit.; vgl. 1,45.

¹⁴ „Dieser (Jesaja) war ein als göttlich bekannter Prophet und bewunderte die Wahrheit, und weil er überzeugt war, gar nichts Falsches gesagt zu haben, schrieb er alles, was er propheszeit hatte, in Bücher auf und hinterließ es, damit es vom Ende her für wahr erkannt werde von den Menschen. Und dieser war nicht der einzige Prophet, sondern auch die anderen, zwölf an der Zahl, taten das gleiche . . .“ (Ant 10,35).

¹⁵ Vgl. auch Ant 10,35, s. Anm. 14.

¹⁶ So kann er, um den griechischen Gesetzgebern ebenbürtig zu erscheinen, selbst als Verfasser der Gesetze dargestellt werden in Ap 2,157ff.

¹⁷ Das betont Josephus wohl auch im eigenen Interesse, um die lückenlose Quellenbasis seiner *Antiquitates* herauszustellen.

spielt (in Bell 1,18 übergeht er diesen Einschnitt in der Literatur seines Volkes; in Ant 1,17 faßt er die in 5000 Jahren entstandenen Schriften seines Volkes unterschiedslos als ἀναγραφαί zusammen), ist anzunehmen, daß diese Vorstellung ihm als Tradition schon vorgegeben war¹⁸.

Aber die zur Aussage über das Ende der prophetischen Sukzession passende Beobachtung, daß Josephus den Gebrauch des Wortfeldes προφητεία auf die biblische Prophetie beschränkt¹⁹ und vom göttlichen Geist, πνεῦμα θεῶν, nur in bezug auf diese spricht²⁰, läßt vermuten, daß Josephus einen *qualitativen* Unterschied zwischen biblischer und nachbiblischer Prophetie voraussetzt.

Es ist klar, daß Josephus nicht vom völligen Ende prophetisch wirksamen Geistes ausgeht²¹, denn er kennt auch in der Zeit nach „Kanonabschluß“ prophetische Phänomene, nämlich die Fähigkeit zur Vorhersage des Kommenden etwa aus Träumen, wie er sich ja auch selbst die Gabe zurechnet, Ereignisse vorherzusehen²². Aber im Gegensatz zu diesen war ein προφήτης für Josephus vermutlich nicht nur ein manches vorauszusehen Begabter, sondern ein von Gott in Anspruch genommener Mensch, dessen „Beruf“ sich nicht nur auf die Zukunft, sondern auch auf die anderen Zeitdimensionen bezog (vgl. Ap 1,37). Dafür spricht auch, daß Josephus selbst über Johannes Hyrkan als einzigen in nachbiblischer Zeit urteilt, er habe – wohlgermerkt als Hoherpriester – die Gabe der προφητεία gehabt, und zwar, da „die Gottheit zu ihm redete, so daß ihm nichts der kommenden Ereignisse unbekannt war.“²³ Die Propheten der biblischen Zeit standen zudem in einer Kontinui-

¹⁸ Vgl. neben 4 Esr 14 auch als späteren Beleg Seder Olam Rabba 30 und R. MEYER, Art. Kanonisch und apokryph, ThWNT 3 (1938), 979–987.

¹⁹ Vgl. z.B. J. BLENKINSOPP, Prophecy and Priesthood in Josephus, JJS 25 (1974), 239–262, bes. 240.246. Er bleibt jedoch eine überzeugende Deutung dieser Beobachtung schuldig. Die von D. E. AUNE (The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus, JBL 101 [1982], 419–421) und L. H. FELDMAN (Prophets and Prophecy in Josephus, SBL Seminary Papers [1988], 424–441: 438) als Gegenbelege angeführten Stellen, in denen auch für spätere Zeit Propheten erwähnt werden, können nicht überzeugen, da Josephus hier lediglich die Behauptung der Leute, Propheten zu sein, wiedergibt, nie jedoch den Titel selbst zuspricht. Der Sprachgebrauch für die nachbiblische Zeit kennt keinen terminus technicus; die Wortfelder μάντις, χρησμός, προγινώσκειν und andere verba dicendi mit der Vorsilbe προ- finden Verwendung, Traumdeutung spielt eine wichtige Rolle. Auch prophetisch Begabten vor Mose, dem ersten Verfasser Heiliger Schriften, bleibt der Titel προφήτης versagt; vgl. etwa Ant 1,70 (Adam) und 2,194 (Jakob).

²⁰ Vgl. A. SCHLATTER, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus (BFChTh.M 26), 1932, 58; E. BEST, The Use and Non-Use of Pneuma by Josephus, NT 3 (1959), 218–225.

²¹ So LEBRAM, Aspekte (s. Anm. 7), 173.

²² Das zeigen durch die Beobachtung des Sprachgebrauchs überzeugend R. MEYER (Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien [1940], Neudruck mit e. Vorbemerkung Darmstadt 1970, 55f.) mit Bezug auf Bell 3,351ff., und W. C. v. UNNIK (Die Prophetie bei Josephus, in: ders., Flavius Josephus [s. Anm. 3], 41–54: 41ff.).

²³ Bell 1,68f.; vgl. Ant 13,299f.

tät, wie der Begriff der *διαδοχή τῶν προφητῶν* zeigt, da Josephus auch sonst von *διαδοχή* als Nachfolge in einer Aufgabe sprechen kann²⁴, vielleicht einer Lehrtradition²⁵.

Die besondere Glaubwürdigkeit, ja Heiligkeit der Schriften ist also zunächst darin begründet, daß diese Persönlichkeiten nicht mehr als Privatpersonen, sondern in prophetischem Amt, von Gottes Inspiration erfaßt, schrieben und nicht nur um zukünftige Ereignisse wußten, sondern gerade von der Vergangenheit und Gegenwart wahrheitsgetreu berichten konnten, also besonders zu zuverlässiger Geschichtsschreibung befähigt waren²⁶.

Das Verhältnis von göttlicher Inspiration und literarischem Niederschlag war für Josephus nicht bestimmenswert. Die Verfasser der biblischen Bücher sind keineswegs als bloße Werkzeuge Gottes geschildert, aber das schließt Göttlichkeit des Inhalts nicht aus²⁷. So scheint mir, daß für Josephus die Heiligkeit der Texte nicht in ihrer Verbalinspiration begründet ist, sondern in einer göttlichen Inspiration der Persönlichkeiten, unter deren Namen dann auch die biblischen Bücher als einzelne überliefert wurden.

Es lag Josephus jedoch daran zu betonen, daß der so aufgeschriebene Text dann wortgetreu überliefert wurde. So polemisiert der jüdische Geschichtsschreiber gegen die griechischen Historiographen und hält ihnen nicht nur das hohe Alter der jüdischen Schriften entgegen, sondern auch deren sorgfältige

²⁴ Vgl. Ant 16,79; 20,93; Ap 1,31 u. ö.

²⁵ Mit v. UNNIK, Die Prophetie (s. Anm. 22), 48f., der allerdings zwischen den späteren prophetischen Phänomenen und den alttestamentlichen keinen Unterschied bemerkt.

²⁶ Den Zusammenhang von Prophetie und Geschichtsschreibung betont BLENKINSOPP, Prophecy (s. Anm. 19), passim. Ich kann ihm allerdings darin nicht folgen, daß Josephus diese Verbindung auch zur Legitimation seiner eigenen Werke nehme. Josephus hält sich selbst vielmehr Schriftgelehrtheit und für die jüngste Geschichte Augenzeugenschaft zugute, nicht jedoch Inspiration. Dagegen übersieht Cancik die Bedeutung der prophetischen Inspiration für die Abfassung der Heiligen Schriften, wenn er meint, daß Josephus sich in die Reihe der Priester und Propheten stelle, die seit Mose Geschichte schreiben und überliefern; vgl. H. CANCEIK, Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I, in: „Wie gut sind deine Zelte, Jaakow . . .“ (FS R. Mayer, hg. von E. L. Ehrlich u. B. Klappert), Gerlingen 1986, 41–62: 51. Auch G. E. STERLING (Historiography and Selfdefinition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography [NT.S 64], 1992, 235–238) will zum Interpretationsschlüssel der Werke Josephus' das Selbstverständnis machen, er sei *προφήτης* und stehe in direkter Linie zur prophetischen Geschichtsschreibung der Schriften. Diese Thesen sind m. E. wegen des Unterschiedes im Sprachgebrauch bezüglich biblischer und nachbiblischer Prophetie und der Vorstellung eines abgeschlossenen Kanons unangemessen. – Zum Unterschied zwischen biblischer Prophetie und späteren prophetischen Erscheinungen vgl. neuerdings auch L. H. FELDMAN, Prophets and Prophecy in Josephus, JThS 41 (1990), 386–422.

²⁷ Vgl. Ap 1,42: „. . . allen Juden ist angeboren sogleich von Geburt an, diese (Schriften) für Verfügungen Gottes (*θεοῦ δόγματα*) zu halten . . .“ Analog verhält es sich auch mit der Frage der Verfasserschaft der Gesetze: Mose erfährt bei einem zweiten Aufenthalt auf dem Sinai, wie der Staat der Juden glücklich einzurichten sei (Ant 3,99), scheint das aber selbständig auszuführen (z. B. 3,258ff. als Subjekt der Gesetzgebung). Anders verhält es sich allein mit den steinernen Tafeln des Dekalogs, die von Gottes Hand beschrieben sind, Ant 3,101.

Überlieferung, die dadurch gewährleistet war, daß sie in der Obhut der Propheten und reinsten Priestergeschlechter lag²⁸. „Obwohl schon eine so lange Zeit vergangen ist, hat keiner gewagt, etwas zuzufügen noch etwas von ihnen (den eigenen Schriften) wegzunehmen noch zu verändern . . .“ (Ap 1,42)²⁹. Die Verteidigung der eigenen Schriften dient auch der Verteidigung seines Volkes, nämlich der Abwehr der Behauptung, da die Juden in älteren griechischen Texten nicht erwähnt würden, seien sie kein altes Volk³⁰.

Daß weder die Aussage über den Abschluß der Kanonisierung noch die über die Integrität der schriftlichen Fassung historisch zutreffen, kann hier unbeachtet bleiben³¹. Die Idealisierung des Josephus zeigt gerade, daß für ihn die Vertrauenswürdigkeit der heiligen Bücher begründet war in dem Abschluß des Schriftenkanons am Ende der prophetischen Zeit und in der Respektierung von dessen Text, in der Identität und Identifizierbarkeit der Texte.

3. Der Inhalt der heiligen Bücher

Die Aufzählung der Bücher in Ap 1,38–40 folgt der Dreiteilung von Pentateuch, Propheten und Schriften, allerdings nicht in der späteren masoretischen Zuweisung der Schriften zur zweiten und dritten Gruppe³².

Während die letzte Gruppe „Lieder auf Gott und Lebensunterweisungen“ bietet, hielten die Propheten in den anderen Büchern die Geschichte von der Schöpfung bis zum Tode des Artaxerxes fest, Vergangenes von Gott offenbart, Gegenwärtiges getreu ihrem Erleben³³. Darüber hinaus stehen in den heiligen Büchern aber auch viele Weissagungen, wie denn auch ein Prophet sich vor allem durch die Gabe des Vorhersagens auszeichnet³⁴.

Die fünf Bücher Moses enthalten nicht nur die Aufzeichnungen über fast 3000 Jahre Geschichte, sondern vor allem auch das Mose von Gott diktierte Gesetz, besonders den Dekalog, und die damit gegebene Verfassung der jüdischen πολιτεία. So kann der Pentateuch auch pars pro toto als ὁ νόμος oder

²⁸ Ap 1,28ff. Die Beteiligung der Propheten und Priester ist nicht genau gegeneinander abgegrenzt, aber aus dem oben zitierten Kontext wird m. E. deutlich, daß die Leistung der Priester in der Bewahrung der Schriften lag, deren Abfassung aber allein durch „Propheten“ geschah.

²⁹ Zur sog. „Integritätsformel“ s. u. II.1.

³⁰ Zur Bedeutung des hohen Alters, das hier für das Volk und seine Schriften gleichzeitig festgehalten wird, als eines in der Antike allgemein anerkannten Wertes vgl. P. PILHOFER, Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (WUNT 2. R. 39), 1990, darin zu Josephus 193 ff.

³¹ Das weist MEYER (Bemerkungen [s. Anm. 5]) ausführlich nach.

³² Die Gruppe der Propheten ist umfangreicher: unter sie werden z. B. auch Hiob, Rut und Ester gezählt.

³³ Ap 1,37,39.

³⁴ DELLING, Biblische Prophetie (s. Anm. 10), 111 ff.

οὐ νόμοι bezeichnet werden³⁵. Den Gedanken der Hinordnung der Prophetenbücher auf das Gesetz findet man nicht, so daß auch die Kanonisierung der prophetischen Schriften nicht in deren Bedeutung für die Gesetzesauslegung begründet ist³⁶.

Es ist eine interessante Frage, ob Josephus persönlich die mündliche Überlieferung, die auf die alte Zeit der Väter zurückgeführt wurde, genauso hochschätzt wie die schriftliche, aber darüber sagt er selbst leider nichts. Doch erwähnt er, daß die Pharisäer, zu denen er sich selbst in Vorkriegszeiten zählte³⁷, im Unterschied zu den Sadduzäern, Überlieferung der Väter anerkannten³⁸. Schließlich macht er in Ant und Ap auch selbst Gebrauch von diesen Traditionen.

4. Die Bedeutung der Heiligen Schriften

Für Josephus, den Geschichtsschreiber, sind die Schriften, die Aufzeichnungen (ἀναγραφαί), als zuverlässige Quellen für die Geschichte seines Volkes interessant. Er polemisiert zu Beginn seiner Schrift *Contra Apionem* gegen die griechische Geschichtsschreibung, daß sie ungenau sei: sie sei fast von „gestern oder vorgestern“, verglichen mit der orientalischen Historiographie³⁹, und in sich widersprüchlich, denn sie könne nur Vermutungen äußern⁴⁰, da ältere zuverlässige Urkunden über die Ereignisse fehlen würden⁴¹. Schließlich werde aus Gefallsucht die Wahrhaftigkeit der Darstellung – eigentlich das wichtigste Anliegen der Geschichtsschreibung – vernachlässigt für rhetorische Novitäten⁴². Das alles sagt Josephus nicht nur, um seine eigenen Werke zu verteidigen, sondern auch die Aufzeichnungen seines Volkes, die sich eben umgekehrt in Alter, Widerspruchsfreiheit und Integrität der Verfasser auszeichnen. Darum verlangt er auch von seinen heidnischen Lesern, die Schriften seines Volkes

³⁵ Z. B. Bell 2,229.291.292; 7,150.162; Ant 20,115; Vita 134.

³⁶ Anders die deutliche Gegenüberstellung von „Gesetz und Propheten“, vgl. z. B. Vorrede zu Sir 1.3.7; LEBRAM, Aspekte (s. Anm. 7), 174 ff.

³⁷ Vita 12. Mason hat allerdings plausibel dargelegt, daß Josephus hier in erster Linie sagt, daß er Parteigänger der Pharisäer geworden sei; vgl. S. N. MASON, Was Josephus a Pharisee? A Re-Examination of Life 10–12, JJS 40 (1989), 31–45. Daß dies aber ohne jede inhaltliche Übereinstimmung mit deren Lehren geschah, ist m. E. ganz unwahrscheinlich und angesichts der Füllung des Begriffs „Pharisäer“ durch den Vergleich dieser mit den Stoikern (12fin.) auch vom Kontext her nicht nahegelegt. Damit ist jedoch keinesfalls einem angeblichen Pharisäismus des Josephus als Interpretationsschlüssel zu seinen Werken das Wort geredet.

³⁸ Ant 13,297: νόμμά τινα . . . ἐκ πατέρων διαδοχῆς, vgl. 408.

³⁹ Ap 1,7 f.

⁴⁰ Ap 1,15 f.

⁴¹ Ap 1,20–23.

⁴² Ap 1,24–26.

anzuerkennen, statt deren Glaubwürdigkeit als Zeugnis des hohen Alters des Judentums anzuzweifeln⁴³.

Für das Judentum haben die Schriften aber noch eine ganz andere Bedeutung, die zeigt, daß sie nicht nur aufgrund ihrer besonderen Abfassung „heilig“ sind, sondern auch für das gegenwärtige Leben.

Als Josephus in der Apologie das Judentum darstellen will in seiner Verfassung (ἡ κατάστασις τοῦ πολιτεύματος, Ap 2,145 ff.), kennzeichnet er dieses zwar nicht als „Buchreligion“, aber durch dessen von Mose gegebenes und seitdem eingehaltenes Gesetz. Durch dieses sei die πολιτεία als θεοκρατία geordnet⁴⁴, durch das Gesetz sei aber auch das Leben des einzelnen so genau eingerichtet, daß ein jeder vor sündigem Tun bewahrt werde⁴⁵. Für Josephus ist nicht die ganze Schrift Norm, aber ein Teil, das Gesetz, das jeden siebten Tag vorgelesen werde⁴⁶. Das Prinzip des Gesetzes ist die πίστις περὶ θεοῦ, die lehrt, daß „Gott Anfang, Mitte und Ende von allem ist, in seinen Werken und Gnadengaben offener als jedwedes andere, von Gestalt und Wesen aber unsagbar . . .“⁴⁷ Dem Gesetz kommt also für das Wissen von Gott wichtige Bedeutung zu, ermöglicht es doch, Gottes Willen gemäß zu leben⁴⁸. Indem es aber zugleich lehrt, daß das *Wesen* Gottes *nicht* erkennbar sei, nur seine Werke ad extra, weist es auch auf eine andere Offenbarungsquelle hin, die Schöpfung⁴⁹, und vor allem auf die Grenzen der Erkennbarkeit Gottes überhaupt.

Auch die prophetischen Schriften bedeuten Josephus viel, insofern Gott sich an den in ihnen gegebenen Verheißungen ausweist. So soll z. B. der Beschluß Gottes über den Untergang Judas aufgeschoben werden bis nach Josias Tod, aber danach vollständig in Erfüllung gehen, damit das Volk überzeugt werde, daß „er Gott ist und bezüglich keines der Ereignisse, die ihnen von den Propheten angekündigt worden waren, gelogen hatte“⁵⁰. Am Schicksal Ahabs, der ungünstige Prophezeiungen ignoriert hatte, kann man lernen, „daß man die Gottheit hochachten muß und fürchten und ehren allerwegen“ (Ap 4,418).

Die Prophezeiungen der Schriften reichen bis in die Gegenwart, und Josephus bezieht sich in seinem Handeln legitimierend auf diese zurück. Den Untergang Jerusalems im Jüdischen Krieg fand er durch Ezechiel und Jeremia

⁴³ Vgl. z. B. Ap 1,58.127.

⁴⁴ Zum Ausdruck der Einzigartigkeit der jüdischen Verfassung schafft Josephus, soweit wir sehen können, den Begriff θεοκρατία neu, Ap 2,165.

⁴⁵ Vgl. Ap 2,174.178.

⁴⁶ Ap 2,174f.

⁴⁷ Ap 2,190; vgl. 191f. und 165–167.

⁴⁸ Vgl. auch, was Josephus als das Ziel der Antiquitates in Ant 1,14 angibt. S. u. III.

⁴⁹ Zum Zusammenhang von Dekalog und Schöpfung in frühjüdischen Schriften vgl. G. STEMBERGER, Der Dekalog im frühen Judentum, Jahrbuch für biblische Theologie 4 (1989), 91–103; 92.98.100ff.

⁵⁰ Ant 10,60f.; Zitat 10,61. Vgl. auch 10,35, s. o. Anm. 14; Samuel Ant 6,66; Ahia aus Silo 8,206–208; Daniel 10,268f.; Jeremia kündigt die Rückführung aus dem Exil an nach 11,1f.

vorhergesagt⁵¹; er selbst kann sich und seine Rolle während der Belagerung Jerusalems sogar dem Propheten Jeremia analog darstellen⁵². Er leitet auch seine Fähigkeit, Träume und „undeutlich von Gott Gesprochenes“ zu interpretieren (so daß er den Aufstieg Vespasians voraussagen konnte) aus seiner priesterlichen Abstammung und seiner Kenntnis der „Prophezeiungen der heiligen Schriften“ her⁵³.

Die Heiligen Schriften erhalten die Bestätigung ihrer kanonischen Würde demnach auch aus dem Eintreten vorhergesagter Ereignisse, ja einmal hat eine Weissagung sogar „Geschichte gemacht“: Als Kyros las, was der Prophet Jesaja über die Rückführung des Volkes aus dem Exil und die Wiedererrichtung des Tempels 210 Jahre zuvor aufgeschrieben hatte, war er ergriffen von dem Drang, das Prophezeite zu tun⁵⁴. Die biblische Prophetie zeugt also von Gottes Gottsein und seiner Geschichtsmächtigkeit⁵⁵. Und, auch wenn Josephus über die Zukunft nicht schreiben mag und auf die Interpretation der Verheißungen Daniels vom Königreich aus Stein verzichtet – möge in der Bibel nachlesen, wer will –⁵⁶, erwartet er doch die Erfüllung noch ausstehender Verheißungen, so daß die heiligen Bücher auch Hoffnung geben.

5. Folgen aus der Heiligkeit der Texte

Daß die Schriften heilig sind, findet z. T. im Umgang mit ihnen Ausdruck, und zwar mit ihrem Inhalt wie mit einzelnen Exemplaren der Bücher. Josephus sagt mehrfach, daß Schriften im Tempel (ἐν τῷ ἱερῶ) aufbewahrt wurden⁵⁷, wie er

⁵¹ Vgl. Ant 10,79: Jeremia und Ezechiel weissagten die Einnahme der Stadt.

⁵² Vgl. die erste Rede des Josephus Bell 5,362 ff.: 392 f.; zur typologischen Bezugnahme auf Jeremia in der Selbstdarstellung des Josephus vgl. D. DAUBE, Typologie im Werk des Flavius Josephus, FrRu 31 (1979), 59–68: 63.

⁵³ Bell 3,352; vgl. 6,312. Auf welchen prophetischen Text er sich damit beziehen will, ist nicht sicher zu rekonstruieren. Vgl. den Exkurs zu Bell 6,312 in O. MICHEL/O. BAUERNFEIND (Hg.), *De Bello Judaico*, Bd. 2/2, München 1969, 190–192; M. HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (AGJU 1), ²1976, 243–246.

⁵⁴ Ant 11,1–6. Vgl. auch Ant 11,337 f.: Als Alexander über sich und seine Eroberungen im Danielbuch gelesen habe, habe er sich aus Freude darüber den Juden großzügig gezeigt und ihnen die Beachtung ihrer väterlichen Gesetze erlaubt.

⁵⁵ Vgl. DELLING, *Biblische Prophetie* (s. Anm. 10), 121.

⁵⁶ Die jüdische Deutung, daß das Römische Reich untergehen werde, mochte er nicht aussprechen. Vgl. Ant 10,210 mit Dan 2,44f. Angedeutet ist wohl die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels auch in den Worten Moses Ant 4,314.

⁵⁷ Ant 10,58: Der Hohepriester entdeckt „die heiligen Bücher Moses“ im Tempel, die dann Anlaß zur josianischen Kultreform geben. Vgl. Ant 6,66; 3,38; 4,303; 5,61. THACKERAY (Josephus [s. Anm. 9], 90f., und in Anmerkungen zu der Übersetzung z. St.) meint, die letzten drei Texte seien Hinweise auf ein „national songbook“, das im Tempel aufbewahrt werde; das bleibt allerdings ganz hypothetisch.

auch die treue Überlieferung durch Priester betont⁵⁸. Die Torarolle ist in Ehren zu halten. Deshalb schreibt Josephus im Unterschied zum Aristeasbrief, an den er sich in der Erzählung von der Übersetzung der Tora sonst eng anlehnt⁵⁹, daß der Hohepriester vom König Ptolemäus erwartet, daß dieser „als Akt der Frömmigkeit und Gerechtigkeit“ die Rolle, die zur Übersetzung der Gesetze geschickt wird, sicher zurückgeben werde⁶⁰.

Einmal erwähnt Josephus, daß er den Dekalog nicht wörtlich mitteilen dürfe⁶¹. Diese Arkandisziplin, sonst nicht belegt, gilt aber nur diesem besonderen Teil des Pentateuch. Er weiß, wie der Aristeasbrief, zu berichten, daß frühere heidnische Schriftsteller, die den Inhalt der Gesetze durch Nennung in ihren Werken zu profanieren drohten, von Krankheit geschlagen wurden, bis sie davon abließen⁶².

Andererseits freut sich Josephus des Interesses des Ptolemäus Philadelphus am Judentum und seinen Gesetzen⁶³. Gegen die Übersetzung der Gesetzbücher ist nichts einzuwenden. Josephus selbst hat die Septuaginta benutzt; das ist offensichtlich, auch wenn wir nicht genau wissen, welche Fassungen der „Heiligen Schriften“ er in welchem Umfang verwendete⁶⁴. Ihre Richtigkeit ist für ihn wie den Aristeasbrief nicht Werk der Inspiration, sondern nur Ergebnis akribischer Philologie von kompetenten Ältesten⁶⁵, und ihre Anerkennung bekommt sie nach allgemeiner Zustimmung der Juden am Ort, die vergewissern, daß nichts mehr daran geändert werde⁶⁶. Am hebräischen Buchstaben hängt die Wahrhaftigkeit also nicht. Daß der Hohepriester Eleasar diese Übersetzung und Verbreitung der Gesetze gestattete und förderte, ist für Josephus sogar Legitimation seiner eigenen Arbeit⁶⁷.

Der besondere Beleg für die Heiligkeit der Schriften ist die Bereitschaft der

⁵⁸ Ap 1,29; allerdings ist hier zwischen Abfassung und Überlieferung der Bücher nicht genau getrennt.

⁵⁹ Zum Verhältnis von EpArist und Ant 12,11–118 vgl. A. PELLETIER, Flavius Josèphe adapteur de la Lettre d'Aristée. Une réaction atticisante contre la Koinè, Paris 1962.

⁶⁰ Ant 12,56. Vergleichbar ist die Bestürzung über die Verbrennung einer Torarolle durch einen römischen Soldaten. Das Volk ruht nicht eher, als bis dieser seine Tat mit dem Tode büßt (Bell 2,229–231).

⁶¹ Ant 3,90.

⁶² Ant 12,111–113; vgl. EpArist 313–316.

⁶³ Z. B. Ap 2,45.

⁶⁴ Vgl. die Übersicht über die Literatur bei L. H. FELDMAN, Josephus and Modern Scholarship (1937–1980), Berlin/New York 1984, 131–134; vgl. auch DERS., Use (s. Anm. 4), 455–466.

⁶⁵ Josephus will allerdings auch die Assoziation von Diskussionen um die richtige Übersetzung vermeiden, die der Aristeasbrief nahelegt. Vgl. EpArist 302 mit Ant 12,104 und z. St. PELLETIER, Flavius Josèphe (s. Anm. 59), 184f. Schon Philo, VitMos 2,25ff.: 36f., sprach dagegen von göttlicher Inspiration der Übersetzenden; FELDMAN (Use [s. Anm. 4], 468) vermischt diese Differenzen, indem er sich fälschlich auf EpArist 306 (sic!) als Beleg für die Inspiriertheit der Übersetzung bezieht.

⁶⁶ Ant 12,108, vgl. EpArist 310.

⁶⁷ Ant 1,10ff.

Juden, „an ihnen zu bleiben und für sie, wenn es sein muß, froh zu sterben“ (ὕπερ αὐτῶν θνήσκειν ἡδέως, Ap 1,42 fin.). Josephus denkt hier vermutlich an die Beispiele jüdischer Martyriumsbereitschaft für das Gesetz⁶⁸.

II.

1. Äußerungen des Josephus über seinen Umgang mit den Schriften

Josephus traut sich dank seiner Herkunft aus priesterlichem Geschlecht und der Tatsache, daß er als Priester eine entsprechende Schriftgelehrtheit hat, Kompetenz zur Schriftauslegung zu⁶⁹. Er gibt auch offen zu, daß er überzeugt ist, wie kein zweiter aus seinem Volk zum Schreiben der *Antiquitates* befähigt zu sein, da nur er jüdische Bildung und Griechischkenntnisse gut genug in sich vereine⁷⁰.

Auf der Suche nach Sätzen, in denen Josephus seinen Umgang mit den heiligen Büchern bestimmt, sticht sogleich ins Auge, was er im Proömium der *Antiquitates* vorausschickt: „Die Details der Dinge in den Aufzeichnungen wird die Darstellung in ihrem Fortgang berichten in ihrer ursprünglichen Ordnung. Dies durch das ganze Werk hindurch zu tun, indem ich weder etwas hinzufüge noch wiederum übergehe, habe ich versprochen“ (Ant 1,17). Diese letzte Wendung, οὐδὲν προσθεῖς οὐδὲ . . . παραλιπὼν oder auch μήτε προστιθεῖς . . . μήτ’ ἀφαιρῶν⁷¹, erinnert zunächst an Dtn 4,2 (LXX: οὐ προσθήσετε . . . καὶ οὐκ ἀφείλετε, vgl. Dtn 13,1), könnte also als Erfüllung eines biblischen Gebotes gemeint sein. Doch ein Blick auf den Kontext zeigt unterschiedlichen Bezug – in Dtn auf die Gesetze, bei Josephus auf seine Geschichtsquellen –, und ein Vergleich von EpArist 311, wo die Formel (fälschlich) als Fluch gemäß der Sitte der Juden zitiert wird, und dessen Aufnahme in Ant 12,109 (nicht als Fluch noch mit Bezug auf jüdische Sitten) belegt uns, daß Josephus diese Wendung nicht als genuin biblisch auffaßte⁷². Auch ist im Proömium der *Antiquitates* vermutlich nicht nur auf die biblischen Schriften Bezug genom-

⁶⁸ Vgl. mit gleicher Formulierung bezogen auf das Gesetz Ap 2,218. Der Flavier berichtet selbst von vielen Märtyrern und von Martyriumsbereitschaft auch seiner Zeitgenossen (z. B. Ant 18,23f. bezüglich der Zeloten; Bell 2,152f. über die Essener). Vgl. HENGEL, Zeloten (s. Anm. 53), 261 ff.

⁶⁹ Vita 2; Ap 1,54. Schon als Vierzehnjähriger war er in Jerusalem als φιλογράματος aufgefallen und bemühte sich sehr, Genauer über die Gesetze zu lernen (Vita 7f.). Den Übergang zu den Römern rechtfertigt er mit dem u. a. aus seiner Schriftkenntnis kommenden Wissen um das Geschick des Volkes, vgl. o. I.4.

⁷⁰ Ant 20,262f.

⁷¹ Ant 10,218.

⁷² Vgl. die Synopse der Texte durch A. PELLETIER, (Flavius Josèphe [s. Anm. 59], 326), der allerdings die Textänderung durch Josephus auf dessen Furcht zurückführt, sich selbst aufgrund seiner Pentateuchparaphrase in den Ant dem Fluche auszuliefern (op. cit., 189). Das ist jedoch, wie der sonstige Gebrauch der Formel bei Josephus zeigt, ganz unwahrscheinlich. Vgl.

men, sondern auf einen größeren Kreis von Überlieferungen. Darauf deutet die Zahl von 5000 Jahren, über die die Schriften berichten (Ant 1,13), womit nicht nur bis zur persischen Zeit, sondern bis in die Gegenwart gerechnet wird⁷³.

Die Formel „nichts wegnehmen noch hinzufügen“ drückt also keinen besonderen Respekt vor biblischen Texten aus. Vielmehr steht sie nicht nur bei Josephus in sehr verschiedenen Zusammenhängen⁷⁴, sondern ist in diversen antiken Texten belegt, nicht also bloßer Topos, sondern mit vielfältiger Bedeutung⁷⁵. Wenn antike Historiographen über den Umgang mit Quellen sagen, es werde weder etwas weggelassen noch etwas hinzugefügt, ist damit im positiven Sinne gemeint, daß die Darstellung tendenzfrei und unparteiisch berichte und in der Sache wahrheitsgemäß. Damit ist aber nicht buchstäbliche Quellentreue behauptet, denn das unveränderte Aneinanderreihen von Texten kann mit derselben Formel auch kritisiert werden⁷⁶. Josephus schickt also mit seinem Versprechen, an seinen schriftlichen Vorlagen inhaltlich nichts zu verändern, voraus, welchen Ansprüchen seine Arbeit genüge, wie er dies auch in den Proömien zu seinen historischen Werken (Bell 1,1–18; Ant 1,1–4) ausführt. Er sagt damit aber auch indirekt über seine Quellen, also die Heiligen Schriften inbegriffen, daß sie wert seien, ohne Eingriffe mitgeteilt zu werden; nichts müsse verschwiegen oder erfunden werden⁷⁷.

auch W. C. v. UNNIK, Die Formel „nichts wegnehmen, nichts hinzufügen“ bei Josephus, in: ders., Flavius Josephus (s. Anm. 3), 26–40: 31 ff.

⁷³ 3000 Jahre bis Mose, 2000 Jahre seitdem; vgl. Ant 1,16 und Ap 1,39.

⁷⁴ Ant 4,196f.; 10,218 bezüglich seiner eigenen Darstellung; 12,418 in Aufnahme von 1 Makk 8,30 über mögliche Veränderungen am Vertrag zwischen Römern und Juden; Bell 1,26 von der Treue gegenüber seiner eigenen Forschung! Allein in Ap 1,42 bezeichnet die Formel das Festhalten der Juden an ihren Schriften.

⁷⁵ Darauf, daß es sich hier nicht um einen simplen Topos handelt, hat v. Unnik sehr einleuchtend aufmerksam gemacht; vgl. DERS., Die Formel (s. Anm. 72), und DERS., De la règle *Μῆτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν* dans l'histoire du Canon, VigChr 3 (1949), 1–39. Die Kritik von D. GOLDENBERG (Josephus Flavius or Joseph ben Mattithiah, JQR 70 [1979/80], 178–182), v. Unnik ignoriere die rabbinischen Belege für die Formel, vor allem bShab 116b, trägt hier gar nichts aus. Die genannte Tradition, eine Aufnahme von Mt 5,17, ist höchstwahrscheinlich jünger und zudem auf das mosaische Gesetz bezogen. Mögliche Herleitungen der Formel, die schon im 14. Jh. v. Chr. belegt ist, weist CANCIK, Geschichtsschreibung (s. Anm. 26), 54f., auf. Wegen der allgemeinen Verbreitung der Formel in verschiedenen Traditionszusammenhängen ist auch STERLINGS These (Historiography [s. Anm. 26], 255) nicht zu belegen: Die Wendung zeige bei Josephus spezifisch, daß er in seinem Selbstbewußtsein, „prophet-historian“ zu sein (s. dazu o. Anm. 26), seine Interpretation der hebräischen Schriften gleichberechtigt neben der Septuaginta, ja „actually displacing it (the LXX)“ sehe.

⁷⁶ Im positiven Sinn bei Dion. Hal., De Thucyd 5.8; Diod. Sic., BiblHist 21,17,2; Luc., De arte hist conscr 47; als Vorwurf bei Dion. Hal., op. cit. 16.

⁷⁷ Es ist mir angesichts dieser Argumente unklar, warum L. H. Feldman auch in seinen jüngeren Artikeln (DERS., Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings, and His Significance [ANRW II. 21/2], 1984, 763–862: 778–790; DERS., Use [s. Anm. 4], 466–470) bei seiner früher geäußerten These (DERS., Hellenization in Josephus' Portrayal of Man's Decline, in: Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin R. Goodenough, ed. by J. Neusner [SHR

Auch wenn Josephus seine Arbeit oft als „übertragen“ oder „übersetzen“ beschreibt⁷⁸, ist das kaum im Sinne wörtlicher Übersetzung gemeint, sondern soll ebenfalls auf seine Quellentreue hinweisen – und auch für diese Wendung gibt es historiographische Parallelen⁷⁹. So will Josephus sich auch gegen mögliche Vorwürfe, den der Langatmigkeit oder den der zu großen Freiheit gegenüber dem Text, verwehren: „Möge niemand sich beschweren, daß ich jedes dieser Dinge durch mein Werk hindurch so berichte, wie ich es in den alten Büchern fand. Denn gleich zu Beginn der Geschichte habe ich mich versichert gegenüber denen, die irgendeins der Ereignisse zu vermessen meinen oder tadeln, indem ich sagte, daß ich nur die hebräischen Bücher in die griechische Sprache übertragen wolle, und versprach, dies zu erzählen, ohne selbst den Dingen eigenes hinzuzufügen noch etwas wegzulassen.“⁸⁰ Josephus sagt allerdings mehrfach, er wolle etwas mehr Ordnung als die biblischen Bücher in die Erzählung bringen⁸¹. So stellt er sich natürlich auch die Aufgabe, Bezugnahmen auf dieselben historischen Ereignisse in verschiedenen biblischen Büchern, etwa in den Büchern der Könige und Chronik, aber auch der Propheten, zu synchronisieren.

An einigen Stellen soll der Hinweis auf die Aufrichtigkeit gegenüber der Vorlage nicht nur den Stil der Darstellung verteidigen, sondern vor allem die

14], 1968, 336–353; 336–339) bleibt, daß Josephus sich in Ant 1,17 einerseits an Dtn anschließe, andererseits mit der Behauptung, die ἀναγραφὰι unverändert wiederzugeben, alle anderen Aufzeichnungen von Midrasch-Traditionen miteinschließe, die Josephus, wie Parallelen zeigen würden, z.T. schon schriftlich fixiert vorgelegen haben könnten. Der jüngste Hinweis Feldmans (Use, 470), die Unterscheidung von νόμοι und ἀναγραφὰι in Ap 1,43 (οἱ νόμοι καὶ αἱ μετὰ τούτων ἀναγραφὰι) zeige, daß letztere „included more than written law“ (nämlich „Jewish tradition generally“), belegt dies ebensowenig. Die Gesetze werden hier, bezüglich der Bereitschaft, eher zu sterben, als gegen die Schriften zu verstoßen, vor den mit diesen zusammen tradierten Schriften ausdrücklich genannt, da an den Gesetzen sich diese Bereitschaft besonders ausweist; vgl. auch Ap 2,219; Bell 1,648–655. Ἀναγραφὰι bezeichnet tatsächlich nicht notwendig nur die biblischen Bücher – was auch möglich ist, s. o. I.1 –, aber dann ist es doch das Nächstliegende, daß Josephus sich hier als Historiograph über seinen Umgang mit biblischen Büchern und, wie ich versuchte zu belegen, den Quellen über die nachkanonische Zeit äußert; Feldman hat diesem Verständnis keine Argumente entgegengesetzt.

⁷⁸ Vgl. Ant 1,5; Ap 1,54: μεθερμηνεύειν; Ant 10,218: μεταφράζειν. Zum Sprachgebrauch vgl. auch STERLING, *Historiography* (s. Anm. 26), 252.

⁷⁹ Vgl. S. J. D. COHEN, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8), 1979, 27; z. B. Philo Bybl. in FGrH 790 F 1 = Euseb, PraepEv 1,9,21; Ktesias in FGrH 688 F 5 = Diod. Sic., *BiblHist* 1,69,7. Josephus selbst sagt über Menander, er habe phönizische Quellen übersetzt, Ant 8,144; vgl. Ap 1,73.

⁸⁰ Ant 10,218, Daniels Deutung des zweiten Traumes Nebukadnezars betreffend.

⁸¹ Ant 1,17; bezüglich der Darstellung der Gesetze 4,197; 8,224. Ich glaube nicht, daß Josephus die Aussage, er bemühe sich wie jeder Historiker durch Ausschmückung um die Gefälligkeit der Lektüre, die er erst zur Beschreibung der nachbiblischen Zeit macht (Ant 14,1–3), auch auf die biblische Zeit bezieht, obwohl er natürlich gerade dies auch in der Nacherzählung der biblischen Geschichte tut.

Tatsache, daß wunderliche Dinge erzählt werden: „Ich meinerseits habe all dieses so weitergegeben, wie ich es in den heiligen Büchern fand. Soll sich niemand über das Paradoxe des Berichts wundern . . .“⁸² In Sätzen wie: „Aber über diese Dinge wird sich jeder, wie es ihm richtig scheint, seine Meinung bilden; für mich ist es zwingend, dies so niederzulegen, wie es in den heiligen Büchern geschrieben steht“⁸³, wird den Lesern allerdings freigestellt, sich über die Authentizität des Erzählten ein eigenes Urteil zu bilden. Darin drückt sich jedoch nicht notwendig eine Distanz auch des Autors zum Erzählten aus; von den jeweiligen Kontexten her ist eher anzunehmen, daß Josephus das Überlieferte für zutreffend hält⁸⁴. Selbst solche Sätze sind übrigens seit Herodot Gepflogenheit der Historiker⁸⁵.

Schließlich müssen wir also feststellen, daß Josephus uns nichts über einen besonderen Umgang mit den Heiligen Schriften als solchen mitteilt, sondern wie ein guter Historiograph seiner Zeit behauptet, seinen Quellen zu folgen. Auf die historiographischen Methoden Josephus' und seine Glaubwürdigkeit ist hier nicht einzugehen. Doch die Tatsache, daß Josephus sich als Historiker auf diese Quellen stützt, wird beitragen zur Antwort auf die Frage nach den Heiligen Schriften bei Josephus.

2. *Der Umgang Josephus' mit den erzählenden Texten der Heiligen Schriften*

Man muß nicht sehr bibelfest sein, um beim Lesen der *Antiquitates* gegenüber dem Versprechen des Verfassers, den Quellen nichts hinzuzufügen noch etwas aus ihnen wegzulassen, mißtrauisch zu werden⁸⁶. Es ist hier nicht die Gelegenheit, eine genaue Analyse der verarbeiteten Texte und Traditionen und der Art

⁸² Ant 2,347 (über den Durchzug durchs Meer).

⁸³ Ant 3,81 (bezügl. der Naturerscheinungen auf dem Sinai); vgl. 1,108 (über das hohe Alter der Patriarchen); 2,348fin.; auch 3,322 (über die Göttlichkeit der mosaischen Gesetze).

⁸⁴ Das wird z. B. daraus erkennbar, daß Josephus zwar das Urteil über das Alter der Patriarchen in das Belieben der einzelnen stellt, aber zur Unterstützung der Richtigkeit der biblischen Aussagen auf entsprechende Äußerungen anderer Historiker über die Lebenserwartung früherer Generationen verweist. Vgl. auch die Beobachtungen von G. DELLING, *Josephus und das Wunderbare*, NT 2 (1958), 291–309 = DERS., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, hg. von F. Hahn u. a., Göttingen 1970, 130–145: 136–139.142.

⁸⁵ Vgl. Hdt., *Hist* 2,123; Dion. Hal., *AntRom* 1,48,1; Luc., *De arte hist conscr* 60; S. J. D. COHEN, *Josephus* (s. Anm. 79), 39 Anm. 61.

⁸⁶ Aufzählungen von Veränderungen gegenüber dem biblischen Text, nicht notwendig identische, gibt es viele. Vgl. S. RAPPAPORT, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus* (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H. P. Chajes-Preisstiftung an der israelisch-theologischen Lehranstalt in Wien 3), Frankfurt a. M. 1930 (zur Kritik an Rappaport, der sehr einseitig bei seiner Beobachtung der rabbinischen Parallelen ist, vgl. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship* [s. Anm. 64], 122, und DERS., *Hellenization* [s. Anm. 77], 336 Anm. 1); H. GUTTMANN, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, Breslau 1928; S. J. D.

seiner Quellenbenutzung etc. durchzuführen. Deutlich, wenn auch in den Einzelheiten umstritten, ist erstens, daß Josephus palästinische und jüdisch-hellenistische haggadische Traditionen für die Ausarbeitung der *Antiquitates* herangezogen und eingearbeitet hat⁸⁷. Ebenso hat er sich auch auf heidnische Schriftsteller bezogen⁸⁸. Dem jüdischen Geschichtsschreiber lag offensichtlich daran, seine Darstellung so interessanter zu gestalten. Aus dieser umfassenden Rezeption ist jedoch nicht zu schließen, daß er anderen Quellen die gleiche Dignität wie den Heiligen Schriften seines Volkes zugebilligt hätte.

Dies zeigt sich gerade auch darin, daß zweitens die Motivation von Veränderungen gegenüber der biblischen Darstellung erkennbar ist: Josephus bemüht sich um lesbare, spannende, seine intendierten Leser interessierende Wiedergabe der Geschichte seines Volkes, nicht um wortgetreue Wiedergabe der Schriften. Dies sollen einige Hinweise verdeutlichen und Beispiele illustrieren.

Daß Josephus sich sprachlich und rhetorisch auf seine gebildeten Leser einstellte, ist augenfällig. Er hat aber auch kompositorisch eingegriffen, etwa indem er oft verstreute Angaben zu kohärenten Geschichten zusammenfügte⁸⁹, oder Namenslisten z. T., wohl wegen ihrer langweiligen Ausführlichkeit, wegließ.

Dramatisierungen machen die Geschichten spannender, wie die von der Opferung Isaaks (Ant 1,222–236), die durch Dialoge zwischen Abraham und Isaak ausgestaltet ist. Einblicke in die Psyche der Menschen erklären manches Verhalten. Kain war schon immer gottlos und gewinnsüchtig, und sein dementsprechendes Opfer fand deshalb keine Gnade vor Gott (Ant 1,53 ff.).

In der Bibel unbestimmte Angaben sind durch genaue Zahlen ersetzt; z. B. kennt Josephus die Heeresstärke der die Israeliten verfolgenden Ägypter (horrende Zahlen! Ant 2,324). Dies ist haggadische Methode, aber auch bei griechischen Mythologen und Historikern üblich⁹⁰.

Einige Erzählungen werden so korrigiert, daß die Protagonisten in besserem Lichte erscheinen. So glaubte Jakob nach Ant 2,168 seinen Söhnen sofort, daß Joseph in Ägypten lebt (Gen 45,26 f.), und während nach Num 11,21 f. Mose

COHEN, Josephus (s. Anm.79), 35 ff.; P. VILLALBA I VARNEDA, *The Historical Method of Flavius Josephus* (ALGHJ 19), 1986, 266 ff.; FELDMAN, *Use* (s. Anm.4), 467 ff.

⁸⁷ Vgl. die in Anm. 86 genannte Literatur. Zur Frage des Einflusses jüdisch-hellenistischer Historiker u. a. vgl. STERLING, *Historiography* (s. Anm.26), 263 ff. Es ist aufgrund der lückenhaften Quellenbasis im Einzelfall oft schwierig zu entscheiden, aus welcher schriftlichen oder mündlichen Quelle Josephus schöpfte oder wo er selbst schöpferisch tätig war.

⁸⁸ Als Gewährsleute etwa in Ant 1,108; vgl. z. B. auch 1,240; 7,157.260 u. ö.; als Vorbild für seine Darstellung der Ant hat er sich vermutlich die *Antiquitates Romanae* des Dionysius Halicarnassus gewählt; vgl. ATTRIDGE, *Interpretation* (s. Anm.3), 43 ff. Zu orientalischen Geschichtsschreibern (Manetho, Berossos, Hekataios von Abdera) vgl. STERLING, op. cit., 258 ff.

⁸⁹ Z. B.: der Stammbaum Isaaks aus Gen 25,12 ff. ist direkt an die Nachricht von der Eheschließung Abrahams mit Hagar (Gen 21,21) angeschlossen (Ant 1,220 f.).

⁹⁰ Belege bei S. J. D. COHEN, *Josephus* (s. Anm.79), 38 Anm. 56–58.

selbst bezweifelt, daß Gott Israel in der Wüste Fleisch im Überfluß geben könne, ist es laut Josephus nur „irgendeiner“ (Ant 3,298).

Manche Begebenheiten wie die von Juda und Tamar (Gen 38), von Ruben und Bilha (Gen 35) und auch die Verehrung des Goldenen Kalbs (Ex 32) werden ganz übergangen. Diese Auslassungen sind offensichtlich apologetisch motiviert. Hier ist es Josephus wichtiger, seinen Lesern nicht gerade mit für das Volk Israel peinlichen Erzählungen wiederum Anlässe zu judenfeindlicher Polemik in die Hand zu spielen, als wortgetreu zu überliefern. Wieviel Grund zur Vorsicht bzw. Abwehr solcher Polemik der jüdische Historiker hatte, zeigen uns etwa die in *Contra Apionem* zitierten und bekämpften Verleumdungen des Judentums anhand verzerrter Darstellungen seiner frühen Geschichte.

Einfügungen oder Veränderungen der Logik und rationaler Bedürfnisse zuliebe sind häufig. Adam und Eva hatten auch Töchter⁹¹ – so ist erklärlich, daß sie überhaupt Eltern der ganzen Menschheit wurden. Das hohe Alter der frühen Patriarchen halte niemand für erlogen. Es wurde ihnen unter anderem deshalb gewährt, damit sie ihre astronomischen und geometrischen Entdeckungen länger ausnutzen konnten (Ant 1,106). Einige Wunder schienen zu wunderbar, so fehlen Wolke und Feuersäule auf dem Weg zum Schilfmeer (Ex 13); und statt von Elias Himmelfahrt zu erzählen (2 Kön 2), sagt Josephus, dieser sei wie Henoch „unsichtbar geworden, und niemand weiß um ihren Tod“ (Ant 9,28).

„Hellenisierungen“ schließlich in der Darstellung wichtiger biblischer Gestalten lassen den vorgestellten Lesern die Persönlichkeiten näherkommen. So wird immer wieder von der Tugend (ἀρετή) einzelner Männer erzählt (Mose vor allen, auch Noah, Abraham, Isaak). Feldman hat Beispiele zusammengetragen aus der Urgeschichte, z. B. die Geographie des Paradieses, den Gedanken vom Goldenen Zeitalter, den Vergleich der Göttersöhne mit den Giganten (Ant 1,73), die zeigen, daß hier dem hellenistischen Geschmack Tribut gezollt wurde⁹². Auch in Ausmalung erotischer Motive, z. B. der Episode zwischen Joseph und Potiphars Frau (Ant 2,39 ff.), hat sich Josephus an die „hellenistische erotische Literatur“ angelehnt⁹³.

Daß Josephus in der Wiedergabe der biblischen Geschichte auch die gegenwärtige Situation des Judentums reflektiert, wird beispielhaft erkennbar an der Abschwächung der Landverheißung in den Vätergeschichten sowie im Verzicht auf eine explizite mit dem Land Israel verbundene Eschatologie. Die

⁹¹ Ant 1,52.

⁹² Vgl. FELDMAN, *Hellenization* (s. Anm. 77), und von ihm laufend erscheinende Aufsätze zur Darstellung biblischer Persönlichkeiten durch Josephus; eine Zusammenstellung der bis 1988 erschienenen bei DEMS., *Prophets and Prophecy in Josephus* (s. Anm. 19), 436 Anm.51; neuerdings auch DERS., *Josephus' Portrait of Mose*, JQR 82 (1992), 285–328.

⁹³ So M. Braun: die Erzählung von Potiphars Frau stehe in der literarischen Tradition der Phaedrafabrik; vgl. BRAUN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* (FSRKA 6), 1934, 23 ff.

Bileamsverheißung wird neu gedeutet als Preis des glücklichen Volkes, dem nicht nur das von Gott verheißene Land gehören, sondern dem auch jedes Land der Erde zur Wohnstatt werden wird (Ant 4,114f.)⁹⁴. Hier treffen sich offensichtlich Vorsicht, nicht das Mißtrauen der römischen Herrscher zu erwecken, und die Überzeugung, daß das Leben der Juden, in der Diaspora und nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit, durchaus in der Geschichte Gottes mit seinem Volk steht⁹⁵.

Die unterschiedlichen Motive für Veränderungen der biblischen Texte sind also nicht scharf voneinander abzugrenzen. Die Bemühungen um Gefälligkeit der Darstellung wie um ein positives Erscheinungsbild seines Volkes in seiner Geschichte spielen ineinander. Ebenso darf der Hang zu Rationalisierungen und die Beobachtung, daß Gott als Handelnder zurücktritt, m. E. nicht allein als apologetisches Interesse im Rahmen der Geschichtsschreibung verrechnet werden, wie Feldman es will⁹⁶. Es ist durchaus möglich, daß sich hier auch die persönlichen Überzeugungen des Josephus ausdrücken, daß Gott nicht nur unmittelbar in der Geschichte wirkt, sondern auch mittelbar im Handeln gottesfürchtiger Menschen.

Die genauere Beurteilung dieser Fragen bedarf einer eindringlicheren Untersuchung der Texte, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Wichtig für die hier gestellte Frage ist, daß sich Josephus in der Gestaltung seiner Werke sehr frei gegenüber den Heiligen Schriften zeigt und offenbar den historischen Wert anderer jüdischer Überlieferungen nicht geringer schätzt. Denn ein Unterschied zwischen der Benutzung biblischer Texte und anderer Quellen, die uns ebenfalls bekannt sind, ist nicht zu beobachten⁹⁷.

Und doch: Es darf bei der Summierung von Abweichungen nicht übersehen werden, daß diese nur biblische Einzelgeschichten betreffen, Josephus aber dem Duktus der Heiligen Schriften in deren Darstellung der Geschichte Israels genau folgt⁹⁸. Die historische Glaubwürdigkeit dieser Schriften steht nie in Frage, wenn Josephus auch offensichtlich im einzelnen mit dem Kriterium, was das Interesse und der Geschmack der Leser sei – und was sein eigenes theologisches und apologetisches Interesse, sich auf andere Traditionen und seine schriftstellerische Freiheit stützt.

⁹⁴ Vgl. im einzelnen B. H. AMARU, Land Theology in Josephus' Jewish Antiquities, JQR 71 (1980/81), 201–229.

⁹⁵ Aufschlußreich für die Gegenwartsdeutung Josephus' ist besonders Bell; vgl. O. MICHEL, Die Rettung Israels (s. Anm. 3).

⁹⁶ Vgl. FELDMAN, Use (s. Anm. 4), 504.

⁹⁷ N. G. COHEN kann mich wegen ihrer rein formalistischen Statistik von ihrer These, Josephus erzähle in den ersten fünf Büchern der Ant die Bibel freier nach als in Ant 6–11, nicht überzeugen. Vgl. DIES., Josephus and Scripture: Is Josephus' Treatment of the Scriptural Narrative similar throughout the Antiquities I–XI?, JQR 54 (1963/64), 311–331.

⁹⁸ Dies macht z. B. ein Vergleich mit LibAnt deutlich.

3. Die Bezugnahme auf Gesetzestexte der Schriften

Die ersten fünf Schriften, die Bücher Moses, enthalten, wie erwähnt, neben der Geschichte von der Schöpfung bis zu Moses Tod auch die Gesetze der Juden⁹⁹. Diese frühe schriftliche Fixierung der Gesetze zeichnet das Judentum übrigens besonders aus vor den Griechen, die lange Zeit beliebig veränderten, „ungeschriebenen Sitten“ folgten¹⁰⁰. Die Wertschätzung der Gesetze durch Josephus, die „jeder von uns alle leichter hersagen kann als seinen Namen“¹⁰¹ und die unverändert befolgt werden¹⁰², und die Bedeutung, die er ihnen bei der Beschreibung des Judentums zumißt¹⁰³, werfen die Frage auf, ob der Schriftsteller sich bei der Wiedergabe der Gesetze etwa enger an die biblischen Vorlagen hält als bei den Erzähltexten.

Den Dekalog gibt Josephus für sich, im Rahmen der Behandlung der Ereignisse am Sinai, mit dem erwähnten Hinweis, er dürfe ihn nicht wörtlich mitteilen, paraphrasierend wieder¹⁰⁴. Das Zehnwort hat auch eine besondere Stellung: Josephus ordnet es zeitlich den später gegebenen Geboten vor und unterscheidet hier auch terminologisch οἱ δέκα λόγοι von den νόμοι θεοῦ, die das Volk nach Gabe des Dekalogs von Mose erbittet¹⁰⁵. Bei der Paraphrase des Dekalogs hält er sich sehr eng an den Bibeltext. Dieser schon im biblischen Bericht angelegten hervorgehobenen Stellung korrespondieren Aussagen über die besondere Göttlichkeit der Übermittlung durch eine Stimme aus der Höhe, nicht entkräftet durch eine menschliche Zunge¹⁰⁶.

Bei zwei späteren Gelegenheiten stellt Josephus in den Antiquitates dann zusammenfassend Gesetze dar. Zunächst behandelt er die Opfer- und Reinigungsgesetze¹⁰⁷, darauf die Gesetze, die sich auf die Politeia beziehen¹⁰⁸, während er „die unsere Gemeinschaft und das gegenseitige Verhältnis betreffenden“ in einer eigenen Untersuchung der „Sitten und Prinzipien“ entfalten will¹⁰⁹. In der Wiedergabe dieser Gesetze ist Josephus viel freier als in der des Dekalogs.

⁹⁹ S. o. I.1.

¹⁰⁰ Vgl. zur Polemik gegen die gesetzlosen Griechen Ap 2,154f.

¹⁰¹ Ap 2,178.

¹⁰² Vgl. z. B. Ap 2,184.

¹⁰³ Vgl. oben I.4.

¹⁰⁴ S. Ant 3,89–92; vgl. I.5.

¹⁰⁵ Vgl. οἱ δέκα λόγοι entsprechend dem hebräischen עשרת הבררים in Ant 3,90 mit 3,94.

¹⁰⁶ Ant 3,89f. Eine Zuordnung der weiteren Gesetze zum Dekalog, wie sie Philo (Decal 19,154–174) entworfen hat, fehlt allerdings bei Josephus.

¹⁰⁷ Ant 3,224–286.

¹⁰⁸ Ant 4,199–301. In dieser Zusammenfassung wählt er die Form von gesetzlichen Bestimmungen, stellt sie also als Zitat dar.

¹⁰⁹ So die Einleitung Ant 4,196–198 zu 199–301. Diese angekündigte Untersuchung hat Josephus nicht mehr ausgeführt, oder sie ist uns nicht erhalten geblieben. Die genaue Einteilung der Gesetze in politische und private ist unklar. – Eine weitere Zusammenfassung der Gesetze bietet noch Ap 2,190–219.

Eine wesentliche Abweichung vom Bibeltext bringt Josephus selbst – prophyktisch gegenüber möglichen Einwänden seiner Volksgenossen – zur Sprache: Er werde ordnend eingreifen, da die Gesetze von Mose in seinen Schriften nur verstreut, so wie dieser sie gerade von Gott erhalten habe, hinterlassen sind. Er betont aber gleich darauf, mit der bekannten „Integritätsformel“, inhaltlich nicht vom Text abzuweichen¹¹⁰.

Es sind dennoch auch viele inhaltliche Veränderungen zu beobachten¹¹¹. Die in diesem Zusammenhang oft gestellte Frage, auf welche gesetzlichen Traditionen Josephus sich bezieht, zielt auf die Rekonstruktion der jüdischen Gesetze und gesetzlichen Überlieferungen z. Zt. des Josephus – und wird ganz unterschiedlich beantwortet¹¹². Sie ist wohl schon aus methodischen Gründen unlösbar und hier zu übergehen; das genauere Verhältnis des Josephus zur Gesetzesauslegung seiner Zeit bleibt unbestimmt. Es ist aber erkennbar, daß Josephus auch bei der Darstellung von Gesetzestexten die zeitgenössischen Interessen und Traditionen berücksichtigt. Er greift jüdische Überlieferungen auf und nimmt eine Auswahl und Veränderungen aus apologetischen Motiven vor. Diese letzteren sind aber nicht allein hinreichende Erklärung für die Modifizierungen¹¹³. Gallant hat darüber hinaus darauf hingewiesen, daß in der Darstellung des Josephus gerade auch literarische Methoden leitend waren¹¹⁴.

So lassen sich in der Frage des Schriftgebrauchs keine Unterschiede festmachen zwischen Bezugnahme auf erzählende und gesetzliche Texte.

Trotz aller Freiheit im einzelnen ist jedoch auch hier zu konstatieren, daß Josephus den Heiligen Schriften darin folgt, daß er sich überhaupt so ausführlich Gesetzestexten widmet, was in einem Geschichtswerk nicht unbedingt naheliegt. Zwar zeigt seine Begründung dafür, daß er dies nicht einfach aus Treue gegenüber seiner Vorlage tut. Es liegt an der fundamentalen Bedeutung der Gesetze für das Judentum, daß zum Verständnis der jüdischen Geschichte auch die Gesetze darzustellen sind. „Ich will die Politeia darstellen . . . und den Lesern ermöglichen, aus ihr zu erfahren, welcherart das bei uns von Anfang an

¹¹⁰ Vgl. Ant 4,196f. Die hier vorliegende Unterscheidung von Form und Inhalt bezüglich der Entsprechung zur Vorlage bestätigt die obige These, daß die Integritätsformel sachliche Treue ausdrücken soll; vgl. II.1.

¹¹¹ Vgl. die Anmerkungen in der Übersetzung von Thackeray. Beispiele bei FELDMAN, Use (s. Anm.4), 507ff., und in der Bibliographie DESS., Josephus and Modern Scholarship (s. Anm. 64), 492–497.943.

¹¹² Vgl. die Diskussion möglicher Erklärungen bei FELDMAN, loc. cit., und DEMS., Use (s. Anm. 4), 514ff.

¹¹³ So will es D. ALTSHULER, Description in Josephus' Antiquities of the Mosaic Constitution, Diss., Hebrew Union College 1976.

¹¹⁴ Vgl. R. P. GALLANT, Josephus' Exposition of Biblical Law. An internal analysis, Diss. Yale Univ. 1988. Als Beispiele seien die Zusammenordnung nicht zusammenstehender Gesetze und die Einstiftung eines Zusammenhangs durch Alliterationen, Homonyme, Wiederholungen desselben Wortes etc. genannt. Vgl. op. cit., 11 ff.

Geltende war . . .“ (Ant 4,196)¹¹⁵. Zugleich ist das Gesetzeswerk so umfangreich, daß seine genaue Erörterung einer anderen Abhandlung vorbehalten bleibt. Daß Josephus allerdings die Ausführungen über die Gesetze in seine Nacherzählung der Geschichte des Judentums einfügt gerade an dem geschichtlichen Ort, der ihnen nach den Heiligen Schriften zukommt, nämlich dem Wüstenaufenthalt des Volkes Israel, zeigt, daß er sich auch hier den Heiligen Schriften verpflichtet weiß.

III.

Der Jude Josephus, so zeigt sein Umgang mit den Heiligen Schriften des Judentums, möchte gemäß antikem Ideal Geschichte schreiben und damit seine griechisch-römische Umwelt ansprechen, interessieren und für das Judentum einnehmen. So verwendet er die Heiligen Schriften wie ein guter Historiker seine Geschichtszeugnisse und fühlt sich bei der Wiedergabe der in diesen Schriften festgehaltenen Gesetze und Geschichte mehr der „Hörerrelevanz“ als der Worttreue verpflichtet¹¹⁶. Gern nimmt er andere Traditionen auf; über exegetische Bemühungen oder hermeneutische Prinzipien sagt er nichts.

Aus diesem freien Umgang ist jedoch mitnichten auf Mangel an Respekt vor den Schriften zu schließen. Im Gegenteil, um in seinen Werken sein Volk gegen judenfeindliche Polemik zu verteidigen, stützt er sich gerade auf diese heiligen Bücher und verlangt deren Anerkennung. Er begründet dies vor allem mit der besonderen, von der griechischen Historiographie grundsätzlich verschiedenen Abfassung durch inspirierte Propheten, wie es zu seiner Zeit keine mehr gab; dadurch seien die Schriften in sich widerspruchsfrei. Die Texte seien in ihrer Heiligkeit schließlich bewahrt durch die treue Überlieferung von Priestern und die Begrenzung und Fixierung des Kanons.

Darum kann Josephus die Schriften als allererste Quelle seiner Geschichtsbücher nehmen, und die Wahrhaftigkeit ihrer prophetischen Aussagen sieht er immer wieder aus der Geschichte bestätigt. Er folgt auch trotz aller Abweichungen der alttestamentlichen Darstellung der Geschichte Israels treu und sieht es als seine Aufgabe an, seinen heidnischen Lesern in diesem Rahmen für die Juden wichtige Gesetzesbestimmungen Gottes zu vermitteln.

Für das gegenwärtige Leben der Juden sind nach Josephus die Heiligen Schriften von großer Bedeutung. Einerseits bezeugt die in ihnen wiedergegebene Geschichte Gottes Geschichtsmächtigkeit; die prophetischen Weissagungen lassen Gegenwart und Zukunft tiefer verstehen. Die in den Heiligen Schriften

¹¹⁵ Auch Tacitus, Hist V, 4–5 schreibt ausholend über die Anfänge und Sitten der Juden in seinem Geschichtswerk, bevor er auf die jüngste Geschichte eingeht.

¹¹⁶ FELDMAN (*Flavius Josephus Revisited* [s. Anm.77], 791) möchte diese Form der Bearbeitung „Midrasch“ nennen, doch das weicht den Begriff m. E. zu sehr auf.

festgehaltenen Gesetze und die Verfassung andererseits richten nach Josephus das Leben als bestes, frömmstes aller möglichen ein; es sei wie ein immerwährender Gottesdienst¹¹⁷.

In diesem Sinne sollen die Werke des Josephus, besonders *Antiquitates* und *Contra Apionem*, gewiß auch eine Funktion für die Mitjuden haben: sie dienen ihnen zur Selbstvergewisserung der eigenen jüdischen Identität¹¹⁸ und der eigenen Geschichte in der heidnischen Umwelt, mit deren Anfeindungen die Juden sich, gerade wenn sie ihrer Kultur gegenüber nicht abgeneigt sind, auseinandersetzen müssen. Die Neuinterpretation der biblischen Texte für die eigene Gegenwart zeigt nicht nur das Selbstbewußtsein des Flavius zu Freiheit in der Rezeption, sondern ebenso die bleibende Möglichkeit, auch in veränderten Verhältnissen den Rückbezug auf die Heiligen Schriften und das in ihnen niedergelegte Gesetz wie die Geschichte zu bewahren.

Bezüglich der Nichtjuden besteht die Relevanz der Schriften gewiß nicht allein in der Bezeugung der Geschichte, und Josephus' Darstellung ist diesen gegenüber nicht nur apologetisch motiviert¹¹⁹. Sonst hätte er sich aufs Ganze gesehen damit begnügen können, Vorwürfe anderer zu replizieren, wie er es in Ap 1,219–2,144 tut. Er ist aber offensichtlich davon überzeugt, mit der Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes und seines Gesetzes auch seinen nichtjüdischen Zeitgenossen etwas geben zu können. So sagt er im Proömium der *Antiquitates* zu deren Intention: „Insgesamt dürfte aus dieser Geschichte lernen, wer sie durchliest, daß denen, die dem Willen Gottes folgen und die so schön gegebenen Gesetze nicht zu übertreten wagen, alles zum Besten gerät, wider Erwarten, und als Lohn Glückseligkeit bei Gott liegt“ (Ant 1,14)¹²⁰. Daß

¹¹⁷ Ap 2,188f.

¹¹⁸ Sterling beschreibt diese Funktion als „self-definition“ bezogen auf die Umwelt, „to establish the identity of the group within the setting of the larger world“ (DERS., *Historiography* [s. Anm.26], 17; vgl. auch 306–308). Statt von „Definition“ zu sprechen, formuliere ich zurückhaltender, da Sterling diese Funktion aus der Zuschreibung zur Gattung „apologetische Historiographie“ herleitet, aber am Text selbst kaum belegt. Die Voraussetzung dieser Gattungsbestimmung, eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen Hellenismus bzw. Westen und Judentum bzw. Orient, erscheint zudem als fragwürdig.

¹¹⁹ So etwa M. FRIEDLÄNDER: „Seine ‚jüdischen Alterthümer‘ sind lediglich Apologien zu Gunsten des Judenthums . . .“ Vgl. DERS., *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora* (1903), Neudr. Amsterdam 1973, 331.

¹²⁰ Vgl. zur theologischen Intention der *Antiquitates* vor allem ATTRIDGE, *Interpretation* (s. Anm.3). Ganz unverständlich ist die Auslegung des zitierten Satzes Ant 1,14 durch FELDMAN (Use [s. Anm.4], 471), der meint, daß Josephus mit ihm nur jüdische Leser ansprechen wolle. „Josephus, of course, realized that Gentiles are obligated to obey only the seven Noachian commandments . . .“, von denen er hier offensichtlich nicht spreche. Abgesehen davon, daß Josephus auf die Tradition der noachitischen Gesetze als über das Judentum hinaus gültige keinen Bezug nimmt, hält er die jüdischen Gesetze auch für Heiden für plausibel und vorbildhaft – und sieht auch deren zunehmende Respektierung bei Heiden! Vgl. Ap 2,278ff.

er diese Darstellung als „Übersetzen“ der Heiligen Schriften der Juden, als quellentreue Arbeit der Vermittlung an Menschen bezeichnet, die der Schriften nicht kundig sind, soll eben auch diesen Rückschluß nahelegen: Die Heiligen Schriften der Juden sind nicht nur ausgezeichnete Geschichtsquellen, sondern sie enthalten selbst Lehre über Gott und Menschen. Zwar erwartet Josephus von seinen heidnischen Lesern nur die Anerkennung der historischen Autorität der Schriften, nicht der religiösen. Dennoch hofft er, durch Weitergabe ihres Inhalts von ihrer Bedeutung für jeden Menschen zu überzeugen.

Josephus lebte in zwei Welten, und zwischen diesen zu vermitteln wurde seine Lebensaufgabe in Rom; daß sein Bezug auf die Heiligen Schriften so vielschichtig, manchmal widersprüchlich scheint, liegt darin begründet. Im Festhalten an der Heiligkeit der Schriften seines Volkes und deren Bedeutung über sein Volk hinaus bleibt er Zeuge des Judentums.