

Texte und Studien zum Antiken Judentum

53

Bernd Schröder

Die
>väterlichen Gesetze<



Texte und Studien zum Antiken Judentum

herausgegeben von
Martin Hengel und Peter Schäfer

53

Die ‚väterlichen Gesetze‘

Flavius Josephus als Vermittler von Halachah
an Griechen und Römer

von

Bernd Schröder



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schröder, Bernd:

Die „väterlichen Gesetze“ : Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer / von Bernd Schröder. – Tübingen : Mohr 1996
(Texte und Studien zum antiken Judentum ; 53)

ISBN 3-16-146481-8

NE: GT

978-3-16-158705-4 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1996 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von ScreenArt in Wannweil aus der Times Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Nieferrn gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0721-8753

Meinen Eltern

Vorwort

Im Sommersemester 1994 wurde diese Arbeit vom Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie an einigen Stellen überarbeitet.

Hinter dem Namen des Fachbereiches verbergen sich der Ort, an dem diese Schrift entstand, sowie die Person, die sie auf zuvorkommende Weise angeregt und begleitet, abgenommen und zur Veröffentlichung befördert hat, das Institut für Judaistik und sein Leiter Herr Prof. Dr. Peter Schäfer. Ihm bin ich sehr dankbar und verbunden.

Die Judaistik, besonders die Beschäftigung mit dem antiken Judentum, begann mich zu faszinieren während eines Studienjahres an der Hebräischen Universität Jerusalem im Rahmen des Programms ‚Studium in Israel‘. Nicht nur für diesen Impuls möchte ich meine Dankbarkeit den Menschen gegenüber, die dieses Programm initiierten und trugen, zum Ausdruck bringen.

Darüber hinaus danke ich herzlich Herrn Prof. Dr. Michael Brocke für sein Korreferat, Herrn Prof. Dr. Martin Hengel für die Aufnahme in die Reihe ‚Texte und Studien zum Antiken Judentum‘, Herrn Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken für kritische und zustimmende Hinweise insbesondere zum Neuen Testament und zur Qumran-Literatur, einem meiner Mitstreiter(innen) im Vikariat, Dietrich Fricke, für vergnüglichen Ansporn sowie mannigfaltige, geduldige technische Hilfe und nicht zuletzt Adelheid Ruck-Schröder für ihr schier unerschöpfliches motivierendes Interesse am Gegenstand und Verlauf meines Bemühens. Die Evangelische Kirche von Westfalen hat die Veröffentlichung der Arbeit freundlicherweise finanziell unterstützt.

Beiträge anderer, grundlegender Art haben meine Eltern (nicht nur) zu dieser Arbeit geleistet. Ihnen sei das Buch als Zeichen der Dankbarkeit gewidmet.

Halle/Saale, im April 1995

Bernd Schröder

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Abkürzungen	XI

I. Teil

Einleitung

1. Zum Thema und leitenden Interesse dieser Arbeit	1
2. Zur Begriffsklärung: Halachah; Ethik; Gesetz; Hellenismus	2
3. Zum Lebenslauf des Flavius Josephus	7
4. Zur Forschungsgeschichte	13
5. Zur Vorgehensweise	19
<i>Exkurs: Zur Übersetzung Torah – Nomos</i>	21

II. Teil

Die ‚väterlichen Gesetze‘ in den Werken des Flavius Josephus

1. Zur Vorgehensweise	27
2. <i>Bellum Judaicum</i>	30
2.1. Einleitung	30
2.2. ‚Väterliche Gesetze‘	31
2.3. Verwandte Begriffe	48
2.4. Zur Struktur des <i>Bellum Judaicum</i>	53
2.4.1. Einleitende Bemerkungen	53
2.4.2. Kriterien für ‚Schaltstellen‘ im <i>Bellum Judaicum</i>	54
<i>Exkurs: Josephus und die antik-griechischsprachige Geschichtsschreibung.</i>	55
2.4.3. Skizze der Struktur des <i>Bellum Judaicum</i>	61
2.4.4. Die Rolle der ‚(väterlichen) Gesetze‘ an den Schaltstellen des <i>Bellum Judaicum</i>	62
2.5. Zusammenfassung	67

3.	<i>Antiquitates</i>	70
3.1.	Einleitung	70
3.2.	„Väterliche Gesetze“	71
3.2.1.	Die Belegstellen in Ant I–XIII	71
	<i>Exkurs:</i> Josephus’ biblische Geschichtsschreibung	91
3.2.2.	Die Belegstellen in Ant XIV–XX	97
	<i>Exkurs:</i> Zur Authentizität der Dokumente in den <i>Antiquitates</i>	100
3.3.	Verwandte Begriffe	111
	<i>Exkurs:</i> Die Pharisäerstellen im <i>Bellum Judaicum</i> , in den <i>Antiquitates</i> und der <i>Vita</i>	113
3.4.	Ein Längsschnitt durch die <i>Antiquitates</i> im Blick auf Gesetz und Halachah	124
3.5.	Zusammenfassung	128
4.	<i>Vita</i>	131
4.1.	Einleitung	131
4.2.	„(Väterliche) Gesetze“	132
4.3.	Zusammenfassung	135
5.	<i>Contra Apionem</i>	137
5.1.	Einleitung	137
	<i>Exkurs:</i> Apologie bei Josephus und in der jüdisch-hellenistischen Literatur	138
5.2.	„(Väterliche) Gesetze“	141
5.3.	Zusammenfassung	150
6.	Zusammenfassung des ersten Hauptteils	152

III. Teil

Die „väterlichen Gesetze“ in der griechisch-römischen und jüdischen Welt der Antike

1.	Die väterlichen Gesetze in Rom: <i>mos/mores maiorum</i>	159
2.	Die „väterlichen Gesetze“ in der griechisch-hellenistischen Literatur: ἡ πατριος πολιτεία	176
2.1.	Attische Redner	178
2.2.	Historiographen	180
2.3.	Philosophen	192
2.4.	Fragmentenliteratur	195
3.	Die „väterlichen Gesetze“ in Inschriften und Urkunden	200
4.	Die „väterlichen Gesetze“ im hellenistischen Judentum: οἱ πατριοὶ νόμοι	207
4.1.	Septuaginta	207
4.2.	Außerkanonische Literatur	216

4.3. Philo von Alexandrien	217
4.4. Andere hellenistisch-jüdische Autoren vor Josephus.	224
<i>Exkurs:</i> Zum Verständnis der ‚väterlichen Gesetze‘ bei Hans G. Kippenberg	224
5. Die ‚väterlichen Gesetze‘ im Neuen Testament und in den Schriften aus Qumran	232
5.1. Schriften aus Qumran	232
<i>Exkurs:</i> Zum Kanon der Hebräischen Bibel.	236
5.2. Neues Testament	243
5.2.1. ‚Väterliche Gesetze‘ im Neuen Testament	243
5.2.2. Beobachtungen zum Umgang mit Traditionen gesetzlichen Inhalts im Neuen Testament	250
6. Zusammenfassung des zweiten Hauptteils	259

IV. Teil

Schluß	263
Literaturverzeichnis.	271
Register von Sachen und antiken Personen	301
Stellenregister.	305
Autorenregister.	307

Abkürzungen

Abkürzungen werden im laufenden Text wie im Literaturverzeichnis nach Kräften gemieden, erfolgen ansonsten nach Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (1974), 2., überarb. und erw. Aufl. Berlin/New York 1992. Rabbinische Literatur wird nach Hermann L. Strack und Günter Stemberger (Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁷1982) transkribiert.

Im Literaturverzeichnis werden mehrere Schriften eines Verfassers chronologisch geordnet. Als Abkürzungen dienen die dort unterstrichenen Titelteile bzw. die in Klammern vermerkten Kurztitel.

I. Teil

Einleitung

1. Zum Thema und leitenden Interesse dieser Arbeit

Die vorliegende Arbeit nimmt ihren Ausgang von zwei Punkten: zum einen vom Interesse des Verfassers an Fragen der verantwortlichen Lebensgestaltung in der Gegenwart wie in der Geschichte, zum anderen von der Beobachtung, vor allem in den Schriften des Flavius Josephus spielten Begriff und Sache der ‚väterlichen Gesetze‘ eine besondere Rolle. Wie beides zusammenhängt, sei hier skizziert, unten sodann näher begründet (I.4 und I.5).

Verantwortliche Lebensgestaltung ist keineswegs erst ein neuzeitliches Problem. Soweit dazu in der antiken Welt des Mittelmeerraumes Überlegungen angestellt wurden, lassen sie sich vorrangig unter zwei Stichworten zusammenfassen: in der nicht-jüdischen Welt unter dem Stichwort ‚Ethik‘ und in der jüdischen Welt unter dem Stichwort ‚Halachah‘. Beide koinzidieren, insofern sie u. a. Gesetze und Sitten zum Gegenstand haben. Sie sind, wie andere ideen- oder realgeschichtliche Phänomene griechischer und jüdischer Herkunft auch, erstmals im Zeitalter des Hellenismus direkt aufeinandergestoßen und in Austausch getreten. Einer der wichtigsten Zeugen unter denjenigen, die diese Begegnung zweier Kulturen durchlebt und durchdacht haben, ist Flavius Josephus: Deshalb wird er zum Exempel, an dem das Verhältnis zwischen jüdischer Halachah und ethisch geprägter Gedankenwelt von Griechen und Römern in dieser Arbeit erörtert wird. Nicht der materiale Vergleich beider Konzeptionen von Lebensgestaltung steht dabei zur Untersuchung an, sondern die Art und Weise, in der Josephus Halachah teils grundsätzlich, teils in Konfliktsituationen gegenüber griechisch-römischer Leserschaft ins Spiel bringt. Versucht er mit Hilfe des Terminus der ‚väterlichen Gesetze‘ zwischen Ethik und Halachah zu vermitteln und so Grenzen zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Welt zu überschreiten?

Um diesem erkenntnisleitenden Interesse und Problemhorizont gerecht zu werden, bedarf es als Grundlegung der detaillierten Untersuchung der einschlägigen Texte bei Josephus und ihm vorausgehenden Autoren, in denen die ‚väterlichen Gesetze‘ eine Rolle spielen. Somit erhellt diese Arbeit die Begriffsgeschichte und Bedeutung der ‚väterlichen Gesetze‘ (πάτριοι νόμοι/πάτρια νόμιμα). Allerdings will sie sich nicht darin erschöpfen, sondern zugleich einen Beitrag leisten zum Verständnis des Josephus und seiner Schriften sowie des

Themenkomplexes ‚Ethik/Halachah‘ bzw. ‚Umgang mit dem Gesetz‘ in beiden Kulturen.

Bevor dies angegangen werden kann, müssen mancherlei Vorklärungen erfolgen. Zunächst einmal sind die wesentlichen der erwähnten Begriffe in knapper Form inhaltlich zu bestimmen (I.2), sodann soll jeweils ein kurzer Abriß rekapitulieren, was aus dem Lebenslauf und den Lebensumständen des Josephus bekannt ist (I.3), und in Erinnerung rufen, auf welche Weise das Thema Halachah bzw. Ethik bei Flavius Josephus in der bisherigen Forschung aufgenommen wurde (I.4), bevor schließlich die Vorgehensweise dieser Untersuchung näher beschrieben und begründet werden muß (I.5).

2. Zur Begriffsklärung: Halachah; Ethik; Gesetz; Hellenismus

In der Skizze des Zieles dieser Arbeit sind einige zentrale Begriffe gefallen, deren Sachgehalt hier zu umreißen ist: Es geht dabei lediglich um die Kennzeichnung wesentlicher Linien; soweit Details für das Folgende relevant sind, werden sie im Fortgang der Untersuchung eingeflochten.

a) *Halachah*:

Halachah im Sinne des rabbinischen Judentums, welches diese maßgeblich ausgebildet und geprägt hat, „encompasses both: that in which Israel goes, i. e., the ways of life of the Jewish People, and the fixed laws which emerged from the thought and study of the ... Sages“¹.

Wichtige Aspekte sind im einzelnen:

Halachah beschreibt den rechten, gottgewollten und alle Bereiche umfassenden Lebensweg der Glieder des jüdischen Volkes, also weder nur Regeln, die für den Bereich der Moral gelten, noch solche, die gleichermaßen für alle Menschen Geltung beanspruchen.

Halachah setzt Normen und ist darin von der Haggadah zu unterscheiden².

Halachah findet sich phänomenologisch sowohl in der ‚schriftlichen‘ wie der ‚mündlichen Torah‘³, die sich nach rabbinischem Denken beide der Offenbarung am Sinai⁴ verdanken. Israel empfängt sie folglich durch Offenbarung und dank der Erwählung.

¹ So Safrai, *Halakha*, S. 121. Dort auch grundlegende Angaben zur begrifflichen Ableitung und Verwendung in der rabbinischen Literatur. Andere jüdische Gruppierungen und deren Auffassungen finden hier keine Berücksichtigung.

² Seit Shmuel HaNaggid wird in der Regel Haggadah nur negativ definiert als das, ‚was nicht halachisch ist‘ (Stemberger, *Klassisches Judentum*, S. 161).

³ Zu dieser Unterscheidung vgl. Safrai, *Oral law*, und Schäfer, *Dogma*, sowie auch unten den Exkurs ‚Die Pharisäerstellen im *Bellum Judaicum*, in den *Antiquitates* und der *Vita*‘.

⁴ Wie die Schöpfungsmittlerschaft der Torah ist auch dies eher eine Qualitäts- bzw. Autoritätsaussage denn eine geschichtliche Verortung. Nur weil dies so ist, wird auch die

Diese klassisch-theonome Konzeption von Halachah ist von ihrer Interpretation als ‚autonome Gesetzgebung‘⁵ sowie als *משפט עברי*⁶ abzugrenzen.

b) *Ethik/Moral*⁷:

Obwohl *Moral* und Sittlichkeit auch im Judentum der rabbinischen Zeit in ihrem Verhältnis zur Halachah reflektiert werden⁸, ist Ethik primär im Raum griechisch-römischer Philosophie beheimatet. Sie bezeichnet dort die „τέχνη der richtigen, d. h. subjektiv erfolgreichen Lebensführung“⁹, also das reflektierte Streben nach Glück (εὐδαιμονία).

So ausgerichtete Lebensführung versteht sich gleichermaßen als natur- wie als vernunftgemäß¹⁰. Das vernünftig Erkannte drückt sich aus und bewährt sich besonders in der Erziehung (παίδεια) sowie in den Tugenden (ἀρετή).

Umstritten ist, ob dieser Ethik schon in den Anfängen griechischer Philosophie eine individualistische Orientierung zuzuschreiben ist. Sowohl ihr Ziel,

rabbinisch-menschliche Autorschaft und die geschichtliche Entwicklung der Halachah mit ihrer Rückführung auf die Sinaioffenbarung kompatibel. Vgl. dazu, besonders zur Frage ihrer ursprünglichen Herleitung aus der Schrift („midraschisch“) oder aus der Erfahrung („mischnaisch“), Safrai (Halakha, S. 133–185) und Stemberger (Klassisches Judentum, S. 142–144).

⁵ Die Interpretation jüdischer Religionsgesetze als autonomer, wie sie besonders im deutschen Judentum des 19./20. Jahrhunderts im Gefolge Kants vertreten wurde, trifft laut Ephraim Urbach nicht das rabbinische Verständnis von Halachah: Autonomie gibt es demnach nur in Gestalt von freiwilliger Annahme des *על מצוות* und von Gebotsgehorsam (The Sages, S. 317ff, bes. S. 326f).

⁶ Mit diesem Begriff hat besonders Menachem Elon bestimmte Teile der Halachah bezeichnet: *משפט עברי* רק כולל אותם תחומים של ההלכה, שבדומה להם מקובלים להיות כלולים במערכות משפטיות אחרות דהיום, היינו עניינים המסדירים את היחסים שבין אדם לחברו ולחברתו, ולא הוראות שעניינים במצוות שבין אדם למקום. (S. 146). M. E. im wesentlichen zurecht hat z. B. Izhak England (S. 22–27, 50–57) diesen Interpretationsversuch als ‚ideologisch national‘ und ‚unsachgemäß säkularistisch‘ zurückgewiesen.

⁷ Was die Sprachregelung angeht, orientiere ich mich hier an den klaren Ausführungen Annemarie Pipers (Ethik und Moral, S. 18–21): *Moral/Sitte* (= *mos* bzw. ἔθος) bezeichnen normative Handlungsmuster, „die die Wert- und Sinnvorstellungen einer Handlungsgemeinschaft widerspiegeln“ und denen der einzelne aus Gewohnheit bzw. Tradition folgt. Im Unterschied dazu bezeichnet *Moralität/Sittlichkeit* (= ἠθικός) den Charakter bzw. die Tugend dessen, der solchen Handlungsmustern weniger aus Traditionsleitung als vielmehr eigener Einsicht folgt; *Ethik* die (wissenschaftliche) Reflexion über *Moral/Sitte* wie über *Moralität/Sittlichkeit*. – In der Sache versuche ich eine Art ‚Konsens‘ der verschiedenen philosophischen Strömungen zu benennen.

⁸ Vgl. z. B. Lichtenstein, Jewish Tradition.

⁹ So Dihle, Ethik, S. 648. MacIntyre (S. 84) konfrontiert dies mit der modernen ethischen Frage: „In general, Greek ethic asks, What am I to do if I am to fare well? Modern ethics asks, What ought I to do if I am to do right?“

¹⁰ Vgl. Dihle, Ethik, S. 649. Daß primär Vernunft und Einsicht unter Hintanstellung bloßer Tradition und Konvention das rechte Handeln bestimmen sollen, tritt ansatzweise bei den Sophisten, deutlicher und mit methodischer Schärfe bei Sokrates, Plato und Aristoteles hervor (MacIntyre, S. 9ff).

die Eudaimonie, als auch ihre Voraussetzung, die potentielle sittliche Autonomie des Einzelnen¹¹, sprechen m. E. dafür; die ‚klassische Definition‘ des Menschen als ζῷον πολιτικόν bei Aristoteles z. B. ist ein Gegenindiz.

c) Gesetz (*Nomos*)

Nicht der Sprachgebrauch des frühen Christentums, das u. a. die Auseinandersetzung mit dem Judentum unter der Chiffre des Gesetzes verhandelte, soll hier skizziert werden, sondern die Bedeutung, die dem *Nomos* in Griechenland zukam. Gesetz (*Nomos*) ist in dieser Tradition einerseits Gegenstand ethisch-philosophischer Reflexion, andererseits gehört es als Rechtsbegriff in den Zusammenhang anderer solcher Termini, vor allem θέμις und δίκη, von denen es in seiner Bedeutung nicht immer scharf zu scheiden ist¹². Der Aussagegehalt aller drei Begriffe variiert bei den verschiedenen Autoren; je nach Zeitraum stehen verschiedene Nuancen im Vordergrund, aber gelegentlich auch zeitgleich nebeneinander.

Gemeinhin bezeichnet θέμις in erster Linie die unverrückbare, nicht-gewordene Ordnung des Daseins (I, S. 8); es ist der „älteste im Griechischen uns faßbare ... Rechtsbegriff“ (I, S. 16). δίκη ist die aus dieser Ordnung ableitbare „Rechtsweisung“ (I, S. 19) oder auch die Gesamtheit des Rechts (I, S. 21). Beide Ausdrücke können im klassischen Griechenland zu einem verschmelzen (I, S. 21).

Nomos benennt „das bei einer Gruppe von Lebewesen ‚Geltende‘“ (II, S. 6) und damit sowohl „schriftlich festgehaltene Gesetze“ (die ursprünglich und bis ins 5. Jahrhundert θέσμοι hießen) als auch mündlich tradierte Bräuche und Sitten (II, S. 8)¹³. Entsprechend vielschichtig ist seine Anwendung, vor allem auf Belange des Gemeinwesens (Politik, Jurisdiktion) oder des Kultes. Zweifelhafte ist die Entstehungsweise der Gesetze: Entweder werden sie als von den

¹¹ Vgl. Dihle, Ethik, S. 652. Die genannten vier Grundaxiome (Eudaimonie, Natur- und Vernunftgemäßheit sowie Individualismus) bestätigt und differenziert Meeks (S. 40–64), insofern er sie anhand der um die Zeitwende bedeutendsten Strömungen mit ihren unterschiedlichen Akzenten beschreibt (Platoniker, Stoiker, Epikureer und Zyniker).

¹² Das Folgende beschränkt sich auf diese Hinsicht und folgt dabei Albin Lesky, Grundzüge griechischen Rechtsdenkens (I und II). Darauf beziehen sich die im Text genannten Seitenzahlen.

Die Literatur zum griechischen Rechtsdenken sowie die Vielfalt der Auffassungen zu Einzelfragen ist Legion; vgl. v.a. die Angaben bei Triantaphyllopoulos und Bernecker, Rechtsgeschichte (Bibliographie für die Jahre 1924–66 auf den Seiten 697–770).

¹³ An diesem, für die folgende Untersuchung wichtigen Punkt gehen die Auffassungen auseinander: Einerseits wird *Nomos* ausschließlich als Begriff für schriftliche Gesetze verstanden und als solcher – sei es im Unterschied zur unwandelbaren φύσις, sei es zum überall gültigen ἀγραφος νόμος – im Laufe antiker Gedankenentwicklung zunehmend weniger hoch geschätzt (so Kleinknecht, S. 101f.1021); andererseits wird die These vertreten, die Griechen hätten überhaupt gar kein Recht außerhalb des geschriebenen Gesetzes gekannt (so Triantaphyllopoulos, S. 3).

Göttern gestiftet und entsprechend wenig veränderlich oder aber als von Menschen erlassen und änderbar gedacht (II, S.9.21ff)¹⁴.

An drei Punkten ergeben sich im Laufe der Geschichte bedeutsame Veränderungen. Zum einen verlieren Gesetze ihre Unantastbarkeit und begründungsfreie Akzeptanz, zum anderen unterliegen sie immer mehr der Tendenz zur Verschriftlichung; zum dritten entwickeln sich ihre ‚realgeschichtliche‘ und ihre philosophische Bedeutung auseinander: Beginnend mit Plato und Aristoteles wird in der Ethik weniger der vor einer Gemeinschaft rechenschaftspflichtige Gehorsam gegenüber den Gesetzen als vielmehr die individuell zu verantwortende Tugend (der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Weisheit) zum Ideal erhoben¹⁵.

d) Hellenismus

In der antiken Welt, aus der dieser Begriff bestimmte Phänomene kennzeichnen will, bezeichnet er „nicht konstant eine feste Vorstellung, die somit als die Bedeutung des Ausdrucks schlechthin figurieren könnte.“¹⁶ Benennt er zunächst den korrekten Gebrauch griechischer Sprache (so z. B. bei Aristoteles, *Rhetorica* III,5,1), dann *erstmal*s im 2. Makkabäerbuch (4,13) „griechische Denkart und Kultur“ und schließlich in der christlichen Spätantike „Heidentum“ (z. B. bei Justinian).

Großes Gewicht in der Forschung gewann der Begriff erst in der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft seit der Mitte des 17. Jahrhunderts; er hat somit lediglich konstruktiv-heuristischen Charakter¹⁷.

Wirkungsgeschichtlich prägend ist vor allem das Verständnis Johann Gustav Droysens (1808–1884), demzufolge der Hellenismus als *Epoche* den Charakter eines *Schmelztiegels* griechischer und orientalischer Kulturen sowie einer (positiv zu bewertenden) *Weiterentwicklung* des Griechentums i. S. der Überwindung seiner partikularistischen Tendenzen hatte¹⁸.

Gegenpositionen dazu betonten verschiedentlich, daß Hellenismus im Kern lediglich Bindung an die griechische Sprache bedeutet (z. B. Richard Laqueur), oder daß er als Epochenbegriff ungeeignet ist, insofern sich Konstitutiva dieser Epoche empirisch nicht erheben lassen (so vielfach seit G. Grote und A. Holm Mitte des 19. Jahrhunderts)¹⁹.

¹⁴ Alle drei können religiös fundiert oder sogar in Gestalt einer Göttin gedacht werden (I, S. 8.13.22; II, S. 9); sie alle werden neben dem menschlichen Bereich auch auf die kosmische Ordnung angewendet (I, S. 8.38; II, S. 5).

¹⁵ Vgl. zu den drei Entwicklungen Kleinknecht, S. 1018ff.1017.1024f.

¹⁶ So Bichler, S. 20. Zum Folgenden ebd., S. 7.11.12f.

¹⁷ Beides betont nachdrücklich Bichler, S. 197 passim; gemäß seiner Darstellung auch das Folgende (vgl. zu Droysen besonders S. 63.82, zu seiner Kritik vor allem S. 21.50f).

¹⁸ Vgl. dazu Momigliano, Droysen (Lit.).

¹⁹ Nach Hengel, JuH, S. 2 (1966 bzw. 1969), gab Droysen gleichwohl „dem Begriff ‚Hellenismus‘ die heute gültige Bedeutung“; später (1976) kritisiert derselbe Autor deutlicher dessen hegelianisch geprägtes Denkmodell (Juden, Griechen und Barbaren, S. 75ff). Insofern Hengel im Hellenismus die Vorbereitung des Christentums erkennen kann (vgl.

Als *communis opinio* läßt sich gleichwohl fixieren, daß Hellenismus primär die *Zeit* zwischen Alexander dem Großen und Augustus, den *Raum* des Alexanderreiches bzw. seiner Nachfolgestaaten bezeichnet²⁰ und vor allem die politische und wirtschaftliche Durchdringung des Orients, aber auch die Fusion beider Kulturen meint²¹. Detailliert entfaltet wurde dies, um einige markante Darstellungen zu nennen, unter realgeschichtlichem Aspekt von Michail Rostovzeff und Édouard Will, unter geistesgeschichtlichem von Carl Schneider²².

Was den Einfluß des Hellenismus auf das Judentum angeht, so hat ihn Martin Hengel erstmals umfassend belegt und schon im Blick auf die vormakkabäische Zeit stark betont. 1966 hat er in seiner Studie ‚Judentum und Hellenismus‘ unterstrichen, daß „*das gesamte Judentum* [also wie in der Diaspora so auch in Palästina] ab etwa der Mitte des 3. Jh.s v. Chr. ... im strengen Sinne als ‚*hellenistisches Judentum*‘ bezeichnet werden [müßte].“ „Die Differenzierung zwischen ‚palästinischem‘ und ‚hellenistischem‘ Judentum, die zu den grundlegenden heuristischen Prinzipien der neutestamentlichen Wissenschaft gehört, ... erweist sich im ganzen als nicht mehr ausreichend“²³. Diese These hat breite Zustimmung gefunden²⁴; Hengel hat sie u. a. in seiner Arbeit ‚Zum Problem der Hellenisierung Judäas im ersten Jhrt. n. Chr.‘ fortgeschrieben.

Kulminationspunkte der Hellenisierung des Judentums sind die Regierungszeit Antiochus IV. Epiphanes und Herodes des Großen; die Indizien der Hellenisierung erstrecken sich im Grunde auf alle Lebensbereiche: „The Hellenization

Hengel/Lichtenberger, Hellenisierung), dürfte er sich Droysen dennoch eng verbunden fühlen, für den der Hellenismus derjenige Zeitraum war, „der aus dem Griechentum zum Christentum hinüberführt“ (Droysen, Geschichte der Nachfolger Alexanders des Großen, 1836, zit. nach dem WB des Hellenismus, S. 1).

²⁰ So Bichler, S. 169. Hengel (JuH, S. 4) betont das Fließende dieser Begrenzungen. Konsens ist dabei, daß die Auswirkungen des Hellenismus über diesen Rahmen hinausgehen. Im Sinne der *opinio communis* subsumiere ich römische Politik und Kultur als ganze nicht unter den Begriff des Hellenismus (gegen Walter Otto).

²¹ So nachdrücklich Hengel, der den Akzent bis ins zweite Jahrhundert auf die wirtschaftliche, politische und militärische Entwicklung legt, dann aber für eine zweite Phase die kulturell-synkretistische Bewegung hervorhebt (JuH, S. 5).

²² Vgl. Rostovzeff, v. a. S. I und S. 811ff; Schneider, v. a. S. 963–988. Letzterer wird heftig kritisiert in der Rezension von O. Murray im *Classical Review* 19 (1969), S. 69–72. Weitere wichtige Literatur zum Thema hat Hans-Dieter Betz (1986) zusammengestellt.

²³ So in JuH, S. 193. Vorläufer der These Hengels, auch palästinisches Judentum sei *auf allen Ebenen* hellenistisch beeinflusst, ist besonders Morton Smith (1956), der seinerseits schon Forschungen vor allem Elias Bickermans, Saul Liebermans u. Victor Tcherikovs seit ca. 1930 zusammenfaßt.

²⁴ Geringer schätzen den hellenistischen Einfluß auf das palästinische Mutterland allerdings nach wie vor z. B. Momigliano und Amir (Einflüsse, S. 150) ein. Feldman (Retrospect; Jewish Palestine) bejaht zwar Hengels Kernthesen, denen zufolge „(1) we must cease to differentiate the Judaism of the land of Israel from Hellenistic Judaism, since both show deep Greek influence, and (2) this influence was pervasive at a much earlier point than had been previously thought ...“, doch er beurteilt den forschungsgeschichtlichen Stellenwert Hengels sehr kritisch: „There is actually very little in Hengel that has not been said before. It is ... the sheer accumulation ... that is impressive.“ (Retrospect, S. 371).

of the Jews, both in Palestine and the Diaspora, consists in the substitution of the Greek language for Hebrew and Aramaic, the adoption of Greek personal names, the adoption of Greek educational institutions, the growth of a Jewish Hellenistic literature and philosophy, and religious deviation and syncretism as seen in legal institutions and in art.²⁵ Die Akzente werden dabei von verschiedenen Forschern unterschiedlich gesetzt, wengleich die Übernahme der griechischen Sprache und Erziehung als Grundlage markiert werden²⁶.

Unbeschadet der Richtigkeit dieser Hellenisierungsthese bleiben m. E. zwei Überlegungen wichtig. Zunächst sind innerhalb des Judentums trotz mannigfaltiger hellenistischer Einflüsse neben Befürwortern weiterhin auch Gegner solcher Prägungen zu erkennen und folglich auch neuralgische Punkte zu finden, an denen die Hellenisierung in Konflikt mit der Torah oder der Tradition geriet²⁷. Sodann erscheint bei der Vielschichtigkeit des Phänomens eine gewisse begriffliche und in der Folge auch sachliche Unschärfe als unvermeidlich: Wirtschaftlich-politische wie kulturelle Nachwirkungen hellenistischer Herrschaft werden im 1. Jahrhundert n. u. Z. auf dem Gebiet des ehemaligen Alexanderreiches nirgendwo zu leugnen sein; gleichwohl bleibt das Maß an hellenistischem Einfluß, von dem an Personen oder Bereiche als ‚hellenistisch‘ zu bezeichnen sind, schwerlich greifbar²⁸.

3. Zum Lebenslauf des Flavius Josephus²⁹

Eine Skizze des Lebens von Flavius Josephus vor Augen zu haben, ist m. E. unabdingbar, um ein Bild seiner Position im Spannungsfeld von Hellenismus und jüdischer Tradition zu gewinnen. Ein bei jeder historischen Untersuchung von

²⁵ Feldman u. a., *Hellenism*, Sp.296. Vgl. Amir (Einflüsse, S. 154), der außerdem das erwachende historische Interesse (vor allem bei Josephus) anführt und Hengel (Juden, Griechen und Barbaren, S. 86), der „physische Bevölkerungsmischung“ durch Mischehen nennt.

²⁶ So nachdrücklich Hengel, *Hellenization of Judaea*, S. 719f.

²⁷ Strittig ist das Gewicht dieser Gegner und Konflikte; vgl. die im Gegenüber zu Hengel akzentuierte Position Jonathan Goldsteins (*Jewish Acceptance*).

²⁸ Besonders Hengel hat eine solche Unschärfe zu meiden gesucht (*Hellenization of Judaea*, S. 719f). Auch er vermag aber nur Felder hellenistischer Einflüsse zu benennen oder bestimmte Kriterien hervorzuheben (Sprache, Erziehung). Wenn er schließlich postuliert: „More important than ‚influences‘ which are often hard to trace is the deep-rooted convergence in Old Testament-Jewish and Greek thought, for all the fundamental differences“ (S. 49) beginnt sich der heuristische Wert des Begriffs Hellenismus aufzulösen.

²⁹ Eine solche Skizze geht fast allen einschlägigen Untersuchungen voran. Aufgrund ihrer Genauigkeit oder prägnanten Kürze möchte ich besonders auf Michel/Bauernfeind I, S. XI-XVIII [im Folgenden stets kurz M/B]; Emil Schürer I, S. 43–46; Seth Schwartz, S. 2–36, sowie Berndt Schaller hinweisen. Weitere Literatur findet sich in der kommentierenden Bibliographie von Feldman (1984, S. 75–98, Kapitel 8: „Josephus‘ Life“). – Wegen ihrer explizit christlich-theologischen Interessen fallen Hönnicke, der anhand biographischer Angaben „zahlreiche Berührungspunkte“ (S. 663) zwischen Josephus und Paulus beob-

Leben, Denken und Werk des Josephus fundamentales Problem stellt sich schon dabei sehr deutlich: Alle einschlägigen Angaben sind so gut wie ausschließlich aus seinen eigenen Werken zu schöpfen³⁰.

Sein Leben fällt in einen Zeitraum, während dessen Judäa römische Provinz war (ab 6 n. u. Z.) und nicht nur militärisch, politisch und wirtschaftlich, sondern auch kulturell und religiös seit mehreren Generationen fest in die Sphäre des Hellenismus bzw. Roms eingebunden war. Das römische Reich war zu dieser Zeit als imperial orientiertes Kaiserreich organisiert.³¹

– Geboren wird Josephus, hebräisch *יוסף בן מתתיהו*, im ersten Jahr des Kaisers Gaius Caligula, genauer zwischen dem 13.9.37 und dem 16.3.38 n. u. Z. (Vita 5).

– Väterlicherseits stammt er aus dem Priestergeschlecht des Jojarib (vgl. 1. Chr 24,7; so BJ I,3; III,352); mütterlicherseits beansprucht er die Herkunft von den Hasmonäern (Vita 2; bestritten in Ant XX,226; Vita 338)³². Seinen Bruder Matthias erwähnt er nur am Rande (Vita 8.419).

Damit gehört er zu den vornehmsten und reichsten Familien Jerusalems (BJ V,419; Vita 2.422) und steht in priesterlich-aristokratischer Tradition.

– Bis zum 14. Lebensjahr durchläuft er den jüdischen Elementarunterricht (Vita 9), zu dessen Inhalten er sich selbst allerdings nur wenig äußert (CAP II,204; vgl. Ant XX,264)³³. Am Ende seiner Ausbildung ist er gesetzeskundig (*περι τῶν νομῶν*) und darin berühmt (Vita 9).

achtet, und Schwark auf, der Differenzen zwischen (dem Evangelisten) Matthäus und Josephus aus ihrer unterschiedlichen sozialen (und theologischen) Herkunft zu erklären sucht.

³⁰ Eine Ausnahme bildet seine Weissagung des zukünftigen Kaisertums Vespasians (vgl. Tacitus, *Historiae* I,10; II,4; VII,8; Sueton, *Vita Vespasiana* 4f; ders., *Vita Titi* 5; Dio Cassius, *Epit.* 66,1), zu der sich vor allem Schalit (Erhebung Vespasians) äußerte. Die sonstigen Bezüge betreffen Unwesentliches; vgl. Einzelheiten bei Feldman, 1984, S. 843f. – Über den Jüdischen Krieg gibt es allerdings auch nicht-josephische Zeugnisse, die Shaye Cohen (Josephus, S. 243–260) als Gegenstand seiner Geschichtsschreibung zusammengestellt hat. Ergebnisse: „Pagan authors ignored Josephus the historian and knew only Josephus the prophet (Suetonius *Vespasianus* 5.6; Appian *Ἐκατονταετία* Fragment 17, p.534 Viereck-Roos; Dio Cassius 66.1.4).“ (S. 248); „External data verify the following points: the pro-Roman sentiments of Sepphoris, the defeat of Cestius and the general course of the war ... But on the situation in Galilee, on the political parties within the revolutionary movements, and on the central command of the war before 68 CE, the sources are silent.“ (S. 260).

³¹ Zur Lage Judäas vgl. Schäfer, *Geschichte*, S. 119ff.145ff; zu Rom Christ, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, sowie Bengtson, *Die Flavier*.

³² Zur problematischen Historizität dieser Herkunft vgl. Günter Mayer, S. 258.

³³ Nicht belegbar, aber zu vermuten ist seine Einweisung in priesterliche Überlieferungen (vgl. CAP I,54). Ungewiß ist das Gewicht hellenistischer Ausbildungselemente. War seine Muttersprache Aramäisch (BJ I,3.6), muß in dieser Zeit das Hebräische und auch das Griechische grundgelegt worden sein. Wo und wie er dies erlernt hat sowie auch in welcher Qualität er es zu welchem Zeitpunkt beherrschte, ist umstritten. Nach CAP I,50 bedurfte er ja sprachgewandter Helfer für die Abfassung seiner Werke.

– Zwischen dem 16. und 19. Lebensjahr prüft er die Pharisäer, Sadduzäer und Essener – ob des unbefriedigenden Ergebnisses geht er auf drei Jahre zu einem gewissen Bannus in die Einsiedelei³⁴. Am Ende beginnt er gleichwohl eine öffentliche Laufbahn, indem er den Pharisäern folgt, die s. E. den Stoikern nahestehen (Vita 10–12)³⁵.

– Mit 26 Jahren (64 n. u. Z.) reist er nach Rom³⁶, um sich für die Freilassung einiger inhaftierter Priester einzusetzen, um die er wegen ihrer Freundschaft und ihrer Gesetzestreue, hier in Sachen כשרות, besorgt ist. Er lernt dabei die Kaiserin Poppeia, die Gattin Neros, kennen und kehrt 66 n. u. Z. nach Jerusalem zurück (Vita 13–16).

– Dort erlebt er den Beginn der jüdischen Unruhen. Seine Haltung dazu beschreibt er als ‚beschwichtigend‘; im Grunde zielen alle seine Aussagen darauf, die Leser(Innen) zu überzeugen, daß für die Juden keine (freie) Wahl zum Krieg gegen die Römer bestand, sondern vielmehr (schicksalhafte) Notwendigkeit (παραστήσαι τοῖς ἀναγινώσκουσιν ὅτι οὐ προαίρεσις ἐγένετο τοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους Ἰουδαίους ἀλλὰ τὸ πλεόν ἀνάγκη; Vita 17–27, hier: 27)³⁷.

Nach militärischen Anfangserfolgen der Aufständischen wird Josephus zusammen mit zwei (weiteren) Priestern im Auftrag der Jerusalemer ‚Regierung‘ nach Galiläa geschickt, um für eine wohlgeordnete, aber nur notfalls einzusetzende Bewaffnung Galiläas zu sorgen und zugleich der Radikalisierung der Aufständischen zu wehren (Vita 28ff; BJ II,568–584)³⁸. Allerdings stellt er die

³⁴ Vgl. dazu jüngst Sterling, *Historiography*, S. 230f, Anm.22: „There are two major problems. First, Josephos only allows three years for all his investigations, most of which was spent with Bannous. This appears too short a time span, e. g., the probationary period at Qumran was two years. 1 QS 6.13–23. Cf. also BJ 2.137–138, where instead of the two year sequence of 1QS, Josephos describes a sequence of an initial year of exploratory attachment followed by two years of associate membership. At best Josephos' language is misleading. Second, searching for the best philosophy was a common *topos*. Nikolaos, *FGrH* 90 F 132; Galen, *De aff. dign.* 8; Justin Martyr, *Dial. with Trypho* 8; Apolonius, in Philostratos, *Vita Apol.* 1.7 ...“.

³⁵ Griechisch: ἡρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν (12). Diese Stelle ist traditionell eine der Kernstellen, um zu belegen, daß Josephus Pharisäer war. Mason (Pharisees, S. 342–356) und ca. 70 Jahre vor ihm schon Rasp (S. 36) relativieren dies dahingehend, daß es damals notwendige Voraussetzung *jedweder* öffentlichen Wirksamkeit war, sich den Pharisäern anzuschließen.

³⁶ Vorausgesetzt, er fuhr in offizieller Mission, was wahrscheinlich ist, ergeben sich m. E. Spannungen im ‚klassischen‘ Josephus-Bild. Was anders, wenn nicht seine Bildung und griechisch-lateinischen Sprachkenntnisse sollte ihn in so jungen Jahren zum Gesandten qualifizieren? Wieso aber sollte er dann später lediglich ‚radebrechen‘ (so im Grunde Thackeray)? Vgl. zu dieser Reise Lichtenberger, S. 251–253.

³⁷ Mit dieser Beschwichtigungstendenz steht Josephus wahrscheinlich im Einklang mit der Jerusalemer Priesteraristokratie (vgl. Horsley, *High Priests*).

³⁸ Sowohl seine Qualifikation zum ‚Statthalter‘ mit militärischen Kompetenzen als auch die Macht der Jerusalemer Aristokratie, ihn und seine Kollegen einzusetzen, sind historisch schwer rekonstruierbar (vgl. Sh. Cohen, *Josephus*, S. 197).

Lage je nach Schrift anders dar: „In his book *War* he records the official mission namely he was sent to Galilee to persecute the war, while in *Vita* ... he presents the true character of his mission, which was probably based on the memorandum sent to the provisional government [e. g. in which he stated that he had been sent to Galilee to endeavor to keep peace and to disarm the rebels]“³⁹. Ähnlich uneinheitlich ist auch das von ihm entworfene Bild der jüdischen Regierung: „Its members, under the pressure of the masses, were officially for the continuation of the war against the Romans. Inwardly, however, they sought an opportunity to come to terms with the Romans.“

Dabei gerät er in schwere Konflikte mit Johannes von Gischala (*Vita* 30–194; vgl. BJ II,585–632), auf dessen Betreiben hin die Jerusalemer ihn absetzen wollen. Im Zuge dessen fällt mehrfach der Verdacht auf ihn, er sei ein Verräter (προδότης; BJ II,594.626ff; *Vita* 132ff.216ff). Josephus entzieht sich der Entmachtung und beschließt unter Einfluß von Traumgesichten, sich unabhängig von der Regierung der Organisation des militärischen Widerstandes in Galiläa zu widmen (*Vita* 204–212)⁴⁰.

– Militärisch unterliegt Galiläa den Römern schnell (vgl. BJ III). Eine Ausnahme stellt nur die Festung Jotapata dar, die Josephus 47 Tage bis zum 1.7.67 verteidigen kann (BJ III,399).

– Er selbst überlebt die Kämpfe und auch den Kollektivselbstmord seiner letzten Mitstreiter (εἶτε ὑπὸ τύχης χρῆ λέγειν, εἶτε ὑπὸ θεοῦ προνοίας; BJ III,391) und erlangt kraft seiner ‚Weissagung‘⁴¹ des zukünftigen Kaisertums Vespasians die Gunst der Flavier. Josephus weiß sich in all dem von Gott geführt (BJ III,354.387.391.400; vgl. zu dieser ganzen Episode BJ III,340–408 und bemerkenswert kurz *Vita* 414)⁴².

³⁹ Zeitlin, S. 200. Dort auch das folgende Zitat.

⁴⁰ Günter Mayer, S. 259. Historisch ist seine Rolle in Galiläa schwerlich zu klären: Abgesehen davon, daß er von seiner Ausbildung her kaum für militärische und verwaltungstechnische Aufgaben geeignet ist, bleibt auch das Verhältnis zu seinen Auftraggebern und sein Positionswechsel vor Ort unscharf. Sh. Cohen hat dem ‚historischen‘ Wirken des Josephus in Galiläa 1979 eigens eine Studie gewidmet; vgl. dort S. 181–232. Bezüglich der widersprüchlichen Angaben des Josephus zu seiner Aufgabe in Galiläa (s. o. Zeitlin-Zitat) hält er *Bellum Judaicum* für glaubwürdig (S. 203f).

⁴¹ Zu dieser vgl. Schäfer, Flucht, S. 84ff. Stellen wie BJ III,354 und III,400, wo Josephus sich als δῆλον Gottes bzw. ‚Künder großer Ereignisse‘ bezeichnet, oder BJ V,391–393, wo er sich gemäß Jeremia stilisiert, weisen auf ein prophetisches Selbstverständnis des Josephus (vgl. dazu Aune, Braun [Prophet], Feldman [Prophets], Mayer/Möller). Die ‚technische‘ Seite dieses Traums (ὄναρ) des Josephus wie auch anderer Träume in seinen Werken hat Gnuse (bes. S. 372) untersucht.

⁴² Zur historischen Bedeutung und Problematik dieser Szene vgl. M/B I, S. XVff, Rajak (Josephus, S. 185ff) sowie die Kontroverse zwischen Schalit (Erhebung Vespasians) und Moehring (Joseph ben Matthia, S. 917ff). Sie ist Ausgangspunkt der meisten Verurteilungen des Josephus als charakterschwach, die sich nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Literatur finden. In Elias Canettis ‚Masse und Macht‘ wird er so z. B. zum Typus des ‚Überlebenden‘. – Das Erstaunlichste ist, darauf weist Vidal-Naquet (S. 30) zu Recht hin, daß Josephus selbst sich in dieser Weise darstellt, so daß „selon les critères les

– Als sich die ‚Weissagung‘ des Josephus im Jahre 69 bestätigt, wird er freigelassen (BJ IV,622–629), bleibt aber im Dienst des Kaisers bzw. seines Sohnes und Feldherrn Titus. Den Frontwechsel beschreibt er knapp auch in CAp I,48ff. Seinesgleichen bezeichnet er dort als Deserteur (αὐτόμολος; 49).

Die bedeutendste Konsequenz dessen ist, daß er während des Jüdischen Krieges auf römischer Seite „als Führer, Berater in jüdischen Angelegenheiten und Dolmetscher“ tätig wird⁴³.

Allerdings erwähnt er im *Bellum Judaicum* seine eigene Arbeit relativ selten; greifbar wird sie nur in seinen Reden an die Verteidiger Jerusalems samt der Bitten um deren Kapitulation (BJ V,362–420; VI,94–117) sowie in den Beschreibungen seines eigenen Ansehens. Eine sehr markante Selbstdarstellung ist Vita 416. Von Alexandrien aus zu Titus nach Jerusalem geschickt, charakterisiert Josephus seine zwiespältige Situation dort mit den Worten: Ich schwebte oft in der Gefahr zu sterben, (zum einen) weil die Juden Eifer zeigten, mich um ihrer Rache willen in die Hand zu bekommen, (zum anderen) weil auch die Römer, sobald sie etwas erleiden mußten, dies meinem Verrat zuschoben, und auf den Caesar eindringen, mich wie einen Verräter zu bestrafen (πολλάκις ἀποθανεῖν ἐκινδύνευσα, τῶν τε Ἰουδαίων διὰ σπουδῆς ἐχόντων ὑποχείριόν με λαβεῖν τιμωρίας ἔνεκα, καὶ Ῥωμαίων ὅσακι νικηθεῖεν πάσχειν τοῦτο κατ’ ἐμῆν προδοσίαν δοκούντων συνεχεῖς καταβολῆσεις ἐπὶ αὐτοκράτορος ἐγίνοντο, κολάζειν με ὡς καὶ αὐτῶν προδότην ἀξιούντων). Setzt er sich vor dem Fall Jerusalems für den Schutz des Tempels ein (BJ VI,365), so danach mehr für persönliche Freunde (Vita 417–421).⁴⁴

– Schließlich reist er mit Titus nach Rom, erlangt von Vespasian das römische Bürgerrecht, Besitzungen in Judäa und wohl auch das Gentilicium ‚Flavius‘⁴⁵.

Kennzeichnend für sein dortiges Leben ist die schriftstellerische Arbeit in bescheidenem Wohlstand durch ein Gehalt des Kaisers bzw. aufgrund späterer Unterstützung des Epaphroditus (Ant I,8; Vita 430; CAp I,1; II,296⁴⁶); dazu verhalfen ihm zumindest während der ersten Jahre in Rom die Gunst des Kaisers sowie dessen Schutz gegenüber Anfeindungen (BJ VII,447–453; Vita 424ff)⁴⁷.

plus couramment acceptés dans l’Antiquité, Josèphe ... ne pouvait guère être tenu pour autre chose qu’un traître.“

⁴³ Günter Mayer, S. 259.

⁴⁴ Auf die militärisch-politischen Ereignisse des Krieges gehe ich nicht näher ein; sie sind gerade in jüngster Zeit Gegenstand umfassender Untersuchungen (Schwier 1989; Price 1992) geworden.

⁴⁵ Vgl. Vita 422ff. Erwähnt wird dies Gentilicium in seinen Schriften jedoch nicht. Laut Pierre Vidal-Naquet „Josèphe, lui, s’appelait Titus Flavius Josephus. Le praenomen n’est ... pas attesté directement, mais ... il est normal que Josèphe ... ait pris le nom de son imperial protecteur.“ (S. 38). „L’octroi de la citoyenneté romaine impliquait que le bénéficiaire prenne les *tria nomina*, les trois noms du citoyen romain: *praenomen*, *nomen*, *cognomen*.“ (S. 24).

⁴⁶ Dessen Identität ist nicht näher bestimmbar, vgl. M/B I, S. XIV.

⁴⁷ Fraglich ist, wie weit die Kaiser direkten Einfluß auf seine Werke nahmen; für ein recht hohes Maß sprechen folgende Indizien: Josephus begann seine Schriftstellerei noch

– Seine eigenen Familiengründungen nennt Josephus nur beiläufig: „Nur ganz kurz erwähnt er unter seinen Angehörigen in der belagerten Stadt [Jerusalem] auch seine eigene Frau (bell. 5,419). Es ist wahrscheinlich, daß sowohl diese als auch seine Eltern während der Belagerung umgekommen sind, da Josephus später nicht mehr von ihnen spricht. Mit besonderer Liebe erwähnt er bell. 5,44ff. die Verbundenheit von Mutter und Sohn. Nach dem Fall von Jotapata heiratete Josephus auf Veranlassung Vespasians eine kriegsgefangene Jüdin, die ihn aber bald verließ (vit. 414ff). Noch knapper berichtet er über eine erneute Heirat in Alexandrien (vit. 416); von dieser dritten Frau stammen drei Kinder, von denen aber nur der Sohn Hyrkanos (geb. 72/73) am Leben blieb (vit. 426). Auch diese Ehe endete unglücklich: Josephus entließ die Frau, weil ihm ihre Lebensart mißfiel. Erst in einer vierten Ehe mit einer Jüdin aus Kreta, die aus vornehmer Familie stammte und einen untadeligen Charakter besaß, fand er sein Glück; sie gebar ihm zwei Söhne, Justus (geb. 75/76) und Simonides Agrippa (geb. 77/78; vit. 427).“⁴⁸

– Was sein literarisches Schaffen angeht, entstehen nacheinander:⁴⁹

Der jüdische Krieg: Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου (Ant X,258; Vita 412)⁵⁰.
Erscheinungsdatum: zwischen 75 und 79 n. u. Z.⁵¹

Die jüdischen Altertümer: Ἀρχαιολογία (Ant XX,259.267; Vita 430).
Erscheinungsdatum: ca 93/94 n. u. Z.

Das Leben: Ἰωσήπου βίος. Erscheinungsdatum: nicht ermittelbar⁵².

Gegen Apion: Περὶ Ἀρχαιότητος Ἰουδαίων. Erscheinungsdatum: 2. Hälfte der 90er Jahre⁵³.

Darüber hinaus plante Josephus augenscheinlich ein Werk über die jüdische Theologie und Gesetzeslehre (Ant XX,268: προήρημαι δὲ συγγράψαι κατὰ τὰς

zur Zeit seiner Gefangenschaft (CAp I,49); sein *Bellum Judaicum* wird von Titus gewissermaßen als offizieller Bericht akzeptiert (Vita 363); Vespasians Förderung von Schriftstellern (vgl. Sueton, *Vita Vespasiani* VIII,18) wird schwerlich ganz uneigennützig gewesen sein. Vgl. unten S. 59.66.

⁴⁸ M/B I, S. XV. Besonders auffällig ist die zweite Ehe mit einer Kriegsgefangenen: Nach späterem – und gemäß CAp I,35 wohl auch nach zeitgenössischem (vgl. Ant III,276; IV,254–259; XIII,292) – rabbinischen Recht (b Ketubbot 9b in Anlehnung an Lev 21,7) wäre er dadurch seines priesterlichen Status verlustig gegangen. Seine Aussage in Vita 414 zeigt, daß er sich des Unrechts bewußt war.

⁴⁹ Zu Einleitungsfragen vgl. Günter Mayer, Bartlett (Josephus) und jüngst Bilde (Flavius Josephus, S. 61–122). Inhaltliche Schwerpunkte der Schriften werden auch in den entsprechenden Abschnitten hier verhandelt.

⁵⁰ Vgl. zu anderen Titeln Günter Mayer, S. 260; genauer M/B I, S. XIX.

⁵¹ Vgl. M/B I, S. XX. Dort findet sich das Wesentliche zu weiteren Einleitungsfragen, z. B. zum Problem des aramäischen Originals; der Qualität des Griechischen bei Josephus und zu seiner Quellenbenutzung. Sh. Cohen (Josephus, S. 84–90) diskutiert die Datierung ausführlich – ohne jedoch zu signifikant abweichenden Ergebnissen zu kommen.

⁵² Vgl. zur Geschichte der (unzureichenden) Lösungsvorschläge Mason, Pharisees, S. 312–316.

⁵³ Die Datierung hängt u. a. an der Identität des Epaphroditus. Vgl. Bartlett, Josephus, S. 89.

ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέσσαρσι βίβλοις περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν νόμων ... ; vgl. I,25; III,223; IV,198.302)⁵⁴.

– Weitgehend im Dunkeln bleiben die genauere Datierung seines Todes sowie auch seine Lebensumstände und sein Ansehen während der Regierungszeit des Domitian (81–96).

„Die 30 von ihm erhaltenen Bücher geben uns ein reiches und gesichertes Bild seines geistigen Eigentums. Allerdings liegt die Mißachtung auf ihm, die sich an die vermittelnden Theologien zu heften pflegt.“⁵⁵ Einen Überblick über dieses gedankliche Eigentum zu geben, ist hier nicht der Platz⁵⁶; im folgenden wird i. w. nur der Aspekt der Halachah herausgegriffen.

4. Zur Forschungsgeschichte

Wie oben schon angedeutet, standen bei der Josephusforschung in der Regel andere Fragen als die nach dem Umgang mit Halachah im Rampenlicht des Interesses. Gleichwohl sammelte sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts diesbezüglich, wie zu nahezu allen Josephus-Themen, umfangreiche Literatur. Ein Blick in die Bibliographien⁵⁷ lehrt, daß die überwiegende Mehrheit der Autoren (und weniger Autorinnen) unter historischer Fragestellung und mit phänomenologischer Methodik die bei Josephus dargestellte Halachah be-

⁵⁴ Vgl. dazu neben Altshuler (Treatise) auch schon Peterson (Projects).

⁵⁵ So urteilt Schlatter (Wie sprach, S. 67), doch dies Zitat bringt keineswegs den Konsens zum Ausdruck, denn die – besonders zu Beginn unseres Jahrhunderts blühende – Suche nach den *Quellen* seiner Werke stellte seine Eigenleistung in Frage; die vorwiegend historische Auswertung derselben und der Vergleich mit Philo den *theologischen* Charakter seiner Schriften. – Die Tradition solchermaßen negativer Beurteilung des Josephus veranschaulicht Per Bilde, Flavius Josephus, S. 123ff. – In christlich-theologischen Kreisen stießen traditionell das sog. *Testimonium Flavianum* (Ant XVIII,63f; vgl. dazu den Diskussionsüberblick bei Thackeray, Loeb-Josephus IX zur Stelle, S. 49 und Appendix K, S. 573–575 sowie jüngst Geza Vermes, Jesus Notice) sowie seine Darstellungen jüdischer Religionsparteien, besonders der Pharisäer, auf Interesse (BJ II,117–166; Ant XIII,171–173; XVIII,11–25; Vita 7–12 u. a.; vgl. jüngst zur Forschungsgeschichte Mason, Pharisees, S. 1–39, und Meier, Jesus in Josephus). – Wichtiger noch und – Ironie des ‚Schicksals‘ – wahrscheinlich der Grund, daß seine Schriften überhaupt erhalten und „ausschließlich im christlichen Raum“ tradiert wurden, war das geschichtstheologische Interesse an seiner Darstellung der Katastrophe des jüdischen Volkes (vgl. Schreckenberg, Flavius-Josephus-Tradition, S. 172; ders., Christliche Wirkungsgeschichte). Jüdischerseits wurde Josephus weitgehend ignoriert, erkennbar aufgenommen nur durch das Josippon (10. Jh.), direkt zitiert wird er erstmals 1573 von Azarja de Rossi (vgl. Vidal-Naquet, S. 32f.)

⁵⁶ Gleichwohl seien hier aus der Fülle der Gesamtdarstellungen einige genannt, die einen theologischen Schwerpunkt haben: James Montgomery (The Religion of Flavius Josephus), Adolf Schlatter (Theologie), Clemens Thoma (Weltanschauung); vgl. Feldman, 1984, S. 99–117.

⁵⁷ Siehe die Literaturliste unter ‚Hilfsmittel‘; besonders Feldman, 1984, S. 492–527, Kapitel 20: „Josephus‘ Views on Halakhah (Jewish Law)“.

schreibt sowie zur auf dieselbe Weise festgestellten Halachah der rabbinischen Literatur in Beziehung setzt. Dabei werden die Schriften des Josephus gewissermaßen als Quelle für das darin verborgene, eigentlich interessante Sujet verwendet.

Die Frage nach der Bedeutung von Halachah (oder Ethik) im Denken des Josephus selbst findet demgegenüber wenig Resonanz – es sei denn im Rahmen von Überlegungen, wie Josephus in die Landschaft ‚religiöser Parteien‘ im Judentum des ersten Jahrhunderts einzuordnen sei⁵⁸.

– Gustav Tachauer (1871) untersucht Abweichungen des haggadischen und halachischen Materials, welches Josephus bietet, vor allem vom biblischen, aber auch vom rabbinischen Befund. Diskrepanzen auf *halachischem* Gebiet sieht er darin begründet, daß Josephus zum einen aus apologetischem Interesse schrieb und Stoffe entsprechend redigierte⁵⁹, zum anderen aber Bibel und Tradition als gleichwertig betrachtete und insofern beide ununterschieden darstellte. Mit den Worten Tachauers ausgedrückt, zeigt dessen Übernahme mischnisch-talmudischer Halachot, „dass die Tradition dem Josephus ebenfalls als sanctionirtes, von der Bibel unzertrennliches Gesetz galt“ (S. 45f). Während die Beobachtung des apologetischen Moments Gemeingut wurde, geriet Tachauers *positives* Urteil über die Gleichrangigkeit beider später in Vergessenheit.

– Markus Olitzki (1885–89) ist augenscheinlich der erste, welcher sich mit *beiden* oben angezeigten Frageaspekten, dem historisch-materialen wie dem literarischen, auf das Verständnis des Josephus selbst gerichteten, ausführlich befaßte.

Zwar können historisch gesehen Josephus' halachische Angaben „die Aechtheit und Zuverlässigkeit der talmudischen Halacha überhaupt bestätigen“ (! ; S. 6), doch finden sich auch einige Abweichungen von dieser „auffallendste(n) Übereinstimmung“, die sich „theils aus mangelhafter Kenntniß der traditionellen Lehre, theils aus tendenziösen Gründen“ seitens Josephus erklären lassen (S. 8f).

Die Kenntnismängel sind darin begründet, daß Josephus in der Zeit seiner Schriftstellerei die in der Jugend erlernten Gesetze „vergessen“ hatte, weil man

⁵⁸ Zur Forschungsgeschichte zum Thema ‚Halachah bei Josephus‘ seit Moritz Duschak (1815–90), also dem Beginn historisch-kritischer Arbeit zu diesem Thema, vgl. Goldenberg, Halakhah, S. 5–18. Im deutschen Sprachraum stieß das Thema Halachah in der Gründerzeit der ‚Wissenschaft des Judentums‘ nur in der ‚konservativen‘ Richtung auf Interesse; in diesem Sinne ist wohl die erste Anregung Zacharias Frankel zuzuschreiben, der 1841 in seinen Vorstudien (S. XII) formulierte: „Eine Entwicklungsgeschichte der Halacha dürfte wohl einen Grundstein zu dem neu vorzubereitenden Baue [des wissenschaftlichen Bildes vom Judentum] bilden: und diesen zu liefern war seit mehreren Jahren der Gedanke, der meine Studien belebte.“ S. XIII erwähnt er Josephus als wichtigen Zeugen. – Hier gehe ich nur auf ausgewählte, mir zugängliche Arbeiten ein. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt; Kriterien der Auswahl bilden der Bezug auf das Arbeitsthema und die Innovationskraft der Werke in ihrer Zeit.

⁵⁹ Insofern zeigen die Differenzen, „dass ... er als Patriot einen zu entschuldigenden Weg eingeschlagen, aber als Historiker ... einen unverzeihlichen Fehler beging“ (S. 40).

sie damals noch nicht aufschreiben durfte (S. 27), sprich: sie Teil der ‚mündlichen Torah‘ waren.

Insofern Josephus sich selbst halachische Kenntnisse zubilligt und seine Erzählungen „im Geiste der Haggada oder Halacha“ (S. 6f) redigierte, weist er letzterer für seine Vermittlungsarbeit zwischen Heiden und Juden eine wichtige Aufgabe zu: Halachah steht im Dienste der Apologetik. Damit sie diesem Zweck genügen kann, beschönigt⁶⁰ und rationalisiert sie Josephus.

– Heinrich Guttman (1928) betont, was bei Olitzki nur mitschwang, später aber Schule machte, daß Josephus’ Abweichungen von rabbinischer Halachah ein frühes, gewissermaßen präkanonisches und insofern eben teilweise inhaltlich anderes Stadium dieser Halachah widerspiegeln (S. 19–21)⁶¹. Also wird Josephus als Zeuge für die geschichtliche Entwicklung in ihrem Frühstadium beansprucht, wobei Guttman Wert darauf legt, es handele sich bei der von Josephus bezugten nicht um theoretische, sondern um zu seiner Zeit tatsächlich praktizierte Halachah.

– Nicht vergleichend oder literarkritisch, sondern systematisch ist der christliche Theologe Adolph Schlatter (1932) in seiner Eigenschaft als Neutestamentler an Josephus’ Verhältnis zum ‚Gesetz‘ interessiert. Er sieht Josephus als Vertreter eines „in griechisches Denken und griechische Rede gefaßten Pharisäismus“ (S.V), dessen Ideal es ist, gerecht zu werden (δικαιοϋ; S. 96) bzw. das Gesetz zu erfüllen (S. 131; vgl. S. 2)⁶². Interessant in unserem Zusammenhang und innovativ in seiner Zeit ist zum einen, daß Schlatter dem ‚Gesetz‘ für die Werke des Josephus eine zentrale Rolle zubilligt⁶³, zum anderen, daß er ihn trotz aller Kontakte zum griechisch-römischen Denken positiv als Bewahrer „palästinischer Tradition“ bzw. als Tradent „jüdischen Gemeinguts“ (S.V) sieht und drittens, daß er seine Werke weder *nur* als Zeugen für Anderes, eigentlich Interessantes noch *bloß* als Gegenstand literarkritischer Arbeit aufgreift. Aufgrund dessen erkennt Schlatter nicht zuletzt die Wichtigkeit des väterlichen Erbes bei Josephus: „Mit τὸ πάτριον ist das stärkste Motiv genannt, das J. zum Juden machte“ (S. 51). „Die Bindung an das, was von den Vätern kommt, gab der gesamten Theologie die rückwärts gewendete Richtung. Sie ... begehrt einzig die Erhaltung des Bestehenden.“ Diese Haltung macht „aus der Ἀρχαιολογία die notwendigste Wissenschaft und wirksamste Verteidigung des Judentums“ und

⁶⁰ Ein wichtiges Beispiel hierfür ist der Umgang mit dem Götzendienstverbot (Ant IV,207; S. 29f).

⁶¹ Ein wichtiges Beispiel ist die Frage der Kriegführung am Sabbat (S. 27): BJ I,146; Ant XII,277; XIV,63f; anders Vita 161 (vgl. unten S. 41).

⁶² Beides hat sich in der Ehrung Gottes (εὐσεβεία; S. 96ff) und in der Wahrung zwischenmenschlicher Gerechtigkeit (S. 159ff) zu bewähren.

⁶³ Obwohl in der Terminologie und manchen Bewertungen des Judentums konform mit der christlichen Theologie seiner Zeit, wertet er dies, anders als viele christliche Zeitgenossen, die tendenziell alle Juden als gesetzesorientiert verstehen, nicht vorrangig negativ.

entspricht den jüdischen Idealen, insofern die Väter nicht nur dank ihres Alters, sondern auch um ihrer Gerechtigkeit willen Autorität genießen (S. 52).

– David Goldenbergs Untersuchung (1978) nimmt Guttmanns These wieder auf. Sie läßt sich zum einen von dem Interesse leiten, Josephus als „a reference in time for the dating of tannaitic halakhah“ und Indikator für gelebte, nicht nur theoretisch entfaltete Halachot zu nutzen; zum anderen will sie die Quellen vor allem der nichtbiblischen josephischen Gesetzeskenntnisse eruieren (S. 2f), wobei sie aber die Affinität zum rabbinischen Recht schon *vorab* als erwiesen ansieht (S. 15f).

Seines Erachtens wird diese gesuchte Quelle durch die *tannaitische* Halachah (S. 2f.206 passim) bzw. „the laws as they were practiced and understood in his time“ (S. 205)⁶⁴ konstituiert, welche wahrscheinlich schon zu Josephus' Zeiten *schriftlich* weitergegeben wurden (so unter Berufung auf Epstein und Feldman; S. 18f.207.211).

Daneben sieht er bei Josephus allerdings eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber seinen Quellen: „It is only natural that, in explaining the Jewish laws to a non-Jewish audience, Josephus would use whatever was available from the rich storehouse of Jewish tradition“ (S. 212)⁶⁵.

– Robert Paul Gallant (1988) widmet sich explizit der literarischen Fragestellung und zwar beispielhaft der Frage nach der Struktur, nicht der Funktion der sogenannten ‚mosaischen Verfassung‘ bei Josephus. Er mißt deren Darstellung in den *Antiquitates* (II,224–286; IV,67–75.78–81.199–301) an den Prinzipien, die Josephus in Ant IV,196f geäußert hat. Demnach wollte er nicht vom Gesetz abweichen, es aber durchaus in die richtige Reihenfolge bringen. Die (ungewollten) inhaltlichen Änderungen an den (beabsichtigten) strukturellen Umstellungen messend, kommt Gallant zu dem Schluß, „Josephus modifies content as well as structure“ (S. 276), ohne jedoch des Josephus' Absichten dabei zu eruieren.

Während die überwältigende Mehrzahl der Forscher Josephus mit seiner Darstellung von Halachah auf der Linie späteren rabbinischen Rechts verortet⁶⁶, werden verschiedentlich auch andere Zuordnungen vertreten. So wird sein Umgang mit Halachah vorzugs halber auch in Affinität zu römischem Recht (Hein-

⁶⁴ Als weitere Quellen betrachtet er tannaitisches Midrasch-Material, die Targumim sowie Ben Sira (S. 208).

⁶⁵ Problematisch ist an Goldenbergs Untersuchung besonders die *unbegründete* Auswahl der behandelten Halachot (es fehlen z. B. Sabbatgebot, Bilder- und Götzendienstverbot) sowie der unmittelbare Rückschluß auf die Historizität und faktische Anwendung der bei Josephus erwähnten Gesetze.

⁶⁶ Summiert sieht man 90% der Halachot in Übereinstimmung mit den rabbinischen, 10% davon abweichen (Feldman, Mikra, S. 507f; dort auch eine Liste der wichtigsten Abweichungen). Daß dies die dominante Sicht ist, spiegeln und verstärken auch die Texteditionen und Übersetzungen, die sich auf diesbezügliche Verweise beschränken. – Für das Gebiet der Haggadah ist die Nähe zur rabbinischen Tradition schon 1930 behauptet worden von Salomo Rappaport (zusammenfassend S. XIV).

rich Weyl 1900), zu den Zadokiden bzw. Qumran (Kaufmann Kohler 1931; Yigael Yadin 1977) und Philo (Bernhard Ritter 1879; Bernard Revel 1924) gesehen. Unter denen, die sich der mehrheitlichen Position anschließen, ist umstritten, ob Josephus wohl aus Unkenntnis bzw. Tendenziosität vom rabbinischen Recht abweicht, oder weil er ein anderes, eben präkanonisches Stadium zeitgenössischer Halachah authentisch widerspiegelt (was den Wert seiner Werke für die Rekonstruktion der Entwicklung von Halachah erhöhte)⁶⁷.

Was den Rang der Halachah in Josephus' Schriften angeht, ist es ein Gemeinplatz (Ausnahme: Goldenberg), daß sie für ihn ein Mittel der Apologetik ist; offen bleibt dagegen, ob sie für ihn nur *ein* Mittel unter (wichtigeren) anderen ist. Des Weiteren steht seine vielerorts als erwiesen angenommene, gemeinhin *positiv* bewertete Kenntnis und Loyalität zu rabbinischem Recht unvermittelt neben einer weithin herrschenden *pejorativen* Sicht seines Werkes insgesamt, auf die Stichworte wie „Römling“ und „Verräter“ hinweisen⁶⁸.

Alles in allem ist also nach dieser knappen Durchsicht festzuhalten, daß die Forschung sich vorrangig historisch orientierten Fragen gewidmet hat: (1) Sind aus Josephus' Ausführungen zur Halachah historische Erkenntnisse über die Art und Weise sowohl der Bildung als auch der Weitergabe von Halachah im Judentum des ersten Jahrhunderts u. Z. zu gewinnen? (2) In welchem Verhältnis steht das, was bei Josephus als Halachah betrachtet wird, zu dem, was in anderen antiken Schriften des Judentums Halachah konstituiert (also in der rabbinischen Literatur, in Qumran, bei Philo usw.)? Die erste dieser Fragen wurde in der Regel unter Vorbehalten bejaht; die zweite recht unterschiedlich, überwiegend jedoch zugunsten von Affinitäten zwischen Josephus und rabbinischem Judentum beantwortet. Einmal abgesehen von der dominanten Behauptung, Josephus habe die Halachah seines Volkes apologetisch dargestellt⁶⁹, bieten die vorliegenden Arbeiten kaum Erträge für folgende Fragestellungen: (3) Welches Gewicht und welche Funktion nimmt Halachah auf der literarischen Ebene seiner Werke ein?

⁶⁷ Daß eine hohe Meinung über seine Bedeutung für die Geschichte der Halachah keineswegs Konsens ist, zeigt z. B. der Artikel „Halakhah“ von Louis Jacobs in der *Encyclopedia Judaica*, der ihn nicht einmal erwähnt.

⁶⁸ Die Geschichte der Josephus-Forschung hat m. W. zuletzt Per Bilde dargestellt (Flavius Josephus, S. 123–171). Dabei tritt deutlich zutage, daß „the classical conception“ des Josephusbildes, vorgetragen von Forschern zu Beginn dieses Jahrhunderts (besonders Richard Laqueur), eine „negative attitude“ pflegte. Einerseits betonte sie die Charakterschwäche seines Frontwechsels in Jotapata, andererseits die schriftstellerische Unfähigkeit bzw. Quellenabhängigkeit des Josephus (S. 127). – Das obengenannte Wort vom „Römling“ dürfte seine ‚Erfolgsgeschichte‘ mit Heinrich Graetz' „Geschichte der Juden von der allerersten Zeit bis zur Gegenwart“ (Band III, 3., stark verb. Aufl. Leipzig 1878, S. 514) angetreten haben. Der Vorwurf des Verrats lastete schon zu Lebzeiten auf Josephus (vgl. z. B. BJ II, 594).

⁶⁹ Trotz ihrer Häufigkeit wird diese These oftmals weniger anhand von Texten bewiesen als vielmehr aus einer allgemeinen Charakteristik des hellenistischen Judentums dieser Zeit deduziert. Vgl. den Exkurs ‚Apologetik bei Josephus und in der jüdisch-hellenistischen Literatur‘.

(4) Wird Halachah von Josephus, ebenso wie z. B. seine historiographische Methode, möglicherweise auch vom griechisch-hellenistischen Denkhorizont her interpretiert und verstanden sowie auf den griechisch-römischen Leser hin ausgelegt ?

Ist damit eine sogenannte Forschungslücke markiert, so stellt dieselbe doch nur eine zwar notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für die folgende Untersuchung dar. Deren Legitimation beruht vielmehr auf der besonderen Dignität, die dem Umgang mit Halachah bzw. Sitte und Gesetz bei Juden des hellenistischen Zeitalters zu eigen ist, denn „der eigene Platz, der der Judenheit innerhalb oder gegenüber der hellenistischen Völkerwelt zukam, war, für das jüdische Selbstverständnis ebenso wie für das Urteil der Umwelt, auf dem diese Gemeinschaft erst konstituierenden *Gesetz* gegründet.“⁷⁰ Es handelt sich folglich um einen zentralen Punkt, an dem sich die Begegnung des hellenistischen Kulturraums mit dem traditionell-jüdischen kristallisiert.

Das erste Jahrhundert unserer Zeit, insbesondere Josephus, verdienen darüber hinaus aus folgenden Gründen vorrangiges Interesse:

- Eine über die Torah hinausgehende Halachah ist spätestens in rabbinischer Zeit Rückgrat des Judentums geworden. Ihre Genese wie literarisch greifbare Verarbeitung verdient schon allein um dieser Wirkungsgeschichte willen volles Augenmerk: Josephus ist für sie im Verein mit den Schriften aus Qumran der wichtigste Zeuge des ersten Jahrhunderts unserer Zeit.

- Sein Zeugnis steht neben demjenigen der frühen Christenheit, die große Schwierigkeiten hatte, der überkommenen Halachah angesichts des Hinzukommens von immer mehr ‚Heiden‘ einen festen Platz in ihrem Gedankengut zuzuweisen. Wie geht Josephus seinerseits im Angesicht der ‚Heiden‘ mit Halachah um?⁷¹

- Schließlich spiegelt sich in der jeweiligen Auslegung von Halachah ein Gesamtverständnis von ‚Judentum‘. Neben der rabbinischen Selbstdefinition, welche sich, zu dieser Zeit noch im Werden befindlich, als eine eher nach innen gewandte darstellt, stehen mit der frühchristlichen und josephischen zwei sehr unterschiedliche, eher universalistische Judentum-Interpretationen⁷².

⁷⁰ So Amir, *Einflüsse*, S. 155. Präzisiert wird diese Aussage bei Will/Orrieux, S. 120–136. Die Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus beschreiben sie als Problem der „acculturation“, die notwendig mit „deculturation“ verbunden ist. „Zone focale“ des Streits um die jüdische Identität ist „le légalisme“ (S. 128): „Pour les hellénistes, cette identité est garantie par la seule *torah* écrite, à laquelle ils n’entendent point toucher; leurs adversaires y ajoutent la tradition orale et ne cessent d’étendre le domaine du légalisme pour mieux assurer la clôture du *bios* judaïque“ (S. 129).

⁷¹ Daß die einschlägigen Vorgehensweisen einmal, im Christentum, von soteriologischer Orientierung, das andere Mal, bei Josephus eher von hermeneutischen Überlegungen geprägt sind, ist mir dabei wohl bewußt – doch werden ja auf die eine oder andere Art jedenfalls Heiden und Halachah miteinander in Berührung gebracht.

⁷² So plakativ seien die Optionen hier in Anlehnung an Lion Feuchtwangers Romantriologie „Josephus“ skizziert.

5. Zur Vorgehensweise

Bisher sind das Thema und die Fragerichtung dieser Arbeit in Grundzügen dargestellt und begründet worden. Anhand der Schriften des Flavius Josephus soll der Umgang mit dem jüdischen Gesetz im Spannungsfeld zwischen griechischem Ethik- bzw. Gesetzesverständnis und jüdischer Tradition erkundet werden (I.1). Ohne realgeschichtliche Ereignisse und Tatbestände aus dem Blick zu verlieren, wird dies vorrangig auf literarischer Ebene geschehen (I.4). Während bisherige Arbeiten zum ‚jüdischen Gesetz‘ bei Josephus, ihrer Frage- richtung entsprechend, kraft einer Definition von Halachah, die außerhalb josephischer Schriften gewonnen wurde, dort *materialiter* Halachah erhoben und untersuchten, muß hier ein anderer Weg beschritten werden. Auf den Spuren der ‚Übersetzungsarbeit‘ des Josephus gilt es, bei sprachlichen Wendungen anzusetzen, die eine Affinität zu halachischen Sachverhalten haben, diese durch Analyse des Textes inhaltlich zu füllen und schließlich zum einen deren Rolle innerhalb der Struktur der Texte, zum anderen ihre Funktion gegenüber den Adressaten des Josephus zu klären.

Welcher Begriff eignet sich dabei als heuristisches Leitwort? Sowohl die kur- sorische Lektüre der Werke als auch die Durchsicht der Sekundärliteratur lassen in einer recht breiten Palette von Ausdrücken in halachischen Zusammenhängen die relative Dominanz der ‚väterlichen Gesetze‘ erkennen. Im engeren Sinne werden diese als οἱ πατέριοι νόμοι/ τὰ πατρια νόμιμα wiedergegeben, in den weiteren Umkreis gehören auch andere Begriffe wie νόμος, ἔθος, συνήθεια, die teilweise noch mit dem Adjektiv πατριος bestimmt werden, sowie τὰ πατρια. Um die Arbeit überschaubar zu halten und über dem Gesamtziel nicht die Detail- arbeit vernachlässigen zu müssen, werden hier die πατέριοι νόμοι/ πατρια νόμιμα als Idealtypus gewählt: „Der Idealtypus ist ein Instrument, um in der Masse der historischen Vorgänge und Berichte bestimmte Regelmäßigkeiten von Sinnde- utung zu erfassen. So bleibt jeder Idealtypus rein heuristisch und muß sich vor den Quellen als nützlich erweisen“⁷³. In weiten Teilen stellt sich die folgende Unter- suchung dabei als Geschichte eines Terminus dar. In meinen Augen ist dies nicht schon das Ziel, sondern ein Mittel, um der Sache, die er zum Ausdruck bringt und der Funktion, die er erfüllt, auf die Spur zu kommen⁷⁴.

⁷³ So Kippenberg (Überlieferungen, S. 55), der damit die Funktion des ‚Idealtypus‘ im Sinne Max Webers paraphrasiert. Bei Max Weber selbst ist vor allem sein Aufsatz „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ aus dem Jahr 1904 zu vergleichen (bes. S. 190ff). – Abgesehen von der grundlegenden Voraussetzung, ‚väterliche Gesetze‘ könne als Leitwort fungieren, gehe ich nicht von einer allgemeinen Bedeutungsbestimmung der Worte, sondern induktiv von deren jeweiligem literarischen und historischen Kontext aus.

⁷⁴ Anregungen methodischer Art entnahm ich neben den Arbeiten Peter Schäfers den Reflexionen James Barrs (bes. S. 207–261) und Francois van Menxels sowie den inspirie- renden Arbeiten Richard Heines. – Die Zielsetzung, anhand des Begriffs der Sache auf den Grund zu gehen, führt zu einer gewissen inhaltlichen Breite der Darstellung, aber auch

Um die Bedeutung der ‚väterlichen Gesetze‘ hier auch von der Sache her anzudeuten, nenne ich zunächst einige Fragen, um deren Beantwortung willen dieser Begriff in der Vergangenheit für relevant erachtet wurde. Sodann wird in einem knappen Exkurs die wichtigste historische Voraussetzung für die Verwendung des Terminus der ‚väterlichen Gesetze‘ im hellenistischen Judentum skizziert, nämlich die Übersetzung der hebräischen Vokabel תורה in das griechische Wort νόμος.

– Gerhard Dellling (1974) wirft grundsätzlich die Frage nach dem Gesetzesverständnis des Frühjudentums auf: „Beeinflußt ... die Rede von dem πάτριος νόμος (IV Makk usw.) das eigentliche Verständnis des ‚Gesetzes‘ als Kundgabe des Gotteswillens? Oder ist πάτριος im jüdisch-hellenistischen Gebrauch sozusagen Adjektiv für das vom Alten Testament her geläufige τῶν πατέρων (πάτριος begegnet in LXX mit zwei Ausnahmen nur in II-IV Makk)?“⁷⁵

– Hans Kippenberg meint, mit den πάτριους νόμους den Begriff gefunden zu haben, „an dem sich das Verhältnis von Judentum und Griechentum ... klar bestimmen läßt“: Nicht allein Gesetzesobservanz ist seiner Auffassung nach nämlich jüdisches Identitätsmerkmal, sondern in hellenistischer Zeit werden dazu auch gewisse politische Vorstellungen, die sich der Praxis antik-griechischer Stadtstaaten verdanken. Für diese steht der Begriff der ‚väterlichen Gesetze‘. An seinem Gebrauch zeigt sich folglich, „daß [sich] das antike Judentum eine pagane politische Konzeption angeeignet hat, ohne ihr zu erliegen.“⁷⁶

– Peter Schäfer hofft, aus Josephus’ Ausführungen Erkenntnisse im Blick auf die Mündlichkeit der ‚mündlichen Torah‘ im ersten Jahrhundert zu schöpfen⁷⁷.

– Édouard Will und Claude Orrieux ordnen unseren Begriff einer soziologisch geprägten Fragestellung ein. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Kontakte zwischen Juden und Griechen stellen vor die Alternativen: Entweder völliger Bruch mit der Gesetzesobservanz oder Rückzug aus möglichst allen nicht-religiösen Lebensbereichen oder aber Revision des Gesetzes den neuen Umständen entsprechend. Weil Umfang und Grad dieses Anpassungsprozesses

zu einem sprachlichen Problem: ‚Väterliche Gesetze‘ markiert die deutsche Übersetzung des Begriffs, väterliche Gesetze (ohne Anführungszeichen) bezeichnet die Sache, auch wo der Begriff nicht vorkommt, oder umfaßt Begriff und Sache.

⁷⁵ So Dellling, Perspektiven, S. 166, Anm. 241. In ähnlichen Richtungen fragen Thakeray, Loeb-Josephus IV, S. XIII; Dellling, Begegnung, S. 11, Anm. 38; Attridge, S. 126ff, der de facto aber nur auf eine Belegstelle dieses Begriffs (Ant IV, 130.138) eingeht; van Unnik, S. 49: „In seiner [des Josephus] Wiedergabe der Geschichte Israels und Judas [in den *Antiquitates*] ist überhaupt das Hauptthema die Frage, ob das Volk und vor allem der König den traditionellen Lebensstil, ‚die vorväterlichen Sitten‘, d. h. die Gesetze Moses, in Frömmigkeit und Gerechtigkeit aufrechterhalten oder zu ihren Übertretern werden.“

⁷⁶ Zitate bei Kippenberg, Überlieferungen, S. 46 und 60. Hervorhebung von mir, um seine nahezu exklusive Interpretation der väterlichen Gesetze als politischen Leitbegriff zu unterstreichen. Vgl. zu seiner Deutung auch den einschlägigen Exkurs.

⁷⁷ Schäfer, Dogma, S. 180f bzw. 189ff. Zu seiner Einordnung in die Diskussion des Problems der mündlichen Torah siehe unten den Exkurs über die Pharisäerstellen in Josephus’ Schriften.