

11.20.20 M 1978.01

WILLEM CORNELIS VAN UNNIK

Flavius Josephus  
als historischer Schriftsteller



Universiteit Utrecht  
BIBLIOTHEEK CENTRUM UITHOF

TH

1978

Verlag Lambert Schneider · Heidelberg

THEOL. INST.  
Rijksuniversiteit  
UTRECHT

**FRANZ DELITZSCH VORLESUNGEN**  
**NEUE FOLGE** Herausgegeben von Karl Heinrich Rengstorff  
INSTITUTUM JUDAICUM DELITZSCHIANUM · Universität Münster

## Franz Delitzsch Vorlesungen 1972

Unter dem Titel »Probleme der Josephus-Forschung« gehalten.

### FRANZ DELITZSCH

(1813-90), Gelehrter und Lehrer der Kirche, gründete 1886 in Leipzig das später nach ihm benannte Institutum Judaicum, das - 1938 aufgelöst, 1948 neu begründet - jetzt in Münster/Westfalen arbeitet. Es dient seiner alten Aufgabe: wahrheitsgemäße Kenntnis des Judentums unter den Christen, wahrheitsgemäße Kenntnis des Christentums unter den Juden zu fördern.

Die jährlichen FRANZ DELITZSCH VORLESUNGEN sind dazu bestimmt, diese Bestrebungen in der Öffentlichkeit bekannt zu machen und lebendig zu halten.

© 1978

Verlag Lambert Schneider GmbH · Heidelberg. Alle Rechte vorbehalten.  
Vervielfältigung jeglicher Art nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages.  
Printed in Germany.

Satz: Mitterweger KG, Plankstadt bei Heidelberg · Druck und Einband: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten im Allgäu.

## Inhaltsverzeichnis

Geleitwort des Herausgebers . . . . .	8
Vorwort des Verfassers . . . . .	9
I. Josephus, der Vernachlässigte . . . . .	13
II. Die Formel »nichts wegnehmen, nichts hinzufügen« bei Josephus . . . . .	26
III. Die Prophetie bei Josephus . . . . .	41
IV. Josephus in seiner Bedeutung für den Ausleger des Neuen Testaments . . . . .	55



## Geleitwort des Herausgebers

Willem Cornelis van Unnik ist nach kurzer schwerer Krankheit – nach menschlichem Ermessen für die Seinigen wie für seine Freunde und Kollegen und für die Wissenschaft viel zu früh – am 17. März 1978 im 68. Lebensjahr aus diesem Leben und aus seiner weitgespannten Arbeit abgerufen worden. Er hatte noch viele wissenschaftliche Pläne. Davon geben auch seine nunmehr im Druck vorliegenden Franz Delitzsch-Vorlesungen auf ihre Weise Zeugnis. Ihr Erscheinen hat sich leider durch unerwartete technische Schwierigkeiten immer wieder verzögert, obwohl es ihm besonders am Herzen lag. Immerhin hat er eine erste Korrektur noch selbst lesen können. So treten diese Vorlesungen gewissermaßen als das wissenschaftliche Testament des bedeutenden Altertumsforschers, des hervorragenden Historikers der werdenden wie der alten Kirche und des in der Botschaft der Bibel verwurzelten und von ihr geprägten Christen und Theologen, die er in seiner Person in der glücklichsten und überzeugendsten Weise vereint hat, vor die Öffentlichkeit. Sie lassen noch einmal auch das Bild des faszinierenden akademischen Lehrers, der er gewesen ist, unmittelbar lebendig werden. Vor allem aber führen auch sie zu tiefem Dank für sein reiches Lebenswerk als das Ergebnis jahrzehntelanger unermüdlicher täglicher und ebenso hingebener wie sorgfältig prüfender Erforschung des Neuen Testaments und seiner literarischen Umwelt – ein Erbe, das verpflichtet.

Münster, im Juni 1978

*Karl Heinrich Rengstorf*

## Vorwort

Diese Vorlesungen wurden im Dezember 1972 in der Universität Münster gehalten. Für die Drucklegung wurde bewußt der Stil des Vortrags beibehalten.

An dieser Stelle möchte ich für die mir gewährte Einladung und den Empfang von seiten des Institutum Judaicum Delitzschianum noch einmal herzlich danken. Vor allem fühle ich mich zu warmem Dank gegen den Direktor des Instituts, meinen altbewährten Freund Karl Heinrich Rengstorf, verpflichtet. Er hat zusammen mit seiner Frau uns auch damals wie bei früheren Gelegenheiten mit großer Hospitalität in seinem Haus aufgenommen. Viele Mühe hat er auch auf die Verbesserung des Sprachgewandes dieser Vorlesungen verwandt; daß er diese Aufgabe neben seinen anderen Verpflichtungen auf sich genommen hat, bleibt mir unvergeßlich.

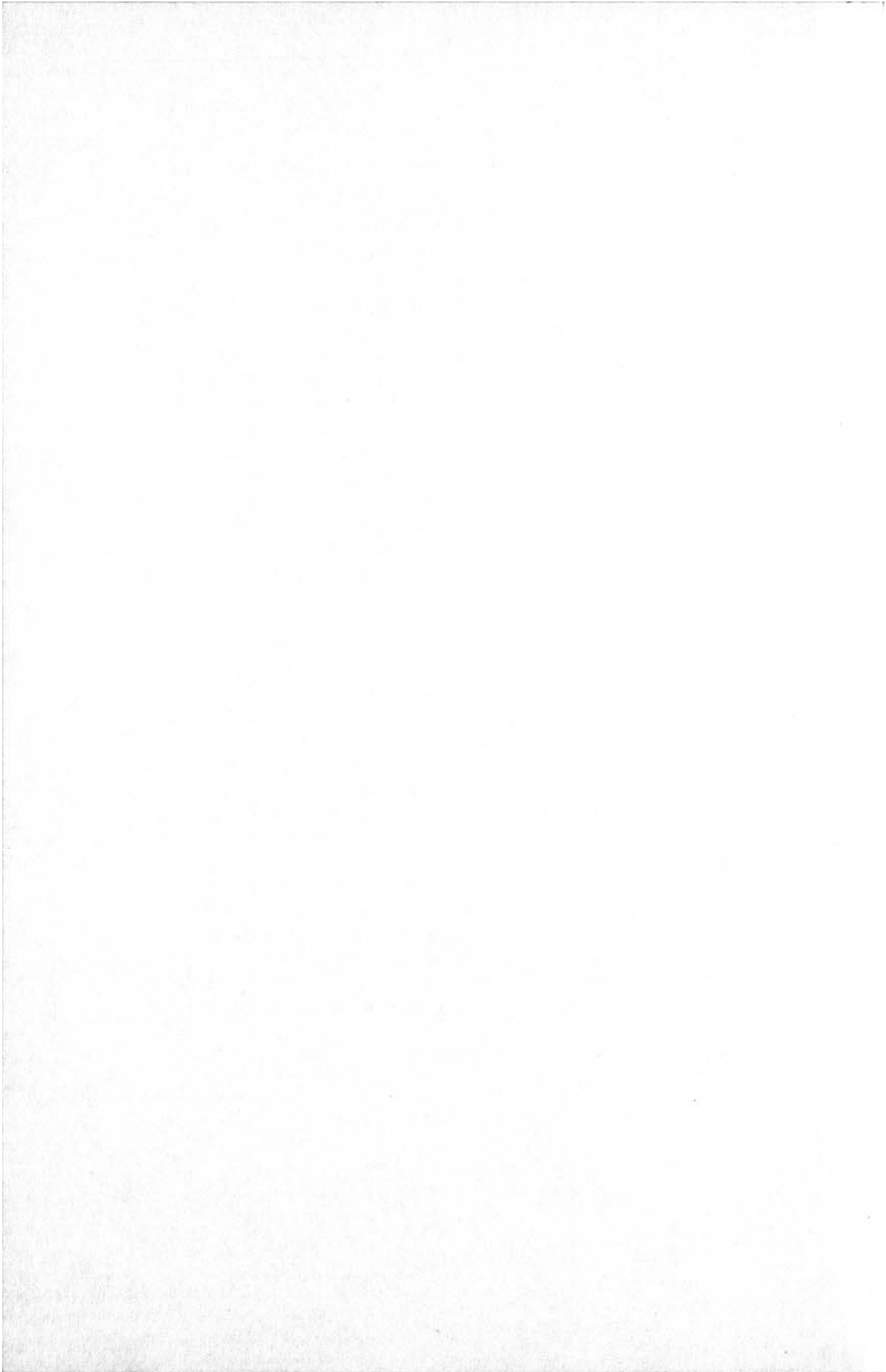
Man wird es mir wohl nicht übelnehmen, daß in meinen Vorlesungen der Josephus-Text meines Landsmannes S. A. Naber benutzt ist – dies als Zeichen dafür, daß ich mir bewußt bin, mit diesen Studien *mutatis mutandis* eine Tradition des Bemühens um Josephus in meinem Vaterland wieder aufzunehmen.

Dies Büchlein ist zwei älteren Freunden gewidmet. Beide sind meine Vorgänger als Präsident der niederländischen »Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek« gewesen. In ihren Namen sind nicht nur die beiden Universitäten, die in meinem Leben so unendlich viel bedeutet haben, verbunden, sondern auch die Disziplinen der klassischen Philologie und der Kirchengeschichte, vor allem der Patristik, die meine eigene Arbeit immer wieder befruchten. Ihre vorbildlichen wissenschaftlichen Leistungen sind für mich, den Jüngeren, immer eine Anregung zur Nachfolge auf meinem Gebiet und nach meinen Kräften gewesen. Vor allem fühle ich mich mit ihnen in dem gemeinsamen Glauben an den Herrn verbunden, »in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen«.

Leider verzögerte eine längere Erkrankung von mir die Herstellung des Druckmanuskripts. Als es dann endlich vorlag, bedingte der langwierige Prozeß des Übergangs der Vorlesungsreihe in ihren nunmehrigen Verlag eine weitere Hinausschiebung der Veröffentlichung. Ich bin dafür dankbar, daß sie nunmehr, nicht zuletzt dank den energischen Bemühungen des Herausgebers, doch noch möglich geworden ist. Nach 1973 erschienene Literatur konnte leider nur gelegentlich nachgetragen werden.

Bilthoven, September 1977

W. C. van Unnik



Den Vorgängern und Freunden

HENDRIK WAGENVOORT

(1886–1976)

Professor der lateinischen Sprache und Literatur, Universität Utrecht  
zum Gedächtnis

und

JAN NICOLAAS BAKHUIZEN VAN DEN BRINK

Professor emeritus der Kirchengeschichte, Universität Leiden  
in dankbarer Verbundenheit



## I. Josephus, der Vernachlässigte

Wo stehen wir heute in und mit der neutestamentlichen Wissenschaft?

Diese Frage ist ungefähr fünfundzwanzig Jahre nach dem Neuanfang am Ende des 2. Weltkriegs wohl nicht unzeitgemäß. Vor zwei Jahren veröffentlichte der amerikanische Alttestamentler Childs sein Buch über die Krise der Biblischen Theologie, die etwa zwei Dezennien im Zentrum der ökumenischen Theologie stand, aber jetzt durch etwas anderes ersetzt wird.<sup>1</sup> Was dort über die Biblische Theologie im allgemeinen gesagt wird, trifft auch das neutestamentliche Studium ins Herz. Wir brauchen indes nicht nach Yale zu reisen, um das zu hören. In diesem Jahre veröffentlichte Stuhlmacher seine »Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese«, die er im September 1971 auf einem Neutestamentlertreffen vorgetragen hat; er sprach »von einem Niedergang der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland«, von »unserer gegenwärtigen exegetischen Misere«.<sup>2</sup> Welche Reaktion dieser Vortrag ausgelöst hat, ist mir unbekannt; mich hat aber diese Zeichnung der Lage durch einen jüngeren Fachgenossen sehr beeindruckt.

Es ist nicht meine Absicht, hier einen historischen Überblick zu geben und die Geschichte unserer Disziplin im letzten Vierteljahrhundert zu skizzieren. Auch möchte ich nicht die Richtigkeit dieser Beschreibung der Sachlage diskutieren oder fragen, wie die Situation sich von einer Hochblüte zur Misere verändert hat. Nur zwei Bemerkungen seien mir gestattet. Erstens darf doch wohl die Frage gestellt werden, ob man nicht seine Erwartungen zu hoch gespannt und die neutestamentliche Exegese mit gewisser Einseitigkeit betrieben hat unter Vernachlässigung bestimmter Teile dieses Fachs und anderer theologischer Disziplinen. Zweitens: Eine christliche Theologie, die ihre Identität nicht verlieren will, kann und darf niemals die zentrale Stellung des Neuen Testaments aufgeben, und das heißt, daß die neutestamentliche Wissenschaft weitergehen muß, unentwegt, mit dem *Novum Testamentum Graece* in der Hand – wohl in dieser Zeit, aber nicht den Moden dieser Zeit unterworfen.

Nun kann man mit Stuhlmacher feststellen und bedauern, »daß nicht nur das studentische und teilweise auch das kirchliche Interesse an der Exegese vor allem des Neuen Testaments abnimmt und z. T. bereits sogar in eine Art von Argwohn umgeschlagen, sondern daß gleichzeitig auch eine Einigung oder wenigstens Gemeinsamkeit der Exegeten in gewichtigsten Fragen unseres Faches immer mehr abhanden

<sup>1</sup> B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

<sup>2</sup> P. STUHLMACHER, *Thesen zur Methodologie gegenwärtiger Exegese*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LXIII (1972), S. 19.

gekommen ist«,<sup>3</sup> und versuchen, durch Methodenkritik die neutestamentliche Wissenschaft zur Selbstkorrektur zu bringen. Hoffentlich wird das Erfolg haben. Aber es besteht immer die Gefahr – und als Ausländer darf ich wohl sagen: vor allem in Deutschland –, daß man sich in Debatten über die Methode verliert und in den Prolegomena steckenbleibt. Es sollte doch stets bedacht werden, daß die Methode ein Hilfsmittel ist und daß sie nicht mehr, aber auch nicht weniger Bedeutung hat als ein Instrument. Sie steht im Dienste des Forschers, um das Material seines Studiums besser kennenzulernen.

Wenn wir jetzt über die Situation der neutestamentlichen Wissenschaft sprechen, dürfen wir nicht vergessen, daß in den letzten fünfundzwanzig Jahren innerhalb dieses Forschungsbereichs einige Entdeckungen gemacht worden sind, die das Material sehr erweitert haben und von solcher Bedeutung sind, daß dadurch die Sachlage sich vollständig geändert hat. Diese Änderungen sind unabhängig von bestimmten geistigen Gegenwartsströmungen, und ihr Einfluß ist bleibend.

Natürlich denke ich dabei vor allem an die Entdeckungen von Qumran und von Nag Hammadi. Die Zeit der Sensation ist vorüber. Das Entdeckte ist in den festen Bestand der neutestamentlichen Wissenschaft aufgenommen; aber das kann nicht heißen, daß es jetzt schon seine Wirkung getan hat. Im Gegenteil, m. E. steckt die Neuorientierung am Leitfaden dieser Entdeckungen in der neutestamentlichen Forschung noch in ihren Anfängen.

Die gnostischen Schriften sind teilweise veröffentlicht, und es besteht gute Hoffnung, daß in absehbarer Zeit die ganze Bibliothek zugänglich sein wird.<sup>4</sup> Damit wird nicht nur eine Unmenge von neuen Fragen den Gnosis-Forschern vorgelegt, sondern auch die alte Frage »Gnosis und Neues Testament« neu aufgerollt. Bei aller tiefen Bewunderung und in großem Respekt vor den Studien von Bousset und Reitzenstein muß gesagt werden, daß ihre Arbeit und die ihrer Nachfolger veraltet ist, da sie gezwungen waren, mit unvollständigem Material zu arbeiten. Das heißt auch, daß die Konstruktionen und Hypothesen, die Bultmann und seine Schüler aufgebaut haben, nicht mehr aufrechtzuerhalten sind. Das hat natürlich bis tief in die neutestamentliche Exegese und Theologie hinein seine Konsequenzen.

Es erübrigt sich, ausführlich über die Funde von Qumran zu sprechen. Ihre Bedeutung für die Interpretation des Neuen Testaments ist schon reichlich ans Licht gestellt. Hier soll nur auch betont werden, daß noch viel Material der Herausgabe harret und daß wir deshalb nicht wissen, was an neuen Fragen und an neuem Licht noch zu erwarten ist. Aber dabei soll auch unterstrichen werden, daß diese Schriften nicht nur an sich unsere Kenntnisse über Erwartungen erweitert, sondern daß sie auch wie eine Lawine gewirkt haben und noch wirken. Am Beispiel der Targumin kann man sich klar machen, wie sehr die Rollen vom Toten Meer bei schon längst bekanntem Material die Diskussion befruchtet haben. In meiner Studentenzeit wußte man

---

3 P. STUHLMACHER, *a.a.O.*, S. 18.

4 J. M. ROBINSON, *The Coptic Gnostic Library today*, in: *New Testament Studies* XIV (1968), p. 356–401.

vielleicht, daß es so etwas wie späte aramäische Paraphrasen des Alten Testaments gab. Aber wer zog sie in Betracht oder versuchte, sie zu verwerten? Jetzt hat sich die Lage stark geändert, und die Targumin werden als wichtige Zeugen der exegetischen Tradition des Judentums geschätzt. *Mutatis mutandis* könnte man so auch von den Anregungen sprechen, die Qumran auf das Studium der Apokryphen und der Pseudepigraphen oder auf die Septuaginta-Forschung ausgeübt hat und noch weiter ausüben wird.

Weil wir das Neue Testament nicht »doketisch« betrachten, sondern seine Botschaft sprachlich und historisch in seinem Kontext lesen, um imstande zu sein, sie wirklich zu verstehen und für die Gegenwart auszulegen, sind diese Entdeckungen, die uns diesen Kontext besser kennen lehren, von höchster Wichtigkeit und zwingen zur Revision alter Positionen. Es handelt sich hier eben nicht nur um eine einfache Addition neuer Daten, die sich einfach in die alten Schemata einfügen lassen, sondern um ein genaueres Verständnis, weil wir nun die Umwelt des Neuen Testaments besser überschauen. Dabei haben wir nur die am wenigsten erwarteten und größten Entdeckungen ins Auge gefaßt und nicht einmal erwähnt, was z. B. durch die Archäologie zutage gefördert ist. Auch geht die schon früher angefangene Arbeit am rabbinischen Schrifttum weiter, und selbst da hat man oft den Eindruck, daß wir noch in den Anfängen stecken.

Wir Menschen, vor allem in dieser Zeit, die wir erstaunliche Entdeckungen in den Naturwissenschaften und Umwälzungen in den sozialen Verhältnissen miterlebt haben, sind geneigt, von allem, was »neu« ist oder heißt, fasziniert zu sein. Wir dürfen jedoch in unserer neutestamentlichen Wissenschaft nicht vergessen, daß es auch viele Quellen gibt, die schon längst bekannt sind, jedenfalls dem Namen nach, aber noch bei weitem nicht vollständig ausgenutzt sind. So habe ich bei meiner Arbeit am *CORPUS HELLENISTICUM NOVI TESTAMENTI* die Erfahrung gemacht, daß bei den klassischen Autoren, die schon seit der Renaissance-Zeit veröffentlicht sind, noch viel zu finden ist, was für die Interpretation des Neuen Testaments fruchtbar gemacht werden kann. Das geht allerdings nicht immer gewissermaßen in direkter Weise vor sich, so daß man unmittelbar eine »erklärende Parallele« in die Hand bekommt, sondern oft indirekt, wenn nämlich ganze Lebens- oder Gedankenkomplexe zum Vorschein kommen, auf deren Hintergrund neutestamentliche Aussagen schärfer hervortreten.

Die Weisheit in dem Vers: »Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen« ist nicht veraltet; sie gilt vielleicht für unser Studium des Neuen Testaments heute mehr als zuvor. Wenn wir auf die Sprache der Apostel hören wollen, heißt das, daß wir *ihre* Sprache und nicht ein fremdes Deutsch, Holländisch oder Englisch hören müssen, und diese Sprache lernt man nur durch das Lesen von antiken zeitgenössischen Quellen. In dieser Zeit, in der auch in West-Europa die Kenntnisse der klassischen Sprachen immer mehr abnehmen und fast zum Verschwinden verdammt sind, ist es für die Bibelwissenschaft sicher notwendig, sich immer wieder darüber klar zu werden, daß richtige Exegese nur möglich ist, wenn man unermüdlich



den Weg *AD FONTES* sucht und geht und die alte Wahrheit, die von den Reformatoren und Humanisten entdeckt wurde, nicht verliert, sondern sie sich immer zueigen macht: »So lieb nu alls uns das Euangelion ist, so hart last uns über den Sprachen halten . . . Ja wo wyrs versehen, das wyr (da Gott fur sey) die sprachen faren lassen, so werden wir . . . das Euangelion verlieren . . .«<sup>5</sup> Dieser Weg ist oft lang, mühsam und schwierig, aber auch freudenvoll und lohnend. Auch für uns gilt das Wort aus dem Matthäusevangelium: »Darum ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger für die Himmelsherrschaft wurde, einem Hausherrn gleich, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt« (Matth. 13:52; Übersetzung von J. Schniewind). Alte Quellen, die noch nicht ausgeschöpft sind, und neue, die erst in dieser Zeit entdeckt wurden, sind in reichem Maße da und sollten nutzbar gemacht werden. Deshalb ist es, trotz dessen, was ich soben über unsere Zeit gesagt habe, für den Neutestamentler eine hoffnungsreiche Zeit, in der man mit Freude arbeiten kann.

Wo stehen wir also mit der neutestamentlichen Wissenschaft? Meine Antwort ist: vor einem Neuanfang; denn viele neue Fragen werden erst jetzt am sich ausdehnenden Material entdeckt, und dadurch muß, was schon gefunden wurde, wieder neu taxiert werden.

Ich möchte das Wort »Neuanfang« unterstreichen; denn es ist ein genauer Ausdruck meiner Ansicht. Nach etwa 45 Jahren der Arbeit auf diesem Gebiet, bin ich nicht in der Stimmung des Predigers: »Es gibt nichts Neues unter der Sonne« oder des Psalmisten: »Das Meiste daran ist Mühsal und Beschwer«. Der Dienst am Worte ist auch in dieser Zeit, auch in diesem Fachgebiet, voll von Verheißung und reich an Hoffnung. Möchte sich etwas von der Freude, die in »Gabe und Aufgabe« geschenkt ist, auch in diesen Vorlesungen zeigen und andere, Jüngere, zur Mitarbeit inspirieren!

Dies alles möchte ich gern einmal öffentlich aussprechen, nicht weil es unbekannt ist, sondern weil es in den Verwirrungen dieser Zeit notwendig ist, bestimmte Tatsachen nicht aus dem Auge zu verlieren und sich nicht in die Irre leiten zu lassen. Aber jetzt Schluß mit Allgemeinheiten! »Willst du dich am Ganzen erquicken, so mußst du das Ganze im Kleinsten erblicken«, schrieb Goethe einmal, und das gilt auch für unsere wissenschaftliche Arbeit. Das Thema unserer Vorlesungen versucht »das Ganze« des vorher Gesagten an einem bestimmten Beispiel zu exemplifizieren, obwohl es bestimmt nicht »das Kleinste« ist.

Wie verknüpfen sich in diesem Fall Ende und Neuanfang? Es scheint mir hier in Münster eigentlich ganz einfach, und damit ist auch das Thema gegeben, mit dem das vorher Gesagte über die neutestamentliche Wissenschaft exemplifiziert werden kann.

Sie alle wissen, wie hier im Institutum Judaicum Delitzschianum in den vergangenen Jahren intensiv daran gearbeitet worden ist, eine mit einem Lexikon verbundene Konkordanz zu Flavius Josephus zu schaffen. Nachdem Abraham Schalit bereits vor einiger Zeit das Namenregister in der Form eines Namenwörterbuchs als ein

---

<sup>5</sup> M. LUTHER, *An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands*, in: *Luthers Werke in Auswahl*, ed. O. CLEMEN, Bd. II, Berlin 1929, S. 451.

vorzügliches Arbeitsinstrument herausgebracht hat,<sup>6</sup> steht jetzt der erste Band der Konkordanz unmittelbar vor dem Erscheinen.<sup>7</sup> Daneben hat uns einer der Mitarbeiter, Heinz Schreckenberg, mit zwei wertvollen Büchern beschenkt.<sup>8</sup> Aber das alles ist erst eine ἀπαρχή von dem, was noch kommen und einen neuen Aufschwung des Josephus-Studiums ermöglichen wird. Die Anzeichen dafür sind auch anderswo wahrnehmbar, so im Institutum Judaicum in Tübingen, beim Corpus Judaeo-Hellenisticum in Halle oder in einem Beitrag des amerikanischen Forschers L. H. Feldman.<sup>9</sup> So werden nun die Grundlagen gelegt, die es ermöglichen sollen, diesen bedeutenden Schriftsteller und Zeitgenossen der ersten christlichen Generation wirklich zu studieren und auszuwerten.

Josephus ist, seit er seine Schriften veröffentlichte, niemals wie so mancher Autor des Altertums der Vergessenheit anheimgefallen. Die *Testimonia Veterum*, die Heinz Schreckenberg mit großer Umsicht so vollständig gesammelt hat, und die vielen Handschriften und Übersetzungen aus Altertum und Mittelalter, die in seinem Buch angegeben sind, geben davon ein beredtes Zeugnis. Bereits Eusebius hat Josephus in seiner »Kirchengeschichte« rühmlich erwähnt (*H. E.* III 9,2); er nennt ihn den berühmtesten Mann unter seinen Landsleuten auch bei den Römern, der durch eine Statue in Rom geehrt wurde und dessen Werke der Aufnahme in die (öffentliche) Bibliothek für würdig erachtet wurden. Durch Hieronymus (*De Viris Illustribus* 13) wurde dies Ruhmeszeugnis wiederholt und weit verbreitet.<sup>10</sup> Vor einigen Jahren hätten wir feiern können, daß schon im Jahre 1470 die lateinische Übersetzung seiner Werke zum erstenmal zum Druck befördert und damit in die Reihe der ersten gedruckten Texte aufgenommen wurde. Der griechische Text folgte nach einem Dreivierteljahrhundert in dem berühmten Verlag des Frobenius in Basel (1544), und seitdem ist er immer wieder gelesen und benutzt worden.

Mir wurde einmal erzählt, daß es im Wohnzimmer vornehmer Häuser in den Niederlanden im 18. Jahrhundert immer zwei Pulte gab: auf dem einen lag die »Statenvertaling«, die offizielle holländische Bibelübersetzung, auf dem andern eine Josephus-Ausgabe. Vielleicht wäre es etwas übertrieben, wollte man annehmen, daß es überall so war; immerhin ist, was wir da hören, bezeichnend für die hohe

6 K. H. RENGSTORF (ed.), *A complete Concordance to FLAVIUS JOSEPHUS, Supplement I: Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* von A. SCHALIT, Leiden 1968.

7 [Inzwischen erschienen: K. H. RENGSTORF (ed.), *A complete Concordance to FLAVIUS JOSEPHUS, Vol. I: A-Δ, Leiden 1973. Vol. II: E-K, Leiden 1975*].

8 H. SCHRECKENBERG, *Bibliographie zu Flavius Josephus* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums I), Leiden 1968. – H. SCHRECKENBERG, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (ALGHJ V), Leiden 1972.

9 L. H. FELDMAN, *Hellenizations in Josephus' Portrayal of Man's Decline*, in: J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity, Essays in Memory of ERWIN RAMDSDELL GOODENOUGH*, Leiden 1968, p. 336–353.

10 H. SCHRECKENBERG, *Flavius-Josephus-Tradition*, S. 94.

Wertschätzung, die dem jüdischen Geschichtsschreiber entgegengebracht wurde. Aber vor etwa hundert Jahren stellte der berühmte holländische Theologe J. J. van Oosterzee fest, daß zu seiner Zeit eine andere Lage eingetreten war:<sup>11</sup> das Buch *par excellence* zur Auslegung der Bibel waren die Werke des Josephus nun nicht mehr. Natürlich bedeutet das nicht, daß er vergessen wurde. Was wären Emil Schürer und andere Verfasser Neutestamentlicher Zeitgeschichten ohne Josephus? Seine Schriften sind und bleiben anerkanntermaßen eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte Palästinas in der Zeit zwischen etwa 200 v. Chr. und 100 n. Chr. Man kann nur wünschen, daß auch für andere Teile des römischen Reiches wie Syrien und Kleinasien solche Schatzhäuser mit historischem Material zur Verfügung ständen!

Josephus ist und wird immer wieder benutzt und zitiert; wer kann zahlenmäßig ausdrücken, wie oft das geschehen ist?! Und doch läßt sich fragen, ob der vielzitierte Historiker auch wirklich gekannt wird. Ist er nicht viel mehr Lieferant von Daten als verantwortungsvoller Autor? Hat man seine Schriften wirklich gelesen, exegesiert und in richtiger Weise ausgeschöpft?

Wir sind Heinz Schreckenberg zu großem Dank verpflichtet, daß er uns eine vorzügliche Bibliographie der Josephus-Forschung in die Hand gegeben hat. Aber gibt dies Buch von rund 300 Seiten über die Arbeit in fünf Jahrhunderten nicht zu denken, wenn wir daneben die erstaunliche Produktivität sehen, die die Funde von Qumran in fünfundzwanzig Jahren hervorgerufen haben? Ist das, was hinsichtlich Josephus geleistet wurde, demgegenüber eigentlich nicht sehr wenig?

Hat Josephus es uns vielleicht zu einfach gemacht? Natürlich ruft die handschriftliche Überlieferung seiner Werke nicht so viele Probleme hervor wie die Fetzen und abgerissenen Rollen, die aus den Höhlen am Toten Meer ans Licht kamen. Die Entzifferung und Erschließung der Qumran-Texte war eine große Herausforderung und wird es vorläufig wohl auch bleiben. Für Josephus scheint die Lage ganz anders zu sein. Hat man da nicht die mustergültige Ausgabe von Benedikt Niese? Gilt da nicht: Niesius edidit, causa finita!? Indes führt Heinz Schreckenberg viele bedeutende Gelehrte an, die sich kritisch zu Nieses Edition geäußert haben, und er hofft, »die aus Unkenntnis noch vielerorts verbreitete Ansicht zu revidieren, daß Nieses Edition beinahe kanonische Geltung beanspruchen könne.«<sup>12</sup> Es regt demgegenüber zum Nachdenken an, wenn man erfährt, daß eine der letzten Äußerungen des verdienstvollen Herausgebers selbst zu seinem Werk lautet: »It need hardly be said that the work of textual criticism is still far from complete; it is only now, in fact, that it can really begin.«<sup>13</sup> Das wurde vor mehr als 60 Jahren geschrieben, und die hier gestellte Aufgabe ist noch nicht erfüllt, ja sogar nicht einmal ernst in Angriff genommen

---

11 J. J. van OOSTERZEE, *Aanbevelend woord*, in: *Al de werken van Flavius Josephus*, bewerkt door W. A. TERWOGT, Dordrecht 1868 (die Seiten dieser Einleitung sind nicht nummeriert).

12 H. SCHRECKENBERG, *Flavius-Josephus-Tradition*, S. 5.

13 H. SCHRECKENBERG, *a.a.O.*, S. 4.

worden. Aber ich möchte hier nicht wiederholen, was bereits so deutlich und überzeugend von Heinz Schreckenberg ausgeführt worden ist.<sup>14</sup>

Hat Josephus es uns zu leicht gemacht? In Qumran wurden und werden neue Texte entdeckt, und das Neue übt immer ungeheure Anziehungskraft aus, während Josephus, nun ja, schon so lange, beinahe langweilig lange bekannt ist. Zudem: Qumran gab viele sprachliche und exegetische Probleme auf; der jüdische Historiker aber schrieb ein klares Griechisch ohne viele Schwierigkeiten. Und doch läßt sich fragen, ob wir wirklich schon erfaßt haben, was Josephus seinen Zeitgenossen, seinen Adressaten zu verstehen gab. Ich werde später an einigen Beispielen erläutern, wieviel in dieser Hinsicht noch zu tun ist.

Man kann nicht sagen, daß dieser Repräsentant des Judentums – denn so hat Josephus sich doch selbst betrachtet – in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts – also als Zeitgenosse der Kirche in der ersten und zweiten Generation – an dem Aufschwung, den die Studien dieser Zeit in unserem Jahrhundert genommen haben, einen nennenswerten Anteil gehabt hat. Wenn man die Bibliographie durchblättert und eine grobe Einteilung macht, dann sieht man, daß die Periode bis 1900 den Raum von 138 Seiten einnimmt, daß die Abhandlungen aus der Zeit 1900–1945 auf 103 Seiten gebracht werden und die, welche zwischen 1945 und 1970 erschienen sind, auf 71 Seiten. Das ist natürlich eine sehr grobe Einteilung; aber sie ist m. E. doch wohl ziemlich aufschlußreich für die wirkliche Sachlage: Der Fluß geht weiter, aber sehr, sehr ruhig. Es ist auch interessant zu sehen, daß bestimmte Themata immer wieder verhandelt werden, vor allem natürlich das *Testimonium Flavianum* über Jesus und auch Josephus' Berichte über die jüdischen *haireseis*; vielleicht könnte man noch seine Berichte über die Stellung der Juden im Römischen Reich hinzufügen. Aber ausführliche Bücher und Studien sind ihm und seinen Werken ziemlich selten gewidmet worden. Das eine oder das andere Thema wurde aufgegriffen, und das Resultat solcher Untersuchungen wurde auch zur Kenntnis genommen; aber das war dann auch alles.

Nun gut, Josephus wird richtig als ein Vertreter des hellenistischen Judentums bezeichnet. Wird er aber auch als solcher gewürdigt? Wenn man einen Vergleich mit Philo anstellt, ist das Ergebnis doch sehr auffallend und gereicht in jeder Hinsicht Josephus zum Nachteil. Man kann natürlich auch sagen, daß der Historiker Josephus eben kein Philosoph war, deshalb nicht so befruchtend gewirkt hat wie der Alexandriner und auch nicht Anlaß gab, seinem Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen nachzuspüren.

Daran ist gewiß etwas Richtiges. Hat man es sich aber nicht trotzdem mit Josephus bisher etwas zu leicht gemacht?

Ein Historiker, vor allem im Altertum, ist nicht nur ein Darsteller und Übermittler von Geschichte und Geschichten. Er hat mehr zu sagen; er hat eine Botschaft für das eine oder andere Niveau der menschlichen Existenz zu bringen, nicht zum Vergnügen,

---

<sup>14</sup> H. SCHRECKENBERG, *a.a.O.*, S. 5 ff.

sondern zum gemeinen Nutzen. Jedenfalls hat Josephus selbst sich so gesehen, wie aus der Vorrede zu seinen *Antiquitates* hervorgeht. Ein Historiker kann mit anderen Fachgenossen verglichen werden, und Josephus hat sogar selbst deutlich ausgesprochen, daß er sich mit bestimmten anderen Historikern in Konkurrenz weiß. Josephus steht auch mit den geistigen Strömungen seiner Zeit in enger Beziehung, und auch in dieser Hinsicht ist noch weit mehr zu unternehmen, als es in dem schon sechzig Jahre alten Buch von B. Brüne<sup>15</sup> geschehen ist. Vor allem sollten die Anschauungen des Josephus als die eines hellenistischen Juden viel mehr in der Weite und in der Tiefe dargestellt werden, als das in Adolf Schlatters vor vierzig Jahren erschienenem und verdienstvollem Werk<sup>16</sup> geschah. Wenn ich also die bis heute geleistete Arbeit an Josephus durchmustere, dann kann nur der Schluß gezogen werden, daß sie in manchen Stücken zwar sehr nützlich ist, daß aber noch sehr viel im kleinen wie im großen zu tun übrig geblieben ist, ja daß man eigentlich ruhig sagen kann, er sei vernachlässigt. Man braucht, um noch dies hervorzuheben, nur einen Vergleich zwischen dem Studium der Werke des jüdischen Historikers und dem des zeitgenössischen I. Klemensbriefes zu ziehen, um den Unterschied zu sehen und zu sagen, daß hier nur erst ein kleiner Anfang gemacht worden ist – *salvo honore* derer, die hierzu ihre Kraft gegeben haben.

Woher nun stammt diese Vernachlässigung eigentlich? Eine Ursache wurde schon oben erwähnt: Josephus als Historiker scheint es einem leicht zu machen; denn er schreibt seine Erzählungen in einem nicht sehr schwierigen Griechisch, und deshalb scheinen ausführliche Kommentare überflüssig zu sein.

Bemerkenswerterweise hat Heinz Schreckenberg noch auf einen weiteren Grund hingewiesen, wenn er sich fragt, in welches Fachgebiet Josephus eigentlich hineingehöre.<sup>17</sup> Ist er nicht etwa – wie wir sagen – zwischen zwei Stühle gefallen, nämlich die Alte Geschichte und die Theologie?

Vielleicht kann man sogar noch mehr nennen. Ich muß allerdings bekennen, daß ich die hier aufgeworfene Frage etwas unangebracht finde, weil sie von einer falschen Voraussetzung ausgeht. Studienobjekte sind nämlich nicht bestimmten Fachgebieten unterworfen, sondern umgekehrt: Fachgebiete sind ihrem Wesen nach Notbehelfe, die aus unserer Beschränktheit, die nicht alles umfassen kann, erwachsen, weil Spezialisierung nur einem besseren Erfassen des Ganzen dient. Glücklicherweise gibt es heute im ganzen Gebiet der Wissenschaft ein tieferes Verständnis für die Wichtigkeit interdisziplinärer Untersuchungen. Beim Studium des Josephus soll man deshalb nicht fragen, in welches Fachgebiet er eigentlich gehört, sondern von welchem Fach oder von welchen Fächern man die nötigen Informationen bekommen kann, um ihn

---

15 B. BRÜNE, *Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentume, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume mit griechischer Wortkordanz zum Neuen Testamente und I. Clemensbriefe nebst Sach- und Namen-Verzeichnis*, Gütersloh 1913.

16 A. SCHLATTER, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus*, Gütersloh 1932.

17 H. SCHRECKENBERG, *Bibliographie*, S. VIII f.



zu erklären. Auch hier muß nicht weniger als in der Gnosis-Forschung, wo es selbstverständlich geworden ist, aus vielen Richtungen die Aufhellung kommen.

Es darf wohl noch einiges mehr angemerkt werden. Für die klassische Philologie gehört Josephus natürlich in die Spätzeit der griechischen Literatur und hier wieder nicht eben zu den interessantesten Autoren; nicht ohne Folgen hat die griechische Literatur der Kaiserzeit, soweit sie nicht für die Philosophie von Bedeutung ist, lange Zeit unter dem Verdikt »nicht-klassisch« gestanden. Andererseits hat man bei den Theologen oft den Eindruck, daß es ihnen sehr schwer fällt, über den Zaun ihres jüdisch-christlichen Erbes hinauszuschauen, selbst wenn der Gegenstand, der ihrer Aufmerksamkeit wert ist, ganz nahe, allerdings vielleicht ein wenig um die Ecke liegt.

Im Falle des Josephus kommt noch ein besonderes Handikap dazu. Der englische Forscher Thackeray, der sich große Verdienste um Josephus erworben hat – im Vorübergehen darf wohl bemerkt werden, daß er weder Theologe noch klassischer Philologe war, sondern ein Regierungsbeamter – schrieb in seinem Buch »Josephus, the Man and the Historian« in bezug auf die *Antiquitates*: »I may pass lightly over the earlier portion, based mainly on the Biblical record.«<sup>18</sup> Obwohl er später näher über den biblischen Text und seine Interpretation bei Josephus spricht, ist es doch merkwürdig, daß er hier nur wie nebenbei von den ersten elf Büchern dieses Werkes, d. h. von mehr als der Hälfte, spricht. Das erscheint mir in gewisser Hinsicht als bezeichnend. Man hat eben doch so ein leichtes, undeutliches Gefühl: Hier gilt es nur wenig oder gar nichts zu lernen, da wir Josephus' Quelle zur Hand haben und ein Auszug, wie er ihn liefert, höchstens eine Paraphrase, nichts Ergiebiges ist. Es ist ja auch so: Wenn man mehr von Mose oder David oder über die Königszeit wissen möchte, wird man schnell enttäuscht; denn der Historiker aus dem letzten Viertel des 1. Jahrhunderts n. Chr. hatte eben kein anderes Material als das, was das Alte Testament enthält. Ist das aber der einzige oder wichtigste Gesichtspunkt? Ich denke: nein. Man darf einen so großen Komplex, der für Josephus selbst so bedeutsam war, faktisch nicht außer Betracht lassen, wie es oft geschieht. Ich bin fest überzeugt, daß genaue Interpretation gerade dieser Bücher uns viel Belehrung schenken wird, zwar nicht über Mose und David, wohl aber über Josephus und seine Botschaft, und das ist doch höchst wichtig. Hoffentlich wird sich also die hier beschriebene Lage in der Zukunft ändern! Jedenfalls ist es die Absicht dieser Vorlesungen, dazu beizutragen und einige Pfade zu weisen. Dabei bin ich dessen gewiß, daß das Erscheinen der Konkordanz ein unentbehrliches und fruchtbares Hilfsmittel für die Forschung sein wird. Denn nach meinem Dafürhalten kann noch sehr vieles von den Äckern des Josephus geerntet werden, das zu einem besseren Verständnis seiner Zeit und deren geistigen Strömungen beitragen kann.

Soeben sprachen wir von der Vernachlässigung der ersten elf Bücher der *Antiquitates Judaicae*. Dazu möchte ich es natürlich nicht unterlassen, zu erwähnen, daß etliche Stücke aus ihnen bereits gründlich bearbeitet worden sind. Vor allem denke ich dabei

---

18 H. St. J. THACKERAY, *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1929, p. 58.

an die Bearbeitung der Joseph-Geschichte durch Martin Braun und Hans Sprödowsky.<sup>19</sup> Auch ist die umfangreiche Monographie über Josephus' Verwendung des Aristeasbriefs von André Pelletier zu erwähnen.<sup>20</sup> Im ersten Falle ist das Studium den literarischen und den kulturellen Problemen gewidmet, im zweiten den sprachlichen. Aus diesen Arbeiten geht klar hervor, wie viel noch auf anderen Gebieten zu tun, aber auch wie vielversprechend die Arbeit ist. In den nächsten Vorlesungen möchte ich meinerseits versuchen, dies auf etwas anderen Wegen an Hand von zwei Beispielen zu zeigen.

Am Ende dieser ersten Vorlesung scheint es mir angebracht zu sein, zunächst an Hand einiger Beispiele nachzuweisen, wie durch ein genaues Beobachten des Wortgebrauchs die Sprache unseres Historikers erhellt und wie Zusammenhänge seines Denkens und seiner Kultur zum Vorschein gebracht werden können.

Das *erste Beispiel* ist dem *Proömium* der *Antiquitates* entlehnt (§ 9 – 11). In dieser Vorrede sagt Josephus, daß er von verschiedenen Seiten ermuntert worden sei, die alte Geschichte seines Volkes zu beschreiben. Bei seinen Überlegungen, ob er es tun solle oder nicht, hat er sich auch die Frage überlegt, was seine Voreltern getan hätten: Wären sie bereit gewesen, den Inhalt der Heiligen Schriften mitzuteilen (*εἰ μεταδιδόναι τῶν τοιούτων ἤθελον*)? Er denkt dann daran, wie die Septuaginta zustande gekommen ist: wie der ägyptische König den Hohenpriester gebeten hatte, das jüdische Gesetz und seine Staatsbegründung in die griechische Sprache zu übersetzen, und wie der Hohepriester, der in der Tugend hinter niemand zurückstand, »dem König diesen Nutzen zu genießen nicht mißgönnte und es doch bestimmt verweigert haben würde, wenn es in unserem Volk nicht Tradition gewesen wäre, von diesen herrlichen Sachen nichts geheim zu halten« (*τῷ προειρημένῳ βασιλεῖ ταύτης ἀπολαῦσαι τῆς ὠφελείας οὐκ ἐφθόνησε, πάντως ἀντειπῶν ἂν εἰ μὴ πάτριον ἦν ἡμῖν τὸ μηδὲν ἔχειν τῶν καλῶν ἀπόρρητον*). Deshalb faßt Josephus den Entschluß, dem Vorbild des Hohenpriesters zu folgen. Auf den ersten Blick scheint hier nichts Besonderes vorzuliegen, sondern nur ein kurzer Hinweis auf die Entstehung der Septuaginta. Aber der Schein trügt. Josephus verwendet hier vier Wörter, die, im Licht ihrer Zeit gelesen, zu einem einzigen Gedankenkomplex gehören: *μεταδιδόναι – ὠφέλεια – οὐκ ἐφθόνησε – ἀπόρρητον*.

In einer Untersuchung über *ἀφθόνως μεταδίδωμι* habe ich kürzlich das Material aus der antiken Literatur zum Beweis dieser These vorgelegt.<sup>21</sup> Das braucht hier nicht

19 M. BRAUN, *Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1934; H. SPRÖDOWSKY, *Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus*, Greifswald 1937.

20 A. PELLETIER, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée. Une réaction atticisante contre la KOINE*, Paris 1962.

21 W. C. van UNNIK, ΑΦΘΟΝΩΣ ΜΕΤΑΔΙΔΩΜΙ, in: *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België*, Klasse der Letteren, XXXIII (1971), nr. 4, Brussel 1971 (über Josephus, blz. 31–34).

wiederholt zu werden. Jetzt genügt es, das Resultat zusammenzufassen: Wie bekannt, gab es in der Antike eine weitverbreitete Geheimwissenschaft, deren Kenntnis von den Inhabern (Priestern, Magiern, Weisheitslehrern) streng gehütet und keinem Uneingeweihten zugänglich gemacht wurde. Von Leuten, die im Gegensatz hierzu großzügig und uneigennützig all ihr Heilswissen zum Nutzen ihrer Mitmenschen zur Verfügung stellten, wurde gesagt, daß sie ἀφθότως verführen. Das eben, so wird jetzt gegen diesen Hintergrund ganz klar, sagt Josephus hier von den Juden in Beziehung auf ihre Heiligen Schriften. Bei ihnen war es eben Tradition (πάτριον), nichts geheim (ἀπόρρητον, bekannter Terminus der Mysteriensprache) zu halten. Diese Versicherung, daß die Heilslehre der Juden immer ganz offen den Griechen mitgeteilt wurde, hat natürlich auch eine polemische Spitze im Strudel der geistigen Strömungen der Zeit. Josephus übernimmt sie für seine Person am Anfang seiner Geschichtsschreibung. Sie enthält für ihn die unerläßliche Autorisierung zu seinem Werk aus seinem jüdischen Erbe heraus und ist zugleich ein Hinweis auf seine Zuverlässigkeit.

Ein zweites Beispiel entnehmen wir der Danielsgeschichte (*Ant. Jud.* X 241). Es handelt sich um die Wiedergabe der Szene durch Josephus, in der der König Belsazar dem Daniel sein Angebot machte, als er von seinen Magiern keine Deutung der geheimnisvollen Buchstaben auf der Mauer bekommen konnte (*Dan.* 5,5 ff.). Der Prophet schlägt das Angebot des Fürsten, der ihm viele herrliche Geschenke anbietet, mit den Worten aus: τὰ δόματα σου σοὶ ἔστω, καὶ τὴν δωρεὰν τῆς οἰκίας σου ἐτέρῳ δός (Vs. 17 Theodotion). Josephus paraphrasiert den Satz in dieser Weise: »Daniel ersuchte ihn, die Geschenke für sich zu behalten, und fügte hinzu: Denn das Weisheit und Göttliche ist unbestechlich und hilft unentgeltlich den Bedürftigen« (τὸ γὰρ σοφὸν καὶ θεῖον ἀδωροδόκητον εἶναι καὶ προῖκα τοὺς δεομένους ὠφελεῖν). Von diesem Zusatz liest man im Alten Testament kein Wort, und doch macht er mit seiner *oratio obliqua* den Eindruck, als ob er zu der Rede Daniels dort gehörte.

Woher stammt dieser Zusatz? Natürlich aus der Feder des Josephus. Aber weshalb hat er ihn hinzugefügt? Es mag scheinen, er habe in dieser Weise eine unbegreifliche Tat oder eine anscheinende Unhöflichkeit Daniels zu erläutern versuchen wollen. Aber damit ist nicht das Richtige getroffen. Es handelt sich hier um die Auslegung eines Orakels, und Daniel ist ein Instrument zu seiner Erklärung; denn »der göttliche Geist steht ihm bei, und er allein ist am besten im Stande herauszufinden, was den anderen nicht in den Sinn kommt« (§ 239). Die ihm angebotenen Schätze könnten den Charakter von Bestechungsgeld haben. Nun gab es im Altertum einen heftigen Kampf, ob man für geistige Gaben Geld annehmen dürfe, was meistens verneint wurde, und es gab viele Geschichten von der Bestechlichkeit der Orakel, so auch in den berühmten Worten des Sophocles, *Antigone* 1055: τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος.<sup>22</sup> Im Hinblick auf diese geläufige Auffassung seiner Zeitgenossen hat Josephus seine Zugabe formuliert: Der Gott Daniels wie des Josephus ist nicht wie die

<sup>22</sup> Das hierzu gehörige Quellenmaterial hoffe ich in einer Abhandlung unter dem Titel »*Evangelium gratis dandum*« zu veröffentlichen.



Orakelgötter des Hellenismus bestechlich; er gibt und hilft umsonst. Wieder wird, wenn die Aussage in ihrem richtigen Kontext gelesen wird, die polemische und konfessionelle Spitze sichtbar. Josephus brauchte das nicht speziell zu unterstreichen; denn seine Leser waren mit dieser Frage bekannt.

Als *drittes Beispiel* nehme ich das weithin bekannte Zeugnis des Josephus über die Bücher seiner Heiligen Schrift, *c. Apionem* I 8. Diese Stelle wird in allen Einleitungen zum Alten Testament erwähnt; aber sie ist m. W. nie speziell unter dem Gesichtspunkt der Terminologie untersucht worden. Und doch ist sie in dieser Hinsicht so ergiebig, daß wir sie nicht nur hier, sondern auch in den beiden folgenden Vorträgen betrachten müssen. Es nimmt natürlich nicht wunder, daß der Verfasser in dieser direkten Apologie seines Volkes, die aus der Auseinandersetzung mit einem hellenistischen Rhetor geboren ist, sich der Terminologie seines Gegners wie seines Leserkreises bedient und daß deshalb die Beziehungen zum Sprachgebrauch des Hellenismus hier sehr wichtig sind. Man kann sich nur darüber wundern, daß dem noch kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.

Aber nun zur Sache, auf die es hier ankommt! Im Eingang seiner Verteidigungsrede legt Josephus dar, daß die grundlegenden Schriften seines Volkes viel älter sind als die der Griechen und daß sie mit höchster Sorgfalt gepflegt und tradiert sind. An unserer Stelle betont er, daß diese Schriften durch göttliche Inspiration zustande gekommen sind, und nennt noch ein zweites Charakteristikum: »In diesen Schriften besteht keine Disharmonie« (*μητε τινὸς ἐν τοῖς γραφομένοις ἐνούσης διαφωνίας*), und etwas weiter: »Bei uns besteht keine Unzahl von Büchern, die ohne Einklang und miteinander unverträglich sind« (*οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων*), und darin sieht er ein Zeichen der Zuverlässigkeit. Daneben möchte ich – um nur einiges zu nennen – erwähnen, was er später in diesem Zusammenhang schreibt. In I 143 f. sagt er nach Anführung des babylonischen Historikers Berossos, daß seine Geschichte als zuverlässig (*ἀξιόπιστον*) betrachtet werden könne, weil in den Archiven der Phönizier damit übereinstimmende (*σύμφωνα*) Berichte gefunden würden, und daß auch der Geschichtsschreiber Philostratus damit übereinstimme (*συμφωνεῖ*). Berossos ist Kronzeuge: »Das stimmt überein mit unseren Schriften und umfaßt die Wahrheit« (*ταῦτα σύμφωνον ἔχει ταῖς ἡμετέραις βίβλοις τὴν ἀλήθειαν*, *c. Ap. I 154*). In Josephus' Beweisführung spielt also die »Übereinstimmung«, die *symphonia*, eine bedeutende Rolle: sie ist Zeuge der Wahrheit, während ihre Abwesenheit die Lügner entlarvt.

Auch in diesem Falle würde es zu weit führen, wollte ich umständlich belegen, daß hier ein bei den Hellenisten geläufiges Merkmal der Verifikation vorliegt. Josephus stellt solche Kriterien nicht persönlich auf, sondern gebraucht die Maßstäbe seiner Zeit. Natürlich erhebt sich dann die interessante Frage, wie sich das *in concreto* bei diesen Schriften auswirkt. Gibt es da keine Gegensätze? Die Antwort kann nur in der Form einer These gegeben werden: Die *Symphonie* betrifft die Fundamentallehren und die großen Linien, nicht kleine Besonderheiten in der Formulierung usw.; wenn da die *Symphonie* gefunden wird, ist sie Zeuge der Wahrheit.

Hier müssen wir abbrechen. Auf einem Gebiet, das mir sehr am Herzen liegt, habe ich gezeigt, wie viel hier noch zu tun ist. Denn meine Beispiele waren keine Ausnahmen, sondern typisch. Sie waren ganz willkürlich ausgewählt. Man kann natürlich andere Gebiete aussuchen. Hier aber ist m. E. die Aufgabe nicht nur sehr dringlich, sondern auch schwierig; denn man muß nicht nur bei Josephus, sondern auch in der weit zerstreuten hellenistischen Literatur beheimatet sein. Aber die Aufgabe ist lohnend. Das Josephus-Studium mag in vieler Hinsicht vernachlässigt sein; es ist aber eine Arbeit, die schöne Früchte trägt, die auch für den Neutestamentler wertvoll sind.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Erst nachdem diese Vorlesungen ausgearbeitet waren, erschien das Buch von H. LINDNER, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum*, Leiden 1972. Nur an einer einzigen Stelle in den Anmerkungen habe ich darauf noch hinweisen können.

## II. Die Formel »nichts wegnehmen, nichts hinzufügen« bei Josephus

Der englische Historiker Arnold J. Toynbee, der nach dem 2. Weltkrieg durch seine kühnen Geschichtsentwürfe berühmt wurde, die er mit großem Sachwissen und mit Wagemut in der stattlichen Reihe der Bände seiner »A Study of History« entwickelte, hat in seiner Anfangszeit zu einer englischen Serie »A Library of Greek Thought« unter dem Titel: »Greek Historical Thought« einen Beitrag geliefert, der 1952 in den USA mit neuem Vorwort als »A Mentor Book«<sup>1</sup> neu veröffentlicht wurde.

Mit ausgezeichnetem Kennerblick hat Toynbee in diesem Buch ausgewählte Stellen in Übersetzung gesammelt, die Zeugnis von den Kräften ablegen, von denen sich die griechischen Historiker bei ihren Darstellungen haben leiten lassen. Der erste Teil dieser Sammlung ist den Proömien gewidmet, in denen die Geschichtsschreiber ihre Zielsetzungen darstellen. Unter ihnen hat nach Herodot, Thucydides, Polybius, Dionysius von Halicarnassus, Diodorus Siculus und dem Evangelisten Lukas auch Josephus seinen Platz gefunden. Das ist ganz mit Recht geschehen. Der jüdische Priestersohn<sup>2</sup> hat sich nämlich des öfteren über seine Absichten ausgesprochen und sich dabei bewußt an hellenistisch gebildete Leser gewendet, obwohl er im ersten Buch seines *Contra Apionem* gleich zu Anfang deutlich eine orientalisch-traditionelle Geschichtsschreibung von der griechischen unterscheidet. Natürlich konnte in einer derartigen Auswahl keine Vollständigkeit angestrebt werden. Es ist aber doch schade, daß Toynbee, wahrscheinlich aus Raumgründen, nicht auch Josephus' Vorwort zu seinem zweiten Hauptwerk, den *Antiquitates Judaicae*, aufgenommen hat; denn dies Proömium weist eine Anzahl von Zügen auf, die ihm ein eigenes Gepräge geben.

War das *Bellum Judaicum* geschrieben, um das jüdische Volk nach der Niedermetzelung des großen Aufstandes gegen Verleumdungen zu schützen, und dient die Schrift *Contra Apionem* dazu, das hohe Alter und damit die große Bedeutung des jüdischen Volkes gegen allerhand Verunglimpfung zu erweisen, so hat Josephus mit der Abfassung seiner *Altertümer* apologetische Zwecke dieser Art nicht beabsichtigt. Im Anfang seiner Vorrede betont er einmal, er habe den *Jüdischen Krieg* dargestellt, um die Wahrheit ans Licht zu bringen. Damit wählt er das für ihn und seine Sache bedeutsame Motiv aus den von ihm erwähnten Möglichkeiten der hellenistischen Geschichtsschreibung.<sup>3</sup> Er hatte sich zuerst vorgenommen, die Geschichte seines

1 A. J. TOYNBEE, *Greek Historical Thought*. New edition, Mentor Book, New York 1952.

2 Josephus, *Vita* I ff.; c. *Apionem* I 54; *Bell. Jud.* I 3.

3 P. SCHELLER, *De Hellenistica historiae conscribendae arte*, Leipzig 1911 (Dissertation), p. 72 s. s.; G. AVENARIUS, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim/Glan 1956, S. 13 ff.

Volkes von Anfang an darzustellen, aber dann eingesehen, so wäre das Werk zu umfangreich geworden. Nachdem er diese Arbeit, die wohl griechische Leser interessieren mochte, aufgeschoben hatte, weil sie seine Kräfte, vor allem in sprachlicher Hinsicht, überstieg, hat er sie schließlich doch wiederaufgenommen. So möchte er gern die Staatseinrichtung und die großartige Geschichte seines Volkes den wissensbedürftigen Griechen zugänglich machen und damit dem Beispiel seiner Vorfahren nachfolgen, die durch die Übersetzung für Ptolemäus II. das Gesetz den Fremden bekanntzumachen versuchten. Aber neben dem Gesetz umfassen die heiligen Bücher des Judentums auch viele eindrucksvolle und bedeutende Geschichten. Vor allem jedoch lehrt die Geschichte des jüdischen Volkes, daß Gehorsam gegenüber Gott höchstes Glück bringt, Übertretung seines Gesetzes aber das Umgekehrte, nämlich schreckliches Unheil. Der große Gesetzgeber Moses hat deshalb Gott als Inhaber der Tugend (*areté*) gezeichnet und den Menschen verpflichtet, dieser Tugend nachzustreben. LXX

Es würde sich sehr lohnen, Josephus in seinen Ausführungen weiter zu folgen, um vor allem seine Stellung in der griechischen Historiographie aufzuzeigen. Die Zeit reicht dazu leider nicht aus. Doch dürfte schon aus dieser kurzen Zusammenfassung deutlich geworden sein, daß der Verfasser mit seiner umfassenden Darstellung nicht nur eine Geschichte vom ersten Anfang an bis zu seiner Zeit – 5000 Jahre, wie er sagt – beschreiben will, sondern auch eine »erbauliche« Absicht verfolgt: Gesetz und Geschichte sind der Ausbildung der *areté* dienlich; Gott besitzt ja die *areté* in voller Reinheit, und der Mensch soll, angespornt und gewarnt durch die Geschichte, versuchen, sie zu erwerben (*Ant. Jud.* I 23: *ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης ἀκραίφνη τὴν ἀρετὴν ἔχοντα τὸν θεὸν ἀποφύνας ᾗθη δειν τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνης πειρᾶσθαι μεταλαμβάνειν*). So wird der Nutzen der Geschichte ins Moralische und Nützliche gewendet.

Aber mit dieser Charakteristik ist der Aussagewille des Josephus wohl noch nicht ganz im Sinne des Josephus selbst gekennzeichnet. Wichtig und bemerkenswert scheint mir zu sein: Josephus meint das alles streng theozentrisch. Auf Gottes Wesen (*φύσις*) wird immer als ersten Ursprung und letztes Ziel hingewiesen. Glück und Unglück folgen nicht automatisch auf Gehorsam und Sünde, sondern kommen von Gott (I 14). Es gilt, Gottes Wesen wahrzunehmen, seine Werke im Geiste zu beobachten; dann kann er als Beispiel nachgeahmt werden (I 19: *θεοῦ ... φύσιν κατανοῆσαι καὶ τῶν ἔργων τῶν ἐκείνου θεατῆν τῷ νῷ γινόμενον οὕτως παράδειγμα τὸ πάντων ἄριστον μιμεῖσθαι*). Das Verhalten des Menschen gegenüber dem Gott der *areté* und dessen Reaktion auf menschliche Taten – solches zu erkennen und zu verstehen anzuleiten, ist das Ziel der Archäologie des Josephus.

In das Sprachgewand seiner Zuhörer hüllt Josephus seine Gedanken. Hätten wir Zeit, so könnten wir vor allem an der Polemik, die auch hier hörbar wird, zeigen, wie er dabei auch eine eigene Stellung einnimmt und die Herrlichkeit des Gesetzes Moses ans Licht zu bringen versucht. Leider muß das unterbleiben; denn wir müssen jetzt unsere Aufmerksamkeit auf einen Ausdruck richten, den Josephus in Zusammenhang

mit seinen Quellen gebraucht und der für seine Art der Darstellung von großer Wichtigkeit ist.

*Ant. Jud.* I 5 sagt Josephus, er habe seine geschichtliche Darstellung angefangen in der Meinung, es sei der Mühe wert, diese geschichtliche Welt allen Griechen zu zeigen; »denn sie wird unsere ganz alte Geschichte und unsere Staatseinrichtung umfassen, übersetzt aus den hebräischen Schriften« (*περιέξειν ἅσασαν τὴν παρ' ἡμῶν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρμηνευμένην γραμμάτων*). Er hat lange gezögert, einen so großen Plan in einer anderen als der eigenen Sprache auszuführen (I 7: *μέλλησις ἐγένετο τηλικαύτην μετενεγκεῖν ὑπόθεσιν εἰς ἀλλοδαπὴν ἡμῶν καὶ ξένης διαλέκτου συνήθειαν*). Das Drängen von Leuten, die die Geschichte kennenzulernen wünschten, hat ihm aber weitergeholfen. Er möchte dem Beispiel des Hohenpriesters Eleazar nachfolgen, der gezeigt hat, daß es nicht die Gewohnheit der Juden sei, das Edle geheimzuhalten (I 11: *πάτριον ἦν ἡμῶν τὸ μηδὲν ἔχειν τῶν καλῶν ἀπόρρητον*).<sup>4</sup> Indes wurde damals nur das Gesetz übersetzt; aber in den heiligen Büchern war doch noch unendlich viel mehr dargestellt.

Man fragt sich, wenn man dies zur Kenntnis nimmt, ob Josephus wirklich nur eine griechische Übersetzung des Pentateuchs zur Hand gehabt und das übrige der heiligen Schriften selbst in griechischer Sprache bearbeitet hat. Meistens wird ohne weiteres angenommen, er habe mit einer Büchersammlung, die der heutigen Septuaginta ähnelte, gearbeitet. Aber es scheint doch, als ob er – abgesehen von der Pentateuch-Übersetzung – selbst übersetzt hat. Hier liegt jedenfalls eine gewichtige Frage vor. Nun läßt sich darauf hinweisen, daß Josephus in *Ant. Jud.* X 210 den Leser, falls er genau über den Stein in Dan. 2, 40 Bescheid erhalten möchte, dazu ermuntert, das Buch des Propheten selbst zu lesen. Daraus könnte man nämlich schließen, daß das Buch Daniel auch Nichtjuden zugänglich war. Aber vielleicht hat die Aufforderung *σπουδασάτω* »er mag sich Mühe geben« einen tieferen Sinn, sofern sie nicht nur »aufsuchen«, sondern »nachsuchen in einer fremden Sprache« im Auge hat. Josephus spricht jedenfalls etwas später (X 218) über seine Arbeit in folgender Weise: »... daß ich nur die hebräischen Bücher in griechischer Sprache wiedergebe (*μεταφράζειν*)«. Man darf dazu nicht übersehen, wie Josephus am Ende seiner *Archäologie* die Arbeit abschließt. Mit selbstbewußtem Stolz (*λέγω θαρρήσας*) erklärt er (XX 262), daß außer ihm niemand unter den Juden und den anderen Einwohnern Palästinas<sup>5</sup> zu ihr imstande gewesen wäre, wenn er diese geschichtliche Abhandlung<sup>6</sup> hätte zu den Griechen bringen oder vielleicht besser »den Griechen hätte offenbaren wollen« (*εἰς*

4 Vgl. oben S. 22 f.; s. auch Josephus, *Ant. Jud.* XII 15.

5 Er gebraucht im Zusammenhang das Wort *ἀλλόφυλος*; vgl. dazu F. BÜCHSEL, in: G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I, Stuttgart 1933, S. 267, s. v.

6 *πραγματεία*: vgl. auch *Ant. Jud.* I prooemium 17 (diese Stelle wird unten im Text abgedruckt, S. 29) und dazu H. G. LIDDELL-R. SCOTT-H. ST. JONES, *A Greek-English Lexicon*<sup>9</sup>, Oxford 1940, p. 1457, s. v. III 3 »systematic or scientific historical treatise«.

Ἑλληνας ἐξεργεῖν).<sup>7</sup> Wie konnte er das sagen, wenn es jedem Griechen, der es wünschte, möglich gewesen wäre, in einer Synagoge die heiligen Schriften der Juden kennenzulernen? Sollen wir annehmen, daß diese Schriften so aufbewahrt wurden, daß es für Außenstehende unmöglich war, den Inhalt zu wissen? Oder waren die griechischen Adressaten, die Josephus im Auge hatte, wohl im allgemeinen am Phänomen des Judentums interessiert, empfanden aber den Abstand als zu groß und die heiligen Schriften als zu verworren, als daß sie es der Mühe für wert gehalten hätten, sich persönlich zu informieren, und wünschten sie deshalb eine zusammenhängende Geschichte, eine Art von Laienbibel, unseren Kinderbibeln vergleichbar? Es ist doch merkwürdig, daß Josephus von den Propheten nur das mitteilt, was unmittelbar geschichtlich erzählt werden konnte, und daß er die Psalmen und die Sprüche wohl erwähnt, aber nichts daraus anführt.

Wie dem auch sei, hier liegen einige Probleme, die für das Verständnis der Arbeit des Josephus und für die von ihm beabsichtigte Wirkung von Bedeutung zu sein scheinen. Deshalb verdienen sie eine genauere Untersuchung, als ihnen bis heute zuteil wurde.

Josephus will – wie bereits gesagt wurde – die Tatsachen der Geschichte seines Volkes im Widerspruch zu allerhand Verleumdungen und Klatsch mitteilen, zwar nicht in direkter Apologie, aber doch in faktischer Berichterstattung, »wie es eigentlich gewesen ist«, und unter dem Gesichtspunkt, was diese Geschichte die Menschen lehrt. Nun macht er in seiner Vorrede über seinen Gebrauch der Quellen eine merkwürdige Aussage, die wohl beachtet werden sollte. In I 17 erklärt er, er werde den genauen Inhalt der Schriften im Gang der Erzählung mit passender Ordnung mitteilen; »denn dies habe ich durch diese geschichtliche Abhandlung zu tun versprochen, ohne etwas hinzuzufügen oder aber etwas fortzulassen« (τὰ μὲν οὖν ἀκριβῆ τῶν ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς προῖων ὁ λόγος κατὰ τὴν οἰκίαν τάξιν σημαίνει· τοῦτο γὰρ διὰ ταύτης ποιῆσειν τῆς πραγματείας<sup>8</sup> ἐπηγγειλάμην, οὐδὲν προσθεῖς οὐδ' αὖ παραλιπῶν). Wo und wann er das versprochen hat, bleibt im Dunkeln; jedenfalls steht es nicht in diesem Vorwort. War es also eine mündliche Zusage?

Aber weit wichtiger als die Antwort auf diese Frage ist die Überlegung, was der Verfasser mit den Worten οὐδὲν προσθεῖς οὐδ' αὖ παραλιπῶν gemeint hat. Denn wenn man die *Antiquitates Judaicae* liest, stellt man bald fest, daß Josephus vieles aus seinen Quellen fortgelassen und geändert hat. Er hat nicht nur eine zusammenhängende Erzählung zu schaffen versucht, und er hat nicht nur stilistisch am Wortlaut der

<sup>7</sup> Im Sinne von »offenbaren«, s. viele interessante Stellen bei O. CASEL, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Gießen 1919, S. 161, Index s. v. ἐκφέρειν. Man vgl. damit, daß oben von ἀπόρρητα die Rede war. Von Bedeutung ist auch *Epistula Aristae* 315 über den griechischen Geschichtsschreiber Theopompus, der wahnsinnig geworden war und um Genesung bat: δι' ὀνείρου δὲ σημανθέντος, ὅτι τὰ θεῖα βούλεται περιεργασάμενος εἰς κοινούς ἀνθρώπους ἐκφέρειν, ἀποσχόμενον δ' οὕτως ἀποκαταστήναι (fast wörtlich übernommen von Josephus, *Ant. Jud.* XII 112).

<sup>8</sup> Vgl. oben Anm. 6.



ihm vorliegenden Geschichten gefeilt und z. B. *oratio recta* in *oratio obliqua* umgestaltet, sondern er hat auch Zusätze gemacht und Reden hinzugefügt. Es erübrigt sich wohl, Beispiele anzuführen. Fast auf jeder Seite sind sie bei ihm zu finden, auch wenn er nicht überall gleich stark eingegriffen hat. Nach meinem Dafürhalten sind es eben diese Züge, die es der Mühe wert machen, dieses Werk genau zu studieren. Dadurch kommt man nämlich seiner Arbeitsweise auf die Spur und sieht, wie ein gebildeter Jude in der subapostolischen Zeit einem heidnischen Hörerkreis die Heilige Schrift übermittelte.

Natürlich ist diese Diskrepanz zwischen dem, was er versprochen, und dem, was er tatsächlich geleistet hat, nicht unbemerkt geblieben. Schon vor einem Jahrhundert hat der holländische Josephus-Übersetzer Terwogt in einer seiner wenigen Anmerkungen darauf hingewiesen,<sup>9</sup> und erst kürzlich hat der englische Gelehrte H. P. Kingdon diese Tatsache wieder ins Licht gerückt. In dessen Aufsatz über den Ursprung der Zeloten<sup>10</sup> heißt es: »The attitude of Josephus to the Old Testament passages about Yahweh's zeal is illuminating. Although he<sup>11</sup> promises to add and omit nothing in passing on Scripture records (A I. 17), in fact he shortens . . .«. Es folgen dann Beispiele, die zeigen, wie Josephus die von ihm selbst formulierte Regel nicht beobachtet hat. Später kommt Kingdon darauf zurück: »Where he did so« (nämlich: suppressing »the bellicose implications of the LXX use of ζηλ- for qana in the O. T. to depart from his text«) »(despite his assurance that he would not) he must have relied upon his mainly non-Jewish readers not referring to the biblical texts. He may have dared to do this all the more because he had largely succeeded in suppressing most of this background when he had earlier written the Jewish War; the irredentism of much of post - O. T. apocalyptic would be even less available to most of his Gentile readers.«<sup>12</sup> Der ältere Autor Terwogt urteilte, Josephus habe es mit der Wiedergabe seiner Grundlagen nicht gerade genau genommen. Kingdon aber entlarvt ihn eigentlich als Lügner und bürdet ihm eine Beschuldigung auf, die wohl zu diesem Überläufer ins römische Lager, fast möchte man sagen: zu diesem Schutzheiligen der Landesverräter, zu passen scheint. Josephus hat nach dieser Anschauung die Wahrheit bewußt unterschlagen, weil seine Leser doch nicht imstande waren, die Sache nachzuprüfen.

Eine genau entgegengesetzte Meinung wurde vor vier Jahren von dem Amerikaner L. H. Feldman vorgetragen, der durch seine Studien auf dem Gebiet des hellenistischen Judentums bekanntgeworden ist. In einem Aufsatz unter dem Titel: »Hellenizations in Josephus' Portrayal of Man's Decline« verwies er nach Anführung einer

---

9 W. A. TERWOGT in seiner Übersetzung (s. oben S. 18 Anm. 11), blz. 2, noot 4: er verweist auf *Ant. Jud.* X 218 (oben S. 28) und *c. Apionem* 18 (oben S. 24) und bemerkt dann: »Des te meer mag het ons verwonderen, dat hij er zoo dikwijls ontrouw aan wordt«. Das wird von TERWOGT erklärt durch den Gebrauch der LXX und durch die Aufnahme von jüdischen Legenden, während Josephus »niet zelden aan zijne opsierende verbeelding den vrijen teugel laat, waar het de verheerlijking zijns volks geldt«.

10 H. P. KINGDON, *The Origins of the Zealots*, in: *New Testament Studies* 19 (1972/73), p. 74 ff.

11 Im Text: He!

12 H. P. KINGDON, *a.a.O.*, p. 78.

Anzahl von bei Josephus nicht aufgenommenen Textabschnitten auf Präzedenzfälle bei Rabbinen, die auch bestimmte, meistens anstößige Stücke der Schrift unterdrückten. Dann folgerte er: »when Josephus says that he has neither added to nor subtracted from what is written, he presumably means not merely what is written in the Bible but also that which was included in the Jewish tradition of interpretation and which was regarded as an integral part of that tradition«. Etwas später kommt er wieder auf die Sache zurück und sagt ausdrücklich: »We should, I believe, take Josephus at his word that he has not added or subtracted, except insofar as he was a free translator writing as a kind of orator, defending the cause of the Jews before a Greek audience in terms intelligible to them«. <sup>13</sup>

Hier hat man also zwei einander diametral entgegengesetzte Interpretationen eines Textes, der für die Beurteilung der Art, in der Josephus als Historiker selbst seine Arbeit aufgefaßt hat, überaus wichtig ist. Wie soll nun angesichts dessen die eigene Entscheidung ausfallen? Wenn man die *Antiquitates* liest und ihre Vorlagen vergleicht, sich aber nicht auf das begrenzte Gebiet beschränkt, das Kingdon untersucht hat, wird man dazu neigen, sein Urteil zu unterschreiben. Aber hat man dann recht geurteilt? Hat man dann Josephus verstanden *e mente auctoris*? Hätte man nur diese einzige Stelle, an der unser Historiker die Devise »nichts hinzufügen und nichts fortlassen« nennt, dann wäre es schwierig, vielleicht sogar unmöglich, eine begründete Entscheidung zu treffen. Tatsächlich haben wir aber mehr Material. Es ist merkwürdig, daß sowohl Feldman als auch Kingdon es unterlassen haben, sich zu fragen, ob diese Erklärung im Vorwort der *Antiquitates* vereinzelt dasteht und *ad hoc* formuliert wurde oder ob sie häufiger, auch bei anderen Autoren, vorkommt und in welchem Sinn sie dort erscheint.

Die hier vorliegende Frage wird auch von A. Pelletier in der bedeutenden Arbeit mit dem Titel »Flavius Josèphe adapteur de la Lettre d'Aristée«<sup>14</sup> gestreift. In minutiöser und vorzüglicher Weise hat er untersucht, wie Josephus den Aristeeas-Brief verarbeitet hat, um seinen Inhalt im 12. Buch der *Antiquitates* fast vollständig zu integrieren. Das Resultat dieser Untersuchung, das für den Einblick in die Arbeitsweise des Josephus sehr bedeutsam ist, kann natürlich nur in einem größeren Zusammenhang voll gewürdigt werden. Für uns ist jetzt lediglich ein Einzelpunkt wichtig.

Am Ende des Aristeeas-Briefes findet sich nämlich dieselbe Wendung, deren Bedeutung bei Josephus wir zu verstehen versuchen. Nachdem die Übersetzung des Gesetzes in die griechische Sprache zustande gekommen ist, wird dort erzählt, wie die Juden Alexandrias folgendes erklärten: »Da die Übersetzung in schöner, frommer und durchaus genauer Weise gefertigt ist, so ist es recht, daß sie in diesem Wortlaut erhalten werde und keine Änderung stattefinde.« Dann läßt der Bericht den königlichen Bibliothekar Demetrius »nach ihrer Sitte« befehlen, »den zu verfluchen, der eine

<sup>13</sup> L. H. FELDMAN, *a.a.O.* (oben S. 17 Anm. 9), p. 338 f.; er hat schon auf p. 336 das Faktum ohne Kommentar erwähnt.

<sup>14</sup> A. PELLETIER, *l.c.* (oben S. 22 Anm. 20).



Bearbeitung unternehmen werde, in der er etwas hinzusetzte oder irgend etwas von dem Geschriebenen änderte oder ausließe«. »Und das taten sie mit Recht«, sagt der Verfasser, »damit (die Schrift) beständig für alle Zukunft unverändert erhalten bliebe«. <sup>15</sup> Bei Josephus wird das wie folgt aufgenommen: Die Juden baten Demetrius, »weil die Übersetzung schön angefertigt sei, daß sie auch so, wie sie sei, erhalten werde und nicht geändert . . . Sie befahlen, daß, falls jemand entdeckt, daß etwas zusätzlich in das Gesetz hineingeschrieben oder etwas ausgelassen wurde, er das nach abermaliger Inspektion und Bekanntmachung verbessern solle. Und daran taten sie sehr vernünftig, damit das, von dem man geurteilt hatte, es sei schön, für immer so bleibe«. <sup>16</sup>

Aus dem Vergleich dieser beiden Texte ersieht man, daß Josephus den Gedanken »nichts hinzufügen, nichts fortlassen« in einer Paraphrasierung wohl bewahrt hat, aber mit einer anderen Pointierung. Er spricht nicht von einer Verfluchung, und Pelletier bemerkt dazu: »Sans doute parce que lui-même se livre à bien des paraphrases du Pentateuque dans ses *Antiquités*«. <sup>17</sup> Leider hat der gelehrte Franzose nicht Josephus' Worte in *Ant. Jud.* I 17 zum Vergleich herangezogen; denn dadurch könnte doch ein anderes Licht auf das eventuelle Motiv des Josephus geworfen werden.

Der Aristeasbrief sagt, die Verfluchung sei eine Sitte der Juden. Natürlich wird dabei immer auf die Texte Deut. 4:2 und 13:1 hingewiesen. <sup>18</sup> Auch diese Sitte hat Josephus nicht erwähnt. Es könnte sein, daß er gesehen hat, daß in diesen Deuteronomium-Stellen von einer Verfluchung eben ganz und gar nicht die Rede ist. Er hat, wie gesagt, dem Thema »nichts hinzufügen, nichts fortlassen« einen anderen Platz gegeben. Im Aristeasbrief ist diese Wendung auf die Änderung des Übersetzungswerkes gemünzt, möglicherweise gegen Versuche der Samaritaner, wie Pelletier vermutet hat. <sup>19</sup> Josephus rechnet deutlich nicht mit einer anderen Übersetzung, sondern mit Handschriften, in denen etwas hinzugefügt oder fortgelassen war, und zwar entweder bei der letzten Kontrolle am Anfang <sup>20</sup> oder später, und die man, wird das entdeckt,

---

15 Übersetzung von P. WENDLAND, in: E. KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II, Tübingen 1900, S. 30. Der Text von § 311 lautet: ἐκέλευσεν, διαρᾶσασθαι, καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἐστίν, εἴ τις διασκευάσει προστιθεὶς ἢ μεταφῆρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιούμενος ἀφαίρεσιν, καλῶς τοῦτο πράσσοντες, ἵνα διὰ παντὸς ἀέννα καὶ μένοντα φυλάσσηται.

16 Josephus, *Ant. Jud.* XII 109: ἐκέλευσαν (n. b. diese, Plural), εἴ τις ἢ περισσόν τι προσγεγραμμένον ὀρθῶ τῷ νόμῳ ἢ λείπον, πάλιν ἐπισκοποῦντα τοῦτο καὶ ποιῶντα φανερόν διορθοῦν, σωφρόνως τοῦτο πράττοντες, ἵνα τὸ κριθὲν ἅπαξ ἔχειν καλῶς εἰς αἰεὶ διαμένῃ.

17 A. PELLETIER, *l. c.*, p. 189.

18 Deut. 4:2: οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα, ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελεῖτε ἀπ' αὐτοῦ· φυλάσσετε τὰς ἐντολὰς κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν, ὅσα ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν σήμερον.  
Deut. 13:1: πᾶν ῥῆμα ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι σοι σήμερον, τοῦτο φυλάξῃ ποιεῖν· οὐ προσθήσεις ἐπ' αὐτὸ οὐδὲ ἀφελεῖς ἀπ' αὐτοῦ.

19 A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris 1962, p. 234.

20 Dieser Interpretation bin ich gefolgt in meinem in Anm. 24 genannten Aufsatz.

korrigieren (διορθοῦν) muß.<sup>21</sup> Aber das Ziel bleibt das gleiche: ἀένναα καὶ μένοντα (Aristeas) – εἰς ἀεὶ διαμένη (Jos.).

Aus diesen Stellen kann man also entnehmen, daß Josephus in seinem Proömium zu den *Antiquitates* nicht eine Aussage *ad hoc* geschaffen hat, sondern daß er mit dem Bestehen einer derartigen Formulierung bekannt war, da er sie in einer seiner Vorlagen vorfand.

Aber ist es nicht doch mehr als eine »formelhafte Wendung«? So urteilt jedenfalls Avenarius, unter Anführung eben der Stelle, von der wir ausgegangen sind, in seiner Dissertation »Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung«.<sup>22</sup> Er verweist noch auf andere Texte sowohl bei Josephus als auch bei anderen Schriftstellern, die er indes weder im Wortlaut zitiert noch bespricht. Die Frage ist damit jedoch in einen weiteren Rahmen gestellt; vielleicht gelingt es jetzt, die gesuchte Antwort zu finden.

Haben wir es also mit einer Wendung zu tun, die zu den *Topoi* gerechnet werden kann, d. h. einer rhetorischen Wendung, die nun einmal zur Theorie der Geschichtsschreibung gehört<sup>23</sup> und folglich nicht viel zu bedeuten hat? Seitdem ich 1949 meinen Aufsatz »De la règle Μῆτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon«<sup>24</sup> veröffentlichte, in dem ich auch Josephus kurz erwähnte, hat mich immer wieder die Frage beschäftigt, wie es sich in dieser Hinsicht eigentlich mit dem jüdischen Historiker verhält. Leider scheint dieser Artikel den Gelehrten, deren Meinungen oben angeführt sind, unbekannt geblieben zu sein. Das wäre sicher nicht weiter schlimm, hätte man nur die Texte, die ich auf den Tisch gelegt habe, in Betracht gezogen; aber das ist leider nicht der Fall, und so sind ihre Ausführungen eben unvollständig und können nicht zu einem gesicherten Urteil führen.

In seinem ausgezeichneten Werk »Die literarische Fälschung im Altertum«<sup>25</sup> hat Wolfgang Speyer diesem Material wohl Rechnung getragen und es durch eine Anzahl von Stellen aus späterer Zeit sogar noch vermehrt. Er schreibt zur Sache wie folgt: »Die Wahrheitsbeteuerung gehört zur »Exordialtopik« der Geschichtsschreiber. Diese benutzen dabei häufig die formelhafte Wendung, nichts hinzufügen und nichts wegnehmen zu wollen. Ein solches Versprechen beziehen sie teils allgemein auf die geschichtliche Wahrheit, teils auf die Wiedergabe schriftlicher Vorlagen.«<sup>26</sup>

Beim ersten Zuhören scheint das ausgezeichnet zu dem Josephus-Text, von dem wir ausgegangen sind, zu passen. Bei näherem Zusehen melden sich jedoch Bedenken.

21 LIDDELL-SCOTT, *l. c.*, p. 434, s. v. »correct or revise«.

22 G. AVENARIUS, *a. a. O.*, S. 45: »Weder darf er den Ereignissen etwas hinzufügen, was über das wirklich Geschehene hinausgeht, noch etwas weglassen, was für eine richtige Beurteilung von Bedeutung ist.«

23 Vgl. über die *loci communes* die Handbücher der Rhetorik.

24 W. C. van UNNIK, *De la règle Μῆτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon*, in: *Vigiliae Christianae* III (1949), p. 1–36.

25 W. SPEYER, *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971, S. 60–62.

26 W. SPEYER, *a. a. O.*, S. 60.

Erstens: Kann man wirklich sagen, daß dieser Ausdruck zu einer »Exordialtopik« gehört? Vielleicht ist das richtig für die von Speyer berücksichtigte Literatur, aber bestimmt nicht für die hellenistische Zeit. Soweit uns die Proömien bekannt sind, ist Josephus der einzige Autor, der diese Wortverbindung im Proömium verwendet, und wo sie, wie wir noch sehen werden, bei anderen Schriftstellern vorkommt, steht sie nicht an dieser Stelle. Zweitens: Man spricht m. E. oft zu leichthin von einem *Topos*, der sich dann doch als nicht viel mehr erweist als ein Gemeinplatz. Natürlich läßt sich nicht leugnen, daß die rhetorische Bildung im Altertum den Schriftstellern bestimmte Gedanken in festen Formeln an die Hand gab, und der heutige Leser sollte damit immer rechnen. Aber viel bedeutender als eine Formel ist ihre Verwendung. Man kann nicht einfach, wie es z. B. Avenarius tut, unter Angabe einiger Stellen von einer »formelhaften Wendung« reden. Man sollte diese Stellen aufschlagen, und man wird entdecken, daß der Kontext der Wendung jeweils eine eigene Prägung aufprägt. Nicht die Formel an sich, sondern ihr Inhalt und ihre Verwendung sind bedeutungsvoll und ausschlaggebend.

Deshalb wenden wir uns jetzt den Texten selbst zu. Weil Josephus noch an einigen anderen als den oben erwähnten Stellen die Verbindung gebraucht, hat er den Vorrang.

#### A.

1) An einer Stelle seiner *Antiquitates* hat Josephus ausdrücklich auf sein Proömium zurückverwiesen, nämlich X 218. Nachdem er die zweite Traumdeutung in Dan. 4 und des Königs Nebukadnezar Krankheit und Genesung erzählt hat, bemerkt er plötzlich, niemand möge ihm Beschwerde machen, wenn er das alles in seiner Schrift berichte, so wie er es in den alten Büchern gefunden habe; »denn gleich am Anfang meiner Geschichte habe ich mich gegen Leute abgesichert, die mehr über die Dinge wissen möchten oder etwas daran auszusetzen haben, indem ich sagte, ich würde nur die Bücher der Hebräer in griechischer Sprache wiedergeben (*μεταφράζειν*), und versprach, eben das, was darin steht, zur Kenntnis zu bringen, ohne selbst etwas Eigenes dem hinzuzufügen oder etwas davon fortzunehmen (*καὶ ταῦτα δηλώσειν μήτε προστιθείς τι τοῖς πράγμασιν αὐτὸς ἴδιον μήτ' ἀφαιρῶν ὑπεσχημένος*)«.

Weshalb Josephus das Versprechen seines Vorwortes hier in Erinnerung ruft, ist nicht klar. Er tut es etwa in der Mitte seiner Arbeit. Geschieht es mit einer bestimmten Absicht? Waren etwa die Prophetien des Daniel Gegenstand von Kontroversen, und spielten sie eine bestimmte Rolle in Debatten (s. unten S. 52)? Josephus hätte die gleiche Bemerkung auch an anderen Stellen machen können. Nun, er hat einen großen Teil seiner Aufgabe erledigt, und jetzt wiederholt er sein Versprechen. Das kann doch nur bedeuten, daß er sein Versprechen am Anfang nicht leichthin hingeworfen hat, weil das so durch das Handbuch der Rhetorik vorgeschrieben war. Er ist sich dessen bewußt, was er getan hat, und erklärt vor aller Welt nun, daß er seinem Programm und

seinem Versprechen treu geblieben ist. Er hat, bevor er dies erklärt, das, was im 4. Kapitel des Danielbuches ausführlich (37 Verse) beschrieben wird, kurz den Tatsachen nach wiedergegeben, wobei das Licht mehr auf die Weisheit des Propheten fällt als auf den Wahnsinn des babylonischen Königs. Auch in diesem kurzen, faktischen Bericht ist er seinem Programm treu. Was besagt das? Josephus gibt uns die Antwort hier nicht. Sie werden wir indes, glaube ich, später finden, wenn wir bei Dionysius von Halicarnaß in die Schule gehen. Jedenfalls ist uns dieser Text des Josephus aber behilflich gewesen, die Fragestellung zu präzisieren.

2) Relevant für unser Thema ist auch die Erklärung in *Ant. Jud.* IV 196 f. Hier sagt Josephus bei der Besprechung der mosaischen Staatsverfassung, daß »alles aufgezeichnet worden ist, was jener hinterlassen hat, während wir nichts zur Verschönerung hinzugefügt haben, auch nichts, was Moses nicht hinterlassen hat«. Die einzige Neuerung, die Josephus vorgenommen hat, ist, daß er das Material nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet hat und es nicht so zerstreut darbietet, wie es von Mose aufgezeichnet wurde. Er sagt dies, um sich gegen Kritik und Aburteil seiner Volksgenossen zu wehren, die seine Bücher lesen.<sup>27</sup> Diese Mitteilung ist überraschend und interessant. Josephus ist sich danach bewußt, daß er Änderungen vornimmt, und deutet es selbst mit dem etwas belasteten Verbum *νεωτερίζειν*<sup>28</sup> an. Er sagt auch deutlich, in welche Richtung ein eventuelles Hinzufügen gehen würde, nämlich in die der »Verschönerung«, und dies lehnt er ab. Merkwürdig ist, daß er nicht die vollständige Wendung gebraucht hat, die hier zur Erörterung steht. Aber wie sollte er, der den großen Gesetzgeber Mose so verehrt, so etwas überhaupt im Sinne gehabt haben? Das wäre doch wohl eine Absurdität! »Verschönerung« kann er natürlich erwogen haben. Aber was bedeutet das? Ist das mit Hinsicht auf das Sprachmedium gesagt? Er hat doch die oft holprige Sprache der Septuaginta geändert. Wie ist es dann gemeint?

3) In der Einleitung zum *Bellum Judaicum* wird eine Art Inhaltsübersicht gegeben. Josephus kündigt an, er werde auch eine Beschreibung des Tempels und seines Rituals aufnehmen: »Dabei werde ich von den Ergebnissen meiner Forschung weder etwas verheimlichen noch hinzufügen« (Übersetzung von Michel-Bauernfeind; I 26: οὐδὲν οὔτε ἀποκρυπτόμενος οὔτε προστιθεὶς τοῖς πεφωραμένοις).

Die hier gebrauchte Formel ist nicht identisch mit der in anderen Fällen benutzten. Man darf wohl annehmen, daß hier »verheimlichen« anstelle von »fortnehmen« gebraucht ist, weil Josephus in diesem Zusammenhang nicht mit etwas Vorgegebe-

27 Der Text lautet wie folgt: γέγραπται δὲ πάνθ' ὅσα ἐκεῖνος κατέλιπε, οὐδὲν ἡμῶν ἐπὶ καλλωπιμῶν προσθέντων, οὐδ' ὃ τι μὴ καταλείπει Μωσῆς. (197) νεωτερίσται δ' ἡμῖν τὸ κατὰ γένος ἕκαστα τάξαι· σποράδην γὰρ ὑπ' ἐκείνου κατελείφθη γραφέντα, καὶ ὡς ἕκαστόν τι παρὰ τοῦ θεοῦ πύθοιτο. τούτου χάριν ἀναγκαῖον ἡγησάμεν προδιαστεῖλαισθαι, μὴ καὶ τις ἡμῖν παρὰ τῶν ὁμοφύλων ἐντυγχανόντων τῇ γραφῇ μέμψις ὡς διημαρτηκόσι γένηται.

28 Das Verbum *νεωτερίζειν* ist im Griechischen meistens soviel wie »eine Revolution machen« und hat somit eine stark pejorative Bedeutung (s. LIDDELL-SCOTT, *l. c.*, p. 1172, s. v.).

nem, entweder seinen Quellen oder Tatsachen, arbeitet, sondern mit eigener Forschung, deren Resultate er ausdehnen oder verheimlichen könnte. In *Bell. Jud.* I 22 ist weiter die Inanspruchnahme von »nicht verbergen« durch ihn ein Zeichen seiner Akribie,<sup>29</sup> auf die er in seiner Vorrede ebensoviel Wert legt wie auf die »Wahrheit«, die herauszustellen der Zweck seiner Geschichte des jüdischen Krieges in der Abwehr falscher Darstellungen von Judenfeinden war.<sup>30</sup>

4) Der Text *Ant. Jud.* XII 418 bringt die Wiedergabe eines Vertrags zwischen den Juden und den Römern. Darin erscheint die Klausel, daß, falls das jüdische Volk etwas hinzufügen oder wegzunehmen wünsche, dies in Übereinstimmung mit den Römern geschehen solle. Diesen Wortlaut hat Josephus seiner Vorlage I. Makk. 8:30 entnommen.<sup>31</sup> Er ist also nur insofern charakteristisch für ihn, als er diese Ausdrucksweise übernehmen konnte und wollte. Auch dieser Text zeigt, daß Josephus mit einer schon bestehenden Formel bekannt ist. Hier gehört sie zu der Formelsprache der Staatsverträge, um den Text und dadurch den Vertrag selbst unversehrt zu erhalten. In meinem Aufsatz von 1949 habe ich darüber ausführlich gehandelt.<sup>32</sup>

5) In *Contra Apionem* I 37 ff. spricht Josephus von den heiligen Schriften der Juden, die von Propheten aufgezeichnet sind und einander nicht widersprechen.<sup>33</sup> Die hohe Wertschätzung, in der sie von den Juden gehalten werden, zeige sich in der Tatsache, daß, »obwohl so lange Zeit vergangen ist (seitdem sie geschrieben wurden), niemand es gewagt hat, etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen oder zu ändern« (42: τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναι τις οὐδὲν οὔτ' ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν). Hier wird von den hebräischen Schriften gesprochen, deren heiliger, göttlicher Charakter durch ihre Unversehrtheit gewährleistet ist; daran etwas zu ändern, wäre eine Tollkühnheit. Obwohl aus diesem und auch aus dem vorigen Text deutlich wird, in welcher Sphäre die Wortverbindung beheimatet sein könnte, stehen die Schriften, um die es sich hier handelt, doch auf einer anderen Stufe als die Werke des Josephus, so sehr er sich seiner Würde auch bewußt war. Deshalb müssen wir nun noch andere Historiker zum Vergleich heranziehen.

29 Es heißt dort: καὶ τὰ περὶ ἐκάστην πόλιν τῶν ἀλισκομένων πάθη μετ' ἀκριβείας, ὡς εἶδον ἢ ἔπαθον, διέμι· οὐδὲ γὰρ τῶν ἐμαντοῦ τι συμφωρῶν ἀποκρύψομαι, μέλλων γε πρὸς εἰδότας ἐρεῖν.

30 Vgl. *Bell. Jud.* I 7-8.

31 Der Text in I. Makk. 8:30 lautet so: ἐὰν δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους βουλευσῶνται οὗτοι καὶ οὗτοι προσθεῖναι ἢ ἀφελεῖν, ποιήσονται ἐξ αἰρέσεως αὐτῶν, καὶ ὁ ἂν προσθῶσιν ἢ ἀφέλωσιν, ἔσται κύρια.

32 Vgl. *Vig. Christ.* III (1949), S. 28-30.

33 Josephus, *c. Apionem* I 37: ἄτε μήτε τοῦ ὑπογράφειν αὐτεξουσίῳ πᾶσιν ὄντος μήτε τινὸς ἐν τοῖς γραφομένοις ἐνούσης διαφωνίας, ἀλλὰ μόνων τῶν προφητῶν τὰ μὲν ἀνωτάτω καὶ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπροιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δὲ καθ' αὐτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.



## B.

1) In seiner für die Theorie der Geschichtsschreibung in der hellenistisch-römischen Zeit so bedeutsamen kritischen Beschäftigung mit Thucydides verwendet *Dionysius von Halicarnassus* – er lebte seit 30 v. Chr. in Rom – die besprochene Wortverbindung dreimal, und zwar in verschiedener Nuancierung.

a) In Kap. 5 heißt es, daß die Geschichtsschreiber, die vor Thucydides lebten, nur ein Ziel hatten, nämlich alle Erinnerungen bekanntzumachen »so wie sie diese empfangen hatten, ohne etwas hinzuzufügen oder von ihnen fortzunehmen«, wobei sie auch einige Mythen mit in Kauf nahmen.<sup>34</sup> Hier hat die Formel die Bedeutung festzustellen, daß diese Volksüberlieferungen ohne weiteres, unverändert und unkritisch, in die Geschichtswerke aufgenommen wurden. Der Vergleich mit Josephus ist interessant. Er nimmt ebenfalls unversehrt in seine *Archäologie* auf, was in den heiligen Schriften steht; aber er braucht nicht kritisch zu sein, weil im Buch des großen Gesetzgebers Mose keine Mythen stehen. Von hier empfängt die polemische Note, die in Josephus' Proömium zu vernehmen ist, eine scharfe Beleuchtung.

b) Nach Kap. 8 bezeugen die meisten Philosophen und Rhetoren, daß Thucydides sehr um die Wahrheit besorgt war (»deren Priesterin die Geschichte sein soll«), sofern er den Tatsachen nichts hinzufügte – was nicht recht sei – noch etwas davon wegnahm und nicht nach eigener Willkür schrieb, sondern sein Vorhaben unbescholten durchführte und von jeder Schmeichelei, vor allem in seinen Urteilen über gute Männer,<sup>35</sup> freihielt.

Hier enthält die Wendung also ein Lob: Thucydides hat die Wahrheit hochgehalten, keinen Schwindel mit den Tatsachen getrieben und sein Urteil über Menschen nicht durch unedle Affekte verdorben. Wichtig ist hieran natürlich, daß dadurch die Wahrheit im objektiven und im subjektiven Sinn sicher ans Licht kommt.

c) In Kap. 16 bemerkt Dionysius, in dem ganzen Geschichtswerk des Thucydides finde man viele Beispiele für Stellen, die nur sehr oberflächlich nach den Forderungen der Rhetorik bearbeitet sind und »die keine Hinzufügung und auch keine Wegnahme empfangen haben«. <sup>36</sup> Was Dionysius hier meint, geht klar aus dem vorangehenden Kapitel hervor; denn dort wird Thucydides scharf kritisiert, weil er Unheil das eine Mal sehr übertrieben und pathetisch, das andere Mal knapp und dürftig beschrieben hat. Durch die Bearbeitung hätte er unter Fortnehmen und Hinzufügen solche

34 Dionysius Hal., *De Thucydide* 5: ὅσαι διεσφίζοντο παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις μνήμαι . . . ταύτας εἰς τὴν κοινὴν ἀπάντων γνώσιν ἐξενεγκεῖν, οἷας παρέλαβον μῆτε προστιθέντες αὐταῖς τι μῆτε ἀφαιροῦντες.

35 Dionysius Hal., *De Thuc.* 8: πλείστην ἐποίησατο πρόνοιαν, οὔτε προστιθεὶς τοῖς πράγμασιν οὐδὲν ὃ μὴ δίκαιον οὔτε ἀφαιρῶν . . . ἀνέγκλητον δὲ καὶ καθαρὰν τὴν προαίρεσιν ἀπὸ παντὸς φθόνου καὶ πάσης κολακείας φυλάττων.

36 Dionysius Hal., *De Thuc.* 16: πολλὰ καὶ ἄλλα τις ἂν εὔροι δι' ὅλης τῆς ἱστορίας ἢ τῆς ἄκρας ἐξεργασίας τετυχηκότα καὶ μῆτε πρόσθεσιν δεχόμενα μῆτε ἀφαιρέσειν.

Katastrophen in angemessener Weise schildern sollen. Hier enthält die Wendung also einen Tadel.<sup>37</sup>

2) *Diodorus Siculus*, der in der Zeit von 60–30 v. Chr. seine *Weltgeschichte* schrieb, verwendet die Wendung nicht in seinem ausführlichen Proömium, wohl aber in seiner kritischen Besprechung des sizilianischen Historikers Timaeus (ca. 300 v. Chr.). Er sagt, daß Timaeus unerbittlich die Fehler seiner Vorgänger an den Pranger gestellt und sich selbst sehr um die Wahrheit bemüht, aber den Tyrann Agathocles,<sup>38</sup> der ihn ins Exil geschickt hatte, durch seine Darstellung für alle Zeit verlästert habe; denn er habe vorangegangenen Bosheiten dieses Königs noch viele auf eigene Faust hinzugefügt, ihm seine Erfolge aber genommen und ihm zudem die Mißerfolge, die ihn durch das Schicksal trafen, auf das eigene Konto gesetzt, habe ihn auch feige genannt, während er doch tapfer war.<sup>39</sup> Hier sieht man deutlich, was das »Hinzufügen oder Fortlassen« bei einem Historiker bedeutete und in welche Richtung sich solches Verfahren auswirkte. Es liegt in der einen wie in der anderen Weise Verfälschung der Wahrheit vor. Ein Historiker, der so handelt, gibt ja den geschichtlichen Sachverhalt nicht genau wieder.

3) Auch *Lucian* nennt in seinem Traktat *De arte historiae conscribendae* 47 unsere Regel, wenn er davon spricht, wie der Historiker in der Phase der Geschichtsforschung, also noch nicht der Geschichtsschreibung, mit mühevolem Aufwand sein Material sammeln soll. Er soll die Tatsachen entweder aus eigener Anschauung oder mit Hilfe von Gewährsmännern zusammenbringen, »von denen anzunehmen ist, daß sie nicht, weder durch Zuneigung noch durch Feindschaft verleitet, irgendwelche Tatsachen verschweigen oder etwas hinzufügen.«<sup>40</sup> Die Anwendung dieser Regel

37 Dionysius Hal., *Antiq. Romanae* VI 95, 2 wird die Formel in Zusammenhang mit einem Vertrag genannt: ταῖς δὲ συνθήκαις ταύταις μηδὲν ἐξέστω προσθεῖναι μηδ' ἀφελεῖν ἀπ' αὐτῶν, ὅ τι ἂν μὴ Ῥωμαῖοις τε καὶ Λατίνοις ἅπασιν δοκῆ. Vgl. damit oben S. 36 und den Verweis auf meinen Artikel in *Vig. Chr.* III.

38 Vgl. Fr. KIECHLE, *Agathokles*, in: K. ZIEGLER – W. SONTHEIMER, *Der Kleine Pauly*, Bd. 1, Stuttgart 1964, Sp. 118–119. – Über den Historiker Timaeus: G. L. BARBER, *Timaeus* (2), in: N. G. L. HAMMOND – H. H. SCULLARD, *The Oxford Classical Dictionary*,<sup>2</sup> Oxford 1970, p. 1074.

39 *Diodorus Siculus*, *Bibliotheca historica* XXI 17,2: καθόλου γὰρ ταῖς προῦπαρχούσαις τῶ βασιλεῖ τοῦ κακίας ἄλλα πολλὰ παρ' αὐτοῦ προσθεῖς ὁ συγγραφεύς, τὰς μὲν εὐημερίας ἀφαιρούμενος αὐτοῦ, τὰς δὲ ἀποτεύξεις, οὐ τὰς δι' αὐτὸν μόνον γενομένας, ἀλλὰ καὶ τὰς διὰ τύχην μεταφέρειν εἰς τὸν μηδὲν ἐξαμαρτόντα. Vgl. auch *Diodorus'* Urteil über Timaeus in *Hist.* XIII 90, 6: Τίμαιος ὁ τῶν πρό γε αὐτοῦ συγγραφέων πικρότατα κατηγορήσας καὶ συγγνώμην οὐδεμίαν τοῖς ιστοριογράφοις ἀπολιπὼν αὐτὸς εὐρίσκειται σχεδιάζων, ἐν οἷς μάλιστα αὐτὸν ἀποπέφαγκεν ἀκριβολογούμενον. Polybius, *Hist.* XII 25 κ spricht von des Timaeus ἐκούσιος ψευδογραφία.

40 Die Übersetzung nach H. HOMEYER, *Lukian, Wie man Geschichte schreiben soll*, München 1965, S. 153. Der Text lautet: τὰ δὲ πράγματα αὐτὰ οὐχ ὡς ἔτυχε συνακτέον, ἀλλὰ φιλοπόνως καὶ ταλαιπώρως πολυλάκις περὶ τῶν αὐτῶν ἀνακρίναντα, καὶ μάλιστα μὲν παρόντα καὶ ἐφορῶντα, εἰ δὲ μή, τοῖς ἀδεκαστότερον ἐξηγουμένοις προσέχοντα καὶ οὖς εἰκάσειεν ἂν τις ἦκιστα πρὸς χάριν ἢ ἀπέχθειαν ἀφαιρήσειν ἢ προσθήσειν τοῖς γεγονόσι. Zu dem Gebrauch von »Zuneigung oder Feindschaft« in diesem Zusammenhang s. G. AVENARIUS, *a. a. O.*, S. 49–54, und für Josephus oben S. 35.

garantiert die Zuverlässigkeit der Berichterstattung; mit ihrer Hilfe läßt sich entscheiden, von wem man Information übernehmen kann und wem nicht zu trauen ist. Auch wird hier klar ausgesprochen, welche guten oder schlechten Beweggründe zur Abweichung von dieser Regel führen könnten. Bei Diodorus Siculus (B 2) fand sich schon ein gutes Beispiel für die Feindschaft (*ἀπέχθεια*), bei Josephus für die Ausschmückung (*καλλωπισμός*, A 2) als Motiv. Es darf somit als gesichert gelten, daß auch Lucian hier eine Auffassung wiedergibt, die der hellenistischen Zeit angehört.<sup>41</sup>

An diesem Punkt möchte ich die Übersicht über das Vorkommen der Formel bei den Historikern abschließen und die von Speyer gegebenen Beispiele beiseite lassen, weil sie aus viel späteren Zeiten stammen.

Aus den vorgeführten Texten geht m. E. folgendes Ergebnis deutlich hervor:

1. Die Formel »nicht hinzufügen oder fortnehmen« gehörte nicht zur »Exordialtopik«, obwohl sie, wie Josephus zeigt, auch dort verwendet werden konnte.

2. Man kann nicht sagen, daß es sich nur um eine »formelhafte Wendung« handelt; denn die Kontexte sind verschieden und weisen eine verschiedene Anwendung auf.

3. Die Wortverbindung hat in einem historiographischen Zusammenhang eine sehr präzise Bedeutung, sofern nämlich ein Autor durch Hinzufügen oder Fortlassen einen Tatbestand nicht richtig wiedergibt, sondern ihn aus parteiischen Gründen wesentlich ändert.

Durch Aristoteles (*Ethica Nicomachea* II 6,9; p. 1106) wissen wir, daß die Wortverbindung im Sinn einer Beteuerung allgemein gebräuchlich war, um anzugeben, daß eine Sache »gut« war.<sup>42</sup> Durch ihre Betonung wurde, wie ich in meinem früher zitierten Aufsatz gezeigt habe, die Unversehrtheit einer tradierten Sache gewährleistet, die Genauigkeit des Überlieferens gesichert.<sup>43</sup> Wenn man so vom Usus der Wendung »nichts hinzufügen, nichts fortnehmen« her ihren Gebrauch bei Josephus in der Vorrede zu seinen *Antiquitates* liest, sieht man, daß die älteren Interpretationen dieses Textes, die wir uns vergegenwärtigt haben, nicht richtig sein können, weil sie diesen Usus nicht in Betracht gezogen haben und deshalb mit einem falschen Maßstab arbeiteten.

Josephus will eben in seinem Proömium nicht sagen, daß er nur sklavisch wiederholt, was im Alten Testament steht – dann hätte er seinen Lesern den Text der Bibel in die Hand geben können –, sondern daß er, was er in seiner Quelle fand, treu wiedergegeben hat, ohne aus Haß oder Schmeichelei etwas an der Sache zu ändern.<sup>44</sup> Deshalb versichert er seinen Lesern, sie würden über die Tatsachen genauen Bescheid erhalten. Das besagt also nicht, daß er nicht auch eigene Wiedergabe, Zusammenfassung, Beleuchtung in seinem Werk brächte, sondern nur, daß er mit der Wiedergabe

*conclusio*

41 J. HOHMEYER, *a.a.O.*, S. 45–60: Die hellenistischen Quellen.

42 Von mir behandelt in *Vig. Chr.* III, S. 27.

43 Vgl. *Vig. Chr.* III, S. 32 ff.

44 Das erinnert an die berühmte Wendung des Tacitus »sine ira et studio« (*Annales* I 1).



seiner Quellen Anspruch auf Korrektheit und Richtigkeit erhebt. Er hat seiner eigenen Meinung nach die Geschichte seines Volkes wahrheitsgemäß dargestellt, und seine Leser konnten sich auf ihn verlassen.

Angesichts dessen ist das Ergebnis unserer Überlegungen von erheblicher Bedeutung für die Beurteilung des Josephus als Historiker und seines Werks als eines Dokuments der Geschichtsschreibung seiner Zeit. Sie ist begründet in der Art, wie er sich die Regel »nichts hinzufügen, nichts fortnehmen« zur Richtschnur gemacht und sie in seiner schriftstellerischen Arbeit zur Anwendung gebracht hat.

### III. Die Prophetie bei Josephus<sup>1</sup>

Jeder, der sich mit dem Leben des Josephus befaßt hat, kennt die Geschichte der großen Wendung, die sich in seinem Geschick vollzogen hat: wie der Priestersohn als Anführer der jüdischen Truppen in Galiläa gegen die Römer gekämpft hat, gefangen genommen wurde oder, richtiger, sich in die Hände der Feinde gab, von Vespasian verschont wurde und zu großer Ehre aufstieg. Im 8. Kapitel des dritten Buches seines *Bellum Judaicum* hat er die dramatischen Umstände, unter denen sich dieser Umschwung vollzog, beschrieben. Man kann sich vorstellen, daß er von seinen Landsleuten als Verräter ihrer heiligen Sache angesehen wurde – eine Art Quisling im Altertum. Josephus hat das gewußt und sich in der Apologie seines Verhaltens – denn so darf man das erwähnte Kapitel wohl nennen – gegen diesen Vorwurf unter Anrufung Gottes gewehrt: »Ich rufe dich zum Zeugen an, daß ich diesen Schritt nicht als Verräter, sondern als dein Diener tue« (III 354).<sup>2</sup>

Die Tatsachen, die dahin führten, sind bekannt. Die Festung Jotapata, die Josephus als Kommandant besetzt hielt, ist gefallen. Er und seine Männer haben sich, bei der Einnahme der Stadt entkommen, in einer Höhle des Gebirges verborgen. Aber Josephus, von den Römern gesucht, wird verraten. Zwei Tribune, von Vespasian geschickt, versuchen, ihn zur Ergebung zu bewegen. Nach einigem Schwanken will er diesen Schritt tun, aber seine Soldaten überhäufen ihn mit Scheltreden: »Liebst du das Leben so sehr, Josephus, daß du es über dich gewinnst, als Sklave das Licht der Sonne zu schauen? Wie schnell hast du doch dich selbst vergessen! Wie viele Menschen hast du überredet, für die Freiheit zu sterben! . . . Aber wenn du auch über dem Waffenglück der Römer dich selbst vergessen hast, so müssen wir für den Ruhm der Väter sorgen. Wir leihen dir Arm und Schwert: stirbst du freiwillig, dann als Feldherr der Juden; stirbst du unfreiwillig, dann als Verräter!« (III 357 ff.).

In seinen Bericht flicht Josephus hier eine lange Rede als Antwort ein, in der er – natürlich nachträglich – seine Auffassung rechtfertigt, daß Selbstmord dem Willen Gottes entgegen ist. Er legt dann seinen Kampfesgenossen einen Plan vor, der auch

---

<sup>1</sup> Für Josephus als Prophet, vgl. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumran-Sekte*, Tübingen 1960, S. 105–108. – Es sei hier auch hingewiesen auf die Behandlung bei H. LINDNER, *a. a. O.*, (s. oben, S. 25 Anm. 23), vor allem auf die Kapitel III »Der Selbstbericht des Josephus in B 2-4« und Kapitel IV »Josephus und der Aufstieg Vespasians«, S. 49-94. Lindner behandelt die Sache in einem ganz anderen Zusammenhang und unter anderer Perspektive.

<sup>2</sup> Übersetzung von O. MICHEL-O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus, DE BELLO JUDAICO. Der jüdische Krieg*, Darmstadt 1959, Bd. 1.

ausgeführt wird: sie sollen nicht sich selbst umbringen, sondern der Reihe nach jeder seinen Nachbarn nach Entscheidung des Loses. »Da geschah es, daß Josephus übrig blieb, zusammen mit einem anderen; man mag dabei von Zufall oder von Gottes Vorsehung reden« (III 387 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Josephus dem Zufall oder der Vorsehung eine kleine Hilfe geleistet hat.<sup>3</sup> Jedenfalls sterben diese beiden nicht, sondern werden Kriegsgefangene. Josephus wird zu Vespasian geführt und, obwohl seine Tötung von einigen verlangt wird, auf Fürsprache des Titus am Leben gelassen und in strenger Haft festgesetzt. In einer geheimen Unterredung hat er dann dem Vespasian die Kaiserwürde verheißen. Obwohl diese Voraussage verständlicherweise auf Zweifel stieß, hat sie sich später als richtig herausgestellt mit der Folge, daß Josephus sich später in der kaiserlichen Huld hat sonnen können.

Man darf wohl annehmen, daß Josephus diesen tiefeingreifenden Einschnitt seines Lebens im großen und ganzen richtig dargestellt hat; denn es gab, als er diese Geschichte veröffentlichte, noch viele Leute, die genau Bescheid wußten und etwaige Lügen hätten an den Pranger stellen können. In diesem Zusammenhang möchte ich auch nicht über seine Beweggründe sprechen und ihn weder als einen schlaun Verräter noch einmal postum verurteilen noch als Realpolitiker für seine weise Einsicht preisen, obwohl ein Zyniker sagen könnte: Hätte Josephus nicht diese verurteilenswerten Schritte getan, besäßen wir diese große Geschichtsdarstellung nicht und könnten auch heute nicht davon reden. In seiner Apologie seines Verhaltens hat Josephus selbst in eine ganz andere Richtung gewiesen: Er tat das alles nicht, weil er um seine Haut besorgt war, sondern unter göttlicher Inspiration – »nicht als Verräter, sondern als Diener (διάκονος) Gottes«, wie wir schon aus seinem Gebet hörten. Natürlich kann man eine solche Aussage als frommen Schwindel vom Tisch wischen und sie als einen Fall unter tausend und abertausend ansehen, in denen Gottes Name mißbraucht worden ist, weil er als Decke für allerhand Schlechtigkeit dienen mußte. Ist da bei Josephus durchsichtige Hypokrisie? Man sollte, um zu einem gerechten Urteil zu kommen, bedenken, daß es den Fakten nach erstens wohl unbestreitbar ist, daß Josephus dem Vespasian eine Prophezeiung gemacht hat, und zweitens, daß Juden und Römer in einer Welt lebten, in der die Divination als Tatsache akzeptiert wurde. Natürlich ist es möglich, daß Josephus klug genug war, seinen Gedanken die Form einer Prophetie zu geben; aber es scheint mir unmöglich zu sein anzunehmen, daß er die Vorgänge nur literarisch so dargestellt hat, wie sie im *Bellum Judaicum* erzählt sind; denn er stand ja unter der Kontrolle seiner Zeitgenossen. Jedenfalls war Josephus davon durchdrungen, in diesem Falle unter göttlicher Inspiration gehandelt zu haben. Damit aber stoßen wir auf ein für die Lebensgeschichte dieses Historikers interessantes Phänomen: er wünschte sich, als Prophet angesehen zu wissen.

---

<sup>3</sup> Das hier vorliegende mathematische Problem wurde behandelt von D. KUYPER Fzn., *De manufacturierter en het negervraagstuk*, in: HERMENEUS. Tijdschrift voor de antieke cultuur XLII (1970), blz. 38–40.

An zwei Stellen dieses Abschnittes zeichnet Josephus sein eigenes Bild als das eines solchen, der mit Weissagungen vertraut ist. Er kennt also die Prophetie nicht als ein Outsider, sondern als ein persönliches Erlebnis.

An der ersten Stelle (*Bell. Jud.* III 351–352) erzählt Josephus, wie in seiner bedrängten Lage bei ihm die Erinnerung an nächtliche Träume aufstieg, »durch die ihm Gott die über die Juden hereinbrechenden Schicksalsschläge und das künftige Geschick der römischen Kaiser gezeigt hatte« (*ἀνάμνησις ... τῶν διὰ νυκτὸς ὀνειρώων ...*, δι' ὧν ὁ θεὸς τὰς τε μελλούσας συμφορὰς αὐτῷ προσήμαινεν Ἰουδαίων καὶ τὰ περὶ τοὺς Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐσόμενα).

An diesen Bericht fügt er dann in der dritten Person folgende Aussage über sich an: »Er war auch in bezug auf die Auslegung von Träumen imstande, den richtigen Sinn der durch die Gottheit zweideutig gesprochenen Worte zu treffen; in jedem Fall wußte er gründlich Bescheid über die Weissagungen der heiligen Schriften, da er doch selbst ein Priester und aus dem Geschlecht von Priestern war« (*ἦν δὲ καὶ περὶ κρίσεις ὀνειρώων ἱκανὸς συμβαλεῖν τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα· τῶν γε μὴν ἱερῶν βίβλων οὐκ ἠγνόει τὰς προφητείας ὡς ἂν αὐτὸς τ' ὦν ἱερεὺς καὶ ἱερέων ἔγγονος*).<sup>4</sup> Die hier von Josephus gebrauchten Ausdrücke sind *termini technici*: *κρίσις ὀνειρώων* = Traumdeutung (bei Josephus auch in *Ant. Jud.* II 89 in der Joseph-Geschichte: Pharao bewundert Joseph wegen zweier Dinge, *τῆς τε κρίσεως τοῦ ὀνειράτος καὶ τῆς συμβουλίας*);<sup>5</sup> für *συμβάλλειν* = den richtigen Sinn einer dunklen, zweideutigen Aussage treffen, habe ich das schon in einer früheren Untersuchung dargelegt.<sup>6</sup> Mit den zwei Wegen, auf denen Gott die Zukunft voraussagt, ist er ganz vertraut: Gott hat die Zukunft in der Vergangenheit durch die Schriften bekanntgegeben, die er von Haus aus und durch seinen Beruf kennt; in der Gegenwart tut er es durch dunkle Träume, die man zu deuten wissen muß. Hier ist er Kenner und Ausleger und nicht nur ein Organ der Prophetie. Angesichts dessen ist es bedeutungsvoll, daß er auf den eben angeführten Satz den weiteren folgen läßt: »Als er nun zu derselben Stunde durch diese in das Geheimnis Gottes eingeweiht war und die furchterregenden Bilder der erst kurz zurückliegenden Träume aus seinem Innern hervorholte, brachte er Gott insgeheim ein Gebet dar.« Er gebraucht hier (III 353) die Worte ὧν (d. h. der Schriften) *ἐνθους γενόμενος*, wie er es *Ant. Jud.* VI 56 von Saul unter den Propheten (*γενόμενος ἐνθους προφητεύσεις σὺν αὐτοῖς*) und *Ant. Jud.* VI 76 auch von Saul (*ἐνθους γενόμενος*) als Wiedergabe der Aussage 1. Sam.

4 Hier habe ich die Übersetzung von MICHEL-BAUERNFEIND leicht geändert. – Für Josephus als Priester vgl. S. 26 Anm. 2.

5 LIDDELL-SCOTT, *l. c.*, p. 997, s. v. *κρίσις* I 4, vgl. auch p. 996, s. v. *κρίνω* II 5 und p. 1231 *ὀνειροκρίσις* u. s. w.; Daniel 2:36,45.

6 Das habe ich gezeigt in meinem Aufsatz: *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen Lukas 2, 19*, in: *Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words* (Festschrift für H. W. Obbink), Utrecht 1964, S. 129–147.

11:6 LXX (καὶ ἐφήλατο πνεῦμα κυρίου ἐπὶ Σαουλ) tut, und deutet damit auf persönliche Inspiration hin.

Die zweite Stelle steht am Ende des Abschnitts, in dem von Josephus' erster Begegnung mit Vespasian die Rede ist (*Bell. Jud.* III 392 ff.): Er sei nicht »bloß ein Gefangener«, sondern »komme als Kündiger großer Ereignisse« (ἐγὼ δ' ἄγγελος ἦκω σοι μειζόνων), »von Gott gesandt« (ὑπὸ θεοῦ προπεμπόμενος) (III 400). So verspricht er Vespasian und Titus die Alleinherrschaft. Zuerst nimmt Vespasian ihm diese Weissagung nicht ab, weil er den Verdacht hat, Josephus möchte nur seinen Kopf retten. Aber allmählich ändern sich, auch von anderer Seite angeregt, seine Gedanken.<sup>7</sup> Josephus kann berichten (ebd. 405): »Daß Josephus mit seinen Vorhersagen zuverlässig war, stellte sich für Vespasian auch in anderen Fällen heraus« (ἀτρεκῆ δὲ τὸν Ἰώσηπον καὶ ἐν ἄλλοις κατελάμβανεν). Denn als ein Vertrauter Vespasians sich wunderte, daß Josephus, falls er ein Prophet wäre, nicht den Fall Jotapatas und seine eigene Gefangenschaft vorausgesagt hatte (προμαντεύσατο),<sup>8</sup> stellte sich durch Nachfrage unter den Kriegsgefangenen heraus, daß er das tatsächlich getan hatte.<sup>9</sup> »Als Vespasian die Aussage als wahr bestätigt fand, begann er, nunmehr immer stärker an die Wahrheit der Weissagungen, die ihn selbst betrafen, zu glauben« (ebd. 408).

Dieser Geschichte sei folgender Bericht im 4. Buch des *Bellum Judaicum* (592 ff.) hinzugefügt: Als Vespasian zum Kaiser ausgerufen ist, ist er davon überzeugt, durch göttliche Fürsorge die Macht bekommen zu haben. Dazu heißt es: »Neben anderen Vorzeichen (σημεῖα) . . . erinnerte er sich auch an die Worte des Josephus, der es gewagt hatte, ihn noch zu Lebzeiten Neros als Kaiser anzusprechen« (ebd. 623). »Dann sprach er von dessen Weissagungen, die er damals selbst als bloße, aus der Furcht geborene Erdichtung beargwöhnt habe, deren göttliche Herkunft nun aber von der Zeit und den Tatsachen ganz offen erwiesen worden sei (τὰς μαντείας . . .

7 Siehe »Zeichen« in III 404 und vgl. MICHEL-BAUERNFEIND, *a. a. O.*, S. 461-462 Anm. 96; W. WEBER, *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Stuttgart 1921, S. 41 ff.

8 Ein bekanntes Argument gegen die Divination. Vgl. die Hecataeus-Geschichte bei Josephus, *c. Apionem* I 201-204 mit den bedeutsamen Worten: πῶς . . . οὗτος (sc. der Vogel, der zur Vogelschau gebraucht wurde) τὴν αὐτοῦ σωτηρίαν οὐ προιδὼν περὶ τῆς ἡμετέρας πορείας ἡμῖν ἂν τι ὑγιές ἀπήγγελλεν; dazu bemerkt TH. REINACH, *Flavius Josephus contre Apion*, Paris 1930, p. 39: »L'histoire de Mosollamos est la caricature d'un très vieux thème: déjà l'*Iliade* (B, 858) met en scène un *oiōnistès* que son art ne prémunit pas contre les dangers de l'expédition où il trouvera la mort.« – Interessant ist auch die Geschichte von einem »Chaldäer«-Wahrsager bei Apuleius, *Metamorph.* II 12-14 (vgl. dazu J. REILING, *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden 1973, p. 84). Siehe noch die Kritik von Ennius bei Cicero, *De Divinatione* I 132, mit der Anmerkung von A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione*, Darmstadt 1963, p. 336 f.

9 Vgl. III 406-407: ὁ δὲ Ἰώσηπος καὶ τοῖς Ἰωταπατηνοῖς ὅτι μετὰ τεσσαρακοστὴν ἑβδόμην ἡμέραν ἀλώσονται προειπεῖν ἔφη, καὶ ὅτι πρὸς Ῥωμαίων αὐτὸς ζωρηθήσεται. ταῦτα παρὰ τῶν αἰχμαλώτων κατ' ἰδίαν ὁ Οὐέσπασιανὸς ἐκπυθόμενος ὡς εὔρισκεν ἀληθῆ, οὕτω πιστεύειν περὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἤρκετο.

ἀποδειχθῆναι δ' ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ τῶν πραγμάτων θείας [625]), und er nannte es »eine Schande, daß der Mann, der ihm die Kaiserwürde vorher angesagt hat (προ-θεσπίσαντα) und Organ der Stimme Gottes (διάκονον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς) war, noch ein Gefangener ist« (626). Josephus wurde dann ehrenvoll freigelassen und kam in den Ruf eines Mannes, der zuverlässig von der Zukunft künden kann (629: ἤδη καὶ περὶ τῶν μελλόντων ἀξιόπιστος ἦν).

Aus der Terminologie läßt sich einwandfrei erheben, daß hier von Josephus als einem Propheten gesprochen wird und nicht nur als von einem Deuter von Orakeln. Die Erfüllung seiner Weissagung bestätigt ihn deutlich als wahren Propheten.<sup>10</sup> Ob er überhaupt und gegebenenfalls welche Schrifttexte er verwendet hat, wird nicht klar, obschon er von seiner Inspiration durch Schriftworte spricht (*Bell. Jud.* III 353). Sueton und Tacitus berichten, daß Orakel im Umlauf waren, die voraussagten, daß der neue Herrscher aus dem Osten kommen würde. In *Bell. Jud.* VI 312 f. spricht Josephus von einer zweideutigen Weissagung, die von vielen mißverstanden, aber von ihm auf Vespasian gedeutet wurde.<sup>11</sup> Man könnte an den Bileam-Spruch (Num. 24:17) als Motiv denken; aber in Josephus' Wiedergabe der Bileam-Geschichte in der *Archäologie* (IV 102 ff.) wird darauf nicht angespielt, sondern gesagt, es sei noch nicht alles in Erfüllung gegangen. R. Meyer dachte an Dan. 7:13 f.,<sup>12</sup> an ein Kapitel, das Josephus in seiner *Archäologie* auch nicht wiedergegeben hat. Jedenfalls ist klar, daß Josephus geweissagt hat und daß die später erfolgten Ereignisse seine Voraussage glänzend bestätigt haben. Nach dem Maßstab von Deut. 18:22 »wenn der Prophet im Namen des Herrn redet und es sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, so ist das ein Wort, das der Herr nicht geredet hat« ist Josephus ein wahrer Prophet.

Es ist jedoch merkwürdig, daß er, ausgesandt, um die Juden im belagerten Jerusalem zur Übergabe zu mahnen, nicht als Prophet auftritt, sondern sie aus Israels Geschichte belehrt und sie warnt und zur Bekehrung aufruft (*Bell. Jud.* V 362 ff.). Oder war die Situation so klar, daß keine Prophetie mehr erforderlich war, weil jedermann den Ablauf voraussehen konnte?

Im Blick auf das Selbstverständnis des Josephus, der seine Begabung zu prophetischen Aussagen so deutlich zur Schau trägt, ist auch sein Zeugnis in *Ant. Jud.* X 210 bemerkenswert. Nachdem er ausführlich die Geschichte in Dan. 2 mit der Erklärung von Nebukadnezars Traum entfaltet hat, bemerkt er: »Daniel sprach auch über den Stein deutlich zum König (Dan. 2:44); aber ich habe beschlossen, das nicht zu berichten, da ich verpflichtet bin, das Vergangene und Gewordene zu beschreiben,

<sup>10</sup> Vgl. darüber die Bemerkungen von A. S. PEASE, *l. c.*, p. 74. Bei Josephus vgl. u. a. *Ant. Ind.* X 268 und überhaupt die Darstellung des Propheten Daniel durch Josephus (s. darüber unten S. 52).

<sup>11</sup> Siehe MICHEL-BAUERNFEIND, *a. a. O.*, Bd. II 2, Darmstadt 1969, S. 90-192 Anm. 149 und Exkurs XV.

<sup>12</sup> R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien*, Leipzig 1940, S. 52 ff.



aber nicht die Zukunft« (ἐμοὶ . . . οὐκ ἔδοξε τοῦθ' ἱστορεῖν, τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγενημένα συγγράφειν, οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι). »Wenn jedoch einer nach Genauigkeit strebt und nicht vor großer Mühe zurückschreckt, weil er ja auch in bezug auf unklare Sachen wissen will, was geschehen wird, dann soll er sich eifrigst bemühen, das Buch Daniels zu lesen«. Hier findet sich bei Josephus eine Variante zu einer dreiteiligen Formel, die ich seinerzeit in einem Artikel unter dem Titel: »A Formula describing Prophecy«<sup>13</sup> untersucht habe. Diese Formel, die wir in verschiedenem Wortlaut im Altertum finden, beschreibt in den drei Worten »was war, was ist, was sein wird« das Geheimnis der Geschichte in ihrer Totalität, das unter göttlicher Inspiration vom Propheten durchschaut wird. Josephus kennt diese Formel, aber er lehnt es ab, als Historiker (συγγράφειν wird oft von der Geschichtsschreibung gebraucht)<sup>14</sup> auch Prophet zu sein. Er tut das an einer markanten Stelle: er verbietet es sich, eine Deutung des »Steines« bei Daniel zu geben, wahrscheinlich deshalb, weil damit ein Reich gemeint war, das alle anderen Reiche zermalmen wird und ewig bestehen werde.<sup>15</sup> Solch ein Wort konnte ja zu unerwünschten Spekulationen Anlaß geben.

Josephus hat sich also zu den lebendigen Propheten seiner Zeit gerechnet. Dies hat Rudolf Meyer in seinem Buch »Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien« von 1940 richtig herausgestellt, wie schon vor ihm Wilhelm Weber u.a. darauf hingewiesen haben.<sup>16</sup> Doch schien es auch mir aus verschiedenen Gründen erwünscht, diese Seite der Person und der Arbeit des Josephus speziell zu beleuchten.

Ich habe nämlich den Eindruck, daß man diesem Selbstverständnis des jüdischen Historikers bisher nicht genügend Rechnung getragen hat. Es bleibt z. B. im Schatten, wenn Thackeray und Shutt über *The Man* sprechen.<sup>17</sup> Sicher steht dieser Aspekt in seinen Werken nicht im Vordergrund. Aber man darf auf Grund der Lebenserfahrung

13 W. C. van UNNIK, *A Formula describing Prophecy*, in: *New Testament Studies* IX (1963), p. 86-94. Dort habe ich diesen Josephus-Text nicht behandelt. Vgl. auch Josephus, *Ant. Jud.* IV 303: Danach las er (nämlich Mose) ihnen ein Gedicht in Hexametern vor, das er in dem heiligen Buch (oder: in einem Buch, das im Tempel aufbewahrt wurde [so übersetzt H. St. J. Thackeray]) hinterlassen hat, πρόρρησιν περιέχουσαν τῶν ἐσομένων, καθ' ἣν γέγονε πάντα καὶ γίνεται, μηδὲν ἐκείνου διημαρτηκότος τῆς ἀληθείας, ferner *Ant. Jud.* XI 155: (durch die Vorlesung der Gesetze) δίκαιοι μὲν πρὸς τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον ἐδιδάσκοντο εἶναι, περὶ δὲ τῶν παρρημένων ἐδυσφόρου.

14 LIDDELL-SCOTT, *l.c.*, p. 166, s. v. συγγραφεύς: »one who collects and writes down historic facts, historian . . . then, generally, prose-writer«.

15 R. HARRIS, *Testimonies* I, Cambridge 1916, p. 28 ss.: der Messias als Stein – J. JEREMIAS, λίθος, in: G. KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV, Stuttgart 1942, S. 279 f.

16 R. MEYER, *a.a.O.*, S. 55 f.; W. WEBER, *a.a.O.*, S. 43 f.

17 H. St. THACKERAY, *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1929, Lecture I: *Life and Character of Josephus*; R. J. H. SHUTT, *Studies in Josephus*, London 1961, ch. 7: *Josephus, the Man and the Historian*.



doch ruhig sagen, daß viele Leute dasjenige, was sie am tiefsten bewegt, nicht zur Schau tragen, und daß es doch in ihrer Arbeit vibriert. Zudem sind einige Aspekte dieses Prophetentums bisher auf der Seite geblieben, und es war mir wichtig, vor allem das Vokabular gut ins Auge zu fassen. Und schließlich: Es sollte nun klar sein, daß wir, wenn wir über Prophetie bei Josephus sprechen, über eine Sache reden, die Josephus nicht nur objektiv, historisch, sondern auch subjektiv und ganz persönlich aufs stärkste interessiert hat. Diese Feststellung ist von höchster Bedeutung für die richtige Einschätzung der *Antiquitates*; denn dort spielt die Prophetie eine überaus beachtliche Rolle, und deshalb hat dies Buch nicht nur apologetisch und historisch seinen Wert, sondern auch theologisch.

In seiner soeben genannten Studie hat Rudolf Meyer auch dem »Prophetentum in hellenistischer und römischer Zeit« ein Kapitel gewidmet.<sup>18</sup> Jeder Leser, der das von ihm hier und anderorts zusammengestellte Material<sup>19</sup> überblickt, wird seiner These zustimmen: »Der Prophetismus in seinen mannigfachen Erscheinungsformen ist für das Judentum der letzten vorchristlichen und der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte keineswegs allein eine Angelegenheit der klassischen Zeit, sondern er hat seine Bedeutung für das Leben der Gegenwart.«<sup>20</sup>

Ich setze also als bekannt voraus, daß unter den Juden im Zeitalter kurz vor und nach der Zeitenwende Propheten in allerlei Formen auftraten. Im Gegensatz zu dem bekannten rabbinischen Dictum, seit Haggai, Sacharja und Maleachi, die als letzte Propheten gestorben sind, sei der Heilige Geist von Israel gewichen,<sup>21</sup> ist Josephus, wie wir sahen, der Meinung, daß die Prophetie bis auf seine Zeit besteht. Aber nun stellt sich die Frage, wie sich diese Sachlage zu der Aussage verhält, die Josephus in *Contra Apionem* 1 40 macht. Denn nach ihr liegt im Zeitalter des Artaxerxes eine Zäsur, und es scheint, als sei – in Übereinstimmung mit dem eben angeführten Satz der Rabbinen – zu jener Zeit das Ende der Prophetie gekommen. Bei genauerem Zusehen löst sich diese Frage indes ganz einfach, und zwar in dem Sinne, daß kein Widerspruch vorliegt und daß die Bedeutung der Prophetie in der Zeit nach Artaxerxes unversehrt bleibt. Das ist eine Einsicht, die auch für die neutestamentliche Exegese sehr wichtig ist.

Die hier gemeinte Aussage des Josephus ist wohlbekannt, da sie in seinem berühmten Zeugnis über die jüdischen heiligen Schriften zu finden ist. Meistens wird sie nur in bezug auf Umfang und Einteilung des Kanons herangezogen. Nun sind das bestimmt wichtige Gesichtspunkte; aber Josephus' Anliegen war es nicht, davon zu

---

18 R. MEYER, *a. a. O.*, S. 41 ff.

19 Vgl. auch R. MEYER, *προφήτης*, in: KITTEL-FRIEDRICH, *Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. VI, Stuttgart 1959, S. 813–828.

20 R. MEYER, *Prophet*, S. 41.

21 Die Texte bei H. L. STRACK–P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, München 1922, S. 126, Anm. b.

sprechen. Im Rahmen seines Altersbeweises möchte er vielmehr zeigen, daß die jüdischen heiligen Schriften im Gegensatz zu den historischen Darstellungen der Griechen absolut zuverlässig sind. Sie sind von den Priestern in ununterbrochener Generationsfolge unversehrt bewahrt und waren zudem nicht von Privatpersonen, sondern ohne Ausnahme von Propheten geschrieben worden (I 37). »Nach dem Lebensende Moses« – der auch von Josephus als Prophet betrachtet wird<sup>22</sup> – »bis auf Artaxerxes . . . haben die Propheten nach Mose die Geschichte ihrer Zeit in dreizehn Büchern dargestellt« (I 40). Josephus faßt also die historischen Bücher (Josua u.s.w.) mit den prophetischen (Jesaja u.s.w.) unter dem einen Nenner »Propheten« zusammen, wie es noch immer in der jüdischen Tradition der Fall ist. Dann folgert er: »Seit Artaxerxes bis auf unsere Zeit ist alles wohl schriftlich festgelegt, verdient aber nicht dieselbe Wertschätzung wie das Frühere, weil keine genaue Sukzession der Propheten zustande kam« (I 41). Hier wird also nicht gesagt, daß mit der Zeit des Artaxerxes der Prophetie an sich ein Ende gesetzt wurde und daß sie seitdem nicht mehr bestand. Nein, die Prophetie besteht noch;<sup>23</sup> nur gibt es keine genaue Sukzession (*ἀκριβῆς διαδοχή*) mehr. Da steckt der Unterschied! Das Wort *διαδοχή* ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Es wird in der zeitgenössischen Literatur u. a. für die ununterbrochene Lehrtradition in Verbindung mit Philosophenschulen gebraucht<sup>24</sup> und garantiert die Zuverlässigkeit der Lehre. Diese war nach der Meinung des Josephus, obwohl er das nicht ausdrücklich sagt, zwischen den Tagen des Mose und Artaxerxes gegeben. Obwohl er auch das nicht ausführt, darf man wohl annehmen, daß Josephus die Nachfolge von Mose durch Josua und von Elia durch Elisa verallgemeinert und auf die ganze Zeit ausgedehnt hat. Aber solch eine Linie kann er seitdem nicht mehr nachweisen. Das bedeutet nicht, daß das Phänomen der Prophetie nun verschwunden ist, sondern nur, daß zwischen den spontan auftretenden Propheten keine direkte Relation mehr besteht, und damit fehlt den im jüdischen Volk nach Artaxerxes entstandenen Schriften die Garantie.

Für den heutigen Zweck genügt es zunächst festzustellen, daß Josephus hier nicht das Vorhandensein von Propheten in Israel in der hellenistisch-römischen Zeit leugnet, sondern es implizit anerkennt. Zweitens ist hier zu sehen, daß der spätere Prophetismus für Josephus auf einer Linie mit dem alttestamentlichen steht und nur des Zusammenhangs der Sukzession entbehrt. Drittens zeigt sich, wie groß für

22 Josephus, *Ant. Jud.* IV 320: *Μωυσεώς . . . μετ' εὐλογίας ἐκάστη τῶν φυλῶν προφητεύσαντος τὰ γενησόμενα.* – IV 329: *προφήτης δ' οἷός οὐκ ἄλλος, ὡσθ' ὅ τι ἂν φθέγγαιτο δοκεῖν αὐτοῦ λέγοντος ἀκροᾶσθαι τοῦ θεοῦ.* – V 20: *τοῦ προφήτου κελεύσαντος ἄν Josua.*

23 Es ist sehr bezeichnend, daß Josephus in seiner Wiedergabe des 1. Makkabäerbuches in *Ant. Jud.* die drei berühmten Stellen über die Abwesenheit der Propheten (1. Makk. 4:46; 9:27; 14:41) nicht aufgenommen hat. Der Text 1. Makk. 9:27 (*καὶ ἐγένετο θλίψις μεγάλη ἐν τῷ Ἰσραηλ, ἥτις οὐκ ἐγένετο ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ᾤφθη προφήτης αὐτοῖς*) wird so geändert: *ταύτης δὲ τῆς συμφορᾶς τοῖς Ἰουδαίοις τηλικαύτης γενομένης ἡλικίας οὐκ ἦσαν πεπειραμένοι μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον* (*Ant. Jud.* XIII 5).

24 C. H. TURNER, *Note on 'Succession' Language in non-Christian Sources*, in: H. B. SWETE (ed.), *Essays on the early History of the Church and the Sacraments*, London 1918, p. 197–199.

Josephus die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie war: die Geschichte, wie sie im Kanon dargestellt ist, enthält die volle Wahrheit, weil sie von Propheten und nicht von irgendwelchen Privatpersonen niedergeschrieben wurde.

Im Anschluß an diesen letzten Punkt muß nun darauf hingewiesen werden, daß die Propheten einen breiten Raum in der *Archäologie* einnehmen. Es würde sich lohnen, vor allem ihren ersten Teil unter diesem Gesichtspunkt genau zu untersuchen. Leider reicht die zur Verfügung stehende Zeit dazu nicht aus; das Thema ist so stoffreich, daß es besser für eine zukünftige Monographie reserviert bleiben mag. In der Darstellung der jüdischen Religion nach der Beschreibung des Josephus gebührt in jedem Fall dem Prophetismus weit mehr Aufmerksamkeit, als ihm Schlatter und Fascher haben angedeihen lassen. Heute muß ich es allerdings dabei bewenden lassen, an einigen ausgewählten Punkten die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie für Josephus aufzuzeigen.

Josephus hat als Historiker dem Leben und den Worten der Propheten kein eigenes Buch gewidmet, sondern ihr Auftreten im Zusammenhang mit dem Geschichtsverlauf beschrieben, wie er in den Königsbüchern geschildert wird. Dabei hat er zuweilen etwas hinzugefügt. Das ist z. B. in *Ant. Jud.* X 38 f. der Fall. Dort sagt er über den gottlosen Manasse etwas, das nicht im Alten Testament steht, nämlich, daß dieser auch die Propheten nicht schonte, sondern einige von ihnen hinschlachtete und daß dann Gott Propheten sandte, um König und Volk mit Strafen zu bedrohen, die Israel treffen sollten, weil es sich gegen Gott gekehrt hatte. Dieser Passus wird mit folgenden Worten abgeschlossen: »Aber sie schenkten diesen Worten, durch welche sie den Gewinn hätten ziehen können, nichts Übles zu erfahren, keinen Glauben, sondern erst durch die Tatsachen lernten sie, daß wahr ist, was von den Propheten gesagt wird.« Auch hat Josephus im 9. und im 10. Buch seiner *Archäologie* bestimmte Geschichten aus dem 2. Buch der Chronik mit solchen aus dem 2. Buch der Könige verbunden, und zwar vor allem solche, die die Rolle der Propheten beleuchten, wie z. B. den Bericht über Oded in *Ant. Jud.* IX 248 ff. Das zeigt, wie sehr er die Bedeutung der Propheten in Israels Königszeit ins Licht rücken möchte. Das wird auch sehr klar in der Lebensgeschichte Hiskias dort, wo der Bericht über seine Passafeier mitgeteilt wird (2. Chron. 30: 1 ff.). Zu der Angabe des Alten Testaments, daß Hiskia Boten nach Israel sendet, um zur Mitfeier einzuladen, die dann verspottet werden, fügt Josephus noch hinzu (*Ant. Jud.* IX 265 ff.): »... die Propheten, die sie in der gleichen Weise ermahnten und voraussagten, was sie leiden würden, wenn sie sich nicht zur wahren Gottesverehrung bekehrten, spießen sie an, nahmen sie schließlich gefangen und töteten sie ... Aber viele aus dem Stamm Manasse und aus Zebulon und Isaschar gehorchten den Ermahnungen der Propheten und bekehrten sich zur wahren Gottesverehrung.« Auch hier läßt Josephus Propheten mahnend und drohend zur Bekehrung aufrufen. In seiner Wiedergabe der Geschichte Israels und Judas ist überhaupt das Hauptthema die Frage, ob das Volk und vor allem der König den traditionellen Lebensstil, »die vorväterlichen Sitten«, d. h. die Gesetze Moses, in Frömmigkeit und Gerechtigkeit aufrechterhalten oder zu ihren Übertretern werden.

Immer wieder stehen dabei Propheten auf, um »vorherzusagen, was geschehen wird« (*προλέγοντες τὰ μέλλοντα*), nämlich einen unglücklichen Zeitablauf, wenn das Volk in der Sünde beharrt. Die meisten Propheten sind bei Josephus als Unglücksansager gezeichnet. Das wird vor allem in einer merkwürdigen Äußerung über Daniel deutlich ausgesprochen (*Ant. Jud. X 268*): »Während die Propheten eine schlechtere Zukunft voraussagten und deshalb von den Königen und dem Volk gehaßt wurden, wurde Daniel für sie ein Prophet des Guten, so daß er sich wegen des schönen Inhalts der Weissagungen Wohlwollen von allen gewann und wegen ihrer Erfüllung Glauben an ihre Wahrheit und zugleich göttliches Ansehen bei der großen Masse des Volkes erwarb.« Daniel ist also nach der Meinung des Josephus eine Ausnahme. Der entscheidende Unterschied zwischen ihm und den anderen Propheten liegt in der Voraussage von Unheil oder Heil. Die Mehrheit der Propheten hat Unheil verkündigt.

Das Eigentümliche dieser Auffassung wird auch durch die Geschichtsdarstellung des Josephus bestätigt. Er hat wohl die Propheten an geeigneter Stelle erwähnt, aber nur in ihrem Verhältnis zu den Königen. Daß es in der prophetischen Literatur neben Drohungen auch Aussicht auf eine herrliche Zukunft gibt, wird durch Josephus niemals gesagt. Er ist anscheinend weder an den Propheten als Personen noch an ihren Schriften interessiert; die eindrucksvolle Berufung Jesajas oder die Eingangsvision Hesekiels werden z. B. ebensowenig erwähnt wie die messianischen Verheißungen oder die Trostworte im zweiten Teil des Jesajabuchs. Aus Jesaja wird nur der Inhalt der Kapitel 36–39 breit wiedergegeben, der sich aber, wie bekannt, auch im 2. Buch der Könige findet. Der König Hiskia wird zwar vom Propheten ermutigt, doch wird ihm schließlich auch die Unterjochung unter Babylon angesagt. Obwohl Josephus in bezug auf die zwölf Propheten schreibt: »Alles was bei uns geschieht, sei es Gutes, sei es Schlechtes, hat seinen Ablauf in Übereinstimmung mit ihrer Prophetie« (*Ant. Jud. X 35*), und obwohl er damit die Sache in der Schwebe hält, liegt bei ihm doch der Akzent deutlich auf dem üblen Geschick, das dem Volke bevorsteht.

Wie sehr Josephus alles auf den drohenden Untergang des Volkes zuspitzt, ergibt sich weiter aus seiner Wiedergabe der Geschichte der Abgesandten des Königs Josia. Im Alten Testament (2. Kön. 22:15 ff. = 2. Chron. 34:23 ff.) wird erzählt, die Prophetin Hulda habe verkündigt, das Volk werde Unheil treffen, der König aber werde es, weil er sich vor Gott gedemütigt habe, nicht mitansehen müssen; dabei liegt das Gewicht ganz bei dem tröstlichen Zuspruch für den König. Bei Josephus ist das verschoben; was dem Fürsten widerfahren wird, ist nur nebenbei in einem Zwischensatz bemerkt, um festzustellen, daß das angesagte Unheil zwar aufgeschoben, aber nicht aufgehoben wird. Der Text liest sich so: »Die Prophetin ... befahl den Gesandten, dem König zu sagen, daß Gott bereits einen Beschluß gegen sie gefaßt habe, den niemand durch Flehen außer Kraft setzen könne, nämlich das Volk zu verderben, es aus dem Lande zu vertreiben und es aller seiner jetzigen Güter zu berauben, weil sie die Gesetze übertreten und sich in so langer Zwischenzeit nicht bekehrt hätten, während doch die Propheten sie ermahnt hätten, sich zu besinnen und die Strafe für ihre gottlosen Taten vorausgesagt hätten; diese Strafe werde er bestimmt

über sie bringen, damit sie einsähen, daß er Gott sei und daß er nichts gelogen habe von dem, was er durch die Propheten ihnen verkündigt habe; seinetwegen (d. h. des Königs wegen) jedoch, der gerecht wäre, werde er das Elend noch aufschieben, nach seinem Tode aber die beschlossenen Leiden über das Volk bringen« (*Ant. Jud.* X 60 f.).

Was Josephus über Daniel, den er natürlich in die Zeit des babylonischen Exils datiert, gesagt hat, ist eine Rückschau auf die vorausgegangene Periode, die zu der Katastrophe der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar geführt hat. Für die Zeit der Restauration nach dem Exil erwähnt er wohl Haggai und Sacharja, die das Volk in der Notzeit während des Wiederaufbaus des Tempels ermunterten, auf die Unterstützung der Perser zu vertrauen (*Ant. Jud.* XI 106); aber das tut er nur ganz beiläufig. Eben dies scheint mir kein Zufall zu sein. Für Josephus sind die Propheten primär und fast ausschließlich Unheilsverkündiger. Er hat in seiner Geschichte denn auch den Untergang Jerusalems mehr ins Licht gestellt als die Restauration der Stadt.

Es ist überhaupt sehr interessant zu sehen, wie Josephus die Schriftprophetie behandelt hat. Natürlich sollte in einer vollständigen Besprechung des Themas »Prophetie bei Josephus« auch von den anderen Propheten wie Samuel, Elia und Elisa die Rede sein. Für heute kann dies indes beiseite bleiben; denn hierin folgt unser Historiker mehr oder weniger getreu der biblischen Geschichte. Bei den Schriftpropheten liegt die Sache anders, weil er hier, wie gesagt, bestimmte Stücke aus den prophetischen Büchern in die Erzählung der Königsbücher eingeflochten hat. Dabei wird durch die Auswahl die Absicht deutlich.

Von dem Zwölf-Prophetenbuch dessen er, wie wir sahen, Erwähnung tut, nennt Josephus neben den schon angeführten Haggai und Sacharja ausdrücklich nur noch Jona und Nahum.<sup>25</sup> Über Jona gab es eine sehr interessante Geschichte zu erzählen; denn er hat, wie Nahum, den Fall Ninives vorausgesagt (*Ant. Jud.* IX 205 ff., vor allem 214, neben IX 239 ff. mit Zitaten). Merkwürdigerweise erklärt Josephus, er führe nicht mehr an, um seine Leser nicht zu langweilen; er bemerkt lediglich, daß sich alles nach 115 Jahren erfüllt hat (IX 242). Es dürfte doch sehr bezeichnend sein, wie eben diese Propheten berücksichtigt sind. Von Jesaja war schon die Rede; nur sein Verhältnis zu Hiskia kommt zur Sprache. Hesekeil bleibt zwar nicht unerwähnt; denn es wird erzählt, daß er als junger Mann nach Babylon fortgeführt wurde (X 98), und weiterhin tritt er in Verbindung mit Jeremia in einem für das Verständnis der Prophetie sehr bedeutsamen Zusammenhang (X 104 ff.)<sup>26</sup> auf. Aber Jesaja und

25 Micha wird nebenbei erwähnt, *Ant. Jud.* X 92: ... ἀλλὰ καὶ Μιχαίαν πρὸ αὐτοῦ (sc. Jeremia) ταῦτα (sc. das Geschick Jerusalems) κατηγγελέκναι καὶ πολλοὺς ἄλλους.

26 In *Ant. Jud.* X 79 steht eine rätselhafte Angabe über Hesekeil: ὃς πρῶτος περὶ τούτων (sc. die Eroberung Jerusalems und die Einnahme von Babylon) δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν. Siehe dazu K. HOLL, *Das Apokryphon Ezechiel*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II: Der Osten, Tübingen 1928, S. 33 ff.



Hesekiel stehen doch gegenüber Jeremia und Daniel deutlich im Schatten. Diese beiden werden sehr ausführlich behandelt; sie treten bei Josephus ins volle Licht und sind zweifellos für ihn die Propheten *par excellence*.

Die Tatsache, daß Daniel einen so breiten Raum in der *Archäologie* einnimmt, könnte man durch den ziemlich starken Erzählungscharakter dieses Buches geneigt sein zu erklären, der sich gut mit seinem Wesen verträgt. Aber eine solche Erklärung reicht nicht aus. Für Josephus hat Daniel weit größere Bedeutung, nämlich eine direkte Gegenwartsbedeutung. Dieser Gottesmann stand ja in einem Konkurrenzkampf mit den babylonischen Wahrsagern und war ihnen eindeutig überlegen. Wenn man bedenkt, daß in den Tagen des Josephus die orientalische Zukunftsschau im römischen Reich blühte, wird verständlich, wie stolz Josephus von dieser Figur der jüdischen Geschichte sprechen konnte. Daniels Prophetie war, wie wir schon früher bemerkten,<sup>27</sup> in der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts höchst aktuell, und auch Josephus weiß um ihre geheimnisvolle Kraft. Sprach dieser Prophet doch von kommenden großen Umwälzungen und Verschiebungen der Regimente. Vor allem wird von unserem Autor klar ausgesprochen, worin seine hohe Bedeutung liegt, wenn er in Anknüpfung an Dan. 8 schreibt (*Ant. Jud. X 276 ff.*): »Und es geschah, daß unserem Volke dies widerfuhr unter Antiochus Epiphanes, wie Daniel es gesehen und viele Jahre vorher die Zukunft beschrieben hat. In derselben Weise hat Daniel auch über die Herrschaft der Römer geschrieben und daß durch sie Jerusalem erobert und der Tempel verödet werden sollte. Das alles hat er, weil Gott es ihm gezeigt hatte, schriftlich hinterlassen, so daß die Leser, wenn sie das Geschehene in Augenschein nehmen, Daniel bewundern können wegen der Ehre, die er von Gott empfing, und herausfinden, daß die Epikureer geirrt haben, die die Vorsehung aus dem Leben verbannen und meinen, daß Gott die Weltgeschichte nicht lenkt.«<sup>28</sup> Die polemische Spitze dieser Worte des Pharisäers Josephus tritt hier ebenso zutage wie die Aktualität Daniels; denn eine direkte Verbindung zwischen dem, was so lange vorhergesagt war, und der Gegenwart, wird entworfen: Roms Herrschaft und die Zerstörung Jerusalems.

Damit haben wir einen guten Übergang zu dem zweiten hervorragenden Propheten, zu Jeremia. In *Ant. Jud. X 79 f.* schreibt Josephus: »Dieser Prophet hat auch das schreckliche Schicksal der Stadt (Jerusalem) im voraus verkündigt und in Schriften auch Weissagungen über deren Einnahme hinterlassen, die jetzt in unserer Zeit stattgefunden hat, und über die Eroberung von Babylon. Und nicht allein er hat das dem Volk vorausgesagt, sondern auch der Prophet Hesekiel, der als erster zwei Bücher darüber geschrieben und hinterlassen hat.« Man kann sich fragen, ob diese beiden hier als zwei Zeugen aufgeführt werden, die nach Deut. 19:15 die Wahrheit von Aussagen

---

27 Oben, S. 34.

28 Über diese auffallende Polemik gegen die Epikureer s. meinen Beitrag: *An attack on the Epicureans by Flavius Josephus*, in: W. den Boer, P. G. van der Nat, C. M. J. Sicking, J. C. M. van Winden (edd.), *Romanitas et Christianitas (Festschrift für J. H. Waszink)*, Amsterdam – London 1973, p. 341–355.



garantieren.<sup>29</sup> In der Darstellung des Josephus spielt dies Paar, wie wir noch sehen werden, eine besondere Rolle. Sehr ausführlich wird dann über das Lebensgeschick Jeremias gesprochen. Immer wieder wird gesagt, wie er den Untergang Jerusalems vorausgesagt hat und wie er deswegen als Verräter und Wahrsager betrachtet wurde. Auch wird nach Jer. 26 erzählt, wie die Weisen diese Anklage unter Hinweis auf das Beispiel des Propheten Micha und vieler anderer widerlegten, die nichts von den Königen zu leiden hatten und als Propheten Gottes geehrt wurden (X 88 ff.). Weiter: der Kampf Jeremias um die Seele des Königs Zedekia, sein Auftreten gegen die Pseudopropheten und gegen falsche Hoffnungen und sein Leiden durch die Führer des Volkes, die ihn der Zersetzung des Kampfgeistes beschuldigen – das alles wird ebenso ausführlich dargestellt wie Jeremias Haltung nach dem Fall Jerusalems. Alles geschah, wie der Prophet es seinen Zeitgenossen vorausgesagt hatte.

Leider erlaubt es die Zeit nicht, dies durch die eigenen Worte des Josephus zu illustrieren. Aber es wird wohl auch so deutlich sein, weshalb das Bild des Propheten, der gegen die Meinung seiner Zeitgenossen für die Unterwerfung unter Babylon plädiert hat, in der Zeit vor und nach der ersten Vernichtung Jerusalems so ausführlich gemalt wird. Konnte denn vor den Augen eines aufmerksamen Lesers die weitgehende Parallele zwischen der Predigt Jeremias sowie deren Bestätigung durch die Tatsachen und der Botschaft des Josephus an seine Volksgenossen unbemerkt bleiben? Nein, auch er hatte zur Übergabe aufgerufen und vor falschen Propheten gewarnt und wurde natürlich auch als Verräter betrachtet. Aber wie einst Jeremia, so war nun auch ihm durch den Ablauf der Geschehnisse recht gegeben. Deswegen ist Jeremias Geschichte so ausführlich erzählt, weil Josephus in diesem Gottesmann der heiligen Schrift seinen Prototyp gefunden hat. Die *Archäologie* ist hier nicht alte, längst vergangene Geschichte, sondern von höchster Aktualität.

Nicht weniger aktuell war die Frage nach dem Kennzeichen des wahren Propheten. Josephus erwähnt des öfteren, wie in seiner Zeit Propheten auftraten, die beim Volk falsche Hoffnungen hervorriefen, die dann in Katastrophen endeten. Auch deshalb sind ihm die alttestamentlichen Geschichten wertvoll. Im Anschluß an Deut. 18:21 liegt für ihn das Kriterium in der Erfüllung: das Wort des wahren Propheten trifft ein.

Es ist merkwürdig, daß für Josephus Propheten ihre Botschaft nicht in Rätselsprüchen verkündigen, sondern in klarer Sprache. Ihnen wird nicht geglaubt, weil sie Unangenehmes sagen, wie das in Verbindung mit der Geschichte von Micha ben Jimla (*Ant. Jud.* VIII 418 ff.) deutlich ausgesprochen wird: Ahab starb, weil er nicht den Leuten, die die Niederlage vorhersagten, sondern denen, welche das ihm Angenehme prophezeit hatten, glaubte. Dabei ist auch von Bedeutung, daß die Worte der wahren Propheten miteinander übereinstimmen, obwohl es nicht immer sofort erkennbar ist. So ist es der Fall bei Micha mit den Worten des Elia über das Lebensende Ahabs. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch der scheinbare Widerspruch zwischen Jeremia und Hesekiel (*Ant. Jud.* X 106 f.; X 141: Verbindung von Jer. 41:3 und Hes. 12:13):

<sup>29</sup> Vgl. darüber H. van VLIET, *No single Testimony. A Study on the Adoption of the Law of Deut. 19:15 par. into the New Testament*, Utrecht 1958.

Der eine Prophet hat gesagt, der König Zedekia würde Babylon als Gefangener sehen, und der andere erklärte, er würde es nicht sehen. Die Geschichte löste indes die Schwierigkeit; denn Zedekia wurden die Augen ausgerissen, und so war er als Blinder in Babylon. Daran knüpft Josephus eine seiner zahlreichen, aber immer markanten Bemerkungen an: »Dies alles, das imstande ist, die Natur Gottes den Unwissenden genügend klar zu machen, haben wir erzählt, um zu zeigen, daß sie vielartig und mannigfaltig ist, daß alles zur rechten Zeit in angeordneter Weise eintrifft und daß er voraussagt, was geschehen soll. Auch haben wir damit die Unwissenheit und den Unglauben der Menschen gezeigt, durch den sie verhindert werden, etwas vom Ablauf im voraus zu sehen, und unbehütet dem Unheil ausgeliefert sind, so daß es ihnen unmöglich ist, dem zu entgehen« (*Ant. Jud.* X 142).

Diese Erklärung ist für Josephus' Auffassung der Prophetie sehr bezeichnend. Im Hintergrund steht die Lehre von Gottes Vorsehung (*pronoia*),<sup>30</sup> die alles anordnet, aber die menschliche Verantwortung nicht aufhebt. Die Vorhersage dieser Pronoia wird konkret in der Vorhersage der Propheten. Deshalb sind die Propheten vertrauenswürdig und werden durch den Ablauf des Geschehens gerechtfertigt. Sie sprechen bei Josephus nicht in dunkler Rede, sondern finden allein wegen des Unglaubens ihrer Hörer kein Gehör.

Hier müssen wir abbrechen. Wir haben nur einige Aspekte des reichen Themas betrachten können. Es ist nur ein Ausschnitt, der sich uns dargeboten hat. Er hat jedoch, wie ich hoffe, gezeigt, welche tiefe Bedeutung die Prophetie für Josephus gehabt hat. Vielleicht hat er auch deutlich machen können, wie Josephus die Gestalten der wahren Propheten für seine jüdischen und heidnischen Zeitgenossen vergegenwärtigt.

---

<sup>30</sup> Über die göttliche *Pronoia* vgl. J. BEHM, *προνοία, πρόνοια*, in: KITTEL, *Theol. Wörterbuch*, Bd. IV, S. 1006–1010; A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott?*, Gütersloh 1910, S. 49 f.

#### IV. Josephus in seiner Bedeutung für den Ausleger des Neuen Testaments

In der ersten Vorlesung habe ich darzulegen versucht, daß Josephus, obwohl er umfangreiche und bedeutsame historische Schriften hinterlassen hat, die in relativ guter Form überliefert sind, doch als ein im Grunde ziemlich vernachlässigter Autor bezeichnet werden muß. Das ist um so merkwürdiger, als er als Zeitgenosse der Autoren, die in den späteren Teilen des Neuen Testaments zu Wort kommen, nicht nur vieles aus der Zeit des Neuen Testaments beschrieben, sondern auch bewußt miterlebt hat.

In den beiden folgenden Vorlesungen wurde an einigen Beispielen, die Äußerungen des Josephus über sein Selbstverständnis und seine Arbeitsweise entnommen waren, aufgezeigt, wie viel noch zur Interpretation dieses Schriftstellers zu tun übrig geblieben ist. Man könnte mit einer gewissen Übertreibung, die ich mir um der Sache willen wohl erlauben darf, sagen, daß hier sogar noch alles auf die Bearbeitung wartet. Hoffentlich ist auch erkennbar geworden, wie ergebnisreich diese Arbeit sein kann. Diese Art der Beschäftigung mit unserem Historiker richtet sich auf ihn selbst und hofft, ihn vollauf zum Reden zu bringen. Natürlich präsentiert er sich dabei in erster Linie als Exponent des hellenistischen Judentums in Rom. Aber man kann sich doch auch fragen, ob er dabei nicht noch etwas mehr und dies vor allem dem neutestamentlichen Exegeten zu sagen hat, d. h. ob nicht durch das Studium seiner Schriften der Erforscher der apostolischen und der nachapostolischen Zeit zu einem besonderen Gewinn kommen kann.

Diese Frage, der die letzte Vorlesung gewidmet wird, ist mit Absicht in dieser persönlichen Form gestellt. Oft geschieht das deshalb nicht, weil man sich fürchtet, auf solche Weise damit ein sehr subjektives Element in die Arbeit hineinzubringen. Nun sollte man aber hier kein Verstecken spielen. Die Person des Forschers, seine Kenntnisse, seine Lebenserfahrungen lassen sich niemals ausschalten, und es ist nur sinnvoll, sich darüber im klaren zu sein. Die Frage ist deshalb nicht, *ob*, sondern *wie* er mit im Spiel ist. Vor allem auf den Neutestamentler lauern bei der Interpretation seiner Texte, wie die Geschichte der Exegese zeigt, besondere Gefahren, gerade auch in einer vorschnellen und zu starken Verquickung von historischen und modernen Fragestellungen. Wir alle wissen, wie schwierig es ist, das Neue Testament nicht mit den Augen und Ohren eines Menschen des 20. Jahrhunderts zu lesen und zu hören, sondern mit denen eines Bewohners des Mittelmeergebiets im 1. Jahrhundert. Dennoch müssen wir es erst einmal so, wie es uns vorliegt, zur Kenntnis genommen haben, bevor wir die Botschaft für heute vernehmen können. Meiner Meinung nach ist Josephus, eben auch als Verfasser der *Archäologie*, ein ausgezeichnete Helfer, um

uns die Verkündigung der Apostel im Rahmen ihrer Zeit hören zu lassen. Natürlich ist er es nicht als einziger; aber er ist dazu durch seinen Lebensgang doch besonders qualifiziert.

Die Aufgabe ist also nicht so zu formulieren: »Josephus' Bedeutung für das Studium des Neuen Testaments«.<sup>1</sup> Diese ist ja völlig klar. In der ersten Vorlesung wurde bereits daran erinnert, daß seit Beginn der historischen Exegese des Neuen Testaments unser Historiker auf den Gebieten der historischen und der geographischen Erklärung seine Beiträge geliefert hat und immer noch gute Dienste leistet, weil er über wichtige und beachtenswerte Informationen verfügte. Das ist so evident und selbstverständlich, daß wir dabei nicht lange zu verweilen brauchen. Natürlich ist es möglich, daß mit dem Fortschreiten gerade der Ausgrabungsarbeiten auch in dieser Hinsicht bei ihm noch mehr zutage gefördert wird. Man könnte etwa darauf hinweisen, daß die Qumran-Funde auch die Diskussion der Mitteilungen des Josephus über die Essener wieder stark belebt haben.

Dies Beispiel zeigt im übrigen, daß man, wenn hier vom Neuen Testament gesprochen wird, die Sache nicht zu eng fassen darf, sondern das Ganze der Welt des Neuen Testaments und der frühchristlichen Kirche mit in Betracht ziehen muß. Demgegenüber ist der in den dreißiger Jahren aufgeflamnte Streit über die Bedeutung des sogenannten slavischen Josephus und dessen Zeugnis über Jesus nach dem 2. Weltkrieg in der früheren Weise nicht wiederaufgenommen worden, und es sieht auch nicht so aus, als ob von dieser Seite her neues Licht zu erwarten ist. Vielleicht bringt aber die weitere Durchforschung der Überlieferung in dieser Hinsicht doch noch unvermutete Einsichten – allerdings dürften sie, wenn es zu ihnen kommt, für den Kirchenhistoriker interessanter sein als für den neutestamentlichen Exegeten.

Wie man sich erinnern wird, hat vor vielen Jahren Max Krenkel in seinem Buch »Josephus und Lucas«<sup>2</sup> zu zeigen versucht, daß der Evangelist von dem jüdischen Historiker abhängig sei. Diese These hat im Feuer der Kritik nicht bestehen können. Das abweisende Urteil war m. E. richtig. Natürlich gibt es eine Anzahl von Punkten – man denke an den Zensus des Quirinius, den Aufstand des Theudas und das Lebensende des Herodes Agrippa –, in denen die beiden Autoren einander treffen. Daß hier ohne weiteres Josephus der Vorrang vor Lukas zu geben sei, läßt sich indes nicht sagen. Natürlich haben auch die Berichte des Josephus ihre Traditionsgeschichte hinter sich; auch dieser Historiker hat in seiner Weise, wie deutlich festgestellt werden kann, seine Quellen bearbeitet, und es wäre keine rechte historische Kritik, wollte man

---

1 Vgl. z. B. H. MONTEFIORE, *Josephus and the New Testament*, London 1962 (Nachdruck von: *Novum Testamentum* IV, fasc. 2 und 4). Sein Ziel hat der Verfasser auf p. 7 so umschrieben: »The object of this study is to point out similarities between some important events recorded in the canonical Gospels and Acts on the one hand, and a series of prodigies recorded by Josephus in his Jewish War on the other hand, and to suggest a possible connection between them.«

2 M. KRENKEL, *Josephus und Lucas. Der schriftstellerische Einfluß des jüdischen Geschichtsschreibers auf den christlichen*, Leipzig 1894.

seine Darstellung ungeprüft annehmen, während man Lukas peinlichst verhört, nur weil er bewußt ein christlicher Schriftsteller ist. Es steht doch außer Zweifel, daß auch Josephus nicht ohne Tendenz geschrieben hat, und es scheint mir sogar, daß in diesem Gebiete, der Traditionsgeschichte bei Josephus, noch vieles zu untersuchen ist. Zu diesem Punkt werde ich deshalb nachher noch einiges bemerken.

Aber im Augenblick möchte ich zunächst noch den Blick auf einen anderen Aspekt richten. Obwohl es die Daten nicht erlauben, ein direktes Verhältnis zwischen Josephus und frühchristlichen Autoren anzunehmen, dürfen wir doch nicht vergessen, daß Josephus lange Jahre in Rom gelebt hat, und zwar in eben derselben Zeit wie der Verfasser des I. Klemensbriefes. Vor allem Rudolf Knopf und Adolf von Harnack haben auf die Beziehungen zwischen diesem Brief und dem hellenistischen Judentum hingewiesen.<sup>3</sup> Mir scheint, daß diese Verbindung insbesondere in der Richtung auf Josephus hin ausgedehnt und vertieft werden kann. Das sei an einem Punkt illustriert.

I. Klem. 4:12 wird der Aufruhr Korahs und seiner Genossen gegen Mose erwähnt: ihr Motiv ist Eifersucht, ihre Tat *στασιάσαι*. Bei Josephus (*Ant. Jud.* IV 11 ff.) wird diese Geschichte sehr ausführlich beschrieben als eine *stasis*, »so wie sie nach unserem Wissen niemals bei Griechen oder Barbaren dagewesen ist«, verursacht durch den Neid<sup>4</sup> Korahs gegen Mose. I. Klem. 43 wird die Geschichte von dem blühenden Zweig als dem Zeichen der Auserwählung Aarons zum Priesteramt in eigenen Worten des Verfassers breit erzählt. Ebenso verfährt Josephus. Natürlich sind beide Autoren vom Alten Testament abhängig, und man kann nicht sagen, daß Klemens seine Weisheit aus Josephus geschöpft hat. Aber es besteht eine Gemeinschaft zwischen ihnen darin, daß beide diese alttestamentliche Geschichte als deutliches Beispiel der *stasis*, des Aufruhrs, bringen und durch Gottes Willen über die Einsetzung zum Priesteramt anschaulich machen. An vielen anderen Stellen kann man zudem terminologische Übereinstimmung wahrnehmen. Natürlich möchte ich daraus nicht schließen, daß Josephus und Klemens einander begegnet sind. Die Parallelität führt jedoch m. E. dahin, daß wir nicht nur vermutungsweise, sondern vielmehr in festen Umrissen sehen können, wie die Anschauungen der Synagoge an einem bestimmten Ort des Römerreichs waren.

Es ist auch deshalb interessant, Lukas mit Josephus zu vergleichen, weil beide ihre Botschaft an die hellenistische Welt richten. Der jüdische Historiker kann helfen, sich die geistliche Atmosphäre, in der auch Lukas geschrieben hat, deutlich vor Augen zu führen: so war die *Ambiance* der Synagoge! Dabei werden auch die Kontraste auffallen, und dadurch wird wiederum das geistige Profil des Lukas schärfer hervortreten. Ist es denn bis heute nicht so, daß man Lukas meistens mit anderen Christen

---

3 R. KNOPF, *Die Lehre der zwölf Apostel, die zwei Clemensbriefe*, Tübingen 1920; A. v. HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians* (I. Clemensbrief), Leipzig 1929.

4 *φθόνος*; das Wort steht in I. Klem. neben *ζῆλος* und ist ein Wechselbegriff.



verglichen hat und ihn daher in einem ganz bestimmten, hellenistischen Licht sieht? Es gibt aber noch eine andere Seite, die – das darf man doch wohl sagen – im Altertum wichtiger gewesen ist, nämlich die, daß Lukas kein Heide und auch kein Jude, sondern ein Christ war und als solcher anerkannt wurde. Der Vergleich zwischen ihm und Josephus ist mir deshalb so wichtig, weil man hier nicht durch chronologische Differenzen behindert wird, sondern mit Gleichzeitigkeit rechnen darf. Die Frage ist dann eben: Wie hebt sich der Christ Lukas von seiner Umwelt ab? Und dies war allem Anschein nach für Lukas selbst die wichtigste Frage.

In einer ganz anderen Hinsicht ist Josephus für den Neutestamentler von Bedeutung, nämlich im Blick auf seinen Gebrauch des Alten Testaments. Man kann dem in zwei Richtungen nachgehen.

Da ist erstens die theologische: Wie faßt Josephus die von den Propheten aufgezeichnete, von Gott inspirierte Heilige Schrift auf? Für ihn ist in diesen Büchern neben der Gesetzgebung eine Geschichte dargestellt. Mit einigen wenigen Ausnahmen in der Gesetzgebung, wo Josephus eine symbolische Deutung vorträgt, hält er an ihr als tatsächlichem Geschehen fest. Von einer allegorischen Auslegung ist nicht die Rede. Auch die Zukunftsaussagen haben sich erfüllt oder werden sich noch einmal erfüllen. Hier besteht die m. E. sehr fruchtbare Möglichkeit eines Vergleichs mit dem Schriftgebrauch der neutestamentlichen Autoren. Natürlich muß man dabei in Anschlag bringen, daß Josephus ein Apologet des Judentums ist, ganz abgesehen von anderen Differenzen wie z. B. derjenigen, daß er nur das historische Element im Alten Testament verwendet und nicht auch die Psalmen, die Sprüche und vieles aus den Propheten. Aber wie dem auch sei, jedenfalls begegnet man bei Josephus einem anderen Gebrauch des Alten Testaments als bei Philo oder den Rabbinen oder in Qumran. Wie aber verhält sich dann dieser zu dem im Neuen Testament? Wie wird hier die heilige Schrift der heidnischen Umwelt angeboten und vorgestellt?

Damit verknüpft sich zweitens die Frage nach dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes in der Auffassung des Josephus. Hier hat man nun einmal den Eindruck, daß es ihm genügt, wenn sein Volk in seiner Eigenart anerkannt wird und ruhig unter den anderen Nationen leben kann; eben deshalb schreibt er ja seine Bücher. Aber daneben zeigen sich auch Linien, die auf das Bild einer exemplarischen, einzigartigen Bedeutung des Judentums in der Welt hinlaufen. Jedenfalls ist es wichtig, auch diese Weise, in der das Alte Testament der heidnischen Welt präsentiert wurde, kennenzulernen.

Daneben können wir aus dem Gebrauch, den Josephus vom Alten Testament macht, noch etwas anderes lernen, nämlich wie er, der Historiker, mit seinen Quellen verfährt. Dann und wann beruft er sich bei der Darstellung der Geschichte seines Volkes auch auf andere Autoren und ist ein wenig stolz, wenn er das mit orientalischen Geschichtsschreibern oder mit Strabo fertigbringt. Aber sie dienen ihm doch nur zur Bestätigung dessen, was er mitteilt. Das Alte Testament hingegen ist, soweit es geht, die Hauptquelle. Josephus war dabei in einer glücklichen Lage. Mit historisch-kritischen Studien, etwa über im Alten Testament aufgezeichnete Parallelen oder über einander widersprechende Überlieferungen, hat er sich nicht einzulassen brauchen;



denn für ihn war dort alles von inspirierten Propheten dargestellt (*c. Apion.* I 37). Diese Überlieferung lag ihm in einer wohlbehüteten Form vor. Er versuchte nicht, verschiedene alte Erzählungen miteinander zu vergleichen oder sie nebeneinander zu stellen und den Lesern das Urteil zu überlassen, wie wir das z. B. bei Diodorus Siculus finden; er brauchte sich nicht über Undeutlichkeit zu beklagen wie Strabo, der sich wegen der entgegengesetzten Erklärungen seiner Gewährsmänner vor Schwierigkeiten sah.<sup>5</sup> Aber gerade deshalb ist es interessant zu sehen, wie er mit diesen inspirierten Quellen verfuhr und wozu er sich als berechtigt betrachtete. Bei seiner Arbeit hat er sich nach eigener Mitteilung (*c. Apion.* I 50) der Hilfe von Mitarbeitern, die der griechischen Sprache kundig waren, bedient. Hier darf wohl die Frage gestellt werden, wie weit diese Leute auch eingegriffen haben. Nach den Untersuchungen von Thackeray und Stein<sup>6</sup> betraf ihre Wirksamkeit vor allem die sprachliche Form. Jedenfalls darf man wohl ruhig annehmen, daß das Endprodukt so, wie es in die Öffentlichkeit geriet, von Josephus genehmigt wurde und sein »Imprimatur« erhalten hat. Die Behandlung des vorliegenden Stoffes des Alten Testaments darf man also auf sein Konto schreiben.

In einem Vortrag ist es natürlich unmöglich, die Arbeitsweise unseres Historikers genau zu verfolgen und darzustellen; denn dazu wäre eine sorgfältige Vergleichung von Vorlage und Wiedergabe erforderlich, und das läßt sich im Sprechen und Hören nicht so leicht machen. Zudem würde das den Rahmen dieses Vortrags sprengen; denn man kann nicht sagen, daß Josephus überall dasselbe Verfahren angewandt hat. So sei ausdrücklich bemerkt: Die Situation ist nicht so, daß es erlaubt ist, die Ergebnisse der Arbeit, die auf diesem Gebiete schon geleistet ist, zu extrapolieren. Die Weise, in der Josephus mit den Gesetzen des Pentateuchs schaltete und waltete, ist nicht überall bei ihm maßgebend. Anderswo folgt er viel getreuer dem Leitfaden seiner Vorlage. Im allgemeinen kann man sagen, daß er bestrebt ist, nicht einfach die Gesprächsform des Alten Testaments zu bewahren, sondern die *oratio recta* in *oratio obliqua* umzusetzen. Auch spürt man oft die Tendenz, eine lange Geschichte zusammenzufassen und Dubletten zu vermeiden. Obwohl er stolz ist auf die reine Abstammung der Priester (*c. Apion.* I 33), läßt er doch allerlei Namenregister fort, wenn auch an einer Stelle (*Ant. Jud.* XI 68) mit Entschuldigung. Das Maß der Hellenisierung, das man in der Josephus-Geschichte festgestellt hat,<sup>7</sup> ist nicht überall das gleiche. An einigen Stellen fügt

5 Strabo, *Geogr.* XII 8,7: γέγονε δὲ ἡ ἀσάφεια οὐ διὰ τὰς μεταβολὰς μόνον ἀλλὰ καὶ διὰ τὰς τῶν συγγραφέων ἀνομολογίας περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λεγόντων. Nachdem er dafür einige Beispiele gegeben hat, schließt er mit folgenden Worten: ὅμως δὲ καίπερ τοιούτων ὄντων πειρατέον διαιτᾶν ἕκαστα εἰς δύναμιν. ὃ τι δ' ἂν διαφύγη τῆς παλαιᾶς ἱστορίας, τοῦτο μὲν ἐατέον (οὐ γὰρ ἐνταῦθα τὸ τῆς γεωγραφίας ἔργον), τὰ δὲ νῦν ὄντα λεκτέον.

6 THACKERAY, *l. c.*, p. 104 ff.; er spricht von »the immense debt which the author of the Jewish War owes to these admirable assistants«. – E. STEIN, *De woordenkeuze in het Bellum Judaicum van Flavius Josephus*, Amsterdam 1937, hat diese Theorie geprüft und ist in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen, daß die Arbeit dieser Mitarbeiter in der Hauptsache korrigierender Art war (*a. a. O.*, blz. 128).

7 Vgl. oben S. 43.

Josephus eine allgemeine Betrachtung ein, aber doch nicht überall da, wo man es erwartet. Seine Darstellung ist nicht »pathetisch« und wirkt nicht mit Kunstmitteln, um bestimmte Affekte im Gemüt seiner Leser zu erregen. Zuweilen wird er jedoch von seinem Thema überwältigt. Aber bis heute ist es mir noch nicht gelungen, in solcher Um- und Überarbeitung bestimmte »Gesetze« zu entdecken. Wohl spürt man die Freiheit, die hier in der Wiedergabe der Vorlagen herrscht. Obwohl er mit einem inspirierten Text arbeitet, macht er es so. Wie in der zweiten Vorlesung festgestellt wurde, gibt er seinen Lesern dazu die Versicherung, daß alles wahrheitsgetreu dargestellt werde. Ein Buchstäbler war er gewiß nicht. Man bekommt auch nirgends den Eindruck, daß er sich bewußt war, etwas Unerhörtes zu tun. Daß er die Geschichte seines Volkes in einer stilistisch angenehmen Form darbieten will, ist ohne weiteres klar. Aber dieser Apologet schreibt nicht *ad maiorem gloriam populi Iudaici*; denn Abfall und Ungehorsam den Gesetzen gegenüber werden nicht verschwiegen.

Die Quellenbehandlung bei Josephus spielt sich noch auf einer anderen Ebene ab. Es ist natürlich bekannt, daß der Anfang des *Bellum Judaicum* dieselbe Geschichte beschreibt wie die letzten Bücher der *Antiquitates* und daß diese viele Jahre nach jenem verfaßt wurden. Von daher erhebt sich die Frage: Wie ist ihr Verhältnis? Hier hat man ja die merkwürdige Tatsache vor sich, daß Josephus zweimal dieselbe Zeit geschildert hat. Auf Grund des Proömiums der *Archäologie* darf man nicht annehmen, daß er das *Bellum* vergessen hatte. In der zweiten Fassung ist die Darstellung viel ausführlicher, allerdings nicht, weil er eine Anzahl von Zusätzen gemacht hat. Aber wie ist dann das Verhältnis zu bestimmen?

Meistens wird diese Frage unmittelbar unter das historische Mikroskop gelegt, und es wird versucht, die historische Genauigkeit des einen oder des anderen Berichts festzustellen. Meinerseits fasse ich jetzt etwas anderes ins Auge: Wie hat Josephus in der zweiten Fassung die erste traktiert? Hier ist doch – und das ist das Interessante – er selbst seine Vorlage, ohne daß man von einer zweiten, verbesserten Auflage sprechen könnte. Sein Publikum war wohl in beiden Fällen dasselbe. Was macht er nun? Nach meinem Dafürhalten erwartet uns hier noch viel Arbeit, die nicht so leicht ist, nicht so einfach, wie es scheinen mag; denn mit glatten Erklärungen und Schablonen ist nichts zu erreichen. Das Wichtigste hier ist, daß wir Josephus in seiner Methode zu folgen vermögen, weil wir seine Quellen in der Hand haben. Es ist bei ihm nicht so wie bei vielen anderen antiken Historikern, daß man nur mit Mühe und Not seine Vorlagen wiederherstellen kann und dann auf Grund solch einer Rekonstruktion über Tendenzen usw. seine Schlüsse zieht. Wenn man bei Josephus am deutlich kontrollierbaren Material erkannt hat, wie er verfährt, ist es auch wohl möglich, in anderen Teilen seiner Werke, wo man die Quellen nicht zur Hand hat, bis zu einem gewissen Grade von Klarheit zu kommen. Es scheint mir auch, daß in dieser Hinsicht Josephus weit mehr, als es bis heute der Fall ist, als ein ausgezeichnetes Beispiel der hellenistisch-römischen Historiographie vorgeführt werden kann. In vieler Hinsicht liegt bei ihm offen zutage, was bei anderen nur vermutet werden kann. Auch hier besteht kein Mangel an Fragen und Aufgaben.

Bei all diesen Ausführungen habe ich aber mein Thema für diese Vorlesung nicht aus den Augen verloren: Was kann ein Neutestamentler hier lernen? Meine Antwort ist: Sehr viel! Dabei denke ich vor allem an das synoptische Problem, aber auch an die Rekonstruktion von Vorlagen, die Paulus verarbeitet haben soll oder auf die er, wie man annimmt, reagiert. Wenn ich sehe, wie man auf diesen Gebieten, vor allem hier in Deutschland, oft ohne Respekt verfährt, dann mahnt uns das Studium des Josephus zur Besinnung. Vielleicht darf ich es hier einmal ganz offen aussprechen: Man scheint oft keine deutliche Vorstellung davon zu haben, daß das synoptische Problem eine der schwierigsten Quellenfragen ist, der ein Historiker überhaupt begegnen kann. Ich kann nur staunen, wenn ich den Leichtsinn beobachte, mit dem sich Anfänger hier heranwagen, wahrscheinlich deshalb, weil sie sich nicht der Schwierigkeit bewußt sind. So wird vielfach mit »Gesetzen der Formgeschichte«, mit »Sitzen im Leben« gearbeitet, als ob es Tatsachen und nicht Hypothesen wären. Aus Wortstatistiken, aus Wortänderungen usw. werden weitgehende theologische Schlüsse gezogen. Und bestimmte bloße Behauptungen werden mit solcher Selbstverständlichkeit wiederholt, daß sie kritiklos von anderen übernommen werden. Wieso weiß man eigentlich, daß hinter dem, was die synoptischen Evangelien bieten, eine *lange* mündliche Tradition steht, in der sich allerlei theologische Änderungen vollzogen haben, die das ursprüngliche Geschehen bis zur Unkenntlichkeit entstellt haben? Man sollte bedenken, daß die Sachlage im Neuen Testament chronologisch ganz anders als beim Alten Testament ist und daß man deshalb für die Arbeit am Neuen Testament nicht einfach übernehmen kann, was in der alttestamentlichen Wissenschaft erarbeitet worden ist. Wenn ich nach mehr als vierzig Jahren Erinnerungen an meine Studentenzeit schreiben würde, würden diese dann lediglich auf einer langen mündlichen Überlieferung beruhen? Aber, so heißt es, sind die Evangelien denn von gebildeten Leuten verfaßt? Sie sind doch Kleinliteratur! so wird man sagen. Trifft das aber etwa für Lukas zu? Ich habe, nebenbei bemerkt, einfache Bauern mit einem glänzenden Gedächtnis gekannt, das genaueste Erinnerung und auch Kontrolle ermöglichte.

Indes möchte ich davor warnen, nun voreilig zu schließen, daß ich einem undifferenzierten Fundamentalismus das Wort rede. *Me genoito!* Aber historisch-kritisch arbeiten heißt doch auch, Selbstkritik üben. Ich möchte also eine Art kritischer Rechtgläubigkeit zur Diskussion stellen. Ist es denn nicht an der Zeit, sich zu fragen, ob in der Evangelienforschung die Voraussetzungen und die Ausgangspunkte wirklich so richtig sind, wie es oft kritiklos angenommen wird? Weil die Evangelien keine Biographien im modernen Sinn des Wortes sind und sie zudem keine Parallele in der antiken Literatur haben, scheint man sich der Untersuchung, wie sich im Altertum bestimmte literarische Entwicklungen vollzogen, überhoben zu fühlen. Natürlich möchte ich nicht behaupten, daß das Studium des Josephus uns den Schlüssel zur Lösung der synoptischen Frage in die Hand gibt. Wohl aber möchte ich sagen, daß man hier einem antiken Autor über die Schulter und auf seine Arbeit sehen und dabei begreifen lernen kann, was er machen konnte und wie er es machte. Vor allem deshalb, weil Josephus ein religiöser Schriftsteller und zudem ein Zeitgenosse der Evangelisten

ist und aus dem Judentum stammte und für die heidnische Welt schrieb, ist er für uns so instruktiv. Mich jedenfalls hat er in seinem Arbeitszimmer gelehrt, vieles mit anderen Augen zu sehen, nämlich mit dem Blick des antiken Menschen, für den auch die Evangelisten schrieben. Nach meiner Erfahrung vollzieht sich ein solcher Lernprozeß nicht in Eile oder unter Kunstgriffen, sondern sehr langsam, sofern man ganz allmählich zu verstehen lernt, wie sich in der Welt des Altertums diese Tradition gebildet hat und sich ihre Darstellung und ihre Umformung vollzogen haben. Natürlich kann dies alles hier nur thesenartig vorgetragen und zugleich auf die Wahrheit des englischen Sprichwortes hingewiesen werden: »The proof of the pudding is in the eating.«

Dies alles gehört auch zu der Arbeit, die für das *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* zu leisten ist. Auch darüber möchte ich in diesem Zusammenhang etwas sagen, eine Art *Retractatio* geben. Nach dem, was Gerhard Dellling und ich vor etwa zehn Jahren fast gleichzeitig, aber unabhängig voneinander, über das *Corpus Hellenisticum* oder den Neuen Wettstein gesagt haben,<sup>8</sup> erübrigt es sich, darüber ausführlich zu reden. Kurz gesagt, es ist der Zweck dieser Arbeit, aus den griechischen und lateinischen Schriftstellern des Altertums alle diejenigen Parallelen zu sammeln, die für das Verständnis des Neuen Testaments relevant sind. Anfänglich war unter Ernst von Dobschütz und seinem Nachfolger Hans Windisch das Zentrum in Halle/Saale. Während des zweiten Weltkrieges hat eine Teilung stattgefunden, indem das sogenannte Pagano-Hellenisticum nach Uppsala übergeführt wurde. Das Judaeo-Hellenisticum ist in Halle zurückgeblieben, und dort befindet sich noch immer die Arbeitsstelle, die für diesen Zweck zuständig ist, unter der Leitung von Gerhard Dellling. Heute brauchen wir uns nicht mit den Heiden, die jetzt in Utrecht und in Claremont (California) betreut werden, zu befassen; denn wir sprechen über einen jüdisch-hellenistischen Autor. Es ist evident, daß bei der heutigen Lage, die sich voraussichtlich nicht ändern wird, Josephus neben Philo der wichtigste Kontribuant zum *Corpus Judaeo-Hellenisticum* sein wird. Wir sprachen schon von der wichtigen Rolle, die er von jeher in der Auslegung des Neuen Testaments gespielt hat. Daß er diese auch weiter spielen wird, daran besteht kein Zweifel.

Nun läßt sich fragen, wie man das für das Neue Testament wichtige Material bei Josephus verarbeiten soll. Natürlich ist die Sache ziemlich einfach in allen Fällen, in denen es sich wie z. B. bei Theudas oder dem Lebensende des Herodes Agrippa I (Apg. 12) um kurze Mitteilungen handelt. Die ganze Biographie Herodes' des Großen braucht man nicht zu wiederholen, wenn man Matth. 2 illustrieren möchte, ebenso wenig wie man alles, was in der antiken Literatur über Augustus gesagt wird, zu Luk. 2:1 anführen muß. In solchen Fällen sollte man m. E. nur aufnehmen, was eine bestimmte Seite des biblischen Berichts erläutern kann, z. B. die Grausamkeit des Herodes und

---

<sup>8</sup> G. DELLING, *Zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* LIV (1963), S. 1-15; W. C. van UNNIK, *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Utrecht 1963 (auch in englischer Übersetzung in: *Journal of Biblical Literature* LXX III (1964), p. 17-33).

seine Beziehungen zu den jüdischen Führern. Natürlich wird man öfter zusammenfassende Exkurse geben müssen, z. B. über den Tempel in Jerusalem, wie ihn Josephus und die Apostel gekannt haben, oder über die jüdischen Feste. Aber wie soll man es mit Josephus' Darstellung biblischer Figuren wie Abraham, Moses und David machen, die auch im Neuen Testament vorkommen? Dabei ist zu bedenken, daß nicht nur direkte Parallelen zur Beleuchtung des N.T. von Gewicht sind, sondern auch andere Akzentuierungen und Kontraste. Soll man die Information über die Essener zusammen mit den Berichten über die jüdischen *haireseis* aufnehmen oder sie fortlassen, weil diese Sekte im N.T. nicht erwähnt wird? So kann man noch viele Fragen aufwerfen und zudem Überlegungen anstellen, die natürlich nicht erst beim Fertigstellen des Manuskripts beantwortet werden können, sondern schon vorher bei der Materialsammlung. Josephus vermittelt in diesem Bereich eine große Menge von »tricky problems«.

Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit, die sehr komplizierend wirkt und die ich früher unterschätzt oder vielleicht besser: übersehen habe. Als ich das erste Mal über die methodischen Grundsätze des Corpus zu sprechen hatte, habe ich die Teilung zwischen dem Judaeo-Hellenisticum und dem Pagano-Hellenisticum nicht so sehr aus praktischen Gründen (Arbeitsteilung) verteidigt als sie vielmehr durch den Hinweis darauf motiviert, daß die jüdisch-hellenistischen und die neutestamentlichen Schriftsteller durch ihre gemeinsame Beziehung zum Alten Testament und zum Judentum eine gewisse Verbindung haben, während diese so fundamentale gemeinsame Grundlage in der Beziehung zu den paganen Autoren nicht besteht.<sup>9</sup> An sich ist das natürlich richtig. Nur ist damit doch noch nicht das Ganze gesagt. Josephus steht in der jüdischen Tradition, und selbstverständlich verdanken wir ihm viele Auskünfte, die nur er und kein heidnischer Schriftsteller bieten kann, weil er über Palästina und das Judentum schrieb. Indes ist er auch bewußt Hellenist. Ich habe schon darauf hingewiesen,<sup>10</sup> daß man bestimmte Ausdrücke und Wendungen bei Josephus nur versteht, wenn man den hellenistischen Sprachgebrauch kennt. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß erst die Kenntnis gewisser Gedankenkomplexe und Wortverbindungen und des *usus verborum* im Hellenismus uns instandsetzt, die Parallelen zwischen Josephus und dem Neuen Testament wahrzunehmen und so beide besser, richtiger, zu verstehen.

Mit einem Beispiel – *unum pro multis* – möchte ich die hier beschriebene Tatsache noch etwas näher erläutern. In der hellenistischen Welt war man allgemein davon überzeugt, daß es nicht jedwedem Menschen erlaubt sei, die göttlichen Geheimnisse zu kennen; nur diejenigen, die »würdig befunden« waren, hatten Zugang zu ihnen, und diese Würdigkeit hatte man in einer Prüfung nachzuweisen. Nun trifft man auf diese Vorstellung auch bei Josephus in seiner Beschreibung der Zulassungszeremonien bei

---

<sup>9</sup> W. C. van UNNIK, *Second Report on the Corpus Hellenisticum*, in: *New Testament Studies* III (1957), p. 258.

<sup>10</sup> S. oben S. 25



den Essenern; die von ihm verwendete Terminologie ist exakt-hellenistisch. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er eine genaue Darstellung der Eintrittsriten, wie sie bei den Essenern geübt wurden, gibt. Diese Feststellung darf jedoch die Tatsache nicht verdecken, daß er hier gängige Mysterienterminologie verwendet, und das entdeckt man natürlich nicht, wenn man allein Josephus liest, sondern nur in Zusammenhang mit dem Hellenismus.<sup>11</sup> In einem Aufsatz über Offbg. Joh. 5 habe ich nachgewiesen, daß die dort häufig verwendete *axios*-Formel in denselben Zusammenhang hineingehört und erst von dorthin ganz verständlich wird.<sup>12</sup> Nur auf dem Wege über diesen hellenistischen Gedankenkomplex wird hier eine »Parallele« zwischen Josephus und dem Neuen Testament sichtbar. Dieser Fall ist gewiß keine Ausnahme. Dasselbe sieht man, wenn man Stellen wie *Ant. Jud.* V 33; VIII 111 über die Bedürfnislosigkeit Gottes als Parallelen zu Apg. 17:25 aufnimmt; denn wie Knopf u. a. nachgewiesen haben,<sup>13</sup> drang diese Vorstellung aus dem Griechentum in das hellenistische Judentum und Frühchristentum ein, wobei noch dahingestellt bleiben mag, ob die Christen sie direkt aus hellenistischen Quellen schöpften oder durch jüdische Kanäle empfangen.

Mit diesen beiden Beispielen hoffe ich gezeigt zu haben, daß der Beitrag, den wir von Josephus zum Corpus Hellenisticum zu erwarten haben, oft nicht in unkomplizierter, direkter Weise zu uns kommt, sondern über einen Umweg. Deshalb kann man das Pagano-Hellenisticum und das Judaeo-Hellenisticum nicht durch wasserdichte Schotten voneinander abtrennen, sondern muß beide Bereiche auch in ständiger Verbindung auf ihre gegenseitige Hilfeleistung für die Exegese des Neuen Testaments hin untersuchen.

Damit bin ich an einem Punkt angelangt, über den ich zum Schluß meiner Ausführungen über die Bedeutung des Josephus für den Neutestamentler noch etwas sagen möchte. Ich meine das Problem der Hellenisierung des Christentums, das beim Studium der Entwicklung des frühen Christentums immer noch als ein Hauptproblem gilt. Ich betrachte mich als der Verpflichtung überhoben, breit vorzuführen, welche Rolle dieser Begriff in der neutestamentlichen Wissenschaft und in der alten Kirchengeschichte gespielt hat und immer noch spielt. Wir alle, die wir bei Adolf von Harnack, den Religionsgeschichtlern, Rudolf Bultmann und anderen in die Schule gegangen sind, wissen darüber Bescheid. Vielleicht wird die Entwicklung heute nicht mehr als

---

11 Die Beschreibung bei Josephus, *Bell. Jud.* II 137 ss., vor allem 138: *μετὰ γὰρ τὴν τῆς καρτερίας ἐπίδειξιν δοσιῖν ἄλλοις ἔτεσι τὸ ἥθος δοκιμάζεται καὶ φανεῖς ἄξιος οὕτως εἰς τὸν ὄμιλον ἐγκρίνεται.* – Wie bekannt, hat Josephus in *Vita* 2 die Essener mit den Pythagoräern verglichen. Für die Ordnung des Noviziaten verweisen MICHEL-BAUERNFEIND (*a. a. O.* I, S. 434 f., Anm. 59) auf die Sektenrolle von Qumran (1 QS 6, 13–23), deren Bestimmungen »mit dem Bericht von Josephus weitgehend übereinstimmen«.

12 Vgl. meinen Artikel: »*Worthy is the Lamb*«. *The Background of Apoc. 5*, in: *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédé Rigaux*, Bruges 1970, p. 445–461, vor allem p. 454. Auf p. 458 habe ich auf eine Sachparallele zu *Sap. Sal.* 3:1 ff. hingewiesen.

13 R. KNOPF, *a. a. O.*, S. 129.



Abfall von etwas Ursprünglichem gewertet. In jedem Fall bedeutet aber der Übergang von dem Boden Palästinas in die Welt des Hellenismus doch soviel wie eine *metabasis eis allo genos*. Hat man denn nicht wirklich oft den Eindruck, daß die Urgemeinde und die hellenistischen Gemeinden streng voneinander getrennt waren und daß die andauernde und weitergehende Predigt in der hellenistischen Welt zu einer allmählichen Entartung des Evangeliums geführt hat? Wir brauchen das Problem in seiner historischen und theologischen Komplexität hier nicht weiter zu besprechen. Man gestatte mir nur zu bemerken, daß nach meinem Dafürhalten dieser Prozeß vielfach zu schematisch, zu simplifiziert dargestellt wird, zuviel Sache des Studierzimmers und nicht des wirklichen Lebens, auch des Glaubens, ist. Natürlich wird niemand in Abrede stellen, daß das Christentum im jüdischen Heimatland in einer anderen Umgebung lebte und vor andere Fragen gestellt war als in der Welt des Hellenismus. Das Problem ist aber, wie das vor sich ging und was das bedeutete. So könnte es sein, daß der Gebrauch eines Schlagwortes wie Hellenisierung mehr verschleiert als erhellt.

Bei dieser Problematik scheint mir Josephus ausgezeichnete Hilfe leisten zu können. Hier sieht man an einem konkreten Menschen, dessen Lebensweg wir ziemlich genau in seiner Entwicklung verfolgen können, wie der Prozeß der Hellenisierung sich vollzog – zwar nicht bei einem Christen, sondern bei einem Juden, aber diese beiden sind doch durch den Glauben an die Offenbarung Gottes im Alten Testament verbunden. Die Unterschiede möchte ich nicht unterschätzen, die Analogie, die hier vorliegt, jedoch auch nicht übersehen; denn sie kann sehr instruktiv sein.

Es ist natürlich eine Binsenwahrheit, daß Josephus ein hellenistischer Jude war. Welcher Leser seiner Schriften würde das verneinen? Es zeigt sich nicht nur im Sprachkolorit, in dem sich, wie man glaubt feststellen zu können, die Farben verschiedener griechischer Prosaschreiber reflektieren, sondern auch in seinem Sprachgebrauch. Er spricht von *areté, to theion, pronoia* usw. Auf fast jeder Seite, die er geschrieben hat, springt der Hellenismus ins Auge, und in der Literatur wird er immer wieder erwähnt. Aber was besagt das? Und wie weit geht das?

Das Interessante im Falle des Josephus ist nicht nur, daß er so, wie wir ihn aus seinen Schriften kennen, ein hellenistischer Jude ist, sondern daß er hellenisiert ist. Der Unterschied zwischen ihm und einem anderen hellenistischen Juden, den wir gut kennen, nämlich Philo, darf nicht unter den Tisch fallen. Philo war im alexandrinischen Hellenismus geboren und erzogen. Es ist fraglich, ob er überhaupt Hebräisch gekonnt hat; er schreibt als Jude in der Sprache seiner Heimatkultur. Ganz anders Josephus, der als Priester Sohn in Palästina aufgewachsen ist und als Pharisäer und Freiheitskämpfer eng mit dem Leben im besetzten heiligen Lande verbunden war. Es mag sein, daß er, wie Stein annahm,<sup>14</sup> in seiner Jugend auch Griechisch gelernt hat. Seine Geschichte des großen Krieges schrieb er jedenfalls auf Aramäisch, und für die Ausarbeitung der griechischen Übersetzung brauchte er sprachgewandte Helfer. Nicht von Anfang an, sondern als Erwachsener hat er wirklich im Bereich der

---

14 E. STEIN, *a. a. O.*, blz. 3-4.

hellenistischen Kultur gelebt, und das macht einen großen Unterschied, wie jeder-  
mann weiß, der einmal in zwei Welten gelebt hat. Dabei ist weiter stets zu bedenken,  
daß Josephus, als er ins römische Lager hinüberging und später in der hellenistischen  
Welt lebte, nicht, wie der Neffe Philo, seiner jüdischen Religion abgesagt hat. Im  
Gegenteil, er ist als ihr Verteidiger gegen die Verleumdungen eines Rhetors wie Apion  
und anderer aufgetreten und hat das Alter und die Großartigkeit seines Volkes aller  
Welt gezeigt und die Vorzüglichkeit des jüdischen Gesetzgebers rühmend hervorgeho-  
ben. Auch als er hoch emporgestiegen war, hat er sich inmitten einer Welt, in der die  
Juden wegen ihrer sonderbaren Gebräuche oft geschmäht wurden, der väterlichen  
Gesetze nicht geschämt, sondern nachgewiesen, wie unheilvoll ihre Vernachlässigung  
für die Juden gewesen ist. Er kam nicht als erster Jude in die griechische Welt und  
brauchte nicht erst ein eigenes Vokabular zu schaffen. Er weiß, daß Volksgenossen  
von ihm schon einige Jahrhunderte außerhalb des gelobten Landes gelebt haben; er  
weiß von ihren Synagogen in der Fremde und ist wie der Verfasser des Aristeebriefes  
auf die schöne Übersetzung der Septuaginta stolz, die die *areté* des Gottes Israels  
bekanntgemacht hatte.

Andererseits ist es für ihn ein Ruhmeszeichen des jüdischen Gesetzes, daß die  
wahren Israeliten ihm bis zum Tode Treue halten (c. *Apion*. I 42 f. und an andern  
Stellen). Das ist für ihn mehr als leere Rhetorik. Nicht umsonst hat er an das Ende  
seines *Bellum* das Heldenepos von Massada zusammen mit der Bewunderung der  
römischen Gegner gestellt.

Nirgends spürt man bei Josephus, daß er sich eines Unterschieds zwischen dem  
Judentum in der Heimat und dem in der Fremde bewußt gewesen ist, vorausgesetzt,  
daß die Möglichkeit besteht, nach den Gesetzen zu leben. Das Glück ist für ihn da,  
wo man ungehemmt das Gesetz praktizieren kann, und Unheil droht, wo das nicht der  
Fall ist. Die Sprache, die er verwendet, um das zentrale Anliegen seines Volkes zu  
verteidigen und für Außenstehende zu verdeutlichen, um die Wege Gottes mit seinem  
Volke darzustellen, ist nicht entscheidend. Josephus mag die hellenistische Terminolo-  
gie verwenden; aber er bleibt Jude in Religion und Lebensführung. Die griechische  
Sprache dient ihm nur im Verkehr mit Leuten, die seiner Muttersprache nicht mächtig  
sind, hat aber als solche keine Änderung in seiner religiösen Zugehörigkeit mit sich  
gebracht. Diese wichtige Tatsache kann uns nicht verwundern, wenn wir bedenken,  
daß für das Judentum nicht eine rechte Lehre, sondern Gehorsam dem Gesetz  
gegenüber, nicht *Ortho-doxie*, sondern *Ortho-praxie* das Merkmal der Religion war  
und ist.

In dieser Beziehung ist natürlich die Ausgangslage für eine Hellenisierung des  
Judentums ganz anders als die des Christentums, wo nicht ein zu befolgendes Gesetz,  
sondern die Bedeutung Jesu Christi zentral und entscheidend war und ist. Deshalb  
konnte auch das hellenistische Judentum, das in Josephus seinen letzten für uns  
faßbaren Vertreter hat, als solches verschwinden, während doch das Judentum im  
Imperium Romanum weiter fortlebte und zugleich das junge Christentum zu einer  
immer tieferen Auseinandersetzung mit seiner religiösen Umwelt und einer immer

bewußteren Verarbeitung des griechischen und römischen Geisteslebens fortschritt. Die Entwicklung des Josephus in seinem Verhältnis zu seiner heidnischen Umgebung ist also bei näherem Zusehen nicht parallel und analog zu der des missionierenden Christentums. Dennoch ist es, wenn man von der Hellenisierung des Christentums spricht, wichtig, auf die Sachlage bei Josephus zu achten. Dadurch werden wir nämlich zu der Frage gedrängt, ob wirklich die Terminologie auch im Christentum so entscheidend gewesen ist, ob nicht, jedenfalls im Anfang, die Zugehörigkeit zu Christus Jesus hier dominant war. Es würde uns aber zu vielen neuen Problemkreisen führen, wollten wir diesem Gedanken weiter nachgehen.

Es ist ohnehin an der Zeit, abzubrechen und zum Schluß zu kommen. Tatsächlich gilt es »abzubrechen«; denn wir könnten mit der Behandlung unseres Themas »Probleme der Josephus-Forschung« noch in vielen Richtungen weiter fortfahren. Ich bin mir bewußt, vieles nur gestreift zu haben; viele Fragen und Aufgaben, die früher schon aufgegriffen sind oder noch der Bearbeitung harren, sind nicht behandelt. Mit Vorbedacht habe ich vor allem die Aufmerksamkeit auf Themata aus den *Antiquitates* gelenkt und an zwei Beispielen ausführlich zu zeigen versucht, auf welche Weise meiner Meinung nach die Josephus-Forschung weitergetrieben werden kann und muß und wie sie auch für das Studium des Neuen Testaments in seiner konkret-geschichtlichen Situation fruchtbar gemacht werden kann.

Wie jede wissenschaftliche Arbeit hat auch diese Vorlesungsreihe eine biographische Seite. Im Laufe meiner Studien habe ich ziemlich viel Josephus gelesen. Anfänglich ging es mir nur darum, Informationen über sog. historische Fakten zu empfangen. Je länger desto mehr entdeckte ich dann, daß Josephus, im Zusammenhang mit seiner Umgebung gesehen, weit reichere Einsichten vermittelt, als es bei oberflächlicher Beschäftigung mit ihm der Fall zu sein scheint. Ich hoffe, darin nicht fehl gegangen zu sein. Jedenfalls war es eine Freude, davon etwas zu zeigen, und ich bin besonders dankbar, daß die willkommene Einladung nach Münster mir Gelegenheit bot, darüber zu reden. Möge der Erforschung des Flavius Josephus, dieses vernachlässigten Autors, eine schöne Zukunft beschert sein, auch durch die Arbeit, die im Institutum Judaicum Delitzschianum geleistet wird!

C 10095

~~11.29.20 mjos~~  
~~(15.84)~~

11 20.20 m

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

*Unnik, Willem Cornelis van*

Flavius Josephus als historischer Schriftsteller. –

1. Aufl. – Heidelberg: Schneider, 1978. (Franz-Delitzsch-  
Vorlesungen: N.F.: 1972)

ISBN 3 – 7953 – 0800 – 3

Universiteit Utrecht  
BIBLIOTHEEK CENTRUM UITHOF

cf 1230