

# 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



# DAS GEBET BEI FLAVIUS JOSEPHUS

## Das Werk von Tessel Jonquière und weitere Überlegungen

*Werner Urbanz, Linz*

**Abstract:** Following the works of Tessel Jonquière relating to the subject of prayer in the writings of Josephus these literary units were analyzed concerning their various functions in their context. In prayers, Josephus combine traditional Jewish thoughts with hellenistic and his own. So prayers represent the tendencies of his whole work in nuce.

In den Werken des Flavius Josephus finden sich immer wieder Gebete. Die niederländische Forscherin Tessel M. Jonquière hat sich in mehreren Arbeiten diesem Thema zugewandt.<sup>1</sup> Ihre Forschungsergebnisse sollen im Folgenden kurz präsentiert und mit einigen wenigen weiteren Überlegungen angereichert werden. Damit soll eine knappe Hinführung zur Gebetsthematik bei Flavius Josephus geboten, zugleich ein paar Schlaglichter auf einige seiner Texte und deren inhaltliche Konnotationen geworfen werden.

### 1. Das Gebet bei Josephus: Eine Oberflächenbegehung

Um der Thematik habhaft zu werden, sichtet Jonquière mehrere Definitionen, was Gebet meinen kann. Grundlegend ist für sie Judith Newman:<sup>2</sup> Gebet ist Anrede an Gott vom Menschen ausgehend, kein Gespräch im üblichen Sinn („not conversational in nature“) und eine Anrede an Gott in 2. Person aber

---

<sup>1</sup> Tessel M. Jonquière, Prayer in *Contra Apionem* 2:195–197, in: Jürgen U. Kalms (Hg.), Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000 (MJSt 10), Münster u.a. 2001, 171–188; dies., Prayer in Josephus, in: Renate Egger-Wenzel/Jeremy Corley (Hg.), Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5–9 July 2003 (DCLY 2004), Berlin u.a. 2004, 429–437 [wird im Folgenden mit „Prayer-Conference“ abgekürzt]; dies., Josephus’ Use of Prayers. Between Narrative and Theology, in: Joseph Sievers/Gaia Lembi (Hg.), Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond (JSJ.S 104), Leiden u.a. 2005, 229–243; dies., Prayer in Josephus (AGJU 70), Leiden u.a. 2007.

<sup>2</sup> Judith H. Newman, Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism (SBL Early Judaism and its Literature 14), Atlanta 1999, 7: „Prayer is adress to God that is initiated by humans; it is not conversational in nature; and it includes adress to God in the second person, although it can include third person description of God“. – Eine Zusammenfassung der Arbeitsdefinition findet sich bei Jonquière, Prayer (Anm. 1) 275.

auch Beschreibungen von/über Gott in 3. Person enthaltend. Jonquière ergänzt weiters nach Moshe Greenberg, dass die Anrede im Gebet eine Abhängigkeit von („dependence upon God“) bzw. eine Beziehung zu Gott ausdrückt,<sup>3</sup> und nach Patrick Miller, dass die Menschen eine Antwort, eine Reaktion erhoffen.<sup>4</sup>

Mit diesen Arbeitsdefinitionen liest Jonquière Josephus und sichtet in Kontrolle mit der Konkordanz von Rengstorf 134 Gebete.<sup>5</sup> Sie berücksichtigt Gebete in direkter und indirekter Rede, da in direkter Rede nur 11 Gebete zu zählen wären. 32 der Gebete behandelt sie ausführlicher, die Auswahl erfolgt nach Länge, Inhalt und eventuellen Unterschieden zu biblischen Quellen.

Diese 134 Gebete verteilen sich wie folgt:<sup>6</sup> In den *Antiquitates Judaicae* finden sich in den Büchern 1–11, dem sog. biblischen Teil, der von der Schöpfung bis zu den Makkabäern reicht, 102 Gebete. In den Büchern 12–20, von den Makkabäern bis zum Jüdischen Krieg, sind es 19. Im *Bellum Judaicum* finden sich 13 Gebete. Die kleineren Werke *Contra Apionem* und die Selbstbiographie werden nicht in diese Statistik miteinbezogen, da die Arbeit von Jonquière besonders auf die Funktion der Gebete im narrativen Kontext abhebt. Auf einen Abschnitt aus *Contra Apionem*, der vom Gebet handelt, geht Jonquière separat ein (*Apion* 2,195–197).<sup>7</sup>

Was zeigt sich in dieser Übersicht? Gebete finden sich bei Josephus überwiegend in jenen Teilen seiner Geschichtswerke, in welchen er sich auf Erzählungen, Begebenheiten stützt, welche im Umfeld der sog. biblischen, meist alttestamentlichen und atl. apokryphen Schriften zu finden sind. Diese sind jüdische Quellen und somit sind die Gebete auch meist in einem jüdischen Hintergrund eingebettet (ca. 77%). Nur 9 kurze Gebete oder Gebetshinweise werden von Nicht-Juden gesprochen,<sup>8</sup> sechs davon von Römern, drei von anderen. Zwei Kategorien werden bei den 9 Gebeten sichtbar: Gebete, die von Nicht-Juden an einen heidnischen Gott (4), und jene, die an den Gott Israels (5) gerichtet werden.

<sup>3</sup> Moshe Greenberg, *Biblical Prose Prayer. As a Window to the Popular Religion of Ancient Israel* (The Taubman Lectures in Jewish Studies 6), Berkeley u.a. 1983, 7.

<sup>4</sup> Patrick D. Miller, *They Cried to the Lord. The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994, 4, spricht von Gebet „on those occasions when human beings, at their initiative, address God with some sort of need and in hopes of divine response“.

<sup>5</sup> Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 23f.; Karl H. Rengstorf (Hg.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 1–4, Leiden u.a. 1973–1983.

<sup>6</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer-Conference* (Anm. 1) 430.

<sup>7</sup> Die Angaben der Textstellen erfolgen nach Buchzahl und Paragraphenzählung von B. Niese.

<sup>8</sup> Jonquière, *Use* (Anm. 1) 231 spricht von 6, dies., *Prayer-Conference* (Anm. 1) 430, von 5 und dies., *Prayer* (Anm. 1) 217–220, bietet eine genauere Auflistung mit 9.

Zur ersten Kategorie zählen das Gebet des Tiberius vor seinem Tod (Ant 18,211), zwei gemeinsame Gebete von Vespasian und Titus (Bell 7,128.155) und jenes der Menge in Rom beim Triumphzug (Bell 7,73). In die zweite Kategorie fallen auch Gebet von Römern, welche nicht direkt an heidnische Götter gerichtet sind, indirekt aber eventuell den Gott Israels meinen können. So blicken selbst die römischen Soldaten mit „Ehrfurcht und heiligem Schauer“ zum Tempel empor (Bell 6,123) und Titus ruft Gott als Zeugen an, dass er nicht für die unzähligen Leichen der an Hungersnot gestorbenen und über die Mauern geworfenen Juden verantwortlich sei (Bell 5,519).<sup>9</sup> Die übrigen nichtjüdischen Beter zum Gott Israels sind die bekannten Gestalten Bileam (Ant 4,105), Nebukadnezar (Ant 10,217) und Darius (Ant 11,31).

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist im Blick zu behalten: Josephus versteht sich als Historiograph in der Tradition der griechischen Geschichtsschreiber wie Thukydides und Polybios. Aber keiner von diesen bietet eine solche Fülle von Gebeten in seinen Werken.<sup>10</sup>

Ist dies allein schon ein Hinweis auf den jüdischen Bezugsrahmen im Werk des Josephus?

## 2. Josephus über das Gebet

### 2.1 Opfer und Gebet in *Contra Apionem* 2,195–197<sup>11</sup>

Die wichtigste Stelle in den Werken des Josephus, wo er direkt über das Gebet schreibt, findet sich in *Contra Apionem*. Ein wichtiger Teil dieses Werkes dient zur Darlegung des Judentums mit apologetischer Tendenz. Er beweist im ersten Buch das hohe Alter des jüdischen Volkes. Im zweiten setzt er sich mit antijüdischen Verleumdungen auseinander. Dabei kommt er auch auf das jüdische Gesetz zu sprechen und die in ihm enthaltenen Opfervorschriften.

Am Beginn steht eine Aussage über Gott (193): „Weil immer gleiches zu gleichem passt, soll der eine Gott auch nur einen Tempel haben, der das gemeinsame Eigentum aller ist, wie sie alle denselben Gott verehren.“ Die Opfer werden nicht unter Fraß und Völlerei dargebracht sondern vernünftig, anständig und nüchtern (εἰς σωφροσύνην). „Während der Darbringung des Opfers beten wir vorschriftsmäßig zunächst für das Wohl des Gemeinwesens und

<sup>9</sup> Die deutschen Übertragungen sind entnommen: Josephus Flavius, *Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften*, übers. v. Heinrich Clementz, Wiesbaden 2005; ders. *Jüdische Altertümer*, übers. v. Heinrich Clementz, Wiesbaden 2006. An- und eingefügte griechische Textzitate richten sich nach dem Text der B. Niese Edition, in BibleWorks 6.0, 2003.

<sup>10</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer-Conference* (Anm. 1) 430; dies., *Use* (Anm. 1) 230.

<sup>11</sup> Vgl. Jonquière, *Contra Apionem*, (Anm. 1); dies., *Prayer* (Anm. 1) 25–45.

dann erst für unser eigenes; denn wer jenes höher achtet als sein persönliches Interesse, an dem hat Gott sicherlich das größte Wohlgefallen. Bei der Anrufung Gottes im Gebet soll man nicht flehen, dass er uns nur das Gute beschere – denn aus eigenem Antrieb hat er es allen gegeben und angeboten –, sondern dass wir imstande seien, es aufzunehmen und bei uns zu bewahren.“ Darauf folgen noch Reinigungsvorschriften und (ab 199) Bestimmungen zur Ehe.

Drei Dinge seien aus diesem Text herausgegriffen: Zum einen impliziert der Text, dass während der Opfer gebetet wird. In Ex und Lev finden sich aber dazu keine direkten Bestimmungen. In vielen Opferbeschreibungen erwähnt auch Josephus ein solches nicht.<sup>12</sup> Im Gebet Salomos im Tempel findet sich aber schon die Verbindung von Opfer und Gebet.<sup>13</sup> Auch das Dekret für die Bewohner von Sardes (Ant 14,260) spricht ihnen das Recht zu, einen Ort zu haben, an welchem sie ihre ererbten Gebete und Opfer (τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας) darbringen können. Schon Sir 50,19 erwähnt ein Gebet während und am Ende eines Opfers, eines formellen liturgischen Ritus; für Jonquière ist dieser einer der ältesten Belege für diese Praxis.<sup>14</sup> Auch bei der Erzählung vom Opfer des Zacharias im Tempel in Lk 1,10 heißt es, dass das Volk draußen steht und betet. Die metaphorische Verbindung von Gebet mit Opfer zeigt sich schon in Dan 9,21, wenn Daniel zur neunten Stunde, während der Zeit des Abendopfers zu beten pflegt und nach Apg 3,1 auch Petrus und Johannes zu dieser Stunde in den Tempel gehen. Jonquière weist auf Sanders hin, für den es sich nahe legt, dass Gebet und Schriftrezitation erst nach der Endredaktion der Tora in den Tempelgottesdienst Eingang gefunden haben, da das biblische Gesetz diese Verbindung von Gebet nicht spezifiziert.<sup>15</sup>

Zweitens soll die inhaltliche Ausrichtung des Gebets dem Flehen um die gemeinsame Sicherheit (ἡ κοινὴ σωτηρία) gewidmet sein. Weiters soll man, drittens, nicht um das Gute bitten. Gott gibt es von sich aus. Was könnte das Gute (τὰγαθά/τὰ ἀγαθά) an dieser Stelle sein? Im Kontext mit anderen Stellen deutet Jonquière diese ἀγαθά als Dinge wie Glück, Wohlergehen oder ein gesundes Leben; Dinge, die jeder haben kann, aber niemand zu halten vermag. Der Mensch soll also darum beten, diese zu behalten und sie nicht zu verlieren.

<sup>12</sup> Ant 3,224–236.237–257.

<sup>13</sup> Ant 8,108.

<sup>14</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 36.

<sup>15</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 36; Ed P. Sanders, Judaism. Practice and Belief, 63 BCE–66 CE, London u.a. 1992, 80.255.

Im Blick auf andere antike Autoren zeigt sich, dass sich die Aussagen von Josephus in Apion vielfach mit der nichtjüdischen Welt decken können.<sup>16</sup> Was man im Gebet erleben soll, ist der Welt um ihn herum zu einem großen Teil gemein.

## 2.2 Tägliches Gebet (*Ant* 4,212)

Neben anderen, recht kleinen und verstreuten Aussagen über das Gebet in den Antiquitates ragt besonders eine Stelle hervor. Diese findet sich in Teilen, in welchen Mose das Gesetz vom Sinai verkündet. „Zweimal am Tage, beim Morgengrauen und beim Schlafengehen, sollen alle dankbaren Herzen der Wohltaten (δωρεάς) gedenken, die Gott den aus der Knechtschaft der Ägypter Befreiten erwiesen hat. Denn natürliche Überlegung fordert von uns, dass wir Gott für vergangene Wohltaten danken (τῆς εὐχαριστίας) und ihn zu zukünftigen geneigt machen. An seine Tür soll man die vornehmsten Wohltaten Gottes schreiben, und an seinen Armen soll jeder offenkundig zeigen, was Gottes Macht und Güte verkündet: An Stirn und Armen soll jeder sie eingeschrieben tragen, damit allerwärts Gottes Fürsorge für die Menschen zutage trete.“

Josephus spricht im Unterschied zu anderen biblischen Texten nur von einem zweimaligen Gebet, am Morgen und am Abend, beim Aufstehen und beim Niederlegen.<sup>17</sup> Ein Gebet um die neunte Stunde fehlt bei ihm (vgl. Apg 3,1). Diese Gebete soll man in Dankbarkeit für die Befreiung aus Ägypten sprechen. Weiters werden die Türpfostenkapseln, die Mesusot, und die Armriemen, die Tefillin, bei Josephus nur beschrieben, aber nicht namentlich genannt.

Nicht in diesem Text, aber an anderen Orten spricht Josephus von zwei Gebetshaltungen, die hier noch kurz erwähnt seien.<sup>18</sup> Das sich Niederwerfen, die Prostratio, und das Erheben der Hände. Beide Gesten sind gemeinbiblischer Usus (vgl. Ps 22,28; 63,5).

## 3. Funktionen der Gebete

Jonquière behandelt im Folgenden 32 Gebete im Detail.<sup>19</sup> Diese sind kleine in sich geschlossene Einheiten, welche zwar dem vorgegebenen Erzählstrang folgen, aber in diesen eigene Nuancen einzubringen vermögen, wie auch Reden oder Träume. Generell konzidiert Jonquière Josephus, den Erzählsträngen sei-

<sup>16</sup> Siehe die detaillierte Diskussion bei Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 39–44.248, bezüglich Clemens von Alexandrien, Maximus von Tyrus, Philo, Aristophanes, Euripides, Demosthenes und Horaz.

<sup>17</sup> Dreimalig z.B. bei Dan 6,11.

<sup>18</sup> Prostratio: *Ant* 3,310; 7,95; 8,343; 10,211; 11,231; Ausstrecken der Hände: *Ant* 4,40; 11,143.162; *Bell* 4,462.

<sup>19</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 57–216. Dieser Abschnitt bildet den Hauptteil des Buches.

ner Vorlagen mehr oder weniger zu folgen, mit Veränderungen hier und dort.<sup>20</sup> Seine Gebete aber differieren immer von den Vorlagen. Daher wird gerade an ihnen eine besondere Note vom Denken des Josephus spürbar, in welchen er den Handlungen einen ganz persönlichen Touch zu geben vermag.

Die 32 ausführlicher behandelten Gebete teilt Jonquière sieben Funktionen zu. Manche Gebete sind auch mehrfach zuordenbar.<sup>21</sup>

Vorweg sind zwei Gebete zu nennen, welche keine spezielle Funktion besitzen, aber eben in der biblischen Vorlage zu finden sind: Das Gebet Samuels in Mizpa (Ant 6,25) und jenes von Serubbabel (Ant 11,64–65).

### 3.1 *Dramatischer oder romantischer Effekt (7 Gebete)*<sup>22</sup>

Einige Gebete wurden von Josephus eingefügt oder ausgeschmückt, um einen dramatisierenden oder romantisierenden Effekt zu erzielen.

So wird die Geschichte um die Geburt Simsons in Ri 13 erweitert, indem die Frau des Manoach als „außerordentlich schöne Frau, die alle ihre Altersgenossinnen an Statur übertraf“, beschrieben wird (Ant 5,276).<sup>23</sup> Da es aber keine Kinder gibt, geht Manoach oft mit seiner Frau aus der Stadt hinaus und bittet Gott, „er möge ihnen doch eheliche Kinder beschenken. Da er nun in seine Frau sterblich verliebt war, wurde er auch von heftiger Eifersucht geplagt.“ Dann erst geht die Erzählung weiter, wie sie auch der biblische Text schildert.

Auch die Estererzählung erhält neue Züge, wenn Ester in ihrem Gebet (Ant 11,231–233) in Trauerkleidung verharrend inbrünstig zu Gott fleht, „er möge sich ihrer erbarmen und ihrer demütigen Bitte beim Könige die Kraft der Überzeugung, ihrer Gestalt aber noch mehr Liebreiz als früher verleihen, damit sie durch diese beiden Mittel den etwaigen Zorn des Königs beschwichtigen und ihre Landsleute vor der drohenden Gefahr erretten könne.“<sup>24</sup>

Dramatischer wird die Erzählung von Hiskijas Krankheit in 2Kön 20. Denn bei Josephus (Ant 10,25) gesellt sich zur Krankheit „noch eine tiefe Schwermut, weil der König daran dachte, dass er kinderlos sei und sein Haus ohne Erben und den Thron ohne Nachfolger lassen müsse. Über diesen Gedanken ganz besonders traurig, flehte er zu Gott, er möge ihm das Leben verlängern, bis er Nachkommen habe, und ihn nicht anders denn als Vater seinen Geist aufgeben

<sup>20</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer-Conference* (Anm. 1) 430f.; dies., *Prayer* (Anm. 1) 221.

<sup>21</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 221–240. Im Folgenden werden nicht immer alle Stellen ausführlich geschildert, sondern in Auswahl, um die Zielrichtung der Funktionen etwas zu verdeutlichen.

<sup>22</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 222–224.

<sup>23</sup> Textänderung in der dt. Wiedergabe: Frau anstelle von Weib.

<sup>24</sup> Interessant wäre hier eventuell die Fragestellung, welche Textgrundlage von Est Josephus vor sich hatte.

lassen.“ Und gerade weil es Hiskija nicht um seine Herrschaft, sondern um einen Kinderwunsch geht, erfüllt ihm Gott seine Bitte.<sup>25</sup>

### 3.2 Kennzeichnung eines Wendepunktes (6 Gebete)<sup>26</sup>

Gebete dienen bei Josephus auch dazu, einen Wendepunkt in einer Erzählung zu markieren.

So betet Mose angesichts des brennenden Dornbusches und nach den Wundertaten um die Offenbarung des Gottesnamens und erfragt diesen nicht in einer Diskussion (Ant 2,275).<sup>27</sup> Am Sinai betet das Volk, während Mose am Berg ist, um die Gabe des Gesetzes (Ant 3,78). „Zu Gott aber flehten sie, er möge den Moses gnädig aufnehmen und ihm solche Gaben verleihen, die ihr Dasein glücklicher machen könnten“ (δωρεάν ὑφ’ ἧς εὖ βιώσονται). Ähnlich wichtige Punkte markieren die Gebete von David für Salomo bei der Thronübergabe (Ant 7,380–381) und das Gebet der Israeliten am Berge Karmel nach Herabkunft des Feuers auf das Opfer Elias (Ant 8,343): „Bei diesem Anblick fielen die Israeliten zur Erde nieder und beteten den einen Gott an, den sie den einzigen, wahren und höchsten Gott nannten (ἓνα θεὸν καὶ μέγιστον καὶ ἀληθῆ μόνον), während sie alle anderen als törichte und leere Einbildungen (φάυλης καὶ ἀνοήτου δόξης) der Menschen bezeichneten.“<sup>28</sup>

### 3.3 Rechtfertigung einer Handlung (1 Gebet)<sup>29</sup>

Zur Rechtfertigung einer Handlung dient nach Jonquière bei Josephus nur ein Gebet, das einzige, das auch er selbst spricht (Bell 3,354). Freilich finden sich Gebete, in welchen Sünden bekannt werden<sup>30</sup> oder um Vergebung von Handlungen gebetet wird.<sup>31</sup> Aber das Gebet des Josephus ist anders. Er bittet Gott nicht um Vergebung, aber erklärt seinen Leserinnen und Lesern, warum er tut, was er tut. Die Szene spielt sich ab nach der Niederlage bei Jotapata, als sich Josephus mit anderen Juden in einer Höhle vor den Römern versteckt hält. Mehrmals wird er von den Römern aufgefordert, sich zu ergeben, von anderen Versteckten, sich selbst zu töten. Dabei erinnert er sich an nächtliche Träume,

<sup>25</sup> Weitere Bsp. dieser Kategorie wären: Mose am Roten Meer (Ant 4,40–50); Onias (Ant 14,24); Elischa (Bell 4,462–464); Mordechai (Ant 11,229–230.231).

<sup>26</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 224–225.

<sup>27</sup> Ziel ist es beim Opfer, diesen aussprechen zu können (καὶ τὴν προσηγορίαν εἰπεῖν ἵνα θύων ἐξ ὀνόματος αὐτὸν παρεῖναι τοῖς ἱεροῖς παρακαλῆ).

<sup>28</sup> Weitere: Banaia für Salomo (Ant 7,375); Izates (Ant 20,90) und auch Josephus’ eigenes Gebet (Bell 3,354).

<sup>29</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 225.

<sup>30</sup> Ant 5,302; 10,64.

<sup>31</sup> Kain (Ant 1,58); Mose in Elis (Ant 3,22–23); Mose und Aaron (Ant 3,310).

„in welchen ihm Gott das bevorstehende Unglück der Juden und das künftige Geschick der römischen Imperatoren offenbart hatte“. Als Priestersohn verstand er sich auf Traumdeutung. „Gerade zu dieser Stunde nun ward er von göttlicher Begeisterung ergriffen, indem er die Schreckbilder kürzlich gehabter Träume sich vergegenwärtigte, schickte er in der Stille ein Gebet zu Gott und sprach: Weil du beschlossen hast, das Volk der Juden, das du geschaffen hast, zu beugen, weil alles Glück zu den Römern gewandert ist und du meine Seele erwählt hast, die Zukunft zu offenbaren, so biete ich den Römern die Hand und bleibe am Leben. Dich aber rufe ich zum Zeugen an, dass ich nicht als Verräter, sondern als dein Diener zu ihnen übergehe.“ Seine übrigen Miteingeschlossenen empören sich gegen ihn, woraufhin er eine Rede gegen den Selbstmord hält und für das Los optiert, welches entscheiden soll, wer von wem niedergestoßen werden soll. Am Ende bleiben nur zwei übrig: Josephus ist einer davon und er überredet sein Gegenüber zur Aufgabe.

Das Gebet rechtfertigt letztendlich seine Selbstausslieferung an die Römer. Er geht zu ihnen, nicht weil er seine Haut retten will, sondern weil es der Wille Gottes ist und er den Römern dessen Offenbarung mitteilen muss. Er betrügt nicht sein Volk, sondern ist Gottes Diener, wie auch die Römer Gottes Willen vollziehen. Dies tut er indirekt in einem Gebet vor dem Angesicht Gottes und nicht in einer Rede oder Belehrung kund. Die Tendenz von *De Bello Judaico* ist es ja, davon zu überzeugen, dass die Römer den Krieg gewonnen haben, weil sie Instrument Gottes sind, seinen Willen vollziehen und weiterer Widerstand zwecklos ist.

Das Gebet des Josephus markiert hier zugleich einen wichtigen Wendepunkt in seinem Leben.

### 3.4 *Besondere Wendung der Handlung oder ihre Betonung (6 Gebete)*<sup>32</sup>

Wie schon erwähnt, folgt Josephus *grosso modo* dem biblischen Erzählverlauf. Immer wieder setzt er aber eigene Akzente und verändert ganz leicht, aber nicht unbedeutend die Geschichte.

Als markantestes Beispiel sei Noach nach der Flut erwähnt (Ant 1,96–98). Noach fürchtet dort, dass Gott nun jedes Jahr zur Vertilgung der Menschen solche Wasserfluten senden könnte. „Daher brachte er ein Brandopfer dar und flehte zu Gott, er möge die frühere Weltordnung wieder einführen und keine solche Flut, die allem Lebendigen den Untergang drohe, wieder zulassen ...“ Und später heißt es: „Als Noach diese Bitten ausgesprochen, verhieß ihm Gott deren Erfüllung, weil er ihn seiner Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) wegen liebte ...“

<sup>32</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 226–229; dies., *Prayer-Conference* (Anm. 1) 432.

(99). Und weiter (101): „Übrigens will ich sie nicht mehr mit solcher Wucht züchtigen, umso mehr, da du für sie bittest.“ Nach Josephus ist es also Noach, der durch seine Bitte eine Antwort Gottes und den Bundesschluss gleichsam provoziert. Das Opfer Noachs dient hier nicht mehr zur Danksagung, dass man die Flut überlebt hat, sondern zum Vorbringen der Bitte, dass Gott die Menschen verschonen möge. Alles wird aufgrund der Gerechtigkeit des Noach gewährt und aufgrund seines Gebetes.<sup>33</sup> Dies leitet zum nächsten Punkt über, wo man diese Erzählung auch einordnen könnte.

### 3.5 *Porträtierung eines Charakters (18 Gebete)*<sup>34</sup>

Neben Noach werden auch viele andere Gestalten in den Ant mit besonderen Charakterzügen versehen, wodurch Jonquière hier mehr als die Hälfte der Gebete einordnet und sich somit die größte Funktionsgruppe ergibt.<sup>35</sup>

Bei Mose wird am häufigsten nachgeschnitzt, in Rephidim (Ant 3,34), zusammen mit Aaron (Ant 3,310) und im Zusammenhang mit dem Zelt Datans (Ant 4,40–50).<sup>36</sup> Am stärksten geschieht dies aber wohl in jener Szene nach dem Auszug aus Ägypten, als die Israeliten am Meer stehen und hinter ihnen die Ägypter nachrücken (Ant 2,335–337). In einer Rede ermuntert er das Volk in dieser Situation auf den Herrn zu vertrauen, führt sie ans Ufer des Meeres, ergreift seinen Stab und fleht zu Gott um Schutz und Hilfe (334), wovon Ex 14 nichts zu berichten weiß. Es gibt nun keine menschliche Hilfe. „Daher nehmen wir, hoffnungslos und ratlos wie wir sind, zu dir allein unsere Zuflucht und flehen dich an. Angstvoll erwarten unsere Herzen das Eingreifen deiner Vorsehung (πρόνοια), damit wir den Händen der wutentbrannten Ägypter entrissen werden. Doch komme schnell und zeige uns deine Macht; flöße dem Volke, das aus Verzweiflung zusammenzubrechen droht, Mut ein und richte wieder auf seine Hoffnung und sein Vertrauen auf Erlösung (σωτηρία).“ Und nun bietet Mose gleich auch die Lösung an (337): „Du vermagst unsere Not zu be-

<sup>33</sup> Weitere: Volk am Sinai (Ant 3,78); Pinhas (Ant 5,159); Manoach und seine Frau (Ant 5,276.280); Daniel und der Traum des Nebukadnezar (Ant 10,199) und Nehemia bittet für seine Landsleute (Ant 11,162).

<sup>34</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 229–237; dies., *Prayer-Conference* (Anm. 1) 434.

<sup>35</sup> Erwähnt wurden schon: Noach (Ant 1,96–98); Isaaks Segen als Porträt von Jakob (Ant 1,272–273); Jakobs Schwur in Bet-El (Ant 1,284); Amram, Vater des Mose (Ant 2,211); Josua (Ant 5,39–41); Simson (Ant 5,302); Davids Danksagung (Ant 7,95); Davids Gebet für Salomo zur Porträtierung seines Sohnes (Ant 7,380–381); Salomo zur Tempelweihe (2-mal: Ant 8,107–108.111–117); Daniel und Nebukadnezar (Ant 10,199); Esra und die Mischehen (Ant 11,143–144); Onias (Ant 14,24); Izates (Ant 20,90).

<sup>36</sup> Ebenso ist Mose auch in Apion zentral für das Verständnis des Judentums, ja der Weltgeschichte überhaupt.

seitigen – denn dein ist das Meer, und dein sind die Berge, die uns umschließen. Willst du, so tun sie sich auf, und das Meer verwandelt sich in trockenes Land. Ja, durch die Luft könnten wir fliegen und so entkommen, wenn deine Allmacht uns also erretten will.“ Mose wartet nun auch nicht auf eine Antwort Gottes, sondern schlägt mit seinem Stab aufs Meer, und dieses weicht zurück. „Daran erkannte Mose Gottes Gegenwart (τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ θεοῦ)“ (339). Mose erweist sich hier und an vielen anderen Stellen als der weiseste aller Menschen, der eloquenteste, frei von Leidenschaften, ein wunderbarer Anführer und ein Prophet ohne gleichen.<sup>37</sup> Weiters ist auf die göttliche Vorsehung (πρόνοια) als eines wesentlichen Elements hellenistischer Gotteslehre, besonders bei den Stoikern hinzuweisen.<sup>38</sup> Bei Josephus scheint die Vorsehung die Rede vom Bund zu ersetzen. Josephus kombiniert die Idee, dass Gott vorausschauend Sorge für sein Volk trägt, mit der Theologie von Gott als Verbündetem und Helfer und macht somit den Bundesgedanken universeller als nur einen speziellen Pakt zum jüdischen Volk. Freilich besteht eine enge Verbindung zwischen Gott und Israel, aber nicht wegen des Bundes, sondern aufgrund der Verdienste seiner Führer; man denke neben Mose wieder an Noach (Ant 1,96–98). Hierbei spürt man deutlich, dass Josephus in zwei Welten zuhause war, der jüdischen und der griechisch-römischen.

### 3.6 Ausdruck jüdischer Identität (5 Gebete)<sup>39</sup>

Da wir schon einige Beispiele durchgesehen haben, seien hier nur cursorische Erwähnungen erlaubt. In Gebeten drücken sich direkt oder indirekt wichtige Merkmale jüdischer Identität aus. Wenn Mose vor dem brennenden Dornbusch im Gebet (Ant 2,275) und nicht in einem Gespräch um die Offenbarung des Gottesnamens bittet, ist damit etwas vom Verständnis der Sakralität dessen ausgedrückt. Zugleich wird mit dem Gebet die Bedeutung der Offenbarung hervorgehoben. Josephus verzichtet auf irgendeine Wiedergabe des Namens. Das ist verboten, schreibt er lakonisch. Am Sinai sind es die Israeliten (Ant 3,78), die sich die Tora als Lebensmittel (ἐὺ βιώσονται) erbeten.<sup>40</sup>

### 3.7 Ausdruck theologischer und philosophischer Ideen (4 Gebete)<sup>41</sup>

Auch hier haben wir schon Stellen vorgefunden, wie das Gebet des Mose am Meer (Ant 2,335–337) und das Bekenntnis der Israeliten nach dem Feuerzei-

<sup>37</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 92.

<sup>38</sup> Vgl. Jonquière, Use (Anm. 1) 237.

<sup>39</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 237–239.

<sup>40</sup> Weitere: Mordechai (Ant 11,229–230); Onias (Ant 14,24); Izates (Ant 20,90).

<sup>41</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 239f.

chen mit Elia am Karmel (Ant 8,343). Wichtig sind hier besonders auch die Gebete Salomos bei der Einweihung des Tempels (Ant 8,107–108.111–117). Salomo, der Weise des AT, wird wie ein griechischer Philosoph gezeichnet, der Worte an Gott richtet, „die er der göttlichen Natur angemessen und für sich selbst schicklich erachtete“ (107)<sup>42</sup>. Danach beginnt er sein Gebet: „Du hast zwar [sagte er] o Herr, ein ewiges Haus, das du dir aus Himmel, Luft, Erde und Meer selbst geschaffen, und das du erfüllst, ohne davon eingeschlossen zu werden“ (τὸν οὐρανὸν οἶδαμεν καὶ ἄερα καὶ γῆν καὶ θάλασσαν) (108). Dabei bringt er die griechische Vier-Elemente-Lehre (στοιχεῖα) herein, wobei der Himmel hier das Element Feuer vertritt, das ja dann auch von dort auf die Opfer niederfällt. Und dieses Elementehaus wird von Gott bewohnt.<sup>43</sup> Gründe für den Bau des Tempels werden ebenfalls im Gebet gegeben:

Es ist ein Ort, an welchen man die Gebete und die Opfer zu Gott empor senden kann und den Menschen die Gegenwart Gottes versichert. Im zweiten Gebet (ab 111) spricht Josephus davon, dass es unmöglich ist, mit Werken Gott für die erhaltenen Wohltaten zu danken, denn die Gottheit bedarf nichts und ist zu erhaben (ἀπροσδεές γὰρ τὸ θεῖον ἀπάντων). Sich selbst genügend (ἀπροσδεής) ist ein Terminus der stoischen Gotteslehre. Diese Lehre möchte eine Do-ut-des-Mentalität im Gebet abwehren, als könnten wir Gott etwas geben (Opfer, Gebete), damit er uns etwas gibt. Übrigens findet sich dies auch schon in 2Makk 14,35. Daher ziemt es sich, die göttliche Majestät einfach mit Worten zu loben und ihr für alles zu danken: Dank/Lob statt Opfer – eine Tendenz, welche sich schon in Qumran abzeichnet und nach der Zerstörung des Tempels eine wichtige Realität wird. Nun, dieses Lob geschieht mit der Stimme.<sup>44</sup> Und die Stimme, das Wort, unterscheidet die Menschen vom Tier. Und mit ihr können sie auch die Bitten zu Gott senden, da die Stimme Luft ist (ἢ φωνῆ ἢ ἐξ ἀέρος), sind auch die Worte Luft und können über Luft wieder zu Gott emporsteigen. Auch hier wird der Atem griechischen Denkens manifest. Weiters dankt Salomo für die Gunsterweise an seinen Vater und bittet um Weiterwirken der Verheißungen an David für sich und seine Nachkommen. Als Zeichen der Gegenwart Gottes wie im ersten Gebet erbittet er den Geist für den Tempel (114), wörtlich: dass ein Teil seines Geistes im Tempel Wohnung nehme (μοῖράν τινα τοῦ σοῦ πνεύματος εἰς τὸν ναὸν ἀποικίσαι). Josephus nennt den Geist hier πνεῦμα, was wiederum philosophische Assoziationen zulässt.

<sup>42</sup> ἐποιήσατο λόγους πρὸς τὸν θεόν οὓς τῇ θεῖα φύσει πρέποντας ὑπελάμβανε.

<sup>43</sup> Vgl. die Idee, dass der Kosmos selbst Gott ist. Beinahe meint man hier, pan(en)theistische Anklänge zu hören, in denen eine enge Verbindung zwischen Gott und Welt besteht, ohne dass sie ident wären. Aber alle Dinge sind in Gott.

<sup>44</sup> Hinweis auf Sir 51,22.

Aber nur ein Teil davon soll im Tempel wohnen. Würde der ganze Geist Gottes dort wohnen, könnte man fragen, wie die Römer den Tempel zerstören konnten; wenn kein Pneuma da wäre, wäre Josephus gottlos. Weiters steht der Tempel nicht nur den reumütigen Hebräern zur Verfügung, sondern allen Menschen, die flehend vor Gott kommen. Damit soll auch ausgesagt sein, dass die Juden Fremden gegenüber nicht feindselig und gehässig aufzutreten beabsichtigen. Noch weitere theologische und philosophische Akzente könnte man wahrnehmen.

Deutlich zeigt sich aber, dass auch Josephus Salomos Gebete am neuen Tempel zu programmatischen Gebeten gestaltet, wie auch 1Kön 8 und 2Chr 5–6. Gebete transportieren somit auch eine Vielzahl an theologischen Inhalten.

#### 4. Worum beten? Vergleich von Apion mit Gebetstexten in Ant und Bell<sup>45</sup>

Ein Vergleich der in Apion 2,195–197 festgelegten Standards hinsichtlich des Gebets mit den Gebetstexten in Ant und Bell muss zunächst die Unterschiede hinsichtlich des differierenden Zielpublikums, der literarischen Gattung und der genannten Gebetsarten berücksichtigen. Dennoch besteht Grund zur Annahme, dass die Aussagen, welche Josephus in Apion hinsichtlich des Gebets nennt, auch bei den Gebeten in Ant und Bell mit zu denken sind.

Das Thema Opfer und Gebet scheint für Jonquière ab dem frühen 2. Jahrhundert eine fixe Kombination zu sein. Sir 50,19 gilt dabei für sie als ältester Beleg. Zur Zeit des Josephus und des NT scheint diese Praxis Standard geworden zu sein. Im Werk des Josephus finden sich einige Belege dafür.<sup>46</sup> Dass in den Gebeten zuerst für das Wohl der Gemeinschaft zu beten sei, findet sich als geschilderte Praxis ebenso wie Gebete, die dies nicht berücksichtigen.<sup>47</sup> Zuletzt zeigt sich aber in einigen Gebeten, dass dort für die guten Dinge gebetet

<sup>45</sup> Vgl. Jonquière, Prayer (Anm. 1) 241–252.

<sup>46</sup> Noach nach der Flut (Ant 1,96–98); Moses vor dem Dornbusch (Ant 2,275); Salomo bei Tempelweihe (Ant 8,108); Elischas Gebet und Libation bei Jericho (Bell 4,462–464); Samuel in Mizpa (Ant 6,25); Kain opfert nach der Bluttat (Ant 1,48); Joschafat dankt Gott (Ant 9,2); Hiskija an Jesaja (Ant 10,12); Joschija (Ant 10,64); Jaddus (Ant 11,326); Volk in Rom (Bell 7,73) und Vespasian und Titus (Bell 7,155).

<sup>47</sup> Positiv zeigt sich dies bei Salomos zweitem Gebet im Tempel, der für alle offen sein soll (Ant 8,116–117); Onias (Ant 14,24); Volk in Estererzählung (Ant 11,231); Mose und Aaron (Ant 3,310); Mose in Elis und Refidim (Ant 3,22–23.34); Amram (Ant 2,211); Daniel (Ant 10,199); Mordechai (Ant 11,229). – Unsichere Beispiele sind Ester, die zuerst für sich betet (Ant 11,231–233) und Izates (Ant 20,90). – Das Negativbeispiel schlechthin ist ironischerweise das einzige Gebet des Josephus selbst (Bell 3,354).

wird, obwohl dies Apion nicht nahe legt.<sup>48</sup> Insgesamt spiegeln die Gebete aber die in Apion aufgestellten Grundregeln wider – die große Ausnahme ist das eigene Gebet des Josephus (Bell 3,354).

Wenn man den inhaltlichen Spuren der Gebete bei Josephus folgt, also die Kontexte und Anlässe untersucht, in welchen gebetet wird, zeigt sich das breite Spektrum, welches auch sonst innerhalb des biblischen Gebets möglich ist. Im Alten Testament ist das Thema des Gebets so vielfältig wie das Leben selbst.<sup>49</sup> Zwei existentielle Grundtypen, Grundrelationen ragen aber dabei heraus: Klage und Bitte, Lob und Dank.<sup>50</sup> Wie sieht das nun bei Josephus aus? Jonquière bietet am Ende ihrer Arbeit zwei Anhänge. Der eine enthält eine Liste aller Gebete in der Reihenfolge des Textes von Ant bzw. Bell, die biblischen Parallelstellen und eine kurze Inhaltsangabe.<sup>51</sup> Die zweite Liste gliedert nach Inhalt bzw. Zweck des Gebets, ob für sich selbst gebetet wird oder für jemanden anderen.<sup>52</sup> Letzte Kategorie fällt durchwegs in den Bereich der Bitte. Jonquière listet dort 45 Gebete auf.<sup>53</sup> Bei Gebeten für sich zählt sie 113 Gebete.<sup>54</sup> Grob gesichtet fällt dabei auf, dass zumeist um etwas gebetet wird und somit dies eher dem Bereich der Klage/Not zuzuordnen ist. Die Belege für ausdrücklichen Dank und Lob (21 Belege) bilden weniger als ein Fünftel in dieser Kategorie, bei allen Gebeten zusammen (inkl. Gebete für andere) nur mehr ein

<sup>48</sup> Jonquière erwähnt in diesem Rahmen Textstellen mit Begriffen aus dem Wortfeld *ἀγαθά*. Dabei folgen Noachs Gebet nach der Flut (Ant 1,96–98), das Gebet der Noomi (Ant 5,321) und Salomos (Ant 8,117) eher den Regeln, da dort für andere gebetet wird. Weniger regelkonform, da für Gutes gebetet wird, sind der Segen Isaaks (Ant 1,272–273), das Gebet Davids für Salomo (Ant 7,380–381) und jenes von Elissaeus (Ant 12,98). Eine eigene Kategorie bietet Mose vor dem Zelt Datans (Ant 4,40–50). Weiters untersucht Jonquière noch andere eventuell relevante Texte.

<sup>49</sup> Vgl. Hans-Martin Barth, *Gebet. Systematisch-theologisch*, EKL<sup>3</sup> 2 (1989) 12–17: 13.

<sup>50</sup> Vgl. Barth, *Gebet* (Anm. 47) 13; Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (GAT 6), Göttingen<sup>2</sup>1985, 22f.: „In Klage und Lob redet der Mensch zu Gott [...] Reden zu Gott in der Polarität von Loben und Klagen“.

<sup>51</sup> Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 279–286.

<sup>52</sup> Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 287–290.

<sup>53</sup> Vgl. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 289f., mit folgender Untergliederung (Klammerausdrücke geben die Anzahl der Gebete in dieser Kategorie wieder): *abandoning wrath/forgiveness* (2); *assistance in a fight/victory* (1); *cure/healing* (5); *for the king* (8); *good future* (5); *graciousness* (2); *harm/misfortune* (2); *help/protection* (6); *long reign* (4); *no support* (2); *pity/compassion* (2); *support* (6).

<sup>54</sup> Einige Gebete enthalten mehrere Aspekte. Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 287–289, gliedert dabei in folgende Kategorien (Klammerausdrücke geben die Anzahl der Gebete in dieser Kategorie wieder): *abandon wrath/forgiveness* (10); *acceptance of sacrifice* (1); *assistance in a fight/victory* (9); *childbirth* (4); *cure/healing* (1); *customary prayers* (2); *God as witness* (5); *graciousness* (2); *help/protection* (13); *information* (10); *long reign* (1); *pity/compassion* (5); *rescue* (3); *safety* (6); *sign/power of God* (7); *support* (7); *thanks/joy/praise* (21); *to die* (2); *vow* (4).

Sechstel. Somit überwiegen die Kontexte der Not, in welchen man Klagen ausstößt oder Bitten äußert.<sup>55</sup> Beim Vergleich der Kategorien Gebet für sich selbst oder Gebet für andere fällt auf, dass in letzterer öfters um Heilung und eine gute Zukunft gebetet wird. Auffallend sind zwei Gebete, die keine Unterstützung für andere erleben.<sup>56</sup>

Somit ist das Lob zwar präsent, aber viele Situationen in der Geschichte des jüdischen Volkes gaben Anlass zu Klage und Bitte an einen Gott, von dem man sich Schutz und Beistand erhofft und der auf die Gebete hört und helfend reagiert.<sup>57</sup>

## 5. Eindrücke

Die Thematik des Gebetes kann eine Form des Zugangs zu den Texten des Flavius Josephus sein. In seinen Geschichtswerken lässt er mehr als alle anderen griechisch-römischen Historiographen vor und nach ihm Menschen Gebete an Gott, in seinem Falle an den Gott Israels richten. Darin drückt sich seine Kontinuität zu seinen literarischen Vorlagen und den Traditionen des jüdischen Volkes aus. Zugleich webt Josephus in den kleinen literarischen Einheiten der Gebete auch viele eigene Nuancen in den Erzählstrang mit ein. Die Gebete selbst agieren mit vielfältigen Funktionen innerhalb der Berichte und sind mit hellenistischem Gedankengut angereichert. In den Gebeten begegnen sich Elemente des jüdischen und hellenistischen Denkens und spiegeln daher in nuce die Grundtendenzen des Gesamtwerkes wider.

---

<sup>55</sup> Eine genaue Auflistung der untersuchten Begriffe im Griechischen findet sich nicht; die Zuordnung erfolgt stärker nach semantischen und kontextuellen Gesichtspunkten.

<sup>56</sup> Onias (Ant 14,24) und Mariamme (Ant 15,208).

<sup>57</sup> Jonquière, *Prayer* (Anm. 1) 253–271, widmet dem Gottesbild der Gebete im Werk des Josephus ein eigenes Kapitel. Gott ist Ursprung; hierin drückt sich stärker philosophisches Gedankengut aus. Gott ist Herrscher und Beschützer, der Gebete (er)hört; darin drückt sich stärker die Beziehung zwischen Gott und Mensch aus. Gott beschützt sein Volk, flehende Gebete, an ihn gerichtet, erhört er aus Sorge um seine Gemeinde.