

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 57 (2001)
Heft: 4

Artikel: Bekehrung von Nichtjuden als (Nicht-)Thema bei Josephus Flavius
Autor: Höffken, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877982>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 57

2001

Heft 4

Bekehrung von Nichtjuden als (Nicht-)Thema bei Josephus Flavius¹

L.H. Feldman hat in einer Anzahl von Beiträgen² die Auffassung vertreten, dass bestimmte Übergehungen von einschlägigen Aussagen über Proselyten in den alttestamentlichen Berichten – vor allem: Jetro, Rut, die Schiffsbesatzung im Jonabuch samt den Niniviten³ – sich einer Rücksichtnahme auf eine Aversion der römischen Leserschaft gegenüber Übertritten zur jüdischen Religion und einer (offensichtlich) entsprechenden aggressiven jüdischen Missionspraxis verdanken. Andere sind ihm in dieser Meinung gefolgt.⁴ Wir haben es hier mit einem methodischen Problem der Josephus-Interpretation zu tun. Bestimmte Sachverhalte, die in den alttestamentlichen Vorgaben des Josephus verankert sind, werden übergangen oder anders formuliert. Dies muss einen Grund (oder auch mehrere Gründe) haben. Dieser Grund, und das ist eigentlich ein triviales Postulat, muss freilich mit den sonstigen Eingehensweisen auf das Thema Umkehr / Bekehrung / Übertritt zum Judentum bei Josephus übereinstimmen. Sonst kann eine solche Annahme über eine Proselytismusscheu des Josephus aus Rücksicht auf römische Leser nicht stimmen. Sie ist dann nur eine Adhoc-Erklärung zu den Texten ohne weite-

¹ Abkürzungen: Ant = Antiquitates; BJ = Bellum Judaicum; CAp = Contra Apionem; Vit = Vita. An klaren Stellen wird Ant meist nur mit Buch und Paragraph zitiert.

² Zuletzt zusammenfassend in L.H. Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley u.a. 1998, 157-160; knapper auch ders., *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Leiden u.a. 1998, 559f.

³ Dazu verweist Feldman, *Interpretation* 159f. noch auf das Übergehen der Rede von «Proselyten» in der LXX-Version von II Chr 15,9 bei Josephus in Ant 8,297. Aber Josephus lässt den ganzen Abschnitt II Chr 15,8b-18 unberücksichtigt. – Interessanter kann die Beobachtung sein, dass Josephus die Naeman-Geschichte in II Kön 5 in seiner Elisa-Darstellung übergeht.

⁴ C. Begg, *Josephus' Story of the Later Monarchy* (AJ 9,1-10,185), Leuven 2000, 264, 271 anlässlich der Erklärungsversuche zur Übergehungen der Umkehr Ninives bzw. Bekehrung der Schiffsbesatzung im Bericht des Josephus 9,208-214.

ren Wert, weil sie nicht Teilbereiche der Darstellung mit dem Ganzen zu verbinden imstande ist.

In der Tat lässt sich zeigen, dass in den sonstigen Äusserungen des Josephus zum Thema einer Bekehrung⁵ zum Judentum eine solche Rücksichtnahme nicht waltet. Josephus vermerkt auch äusserst aggressive Formen der Bekehrung zum Judentum als Religion und Volk, wie es die der Ituräer unter dem Hasmonäer Aristobul (Ant 13,318f. mit einem stützenden Zitat aus Strabo, der sich seinerseits auf Timagenes beruft) oder schon zuvor die der Edomiter-Idumäer (13,257f.) unter Hyrkanos darstellt. Letztere wird im Zusammenhang mit der Kostobar-Affaire unter Herodes d. Gr. nochmals in Erinnerung gerufen, wobei zugleich deutlich wird, dass diese Zwangsbeschneidung auch zur Zeit des Herodes noch auf Widerstand bei diesem Vertreter der alten idumäischen Oberschicht stiess (15,253-258). Dabei klingt das Referat zur Ituräer-Zwangsbeschneidung unter Aristobulos recht positiv.⁶ Es drückt die klare Alternative aus: entweder Vertreibung aus Ituräa oder die Übernahme der jüdischen Religion. Demgegenüber ist die Notiz über die Zwangsbekehrung der Idumäer eher neutral formuliert. Josephus notiert ferner in einer Liste erobelter und in den jüdischen Staat integrierter palästinisch-syrischer Städte aus der Zeit des Alexander Jannai die Zerstörung des ostjordanischen Pella, weil sich diese Stadt nicht dazu bequemen wollte, «die jüdischen Sitten anzunehmen» (13,397). Er spricht von der Bekehrung zum Judentum (direkt als Beschneidung formuliert) im Zusammenhang mit der Wiedergabe der alttestamentlichen Ester-Erzählung: Angst vor möglichen jüdischen Repressalien gilt hier als Motiv des «freiwilligen» Übertritts zum Judentum (11,285).⁷ Er redet auch von der Heiratspolitik der königlichen Kreise, bei der entsprechende Forderungen einer Bekehrung zum Judentum eine Rolle spielen können, etwa, wenn Syllaios – der politische Leiter des Nabatäerreiches – sich in die Schwester von Herodes d. Gr. verliebt, um ihre Hand anhält und sich der Forderung konfrontiert sieht: er solle sich vor der Eheschliessung mit Salome

⁵ Von den knappen Bemerkungen zum Thema «Beschneidung» im Kontext der Abrahamgeschichte (auf der Basis von Gen 17 u. 21) darf ich hier absehen. An den beiden Stellen betont Josephus, dass er dem Thema anderwärts mehr Aufmerksamkeit widmen wolle, vgl. Ant 1,192f. u. 214. Das zeigt nur, dass Josephus weiss, dass es mehr zu sagen gibt, als er sagt. Aus der erstgenannten Stelle wird freilich deutlich, dass Josephus Beschneidung primär als Absonderungsritus interpretiert. – Im Gefolge dieser Ausführungen sind dann die Bemerkungen anlässlich der Wirren der Makkabäerzeit zu sehen, die die Wichtigkeit der mit Abraham und Isaak getroffenen Grundsatzentscheidung demonstrieren – ebenso, wie die Stärke des Eingriffs des Antiochos IV, vgl. Ant 12,241.254.256.278.

⁶ Dabei ist das Strabo-Timagenes-Zitat noch positiver formuliert als das, was Josephus selber zuvor berichtet.

⁷ Die Basis ist natürlich Est 8,17. Josephus betont demgegenüber das Phänomen der Beschneidung stärker.

zur jüdischen Religion bekehren (εγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων εἴθεσι),⁸ denn sonst sei der Eheschluss unmöglich. Andere Vertreter der orientalischen Monarchien lassen sich darauf ein⁹ – Syllaios nicht (Ant 16,225),¹⁰ da er die Sanktionen der Araber (d.h. Nabatäer) zu fürchten habe (καταλευσθησεσθαι: gesteinigt werden). Dieses Sanktionsmotiv wird dann auch bei der Bekehrung des Izates angesprochen werden, wie weiter unten deutlich wird.

Feldman geht überhaupt nur auf die bei Josephus ausführlich gestaltete Beschreibung des Übertritts des adiabenisches Königshauses zur jüdischen Religion samt der Beschneidung des Königs Izates ein. Daneben nennt er noch die Notiz aus Vit 112f.¹¹ Diesen Übertritt von einigen Vertretern des Königshauses der Adiabene sieht er freilich sogleich dadurch relativiert und damit für weitere Diskussion in Hinsicht auf die alttestamentlichen Vorlagen disqualifiziert, dass dieses Land – zum Partherreich gehörig – ausserhalb der römischen Interessensphäre lag.¹² Hier soll dann römische Sensibilität in Sachen Bekehrung zum Judentum ein Ende haben. Dabei wird einerseits die Intensität der Darstellung bei Josephus verkannt und andererseits zugleich nicht berücksichtigt, dass Mitglieder des adiabenisches Königshauses – Söhne und Verwandte des Izates – später auf jüdischer Seite in Jerusalem kämpften (BJ 2,520),¹³ erst kurz vor Toresschluss (d.h. nach dem Tempelbrand) die Seiten wechselten und von Titus als Geiseln nach Rom verbracht wurden (BJ 6,356f). Ferner wird hier schlicht überspielt, dass der Politiker Izates durch seine politische Lage sich auch zwischen Rom und Partherreich gestellt sieht,¹⁴ auch wenn die Adiabene Vasallenstaat des Partherreiches war. Die Sache ist also erheblich brisanter und römernäher, als das bei Feldman erscheint. Wäre Rücksicht auf römische Empfindlichkeiten das ausschlagge-

⁸ Die Formulierung ist so singulär; auch an den anderen Stellen ist Josephus in Hinsicht auf Verben für Bekehrung zum Judentum variabel.

⁹ Vgl. die Notiz über die Verheiratung Drusillas mit Azizos von Emesa 20,139.

¹⁰ Auch nicht der König Antiochos von Kommagene, trotz zuvor gegebenen Eheversprechens, 20,139 vgl. 19,355. Kurzfristig tritt Polemon von Kilikien wegen Berenike (und wegen ihres Geldes) zum Judentum über, 20,145f.

¹¹ Beide Belege spricht Feldman, Interpretation 158 an. Genannt werden noch CAP 2,257 u. 261. In diesem Zusammenhang wäre ferner wichtig CAP 2,209f.

¹² Es wäre dann freilich erst recht sinnreich gewesen, eine kurze Notiz über eine Massenbekehrung der Niniviten zu bringen – das alte Ninive liegt im Gebiet der Adiabene.

¹³ BJ 5,474 erwähnt einen weiteren Kämpfer aus der Adiabene. – Zu erinnern ist auch an die Hoffnungen, die Josephus mehr andeutet als ausspricht, über eine Waffenhilfe für die Aufständischen aus dem Osten, z.B. in der Agrippa-Rede BJ 2,388 über eine mögliche Teilnahme von den «Stammesverwandten aus der Adiabene» (τοὺς ἐκ τῆς Ἀδιαβηνῆς ὁμοφυλοῦς), vgl. noch 1,5 und 1,6, wo hinsichtlich des Leserkreises der Urfassung des BJ eine ähnliche Assoziation von «Stammesverwandtschaft» (ὁμοφυλον) und der Adiabene hergestellt wird.

¹⁴ So sendet er seine Verwandten als Geiseln teils nach Rom, teils zum parthischen Herrscher, Ant 20,37 (Zeit des Claudius bzw. des Artabanus). Zum anderen weist er den Kriegsplan gegen Rom ab, den der Parther Vardanes schmiedet, 20,69-71.

bende Motiv,¹⁵ hätte Josephus diese Geschichte über Izates unmöglich so schreiben können, wie er es tut. Endlich bringt Feldman noch die Episode aus Vit 112f. zur Sprache, in der etliche Galiläer die Beschneidung von nichtjüdischen Beamten des Herodianers Agrippa II verlangen, die auf jüdischer Seite gegen die Römer antreten wollen oder zumindest da Schutz suchen. Dieser Vorgang gestattet es Josephus, sich gegenüber intransigenten galiläischen Beschneidungsforderungen als «liberal» zu geben,¹⁶ auch wenn er sich letzten Endes gegen die Intransigenz der anderen Seite nicht durchsetzen kann (vgl. 149-154).¹⁷

Auch die Lebensrettung des römischen Offiziers Metilius, der sich bei Ausbruch des offenen Konflikts beim Massaker an römischen Soldaten in Jerusalem nach deren Kapitulation das Leben durch die Annahme der Beschneidung erkauft (BJ 2,454), wird von Josephus berichtet, ohne dass hier besondere Rücksicht auf Lesergefühle bemerkbar wäre.

Fassen wir die Überlegungen zunächst zusammen: Josephus redet an verschiedenen Stellen von Bekehrung zum Judentum, durchaus auch bei für seine Leser problematischen Punkten, die eher das Bild einer jüdischen Gewalttätigkeit oder eines starken Fanatismus erzeugen können (Ituräer, Idumäer, Pella, Metilius, des Josephus galiläische Opponenten). An anderen Stellen präsentiert er Juden als durchaus forsche und aggressive (um Feldmans Wort zu gebrauchen) oder deutliche Einforderer einer Bekehrung zum Judentum im Falle einer etwaigen Heirat mit einer jüdischen Prinzessin wie im Falle der Salome und anderer. Auch kann Josephus Drusilla wegen ihrer Ehe mit dem Landpfleger Felix durchaus tadeln, weil diese Ehe offensichtlich nicht den jüdischen Regeln entspricht (20,143).

Endlich weist Josephus eher nebenbei auf Missionserfolge von Juden in bestimmten Städten hin. So, wenn er über das Judenmassaker in Damaskus (BJ 2,559-561) zu Beginn des Krieges spricht und dabei einflicht, dass die Judenfeinde eine gewisse Schwierigkeit darin hatten, ihre Pläne vor ihren Frau-

¹⁵ Man kann sich durchaus ausmalen, dass manche der Erstleser der Ant die Geiseln noch kannten...

¹⁶ Vgl. dazu etwa den Erlass des Kaisers Claudius, der nach Josephus – unter Berufung auf Augustus – ähnlich votiert, vgl. 19,283.

¹⁷ Zu den hochinteressanten Einzelheiten der Episode mit entsprechenden Verdächtigungen der *μεγιστανες* als prorömische Zauberer, Mordanschlag und dramatischer Rettungstat durch Josephus muss auf die Erzählung der Episode in Vit verwiesen werden. Leider wird nicht deutlich, aus welcher innerjüdischen Richtung diese Opposition kommt – Josephus redet allgemein von den Beteiligten als *τινες* (149) oder *πονηροι* (151), die den *οχλος* zu ausländerfeindlichen Aktionen bestimmen, nachdem er, die Episode einleitend, reichlich undifferenziert von «den Juden» gesprochen hatte (113), die eine Zwangsbeschneidung verlangten. Der Vorgang spielt in Tarichaea und die Bemerkung des Josephus in einer Rede in 142 bezieht sich auf diesen Vorgang. – Es ist schwer zu verstehen, dass Feldman, Interpretation, 158, auf diese Fortsetzung überhaupt nicht eingeht.

en zu verbergen, die mehrheitlich der jüdischen Religion anhängen (560).¹⁸ Entsprechendes geschieht, wenn er auf die Vorgeschichte von Auseinandersetzungen über das Verbleiben von Juden in der Hauptstadt der Provinz Syrien zu sprechen kommt und dabei erwähnt, dass die Juden Antiochiens «immer den gottesdienstlichen Bräuchen eine grosse Menge von Griechen zuführten (προσαγομενοι) und auf irgendeine Weise diese (Griechen) zu einem Teil von ihnen selbst machten» (BJ 7,45), wobei Letzteres ungefähr dasselbe meinen wird, was Josephus an anderer Stelle auf dem Hintergrund der Trennung von Vaterland der Herkunft als «Teilhaber an unserem Geschick» (τυχη) benennt (Vit 142). Beide Bemerkungen hätte sich Josephus durchaus ersparen können – sie bringen für die Geschehnisse in Damaskus und Antiochia nichts weiter bei. Gerade so sind sie Hinweise darauf, dass Josephus hier nichts versteckt, sondern ganz selbstverständlich von solchen missionarischen Bemühungen und Erfolgen spricht, im Falle Antiochiens gar als eine Dauerbemühung von jüdischer Seite aus hingestellt. Anschliessen lässt sich hier noch der Hinweis auf BJ 2,461-463,¹⁹ wo allgemein im Zusammenhang der Ermordung von Juden Syriens am Anfang des Krieges davon gesprochen wird, dass diese Verfolgung auch die *ιουδαϊζοντας* ereilte.²⁰

Besonders deutlich wird das Anliegen des Josephus bei der Erzählung über den Übertritt des adiabenenischen Königshauses zum Judentum (20,17-96). Hier fehlen alle Interessiertheiten, die sonst ein gewisses Irrlicht über angesprochene Übertritte werfen könnten – politisch-militärischer Zwang (Ituräer, Idumäer, Pella), Todesangst (Estererzählung, Metilius), eine schöne Frau, gar mit viel Geld (bei Polemon als Grund angegeben). Hier geschieht die Konversion der Helena und dann des Izates und endlich die des Bruders des Izates, Monobazus, und anderer Mitglieder der königlichen Familie (20,75) «um des Himmels willen», um es mit jüdischer Orthodoxie zu formulieren.²¹ Die Zweistufigkeit der Bekehrung des Königs wird dabei sehr kalkuliert erzählt: Zunächst einmal eine Art heidnischer «Gottgläubiger» oder «Gottesfürchtiger», der zwar die Beschneidung auf sich nehmen will, aber unter dem Einfluss seiner Mutter Helena und seines ersten jüdischen Mentors Ananias darauf verzichtet (20,38-42), wird Izates durch einen galiläischen Ju-

¹⁸ Ὑπηγμενας τη ιουδαικη θρησκεια; ähnlich in Hinblick auf Anhängerschaft zum Isiskult formuliert Ant 18,70.

¹⁹ Dazu B. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998, bes. 143ff.

²⁰ Das Wort kommt sonst bei Josephus nur im Zusammenhang mit Metilius kurz zuvor, wo dessen «Judaisieren» «bis zur Beschneidung» geht. Man wird daraus erschliessen können, dass hier dann Vorstufen zum vollen Jude-Werden gemeint sind. Die weiteren, bei B. Wander, *Gottesfürchtige*, 147 genannten Stellen Ant 3,318 u. 8,116 könnten geeignet sein, solche Vorstufen zu konkretisieren; s.a. die CAp 2, 281-283 angesprochenen Phänomene.

²¹ Vgl. Bab. Talmud, Gerim I,7.

den, Eleazar, zur vollen Konversion, d.h. Beschneidung, gebracht,²² ohne Rücksicht auf die Aversionen seines adiabenenischen Volkes gegen eine solche Bekehrung zu nehmen (20,43-47). Und: Dieser Übertritt gelingt, ohne allzu negative Konsequenzen für die Stellung des Königs bei seinem Volk zu haben; trotz mancher äusserst bedrohlicher Schwierigkeiten zeigt das Leben des Izates, wie Josephus selber kommentiert, dass Gott die Seinen rettet – oder genauer und feierlicher: dass «denen, die auf ihn blicken und allein ihm vertrauen, die Frucht der Frömmigkeit nicht verloren geht» (20,48). Die Beschreibung des weiteren Lebensweges des Izates wird das dann voll bestätigen (20,49-93). In diesem Bericht finden wir dann etliche Züge, durch die Josephus entschieden von seinen sonstigen Usancen abweicht, beispielsweise das knappe, aber aussagekräftige (sogar direkt formulierte) Gebet des Izates in absolut aussichtslos erscheinender militärischer Gefahrenlage (20,90), aus der dann Gott rettet (91). Das Ganze ist so angelegt, dass es eher als eine Darstellung verstanden werden kann und soll, dass (vollständige!) Bekehrung zum Judentum – trotz aller möglichen Gefahren von innen²³ wie von aussen – «sich lohnt».²⁴ Und: der Protagonist agiert nicht in exotischer Ferne zum römischen Reich, er hat zu ihm, wie gesagt, Beziehungen und im römisch-jüdischen Kriege treten seine Verwandten und Söhne²⁵ auf jüdischer Seite in Jerusalem kämpfend auf... Der hier schreibende Josephus ist kein sich verlegen windender Apologet, sondern vertritt selbstbewusst das, was er als Judentum versteht.²⁶ Allerhöchstens kann man noch hinzufügen, dass die Darstellung des Josephus impliziert, dass es sich bei Helena, Izates und Monobazos um hochmoralische, ethisch einwandfreie Menschen handelt, die den Weg ins Judentum finden.

Endlich kann Josephus durchaus vergnügt davon sprechen, dass der Judenhasser Apion am Ende seines Lebens diesem jüdischen Brauche unfreiwillig zu huldigen hatte – sich krankheitshalber beschneiden zu lassen (CAp 2,143f.).

²² Wenn man von einem aggressiven Missionsstil in diesem Zusammenhang sprechen will, kann man ihn in den Worten des Eleazar belegt finden, 20,44-45. Zum Problemkreis noch Feldman, *Studies*, 559f. auf dem Hintergrund antijüdischer Äusserungen antiker Autoren.

²³ Diese Aversionen werden als Befürchtungen der Mutter Helena wie des Mentors Ananias stark herausgearbeitet, vgl. Ant 20,39 (Helena), 40-42 (Ananias), 47 (beide nach der Beschneidung des Izates).

²⁴ Zur Sache auch S. Mason, *Flavius Josephus und das Neue Testament*, Tübingen/Basel 2000, 123f.

²⁵ Zu ihrer Erziehung in Jerusalem im Kindheits- oder Jugendalter vgl. 20,71.

²⁶ Man darf aus CAp nicht schliessen, dass auch Ant ein apologetisches Werk ist. Dass es apologetische Momente beinhaltet, ist damit keineswegs geleugnet.

Die bislang angesprochenen Phänomene zeigen zunächst nur eines: Wer erklären will, warum sich Josephus an manchen Stellen seines Werkes nicht auf den Topos der Umkehr zum Judentum besonders einlässt oder ihn nicht betont, kann das nicht durch Rücksichtnahme auf römische Gefühle in Sachen jüdischer Proselyten / Beschneidung / Missionspraxis erklären. Denn darauf nimmt Josephus an anderen Stellen zur Thematik Bekehrung und Beschneidung erkennbar keine Rücksicht, wenn er nicht nur den gelungenen Weg ins Judentum bei Helena und Izates geradezu feiert, sondern wenn er auch problematische Formen der Bekehrung – durch Zwang und Gewalt ebenso, wie durch anderen Druck – berichtet, die für eine liberale Leserschaft (wenn man denn den liberalen Josephus aus Vit 113 als Prototyp betrachten darf) durchaus mit Schwierigkeiten verbunden sein konnten. Auch fällt auf, dass Josephus nicht durchgängig problematische Phänomene bei Bekehrungen negativ qualifiziert, sondern sie eben einfach berichtet. Es kommt nun noch hinzu, dass gerade die Stellen, in denen von Beschneidung und/oder Übertritt zum Judentum die Rede ist, den Lesern erheblich zeitlich wie sachlich näher liegen als die nun doch schon etwas älteren Vorgänge in der Wüste (Jetro) oder zur Zeit der Rut oder auch der alten Niniviten, die für Römer sicherlich etwas ferner lagen als das Königreich Adiabene...²⁷ Setzt man nur einen Augenblick die Logik von Feldmans Argument voraus, müsste Josephus eigentlich gerade anders herum verfahren: über die den Lesern zeitnahen Phänomene den Mantel des Schweigens legen,²⁸ während er von früheren Zeiten durchaus berichten könnte.²⁹ Endlich ist bei der Mehrzahl der Fälle der Verzicht auf eine Relativierung von Gewaltmassnahmen zu berücksichtigen.

Wir sind also genötigt, uns nach anderen Erklärungen umzuschauen, wenn wir erklären wollen, warum Josephus bei Jetro, Rut und Jona auf Motive dieser Richtung in seiner Darstellung verzichtet. Das umsomehr, als alle biblischen Vorlagen dazu darin einig sind, dass von Zwang und anderen Problemlagen dieser Art keine Rede sein kann, wenn es um «Bekehrung» zum Judentum bei diesen Gestalten geht.

²⁷ Man kann diese Meinung durch Tacitus bestätigt finden: *Annalen* 12,13.

²⁸ So wird ja auch im BJ nichts über die Zwangsbekehrung der Idumäer und Ituräer oder die Zerstörung Pellas aus entsprechendem Anlass berichtet.

²⁹ Die andere Möglichkeit bestünde darin, das Verfahren der Zwangsbekehrung der Idumäer oder Ituräer als einen Abfall von den alten Bräuchen darzustellen und damit zu verurteilen (was auch Gerim I,7 erlauben würde), wie es beispielsweise bei der Bewertung der Einführung griechischer Sport- und Theaterbräuche bei Herodes der Fall ist (15,267ff.). Es ist kennzeichnend, dass Josephus für eine solche apologetische Position kein Interesse zeigt.

Das dürfte bei Rut (Ant 5,318-337) nicht so schwer sein.³⁰ Die im Verlauf der Richterzeit situierte Geschichte interessiert Josephus erkennbar nur am Rande und gibt ihm die Gelegenheit, die Ahnen Davids einzuführen. Diese betrachtet er als einfache Leute, was ja sein Recht hat, wenn man die Rut-Erzählung durchliest. Insofern belegt die Geschichte Gottes Macht, aus bescheidenen Verhältnissen zu grosser Herrlichkeit und Ehre zu führen.³¹ Dafür steht David bei Josephus auch. – Möglicherweise hat Josephus die Geschichte so verstanden, dass eine Ehe Ruts und Orpas mit Elimelechs Söhnen überhaupt nur möglich war, wenn diese Frauen zum Judentum übergetreten waren. Insofern brauchte er die Sache gar nicht stärker zu betonen. Ihm (und manchen seiner Leser) dürfte das eine unausgesprochene Annahme gewesen sein.³²

Bei der drastischen Umschreibung der Begegnung von Jetro-Raguel mit Mose am Gottesberg (nach Ex 18, Ant 3, 63-74) – sie betrifft v.a. den ersten Teil (3,63-65) – ist sicherlich leitend, dass es wohl für den Priester Josephus recht problematisch wäre, Raguel ein Opfer darbringen zu lassen (sei der nun «Heide» oder Proselyt). Dass dafür in einer Zeit vor der Installierung Aarons als Hoherpriester am ehesten Mose infrage kommt, ist wohl sicher (vgl. schon knapp zuvor 3,60!³³). Im Übrigen zielt die Darstellung wieder auf eine volle religiöse Einbeziehung des Raguel in den religiösen Kontext Israels in Gestalt des Gesangs zum Lobe des Rettergottes Israels,³⁴ was auf Aarons Aktivität zurückgeführt wird,³⁵ sodass der Status als Proselyt bei Raguel sich von selbst

³⁰ Ganz sicher fehlt geht die spezielle Bemerkung von Feldman, *Interpretation*, 159, Josephus meide den Bekehrungsaspekt bei Rut, weil er nicht dem Vorwurf Vorschub leisten wolle, «the Jews were aggressive missionaries». Der Geschichte von Rut wie Jona 1 oder 3 geht in dieser Hinsicht jede Aggressivität ab.

³¹ Vgl. die abschliessenden Bemerkungen 5,336f. Dass dies für Josephus und sein Davidsbild wichtig ist, zeigt 6,200 (bei Anbahnung der Ehe mit Michal); 7,95 (die Verheissung an David durch Natan) und 9,12 (Salomos Dankgebet anlässlich der Tempelweihe); zur Sache auch meinen Beitrag «Zur Rolle der Davidsverheissung bei Josephus Flavius», demnächst in ZAW.

³² Eine weitere Rolle kann die nicht gerade besonders frauenfreundliche Grundhaltung bei Josephus gespielt haben, vgl. dazu Feldman, *Studies*, 193ff., wo die Rutgeschichte näher beleuchtet wird.

³³ Ex 17,15f. sprach nur von Altarbau; Josephus fügt am Ende der Amalekiter Schlacht noch ein Opfer dazu.

³⁴ Notizen, die vom Hymnengesang auf den Gott Israels sprechen, verwendet Josephus an ihm (und seinen Vorlagen) wichtigen Stellen, vgl. Ant 2,346 (nach Rettung am Schilfmeer); 8,124 (Heimkehr nach der Tempelweihe); 9,269 (Fest unter Hiskija nach II Chr 29); 11,157 (Laubhüttenfest unter Esra); 12,323 (Hanukka unter Judas, vgl. I Makk 4,56).

³⁵ Die Formulierung [Aaron] προσλαβόμενος τον Ραγουηλον hat ihre engste Entsprechung in 18,4 (der Gaulaniter Judas drängt auf Abfall unter Hinzunahme des Pharisäers Saddok). Übersetzt man «joined by Raguel» (so H.St.J. Thackeray z. St.), geht die Aktivi-

versteht (Ant 3,63-65). Er braucht gar nicht weiter betont zu werden.³⁶ Es ist noch anzumerken, dass bei den anschliessend berichteten Vorschlägen des Raguel zur Militär- und Gerichtsreform dessen Charakter als eines Ausländers keine Rolle spielt, sondern einzig, dass Mose diese Vorschläge eines anderen Mannes in sein Werk unter Namensnennung aufgenommen habe (vgl. 3,73f.), was seinen Charakter (αρετη) ins rechte Licht stellt.³⁷

Bei der Nacherzählung der Jonageschichte (Ant 9,208-214)³⁸ ist davon auszugehen, dass Josephus sich mit seiner Darstellung v.a. auf den Propheten als Person konzentriert. Liest man die alttestamentliche Jona-Geschichte mit den Augen des Priesters Josephus, so hat die Bekehrung der Schiffsbesatzung einige Defekte, die für den Priester Josephus wohl gravierend sind: Eine Schiffsbesatzung, die ihr Judesein mit einem Opfer für Israels Gott auf einem Schiff beginnt, dürfte für ihn ein Alptraum gewesen sein. Auch De Jona übergeht übrigens dieses Motiv mit taktvollem Schweigen, was umso mehr auffällt, als der Prediger sonst recht eloquent ist.³⁹ Anderwärts wird «korrekt» verfahren – d.h. die Schiffsmannschaft nach Jerusalem zu einem «richtigen», d.h. korrekten Opfer verbracht, nachdem sie auf dem Schiff nur Gelübde abgelegt.⁴⁰ Das verhilft der Geschichte auf jeden Fall zur wahren Orthopraxie. Die Übergehung der Umkehr der Niniviten (die man nicht gleich für Übertritt zum Judentum zu halten geneigt ist, wie Feldman zu unterstellen scheint,⁴¹ vgl. abermals De Jona;⁴² aber schon der biblische Text, der von moralischer Besserung und insofern Umkehr spricht⁴³) gehört in einen komplexeren Zusammenhang der Darstellung des Josephus hinein, den man nicht nur auf dem Hintergrund der Jona-Erzählung allein bewerten darf. Man muss sich vergegenwärtigen, dass Josephus' nächste Ausführungen in Sachen Ninive die Gerichts-Botschaft des Nahum⁴⁴ (Ant 9,239-242, also zeitlich dicht an Jona an-

tät im Unterschied zum griechischen Text von Raguel aus. Es ist Aaron, der Raguel in den Kreis der das Gotteslob Singenden mit einbezieht.

³⁶ Vgl. auch, was 5,127 in Anlehnung an Ri 1,16 über die Nachkommen Raguels (der hier Jetro heisst) bemerkt.

³⁷ Darin unterscheidet sich das Moselob etwas von dem sonst durchaus ähnlichen Lob für seine Aufnahme der Bileam-Prophetie in sein Werk, vgl. Ant 3,156-158.

³⁸ Letzte ausführliche Kommentierung bei C. Begg, Story, 254-272.

³⁹ Vgl. De Jona 15-17; bzw. 60-66, F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten, I, Tübingen 1980, S.18f.

⁴⁰ Stellen bei C. Begg, Story, 264 Anm. 76.

⁴¹ L.H. Feldman, Studies, 409 unter Verweis auf einschlägige rabbinische Voten.

⁴² Vom Judewerden ist in De Jona 28-38 (bzw. 108-157, F. Siegert, Predigten I, 27-37), nicht die Rede; es geht vielmehr um Umkehr zum Schöpfergott. Die ethischen Konsequenzen bestehen darin, dass die Niniviten alles anders machen (wollen) als bisher.

⁴³ Zum Problemkreis weiter U. Simon, Der Prophet Jona. Ein jüdischer Kommentar. Mit einem Geleitwort von E. Zenger, Stuttgart 1994, v.a. 109-119.

⁴⁴ Diese Verbindung ist durch die LXX-Anordnung Jona – Nahum vorgegeben, ebenso durch die Abfolge in Vitae Prophetarum (=VP), wo im Abschnitt über Nahum

schliessend) betreffen.⁴⁵ Ich schätze, dass Josephus vorrangig darstellungsökonomische Gründe zu seinem Abbrechen bei Jon 3,4 führten. Denn er hätte nach der Umkehr der Niniviten schlecht bruchlos zu Nahums Botschaft kommen können – vielmehr irgendetwas erfinden müssen, um diesen Übergang plausibel zu machen.⁴⁶ Weitere Gründe kommen hinzu: Wie soll man Nichtjuden v.a. Kap. 4 plausibel machen – umsomehr, als Josephus auch nicht unbedingt an dem Konzept eines gnädigen und barmherzigen Gottes besonders stark interessiert war? Dass der Prophet in Jon 4 in eine noch negativere Beleuchtung gerät, kommt auf jeden Fall hinzu, um die Übergehung des Abschnitts plausibel zu machen.⁴⁷ Möglicherweise steht Josephus auch unter dem Einfluss eines vorgegebenen Rezeptionsschemas zur Jonagestalt.⁴⁸ Nur bleibt unklar, warum Josephus es nicht so machte, wie er es bei Nahum (9,242) machte: Zu sagen, es gäbe über Jona noch Einiges mehr zu berichten, aber er meine seiner Leser wegen, das Erzählte reiche aus... Statt dessen der kategorische Satz: Zu Jona sei alles genau so erzählt, wie die Vorlage berichte (9,214). Hier bleibt ein Problem bestehen, das ich nicht lösen kann.

Die angestellten Überlegungen sind zu unterscheiden von anderweitigem Umgang mit biblischen Vorgaben, die das Stichwort «Unbeschnittener» als Schimpfwort oder Ähnliches verwenden. Hier hält sich Josephus zurück, wie folgende, knappe Hinweise zeigen. So übergeht die Darbietung der Goliath-Episode diese Bezeichnung für den Philister (6,170-192; vgl. I Sam 17,26.36). Entsprechend wird die Forderung der bizarren Brautgabe für Michal in Gestalt von 100 Philistervorhäuten – wobei David dann 200 abliefert (I Sam 18,25.27) – umerzählt in die Forderung nach 600 philistäischen Köpfen, die David schlussendlich zu präsentieren imstande ist (6,196-204). Man muss hier noch einbringen, dass das Stichwort *απεριτμητος* bei Josephus überhaupt nur

eine explizite Verbindung zur Verkündigung des Jona hergestellt wird, vgl. A.-M. Schwemer, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum*, II, Tübingen 1996, 84ff.; zu anderweitigen Datierungen Nahums vgl. ebd. 88 Anm. 22.

⁴⁵ Dazu zuletzt C. Begg, *Story*, 301-310.

⁴⁶ Der Gedanke wird bei C. Begg, *Story*, 302 (Anm.32) gestreift, er muss aber stärker betont werden, weil Josephus ein Gesamtkonzept entwickelt, das sich nicht nur anhand seines Umgangs mit einer Prophetengeschichte (Jona) oder eines Prophetenbuches (Nahum) alleine erörtern lässt.

⁴⁷ Subsidiäre Gründe dieser Art nennt Feldman, *Studies*, 393ff.

⁴⁸ Diese Rezeptionsweise der Jonagestalt, die Josephus entgegenkommt, fokussiert das Interesse auf die Fisch- bzw. Untierepisode (III Makk 6,8) und den Gang nach Ninive (ohne Interesse an der Umkehr Ninives) samt Rückkehr nach Hause, vgl. VP 10,1ff, nur in einer Variante (Ep1) mit Hinweis auf die Jon 3,5ff entsprechenden Buchteile. Josephus bewegt sich unverkennbar in diesen Bahnen. Zum Problemkreis vgl. A.-M. Schwemer, *Studien II*, 69ff. und die Textvarianten zur Jona-Vita, 38*-42* (Anhang).

zweimal vorkommt.⁴⁹ Ich würde hier eher an eine leserbezogene taktvolle Rücksichtnahme denken, die Josephus bei seinen Übergehungen solcher Invektiven leitet. Entsprechendes gibt es in jüdischer Tradition damals auch sonst – etwa in dem durchaus schönen Gedanken, man dürfe fremde Gottheiten nicht schmähen.⁵⁰ Das ist zweifellos edel und richtig, aber ebenso zweifellos auch nicht alttestamentlich. Wer Josephus und seinen Verzicht auf Betonung der Umkehr oder Bekehrung zum Judentum an einigen Stellen der Ant erklären will, sollte freilich auf die These verzichten, dies beruhe auf Rücksichtnahme gegenüber römischen Empfindlichkeiten in dieser Sache. Josephus kennt diese Zurückhaltung an anderen Stellen zu diesen Thematiken ganz klar nicht und es ist daher nicht sinnvoll, dieses Argument in Hinblick auf Auslassungen oder Veränderungen bei einer alttestamentlichen Vorlage durch Josephus zu verwenden, es sei denn, es liesse sich nachweisen, dass es im Prozess der Entwicklung des Werkes der Ant zu konzeptionellen Veränderungen kam.

Peter Höffken, Lüneburg/Bonn

⁴⁹ Das Wort kommt bei Josephus nur vor in Hinblick auf die Aufforderung des Eleazar an Izates (20,45) und in der Beschreibung der antijüdischen Massnahmen des Antiochos IV, BJ 1,34.

⁵⁰ Ant 4,207; CAp 2,237.