

Carl von Ossietzky
Universität Oldenburg

Magisterstudiengang Geschichte/ Soziologie

MAGISTERARBEIT

Titel:

Das Fremdenbild bei Flavius Josephus

Fremde Politik, Literatur und Religion in den Schriften des
jüdischen Historikers

vorgelegt von:

Lena Strauß
Donnerschweer Str. 44
26123 Oldenburg

Betreuende Gutachterin: Prof. Dr. Tanja Scheer
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Rudolf Holbach

Oldenburg, 22. Mai 2009

1. EINLEITUNG	1
1.1 QUELLENLAGE	3
1.2 FORSCHUNGSSTAND.....	5
2. JUDEN ZWISCHEN RÖMERN UND GRIECHEN	7
2.1 MULTIKULTURALITÄT UND RELIGIÖSE TOLERANZ IM KAISERREICH.....	7
2.2 DER HELLENISTISCHE OSTEN	11
2.3 DIE SONDERSTELLUNG DER JUDEN	14
2.4 DAS HELLENISTISCHE JUDENTUM.....	19
3. FLAVIUS JOSEPHUS - LEBEN UND WIRKEN.....	23
3.1 LEBENSLAUF	23
3.1.1 <i>Josephus ben Mathitjahu der Jude</i>	24
3.1.2 <i>Flavius Josephus der Römer</i>	32
3.2 WERKE.....	37
3.2.1 <i>De bello Iudaico</i>	39
3.2.2 <i>Antiquitates Iudaicae</i>	44
3.2.3 <i>Vita</i>	50
3.2.4 <i>Contra Apionem</i>	53
4. DAS FREMDENBILD IN JOSEPHUS' SCHRIFTEN.....	58
4.1 JOSEPHUS DER RÖMERFREUND.....	58
4.1.1 <i>Das Portrait der Flavier</i>	60
4.1.2 <i>Darstellung römischer Machtausübung</i>	66
4.2 DIE VERWENDUNG PAGANER QUELLEN	72
4.2.1 <i>Die griechische Geschichtsschreibung</i>	74
4.2.2 <i>Bezeugungen des Judentums bei Manethon, sowie bei den phönizischen, chaldäischen und griechischen Gelehrten</i>	81
4.2.3 <i>Widerlegung der ägyptischen Quellen</i>	87
4.3 DAS BILD DES POLYTHEISMUS	93
4.3.1 <i>Die jüdische Verfassung</i>	94
4.3.2 <i>Kritik an der griechischen Religion</i>	99

5. EXKURS: DAS TESTIMONIUM FLAVIANUM	104
6. RESÜMEE.....	109
QUELLENVERZEICHNIS	113
LITERATURVERZEICHNIS	115

1. Einleitung

Das Thema der vorliegenden Arbeit lautet: ‚Das Fremdenbild bei Flavius Josephus - Fremde Politik, Literatur und Religion in den Schriften des jüdischen Historikers.‘ Die Josephus-Forschung widmet sich häufig der Frage, welches Bild der Juden der Schriftsteller seinem römischen Publikum vermitteln wollte und welche Absichten er verfolgte. In der vorliegenden Arbeit wird diese Fragestellung jedoch von einer anderen Seite beleuchtet: Nicht sein Verhältnis zum Judentum soll hier im Mittelpunkt stehen, sondern wie das Fremdenbild des Josephus, also seine Betrachtungsweise der Römer, Griechen und Nachbarvölker Judäas, ausgesehen hat und wie er dies in seinen Werken zum Ausdruck brachte.

Ziel der Arbeit soll es demnach sein, dieses Fremdenbild anhand seiner Aussagen quellenkritisch zu ermitteln und zu hinterfragen.

Josephus ist auch heute noch für Historiker und Theologen gleichermaßen von großer Bedeutung, da seine Schriften die wichtigste Informationsquelle zur Geschichte des Judentums in vorchristlicher Zeit und zum römisch-jüdischen Beziehungsgeflecht darstellen. Darüber hinaus ist es schwer, eine historische Persönlichkeit zu finden, die das kulturelle Zusammenspiel innerhalb der römischen Welt der frühen Kaiserzeit besser repräsentieren könnte, als Flavius Josephus: Der jüdische Aristokrat stand während des Aufstandes gegen die römische Besatzungsmacht in Judäa erst als Befehlshaber auf jüdischer Seite. Nach seiner Gefangennahme diente er auf römischer Seite als Chronist des Kaisers. Doch trotz des Seitenwechsels blieb Josephus stets seiner jüdischen Identität treu und beschäftigte sich in seinen Werken, deren Leserkreis hauptsächlich aus Mitgliedern der römischen Oberschicht bestand, intensiv mit der Geschichte seines Volkes. Sein Werdegang steht dabei exemplarisch für die Konflikte jener Zeit: Josephus war zwar fest mit seiner jüdischen Heimat verwurzelt, musste aber auch der gebotenen Loyalität gegenüber der römischen Ordnungsmacht und den kulturellen Einflüssen der griechisch-römischen Lebensform Rechnung tragen. Bei dem kulturellen ‚Spagat‘ zwischen Rom und Jerusalem kam ihm in erster Linie seine hellenistische Bildung zugute: Sie machte gewissermaßen die Verbindung zwischen den Welten möglich, da sowohl in Rom als auch in Judäa die Übernahme

hellenistischer Bildungs- und Kulturgüter für die aristokratische Oberschicht eine Selbstverständlichkeit darstellte.

Josephus bediente sich in seinen Schriften griechischer Methoden der Rhetorik und Geschichtsschreibung, gleichzeitig übte er aber an diesen Arbeitsweisen Kritik, um seine eigene Beweisführung zu untermauern. Er kämpfte erst auf jüdischer Seite gegen die Römer, lebte aber nach seiner Kriegsgefangenschaft in Rom und schrieb für ein römisches Publikum. Aus diesen Gegensätzen im Leben und Werk des Josephus ergibt sich die Fragestellung, wie er die Nichtjuden beurteilte und sich in ihrer Welt zurecht fand, ohne seine jüdische Identität preiszugeben.

John Barclay stellte in seiner Untersuchung von Josephus' Spätwerk *Contra Apionem* fest, dass dieser darin bestimmte ethnische Merkmale von Römern, Griechen, Ägyptern usw. herausgearbeitet hat. Mittels dieser *ethnic labels* und den damit verbundenen Stereotypen war Josephus in der Lage, die Beziehung der verschiedenen Völker zu den Juden darzustellen, indem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede offenbarte.¹ Doch nicht nur in *Contra Apionem*, sondern auch in seinen Werken über den jüdischen Krieg, die jüdischen Altertümer und seiner *Vita* lassen sich Hinweise darauf finden, wie er die Nichtjuden beurteilte. Die Darstellung der Merkmale und Eigenschaften fremder Völker kann zudem auch viel darüber aussagen, wie der Schriftsteller sich selbst und seine kulturelle Identität definierte.

Aus der entwickelten Fragestellung ergibt sich zunächst das allgemeine Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Römern, Griechen und Juden in der frühen Kaiserzeit. Im zweiten Kapitel wird daher ein kurzer Überblick über die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Kulturen gegeben, um die Person des Josephus in seinen politischen und gesellschaftlichen Kontext eingliedern zu können. Im dritten Teil dieser Arbeit werden Josephus' Lebenslauf und die Umstände seines Schaffens anhand seiner eigenen Beschreibungen rekonstruiert und seine Werke zusammengefasst. Das vierte Kapitel widmet sich der Auswertung der verschiedenen Schriften Josephus' bezogen auf die Informationen, die sie über seine Betrachtungsweise der Nichtjuden liefern können. Seine Äußerungen über Römer, Griechen und die

¹ Barclay, John M.G.: Judaism in Roman Dress: Josephus' tactics in the *Contra Apionem*, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 231-245, hier S. 231f.

Nachbarvölker Judäas werden zusammengefasst, um sich der Frage anzunähern, welches Bild er von ihnen vermitteln wollte und welche Absichten sich dahinter verbargen. Kapitel fünf behandelt in einem Exkurs das *Testimonium Flavianum*. Dieser kurze Abschnitt aus Josephus' Schrift über die jüdischen Altertümer beinhaltet die Bezeugung der Person Jesu Christi. Das Kapitel steht außerhalb der eigentlichen Fragestellung, weil die Authentizität dieser Textpassage in der Forschung höchst umstritten ist. Da aber Josephus in der Forschung oftmals in erster Linie mit seinem *Testimonium* in Verbindung gebracht wird, darf es in einer Arbeit, die sich mit den Werken des Historikers beschäftigt, nicht fehlen. Im letzten Abschnitt werden die Ergebnisse resümiert und abschließend miteinander verglichen.

1.1 Quellenlage

Die Grundlage dieser Arbeit bilden die Werke des Josephus, die aufgrund seiner Bedeutung für die geisteswissenschaftliche Forschung im Laufe der Jahre vielfach übersetzt und rezipiert worden sind.

Er verfasste insgesamt vier Schriften: Das *De bello Iudaico*² beinhaltet sieben Bücher über den jüdisch-römischen Krieg 66-70 n. Chr., in den *Antiquitates Iudaicae* behandelte Josephus in zwanzig Büchern die jüdische Frühgeschichte. Als Anhang der *Antiquitates* erschien die *Vita*, eine Biographie des Verfassers, und als letztes Werk *Contra Apionem*, zwei Bücher, in denen er das hohe Alter seines Volkes anhand verschiedener Quellen zu beweisen versuchte und das Judentum unter anderem gegen die Angriffe des Alexandriner Apion verteidigte. Obwohl die Titel seiner Werke auf Latein überliefert sind, schrieb Josephus fast ausschließlich auf Griechisch.³

Sein literarisches ‚Überleben‘ verdankte er wohl in erster Linie der flavischen Herrscherfamilie, die sich für die Veröffentlichung seiner Werke eingesetzt hat.⁴ Sie fanden Aufnahme in die kaiserlichen Bibliotheken in Rom.⁵

Diese Schriften sind auch nach dem Niedergang des römischen Imperiums erhalten geblieben, weil sich die christlichen Apologeten, die so genannten

² Im Folgenden auch ‚*Bellum*‘ abgekürzt.

³ Die erste, nicht erhaltene Fassung des *Bellum* schrieb Josephus in seiner Muttersprache, vgl. Kapitel 3.2.

⁴ Ios. c. Ap. 1.50-51; Ios. vita 428-429.

⁵ Eus. HE 3.9.2.

Kirchenväter, ihrer angenommen und Josephus in christlichen Kreisen bekannt gemacht haben.⁶ Seine Werke lieferten ihnen ausführliche Hintergrundinformationen über die Abfassungszeit der frühchristlichen Schriften, insbesondere der Evangelien. Ein weiterer Anlass für das Interesse der Christen war Josephus' eingehende Beschreibung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems im jüdisch-römischen Krieg, da die Vernichtung der Stadt von den Christen als Strafe Gottes für die Kreuzigung Jesu angesehen wurde. Diese Auffassung wurde theologische Lehrmeinung und Bestandteil der christlichen Volksreligion, daher war die Lektüre des *Bellum* unter christlichen Theologen sehr beliebt, auch wenn sich Josephus in keiner Weise darin über Jesus äußerte. Im Mittelalter bedienten sich dann die Heerführer während der Kreuzzüge der Arbeiten Josephus', aufgrund der darin enthaltenen detaillierten Informationen zur Geographie des Heiligen Landes. Die christlichen Bearbeiter des Mittelalters und der frühen Neuzeit nutzten Josephus in erster Linie als ‚Steinbruch‘ für Datenmaterial und als Untermauerung der christlichen Judenfeindschaft, sein eigenes Urteil fand kaum Beachtung.⁷

Gleiches galt auch für die Forscher des 18. Jh., die sich der jüdischen Geschichte und der Entstehungszeit des Neuen Testaments widmeten und Josephus vielfach als Quelle heranzogen, ohne den Kontext der von ihm gemachten Angaben zu berücksichtigen.⁸

Neben den Schriften des Josephus sind in dieser Arbeit besonders römische Quellen von Bedeutung. Die Aussagen Ciceros oder Tacitus' beispielsweise können Aufschluss über das Judenbild der Römer geben; andererseits helfen sie, die Lebenswelt Josephus' in Rom und die Sitten- und Moralvorstellungen seines Publikums zu veranschaulichen.

Die griechischen Historiker und Schriftsteller finden Beachtung; in erster Linie, weil Josephus sich in *Contra Apionem* intensiv mit ihnen auseinandersetzte, wie auch mit ägyptischen Gelehrten.⁹

⁶ Insbesondere Origenes und Eusebius von Caesarea zitierten ausführlich aus Josephus Schriften, Orig. Cels 1.47; Eus. HE 3.9 u.a., vgl. auch Kapitel 5.

⁷ Mason, Steve: *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen/ Basel 2000, S. 22-28.

⁸ Mason 2000, S. 44 f.

⁹ Z.B. Hesiod, Herodot, Aristoteles oder der ägyptische Manethon.

1.2 Forschungsstand

Anhand der fortwährenden Rezeption seiner Schriften ist zu erkennen, dass Josephus für Historiker und Theologen gleichermaßen von dauerhafter Bedeutung war. Daneben ist die Auseinandersetzung mit Flavius Josephus, sowohl als Zeitzeuge wie auch als Geschichtsschreiber, für die Analyse der Beziehungen zwischen Römern und Juden, denen schon eine Vielzahl an Publikationen gewidmet wurden, unerlässlich. Dementsprechend nimmt er in der Sekundärliteratur einen großen Platz ein, jüngst z.B. in der Monographie Mireille Hadas-Lebel, die sich intensiv mit der jüdischen Sichtweise auf das römisch-jüdische Beziehungsgeflecht beschäftigt hat.¹⁰

Die wichtigste Josephus-Literatur vom Ende des Mittelalters bis in die sechziger Jahre listete Heinz Schreckenberg in seinem bibliographischen Hauptwerk auf, das daneben ein Verzeichnis sämtlicher Übersetzungen und Editionen enthält.¹¹ Auch Louis H. Feldman beschäftigte sich intensiv mit Josephus' Werdegang und widmete ihm zahlreiche Veröffentlichungen.¹² Darüber hinaus lieferte Feldman ebenfalls eine umfassende Bibliographie zu Josephus, die sich auf den kleineren Zeitraum zwischen 1937 und 1980 erstreckt, dafür aber eine große thematische Vielfalt und detaillierte Anmerkungen beinhaltet.¹³ Gut lesbare Einleitungen in das Thema verfassten Tessa Rajak und Per Bilde in den achtziger Jahren, deren Monographien sich in erster Linie mit dem Lebenslauf des Schriftstellers beschäftigen.¹⁴

Aktuell bietet das Josephus-Projekt des *Institutum Judaicum Delitzschianum* in Münster unter der Leitung Folker Siegerts neben der Neu-Übersetzung der Werke Josephus' ins Deutsche auch eine ausführliche Bibliographie des Historikers und richtet außerdem das regelmäßig stattfindende „Internationale

¹⁰ Hadas-Lebel, Mireille: *Jerusalem against Rome* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7), Leuven 2006.

¹¹ Schreckenberg, Heinz: *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden 1968.

¹² Z.B. Feldman, Louis H./ Gohei, Hata (Hrsg.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987 oder Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34), Leiden e.a.1996.

¹³ Feldman, Louis H.: *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980*, Berlin 1984.

¹⁴ Rajak, Tessa: *Josephus. The Historian and His Society*, London 1983; Bilde, Per: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works and their Importance*, Sheffield 1988.

Josephus-Kolloquium' aus. Die zugehörigen Publikationen werden im Rahmen der ‚Münsteraner Judaistischen Studien‘ herausgegeben.¹⁵

Steve Mason hat die Bibliographie dieser Josephus-Arbeitsgruppe im Rahmen seines *Project on Ancient Cultural Engagement*¹⁶ weitergeführt und beschäftigte sich darüber hinaus in zahlreichen Beiträgen und Veröffentlichungen mit dem Historiker, insbesondere mit seinem schriftstellerischen Eigeninteresse und seiner Bedeutung für das Verständnis der Schriften des Neuen Testaments.¹⁷ Aufsätze von Mason, Rajak, Hadas-Lebel und vielen anderen Josephus-Forschern erschienen auch in den Aufsatzsammlungen der letzten Jahre, die sich mit Josephus in seiner Funktion als Historiker im Kontext der Herrschaft der Flavier auseinandersetzen und sich einzelnen Aspekten aus Josephus' Leben und Umfeld, sowie seinen literarischen Zielsetzungen widmen.¹⁸

Einzelne Facetten der vorliegenden Fragestellung, wie z.B. Josephus' Absichten seinen römischen Gönnern gegenüber, fanden in der Sekundärliteratur schon mehrfach Beachtung.¹⁹ Allerdings wurde das ‚Fremdenbild des Josephus‘ als eigenständiger Themenblock, der seine Anmerkungen zur Charakteristik der nichtjüdischen Völker seiner Umwelt zu einem Bild zusammenfasst, in dieser Form noch nicht erforscht. Daher werden für die oben genannte Fragestellung in erster Linie die Werke des Josephus selbst berücksichtigt und auf sein Fremdenbild hin analysiert.

¹⁵ < <http://egora.uni-muenster.de/ijd/forschen/josephus.shtml> >, Zugriff: 06.05.2009.

¹⁶ <<http://pace.mcmaster.ca/York/york/index.htm>>, Zugriff: 06.05.2009;

¹⁷ Z.B. Mason, Steve (Hrsg.): *Understanding Josephus. Seven Perspectives* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 32), Sheffield 1998b.

¹⁸ Z.B. Parente, Fausto/ Sievers, Joseph (Hrsg.): *Josephus and the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden/ New York/ Köln 1994; Sievers, Joseph/ Lembi, Gaia (Hrsg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Journal for the Study of Judaism 104) Leiden/ Boston 2005; Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005.

¹⁹ Z.B. Barclay, S. 231-245.

2. Juden zwischen Römern und Griechen

Bei der Beschäftigung mit Flavius Josephus und seinen Schriften fällt als erstes die kulturelle Zerrissenheit des Schriftstellers auf, der sich gewissermaßen zwischen den geistigen Welten seiner Zeit bewegte: Als hellenistisch gebildeter Jude mit römischem Beinamen ist die kulturelle Identität des Gelehrten nicht auf den ersten Blick erkennbar. Diese Feststellung lässt sich ohne weiteres auf den gesamten östlichen Mittelmeerraum des 1. Jh. übertragen, der unter römischer Herrschaft stand und in dem dennoch der Hellenismus eine zentrale Rolle spielte, auch für die Juden Palästinas und in der Diaspora. Bevor also auf die Person des Flavius Josephus und das Bild des Fremden in seinen Schriften näher eingegangen werden kann, soll zunächst die allgemeine Ausgangslage der verschiedenen Volksgruppen im *Imperium Romanum* des 1. Jh. n. Chr. skizziert werden. Dieses Kapitel beleuchtet sowohl den Umgang mit unterworfenen Volksgruppen und fremden Religionen im Römischen Reich allgemein, als auch die Bedeutung der hellenistischen Kultur im Ostteil des Reiches, die Sonderstellung der Juden und deren Beziehung zum Hellenismus.

2.1 Multikulturalität und religiöse Toleranz im Kaiserreich

Das *Imperium Romanum* der frühen Kaiserzeit setzte sich aus ethnisch, sprachlich, kulturell, politisch und religiös heterogenen Bevölkerungsteilen zusammen. Während sich beispielsweise im Osten Einflüsse der Hochkulturen des Orients finden ließen, gab es in den nördlichen Gebieten weder städtische Zentren noch eine entwickelte Schriftkultur. Der Umgang mit Minderheiten spielte aufgrund dieser ausgeprägten Heterogenität eine zentrale Rolle im Römischen Reich. Beispielsweise wurde für die Stadt Rom der Umgang mit ‚Fremden‘ bereits im 3. Jh. v. Chr. institutionalisiert, mit der Einrichtung des Amtes des *praetor peregrinus*. Dieser Gerichtsvorsitzende war für Rechtsstreitigkeiten zwischen Römern und Nichtrömern zuständig.²⁰

Verwaltet wurde das *Imperium* der Kaiserzeit durch ein System von Provinzen, in denen die von Rom eingesetzten Statthalter für die Wahrung der Ordnung,

²⁰ Noethlichs, Karl Leo: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, S. 28.

die Zahlung von Steuern und Tributen, die höhere Gerichtsbarkeit und die Verteidigung der Grenzen zuständig waren. In den Provinzen hatte die städtische Lebensform die stammesstaatlichen Ordnungen ersetzt und der hohe gesellschaftliche Status der Adligen darin war ungebrochen. Dementsprechend waren die Städte des *Imperiums* meist aristokratisch strukturiert und wurden timokratisch verwaltet, d.h. die Rechte der Bürger hingen von der Größe ihres Vermögens ab. Die jeweiligen städtischen Eliten waren, unter der Leitung der römischen Statthalter und Senatoren, für die Regelung der Alltagsfragen und -probleme verantwortlich.²¹

Doch neben dem friedlichen Prinzip der kommunalen Selbstverwaltung bei gleichzeitiger Abhängigkeit der Kommunen von Rom und der Urbanisierung, sicherte sich Rom auch durch andere Mittel, wie Versklavung, Umsiedlung oder Vertreibung unerwünschter Personengruppen, die Herrschaft und zeigte stets militärische Stärke und Präsenz.²²

Darüber hinaus fand in einigen Provinzen eine ‚Romanisierung‘ statt. Unter diesem Stichwort lassen sich alle Vorgänge zusammenfassen, die dazu führten, dass durch die militärischen Vormachtstellung auch römische Denk- und Lebensgewohnheiten in den Provinzen übernommen wurden. Dazu zählten z.B. das Erlernen der lateinischen Sprache und die Übernahme von Rechtsvorstellungen, Arbeits- und Wohnverhältnissen und Verhaltensnormen. Romanisierung fand allerdings nur in den nördlichen und westlichen Provinzen statt und spielte für den gesamten süd-östlichen, hellenistisch geprägten Mittelmeerraum keine Rolle.²³

Auch die römische Religion wurde in den romanisierten Gebieten von den Unterworfenen übernommen, wenngleich dies von den Römern nicht erzwungen wurde. Der Glaube der Römer stand schon seit seinen Anfängen unter dem Einfluss fremder Religionen, wie der etruskischen und später der orientalischen Kulte. Insbesondere die griechische Götterwelt vermischte sich mit der der Römer und prägte diese maßgeblich. Dadurch entstand eine komplexe Religion aus vielen Einzelementen, die trotz fehlender ethnischer Homogenität zu einer Einheit verschmolzen. Diese Religion kannte keine

²¹ Dahlheim, Werner: *Geschichte der römischen Kaiserzeit* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3), München 2003, S. 30.

²² Noethlichs, S. 42 f.

²³ Dahlheim, S. 111. f., siehe Kapitel 2.2.

Mission, demnach hatten die Römer keine Ambitionen, die von ihnen unterworfenen Völker zu bekehren. Dennoch breitete sich ihre Gottesvorstellung in den eroberten Gebieten aus. Dies geschah mittels Diffusion, also einer Vermischung der Religionen, die sich gegenseitig durchdrangen, so dass schließlich die griechisch-römische Religion in den verschiedenen Teilen des Reiches dominierte.²⁴

Notwendige Voraussetzung dafür war das polytheistische Wesen, das all diesen Religionen eigen war und das sie leicht miteinander vereinbar machte. Durch die ähnlich strukturierten Götterwelten war es möglich, dass sich die Römer gleichsam die Gottheiten der unterworfenen Völker aneigneten und deren Kulte in ihre eigene Religion übernahmen. So gelang es ihnen, diese Völker über die Religion an ihren Staat zu binden. Der Nachteil dieser Methode lag darin, dass durch die kultische Toleranz und die daraus resultierende Überfremdung, der römischen Religion allmählich Substanz und Fundament entzogen wurden.²⁵

Durch den Kaiserkult sollten der Politik des toleranten Polytheismus jedoch Grenzen gesetzt und gleichzeitig der Zusammenhalt des Reiches gewährleistet werden. Der aus dem Orient stammende Kult, der die Vergöttlichung des Kaisers beinhaltete, wurde durch Augustus etabliert und war für die Römer eine Neuheit, da diese bisher nur die Ahnenverehrung, also die Verehrung des toten Kaisers kannten.²⁶ Dieser Kult wurde im Laufe des 1. Jh. n. Chr. zur festen Institution, die vor allem durch das Beamtentum, die Vereine und das Militär getragen und verbreitet wurde. In den Eiden der Beamten und Soldaten wurde der Kaiser neben die Götter gestellt und das Heer verehrte das Kaiserbild. Der Kaiserkult erhob sich über die verwirrende Fülle der im *Imperium* vertretenen Kulte und Religionsformen als der sie überragende Mittelpunkt, indem er sie in den Schatten stellte oder sie mit den Elementen des Herrscherkultes durchsetzte. In diesem Kult vermischten sich religiöse und

²⁴ Cancik, Hubert/ Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte. Ein Forschungsprogramm stellt sich vor*, Erfurt 2003, S. 9 ff.

²⁵ Muth, Robert: Vom Wesen römischer ‚religio‘, in: Temporini, Hildegard (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung, Teil II: Principat, Band 16: Religion, 1. Halbband*, Berlin 1987, S. 290-354, hier S. 301.

²⁶ Muth, Robert: *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1998², S. 211.

patriotische Gefühle. Er wurde zum Ausdruck und Bindeglied für die national und religiös so verschiedenen Teile des Reiches und damit zum Zeichen der Reichseinheit.²⁷

Der Kaiserkult setzte sich zunächst nur im griechisch-hellenistischen Ostteil durch und erst später auch in Rom und in den westlichen Provinzen. Der Grund dafür liegt in der griechischen Tradition der Herrscherverehrung: In den östlichen, griechisch geprägten Teilen des Reiches war es seit Jahrhunderten Brauch, den Monarchen mit göttlicher Weihe zu umgeben und ihn als Verwalter göttlicher Mächte anzusehen. Ursprung dieser Tradition waren die griechischen Mythen, die als Vermittler zwischen der menschlichen und der Götterwelt fungierten. Die griechische Götterwelt hatte dadurch - anders als die römische - eine Verbindung zu der Welt der Menschen, ausgedrückt durch Liebschaften zwischen Göttern und Menschen, durch die Heroen und Halbgötter und durch die allgemeine Vorstellung, dass die außergewöhnlichen Taten einer Person Ausdruck göttlichen Wirkens sein mussten.²⁸

Außerhalb des Kaiserkultes kam der Verehrung von Götterbildern im römischen Kult keine große Bedeutung zu. Auch der Mythos war in der römischen Religion bedeutungslos. Da es keine Göttergeschichten gab, hatten die Römer keine Vorstellung vom Leben ihrer Götter wie in den griechischen Mythen etwa. Die römischen Götter heirateten nicht, zeugten keine Kinder, erlebten keine heroischen Abenteuer und hatten keinen Wohnsitz, weder im Jenseits noch in der Unterwelt.²⁹

Dennoch hatten die Römer ein starkes religiöses Selbstbewusstsein und waren überzeugt, die anderen Völker in Hinsicht auf die Religionen, die sich nur graduell unterschieden, zu übertreffen. Aus diesem Grund waren sie der Auffassung, sie würden von den Göttern ganz besonders geschätzt und hätten von ihnen die Weltherrschaft übertragen bekommen.³⁰

Doch die Vorurteile gegenüber anderen Volksgruppen bezogen sich nicht nur auf den religiösen Aspekt. Generell wurden alle Bewohner des römischen Reiches außerhalb Roms und der griechischen Stadtstaaten als barbarisch eingestuft. Den Mängeln der ‚Anderen‘ stellten die Römer ihre eigenen

²⁷ Wendland, Paul: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Handbuch zum Neuen Testament 2), Tübingen 1972⁴, S. 150.

²⁸ Dahlheim, S. 22 ff.

²⁹ Dion. Hal. ant. 19-21, vgl. Kapitel 4.3.2.

³⁰ Muth 1998, S. 220.

Tugenden entgegen. Die Spanier, Gallier und Germanen im Norden und Westen wurden als wild, grausam, ungebildet und unzivilisiert angesehen, während die Orientalen des Ostens als unzüchtig, treulos und unverschämt galten. Diese Stereotypen und Vorurteile bezeugen das Überlegenheitsgefühl der Römer. Auch die Juden waren derartigen Vorurteilen ausgesetzt, die sich durch die Ausübung ihres Glaubens noch verstärkten.³¹

Die griechisch-römische Religion wird im allgemeinen als tolerant gegenüber fremden Kulturen bezeichnet. Von religiöser Toleranz im römischen Kaiserreich zu sprechen kann jedoch irreführend sein, da sich der Toleranzbegriff immer auf etwas andersartiges bezieht, dass es zu tolerieren oder zu dulden gilt. Die meisten regionalen Kulte in der griechisch-römischen Welt waren aber in ihrer Grundstruktur sehr ähnlich aufgebaut und aus diesem Grund auch leicht miteinander vereinbar. Insbesondere im Umgang mit der monotheistischen Gottesvorstellung der Juden zeigten sich jedoch schnell die Grenzen dieser religiösen Toleranz, sowohl von griechischer, als auch von römischer Seite.³²

2.2 Der hellenistische Osten

Ebenso wie die römische Religion von griechischen Einflüssen durchdrungen war, wurde auch die Kultur der Römer stark vom Hellenismus geprägt. Als hellenistisches Zeitalter gilt die Periode zwischen dem Zerfall des Perserreiches Alexanders des Großen im 4. Jh. v. Chr., auf dessen Boden die großen, von Griechen und Makedonen regierten Diadochenstaaten entstanden, und der Eroberung und Eingliederung des letzten hellenistischen Großstaates Ägypten in das Römische Reich 30 v. Chr. In den drei großen Monarchien, die aus den Diadochenkämpfen hervorgingen³³, vermischten sich während dieser Epoche griechische und orientalische Elemente, deren Einflüsse auch nach der Eroberung durch die Römer erhalten blieben.³⁴ Administrativ war Griechenland nach der Eingliederung in das Römische Reich als eigene

³¹ Bohrmann, Monette: Die Sicht des Fremdlings in *Contra Apionem*, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 222-230, hier S. 223.

³² Baltrusch, Ernst: *Bewunderung, Duldung, Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur*, in: *KLIO* 80, Heft 2, 1998, S. 403-421, hier S. 410.

³³ Das Ptolemäerreich, das Seleukidenreich und das Stammland Makedonien.

³⁴ Lotze, Detlef: *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Hellenismus*, München 2007, S. 91-92.

senatorische Provinz Achaia organisiert, deren Regierung durch einen Prokonsul repräsentiert wurde. Sowohl hier als auch in der hellenisierten und ebenfalls senatorisch regierten Provinz Asia gab es keine nennenswerte Opposition zu der römischen Herrschaft. Die Römer stützten sich auf die begüterten Bevölkerungsschichten und vertrauten ihnen die gesamte Verwaltung an, unter römischer Obhut versteht sich. Obwohl viele von ihnen das römische Bürgerrecht verliehen bekamen, wurde eine Romanisierung in den östlichen Provinzen nicht angestrebt.³⁵

Die kulturelle Trennung des Reiches in einen lateinischen Westteil und einen griechischen Ostteil schritt im 1. Jh. n. Chr. weiter voran. Während in den West- und Nordprovinzen vor allem die Verstärkung und die Romanisierung eine Rolle spielten, fand im Osten eine Einordnung des Römertums in das geistige und politische Leben der griechischen Städte statt. Das Römische Reich nahm die gesamte, bereits hoch entwickelte griechisch-orientalische Kultur in sich auf und passte sich dieser an, reihte sich gewissermaßen in das geistige Erbe Griechenlands ein. Selbst das Bild von den eigenen Anfängen unterwarfen sie den griechischen Gründungsmythen. Im Gegensatz zu den romanisierten Völkern im westlichen und nördlichen Teil des Reiches, deren Sprache und Kultur von der römischen verdrängt wurde, stellten die Römer den Fortbestand der griechischen Kultur nie in Frage.³⁶

Der kulturelle Einfluss der Griechen bestand aber schon seit den Anfängen der römischen Republik und vergrößerte sich mit der schrittweisen Eroberung Griechenlands stetig. Cicero beispielsweise berichtete im 1. Jh. v. Chr. über die Stadt Athen, dass sie der Ursprung der Zivilisation, der Religion, der Lehre, des Ackerbaus, der Gerechtigkeit und der Gesetze gewesen sei.³⁷

Das Reich war seit dieser Ausdehnung ein zweisprachiges. Griechisch wurde im Westen zur κοινή, zur allgemeinen Verkehrssprache. Besonders in den Bereichen der Erziehung, der Rhetorik und der Geschichtsschreibung profitierten die Römer von den hellenistischen Bildungseinflüssen. Die Überlegenheit der griechischen Kultur war eindeutig, bezeichnenderweise

³⁵ Bengtson, Hermann: *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1982, S. 506.

³⁶ Dahlheim, S. 113 f.

³⁷ Cic. Flacc. 62.

lernte fast jedes Kind der römischen Oberschicht Griechisch, aber kaum ein Grieche lernte Latein.³⁸

Die Bildung, die den Kindern der römischen Oberschicht zuteil wurde, war seit dem Beginn der Kaiserzeit von einem starken pädagogischen Interesse geprägt, auch wenn zu keiner Zeit ein Schulzwang bestand. Die ‚Nachfrage‘ nach der klassischen griechischen Ausbildung stieg an, ebenso das Ansehen der Bildungsvermittler. Elementar- und weiterführende Schulen waren sowohl in der griechischen als auch in der lateinischen Welt weit verbreitet, und richteten ihren Unterricht nach griechischem Vorbild und Inhalten. Außerhalb der Schule wurde die Erziehung meist einem gebildeten Sklaven überlassen. Auch dabei wurde nicht selten der Unterricht in griechischer Sprache abgehalten, da Latein als Umgangssprache ohnehin erlernt wurde.³⁹

Die Begeisterung für die griechische Kultur schlug sich später auch in der Politik einiger römischer Kaiser nieder. Der starke Philhellenismus Kaiser Neros beispielsweise fand seinen Ausdruck in der (materiellen) Freiheitserklärung für die Provinz Achaia im Jahre 67 n. Chr. Mit dieser inschriftlich überlieferten Erklärung waren beträchtliche finanzielle Vergünstigungen für die Griechen verbunden, insbesondere wurde die Provinz von den an Rom zu entrichtenden Abgaben befreit.⁴⁰

Unter den Flaviern wendete sich das Blatt für die Griechen erneut: Vespasians Sorge und Aufmerksamkeit galt vermehrt dem Westen des *Imperiums* und in der Folge von Krawallen in der griechischen Hälfte des Reiches entzog er den Griechen ihre von Nero verliehene ‚Freiheit‘ wieder.⁴¹ In dieser Zeit bildete sich eine Opposition, bestehend aus weiten Kreisen der griechischen Intelligenz und Philosophen, die das Prinzipat als τυραννίς verurteilten. Vespasian ließ daraufhin 74. n. Chr. alle Philosophen aus Rom und Italien ausweisen. Doch trotz der in Ungnade gefallenen Philosophen privilegierte Kaiser Vespasian die griechischen Gelehrten: In seinem Amtsjahr als Zensor erließ er ein Edikt, das den Rhetoren und Grammatikern, sowie den Ärzten wichtige Privilegien verlieh. Dazu gehörte die Befreiung von den

³⁸ Marou, Henri-Irénée, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, S. 355 ff.

³⁹ König, Ingemar, *Vita Romana: Vom täglichen Leben im alten Rom*, Darmstadt 2004, S. 110.

⁴⁰ Christ, Karl: *Geschichte der römischen Kaiserzeit, Von Augustus bis Konstantin*, München 2002⁴, S. 234.

⁴¹ Suet. Vesp. 9.

Quartierlasten und der Besteuerung, Schutz vor rechtswidriger Verhaftung und das lang ersehnte Recht, Genossenschaften auf der Grundlage von Kultvereinen zu bilden.⁴² Anfang des 2. Jh. n. Chr. erlebte dann das Hellenentum insgesamt eine Art Renaissance, unter den Regierungen des Trajan und des ausgesprochen philhellenen Hadrian. Insbesondere unter Letzterem blühte die griechische Kultur auf und erlebte eine geistige und materielle Hochphase, der in der gesamten Kaiserzeit nichts vergleichbares zur Seite zu stellen war.⁴³ Diese Periode des Wohlstandes endete erst mit dem Ausbruch der großen Pest unter Mark Aurel zum Ende des 2. Jh. n. Chr.⁴⁴

Der Umgang mit der griechischen Kultur und die Eingliederung der griechischen Provinzen in das Römische Reich waren in ihrer Ausprägung einzigartig. Das griechisch-römische Beziehungsgeflecht könnte demnach kaum in einem größeren Kontrast zu dem spannungsgeladenen Verhältnis zwischen Römern und Juden stehen, das stets von heftigen Konflikten geprägt war.

2.3 Die Sonderstellung der Juden

Der erste entscheidende Wendepunkt in der Beziehung zwischen Römern und Juden war die Eroberung Jerusalems durch Pompeius im Jahr 63 v. Chr. Dieser zog neue Grenzen in Palästina: Der westliche Teil des Seleukidenreiches wurde zur Provinz Syria und lediglich die Gebiete, welche unmittelbar zur Kultgemeinde Jerusalems gehörten, verblieben unter dem Einfluss des Hohepriesters. Dazu gehörten neben Judäa auch Galiläa und das ostjordanische Peräa. Judäa wurde zu dem Zeitpunkt nicht direkt in das Römische Reich eingegliedert, sondern verblieb in einem Stadium zwischen staatlicher Autonomie und Integration in das römische Provinzialsystem. Dies bedeutete für den Hohepriester Hyrkanus II. zwar die Abhängigkeit von Rom, nicht aber die Unterordnung unter den Provinzstatthalter. Mit der Einsetzung des Klientelkönigs Herodes im Jahr 39 v. Chr. festigte sich der römische Einfluss in Judäa. Nach dem Tod des Herodes im Jahr 4 v. Chr. stritten dessen Söhne

⁴² Suet. Vesp. 18.

⁴³ Hadrian bekam schon früh den Spitznamen ‚Graeculus‘ und stand der griechischen Kultur Zeit seines Lebens sehr nahe. HA Had. 1.5.

⁴⁴ Bengtson 1982, S. 513 ff.

und die verschiedenen religiösen Parteien um die Macht. Da die Römer keinen geeigneten Verbündeten für die kommunale Selbstverwaltung finden konnten, wurde der jüdische Staat schließlich von Augustus als Provinz Judäa unter der Leitung eines Prokurators direkt der römischen Verwaltung unterstellt.⁴⁵

Doch schon vor der Eroberung Jerusalems gab es zwischen Römern und Juden vielfältige Kontakte, da sich die Diaspora bereits in hellenistischer Zeit nach Kleinasien, Griechenland und sogar bis nach Rom ausgebreitet hatte und dort Juden unter römischer Herrschaft lebten. Auch im Ptolemäerreich in Ägypten gab es jüdische Diasporagemeinden, die sich besonders in Alexandria angesiedelt hatten. Die Tatsache, dass Juden sowohl in Palästina als auch in fast allen Provinzen des Reiches anzutreffen waren, hatte dabei einen großen Einfluss auf das Judenbild der griechisch-römischen Autoren.⁴⁶

Die Frage, ob die Juden innerhalb des Römischen Reiches eine nationale oder eine ethnische Minderheit waren, ist aufgrund der weit reichenden Diaspora nicht eindeutig zu klären. Die Stellung der Juden ist daher am besten durch Rechtskategorien zu bestimmen. Dabei ist zu beachten, dass es in der Diaspora keinerlei jüdische Städtegründung gegeben hat, vermutlich aufgrund der starken Ausrichtung des jüdischen Lebens auf Jerusalem und den Tempel, und das damit verbundene, differenzierte Verhältnis zum Phänomen ‚Stadt‘. Da jedoch das römische Herrschaftsprinzip auf der kommunalen Selbstverwaltung basierte, gerieten die Judengemeinden, die sich in bereits bestehenden Kommunen ansiedelten, nur im Falle eines Konfliktes in den Fokus der Obrigkeit. Auf individualrechtlicher Ebene wurden Juden in einigen Aspekten anders behandelt als andere Bewohner des Römischen Reiches. Ihre Vorrechte bestanden darin, dass ihnen die rituelle Beschneidung gestattet wurde (während die Beschneidung sonst unter Strafe stand), dass die Ausübung des Sabbats, die Tempelsteuer und das Gemeindegut unter staatlichem Schutz standen, dass freie Kulturausübung gewährt wurde und dass Juden, die das römische Bürgerrecht besaßen, in bestimmten kleinasiatischen Städten vom Militärdienst befreit waren.⁴⁷

⁴⁵ Sasse, Markus: *Geschichte Israels in der Zeit des zweiten Tempels*, Neukirchen 2004, S. 231-289.

⁴⁶ Baltrusch, Ernst: *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt 2002, S. 115.

⁴⁷ Noethlichs, S. 76 ff.

Mit den Sonderrechten einher ging der Status der jüdischen Gemeinden als *collegia licita*, und damit verbunden die Gewährleistung einer eigenen Zivilgerichtsbarkeit. Dennoch stellten diese Privilegien nur einzelne Rechtsakte dar, die jederzeit wieder aufgehoben werden konnten. Die meisten dieser Vorrechte wurden den Juden von Cäsar gewährt und von Augustus weitergeführt. Dieser nahm darüber hinaus die Juden vom neu eingeführten Kaiserkult aus, da die gottgleiche Verehrung des Kaisers für Juden aufgrund der Monotheismuskonzeption nicht möglich war und sie den Kult, sowie die Teilnahme an traditionellen römischen Aktivitäten und Lebensformen strikt ablehnten. Über die Gründe der Privilegierung durch Cäsar kann nur spekuliert werden: Möglich wäre ein Ausdruck seiner Dankbarkeit, da die jüdischen Machthaber Hyrkanos II und Antipater ihn bei seinem Ägyptenfeldzug unterstützt hatten, oder aber als Abgrenzung zu Cäsars Gegenspieler Pompeius, der den jüdischen Tempel entweihte. Auch der bei den Juden verhasste Klientelkönig Herodes wusste sich mit den römischen Machthabern zu arrangieren. Während das jüdische Volk vom Kaiserkult ausgenommen war und diesen als Blasphemie strikt ablehnte, ehrte Herodes den Kaiser mit Bauten und Städtegründungen als Beweis seiner Loyalität.⁴⁸ Die genauen Beweggründe Herodes' werden jedoch in der Forschung kontrovers diskutiert.⁴⁹

In der gesamten Diaspora, besonders aber in der Stadt Rom, in der jüdische Gemeinden schon seit 150 v. Chr. ansässig waren, kam es immer wieder zu Konflikten. Insbesondere Bekehrungsversuche seitens der Juden, die so genannte ‚Proselytenmacherei‘, wurden als anstößig und politisch verdächtig aufgefasst, obwohl die jüdische Religion keine eindeutige Missionsreligion war.⁵⁰ Dennoch trugen auch diese Bekehrungsversuche dazu bei, dass das Judenbild der Römer und der Hellenen mit vielen Vorwürfen und Anfeindungen gespickt war: Grundsätzlich wurden sie als ‚anders‘ beurteilt, also als grundverschieden von allen anderen Völkern. Ohne die

⁴⁸ Christ, S. 581.

⁴⁹ Vgl. z.B. Bernett, Monika: *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern* (WUNT 203), Tübingen 2007.

⁵⁰ Als Proselyten wurden diejenigen bezeichnet, die zum Judentum konvertierten und dadurch innerhalb der jüdischen Gemeinschaft fast dieselben Rechte besaßen wie ein gebürtiger Jude. Die Bedingungen für eine Konversion waren die Darbringung eines Opfers, ein rituelles Tauchbad und für Männer die Beschneidung. Wandrey, Irina: *Proselyten*, in: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Band 10, Stuttgart 2001, Sp. 437.

Privilegierungen wäre ein Zusammenleben von Juden und Römern/ Griechen nicht möglich gewesen, darüber hinaus wirkte sich gerade die kommunale Selbstverwaltung oft negativ auf die Durchsetzung der jüdischen Privilegien aus: War die römische Ordnungsmacht nicht vor Ort präsent, wurden die Vorrechte der Juden von den jeweiligen herrschenden Eliten nicht immer beachtet.⁵¹

Die Juden wurden von Römern und Griechen als Randgruppe wahrgenommen, die durch ihren monotheistischen Glauben hervorstach. Während der griechisch-römische Polytheismus zwar weitgehend tolerant gegenüber fremden Religionen war, legten die Römer doch größten Wert auf religiös und politisch fundierte Loyalitätsakte, insbesondere auf die kultische Verehrung des Kaisers. Die Ablehnung des Kaiserkultes seitens der Juden wurde, wie oben erwähnt, von den römischen Kaisern zwar teilweise geduldet, wirkte sich aber negativ auf das Judenbild der gemeinen Bevölkerung aus. Der Absolutheitsanspruch der jüdischen Religion, die keine anderen Götter duldete, gepaart mit der Tatsache, dass es sich aus Römersicht beim Judentum um ein Unterschichtenphänomen handelte, sorgte für Konfliktpotential: Für die Römer wirkte die religiöse Überzeugung der Überlegenheit, ausgehend von einer sozial verachteten Randgruppe, geradezu provozierend. Hinzu kam, dass es selbst der gebildeten römischen Oberschicht oftmals an Informationen über die monotheistische Religion fehlte, sowie an Verständnis für die jüdische Mentalität.⁵²

Beispielsweise berichtete Tacitus, ein Zeitgenosse Josephus', über die Juden, dass ihre Bräuche mit den sonst auf der Welt üblichen im Widerspruch stünden. Was den Römern heilig war, sei den Juden unheilig, was die Römer als Gräuel betrachteten sei bei den Juden gestattet. Die Ehrung des Sabbats würde aus ihrer Freude am Nichtstun hervorgehen.⁵³

Quintilian bezeichnete die jüdische Religion gar als Aberglauben, dessen Urheber, Moses, er dafür verantwortlich machte, ein Volk versammelt zu haben, das den anderen Verderben bringe.⁵⁴

⁵¹ Noethlichs, S. 89.

⁵² Christ, S. 577 ff. Zu den Folgen der Missverständnisse zwischen Römern und Juden vgl. Stern, Sach: Dissonance and Misunderstanding in Jewish-Roman Relations, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, 1998, S. 241-250.

⁵³ Tac. Hist. 5.4.

⁵⁴ Quint. inst. 3.7.19-21.

Das eigentliche Problem war demnach nicht theoretischer, sondern praktischer Natur: Da die jüdische Religion eng mit alltäglichen Bräuchen verknüpft war, konnten die Juden in der griechisch-römischen Welt nicht uneingeschränkt am öffentlichen Leben teilnehmen. Sie beteiligten sich nicht an den Festakten zu Ehren der lokalen Gottheiten, sie konnten nicht mit ihren Nachbarn gemeinsam essen und am Sabbat nicht ihren Geschäften nachgehen. Auch der Zugang zu öffentlichen Ämtern blieb ihnen verwehrt, weil dies oft mit gewissen Ehrerbietungen gegenüber der lokalen Gottheit verbunden war.⁵⁵

Während die Juden Judäas immer wieder gegen die Fremdherrschaft rebellierten und zahlreiche Aufstände entfachten, gab es von römischer Seite Erbitterung darüber, dass trotz gewisser Privilegien keine Eingliederung stattfand. Erschwerend kam hinzu, dass die verschiedenen religiösen Gruppierungen nach dem Ableben des von Rom eingesetzten Königs Herodes in Judäa um die Macht stritten. Die römische Seite fand keinen geeigneten Verbündeten für die kommunale Selbstverwaltung: Weder die an strengen religiösen Normen orientierten Pharisäer, noch die unter Herodes zu Einfluss gelangten Sadduzäer konnten als dauerhafte politische Repräsentanten in Jerusalem erhalten, ebenso wenig die radikalen, Rom feindlich gesinnten Zeloten oder die isolierten Essener.⁵⁶

Die ständigen Spannungen, sowohl in der Diaspora als auch in der Provinz Judäa, gipfelten schließlich in den drei großen jüdischen Aufständen: Dem jüdischen Krieg 66-70 n. Chr. unter Nero und Vespasian, den Diaspora Aufständen 115-117 n. Chr. unter Trajan und dem Bar-Kochbar-Aufstand 132-135 n. Chr. unter Hadrian. Dessen weit reichende Folgen waren unter anderem

⁵⁵ Mason 2000, S. 82 f.

⁵⁶ Die Pharisäer bildeten die stärkste Religionspartei Palästinas, die sich besonders streng an den Gesetzen der Thora orientierte und deren Einhaltung als Pflicht für ganz Israel ansah. Die Religionspartei der Sadduzäer hingegen lehnte es ab, das ganze Leben nach der Thora auszurichten und betonte den freien Willen des Menschen, sowie die priesterlichen Vorrechte. Sie stützte sich auf das Priestertum und den Tempel. Nach dessen Zerstörung verloren sie sowohl ihr religiöses Zentrum als auch die Basis ihres Vermögens und spielten nur noch eine untergeordnete Rolle. Die Zeloten galten als militante jüdische Widerstandskämpfer und waren maßgeblich an den jüdisch-römischen Kriegen beteiligt, während die Essener gegen die Hellenisierung Palästinas kämpften und im 1. Jh. n. Chr. kaum mehr eine Rolle spielten. Fansa, Mamoun (Hrsg.): *Mit Thora und Todesmut: Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba*, Oldenburg 1996, S. 10-12.

die Vertreibung aller Juden aus Jerusalem, die vollständige Paganisierung der Stadt und die Umwandlung Judäas in die Provinz Syria Palästina.⁵⁷

Generell war die Eingliederung der Juden in das Römische Reich aufgrund der religiösen Differenzen schwierig, wenn nicht sogar unmöglich, da eine Integration für die Juden, die sich über den Glauben an den einen Gott definierten, einer Selbstaufgabe gleichgekommen wäre. Zu den Spannungen im Umfeld Jerusalems traten die stetigen Auseinandersetzungen zwischen Juden und den ansässigen Griechen in Alexandria: Für das Römische Reich war die Gegend um Alexandria aufgrund der reichen Getreidevorkommen von besonderer Bedeutung für die Versorgung des Heeres. Kämpfe in der ‚Kornkammer‘ Roms waren dementsprechend unerwünscht. Dabei resultierten die Spannungen zwischen Juden und Griechen vermutlich nicht aus einer ökonomischen Rivalität, sondern vielmehr aus dem ständigen Zuwachs der jüdischen Bevölkerung. Die Unruhen gipfelten in den oben erwähnten Diaspora-Aufständen 115-117 n. Chr., bei denen sich die römischen Präfecten auf die Seite der Griechen schlugen und es zu bürgerkriegsähnlichen Massakern an Juden kam.⁵⁸

2.4 Das hellenistische Judentum

Mit dem Begriff Ἑλληνισμός wurde im Altgriechischen in erster Linie die Eigentümlichkeit und der korrekte Umgang mit der griechischen Sprache bezeichnet. Insbesondere meint der Begriff die richtige, durch Dichter und Schriftsteller legitimierte Schriftsprache, aber auch die griechische Bildung und Philosophie.⁵⁹

Trotz der Auseinandersetzung zwischen Griechen und Juden in der Diaspora waren auch jüdische Gelehrte, ebenso wie die Römer, von der hellenistischen Bildung und Kultur stark beeinflusst. Sowohl in der Diaspora als auch in Palästina kamen sie unter Alexander dem Großen und während der Zeit der Diadochenstaaten mit den allgegenwärtigen hellenistischen Bildungsinhalten in Berührung. Besonders der Syrerkönig Antiochos (175-164 v. Chr.) versuchte

⁵⁷ Der erste jüdische Krieg wurde von Josephus im *De bello Judaico* dokumentiert, die Diaspora Aufstände und den Bar-Kochbar Aufstand schilderte u.a. Cassius Dio (68.32.1-2; 69.12.1-14.3)

⁵⁸ Christ, S. 581 ff. Zu den Spannungen in Alexandria vgl. auch Kapitel 4.1.3.

⁵⁹ Muth, 1998, S. 181.

während der seleukidischen Fremdherrschaft das Judentum in den hellenistischen Kulturkreis einzubinden. Diese Hellenisierungsversuche wurden einerseits von aristokratischen Juden begrüßt, andererseits aber auch zum Anlass für den Kampf um den Erhalt der nationalen Religion und Kultur genommen. Wurde die griechische Sprache durch den siegreichen Freiheitskampf der Makkabäer auch etwas zurückgedrängt, so breitete sie sich doch als *κοινή* im östlichen Mittelmeerraum, und damit auch in Palästina unaufhaltsam aus.⁶⁰

Der Vormarsch der griechischen Sprache in Palästina lässt sich gut anhand von Inschriften dokumentieren, die seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert fast ausschließlich auf Griechisch verfasst wurden. Ähnlich wie später bei den Römern kann davon ausgegangen werden, dass die Kenntnis der griechischen Sprache bei palästinensischen Juden der Aristokratie eine Selbstverständlichkeit darstellte, wobei die Muttersprachen Hebräisch und Aramäisch beibehalten wurden. Besonders durch die Kontakte der palästinensischen Juden zu denen der frühen Diaspora, gewann die hellenistische Kultur in ganz Palästina, hauptsächlich aber in Jerusalem an Bedeutung: Der Tempel und die Stadt blieben immer Zentrum des gesamten, durch die Diaspora hauptsächlich hellenistisch geprägten, Judentums.⁶¹

Darüber hinaus war Palästina ein eher kleines Land, das viele Reisende hervorbrachte und aufnahm, so dass Griechisch als Handelssprache den Juden nicht fremd gewesen sein konnte.⁶²

Bereits ab dem 2. Jh. v. Chr. entwickelten sich die Ansätze einer griechisch-jüdischen Literatur in Palästina und Alexandria, die sich besonders der jüdisch-nationalen Geschichte widmete und die Formen hellenistischer Historiographie übernahm. In Jerusalem trieben griechische Gymnasien und Schulen den Hellenisierungsprozess der Oberschicht weiter voran. Ablehnung fand die Hellenisierung insbesondere bei den Pharisäern. Als Gegenbewegung bildete sich eine Gruppe von pharisäischen Schriftgelehrten, die eng mit dem Schreiberstand des Tempels verknüpft war und deren Ziel die Unterrichtung des Volkes in der Thora war. Aus dieser antihellenistischen Bewegung

⁶⁰ Wendland, S. 187.

⁶¹ Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.*, Tübingen 1988² S. 108 ff.

⁶² Rajak, S. 51.

entwickelte sich schließlich nach der Zerstörung des Tempels im 1. Jh. n. Chr. das rabbinische Judentum.⁶³

Der Hellenismus hatte sich zu dieser Zeit bereits als geistige Macht nachhaltig im jüdischen Palästina durchgesetzt und ging durch alle Schichten des Volkes. Sie betraf sowohl den geistig-religiösen, sowie den politisch-wirtschaftlichen Bereich. Dabei wurde die hellenistische Zivilisation, ihre Sprache, Literatur und Denken durch das Judentum aufgenommen, auch wenn die Hellenisierung im palästinensischen Mutterland eine andere Form hatte als die der Diaspora: In Palästina kam sie von außen, während die Juden der Diaspora sich in der hellenistischen Welt angesiedelt hatten.⁶⁴

Dennoch erweist sich die in der neutestamentlichen Wissenschaft oft vorgenommene Differenzierung zwischen ‚palästinensischem‘ und ‚hellenistischem‘ Judentum als irreführend, da streng genommen ab dem 2. Jh. v. Chr. das gesamte Judentum als hellenistisch bezeichnet werden müsste. Eine Unterscheidung lässt sich höchstens zwischen den griechischsprachigen Juden der Diaspora und den vorwiegend hebräisch- bzw. aramäischsprachigen Juden Palästinas machen. Allerdings hat sich auch im Zentrum Palästinas, in Jerusalem schon früh eine griechisch sprechende Minderheit herausgebildet. Diese gehörte meist der aristokratischen Oberschicht an und bewegte sich in beiden Sprachbereichen. Von diesen jüdischen ‚Graecopalästinern‘ gingen stets die stärksten politischen, kulturellen und religiösen Impulse aus. Zu ihnen zählten die Mitglieder des vornehmen Priesteradels, zu denen auch Herodes und seine Nachkommen gehörten, sowie andere hohepriesterliche Familien des 1. Jh. n. Chr. Auch Josephus entstammte einer solchen Familie jüdischer ‚Graecopalästinern‘. Die Kenntnis des Griechischen war dabei Ausdruck einer höheren sozialen Stellung, die eine gute Bildung und die Pflege von Kontakten mit der Welt außerhalb Palästinas einschloss.⁶⁵

Die Grundzüge dieses hellenistisch-jüdischen Denkens ergaben sich dabei aus dem Verhältnis zwischen dem Glauben an Gott und seine Gesetze einerseits, und den Methoden der geistigen und politischen Selbstbehauptung andererseits: Da die jüdische Religion keine geformte Dogmatik kannte,

⁶³ Hengel, S. 191.

⁶⁴ Schwartz, Seth: *The Hellenization of Jerusalem and Shechem*, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, 1998, S. 37-46.

⁶⁵ Hengel, S. 194 f.

bestand ein großer Ermessensspielraum, inwieweit der geistige Umgang mit den griechischen Heiden und deren Kultur und Bildung gepflegt werden konnte, ohne das ‚Jüdische‘ preiszugeben. Aus diesem Ermessensspielraum ergab sich die Existenz der verschiedenen jüdischen Gruppen und ihr jeweiliges Verhältnis zum Hellenismus. Bei allen Differenzen war jedoch die Basis all dieser jüdischer Gruppen der Glaube an den *einen* Gott und an seine Gesetze. Dementsprechend richtete sich auch die Polemik der jüdisch-hellenistischen Schriftsteller stets gegen den Polytheismus der Griechen und Römer. Hieraus entwickelte sich die jüdische Apologetik, zu deren Vertretern auch Josephus gehörte. Doch es gab auch den Versuch der Anknüpfung an monotheistische Tendenzen im Heidentum seitens der jüdisch-hellenistischen Schriftsteller, so z.B. an die Anschauung, dass die eine Gottheit viele Namen tragen kann. Die jüdische Gottesvorstellung konnte so mit griechischem Gedankengut angereichert werden.⁶⁶

⁶⁶ Conzelmann, Hans: *Heiden - Juden - Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981, S. 123 ff, vgl. auch Dellling, Gerhard: Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, in: Hasse, Wolfgang (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung, Teil II: Principat, Band 20: Religion (Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit ausgenommen Philon und Josephus) 1. Halbband*, Berlin 1987, S. 9-39.

3. Flavius Josephus - Leben und Wirken

Geboren wurde Josephus im Jahr 37 n. Chr. in Jerusalem, er starb vermutlich um das Jahr 100 in Rom. Zum Verständnis seines Fremdenbildes ist die Beschäftigung mit seiner Biographie elementar, ergeben sich doch viele Zusammenhänge in seinen Aussagen erst durch die Kenntnis der Lebensumstände des Schriftstellers. Während im vorigen Kapitel die allgemeinen kulturellen und politischen Umstände aus der Zeit Josephus' skizziert wurden, soll dieses Kapitel Auskunft über das Leben und die Schriften des Gelehrten, sowie über sein soziales Umfeld geben. Die ergiebigste Quelle zu diesem Zweck liefert der Schriftsteller selbst: Anders als die meisten erhaltenen Schriften aus dieser Zeit erzählte Josephus in seinen Werken dem Leser viel über seine Lebensumstände und seine persönliche Lebensgeschichte. Die Autobiographie des Josephus, seine *Vita*, ist das älteste erhaltene Werk dieses Genres. Allerdings tragen nur die Anfangs- und Schlussabschnitte dieser *Vita* biographische Züge, im Mittelteil wurde die Innenperspektive nicht konsequent eingehalten. Hier lieferte Josephus lediglich einen erneuten Kriegsbericht zum jüdisch-römischen Krieg, geschildert aus einer persönlichen Perspektive. Neben der *Vita* enthält jedoch auch das *Bellum* zahlreiche Einzelheiten aus seinem Leben. Problematisch ist dabei, dass die Selbstdarstellungen des Josephus seiner rhetorischen Ausbildung gemäß hochgradig stilisiert sind.⁶⁷

Das Studium der Rhetorik, der ‚Kunst der Überredung‘ befähigte dazu, ausgehend von einer Sachlage überzeugend in unterschiedliche Richtungen zu argumentieren. Josephus bediente sich verschiedener rhetorischer Techniken und verfremdete oder abstrahierte bisweilen seine Lebensumstände, gleichwohl er oftmals beteuerte, die Wahrheit unverfälscht wiederzugeben.⁶⁸

3.1 Lebenslauf

Im Lebenslauf des Josephus ist der jüdisch-römische Krieg 66-70 n. Chr. von zentraler Bedeutung. Auslöser dieses Aufstandes war ein Übergriff auf den Tempelschatz durch den Procurator Gessius Florus, der versuchte, fehlende

⁶⁷ Mason 2000, S. 53 f.

⁶⁸ Z.B. Ios. c. Ap. 1.47 f; 1.53 f.

Steuereinnahmen aus der jüdischen Tempelkasse auszugleichen. Für die Judäer war dies ein Frevel, der als direkter Angriff auf ihr Heiligtum gewertet wurde. Angeführt von den radikal anti-römischen Zeloten wurde die römische Garnison aus Jerusalem vertrieben. Die Gegenoffensive des Statthalters von Syrien konnte durch die Aufständischen abgewehrt werden, so dass sich schließlich alle jüdisch besiedelten Landesteile der Erhebung anschlossen. 67 n. Chr. beorderte Kaiser Nero seinen erfolgreichsten Feldherrn und späteren Nachfolger Titus Flavius Vespasianus nach Judäa, um den Aufstand niederzuschlagen. Dieser eroberte mit seinem rund 60.000 Mann starken Heer die Zentren der Revolte. Nach der Ermordung Neros 68. n. Chr., wurde Vespasian vom Heer zum Kaiser ausrufen und unterbrach seinen Feldzug. Sein Sohn Titus führte die Offensive fort und eroberte 70 n. Chr. nach mehreren Monaten der Belagerung schließlich Jerusalem. In der von Hunger und Bürgerkrieg geschwächten Stadt zerstörten seine Legionen Teile der Oberstadt und den heiligen Tempel, das Zentrum der jüdischen Religion.⁶⁹

Dieser Krieg bedingte sowohl Josephus' militärische Laufbahn in Galiläa, als auch seine literarische Schaffenszeit in Rom. Sein Leben lässt sich daher in zwei Abschnitte unterteilen: Den ersten Teil bilden seine Jugend in Jerusalem und die Zeit als Befehlshaber in Galiläa während der frühen Phase des Krieges. Der Schnitt in seinem Leben erfolgte nach der Gefangennahme durch die Römer und der anschließenden Begnadigung durch Kaiser Vespasian. Auch Josephus' Erfolg als Schriftsteller hing maßgeblich mit dem jüdisch-römischen Krieg zusammen, verfasste er doch seine erfolgreichste Schrift, das *De bello Iudaico*, in seiner Funktion als Kriegsberichterstatte auf römischer Seite.

3.1.1 Josephus ben Mathitjahu der Jude

Josephus begann seine *Vita* mit Angaben über Abstammung und Jugend. Seine Herkunft aus einer der ehrwürdigen Priesterfamilien Jerusalems fand gleich im ersten Abschnitt besondere Betonung, ebenso wie die Zugehörigkeit der mütterlichen Linie zum Adel: Josephus' Mutter gehörte nach seinen Angaben zu den Nachkommen des hasmonäischen Königshauses.⁷⁰ Sein Vater hieß

⁶⁹ Fansa, S. 14-16.

⁷⁰ Ios. vita 1-4.

Mathitjahu⁷¹, den Namen der Mutter erfährt der Leser nicht. Josephus hatte drei Kinder: Hyrkanos, Sohn aus dritter Ehe, geboren im Jahr 73, sowie zwei Söhne aus vierter Ehe: Justus (ca. 76) und Agrippa (ca. 78).⁷² Trotz seiner Beteuerung, die Daten seines Stammbaums aus den öffentlichen Registern abgeschrieben zu haben⁷³, wird die königliche Abstammung des Josephus in der neueren Forschung durchgehend bezweifelt, da er zwar behauptete, seine *Mutter* stamme von den Hasmonäern ab, dies aber nachzuweisen versuchte, indem er den Stammbaum seines *Vaters* auf den Hohepriester Jonathan aus der Hasmonäerfamilie zurückführte.⁷⁴ Josephus-Biographin Tessa Rajak vermutet hingegen, dass er mit dem Ausdruck ‚von der Mutter her‘ nicht seine eigene Mutter, sondern die Matriarchin seiner Familie, die hasmonäische Urgroßmutter meint.⁷⁵

Gleichwohl war die Eröffnung seiner Lebensgeschichte mit dem Stammbaum, der letztendlich Josephus' edlen Charakter unter Beweis stellen sollte, nichts ungewöhnliches. Die meisten antiken Gesellschaften waren aristokratisch strukturiert, daher kam einer langen und ehrwürdigen Ahnengalerie besondere Bedeutung zu: Sie war Grundvoraussetzung für Sozialprestige und Anerkennung der eigenen schriftstellerischen Leistungen. Darüber hinaus war der Nachweis einer adeligen Genealogie gewissermaßen rhetorische Konvention in Josephus' Zeit.⁷⁶

Die folgenden Abschnitte der *Vita*, in denen Josephus seine eigene Jugend und Ausbildung beschrieb, sind, ebenso wie sein Stammbaum, hochgradig stilisiert. Er betonte besonders seine überragende Gedächtnis- und Verstandeskraft, die bereits im Kindesalter so stark ausgeprägt gewesen sei, dass die Würdenträger der Stadt seinen Rat gesucht hätten. Josephus berichtete weiter, dass er mit sechzehn Jahren begann, die Schule der drei größten Religionsparteien seiner Zeit, die der Pharisäer, der Sadduzäer und der Essener, zu durchlaufen, um die beste von ihnen wählen zu können. Die drei Parteien bezeichnete er dabei als philosophische Schulen.⁷⁷ Da ihn die so gewonnenen Erfahrungen jedoch nicht

⁷¹ Bzw. Matthathias, Matthias oder Matja

⁷² Ios. vita 5.

⁷³ Ios. vita 6.

⁷⁴ Ios. vita 4-5, vgl. Mason 2000, S. 56

⁷⁵ Rajak, S. 15.

⁷⁶ Mason 2000, S. 57 f.

⁷⁷ Ios. vita 10.

genügte, schloss er sich dem Gelehrten Bannus an und lebte drei Jahre mit ihm in der jüdischen Wüste. Mit neunzehn schließlich kehrte er in die Stadt zurück um seine öffentliche Laufbahn zu beginnen.⁷⁸ Die chronologischen Unstimmigkeiten die sich aus seiner Darlegung ergeben, lassen entweder auf eine Ausschmückung des Lebenslaufes mit rhetorischen Gemeinplätzen schließen⁷⁹, oder können dadurch aufgelöst werden, dass Josephus möglicherweise nicht mit Bannus in der Wüste gelebt, sondern ihn dort lediglich besucht hat und gleichzeitig die Schulen der Pharisäer, Sadduzäer und Essener durchlief.⁸⁰ Die Herkunft aus einer vornehmen Familie, die gute Ausbildung des Schriftstellers sowie seine Kenntnisse über die Pharisäer, Sadduzäer und Essener werden in der Forschung nicht bezweifelt, allein seine Aussagen darüber in der *Vita* werden als übertrieben angenommen.⁸¹

Mit der Bemerkung, sich nach Abschluss seiner Studien dem öffentlichen Leben zugewandt und sich an der einflussreichsten Gruppe seiner Zeit, den Pharisäern, orientiert zu haben⁸², richtete sich Josephus nach den Erwartungen seines römischen Leserkreises: Bei Jugendlichen wurde philosophisches Interesse toleriert, von Erwachsenen erwartete man hingegen, dass sie zwar über eine fundierte philosophische Ausbildung verfügten, diese Neigung aber zugunsten ihrer öffentlichen Aufgaben zurückstellten.⁸³

Ob Josephus' Muttersprache Hebräisch oder Aramäisch war, darüber kann nur spekuliert werden. Es wird angenommen, dass Hebräisch im Palästina des 1. Jh.s. noch weit verbreitet war, während sich die aramäische Sprache jedoch nach und nach durchsetzte. Möglicherweise wurden beide Sprachen für unterschiedliche Kommunikationsweisen verwendet, Hebräisch als Umgangssprache und Aramäisch als Schriftsprache beispielsweise.⁸⁴ Als sicher gilt jedoch, dass Josephus als Mitglied der jüdischen Aristokratie schon in seiner Jugendzeit über fundierte Griechischkenntnisse verfügte: Im Schlusswort seiner

⁷⁸ Ios. vita 8-12.

⁷⁹ Mason 2000, S. 58.

⁸⁰ Siegert, Folker/ Schreckenberg, Heinz/ Vogel, Manuel: *Flavius Josephus: Aus meinem Leben (Vita), Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen 2001, S. 27, Anm. 17-18.

⁸¹ Mason 2000, S. 61.

⁸² Ios. vita 12.

⁸³ Cic. rep. 3.3, vgl. Siegert/ Schreckenberg/ Vogel, S. 27, Anm. 20.

⁸⁴ Rajak, S. 231 ff.

Antiquitates betonte er, wie ausführlich er sich mit der griechischen Sprache befasst und wie gründlich er ihre Grammatik studiert hätte.⁸⁵

Im Jahr 63 n. Chr. unternahm Josephus erstmals eine Schiffsreise nach Rom. Er berichtete, dass er dort nach mühevoller Anreise die Freilassung einiger ihm bekannten, vom Statthalter von Judäa festgenommenen Priester bewirkte, die sich in Rom vor Kaiser Nero verantworten mussten. Während dieser diplomatischen Mission eignete er sich vermutlich erste Lateinkenntnisse an.⁸⁶

Die nächste Phase in Josephus' Leben zu Beginn des jüdischen Aufstandes zählt zu den umstrittensten. Seine Angaben darüber in der *Vita* und dem *Bellum* widersprechen sich und gaben bereits zu Lebzeiten Josephus' Anlass zu Kontroversen. Die stark rhetorische Prägung der *Vita* führte dazu, dass die Darstellungen der Ereignisse nicht mit denen des *Bellum* übereinstimmten.

Hier beschrieb Josephus, wie nach den anfänglichen Siegen der Rebellen über die Römer auch diejenigen von der Revolution überzeugt werden konnten, die sich anfänglich dagegen ausgesprochen hatten. Bei einer Versammlung im Tempel wurden daraufhin weitere Heerführer für den Krieg ernannt, Josephus bekam auf diese Weise den Oberbefehl über Galiläa.⁸⁷ Dort übte er seine Pflicht mit großem Eifer aus und ernannte einen siebzigköpfigen Rat, der ihn bei der Verwaltung unterstützen und zugleich die Zuneigung der Einwohner Galiläas sichern sollte. Weiterhin ließ er alle Städte in der Region befestigen und rekrutierte ein Heer von 100.000 Mann.⁸⁸

Seinen Truppen legte er Besonnenheit, Abhärtung und Kampfgeist nahe, nach dem Vorbild der feindlichen römischen Soldaten. Darüber hinaus legte er Wert darauf, dass seine Männer schlechten Gewohnheiten, wie Plünderung, Raub und Unehrllichkeit entsagen sollten, um sich nicht Gott zum Widersacher zu machen.⁸⁹

In seinen Büchern zum jüdischen Krieg berichtete Josephus von sich in der dritten Person und beschrieb sich als militärischen Befehlshaber, der im Auftrag des jüdischen Führungsgremiums handelte. Neben der Betonung seiner Qualitäten als General räumte Josephus allerdings ein, dass es auch Widerstand

⁸⁵ Ios. ant. Iud. 20.263.

⁸⁶ Ios. vita 13-16, siehe Kapitel 3.2.3.

⁸⁷ Ios. bell. Iud. 2.562-568.

⁸⁸ Ios. bell. Iud. 2.569-576. In Ios. bell. Iud 2.583 spricht er hingegen von ‚nur‘ 65.000 Mann.

⁸⁹ Ios. bell. Iud. 2.578-582.

gegen ihn gab. Ein gewisser Johannes von Gischala⁹⁰, der als hinterlistig, verschlagen und tückisch beschrieben wurde, soll eine Gruppe von 400 Banditen um sich geschart haben und plündernd in Galiläa umhergezogen sein. Dieser Johannes, von angeborener Schlechtigkeit getrieben, trachtete danach Feldherr zu werden und Josephus zu stürzen, was jedoch misslang.⁹¹

In der *Vita* hingegen wurden die Umstände vor Ausbruch des Krieges und insbesondere Josephus' Rolle als Befehlshaber gänzlich anders dargestellt:

Hier entsteht der Eindruck, die jüdische Führung, Josephus eingeschlossen, sei ganz und gar friedlich gewesen und die Aufstände seien allein von einer fanatischen Splittergruppe ausgegangen. Der Autor beschrieb, wie er selbst versuchte, die Aufständischen in Jerusalem zu beschwichtigen und von der unbesiegbaren Übermacht Roms zu überzeugen, um einer katastrophalen Niederlage zu entfliehen.⁹²

Er ging noch einen Schritt weiter indem er sagte, die jüdische Führung hätte aus Furcht vor der um sich greifenden Revolte nur vorgegeben auf der Seite der Rebellen zu sein und eigentlich deren schnelle Niederlage herbeigesehnt.⁹³

Ziel seiner Darstellung sei es gewesen,

„ [...] den Lesern vor Augen [zu] stellen [...], dass die Juden nicht aus freier Absicht in den Krieg gegen die Römer gerieten, sondern vorwiegend unter dem Zwang äußerer Umstände.“⁹⁴

Die Schilderungen waren stark von dem Wunsch geprägt, sich selbst vor dem römischen Leserkreis in einem guten Licht erscheinen zu lassen. Josephus würdigte damit seinen starken Charakter und rechtfertigte zugleich die Kriegsteilnahme der jüdischen Oberschicht als aufgezwungen. Rajak greift diese Sichtweise in ihrer Josephus-Biographie auf und stellt fest, dass er die Ursache für den Krieg einerseits in der schlechten Führung der Provinz Judäa und andererseits in den kriegerischen Aktionen jüdischer Fanatiker begründet sah.⁹⁵

⁹⁰ Bzw. Giskala, Gis-Halab

⁹¹ Ios. bell. Iud. 2.585-646.

⁹² Ios. vita 17-19.

⁹³ Ios. vita 22-23.

⁹⁴ Ios. vita 27.

⁹⁵ Rajak, S. 78.

In der *Vita* stellte Josephus seine Mission in Galiläa zunächst als eine friedliche dar: Da der bewaffnete Kampf den regulären Streitkräften vorbehalten bleiben sollte, versuchte er zusammen mit zwei Priestern auch dort die Aufständischen davon zu überzeugen, die Waffen niederzulegen.⁹⁶ Josephus hatte Galiläa nicht unter militärischer Kontrolle, wie im *Bellum* behauptet wurde, sondern sah sich erheblichem Widerstand ausgesetzt.⁹⁷

Im Widerspruch zu Josephus' friedvollen Absichten stand der Verweis auf die öffentliche Anschuldigung, er hätte in Galiläa die Macht an sich gerissen und mit seinen Söldnern die Stadt Tiberias zum Aufstand angestachelt.⁹⁸ Auch sein Rivale Johannes von Gischala erschien in einem völlig anderem Licht: Er wurde beschrieben als jemand, der, ähnlich wie Josephus, aus aristokratischen Kreisen stammte und anfangs den Krieg ebenso ablehnte wie er.⁹⁹ Darüber hinaus soll Johannes Beziehungen zur Jerusalemer Führung gepflegt haben, die ihn in seinem Vorgehen gegen Josephus bestärkte.¹⁰⁰

Insgesamt ergibt sich ein höchst kontroverses Bild von Josephus' Beteiligung an diesem Krieg. Die Vermutung liegt nahe, dass er in mindestens einer Darstellung die Unwahrheit geschrieben hat, um unangenehme Details aus seiner Zeit in Galiläa vor seinen Lesern zu verbergen.¹⁰¹ In der Forschung wurde in unterschiedliche Richtungen spekuliert, beispielsweise dass Josephus zunächst eine Art *warlord* war und erst zum General wurde, als er seine Konkurrenten ausgeschaltet hatte. Oder aber dass er zunächst in friedlicher Absicht nach Galiläa kam und dort der Versuchung erlag, ein Bandenführer zu werden. Bei derlei Spekulationen müssen jedoch die Sachzwänge beachtet werden, denen Josephus sich ausgesetzt sah: Die Aristokratie stand gewissermaßen zwischen den Konfliktparteien. Einerseits empört über das Verhalten der Römer und loyal gegenüber dem eigenen Volk, waren sie dennoch bemüht, die Folgen einer Konfrontation abzuschätzen und den Frieden zu wahren. Diese Umstände, verbunden mit der rhetorischen Prägung der *Vita*,

⁹⁶ Ios. vita 29.

⁹⁷ Ios. vita 143-144.

⁹⁸ Ios. vita 302 und 340.

⁹⁹ Ios. vita 43.

¹⁰⁰ Ios. vita 189-193.

¹⁰¹ Vgl. Rappaport, Uriel: Where Was Josephus Lying - In His Life or in the War?, in: Parente, Fausto/ Sievers, Joseph (Hrsg.): *Josephus and the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden/ New York/ Köln 1994, S. 279-289.

machen die Einzelheiten der militärischen Laufbahn Josephus' kaum mehr nachvollziehbar.¹⁰²

Im *Bellum* berichtete Josephus ausführlich über seine Gefangennahme durch die Römer, die zu den bekanntesten Geschichten aus dem Leben des Schriftstellers zählt:

Als Vespasian, zu dem Zeitpunkt noch römischer Feldherr, mit seinem Heer in Galiläa einmarschierte, ergriffen die meisten Aufständischen die Flucht und wähten den Krieg verloren. Auch Josephus floh mit seinen Männern nach Tiberias, um einer bewaffneten Auseinandersetzung zu entgehen.¹⁰³

Diese Flucht wurde von vielen Bewohnern Galiläas als Eingeständnis einer Niederlage aufgefasst und sorgte für Unmut. Eine Unterwerfung schloss Josephus jedoch zu diesem Zeitpunkt aus, da er sich nicht des Verrats am Vaterland schuldig machen wollte.¹⁰⁴

Während Vespasian gegen die Stadt Jotapata vorging, in die sich viele der Kämpfer geflüchtet hatten, zog auch Josephus dorthin, um der entscheidenden Schlacht entgegen zu sehen. Anfangs konnten die Juden Jotapatas die Stadt noch erfolgreich gegen die Belagerung verteidigen, als jedoch die Niederlage nicht mehr abzuwenden war, beriet Josephus sich mit seinen Männern über eine mögliche Flucht. Die Bewohner bemerkten dies und flehten ihn an, zu bleiben, sei er doch die letzte Hoffnung auf eine Rettung. Aus Angst, das Flehen könnte in Aggression umschlagen, behielt er fortan seine Fluchtpläne für sich.¹⁰⁵ Im Jahr 67 n. Chr. gelang Vespasian schließlich nach heftigen Gefechten die Eroberung Jotapatas. Josephus konnte sich nach eigener Aussage mithilfe göttlichen Beistandes in letzter Sekunde retten und versteckte sich zusammen mit vierzig anderen Männern in einer Höhle nahe der Stadt.¹⁰⁶

Durch eine Überläuferin wurde sein Versteck jedoch verraten und Vespasian schickte zwei Gesandte in die Höhle, die Josephus seine Unversehrtheit zusicherten, falls er sich den Römern ergeben sollte. Dieser blieb jedoch angesichts des Schadens, den er als Heerführer den Römern zugefügt hatte, misstrauisch und vermutete eine Falle. Doch die Erinnerung an nächtliche Träume, in denen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das

¹⁰² Mason 2000, S. 63-64.

¹⁰³ Ios. bell. Iud. 3.127-131.

¹⁰⁴ Ios. bell. Iud. 3.135-136.

¹⁰⁵ Ios. bell. Iud. 3.141-203.

¹⁰⁶ Ios. bell. Iud. 3.341.

künftige Geschick der römischen Imperatoren offenbart hatte, bewegte ihn schließlich zum Umdenken.¹⁰⁷

Sein Motiv für die Unterwerfung war durch diese Träume über jeden Zweifel erhaben, da er gewissermaßen in göttlichem Auftrag handelte und nicht als Verräter, sondern als Diener zu den Römern überging. Das jüdische Gesetz, welches besagte, ein Feldherr müsse mit seinen Soldaten sterben, setzte er so mithilfe des göttlichen ‚Auftrages‘ außer Kraft. Seine Gefährten in der Höhle sahen dies jedoch anders. Unbeeindruckt von den Offenbarungen seiner Träume stellten sie ihn vor die Wahl, entweder als Heerführer der Juden durch Selbstmord zu sterben und sich so der Gefangenschaft zu entziehen, oder als Verräter von ihnen hingerichtet zu werden.¹⁰⁸

Josephus fachte daraufhin eine Debatte darüber an, ob es falsch sei, kollektiven Selbstmord einer Gefangenschaft vorzuziehen, konnte damit aber die übrigen Eingeschlossenen nicht überzeugen.¹⁰⁹ Schließlich ersann er eine List: Er schlug vor, dass sie sich gegenseitig umbringen sollten, damit keiner von ihnen Suizid begehen müsste. Der erste der ausgelost wurde, sollte durch die Hand des zweiten sterben, der zweite durch die des dritten und so weiter. Erstaunlicherweise war Josephus unter den letzten zwei und konnte den übrig gebliebenen Kameraden schließlich überreden, sich doch gemeinsam den Römern zu ergeben.¹¹⁰

Diese Episode aus Josephus' Leben mag heutzutage befremdlich und unmoralisch erscheinen, da er seine Kameraden belogen hat, um selbst am Leben zu bleiben. Die Forschung bewertet diesen Vorfall jedoch unter dem Gesichtspunkt, dass die Texte des Josephus den literarischen Konventionen der griechisch-römischen Antike folgen. Schon Homers Odysseus lavierte sich mithilfe von Täuschungsmanövern und Listen aus zahlreichen schwierigen Situationen heraus.¹¹¹ Ein Betrug war moralisch nicht verwerflich, wenn er von dem Helden der Geschichte im Interesse einer gerechten Sache begangen wurde. Josephus bediente sich schon während der Belagerung Jotapatas zahlreicher Listen z.B. um an Lebensmittel zu gelangen oder den Römern das

¹⁰⁷ Ios. bell. Iud. 3.351.

¹⁰⁸ Ios. bell. Iud. 3.355-360.

¹⁰⁹ Ios. bell. Iud. 3.361-382.

¹¹⁰ Ios. bell. Iud. 3.386-391.

¹¹¹ Z.B. bei der berühmten Flucht vor dem Kyklopen Polyphemos. Hom. Od. 9.313-416.

Leben schwer zu machen.¹¹² Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass auch die Geschichte seines Überlebens nicht mehr als ein rhetorischer Kunstgriff des Josephus war, um seine heldenhafte Klugheit einmal mehr unter Beweis zu stellen.¹¹³

3.1.2 Flavius Josephus der Römer

Der Wendepunkt in Josephus' Leben nahm seinen Anfang mit den göttlichen Offenbarungen, die ihm im Traum die Überlegenheit der Römer vor Augen führten. Daraus leitete Josephus die Prophezeiung ab, die er Vespasian nach der Gefangennahme im Jahr 67 n. Chr. zu berichten hatte: Als Josephus erfuhr, dass er als wichtiger Kriegsgefangener zu Nero nach Rom geschickt werden sollte, erbat er eine Unterredung mit Vespasian und dessen Sohn Titus, der Josephus freundlich gesinnt war. Er berichtete dem Feldherrn von seinem göttlichen Auftrag und prophezeite ihm, nach dem Ableben Neros zum Cäsar ernannt zu werden:

„Du bist freilich der Meinung, Vespasianus, nur einen Kriegsgefangenen erwischt zu haben, als du den Josephus in deine Gewalt bekamst; aber weit gefehlt, denn ich erscheine vor dir als Verkünder wichtiger Dinge. Hätte ich mich nicht eines Auftrages von Gott zu entledigen, so würde ich wohl gewusst haben, was das Gesetz der Juden verlangt und wie es Heerführern ziemt zu sterben. Du willst mich an Nero schicken? Wozu denn? Werden etwa seine Nachfolger, die noch vor dir auf den Thron kommen, denselben lange behaupten? Nein, du Vespasianus wirst Cäsar und Selbstherrscher werden, du und auch dieser dein Sohn!“¹¹⁴

Er sollte Recht behalten. Auf die bürgerkriegsähnlichen Zustände in Rom zum Ende der Regentschaft Neros folgte das Vierkaiserjahr 68/ 69 n. Chr., in dem der Senat und die Heere jeweils ihre eigenen *principes* ernannten, die sich gegenseitig in blutigen Auseinandersetzungen die Herrschaft streitig machten. In rascher Folge griffen nach dem Selbstmord Neros die Feldherren Galba, Otho und Vitellius nach der Macht.¹¹⁵

¹¹² Ios. bell. Iud. 3.186-192.

¹¹³ Mason 2000, S. 66-67.

¹¹⁴ Ios. bell. Iud. 3.399-403.

¹¹⁵ Christ, S. 243 f.

Die Donaulegionen und das Heer in Syrien sahen schließlich in Vespasian den geeigneten Prätendenten. Dieser wurde aufgrund seiner großen Anhängerschaft am 1. Juli 69 n. Chr. durch den Präfekten Ägyptens zum Cäsar ausgerufen, kurze Zeit später auch durch den Statthalter Syriens.¹¹⁶ Seine Anhänger stürmten nach Rom und besiegten in schweren Straßenkämpfen die verbliebenen Truppen des noch amtierenden *princeps* Vitellius. Kaiser Vespasian selbst betrat Rom erst im darauf folgenden Sommer. Seine Ernennung stellte im kaiserzeitlichen Rom eine Besonderheit dar, weil das Geschlecht der Flavier nicht zu den ehrwürdigen Adelsfamilien Roms gehörte, aus denen stets die Cäsaren hervorgegangen waren. Im Falle Vespasians war es den Grenzheeren gelungen, erstmals einen nichtadeligen Kandidaten entgegen aller gesellschaftlichen Konventionen zum Kaiser zu machen.¹¹⁷

Nachdem Vespasian davon überzeugt war, dass er Kaiser werden würde, befreite er Josephus und schenkte ihm zahlreiche Privilegien. Die Vorhersage aber wurde schon bald nach der Amtsübernahme des neuen Kaisers in Rom bekannt. Vermutlich hat Vespasian selbst die Prophezeiung verbreiten lassen, um seine Herrschaft nachträglich zu legitimieren, da er keinen Erbanspruch auf den Herrscherthron vorweisen konnte. In der kaiserlichen Biographie Suetons beispielsweise wird einerseits die niedere Herkunft Vespasians betont, andererseits aber die Prophezeiung Josephus' zusammen mit anderen Vorzeichen als Legitimation für eine Herrschaft Vespasians herangezogen.¹¹⁸

Josephus selbst nutzte die Geschichte seiner Vorhersage, um sein Verhalten während der Belagerung und seine Unterwerfung zu rechtfertigen. Daher wird in der Forschung oft angenommen, dass diese Verkündung einer göttlichen Offenbarung nachträglich erfunden wurde und sowohl Vespasian, als auch Josephus mehr als dienlich war. Letzterer könnte aber auch schlicht seine Kenntnisse der politischen Zustände in Rom genutzt und auf dieser Grundlage eine treffende Vermutung über den nächsten Kaiser geäußert haben. Eine weitere mögliche Deutung basiert darauf, dass Josephus in seinen Schriften die Offenbarungen und Träume mit biblischer Prophetie in Verbindung brachte: Er behauptete von sich, die Gabe zu besitzen, auch die mehrdeutigen Gottessprüche, die in seinen eigenen Träumen vorkamen, entschlüsseln zu

¹¹⁶ Tac. hist. 2.79 ff.

¹¹⁷ Christ, S. 247 ff. Zur bürgerlichen Abstammung Vespasians siehe Suet. Vesp. 1-2.

¹¹⁸ Suet. Vesp. 4-5, vgl. auch Cass. Dio 65.1.4

können, da er als Priester und Priestersohn mit den Weissagungen der heiligen Schrift bestens vertraut war.¹¹⁹ Das zu Josephus' Zeit viel gelesene Buch Daniel verkündet, dass 70 Jahrwochen (also ca. 490 Jahre) nach dem Wiederaufbau des Tempels dessen endzeitliche Entweihung und Zerstörung stattfinden und der gesalbte Herrscher das jüdische Volk erlösen würde.¹²⁰ Da der salomonische Tempel etwa 500 v. Chr. wiedererbaut wurde, waren im 1. Jh. n. Chr. noch immer zahlreiche Spekulationen über das nahe Ende des Tempels und das Erscheinen des Messias im Umlauf. Daraus lässt sich die Vermutung ableiten, dass Josephus die jüdische Erwartung eines Erlösers, der als gesalbter Herrscher auftreten sollte, auf Vespasian gemünzt und auf dieser Basis seine Prophezeiung getätigt haben könnte.¹²¹ Die apokalyptischen Weissagungen Daniels tauchten auch in Josephus' *Antiquitates* auf. Dort schrieb er, dass Daniel sowohl die Fremdherrschaft der Diadochen, als auch die der Römer vorhergesagt hatte.¹²²

Josephus verbrachte die Zeit nach seiner Gefangennahme im römischen Hauptquartier in Cäsarea. Dort ging er seine zweite Ehe mit einer jüdischen Mitgefangenen ein. Diese Ehe war jedoch nicht von langer Dauer, da Josephus schon kurz nach der Eheschließung mit Vespasian nach Alexandria zog und sich seine Frau daraufhin von ihm trennte.¹²³

In Alexandria heiratete er erneut, aus dieser Ehe gingen drei Söhne hervor, von denen jedoch nur einer, Hyrkanos, überlebte.¹²⁴

Der jüdisch-römische Krieg indessen kam erst nach Josephus' Gefangennahme zu seinem Höhepunkt. Als im Jahr 70 n. Chr. die Kämpfe in Judäa wieder aufgeflammt waren, befehligte Vespasians Sohn Titus das römische Heer und stürmte im Frühjahr gegen Jerusalem. Josephus begleitete ihn und erlebte die Belagerung Jerusalems auf römischer Seite. Dort musste er oft um sein Leben bangen, da die Juden Rache an ihm üben wollten und ihn gleichzeitig die römischen Soldaten als Verräter fürchteten.¹²⁵ Über Monate zog sich die

¹¹⁹ Ios. bell. Iud. 3.352.

¹²⁰ Dan. 9.24-27

¹²¹ Mason 2000, S. 70.

¹²² Ios. ant. Iud. 10.267-281.

¹²³ Suet. Vesp. 7; Ios. vita 414-415. Josephus sprach schon in Ios. bell. Iud. 5.419 im Zusammenhang mit der Belagerung Jerusalems von seiner jüdischen Ehefrau, daher wird angenommen, dass dies bereits seine zweite Ehe war.

¹²⁴ Ios. vita 5.

¹²⁵ Ios. vita 416.

Belagerung hin, bis die ausgehungerte und notgeplagte Metropole schließlich Stadtteil für Stadtteil bezwungen wurde.¹²⁶ Anfang August nahmen Titus' Truppen die Oberstadt ein und zerstörten den Tempel. Cassius Dio schilderte in seiner römischen Geschichte, dass sich viele Juden daraufhin freiwillig in die feindlichen Schwerter stürzten oder sich auf andere Weise das Leben nahmen, um zusammen mit ihrem heiligen Tempel unterzugehen.¹²⁷ Jerusalem wurde geplündert, die Menschen erschlagen oder in die Sklaverei verkauft. Josephus berichtete in seiner *Vita*, dass Titus ihm erlaubte, sich aus seiner zerstörten Vaterstadt zu nehmen was er wolle. Josephus erbat sich jedoch lediglich ein paar heilige Bücher und die Freilassung zahlreicher Sklaven, darunter viele Verwandte und Freunde von ihm.¹²⁸ In der neueren Forschung wird diese Stelle zum Teil so gedeutet, dass Josephus mit dieser Äußerung lediglich den Vorwurf, er hätte sich zu wenig um seine Landsleute nach Ende des Krieges gekümmert, von sich weisen wollte.¹²⁹

Er berichtete später von 97.000 Juden die in Gefangenschaft geraten waren und beziffert die Zahl der Toten mit 1,1 Millionen.¹³⁰ Vier Jahre nach der Eroberung Jerusalems fiel Masada, die letzte Bastion des jüdischen Widerstandes.

Im Jahr 71 n. Chr. reiste Josephus zusammen mit Titus nach Rom. Dort wurde er nach eigenen Aussagen von Vespasian mit besonderer Fürsorge bedacht, indem der Kaiser ihn in einem noblen Quartier unterbrachte, ihm ein wenig Land in Judäa und finanzielle Unterstützung zukommen ließ und ihm das römische Bürgerrecht verlieh.¹³¹ Josephus erhielt den Beinamen ‚Flavius‘, ein Hinweis darauf, dass er ein Schützling der kaiserlichen Familie war. Dennoch ist bemerkenswert, dass die Privilegien ein normales Maß nicht überschritten: Andere ausländische Autoren wurden in den Ritterstand erhoben, erhielten Landbesitz in Italien und ihre Kinder wurden gefördert. Da Josephus nichts dergleichen erhielt, kann davon ausgegangen werden, dass er den Flaviern nicht so nahe stand, wie es stets von seinen Kritikern vermutet wurde. Wird

¹²⁶ Cass. Dio 65. 4.1-7.2

¹²⁷ Cass. Dio 65. 6.3.

¹²⁸ Ios. vita 418-421.

¹²⁹ Siegert/ Schreckenberg/ Vogel, S. 183, Anm. 36.

¹³⁰ Ios. bell. Iud. 6.420.

¹³¹ Ios. vita 422-425. In seiner Kaiserbiographie bemerkte Sueton, dass Vespasian talentierten Leuten besonders zugetan war und einigen lateinischen und griechischen Rhetoren eine jährliche Pension aus Steuereinnahmen zukommen ließ. Suet. Vesp. 18.

aber der Umstand beachtet, dass er als General in Kriegsgefangenschaft zu den Römern kam, erscheinen seine Privilegien wiederum angemessen.¹³²

In Rom trennte sich Josephus von seiner dritten Frau, weil ihm ihre Sitten und Charaktereigenschaften missfallen hatten. Er heiratete ein viertes Mal und zeugte mit seiner jüdischen Ehefrau, die von der Insel Kreta stammte, zwei Söhne, Justus und Agrippa. Der weitere Verlauf seines Lebens wurde nicht mehr dokumentiert. Zum Schluss seiner *Vita* schilderte Josephus lediglich, dass auch die nachfolgenden flavischen Herrscher, Titus (79-81 n. Chr.) und Domitian (81-96 n. Chr.), seine Privilegien fortführten und ihn gegen Anschuldigungen, sowohl von jüdischer als auch von römischer Seite her, verteidigten.¹³³ Mit seiner muttersprachlichen Schrift über den jüdischen Krieg begann Josephus vermutlich kurz nach der Ankunft in Rom, die griechische Übersetzung verfasste er zwischen 79 und 81 n. Chr. Rund dreizehn Jahre später erschienen seine Schrift über die jüdischen Altertümer zusammen mit der angehängten *Vita*. Ein paar Jahre darauf folgte Josephus' letztes Buch, *Contra Apionem*.¹³⁴

Welchen sozialen Status er in Rom innehatte, darüber kann nur gemutmaßt werden. Während die Unterstützung durch die Flavier stetig abnahm, wurde Josephus jedoch bei all seinen Veröffentlichungen nach dem *Bellum* von einem Freigelassenen namens Epaphroditus unterstützt, der eine Art Förderer und Mentor für ihn wurde. Ihm widmete Josephus sowohl die *Antiquitates*, als auch die *Vita* und *Contra Apionem*.¹³⁵ Obwohl die Identität des Epaphroditus nicht eindeutig geklärt ist, wird sein Status als Freigelassener indessen nicht angezweifelt. Als solcher kann er jedoch, ungeachtet seines Vermögens, in der römischen Gesellschaft keinen besonders hohen gesellschaftlichen Rang bekleidet haben. Demzufolge ist es auch wenig wahrscheinlich, dass sich Josephus als sein Schützling in einer hohen sozialen Position befand.¹³⁶ Auch

¹³² Mason, Steve: Should Any Wish to Enquire Further (Ant 1.25): The Aim and Audience of Josephus's Judean Antiquities/Life, in: ders. (Hrsg.): *Understanding Josephus. Seven Perspectives* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 32), Sheffield 1998a, S. 64-103, hier S. 74.

¹³³ Ios. vita 425-430.

¹³⁴ Wandrey, Irina: *Iosephos Flavios*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 5, Stuttgart 1998, Sp. 1089-1091.

¹³⁵ Ios. ant. Iud. 1.8-9; Ios. c. Ap. 1.1, 2.296; Ios. vita 430.

¹³⁶ Cotton, Hannah/ Eck, Werner: Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 37-52, bes. S. 51 f.

die Verluste des Krieges hatten Einfluss auf die Stellung des Josephus: Als Sohn einer Familie von Tempelpriestern hatte er, wie alle Juden, mit der Zerstörung des Tempels den Mittelpunkt seiner Religion und damit auch ein Stück Identifikation verloren. Die Priesterschaft der er angehörte, die Spitze der Gesellschaft Jerusalems, hatte aufgehört zu existieren. Darüber hinaus war eine Rückkehr nach Jerusalem auch insofern problematisch, als er dort von vielen immer noch als Verräter und Überläufer angesehen wurde.¹³⁷

Josephus starb vermutlich um die Jahrhundertwende in Rom. Ob er und seine Werke dabei bewundert oder ignoriert wurden, ist den Forschern ebenso unbekannt, wie der genaue Zeitpunkt und die Umstände seines Todes.¹³⁸ Der christliche Apologet Eusebius (260-339 n. Chr.) berichtete jedoch, dass Josephus in Rom mit einer Statue geehrt worden sei und seine Werke Aufnahme in eine Bibliothek gefunden hätten.¹³⁹

3.2 Werke

Um die schriftstellerische Leistung Josephus' einer näheren Betrachtung unterziehen zu können ist es sinnvoll, sich einmal mehr die Situation des Autors zum Zeitpunkt seines Schaffens vor Augen zu halten: Genau betrachtet befand er sich im römischen Exil und würde seine Heimat aller Voraussicht nach niemals wieder sehen, da ihn dort Anfeindungen und der Vorwurf des Verrats erwarteten. Sowohl seine Freiheit als auch seine privilegierte Position verdankte er allein den Flaviern. Demzufolge war es nur natürlich, dass er in seinen Schriften eine neutrale bis pro-römische Sichtweise der jüdisch-römischen Verhältnisse vertrat und sich in keiner Weise negativ über die Politik oder Religion der Römer äußerte.¹⁴⁰

Obwohl es von Josephus' erstem Werk auch eine Fassung in seiner Muttersprache¹⁴¹ gab, wurde die zweite Version, sowie alle folgenden Schriften, in griechischer Sprache verfasst.

Zunächst ist es also angebracht zu hinterfragen, wann und in welchem Umfang Josephus die griechische Sprache erlernte und mit hellenistischen

¹³⁷ Rajak, S. 223 f.

¹³⁸ Mason 2000, S. 75.

¹³⁹ Eus. HE 3.9.2.

¹⁴⁰ Siehe Kapitel 4.1.

¹⁴¹ Vermutlich Aramäisch. Rajak S. 174-184.

Bildungsinhalten in Berührung kam. Tessa Rajak stellt in ihrer Biographie fest, dass Josephus bereits zu seiner ersten Romreise in jungen Jahren der griechischen Sprache mächtig gewesen sein musste, da er anderenfalls wohl kaum für ein solches Unterfangen ausgewählt worden wäre.¹⁴²

In *Contra Apionem* wies Josephus darauf hin, dass er bei der Abfassung des *Bellum* einige Griechen eingestellt hatte, die ihm bei der Formulierung behilflich sein sollten.¹⁴³

Unklar ist dabei jedoch Art und Umfang der Unterstützung, die er sich erbeten hatte. Die Helfer könnten lediglich kleine Korrekturarbeiten geleistet haben, aber auch verantwortlich für die gesamte Form und den literarischen Stil des Werkes gewesen sein. Einen Verweis auf die Sprachkenntnisse des Josephus liefern die *Antiquitates*. Obwohl Josephus zur Abfassungszeit bereits rund zwanzig Jahre in Rom gelebt hatte, versicherte er im Vor- und Schlusswort, die griechische Sprache sei ihm fremd und ungewohnt, obwohl er sich eingehend mit ihrer Grammatik beschäftigt habe.¹⁴⁴ Rajak führt dazu an, dass dies aber nicht unbedingt ein Hinweis auf seine mangelnde Sprachbeherrschung sein muss, da die Beteuerung sprachlicher Unzulänglichkeiten bei griechisch schreibenden Autoren keine Seltenheit darstellte und als rhetorisches Stilmittel galt.¹⁴⁵

Dennoch kann angenommen werden, dass Josephus' Griechischkenntnisse zur Zeit seiner Ankunft in Rom zwar den Ansprüchen der gesprochenen und geschriebenen Umgangssprache genügten, allerdings stark von seinem kulturellen Hintergrund geprägt waren, also ein regionaler Akzent in seiner Aussprache hörbar war. Dies könnte durch seinen Hinweis erklärt werden, dass es in Judäa nicht besonders angesehen war, viele Sprachen zu beherrschen und ihm deshalb das geläufige Sprechen durch die Sitten seiner Heimat unmöglich gemacht wurde.¹⁴⁶

Trotzdem Josephus ausreichend Zeit zum Auswerten und Schreiben zur Verfügung hatte, empfand er die vor ihm liegende Aufgabe als gewaltig. Die Dokumentation des Krieges und der jüdischen Altertümer erforderte nach

¹⁴² Rajak, S. 46.

¹⁴³ Ios. c. Ap. 1.50.

¹⁴⁴ Ios. ant. Iud. 1.7; 20.263.

¹⁴⁵ Rajak, S. 48.

¹⁴⁶ Ios. ant. Iud. 20.263-264.

eigenen Aussagen höchste Anstrengung und viel Durchhaltevermögen von dem Schriftsteller.¹⁴⁷

Um sich im Vorfeld der Veröffentlichung vor eventuellen Kritikern zu schützen, ließ er die fertigen Schriften zunächst dem Kaiser zukommen und übergab sie anschließend an römische und auch jüdische Kriegsveteranen, damit diese den Wahrheitsgehalt der dargestellten Ereignisse bezeugen konnten.¹⁴⁸

Laut Josephus bestand sein weiteres Publikum überwiegend aus Griechen und Römern.¹⁴⁹ Es kann davon ausgegangen werden, dass dieses Publikum zwar nicht mit der Lektüre biblischer Texte vertraut, Josephus aber tendenziell freundlich gesinnt war, da in der Regel der Besuch einer öffentlichen Lesung oder gar die umständliche Beschaffung einer Schriftrolle eher von einem wohlwollend interessierten Leser bzw. Zuhörer auf sich genommen wurde. Obwohl Josephus selbst Autoren des gegnerischen Lagers gelesen hatte, ist es wenig wahrscheinlich, dass einer seiner Kritiker, der als Römer aus der überlegenen Position heraus agierte, sich die Zeit genommen hätte, ein so umfangreiches Werk zu lesen. Daraus lässt sich schließen, dass sein Publikum zunächst aus Römern und Griechen bestand, die der jüdischen Kultur offen gegenüberstanden und sich nicht von dem allgemein üblichen, negativen Judenbild leiten ließen. Demnach zielten auch die Angriffe auf anti-jüdische Autoren und die jüdische Apologetik nicht in erster Linie auf die judenfeindlichen Römer, sondern wurde einem ihm wohl gesinnten Leserkreis näher gebracht.¹⁵⁰

3.2.1 De bello Iudaico

Über die erste, nicht erhaltene Fassung des *Bellum* wurde in der Forschung viel spekuliert. Lange Zeit herrschte die Meinung vor, es handelte sich dabei um eine vom Kaiser angeordnete Darstellung des Krieges, die allein propagandistischen Zwecken diene: Die militärische Stärke und Überlegenheit des Römischen Reiches sollte anhand der Niederlage der Juden demonstriert

¹⁴⁷ Ios. ant. Iud. 1.7-8.

¹⁴⁸ Ios. c. Ap. 1.50-51; vita 362-364.

¹⁴⁹ Ios. bell. Iud. 1.6., Ios. ant. Iud. 1.5.

¹⁵⁰ Mason 2000, S.100 f.

werden und auf die Feinde der Römer abschreckend wirken.¹⁵¹ Diese These stützte sich auf den Hinweis im Prolog des *Bellum*, dass die erste, muttersprachliche Version für die innerasiatischen Völker, also die Parther und Babylonier am Rande des *Imperiums*, geschrieben wurde.¹⁵²

Da aber dieses erste Werk nicht überliefert wurde, lässt sich die Annahme, es sei eine reine Propagandaschrift gewesen, nicht beweisen. Das erhaltene, griechische Werk jedenfalls wurde in einem anspruchsvollen literarischen Stil verfasst und enthält Elemente des griechischen Dramas und der Geschichtsschreibung, sowie Themen der hellenistischen Literatur. Daher ist es wenig wahrscheinlich, dass es sich dabei um eine einfache Übersetzung der ersten Fassung ins Griechische handelte. Ob die muttersprachliche Fassung Propagandaschrift war oder nicht lässt sich nicht mehr feststellen, die zweite Version aber folgte aufgrund ihrer literarischen Qualität und ihrer Veröffentlichung in Rom sicher einer anderen Orientierung.¹⁵³

Die literarische Ausrichtung an der klassischen griechischen Literatur muss dabei sicher auch den in *Contra Apionem* erwähnten griechischen Mitarbeitern zugeschrieben werden.¹⁵⁴ Jedoch können die Anlehnungen an griechische Schriftsteller nicht notwendigerweise auf die direkte Benutzung dieser Quellen zurückgeführt werden, da griechische Gelehrte dieser Zeit selbstverständlich mit den Wendungen Homers beispielsweise oder Herodots vertraut waren. Das Proömium des *Bellum* erinnerte darüber hinaus stark an das des Thukydides, ebenso lässt sich Josephus' Ansprache des Herodes mit der Rede des Perikles bei Thukydides vergleichen.¹⁵⁵

Der Zeitpunkt der Veröffentlichung des Werkes ist unbekannt. Er muss zwischen der Einweihung des Friedenstempels¹⁵⁶ (75 n. Chr.) und dem Todesjahr Vespasians (79 n. Chr.) gelegen haben, da die Einweihung des Tempels das späteste Ereignis ist, das im *Bellum* erwähnt wurde und Josephus dem Kaiser die Schrift vorlegte. Josephus unterteilte sie in sieben Bücher, eventuell nach dem Vorbild von Cäsars *De bello Gallico*.¹⁵⁷

¹⁵¹ Z.B. Thackeray, John: *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1929, S.27-29.

¹⁵² Ios. bell. Iud. 1.1-2

¹⁵³ Mason 2000, S. 88.

¹⁵⁴ Ios. c. Ap. 1.50.

¹⁵⁵ Vgl. Ios. bell. Iud. 1.4 mit Thuk. 1.1; Ios. bell. Iud 1.373 ff mit Thuk. 2.60 ff.

¹⁵⁶ Ios. bell. Iud. 7.158 ff.

¹⁵⁷ Michel, Otto/ Bauernfeind, Otto: *Flavius Josephus: De bello Judaico, Der jüdische Krieg*, Band I, Darmstadt 1962² S. XX.

Die Quellen des Josephus lassen sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Vermutlich stammte ein Großteil seiner Informationen aus dem Erfahrungsschatz, den er sich als jüdischer Priester, Aristokrat und General angeeignet hatte. In seiner Zeit als Gefangener dokumentierte er während der Belagerung Jerusalems vor Ort die Geschehnisse an beiden Fronten.¹⁵⁸ Darüber hinaus erwähnte er in seiner *Vita* Aufzeichnungen Vespasians, die eine Art Dokumentation oder Kommentar des Krieges darstellten und die Josephus als Quelle herangezogen hat.¹⁵⁹

Für die Bestimmung der Kernaussagen des *Bellum* ist es hilfreich, das Proömium einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Da in der Antike die Bücher auf Rollen geschrieben wurden und diese weder über ein Inhaltsverzeichnis noch über ein Register verfügten, diente das Vorwort meist der Orientierung über Inhalt und Absicht des Buches.¹⁶⁰

Einleitend klärte Josephus den Leser über seine Motive auf: Der jüdische Krieg sei schon mehrfach zu Papier gebracht worden, allerdings hätten sich die Schreiber dabei entweder allein auf Gerüchte und Hörensagen verlassen und diese in sophistischer Weise niedergeschrieben, oder aber aus Judenhass die Römer verherrlicht und sich nicht an die historischen Fakten gehalten.¹⁶¹

Josephus hingegen wollte sich bei der Dokumentation des Krieges allein der Wahrheit verpflichten und sich auch nicht von seinem Schmerz über die zerstörte Heimatstadt leiten lassen.¹⁶² Gleichzeitig ließ er schon im Vorwort keinen Zweifel daran, dass die Schuld für den Krieg und die Zerstörung Jerusalems allein bei den wenigen jüdischen Aufständischen lag, die das jüdische Volk fehlgeleitet und den Römern keine andere Wahl gelassen hätten.¹⁶³

Doch entgegen seiner Ankündigung konnte sich Josephus nicht von dem Vorwurf des einseitigen Blickwinkels und der widersprüchlichen Darstellung freimachen. In seinen Ausführungen wurden sowohl Vespasian als auch Titus stets ins rechte Licht gerückt und ihre Taten verherrlicht. Beispielsweise betonte Josephus schon im Proömium, dass Titus lediglich versucht hätte,

¹⁵⁸ Ios. c. Ap. 1.47-49.

¹⁵⁹ Z.B. Ios. vita 342; 358.

¹⁶⁰ Mason 2000, S. 89.

¹⁶¹ Ios. bell. Iud. 1.1-2.

¹⁶² Ios. bell. Iud. 1.9.

¹⁶³ Ios. bell. Iud. 1.10.

Jerusalem vor den ‚Tyranen‘, also den Aufständischen, zu beschützen und die Stadt zu retten.¹⁶⁴ Auch die zahlreichen Übertreibungen und rhetorischen Wendungen hatten eine verfremdende Wirkung, ebenso wie die Tatsache, dass sich allein aus dem gespaltenen Verhältnis des Autors zu diesem Krieg Widersprüchlichkeiten ergeben müssen.¹⁶⁵

Zum Aufbau seines Werkes schrieb Josephus, dass er die Geschichte des jüdischen Volkes, beginnend bei der Fremdherrschaft der Seleukiden, im Überblick darstellen und anschließend im Detail die selbst erlebten Ereignisse des Krieges nacherzählen wolle.¹⁶⁶

Bell. 1 handelt demnach von dem Befreiungskampf der Makkabäer, aus denen die Königsdynastie der Hasmonäer hervorgegangen war. Laut Josephus wurde Jerusalem in dieser Zeit dreimal erobert: von dem Seleukiden Antiochos Ephianes, von Pompeius und von Herodes.¹⁶⁷

Bell. 2 behandelt die Zeit vom Tod Herodes' im Jahr 4 v. Chr. bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges. In diesem Abschnitt widmete sich Josephus den jüdischen Religionsparteien, jedoch ohne auf deren Auseinandersetzungen und die daraus resultierenden politischen Spannungen, die letztendlich den Krieg mit herbeigeführt hatten, einzugehen. Auch überzeichnete er bewusst die Gruppe der Zeloten, aus denen die Aufständischen und Kriegsbefürworter hervorgegangen waren.¹⁶⁸ Am Ende des zweiten Buches stand der Sieg der Juden über den Statthalter Cestius. Dieser Triumph war das Resultat der immer größer werdenden Kluft zwischen dem von messianischen Hoffnungen erfüllten jüdischen Volk und der verständnislosen römischen Verwaltung Judäas. Josephus hatte diese Periode selbst miterlebt und bezeichnete den Sieg über Cestius rückblickend als den Beginn der Katastrophe.¹⁶⁹

In *Bell. 3* schilderte der Autor den Krieg in Galiläa bis zum Zeitpunkt seiner Gefangennahme.

In *Bell. 4* verlagerte sich die Handlung von Galiläa nach Judäa und Josephus' Rolle als Feldherr wechselte zu der des Zuschauers.

¹⁶⁴ Ios. bell. Iud. 1.27. vgl. Kapitel 4.1.1.

¹⁶⁵ Michel/ Bauernfeind S. XX.

¹⁶⁶ Ios. bell. Iud. 1.18-29.

¹⁶⁷ Dass Josephus von einer ‚Eroberung‘ seitens des Klientelkönigs Herodes sprach, zeugt von der allgemeinen Geringschätzung, die dem König von den Juden entgegen gebracht wurde, vgl. Christ S. 581.

¹⁶⁸ Z.B. Ios. bell. Iud. 2.651.

¹⁶⁹ Ios. vita 19.

In *Bell. 5* und *Bell. 6* behandelte Josephus die Belagerung und schrittweise Eroberung Jerusalems, während der er mehrfach versuchte, die eingeschlossenen Juden zur Kapitulation zu bewegen.

Bell. 6 gipfelt dabei in der Zerstörung des Tempels, während *Bell. 7* eine Art Epilog zu den Kriegereignissen darstellt. Hier beschrieb Josephus unter anderem den Triumphzug der Flavier in Rom, aber auch, wie die letzten Widerstandsnester in Judäa bezwungen wurden.¹⁷⁰

Das Hauptthema des Werkes ist der Gewichtung zufolge nicht nur der Krieg allgemein, sondern speziell die Belagerung und Zerstörung Jerusalems. Die Vernichtung des Tempels, des jüdischen religiösen Zentrums, stellte für alle Juden ein Katastrophe unvorstellbaren Ausmaßes dar und wurde von Josephus besonders thematisiert. Die Schrift beinhaltet demnach nicht nur eine reine Aufzählung der Ereignisse vor und während des Krieges, sondern auch den Versuch zu erklären, wie es zu diesem Desaster kommen konnte und ist somit nicht nur Historiographie, sondern auch Interpretation. Seine eigenen Reden, die des Titus und des Herodes dienten dabei als Mittel zur Verdeutlichung dieser Interpretation.

Antike Geschichtsschreiber hatten meist die Absicht, ihren Lesern über die Darstellung der Geschichte hinaus eine ganz bestimmte Lektion näher zu bringen, dies galt auch für *De bello Iudaico*. Generell lassen sich hier vier Grundthesen erkennen, die Josephus vermitteln wollte: Zunächst die Tatsache, dass der Aufstand von einer kleinen, nicht-repräsentativen Minderheit angestachelt und die jüdische Bevölkerung gewissermaßen von dieser fehlgeleitet wurde.¹⁷¹ Zweitens machte er deutlich, dass nicht die römischen Götter über den jüdischen Gott gesiegt hätten, sondern dieser sich der Römer bedient hatte, um seinen heiligen Tempel zu reinigen.¹⁷² Drittens betonte er, dass die jüdische Aristokratie und Priesterschaft stets Verbündete der Römer gewesen seien und viertens schrieb er den Juden und Römern die prinzipiell gleichen Werte und Tugenden zu.¹⁷³

¹⁷⁰ Michel/ Bauernfeind S. XXII ff.

¹⁷¹ Ios. bell. Iud. 1.4; 1.10.

¹⁷² Z.B. Ios. bell. Iud. 2. 390; 5.19; bes. 6.110.

¹⁷³ Z.B. Ios. bell. Iud. 1.38. Ios. bell. Iud. 2.119.

Dank seiner einzigartigen Position, den Krieg auf beiden Seiten miterlebt zu haben, konnte Josephus sowohl der römischen als auch der jüdischen Sichtweise gerecht werden.

3.2.2 *Antiquitates Iudaicae*

Zu Beginn der *Antiquitates* betonte Josephus, er hätte schon bei der Abfassung des *Bellum* mit dem Gedanken gespielt, den Ursprung und das Schicksal der Juden aufzuzeichnen. Allein der zu große Umfang des Stoffes hätte ihn zu der Zeit gehindert.¹⁷⁴ Dieser Gedanke schlug sich auch im Vorwort des *Bellum* nieder, wenn auch in anderer Hinsicht. Dort erwähnte er, dass die Aufzeichnung der Geschichte der Juden zwar sinnvoll wäre, dass dies aber vor ihm schon genügend Schriftsteller getan hätten.¹⁷⁵ Jedenfalls widmete er sich dann doch mit großem Eifer der Erforschung der Vergangenheit seines Volkes und schrieb die *Antiquitates Iudaicae*, die jüdischen Altertümer, die er ca. fünfzehn Jahre nach dem jüdischen Krieg vollendete und die mit zwanzig Büchern sein umfangreichstes Werk darstellten. Sie erschienen vermutlich zwischen 93/94 n. Chr. unter der Herrschaft des letzten Flaviers Domitian. Die *Antiquitates* sind chronologisch gesehen vor dem *Bellum* anzusiedeln und behandeln den gesamten Zeitraum von der biblischen Schöpfung bis zum Vorabend der Zerstörung des zweiten Tempels. Josephus schrieb in der Tradition der so genannten *rewritten Bible*, der frühjüdischen Bibelparaphrasen.¹⁷⁶

Seine Beweggründe die Geschichte der Juden aufzuzeichnen, lassen sich, wie schon zuvor im *Bellum*, dem Proömium entnehmen. Josephus nahm das Werk in Angriff, weil er glaubte, damit allen Griechen (vermutlich meinte er allen Griechisch Sprechenden) etwas Bedeutendes, nämlich die Kenntnis der Altertumskunde und Verfassung der Juden, bieten zu können. Darüber hinaus sei er von Interessierten um eine Darstellung der jüdischen Geschichte gebeten

¹⁷⁴ Ios. ant. Iud. 1.6-7.

¹⁷⁵ Ios. bell. Iud. 1.17.

¹⁷⁶ Gerber, Christine: Flavius Josephus als Mittler zwischen den Kulturen, in: Konradt, Matthias/ Schwinges, Rainer Christoph: *Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter*, Basel 2009, S. 113-136, hier S. 123, Anm. 28.

worden.¹⁷⁷ Schon im Proömium wird deutlich, welche Lesart der Autor für sein Werk bestimmte. Er wollte vermitteln, dass

„[...] denjenigen, die Gottes Willen befolgen und seine wohlgemeinten Gesetze zu übertreten sich scheuen, alles wider Erwarten zum Besten gedeiht und der Lohn der Glückseligkeit Gottes winkt, dass hingegen die, welche von der treuen Beobachtung der Gesetze abweichen, das unüberwindlich finden, was sonst leicht erscheint, und das Gute, das sie zu tun unternehmen, in heillose Verwirrung umschlagen sehen.“¹⁷⁸

Er ermahnte den Leser, seinen Sinn auf Gott zu richten und darauf zu achten, wie die Natur Gottes von den Juden in den Gesetzen aufgefasst und geehrt wurde. Als für die Juden wichtigsten Gesetzgeber benannte er Moses, den er mit anderen bedeutenden Gesetzgebern verglich.¹⁷⁹

Die zwanzig Bücher der *Antiquitates* sind in zwei symmetrische Hälften zu unterteilen. Die erste Hälfte des Werkes besteht hauptsächlich aus einer Paraphrasierung der Septuaginta und der hebräischen Bibel, die bis ins elfte Buch reicht. Der biblische Inhalt wurde von Josephus gerafft und so bearbeitet, dass er für ein anspruchsvolles, aber nichtjüdisches Publikum verständlich war. Dabei fällt auf, dass Josephus den biblischen Stoff so nacherzählte, dass kein nachteiliger Eindruck vom Judentum entstehen konnte. Beispielsweise vermied er die Erzählung von der Verheißung des Landes Israel als gelobtes Land in den Vätergeschichten, um nicht den Gedanken an politische Autonomiebestrebungen seitens der Juden zu thematisieren. Aber Josephus vervollständigte auch an manchen Stellen die biblische Geschichte, um sie seinen römischen Lesern näher zu bringen. So ergänzte er z. B., dass Adam und Eva auch Töchter gezeugt hätten und erklärte dadurch, wie sie zu den Stammeltern der Menschheit werden konnten.¹⁸⁰ Grundsätzlich blieb Josephus aber den inhaltlichen Aussagen des Alten Testaments treu. Die Symmetrie der *Antiquitates* wird anhand einer schematischen Gliederung deutlich¹⁸¹:

¹⁷⁷ Ios. ant. Iud. 1.5; 1.8.

¹⁷⁸ Ios. ant. Iud. 1.14.

¹⁷⁹ Ios. ant. Iud. 1.15-26.

¹⁸⁰ Ios. ant. Iud. 1.52; Gerber, S. 124.

¹⁸¹ Vgl. Mason 2000, S. 102 f.

- Proömium (1.1-26)
- Die Zeit des ersten Tempels (1.27-10)
 - Schöpfung der Welt, Offenbarung der Gesetze, Gründung Israels (1-4)
 - Israelitische Hohepriester und Könige (5-8)
 - Niedergang Israels durch Verletzung der Verfassung (9-10)
- Die Zeit des zweiten Tempels (11-20)
 - Wiederherstellung Israels durch die Aristokratie (11-13)
 - Monarchie des Herodes (14-17)
 - Niedergang Israels durch den jüdischen Aufstand (18-20)

Ant. 1 fasst den Inhalt der Genesis zusammen, von der Schöpfung über die Sintflut und den Stammvater Abraham bis zum Tode Isaaks.

Ant. 2 beinhaltet den ersten Teil des Exodus, also die Zeit bis zum Auszug der Israeliten aus Ägypten unter Moses' Führung und der Teilung des Roten Meeres.

In *Ant. 3* wird die Ankunft in der Wüste geschildert. Neben dem restlichen Exodus enthält es auch Teile des Leviticus und des Numeri. Den Höhepunkt stellen die Geschehnisse am Berg Sinai und die Offenbarung der göttlichen Gesetze dar.

Ant. 4 umfasst die verbleibende Zeit in der Wüste bis zur Ankunft in Jericho und dem Ableben Moses'. Besonders betont wird hier die Zusammenfassung der göttlichen Gesetze als Landesverfassung in Verbindung mit einer Lobrede auf den großen jüdischen Gesetzgeber Moses.

In *Ant. 5* schilderte Josephus die Eroberung des Landes Kanaan unter der Führung des Propheten Joshuas.

Ant. 6 beschreibt den Kampf gegen die Philister unter der Herrschaft Sauls, des ersten Königs von Israel.

In *Ant. 7* liegt der Schwerpunkt auf der Dynastie König Davids.

Ant. 8 erzählt von der Teilung des Königreiches und dem Bau des ersten Tempels unter König Salomon, wobei Josephus verschiedene Bücher der Septuaginta kombinierte.

In *Ant. 9* berichtete er vom Fall des nördlichen Königreiches und vom Einmarsch der Assyrer.

Ant. 10 schließlich basiert auf der prophetischen Literatur und findet seinen Höhepunkt in der Eroberung des südlichen Königreiches durch Nebukadnezar II., der Verschleppung der Juden ins babylonische Exil und der Zerstörung des salomonischen Tempels.

In der zweiten Hälfte der *Antiquitates* griff Josephus die ersten beiden Bücher des *Bellum* wieder auf, beschrieb die Geschehnisse aber sehr viel detaillierter.

Ant. 11 behandelt die Periode von der Rückkehr der Juden aus dem Exil und dem Wiederaufbau des Tempels bis zur Eroberung Jerusalems durch Alexander den Großen im Jahr 332 v. Chr.

In *Ant. 12* wird der Zeitraum der hellenistischen Fremdherrschaft bis zur Befreiung der Juden durch den Makkabäeraufstand 161 v. Chr. dargestellt. Hier können die apokryphen Makkabäerbücher als Quelle angenommen werden.

Ant. 13 zeichnet die Entwicklung des hasmonäischen Staates nach und charakterisiert die wichtigsten Vertreter dieser Dynastie.

In *Ant. 14* beschrieb Josephus die Periode zwischen dem Ende hasmonäischen Herrschaft und dem Einsatz des Klientelkönigs Herodes im Jahr 37 v. Chr. Dies schloss auch die Eroberung Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr. ein und markierte den Beginn der römischen Unterwerfung.

Ant. 15 hat die Herrschaft König Herodes' zum Inhalt, ebenso wie die Einweihung des von Herodes prunkvoll ausgebauten und erneuerten Tempels 18 v. Chr.

Ant. 16 beinhaltet die Zeit, in der die Macht des Herodes ihren Höhepunkt erreichte. Der Klientelkönig demonstrierte nach außen hin Stärke und pflegte gute Beziehungen zu den Römern, stieß aber gleichzeitig im eigenen Volk auf Widerstand.

In *Ant. 17* findet die Herrschaft der Herodianer ein Ende und Judäa wird endgültig zur römischen Provinz umstrukturiert.

Ant. 18 umfasst die Ereignisse bis zum Jahr 41. n. Chr., als Agrippa I von Rom als Herrscher über Judäa eingesetzt wurde. Es enthält außerdem das *Testimonium Flavianum*, die einzige Erwähnung Jesus von Nazarets im Werk

des Josephus, die jedoch höchstwahrscheinlich erst nachträglich eingefügt wurde.¹⁸²

Ant. 19 bezieht sich auf den kurzen Zeitraum der Herrschaft Agrippas I. und behandelte darüber hinaus die Ereignisse und Intrigen rund um die Ermordung des römischen Kaisers Gaius Caligula in Rom.

In *Ant. 20* werden abschließend die Ereignisse zwischen den Jahren 44 und 66 n. Chr. dargelegt, die zum Ausbruch der Revolte gegen Gessius Florus geführt und den römisch-jüdischen Krieg entfacht hatten.¹⁸³

Die gängigste Klassifizierung der *Antiquitates* versteht dieses Werk als Apologie, die sich an Nichtjuden richtet und mit der Josephus sein Volk gegen weit verbreitete Vorurteile und Diffamierungen verteidigen wollte. Steve Mason betont hingegen in seiner Analyse, dass die These, es wäre Josephus um eine Rechtfertigung der jüdischen Ursprünge gegangen, bestenfalls die erste Hälfte der *Antiquitates* erklären würde, nicht aber die detaillierte Darstellung der Geschehnisse vor dem jüdisch-römischen Krieg. Darüber hinaus hält er es für unwahrscheinlich, dass Kritiker und Gegner des Judentums einer zwanzigbändigen Schilderung der jüdischen Geschichte lauschen würden, nur um sich vom Gegenteil überzeugen zu lassen.¹⁸⁴

Schon im Vorwort lässt sich erkennen, welche Themen die *Antiquitates* bestimmen: Dem Leser sollte das hohe Alter der Juden, ihre Gesetze, ihre Verfassung, der Einfluss der Hohepriester, sowie die Bedeutung der jüdischen Kultur als Philosophie verständlich gemacht werden.¹⁸⁵

Der Nachweis des hohen Alters des jüdischen Volkes lag Josephus zweifellos ganz besonders am Herzen. Dabei muss beachtet werden, dass die Abstammung und die ‚Vorzeit‘ einer Volksgruppe in der Antike eine wichtige Rolle spielten. Grundsätzlich lässt sich sagen: Je älter die Sitten und je ruhmreicher die Vorfahren, desto angesehener waren der Einzelne, die Familie oder das Volk. Die vorherrschende Meinung über die Herkunft der Juden war jedoch, dass sie von einem anderen Volk abstammen mussten. Tacitus mutmaßte in seinen Historien sie seien Ägypter, die aus ihrem Heimatland

¹⁸² Vgl. Kapitel 5.

¹⁸³ Bilde, S. 80-89.

¹⁸⁴ Mason 2000, S. 105.

¹⁸⁵ *Ios. ant. Iud.* 1.5-6; 1.13.

vertrieben worden waren.¹⁸⁶ Diese Vermutung kann mit einer Antipathie gegenüber Juden gleichgesetzt werden, da auch für die Römer prinzipiell nur das ‚Alte‘ gut sein konnte. Daher ist es nachvollziehbar, dass Josephus sich um den Nachweis des hohen Alters der Juden bemühte, um der allgemeinen Feindseligkeit entgegenzuwirken.¹⁸⁷

Ein weiteres zentrales Thema waren die jüdischen Gesetze und die daraus resultierende Verfassung, deren Darstellung er in *Contra Apionem* als Zweck der *Antiquitates* benannte.¹⁸⁸ In diesem Zusammenhang sprach Josephus wiederholt von Moses als dem wichtigsten Gesetzgeber der Juden und verkündete, die Juden hätten die älteste und beste Verfassung überhaupt.¹⁸⁹ Er betonte die Einfachheit, Disziplin, Gerechtigkeit und Menschlichkeit dieser Verfassung und bezog sich damit auf typisch römische Tugenden, um die Juden in einem guten Licht darzustellen.¹⁹⁰

Die Bedeutung der Hohepriester wird in den *Antiquitates* ebenfalls hervorgehoben, da sie die mit der Bewahrung und Verwaltung der Gesetze beauftragte Aristokratie bildeten und damit die weltlichen Herrscher der Juden waren.¹⁹¹ Später führte Josephus diesen Gedanken in *Contra Apionem* weiter und behauptete, dass die Priesteraristokratie die vollkommenste sei und über die beste Verfassung, die er hier ‚Theokratie‘ nannte, verfüge.¹⁹² Damit nahm er Anteil an der im Rom des 1. Jh. n. Chr. weit verbreiteten Diskussion, welche Regierungsform die beste sei und wie ein Abgleiten in die Tyrannis verhindert werden könne.¹⁹³

Daneben bemühte sich Josephus in den *Antiquitates* auch um die Präsentation der jüdischen Kultur als Philosophie. Dass diese Kultur manchem Außenstehenden grundsätzlich als philosophische Lebensweise erschien ist nicht verwunderlich:¹⁹⁴ Die Juden der Diaspora hatten keinen Zugang zum Tempel und konnten somit auch keinen Opferkult durchführen. Stattdessen trafen sie sich in privaten Häusern oder unter freiem Himmel um zu beten,

¹⁸⁶ Tac. Hist. 5.1-4.

¹⁸⁷ Mason, 2000, S. 109.

¹⁸⁸ Ios. c. Ap. 2.287.

¹⁸⁹ Ios. bell. Iud. 1.18.; 3.84.

¹⁹⁰ Z.B. Pol. 6.7; 6.48-49; 6.56; Cic. rep. 1.27-28.

¹⁹¹ Ios. ant. Iud. 4.304.

¹⁹² Ios. c. Ap. 2. 164-167; 2.185.

¹⁹³ Mason 2000, S. 113-117, siehe Kapitel 4.3.1.

¹⁹⁴ Vgl. Ios. c. Ap. 1.179.

ethische Fragen zu diskutieren oder Lesungen zu hören. Darüber hinaus fielen sie durch ihre Essgewohnheiten und ihre stark gemeinschaftlich orientierte und disziplinierte Lebensweise auf. Es schien so, als glaubten sie wie die Philosophen an eine allumfassende Kraft, für die es keinen angemessenen Ausdruck gab. Josephus griff diese Ansicht auf und reihte die jüdische Kultur gewissermaßen in die philosophischen Schulen ein, indem er immer wieder die Glückseligkeit betonte, die jeder, der sich an die göttlichen Gesetze hielt, erlangen würde.¹⁹⁵ Diese Glückseligkeit sollte durch die *πρόνοια*, die göttliche Fürsorge gewährleistet sein, die auch ein wichtiges Thema der zeitgenössischen Philosophie darstellte.¹⁹⁶ Josephus bezeichnete die genauere Erforschung der mosaischen Verfassung als höchst philosophisches Unterfangen, da die jüdischen Gebote ihren Ursprung in den Gesetzen der Natur hatten.¹⁹⁷

3.2.3 Vita

Im Epilog der *Antiquitates* verkündete Josephus, im Anschluss an dieses *opus magnum* die Geschichte seines Lebens aufzuschreiben, solange es noch Zeugen gäbe, die seine Angaben bestätigen oder widerlegen könnten. Diese *Vita* erschien vermutlich ein paar Jahre nach den *Antiquitates* als deren Anhang.¹⁹⁸ Gewöhnlich wurde sie in der Forschung als eigenständige Schrift interpretiert und als Antwort auf das Geschichtswerk des Justus von Tiberias angesehen. Dieser hatte eine konkurrierende Darstellung des jüdischen Krieges veröffentlicht, in der er Josephus vorwarf, die Stadt Tiberias zum Aufstand angestachelt zu haben.¹⁹⁹

Die gängige Interpretation der Forschung war, dass solche Vorwürfe Josephus' Position als Freund der Römer in Zweifel gezogen hätten und er sich dagegen zur Wehr setzen musste.²⁰⁰ Jedoch spricht einiges gegen die Theorie, die *Vita* sei als reine Rechtfertigung geschrieben worden. Diese Gegenargumente wurden besonders von Steve Mason herausgearbeitet: Wenn Josephus'

¹⁹⁵ Ios. ant. Iud. 1.14.

¹⁹⁶ Mason 2000, S. 121.

¹⁹⁷ Ios. ant. Iud. 1.25.

¹⁹⁸ Ios. ant. Iud. 20.266-267.

¹⁹⁹ Ios. vita 336; 340. Das Werk des Justus von Tiberias ist nicht erhalten geblieben und der Forschung nur durch Josephus bekannt.

²⁰⁰ Z. B. Rajak, S. 13 f.

Motivation der *Vita* die Widerlegung Justus von Tiberias' gewesen sei, warum hat er dann dieses Anliegen nicht schon im Vorwort deutlich gemacht, wie er es in seinen vorherigen Schriften getan hat und es den rhetorischen Gepflogenheiten seiner Zeit entsprochen hätte?²⁰¹ Stattdessen fand der Angriff auf Justus von Tiberias lediglich in einem Exkurs am Ende der Schrift statt.²⁰² Ein weiteres Argument gegen diese Theorie wird durch die Frage verdeutlicht, ob die Unterstellung, er sei ein Kriegstreiber gewesen, ihm mehr als 20 Jahre nach dem Krieg noch so sehr geschadet hätte, dass er darüber Rechenschaft hätte ablegen müssen.

Am Ende der Biographie schrieb Josephus, dass er an dieser Stelle seine Darstellung der *Antiquitates* abschließen.²⁰³ Darüber hinaus bezog er sich später in *Contra Apionem* auf seine ‚beiden Werke‘, also das *Bellum* und die *Antiquitates* inklusive *Vita*.²⁰⁴ Demnach ist es wahrscheinlicher, dass die *Vita* als Teil der *Antiquitates* angesehen werden kann und nicht etwa als davon losgelöste Rechtfertigungsschrift.²⁰⁵ Dies würde auch erklären, warum das Werk ohne Vorwort und mit einem Verbindungswort beginnt.²⁰⁶

Zu Anfang machte Josephus darin Angaben zu seinem Stammbaum, seiner Jugend und seiner Ausbildung (1-11), gefolgt von der Beschreibung seiner öffentlichen Laufbahn (12-429). Hier thematisierte er unter anderem die Situation in Judäa vor dem Krieg (17-29), seine Ankunft in Galiläa (30-61) und verschiedene Ereignisse, die seine hervorragenden Charaktereigenschaften zur Geltung brachten (62-121). Einen großen Teil der *Vita* bildet die Darstellung des Widerstands, der ihm in Galiläa entgegengebracht wurde (122-188) und der Geschehnisse rund um die Jerusalemer Delegation (189-335). Zum Abschluss der Schrift wandte er sich den Anschuldigungen Justus von Tiberias' zu und widerlegte diese (336-367), bevor er die weitere Laufbahn seiner Gegner und deren Scheitern seinem eigenen ruhmreichen Leben gegenüberstellte (368-429). Den Schluss bildet ein kurzer Epilog (430).

Wie schon in Kapitel 3.1 gezeigt, wurde die historische Genauigkeit der *Vita* an vielen Stellen vernachlässigt und die Darstellung stilisiert. Auch

²⁰¹ Mason 2000, S. 131 ff.

²⁰² Ios. vita 336-367.

²⁰³ Ios. vita 430.

²⁰⁴ Ios. c. Ap. 1.54.

²⁰⁵ Mason 2000, S. 131.

²⁰⁶ Ios. vita 1: δὲ.

entsprechen nur die Anfangs- und Schlussabschnitte des Werkes einer Autobiographie, dazwischen liegt die Detailvergrößerung eines Kriegsberichtes, der teilweise dem des *Bellum* widersprach. Dafür legte Josephus viel Wert auf die moralischen Lektionen, die der Leser dem Werdegang des Schriftstellers entnehmen sollte und die mit den Wertvorstellungen des römischen Publikums übereinstimmten. Diese reichten von Ernsthaftigkeit, Mut und Würde über den gesunden Menschenverstand, bis zu Tugenden wie Mäßigung, Bescheidenheit, Treue und Großzügigkeit, die sich in dem Nachweis einer weit reichenden Ahnengalerie, einer hervorragenden Bildung und Erziehung sowie einer öffentlichen Laufbahn manifestierten.²⁰⁷ Die Präsentation seiner sittlichen und moralischen Grundsätze stand daher für Josephus im Mittelpunkt der *Vita*. Es ist also anzunehmen, dass diese Schrift in erster Linie als Essay über den Ethos des Schriftstellers und dessen noble Abstammung gedacht war.

Ein Beispiel hierfür ist die Episode seiner ersten Romreise. Hier schilderte Josephus, wie er heldenhaft die Befreiung einiger befreundeter Priester herbeiführte, die von Kaiser Nero verhaftet worden waren. Als sein Schiff auf dem Weg dorthin in der Adria kenterte, wurde Josephus auf dramatische Weise durch göttliche Vorhersehung gerettet. In Rom angekommen sorgte er dafür, dass Poppaea, Neros Frau, die Befreiung der Priester erwirkte und Josephus obendrein reich beschenkte.²⁰⁸ Diese Begebenheit führte dem Publikum vor Augen, was für ein vollkommener Aristokrat Josephus gewesen sein muss, der sich sowohl der göttlichen Fürsorge, der πρόνοια, als auch des Beistandes der römischen Obrigkeit gewiss sein konnte. In einem Exkurs an anderer Stelle beteuerte Josephus seine Integrität, die ihm den Beistand Gottes in schwierigen Situationen zusichern würde.²⁰⁹ Eine derartige moralische Tendenz lässt sich in fast jedem Abschnitt der *Vita* finden.

Die Frage, warum Josephus' Darstellung seines Lebens mit der Gefangennahme durch die Römer endete, beantwortet Mason damit, dass nach römischer Sitte der eigene Charakter allein durch die militärische Laufbahn unter Beweis gestellt werden konnte. Mit seiner Gefangennahme endete jedoch das öffentliche Wirken und die militärische Karriere des Josephus; die weitere

²⁰⁷ Mason 2000, S. 133.

²⁰⁸ Ios. vita 13-16.

²⁰⁹ Ios. vita 80-83.

Laufbahn war für die Illustration seines edlen Charakters uninteressant. Demnach sind auch die Differenzen zwischen den Aussagen des *Bellum* und denen der *Vita* dadurch zu erklären, dass es dem Autor bei letzterer Schrift weniger um historische Genauigkeit gegangen war, als vielmehr um die Herausstellung seiner aristokratischen Tugenden, die er mittels der zeitgenössischen Rhetorik zum Ausdruck gebracht hatte.²¹⁰

Er wollte darin nachweisen, dass er selbst das beste Beispiel für den von ihm in den *Antiquitates* dargestellten noblen jüdischen Charakter war.

Der griechische Historiker Plutarch, ein Zeitgenosse Josephus', schrieb eine Abhandlung darüber, wie man sich selbst loben kann ohne Neid zu erregen. Hier stellte er das Eigenlob als geeignetes Mittel für apologetische Zwecke dar und riet, die eigenen Erfolge den Göttern bzw. einer Gottheit zuzuschreiben.²¹¹

Ob Josephus diese Schrift bekannt war lässt sich nicht feststellen, dennoch weisen die Präsentation seines Ethos und die Bemerkungen über die göttliche Fürsorge in seinem Leben darauf hin, dass er zumindest die gleichen Ansichten über die Verwendung der positiven Selbstdarstellung als apologetisches Mittel vertrat.²¹²

3.2.4 Contra Apionem

Das Spätwerk des Josephus ist uns heute als *Contra Apionem* bekannt, wobei der ursprüngliche Buchtitel sich nicht mehr genau rekonstruieren lässt. Er lautete vermutlich ‚Über das Alter der Juden‘ oder ‚Über die Ursprünglichkeit des Judentums‘. Dieses Werk wurde noch unter der Herrschaft Domitians verfasst, also zwischen 94 und 96 n. Chr. Das politische Klima dieser Zeit war für Josephus nicht ungefährlich. Kurz zuvor war es zu einem Skandal in Rom gekommen, weil der Konsul Titus Flavius Clemens und dessen Frau Flavia Domitilla die jüdische Lebensweise angenommen hatten. Domitian sah darin eine Gefahr für die Sitten der Stadt und ordnete die Hinrichtung des Konsuls, sowie die Verbannung seiner Frau an. Die Anklage lautete auf Gottlosigkeit. Weitere Hinrichtungen von Proselyten und Sympathisanten des Judentums

²¹⁰ Mason 2000, S. 136.

²¹¹ Plut. mor. 539 A-547 F, besonders 540 C-D; 542 E.

²¹² Ios. vita 15; 301; 425.

folgten, auch Epaphroditus, der Gönner Josephus', wurde vermutlich erst verbannt und dann von Domitian zum Tode verurteilt.²¹³

Diese Ereignisse lassen auf ein Klima religiöser Fremdenfeindlichkeit schließen, in dem Josephus sich zumindest vorsichtig bewegen und seine Apologie entsprechend anpassen musste.²¹⁴ So erwähnte er zwar, dass sich viele jüdische Bräuche in griechischen Städten eingebürgert und deren Bewohner die jüdische Lebensweise übernommen hätten, jedoch ohne dies auf die Stadt Rom zu beziehen.²¹⁵

Josephus selbst charakterisierte seine Schrift als Apologie.²¹⁶ Im Vorwort erklärte er, sie sei eine Reaktion auf diejenigen, die dem Wahrheitsgehalt der Antiquitates misstrauten und als Beweis für das geringe Alter der Juden anführten, dass dieses Volk bei keinem anerkannten griechischen Geschichtsschreiber genannt würde. Josephus kündigte an, diese Anschuldigung zu widerlegen, indem er diejenigen Geschichtsschreiber anführte, die sehr wohl die Juden in ihren Werken erwähnt hatten. Darüber hinaus wollte er die Gründe dafür angeben, warum einige Gelehrte die Juden in ihren Schriften übergangen hatten, um damit die Argumentation seiner Gegner zu entkräften.²¹⁷

Während also die *Vita* als persönliche Apologie des Josephus angesehen werden kann, handelt es sich bei *Contra Apionem* um eine kollektive, das Judentum betreffende Apologie. Wie schon bei den vorherigen Schriften bestand der übergeordnete Zweck vermutlich darin, dem Imageverlust des Judentums nach dem jüdischen Krieg entgegenzuwirken und in der römischen Obrigkeit Sympathie zu erzielen, jedoch ohne Proselyten anzuwerben oder die jüdische Lebensweise zu propagieren.

Das erste Buch wird mit einem Vorwort eröffnet (1.1-5), gefolgt von einem Exkurs über die Vorzüge orientalischer Quellen (1.6-56) und über das Schweigen der griechischen Quellen bezüglich des jüdischen Volkes (1.57-72).

²¹³ Cass. Dio 67.14.1-3. Allerdings kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, dass es sich dabei tatsächlich um den Gönner des Josephus gehandelt hat, da dessen Identität nicht eindeutig geklärt ist. Auch die tatsächlichen Motive der Hinrichtung Titus Flavius Clemens' sind nicht nachvollziehbar.

²¹⁴ Siegert, Folker (Hrsg.): *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Erstmalige Kollation der gesamten Überlieferung, literarkritische Analyse und deutsche Übersetzung*, Göttingen 2008, Band 1, S. 14.

²¹⁵ Ios. c. Ap. 2.282.

²¹⁶ Ios. c. Ap. 2.147.

²¹⁷ Ios. c. Ap. 1.1-5.

Im ersten Hauptteil führte Josephus die Bezeugungen des Judentums bei orientalischen Völkern an und verglich diese miteinander (1.73-160). Im zweiten Hauptteil widmete er sich den Bezeugungen des Judentums bei den griechischen Geschichtsschreibern (1.161-218). Der dritte Hauptteil besteht aus Widerlegungen anti-jüdischer Darstellungen bei verschiedenen Schriftstellern (1.219-320).

Das zweite Buch beginnt mit dem vierten Hauptteil, in dem Josephus sich explizit gegen die judenfeindlichen Äußerungen des Alexandriners Apion und dessen Gefolgsleute wandte (2.1-144). Der fünfte Hauptteil widmet sich der positiven Darlegung der mosaischen Verfassung (2.145-235), gefolgt von einem Exkurs, in dem die griechische Religion einer kritischen Betrachtung unterzogen wird (2.236-286) und dem Epilog (2.287-296).²¹⁸

Die von Josephus angeführten Quellen, die das hohe Alter der Juden beweisen sollen, stammen aus dem gesamten vorderen Orient und sogar von den Ägyptern, die er sonst als Feinde der Juden beurteilte. Darüber hinaus gab er an, bisher unbemerkte Bezeugungen des jüdischen Volkes unter anderem in den Schriften Pythagoras, Herodots und Aristoteles' gefunden zu haben.²¹⁹

Im Gegenzug arbeitete er die anti-jüdischen Verleumdungen heraus, die er bei ägyptischen Hohepriestern und bei späteren alexandrinischen Gelehrten gefunden hatte, und stellte Vermutungen über deren Motive an.²²⁰ Dem Grammatiker Apion widmete Josephus dabei besondere Aufmerksamkeit, eventuell weil dieser durch seine Lehrtätigkeit in Rom unter Tiberius und Claudius einen vergleichsweise hohen Einfluss besaß. Apion war gebürtiger Ägypter und erhielt später das Bürgerrecht Alexandriens. Über seine Lebensdaten ist wenig bekannt, er lebte jedenfalls noch zur Regierungszeit Claudius und war bei der Veröffentlichung von *Contra Apionem* bereits verstorben. Er wurde bekannt als griechischer Literat, Grammatiker, Geschichtenerzähler und Kenner Homers. Sein fünfbändiges Werk über Ägypten (*Aigyptiaka*) lässt sich als Ethnographie, eine Art

²¹⁸ Siegert, Band 1, S. 17.

²¹⁹ Ios. c. Ap. 1.161-182.

²²⁰ Ios. c. Ap. 1.223-226

Unterhaltungsliteratur, charakterisieren. Josephus kommentierte sämtliche anti-jüdischen Passagen dieses Werkes und versuchte, diese zu entkräften.²²¹

Unter allen von Josephus genannten Autoren ist Apion am ehesten als Judengegner zu bezeichnen, da er sich auch politisch aktiv gegen die Juden Alexandriens wandte und mitverantwortlich für anti-jüdische Ausschreitungen war. Allerdings bewegte sich seine Argumentation auf einem eher niedrigen Niveau, so dass beispielsweise der berühmteste jüdische Apologet neben Josephus, Philon von Alexandrien, sich nicht einmal die Mühe machte, Apion in seinen Schriften zu erwähnen. Erst durch Josephus erlangte er eine gewisse Berühmtheit und galt seit dem exemplarisch für den sprichwörtlichen Gegner des Judentums.²²²

Contra Apionem ist eine Apologie in dem Sinne, dass sie sich an den Verteidigungsreden vor Gericht orientiert. Vorwürfe werden zitiert und direkt widerlegt, zum Schluss wird die Beweisführung durch eine Hervorhebung der eigenen Argumente, hier den Vorzügen der jüdischen Verfassung, abgerundet. Das Publikum wird zum Gerichtsentscheid aufgerufen.²²³ Die Argumentationen, die Josephus in dieser Schrift verfolgte, hätten jedoch einer genaueren Untersuchung wohl nicht standgehalten und waren, obwohl klug und geistreich, nicht geeignet, einen entschiedenen Kritiker vom hohen Alter der Juden überzeugen zu können. Daher kann angenommen werden, dass sich auch diese Schrift in erster Linie an Gleichgesinnte und ein dem Judentum gegenüber aufgeschlossenes Publikum wandte. Dieses Publikum war vermutlich auch mit seinen vorherigen Werken vertraut, da die Spitzen, die er gegen seine Widersacher setzte und der teilweise sarkastische Tonfall nicht auf eine sachliche Gegendarstellung, sondern eher auf ein Vertrauensverhältnis zwischen Leserkreis und Autor schließen lassen.²²⁴

Die Schlussfolgerung des Josephus in *Contra Apionem* lässt ein Bild von einer einzigartigen Verfassung entstehen, die sich auf das hohe Alter der Juden und ihrer Gesetze stützt und die ein geordnetes Zusammenleben der Menschen nach

²²¹ Ios. c. Ap. 2.1-144. Droge, Arthur J.: Josephus between Greeks and Barbarians, in: Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem, Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34), Leiden e.a.1996, S. 115-142, hier S. 125 f.

²²² Siegert, Band 1, S. 25 ff. Zur Person des Apion siehe auch Kapitel 4.2.3

²²³ Gerber, S. 125 f.

²²⁴ Mason 2000, S. 142.

dem Willen Gottes möglich macht. Dies sei schon Platos Ziel gewesen, konnte aber durch die Philosophie nicht erreicht werden. Allein der jüdische Gesetzgeber Moses habe es geschafft, ein harmonisches Leben unter göttlicher Fürsorge möglich zu machen.²²⁵

²²⁵ Ios. c. Ap. 2.223-225; 2.287-296.

4. Das Fremdenbild in Josephus' Schriften

Die Betrachtung von Leben und Wirken des Josephus macht deutlich, dass gerade die Begegnungen mit seiner nichtjüdischen Umwelt den Schriftsteller und sein Werk maßgeblich geprägt haben. In seinen Schriften ging es ihm in erster Linie um eine positive Darstellung seines Volkes und - exemplarisch - seiner eigenen Person. Er wollte das Wesen des Judentums den Römern und Griechen begreiflich machen und es gegen Anfeindungen und Misstrauen verteidigen. Die von Josephus geleistete Vermittlungsarbeit zwischen den Kulturen setzte dabei sowohl die Übernahme der Sprache, als auch der literarischen Konzepte und Wertvorstellungen der Griechen und Römer voraus, mittels derer er sich seinem Publikum verständlich machen konnte.

Josephus' Beziehung zu den Römern spiegelte sich dabei vor allem im *Bellum* und der *Vita* wider und war maßgeblich von seinem politischen Seitenwechsel und Stellung als Günstling der Flavier geprägt. Es soll untersucht werden, wie er die Politik der Römer und insbesondere der kaiserlichen Dynastie in seinen Schriften darstellte und welche Motivation ihn trieb.

Für seine pro-jüdische Argumentation in *Contra Apionem* bediente er sich außerdem von Römern gebrauchter Stereotypen und charakterisierte auf dieser Grundlage andere pagane Völker, wie z.B. die Griechen und Ägypter. Er zitierte in seiner Apologie viele nichtjüdische Gelehrte und Schriftsteller, mal um seine Beweisführung durch sie zu stützen, mal um diese Quellen zu widerlegen. Darüber hinaus äußerte er sich mehrfach über die griechische Geschichtsschreibung. Diese Form der Darstellung fremder Literatur soll in diesem Kapitel ebenso betrachtet werden, wie die Frage, in welcher Weise sich Josephus zum griechisch-römischen Polytheismus äußerte und die Religion der neuen Heimat bewertete.

4.1 Josephus der Römerfreund

Um das ambivalente Verhältnis Josephus' zu den Römern nachvollziehen zu können, muss zunächst die anti-jüdische Stimmung in Rom nach dem Sieg in Jerusalem in Augenschein genommen werden. Wie in Kapitel 3.1.2 schon erwähnt, hatte Vespasian aufgrund seiner vergleichsweise niederen

Abstammung zunächst Probleme, seine Herrschaft zu legitimieren.²²⁶ Neben der Prophezeiung des Kriegsgefangenen Josephus nutzten er und sein Sohn Titus daher in erster Linie den vernichtenden Sieg über die Juden, um ihren Anspruch als neue Herrscher-Dynastie geltend zu machen. Zu diesem Zweck wurde der gewonnene Krieg großzügig kundgetan, mithilfe von Siegesmünzen (*Iudaea capta*), Inschriften und dem großen Triumphbogen.²²⁷

Die Zerstörung des jüdischen Tempels hätte den Flaviern ohne weiteres auch als schlechtes Omen für ihre Herrschaft ausgelegt werden können, da es nie von Vorteil war, eine so mächtige Gottheit zu verärgern. Möglicherweise traten sie aus diesem Grund die Flucht nach vorn an, indem sie die Zerstörung als gute Tat feierten. Sie nutzten die latent anti-jüdische Stimmung in Rom zu ihren Gunsten, indem sie die heiligen Geräte aus dem jüdischen Tempel bei ihrem Triumphzug vorführten²²⁸ und den bisherigen Didrachmen der Juden, der nach der Vernichtung des Heiligtums obsolet geworden war, zur Judensteuer, dem *fiscus Iudaicus* umwandelten.²²⁹

Der Sieg über die Juden spielte während der gesamten Herrschaft der Flavier eine zentrale Rolle und schlug sich auch noch 20 Jahre nach dem Krieg in einer vergleichsweise strengen Haltung den Juden gegenüber nieder. So berichtete Sueton, dass Vespasians jüngster Sohn Domitian während seiner Regierungszeit besonders hart beim Eintreiben der Judensteuer vorging, indem er sie - wohl auch aus einer finanziell misslichen Lage heraus - auf Proselyten ausweitete und die Steuer auch bei jenen einforderte, die ihre jüdische Abstammung verheimlichten. Der Autor der Kaiserbiographie meinte sich sogar erinnern zu können, wie bei einem neunzigjährigen Greis vom Steuerbeamten geprüft wurde, ob er beschnitten sei.²³⁰

Angesichts dieser Umstände erscheint Josephus' Verhalten doch etwas ungewöhnlich. Er stand zwar in gewissem Maße unter dem Schutz der Flavier,

²²⁶ Suet. Vesp. 1.

²²⁷ Goodman, Martin: Josephus' Treatise Against Apion, in: Edwards, Mark/ Goodman, Martin/ Price, Simon: (Hrsg.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxfors 1999, S. 45-58, hier S. 55.

²²⁸ Ios. bell. Iud. 7.148-149.

²²⁹ Bis dahin wurde der jährliche Didrachmen, die jüdische Tempelsteuer, von allen Juden der Diaspora gezahlt, um das Heiligtum instand zu halten. Ios. bell. Iud. 7.218, vgl. Cass. Dio 66.7. Hier wies Cassius Dio auch darauf hin, dass weder Vespasian noch Titus den Beinamen ‚Iudaicus‘ trugen, vermutlich aufgrund des negativen Judenbildes das in Rom herrschte.

²³⁰ Suet. Dom. 12.

wie er in seiner *Vita* stolz hervorhob²³¹, begab sich aber dennoch mit seinen Schriften nach dem *Bellum*, die ausschließlich das Judentum zum Inhalt hatten, in den Fokus der Öffentlichkeit und setzte sich den Anfeindungen seiner Kritiker aus. Es wäre ihm ein Leichtes gewesen, sich für ein ruhiges Leben, beispielsweise in seinen jüdischen Ländereien²³², zu entscheiden, oder aber sich als Schriftsteller in Rom zumindest mit weniger kontroversen Themen zu beschäftigen.

Das Bild der Flavier lässt sich in erster Linie aus den Darstellungen des *Bellum* ableiten, da Josephus sich in dieser Schrift detailliert mit den Geschehnissen des Krieges auseinandergesetzt hatte. Hier finden sich auch Hinweise darauf, wie er die römische Machtausübung beurteilte und ob er tatsächlich der ‚Schmeichler‘ der Römer war, für den ihn die Forschung lange Zeit gehalten hat.²³³

4.1.1 Das Portrait der Flavier

Ungeachtet der Grausamkeiten des Krieges und der großen Opferzahl, die sich auf über eine Million belief²³⁴, war Josephus der festen Überzeugung, die Anführer der römischen Streitkräfte, Vespasian und Titus, hätten keinerlei Feindseligkeit oder Hass gegen das Volk der Juden offenbart. Unmittelbar vor seiner Gefangennahme sei Josephus zum ersten Mal von der Nachsichtigkeit der römischen Feldherren überzeugt worden, indem ihm ein befreundeter Tribun das milde Verfahren der Römer gegenüber Gefangenen schilderte, die sich als tapfer und würdig erwiesen hätten.²³⁵

Vespasian wurde von Josephus stets als ausgeglichener Herrscher gelobt, der für seine militärische Stärke und seine besonderen Führungsqualitäten bekannt war und darüber hinaus vom Volk als Wohltäter gefeiert wurde.²³⁶ Darin

²³¹ Ios. vita 428-429. Josephus betonte, dass sogar Domitians Frau Domitia ihm viele Wohltaten erwiesen hätte. Dies könnte als Hinweis darauf gewertet werden, dass die *Vita* nach dem Tod des Kaisers erschienen war und Josephus versucht hatte, seine guten Beziehung zu der immer noch einflussreichen Witwe Domitians geltend zu machen.

²³² Ios. vita 425.

²³³ Z.B. Weber Wilhelm: *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Hildesheim 1973 (Nachdruck der Ausgabe Berlin, Stuttgart und Leipzig, 1921).

²³⁴ Ios. bell. Iud. 6.420.

²³⁵ Ios. bell. Iud. 3.347.

²³⁶ Z.B. Ios. bell. Iud. 3.482; 7.70-73.

stimmte Josephus mit der Darstellung Suetons überein, der Vespasian als toleranten und gerechten Herrscher charakterisierte.²³⁷

Laut Josephus sei es nie Vespasians Ziel gewesen, die Juden zu vernichten. Ein Indiz dafür sei, dass er die Kapitulation der Städte in Galiläa stets akzeptiert und die Einwohner verschont habe.²³⁸

Wenn der Kaiser doch einmal Gefangene hinrichten ließ oder in die Sklaverei verkaufte, rechtfertigte Josephus dies mit der Behauptung, es handele sich dabei zum Großteil um Aufrührer und Kriminelle, die den Krieg dem Frieden vorziehen würden.²³⁹

Die ausgesprochen positive Beschreibung Vespasians wurde nur noch von der fast schon blendenden Darstellung des Titus übertroffen, den Josephus als überaus gütigen und heldenhaften Feldherren beurteilte, der sich besonders durch seine *φιλανθρωπία* auszeichne.²⁴⁰ In erster Linie hob Josephus dessen militärische Fähigkeiten hervor, indem er beschrieb, wie Titus sofort zu Hilfe eilte, wenn eine seiner Legionen in eine missliche Lage geraten war und wie er tapfer mit seinen Soldaten zusammen kämpfte, die allesamt zu ihm aufblickten.²⁴¹

Die Milde des Feldherren habe sich laut Josephus schon bei seiner eigenen Verhaftung gezeigt: Titus sei voller Mitgefühl für den Gefangenen gewesen und habe sich bei seinem Vater für ihn eingesetzt, um ihm das Leben zu retten.²⁴²

Darüber hinaus ließ Josephus bereits im Proömium des *Bellum* keinen Zweifel daran, dass zum einen die Kriegsschuld allein bei den jüdischen Rebellen lag und zum anderen sowohl Vespasian als auch Titus geradezu gezwungen waren, in diesem Krieg hart durchzugreifen. Schon vor der Belagerung Jerusalems habe Titus angesichts der vielen Toten auf den Schlachtfeldern seufzend seine

²³⁷ Suet. Vesp. 12-13.

²³⁸ Ios. bell. Iud. 3.30-34. Dies galt z.B. für die Städte Sepphoris, Jotapata, Tiberias und Tarichaeae, Ios. bell. Iud. 3.457; 3.501.

²³⁹ Ios. bell. Iud. 3.539-542.

²⁴⁰ Z.B. Ios. bell. Iud. 3.324; 3.396; 6.324; 6.356. An anderer Stelle sprach Josephus sogar von göttlichem Beistand, der Titus einen Pfeilhagel unbeschadet überstehen ließ. Ios. bell. Iud. 5.58-62.

²⁴¹ Ios. bell. Iud. 5.81-84; 5.87-89.

²⁴² Ios. bell. Iud. 3.396-398.

Hände zum Himmel ausgestreckt und Gott als Zeugen dafür angerufen, dass dies nicht sein Werk gewesen sei.²⁴³

Die ‚Tyrannen‘ - gemeint waren die Aufständischen - in Jerusalem hätten ihnen keine andere Wahl gelassen, als den Tempel zu zerstören. Josephus ging dabei sogar so weit zu behaupten, Titus hätte, von Mitleid getrieben, die Vernichtung des Tempels mehrmals hinausgezögert, um den Schuldigen in Jerusalem die Gelegenheit zu einem Sinneswandel einzuräumen.²⁴⁴ An anderer Stelle behauptete Josephus sogar, die römischen Soldaten hätten eigenmächtig den Tempel in Brand gesteckt und Titus' Befehle, den Brand zu löschen, ignoriert. Der Feldherr habe die heiligen Geräte vor den Flammen bewahren wollen und sei aus diesem Grund in das Innere des Tempels vorgedrungen.²⁴⁵

Titus sei darüber hinaus von dem Wunsch erfüllt gewesen, die Stadt und seine Bewohner weitestgehend zu schützen und habe ein vergleichsweise schonendes Verhalten den Juden gegenüber an den Tag gelegt, das ganz im Gegensatz zu dem grausamen Wüten der Aufführer stand.²⁴⁶ Selbst als Jerusalem schon eingenommen war, habe er den eingekesselten Aufständischen versprochen, sie im Falle der Kapitulation zu verschonen. Erst als diese sein Angebot ablehnten, sei er über die Juden erbittert gewesen und habe sie hinrichten lassen.²⁴⁷

In der Forschung wird Titus' Verhalten gewiss gänzlich anders bewertet, da sich für den Feldherren die Lage in Judäa in erster Linie als militärisches Problem darstellte, das mit militärischen Mitteln gelöst werden musste. So soll Titus beispielsweise besonders gnadenlos bei der Einnahme Jerusalems vorgegangen sein. Er habe skrupellos die gefangenen Aufständischen, die sich ergeben hatten, zur Abschreckung kreuzigen lassen.²⁴⁸ Darüber hinaus kann angenommen werden, dass er wohl die Chance sah, mit einem überragenden außenpolitischen Erfolg die Macht seines gerade erst zum Kaiser ernannten Vaters zu festigen und schon aus diesem Grund keinen Anlass hatte, Milde

²⁴³ Ios. bell. Iud. 5.519.

²⁴⁴ Ios. bell. Iud. 1.4; 1.10.

²⁴⁵ Ios. bell. Iud. 6.256-66.

²⁴⁶ Ios. bell. Iud. 1.27.

²⁴⁷ Ios. bell. Iud. 6.323-355.

²⁴⁸ Sasse, S. 314, vgl. auch Otto, Eckart: *Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte*, München 2008, S. 104 f.

walten zu lassen.²⁴⁹ Auch Sueton berichtete von der im Volk gefürchteten Erbarmungslosigkeit und Habgier Titus', die ihn als zweiten Nero erscheinen ließen.²⁵⁰

Auch bei Josephus lassen sich Hinweise auf die Grausamkeit des Feldherren finden, die ganz im Gegensatz zu der zuvor beschriebenen Milde stand: Er berichtete, Titus habe in zahlreichen Städten Spiele aufführen lassen, bei denen jüdische Kriegsgefangene durch ihren Tod die Schaulust der Menge befriedigen mussten. Mehrere tausend Juden seien so ums Leben gekommen.²⁵¹

Der Widerspruch in der Darstellung Josephus' lässt sich dadurch erklären, dass er Titus zwar nur die besten Absichten zuschrieb, nämlich die Stadt und den Tempel schonen zu wollen, er aber andererseits suggerierte, dass der hartnäckige jüdische Widerstand dies unmöglich gemacht hätte und Titus gezwungen war, die Juden mit allen Mitteln zu bekämpfen.²⁵²

Ob Josephus allein aus Dankbarkeit für die schonende Behandlung nach seiner Gefangennahme die Kriegstaten des Flaviers ins rechte Licht rückte, oder aber selbst von dem Geschriebenen überzeugt war, lässt sich nicht mehr nachvollziehen. Allerdings erschien die griechische Fassung des *Bellum* zwischen 75 und 79 n. Chr., also zu einer Zeit, in der Titus bereits Mitregent war und seinen Vater Vespasian bald beerben würde. Eventuell hat Josephus aus diesem Grund die Feldherrenqualitäten des Titus besonders hervorgehoben, um sich gewissermaßen der Zuneigung und Unterstützung der folgenden Generation der Flavier zu versichern. Eine weitere Überlegung bezieht sich auf eine Episode kurz nach der Thronbesteigung Vespasians: Josephus berichtete, wie der frisch ernannte Kaiser sich der Prophezeiung erinnerte und den Befehl gab, Josephus von seinen Ketten befreien zu lassen. Titus aber schlug vor, ihm die Ketten nicht nur abzunehmen, sondern mit der Axt zu zerschmettern, damit es so sei, als wäre er nie gefesselt gewesen und er von der Schmach der Gefangenschaft befreit wäre. Josephus sah mit diesem Akt seine Ehre und

²⁴⁹ Suet. Tit. 5, vgl. Bengtson, Hermann: *Die Flavier. Vespasian, Titus, Domitian. Geschichte eines römischen Kaiserhauses*, München 1979, S. 70.

²⁵⁰ Suet. Tit. 7.

²⁵¹ Ios. bell. Iud. 7.24; 7.37-38; 7.96.

²⁵² Hadas-Lebel, S. 82.

Glaubwürdigkeit wieder hergestellt und war daher Titus zu Dank verpflichtet.²⁵³

Die Darstellung Domitians fiel hingegen etwas spärlicher aus, vermutlich weil dieser nicht in den jüdischen Krieg involviert war und demnach auch nicht im *Bellum* und den *Antiquitates* vorkam. Josephus berichtete jedoch von der kaiserlichen Fürsorge, die Domitian weiterführte und sogar noch verstärkte, indem er ihm Steuerfreiheit für seinen Landbesitz in Judäa gewährte und die Juden, die Anschuldigungen gegen Josephus vorbrachten, bestrafen ließ.²⁵⁴

Welche Motive Josephus in diesem Fall auch geleitet haben mögen, sicher ist, dass er zumindest in seinem Werk über den jüdischen Krieg ein verzerrtes Bild der Flavier entwarf, welches klar die Abhängigkeit des Autors von der kaiserlichen Gunst widerspiegelte. Darüber hinaus hat Josephus als Quelle seines Kriegsberichts die Aufzeichnungen Vespasians angegeben, die unzweifelhaft die römische Sichtweise auf den Krieg ausdrückten.²⁵⁵ Die Tatsache, dass Josephus nach seiner Ankunft in Rom eine Unterkunft und finanzielle Zuwendung vom Kaiser erhielt, stützt die These, er sei in gewisser Weise der persönliche Geschichtsschreiber Vespasians gewesen.²⁵⁶

Doch es gibt auch Indizien dafür, dass das *Bellum* nicht allein als römische Propagandaschrift abgetan werden kann. So erwähnte Josephus mit keinem Wort, dass er für den Kaiser oder in seinem Auftrag handelte, sondern betonte im Gegenteil, er selbst habe den Entschluss zu dem Werk gefasst. Er habe das Anliegen verfolgt, mit historischer Genauigkeit die Geschichte des Krieges nacherzählen zu wollen um damit die vorangegangenen Darstellungen zu revidieren, die entweder aus schmeichlerischer Unterwürfigkeit gegen die Römer oder aus Hass gegen die Juden geschrieben worden seien.²⁵⁷

Auch der Aspekt, dass Josephus sowohl dem noch amtierenden Kaiser Vespasian als auch Titus sein Werk vor der Veröffentlichung vorgelegt hatte, muss dabei beachtet werden:²⁵⁸ Josephus wollte mit der Billigung der Herrscher die Glaubwürdigkeit seiner Schrift aufbessern; um deren

²⁵³ Ios. bell. Iud. 4.622-629.

²⁵⁴ Ios. vita 429.

²⁵⁵ Ios. vita. 342; 358, vgl. Stern, Menahem: Josephus and the Roman Empire as Reflected in the Jewish War, in: Feldman, Louis H./ Gohei, Hata (Hrsg.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987.

²⁵⁶ Rajak, S. 185-195.

²⁵⁷ Ios. bell. Iud. 1.2-3.

²⁵⁸ Ios. c. Ap. 1.50-51; vita 362-364

Zustimmung zu erlangen, konnte es nur von Vorteil sein, den Kaiser und seinen Sohn in positiver Weise darzustellen.

Tacitus stellte fest, die Historiker in der Zeit der Flavischen Dynastie hätten allesamt in schmeichlerischer Absicht den Herrschern nach dem Mund geredet.²⁵⁹ Dieser Ausspruch, der in Zusammenhang mit den Spekulationen über die Motive Josephus' schon oft zitiert wurde,²⁶⁰ muss nicht zwangsläufig dafür sprechen, dass Josephus tatsächlich im Auftrag der Kaiser gehandelt hatte. Vielmehr kann diese Stelle als Indiz für die Schwierigkeit gewertet werden, als zeitgenössischer Historiker die Wahrheit unverfälscht wieder zu geben, wenn ein Mitglied der Herrscherfamilie dabei in einem schlechten Licht erschien. Obwohl es also auf der Hand liegt, dass Josephus den Flaviern in gewisser Weise verpflichtet war und sich keine Kritik an deren Person oder Politik erlauben durfte, lässt es sich jedoch nicht beweisen, dass er von ihnen beauftragt worden war, die Geschichte des jüdischen Krieges in ihrem Sinne niederzuschreiben.²⁶¹

Fausto Parente konstatierte daher in seiner Untersuchung des *Bellum*, das Werk sei eine Mischung aus zwei verschiedenen historiographischen Genres: Zum einen bestünde es aus einer sachbezogenen Darstellung, die Parente als ‚pragmatische Geschichtsschreibung‘ bezeichnet, und zum anderen aus einer ‚pathetischen Geschichtsschreibung,‘ welche die Ereignisse in tragischer oder dramatischer Weise schilderte. Erstere stützte sich auf offizielle Dokumente, um den Leser mit Fakten zu versorgen, letztere diene dazu, bestimmte Emotionen beim Leser hervorzurufen, auch wenn die Wahrhaftigkeit der präsentierten Fakten dabei in den Hintergrund trat.²⁶² Diese Art der Darstellung rückte die Geschichtsschreibung in die Nähe der Dichtkunst; ein Umstand, den

²⁵⁹ Tac. hist. 2.101.

²⁶⁰ Besonders in der älteren Literatur, vgl. z.B. Weber, S. 52. Weber vertrat außerdem die Meinung, das enge Verhältnis zwischen Titus und der jüdischen Prinzessin Berenike, Tochter Herodes Agrippas I., hätte Josephus veranlasst, die Nähe des Feldherren zu suchen, ders. S. 57.

²⁶¹ Rajak, S. 196 ff, vgl. auch Shuttleworth-Kraus, Christina: From Exempla to Exemplar? Writing History around the Emperor in Imperial Rome, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 181-200.

²⁶² Parente, Fausto: The Impotence of Titus, or Josephus' *Bellum Judaicum* as an Example of „Pathetic“ Historiography, in: Sievers, Joseph/ Lembi, Gaia (Hrsg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Journal for the Study of Judaism 104) Leiden/ Boston 2005, S. 45-69, hier S. 45. Ein Beispiel hierfür ist die Darstellung der Belagerung Jerusalems, in der Josephus einerseits die Situation im römischen Lager realistisch und detailliert wiedergab, andererseits aber auch die verzweifelte Lage der Eingeschlossenen beschrieb, die er als Augenzeuge gar nicht miterlebt haben konnte, vgl. *Ios. bell. iud.* Buch 6.

gerade Josephus später bei den griechischen Historikern aufs schärfste kritisierte.²⁶³

4.1.2 Darstellung römischer Machtausübung

In seinen Schriften legte Josephus großen Wert darauf, die Beziehung zwischen Juden und Römern vor dem jüdischen Krieg in einem möglichst günstigen Licht erscheinen zu lassen, um das Ansehen der Juden im Nachhinein aufzuwerten. Zu diesem Zweck zitierte er beispielsweise in den *Antiquitates* einige römische Dokumente, die belegen sollten, dass zwischen dem Hasmonäer Hyrkanos II. und Julius Cäsar ein Freundschaftsbündnis bestanden hätte:

„Ich habe es nun für notwendig gehalten, hier einmal alle Ehrenbezeugungen, die unserem Volke von den Römern und deren Herrschern erwiesen worden sind, sowie die Bündnisse aufzuzählen, damit es allgemein bekannt werde, wie die Herrscher in Asien und Europa aus Achtung vor unserer Tapferkeit und Treue uns ausgezeichnet haben.“²⁶⁴

In diesen Dokumenten, deren Ursprung und Echtheit nicht nachvollzogen werden können, befand sich laut Josephus der Beweis dafür, dass Julius Cäsar nach seinem endgültigen Sieg im Jahr 45 v. Chr. die Macht der jüdischen Hohepriester in Judäa gefestigt und darüber hinaus die Juden als Bundesgenossen und besondere Freunde bezeichnet hätte. Die entsprechenden Beschlüsse besagten, dass Hyrkanos II. und seine Dynastie auf ewig die Fürsten der Juden und im Besitz des Landes Judäa bleiben sollten.²⁶⁵ Auch die von Cäsar gewährte und von Augustus weitergeführte Einhaltung der väterlichen Gesetze, sowie der Schutz des Sabbats und des Didrachmen seien laut Josephus ein Indiz für die Freundschaft zwischen Juden und Römern. Anhand der zahlreichen Dekrete, die auf Säulen und Tafeln verewigt worden seien, konnte demnach niemand an den guten jüdisch-römischen Beziehungen zur Zeit Julius Cäsars zweifeln.²⁶⁶

²⁶³ Vgl. Kapitel 4.2.1.

²⁶⁴ Ios. ant. Iud. 14.186.

²⁶⁵ Ios. ant. Iud. 14.190-267.

²⁶⁶ Ios. ant. Iud. 16.162-165. Tatsächlich befand sich Judäa nach der Eroberung Jerusalems durch Pompeius im Jahr 63. v. Chr. in einer Art Zwischenzustand zwischen staatlicher

Tatsächlich aber hatte die von Josephus suggerierte gleichberechtigte Freundschaft „im Frieden wie im Kriege“²⁶⁷ zwischen den beiden Staaten nie in der Form existiert. Vielmehr können die Ausdrücke ‚Freundschaft‘ und ‚Bündnis‘ in diesem Zusammenhang als ein formales Zugeständnis der Römer an einen nützlichen Vasallenstaat gedeutet werden.²⁶⁸

Gleichwohl erscheint der römische Staat bei Josephus als universeller Wohltäter, dessen Befähigung zum Schutz des jüdischen Volkes sich aus seiner beispiellosen Machtstellung und Menschenfreundlichkeit ergäbe.²⁶⁹ Im *Bellum* ließ Josephus den jüdischen König Agrippa II. im Vorfeld des Krieges eine Rede halten, in der die Eroberungen der Römer aufgezählt wurden, um die römische Stärke und Autorität zu demonstrieren. Alles auf der Erde sei nun römisch und selbst Gott stünde auf ihrer Seite, da es ihnen ohne Gottes Hilfe unmöglich gewesen sei, ein solches Reich zu errichten.²⁷⁰

Auch Josephus selbst betonte den göttlichen Beistand der Römer: Er versuchte die eingekesselten Jerusalemer davon zu überzeugen, dass die Römer lediglich den herkömmlichen Tribut von den Juden verlangten und ansonsten weder das Heiligtum noch den jüdischen Besitz oder ihre Gesetze antasten, sondern die Juden weiterhin unter ihren Schutz stellen wollten. Dass Gott sich nicht gegen die Römer gewandt hatte, beweise ihre Gerechtigkeit.²⁷¹

Nicht nur die Juden, sondern auch alle übrigen Völker stünden laut Josephus unter römischer Obhut und würden von deren Wohltaten profitieren. Darüber hinaus gäbe es wohl keine Gemeinde, Stadt oder Nation, die nicht die römische Oberhoheit für das größte Glück hielte.²⁷²

Den Ursprung der römischen Überlegenheit verortete Josephus in der Armee, da er während der Belagerung Jerusalems im Detail beobachten konnte, wie der Militärapparat der Römer funktionierte. Die Soldaten wurden von Josephus als mutige Kämpfer angesehen, die eifrig ihre Pflicht gegenüber den Generälen

Autonomie und Integration in das römische Provinzialsystem. Nach dem Sieg Cäsars über Pompeius wurde Hyrkanos als Hohepriester bestätigt; neben ihm wachte Antipater als Prokurator über die Einhaltung der römischen Interessen. Erst einige Jahre nach dem Tod Cäsars wurde der Sohn Antipaters, Herodes der Große, als Klientelkönig eingesetzt. Sasse, S. 239-246.

²⁶⁷ Ios. ant. Iud. 14.192.

²⁶⁸ Hadas-Lebel, S. 43.

²⁶⁹ Ios. ant. Iud. 16.32; Ios. c. Ap. 2.40.

²⁷⁰ Ios. bell. Iud. 2.345-401, besonders 2.388; 2.390.

²⁷¹ Ios. bell. Iud. 5.405-407.

²⁷² Ios. ant. Iud. 16.49-50; 16.38.

und Heerführern erfüllten. Vespasian und Titus seien ihnen dabei stets mit gutem Beispiel vorangegangen.²⁷³

Im *Bellum* widmete Josephus ein ganzes Kapitel der Beschreibung des römischen Heer- und Lagerwesens und zeigte sich von der straffen Organisation beeindruckt. Er stellte fest, dass die Römer den Besitz ihres Reiches in erster Linie ihrer Tüchtigkeit zu verdanken hätten. Die Stärke des Heeres ergäbe sich aus der Routine im Umgang mit den Waffen und dem Dienstifer der Soldaten.²⁷⁴ Die ständige Übung führe dazu,

„[...] dass sie die Schlachten so leicht nehmen; kann doch weder Verwirrung ihre gewohnte Schlachtordnung auflösen, noch Furcht sie aus der Fassung bringen, noch Anstrengung sie erschöpfen. Stets ist ihnen deshalb der Sieg über diejenigen sicher, welche ihnen in jenen Stücken nicht völlig gleich stehen. Recht treffend könnte man ihre Übungen unblutige Schlachten, ihre Schlachten blutige Übungen nennen.“²⁷⁵

Regelmäßigkeit, Pünktlichkeit und Disziplin stehe bei ihnen an erster Stelle.²⁷⁶

Die jüdischen Truppen wurden von Wut, Ungestüm und Not getrieben, die Römer brachten hingegen in den Schlachten ihre Kraft und Geschicklichkeit zur Geltung. Während die Juden meist ohne Rüstung und mit veralteten Waffen in die Schlacht zogen, waren die Römer bestens ausgerüstet und den Juden außerdem an Kriegserfahrung überlegen.²⁷⁷

Auch die militärische Hierarchie bewunderte Josephus, die ganz im Gegensatz zu der mangelhaften Struktur der jüdischen Truppen stand, die eher einem aufgebrachten Mob als einem Heer ähnelten und weder Taktik noch Kriegsführung beherrschten. Doch ungeachtet ihrer Disziplinlosigkeit, fehlte es den Juden nicht an Kampfeswillen und Todesverachtung. Die römische Stärke hingegen sei ihr überlegtes Handeln und der feste Glaube an den Sieg.²⁷⁸

Ein anderer Faktor für die Überlegenheit der Römer im jüdischen Krieg sei indessen ihr Hass auf die Juden gewesen. Dieser Hass habe seinen Anfang mit der Niederlage des syrischen Statthalters Cestius genommen und manifestierte

²⁷³ Z.B. Ios. bell. Iud. 3.483-484; 4.48; 5.59; 5.89-91.

²⁷⁴ Ios. bell. Iud. 3.70-109, besonders 3.71-73.

²⁷⁵ Ios. bell. Iud. 3.74-75. Josephus bemerkte, mit der Darlegung des überlegenen römischen Heer- und Lagerwesens bezwecke er nicht, die Römer zu loben, sondern vielmehr die Unterjochten mit dem Gedanken zu trösten, der größten existierenden Militärmacht unterlegen zu sein. Ios. bell. Iud. 3.108-109.

²⁷⁶ Ios. bell. Iud. 3.85-88.

²⁷⁷ Ios. bell. Iud. 6.159-160; 3.477; 2.576; 3.93-96.

²⁷⁸ Ios. bell. Iud. 2.577-578; 3.475; 3.106-107.

sich während des Krieges in der Erbarmungslosigkeit, mit der die Soldaten alle Juden ohne Rücksicht auf ihr Alter niedermetzelten.²⁷⁹ Dieser Judenhass sei zum Teil aber auch den syrischen und arabischen Hilfstruppen zuzuschreiben, deren Böswilligkeit und Abneigung gegen die Juden von den Römern übernommen wurde.²⁸⁰

Wie in Kapitel 3.1.1 schon gezeigt, stellte Josephus seine eigene Rolle in diesem Krieg auf höchst widersprüchliche Weise dar. Bei einer genaueren Betrachtung seiner *Vita* kann vermutet werden, dass er darin zumindest den Anschein erwecken wollte, schon während seiner Zeit als Befehlshaber verdeckt pro-römisch gehandelt zu haben: Er suggerierte, von Anfang an die alles übertreffende Macht der Römer erkannt, seine Meinung aber aus Angst vor den Rebellen für sich behalten zu haben.²⁸¹ Dennoch war er gewissermaßen in Erklärungsnot, da er ungeachtet seiner Neigung zum Frieden als General auf der Seite der Rebellen stand. Er merkte an, dass im Jahr 66 n. Chr. die letzten römisch gesinnten Aristokraten von den Aufständischen durch Gewalt oder Überredung auf ihre Seite gebracht wurden, ohne jedoch darauf einzugehen, ob er selbst auch gezwungen oder nur überredet werden musste.²⁸²

Entgegen der sonst so offensichtlich pro-römischen Tendenzen in seinen Schriften musste auch Josephus zugeben, dass besonders in Judäa das Idealbild der römischen Herrschaft durch den Machtmissbrauch der eingesetzten Statthalter untergraben wurde. Die Schilderung der unterdrückenden und grausamen Herrschaft der Prokuratoren benutzte er vermutlich, um seine eigene Rolle in diesem Krieg zu erklären: Mit der Tatsache, dass selbst die gemäßigten Aristokraten anfangs mit den Auführern sympathisierten und die Erbarmungslosigkeit der Statthalter verurteilten, konnte er seine Tätigkeit als Befehlshaber der Rebellen in Galiläa rechtfertigen.²⁸³

²⁷⁹ Ios. bell. Iud. 3.133.

²⁸⁰ Ios. bell. Iud. 5.550-557. Auf der Suche nach Gold, das von jüdischen Überläufern verschluckt worden sei, damit es nicht den Römern in die Hände fiele, sollen die ‚barbarischen‘ Hilfstruppen, aber auch einige römische Soldaten, den Überläufern die Bäuche aufgeschlitzt haben.

²⁸¹ Ios. vita 17-19; 175-176. Tessa Rajak kommt zu dem Ergebnis, dass Josephus hier die Wahrheit sprach und die politischen Umstände Palästinas ihn dazu zwangen, zumindest offiziell sich den Rebellen anzuschließen. Rajak, S. 78-103.

²⁸² Ios. bell. Iud. 2.562.

²⁸³ Eine Analyse aller Aussagen Josephus zu sämtlichen Statthaltern, vom Census des Quirinus 6 n. Chr. bis zu Gessius Florus 64-66 n. Chr., findet sich bei Krieger, Klaus-Stefan: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ 9), Tübingen 1994, S.20-198.

So erzählte er beispielsweise, dass Pontius Pilatus, Prokurator von 26-36 n. Chr., Teile des Tempelschatzes beschlagnahmen ließ, um den Bau eines Aquädukts zu finanzieren. Bei den folgenden friedlichen Protesten habe er dann seine Soldaten die Menge umzingeln und niederschlagen lassen.²⁸⁴

Auch die schlechte Amtsführung des Prokurators Cumanus (48-52 n. Chr.) thematisierte Josephus. Beim alljährlichen Pessachfest habe einer seiner Soldaten die Pilger mit obszönen Gesten provoziert. In ihrer Empörung forderten die Pilger die Bestrafung des Soldaten; einige wenige bewarfen ihn mit Steinen. Cumanus habe daraufhin eine größere Abteilung Schwerebewaffneter in die Hallen des Tempels geschickt. Bei der anschließenden Massenpanik und dem Aufruhr seien zahlreiche Juden getötet worden.²⁸⁵

Den Statthalter Albinus, im Amt ca. 62-64 n. Chr., stellte Josephus als besonders habgierig dar, weil er sowohl öffentliche Kassen bestahl, als auch das Vermögen vieler Privatleute beschlagnahmte und darüber hinaus das Volk mit hohen Abgaben belastete.²⁸⁶

In der Schilderung der verschiedenen Prokuratoren steigerte sich deren Niedertracht von Amtsträger zu Amtsträger, so dass selbst Albinus noch als Muster der Rechtschaffenheit erschienen sei, im Vergleich zum schlimmsten aller Statthalter: Gessius Florus, Prokurator von 64-66 n. Chr. Dessen Gewalttaten hätten dem jüdischen Volk besonders arg zugesetzt. Detailliert beschrieb Josephus, wie Gessius Florus im Gegensatz zu seinen Vorgängern seine Frevel gegen das jüdische Volk prahlerisch zur Schau stellte und vor keinem Verbrechen zurückschreckte. Ganze Städte habe er ausgeraubt und ganze Gemeinden zu Grunde gerichtet. Er sei bestechlich, habgierig, schamlos und schlau gewesen.²⁸⁷ Weiterhin habe der Statthalter durch seine Verbrechen versucht, die Juden in einen Krieg zu verwickeln, um so zu verhindern, dass sie sich beim Kaiser über ihn beschwerten und seine Schandtaten und beispiellose Habgier offenbaren würden. Er habe demnach das Volk mit jedem Tag mehr drangsaliert, um ihm die römische Herrschaft verhasst zu machen und es zu

²⁸⁴ Ios. bell. Iud. 2. 175-177.

²⁸⁵ Ios. bell. Iud. 2.224-227. Josephus bezifferte die Anzahl der Toten mit über 10.000. Die Zahl erscheint sehr hoch, entspricht aber der Menge von 2,5 Millionen Pilgern, die sich zur Zeit des Pessachfestes in Jerusalem aufhielten. Ios. bell. Iud. 6.423-425.

²⁸⁶ Ios. bell. Iud. 2.272-273.

²⁸⁷ Ios. bell. Iud. 2.277-279.

einem Aufruhr anzustacheln. Auch der Übergriff auf den Tempelschatz, der letztendlich den jüdischen Krieg auslöste, habe einzig dem Zweck gedient, das Volk zu empören und in eine Rebellion zu treiben.²⁸⁸

Josephus verfolgte mit seiner Schilderung der Prokuratoren neben der persönlichen Rechtfertigung das Ziel, seinem Publikum zu zeigen, dass die Juden, obwohl sie mehrheitlich friedliebend waren, von den Statthaltern zahlreiche Provokationen hinnehmen mussten. Wenn also irgendjemand einen Anlass hatte, sich gegen die Römer zu erheben, dann seien es die Juden gewesen. Damit erweckte er unweigerlich Sympathien für die Aufständischen, wenngleich er eigentlich die Sache der Rebellen verurteilte. Denn obwohl Judäa unter grausamen und unfähigen Statthaltern zu leiden hatte, machte Josephus deutlich, dass die Rebellen im Unrecht gewesen seien. Sie waren irregeleitet, dennoch schienen die Gründe für ihre Feindseligkeiten nachvollziehbar. Mit diesem literarischen Kunstgriff warb Josephus einerseits um Verständnis für die schwere Lage der unterdrückten Juden und kritisierte andererseits die Rebellen, weil diese nicht die heroische Duldsamkeit bewiesen hätten, die von der jüdischen Tradition gelehrt wurde. Gott habe die Römer zur Machtausübung befähigt; der Aufstand geschah folglich gegen den ausdrücklichen Willen Gottes.²⁸⁹

Inwieweit Josephus sich selbst mit Rom identifizierte kann nicht eindeutig geklärt werden. Doch obwohl er seine jüdische Identität zu keiner Zeit infrage stellte, ist es möglich, dass er mit dem Erwerb der römischen Staatsbürgerschaft auch einen Teil der römischen Werte und Moral in sich aufnahm. Immerhin stellte er in *Contra Apionem* fest, dass die Völker unter römischer Herrschaft nun auch Römer genannt würden und mit dem Namen auch die Menschenfreundlichkeit in sich aufgenommen hätten.²⁹⁰

²⁸⁸ Ios. bell. Iud. 2.282-283; 2.293-294; 2.297-300; Ios. ant. Iud. 20.252-258. Besonders unerhört war, dass Gessius Florus infolge eines von seinen Soldaten verübten Massakers auch jüdische Ritter, die eine römische Würde bekleideten, ans Kreuz schlagen ließ. Dies war nach römischem Recht verboten. Ios. bell. Iud. 2.305-308.

²⁸⁹ Ios. bell. Iud. 2.343-357; 2.393; 2.410; 2.412-414, vgl. Mason 2000 S. 170; 177.

²⁹⁰ Ios. c. Ap. 2.40.

4.2 Die Verwendung paganer Quellen

Josephus' Beziehung zu den nichtrömischen ‚Heiden‘, den Griechen, Phöniziern, Chaldäern und Ägyptern, lässt sich in erster Linie anhand seiner Apologie *Contra Apionem* herausarbeiten, in der er zahlreiche pagane Quellen verwendet und Rückschlüsse auf die Verfasser abgeleitet hat.

Zwar äußerte sich Josephus auch schon im *Bellum* mehrfach über die hellenistische Bevölkerung Palästinas, allerdings ohne diese genauer zu charakterisieren. Das Zusammenleben von jüdischer und hellenistischer Bevölkerung in der Diaspora gestaltete sich bereits vor dem Ausbruch des Krieges aufgrund der kulturellen und religiösen Differenzen oftmals schwierig. Zu Beginn des jüdischen Krieges eskalierten einige dieser Konflikte schließlich zu blutigen Auseinandersetzungen. So berichtete Josephus beispielsweise von Judenpogromen in der Nachbarprovinz Syrien unmittelbar vor und nach dem jüdischen Krieg, die besonders in der von zahlreichen Juden bevölkerten Stadt Antiochia um sich griffen.²⁹¹ Durch die endgültige Niederlage der jüdischen Rebellen verschlimmerten sich diese Ausschreitungen noch, aufgrund der Vermutung, die Römer würden nun endgültig die jüdischen Sonderrechte in den Städten des Ostens zurücknehmen. So schilderte Josephus, wie Titus nach dem Sieg in Jerusalem nach Antiochia kam und von den griechischen Bewohnern gebeten wurde, die Juden aus der Stadt zu vertreiben oder zumindest die Tafeln, auf denen ihre Rechte dokumentiert waren, zu zerstören.²⁹²

Doch trotz der persönlichen Verbundenheit zu diesen Ereignissen, blieb Josephus' Darstellung der Judenverfolgungen durch die griechische Bevölkerung rein informativ und ohne Wertung. Daher ist es möglich, dass er anhand derartiger Episoden lediglich einmal mehr die Milde und Güte ‚seines‘ Feldherren Titus betonen wollte, der sämtliche Gesuche der Griechen Antiochias ablehnte mit dem Hinweis, es gäbe nach der Eroberung Jerusalems keinen Ort mehr, an den man die Juden verweisen könne.²⁹³

Die anti-jüdischen Ausschreitungen wurden zwar von Josephus verurteilt, aber ebenso wie für den Krieg sah er auch hier die vereinzelt jüdischen

²⁹¹ Ios. bell. Iud. 2.457-489; 7.41-62.

²⁹² Ios. bell. Iud. 7.100-112.

²⁹³ Ios. bell. Iud. 7.109.

Aufständischen in der Verantwortung. Demnach lässt sich vermuten, dass seine Schilderungen meist zweckgebunden waren und keinen Hinweis darauf liefern können, welche Haltung er gegenüber den Griechen und den Nachbarvölkern der Juden vertrat.

In Kapitel 2.4 wurde bereits erwähnt, dass Josephus einem, zumindest in Ansätzen, hellenistisch gebildeten Umfeld entstammte. Spätestens zur Abfassungszeit der *Antiquitates* musste Josephus mit zahlreichen griechischen Quellen in Berührung gekommen sein. Wenn er auch nirgendwo erwähnte, welche dieser Autoren ihn besonders geprägt hatten, sondern sich im Gegenteil darum bemühte, in *Contra Apionem* die Mängel der griechischen Historiker aufzuzeigen, so lassen sich doch Anleihen im Hinblick auf formale und methodische Parallelen, z.B. zu Dionysius von Halikarnassos, feststellen. Dies lässt sich unter anderem damit erklären, dass Josephus als in Rom tätiger Autor den Qualitätskriterien seines Publikums genügen musste.²⁹⁴

Der Apologie in *Contra Apionem* schickte er einen Exkurs über sein Verständnis von exakter Historiographie voraus. Anhand dieser theoretischen Äußerungen über die griechische Geschichtsschreibung in Abgrenzung zu seiner eigenen, kann sein Griechenbild veranschaulicht werden. Die Kenntnis paganer Schriften war aber auch für den Hauptteil von *Contra Apionem* von elementarer Bedeutung, da er mittels dieser Quellen seine Apologie des Judentums aufbaute. Auch die Art und Weise, wie er die ägyptischen, phönizischen und chaldäischen Quellen dargestellt hat, kann daher Aufschluss über sein Verhältnis zu deren Kultur geben und seine Haltung verdeutlichen.

In der Einleitung von *Contra Apionem* geht es um eine eher allgemein gehaltene Historikerkritik, in den nachfolgenden Abschnitten beschäftigte sich Josephus intensiver mit all jenen Schriftstellern, die sich entweder mit der Geschichte der Juden befasst, oder sie in ihren Schriften negativ dargestellt hatten. Erstere führte er als Zeugen für das hohe Alter des Judentums an, letztere, um deren anti-jüdische Äußerungen zu widerlegen. Er verwendete die

²⁹⁴ Zur Verwendung der Konzepte klassischer griechischer Autoren bei Josephus vgl. Schröder, Bernd: *Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer* (Texte und Studien zum antiken Judentum 53), Tübingen 1996, S. 55-61; sowie Jones, Christopher P.: *Josephus and Greek Literature in Flavian Rome*, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 201-208.

Arbeiten von über dreißig antiken Schriftstellern, die zum Teil nur durch ihn der Nachwelt bekannt wurden.²⁹⁵

Da Josephus selten erkennen ließ, welche Stelle er aus welchem Buch genau zitierte und darüber hinaus den Kontext der wiedergegebenen Passage nicht berücksichtigte, ist es wahrscheinlich, dass er eine Art Quellensammlung benutzte, ohne deren Unvollständigkeit durch eigene Literaturrecherche zu beheben.²⁹⁶ Auch ist nicht gesagt, dass Josephus, wenn er ein Zitat ankündigte, auch tatsächlich wörtlich zitierte. Nur wenige der von ihm angeführten Schriften sind erhalten geblieben, so dass sich ihre Authentizität nicht mehr nachvollziehen lässt und auch nicht untersucht werden kann, welche literarischen Freiheiten Josephus sich bei ihrer Wiedergabe heraus genommen hat. Es lässt sich jedoch festhalten, dass er pro-jüdische Argumente grundsätzlich wörtlich wiedergab, während er judenfeindliche Äußerungen lediglich paraphrasierte.²⁹⁷

4.2.1 Die griechische Geschichtsschreibung

Die Kunst der Historiographie war in der Antike traditionell griechisch geprägt. Die Wurzeln der griechischen Geschichtsschreibung liegen in den frühen Epen Homers und Hesiods, die viele ‚historische‘ Elemente über den Ursprung der Götter und der Menschen enthielten. Auch die Ausweitung der geographischen und geschichtlichen Kenntnisse durch die griechische Kolonisation vom 8. bis zum 6. Jh. v. Chr. und der Einfluss der ionischen Naturphilosophen, die eine rationalistische Grundhaltung vermittelten, trugen maßgeblich zur Entwicklung dieses Genres bei.²⁹⁸

²⁹⁵ Insgesamt benannte er fast doppelt so viele Autoren, aber nur aus 32 der zitierten Schriften führte er Inhaltliches an, vgl. die Auflistung aller Autoren bei Schreckenberg, Heinz: Text, Überlieferung und Textkritik von *Contra Apionem*, in: Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34) Leiden e.a.1996, S. 49-82 S., hier S. 55-60.

²⁹⁶ Möglicherweise benutzte er die Schriften des Cornelius Alexander Polyhistor als Handbuch für seine Polemik. Cancik, Hubert: *Religionsgeschichten. Römer, Juden und Christen im römischen Reich. Gesammelte Aufsätze, Band 2*, Tübingen 2008, S. 73.

²⁹⁷ Siegert, Band 1, S. 20 f.

²⁹⁸ Meister, Klaus: *Geschichtsschreibung, II. Griechenland*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 4, Stuttgart 1998, Sp. 992-996, hier Sp. 992.

Der im 5. Jh. v. Chr. lebende Historiker Herodot von Halikarnassos galt schon in der Antike als „Vater der Geschichtsschreibung“²⁹⁹, weil er sich nicht allein auf die mythische Vorzeit, sondern besonders auf die ‚menschliche‘ Geschichte fokussierte und darüber hinaus vorangegangene Spekulationen auf dem Gebiet der Geographie durch eigene Beobachtung und Empirie ersetzte. Thukydides von Athen knüpfte an Herodot an und galt als der Begründer der kritischen Geschichtsschreibung, da er sich in seinem Werk über den Peloponnesischen Krieg die Ermittlung der historischen Wahrheit zum Ziel gesetzt hatte. Im Laufe ihrer weiteren Entwicklung in hellenistischer Zeit wurde die griechische Historiographie so populär, dass sie sich in erster Linie durch eine immense Fülle an Publikationen auszeichnete und dementsprechend auch eine sehr große Bandbreite an Themen, Darstellungsweisen und Strömungen aufwies. Die Gattungsvielfalt erstreckte sich dabei von der Universalgeschichte, der historischen Monographie, der Lokalgeschichte und den Hellenika, bis hin zu Werken über fremde Völker, bestimmte Epochen und herausragende Persönlichkeiten.³⁰⁰

Dieser Tradition zum Trotz bekundete Josephus in *Contra Apionem* seine Verwunderung darüber, dass viele seiner Zeitgenossen der Meinung waren, um etwas über die Frühgeschichte der Menschheit erfahren zu können, müsse man sich ausschließlich an die Griechen halten und allen anderen Autoren misstrauen. Er selbst hielt es dagegen für elementar, nicht vorgefertigten Meinungen zu folgen, sondern sich aus den vorhandenen Tatsachen selbst ein Urteil zu bilden.³⁰¹ Er bemerkte weiter, dass alles bei den Griechen, sei es die Gründung der Städte, technische Errungenschaften oder eben die Entwicklung der Geschichtsschreibung, in der jüngsten Zeit geschehen sei, sozusagen erst „gestern und vorgestern.“³⁰² Der Ausdruck ‚gestern und vorgestern‘ bezieht sich auf das Geschichtswerk Herodots: Dieser stellte fest, dass die Werke Homers und Hesiods, in denen die griechische Mythologie erfasst wurde, zu seinen Lebzeiten ‚nur‘ 400 Jahre alt gewesen seien und daher die Griechen erst seit sehr kurzer Zeit über Ursprung und Eigenarten ihrer Götter bescheid

²⁹⁹ Cic. leg. 1.5.

³⁰⁰ Meister, Sp. 993-995.

³⁰¹ Ios. c. Ap. 1.6.

³⁰² Ios. c. Ap. 1.7.

wüssten.³⁰³ Diese Formulierung wurde von vielen antiken Schriftstellern übernommen und diente Josephus dazu, das geringe Alter der Griechen zu betonen und die 5000 jährige jüdische Geschichte hervorzuheben.³⁰⁴

Hinter dieser Argumentationsweise stand die Absicht, zu erklären, warum in der griechischen Geschichtsschreibung keine Zeugnisse über das jüdische Volk vorhanden waren.

Josephus bemerkte weiter, dass es, abgesehen von der jüdischen Geschichtsschreibung, die älteste und beständigste Überlieferung der Geschichte bei den Ägyptern, Chaldäern und Phöniziern gäbe.³⁰⁵ Diese Annahme begründete er damit, dass Griechenland, im Gegensatz zu den anderen Völkern, in der Vergangenheit von zahlreichen Naturkatastrophen und Kriegen heimgesucht worden sei, die die gelehrten Bevölkerungsteile ausgelöscht hätten, so dass nach jeder Katastrophe gewissermaßen bei Null begonnen werden musste. Darüber hinaus hätten sie erst spät und nur mit Mühe von den Phöniziern die Buchstabenschrift erlernt.³⁰⁶

Aufgrund dieser Tatsachen hielt Josephus es für unsinnig, dass die Griechen allein über die alte Geschichte bescheid wüssten. Weiterhin bemängelte er, die Griechen würden lediglich Vermutungen aufschreiben, anstatt die Wahrheit zu erforschen und würden sich infolge dieser Ungenauigkeit gegenseitig widerlegen.³⁰⁷

Als Ursache für die schlechte Qualität der griechischen Geschichtsschreiber benannte Josephus außerdem das Fehlen öffentlicher Archive. Dies hätte zur Folge gehabt, dass Historiographie zur Privatsache wurde und sich so eine Flut an historischen Schriften ansammelte. Auch die daraus resultierende

³⁰³ Hdt. 2.53.

³⁰⁴ Ios. c. Ap. 1.1; Siegert, Band 2, S. 60. An anderer Stelle benutzte Josephus diesen Ausdruck, um die griechischen Gesetzgeber im Vergleich zu dem wesentlich älteren Moses zu charakterisieren, vgl. Ios. c. Ap. 2.154.

³⁰⁵ Ios. c. Ap. 1.8. Tatsächlich sind die Werke der von Josephus angeführten Autoren (Manethon für Ägypten, Berossos für die babylonischen Chaldäer und Menander für Phönizien) aber nicht älter als die griechische Geschichtsschreibung. Labow, S. 15, Anm. 25. Darüber hinaus steht Josephus mit seiner Überzeugung, die Anfänge der Geschichtsschreibung könnten im Orient nachgewiesen werden, im Gegensatz zu der modernen Forschung, die diese Anfänge klar bei den Griechen verortet und davon ausgeht, dass es eine orientalische Geschichtsschreibung höchstens im Ansatz gegeben haben kann. Weiler, Ingomar: Juden und Griechen: Einige Assoziationen zu Historiographie, Ethnographie und Rechtskodifikation in Contra Apionem von Iosephos, in: Rollinger, Robert (Hrsg.): *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante* (Oriens et Occiens 12), Stuttgart 2006, S. 229-247, hier S. 235-236.

³⁰⁶ Ios. c. Ap. 1.10-11.

³⁰⁷ Ios. c. Ap. 1.15-18.

Unstimmigkeit unter den Schriftstellern und insbesondere die Bevorzugung des literarischen Stils vor der Wahrheit ließen sich so erklären.³⁰⁸ Nach Josephus' Auffassung

„[...] bemühten sich [die Griechen] nicht um die Wahrheit, obwohl dieses Versprechen stets zur Hand ist, sondern stellten die Macht ihrer Worte zur Schau. [...] Insgesamt aber treiben sie fortwährend das genaue Gegenteil von Geschichtsschreibung; denn das Kennzeichen wahrer Geschichtsschreibung ist es, wenn über dieselben Dinge alle ein und dasselbe sagen und schreiben.“³⁰⁹

Diese Aussage muss für griechische Ohren seltsam geklungen haben. Für Thukydides beispielsweise, auf den sich viele spätere Geschichtsschreiber bezogen, lag eben in den unterschiedlichen Zeugen- und Quellenaussagen das Problem und die Herausforderung der Wahrheitsfindung in der Geschichtswissenschaft.³¹⁰

Josephus aber machte sich die alte Tradition innerhalb der griechischen Geschichtsschreibung zu Nutze, dass jeder Historiker seinem Vorgänger vorwarf, sich nicht genug um die historische Wahrheit gekümmert zu haben. Diesen Vorwurf kehrte er um und münzte ihn auf alle Griechen, die er so als unzuverlässig darstellte.³¹¹ Dazu verfasste Josephus innerhalb der *Vita* einen Exkurs gegen die Geschichtsdarstellung des Justus von Tiberias, den er ebenfalls bezichtigte, die Wahrheit zu vernachlässigen und aus Hass oder Schmeichelei auch vor Lügen nicht zurückzuschrecken.³¹²

Dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgangen sein, dass Josephus sowohl in der *Vita* als auch im *Bellum* ebenso verfahren ist, wie er es an anderer Stelle kritisierte: Er beteuerte, in seinen Werken stets die Wahrheit zu schreiben und stellte dennoch seine rhetorische Ausbildung durch einen hochgradig stilisierten Schreibstil zur Schau und widersprach sich bei vielen Ereignissen selbst, indem er die Dinge in der *Vita* anders darstellte als im *Bellum*.³¹³

³⁰⁸ Ios. c. Ap. 1.19-27. Als Beispiel führte er die sonst so bildungsbeflissenen Athener an, deren ersten öffentlichen Aufzeichnungen die von Dracon verfassten Gesetze über Mordfälle gewesen seien. Ios. c. Ap. 1.21.

³⁰⁹ Ios. c. Ap. 1. 24; 1. 26, vgl. auch Ios. ant. Iud. 1.1-3.

³¹⁰ Thuk. 1.22. Josephus Verhältnis zu Thukydides war ambivalent; einerseits verteidigte er die Wahrheitsliebe des Historikers, andererseits kritisierte er ihn, weil er - ebenso wie Herodot - nicht über Rom berichtet hatte. Ios. c. Ap. 1.18 und 1.66.

³¹¹ Barclay, S. 240.

³¹² Ios. vita 336-367, bes. 336.

³¹³ Siehe Kapitel 3.1.1.

Wie passt es also zusammen, dass Josephus einerseits bei den Kritikern des Judentums, insbesondere bei der griechischen Geschichtsschreibung, die fehlende historische Genauigkeit bemängelte und sich andererseits selbst die rhetorische Freiheit herausnahm, die Ereignisse stilisiert wiederzugeben und widersprüchlich darzustellen?

Die Antwort darauf lässt sich anhand der unterschiedlichen Intentionen seiner Werke erahnen: Josephus verstand das *Bellum* und die *Antiquitates* als Geschichtswerke, hatte aber nicht die Absicht, auch mit der *Vita* die eigene Geschichte historisch korrekt nachzuerzählen, sondern vielmehr dem römischen Publikum seine hohen moralischen Grundsätze darzulegen, um damit zu zeigen, dass sein Ethos mit dem seines Publikums übereinstimmte.³¹⁴

Josephus räumte ein, dass die Griechen allen anderen in Stil und Wortgewalt überlegen waren, nicht aber bezüglich der Wahrheit der Früh- und besonders der Regionalgeschichte.³¹⁵ Diesen Umstand kritisierte er schon im Vorwort des *Bellum*. Hier warf er den Griechen vor, dass diese sich geringschätzig über Historiker anderer Völker, beispielsweise der Meder oder der Assyrer, geäußert hätten, obwohl sie von ihnen, wenn auch nicht an Redegewandtheit, so doch jedenfalls an Ehrlichkeit übertroffen wurden.³¹⁶

Er selbst hingegen habe sich in seinen beiden Geschichtswerken, dem *Bellum* und den *Antiquitates*, penibel auf die heiligen Schriften, die Berichte der Feldherren und insbesondere auf seine eigenen Augenzeugenberichte gestützt.³¹⁷

Wenn Josephus die Unfehlbarkeit der östlichen (und seiner eigenen) Geschichtsschreibung und den Mangel an verlässlichen Quellen bei den Griechen übertrieben darstellte, dann um sein Plädoyer für die Benutzung verlässlicher Zeugnisse und gegen die reine Rhetorik auf diesen Gegensatz zu stützen.³¹⁸

Anhand seiner Aussagen lässt sich festhalten, dass es für ihn grundsätzlich zwei Arten von Historiographie gab: Der griechischen Geschichtsschreibung,

³¹⁴ Mason 2000, S. 130 ff.

³¹⁵ Ios. c. Ap. 1.27.

³¹⁶ Ios. bell. Iud. 1.13-16.

³¹⁷ Ios. c. Ap. 1.47-49;1.53. Dabei nahm sich auch Josephus im *Bellum* die Freiheit der ‚pathetischen Geschichtsschreibung‘ heraus, wie weiter oben bereits dargelegt, siehe Anm. 37.

³¹⁸ Collomp, Paul: Josephus und die hellenistische Geschichtsschreibung, in: Schalit, Abraham (Hrsg.): *Zur Josephus Forschung*, Darmstadt 1973, S. 278-293, hier S. 291 ff.

die sich durch Redegewandtheit und ein hohes literarisches Niveau auszeichnete, stellte er die Geschichtsschreibung der ‚Anderen‘ gegenüber, zu denen er sich zählte und die zwar literarisch unterlegen, aber dennoch auf sichere und anerkannte Quellen gestützt argumentierten.

Darüber hinaus hatte die Kritik Josephus‘ an der nicht immer wahrheitsgetreuen Darstellung von Geschichte durchaus ihre Berechtigung, da auch in der Antike Unterhaltungsliteratur populärer war als seriöse Geschichtsschreibung. Besonders die Gattung der Ethnographie erfreute sich großer Beliebtheit. In ihr wurden Hörensagen, ‚Seemannsgarn‘ und phantastisch ausgeschmückte Reiseberichte, vermischt mit historischen Ereignissen, zum Besten gegeben.³¹⁹

Doch gerade für Josephus‘ Publikum, Angehörige der römischen Oberschicht, war die Unterscheidung von Geschichte und fiktiven Erzählungen von grundlegender Wichtigkeit. Die römische Vormachtstellung stützte sich auf Tatsachenwissen über die unterworfenen Völker. Diejenigen griechischen Historiker, die kritische Geschichtsschreibung betrieben, dienten dem Informationsbedürfnis der Römer und wurden dementsprechend geachtet. Von Historikern wurde demnach in Rom nicht Parteilichkeit erwartet, sondern dass sie ein authentisches Bild früherer Verhältnisse lieferten.³²⁰

Bezüglich der kulturellen Gegensätze, die Josephus zwischen seinen Werken und denen der Griechen diagnostizierte, lässt sich feststellen, dass seine Haltung mit der römischen Wahrnehmung und Einschätzung übereinstimmte. Er vertrat dieselbe Doppelwertigkeit, die auch die Römer den Griechen entgegenbrachten: Eine Mischung aus großem Respekt für die griechische Kultur und Kritik an deren Moral.

Typischerweise charakterisierten die Römer die Griechen als redselig, zungenfertig und eloquent, aber unfähig, den Worten Taten folgen zu lassen. So schrieb Quintilian, ein unter Vespasian hoch angesehener Lehrer der Rhetorik und Zeitgenosse Josephus‘, die Stärke der Griechen läge zwar in ihren theoretischen Lehren, die Stärke der Römer aber im weitaus wichtigerem

³¹⁹ Siegert, Band 1, S. 56.

³²⁰ Siegert, Band 1, S. 58.

vorbildlichen Leben, das sich in Tapferkeit, Gerechtigkeit, Treue, Beherrschung, und Anspruchslosigkeit manifestieren würde.³²¹

Josephus lieferte gewissermaßen die jüdische Variante dieser Sichtweise: Von jeglicher moralischer Bildung gäbe es zwei Arten, die eine würde lediglich durch mündliche Belehrung verbreitet, die andere aber durch Taten und Einübung der Sitten. Er verdeutlichte dies anhand des Beispiels der Spartaner und Kreter früherer Zeiten, die durch Einübung der Gewohnheiten zu erziehen pflegten, während die übrigen Griechen und insbesondere die Athener ihre Gesetze zwar verschriftlicht hätten, aber die entsprechende Praxis vernachlässigen würden.³²²

Dies äußere sich laut Josephus in erster Linie in der Sittenlosigkeit vieler griechischer Gesellschaftsordnungen zu seiner Zeit, die an vielen Gewohnheiten, wie z.B. der Polygamie, festhielten, obwohl sie per Gesetz verboten waren.³²³

Diese Übereinstimmung mit den Vorurteilen der Römer ist nicht verwunderlich, da die Übernahme der hellenistischen Kultur für Römer und Juden gleichermaßen - wenn auch in einem gänzlich anderen historischen Kontext - für die Bildung der nationalen Identität maßgeblich war. Josephus versuchte die Juden als ein Volk darzustellen, das, ebenso wie die Römer, in der Lage war, die Schwachstellen innerhalb des kulturellen Erbes der Griechen zu erkennen und doch ihre Stärken zu würdigen. Damit betonte er einmal mehr die moralischen Gemeinsamkeiten zwischen seinem Volk und dem römischen Publikum, das er für sich und seine Apologie gewinnen wollte.³²⁴

Bei allem was Josephus über die Griechen und ihre Historiographie schrieb, fällt auf, dass es ihm dabei nicht um seine griechischen Zeitgenossen gegangen war, die keinerlei politischen Einfluss besaßen und die er höchstens, wie oben beschrieben, im Zusammenhang mit anti-jüdischen Ausschreitungen erwähnte. Wenn Josephus von ‚den Griechen‘ sprach, dann meinte er in erster Linie die ‚klassischen Griechen‘, die die Entwicklung der hellenistischen Kultur geprägt hatten. Mit der Verteidigung der jüdischen Gesetze und Lebensart durch den

³²¹ Quint. inst. 12.2.30.

³²² Ios. c. Ap. 2.171-172.

³²³ Ios. c. Ap. 2.273-278. Besonders der griechische Hang zur Homosexualität galt für Josephus als Ausdruck der Sittenlosigkeit und war nach jüdischem Gesetz streng verboten, vgl. Ios. c. Ap. 2.199; 2.203.

³²⁴ Barclay, S. 283.

Beweis des hohen Alters der Juden und der damit verbundenen Abwertung der griechischen Geschichtsschreibung und Literatur, stellte er gleichzeitig auch die kulturelle Vorherrschaft des alten Griechenlands in Frage und traf damit in Rom den Nerv der Zeit.³²⁵

Seine Ausführungen zur Geschichtsschreibung bildeten so innerhalb von *Contra Apionem* eine Art Prolog zur literarischen Konfrontation mit jenen hellenistischen Gelehrten, die ihn und seine Werke in Zweifel gezogen hatten.

4.2.2 Bezeugungen des Judentums bei Manethon, sowie bei den phönizischen, chaldäischen und griechischen Gelehrten

Bevor er sich den nichtjüdischen Quellen zuwandte, erklärte Josephus, warum die Juden in den griechischen Aufzeichnungen kaum erwähnt worden waren: Sie seien weder eine Seefahrernation, da ihre Städte landeinwärts liegen, noch hätten sie Freude am Handel bewiesen und demnach auch kaum Kontakt zu anderen Völkern gepflegt. Stattdessen hätten die Juden seit jeher ihr Land bebaut, ihre Kinder erzogen und streng nach den Gesetzen der Frömmigkeit gelebt. Im Gegenzug beschrieb er, wie die Ägypter und Phönizier aus ihrer Liebe zum Geld den Eifer zum Klein- und Großhandel entwickelt hätten und so schon früh mit den Griechen in Kontakt getreten seien. Aus diesem Grund hätten die Griechen sie in ihren Chroniken erwähnt.³²⁶ Der von Josephus entwickelte Gegensatz zwischen den tugendhaften Juden und ihren geldliebenden Nachbarn lässt schon erkennen, dass er den Völkern, die sich dem Handel und dem Umgang mit Geld gewidmet haben, nicht eben freundlich gegenüber stand.

Die ersten drei Quellen, die Josephus zur Bezeugung des hohen Alters der Juden im ersten Hauptteil von *Contra Apionem* heranzog, stammten aus der direkten Nachbarschaft Judäas, von den Ägyptern³²⁷, Chaldäern³²⁸ und

³²⁵ Schäublin, Christoph: *Josephus und die Griechen*, in: *Hermes*, Zeitschrift für klassische Philologie, Heft 110, 1982, S. 316-341, hier S. 317.

³²⁶ *Ios. c. Ap. 1.60-63*. Josephus hob an mehreren Stellen seiner Texte hervor, dass die Juden großen Wert auf den Ackerbau legten. Die Betonung der einfachen Feldarbeit war für seine römischen Leser von großer Bedeutung, da sie ein gesellschaftliches Idealbild darstellte. Barclay, S. 242-244.

³²⁷ An dieser Stelle zitierte Josephus den Ägypter Manethon um das hohe Alter der Juden zu bezeugen, in Kapitel 4.2.3 wird Manethon hingegen zusammen mit anderen ägyptischen Gelehrten widerlegt.

Phöniziern. Er begründete sein Vorgehen damit, dass wohl niemand die Zeugnisse der Ägypter und Phönizier als falsch verleumden könne, da diese Nachbarvölker den Juden stets in feindlicher Absicht gegenüber getreten waren. Die Chaldäer hingegen seien Stammesverwandte aus der Frühzeit der Juden und hätten sie aus diesem Grund in ihren Aufzeichnungen erwähnt.³²⁹

Zunächst wandte sich Josephus den Ägyptern zu und zitierte stellvertretend für die originalen Schriften, die er nicht übersetzen konnte, den gebürtigen Ägypter Manethon, der über hellenistische Bildung verfügt und ein Werk über die Geschichte Ägyptens in griechischer Sprache verfasst hatte.³³⁰

Von keinem Autor übernahm Josephus so viel wie von Manethon. Da in der westlichen Mittelmeerwelt seit Herodot allgemein anerkannt war, dass die ägyptischen Aufzeichnungen am weitesten zurückreichten, bedurfte es eines ägyptischen Zeugnisses, um das hohe Alter eines Volkes zu belegen.³³¹ Trotz seiner Verachtung für die Geldgier der Ägypter musste Josephus sich daher auf deren Erinnerungskultur berufen. An dieser Stelle zitierte Josephus die Bezeugungen des jüdischen Volkes bei Manethon wörtlich, in dritten Hauptteil widmete sich er sich seiner Schrift erneut, diesmal in paraphrasierter Form, um dessen judenfeindliche Äußerungen zu widerlegen.³³²

Die exakten Lebensdaten Manethons sind nicht bekannt, fallen aber aller Wahrscheinlichkeit nach in den Zeitraum der ersten beiden Ptolemäerkönige Ptolemaios I. Soter (305-283 v. Chr.) und Ptolemaios II. Philadelphos (285-246 v. Chr.). Manethon lebte in Heliopolis und hatte ein priesterliches Amt inne, war vermutlich sogar Hohepriester. Seine *Aigyptiaka*³³³ sind auf die

³²⁸ Der westsemitische Volksstamm der Chaldäer ist in Babylonien bzw. dem Süden Mesopotamiens seit dem 1. Jt. v. Chr. nachweisbar. Das ‚Neubabylonische Reich‘, gegründet im 7. Jh. v. Chr., wurde in erster Linie von der chaldäischen Dynastie getragen. Teilweise wird die Bezeichnung ‚Chaldäer‘ synonym für ‚Babylonier‘ verwendet, so auch bei Josephus. Später meinte ‚Chaldäer‘ dann speziell die Priester der babylonischen Städte. Maul, Stefan: *Chaldaioi (Chaldäer)*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 2, Stuttgart 1997, Sp. 1086-1087.

³²⁹ Ios. c. Ap. 1.69-71.

³³⁰ Ios. c. Ap. 1.73-74.

³³¹ Hdt. 2. 2-4.

³³² Siegert, Band 2, S. 42.

³³³ Manethons Werk über die ägyptische Geschichte ist uns nicht erhalten geblieben. Auszüge daraus wurden einerseits von Josephus überliefert, andererseits durch die Epitome eines unbekanntem Verfassers aus dem 1. Jh. v. Chr., der besonderen Wert auf Manethons Auflistung der Dynastien gelegt hat und der u.a. von Julius Africanus und Euseb zitiert wurde. Vgl. die Übersicht bei Labow, Dagmar: *Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch I, Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 7), Stuttgart 2005, S. 63.

Anordnung Ptolemaios II. Philadelphos entstanden und demselben auch gewidmet. Zweck der Arbeit war es, den griechisch-makedonischen Herrschern Ägyptens die Vergangenheit und Kultur ihres Landes näher zu bringen. Dementsprechend enthalten die *Aigyptiaka* die Geschichte Ägyptens, vom Ursprung der Götter bis zum letzten altägyptischen Pharaon Nektanebos II.³³⁴

In den von Josephus zitierten Stellen beschrieb Manethon das Volk der Hyksos³³⁵, in dem Josephus das ursprüngliche ägyptische Judentum zu erkennen meinte. Dieses Volk sei von Osten her in das Land der Ägypter eingedrungen und habe die Herrschaft an sich gerissen. Über 500 Jahre hätten die Hyksos Ägypten regiert, bis sie schließlich von den Königen von Theben vertrieben wurden und durch die Wüste nach Syrien gezogen seien. Dort hätten sie aus Furcht vor den Assyrern die befestigte Stadt Jerusalem erbaut.³³⁶

Die Bedeutung des Wortes Hyksos sei laut Manethon ‚Hirtenkönige‘ gewesen, an anderer Stelle aber wurde es mit ‚Kriegsgefangene‘ übersetzt. Diese zweite Übersetzung erschien Josephus wahrscheinlicher, da sie sich mit der Geschichte des Alten Testaments deckte und so die Identifikation der Hyksos als Juden ermöglichte.³³⁷ Die Chronologie der Herrscherdynastien nach dem Auszug der Hyksos benutzte Josephus, um das Alter seines Volkes zu errechnen. Er kam zu dem Ergebnis, dass die Hyksos 393 Jahre früher Judäa besiedelt hatten, als der Danaos-Legende nach sich dieser in Argos ansiedelte.³³⁸ Der Mythos um Danaos, der von seinem Bruder aus Ägypten vertrieben und zum König von Argos wurde, gehört zu den Anfängen der griechischen Geschichte.³³⁹ Josephus schlussfolgerte also, dass die Juden etwa tausend Jahre vor dem Trojanischen Krieg aus Ägypten vertrieben worden seien.³⁴⁰

³³⁴ Labow, S. 59-60.

³³⁵ Die Herrschaft der Hyksos fiel in die sog. ‚zweite Zwischenzeit‘ Ägyptens, in 17./16 Jh. v. Chr. Labow, S. 71.

³³⁶ Ios. c. Ap. 1.75-90.

³³⁷ Ios. c. Ap. 1.82-83; 1.91. Vermutlich stammte die zweite Übersetzung nicht von Manethon. Es ist unwahrscheinlich, dass die ägyptische Überlieferung besagte, das Land sei von Gefangenen regiert worden. Darüber hinaus wurde das Wort ‚Hyksos‘ eher für die Herrscherdynastie statt für ein ganzes Volk gebraucht. Labow vermutet daher, dass die Manethon-Epitome, die Josephus vorlagen, bereits von unbekanntem jüdischen Apologeten so bearbeitet worden waren, dass sie als Zeugnis für das Alter der Juden dienen konnten. Labow, S. 80 f, Anm. 86 u. 90.

³³⁸ Ios. c. Ap. 103.

³³⁹ Zur Danaos-Legende siehe z. B. Apollod. 2.11-14.; Diod. 1.28.2; Hdt. 2.182.

³⁴⁰ Ios. c. Ap. 1.104.

Um zu erklären, warum er Manethon einerseits als Beweis anführte, andererseits im dritten Hauptteil aber zu widerlegen versuchte, schrieb Josephus, die Zeugnisse über die Hyksos habe der ägyptische Schriftsteller den alten Aufzeichnungen seines Volkes entnommen, demnach könne ihre Wahrhaftigkeit nicht in Zweifel gezogen werden. Die judenfeindlichen Äußerungen hingegen habe Manethon aus Legenden hinzugefügt, diese Lügen wollte Josephus an anderer Stelle entkräften.³⁴¹ Auch an dieser Passage wird die feindliche Haltung Josephus' dem Ägypter gegenüber deutlich.

Als nächstes führte er die Zeugnisse der Phönizier an. Besonders die Einwohner der Stadt Tyros hätten Aufzeichnungen über das jüdische Volk angefertigt. Bevor er seine beiden phönizischen Zeugen, die Griechisch schreibenden Historiker Dios und Menander von Ephesos, zitierte, fasste Josephus zusammen, was die tyrischen Urkunden über die Juden berichten würden. Er wollte damit beweisen, dass der phönizische König Hiram mit dem jüdischen König Salomo befreundet gewesen sei und diesem Materialien für den Tempelbau geliefert habe. Demnach sei der salomonische Tempel im zwölften Jahr der Regierung des Hiram erbaut worden, 143 Jahre und acht Monate vor der Gründung Karthagos durch die Phönizier im Jahr 753/ 752 v. Chr.³⁴²

Im weiteren Verlauf führte er nun Zitate der besagten Schriftsteller an, um seine Aussagen zu bestätigen. Wie schon bei den ägyptischen Quellen handelte es sich dabei nicht um die phönizischen Urkunden selbst, sondern um Historiker, die diese Urkunden in ihren Werken verwendet haben sollen. Dios nannte Josephus einen kompetenten Zeugen für die Wiedergabe der tyrischen Aufzeichnungen, der heutigen Forschung ist er allerdings nur durch das von Josephus verwendete Zitat bekannt.³⁴³ Bei dem zweiten Autor der zitiert wurde, handelte es sich um Menander von Ephesos, einem Bibliothekar aus Alexandria, der vermutlich im 3. Jh. v. Chr. lebte. Josephus war der Meinung, Menander habe die phönizischen Urkunden ins Griechische übersetzt und seine Aussagen seien daher besonders zuverlässig.³⁴⁴

³⁴¹ Ios. c. Ap. 1.105.

³⁴² Ios. c. Ap. 1.108-112; 1.126.

³⁴³ Ios. c. Ap. 1.112; Labow, S. 101.

³⁴⁴ Ios. c. Ap. 1.116.

Bei einer genaueren Prüfung der Quellenaussagen lässt sich jedoch feststellen, dass sich die von Josephus gezogenen Rückschlüsse bezüglich der Datierung des Tempelbaus als haltlos erwiesen.³⁴⁵

Nach den Phöniziern zitierte Josephus den Babylonier/ Chaldäer Berossos, der ein Zeitgenosse Alexanders des Großen war. Die von ihm verfassten *Babyloniaka* waren dem Seleukidenkönig Antiochos I. Soter gewidmet und vermutlich auf dessen Anregung entstanden.³⁴⁶ Josephus hatte Berossos bereits in den *Antiquitates* als Zeugen für die Arche Noah und die Existenz Abrahams herangezogen, daher verwundert es nicht, dass er ihn auch zum Beweis des hohen Alters der Juden einsetzte.³⁴⁷

Das Berossos-Zitat enthält im Wesentlichen die Geschichte des Königs Nebukadnezar, der im 6. Jh. v. Chr. nach dem Sieg über den ägyptischen König nach Babylon zurückkehrte und dort von seinem Vater die Staatsgeschäfte übernahm.³⁴⁸ Entscheidend dabei ist die Stelle, an der die kriegsgefangenen Juden erwähnt werden.³⁴⁹ Josephus leitete daraus ab, dass es sich um den in der Bibel dokumentierten Krieg handeln musste, der der Überlieferung nach mit dem babylonischen Exil endete. Weiterhin wollte er bei Berossos Beweise für die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch Nebukadnezar und den Wiederaufbau unter dem Perserkönig Kyros gefunden haben.³⁵⁰

Erneut beendete Josephus die Passage mit einer Berechnung aufgrund der zitierten Herrscher-Chronologien und kam zu dem Ergebnis, dass zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Wiederaufbau 54 Jahre und drei Monate lagen und dass die tyrischen, chaldäischen und jüdischen Aufzeichnungen miteinander harmonierten.³⁵¹

Im anschließenden zweiten Hauptteil widmete sich Josephus erneut den griechischen Geschichtsschreibern und Gelehrten, diesmal, um die wenigen

³⁴⁵ Die in *Contra Apionem* zitierten phönizischen Quellen erwähnen den Tempel in Jerusalem nicht einmal; lediglich von ‚Heiligtümern‘ ist die Rede. Es findet sich auch kein Hinweis auf eine Freundschaft zwischen den Königen oder auf die phönizische Hilfe beim Bau des Tempels. Siegert, Band 2, S. 51 f.

³⁴⁶ Die Überlieferungen dieser Schrift bei Josephus, Athenaios, Eusebius, Clemens von Alexandrien u.a. gehen vermutlich zurück auf die Berossos-Epitome des Alexander Polyhistor aus dem 1. Jh. v. Chr. Labow, S. 127.

³⁴⁷ Ios. ant. Iud. 1.93; 1.158.

³⁴⁸ Ios. c. Ap. 1.134-158.

³⁴⁹ Ios. c. Ap. 1.137.

³⁵⁰ Ios. c. Ap. 1.145; 1.154. Auch hier finden sich in der von Josephus zitierten Stelle keinerlei Hinweise auf den Tempel, dessen Zerstörung oder Wiederaufbau.

³⁵¹ Ios. c. Ap. 1.159-160.

Bezeugungen der Juden bei ihnen aufzulisten. Insgesamt acht griechische Autoren zitierte er, darunter auch Herodot und Aristoteles, letzteren aber nur indirekt durch die Aufzeichnungen seines Schülers Klearchos.³⁵²

Dieser Abschnitt stand in mancher Hinsicht im Widerspruch zu seinen vorherigen Äußerungen über die Unzulänglichkeiten der griechischen Historiker, die er an dieser Stelle nun als verlässliche Zeugen anführte. Dies könnte als Versuch Josephus' angesehen werden, die Zeugen gewissermaßen aus den Reihen der Ankläger - der Griechen, die gegen das hohe Alter der Juden argumentierten - zu rufen, was besonders aussagekräftig und eindrucksvoll sein könnte. Darüber hinaus haben die griechischen Zeugnisse aber wenig zu bieten, oft sind es nur ein paar Worte die Josephus mit großer Mühe dahingehend erklärte, dass dort die Juden gemeint seien.³⁵³

So gab er beispielsweise eine Stelle bei Herodot wieder, an welcher die Beschneidung diskutiert wurde. Herodot erwähnte hier namentlich nur die Syrer, Josephus aber schlussfolgerte, dass von den Juden die Rede sein müsste, da sie als einziges Volk in Palästina die Beschneidung durchführten.³⁵⁴

Auch an anderer Stelle wird die Unzulänglichkeit der Argumentation Josephus' deutlich. So zitierte er aus einem Völker-Verzeichnis im Epos des Choirilos, eines epischen Dichters aus dem 5. Jh. v. Chr., dass unter den Völkern, die mit Xerxes in den Krieg gezogen waren, auch eine wunderliche Rasse gewesen sei, die phönizisch sprach und in den Solymer Bergen in der Nähe eines großen Sees beheimatet war. Josephus identifizierte die Solymer Berge als die jüdischen, den großen See als das Tote Meer und das beschriebene Volk demzufolge als Juden.³⁵⁵ Tatsächlich wird aber an keiner anderen Stelle - auch nicht bei Josephus - erwähnt, dass die Juden mit Xerxes in den Krieg gezogen seien.

Von den griechischen Autoren kann nur Hekataios von Abdera, ein Philosoph des 4./ 3. Jh. v. Chr., als ernstzunehmender Zeuge angeführt werden, da er in seiner Schrift *Aigyptiaka* unter anderem den Auszug der Juden aus Ägypten

³⁵² Ios. c. Ap. 1.168-171; 1.176-182.

³⁵³ Labow, S. 161.

³⁵⁴ Hdt. 2.104.; Ios. c. Ap. 1.171.

³⁵⁵ Ios. c. Ap. 1.172-174. Tatsächlich wird aber an keiner Stelle erwähnt, dass die Juden mit Xerxes in den Krieg gezogen seien.

unter der Führung Moses' thematisierte. Dabei handelt es sich vermutlich um die älteste Erwähnung der Juden innerhalb der griechischen Literatur.³⁵⁶

Zusammenfassend meinte Josephus das hohe Alter des jüdischen Volkes bewiesen zu haben; darüber hinaus bemerkte er, dass diejenigen griechischsprachigen Schriftsteller, bei denen die Juden nicht erwähnt wurden, dies nicht aus Unkenntnis, sondern aus Neid oder anderen niederen Beweggründen heraus unterlassen hätten. Die Antipathie den Juden gegenüber hätte dabei ihren Blick auf die Wahrheit getrübt. Diese Einschätzung deckt sich mit der Schlussfolgerung des ersten Teils von *Contra Apionem*, den Griechen würde es an Wahrheitsliebe und historischer Genauigkeit mangeln.³⁵⁷

4.2.3 Widerlegung der ägyptischen Quellen

Im dritten Hauptteil seiner Apologie äußerte sich Josephus über die Verleumdungen und Anfeindungen gegen die Juden bei den Ägyptern und versuchte, diese zu widerlegen. Er richtete seine Polemik gegen vier Schriftsteller: Den schon erwähnten Manethon zitierte er ausführlich, die sich anschließenden Autoren Chairemon und Lysimachos besprach er nur kurz, den anti-jüdischen Äußerungen Apions schließlich widmete er sich am gründlichsten.

Zunächst aber ließ er sich über die ägyptische Judenfeindschaft aus, die er als die Wurzel aller anderen Anfeindungen gegen die Juden ausmachte. Der Hass und der Neid der Ägypter sei daraus entstanden, dass die Juden einige Zeit lang ihr Land regiert hätten und die jüdische Religion darüber hinaus dem Glauben der Ägypter überlegen sei.³⁵⁸ Dem Neid der von Josephus als leichtfertig und gedankenlos charakterisierten Ägypter aber, sei unvernünftiges und niederes Denken entsprungen, das sich in widersprüchlichen Aufzeichnungen, namentlich bei Manethon, manifestiert habe.³⁵⁹

³⁵⁶ Ios. c. Ap. 1.183-204. Die Echtheit der Schrift wird jedoch angezweifelt, da es fraglich ist, ob Hekataios sie selbst verfasste oder ob sie ihm nur zugeschrieben wurde. Darüber hinaus ist sie nur fragmentarisch erhalten. Labow, S. 175 ff.

³⁵⁷ Ios. c. Ap. 1. 213-217.

³⁵⁸ 1.123-124. Zu Josephus Äußerungen über die Religion der Ägypter siehe Kapitel 4.2.

³⁵⁹ Ios. c. Ap. 1.226.

Auf diesen Gedanken stützte sich auch die anschließende Widerlegung Manethons, der laut Josephus das jüdische Volk und den Gesetzgeber Moses als Aussätzige darstellte.³⁶⁰

In teilweise ironischer und verhöhnender Schreibweise sezierte Josephus die einzelnen Aussagen Manethons, die er durch seine Argumentation als Lügen und Geschwätz zu entlarven versuchte.³⁶¹

Als nächstes widmete er sich den Schriften des ägyptischen Priesters Chairemon, der ein Zeitgenosse Josephus' und vermutlich aufgrund seiner Tätigkeit als Leiter der Grammatik-Schule in Alexandria nach Rom zum Erzieher des jungen Nero berufen worden war.³⁶² In dem relativ kurzen Abschnitt über Chairemon wird im Wesentlichen die gleiche Geschichte wie bei Manethon paraphrasiert. Er diente Josephus dazu, im Hinblick auf die Anschuldigungen gegen die Juden das für ihn überaus wichtige Kriterium der Übereinstimmung, bzw. in diesem Fall der fehlenden Übereinstimmung anzuwenden: Indem Josephus darauf hinwies, dass Manethon und Chairemon sich widersprachen, entkräftete er gleichzeitig deren Aussagen.³⁶³

Die ausgewählten Autoren waren von Josephus so angeordnet, dass die von ihnen vertretenen Anschuldigungen an Schärfe zunahmen. So stellte Lysimachos, ein Grammatiker aus Alexandria, der vermutlich um 200 v. Chr. lebte, die Juden ebenfalls als Aussätzige dar, die aufgrund ihrer Krankheiten aus Ägypten vertrieben worden waren. Darüber hinaus gab er ihnen aber auch die Schuld an einer großen Hungersnot.³⁶⁴ Auch hier konzentrierte sich die Widerlegung Josephus' auf Widersprüche innerhalb der Erzählung und im Vergleich zu den vorangegangenen. Anhand dieser Widersprüche meinte Josephus nicht nur beweisen zu können, dass Lysimachos die Unwahrheit schrieb, sondern auch, dass er aus blankem Hass gegen die Juden handelte.³⁶⁵

Ihren Höhepunkt fand die Widerlegung der anti-jüdischen Darstellungen im vierten Hauptteil der Schrift, die sich gegen den Alexandriner Apion und

³⁶⁰ Ios. c. Ap. 1.227-251. Der Paragraph über Moses stammte jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht von Manethon sondern wurde nachträglich hinzugefügt. Labow, S. 247.

³⁶¹ Ios. c. Ap. 1.252-287. Ob Manethon tatsächlich in seinen Ausführungen die Juden gemeint hat, kann dabei allerdings nicht mit Sicherheit gesagt werden. Siegert, Band 2, S. 46.

³⁶² Labow, S. 289-292.

³⁶³ Ios. c. Ap. 1.288-303.

³⁶⁴ Ios. c. Ap. 1.305-306.

³⁶⁵ Ios. c. Ap. 1.304-320.

dessen Gefolgsleute richtete. Die starke Abneigung gegen Apion wird schon in der Einleitung zum zweiten Buch deutlich und führte vermutlich dazu, dass die Schrift in der Forschung den Titel *Contra Apionem* erhalten hat:

„Freilich, ob ich gegen den Grammatiker Apion eine Widerlegung schreiben sollte, haben mich starke Zweifel befallen, ob's der Mühe Wert sei; denn was er schreibt, ist einesteils dem, was andere schon gesagt haben, ähnlich, andernteils hat er es allzu geschmacklos hinzugesetzt; das meiste aber ist Possenreißerei und zeugt, um es unverhüllt zu sagen, von großer Unbildung - wie etwas von einem Menschen Verfasstes, der sowohl ohne Charakter wie auch sein ganzes Leben lang ein Marktschreier war.“³⁶⁶

Apion war eine der führenden Personen bei den alexandrinischen Judenverfolgungen zur Zeit Kaiser Caligulas (37-41 n. Chr.). Philon von Alexandria dokumentierte diese Unruhen, die durch den Besuch des jüdischen Königs Agrippa I. im Jahr 38 n. Chr. ausgelöst worden waren. Die griechische Bevölkerung verhöhnte den König mit Spottreden, wodurch sich die Spannungen zwischen den verschiedenen Bevölkerungsteilen aufheizte und es zu anti-jüdischen Ausschreitungen kam. Die Griechen forderten Loyalitätsakte von den Juden. Statuen des römischen Kaisers sollten in den Synagogen aufgestellt werden, um die Gotteshäuser zu entweihen. Der Stadthalter Ägyptens, Aulus Avillius Flaccus, ging auf die Forderungen der Judengegner ein und sprach darüber hinaus den Juden die bürgerlichen Rechte ab. Von offizieller Seite legitimierte er ihre Verfolgung, die zu schweren Judenpogromen ausartete.³⁶⁷

Die Streitigkeiten zwischen heidnischer und jüdischer Bevölkerung dauerten in der nachfolgenden Zeit an, so dass beide Seiten im Jahr 40 n. Chr. Gesandtschaften zum Kaiser nach Rom schickten, um sich gegenseitig zu verklagen. Der Anführer der jüdischen Delegation war Philon von Alexandria, die Gegenpartei, die aus dem Zwist als Sieger hervorging, wurde von besagtem Apion geleitet.³⁶⁸

³⁶⁶ Ios. c. Ap. 2.2-3. Selbst den qualvollen Tod Apions - er starb laut Josephus an einer Sepsis, ausgelöst durch ein entzündetes Geschwür am Geschlechtsteil - kommentierte er als gerechte Strafe für die verbreiteten Lügen und Verleumdungen. Ios. c. Ap. 2.143-144.

³⁶⁷ Phil. Flacc. 26-57.

³⁶⁸ Die Ereignisse rund um die Gesandtschaften schilderte Philon in seiner Schrift *Legatio ad Gaium*, in der er Apion jedoch nicht namentlich erwähnte.

Im dritten Buch der *Aigyptiaka* Apions fanden sich laut Josephus im Wesentlichen drei Anschuldigungen gegen die Juden. Erstens berichtete auch er, dass die Juden Aussätzige waren, die, angeführt von dem ägyptischstämmigen Moses, zur Zeit der Gründung Karthagos (752/ 751 v. Chr.), vertrieben worden waren und während ihrer Wanderung aufgrund von Krankheit am siebten Tag ruhen mussten. Moses wäre demnach jünger als Homer.³⁶⁹

Zweitens habe Apion über die Juden Alexandrias gesagt, dass diese sich unerlaubterweise ‚Alexandriner‘ nennen und weder dieselben Götter wie die Römer, noch den Kaiser selbst verehren würden.³⁷⁰ Die dritte Anschuldigung Apions betreffe den Kult und die Religion. Die Juden würden Eselsköpfe anbeten, einmal im Jahr einen Griechen opfern und müssten einen Eid schwören, keinem Fremden wohlwollend zu begegnen.³⁷¹

Josephus erwiderte jeden einzelnen Vorwurf im Detail. Beispielsweise entgegnete er der Anschuldigung, die Juden würden den Kaiser nicht ehren indem sie sich weigerten seine Statuen aufzustellen, mit dem Argument, die Römer seien so großzügig, dass sie niemanden zu derlei Ehrbekundungen zwingen würden, sondern das annähmen, was den Darbietenden als fromm und rechtmäßig erscheine.³⁷² Auch hier zeigt sich die Bemühung Josephus‘, seine Darstellung möglichst den Erwartungen der Römer anzunähern.

Von besonderer Aussagekraft ist aber auch der Abschnitt, in dem Josephus sich zu der These des ägyptischen Ursprungs der Juden äußerte. Hier warf er Apion vor, seinerseits seine wahre Abstammung zu verleugnen. Apion sei in Oasis geboren und daher „ägyptischer als jeder Ägypter“³⁷³, dennoch würde er sich als Alexandriner ausgeben. Durch die Verleugnung seiner wahren Herkunft habe er die Nichtswürdigkeit seines Volkes zugegeben. Gleichzeitig habe er

³⁶⁹ Ios. c. Ap. 2.10-11. Apion erklärte laut Josephus außerdem, dass die Bezeichnung ‚Sabbat‘ ihren Ursprung in dem ägyptische Wort ‚Sabbatosis‘ hatte, das ein schmerzhaftes Leistungsgeschwür bezeichnete. Ios. c. Ap. 2.21.

³⁷⁰ Ios. c. Ap. 2.65-67.

³⁷¹ Ios. c. Ap. 2.79; 89-96; 121-121.

³⁷² Ios. c. Ap. 2.73. Darüber hinaus stellte er die Bildnisse der Griechen als trivial hin, da sie nicht nur von ihrem Kaiser, sondern auch von Verwandten, Freunden oder sogar Sklaven Statuen anfertigten.

³⁷³ Ios. c. Ap. 2.29.

sich bei den Alexandrinern, die für ihre Judenfeindschaft bekannt waren, durch seine anti-jüdischen Äußerungen anbieten wollen.³⁷⁴

Zweierlei wird hier deutlich: Einerseits die tief verwurzelte Abneigung Josephus' gegen die Ägypter, andererseits die Wut über die in seinen Augen haltlose Judenfeindschaft der Alexandriner.³⁷⁵ Dabei machte er aber nicht die in Alexandria ansässigen Griechen/ Makedonen direkt für die Unruhen verantwortlich, sondern die Tatsache, dass diese sich schon früh mit Ägyptern vom Schlage Apions ‚vermischt‘ hätten. Das so entstandene Volk war demnach in seinen Augen die Ursache für die anti-jüdischen Tendenzen, da es

„[...] keineswegs über makedonische Beständigkeit verfügte, auch nicht über griechische Klugheit, sondern sie alle offenbar, in Aneignung der üblen Gewohnheiten der Ägypter, auch deren alte Aversion gegen uns auslebten.“³⁷⁶

Auffällig an der Quellenauswahl Josephus' ist die Konzentration auf die alexandrinischen Gelehrten, in denen sich sowohl die ägyptische, als auch die hellenistische Kultur widerspiegelte. Darüber hinaus stehen die von Josephus widerlegten Autoren nicht in direkter literarischer Abhängigkeit zueinander. Gemeinsam ist ihnen aber die Tatsache, dass alle vier Autoren ein Werk mit dem Titel *Aigyptiaka* verfasst haben, in dem es nicht in erster Linie um die Verunglimpfung der Juden, sondern um die Darstellung der Geschichte des ägyptischen Volkes gegangen war. Josephus' Methode zur Widerlegung bestand darin, die Quellen nicht primär analytisch, sondern kombinatorisch auszuwerten und eine Verknüpfung herzustellen, ohne aber dabei den jeweiligen Kontext zu berücksichtigen. Diese Tatsache stützt die These, er habe sich einer vorgefertigten Quellensammlung bedient, die in der judenfeindlichen Polemik Verwendung gefunden hatte und im Gegenzug von der jüdischen Apologetik benutzt worden war, um diese Darstellungen zu entkräften.³⁷⁷

Die Fokussierung auf alexandrinische Geschichtsschreiber steht vermutlich in direktem Zusammenhang mit den anti-ägyptischen Tendenzen der römischen

³⁷⁴ Ios. c. Ap. 2.28-32.

³⁷⁵ Alexander selbst habe nach Gründung der Stadt den Juden dort Raum zum Besiedeln gegeben und sie den Makedonen gleichgestellt. Ios. c. Ap. 2.35-37.

³⁷⁶ Ios. c. Ap. 2.70.

³⁷⁷ Siegert, Band 1, S. 21.

Oberschicht, da sich schon vor Josephus die jüdischen Apologeten gewisser Stereotypen bedienten, um das Judentum in der griechisch-römischen Welt zu verteidigen.³⁷⁸

Das Bild der Ägypter bei den Griechen war zunächst geprägt von den - meist positiven - Darstellungen Herodots, der behauptete, dass einige Elemente der griechischen Kultur ägyptischen Ursprungs seien.³⁷⁹ Doch besonders in der griechischen Komödie zeigten sich früh die Vorurteile den Ägyptern gegenüber. So galten sie als wollüstig und unkeusch, als habgierig und knauserig. Darüber hinaus spotteten die Griechen über ihre Verehrung der Götter in tierischer Gestalt.³⁸⁰ In hellenistischer Zeit war das ‚Griechische‘ nicht mehr eine Frage der Politik sondern der Kultur. Die Ägypter wurden nun, in Abgrenzung zu den Bewohnern der zahlreichen neu gegründeten griechischen Stadtstaaten, für ungebildete und träge Barbaren gehalten.³⁸¹

In Rom hingegen hatte sich nach dem Sieg Cäsars über Cleopatra die ägyptische Kultur in gewisser Weise etabliert, da die nachfolgenden römischen Kaiser als neue Pharaonen des Nillandes die Kulte der Provinz nach Rom holten. Unter Caligula wurde ein gewaltiges *Iseum et Sarapeum* erbaut, ägyptische Mythen und Mysterien breiteten sich aus und römische Theologen studierten die Hieroglyphen.³⁸²

Doch auch das römische Verhältnis zu den Ägyptern war ambivalent. Auf der einen Seite wurde das Land der Pyramiden als begehrtes Reiseziel anerkannt³⁸³ und auch die ägyptischen Kulte genossen eine gewisse Popularität; auf der anderen Seite aber wurden die Ägypter von der intellektuellen Elite verachtet und insbesondere die Alexandriner als heimtückisch und aufsässig angesehen.³⁸⁴

Seit Augustus wurde Ägypten in erster Linie mit Cleopatra in Verbindung gebracht, die als Verkörperung der ägyptischen Laszivität galt und für die

³⁷⁸ So z.B. Philon von Alexandrien in den schon erwähnten Werken *Legatio ad Gaium* und *In Flaccum*.

³⁷⁹ Hdt. 2.1-182.

³⁸⁰ Z.B. Hdt. 2.42.

³⁸¹ Berthelot, Katell: The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with special reference to Josephus' Against Apion, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 185-221, hier S. 191-193.

³⁸² Cancik, S. 74.

³⁸³ Z.B. bei Cic. Att. 2.5.1; Tac. ann. 6.28.

³⁸⁴ Cic. Rab. Post. 12.35.

Untergrabung der römischen Sitten und Moral verantwortlich gemacht wurde. Die Ägypter galten demnach als eitel, anmaßend, verweichlicht und illoyal.³⁸⁵ Schon in den *Antiquitates* griff Josephus diese Vorurteile auf, indem er die Israeliten als fleißig und tüchtig charakterisierte, wodurch sie den Zorn der genuss- und gewinnsüchtigen Ägypter auf sich zogen.³⁸⁶ Auch die Untersuchung des *Contra Apionem* hat ergeben, dass sich Josephus der römisch-griechischen Stereotype bediente. Neben der vordergründigen Intention der Schrift, das hohe Alter der Juden zu beweisen, lässt sich demnach auch die zweite Absicht erkennen: Indem Josephus die Schlechtigkeit der Ägypter hervorhob und gleichzeitig als Gegenentwurf die moralische Erhabenheit des jüdischen Volkes betonte, appellierte er an die römische Verachtung alles Ägyptischen und rückte die Juden auf moralischer und sittlicher Ebene in die Nähe seines römischen Publikums.

4.3 Das Bild des Polytheismus

Josephus hatte sich schon im Zuge der Verunglimpfung der Ägypter abfällig über deren Religion geäußert: Sie seien durch ihre kultische Verehrung von Tieren diesen ähnlicher als Menschen. Ihre Leichtfertigkeit und Gedankenlosigkeit mache es ihnen unmöglich, die überlegene Theologie der Juden zu übernehmen, wodurch ihr Hass noch geschürt werde.³⁸⁷ Diese Kritik entsprach jedoch, wie oben schon gezeigt, der römischen Geringschätzung alles Ägyptischen und diente Josephus lediglich dazu, sein negatives Bild der Ägypter zu untermauern.

Bei seinen Anstrengungen, die jüdischen Moral und Lebensweise in einem günstigen Licht erscheinen zu lassen, widmete sich Josephus im letzten Hauptteil von *Contra Apionem* vermehrt den religiösen Aspekten, um seinem römischen Publikum die jüdische Mentalität näher zu bringen. Dazu musste er den Römern die monotheistische Gottesvorstellung und die jüdischen Gesetze, welche untrennbar mit dem jüdischen Volk verknüpft waren, ja seine Identität

³⁸⁵ Z.B. Plin. paneg. 31.2.; Lucan 8.542-544; Berthelot, S. 198. Zum römisch-ägyptischen Verhältnis vgl. Sonnabend, Holger: *Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Frankfurt am Main 1986, besonders S. 49-62.

³⁸⁶ Ios. ant. Iud. 2.201-202.

³⁸⁷ Ios. c. Ap. 2.65-67; 1.224-225. Auch bei den Griechen und Römern wurde der Tierkult der Ägypter negativ beurteilt, z.B. bei Hdt. 2.42; Cic. rep. 3.14.

ausmachen, verständlich machen. Während er in den *Antiquitates* die biblische Geschichte nacherzählt hatte, ging es ihm nun um das Wesen der jüdischen Religion.

Den Einstieg in diese Thematik bildete die Beschäftigung mit Moses, der bei Josephus in erster Linie als Gesetzgeber und geistiger Führer der Juden eine Rolle spielte. Die Qualität der jüdischen Gesetze, die Josephus stets als Verfassung darstellte, machte er deutlich, indem er ihre Vorteile gegenüber der griechischen Verfassung herausarbeitete und darüber hinaus monotheistische Tendenzen bei verschiedenen griechischen Philosophen nachzuweisen versuchte. Auch die zehn Gebote wollte Josephus seinem Publikum näher bringen. In einem Exkurs übte er schließlich Kritik an der Religion der Griechen und betonte die Attraktivität der jüdischen Gesetze für Nichtjuden.³⁸⁸

Josephus' Bild des Polytheismus lässt sich demnach in zwei Schritten erarbeiten, zunächst indirekt durch seine positive Darstellung der Vorteile des jüdischen Monotheismus, nachfolgend dann direkt durch seine negative Bewertung der griechischen Religion.

4.3.1 Die jüdische Verfassung

In all seinen Werken wurde Josephus nicht müde hervorzuheben, dass er aus einer der ehrwürdigen Priesterfamilien Jerusalems stammte und sich darüber hinaus zu den Pharisäern zählte, oder diesen zumindest sehr nahe stand. Auch seine detaillierte Kenntnis der heiligen Schrift betonte er mehrfach.³⁸⁹ Daher ist es nicht verwunderlich, dass er sich zur Verteidigung des Judentums eben dieser Schrift bediente und sie den Römern näher bringen wollte.

Er unterstrich, dass es ihm nicht um eine Lobrede auf die Juden gegangen sei, sondern sein Anliegen vielmehr in der Verteidigung des Judentums auf der Grundlage der mosaischen Gesetze bestanden habe. Er antwortete damit direkt auf den Vorwurf der Misanthropie.³⁹⁰

Die von ihm beschriebenen Gesetze erstreckten sich nicht nur auf die Religion, sondern auch auf das gesellschaftliche Leben und die Sitten der Juden. Neben

³⁸⁸ Ios. c. Ap. 2.145-296.

³⁸⁹ Z.B. Ios. vita 1-2; 12; Ios. bell. Iud. 3.352. In seiner Funktion als Priester sah Josephus sich verpflichtet, der jüdischen Tradition entsprechend die Geschichte seines Volkes aufzuschreiben. Ios. c. Ap. 1. 29.

³⁹⁰ Ios. c. Ap. 2.146-147.

der jüdischen Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit, die sich aus dem festen Glauben an die Gesetze Gottes ergäben, hob Josephus ausdrücklich die Leidensfähigkeit und die Todesverachtung seines Volkes hervor.³⁹¹ Diese Tugenden waren in Rom besonders geachtet.³⁹²

Die schriftlich fixierten Gesetze Moses' beschrieb er als die ältesten überhaupt; als Nachweis führte er an, dass in den Schriften Homers das Wort νόμος nicht einmal vorkäme.³⁹³

Moses hingegen habe zu seiner Zeit als jüdischer Feldherr und Führer das Vertrauen seines Volkes gewonnen und die Notwendigkeit einer umfassenden gesetzlichen Ordnung erkannt. Seine Gesetze seien dabei aber nicht, wie bei anderen Verfassungen üblich, auf einer Satzung und einem Übereinkommen aufgebaut, da Moses in erster Linie den Sinn seiner Mitbürger auf Gott und die Betrachtung der Schöpfung lenken wollte und darauf seine Gesetzgebung stützte.³⁹⁴

Er habe sich selbst und die Israeliten davon überzeugt, dass er nach Gottes Willen handelte. Gott wird in *Contra Apionem* als sein ‚Ratgeber‘ dargestellt.³⁹⁵ Moses tritt nicht in erster Linie als Offenbarungsempfänger auf, sondern als selbstständiger Gesetzgeber, der sich des Beistandes seines Gottes gewiss sein konnte. Der jüdische Gott erschien demzufolge als Urheber der Gesetze, war aber auch bei der Übernahme und Anwendung durch das Volk wirksam, ähnlich wie bei den griechischen Orakeln.³⁹⁶

Josephus stellte weiterhin fest, dass Moses für die Juden keine Monarchie, Oligarchie/ Aristokratie oder Demokratie entwickelt hatte, sondern das Gemeinwesen durch eine ‚Theokratie‘ bestimmt werden sollte, in der Gott Herrschaft und Macht inne hatte. In dieser Staatsform wurde das Volk von einer Priesteraristokratie gelenkt, die sich nach den Leitlinien der Thora richtete und öffentliches wie privates Leben beaufsichtigte.³⁹⁷ Diese Staatsform

³⁹¹ Ios. c. Ap. 2.146, vgl. auch 2.218; 2.232-234.

³⁹² Z.B. Quint. inst. 12.2.30.

³⁹³ Ios. c. Ap. 2.155.

³⁹⁴ Ios. ant. Iud. 1.21.

³⁹⁵ Ios. c. Ap. 2.158-160.

³⁹⁶ Siegert, Band 2, S. 115, Anm. zu 2.160.

³⁹⁷ Ios. c. Ap. 2.165. Dies ist die erste Verwendung des Wortes ‚Theokratie‘ in der griechischsprachigen Literatur, siehe auch 2.184-188.

sah Josephus in einigen Epochen der jüdischen Geschichte verwirklicht, z.B. unter Moses und in der nachfolgenden Zeit der ‚Richter‘.³⁹⁸

Für ihn könnte aufgrund der göttlichen Fürsorge keine Regierung heiliger und besser sein als die von ihm entworfene Theokratie. Sie benötigte kein Militär und keinen König.³⁹⁹

Mit diesen Überlegungen richtete er sich gegen die messianisch-monarchischen Tendenzen im Judentum und stellte gleichzeitig die jüdische Priesteraristokratie als ungefährlich dar, da sie keinerlei militärische Ambitionen hatte. Als politisches Konstrukt war die Theokratie des Josephus daher mit dem römischen Staat vereinbar, mehr noch war sie auf sein Militär und seine Außenpolitik angewiesen. Darüber hinaus versprachen die von Josephus gepriesenen jüdischen Tugenden - Gehorsam und Frömmigkeit - der römischen Verwaltung eine ruhige Provinz und gewissenhafte Steuerzahler. Dieser Entwurf eines jüdischen Staates konkurrierte mit den Bestrebungen der pharisäischen Schriftgelehrten und Rabbiner, die das Judentum nach der Zerstörung des Tempels nicht auf einer priesterlichen Herrschaft, sondern auf Schrift, Gesetz und Synagoge begründen wollten und darüber hinaus nach Autonomie strebten.⁴⁰⁰

Mit seinen Ausführungen über das Wesen der Verfassung knüpfte Josephus an die traditionelle und in Rom zu seiner Zeit noch höchst aktuelle Diskussion über die ideale Staatsform an und versuchte gleichzeitig sein Publikum von der jüdischen Lebensweise zu überzeugen.⁴⁰¹

Die Welt blicke, so Josephus, mit Neid auf die jüdische Verfassung und selbst die großen griechischen Philosophen hätten ihr beträchtliches Material entlehnt. Unter anderem seien die Überlegungen zu der Natur Gottes bei Pythagoras, Anaxagoras, Platon und den Philosophen der Stoa von Moses inspiriert gewesen. Dabei sei es ihnen jedoch nicht gelungen, die jüdischen

³⁹⁸ Ios. ant. Iud. 6.36; 6.88.

³⁹⁹ Ios. c. Ap. 2.164-167.

⁴⁰⁰ Cancik, S. 205-206.

⁴⁰¹ Die Frage nach der idealen Staatsform wurde von Herodot aufgebracht, der die drei Regierungsformen seiner Zeit, die Monarchie, Oligarchie/ Aristokratie und Demokratie, beschrieben hatte (Hdt. 3.80-82). Auch Platon und Aristoteles beschäftigten sich mit der besten Verfassung (Plat. rep. 8.543-9.576; Aristot. pol. 1279a). Dieser Tradition folgten Polybios, (Pol. 6.18) und Cicero (z.B. Cic. leg. 2.5.13), die beide zu dem Schluss kamen, die römische Verfassung zur Zeit der Republik sei die Ideale und allen anderen vorzuziehen. Zur Abfassungszeit von *Contra Apionem* sorgte Kaiser Domitian durch seine autokratischen Tendenzen innerhalb des Adels für schwere Spannungen und Debatten um die beste politische Verfassung. Mason 2000, S. 110-112.

Ideale vollständig zu übernehmen.⁴⁰² Sie hätten sich dennoch nur scheinbar an ihre überlieferten Bräuche gehalten, seien tatsächlich aber in ihren Schriften und Philosophien Moses gefolgt, indem sie gleiches über Gott dachten und eine im Grunde jüdische Lebensführung gepredigt hätten. In allen Völkern sei ein starker Neid auf die jüdische Frömmigkeit entstanden und der Brauch, am siebten Tage zu ruhen, sei in vielen griechischen Städten übernommen worden.⁴⁰³ Doch im Gegensatz zu den griechischen Philosophen habe Moses grundsätzlich alle Menschen willkommen geheißen, die nach seiner Verfassung leben wollten.⁴⁰⁴

Der wesentliche Unterschied aber zwischen der monotheistischen Gesetzgebung und allen anderen sei der, dass sie nicht die Frömmigkeit als eine Tugend auslegte, sondern alle Tugenden, ebenso wie die Lebensweise, als Teil der Frömmigkeit ansah.⁴⁰⁵

Neben dieser allgemeinen Einführung in das Wesen der jüdischen Verfassung, erläuterte Josephus seinem römischen Publikum in *Contra Apionem* den mosaischen Dekalog, den er als einfach und verständlich darstellte. Die Katechese der zehn Gebote folgte dabei derselben Reihenfolge, wie sie auch von Philon von Alexandria verwendet wurde.⁴⁰⁶

Auch hier betonte Josephus die maßvolle und gesittete Haltung der Juden, die beispielsweise nicht opfern würden, um sich zu betrinken oder vollzustopfen.⁴⁰⁷

Zusammenfassend betrachtete er die jüdischen Gesetze, die in lehrender Absicht eingeführt worden seien, als menschenfreundlich und milde. Wer sich nicht an sie halte, würde mit dem Tod bestraft, der Lohn des Gehorsames aber sei ein besseres Leben und der Einzug der Seele in das Himmelreich.⁴⁰⁸ Schon in den *Antiquitates* wies Josephus - wenn auch in einer weniger drastischen Form - darauf hin, dass jeder, der sich an die Gesetze Gottes halte, Glückseligkeit erlangen würde.⁴⁰⁹

⁴⁰² Ios. c. Ap. 2.168; 220-231, vgl. auch 2.162; 2.166-167; 2.175.

⁴⁰³ Ios. c. Ap. 2.280-283.

⁴⁰⁴ Ios. c. Ap. 2.209-210; 2.257-261. Josephus wehrte sich damit gegen den Vorwurf des Fremdenhasses, der ein gängiges Vorurteil gegen die Juden darstellte, vgl. Tac. Hist. 5.5.

⁴⁰⁵ Ios. c. Ap. 2.170.

⁴⁰⁶ Phil. Decal. 51.

⁴⁰⁷ Ios. c. Ap. 2.195.

⁴⁰⁸ Ios. c. Ap. 2.213-218, vgl. auch Ios. bell. Iud. 3.374.

⁴⁰⁹ Ios. ant. Iud. 1.14.

Um die Lebensweise der Juden zu verdeutlichen, verglich er sie mit der vielzitierten Strenge der Spartaner. Jene würden sie jedoch an Selbstdisziplin und Gesetzestreue übertreffen, da die Spartaner nur in Freiheit ihre Gesetze befolgt, in Zeiten der Unterdrückung diese jedoch schnell vergessen hätten. Die Juden hingegen hätten noch nicht einmal in Momenten des größten Unglücks und nach zahllosen Schicksalsschlägen ihre Gesetze und ihren Glauben preisgegeben.⁴¹⁰

Das von Josephus entworfene Bild der jüdischen Religion zeigte diese demnach betont friedvoll und tugendhaft. Während Tradition und Beständigkeit hervorgehoben wurden, kamen potentiell konfliktreiche Themen wie Eschatologie und Messianismus nicht darin vor. Die Grundsätze der mosaischen Verfassung beruhten laut Josephus auf absoluter Gesetzestreue und Frömmigkeit und seien einzigartiges Vorbild für alle nachfolgenden Staatsordnungen gewesen. Demzufolge habe sich also nicht das Judentum akkulturiert, sondern umgekehrt hätten alle späteren Völker Elemente der jüdischen Lebenspraxis übernommen.⁴¹¹ So schlussfolgerte Josephus:

„[...] diejenigen, die an unseren Gewohnheiten teilhaben wollen, nehmen wir mit Freuden bei uns auf. Das ist doch wohl, wie mir scheint, ein Beweis von Menschenliebe wie auch von Großherzigkeit.“⁴¹²

Dennoch wies er schon in seiner *Vita* darauf hin, dass eine Übernahme der jüdischen Werte und des jüdischen Glaubens nur auf freiwilliger Basis geschehen könne. In einer Episode aus seiner Zeit als Befehlshaber jüdischer Truppen verhinderte er die Zwangsbeschneidung einiger Gesandter, die bei den Juden Zuflucht gesucht hatten, mit dem Argument, jeder Mensch müsse nach seiner Entscheidung Gott die Verehrung erweisen, niemand dürfe dazu gezwungen werden.⁴¹³ Diese Formulierung, die in erster Linie die Toleranz und Besonnenheit Josephus' hervorheben sollte, könnte zugleich auch ein versteckter Appell an die römischen Herrscher gewesen sein, durch eine

⁴¹⁰ Ios. c. Ap. 2.225-228a.

⁴¹¹ Gerber, S. 132 f.

⁴¹² Ios. c. Ap. 2.261.

⁴¹³ Ios. vita 113.

tolerantere Religionspolitik den Freiraum für die Konversion römischer Kreise zur jüdischen ‚Verfassung‘ zu schaffen.⁴¹⁴

4.3.2 Kritik an der griechischen Religion

In seiner Apologie des Judentums ging Josephus so weit, seiner Darstellung der jüdischen Religion eine allgemeine Polemik gegen den griechischen Götterglauben folgen zu lassen. Er rechtfertigte diese mit den Anschuldigungen, die gegen die Juden vorgebracht wurden und die ihn dazu zwingen würden, den Vorwurf der Minderwertigkeit an die griechische Religion zurückzugeben.⁴¹⁵

Dabei muss beachtet werden, eine derartige Kritik durchaus riskant war, gehörte doch seine Zuhörerschaft eben dieser (römisch-)griechischen Religion an. Die Schwierigkeiten umging er, indem er sich in keiner Weise über die Religion der Römer äußerte, sondern diese ausschließlich über ihre Tugenden und hohe Moral definierte. Die Gemeinsamkeiten der griechischen und römischen Gottesvorstellungen ignorierte er. Darüber hinaus waren die Argumente, die er vorbrachte, Gegenstand einer langen Tradition griechischer Religionskritik und in Intellektuellenkreisen wohl bekannt. Diese Kritik war besonders von Dionysios von Halikarnassos geprägt, der sich in seinen *Antiquitates Romanae* aus dem 1. Jh. v. Chr. über die religiösen Praktiken der Griechen ausließ. Besonders kritisierte er die Tatsache, dass in der Vorstellung der Griechen die Götter sich wie Menschen benähmen, indem sie Kriege führten, sich verbündeten oder Liebesbeziehungen eingingen. Auch die Kultausübung der Griechen beanstandete er. Bei den Römern hingegen gäbe es keine ausufernden, sittenlosen religiösen Feste, bei denen Männer und Frauen sich gemeinsam der Huldigung der Götter durch zügellose Rituale hingaben. Dagegen bezeugten die Römer durch ihre maßvollen Worte und Taten den Göttern ihre Ehrerbietung und ihren Respekt.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Siegert/ Schreckenberg/ Vogel, S. 61, Anm.130.

⁴¹⁵ Ios. c. Ap. 2.150; 238.

⁴¹⁶ Dion. Hal. ant. 19.1-3. Hier bezog sich Dionysios vermutlich auch auf den römischen Bacchanalienskandal 186 v. Chr., bei dem sich die griechisch inspirierten Feierlichkeiten zu Ehren des Bacchus zu ausgelassenen Orgien gesteigert hatten und daraufhin per Senatsbeschluss verboten wurden. Zahlreiche Hinrichtungen waren die Folge. Dies galt als der erste religiöse Skandal Roms und als Sinnbild der Sittenlosigkeit und des wachsenden griechischen Einflusses auf die Religion der Römer, vgl. Liv. 39. 8-19.

Doch Dionysios erkannte auch die Nützlichkeit der griechischen Göttermythen: So spendeten sie z. B. Trost in Zeiten der Not und die Phänomene der Natur ließen sich durch ihre Allegorien erklären. Dennoch begegnete er den griechischen Mythen mit großer Vorsicht, da ihr Nutzen zum einen gering sei und zum anderen nur von wenigen, philosophisch ambitionierten Menschen verstanden würde. Die ungebildete Masse aber sei anfällig dafür, die Götter entweder für ihre menschlichen Schicksale und Fehlschläge zu verachten, oder aber selbst vor den schändlichsten und gesetzlosesten Taten nicht zurückzuschrecken, für welche die Götter als Vorbild dienten.⁴¹⁷

Der große Unterschied zwischen Dionysios von Halikarnassos und Josephus bestand jedoch darin, dass ersterer Grieche war und somit die griechisch-römische Religion praktizierte, sich also trotz Kritik an seine religiösen Bürgerpflichten hielt. Letzterer aber war als Jude vom Kaiserkult und anderen religiösen Zeremonien ausgenommen; eine Kritik aus seinem Munde musste für Römer anstößig geklungen haben, da ein theoretischer Atheismus in Rom zwar erlaubt, Asebie aber prinzipiell verboten war. Die Tatsache, dass Josephus als Jude Religionskritik übte, während er sich nicht an den Kulturen beteiligte, dürfte demnach nicht allen Zeitgenossen akzeptabel erschienen sein.⁴¹⁸

Möglicherweise wies er aus diesem Grund darauf hin, dass sein Exkurs über die griechische Religion eine Zusammenfassung der Argumente darstellte, die schon vor ihm von vielen angesehenen Gelehrten vertreten wurden.⁴¹⁹

Auch Josephus kritisierte in erster Linie die Sittenlosigkeit der griechischen Mythen. In diesem Zusammenhang äußerte er sich über die Darstellungen der griechischen Poeten, bei denen die Götter scheinbar willkürlich, nach unterschiedlichen Erzeugungsweisen auseinander hervorgegangen seien und, ebenso wie Tierarten, nach Lebensgewohnheiten und -orten unterschieden wurden:⁴²⁰ Die einen lebten unter der Erde, die anderen im Meer, die Ältesten

⁴¹⁷ Dion. Hal. ant. 20.1-2.

⁴¹⁸ Siegert, Band 1, S. 61.

⁴¹⁹ Ios. c. Ap. 2.238.

⁴²⁰ Ios. c. Ap. 2.240-241. Josephus bezog sich hier vermutlich auf Hesiods *Theogonie*.

gefesselt im Tartaros und der tyrannische Göttervater nebst Gefolge im Himmel.⁴²¹

Der Bezug auf Dionysios wird dadurch deutlich, dass Josephus behauptete, die Götter würden zu Recht von den besonders Verständigen verlacht und nicht ernst genommen, weil sie alle Facetten eines menschlichen Daseins zeigten: Sie arbeiteten, führten Kriege, musizierten, trugen Streitigkeiten untereinander und mit Menschen aus, jammerten und litten. Die untersten Leidenschaften, wie Furcht, Wut, Betrug und Lust seien ihnen zu eigen. Die Opfergaben für die ‚schlechten‘ Götter seien demnach nichts anderes als Schutzgeld, das in der Befürchtung gezahlt würde, diese Götter könnten den Menschen sonst Schaden zufügen. Am schändlichsten aber sei ihre Unbeherrschtheit in Bezug auf Liebesabenteuer und Geschlechtsverkehr, die Josephus als schamlos und absurd bezeichnete.⁴²²

Den Ursprung dieser Gottesvorstellung sah Josephus in der Unfähigkeit der griechischen Gesetzgeber, die es nicht vermochten, die wahre Natur Gottes zu erfassen und zu vermitteln, sondern stattdessen ihren Dichtern, Malern, Bildhauern und besonders den Rednern erlaubt hatten, nach belieben neue Götter einzuführen und darzustellen oder fremde Götter in ihre Religion aufzunehmen.⁴²³

Dennoch hätten die Griechen - insbesondere die Athener - diejenigen streng bestraft, die anderes über die Götter sagten, als es in den Gesetzen stand. Dies sei z.B. bei Sokrates der Fall gewesen, der außerdem noch die Jugend verdorben hätte, oder bei Anaxagoras von Klazomenai, der aufgrund seiner Aussage, die Sonne sei kein Gott sondern ein glühender Stein, beinahe zum Tode verurteilt worden war. Josephus leitete daraus ab, dass die Griechen offenbar die Götter anderer Völker nicht als solche anerkannten, da sie deren Schmähung sonst auch gesetzlich ahnden müssten.⁴²⁴

Anders verhielt es sich jedoch bei den Gesetzesübertretungen im Bereich der Sitten. Josephus stellte der konsequenten Strenge, mit der eine solche Straftat

⁴²¹ Vgl. Hes. theog. Josephus nannte jedoch keinen der Götter beim Namen, vermutlich aufgrund eines Gebotes aus dem Buch Exodus (Ex. 23.13) welches die Benennung fremder Götter untersagte.

⁴²² Ios. c. Ap. 2.242-249.

⁴²³ Ios. c. Ap. 2.250-254. Auch Herodot schrieb die Theogonie der Griechen den Rednern und Dichtern zu. Hdt. 2.53.

⁴²⁴ Ios. c. Ap. 2.262-268.

bei den Juden geahndet wurde, die Milde der Griechen bei sittenwidrigen Vergehen gegenüber, um so ein weiteres Mal deren fehlende Moral zu betonen: Während im jüdischen Gesetz meist die Todesstrafe verhängt würde, käme in Athen beispielsweise ein Ehebrecher mit einer Geldbuße davon; wer ein Mädchen schändete, müsste es im schlimmsten Fall heiraten.⁴²⁵

Ebenso wie Dionysios sah auch er die Gefährlichkeit der griechischen Mythen darin, dass die Griechen ihren Göttern z.B. Geschlechtsverkehr unter Männern oder Geschwisterehen andichteten, um auf diese Weise ihre eigenen, widernatürlichen Neigungen und ihre Sittenlosigkeit zu legitimieren.⁴²⁶

Inhaltlich mutete Josephus seinem Publikum in dem Exkurs über die griechische Religion das zu, was Jan Assmann als die ‚mosaische Unterscheidung‘ benannt hat, die Unterscheidung der ‚wahren‘ von der ‚falschen‘ Religion.⁴²⁷ So sprach Josephus von ‚wahrer Auffassung von Gott‘⁴²⁸ und ‚wahrster Frömmigkeit‘⁴²⁹ in Bezug auf die Religion der Juden; die griechische Religion stellte er in seinem Exkurs als ungeordnet, unsittlich und unausgereift dar. Die mosaische Gesetzgebung habe die Unterscheidung des einzigen und wahren Gottes von den griechischen Göttern bzw. ‚Götzen‘ eingeführt.⁴³⁰

Für die Römer hatte sich die Frage nach der religiösen Wahrheit aber bis dahin nicht gestellt, da sich die Religion durch Alter, Tradition und Ritual legitimierte. Für Wahrheitsfragen war schon immer die Philosophie zuständig gewesen. In ihren Augen erschien Josephus als mosaischer Priester, der an die bestehende Form der Kultausübung das Kriterium der Wahrheit anlegte, wengleich er es nicht explizit auf die römische gemünzt hatte.⁴³¹ Dennoch war eine solche Kritik mit Sicherheit ein riskantes Unterfangen, wenn der Autor nichts genaueres über den Grad der Frömmigkeit seines Publikum wusste. Daher kann Josephus' Kritik als Indiz für das Vertrauen in die positive Einstellung

⁴²⁵ Ios. c. Ap. 2.276. Tatsächlich sind diese Gesetze bei den Athenern nicht belegt. Darüber hinaus widerspricht sich Josephus, da er in den *Antiquitates* dargestellt hatte, dass auch nach jüdischem Gesetz derjenige, der eine Jungfrau schändete, sie entweder heiraten oder dem Vater eine Geldbuße zahlen musste. Ios. ant. Iud. 4.252.

⁴²⁶ Ios. c. Ap. 2.273-275.

⁴²⁷ Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003, S. 40 ff. Ironischerweise sah Assmann den Ursprung des Monotheismus gerade bei den jüdenfeindlichen Ägyptern, nämlich in der Zeit des Echnaton im 14. Jh. v. Chr.

⁴²⁸ Ios. c. Ap. 2.255.

⁴²⁹ Ios. c. Ap. 2.291.

⁴³⁰ Ios. ant. Iud. 9.99.

⁴³¹ Siegert, Band 1, S.49 f.

seines Leser- und Zuhörerkreises gegenüber dem Judentum gewertet werden, das vermutlich aus Sympathisanten, wenn nicht sogar aus Proselyten bestand.

5. Exkurs: Das *Testimonium Flavianum*

Während Josephus für die Erforschung der jüdischen Geschichte besonders als Historiker und Zeitzeuge des Krieges herangezogen wird, ist für die Untersuchung der Frühzeit des Christentums in erster Linie sein *Testimonium Flavianum*, das Zeugnis des historischen Jesus in den *Antiquitates*, von Interesse. Streng genommen gehört auch dieses Zeugnis zum Fremdenbild des Josephus, da er sich darin über die Gruppe der Christen und deren Anführer Jesus äußerte. Die Echtheit dieser Textpassage wird in der Forschung jedoch mehrheitlich angezweifelt, daher soll sie an dieser Stelle außerhalb der eigentlichen Argumentation in einem Exkurs behandelt werden.

Schon seit dem 16. Jh. hat sich die Josephus-Forschung diesem Zeugnis gewidmet, dessen Übersetzung, Bedeutung und Authentizität noch immer Gegenstand heftiger Kontroversen ist.⁴³² Allein die Tatsache, dass dieser kurze Text einen eigenen lateinischen Titel bekommen hat, reflektiert seine außergewöhnliche Bedeutung für die christliche Tradition und die Leben-Jesu-Forschung. Es handelt sich dabei um folgenden Abschnitt, der in Zusammenhang mit den Gewalttaten des Statthalters Pontius Pilatus erwähnt wurde:

„Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf. Er war nämlich der Vollbringer ganz unglaublicher Taten und der Lehrer aller Menschen, die mit Freuden die Wahrheit aufnahmen. So zog er viele Juden und auch viele Heiden an sich. Er war der Christus. Und obgleich ihn Pilatus auf Betreiben der Vornehmsten unseres Volkes zum Kreuzestod verurteilte, wurden doch seine früheren Anhänger ihm nicht untreu. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebend, wie gottgesandte Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm vorhervorkündigt hatten. Und noch bis auf den heutigen Tag besteht das Volk der Christen, die sich nach ihm nennen, fort.“⁴³³

Die Bezeichnung *χριστός* kann hier mit ‚der Gesalbte‘ übersetzt werden, die griechische Grundbedeutung war einfach ‚befeuchtet‘ oder ‚gesalbt‘. Allerdings hatte dieser Terminus für jüdische Leser eine besondere Bedeutung, da durch die traditionelle Salbung den Königen und Hohepriestern Israels

⁴³² Louis Feldman listete in seiner Bibliographie zu Flavius Josephus allein 87 Arbeiten zu dem Thema auf. Feldman, S. 689-691.

⁴³³ Ios. ant. Iud. 18.63-64.

symbolisch die gottgegebene Autorität übertragen wurde.⁴³⁴ Das hebräische Wort für ‚Gesalbter‘ war *mašîach*, aus dem sich unser Wort ‚Messias‘ ableitete. Diese Übersetzung aus den *Antiquitates* ist also insofern problematisch, als der Verfasser mit dem Ausdruck *χριστός* die Königswürde des Jesus anerkannte und gewissermaßen ein Glaubensbekenntnis ablegte, das eigentlich nur von einem Christen verfasst werden konnte.⁴³⁵

Eine weitere Erwähnung Jesu in den *Antiquitates* berichtete von einem gewissen Jakobus, der wegen einer Gesetzesübertretung verurteilt und gesteinigt werden sollte. Josephus bezeichnete Jakobus als „[...] den Bruder des Jesus, der Christus genannt wird“⁴³⁶. Der Beiname Christus erscheint hier lediglich als Spezifizierung, um Jesus von den zahlreichen Personen gleichen Namens unterscheiden zu können. Diese Art der Formulierung implizierte weder Zustimmung noch Zweifel, da Josephus hier Jesus nicht selbst als den Gesalbten identifizierte, sondern lediglich aussagte, dass dieser so genannt wurde. Darüber hinaus spiegelte dieser Wortlaut eher den jüdischen Sprachgebrauch wider, da im Christentum *χριστός* als Eigename und nicht als Beiname gebraucht wurde. Die Authentizität dieser Textstelle wird daher in der Regel nicht angezweifelt. Die dritte frühchristliche Gestalt bei Josephus ist Johannes der Täufer, auf den er bei der Beschreibung der militärischen Niederlage des Herodes Antipas zu sprechen kam. Johannes der Täufer sei laut Josephus ein frommer Mann gewesen, der die Juden zu Rechtschaffenheit und Gottesfürchtigkeit ermahnte. Durch seine Überzeugungskraft habe er viele Juden in seinen Bann gezogen und eine Menschenmenge um sich versammelt. Herodes Antipas aber habe ihn daraufhin aus Angst vor einem Aufruhr gefangen nehmen und töten lassen. Der Untergang der herodianischen Streitmacht im Bürgerkrieg sei dem Zorn Gottes zuzuschreiben, der für die Tötung Johannes des Täufers die gerechte Strafe gefordert habe.⁴³⁷ Allerdings zog Josephus hier keine Verbindung zu Jesus oder der frühchristlichen Bewegung, diese Textstelle wird daher ebenfalls als authentisch angesehen.⁴³⁸

Im Gegensatz zu den Aussagen über Jakobus und Johannes den Täufer ist die Bestimmung des *Test. Flav.* höchst umstritten. Drei mögliche Hypothesen

⁴³⁴ Ex. 29.7.

⁴³⁵ Mason 2000, S. 248 f.

⁴³⁶ Ios. ant. Iud 20.200.

⁴³⁷ Ios. ant. Iud. 18.116-119.

⁴³⁸ Mason 2000, S. 229-231.

wurden und werden von den Forschern diskutiert: die Echtheits-, die Interpolations- und die Überarbeitungshypothese.⁴³⁹

Die reine Echtheitshypothese wird heutzutage nur noch sehr selten vertreten.⁴⁴⁰ Sie stützte sich im Wesentlichen auf das Argument, dass die Jakobusstelle in Ant. 20.200 eine frühere Nennung des Jesus voraussetzte, die nur im *Test. Flav.* gefunden wurde. Darüber hinaus fand sich die Bezeugung schon in der Kirchengeschichte Eusebius' (260-339 n. Chr.), der das *Test. Flav.* so zitierte, wie es in unserem griechischen Text enthalten ist.⁴⁴¹ Auch ließen die verwendeten stilistischen Formulierungen eher auf Josephus als auf einen christlichen Autor schließen.⁴⁴²

Die Interpolationshypothese geht auf reformierte Philologen des 16. Jh. zurück und stützt sich auf die Ansicht, dass das *Test. Flav.* so viele eindeutige Bekenntnisse zum christlichen Glauben enthielt, dass es nicht von einem Juden stammen konnte.⁴⁴³ Eindeutig christlich ist die Aussage, dass Jesus der Christus, der Messias sei. Auch die zweifelnde Frage, ob man ihn überhaupt einen Menschen nennen dürfe und der Bericht der Auferstehung stammen unzweifelhaft von einem Anhänger des christlichen Glaubens. Da sich aber Josephus sein Leben lang zu seiner jüdischen Identität bekannte, lag der Schluss nahe, dass ein christlicher Abschreiber die Textstelle nachträglich eingefügt haben musste. Ein weiteres Argument für diese These ergibt sich aus dem unmittelbaren Kontext der Bezeugung: Als isolierter Block zerreißen das *Test. Flav.* einen ansonsten strukturierten Zusammenhang: Josephus schilderte die Amtszeit des Pontius Pilatus anhand einer Folge von Aufständen gegen ihn und beschrieb dabei die Verbrechen des Stadthalters gegen das jüdische Volk. Dieses Thema fehlt jedoch in dem Abschnitt über Jesus. Ein weiteres Indiz für eine Interpolation ist die Tatsache, dass keiner der christlichen Apologeten vor Eusebius die Textstelle zitierte, obwohl sie Josephus als Gewährsmann für die Auslegung des Alten Testaments verwendeten. Hätten die Apologeten das *Test.*

⁴³⁹ Zusammengefasst von Theissen, Gerd/ Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.

⁴⁴⁰ Verfechter der Echtheitshypothese nennt Meier, John Paul: *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus, Vol.1 The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.

⁴⁴¹ Eus. HE 1.11.7-8.

⁴⁴² Theissen/ Merz, S. 76.

⁴⁴³ Die Interpolationshypothese findet sich z.B. bei Rajak, S. 67 und bei Conzelmann, Hans: *Jesus Christus*, in: RGG³, Band 3, Tübingen 1959, Sp. 621-653, hier Sp. 621.

Flav. in ihrer Abschrift der *Antiquitates* vorgefunden, hätten sie es sicher zitiert.⁴⁴⁴

Während die Echtheitshypothese nicht erklären kann, warum das *Test. Flav.* eindeutig christliche Züge trägt, ignoriert die Interpolationshypothese die Tatsache, dass darin deutliche Anklänge an den Sprachstil Josephus' zu finden sind.

Als dritte Möglichkeit wurde daher die Überarbeitungshypothese entwickelt, die im Wesentlichen davon ausgeht, dass ein Abschreiber einige wenige christliche Einschübe dem ansonsten unversehrten Text hinzugefügt hat. Diese Sicht wird von einem Großteil der Forscher vertreten. Sie berücksichtigt die Schwierigkeiten des Textes, würdigt aber auch die Argumente, die für die Authentizität sprechen. Werden die eindeutig christlichen Textstellen ausgeklammert, lässt sich der vermeintliche Urtext rekonstruieren. Die zahlreichen Rekonstruktionsversuche der Forschung teilen sich dabei in zwei Grundformen: Die eine setzt voraus, dass der Urtext jesusfeindliche Züge trug, die andere hingegen geht von einem neutralen bis leicht positiven Original aus.⁴⁴⁵

Die erste Deutungsmöglichkeit reiht das *Test. Flav.* in die Berichte über vereitelte Aufstandsversuche gegen den Statthalter Pilatus ein. Demnach habe Josephus Jesus als einen weiteren Unruhestifter und politisch-religiösen Volksverführer geschildert, der die Massen durch Zauberei auf seine Seite gezogen hat. Den Aufstandsversuch hätten die jüdischen Autoritäten durch die Auslieferung Jesu an die Römer verhindert. Diese jesusfeindliche Urform kann als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Judentum und Urchristentum gewertet werden: Josephus wurde unterstellt, er habe im Zuge seiner Apologie den Römern signalisieren wollen, dass die Juden ihren Teil zur Bekämpfung der Christensekte beigetragen hätten. Nach dieser Hypothese seien die jesusfeindlichen Ausdrücke Josephus' später von dem christlichen Überarbeiter durch positive oder neutrale ersetzt worden.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ Z.B. äußerte Origenes (um 185-254 n. Chr.), dass seiner Meinung nach Josephus Jesus nicht für den Christus gehalten habe, Orig. Cels 1.47.

⁴⁴⁵ Theissen/ Merz, S. 78.

⁴⁴⁶ Diese Hypothese findet sich z.B. bei Bienert, Walther: *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus* (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte 9), Halle 1936, S. 252 f. und in der neueren Forschung bei Bruce, Frederick: *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*, Giessen/ Basel 1991, S.27-31.

Die zweite Variante rekonstruiert eine neutrale Urform des *Test. Flav.* und wird besonders von der jüngeren Forschung vertreten.⁴⁴⁷ Es wird angenommen, dass der christliche Überarbeiter eine neutrale Aussage wie etwa ‚er wurde Christus genannt‘ (Analog zu Ios. ant. Iud. 20.200) in die definitive Aussage ‚er war der Christus‘ umgewandelt hat. Nach dieser Rekonstruktionsmöglichkeit spiegelte der Urtext Jesus als ‚weisen Mann‘ und ‚Vollbringer außergewöhnlicher Taten‘ wider. Die Beschreibung entsprach dem Jesusbild, das in Palästina in Umlauf war und das von Josephus ohne Wertung rezipiert wurde. Da er demnach über Jesus ebenso neutral und sachlich berichtete wie über Johannes den Täufer und Jakobus und zu diesem Zweck die in Jerusalem kursierenden Nachrichten und Volksüberlieferungen verwertete, erscheint diese Version der Deutungsmöglichkeit des Urtextes am wahrscheinlichsten.⁴⁴⁸

Dessen ungeachtet ist der Wert des *Test. Flav.* eher gering einzuschätzen, zumal mit jeder neuen überzeugenden Rekonstruktion des vermeintlichen Urtextes die vorangegangenen an Plausibilität verlieren. Da aber ein Großteil der Rekonstruktionen darin übereinstimmen, dass Josephus *irgendetwas* über Jesus geschrieben hat, und sei es nur die Jakobusstelle, kann er als Beleg dafür genannt werden, dass Jesus gelebt hat. Darüber sind sich die meisten Forscher aber ohnehin einig.⁴⁴⁹

Was genau Josephus über Jesus schrieb ist hingegen nicht unmittelbar aussagekräftig, da der Text mit großer Wahrscheinlichkeit nicht authentisch ist. Dennoch kann die Analyse des *Test. Flav.* hilfreich sein, um sich einmal mehr zu vergegenwärtigen, wie viele Überlieferungsstadien antike Texte bereits durchlaufen haben und wie wage daher die Interpretationen ausfallen können.

⁴⁴⁷ Z.B. von Vermes, Geza: *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993 oder von Roloff, Jürgen: *Jesus Christus*, in: RGG⁴, Band 4, Tübingen 2001, Sp. 463-502, hier Sp. 464.

⁴⁴⁸ Theissen/ Merz, S. 82.

⁴⁴⁹ Mason 2000, S. 259.

6. Resümee

Um dem Fremdenbild des Josephus näher zu kommen, ist es hilfreich, sich zunächst die Ziele und Intentionen seiner Schriften erneut zu vergegenwärtigen:

Im *Bellum* wollte er vor allem betonen, dass die Kriegsschuld allein bei den jüdischen Aufständischen lag, dass Juden und Römer grundsätzlich die gleichen Wertmaßstäbe vertraten und vor der Unterwerfung freundschaftlich verbunden waren. Das Bild der Flavier und deren Politik, sowie die Charakteristik des römischen Militärs, fielen dabei ausgesprochen positiv aus. An diesem Eindruck ändert auch die Darstellung der ‚grausamen‘ Statthalter Judäas nichts, da sie lediglich diejenigen Juden, die sich falsch verhielten, zum Aufstand provozierten, prinzipiell aber die römische Ordnungsmacht vertraten. In den *Antiquitates* hingegen ging es Josephus darum, den Römern die Vergangenheit des jüdischen Volkes näher zu bringen und das hohe Alter der Juden durch die Darstellung ihrer traditionsreichen Geschichte zu beweisen. Die biblischen Inhalte wurden dabei so aufbereitet, dass kein nachteiliges Bild der Juden entstehen konnte.

Die *Vita* sollte als Anhang der *Antiquitates* die persönlichen sittlich-moralischen Grundsätze Josephus' und seine noble Abstammung hervorheben. Er wollte nachweisen, dass er selbst das beste Beispiel für den von ihm dargestellten friedvollen und tugendhaften jüdischen Charakter sei, außerdem wollte er seine gesellschaftliche Position durch seinen eindrucksvollen Stammbaum untermauern.

Contra Apionem schließlich fasst all diese Tendenzen zusammen und sollte dem römischen Publikum in erster Linie vermitteln, dass Römer und Juden sich nicht nur in Moral- und Wertvorstellungen glichen, sondern darüber hinaus auch ähnlich kritisch die kulturelle Vormachtstellung der Griechen bewerteten und gleichermaßen die Ägypter verachteten.

Während im *Bellum*, der *Vita* und den *Antiquitates* die Römer offen verherrlicht wurden, ging Josephus in *Contra Apionem* subtiler vor: Indem er die anderen Völker mit römischen Worten kritisierte und sich bei der negativen Darstellung der fremden Literatur und Religion römischer Stereotype bediente, bestätigte er diese.

Die Darstellung der Chaldäer und Phönizier diente lediglich der Bezeugung des hohen Alters der Juden. Diese Völker wurden demnach zwar als geldgierige Händler beschrieben, ansonsten aber nicht weiter negativ charakterisiert, damit ihre Glaubwürdigkeit nicht in Frage gestellt werden konnte.

Als Gegenentwurf zu den Mängeln der Griechen und Ägypter betonte Josephus die tugendhafte Erhabenheit seines Volkes und rückte so die Juden auf moralischer und sittlicher Ebene in die Nähe seines römischen Publikums.

Die jüdische Religion stellte Josephus als eine von Tradition und Beständigkeit geprägte Verfassung dar, die in ihren Grundsätzen der römischen Ethik - in der vorbildliche Taten ebensoviel zählten wie theoretische Lehren - sehr ähnlich war. Die von ihm beschriebene Theokratie war mit der römischen Herrschaft vereinbar und stellte diese nicht in Frage. Anstatt sich um eine Entschärfung des grundsätzlichen Streits der verschiedenen Religionsgemeinschaften zu bemühen, versuchte er, ihn durch seine Auffassung von ‚wahrer Religion‘ für sich zu entscheiden.

Während er also vordergründig in *Contra Apionem* die nichtjüdische Literatur zum Beweis des hohen Alters des Judentums benutzte, bestand der übergeordnete Zweck vermutlich darin, dem Imageverlust der Juden nach dem jüdischen Krieg entgegenzuwirken und in der römischen Obrigkeit Sympathie zu erlangen.

Es kann also festgehalten werden, dass Josephus in eine dreifache Apologie verstrickt war: Die der Juden, der Römer und seiner selbst. Anhand dieser Apologie lässt sich erahnen, mit welchen Vorurteilen und Anfeindungen die Juden in der römischen Welt zu kämpfen hatten, besonders in der Folgezeit des jüdisch-römischen Krieges.

Josephus' gesamtes literarisches Schaffen war ausschließlich darauf ausgerichtet, erstens die Römer von den Tugenden und der Moral der Juden sowie den Vorzügen ihrer Abstammung, Religion und Verfassung zu überzeugen; zweitens die römische Politik der Flavier in seinen Schriften hauptsächlich positiv darzustellen, um sich ihrer Gunst zu versichern; und drittens die eigene Person vor seinem römischen Publikum in einem guten Licht erscheinen zu lassen, um so seine Glaubwürdigkeit und seinen Erfolg als Schriftsteller zu gewährleisten.

Der Versuch, seinen Seitenwechsel durch die göttliche Offenbarung der Überlegenheit der Römer zu legitimieren und darüber hinaus das Verhalten der Flavier im Krieg zu rechtfertigen, war vielleicht auch seinem schlechten Gewissen gegenüber seinen jüdischen Landsleuten geschuldet.

Demzufolge ist es denkbar, dass er mit seiner Apologie auch seine Glaubensgenossen erreichen und sie dazu bewegen wollte, ihm den Übertritt zu verzeihen. Er war möglicherweise sogar von dem Wunsch erfüllt, sie von der Überlegenheit des Römischen Reiches überzeugen zu können, um sie von weiteren Aufständen abzuhalten. Die Darstellung der Umstände die zu der Katastrophe führten, könnte als Appell an seine jüdischen Volksgenossen gewertet werden, nicht die Politik der Rebellen zu unterstützen, sondern sich den Römern in friedlicher Weise wieder anzunähern, um so den jüdisch-römischen Auseinandersetzungen und dem Blutvergießen in seiner Heimat ein Ende zu bereiten.

Das Josephus-Kolloquium 2002 stellte in den verschiedenen Beiträgen die gemeinsame Tendenz fest, Josephus' Werke als ‚Qualifizierungsschriften‘ anzusehen. Sie seien als Selbstempfehlung des Autors als künftiger Würdenträger und Repräsentant des Judentums gedacht. Diese Einschätzung geht davon aus, dass Josephus sich die Position des Hohepriesters in römischem Auftrag und mit jüdischer Zustimmung erhofft hatte. So sei zu erklären, warum er wiederholt seine königlich-priesterliche Abstammung und seine Erfahrungen in der Auslegung der Thora betonte und die Theokratie als beste Staatsform für Judäa pries: Er habe sich selbst als eine Art Herodes gesehen, der unter römischer Führung die Theokratie in Judäa anführte.⁴⁵⁰

Dabei stellt sich jedoch die Frage, inwieweit Josephus überhaupt in seiner Position als Freigelassener realistische Chancen auf die Verwirklichung eines solchen Ansinnens gehabt, bzw. sich ausgerechnet haben könnte.

Es scheint denkbarer, dass sein Anliegen etwas bescheidener ausfiel. Eventuell wollte er mit seinen literarischen und rhetorischen Mitteln seinen Teil dazu beitragen, dass das römisch-jüdische Beziehungsgeflecht erneuert und die römische Politik der Toleranz gegenüber den Juden wiederhergestellt wird. Um dies zu erreichen, wandte er sich in apologetischer Weise mit seinen Schriften

⁴⁵⁰ Kalms, Jürgen/ Siegert, Folker (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002* (Münsteraner Judaistische Studien 14), Münster 2003, S. 9-10.

an die gebildete römische Oberschicht. Durch sein gutes Gespürs für die römische Denkweise gelang es ihm, neben den gemeinsamen Wertvorstellungen, auch die Unterschiede zu fremder Politik, Literatur und Religion als jüdisch-römische Gemeinsamkeit darzustellen.

Quellenverzeichnis

- Apollodor: *Bibliothèque, Götter- und Heldensagen*, übers., komment. u. hrsg. von Paul Dräger, Düsseldorf/ Zürich 2005.
- Aristoteles: *Politica*, übers. u. hrsg. von Harris Rackham, Cambridge/ London 1977⁷.
- Cassius Dio: *Römische Geschichte*, 5 Bände, übers. u. hrsg. von Otto Veh, Zürich 1987.
- Cicero: *Ad Atticus*, übers. u. hrsg. von Shackleton Bailey, London/ Cambridge 1966.
- Cicero: *De legibus*, übers., erl. u. hrsg. von Rainer Nickel, Düsseldorf/ Zürich 2002².
- Cicero: *De re publica*, übers. u. hrsg. von Karl Büchner, Düsseldorf/ Zürich 1960².
- Cicero: *Pro C. Rabirio postumo*, übers. u. hrsg. von N. H. Watts, London/ Cambridge 1979⁶.
- Cicero: *Pro Flacco*, übers. u. hrsg. von Coll Macdonald, London/ Cambridge 1976.
- *Die heilige Schrift*, übers. u. hrsg. von Naftali Herz Tur-Sinai, Neuhausen/ Stuttgart 1995².
- Diodorus: *Griechische Weltgeschichte*, 2 Bände, übers. u. hrsg. von Gerhard Wirth/ Otto Veh, komment. von Thomas Nothers, Stuttgart 1992.
- Dionysios von Halikarnassos: *Antiquitates Romanae*, übers. u. hrsg. von Earnest Cary, Cambridge/ London 1968⁴.
- Eusebius von Caesarea: *Kirchengeschichte*, übers. von Philipp Haeuser, hrsg. von Heinrich Kraft, München 1967.
- Herodotos: *Historien*, 4 Bände, übers. u. hrsg. von Alfred D. Goldley, Cambridge/ London, 1981⁸.
- Hesiod: *Theogonie*, übers. u. hrsg. von Karl Albert, Kastellaun 1978.
- Homer: *Odyssee*, übers. u. hrsg. von Roland Hampe, Stuttgart 1997.
- Josephus, Flavius: *Antiquitates Iudaicae*, übers. u. mit Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Berlin 1900, überarb. u. hrsg. von Michael Tilly, Wiesbaden 2004.
- Josephus, Flavius: *De bello Iudaico*, 4 Bände, übers., mit Anmerkungen versehen u. hrsg. von Otto Michel u. Otto Bauernfeind, Darmstadt 1962².

- Josephus, Flavius: *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, übers. und literarkritisch analysiert von Folker Siegert, 2 Bände, Göttingen 2008.
- Josephus, Flavius: *Vita*, übers., komment. u. hrsg. von Folker Siegert/ Heinz Schreckenberg/ Manuel Vogel, Tübingen 2001.
- Livius, Titus: *Ab urbe condita*, 14 Bände, übers. u. hrsg. von Evan T. Sage, Cambridge/ London 1965⁴.
- Lucan: *Bellum civile*, übers. u. hrsg. von Wilhelm Ehlers, München 1978².
- Origenes: *Contra Celsum*, 2 Bände, übers. u. hrsg. von Paul Koetschau, München 1926.
- Philon von Alexandria: *De decalogo*, über. u. hrsg. von Francis H. Colson, Cambridge/ London 1937⁴.
- Philon von Alexandria: *In Flaccum*, übers. u. hrsg. von Francis H. Colson, Cambridge/ London, 1967⁴.
- Philon von Alexandria: *Legatio ad Gaium*, übers. u. hrsg. von Francis H. Colson, Cambridge/ London, 1971².
- Platon : *Politeia*, hrsg. von Erich Loewenthal, Heidelberg 1982⁸.
- Plinius d. Jüngere: *Panegyricus*, 2 Bände, übers. u. hrsg. von Betty Radice, London/ Cambridge 1972².
- Plutarch: *Moralia*, 16 Bände, übers. u. hrsg. von Phillip H. De Lacy/ Benedict Einarson, London/ Cambridge, 1968².
- Polybios: *Geschichte*, übers. u. hrsg. von Hans Drexler, Zürich 1961.
- Quintilianus, Marcus Fabius: *Institutio oratoria*, 2 Bände, übers. u. hrsg. von Helmut Rahn, Darmstadt 1975.
- Scriptores Historiae Augustae: *Hadrianus*, übers. u. hrsg. von Ernst Hohl, Zürich 1976.
- Sueton: *De vita Caesarum*, übers. u. hrsg. von André Lambert, Zürich 1955.
- Tacitus: *Annales*, 2 Bände, übers. u. hrsg. von John Jackson, London/ Cambridge 1970⁵.
- Tacitus: *Historiae*, übers. u. hrsg. von Joseph Borst, München 1984⁵.
- Thukydides: *Geschichte des peloponnesischen Krieges*, übers. u. hrsg. von Georg Peter Land

Literaturverzeichnis

- Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- Baltrusch, Ernst: *Bewunderung, Duldung, Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur*, in: *KLIO* 80, Heft 2, 1998, S. 403-421.
- Baltrusch, Ernst: *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt 2002.
- Barclay, John M.G.: *Judaism in Roman Dress: Josephus' tactics in the Contra Apionem*, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 231-245.
- Bengtson, Hermann: *Die Flavier. Vespasian, Titus, Domitian. Geschichte eines römischen Kaiserhauses*, München 1979.
- Bengtson, Hermann: *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, München 1982.
- Bernett, Monika: *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodianern und Römern* (WUNT 203), Tübingen 2007.
- Berthelot, Katell: *The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with special reference to Josephus' Against Apion*, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 185-221.
- Bienert, Walther: *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus* (Theologische Arbeiten zur Bibel-, Kirchen- und Geistesgeschichte 9), Halle 1936.
- Bilde, Per: *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His Life, his Works and their Importance*, Sheffield 1988.
- Bohrmann, Monette: *Die Sicht des Fremdlings in Contra Apionem*, in: Kalms, Jürgen (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999* (Münsteraner Judaistische Studien 6), Münster 2000, S. 222-230.
- Bruce, Frederick: *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*, Giessen/ Basel 1991.
- Cancik, Hubert/ Rüpke, Jörg (Hrsg.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte. Ein Forschungsprogramm stellt sich vor*, Erfurt 2003

- Cancik, Hubert: *Religionsgeschichten. Römer, Juden und Christen im römischen Reich. Gesammelte Aufsätze, Band 2*, Tübingen 2008.
- Christ, Karl: *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin*, München 2002⁴.
- Collomp, Paul: Josephus und die hellenistische Geschichtsschreibung, in: Schalit, Abraham (Hrsg.): *Zur Josephus Forschung*, Darmstadt 1973, S. 278-293.
- Conzelmann, Hans: *Jesus Christus*, in: RGG³, Band 3, Tübingen 1959, Sp. 621-653.
- Conzelmann, Hans: *Heiden - Juden - Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, Tübingen 1981.
- Cotton, Hannah/ Eck, Werner: Josephus' Roman Audience: Josephus and the Roman Elites, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 37-52.
- Dahlheim, Werner: *Geschichte der römischen Kaiserzeit* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3), München 2003.
- Delling, Gerhard: Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, in: Hasse, Wolfgang (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung, Teil II: Principat, Band 20: Religion (Hellenistisches Judentum in Römischer Zeit ausgenommen Philon und Josephus) I. Halbband*, Berlin 1987, S. 9-39.
- Droge, Arthur J.: Josephus between Greeks and Barbarians, in: Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem, Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34), Leiden e.a.1996, S. 115-142.
- Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005.
- Fansa, Mamoun (Hrsg.): *Mit Thora und Todesmut: Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba*, Oldenburg 1996.
- Feldman, Louis H.: *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980*, Berlin 1984.
- Feldman, Louis H./ Gohei, Hata (Hrsg.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987.
- Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion*

Missing in Greek (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34), Leiden e.a.1996.

- Gerber, Christine: Flavius Josephus als Mittler zwischen den Kulturen, in: Konradt, Matthias/ Schwinges, Rainer Christoph: *Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter*, Basel 2009, S. 113-136.
- Goodman, Martin: Josephus' Treatise Against Apion, in: Edwards, Mark/ Goodman, Martin/ Price, Simon: (Hrsg.): *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxfors 1999, S. 45-58.
- Hadas-Lebel, Mireille: *Jerusalem against Rome* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7), Leuven 2006.
- Hengel, Martin: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.*, Tübingen 1988².
- Jones, Christopher P.: Josephus and Greek Literature in Flavian Rome, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 201-208.
- Kalms, Jürgen/ Siegert, Folker (Hrsg.): *Internationales Josephus-Kolloquium Dortmund 2002* (Münsteraner Judaistische Studien 14), Münster 2003.
- König, Ingemar, *Vita Romana: Vom täglichen Leben im alten Rom*, Darmstadt 2004.
- Krieger, Klaus-Stefan: *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ 9), Tübingen 1994.
- Labow, Dagmar: *Flavius Josephus: Contra Apionem, Buch I, Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 7), Stuttgart 2005.
- Lotze, Detlef: *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis zum Hellenismus*, München 2007⁷.
- Marou, Henri-Irénée: *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957.
- Mason, Steve: Should Any Wish to Enquire Further (Ant 1.25): The Aim and Audience of Josephus's Judean Antiquities/Life, in: ders. (Hrsg.): *Understanding Josephus. Seven Perspectives* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 32), Sheffield 1998a, S. 64-103.
- Mason, Steve (Hrsg.): *Understanding Josephus. Seven Perspectives* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 32), Sheffield 1998b.

- Mason, Steve: *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen/ Basel 2000.
- Maul, Stefan: *Chaldaioi (Chaldäer)*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 2, Stuttgart 1997, Sp. 1086-1087.
- Meier, John Paul: *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus, Vol. I The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.
- Meister, Klaus: *Geschichtsschreibung, II. Griechenland*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 4, Stuttgart 1998, Sp. 992-996.
- Michel, Otto/ Bauernfeind, Otto: *Flavius Josephus: De bello Judaico, Der jüdische Krieg*, Band I, Darmstadt 1962².
- Muth, Robert: Vom Wesen römischer ‚religio‘, in: Temporini, Hildegard (Hrsg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung, Teil II: Principat, Band 16: Religion, 1. Halbband*, Berlin 1987, S. 290-354.
- Muth, Robert: *Einführung in die griechische und römische Religion*, Darmstadt 1998².
- Noethlichs, Karl Leo: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- Otto, Eckart: *Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte*, München 2008.
- Parente, Fausto/ Sievers, Joseph (Hrsg.): *Josephus and the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden/ New York/ Köln 1994.
- Parente, Fausto: The Impotence of Titus, or Josephus' Bellum Judaicum as an Example of „Pathetic“ Historiography, in: Sievers, Joseph/ Lembi, Gaia (Hrsg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Journal for the Study of Judaism 104) Leiden/ Boston 2005, S. 45-69.
- Rajak, Tessa: *Josephus. The Historian and His Society*, London 1983.
- Rappaport, Uriel: Where Was Josephus Lying - In His Life or in the War?, in: Parente, Fausto/ Sievers, Joseph (Hrsg.): *Josephus and the Greco-Roman Period. Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden/ New York/ Köln 1994, S. 279-289.
- Roloff, Jürgen: *Jesus Christus*, in: RGG⁴, Band 4, Tübingen 2001, Sp. 463-502.
- Sasse, Markus: *Geschichte Israels in der Zeit des zweiten Tempels*, Neukirchen 2004.

- Schäublin, Christoph: *Josephus und die Griechen*, in: *Hermes*, Zeitschrift für klassische Philologie, Heft 110, 1982, S. 316-341.
- Schreckenberg, Heinz: *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden 1968.
- Schreckenberg, Heinz: Text, Überlieferung und Textkritik von *Contra Apionem*, in: Feldman, Louis/ Levison, John R. (Hrsg.): *Josephus' Contra Apionem. Studies in Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34) Leiden e.a.1996, S. 49-82.
- Schröder, Bernd: *Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer* (Texte und Studien zum antiken Judentum 53), Tübingen 1996.
- Schwartz, Seth: The Hellenization of Jerusalem and Shechem, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, 1998, S. 37-46.
- Shuttleworth-Kraus, Christina: From Exempla to Exemplar? Writing History around the Emperor in Imperial Rome, in: Edmondson, Jonathan/ Mason, Steve/ Rivers, James: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford 2005, S. 181-200.
- Siegert, Folker/ Schreckenberg, Heinz/ Vogel, Manuel: *Flavius Josephus: Aus meinem Leben (Vita), Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen 2001.
- Siegert, Folker (Hrsg.): *Flavius Josephus: Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem). Erstmalige Kollation der gesamten Überlieferung, literarkritische Analyse und deutsche Übersetzung*, 2 Bände, Göttingen 2008.
- Sievers, Joseph/ Lembi, Gaia (Hrsg.): *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Journal for the Study of Judaism 104) Leiden/ Boston 2005.
- Sonnabend, Holger: *Fremdenbild und Politik. Vorstellungen der Römer von Ägypten und dem Partherreich in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Frankfurt am Main 1986.
- Stern, Menahem: Josephus and the Roman Empire as Reflected in the Jewish War, in: Feldman, Louis H./ Gohei, Hata (Hrsg.): *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987.
- Stern, Sach: Dissonance and Misunderstanding in Jewish-Roman Relations, in: Goodman, Martin (Hrsg.): *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford, 1998, S. 241-250.
- Thackeray, John: *Josephus. The Man and the Historian*, New York 1929.

- Theissen, Gerd/ Merz, Annette: *Der historische Jesus: ein Lehrbuch*, Göttingen 1996.
- Vermes, Geza: *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Wandrey, Irina: *Iosephos Flavios*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 5, Stuttgart 1998, Sp. 1089-1091.
- Wandrey, Irina: *Proselysten*, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Band 10, Stuttgart 2001, Sp. 437.
- Weber, Wilhelm: *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Hildesheim 1973 (Nachdruck der Ausgabe Berlin, Stuttgart und Leipzig, 1921).
- Weiler, Ingomar: *Juden und Griechen: Einige Assoziationen zu Historiographie, Ethnographie und Rechtskodifikation in Contra Apionem von Iosephos*, in: Rollinger, Robert (Hrsg.): *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante (Oriens et Occiens 12)*, Stuttgart 2006, S. 229-247.
- Wendland, Paul: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (Handbuch zum Neuen Testament 2), Tübingen 1972⁴.

- Homepage des Josephus-Projektes des *Institutum Judaicum Delitzschianum* Münster: < <http://egora.uni-muenster.de/ijd/forschen/josephus.shtml> >, Zugriff: 06.05.2009.
- Homepage des *Project on Ancient Cultural Engagement*: <<http://pace.mcmaster.ca/York/york/index.htm>>, Zugriff: 06.05.2009.