

Chapter 13

«Ein jüdischer Mann, (aber) wahrheitsliebend»: Josephus in Byzanz

Katharina Heyden

1. Einleitung

ἀνδρὸς ἰουδαίου, φιλαλήθους δέ – «ein jüdischer Mann, aber wahrheitsliebend» – so charakterisiert der ägyptische christliche Mönch Isidor von Pelusium in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts den Josephus.¹ Isidor war von seinem Briefpartner um eine Leseempfehlung zu der Frage, wie die Juden für die Kreuzigung Jesu bestraft wurden, gebeten worden. In seiner Antwort bezieht er sich – ganz in der mehr als ein Jahrhundert zuvor von Euseb von Caesarea etablierten Weise² – auf den Historiker Josephus als einen Zeugen dafür, dass die Zerstörung Jerusalems im römisch-judäischen Krieg als von Gott gesandte Strafe am jüdischen Volk zu verstehen sei. Was bei Euseb zwar angelegt, aber noch nicht ganz so explizit ausgeführt wird, ist bei Isidor ganz unmissverständlich klar: Das Vergehen, für das die Juden bestraft werden, ist die Kreuzigung Jesu:

εἰ τὰ ἐπίχειρα τῶν ἀλιτηρίων ἰουδαίων, τῶν κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἐπιλυττησάντων, γνῶναι βούλει, ἔντυχε τῇ Ἰωσήπου, ἀνδρὸς ἰουδαίου, φιλαλήθους δέ, περὶ τῆς ἀλώσεως ἱστορίᾳ, ἵν' εἰδῇς θεήλατον τιμωρίαν οἷαν οὐδὲ ὁ σύμπας οἶδε χρόνος, ἀφ' οὗ δὴ καὶ ἐφ' ὅσον ἄνθρωποι.

Wenn Du die Bestrafungen für die sündhaften Juden erfahren willst, die gegen Christus gewütet haben, erfahre [diese] aus dem Geschichtswerk des Josephus – ein jüdischer Mann, aber wahrheitsliebend –, über den Aufstand, so dass du über eine solche von Gott gesandte Bestrafung erfahren wirst, wie sie die gesamte Zeit danach nicht gekannt hat und auch zuvor nicht, solange Menschen lebten.³

Das wichtigste Wort in dieser Aussage ist wohl das unscheinbare δέ.⁴ Josephus ist zwar selbst einer von den sündhaften Juden, die gegen Christus wüteten, *aber* er

1 Isidor von Pelusium, *Epist.* 1692 (Ed. Évieux 2000: 2.486).

2 Zur Bedeutung der Juden für Eusebs Geschichtstheologie siehe Ulrich 1999: insb. 133–160; Inowlocki 2006.

3 Isidor von Pelusium, *Epist.* 1692 (Ed. Évieux 2000: 2.485).

4 Zum Bedeutungsspektrum der Partikel siehe LSJ s. v. δέ, «but II. Without preceding μέν; 1. Adversative, expressing dist. opposition».

ist wahrheitsliebend – was impliziert, dass Juden normalerweise nicht wahrheitsliebend sind. Genau deshalb ist Josephus in dieser Logik der beste Zeuge, der sich für die christliche Wahrheit finden lässt.

Die von Josephus im Dienst des Christentums bezeugte Wahrheit ist für spätantike Christen eine doppelte: einerseits die Bezeugung für Jesus im sogenannten *Testimonium Flavianum* und andererseits die Darstellung des römisch-judäischen Krieges und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer. In diesem kleinen und unscheinbaren Wörtchen δέ steckt also das ganze ambivalente Potential der Josephus-Figur als des Juden, der zugunsten der christlichen Wahrheit gegen sein eigenes Volk zeugt.

Im lateinischen Westen ist diese Ambivalenz ein konstanter und dominanter Aspekt der christlichen Josephus-Rezeption. Ein gewisses «aber» bleibt für die Lateiner mit Josephus verbunden, darauf hat nicht zuletzt Heinz Schreckenberger in vielen Publikationen hingewiesen,⁵ und auch die von Judith Mania untersuchten Paratexte in mittelalterlichen lateinischen Handschriften sprechen diese Sprache.⁶

In Byzanz ist das anders. Ich werde im Folgenden versuchen nachzuzeichnen, dass und wie diese – seinen Wert als Historiker auf subtile Weise zugleich mindernde und für eine christliche Lektüre nützliche – Behaftung des Josephus auf sein Jüdischsein in Byzanz zwischen dem fünften und fünfzehnten Jahrhundert nach und nach verschwindet – bis dahin, dass ein christlicher Chronist der Eroberung Konstantinopels im Jahr 1453 sich in seiner dem osmanischen Sultan Mehmed II. gewidmeten Geschichte explizit mit Josephus identifizieren kann.

Zwei Thesen zum Vergleich der Josephus-Rezeption in Byzanz und im lateinischen Westen werden meine Ausführungen begleiten:

1. Während Josephus im lateinischen Westen vor allem als Historiker und Exeget angesehen, geschätzt und in Anspruch genommen wurde, gilt er in Byzanz in erster Linie als literarisch brillanter Erzähler der Tragödie der Juden und als Philosoph, konkret: als Staatsphilosoph, der den byzantinischen Eliten Exempla für kluge Regierung und gutes Verhalten anbietet.
2. Während im lateinischen Westen das Bewusstsein für die jüdische Identität des Josephus über die Jahrhunderte beibehalten wurde, tritt dieser Aspekt in Byzanz mehr und mehr in den Hintergrund. Josephus wird in

⁵ Schreckenberger 1972; 1977; 1984; 2006. Die Ambivalenz der christlichen Josephus-Rezeption bleibt auch im lateinischen Mittelalter bestehen. Ein überraschend positives Beispiel christlicher Rezeption des Josephus hat Sara Moscone in ihrer Berner Dissertation *Flavio Giuseppe nell'Historia Scholastica di Pietro Comestore: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio* (2023) diskutiert, veröffentlicht als Moscone 2025.

⁶ Mania 2023; siehe auch ihren Beitrag im vorliegenden Band.

Byzanz zunehmend als (Neu-)Römer bzw. Hellene wahrgenommen, so dass er schliesslich sogar zur Identifikationsfigur für christliche byzantinische Schriftsteller im Umgang mit eigenen militärischen (und religiösen) Niederlagen werden kann.

2. Forschungsstand und Überlieferung

Für den Forschungsstand ist bezeichnend, dass es in dem 2016 publizierten *Companion to Josephus* kein eigenes Kapitel zur Rezeption in Byzanz gibt.⁷ Karen Kletters Beitrag «The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages» beschränkt sich für die Zeit nach dem fünften Jahrhundert auf den Westen. Es gibt ein Kapitel zum *Testimonium Flavianum*, zur slawischen Übersetzung des *Bellum judaicum*, zur westlichen Renaissance und zu Josephus in Monty Pythons «Life of Brian» – aber keines zu Byzanz.

Steven Bowman und Theofili Kampianaki haben in diesem Feld Pionierarbeit geleistet.⁸ Aber eine Zusammenschau der Josephus-Rezeption in der gesamten byzantinischen Zeit hat meines Wissens noch niemand unternommen – geschweige denn einen Vergleich mit dem lateinischen Westen. Auch ich werde hier nur auf ganz wenige Aspekte eingehen können, die aber doch zumindest die beiden in den Thesen angesprochenen Grundtendenzen der Josephus-Rezeption in Byzanz an einigen wichtigen Quellen diskutieren können. Während Kampianaki vor allem die Gemeinsamkeit herausstellt, «that Greek and Latin intellectual men often used the same mechanisms to account for the use, and boost the authority, of an important non-Christian writer»⁹, möchte ich auch aufzeigen, wo unterschiedliche Akzentuierungen in der Josephus-Rezeption im lateinischen Westen und im griechischen Byzanz zu finden sind.

Das beginnt mit der Überlieferung: Anders als im lateinischen Westen waren die Werke des Josephus in Byzanz immer vollständig vorhanden. Leider gehen die aktuell zugänglichen Zahlen der bis heute bekannten und verfügbaren Manuskripte noch immer auf diejenigen von Steven Bowman zurück, welcher sich seinerseits auf Schreckenberg beruft. Aber immerhin: Bereits vor vierzig Jahren waren insgesamt 120 griechische Josephus-Handschriften aus Byzanz bekannt, davon datierten 33 vor dem vierzehnten Jahrhundert. Sie enthalten alle bis heute bekannten Werke des Josephus, also: das *Bellum judaicum*, die *Antiquitates judaeae*, die *Vita* und *Contra Apionem*.

In meinen Ausführungen stehen aber nicht die Manuskripte selbst im Fokus des Interesses, sondern Aussagen über Josephus oder Spuren seiner Benutzung in

⁷ Chapman und Rodgers 2016.

⁸ Bowman 2010; Kampianaki 2018; Kampianaki 2020.

⁹ Kampianaki 2020: 316.

Werken anderer byzantinischer Autoren. Ich beginne im fünften Jahrhundert, und zwar nicht nur um den allzu bekannten Euseb zu umgehen, sondern vor allem weil sich die sprachlichen und intellektuellen Wege zwischen Westrom und Byzanz in dieser Zeit verselbständigen.

3. Wahrheitsliebender Philosoph und begnadeter Historiker der jüdischen Tragödie

Die hohe und hochambivalente Wertschätzung des Josephus, welche Euseb seinen Nachfolgern vererbt hat, kommt besonders gut bei dem aus Gaza in Palaestina stammenden Sozomenos zum Ausdruck, der ungefähr zeitgleich mit Isidor von Pelusium schrieb, aber geographisch näher an dem von Josephus berichteten Geschehen war. Als Motivation dafür, eine Kirchengeschichte zu verfassen, bemerkt Sozomenos ganz am Anfang seiner *Historia ecclesiastica*, er habe

gelegentlich darüber nachgedacht, warum der Glaube an den Gott Logos den anderen Menschen leichter gefallen ist, den Hebräern aber schwer zu fassen bleibt, obgleich es doch von Anfang an zu ihrer Tradition gehörte, Gottes Wesen zu verkünden, und sie von der Art und Weise des Erscheinens Christi schon vor dem Ereignis durch die Propheten gehört haben.¹⁰

Nach verschiedenen Beispielen für solche Prophezeiungen wird dann besonders prominent Josephus genannt:

Καὶ Ἰώσηπος δὲ ὁ Ματθίου ὁ ἱερεύς, ἀνὴρ παρὰ τε Ἰουδαίοις ἐπιδοξότατος γενόμενος, ἔτι δὲ καὶ παρὰ Ῥωμαίοις, ἀξιώχρεως ἂν εἴη μάρτυς τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ ἀληθείας. ἄνδρα μὲν γὰρ αὐτὸν ἀποκαλεῖν ὁκνεῖ ὡς παραδόξων ἔργων ποιητὴν καὶ διδάσκαλον λόγων ἀληθῶν, Χριστὸν δὲ περιφανῶς ὀνομάζει· καὶ τῷ σταυρῷ καταδικασθῆναι καὶ τριταῖον ζῶντα φανῆναι καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ προειρησθαι τοῖς θείοις προφήταις οὐκ ἄγνοεῖ. πολλοὺς δὲ ὄντας οὕς ἐπηγάγετο Ἑλληνὰς τε καὶ Ἰουδαίους ἐπιμεῖναι ἀγαπῶντας αὐτὸν μαρτυρεῖ, καὶ τὸ ἀπ' αὐτοῦ ὠνομασμένον μὴ ἐπιλείψαι φύλον. καὶ μοι δοκεῖ ταῦτα ἱστορῶν μονονουχὶ βοᾶν ἀναλόγως τοῖς ἔργοις θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν· ὑπὸ δὲ τοῦ παραδόξου πράγματος καταπλαγείς ὠδίῳ μέσος παρέδραμε, μηδὲν τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεῦσασιν ἐπισκῆψας, μᾶλλον δὲ καὶ συνθέμενος.¹¹

Auch der Priester Josephus, Sohn des Matthias, ein bei den Juden und auch bei den Römern hochgeehrter Mann, dürfte ein glaubwürdiger Zeuge für die Wahrheit über Christus sein. Er zögert nämlich, ihn einen Mann zu nennen, da er Wundertaten voll-

10 Sozomenos, *Hist. eccl.* 1,1 (Ed. Hansen 2004: 98–99): Ἐννοια μοί ποτε ἐγένετο, τί δὴ ἄρα τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνθρώποις ἐτοιμότερα συνέβη ἢ περὶ τὸν θεὸν λόγον πίσις, Ἑβραίοις δὲ δύσπιστος καίτοι τὰ θεῖα πρεσβεύειν ἐξ ἀρχῆς παρειληφόσι καὶ τὰ περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ, ὅπως ἔσται, πρὶν γένηται μαθοῦσι διὰ τῶν προφητῶν.

11 Sozomenos, *Hist. eccl.* 1,5–6 (Ed. Hansen 2004: 100–101).

brachte und wahre Lehren vortrug, und bezeichnete ihn ganz offen als Messias; er sei zum Kreuzestod verurteilt worden und am dritten Tag lebendig erschienen, und ihm ist wohl bewusst, dass vieles andere Wunderbare über ihn durch die Propheten Gottes vorhergesagt worden ist. Auch bezeugt er [Josephus], dass er [Jesus] viele Hellenen und Juden für sich gewann und dass sie bei ihrer Liebe zu ihm blieben, und dass das nach ihm benannte Volk nicht ausgestorben ist. Mir kommt es so vor, als ob er mit diesem historischen Bericht beinahe verkündet, dass Christus entsprechend seinen Taten Gott ist, dass er jedoch, von der wunderbaren Tatsache eingeschüchtert, halbwegs neutral daran vorbeigeht, ohne den an ihn gläubig Gewordenen einen Vorwurf zu machen, vielmehr ihnen sogar zustimmend.

Die Deutung des Josephus als Zeuge für Christus findet sich in vielen byzantinischen Texten. Interessant ist aber, dass damit ein weiteres Motiv verwoben ist, welches in der westlichen Rezeption keine so prominente Rolle spielt, für den byzantinischen Josephus aber zentral werden wird: das tragische Element, das in der Erzählung und der Figur des Josephus liegt.

Auch dieses Element ist bereits im vierten Jahrhundert angelegt. Dass Josephus die Darstellung des «Dramas der jüdischen Geschichte» auf besonders wirkungsvolle Weise erzählt habe, erwähnen Basilios von Caesarea, Johannes Chrysostomos und Kyrill von Alexandria.¹² Das Tragische wird aber nicht nur auf die Erzählung des Josephus über das Schicksal der Juden bezogen, sondern auch auf seine Person selbst, und hier scheint der Unterschied zum lateinischen Westen zu liegen. Er konnte «die Wahrheit nicht verbergen», sagt Theodoret von Cyrus über Josephus,¹³ und der Autor des ersten griechischen Kommentars zur Johannes-Apokalypse, Oecumenius, beschreibt Josephus als «von der Wahrheit gezwungen».¹⁴

Dieses Element des *Josephus tragicus* zieht sich durch die byzantinische Josephus-Rezeption hindurch und wird an deren Ende mit dazu beitragen, dass sich manche Autoren mit Josephus regelrecht identifizieren können. Die Charak-

12 Siehe Basilios von Caesarea, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* (PG 31: 324): τοῦτο τὸ δράμα Ἰουδαϊκῇ ἐτραγῳδῆσεν ἱστορία, ἣν Ἰώσηπος ἡμῖν ὁ σπουδαῖος συνεγράψατο («Diese Tragödie erzählt die »Jüdische Geschichte«, die der eifrige Josephus geschrieben hat»); Johannes Chrysostomos, *Adversus Iudaeos* (PG 48: 896): τὸν καὶ τὰς συμφορὰς αὐτῶν τραγωδῆσαντα («der auch ihre tragischen Geschehnisse erzählt hat»); Cyrill von Alexandria, *Commentarius in XII prophetas minores* (Ed. Pusey 1965: 2.185, Z. 4–5): ὁ μυρίοις στόμασι τὰ Ἰουδαίων ἐκτραγωδῆσας πάθη («der aus tausenden Berichten die tragischen Leiden der Juden erzählt hat»).

13 Theodoret von Cyrus, *Interpretatio in Daniele* (Ed. Schulze und Noesselt in PG 81: 1544, Z. 24–25): τὴν δὲ ἀλήθειαν κρύπτειν οὐκ ἀνεχόμενος («aber er [Josephus] ertrug es nicht, die Wahrheit zu verbergen»).

14 Oecumenius, *Commentarius in Apocalypsin* (Ed. Hoskier 1928: 88, Z. 8–10): ὑπὸ τῆς ἀληθείας βιαζόμενος («von der Wahrheit gezwungen»).

terisierung des von der Wahrheit Gezwungenen verbindet sich wiederum gut mit dem Bild vom Philosophen, der nichts als die Wahrheit sucht.

So spricht der Weltchronist Johannes Malalas im sechsten Jahrhundert von Josephus als «Philosoph der Hebräer» und «dem sehr weisen Josephus», weil er die Vorzeichen des Untergangs seines Volkes erkannt habe.¹⁵ Georgios Monachos weiss im neunten Jahrhundert sogar zu berichten, *welcher* philosophischen Schule Josephus angehörte: den Essenern.¹⁶ Die Frage, ob es im Werk des Josephus wirklich Stellen gibt, die für diese Sichtweisen herangezogen werden können, lasse ich an dieser Stelle beiseite, denn hier geht es um die byzantinische Figur des Josephus.

4. Photios: Josephus, einer von uns

In der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts treten auch die literarischen Qualitäten des Josephus stärker ins Bewusstsein der Byzantiner. Dies ist vermutlich dem Patriarchen Photios zu verdanken (gestorben 893), der Josephus in den 850er Jahren in seinem *Μυριόβιβλον ἢ βιβλιοθήκη* (*Myriobiblon* oder *Bibliothek*) als grossen Literaten preist. Dieses Werk ist eine lose Zusammenstellung von Lektüreindrücken aus 386 Codices, die in Byzanz höchst einflussreich wurde. Die Tatsache, dass Photios in drei Kapiteln auf Josephus eingeht, lässt darauf schliessen, dass er zumindest drei Josephus-Codices in seiner Patriarchatsbibliothek in Konstantinopel zur Verfügung hatte.¹⁷

Photios hat offenbar zunächst das *Bellum judaicum* gelesen, in dem «der Jude Josephus die Leiden der Juden» beschreibt. Er lobt vor allem das stilistische Können des Josephus: die Klarheit und Eleganz seiner Sprache, besonders seine Fähigkeit, gegensätzliche Meinungen in ausgewogener und ganz gleichberechtigter Weise darzustellen, zugleich sei Josephus sentenzenhaft wie kein anderer (Cod. 47).¹⁸ Inhaltlich interessieren Photios, wie schon Malalas, vor allem die Vor-

¹⁵ Johannes Malalas, *Chronographia* 10,26 (Ed. Thurn 2000: 187): καὶ ἐξ ἐκείνου ὄλεθρος ἤρξατο τοῖς Ἰουδαίοις, καθὼς Ἰώσηπος ὁ Ἑβραίων φιλόσοφος ταῦτα συνεγράψατο («Und von dieser Zeit an brach der Untergang über die Juden herein, wie der Philosoph der Juden, Josephus, es beschrieben hat»); *Chron.* 10,45 (Ed. Thurn 2000: 197): καθὼς καὶ Ἰώσηπος ὁ σοφώτατος συνεγράψατο («wie auch der sehr weise Josephus geschrieben hat»). Zu Malalas und seinem Werk siehe Meier, Radtki und Schulz 2016.

¹⁶ Georgios Monachos, *Chronicon* (Ed. de Boor 1983: 329, Z. 10–11): Ἑσσαιῶι, ὡς φησιν Ἰώσηπος, Ἰουδαῖοι μὲν εἰσι τὸ γένος («Die Essener sind, wie Josephus sagt, Juden von Abstammung her»); *Chronicon* (Ed. de Boor 1983: 331, Z. 22–23): Ταύτην οὖν Ἰώσηπος ἀκρῶς ἀσκήσας τὴν φιλοσοφίαν («Diese Philosophie also betrieb Josephus auf höchster Stufe»).

¹⁷ Zur Bibliothek des Photios siehe Schamp 1987 und Treadgold 2020, speziell zu seiner Behandlung des Josephus: Maas 1990.

¹⁸ Vgl. Photios, *Bibliothek* 47 (Ed. Henry 1959: 135, Z. 35–37).

zeichen (σημεία), die Josephus für den Untergang Jerusalems anführt. Photios sagt aber auch, was Josephus nicht ist (Cod. 48): nämlich der Autor eines Traktats *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας*, welcher zu jener Zeit offensichtlich Josephus zugeschrieben wurde. Dass dies falsch sein muss, zeigt Photios mit drei Argumenten: Zum einen gebe der Traktat die christliche Lehre von Christus korrekt wieder, so dass ein jüdischer Autor ausgeschlossen sei. Zum anderen sei der literarische Stil ein ganz anderer als in den übrigen Werken des Josephus. Zum dritten verweist Photios auf Marginalien, die das Werk einem christlichen Priester aus Rom namens Gaius zuschreiben.

In Codex 76 kommt Photios nochmals auf Josephus zurück, und diesmal hat er das gesamte Werk im Blick. Wieder lobt er den literarischen Stil, und erklärt nun auch die Abstammung des Josephus: jüdisch vom Vater, kaiserlich von der Mutter.¹⁹ In einem seiner Briefe betont Photios explizit, dass Josephus in Rom nicht als Fremder angesehen wurde.²⁰

Bei Photios kommen also drei wichtige Aspekte zusammen: Josephus ist ein hervorragender Literat, ein prophetischer Philosoph und römischer Staatsbürger. Er ist jüdischer Abstammung, aber dennoch «einer von uns» Römern. Sein Jüdischsein wird hier also nicht für die christliche Polemik herangezogen. Er ist nicht mehr der Jude, der gegen das Judentum die christliche Wahrheit bezeugt, sondern der Amtsträger, der die Zeichen der Zeit erkennt.

Nur am Rande sei bemerkt, dass der gesamte «Josephus» im elften Jahrhundert genau in dieser Doppelrolle als Jude und Philosoph auch in die slawische Welt vermittelt wurde.²¹ In den slawischen Übersetzungen des *Bellum judaicum* wird der Anfang des Josephus-Textes (*Bell.* 1,1–30) durch eigene Vorworte ersetzt, etwa: «Dies ist das Buch des weisen Josephus, gross im Wort und weit im Geist,

19 Photios, *Bibliothēke* 76 (Ed. Henry 1959: 157, Z. 35–37): Ἐστὶ δὲ ὁ Ἰώσηπος γένος μὲν Ἰουδαῖος, ἱερεὺς καὶ ἐξ ἱερῶν τὰ πρὸς πατὸς ἄνωθεν καταγόμενος, ἐκ βασιλείου δὲ φυλῆς ἀπὸ τῆς μητρός («Josephus ist jüdischer Abstammung, ein Priester mit priesterlichen Vorfahren väterlicherseits, und von königlichem Stamm durch die Mutter»); *Bibliothēke* 76 (Ed. Henry 1959: 158, Z. 29–30): τῆς Ῥωμαϊκῆς τυχεῖν πολιτείας καὶ πάντων ἐν ἀφθονίᾳ καταστῆναι («Er war römischer Bürger und mit vielen Begabungen ausgestattet»).

20 Photios, *Epistulae et Amphilochia*, Epist. 247,23–25 (Ed. Laourdas und Westerink 1984): Ἰώσηπος, Ἑβραίων τε γνησίας σποράς ἐκβλαστήσας καὶ αὐτὰ πατρίδα τὰ Ἱεροσόλυμα κεκληρωμένος ἐξ ἱερῶν τε καὶ ἱερεὺς αὐτὸ τοῦτο χρηματίσας, πλὴν πρὸς τῇ Ῥωμαίων κλήσει («Josephus ist von der Abstammung her Hebräer, und er hat als Vaterstadt Jerusalem zugeteilt bekommen und war als Priester geweiht, aber zugleich wurde er zu den Römern gerufen»).

21 Siehe Fält 1990; Leeming und Leeming 2003. Die Übersetzungen wurden direkt aus dem Griechischen angefertigt. Fält (1990: 85) zählte 30 altslawische Handschriften, wobei nicht alle den vollständigen Josephus enthielten. Er erwähnt auch eine altslawische Übersetzung des *Sefer Josippon* (Fält 1990: 80).

der jüdischer Abstimmung war, aber wahrhaft treu der Philosophie».²² Da das *Bellum judaicum* bis zur Übersetzung des Alten Testaments ins Slawische im fünfzehnten Jahrhundert die einzige Quelle der Slawen für die Geschichte Israels war, hatte es ein entsprechend hohes Ansehen und einen entsprechenden Einfluss in diesem Kulturraum.

5. Literarische Nachahmung und historischer Vergleich bei Niketas Choniates

Die spezifisch byzantinische Aneignung des Josephus als tragischer Literat, Philosoph und Eingebürgerter hat wohl den Nährboden dafür geschaffen, dass Josephus im Geschichtswerk des Niketas Choniates als Folie für die Darstellung innerchristlicher Querelen dienen konnte. Die *Chronike diegesis* erzählt die Reichsgeschichte von 1118 bis 1206, darunter auch die Belagerung und Entweihung der Hagia Sophia während eines Putschversuchs im Jahr 1181. Maria Komnene, die Tochter des Kaisers Manuel Komnenos I., und ihr Mann Renier von Montferrat revoltierten in diesem Jahr gegen Maria von Antiochien, die für ihren noch zu jungen Sohn Alexios II. als Kaisermutter regierte. Im Verlauf der Auseinandersetzungen suchten die Rebellen Schutz vor den kaiserlichen Truppen in der Hagia Sophia. Im Narthex der Kirche, so berichtet Choniates, kommt es zur gewaltvollen Konfrontation mit vielen Toten und Verletzten. Kurz vor der Eskalation lässt Choniates den aufständischen Renier von Montferrat eine glühende Rede halten, die, wie Alicia Simpson zeigen konnte,²³ nach dem Vorbild der Reden der Generäle von Josephus in seinem *Bellum judaicum* gestaltet ist. Renier legitimiert darin die Tatsache, dass Angehörige derselben Religion sich gegeneinander erheben, wenn einige dem Volk schaden, anstatt sich gemeinsam gegen äussere Feinde zu richten.

ἐπί τινος μετεώρου σκιμποδίου κατὰ τὸν Μάκρωνα παρευρεθέντος στὰς αὐτὸς καὶ περιστήσας τοὺς παρεσκευασμένους εἰς πόλεμον ἔφησε τοιάδε· Ἐχρῆν μὲν μὴ καθ' ὁμοφύλων καὶ ὁμοπίστων, ἀλλὰ κατὰ τῶν ἐχθρῶν τοῦ σταυροῦ τὰς πολεμικὰς ταύτας περιβεβλησθαι στολὰς καὶ τὰς χεῖρας τοῖς φασγάνοις καθωπλίσθαι· ἔπει δὲ οἱ τὰ τῆς βασιλείας Ῥωμαίων μοχθηρῶς διέποντες τοῦτο μὲν ἀφεύλοντο, ἀναγκαστῶς δὲ καὶ οὐκ οὐκον προαιρετῶς τὰς ἡμετέρας λόγχας καθ' ἑαυτῶν ἀκονήσαντες ἔχουσι, μὴ δὴ ἀγεννῶς ἐπιστῶμεν τοῖς ἐπιούσῃ, μὴδ' ὅτι ταυτόπιστοι καὶ ὁμογενεῖς ἀναλογισώμεθα, ἀλλ' ὡς πολε-

22 St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Ms. Uvarov 3 (saec. xv), Fol. 409. Englische Übersetzung bei Leeming und Leeming (2003: 17): «This is the book of the wise Josephus, great in word and vast of mind, who was of Jewish descent, truly loyal to philosophy» (leider ohne Abdruck des Slawischen).

23 Simpson 2013.

μίους θεοῦ πρότερον, οὗ τὸ ἱερὸν τόδε εἰσίσιν ἀναιδῶς, ἔπειτα δὲ καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιπάλους ἀμυνώμεθα. πάντως δέ εἰσι τὰ τῆς ἀμύνης ἀνεύθυνα· [...]

ἡμῖν δὲ καὶ τὸ θεῖον εἴσεται δήπουθεν χάριν, εἰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦδε τοὺς μαιφόνους ἀποσοβήσομεν, εἴτε μὴν κεχηνόσιν, ὡς ὁρᾷτε, κατὰ τῶν ἁγίων καὶ διαρπάσαι ταῦτα προθυμουμένοις ἀντιβαίημεν.

Dann bestieg er einen hohen Stuhl, der sich irgendwo im Makron gefunden hatte, und hielt an seine Gewappneten ungefähr folgende Rede: «Nicht gegen unsere Mitbürger, nicht gegen unsere Glaubensbrüder hätten wir unsere Rüstung anlegen und unsere Hände mit dem Schwerte waffnen sollen, sondern gegen die Feinde des Kreuzes. Aber diese Möglichkeit haben uns jene Elenden genommen, die heute das Reich der Rhomäer führen. Sie haben damit unsere Lanzen gegen sich selbst geschärft, wir haben es nicht gewollt, wir handeln gezwungenermaßen. Treten wir tapfer den Angreifern entgegen! Denken wir nicht daran, dass sie den gleichen Glauben haben wie wir, dass sie die gleiche Stadt bewohnen, sondern wehren wir sie ab als Feinde Gottes, in dessen Heiligtum sie ohne Scheu eindringen, wehren wir sie ab als Feinde, die uns hassen! Niemand kann uns belangen, wenn wir uns wehren, wir haben sie nicht angegriffen, wir haben nicht die Waffen gegen sie erhoben, [...]

Uns wird auch die Gottheit Dank wissen, wenn wir von ihrem Heiligtum hier die blutbesudelten Mörder verjagen, wenn wir diesen Räubern entgegentreten, die – wie ihr seht – gierig nach den heiligen Geräten lechzen».²⁴

Auch in der Reflexion auf dieses Ereignis greift Choniates auf Josephus zurück – zwar ohne seinen Namen zu nennen, aber doch unverkennbar. Dabei tritt die Hagia Sophia an die Stelle des Jerusalemer Tempels, und Alexios II. und Maria Komnene werden mit Titus verglichen, wobei Titus als das viel bessere Vorbild kaiserlicher Milde (*clementia*) dargestellt wird. Die implizite Botschaft: Wenn der kaiserliche Hof auf die Forderungen Marias von Antiochien eingegangen wäre, dann hätte die Zerstörung der Hagia Sophia verhindert werden können – und müssen, denn:

εἰ γὰρ ὁ τῶν Ῥωμαίων στρατηγὸς Τίτος, ὁ πάλαι τῇ Ἱερουσαλὴμ βαλὼν χάρακα, τοσοῦτον ἐφείδετο τοῦ Σολομωντείου νεῶ καὶ οὕτω τοῦ ἐκεῖνον ἐξείχετο σώζεσθαι, ὡς ἐλέσθαι βάλλεσθαι μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐκεῖθεν ἐκπηδῶντος Ἰουδαϊκοῦ τάγματος καὶ κακῶς πάσχειν τὸ οἰκεῖον στράτευμα ἢ γοῦν τι θεομισῆς ἐπὶ τῷ πολυτελεῖ ἐκείνῳ καὶ θαυμασίῳ ἔργῳ βουλευσασθαι, ἀνὴρ καὶ ταῦτα μὴ εἰδὼς θεόν, οὗ τὸ τέμμενος ὑπεστέλλετο, ἀλλὰ θεοῖς ἀπονέμων σέβας κακῶς, οἱ τὸν οὐρανὸν οὐκ ἐποίησαν, ποῖαν οὐκ ἂν ἔδει τιμὴν θεοσεβοῦντας ἀπονεῖμαι Χριστιανούς τῷ καλλίστῳ τῷδε καὶ θεῷ ναῶ, ὃνπερ ἀτεχνῶς θεοῦ χεῖρες ἡρχιτεκτόνησαν καὶ ὕστατον καὶ πρῶτον ἐκαλλιτέχνησαν ἔργον ἀμίμητον καὶ ἀντικρυς ἐπὶ γῆς οὐράνιον σφαίρωμα.²⁵

²⁴ Niketas Choniates, *Chronike diegesis* (Ed. van Dieten 1975: 238–239, Z. 11), deutsche Übersetzungen hier (wie unten) aus Grabler 1966.

²⁵ Niketas Choniates, *Chronike diegesis* (Ed. van Dieten 1975: 241, Z. 67–78).

Wenn selbst Titus, der Feldherr der Römer, der einst Jerusalem belagerte, den Salomonischen Tempel so eifrig zu schonen und zu retten suchte, dass er sich lieber von den aus ihm hervorbrechenden jüdischen Bataillon beschossen liess und lieber sein eigenes Heer schweren Verlusten aussetzte, als einen gottlosen Anschlag gegen das kunstvolle, wunderbare Bauwerk erwogen hätte – und dabei kannte er den Gott, vor dessen Tempel er zurückscheute, den Schöpfer des Himmels und der Erde nicht, sondern war noch einer, der seine Ehrerbietung den falschen Göttern erwies, die nicht den Himmel geschaffen haben! –, welche Ehrfurcht hätten da nicht fromme Christen vor diesem herrlichsten Gotteshaus haben müssen, das, man kann es nicht anders sagen, Gottes Hände selbst erbaut und im Grössten und Kleinsten zu einem unnachahmlichen Kunstwerk, ja geradezu zu einem Himmelsgewölbe auf Erden ausgeschmückt haben?

Obwohl Josephus hier nicht namentlich genannt ist, steht er ganz klar – und für gebildete Leser erkennbar – im Hintergrund. Niketas Choniates stellt sich damit literarisch in die Nachfolge des Josephus. Dass es zwischen Juden und Römern grössere kulturell-religiöse Unterschiede gibt als zwischen den verschiedenen kaiserlichen Gruppen, die 1181 um die Macht kämpfen, wird dabei sogar problematisiert: «und dabei kannte er den Gott, vor dessen Tempel er zurückscheute, den Schöpfer des Himmels und der Erde nicht, sondern war noch einer, der seine Ehrerbietung den falschen Göttern erwies, die nicht den Himmel geschaffen haben». In diesen Worten drückt sich eine doppelte Distanz aus: einerseits zu Titus, der den wahren Gott nicht kennt, und andererseits vom Jerusalemer Tempel, der zur Verehrung falscher Götter gedient habe. Josephus kann trotz dieser doppelten Distanz für den Historiker Choniates als Vorbild dienen.

6. Theodoros Metochites: Philon der Ägypter und Josephus der Römer

Mit den Stichworten «Nachahmung und Vergleich» lässt sich auch die Josephus-Rezeption bei Theodoros Metochites, einem Gelehrten und Beamten am Hof des Kaisers Andronikos II. Palaiologos zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts, charakterisieren. Seine *Semeioseis gnomikai* bieten ein Panorama griechischer Gelehrsamkeit in 120 Essays, in denen er auch Josephus explizit behandelt und diesen erstmals mit Philon vergleicht. Beide werden als ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἔθνους Ἑβραίων, also als Hebräer, eingeführt, beide als hochgebildet gepriesen: Philon wie Josephus seien «berühmter geworden als alle anderen aus dem Geschlecht der Hebräer», weil sie «griechische Weisheit zusätzlich zu der ihnen angestammten Weisheit erworben» hätten, und weil beide in einem eleganten griechischen Stil geschrieben hätten.²⁶

26 Theodoros Metochites, *Semeioseis gnomikai* 16,1,9 (Ed. Hult 2002): Ἀποτέρω μὲν γὰρ τῷδε τῷ ἀνδρὶ πλείστον ἀμέλει τῶν ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντων ἔθνους Ἑβραίων τῶν ἀπὸ τοῦ παν-

Aber Philon kommt im Vergleich deutlich schlechter weg als Josephus, der denn auch, obwohl anachronistisch, als erster aufgeführt wird. Josephus wird in dem ihm eigens gewidmeten Kapitel 15 vor allem für seinen literarischen Stil gepriesen: Er sei leicht und natürlich, fliesse dahin wie ein Fluss.²⁷ Immer wieder hebt Metochites die natürliche Begabung des Josephus hervor: φύσει bzw. κατὰ φύσεως kommt in dem kurzen Abschnitt insgesamt sechzehn Mal mit Bezug auf Josephus vor.

Philon dagegen geniesst zwar offenbar einen sehr guten Ruf bei der Leserschaft des Metochites, wird aber genau aus diesem Grund zurechtgestutzt: Er sei bei weitem nicht so hervorragend wie der sprichwörtliche Vergleich behaupte, dass «Philon wie Platon und Platon wie Philon schreibt» (ὅτι δὴ Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει). Dieses Urteil lehnt Metochites als prahlerisch und unverschämt ab.²⁸ In Wirklichkeit sei Philon längst nicht so natürlich begabt wie Josephus. Er, Philon, habe sich das philosophische Wissen hart erarbeitet, sei aber im Grunde doch immer ein Ägypter geblieben – und was das bei Metochites bedeutet, wird gleich im nächsten Kapitel deutlich, das den Titel trägt: «Dass alle, die in Ägypten ausgebildet wurden, in einem ziemlich rauen Stil schreiben».²⁹

τὸς αἰῶνος ἐνδόξω ἐγενέσθην ἐπὶ τῇ κτήσει τῆς Ἑλληνικῆς σοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ, καὶ πλεῖστά γε συνεταξάτην κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν τῆς γλώττης εὐγένειαν («Beide Männer wurden bekannter aus ihrem ganzen Volk der Hebräer als alle anderen aus allen Zeiten durch den Erwerb der griechischen zusätzlich zu ihrer heimatlichen [d. h. hebräischen] Weisheit, und sie fügten sie reichlich zusammen in der griechischen Eleganz der Sprache»). Zu Metochites' Leben und Werk siehe Beck 1952; Wahlgren 2018; Kermanidis 2020.

²⁷ Theodoros Metochites, *Semeioseis gnomikai* 15,1,1 (Ed. Hult 2002): Ἰώσηπον δὲ τὸν Ἑβραῖον ἀξίων τις ἐπαινεῖν κατ' ἄμφω, τὴν τε τοῦ νοῦς καὶ τὴν τῆς γλώττης εὐκολίαν, δικαίως ἂν ἐμοὶ δοκεῖν ἀξιολογεῖν («Josephus, den geehrten Juden, aber lobt man für beides, sowohl den Verstand als auch die leichte Sprache, zu Recht gemäss meinem Urteil»).

²⁸ Theodoros Metochites, *Semeioseis gnomikai* 16,1,1 (Ed. Hult 2002): Φίλωνος δ' αὖθις τοῦ Ἑβραίου περὶ τοῦτο νῦν λέγειν ἔχομεν εὐθύς, ὥς ἄρα μέγα μαρτύριον τῆς αὐτοῦ σοφίας τὸ παρὰ πᾶσι τοῦτο σχεδὸν περιαρδόμενον πάσαι πρότερον, ὅτ' ἐνίων εἰρημένον παραβαλλόντων αὐτὸν Πλάτωνι, ὅτι δὴ Φίλων πλατωνίζει ἢ Πλάτων φιλωνίζει («Über Philon den Juden können wir nun sofort sagen, dass es ein grosses Zeugnis für seine Weisheit ist, dass er von beinahe allen seit langem besungen wird. Von einigen sagt man, dass sie ihn mit Platon vergleichen, das heisst, dass Philon wie Platon oder Platon wie Philon schreibt»).

²⁹ Theodoros Metochites, *Semeioseis gnomikai* 17 (Ed. Hult 2002): Ὅτι πάντες ὅσοι ἐν Αἰγύπτῳ ἐπαιδεύθησαν τραχύτερον τῷ λέγειν χρῶνται. Was genau gemeint ist, erklärt Metochites z. B. in *Semeioseis gnomikai* 17,2,1: καὶ τῆς γλώττης πρόνοιαν ἐπιμελῶς ποιούμενος, οὐχ ἱλαρὸς καθάπαξ ἐμπίπτει τοῖς ὥσιν, οὐδὲ λείως τοῖς ῥήμασιν οἷς ἐρμηνεύων ἐκάστοτ' ἐκφέρει τὸν νοῦν καὶ διαπλάττει καὶ προδείκνυσιν («Auch wenn er mit Eifer Sorge für die Sprache trug, fallen die Worte, die er stets bei den Auslegungen seiner Gedanken ausführt, wiedergibt oder vorträgt, nicht glücklich oder geschmeidig in die Ohren der Zuhörenden»).

Josephus dagegen sei auf natürliche Weise mit Philosophie und Rhetorik vertraut gewesen – und wohl auch deshalb sei er, obwohl fremder Abstammung, als einer von wenigen aufgenommen und wie ein Einheimischer behandelt worden. Interessant ist, dass Metochites hier nicht von «Römern», sondern von «Hellenen» spricht. Dass er diese Bemerkungen im Kapitel «Über Philon» unterbringt, zeigt zusätzlich seine eindeutige Präferenz für Josephus gegenüber Philon. Während letzterer die Nachteile seiner Geburt auch mit grössten Mühen nicht überwinden konnte, war es Josephus mit einer natürlichen Leichtigkeit möglich, Helene zu werden.³⁰

Philon und Josephus stehen exemplarisch für die Antithese von Philosophie und Rhetorik, die sich durch das gesamte Werk des Metochites zieht.³¹ Noch viel mehr aber stehen sie für die Antithese von natürlicher (Josephus) und erlernter (Philon) Gelehrsamkeit. Interessant für die Fragestellung nach der Bedeutung des Jude-Seins ist hier, dass Philon und Josephus beide als Hebräer eingeführt werden, aber der entscheidende Unterschied darin gesehen wird, dass Philon stets ein Ägypter blieb, während die natürliche Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit des Josephus ihn zu einem perfekten griechischen Intellektuellen macht.

Warum ist dieser Vergleich so bedeutsam für Metochites? Vielleicht sah er Parallelen zwischen Josephus und seiner eigenen Vita: Metochites muss ein ausserordentlich begabter Mensch gewesen sein, der als Diplomat, Beamter, Theologe, Philosoph, Historiker, Astronom, Dichter und Kunstmäzen am kaiserlichen Hof Andronikos II. Palaiologos bis zu dessen Abdankung 1328 wirkte, obwohl sein Vater, der Erzdiakon Georgios Metochites, aus kirchenpolitischen Gründen verbannt worden war.

Derartige Überlegungen sind nie frei von Spekulation, aber es bleibt der doch interessante Befund, dass und mit welcher Begründung Josephus im direkten Vergleich bei Metochites deutlich besser abschneidet als Philon.

³⁰ Theodor Metochites, *Semeioseis gnomikai* 16,2,1 (Ed. Hult 2002): 'Εοικέ γε μὴν ὁ Ἰώσηπος, καὶ ἀφ' ὧν συνεγράψατο δῆλον τοῦτ' ἔστι καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ βίου αἰρέσεως, ἥττον προσταλαμπωρῆσαι τοῖς λόγοις ἢ κατὰ τὸν Φίλωνα, καὶ μὴ παραπλησίως ἑαυτὸν ἐκδοῦναι τοῖς ἐνταῦθα πόνοις, ἀλλὰ τῇ φύσει μᾶλλον ἐνευδοκιμεῖν ἢ τῇ περὶ τὸ πρᾶγμα σχολῇ («Es scheint, dass Josephus – dies ist sowohl von seinen Texten her offenkundig als auch vom Verlauf seines Lebens – besser mit den Worten zurechtkam als Philon, und er musste sich selbst nicht in derselben Weise aufopfern für die Arbeit, erlangte aber [dank seinem] natürlichen Talent mehr Ruhm als durch Gelehrsamkeit»); *Semeioseis gnomikai* 16,2,3 (Ed. Hult 2002): ὀλίγων ἐδεήθη τῶν πόνων ὥστε παρ' Ἑλλήσιν ἀριστεύσαι κομιδῇ μετ' ὀλίγων ἐναρίθμιος, καὶ ἀπὸ ξένης ἥκων τοῖς γνησίοις ἐμπολιτεύσασθαι καὶ συντάξασθαι. («Wenig Aufwand brauchte es, so dass er unter den Griechen zusammen mit wenigen unter den besten war, auch wenn er von den Ausländern gekommen ist, hatte er rechtmässig das Bürgerrecht und war auch so bestimmt»).

³¹ Siehe dazu Bydén 2002.

Während für Metochites offenbleiben muss, ob er die Parallelen zwischen seinem eigenen Leben und Werk und dem des Josephus gesehen und bewusst eingesetzt hat, ist dies bei Michael Kritoboulos, dem Chronisten der Eroberung von Byzanz durch die Osmanen im fünfzehnten Jahrhundert, ganz offensichtlich und intendiert der Fall.

7. Michael Kritoboulos: Josephus als Identifikationsfigur

Michael Kritoboulos verfasste in den späten 1560er Jahren eine Geschichte über die osmanische Eroberung von Byzanz, in der er persönlich involviert gewesen war. Als Gouverneur der Insel Imbros hatte Kritoboulos mit den osmanischen Eroberern kollaboriert und die Insel kampflos übergeben. Später diente er der osmanischen Administration und widmete sein Geschichtswerk Sultan Mehmed II. dem Eroberer.³² Im Vorwort erklärt er, dass er den vielen arabischen und persischen Erzählungen über die osmanischen Eroberungen eine griechische an die Seite stellen wolle, damit auch die Eroberten selbst von den grossen Taten Mehmeds erfahren können.

Mehmed II. wird von Kritoboulos als neuer Weltherrscher in der Nachfolge Alexanders des Grossen bezeichnet und mit den Titeln sowohl des römischen Kaisers, Autokrator, als auch des persischen Grosskhans, Schahanschah («König der Könige»), belegt. Die dem Sultan gewidmete *Historia* hat denn auch das ausdrückliche Ziel, Mehmed II. als Herrscher von Gottes Gnaden und die Niederlage der Byzantiner als selbstverschuldet anzuerkennen. Dabei unterscheidet Kritoboulos zwischen dem Versagen der ganzen Nation und einzelnen Anführern und fordert, dass auch die Strafe nicht kollektiv, sondern gezielt und individuell zu erfolgen habe.

εἰ δέ τινες ἐν καιροῖς ἰδίῳ τῶν πραγμάτων ἐπιστατοῦντες μοχθηρία φύσεως κακοὶ γεγónασι περὶ τὴν ἀρχὴν καὶ τοῖς πραγμάσιν οὐκ εἰς δέον ἐχρήσαντο, οὐκ ἔστι τοῦτο τοῦ γένους ἀμάρτημα, ἀλλὰ τῶν κακῶς τε καὶ ὡς οὐκ ἔδει χρησαμένων τοῖς πράγμασιν· οὐς καὶ δίκαιον μόνους εὐθύνειν, ἀλλὰ μὴ τοῦ γένους κατηγορεῖν, ὥσπερ δὴ καὶ τοὺς ἀγαθοὺς νῦν ἐπαινεῖν καὶ τὰ τούτων ἔργα ἐκ παντὸς τρόπου θαυμάζειν τε καὶ κοσμεῖν καὶ μὴ διὰ τὴν ἐνίων ῥαθυμίαν τε καὶ κακίαν ἀποστερεῖν ἐθέλειν τούτους τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν ἄθλων τῆς ἀρετῆς· ἀλλ' οὐ δίκαιον.³³

Wenn aber einige, die in bestimmten Zeiten die politische Verantwortung übernommen haben, aus persönlicher Untauglichkeit mit der Herrschergewalt nicht richtig umgehen konnten und die Regierungsgeschäfte nicht so, wie es sein sollte, geleitet haben, so ist dies nicht ein Fehler des Volkes, sondern derer, die die Dinge schlecht und unangemessen gehandhabt haben. Diese allein darf man zur Rechenschaft ziehen, aber

32 Zu Leben, Werk und Wirkung des Kritoboulos siehe Szil 2019.

33 Kritoboulos, *Historia* 1,3,7 (Ed. Reinsch 1983: 14–15).

nicht das Volk anklagen – wie es ja auch gerecht ist, im vorliegenden Fall die Tüchtigen zu loben, ihre Taten auf jede Weise zu bewundern und auszuschnücken und nicht durch den Leichtsinn und die Unfähigkeit einiger diese des Lobes und Preises für ihre Tüchtigkeit berauben zu wollen. Das wäre nicht gerecht.

Dies ist wohl als Kritik an Kaiser Konstantinos XI. Palaiologos zu verstehen, der das Angebot Mehmeds II. für eine friedliche Übergabe Konstantinopels mehrfach ausgeschlagen und die Stadt damit der Zerstörung ausgeliefert hatte. Die Parallelen zu Josephus liegen auf der Hand – sowohl was die Biographien der beiden Autoren als auch was die Tendenzen und Intentionen ihrer Werke betrifft.

Kritoboulos macht aus dieser Parallele auch kein Hehl, sondern bezieht sich ausdrücklich auf Josephus. Dabei fällt auf, dass Kritoboulos zweimal die «Wahrheitsliebe» des Josephus betont, womit er auf das in über tausend Jahren byzantinischer Josephus-Rezeption währende Kontinuum zurückgreift. Wir hatten es bereits bei Isidor, und seither immer wieder, angetroffen. Allerdings ist bei Kritoboulos das «aber», welches jeweils auf die jüdische Herkunft des Josephus als Problem verwies, nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich weggefallen. Es wird ersetzt durch eine weitere Erklärung, was genau unter Wahrheitsliebe zu verstehen ist: τοῖς πράγμασι καλῶς ἐφιστῶν – Faktentreue.

τοῦτο τοῖνυν καὶ Ἰωσήπος ὁ Ἑβραῖος εἰδὼς φιλαλήθης ὢν καὶ τοῖς πράγμασι καλῶς ἐφιστῶν ἐπαινεῖ μὲν ἐν τῷ τῆς ἀλώσεως βιβλίῳ τὴν Ῥωμαίων τύχην καὶ ἀρετὴν καὶ τῷ λόγῳ φιλαλήθως ἐπαίρει, καθάπτεται δὲ τῶν ἐν τῷ γένει φανέντων κακῶν τοὺς τε μηδὲν ἡδικοκότας τῶν ὀνειδῶν ἀπαλλάττει· ὁ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐξ ἅπαντος τρόπου ποιήσομεν μηδὲν ὑποστειλάμενοι τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν πᾶσι τό τε προσήκον καὶ τὴν ἀλήθειαν σῶζοντες.³⁴

Das hat auch der Hebräer Josephus, ein wahrheitsliebender Mann mit guter eigener Anschauung der Ereignisse, erkannt. Er preist daher in dem Buch, das über die Eroberung berichtet, das günstige Geschick und die Tapferkeit der Römer und erhöht diese wahrheitsgetreu in seinem Bericht, doch tadelt er auch die in seinem Volk sichtbaren schlechten Eigenschaften und reinigt diejenigen von Vorwürfen, die nichts Unrechtes getan haben. Das wollen auch wir auf jede Weise tun, indem wir nichts verschweigen, sondern in allem das richtige Mass und die Wahrheit bewahren.

Die Tatsache, dass Josephus Jude ist, spielt für Kritoboulos keine relevante Rolle. Josephus wird auch nicht als Zeuge für Christus aufgerufen, sondern für eine differenzierte Geschichtsschreibung von Unterlegenen, für eine Geschichtsdarstellung, die zu unterscheiden weiss zwischen dem individuellen Versagen Einzelner und der kollektiven Schuld eines ganzen Volkes.

Am Ende der tausendjährigen Geschichte byzantinischer Josephus-Rezeption kann dieser ohne Schwierigkeiten als Vorbild für den christlichen Geschichts-

34 Kritoboulos, *Historia* 1,3,8 (Ed. Reinsch 1983: 15).

schreiber dienen, der dem islamischen Herrscher unterlegen ist – als habe der Sieg des muslimischen Herrschers über Byzanz den letzten Vorbehalt der christlichen Byzantiner gegen Josephus als Juden irrelevant werden lassen. Übrigens war dem Werk des Kritoboulos zunächst ein ähnliches Schicksal beschieden wie denen des Josephus – er wurde von seinen Landsleuten kaum gelesen. Jedenfalls ist die einzige erhaltene Handschrift das Autograph, das heute in der Topkapi-Serail-Bibliothek in Istanbul aufbewahrt wird. Kritoboulos' im Vorwort formulierte Hoffnung, dieses Werk werde «nicht nur von den Griechen, sondern von allen westlichen Völkern [...] und vielen anderen verehrt und bewundert werden»,³⁵ erfüllte sich nach Lage der Überlieferung nicht.

Josephus selbst dagegen erlebte seit dem fünfzehnten Jahrhundert in der griechischsprachigen Welt eine ähnliche Renaissance wie im Westen. Wenn man aus dieser Überlieferungsgeschichte überhaupt Schlüsse ziehen kann, dann wohl diesen: dass die Byzantiner nach ihrer Niederlage gegen die Osmanen mehr Interesse daran hatten, bei Josephus über den Untergang Jerusalems und die Unterwerfung der Juden unter die Römer nachzulesen, als sich mit ihrer eigenen Schmach zu befassen, die Kritoboulos in seiner aktualisierenden Aneignung des Josephus als gottgewollte Wendung der Weltgeschichte präsentiert hatte.

8. Fazit

Die eingangs formulierten Überlegungen zum Nachleben des Josephus in Byzanz können nach diesem Durchgang im Grundsatz bestätigt, müssen aber auch relativiert und präzisiert werden. Linguistisch lässt sich an einem kleinen δέ natürlich nicht viel aufhängen und folglich auch nicht an einem fehlenden δέ. Aber ich hoffe anhand der Quellen doch gezeigt zu haben, dass das «aber», mit dem Josephus als Jude in der lateinischen Welt durchgehend behaftet blieb, für byzantinische Autoren immer weniger relevant wurde.

Es wäre angesichts der gerade in den letzten Jahrzehnten stärker in den Fokus gerückten intensiven Verbindungen zwischen Byzanz und der lateinischen Welt wenig plausibel, eine gänzlich getrennte Josephus-Rezeption in Ost- und Westrom zu behaupten, zumal für einen so grossen Zeitraum wie den hier in den Blick genommenen. Für zukünftige Forschung wird es wichtig sein, historisch kleinere Kontexte daraufhin zu erkunden, welche konkreten Interaktionen und Verflechtungen, sowohl in der Verbreitung und Rezeption der Werke des Josephus als auch in seiner Wirkung auf weitere byzantinische Autoren, ausfindig gemacht werden können.

35 Kritoboulos, *Historia*, Widmungsbrief «An den erhabenen Autokrator» 3 (Ed. Reinsch 1983: 5): ταῦτα δὲ οὐχ Ἑλλήσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἑσπερίοις ἅπασι τῶν γενῶν.

In den grossen Linien und Tendenzen aber scheinen die Rezeption und die Hochachtung des jüdischen Historikers in Byzanz noch uneingeschränkter und unproblematischer gewesen zu sein als im lateinischen Westen.

Bibliographie

- Beck, H.-G. 1952. *Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München.
- Bowman, S. 2010. «Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries», *Shofar* 28: 103–115.
- Bydén, B. 2002. «The Nature and Purpose of the *Semeioseis gnomikai*: The Antithesis of Philosophy and Rhetoric», in Hult, 245–288.
- Chapman, H. H. und Rodgers, Z. (Hgg.) 2016. *A Companion to Josephus*. Malden, MA.
- de Boor, C. 1983. *Georgii Monachi Chronicon*. Bd. 1: *Textum genuinum usque ad Vespasiani imperium continens*. Stuttgart.
- Évieux, P. 2000. *Isidore de Péluse: Lettres*. Bd. 2: *Lettres 1414–1700*. Paris.
- Fält, E. 1990. *Compounds in Contact: A Study in Compound Words with Special Reference to the Old Slavonic Translation of Flavius Josephus' Περὶ τοῦ Τουδῆκου πολέμου*. Uppsala.
- Grabler, F. 1966. *Abenteurer auf dem Kaiserthron: Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., Andronikos und Isaak Angelos (1180–1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates*. Graz.
- Hansen, G. C. 2004. *Sozomenos: Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte. Griechisch–Deutsch*. Bd. 1. Turnhout.
- Henry, R. 1959. *Photius: Bibliothèque*. Bd. 1. Paris.
- Hoskier, H. C. 1928. *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse: Now Printed for the First Time from Manuscripts at Messina, Rome, Salonika and Athos*. Ann Arbor.
- Hult, K. 2002. *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy: Semeioseis gnomikai 1–26 & 71. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes*. Göteborg.
- Inowlocki, S. 2006. *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*. Leiden.
- Kampianaki, T. 2018. «Preliminary Observations on the Reception of Flavius Josephus in Byzantine Historical Writings: The Accounts of John Zonaras, Niketas Choniates and Michael Kritovoulos», *Byzantina Symmeikta* 28: 209–228.
- Kampianaki, T. 2020. «Perceptions of Flavius Josephus in the Medieval Greek and Latin Literary Traditions», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 60: 290–316.
- Kermanidis, M. 2020. *Episteme und Ästhetik der Raummodellierung in Literatur und Kunst des Theodoros Metochites: Ein frühpalaiologischer Byzantiner im Bezug zur Frühen Neuzeit*. Berlin – Boston.
- Laourdas, B. und Westerink, L. G. 1984. *Photius: Epistulae et Amphilochia*. Bd. 2. Leipzig.
- Leeming, H. und Leeming, K. 2003. *Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version: A Synoptic Comparison*. Leiden.
- Maas, M. 1990. «Photius' Treatment of Josephus and the High Priesthood», *Byzantium* 60: 183–194.

- Mania, J. 2023. «Cautus et assiduus lege verba voluminis huius: On the Christian Transmission and Reception of Flavius Josephus in the Latin West», in NUME – Gruppo di Ricerca sul Medioevo Latino (Hg.), *IX Ciclo di Studi Medievali: Atti del Convegno 6–7 giugno 2023 Firenze*. Vibo Valentia, 465–470.
- Meier, M., Radtki, C. und Schulz, F. 2016. «Einleitung: Zur Entwicklung der Malalas-Forschung – einige Orientierungslinien», in M. Meier, C. Radtki und F. Schulz (Hgg.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas: Autor – Werk – Überlieferung*. Stuttgart, 7–23.
- Moscone, S. 2025. *Pro veritate historiae: Flavio Giuseppe e le fonti ebraiche nell'Historia Scholastica di Pietro Comestore*. Basel.
- Pusey, P. E. 1965. *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*. Oxford, 2 Bde.
- Reinsch, D. R. 1983. *Critobuli Imbriotae Historiae*. Berlin – New York.
- Schamp, J. 1987. *Photios historien des lettres: La Bibliothèque et ses notices biographiques*. Lüttich.
- Schrekenberg, H. 1972. *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*. Leiden et al.
- Schrekenberg, H. 1977. *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*. Leiden.
- Schrekenberg, H. 1984. «Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines ›Bellum Judaicum›», in *ANRW* 21.2: 1106–1217.
- Schrekenberg, H. 2006. «The Works of Josephus and the Early Christian Church», in L. Feldman und G. Hata (Hgg.), *Josephus, Judaism, and Christianity*. Detroit, 315–324.
- Simpson, A. 2013. «From the Workshop of Niketas Choniates: The Authority of Tradition and Literary Mimesis», in P. Armstrong (Hg.), *Authority in Byzantium*. London – New York, 259–268.
- Szill, R. 2019. «A History Dedicated to Mehmed II? Kritoboulos of Imbros and the Enshrining of a Superior's Memory after the Conquest of Constantinople in 1453», *History in Flux* 1: 79–91.
- Thurn, J. 2000. *Iohannis Malalae Chronographia*. Berlin – New York.
- Thurn, J. et al. 2009. *Johannes Malalas: Weltchronik*. Stuttgart.
- Treadgold, W. T. 2020. *The Nature of the Bibliotheca of Photius*. Washington, 1980. (Nachdruck).
- Ulrich, J. 1999. *Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea*. Berlin – New York.
- van Dieten, I. A. 1975. *Nicetae Choniatae Historia*. Bd. 1. Berlin et al.
- Wahlgren, S. 2018. *Theodore Metochites' Sententious Notes: Semeioseis gnomikai 61–70 & 72–81. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indexes*. Göteborg.