

EINE REDE BEI JOSEPHUS

(Bell. Iud. VII 341 sqq.)

Im Schlussteil seines *Bellum Iudaicum* erzählt Josephus u. a. die Belagerung und Eroberung der Feste Masada durch den Legaten Flavius Silva im Jahre 73 n. Chr. Verteidigt wurde Masada, das am Westufer des Toten Meeres lag, durch eine Abteilung Sikarier unter Führung des Eleazaros. Trotz ihrer günstigen Lage war die Festung der römischen Belagerungskunst nicht lange gewachsen. Wie VII 315 ff. berichtet wird, gelingt es den Römern, die Stadtmauern in Brand zu stecken, so dass die Juden den baldigen Fall ihrer Stadt voraussehen müssen. In dieser Not lässt Josephus den Eleazar eine Rede an seine Getreuen halten (§§ 323—336), in der er sie auffordert lieber zu sterben als sich dem Feinde zu ergeben. Unsere Lage, so führt er aus, ist hoffnungslos, Gott hat sich von uns gewendet, von den Römern dürfen wir keine Gnade erwarten. So lasst uns denn unsere Weiber und Kinder, dann uns selber gegenseitig umbringen. Da nicht alle Zuhörer zu dieser Verzweiflungstat bereit sind, nimmt der Kommandant noch ein zweites Mal das Wort (§§ 341—388), diesmal weiter ausholend: *λαμπροτέροις ἐνεχείρει λόγοις περὶ ψυχῆς ἀθανάσιος*. Diese ausgedehnte Rede (fast sechs Teubnerseiten in Nabers Ausgabe), verdient eine eingehendere Betrachtung als sie bisher gefunden zu haben scheint.

Dass sie in der bei Josephus vorliegenden Form nie gehalten worden ist, steht fest, denn einmal werden ja die Ansprachen der Feldherren, Staatsmänner usw. von den antiken Historikern durchweg fingiert, in unserem besonderen Falle aber konnte schon gar keine Nachricht über die Worte des Eleazar dem Josephus bekannt geworden sein, da alle Zeugen jener Stunde, Führer und Geführte, sich den Tod gaben. Es erschien aber dem Geschichtschreiber offenbar passend,

dem zum Selbstmord ratenden Feldherrn Betrachtungen über die Wertlosigkeit des Lebens in den Mund zu legen. Oft muß sich der Leser von Reden bei den antiken Historikern sagen, dass der betr. Redner, wenn er auch nicht so gesprochen hat, doch sehr wohl ähnlich gesprochen haben könnte. Diese Wahrscheinlichkeit fehlt aber der Rede des Eleazar, wenigstens in ihrem ersten Hauptteil (343—357), gänzlich. Josephus hat hier beigebracht, was er über die Unsterblichkeit der Seele und die Wertlosigkeit des Lebens in der griechischen Literatur fand, nicht was ein jüdischer Bandenführer darüber hätte sagen können. Eine Analyse der Rede wird das zeigen.

Ich habe mich, so beginnt Eleazar, in euch getäuscht, ihr seid nicht mehr wert als der erste beste. Seit langem — ich muss hier wörtlich übersetzen — seit dem ersten Erwachen unserer Vernunft, haben uns die von den Vätern überkommenen göttlichen Worte, die auch unsere Vorfahren durch ihr Handeln und Denken bekräftigt haben, immerdar in der Vorstellung erzogen, dass das Leben ein Unglück ist, nicht der Tod. Dieser grenzenlose Pessimismus ist den heiligen Schriften der Juden, auf die sich Eleazar hier beruft, durchaus fremd. In welcher Gedankensphäre er, wenn auch nicht in so scharfer Zuspitzung, zu suchen ist, lehrt das Folgende, § 344. Der Tod gibt der Seele ihre Freiheit, er versetzt sie an ihren reinen Ort, wo kein Leid ihr widerfährt. Tot ist sie in Wahrheit, solange sie an den Leib gefesselt ist und an seinen Leiden teil hat. Das sind Gedanken Platons. Auf ihn weist schon die Bezeichnung der Rede als Betrachtung über die Unsterblichkeit der Seele, die ich oben zitiert habe. Wer immer im Altertum sich diesem Problem zuwandte, sah sich alsbald auf Platon, besonders auf seinen Phaidon — τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα Kallim. ep. 23, 4 — verwiesen. Man hat denn auch den platonischen Charakter der Stelle von jeher erkannt, vgl. z. B. Cardwell in seiner Ausgabe des *Bellum (Oxonii 1837) I p. 615: doctrinam istam ... exquisiverat prius Plato*. Auch A. Wolff, *De Flavii Iosephi belli Iudaici scriptoris studiis rhetoricis* (Diss. Halle 1908) brachte p. 23 wenigstens eine Stelle aus dem Phaidon bei. Es scheint aber für das Verständnis der Rede wünschenswert, die Argumente des Redners einmal in grösserem Umfang mit ihrer philosophischen Quelle zu konfrontieren.

Jos. § 344 οὗτος (sc. ὁ θά-
νατος) ἐλευθερίαν διδούς ψυχαῖς
εἰς τὸν οἰκειῶν καὶ καθαρὸν
ἀφίησι τόπον

ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς
ἀπαθεῖς ἐσομένας,

ἕως δέ εἰσιν ἐν σώματι θνητῶ
δεδεμέναι . . . , τᾶληθέστατον
εἰπεῖν τεθνήκασιν

345 ψυχὴ σώματι συνδεδεμένη

ποιεῖ αὐτῆς (αὐτῆς Bekker)
ὄργανον αἰσθανόμενον ἄοράτως
αὐτὸ κινουῖσα

346 ἀπολυθεῖσα τοῦ κατέλκον-
τος αὐτὴν βάρους ἐπὶ γῆν

μακαρίας ἰσχύος μετέχει

347 αἰτία σώματι γινομένη
μεταβολῆς

348 ὅτου ἂν ψυχὴ προσψάσῃ,
τοῦτο ζῆ καὶ τέθηλεν, ὅτου
δ' ἂν ἀπαλλαγῆ, μαρνανθὲν ἀπο-
θνήσκει²⁾

Plat. Phaed. 114 b τῶνδε . . .
τῶν τόπων ἐλευθερούμενοί τε
καὶ ἀπαλλαττόμενοι ὡσπερ δεο-
μωτηρίων, ἄνω δὲ εἰς τὴν κα-
θαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ
ἐπὶ γῆς οἰκιζόμενοι, vgl. 80 d
τόπον γενναῖον καὶ καθαρὸν
καὶ ἀδῆ

Ib. 81 a ὑπάρχει αὐτῇ (sc.
τῇ ψυχῇ) εὐδαίμονι εἶναι, πλά-
νης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ
ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων
κακῶν τῶν ἀνθρωπέων ἀπηλ-
λαγμένη

Eurip. bei Plat. Gorg. 492 c
τίς οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστί
κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν:

Phaed. 91 e ψυχῆν, πρὶν ἐν
τῷ σώματι ἐνδεθῆναι

Phaedr. 245 e πᾶν . . . σῶμα
. . . ᾧ ἐνδοθεν (sc. τὸ κινεῖσθαι
ἐστί) . . . ἔμψυχον¹⁾ (sc. ἐστί)

Phaed. 81 c δ (sc. τὸ σωμα-
τοειδές) . . . ἔχουσα ἢ τοιαύτη
ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται
πάλιν εἰς τὸν ὄρατὸν τόπον

Phaed. 95 c ἰσχυρόν τί ἐστί
ἢ ψυχὴ καὶ θεοειδές

Legg. X 896 b (ἢ ψυχῆ) ἀν-
εφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινή-
σεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν

Crat. 399 d τοῦτο (ἢ ψυχῆ)
ὅταν παρῆ τῷ σώματι αἰτίον
ἐστί τοῦ ζῆν αὐτῷ . . . ἐκλεί-
ποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα
ἀπόλλυται τε καὶ τελευτᾷ

¹⁾ Das Bild vom Leibe als dem Werkzeug der Seele (ὄργανον) scheidet bei Platon selbst noch nicht vorzukommen, ist aber seit Aristoteles (z. B. de anima II 4 p. 415 b 18) bis herab in die neuplatonische Schule (s. Porph. de abst. I 43 p. 118, 16 N²) häufig und aus dem platonischen Gedanken, dass die Seele den Leib bewegt, herausentwickelt.

²⁾ S. folgende Seite.

Auch die Lehre von der Prä- und Postexistenz der Seele wird in § 347 deutlich ausgesprochen. Josephus berief sich auch in seiner späteren Schrift gegen Apion gern auf Platon, s. c. Ap. II 224, wo er auf Legg. II 672b anspielt und 256, wo er erwähnt, dass Platon den Homer und die anderen Dichter aus dem Idealstaat verbannte.

Im § 349 erinnert Eleazar, um das Eigenleben der Seele fern vom Körper zu erweisen, an das Traumphänomen. Die Herkunft der hier gebotenen Erklärung des Träumens ersieht man aus folgender Gegenüberstellung:

§ 349. ἐν ᾧ (sc. ὕπνω) ψυχαὶ τοῦ σώματος αὐτὰς μὴ περι-σπῶντος ἡδίστην μὲν ἔχουσι ἀνάπαισιν ἐφ' αὐτῶν γερόμενα, θεῶ δ' ὁμιλοῦσαι κατὰ συγγέ-νειαν πάντη μὲν ἐπιφοιτῶσι, πολλὰ δὲ τῶν ἐσομένων προθε-σπίζουσι

Poseidonios bei Cic. de div. I 30, 64: *tribus modis deorum adpulsu homines somniare, uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur . . .*

Vgl. Philo π. τοῦ θεοπέμ-πτους εἶναι τοὺς ὀνειρούρους II 1 (vol. III 259 W.) συνίσταται τὸ τρίτον εἶδος ὅποταν ἐν τοῖς ὕπνοις ἐξ ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ κινουμένη καὶ ἀναδονοῦσα ἑαυτήν κορυβαντιᾶ καὶ ἐνθουσιῶσα δυνάμει προγνωστικῆ τὰ μέλλοντα θεοσπίζη

Josephus schöpft also hier ebenso wie Philo (s. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt [Diss. Jen. 1907] p. 131) aus Poseidonios. Dieser sprach offenbar von den θεοί; für diese tritt bei dem jüdischen Autor die Einzahl. Poseidonios selbst verdankt seine Erklärung im wesentlichen dem Aristoteles, wohlgermerkt dem noch stark platonisierenden Verfasser des Dialoges *περὶ φιλοσοφίας*, nicht dem zu ganz anderen Anschauungen über die Träume gelangten Schulhaupt der späteren Jahre. Für diese Wandlung in Aristoteles' Auffassung der bedeutungsvollen Träume kann ich auf Jäger, Aristoteles S. 166 ver-

²⁾ Ganz verfehlt ist Wolffs Hinweis auf Lucr. III 445—448 zu dieser Stelle. Bei Josephus-Platon ist die Seele durch ihren Eintritt in den Körper Ursache seiner Belebung, durch ihren Austritt ruft sie seinen Verfall hervor. Dagegen vertritt der römische Epikureer die Lehre, dass die Seele mit dem Körper entsteht und vergeht.

weisen. Durch des Poseidonios Zurückgehen auf Aristoteles erklärt sich die grosse Ähnlichkeit der beiden folgenden Stellen:

<p>Jos. 349 ὕπνος . . . ἐν ᾧ ψυχὰι ἡδίστην ἔχουσιν ἀνάπαυ- σιν ἐφ' αὐτῶν γενόμεναι . . . πολλὰ τῶν ἐσομένων προθεσπί- ζουσι</p>	<p>Aristot. fr. 10 R. (= Sext. Emp. adv. phys. I 21 p. 217 M.) ὅταν ἐν τῷ ὕπνῳ καθ' αὐτὴν γένηται ἡ ψυχὴ, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύε- ται τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα</p>
---	--

Poseidonios hat sich ausser in seinem Werke über Mantik auch in seiner Schrift über die Götter mit dem in dem Fragment enthaltenen Gedanken auseinandergesetzt, denn Sextus schreibt in dem Abschnitt *περὶ θεῶν* (§§ 13—28) den Poseidonios aus; s. Capelle, *Hermes* 48 [1913] 327 Anm. 2.

Die Vorstellung von einem Freiwerden der Seele im Schlaf als Ursache ihrer mantischen Kraft ist indessen noch weiter als bis auf Aristoteles zurückzuerfolgen. Wolff a. a. O. führt eine Stelle aus Xenophons *Kyrupädie* (VIII 7. 21) an, wo es heisst *ἐγγύτερον τῶν ἀνθρωπίνων θανάτῳ οὐδέν ἐστιν ὕπνου· ἢ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ τότε δήπου θειοτάτη καταφαίνεται καὶ τότε τι τῶν μελλόντων προορᾷ· τότε γὰρ, ὡς εἶκε, μάλιστα ἐλευθεροῦται*. Man sieht, die uns bei Josephus entgegentretende Anschauung war von altersher weit verbreitet. Dass Josephus sie gerade aus Poseidonios übernommen hat, kann nicht wunder nehmen, war dieser doch in der Kaiserzeit nächst Platon der bekannteste hellenische Philosoph. Mit Namen zitiert ihn Josephus freilich nur einmal, c. Ap. II 79, wo er ihn nicht selber eingesehen hat, sondern bei Apion zitiert fand — vgl. Hölscher, *Die Quellen des Josephus* S. 40. Doch wird man in der gleichen Schrift II 168 bei den Worten *Πλάτων οἱ τε μετ' ἐκείνον ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι* in erster Linie an Poseidonios zu denken haben. Ob Josephus bei der Ausarbeitung der Rede des Eleazar im Gegensatz zur Schrift gegen Apion unmittelbar auf Poseidonios zurückgegangen ist oder auch hier eine Mittelquelle anzunehmen ist, wird sich nicht sicher entscheiden lassen. Wer der letzteren Annahme zuneigt, kann an eines der verlorenen Bücher von Philo de somniis als Mittelglied denken.

Die §§ 350—351 *ἑτοιμότητος* geben die Nutzenanwendung der Lehre von der Unsterblichkeit der Menschenseele. Mit

den Worten *οὐ μὴν ἀλλά* leitet Eleazar dann ein neues Exempel für den Unwert des irdischen Lebens ein, das diesmal nicht mehr der griechischen Spekulation, sondern der Völkerkunde entnommen wird. Die indischen Weisen (*Ἰνδοῦς τοὺς σοφίαν ἀσκεῖν ἐπισχορρούμενους*) scheiden aus freien Stücken aus dem Leben, wobei ihre Angehörigen sie obendrein noch glücklich preisen. Auch von diesem Abschnitt (bis § 356 einschl.) lässt sich die Herkunft mit Sicherheit angeben. Eleazar wird nichts von den indischen Asketen gewusst haben, wohl aber hatten sie frühe das Interesse der Griechen auf sich gelenkt. Die Autorität über indische Dinge ist für Josephus wie überhaupt für das spätere Altertum Megasthenes, der um 300 seine *Ἰνδικά* in 4 Büchern schrieb. Ihn zitiert er ausdrücklich Ant. X 227 = c. Ap. I 144 für eine Nachricht über König Nebukadnezar. Aus ihm ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Schilderung der indischen Weisen entnommen. Sie liegt uns nun wörtlich wie bei Josephus auch bei Porphyrios von Tyros vor. Dieser Philosoph kommt im 4. Buche seiner Schrift *de abstinentia* cap. 17 auf die Inder zu sprechen. Der Teil seines Berichtes über sie, der mit dem bei Josephus vorliegenden übereinstimmt, steht am Anfang von cap. 18, p. 258, 14—259, 7 bei Nauck, Porph. Opusc. Sel.² Wie es scheint, haben weder die Herausgeber des Josephus noch die des Porphyrios das bemerkt, zum Schaden der Textkonstitution.

Porphyrius schöpft IV 17—18 nach seiner eigenen Angabe (p. 256, 10) aus einer Schrift des Bardesanes von Babylon¹⁾. Dieser Autor, ein syrischer Christ, dessen Lebenszeit in die Jahre 154—222 fällt, hatte sein Wissen über Indien laut Porphyrius seinem Verkehr mit der indischen Gesandtschaft zu verdanken, die unter einem gewissen Dandamis²⁾ ‚zu dem Kaiser‘ zog. Unter dem Kaiser ist Antoninus Elagabalus (218—222) zu verstehen, s. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit S. 157. Es wäre nun verkehrt, anzunehmen, dass Bardesanes sein ganzes Material nur den Mitteilungen der Inder verdankte. Vielmehr hat man längst gesehen, dass

¹⁾ Über den — nicht näher zu bestimmenden — Titel dieses Werkes s. zuletzt Boll, Philol. 66 (1907) S. 12, 1. Porphyrius benutzte es auch in seiner Schrift über die Styx.

²⁾ *Δάνδαμιν* Fabricius, überl. *Δαδάμαριν*, *Δαράδαμιν* u. ä. Dandamis hiess ein indischer Weiser der Alexanderzeit, s. Kaerst R.-E. s. v. und Wachsmuth zu Stob. Ecl. I 3, 56 p. 68, 15.

vieles bei ihm genau mit dem megasthenischen Bericht bei Strabo XV 711 übereinstimmt. Man vgl. die Zusammenstellung, die Müller, Fr. Hist. Graec. II 438 aus Schwanbeck, Megasthenis Indica abdruckt. Mit der eigenen Erkundung des Syrrers scheint es also nicht weit her gewesen zu sein, vielmehr benutzte er sie nur zur Ergänzung seiner literarischen Quellen, verschleierte durch den Hinweis auf die indischen Freunde seine wahren Gewährsmänner und erhöhte den Glauben an die Richtigkeit und Neuartigkeit seiner Darstellung. Ich kann hierauf an dieser Stelle nicht näher eingehen, soviel aber achte ich als erwiesen, dass uns bei Jos. Bell. VII 352—356 = Porph. de abst. IV 18 p. 258, 14—259, 7 ein unverfälschtes Stück Megasthenes vorliegt.

Ich wende mich nun dem Vergleich der beiden Fassungen zu. Von unwesentlichen Abweichungen (*oratio recta* hier, *obliqua* dort, verschiedene Wortstellung) wird dabei abgesehen. In § 352 ist die Übereinstimmung des Josephus mit Porphyrius vollkommen. § 353 ist beim ersteren insofern schlechter geraten, als er die indischen Weisen generell sich das Leben nehmen lässt, während Porph. diese Beobachtung durch den Zusatz *πολλάκις, ὅταν εἴ ἔχειν σκήπωνται* gebührend einschränkt. Auch die Stilisierung ist hier bei Porph. viel besser: er drückt die Hauptsache, *ἐξίσαι τοῦ βίου*, durch das Hauptverbum aus und fügt den Nebenumstand, *προειπόντες μέντοι τοῖς ἄλλοις*, in Form einer Partizipialkonstruktion bei. Viel ungeschickter formuliert das Josephus: *προλέγονσι μὲν* (störend, da die Antithese nachher nicht fortgeführt wird) *τοῖς ἄλλοις, ὅτι μέλλουσιν ἀπιέναι*, dann wieder ganz = Porph. Es heisst dann weiter, dass die *ἄλλοι* den Lebensmüden Briefe *πρὸς τοὺς οἰκείους* mitgeben, Porph. fügt aber hinzu *τῶν τεθνηκότων*, und das darf in der Tat nicht fehlen. Im Rest des Abschnitts herrscht wieder wörtliche Gleichheit der Texte. Der des Porphyrius erhält durch den Vergleich mit Josephus an einigen Stellen eine sicherere Grundlage, kein Wunder, da Nauck ihn auf ungleich schmalere Fundament aufgebaut hat als Niese den des Josephus. p. 258, 18: die indischen Weisen endigen ihr Leben *μηδενὸς αὐτοὺς ἐπείγοντος κακοῦ μηδὲ ἐξελαύνοντος*. Die beiden letzten Worte strich Nauck in seiner zweiten Ausgabe nach dem Vorgang eines Humanisten, sehr zu Unrecht, denn sie stehen auch bei Josephus. Dagegen wird Z. 24 Naucks souveräne Sprachbeherrschung glänzend bestätigt. Überliefert

ist οἱ δ' ἐπειδὴν ὑπακούσωσι τῶν ἐντεταλμένων αὐτοῖς. Nauck vermutete ἐπακούσωσι, und das bietet Josephus. Merkwürdig ist p. 259, 2 ff. Unter Gesängen der Hinterbliebenen sterben die Asketen, ὄψων γὰρ ἐκείνους εἰς τὸν θάνατον οἱ φίλτατοι ἀποπέμπουσιν ἢ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἕκαστοι τοὺς πολίτας εἰς μηκίστας ἀποδημίας. Die Logik erfordert das Gegenteil von μηκίστας, und so haben einige Gelehrte die geistvolle Konjektur <μη> μηκίστας gebilligt. Aber auch Josephus hat εἰς μηκίστην ἀποδημίαν, so dass wohl ein Denkfehler des Megasthenes vorliegt¹⁾. Schliesslich steckt noch eine interessante Variante in den Schlussworten ἐκείνους δὲ μακαρίζουσιν τὴν ἀθάνατον λῆξιν ἀπολαμβάνοντας, wo Jos. τάξιν hat, beides gleich gut.

Über die beiden restlichen Drittel von Eleazars Rede kann ich mich kürzer fassen. Zu Quellenstudien bieten sie keinen Stoff, denn sie sind von Josephus unter Beobachtung des historisch Möglichen frei komponiert. Unser Untergang, so lässt er seinen Helden darlegen, ist darauf zurückzuführen, dass Gott sich von uns abgewandt hat. Dieser Gedanke war schon in der ersten Rede § 327 ausgesprochen, wie überhaupt vieles aus ihr hier wiederholt wird. Nur noch an einer Stelle ist in die Ausführungen über die politische Lage der Juden ein populär-philosophischer Gemeinplatz eingesprengt, § 381. Zum Tode sind wir geboren und haben wir unsere Kinder gezeugt, ihm entgeht selbst der Glückliche nicht. Man wird sich bei der ungeheueren Verbreitung dieses Satzes hüten, ihn auf eine bestimmte Formulierung, die Josephus gelesen haben könnte, zurückzuführen. Zahlreiche Beispiele für den Topos hat B. Lier, Phil. 62 [1903] S. 584 zusammengestellt, darunter unserer Sentenz so nahe kommende wie Menander Fr. 815 K. ἐπὶ τοῦτ' ἐγένοντο πάντες, ἐνθάδ' ἦξομεν. Verbreitet ist auch der Gedanke, dass, wer Kinder in die Welt setzt, sich auch deren Vergänglichkeit klar vor Augen

¹⁾ Wie leicht ein solcher gerade bei Sätzen, in denen ein Superlativ vorkommt, sich einschleicht, möchte ich durch eine Lesefrucht aus einem modernen, sehr sorgfältigen Autor illustrieren. Lessing schreibt Laokoon III Mitte tadellos: ‚Wenn also auch der geduldigste, standhafteste Mann schreyet, so schreyet er doch nicht unablässlich‘. H. Blümner referiert in seinem Kommentar (2. Aufl., Berlin 1880) S. 512 darüber und sagt, Laokoon schreie nicht, weil der heftigste Schmerz, welcher einem Manne das Schreien auspresse, vorübergehend sei, weil auch der geduldigste, standhafteste Mann nicht unablässig schreie.

halten müsse, vgl. Lier a. a. O. S. 585 Anm. Ebenso häufig ist der Hinweis darauf, dass auch die Glücklichen (*οὐδὲ τοῖς εὐδαιμονοῦσιν ἔστι διαφυγεῖν* Jos.) dem Tode nicht entgehen, vgl. Lier § 24 und 27.

Die Rede des Eleazar hatte, so berichtet Josephus abschliessend, durchschlagenden Erfolg. Die Sikarier brachten alles, was Leben hatte, zuletzt sich selber um, und nur zwei Frauen nebst 5 Kindern entgingen dem grossen Morden¹⁾. Der Bericht von dem Leichenfeld, das die Römer vorfanden, steht in der Darstellung des Josephus hinter der Rede des Eleazar, in der Konzeption aber war es das Primäre. Wie muss der Mann gesprochen haben, der die Seinen zu einem so furchtbaren Entschluss zu bringen vermocht hatte — so muss sich Josephus gesagt haben und diesem Gedanken nachgebend bot er politische und religiöse, philosophische und völkerkundliche Darlegungen auf, um seinen Helden als Redner zu einem wahren *πεισιθάνατος* zu machen.

Nachtrag. Nach Abschluss der Untersuchung sehe ich, dass ich für den bei Josephus § 352 ausgesprochenen Gedanken: die Inder *σπεύδουσι τὰς ψυχὰς ἀπολῦσαι τῶν σωματίων* auf E. Norden, Agnostos Theos S. 107 hätte hinweisen sollen. Norden beweist dort aus der Übereinstimmung zwischen dem Schluss des 4. hermetischen Traktats und Ciceros *Somnium Scipionis* § 15, dass schon nach Poseidonios ‚die vernünftigen Seelen aus Sehnsucht nach dem Höheren ein Ende mit dem irdischen Leben zu machen und sich mit der Gottheit zu vereinigen eilen‘. Dieser poseidonianische Gedanke liegt auch an unserer Stelle vor, und Norden hätte sie anführen können. Offenbar hatte schon Poseidonios den Megasthenes um des Beispiels der Inder willen angeführt. Das eigentlich megasthenische Material beginnt also erst § 353 *προλέγουσι μὲν τοῖς ἄλλοις*.

Frankfurt a. M.

W. Morel.

¹⁾ Der sog. Hegesippus, die lateinische Bearbeitung des Bellum aus dem 4. Jahrhundert, lässt nur eine Frau mit ihren fünf Söhnen davonkommen. Er lässt die Rede dem ganzen Werke zum wirkungsvollen Abschluss dienen: *sermonem . . . quem nos quasi epilogum quendam claudendo operi deplorabilem more rhetorico non praetermisimus* (V 53).