

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 17

Heft 1

2008

Schwerpunktthema: Josephus Flavius und seine Zeit I

J. Erzberger: Gen 4 bei Flavius Josephus	1
W. Urbanz: Das Gebet bei Flavius Josephus	15
S. Paganini: Die Essener-Berichte des Josephus und die „essenischen“ Schriften aus Qumran	29
C. Niemand: Das Testimonium Flavianum	45

**Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg**

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER

konrad.huber@uibk.ac.at

Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie

Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. Ursula RAPP

ursula.rapp@aon.at

Kirchweg 12, A-6800 Feldkirch

Dr. Johannes SCHILLER

johannes.schiller@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft

Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dipl.Theol. Johanna ERZBERGER

johanna.erzberger@uni-kassel.de

Diagonale 9, D-34127 Kassel

Dr. Christoph NIEMAND

c.niemand@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und

Neuen Testaments, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Dr. Simone PAGANINI

simonpaganini@yahoo.de

Amraserstraße 78B, A-6020 Innsbruck

Mag. Werner URBANZ

w.urbanz@ktu-linz.ac.at

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und

Neuen Testaments, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:

Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg

(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2008 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

GEN 4 BEI FLAVIUS JOSEPHUS

Johanna Erzberger, Kassel

Abstract: The order of nature is a central element of Josephus' „ideology“, that expresses itself in Josephus' interpretation of biblical texts, but to which modern readers have no other direct access. Moses' order and the ἐπιτηδεύμα of Judaism fulfill it in an ideal way. While Abel lives according to the order of nature, Cain forces his order on society and world. Cain's ἐπιτηδεύμα corresponds to the condition of the world after the end of the golden age. Education enables some kind of ἐπιτηδεύμα according to the order of nature even after the end of the golden age. Against that setting Cain as anti-παιδαγωγός faces the παιδαγωγός God. LXX and rabbinic traditions represent alternative ways of reading and understanding according to another „ideology“ and worldview.

Erfahrungsräume

In der Tradition Karl Mannheims¹ vollzieht sich Verstehen vor dem Hintergrund bestimmter Erfahrungsräume, die Menschen miteinander teilen. Erfahrungsräume werden durch eine gemeinsame Sozialisation, gemeinsame geschichtliche und religiöse Hintergründe bestimmt.² Von Bedeutung sind dabei gerade solche Plausibilitätsstrukturen, die nicht explizit ausgesprochen werden, sondern implizit vorausgesetzt werden können.³ Erfahrungsräume manifestieren sich in einem Orientierungsrahmen, der seinerseits in positiven und negativen Horizonten zum Ausdruck kommt.⁴ Der Interpret hat selbst keinen

¹ Die kurze Zusammenfassung der Konzeption Mannheims folgt im Wesentlichen seiner Rezeption durch Bohnsack. Vgl. zusammenfassend Ralf Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden* (UTB 8242), Opladen ⁵2003, pass. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung in Franz Nuscheler u.a., *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis* (Forum Weltkirche 5), Mainz 1995.

² Vgl. Bohnsack, *Sozialforschung* (Anm. 1) 42ff.

³ Vgl. Bohnsack, *Sozialforschung* (Anm. 1) 43; ders., *Dokumentarische Methode: Theorie und Praxis wissenssoziologischer Interpretation*, in: Theo Hug (Hg.), *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen?*, 3. Einführung in die Methodologie der Sozial- und Kulturwissenschaften, Baltmannsweiler 2001, 326–345: 331.333; ders., *Rekonstruktive Sozialforschung und der Grundbegriff des „Orientierungsmusters“*, in: Dirk Siefkes u.a. (Hg.), *Sozialgeschichte der Informatik. Kulturelle Praktiken und Orientierungen* (Studien zur Wissenschafts- und Technikforschung), Wiesbaden 1998, 105–121: 113.

⁴ Negative Horizonte bezeichnen, wovon sich, wer am entsprechenden Erfahrungsraum teilhat, absetzt, positive Horizonte das, woran er oder sie sich orientiert. Vgl. Bohnsack, *Sozialforschung* (Anm. 1) 136.

unmittelbaren Zugang zu den konjunktiven Erfahrungsräumen der anderen. Er oder sie kann die ihnen zuzuordnenden Orientierungsrahmen und die ihnen zugrunde liegenden Plausibilitätsstrukturen aus (kommunikativen) Äußerungen nur erschließen.⁵ Neuzeitliche Leser haben keinen unmittelbaren Zugang zum Erfahrungsraum des Josephus. Im Nachvollzug der Deutung der Erzählung von Kain und Abel durch Josephus geht es immer auch darum, den Orientierungsrahmen für einen Leser, der den dahinter stehenden Erfahrungsraum nicht (mehr) teilt, zu explizieren.

Der Orientierungsrahmen

Josephus entwickelt seine Relektüre der Erzählung von Kain und Abel in Auseinandersetzung mit den Vorgaben des biblischen Textes vor dem Hintergrund eines bestimmten inhomogenen Erfahrungsraumes und bestimmter unausgesprochen vorausgesetzter Plausibilitätsstrukturen. Josephus verortet den biblischen Text im Zusammenhang der Schrift und vor dem Hintergrund der Geschichte des jüdischen Volkes, in deren Mittelpunkt er die Gesetzgebung am Sinai stellt. Die Geschichte des jüdischen Volkes wiederum ist vor dem Hintergrund der Weltansicht seines hellenistischen Kontextes⁶ integraler Bestandteil der Universalgeschichte.

⁵ Nach Karl Mannheim, *Strukturen des Denkens* (stw 298), Frankfurt/M. 1980, 272, „erfassen wir beim Verstehen der geistigen Realitäten, die zu einem bestimmten Erfahrungsraum gehören, die besonderen existentiell gebundenen perspektivischen Bedeutungen nur, wenn wir uns den hinter ihnen stehenden Erlebnisraum oder Erlebniszusammenhang irgendwie erarbeiten.“ Vgl. auch Bohnsack, *Sozialforschung* (Anm. 1) 43.57. Bedeutung, wie sie im Orientierungsrahmen zum Ausdruck kommt, unterscheidet Mannheim von Wortsinn und intendiertem Ausdruckssinn (vgl. Karl Mannheim, *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation*, in: ders., *Wissenssoziologie* [Soziologische Texte 28], Neuwied 1964, 91–154: 104ff.), die aber beide erst vor dem Hintergrund des Orientierungsrahmens Geltung beanspruchen. Vgl. auch Bohnsack, *Sozialforschung* (Anm. 1) 50.57.67.

⁶ Rabbinische Traditionen spielen m.E. und gegen Salomo Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus* (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H.P. Chajes-Preisstiftung an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien 3), Wien 1930, bei der Relektüre des biblischen Textes durch Josephus eine untergeordnete Rolle. Auch Louis H. Feldman, *Flavius Josephus. Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary*, Boston 2004, XXXVI, geht von einer Berücksichtigung aggadischen Materials aus, äußert sich aber zurückhaltender. Gemeinsam verwendete Traditionen sind nicht auszuschließen. Grundsätzlich aber löst die rabbinische Tradition das gemeinsame Problem der Reformulierung der Tradition in sich verändernden Erfahrungsräumen und vor dem Hintergrund verschiedener Erfahrungsräume auf andere Weise als Josephus. Der Midrasch wie Josephus lesen die Erzählung von Kain und Abel im Zusammenhang der Schrift. Die Zusammenschau vollzieht sich aber vor unterschiedlichen Bezugs- und Orientierungsrahmen, einmal vor dem Hintergrund der Frage nach der Identität Israels im Unterschied zu allem, was nicht Israel ist (Midrasch), einmal vor dem des Nachweises der Über-

Ideale Gesetzgebung ist nach hellenistischem Verständnis universal, ein partikulares Verständnis des Judentums vor diesem Hintergrund nicht möglich. Die Einbindung des Judentums und seiner Gesetzgebung in die Geschichte der Menschheit gelingt Josephus auf zweierlei Art. Jüdische Kultur, in deren Tradition jüdische Gesetzgebung steht, nimmt ihren Anfang mit Abraham und ist damit älter als selbst die ägyptische, als deren Lehrer Josephus Abraham auftreten lässt.⁷ Die Einbindung der Urgeschichte dient der Einbindung der Geschichte Israels in die universale Geschichte der Menschheit auch darüber hinaus.⁸

Zentrales Element des Orientierungsrahmens ist die universale Ordnung der Welt. Die dem Volk Israel am Sinai übergebene Ordnung des Mose⁹ und die sich darauf gründende jüdische Lebensweise werden der Ordnung der Welt und der Natur,¹⁰ die Mose zu diesem Zweck studiert, in besonderer Weise gerecht.¹¹ Vor dem Hintergrund eines hellenistischen Bezugssystems ist das Judentum, insbesondere dort, wo der Tempel fern ist, oder zu einer Zeit, zu der er nicht mehr besteht,¹² ἐπιτηδέυμα (Philosophie als Lebensart).¹³ Josephus trägt

einstimmung der ‚Lebensart‘ und der konstitutiven Ordnung (der Tora) Israels mit einer der Vernunft grundsätzlich einsichtigen Weltordnung, die einem allgemeinhellenistischen Orientierungsrahmen und Weltverständnis entspricht, den sie in idealtypischer Weise erfüllt. Rabbinische Tradition, das Neue Testament, Josephus und zahlreiche moderne Kinderbibeln verbindet eine Lesestrategie, nach der eine bestimmte moralische Disposition Kains bereits Ursache des Brudermordes ist. Der größere Kontext, vor dem Moral und Unmoral definiert werden, ist von den jeweiligen Erfahrungsräumen abhängig und nicht identisch.

⁷ Vgl. Étienne Nodet, Flavius Josèphe. Création et Histoire, RB 100 (1993) 5–40: 8; Feldman, Antiquities (Anm. 6) XIIIff.

⁸ Vgl. Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXIII.

⁹ Zur Rolle des Mose vgl. Josephus' eigene programmatische Einleitung in die Antiquitates und Feldmans Kommentar dazu (Feldman, Antiquities [Anm. 6] 5).

¹⁰ Vgl. Ant 1,21. Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der rabbinischen Literatur. Dort allerdings liegt der Schwerpunkt auf der Tora als Bauplan der Schöpfung, bei Josephus liegt er auf der natürlichen Ordnung selbst. Die Ordnung der Tora rechtfertigt sich von der Welt- und Schöpfungsordnung her. Vgl. Nodet, Flavius (Anm. 7) 15: „La prophétie a pour lui son sens littéral de prédiction, qui découle d'une vision exceptionnellement claire – donc inspirée – des lois du monde. [...] Aussi identifie-t-il le prophète à l'historien [...] l'un comme l'autre dévoilent la vérité des faits.“ und 38: „il voudrait montrer que la Loi es un reflet fidèle de la Création, dont la trace certaine est la nature.“; Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXXI.9.

¹¹ Vgl. Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXIVff.

¹² Vgl. Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXX.

¹³ Vgl. ausführlich Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXIXff.: „By Josephus' time, a philosophy was a way of living in the world: of dressing, eating and behaving. The understood goal of philosophy was to find wellbeing or happiness (ευδemonία)“. Vgl. Karl H. Rengstorff, A Complete Concordance to Flavius Josephus, 1, Leiden 2002, 730. Im Diognetbrief wird das Christentum als ἐπιτηδέυμα charakterisiert.

den Begriff der ἐπιτηδεύμα in seine Relektüre der Erzählung von Kain und Abel selbst ein. Wenn die Ordnung der Welt der Ordnung des Mose zugrunde liegt, können auch die Erzählungen vom Anfang an ihr gemessen werden.

Zwar spiegelt die Ordnung der Tora die Ordnung der Welt von allem Anfang an. Die Richtung dieses Verweiszusammenhangs ist aber entscheidend. Der Blick auf das wechselseitige Entsprechungsverhältnis der Ordnung der Tora und der Weltordnung geschieht perspektivisch vom Standpunkt der Ordnung der Welt, nicht von dem der Ordnung der Tora aus. Entsprechend wird alles, was dem universalen Anspruch des Verweiszusammenhangs nicht gerecht wird, unterbetont.¹⁴ Anders als (auch) bei den Rabbinen misst sich das Opfer Kains und Abels deshalb nicht schon vor deren Gabe an der Tora.

Die LXX und rabbinische Deutungen¹⁵ verweisen auf andere Erfahrungsräume und bringen – im Umgang mit demselben Text – alternative Orientierungsrahmen zum Ausdruck. Im Folgenden dienen sie, ungeachtet ihrer unterschiedlichen zeitlichen Ursprünge, als Vergleichsgrößen vereinzelt der Konturenschärfung. Gegenüber Josephus stellt die LXX einen alternativen Versuch der Verschmelzung von Erfahrungsräumen dar.¹⁶ Eine dritte Alternative bietet die rabbinische Tradition. In der Reihenfolge Josephus, LXX, rabbinische Tradition tritt die Relevanz eines außerbiblischen hellenistischen Relevanzsystems immer weiter zurück. An entscheidender Stelle ist das einer unterschiedlichen Gewichtung innerhalb des Orientierungsrahmens geschuldet.

Die Textbasis

Es ist davon auszugehen, dass der Interpretation von Gen 4 durch Josephus der (spätere) masoretische Text zu Grunde liegt.¹⁷ Dieser Text zeichnet sich durch

¹⁴ Vgl. Feldman, *Antiquities* (Anm. 6) XXVIII.

¹⁵ Letztere wären allerdings weiter zu differenzieren.

¹⁶ Die Begründung der LXX für die unterschiedliche Akzeptanz der Opfer bei Gott findet bei Josephus keinen Widerhall. Der ausgefeilten Opferterminologie der LXX, die dort implizit die Beweislast trägt, steht die einförmige und einheitliche Verwendung des in dieser Verwendung wertneutralen und unspezifischen Begriffes θύω entgegen. Angesichts der Plausibilitätsstrukturen, derer Josephus sich bedient, kann das Opfer Kains nicht eines kultischen Fehlers wegen zurückgewiesen worden sein. Auch gegen Thomas W. Franxman, *Genesis and the „Jewish Antiquities“ of Flavius Josephus* (BibOr 35), Rome 1979, 67 [zitiert nach Peter Prestel, *Kain und Abel* (Gen 4,1–16) bei Flavius Josephus, *WuD* 26 (2001) 73–88: 81 Anm. 24], der Josephus hier seinerseits zu stark durch die Brille der LXX liest. Vgl. Feldman, *Antiquities* (Anm. 6) 20.

¹⁷ Vgl. Feldman, *Antiquities* (Anm. 6) XXXVII. Josephus wählt eine gegenüber der LXX signifikant andere Deutungsstrategie. Sein Text unterscheidet sich von dem der LXX aber nicht nur dort, wo er eine andere Deutestrategie verfolgt. Unterschiede im Wortschatz gibt es auch, wo er den Orientierungsrahmen nicht unmittelbar berührt. Wo die Wahl bestimmter Begrifflichkeiten nicht, wie etwa in der Opferterminologie, bedingt durch die Notwendigkeit begrifflicher Diffe-

äußerste Sparsamkeit in der Darstellung aus. Die unterschiedliche Reaktion Gottes auf das Opfer Kains und Abels lässt sich vom Text her weder von der unterschiedlichen Profession der Brüder, noch von der gleich lautenden Beschreibung des Opfers selbst her begründen. Kains Reaktion folgt auf – und resultiert wohl auch – aus dieser Ungleichbehandlung Kains und Abels durch Gott. Der Brudermord setzt die (Zer-)Störung des Verhältnisses von אָדָם und אֲדָמָה, von Mensch und Ackerboden, die mit Gen 3 ihren Anfang bereits genommen hat, weiter fort. Der אָדָם Kain wird von der אֲדָמָה vertrieben. In seiner Replik (V. 14) auf den Strafspruch Gottes (V. 12) ergänzt Kain dessen Ankündigung, er werde „ruhelos“ und „flüchtig“ zu sein, um die Notwendigkeit, sich vor dem Angesicht Gottes zu verbergen und (menschliche) Rache zu fürchten. Die עֵץ, von der Kain sagt, sie sei zu groß, um sie zu tragen, impliziert Schuld und Strafe. Die Erzählung endet mit einem Wortspiel. Unstet und flüchtig lässt Kain sich nieder im Lande „Flucht“. Die Züge der Gestalt Abels bleiben blass. Seine Textfunktion erschöpft sich im Wesentlichen darin, Opfer Kains zu sein.

Mit V. 17–24 lässt sich im biblischen Text begründet von einer neuen Texteinheit sprechen: Sie handelt von der Nachkommenschaft Kains. Von Kain ist in V. 17 in seiner Funktion als Städtegründer noch einmal die Rede. Die Gründung einer Stadt steht in Spannung zu dem Bild des ruhelos flüchtenden Kain. In eklektischer Weise nimmt der Text an zwei weiteren Stellen auf Kain Bezug: Der Name Tubal-Kain (V. 22) nimmt den Namen Kain wieder auf. Das Prahlhied Lamechs, das letzte Glied in der Genealogie innerhalb dieser Textpassage, bezieht sich explizit auf Kain.

Josephus greift die Anspielungen auf Kain in V. 17–24 auf und verknüpft V. 1–24 zu einer bruchlos durchgehenden Erzählung. Es ist m.E. sinnvoll, die Relektüre von Gen 4 bei Josephus als geschlossene Texteinheit zu verstehen.

renzierung, in gleicher Offensichtlichkeit vom Orientierungsrahmen bestimmt wird, ist die Basis des gemeinsamen Wortschatzes ebenfalls auffallend gering. LXX: φέρω (V. 3.4), προσφέρω (V. 7), Josephus: ἐπιφέρω (54), ἐπιτελέω (58); LXX: ἀποκτείνω (V. 4.15.23), ἀναιρέω (V. 15); Josephus: κτείνω (53.55), φονεύω (57.58.66), ἀπόλλυμι (58); LXX: σημείον τίθμι (V. 15), Josephus: σημείον ἐπιβάλλω (59); LXX: ἁμαρτάνω (V. 7), αἰτία (V. 13); Josephus: πονηρός (53.66), τιμωρία (58 [2-mal]), κόλασις (60); κακία, κακός (60.66), δίκη (65). In einigen Fällen unterstreicht, wie im Einzelnen noch zu zeigen sein wird, eine unterschiedliche Wortwahl unterschiedliche Deutestrategien: LXX: καρποί τῆς γῆς (V. 3); Josephus: καρποί τῆς γεωργίας; während die LXX je nach dem Opfernden zwischen θυσία (Kain) und δῶρον (Abel) terminologisch unterscheidet, ist Josephus an einer solchen Unterscheidung nicht interessiert und spricht einheitlich von θυσία. Prestel, Kain (Anm. 16) 81 u.ö., erweckt mitunter den Eindruck, als verstärke Josephus eine in der LXX bereits angelegte Tendenz zur gegensätzlichen Typisierung der beiden Hauptpersonen, die er durch breite Isotopien ausbaut und mit ihnen untermauert. M.E. sind die beiden Lesestrategien alternativ (s.u.).

Manche Linien der Lesart des Josephus werden erst mit Blick auf das Ganze verständlich.

Textimmanente Kohärenz

Josephus erzählt die Geschichte der Altertümer als in sich stimmigen Gesamtentwurf. Vor der Harmonisierung zweier Erfahrungsräume harmonisiert Josephus intern Widersprüchliches und füllt Textlücken.¹⁸ Josephus beantwortet die sich von der hebräischen Textfassung her nahe legende Frage nach dem Grund der Zurückweisung des Opfers durch Abel, indem er eine bestimmte moralische Disposition Kains bereits zur Ursache des Brudermordes macht.¹⁹ Es resultiert nicht der Mord aus der göttlichen Zurückweisung des Opfers, sondern die Zurückweisung des Opfers ist göttliche Reaktion auf eine Haltung Kains, die im Brudermord zum Ausdruck kommt. Aus diesem Grund setzt Josephus, ähnlich rabbinischer Tradition²⁰, die Geburt von Töchtern voraus. Wie sonst kämen die Söhne des ersten Menschenpaares ihrerseits zu Nachkommen? Kains Streben nach Gewinn entspricht einer möglichen Deutung seines Namens, die dann – anders als in der Mehrheit der Auslegungen des biblischen Textes – auf Kain als Subjekt bezogen wird.²¹ Josephus' Deutung, nach der Kain nach dem Mord sich von wilden Tieren bedroht sieht, unterzieht den Text einer vorsichtigen Korrektur zugunsten einer inneren Kohärenz, nach der eine

¹⁸ Vgl. Prestel, Kain (Anm. 16) 82: „Während das AT Handlungen aneinanderreihet, liefert Josephus die Charakterisierung der Protagonisten und ihre Motive dazu, er determiniert das bislang Unbestimmte und bringt das Geschehen in eine biographische wie theologische Kontinuität und Deutung.“ Prestel ist unbedingt zuzustimmen. Josephus zeichnet sich aber nicht allein dadurch aus, dass er das tut – Entsprechendes tut auch die LXX –, sondern vor allem wie und vor welchem Hintergrund er es tut. An dieser Stelle kommen dann der Orientierungsrahmen und außerbiblische Plausibilitätszusammenhänge innerhalb dieses Rahmens ins Spiel.

¹⁹ Vgl. auch Prestel, Kain (Anm. 16) 76.

²⁰ Ähnlich Josephus schließt auch rabbinische Auslegung eine Textlücke. Rabbinische Tradition leitet die Geburt von Zwillingsgeschwestern aus einer grammatischen Unregelmäßigkeit in V. 2 ab. Josephus begründet seine Annahme nicht.

²¹ Für die Wiedergabe der Bedeutung des Namens Kains bei Josephus sind zwei Lesarten belegt. Prestel, Kain (Anm. 16) 74, und Feldman, Antiquities (Anm. 6) 18, folgen in ihrer Lesart Karl H. Rengstorff, A Complete Concordance to Flavius Josephus, 2, Leiden 2002, 540ff., und lesen κτήσις (Erwerbung, Besitz). Die klassischen Druckausgaben lesen κτίσις (Gründung, Schöpfung). Erwerbung und Schöpfung entspräche den beiden möglichen Bedeutungen des hebräischen קַיִן. Nach Prestel verwendet Josephus κτίσις jedoch ausschließlich im Sinne von „Gründung“ einer πόλις. Vgl. Étienne Nodet, Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives, Paris 1992, 17, der hier bereits einen Verweis auf Kains Gewinnstreben in Ant 1,53 sieht. Sowohl κτήσις als auch κτίσις i.d.S. fügen sich in den Interpretationshorizont des Josephus gut ein. In beiden Fällen wäre Kain vor diesem Hintergrund Subjekt der durch den Namen aufgerufenen Handlung.

Bedrohung von anderen Menschen als den Eltern oder Schwestern und gegebenenfalls weiteren Geschwistern Kains zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgehen kann.²²

Der Zwang zur Herstellung eines kohärenten Textganzen zeigt sich nirgends deutlicher als in der Anbindung von V. 17ff. an V. 1–16. Den Bruch im Bild Kains, unstet und flüchtig, ein ruheloser Wanderer, dem der Ackerboden (אֲדָמָה) seinen Ertrag verweigert (V. 12.14) nach Gen 4,1–16, aber der Erbauer der ersten Stadt nach V. 17, bereinigt Josephus. Wie Kain, um Gewinn zu erzielen, den Ackerboden gegen seine Natur zwingt, Ertrag zu bringen, kennzeichnet den Gewaltmenschen, Städtegründer und Tyrannen in seinem Streben nach Macht. Bei Josephus fehlt das Motiv der Verweigerung der Ernte durch die Erde konsequenterweise. Kain ist vor und nach der Mordtat unverändert der Gleiche. Gottes Milderung der Strafe ist einem Opfer Kains geschuldet. Die Möglichkeit einer strategischen Intention weist der Text damit mindestens nicht zurück.²³

Unter der Nachkommenschaft Kains wiederholt sich die Disposition Kains und Abels. Damit gewinnt die Gegenüberstellung der Charaktere paradigmatischen Charakter. Die Geschichte Kains und Abels wiederholt sich in der Geschichte der Menschheit.

²² Vgl. Feldman, *Antiquities* (Anm. 6) 21.

²³ Der biblische Text spricht an keiner Stelle explizit von der Reue Kains. Die Semantik von עוֹן, die sowohl Strafe als auch Schuld umfasst, und die in keiner griechischen Übertragung in dieser Weise durchzuhalten ist, lässt eine entsprechende Lesart zu. Die LXX (μείζων ἢ αἰτία μου τοῦ ἀφροθῆναι με, Gen 4,13) verlagert die Problematik des Nicht-Tragen-Könnens der Schuld und/oder Strafe מִנְשֵׂא עוֹןִי גְדוֹלָה durch den Schuldigen Kain auf Gottes Vergebung (עוֹן – αἰτία [Schuld]). Ant 1,57, das sich auf V. 13 bezieht, greift den Aspekt der Strafe auf, wenn es rückblickend den Erlass (wieder mit ἀφίημι) der eigentlich angemessenen Strafe (τιμωρία) konstatiert und von deren Ursache, dem Opfer, das Kain verrichtet, um Gottes Zorn zu besänftigen, erzählt. Josephus hält, anders als die LXX, die Möglichkeit des taktischen Vorgehens Kains offen (anders Feldman, *Antiquities* [Anm. 6] 21). Ein breiter Strom rabbinischer Traditionen, die das Motiv der תשובה Kains in den Mittelpunkt rücken (z.B. PRK 24), deuten in dieser Weise. Der Bezug zwischen נֹדַד und נֶעַ וְנָדָה geht im Griechischen bereits durch die Notwendigkeit der Übersetzung von נֶעַ וְנָדָה, nicht erst durch die durch LXX und Philo bezeugte andere Namenstradition Ναύς, verloren. Die rabbinische Übersetzung schafft mit ihrer Deutung einen kohärenten Text, der eine Entwicklung im Charakter Kains zulässt. Der abweichenden Kohärenzstrategie Philos folgend, bleibt der Charakter Kains unverändert. Ganz anders Feldman, *Antiquities* (Anm. 6) 21.

Der biblische Text vor dem Hintergrund des Orientierungsrahmens

Mit Kain und Abel verbinden sich konträre Isotopien²⁴, die der Text unter die „Überschrift“ unterschiedlicher Lebensarten (ἐπιτηδέυματες) stellt.²⁵

Kain	Abel
πονηρός [schlecht] κερδαίνω [gewinnen] πλεονέκτης [habgierig] κατ' ἐπίνευαν ἀνθρώπου πλεονέκτου βία [nach der Erfindung eines habgierigen Menschen durch Gewalt] παροξύνομαι [sich reizen lassen] κακία [Schlechtigkeit] ἡδονή τῷ σώματι [„Genuss für den Körper“] ὑβρις [Überheblichkeit] αὐξάνω [vergrößern/vermehrten]	δικαιοσύνη [Gerechtigkeit] ἀρετή [Tugend] αὐτόματος [selbständig] κατὰ φύσιν [nach der Natur]

Kain und Abel unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zu der der Schöpfung zugrunde liegenden Ordnung der Natur. Dem, was der Natur oder der Naturordnung nach – ohne sichtbare Ursache – geschieht, wird das gegenübergestellt, was sich den Überlegungen und dem gewaltsamen Handeln des als habgierig und gewinnsüchtig qualifizierten Menschen verdankt. An die Stelle des gestörten Verhältnisses von אדם und אדמה im hebräischen Text tritt die richtige oder falsche ἐπιτηδέυμα, die entweder der Ordnung der Welt entspricht oder die ihr eine ihr nicht entsprechende und darum nicht gottgewollte Ordnung gewaltsam aufzwingt. Die Qualifizierung Kains als habgierig und gewinnsüchtig (πλεονέκτης) verweist zum einen auf religiös unspezifische Tugend- und Lasterkataloge (vgl. Philo, sac Abel 32), zum anderen – nicht dem Wortstamm, aber der Semantik nach – auf das eingängige κερδαίνω.²⁶ Δικαιοσύνη zur Charakterisierung Abels bezeichnet die Entsprechung zur göttlichen Rechtsordnung. Auch die Erfindung des Maßes und der Waage (Ant 1,61), das Setzen der ersten Ländergrenzen, Bau und Befestigung der ersten Stadt (Ant

²⁴ Manche Begriffe erfahren durch die Kombinationen, in denen sie auftreten, eine zusätzliche Wertung: ἀρπαγή (Raub) und βία (Gewalt), ἡδονή (Genuss) und ληστεία (Diebstahl). Vgl. auch Prestel, Kain (Anm. 16) pass. bes. 75.

²⁵ Vor dem Hintergrund „monosemierender Isotopien“ sieht auch Prestel, Kain (Anm. 16) 75–76, das Gewinnstreben Kains, der von ihm ausgeübte Zwang gegen die Natur etc. verknüpft. M.E. lässt sich über diese deskriptive Sicht hinaus diese Isotopie, noch ganz entsprechend dem Wortlaut des Textes, mit einer ἐπιτηδέυμα und mit einem wichtigen Gegenhorizont im Orientierungsrahmen des Autors oder mindestens des Erzählers identifizieren.

²⁶ Der Midrasch kennt in der Auseinandersetzung um das Erbe der Welt eine parallele Deutung, die er in den Gesamtzusammenhang aber anders einbindet, indem sie dort in letzter Konsequenz auf den Besitz des Landes Israel verweist.

1,62) können vor dem Hintergrund der ἐπιτηδύμια gelesen werden. Kain unterwirft die Welt seiner eigenen gewaltsam errichteten Ordnung.

Wie auch schon in der LXX wird die Differenz von אָרֶמֶת und אָרֶץ im hebräischen Text zu Gunsten einer durchgängigen Begrifflichkeit γῆ aufgelöst. Die Vereinheitlichung der Begrifflichkeiten ist nicht nur vor dem Hintergrund intratextueller Kohärenz relevant, zumal Josephus sie an einer signifikanten Stelle unterbricht. Gegen die vereinheitlichende Tendenz der LXX spricht er in Ant 1,54 nicht wie Gen 4,3 (LXX) von καρποί τῆς γῆς, sondern von καρποί τῆς γεωργίας. In Kains gewaltsamem Verhältnis zum Ackerboden äußert sich ein Gewaltverhältnis zur γῆ insgesamt. Kain wird aus der Welt, deren Ordnung er gestört hat, fortgeschickt. Er lebt in Unfrieden mit der γῆ, nicht nur mit dem Ackerboden.²⁷

Die Deutung der Bedrohung Kains durch wilde Tiere, die eine Inkohärenz des Textes bereinigt, passt sich in das weltanschaulich fundierte Bezugssystem des Josephus gut ein.²⁸ Philo argumentiert ähnlich: Die Natur, der Kain Gewalt angetan hat, schlägt zurück.

Zum Gegenhorizont gehört die Ausbildung sozialer Formen des Zusammenlebens, insofern sie mit der Ausübung von Gewalt und dem Streben nach Gewinn von Anfang an eng verbunden ist.

ἀπαγμωσύνη [Freiheit von Politik und Geschäften] ἀκέραιος [rein/unverdorben] ἄμαθία [Ignoranz/Unwissenheit]	Bau von Siedlung (κατοίκησις) und Stadt (πόλις) καταναγκάζω συνέρχομαι [nötigen sich zu versammeln] πανουργία [Verschlagenheit]
--	--

Neben das Wortfeld des Gerichtes (Ant 1,58: τιμωρία; 1,65: δίκη) tritt, sich teilweise mit ihm überlagernd, das Wortfeld Erziehung.²⁹ Zusätzlich zu φύλαξ, mit dem auch die LXX das hebräische שומר aus Gen 4,9 wiedergibt, bezeich-

²⁷ Das Wortfeld um κερδαίνω, αὐξάνω erfährt eine schrittweise, immer deutlicher werdende negative Konnotation durch den Text: Ist die erste Verwendung eines Wortes dieser Wortfamilie (κερδαίνω: Ant 1,53) noch relativ neutral, wird der Begriff jedoch unmittelbar darauf (1,54) über den Ackerbau mit Kains Habgier (πλεονέκτης) in Verbindung gebracht. Vermehrt werden Schlechtigkeit (αὕξησις τῆς κακίας: 1,61) und das Hauswesen durch deutlich negativ konnotierte Gewalt (1,62: ἀρπαγή και βία).

²⁸ Gegen Nodet, Flavius (Anm. 7) 25, der in diesem Zusammenhang von einem „motif banal“ spricht, das zur Fabel nichts beiträgt. Vgl. aber ders., Antiquités (Anm. 21) 18, der hier eine Parallele bei Philo anführt.

²⁹ Das semantische Feld „Wahrnehmung, Verborgensein, Aufdecken“, das nach Prestel, Kain (Anm. 16) 76, die Mitte des Textes dominiert, wird zu wesentlichen Teilen bereits durch die biblische Vorlage bestimmt. In Josephus' Text ordnet es sich m.E. dem Horizont der Erziehung unter, der seinerseits im Dienst eines übergeordneten Wertesystems und Verstehenskontextes steht.

net Josephus mit dem Begriff des παιδαγωγός die Funktion, die Kain dem Bruder gegenüber einzunehmen nicht gewillt ist. Josephus gebraucht mit διδάσκαλος zu einem späteren Zeitpunkt einen davon unterschiedenen Begriff. διδάσκαλος bezeichnet Kain, insofern er seine Mitmenschen durch sein Vorbild und durch Zwang zu einer falschen Lebensweise (ἐπιτηδευμα) (ver-)führt. Nach seiner Zurückweisung der Rolle des παιδαγωγός agiert Kain als Anti-pαιδαγωγός. Eine didaktische Funktion übernehmen die Nachkommen Kains im Sinne dieses Gegenhorizontes der Erzählung wechselseitig, wenn sie einander durch Nachfolge (διαδοχή) und Imitation (μίμησις) beeinflussen. Pädagogische Züge hat das Bild Gottes, wenn die Erzählerstimme die Strafe, die Gott über Kain tatsächlich verhängt, in ihrer verfehlten Intention als Ermahnung (νουθεσία) näher bestimmt. In seiner Funktion als Erzieher der Menschen steht Kain Gott gegenüber. Es ergibt sich eine zweite Dichotomie, die allerdings nicht in gleicher Weise durch oppositionelle Isotopien gekennzeichnet ist.³⁰

Kain	Gott
διδάσκαλος πονηρῶν ἐπιτηδευμάτων ↔ παιδαγωγός	κόλασις [Strafe] ἐπὶ νουθεσία [Ermahnung]

Die Geschichte Kains und Abels wiederholt sich in der Geschichte der Nachkommenschaft Kains und d.h. der Menschheit.³¹ Kain und Abel sind Paradigmen, sie und ihre Nachkommen repräsentieren Charaktere, die mit oder gegen die Ordnung der Natur leben. In den nach ihren Müttern unterschiedenen Söhnen Lamechs wiederholen sich die Lebensweise Kains und Abels. Ein Sohn der einen wird Schafhirte, eine Lebensweise, die im Vorfeld im Gegensatz zu und in Auseinandersetzung mit der des Kain positiv gewertet worden ist. Das Leben eines der Söhne einer anderen Frau Lamechs ist von Gewalttätigkeit bestimmt. Signifikant ist vor allem der Gebrauch des Ausdrucks ἡδονή τῷ

³⁰ Bemerkenswert erscheint mir die Überlegung Prestels, Kain (Anm. 16) 76, nach der Gott Kain nach der Tat den Rat gibt, sich sein Vergehen nicht vom Gesicht ablesen zu lassen, sich also eben der Strategie zu bedienen, die gegenüber Gott nicht zum Erfolg geführt hat. Dieser Lesart stünde, wie Prestel selbst bemerkt, das Zeichen, an dem Kain erkannt werden soll, allerdings entgegen.

³¹ Vgl. auch Nodet, Flavius (Anm. 7) 27: „Dans la Genèse, l’eau de déluge et le feu de Sodome sont bien la trace d’un thème commun de destructions répétées suivies de restaurations de l’état naturel.“ Gegen Nodet handelt es sich m.E. aber nicht um einen Kreislauf i.S. einer sich immer wiederholenden Geschehensfolge. Mit Kain hat die Menschheit das Goldene Zeitalter/den Garten Eden endgültig verlassen. In den Söhnen Adas begegnet dem Leser nicht mehr als eine halb verschüttete Erinnerung daran.

σώματι, der in Bezug auf Kain bereits Verwendung gefunden hat.³² Im abschließenden Bericht über die Nachkommen Kains (Ant 1,66) fallen Worte, die in Bezug auf Kain, entweder in Bezug auf ihn oder in Bezug auf seine Tätigkeit als διδάσκαλος, zu einem früheren Zeitpunkt verwendet worden sind: πονηρός (1.53.61), κακός (κακία: 1,60), φονεύω (1,57.58), ληστεία (1,61), ὑβρίζω (1,60). Πόλεμος (πολεμικόν: 1,64) stellt einen Bezug zu Jubales, dem nach Kain gerateten Sohn Lamechs her. Die Tätigkeit des „Erfindens“ (ἐπινοέω), die eingangs bezogen auf Kain unter ganz bestimmten Voraussetzungen negativ konnotiert und der Natur gegenübergestellt wird, wird in Verbindung mit solchen anderen Begriffen gebraucht, die ihrerseits an anderer Stelle im Text negativ gewertet worden sind. Die Erfindung der Bronze verweist auf ihre Verwendung im Krieg. Sie wird explizit mit der ἡδονή τῷ σώματι in Verbindung gebracht. Darüber hinaus findet ἐπινοέω allerdings auch Verwendung für die Erfindung des Psalterion. Kains Nachkommenschaft steht in seiner Tradition. In der Beschreibung der Söhne der Ada scheinen, wenn auch gebrochen, Züge des Abel auf. Auch Lamech bricht aus der Reihe der Nachkommen Kains aus.

Exkurs: Das Goldene Zeitalter

Außer dem Horizont der jüdischen Tradition als der sich in einen hellenistischen Rahmen einordnenden besseren Lebensform, die der Ordnung der Natur entspricht, spielen weitere Texte³³ eines außerbiblischen Plausibilitätsrahmens eine Rolle.³⁴ Es ist häufig festgestellt worden, dass in Josephus' Relektüre der

³² Er übertrifft alle anderen an Stärke (ἰσχός) und sucht den Krieg (μετέρχομαι πολεμικόν διαπρεπῶς).

³³ In der rabbinischen Auslegung treten andere biblische Intertexte an diese Stelle.

³⁴ Nodet, Flavius (Anm. 7) 20.30.38 u.a., sieht Josephus von der Stoa beeinflusst. Affekte sind negativ konnotiert; vgl. Prestel, Kain (Anm. 16) 76. In diesem Zusammenhang verweist auch Prestel, Kain (Anm. 16) 86, auf den Verhaltenskodex der Stoa. M.E. unterstellt er dem Text damit aber einen Orientierungsrahmen, der sich vom Text her in dieser Eindeutigkeit nicht belegen lässt. Das Geschichtsbild des Josephus ist nicht zyklisch – vgl. Nodet, Flavius (Anm. 7) 27 –, auch wenn sich die Disposition Kains und Abels in Kains Nachkommenschaft wiederholt. Vgl. exemplarisch die Diskussion der abweichenden Verwendung des in der Stoa wesentlichen Begriffs νοῦς bei Josephus durch Feldman, Antiquities (Anm. 6) 8, unter Verweis auf die dort aufgeführte Literatur. Vgl. die häufige Verwendung des Begriffes ὕβρις bei Josephus (gegen die LXX) und in der klassischen Literatur; dazu Feldman, Antiquities (Anm. 6) 21. Eher als in eindeutig bestimmbar Richtungen und Philosophien ist der größere Erfahrungsraum des Josephus popularhellenistisch. In diesen Erfahrungs- und Erlebniskontext ordnet sich die jüdische Tradition als Philosophie ein. Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXVI, verweist auf „characteristically Roman virtues“.

ersten Genesis-Kapitel Vorstellungen des Goldenen Zeitalters anklingen.³⁵ Explizit wird das in der Regel vor allem am Beispiel der von selbst und ohne Einflussnahme des Menschen wachsenden Natur,³⁶ hin und wieder am Motiv des vertrauten Umgangs von Gott und Mensch.³⁷ M.E. lässt sich eine Passage aus den Metamorphosen des Ovid wie ein zweiter Subtext neben den biblischen Text legen. Die Bezüge gehen über das „automatische“ Wachstum der Pflanzen und den vertrauten Umgang von Gott und Mensch hinaus.

Als erstes entstand das goldene Geschlecht, das **keine Rächer kannte** und freiwillig, ohne Gesetz, Treue und Redlichkeit übte. **Strafe und Furcht waren fern**, keine drohenden Worte las man auf öffentlich angebrachten Erztafeln, keine bittflehende Schar fürchtete den Spruch ihres Richters, sondern sie waren auch ohne Rächer geschützt. Noch nicht war die Fichte gefällt und noch **nicht, um ferne Länder zu besuchen**, von ihren Bergen in die klaren Fluten hinabgestiegen; und **die Sterblichen kannten keine Küste außer ihrer eigenen**. Noch **umzogen keine steil abfallenden Gräben die Städte**, es gab keine Tuba aus geradem, keine Hörner aus gekrümmtem **Erz**, keine Helme, kein Schwert: Ohne Soldaten zu brauchen, lebten die Völker sorglos in sanfter Ruhe dahin. Auch **gab die Erde**, frei von Pflichten und Lasten, **von keiner Hacke berührt, von keiner Pflugschar verletzt, alles von selbst**. Und zufrieden mit den Speisen, **die gewachsen waren, ohne dass jemand Zwang ausübte**, sammelten sie Früchte vom Hagapfelbaum, Erdbeeren vom Berge, Kornelkirschen, Brombeeren, die an stacheligen Sträuchern hingen, und Eicheln, die von Jupiters weit ausladendem Baum gefallen waren. Ewiger Frühling herrschte, und sanfte Westwinde streichelten mit lauen Lüften Blumen, **die ungesät entsprossen** waren. Bald trug ungepflügte Erde auch Getreide, und ohne nach einer Brache neu bearbeitet zu sein, war der Acker weiß und voll schwerer Ähren. Ja, Ströme von Milch, ja, Ströme von Neckar flossen, und gelb tropfte der Honig von der grünen Steineiche. (Ovid, Metarmorphosen, V. 89ff.)³⁸

Bei Josephus ist der erste Rächer Gott, der erste, der Strafe und Furcht zu spüren bekommt, der erste, der ferne Länder aufsucht, ist Kain. Der aus dem Land geworfene Kain bricht auf zur Erkundung neuer Ufer. Hier beginnt die Besiedelung der Erde.³⁹

³⁵ Vgl. Nodet, Flavius (Anm. 7) 21.24; ders., Antiquités (Anm. 21) 17.

³⁶ Vgl. Nodet, Flavius (Anm. 7) 25; Feldman, Antiquities (Anm. 6) 17–18.20, unter Verweis auf Hesiod.

³⁷ Vgl. Nodet, Flavius (Anm. 7) 25. Ähnlich Feldman, Antiquities (Anm. 6) 17, unter Verweis auf Gen 3 und Hesiod; er sieht außerdem in der Begrenzung des Landes eine Parallele zwischen der Darstellung des Goldenen Zeitalters bei Ovid und Josephus (22).

³⁸ Übersetzung aus: P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch. übers. u. hg. v. Michael von Albrecht (Reclams Universal-Bibliothek 1360), Stuttgart 1994 – Berührungspunkte zwischen Ovids Metamorphosen und Josephus' Fassung von Gen 4 sind graphisch hervorgehoben.

³⁹ Vgl. Nodet, Antiquités (Anm. 21) 19.

Die Vertreibung des ersten Menschen aus dem Paradies leitet das Ende des Goldenen Zeitalters bereits ein. Kain ist – nach der Vertreibung aus dem Paradies – der erste Mensch, der die – auch bei Josephus – bereits dem Adam angedrohte Existenz verwirklicht.⁴⁰ In Ant 1,49 wird Adam bereits angekündigt, die Erde werde in Zukunft nichts selbständig (αὐτόματος) mehr hervorbringen, sondern nur noch unter Ausübung von Gewalt. Eine gewisse Spannung besteht zwischen der Vertreibung aus dem Paradies, der dem Adam bereits angekündigten Lebensform und der ἐπιτηδύμα des Abel, die auf eine paradiesische Existenz verweist.

Grenzen

In der Darstellung Abels stößt die Harmonisierung von Erfahrungsräumen an Grenzen, die der biblische Text ihr setzt. Zwar erinnert die Begründung des größeren Gefallens, das Gott am Opfer Abels findet, an Beschreibungen des Goldenen Zeitalters wie die von Ovid. Gerade Abels Lebensvollzug impliziert aber Gewalttätigkeit. Die Deutung des Opfers als eines Milchopfers mag vor diesem Hintergrund nicht nur einer abweichenden Vokalisierung von חלב geschuldet sein. Sie ermöglicht eine Lesart, die das Bild Abels im Sinne Josephus' positiv zeichnet.⁴¹ Es bleibt aber das störende Opfer der Erstgeburt.

Wo der Text Kain sich als Lehrer einer vor seinem Eingreifen unschuldigen Menschheit gebärden lässt, wirft er ein Problem neu auf, das er durch den Eintrag der wilden Tiere in den Text erst mühsam gelöst hat. Wo kommt diese Menschheit her?

Die Frage, inwiefern eine ἐπιτηδύμα, die der Schöpfungsordnung entspricht, nach dem Ende des Goldenen Zeitalters noch möglich ist, sucht Josephus zu beantworten. Die unter den gegebenen Umständen bestmögliche Lebensweise ist ein Leben nach der Tora. Auch sie setzt auf ein gesellschaftlich organisiertes Leben, organisiert es aber in einer bestimmten Weise. Auch eine nachparadiesische Existenz eröffnet die Möglichkeit der Erziehung und die Wahl unterschiedlicher ἐπιτηδύματες. Hier setzt der Gesamtentwurf des Josephus an. Im Fortgang wird Josephus der Aufrechterhaltung einer guten Ordnung besser entsprechende Gesellschaftssysteme, entsprechend hellenistischer Plausibilitätsstrukturen, in der Tradition der Tora finden und empfehlen.⁴²

⁴⁰ Vgl. Prestel, Kain (Anm. 16) 84.

⁴¹ Vgl. Nodet, Antiquités (Anm. 21) 17.

⁴² Vgl. Feldman, Antiquities (Anm. 6) XXIV.