

Das Gesetz als Maßstab für Israel und seine Bedeutung für die Völker bei Flavius Josephus, *Contra Apionem*

Eberhard Bons, Strasbourg

I. Einleitung

„Unheilig ist dort alles, was bei uns als heilig gilt, umgekehrt jedoch ist bei ihnen erlaubt, was wir für unzüchtig halten.“¹ Mit dieser bekannten Aussage unterstreicht der römische Historiker Tacitus im fünften Buch seiner „Historien“ den seiner Ansicht nach unüberbrückbaren Unterschied zwischen den Juden und allen anderen ihm bekannten Völkern. Dieser Unterschied hat für ihn sowie für die Quellen, auf die er sich verlässt, eine lange Geschichte: Kein anderer als Mose hat den Israeliten neue Verordnungen auferlegt, die denen der übrigen Menschheit entgegengesetzt sind. Lässt man mit Flavius Josephus einen jüdischen Schriftsteller und Zeitgenossen des Tacitus zu Wort kommen, ist man über seine völlig andere Einschätzung des Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden überrascht. In seinem Werk *Contra Apionem*, das gelegentlich als die erste theologische Synthese jüdischen Ursprungs bezeichnet wird,² weiß Flavius Josephus nämlich davon zu berichten, dass viele Griechen sich auf die jüdischen Gesetze eingelassen haben, ja dass einige diesen treu geblieben sind.³ Mit diesen Bemerkungen spielt er vielleicht auf Proselyten an.⁴ Aber Flavius Josephus geht noch weiter: Nach einem Überblick über die verschiedensten Formen der Verbreitung des jüdischen Gesetzes kommt er zu der Schlussfolgerung, dass es offenbar zu allen Menschen gelangt sei – genauso wie Gott durch das All dringe.⁵

Der Gegensatz zwischen den Aussagen des Tacitus und des Flavius Josephus könnte nicht deutlicher sein. Dass die Perspektive der beiden Verfasser – Binnen- oder Außenperspektive – eine entscheidende Rolle spielt, ist unstrittig. Betont Tacitus aus der Perspektive des römischen Geschichts-

¹ Tacitus, *Historien*, V,4: *novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta.*

² So beispielsweise G. VERMES 1982, 301.

³ c. Ap. II,10,2 (= II,123-124) τούναντίον μέντοι πολλοὶ παρ' αὐτῶν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους συνέβησαν εἰσελθεῖν, καὶ τινες μὲν ἐνέμειναν.

⁴ Diese Meinung vertreten u.a. J.G. MÜLLER 1877, 274; L. TROIANI 1977, 171, sowie J.M.G. BARCLAY 2007, 232; M. ALEXANDRE 2007, 327.

⁵ c. Ap. II,39,3 (= II,284): καὶ ὡςπερ ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν, οὕτως ὁ νόμος διὰ πάντων ἀνθρώπων βεβάδικεν.

schreibers die grundsätzliche Inkompatibilität von jüdischer und nichtjüdischer Lebensweise, so ist die Perspektive des Flavius Josephus eine völlig andere. Mit der zu seiner Zeit schon jahrhundertalten Polemik gegen das jüdische Volk und seine Institutionen vertraut, entwirft er – durchaus mit apologetischem Interesse – eine Konzeption des jüdischen Gesetzes, die es ihm gestattet, das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden auf eine andere Weise zu definieren.

Mit dieser Fragestellung ist ohne Zweifel das Rahmenthema berührt, das dem vorliegenden Buch zugrunde liegt: die Identität Israels. Diese verkörpert sich ja durchaus in der Bindung Israels an das Gesetz, das religiöse und soziale Angelegenheiten regelt, darunter auch das Verhältnis zu den Nichtjuden (vgl. nur Texte wie Dtn 23,4-9). In einer Epoche, in der die Begegnung mit fremden Völkern – ob in der Diaspora oder im Mutterland – zu Konflikten führte, die sich am Inhalt und an der Beachtung des Gesetzes entzündeten, musste dieses Gesetz jedoch selbst zum Gegenstand der Diskussion werden. Auf dem politischen und sozialen Hintergrund des ausgehenden 1. Jh.s n. Chr. ist es nicht verwunderlich, dass ein gelehrter und diasporaerfahrener Autor wie Flavius Josephus in seinem Werk *Contra Apionem* eine neuartige Interpretation des Gesetzes vornimmt – auch im Vergleich zu seiner eigenen Darstellung des Gesetzes in den Büchern III und IV der *Antiquitates*⁶ – und in diesem Kontext auch ausführlich die Frage behandelt, inwieweit das Gesetz als Proprium des Judentums auch Nichtjuden vermittelbar ist.

Im Zentrum dieses Aufsatz soll die Konzeption des jüdischen Gesetzes stehen, die Flavius Josephus in seinem schon genannten Werk gegen Ende des 1. Jh.s n. Chr., möglicherweise zu Beginn des 2. Jh.s n. Chr.⁷ entwickelt hat. Dabei gilt es einerseits herauszuarbeiten, welche Aspekte seiner Gesetzeskonzeption es ihm gestatten, in der Bindung an das Gesetz ein Spezifikum jüdischen Glaubens und jüdischer Lebenspraxis zu erkennen; andererseits ist zu fragen, welche Aspekte dieser Gesetzeskonzeption es Flavius Josephus ermöglichen, das jüdische Gesetz – insbesondere seinen Ursprung,

⁶ Vgl. G. VERMES 1982, 291: „Though unquestionably the more recent of the two compositions, this [i.e. *Contra Apionem*] does not seem to depend on *Antiquities* in any sense and is definitely not an abridgement of it. Not only does it have its own structure ..., it even departs here and there from the stand taken by Josephus in his earlier work.“

⁷ Zur Datierung vgl. zuletzt D. LABOW 2005, LXXIV-LXXVI. Da Flavius Josephus bereits zu Beginn des Werkes auf die zuvor erschienenen *Antiquitates* verweist und diese in die Zeit um 93/94 n. Chr. datiert werden, ist damit ein *terminus post quem* für die Abfassung von *Contra Apionem* bestimmt. Weiteres Indiz für die Datierung ist die Identifizierung des Epaphroditus, dem neben *Contra Apionem* auch die *Antiquitates* sowie die *Vita* gewidmet sind. Sofern es sich um Epaphroditus von Chaironeia handelt, einen in Rom ansässigen Grammatiker und Besitzer einer großen Bibliothek, und nicht um eine Person gleichen Namens, die gegen Ende 95 n. Chr. unter Domitian getötet wurde, kann der *terminus ante quem* sogar noch ins beginnende 2. Jh. n. Chr. gelegt werden.

seine Zielsetzung und seinen Inhalt – Nichtjuden verständlich zu machen, ja ihm eine gewisse Anerkennung zu verschaffen. Im Schlussabschnitt werden die Ergebnisse gebündelt, wobei noch einmal auf das Verhältnis von Juden zu Nichtjuden zurückzukommen ist.

II. Die Konzeption des jüdischen Gesetzes

Die folgende Untersuchung geht in elf Schritten vor. Zunächst werden einige zentrale Aussagen des Werkes *Contra Apionem* vorgestellt, die sich auf die Gesetzeswerke allgemein, ihre Bedeutung, ihre Ursprünge sowie ihre Vergleichbarkeit beziehen (1). Sodann ist speziell auf das jüdische Gesetz, seinen Urheber und seine Eigenart einzugehen (2-8). Schließlich muss die Frage beantwortet werden, inwiefern das jüdische Gesetz auch Nichtjuden vermittelbar ist und welche Folgen sich daraus für das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden ergeben (9-11).

1. Für Flavius Josephus ist es ein Kennzeichen einer zivilisierten Volksgemeinschaft, ein Gesetz zu besitzen, anstatt in einem gesetzes- und ordnungslosen Zustand zu leben (c. Ap. II,15,1 = II,151). Das Gesetz selbst stammt jeweils von einem Gesetzgeber (νομοθέτης), dessen Aufgabe es ist, das Beste zu erkennen und diejenigen von seiner Notwendigkeit zu überzeugen, die das Gesetz halten sollen (c. Ap. II,15,2 = II,153). Flavius Josephus ist dabei bekannt, dass andere Staaten ihre jeweilige Gesetzgebung auf einen bestimmten Urheber zurückführen, so die Spartaner auf Lykurg oder die Athener auf Solon (c. Ap. II,15,3 = II,154). Zwar unterscheiden sich die einzelnen Gesetzeswerke voneinander. Doch da ein jedes die Lebensvollzüge eines bestimmten Volkes regelt, eignen sich die Gesetze dazu, dieses Volk und seine Institutionen selbst zu charakterisieren. Dieser Gedanke ist nicht ohne Bedeutung für die Argumentation, die Flavius Josephus in seiner Schrift *Contra Apionem* gegenüber den nichtjüdischen Kritikern des jüdischen Volks entwickelt, insbesondere den von ihm zitierten Schriftstellern Apion und Apollonius Mollon, aber möglicherweise auch gegenüber nicht genannten Autoren wie Tacitus und anderen.⁸ Das jüdische Gesetz bietet ihm nämlich die argumentative Grundlage, um deren Angriffe zu widerlegen,⁹ kommt doch in diesem Gesetz gleichsam das Selbstverständnis des jüdischen Volkes zum Ausdruck.¹⁰

2. Der Vorstellung, dass das jüdische Volk in einer fernen Vergangenheit, insbesondere in der Zeit vor dem Auszug aus Ägypten, kein Gesetz besessen

⁸ Vgl. zu den nicht genannten, aber intendierten Gegnern A. KASHER 1996, 151f.

⁹ Vgl. zu diesem Argument B. SCHRÖDER 1996, 147.

¹⁰ *Mutatis mutandis* klingt ein ähnlicher Gedanke auch in Dtn 4,6-7 an.

hat, schenkt Flavius Josephus keine weitere Beachtung.¹¹ Umso wichtiger ist für ihn, dass das jüdische Gesetz so alt ist, dass es sich nicht an irgendwelchen Vorbildern in der Gesetzgebung anderer Völker hat orientieren können. Mit dieser Behauptung, die schon im Altertum nicht ohne weiteres Zustimmung finden musste,¹² ist ein prinzipieller Anspruch verbunden¹³: Das jüdische Gesetz ist ursprünglicher als alle anderen, verdient allein daher schon Zustimmung, ja ist späteren, vor allem griechischen Gesetzessammlungen überlegen, deren hohes Alter Flavius Josephus in Zweifel zieht. Ja er geht noch weiter und behauptet, die bedeutendsten Autoren der griechischen Literatur stünden unter dem Einfluss des jüdischen Gesetzes.¹⁴

3. Die Septuaginta sowie einige Aussagen der zwischentestamentlichen Literatur in griechischer Sprache stimmen darin überein, dass der Gesetzgeber (Substantiv νομοθέτης oder Verbform von νομοθετέω¹⁵) der Juden niemand anders als Gott selbst sei (vgl. Ex 24,12; Dtn 17,10; 4 Makk 5,25). Ebenso können die Beter der Septuaginta-Psalmen Gott als denjenigen bezeichnen, der ihnen sein Gesetz gegeben hat oder geben soll (Ps 118,33.102.104^{LXX}), und schließlich gilt die Gesetzgebung (νομοθεσία), die Eleasar mehr fürchtet als den Märtyrertod, als göttlich (2 Makk 6,23). Dennoch wird der Titel νομοθέτης auch einem Menschen zugewiesen: Mose. Dies lässt sich für Philo (Mos I,1.162.334; II,3 u.ö.), aber auch für Aristobul (Frgm. 2,10,3) sowie den Aristeasbrief (bes. 144) feststellen. Bei Flavius Josephus erfährt diese Charakterisierung des Mose eine besondere Entfaltung: Als Urheber des jüdischen Gesetzes wird Mose mehrfach als ὁ ὁ ἡμέτερος νομοθέτης bezeichnet (AJ I,15,3; I,23,1; c. Ap. II,15,4 = II,156 u.ö.). Dabei versteht Flavius Josephus Mose durchaus im Sinne einer historischen Gestalt. Als einer, der sich dem Volk als sein bester Anführer (ἡγεμῶν) und Ratgeber (σύμβουλος) anbot (c. Ap. II,15,4 = II,156¹⁶), habe Mose der Versuchung widerstanden, in den Gefahren des Exodus wie ein Tyrann die Macht an sich zu reißen, ja er habe keineswegs die Notsituation, in der das Volk sich

¹¹ Vgl. Chr. GERBER 1997, 270.

¹² Vgl. Chr. GERBER 1997, 98 Anm. 19.

¹³ Vgl. zur Verbreitung des Altersbeweises in der griechischen und römischen Literatur sowie zu seiner Verwendung in den apologetischen Werken jüdisch-hellenistischen und christlichen Ursprungs P. PILHOFER 1990. Der Altersbeweis ist auch der christlichen Apologetik vertraut, vgl. M. FIEDROWICZ 2004, 344-350.

¹⁴ Für die Einzelheiten der Argumentation des Flavius Josephus sei auf P. PILHOFER 1990, 193-205, verwiesen.

¹⁵ Vgl. dazu W. GUTBROD, Art. νόμος B-D: ThWNT IV, 1029-1083, hier 1082.

¹⁶ Vgl. die ähnliche Terminologie in c. Ap. II,16,1 = II,158: σύμβουλος συνετάτατος καὶ πάντων κηδεμῶν ἀληθέστατος. Flavius Josephus betont im selben Abschnitt, dass es Mose gelang, das Volk Israel zu lenken und zu überzeugen. Von Widerständen (vgl. Ex 17; Num 14,1-4) ist nirgendwo die Rede. Zu dieser Beobachtung vgl. auch L. TROIANI 1977, 182.

befand, zu seinen Gunsten genutzt. Vielmehr habe er es vorgezogen, „fromm zu leben“ (εὐσεβεῖν) und seine eigene Tugend (ἀρετή) in den Dienst derer zu stellen, die ihn zum Anführer gewählt hatten (c. Ap. II,16,2 = II,159).¹⁷

4. In diesem Zusammenhang bedarf es besonderer Betonung, dass Mose das Gesetz nicht auf eine explizite Veranlassung Gottes hin eingeführt hat. Nirgendwo berichtet Flavius Josephus von einer göttlichen Berufung oder Beauftragung des Mose, die auf die in Ex 3-4,18 dargestellten Ereignisse Bezug nimmt. Genauso wenig bezeichnet er Mose als προφήτης (vgl. Dtn 34,10^{LXX}), und schließlich verzichtet er darauf, von irgendeiner unmittelbaren Kommunikation zwischen Gott und Mose zu sprechen, in deren Zusammenhang die Übergabe des Gesetzes oder einzelner Vorschriften stattgefunden hätte. Im Vergleich zu „traditionellen“ Aussagen über die Herkunft des jüdischen Gesetzes in der Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit (vgl. nur Sir 45,5; Liber Antiquitatum Biblicarum 11) ist dieser Unterschied auffallend.¹⁸ Flavius Josephus stellt jedoch die Beziehung zwischen Gott und Mose als ein innerliches Geschehen dar (c. Ap. II,16,3 = II,160): Da seine Vorhaben gelingen und er mit Erfolg außerordentliche Taten vollbringt, glaubt Mose zu Recht, Gott selbst als ἡγεμών und σύμβουλος auf seiner Seite zu haben und nach seinem Willen zu handeln. Das bedeutet: Mose hat seinerseits in Gott seinen eigenen ἡγεμών und σύμβουλος, von dem er sein Handeln bestimmt sieht, genauso wie das Volk in Mose seinen rechtschaffenen ἡγεμών und σύμβουλος besitzt. Und nun kommt das Entscheidende: Überzeugt, an Gottes Willen all sein Handeln und Denken auszurichten, vermittelt Mose seinerseits dem Volk durch die Gabe des Gesetzes, worin Gottes Wille besteht. Mit anderen Worten: Mose selbst wird der Garant „für die Gottgemäßheit der Gesetzgebung“¹⁹. Das Gesetz ist also durchaus unter göttlichem Einfluss entstanden und bringt Gottes Willen zum Ausdruck (vgl. c. Ap. II,21,1 = II,184), und wie Flavius Josephus konstatiert, ist eine solche Idee auch den Überlieferungen über den Ursprung der griechischen Gesetze nicht fremd (c. Ap. II,16,4 = II,162). Und dennoch ist Gott nicht der unmittelbare Urheber des jüdischen Gesetzes in dem Sinne, dass er Mose einen abgeschlossenen

¹⁷ Im Gegensatz zu griechischen Städten hat das jüdische Volk also keinen (Stadt-)Gründer (κτίστης) aufzuweisen (vgl. D.L. BALCH 1982, 115), also eine oft mehr legendäre als historische Gestalt, der man die Gründung der jeweiligen Stadt und ihrer Institutionen zuschrieb (vgl. dazu J.C. HANGES 1995). Zumindest lässt sich eine solche Funktion des Mose kaum mit den alttestamentlichen Überlieferungen in Einklang bringen.

¹⁸ Vgl. auch Chr. GERBER 1997, 147.265. J.M.G. BARCLAY 2007, 259 Anm. 620, hebt hervor, dass Flavius Josephus in den *Antiquitates* durchaus noch den göttlichen Ursprung des Gesetzes betont hatte (vgl. III,101 u.ö.), im Zusammenhang einer eher philosophischen Argumentation wie in *Contra Apionem* jedoch diesen Anspruch weitgehend aufgibt.

¹⁹ So Chr. GERBER 1997, 143.

Text übergibt. Denn der Wortlaut des Gesetzes stammt von Mose. Dessen Autorität wird schließlich durch zwei Gedanken unterstrichen: Zunächst ist das Gesetz keiner Ergänzung bedürftig, da es bereits alle wichtigen Lebensvollzüge zu regeln sucht. Und weiterhin ist es insofern endgültig, als Mose das Volk Israel ein für allemal dazu verpflichtet, das Gesetz nicht mehr anzutasten (c. Ap. II,15,4 = II,156).

5. Eine spezifische Eigenschaft des jüdischen Gesetzes liegt für Flavius Josephus darin, dass es Lehre und Handeln miteinander verknüpft. Weder besteht für ihn die Gefahr, dass das Gesetz nur gelehrt, aber nicht praktiziert wird, noch die, dass es nur aufgrund von Gewohnheit praktiziert wird, sein Wortlaut den Menschen aber nicht bekannt ist. Im Gegenteil, durch Lehre und Handeln wird jeder Mensch von Kindheit an mit diesem „schönsten und notwendigsten Erziehungsmittel“ (κάλλιστον καὶ ἀναγκαιότατον παιδευμα, so c. Ap. II,17,2 = II,175) vertraut gemacht; ja das Gesetz, ὅρος und κανών, Regel und Richtschnur für das Leben, wird sogar am Sabbat öffentlich verlesen, so dass jeder in seinen alltäglichen Entscheidungen unter dem Gesetz „wie unter einem Vater und Herrscher“ leben kann (ὡσπερ ὑπὸ πατρὶ τούτῳ καὶ δεσπότη, beide Zitate c. Ap. II,17,1 = II,174). Das Gesetz bietet somit dem Menschen die für das Leben und Zusammenleben notwendige παιδεία – und gleichzeitig wird auf diese Weise die παιδεία „thoraisiert“.²⁰

6. Fragt man genauer nach, worin jenseits aller Detailanweisungen der Sinn des Gesetzes besteht, so stößt man schon im *Exordium* zur Darstellung des jüdischen Gesetzes (c. Ap. II,14,2 = II,146) auf eine signifikante Aussage: Seine späteren Ausführungen vorwegnehmend,²¹ behauptet Flavius Josephus, das jüdische Gesetz sei das beste niedergelegte Gesetz, das zu folgenden Tugenden führe²²: zur Gottesfurcht (πρὸς εὐσέβειαν), zum Gemeinschaftsbewusstsein (πρὸς κοινωνίαν τὴν μετ' ἀλλήλων), zur Gerechtigkeit (πρὸς δικαιοσύνην), zur Standhaftigkeit in Mühen (καὶ τὴν ἐν τοῖς πόνοις καρτερίαν), schließlich zur Verachtung des Todes (καὶ θανάτου περιφρόνησιν). Wie Flavius Josephus viel später ausführt, stehen die genannten Tugenden, insbesondere Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Besonnenheit und Gemeinschaftsbewusstsein, nicht gleichrangig oder unverbunden *neben* der Gottesfurcht; vielmehr manifestieren sich *in ihnen* die Gottesfurcht, da alles Reden und Handeln in einem Bezug zur Gottesfurcht stehe (c. Ap. II,16,10 = II,170-171).²³

²⁰ Vgl. R. WEBER 2001, 233.

²¹ R. WEBER 2001, 206, bezeichnet c. Ap. II,14,2 = II,146 als eine „proleptische Summe“, die den „Blick auf bedeutsame Aspekte der Thorauffassung des Josephus freigibt“ (ebd., 208).

²² Dass Mose als Gesetzgeber Israels letztlich die Tugenden lehre, geht u.a. auch aus AJ I,6 hervor.

²³ Vgl. hierzu ausführlich Chr. GERBER 1997, 289-295.

7. Wenn nun die εὐσέβεια der letzte Maßstab des Handelns ist, der für alle Juden gilt, auch für die Frauen und das Gesinde (c. Ap. II,19,3 = II,181), dann stellt sich die Frage, wie sie das Gemeinschaftsbewusstsein beeinflusst, insbesondere das Verhältnis zu den Fremden. Zunächst betont Flavius Josephus, Mose habe verlangt, das Verhalten gegenüber anderen Menschen, ja sogar gegenüber der vernunftlosen Natur, an drei Maximen auszurichten: Milde (ἐπιείκεια, c. Ap. II,28,1 = II,209), Menschenliebe (φιλανθρωπία) und Sanftmut (ἡμερότης, beide c. Ap. II,29,3 = II,213). Diese Haltungen kommen schon auf einer ganz elementaren Ebene zum Ausdruck: Jedem Menschen, der eine entsprechende Bitte stellt, ist Feuer, Wasser und Verpflegung zu geben sowie der Weg zu zeigen.²⁴ Ebenso soll ein Leichnam nicht unbestattet bleiben (c. Ap. II,29,1 = II,211). Das bedeutet: Flavius Josephus streicht heraus, dass die φιλανθρωπία zu einem unaufgebbaren Bestandteil des Gesetzes gehört. In der *Peroratio* seines Werkes wiederholt Flavius Josephus dieses Argument: Das Gesetz soll nicht zur μισανθρωπία auffordern, sondern zur κοινωνία mit allen Menschen (c. Ap. II,41,1 = II,291). Auf diese Weise sucht er also den von Apion und Apollonius Mollon an die Juden gerichteten Vorwurf zu entkräften, sie seien menschenfeindlich (μισάνθρωποι, vgl. c. Ap. II,14,4 = II,148). Zugleich knüpft er mit der Kategorie der φιλανθρωπία – und dies kann hier nur angedeutet werden – implizit an eine Debatte über die Solidarität gegenüber dem anderen Menschen als Menschen an, die in der griechischen Philosophie spätestens seit Aristoteles geführt wurde.²⁵

Was nun das friedvolle Zusammenleben mit anderen Menschen angeht, kommt noch etwas Entscheidendes hinzu: Wohl um die Gefahr wissend, dass unterschiedliche Gesetze und religiöse Praktiken einer aus Juden und Nichtjuden gemischten Bevölkerung Anlass zu Feindseligkeit bieten können, zitiert Flavius Josephus ein Verbot, das seiner Überzeugung nach den Juden auferlegt ist: Ihnen ist es nicht gestattet, fremde Götter zu verspotten und zu lästern (c. Ap. II,33,2 = II,237²⁶). Dabei scheint Flavius Josephus an Ex 22,27^{LXX} (θεοὺς οὐ κακολογήσεις) anzuknüpfen.²⁷ Schließlich weist er darauf

²⁴ Dass dieser Pflichtenkatalog nicht als unmittelbare Umsetzung konkreter alttestamentlicher Vorschriften gelten kann, sondern möglicherweise auf Vorbilder in der griechischen Literatur zurückgeht, macht M. ALEXANDRE 2007, 329, deutlich.

²⁵ Hingewiesen sei hier nur auf die ausführlichen Untersuchungen zu diesem Thema von K. BERTHELOT 2004, bes. Kap. I.

²⁶ Vgl. schon AJ IV,207. Dort wird das Verbot mit zwei weiteren verknüpft: fremde Heiligtümer zu plündern sowie Weihegegenstände an sich zu nehmen, die anderen Göttern dargebracht worden sind.

²⁷ D.h. die LXX las אלהים als einen Plural. Die nicht zu lästernden Götter können offenbar nur die Götter der anderen Völker sein. Diese Auslegung vertritt schon Philo (spec. I,53 u.ö.). Vgl. hierzu ausführlich J.M.G. BARCLAY 2007, 306.

hin, dass es bei den Juden nicht üblich sei, fremde Sitten und Ordnungen anzuklagen (c. Ap. II,33,2 = II,237).

8. Wie schon aufgezeigt wurde, legt Flavius Josephus in seiner Darstellung des jüdischen Gesetzes großen Wert darauf, Kategorien zu verwenden, die einem an hellenistischer Kultur orientierten Publikum vertraut waren. Mit diesem Interesse ist es anscheinend unvereinbar, Themen zu entfalten, die besonders eng mit dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes verbunden sind, etwa den Gedanken an den Bund zwischen Gott und Israel; ebenso sucht man in *Contra Apionem* vergeblich Hinweise auf die Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft.²⁸ Zu dieser Tendenz, bei Nichtjuden um Verständnis für die jüdische Lebensweise und ihre Grundlagen zu werben, passt schließlich auch die Aussage, die Gebote seien „einfach und verständlich“ (ἀπλᾶι τε καὶ γνώριμοι, so c. Ap. II,22,2 = II,190). Von einer Arkan-Disziplin kann also keine Rede sein.

9. Was geschieht aber, wenn Nichtjuden Zugang zur jüdischen Gemeinschaft begehren? Die Antwort lautet wie folgt (c. Ap. II,28,2 = II,210): Die Abstammung (γένος) ist nicht das alleinige Kriterium für die Zugehörigkeit, sondern ein anderes kommt hinzu: Wenn jemand aufgrund seiner persönlichen Lebenswahl (προαίρεσις βίου) die Aufnahme in die Gemeinschaft wünscht und bereit ist, die jüdischen Gesetze zu halten, entsteht daraus ebenfalls eine Verwandtschaft (οἰκειότης). Abgelehnt wird aber eine Vermischung von Gewohnheiten. Um kein Missverständnis aufkommen zu lassen: Flavius Josephus ruft Nichtjuden nicht explizit auf, Juden zu werden, und betreibt demzufolge auch keine Werbung oder Mission.²⁹ Er sucht aber den Vorwurf der Fremdenfeindlichkeit zu entkräften und die φιλανθρωπία der Juden zu unterstreichen (vgl. c. Ap. II,36,5 = II,261), wenn er die Nichtjuden nicht daran gehindert sehen will, auf ihren Wunsch hin in die Gemeinschaft der Juden einzutreten und ihre Gesetze anzunehmen. Denn dass auf nichtjüdischer Seite ein Interesse am jüdischen Gesetz besteht, insbesondere an Einzelvorschriften wie dem arbeitsfreien Sabbat, steht für Flavius Josephus fest

²⁸ Gerade mit diesem Thema hätte Flavius Josephus einer antijüdischen Propaganda, die die Absonderung des jüdischen Volkes von Nichtjuden geißelte, allzu willkommene Argumente geboten. Vgl. auch E. KAMLAH 1974, 224.

²⁹ So auch – gegen andere Interpretationen der entsprechenden Passagen von *Contra Apionem* – D.L. BALCH 1982, 118-119.121; A. KASHER 1996, 153f.; Chr. GERBER 1997, 40.374; K. BERTHELOT 2003, 367. Flavius Josephus musste auch bekannt sein, welche Konsequenzen der Übertritt zum Judentum – von ausdrücklicher Missbilligung bis zur konsequenten Bestrafung – nach sich ziehen konnte; vgl. dazu M. VOGEL 1998, 83f., sowie die aufschlussreichen Bemerkungen von F. CALABI² 2007, 9-12.

(c. Ap. II,39,2 = II,282). Inwieweit diese Aussagen historisch zutreffend sind, ist eine andere Frage.³⁰

10. Auf welche Gesetze bezieht sich Flavius Josephus? Zunächst fällt auf, dass seiner Zusammenfassung des jüdischen Gesetzes (c. Ap. II,22,2 – II,30 = II,190-219) kein Schema zugrunde liegt, das man formal oder material mit dem Dekalog in Verbindung bringen könnte, ja auf diesen wird offenbar niemals explizit Bezug genommen.³¹ Dazu kommt: Von vielen Vorschriften, die aus der Hebräischen Bibel bekannt sind, ist in *Contra Apionem* nirgendwo die Rede. Die Beschneidung wird mit keinem Wort erwähnt. Die Reinheits- und Speisevorschriften kommen nur am Rande zur Sprache, genauso wenig wie die Anordnungen für den Sabbat. Gelegentlich weichen die von Flavius Josephus zitierten Gesetzesvorschriften beträchtlich von denen ab, die die Hebräische Bibel kennt,³² ja es ist in Einzelfällen durchaus möglich, dass Flavius Josephus sowohl jüdische als auch nichtjüdische Quellen rezipiert.³³ Legt er darum seinem Gesetzesverständnis eine wesentlich andere Tora zugrunde als diejenige, die wir in der Hebräischen Bibel überliefert finden? Dies ist wahrscheinlich nicht der Fall. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass das „was im Pentateuch steht, ... nicht in jedem Fall und in jeder Hinsicht wörtlich als aktuell geltendes Recht praktiziert werden (mußte)“³⁴.

11. Wie gezeigt wurde, übergeht Flavius Josephus in seiner Darstellung des Gesetzes verschiedene Vorschriften, denen die Hebräische Bibel besondere Aufmerksamkeit schenkt. Umgekehrt legt er großen Wert auf den Nachweis, dass das jüdische Gesetz von einem außerordentlichen Humanitätsanspruch getragen ist, so dass es geradezu zum „Grundgesetz der

³⁰ Vgl. zur Absicht dieser Aussage R. WEBER 2001, 276f., zu den historischen Hintergründen J.M.G. BARCLAY 2007, 328.

³¹ Vgl. auch E. KAMLAH 1974, 222.

³² Dasselbe gilt *mutatis mutandis* auch für die Darstellung des jüdischen Gesetzes im dritten und vierten Buch der *Antiquitates*. Eine Liste der Abweichungen – übrigens auch von späterer rabbinischer Gesetzeslehre – liefern u.a. H. GUTTMANN 1928, 21-27; L.H. FELDMAN 1988, 507-510; vgl. auch L. TROIANI 1977 zu den jeweiligen Stellen. L.H. FELDMAN 1988, 466, sowie K.-St. KRIEGER 1994, 13, beobachten weiterhin im *Bellum Iudaicum* sowie in den *Antiquitates iudaicae* eine selektive Berücksichtigung von Ereignissen, die die Hebräische Bibel wie auch die Septuaginta berichten.

³³ Vgl. R. WEBER 2001, 267f. Damit ist die Frage der jüdischen Quellen des Flavius Josephus angesprochen, die in der Vergangenheit zu einer Vielzahl von Hypothesen geführt hat, ohne dass ein Konsens erreicht worden ist (vgl. zuletzt hierzu J.M.G. BARCLAY 2007, 353-361). Welche Texte Flavius Josephus kannte und benutzte (außer der Septuaginta, den seinerzeit verfügbaren hebräischen biblischen Überlieferungen sowie vielleicht Philo's *Hypothetica*), ist weitgehend offen. Noch schwieriger zu klären ist, ob Flavius Josephus abweichende jüdische Gesetzestraditionen kannte und inwieweit römisches Recht oder andere Einflüsse in *Contra Apionem* zu erkennen sind.

³⁴ So J. MAIER 1998, 57.

Menschheit“³⁵ werden kann. Angesichts einer solchen „Internationalität“ des Gesetzes stellt sich aber folgende Frage: Kann ein Konvertit, der zum Judentum übertritt, nach Flavius Josephus mit Erleichterungen rechnen, und zwar gerade auf dem Gebiet der Ritualgesetze? Muss er auch die Gesetze praktizieren, die Flavius Josephus nicht ausdrücklich erwähnt?³⁶ Ausdrücklich wird das nirgendwo bestätigt, und eine Antwort auf diese Fragen sucht man vergeblich.³⁷ Dennoch wird man eine Folgerung aus dem Textbefund ziehen dürfen: Die Ritualgesetze sind anscheinend nicht das zentrale Kriterium, durch das Juden sich von Nichtjuden unterscheiden.³⁸ Wo liegt aber dann der wesentliche Unterschied zwischen beiden, wenn schon das jüdische Gesetz und seine ihm zugrunde liegende Humanitätskonzeption Nichtjuden vermittelbar sind? Letztlich ist dies die Gotteslehre. Den Vorwurf, den Flavius Josephus gegenüber den Gesetzgebern anderer Völker erhebt (c. Ap. II,35 = II,250-254), kann man wie folgt zusammenfassen: Die fremden Gesetzgeber haben nicht von Anfang das wahre Wesen Gottes erfasst. Aufgrund ihrer unzureichenden Kenntnis des Göttlichen sind sie auch nicht in der Lage gewesen, die Gesetze für ihre Völker so auszugestalten, dass sie die Menschen zur εὐσέβεια anleiten.³⁹ Vielmehr überließen die Gesetzgeber den Bereich der Gotteslehre den Dichtern, Rednern und Künstlern, und dies ist letztlich für Flavius Josephus der Grund dafür, dass die Völker zu einer Vielzahl von Göttern, Kulturen und Überlieferungen über das Wesen und Handeln der Götter und gottähnlichen Gestalten gelangt seien.

³⁵ So R. WEBER 2001, 270.

³⁶ Immerhin weiß Flavius Josephus in AJ XX, 41-46, davon zu berichten, dass dem König Izates von Adiabene, der zum Judentum konvertieren wollte, der Vorschlag gemacht wurde, auf die Beschneidung zu verzichten. Denn er könne trotzdem die jüdischen Gesetze beachten, die entscheidender als die Beschneidung seien. Ein besonders gesetzes-treuer Jude überredet ihn schließlich dazu, sich beschneiden zu lassen.

³⁷ K. BERTHELOT 2003, 365f. (vgl. auch Anm. 138), vergleicht diesen Übertritt zum Judentum mit der Aufnahme in eine Philosophenschule, die auch mit der Annahme bestimmter Lebenspraktiken verbunden ist. Sie beantwortet jedoch nicht die Frage, ob der Konvertit ein jüdisches Gesetz anzunehmen hat, wie es Flavius Josephus in *Contra Apionem* skizziert, oder ob er weitere Forderungen erfüllen muss. Vgl. auch J.M.G. BARCLAY 2007, 318: „But, unlike Philo, Josephus does not stress the degree to which proselytes abandon their previous lifestyle (cf. Philo, *Spec.* I.51-53; 4.178) ...“

³⁸ Vgl. auch Chr. GERBER 1997, 368: „Er [d.h. Flavius Josephus] negiert ... in seiner ganzen Darstellung eine Definition des Judentums allein durch solche die Juden von ihrer Umwelt scheidenden Ritualgesetze.“ Vgl. ebd., 387.

³⁹ So ist wohl mit J.M.G. BARCLAY 2007, 312, der Gedankengang zu ergänzen.

III. Abschließende Bemerkungen

Wie vorhin gezeigt wurde, entwickelt Flavius Josephus in seinem Werk *Contra Apionem* eine sehr differenzierte Konzeption des jüdischen Gesetzes, die innerhalb der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit neuartig ist. Dabei schreibt er – zweifellos in apologetischer Absicht – dem Gesetz Israels eine Rolle zu, die sich nicht auf eine einzige Funktion reduzieren lässt: Untrennbar mit der Geschichte des Volkes Israels verbunden, ist es dennoch nicht so spezifisch, dass es anderen Völkern nicht vermittelbar wäre. Als Richtschnur für das tägliche Leben ist es den Juden unentbehrlich – gleichwohl ist es so gestaltet, dass sich auch Nichtjuden in ihm wiederfinden können. Abschließend seien drei Grundgedanken dieser Konzeption hervorgehoben:

1. Indem Flavius Josephus die Gesetzgebung auf Mose zurückführt und in dieser menschlichen Gestalt den Gesetzgeber Israels erkennt, ist eine grundsätzliche formale Vergleichbarkeit mit den Gesetzen anderer Völker gegeben, insofern diese Gesetze ebenfalls auf bestimmte menschliche Gesetzgeber zurückgehen. Flavius Josephus bedient sich also eines Denkmodells, das ihm gestattet, das jüdische Gesetz als die Errungenschaft auszugeben, mit dem sein Volk – genauso wie andere – sich aus dem Zustand der Unordnung und Sittenlosigkeit befreit hat. In dieser Hinsicht ist die Geschichte des jüdischen Volkes nicht von der Geschichte anderer zivilisierter Völker zu unterscheiden.⁴⁰ Pointiert gesagt: Die Identität Israels liegt *nicht* in der Tatsache, dass dieses Volk ein Gesetz besitzt, vielmehr gehört zur Identität Israels, dass es sich in dieser Beziehung nicht von anderen zivilisierten Völkern unterscheidet.

2. Ohne diesen Zusammenhang genauer zu explizieren, stellt Flavius Josephus die Gesetzgebung durch Mose als seine Reaktion auf eine bestimmte Gotteserkenntnis dar, die dem Menschen Mose zuteil wurde. Gerade diese Gotteserkenntnis teilt Israel aber nicht mit anderen Völkern, so dass hier das fundamentale Spezifikum des jüdischen Gesetzes und damit auch des Volkes Israel liegt. Letztlich stellt also für Flavius Josephus die Gotteslehre die Grenzlinie zwischen jüdischem Volk und anderen Völkern dar. Und der *status confessionis* ist dann erreicht, wenn Juden aufgefordert werden, an Kulte anderer Gottheiten teilzunehmen. Denn für Flavius Josephus gibt es nur einen einzigen Gott, der nicht in Kultbildern verehrt wird, sondern bildlos an einem einzigen Ort, dem Jerusalemer Tempel (c. Ap. II,23,1 = II,193).

3. Zwischen Gotteslehre und Gesetz liegt eine Art konzeptionelle Bruchstelle. Da der Sinn des Gesetzes in der Übung der Tugenden liegt, wird dieses Gesetz, das Flavius Josephus ohnehin für das beste aller niedergelegten Ge-

⁴⁰ Vgl. auch Chr. GERBER 1997, 260f.271.

setze hält, „kommunikabel“, d.h. denjenigen zugänglich und verständlich, die nicht der jüdischen Gemeinschaft angehören. Gleichsam losgelöst von der Gotteslehre und frei von Elementen, die sonst als Spezifika jüdischer Lebenspraxis gelten (z.B. Speisevorschriften), kann das Gesetz seine heilsamen Wirkungen auch dort entfalten, wo der Gott Israels nicht ausdrücklich verehrt wird. Zwar mag eine solche Übernahme des Gesetzes eklektische Züge haben; dennoch bestätigt allein die Übernahme von einzelnen seiner Vorschriften die Tatsache, dass dieses Gesetz nicht so spezifisch ist, dass es nur als Ausdruck der Identität eines Volkes gelten kann. Da es vielmehr auf die Herstellung von Gerechtigkeit und Gemeinschaft abzielt und da diese Güter auch in anderen Völkern Anerkennung genießen, kann das Gesetz auch anderswo zum Maßstab gelingenden Zusammenlebens werden. Dass es aber eine Überzeugungskraft auch außerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes entfaltet, liegt an einer ihm innewohnenden Dynamik, die ihm auch anderswo eine neue Anhängerschaft erschließt. Diese Dynamik hat ihrerseits ihren letzten Grund darin, dass Gott – so die zu Beginn zitierte Aussage des Flavius Josephus – durch den gesamten Kosmos sich verbreite (c. Ap. II,39,3 = II,284).⁴¹

Um zum Anfang zurückzukommen: Flavius Josephus kennzeichnet die Unterschiede zwischen Juden und anderen Völkern in dem Sinne, dass die Identität des Judentums gerade *nicht* in der totalen Andersartigkeit besteht. Das Gesetz und dessen Grundlage, die Lehre vom Gott Israels, verleihen ihm seine Identität und verpflichten es zur *κοινωνία* mit allen Menschen sowie zur *φιλανθρωπία* ihnen gegenüber. Und gleichzeitig ist das Gesetz anderen Menschen vermittelbar und wird von ihnen hier und da schon angenommen.

Literaturverzeichnis

- ALEXANDRE, M., Le rapport aux étrangers dans le judaïsme selon Flavius Josèphe, in: RIAUD, J. (Hrsg.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures: LeDiv 213*, Paris 2007, 315-342.
- BALCH, D.L., Two Apologetic Encomia. Dionysios on Rome and Josephus on the Jews: *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982) 102-122.
- BARCLAY, J.M.G., *Flavius Josephus. Translation and Commentary, Vol. 10: Against Apion. Translation and Commentary*, Leiden Boston 2007.

⁴¹ Vgl. hierzu die Aussage von R. WEBER 2001, 278: „Der den Kosmos mit sich durchdringende Gott gibt die Vorausdarstellung für die universale Wirkung des jüdischen Nomos, der ebenso die ganze Menschheit infiltriert und mit sich erfüllt, indem er entsprechende Verehrer findet. Theologie und Nomologie konvergieren aufeinander!“

BERTHELOT, K.

2003 *Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'Antiquité: JSJ.S 76, Leiden Boston 2003.*

2004 *L'«humanité de l'autre homme» dans la pensée juive ancienne: JSJ.S 87, Leiden Boston 2004.*

CALABI, F. (Hrsg.), Flavio Giuseppe, *Contro Apione, Mailand Genua* ²2007.

FELDMAN, L.H., Use, Authority and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus, in: MULDER, M.J. (Hrsg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Assen Maastricht 1988, 455-518.*

FIEDROWICZ, M., *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.*

GERBER, Chr., *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem: AGJU 40, Leiden New York Köln 1997.*

GUTTMANN, H., *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus, Breslau 1928.*

HANGES, J.C., *The Greek Foundation Legend: Its Form and Relation to History: Society of Biblical Literature Seminar Papers 131 (1995) 494-520.*

KAMLAH, E., *Frömmigkeit und Tugend. Zur Gesetzesapologie des Josephus in c. Ap. 2, 145–295, in: BETZ, O. / HAACKER, K. / HENGEL, M. (Hrsg.), Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto MICHEL zum 70. Geburtstag gewidmet, Göttingen 1974, 220-232.*

KASHER, A., *Polemic and Apologetic Methodes of Writing in Contra Apionem, in: FELDMAN, L.H. / LEVINSON, J.R. (Hrsg.), Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek: AGJU 34, Leiden 1996, 143-186.*

KRIEGER, K.-St., *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus: TANZ 9, Tübingen Basel 1994.*

LABOW, D., *Flavius Josephus. Contra Apionem, Buch I.: Einleitung, Text, Textkritischer Apparat und Kommentar: BWANT 178, Stuttgart 2005.*

MAIER, J., *Die biblische Geschichte des Flavius Josephus: Bibel und Kirche 53 (1998) 55-60.*

PILHOFER, P., *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte: WUNT II/39, Tübingen 1990.*

MÜLLER, J.G., *Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion. Text und Erklärung, Basel 1877 (reprint Hildesheim 1969).*

- SCHRÖDER, B., Die „väterlichen Gesetze“. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer: TSAJ 53, Tübingen 1996.
- TROIANI, L., Commento storico al «Contro Apione» di Giuseppe. Introduzione, commento storico, traduzione e indici: Biblioteca degli Studi classici e orientali 9, Pisa 1977.
- VERMES, G., A Summary of the Law by Flavius Josephus: *Novum Testamentum* 44 (1982) 289-303.
- VOGEL, M., Josephus' *Contra Apionem* und der antike Judaismus: *Bibel und Kirche* 53 (1998) 79-83.
- WEBER, R., Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums: *Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums* 11, Frankfurt a.M. 2001.