

‘MARKET-PLACE’ UND GEWALT DIE JUDEN IN ALEXANDRIEN 38 N.CHR.¹

Die Synagogen waren entweiht worden, der Mob hatte die Juden aus ihren Häusern gejagt, plünderte ihren Besitz. Alle Juden der Stadt waren auf winzigem Raum zusammengepfercht, Frauen und Kinder verhungerten, während ringsherum Überfluß herrschte. Wurde ein Jude in der Stadt angetroffen, so folterte und quälte man ihn – und der Inhaber der Polizeigewalt ließ die Menge gewähren, ließ sogar Mitglieder des jüdischen Gemeindevorstandes im Theater auspeitschen, ließ Juden im Theater geißeln, aufhängen, aufs Rad flechten – als Spektakel für die Masse.

Nicht 1938, sondern 38 n.Chr. ereignete sich das, und wer heute die Schilderungen eines Augenzeugens, Philons von Alexandrien nämlich, liest, der muß unwillkürlich denken, das Pogrom von 38 n.Chr. sei eine Präfiguration anderer, gewaltsamerer Judenverfolgungen. Kontinuität von der Antike über das Mittelalter bis in unsere Gegenwart scheint selten so klar zu sein. Juden als Fremde in ihrer Umgebung, als gewaltsam verfolgte Minderheit – das ist ein leider vertrautes Phänomen geworden, für das wir heute besonders sensibilisiert sind, nach dessen Anfängen und Gründen wir immer wieder suchen müssen. Rasch bei der Hand ist man mit Stereotypen wie ‚Selbstisolation‘ resp. ‚Konfrontation mit der heidnischen Umwelt‘; oft wird die Andersartigkeit der Juden hervorgehoben und als Ursache des Antisemitismus² betrachtet. Ihr rigider Monotheismus habe jede Eingliederung in das soziale Gefüge der antiken Welt verhindert, und die Angehörigen verschiedener Religionen scheinen sich wie unversöhnliche Feinde auf einem „Kriegsschauplatz“ gegenüberstanden zu haben³.

¹ Abkürzungen: Flacc.: Philo, in *Flaccum*; leg.: Philo, *legatio ad Gaium*; c. Ap.: Flavius Josephus, *contra Apionem*; AJ: Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae*; BJ: Flavius Josephus *Bellum Iudaicum*; CPJ: Victor Tcherikover/Alexander Fuks, *Corpus Papyrorum Iudaicarum I–III*, Cambridge 1957–64; Horbury/Noy: William Horbury/David Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco – Roman Egypt*, Cambridge 1992; Box: Herbert Box, *Philonis Alexandrini in Flaccum*, London 1939; Smallwood: E. Mary Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, Leiden 1970. Literaturhinweise können bei diesem Thema keine Vollständigkeit beanspruchen; insgesamt wenig hilfreich ist jetzt David Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Freiburg 1999.

² Zur Problematik des Begriffes s. etwa Zvi Yavetz, *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1997, 19 ff.; 49 ff.; Peter Schäfer, *Judeophobia*, Cambridge 1997, 197 f.

³ Vgl. Karl W. Niebuhr, in: Joachim Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995, 339: „Bei Euseb von Cäsarea erscheint die religiöse Welt der ersten drei Jahrhunderte als Kriegsschauplatz“.

Gegen eine solche Betrachtungsweise könnten allerdings Historiker wie Religionswissenschaftler Bedenken anmelden. Welches Interesse sollte die Oberschicht der Poleis an einer Verfolgung Andersgläubiger haben – und hören wir nicht immer vom religiösen Synkretismus der Kaiserzeit⁴?

Der Historiker wird darauf verweisen, daß Rom seit jeher versuchte, sein Reich mit minimalem Aufwand zu verwalten, weshalb es den Städten soviel Autonomie wie möglich zugestand. Ein Statthalter intervenierte nur, wenn die städtische Oberschicht kläglich versagt hatte, wenn Ruhe und Ordnung gestört waren. Eine blutige Verfolgung von Juden, Christen oder anderen war aber fast so etwas wie ein Bürgerkrieg, und genauso empfanden alle Parteien die Vorgänge in Alexandrien⁵. So etwas war aber ein Bankrott der kommunalen Autonomie – und welche Stadt war schon daran interessiert, die Reste eigener Unabhängigkeit ohne triftigen Grund aufs Spiel zu setzen und die Konsequenzen eigenen Versagens vor Augen geführt zu bekommen?

Der Religionshistoriker wird erklären, daß Abgrenzung kein Zug griechischer oder römischer Religion war. In den Mysterienkulten, der Gnosis, der Hermetik, überhaupt der Verbindung orientalischer Spiritualität mit griechischer Philosophie, wie man zu Beginn unseres Jahrhunderts das Phänomen des Synkretismus definierte, hatte man zahlreiche Beispiele für die fast grenzenlose Fähigkeit antiker Religion gefunden, sich lokale Kulte und fremde Glaubensformen anzueignen. Kulturbegegnung und -vermischung statt Abgrenzung und Konfrontation schien die Norm des religiösen Lebens: Kommunikation untereinander, Kenntnis voneinander und Hinwendung zueinander begründeten eine steigende Komplexität religiösen Lebens in der Kaiserzeit. Religion war immer weniger in die Gesellschaft der einzelnen Poleis eingebettet, hatte sich immer mehr differenziert und war zu einem Angebot unterschiedlicher Erfahrungen, Einsichten und Doktrinen geworden. Schon vor Jah-

⁴ In dieser Form, die heidnische wie christliche Religion einbezieht, wird man den Vorwurf von Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997, 167 f. kaum übernehmen wollen: „Die Kategorie *Synkretismus* hatte die Aufgabe, das Christentum vom Judentum abzurücken“, verrate daher etwas von dem im Bürgertum des 19. Jhs. grassierenden Antisemitismus.

⁵ Flacc. 17. 44; AJ XVIII 257. XIX 278 f. ist von στάσις, στασιάζειν die Rede. Flacc. 44 spricht von einem ἐμφύλιος πόλεμος, leg. 119 (allerdings von Caligula ausgehend) von dem μέγιστος ... καὶ ἀκήρυκτος πόλεμος; leg. 132: ἀλλ' ἀνέδην ἐφιέντος πολεμοποιεῖν καὶ τὴν εἰρήνην συγχέοντος. So sagt auch Claudius, CPJ II 153, 73 f.: τῆς δὲ πρὸς Ἰουδαίους ταραχῆς καὶ στάσεως, μᾶλλον δ' εἰ χρῆ τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν τοῦ πολέμου. CPJ II 156 c 22 ff. wirft Isidor den Juden vor: ἐνκ[αλῶ αὐτοῖς ὅτι κ]αὶ ὅλην οἰκουμένην ἐπιχειροῦσιν ταρασσεῖν. Zu ταραχή, was man als Beschreibung von Wirren, Aufständen etc. nicht zu niedrig einschätzen darf, s. Ludwig Koenen, ΘΕΟΙΣΙΝ ΕΧΘΡΟΣ, in: CE 34, 1959, 116 A. 2; Kostas Buraselis, Zu Caracallas Strafmaßnahmen in Alexandrien (215 f.): Die Frage der Leinenweber in P. Giss. 40 II und der syssitia in Cass. Dio 77 (78), 23, 3, in: ZPE 108, 1995, 179 f. Claudius spricht weiter von einer νόσος, Z. 100, was auch leg. 145 gebraucht wird; Smallwood (wie Anm. 1) ad loc. erklärt auch dies zu einer Form der στάσις. CPJ II 155, 32 wird Caligula vielleicht das Wort πό[λ]εμος in den Mund gelegt.

ren wurde diese Entwicklung mit einer Metapher aus dem Wirtschaftsleben belegt, die jetzt von John North wiederbelebt wurde⁶: Aus einem Monopol soll ein Markt-platz geworden sein, auf dem viele Religionen nebeneinander ihre Stände aufgeschlagen hatten und voneinander lernten, wo der Besucher des Marktplatzes auf der Suche nach Sinnstiftung zwischen unterschiedlichen Angeboten wählen konnte – zwischen Angeboten, die keinen Ausschließlichkeitsanspruch hatten, sondern miteinander verbunden werden konnten ('market-place'-Modell). Der Markt-platz ist die Metapher für eine multi-religiöse Gesellschaft ohne Berührungsgänge.

Das Modell des 'market-place' ist eine Fortentwicklung von Gedanken der „religionsgeschichtlichen Schule“, die sich zu Beginn unseres Jahrhunderts für Synkretismus interessierte⁷. Ihr ging es um die Tradition von Ideen – das soziale Umfeld der Ideen interessierte sie wenig. Die Vermischung religiöser Ideen erfolgt aber nicht in luftleerem Raum, sondern setzt Koexistenz und soziale Integration voraus – mehr noch: Eine innere Bejahung dieser Verhältnisse und gegenseitige Anerkennung. Das bedeutet aber auch, daß die bestehenden politischen Verhältnisse weitgehend akzeptiert sein mußten: Von synkretistischen Religionen und ihren Anhängern ging keine Umsturzgefahr aus⁸.

Das Modell hat also den unbestreitbaren Vorzug, daß es weit eher der Norm von Koexistenz statt Konfrontation entspricht, die unser Bild vom Leben in den Poleis und im Imperium Romanum bestimmt. Wo ein christlicher Wunderheiler aus Phrygien nach Rom gerufen wird, um die Tochter des Kaisers zu heilen, wo derselbe Wunderheiler als Lohn für seinen Erfolg Stiftungen und Schenkungen für seine doch größtenteils heidnische Heimatstadt erbittet⁹, dort können sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen nicht unversöhnlich gegenübergestellt haben.

Markt-platz und Koexistenz statt Konfrontation, soziale Integration von Gruppen unterschiedlichster religiöser Überzeugungen – können wir uns eine solche These angesichts der Schilderungen vom blutigen Pogrom in Alexandria tatsächlich zu eigen machen? Ist das 'market-place'-Modell für Alexandria nicht der typische Fall einer allgemeinen Generalisierung, die zu kurz greift, wenn man sie mit der Realität konfrontiert¹⁰? Alexandria, die goldene Stadt (Athen. I 20b) war ein

⁶ John North, *The Development of Religious Pluralism*, in: Judith Lieu/id./Thessa Rajak (Hrsgg.), *The Jews Among Pagans and Christians*, London 1992, 174 ff. nach Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, London 1969, North 177: "ideal type".

⁷ Ein Überblick bei Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961; Kippenberg (wie Anm. 4) 163 ff.

⁸ E. g. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 5. Aufl. 1972, 306 f.; Hans G. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*, in: *Numen* 17, 1970, 211 ff.; id., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1991, 85 ff.; 369 ff.; Reinhold Merkelbach, *Hestia und Erigone*, Stuttgart 1996, 198.

⁹ Reinhold Merkelbach, *Philologica*, Stuttgart 1997, 393 ff.

¹⁰ Vgl. schon Peter M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, I 57: "Only the almost unadulterated survival of Jewish racial integrity and Jewish customs into the Roman

mediterranean Schmelztiegel (vgl. πολύπολις, Flacc. 163)¹¹; Polybios spricht von den τρία γένη seiner Bevölkerung¹². Dion Chrysostomos zählt Italiker, Syrer, Libyer, Kilikier, Äthioper, Araber, Baktrier, Skythen, Perser, Inder als Bevölkerungsgruppen auf – wobei er weder die Griechen unterschiedlichster Herkunft noch Ägypter, vereinzelt Römer oder die Juden erwähnt, die dort in einer alten und großen Diaspora-Gemeinde lebten¹³. Alexandrien hätte also die besten Voraussetzungen für einen multi-religiösen Marktplatz bieten müssen – aber gerade hier ist die Geschichte der jüdischen Gemeinde durch die Pogrome der Jahre 38, 66 und 115/6 gekennzeichnet. Hier werden offenbar Grenzen des Zusammenlebens aufgezeigt, weshalb Alexandrien sich für eine Fallstudie zum Versagen des ‚Markt-Platzes‘, zum Thema ‚Markt-Platz‘ und Gewalt besonders anbietet.

Folgendes Vorgehen liegt nahe: 1. Wir müssen an einigen kurzen, allgemein bekannten Beispielen zeigen, daß es tatsächlich so etwas wie einen religiösen ‚Markt-Platz‘ in Ägypten gab; 2. Die äußere Organisation und Stellung der jüdischen Gemeinde darf nicht übergangen werden: Schon im Status der Juden und ihrer Gemeinde in der griechischen Umwelt könnte ja ein Miteinander oder ein Neben- resp. Gegeneinander angelegt gewesen sein; 3. Uns interessiert der Grund oder die Gründe der Unruhen von 38 n.Chr.¹⁴. Dieses Pogrom war zwar weniger gewalttätig und hatte historisch nicht dieselben Wirkungen wie die Pogrome der späteren Jahre, ist aber – anders als diese – einzig vor dem ägyptisch-alexandrinischen

period will explain the rapid growth of anti-Semitism in Roman Alexandria. If Jews, like Egyptians, had largely blended with Greeks in the Ptolemaic period, anti-Semitism would be difficult to explain.” Keith Hopkins, *A World Full of Cods*, London 1999, 349 A. 31: “The metaphor of the religious marketplace may be misleading. By no means all ancient Jews or pagans went out shopping.” Skeptisch scheint auch Ernst Baltrusch, *Die Juden und das römische Reich*, Darmstadt 2002, 15.

¹¹ Charles A. Alberro, *The Alexandrian Jews During the Ptolemaic Period*, Diss. Michigan 1976, 24, cf. 36 meint, diese Entwicklung habe bereits in der Absicht Alexanders gelegen, stützt sich dabei aber auf die längst widerlegten Ideen von William W. Tarn, der die “brotherhood of man” oder “unity of mankind” als wesentliches Ziel der Politik Alexanders sah.

¹² Pol. 34, 14: τὸ τε Αἰγύπτιον καὶ ἐπιχώριον φύλον ... καὶ τὸ μισθοφορικόν ... (καὶ) ... τὸ τῶν Ἀλεξανδρέων ... εἰ μιγάδες, “Ἕλληνες ὅμως ἀνέκαθεν ἦσαν καὶ ἐμέμνητο τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων ἔθους.

¹³ Or. 32, 40 (I 278 v. Arnim); William D. Barry, *Aristocrats, Orators and the “Mob”*, in: *Hist.* 42, 1993, 97 kritisiert Dio, weil er die Juden nicht erwähnt und schließt daraus auf eine begrenzte Kenntnis der Stadt, doch ist das wohl unnötig, wenn man die anderen Fehlstellen bedenkt: Dio will nicht die selbstverständlich bekannten Elemente der Bürgerschaft nennen, sondern das, was noch über sie hinaus in Alexandrien lebt. Zur Zusammensetzung der alexandrinischen Bevölkerung: Horst Braunert, *Die Binnenwanderung*, Bonn 1964, 75 ff.; 195 ff.

¹⁴ Schäfer (wie Anm. 2) 136 ff. bespricht das Pogrom von 38 unter der Kapitelüberschrift “Two Key Historical Incidents”.

Hintergrund zu erklären¹⁵; 4. Wir wollen sehen, was die Geschichte der alexandrinischen Juden für das 'market-place'-Modell sagt.

1.

Beginnen wir mit Alexandria, dem Ort der Synthese zwischen der alten, traditionsbeladenen Kultur der Ägypter und der jungen Kultur der Griechen. Die leichte Anerkennung fremder Götter, die *interpretatio Graeca*, machte es in der Religion noch am einfachsten, die Brücke zwischen den Kulturen zu finden. Es gab die *interpretatio Graeca* ägyptischer Götter, aber auch der König mußte die ägyptischen Vorstellungen eines religiösen Königtums übernehmen, damit er seinen einheimischen Untertanen gegenüber seine Rolle erfüllen konnte¹⁶. Eine Anpassung der Griechen an ägyptische Vorstellungen erfolgte somit von oben, also fast zwangsläufig. Daß die Verhältnisse ins Private hinübergriffen, es nicht nur zu einem Nebeneinander, sondern auch zu Heiraten und vielen alltäglichen Begegnungen kam, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Als Beispiel der religiösen Entwicklungen, die sich aus diesem Zusammentreffen ergaben, sei nur die – mittels königlicher Förderung erleichterte – Verbreitung des ägypto-griechischen Allgottes Sarapis in der Mittelmeerwelt genannt¹⁷. Wie man sich die Zustände der hohen Kaiserzeit im 4. oder 5. Jh. dachte, zeigt ein angeblicher Brief Hadrians (HA Quadr. Tyr. 8, 2 ff.): *illic qui Serapem colunt, Christiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt, nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes*¹⁸.

Wichtiger für uns ist das Verhältnis der Juden zu den anderen Gruppen, zumal in neueren Studien zum Diaspora-Judentum immer deutlicher herausgestellt wird,

¹⁵ Auch in Hinblick auf die Überlegungen von North (wie Anm. 6) 190 f. ist gerade dies Pogrom interessant: Es liegt zeitlich noch vor der Entstehung des *fiscus Iudaicus*, also vor einem entscheidenden Wandel in der Wahrnehmung der Juden durch ihre heidnische Umwelt (Martin Goodman, Nerva, the *fiscus Iudaicus* and Jewish Identity, in: JRS 79, 1989, 50 ff.): anfangs galten Juden als Fremde, denen man mit der Fremden gegenüber üblichen Toleranz begegnete; Wahrnehmung als Religion kam erst mit dem 2. Jh., was die Einstellung ihnen gegenüber ganz verändert haben kann.

¹⁶ Merkelbach (wie Anm. 8) 162 ff.

¹⁷ Sarapis als Beginn des Henotheismus: Merkelbach (wie Anm. 8) 306.

¹⁸ Auf die ungeheure Literatur will ich nicht weiter eingehen; die ausführlichste Behandlung der Stelle findet sich immer noch bei Wolfgang Schmid, *Ausgewählte philologische Schriften*, Berlin 1984, 626 ff.; *ipse ille patriarcha* wurde Gegenstand einer Studie von Ronald Syme, *Emperors and Biography*, Oxford 1971, 17 ff., und zuletzt s. Richard Klein, *Das christliche Alexandria in heidnischer Sicht*, in: Rosmarie Günther/Stephan Rebenich (Hrsgg.), *E fontibus haurire*. FS Chantraine, Paderborn 1994, 95 ff. Selbst bei einer Fälschung – um die es sich zweifelsohne handelt – kann man überlegen, ob nicht wenigstens die Zustände vertrauenswürdig geschildert sein müssen, Merkelbach (wie Anm. 9) 248.

daß es ein einheitliches Judentum in der Antike nicht gab¹⁹. Nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora gab es die unterschiedlichsten Strömungen, ausgehend von unterschiedlichen Selbstdefinitionen der Juden, ihren verschiedenen sozialen Rollen, den unterschiedlichen Formen der Fremdwahrnehmung²⁰.

Über das Verhältnis zwischen Juden und Ägyptern wissen wir wenig. Ägyptische Einflüsse auf jüdisches Denken sind zwar nicht zu leugnen – es gibt in der *LXX* Spuren einer theologischen Auseinandersetzung mit ägyptischen Überlieferungen²¹ –, und positive Erwartungen an Ptolemaios VI. konnten von den Juden vor dem Hintergrund ägyptischer Mythologie ausgedrückt werden²².

Personennamen ägyptischen Ursprungs sind eher selten²³, Belege für Mischehen ebenfalls²⁴. Insgesamt ist aber dieser ganze Bereich kaum aufgearbeitet, so daß Ausmaß und Intensität der dahinterstehenden Berührungen nicht auszumachen

¹⁹ Dabei will ich die Frage nach Samaritern in Alexandrien ganz hintenstellen; Jos. AJ XII 9 f.; XIII 74 ff. ist nicht über jeden Zweifel erhaben. – Zu einem Dorf *Σαμαρία* im Arsinoites, das es schon 254 v. Chr. gab (PPetrie II 4, 11) und „mit hoher Wahrscheinlichkeit ... eine Gründung ehemaliger Bewohner von Samariten in Palästina“ war, s. Bärbel Kramer, Das Vertragsregister von Theogenis (CPR XVIII), Wien 1991, 100. Allgemein zu Samaritern in Ägypten s. Orselina Montevecchi, *Samaria e Samaritani in Egitto*, in: *Aegyptus* 76, 1996, 81 ff.

²⁰ Siehe e. g. John J. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1983.

²¹ Manfred Görg, *Ptolemäische Theologie in der Septuaginta*, in: Herweg Maehler/Volker M. Strocka (Hrsgg.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz 1978, 183 f.; trotz des Titels bietet wenig für diese Fragestellung Anna Passoni dell'Acqua, *Un influusso egiziano sull'ambiente ebraico nell' Alessandria del I sec. a. C.* (P. Berol. inv. 25411), in: *Proceedings of the XIXth Int. Congr. of Papyrology, Kairo 1992*, II 37 ff.

²² Or. Sib. III 608 f.; 652 f., mit e. g. Collins (wie Anm. 20) 64 ff.

²³ Ich gebe e. g. die folgenden Belege nur nach Horbury/Noy, CPJ und P.Polit.Iud. ohne jeweils zu diskutieren, ob es sich wirklich um einen ‚jüdischen‘ Text handelt: Amon, CPJ 291; Ammonia, P.Polit.Iud. 14; Ammonios, CPJ 29; H/N 26; Arpochras, H/N 116 (vgl. zuletzt A. Twardecki, in: *ZPE* 99, 1993, 199); Isas, H/N 146; Isidoros, CPJ 410; Ision, CPJ 480; Labois, H/N 111; Neilammon, CPJ 506; Paabos, CPJ 471; Paous, CPJ 46; H/N 114; Paoution, H/N 97; Pasis, CPJ I 9; Pateis, CPJ 517; Pates, CPJ 210. 279. 267. 408; Pachoumios, CPJ 408 a. d.; Pachtates, 81; Peret, 511; Pesouris, CPJ 200. 452a; Petaus, CPJ 242. 322; P.Polit.Iud. 2; Petos, CPJ 417; H/N 99. 111; Ptebbion, H/N 69 (zu einer möglichen Erklärung des Namens s. Adam Lajtar, *Die jüdischen Inschriften aus Ägypten*, in: *JJP* 24, 1994, 65); Semthois, CPJ 516; Senpeamys, CPJ 379; Senpetesteus, CPJ 375; Seos, CPJ 38; Sobtais, CPJ 405; Stoetis, H/N 72; Talous, P.Polit.Iud. 5; Taoution, H/N 66. 90; Phabeis, H/N 33; Phameis, H/N 34; Phamounis (?), H/N 110; Phamsouthis, H/N 120; Psonsneus, H/N 109; Horos, CPJ 44. 99. Ein Peton findet sich jetzt in Charikleia Armoni, *Drei ptolemäische Papyri der Heidelberger Sammlung*, in: *ZPE* 132, 2000, 233 (238 zu Peton als ägypt. oder griech. PN). – Vgl. allgemein Jacques Schwartz, *La communauté d'Édfou*, in: Raymond Kuntzmann/Jacques Schlosser (Hrsgg.), *Études sur le judaïsme hellénistique*, Paris 1984, 65 f.

²⁴ Mischehen sind natürlich prinzipiell verboten, Ex 34, 15 f.; Dtn 7, 3 f.; 23, 2 ff.; Lev 18, 21; vgl. auch Philo. spec. leg. 3, 29; AJ VIII 191 u. allgem. Shaye J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, Berkeley 1999, 241 ff.; s. aber Wilhelm Schubart, *Einführung in die Papyruskunde*, Berlin 1918, 330; Joseph Mélèze-Modrzejewski, *Les juifs d'Égypte de Ramses II à Hadrien*, Paris 1991, 168 mit Anm. 23.

sind. Wer immer von den Juden es konnte, wird sich aber schon aus sozialen Gründen eher den Griechen als den Ägyptern angeschlossen haben, so daß wir bereits *a priori* eine größere Annäherung von Juden und Griechen zu erwarten haben²⁵.

Daß Judentum und Hellenismus eine Verbindung eingingen, ist nicht zu leugnen. Selbst in Palästina bezeugt ein diffuser Kulturwandel, daß die Juden sich trotz der von ihrer Religion gegebenen Einschränkungen ähnlich hellenisierten wie die sie umgebenden Völker. Das mußte unter ihnen umstritten sein, als Angriff auf das Gesetz gesehen werden, und die meisten jüdischen Schriftsteller der Zeit billigten ein gegenseitiges Geben und Nehmen nicht: Sie sprachen von einem strikten Entweder – Oder: Judentum oder Griechentum, Torah oder Renegatentum (selbst Philon, der aus heutiger Sicht alles andere als orthodox war, redet so). Nach den eigenen Selbstvorstellungen hatte es keine oder bestenfalls minimale Adaptionen jüdischen Glaubens und Lebens gegeben. So klar lagen die Dinge aber nicht – zumal in Ägypten²⁶, wo Juden bereits in der Mitte des 3. Jhs. mit griechischen Namen oder Doppelnamen anzutreffen sind²⁷. Für die dortige Diaspora mußten griechische Überzeugungen der Bibel gefertigt werden, da die Juden dort die Sprache ihrer hl. Schrift nicht mehr verstanden²⁸ (daß der König eine solche Übersetzung befehlen ließ, um sie als Grundlage der jüdischen Rechte in seinem Reich zu benutzen, ist mehr als unwahrscheinlich²⁹; der “Demotic Legal Code of Hermopolis West”³⁰ ist keine passende Parallele). Personennamen, poetische Formulierungen in Epigrammen³¹, ganze Literaturgattungen bis hin zur Tragödie wurden von den Juden übernommen, während man andererseits eine Erklärung dafür suchte und fand, weshalb

²⁵ John M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh 1996, 25.

²⁶ Vgl. die kurze, allgemeine Skizze von Nikolaus Walter, *Praeparatio Evangelica*, Tübingen 1997, 1 ff.; wichtig und ausführlich: Barclay (wie Anm. 25) 103 ff.

²⁷ PPetrie I² 14, 14: ‘Απολλώνιον [...] παρεπίδημον, ὃς καὶ Συριστὶ Ἰωναθᾶς [καλεῖται].

²⁸ Zu den wenigen Resten hebräischer und aramäischer Sprache im hellenistischen und römischen Ägypten s. Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, 54 f.; Barclay (wie Anm. 24) 31 Anm. 37; James M.S. Cowey/Klaus Maresch (Hrsgg.), *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis*, Opladen 2001, 24 Anm. 77; allgemein Colette Sirat, *Les papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte*, Paris 1985.

²⁹ So aber J. Méléze-Modrzejewski, *Jewish Law and Hellenistic Legal Practice in the Light of Greek Papyri from Egypt*, in: *Collatio iuris Romani*, FS H. Ankum, Amsterdam 1995, I 305 f.: “In Egypt, the confirmation of the Jewish Law did not take the form of a ‘charter’, nor could it refer to the temple, as had been the case with the Torah of Ezra, confirmed as a royal law for the Jews of the realm ... It has been achieved by the bias of a translation guaranteed by the authority of Ptolemaic monarchy. Its purpose was to serve the administration of justice within the framework of a system established to protect the laws and customs of the kingdom’s inhabitants.”

³⁰ Koenraad Donker van Heel, *The Legal Manual of Hermopolis*, Leiden 1990; cf. Joseph Méléze-Modrzejewski, *Law and Justice in Ptolemaic Egypt*, in: Markham J. Geller/Herwig Maehler (Hrsgg.), *Legal Documents of the Hellenistic World*, London 1995, 8 ff.

³¹ Zu diesen Texten s. zuletzt Pieter W. van der Horst, *Jewish Metrical Epitaphs*, in: Jan den Boef/Antonius Hilhorst (Hrsgg.), *Early Christian Poetry*, Leiden 1993, 1 ff.

die *LXX* in der heidnischen Literatur nicht rezipiert wurde (ep. Arist. 314 ff.). Jüdische Geschichte wurde propagiert, indem man Bücher über das eigene Volk unter dem Namen des berühmten Ethnographen Hekataios von Abdera umlaufen ließ³². Philon steht als Besucher von Theater, Agonen, Gymnasien kaum allein³³ (weshalb die Frequentation des Gymnasiums durch Juden weder für Alexandria noch anderswo³⁴ bestritten werden sollte). Intellektuelle Berührungsängste scheint es ebenso wenig gegeben zu haben wie praktische³⁵, und ihre Religion und die damit einhergehenden Bräuche trennten die Juden offenbar weniger stark von ihrer Umwelt, als sie selbst oft behaupteten.

Philon ist das beste, aber nicht einzige Beispiel dafür, wie weit die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Denken der Griechen gehen konnte. Griechische Herrscherideale, Pythagoräismus, Platonismus, Stoa finden einen Widerhall im jüdischen Denken; das Argumentieren wird von den Exegese-Regeln der alexandrinischen Philologie beeinflusst³⁶; und selbst eine Gottesprädikation wie „der Seiende“ konnte wegen ihrer Abstraktheit wohl nur vor dem griechischen Hintergrund Verbreitung und Akzeptanz finden³⁷.

³² Belazel Bar-Kochva, Pseudo-Hecataeus "on the Jews", Berkeley 1996.

³³ De migr. Abr. 116; De spec. leg. II 229 ff.; cf. 246; Quod omn. prob. lib. 26. 141; De ebr. 177; De opific. 78; De Iosepho 82 etc. Allgemein: Feldman (wie Anm. 28) 57 ff.; Dorothy I. Sly, Philo's Alexandria, London 1996, 150 f. (152 führt sie sogar De prov. II 46 in diesem Sinne an).

³⁴ CPJ I p. 38 sagen allerdings, daß es aus ptolem. Zeit keinen Beleg für einen Juden im Gymnasium gibt; aus anderen Gegenden und teilweise auch aus der Kaiserzeit s. aber IK 28, 2, 284 (Iasos); IK 17, 2, 3822 (Hypaipa); Gerd Lüderitz, Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika, Wiesbaden 1983, Nr. 7, I 34. 57; II 47 ff.; IG V 1, 1398, 91 f. (Koroneia) mit Louis Robert, Hellenica III, Limoges 1946, 100; zu einem Gymnasium in Antiochien s. AJ XII 120; Iustin, Dial. 1, 1; 9, 3 geht ganz unbedenklich von der Anwesenheit des Juden Tryphon im ephesischen (?) Gymnasium aus. Unklar ist immer noch CPJ II 153, 88 ff. Die Idee strengjüdischer Gymnasien, e. g. H.A. Wolfson, Philo, Cambridge 1947, I 80 f.; Aryeh Kasher, The Jewish Attitude to the Alexandrian Gymnasium in the First Century A.D., in: AJAH 1, 1976, 150 f.; 161 Anm. 64, wird schon allein durch das Vorkommen jüdischer Namen in Ephebenlisten widerlegt; ein schönes neues Beispiel für einen jüdischen Athleten aus Hierapolis/Phrygien bei Elena Miranda, La comunità giudaica di Hierapolis, in: EpAnat 31, 1999, 114 ff. Nr. 1: 'Ικεσίου τοῦ [καί] 'Ιουδα τοῦ Θέωνος [ἐνδ]ο[ξο]τάτου ἱερονίκου πλιστονίκου. Allgemein: Harold A. Harris, Greek Athletics and the Jews, Cardiff 1976, der 51 ff. über Philon handelt. – Allen Kerkeslager, Maintaining Jewish Identity in the Greek Gymnasium: A "Jewish Load" in CPJ III 519, in: JSJ 28, 1997, 12 ff. will in CPJ III 519 einen jüdischen Athleten identifizieren, doch scheint mir seine Argumentation nicht überzeugend.

³⁵ Mischehe: CPJ I 46; aus Namen erschlossene Mischehen: Hermann Harrauer, Neue Papyri zum Steuerwesen im 3. Jh. v.Chr., Wien 1987, 46.

³⁶ Nikolaus Walter, Der Thorausleger Aristoboulos, Berlin 1964.

³⁷ Morton Smith, The Image of God, in: BRL 40, 1958, 474; Gerhard Delling, Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, Göttingen 1987, 76; Martin Hengel, Judaica und Hellenistica I, Tübingen 1996, 301.

Das Judentum war kein monolithischer Block, sondern von derselben Vielgestaltigkeit wie andere Religionen: Es gab Gruppen unterschiedlichsten theologischen Interesses, die einander die Zugehörigkeit zu derselben Religion bestreiten konnten³⁸. Entwicklungen, die man aus orthodoxer Sicht als deviatorische Randphänomene bezeichnen müßte, sind daher schon *a priori* wahrscheinlich – und tatsächlich läßt sich ein heterodoxes, von seiner Umwelt beeinflusstes Judentum noch aus den Quellen erschließen. Nach Tcherikovers bekannter These war die jüdisch-apologetische Literatur des Hellenismus nicht an Griechen, sondern an Juden gerichtet³⁹, war also eine offenbar nötige Verteidigung der eigenen Identität. Philon spricht von den Versuchungen der Umgebung (de spec. leg. I 316) und polemisiert gegen Mysterien⁴⁰. Es gab Juden, die die Gebote der Torah nur allegorisch verstehen wollten, um sich von ihrer buchstäblichen Befolgung zu befreien⁴¹. Philon bekämpft heidnische Kulte⁴²; und erwähnt die Zügellosigkeit, Schamlosigkeit, Ungerechtigkeit der Apostaten (de virt. 182; de execr. 162 f.). Es gab also Apostasie und – wen wundert es – den Versuch, die eigene Religion den Bedingungen der Umwelt anzupassen⁴³. Erziehung und Umgebung müssen immer eine Herausforderung gewesen sein⁴⁴. Ein krasses Beispiel ist es, wenn Juden wichtige Figuren des Pentateuch mit ägyptischen Göttern identifizierten und sich diese damit aneigneten: Moses wird im 2. Jh. v. Chr. von Artapanos mit Thot-Hermes⁴⁵, Joseph mit Sarapis,

³⁸ AJ XII 9 f.; XIII 74 ff. zu Streitigkeiten zwischen Samaritern und Juden in Alexandria – möglicherweise unhistorisch (s. oben).

³⁹ Victor Tcherikover, Jewish Apologetic Literature Reconsidered, in: Eos 48 III, 1956, 169 ff.; id., The Ideology of the Letter of Aristeeas, in: HThR 51, 1958, 57 ff.; vgl. zu Ps.-Hekataios in diesem Sinne jetzt Bar-Kochva (wie Anm. 32) 232 ff.

⁴⁰ E. g. De spec. leg. I 319 ff.; cf. Harald Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum, Berlin 1961, 9 ff.

⁴¹ E. g. Isaak Heinemann, Philos jüdische und griechische Bildung, Leiden 1932, 454 ff.; Feldman (wie Anm. 28) 74 ff.

⁴² In Delling (wie Anm. 37) 87; Horbury/Noy (wie Anm. 1) 121 f. finden sich die bemerkenswerten Dedikationen zweier Juden an Pan (cf. Barclay [wie Anm. 25] 100); 123 f. zwei gleichartige Inschriften, die wegen des Namens Lazarus vielleicht jüdisch sind. Chelkias ist ein nur bei Juden bekannter Name, in Horbury/Noy 156 II 93 gehört ein Chelkias einer Gruppe, die Zeus, Apollon und anderen Göttern ein Heiligtum weihen; s. Gideon Bohak, Good Jews, Bad Jews, and Non-Jews in Greek Papyri and Inscriptions, in: Akten 21. Intern. Papyrologenkongreß, Stuttgart 1997, 108 f.

⁴³ Ein schönes Beispiel ist die LXX-Übersetzung von Is. 24, 16, wo bereits mit einem Verlassen des Gesetzes gerechnet wird, s. Calvin J. Roetzel, Oikoumene and the Limits of Pluralism in Alexandrian Judaism and Paul, in: J. Andrew Overman/Robert S. MacLennan (Hrsgg.), Diaspora Jews and Judaism, Atlanta 1992, 167 f.; vgl. auch LXX Is. 8, 12 ff. mit Isaac L. Seligman, The Septuagint Version of Isaiah, Leiden 1948, 106. – Roetzel 176 f. ist ein Überblick über die Ansichten und Probleme Philons in diesem Zusammenhang und allgem. Feldman (wie Anm. 28) 79 ff.

⁴⁴ Vgl. Feldman (wie Anm. 28) 66 f. zu Philo. De Josepho 254; De spec. leg. IV 149; De sobr. IV 20; De virt. 33, 178.

⁴⁵ FGtH 726 F 3; Görg (wie Anm. 21) 177 ff.; Gerard Mussies, The Interpretatio Iudaea of Thot-Hermes, in: Heerma v. Voss/Matthieu Hoens/id. (Hrsgg.), Studies in Egyptian Re-

Eva mit Isis gleichgesetzt⁴⁶. Das Leben des Moses wird von etlichen jüdischen Autoren nach dem Leben des Pythagoras gestaltet⁴⁷.

Daß die griechische Umwelt für Fremdeinflüsse, auch für jüdische Einflüsse offen war, entspricht dem Wesen ihrer Religion. Gedanken des Zarathustra müssen über Babylon von Juden nach Ägypten vermittelt worden sein, ebenso andere iranische Ideen⁴⁸. Bei der Entstehung und Entwicklung der Gnosis spielten jüdische Ideen eine Rolle⁴⁹ (hierhin scheint auch Apollon aus Alexandria zu gehören, den wir aus Apg 18, 24 kennen); die Autoren des *Corpus Hermeticum* übernahmen jüdisches Gedankengut⁵⁰, wobei ihre Kenntnisse nicht nur aus der Lektüre der *LXX* stammten, sondern auch persönlichen Kontakt mit den liturgischen Formen voraussetzen, die die Juden Ägyptens benutzten⁵¹. Nicht nur bei den Juden, sondern auch in Ägypten fand sich das Gebot, den Namen des höchsten Gottes nicht auszusprechen, so daß IAO – Jahwe zu einem anderen Namen für Sarapis wurde⁵², man in

ligion, Leiden 1982, 89 ff.; Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism*, Berkeley 1998, 158; die entgegengesetzte Ansicht bei Feldman (wie Anm. 28) 27 beruht auf der *petitio principii*, daß gerade eine solche Überlegung für einen Juden unmöglich sei; s. dagegen Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III*, Edinburg ²1986, 521 f.; Carl R. Holladay, *Jewish responses to Hellenistic Culture*, in: Per Bilde et al. (Hrsgg.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, 145 f.; 153 f. zur 'jewishness' des Artapanos und selbst Feldman 492: "almost certainly ... an Egyptian Jew"; allgem. Helmut Conzelmann, *Gentiles-Jews-Christians*, Minneapolis 1992, 162 ff.; Barclay (wie Anm. 25) 127 ff. – Kleodemos Malochos (FGrH 727) bei AJ I 239 ff. läßt Juden den Herakles begleiten und Herakles die Tochter des einen heiraten; vgl. weiter Conzelmann 156 f.

⁴⁶ B. Avodah Zarah 42 b; s. Gerard Mussies, *The Interpretatio Iudaica of Sarapis*, in: Maarten J. Vermaseren (Hrsg.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, 189 ff.

⁴⁷ Richard Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 105 f.; 275 f.; Isidore Lévy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris 1927; Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris ³1950, 18.

⁴⁸ Merkelbach (wie Anm. 8) 303; Arthur D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972, I 446 Anm. 9.

⁴⁹ Siehe e. g. Alexander Böhmig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, in: Ugo Bianchi (Hrsg.), *Le origini dell gnosticismo*, Leiden 1967, 109 ff.; Willem C. van Unnik, *Gnosis und Judentum*, in: *Gnosis. FS H. Jonas*, Göttingen 1978, 65 ff.; Birger A. Pearson, *Jewish Elements in Gnosticism and the Development of the Gnostic Self-Definition*, in: Ed P. Sanders (Hrsg.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Philadelphia 1980, I 151 ff., bes. 159: "the earliest Gnostics were Jewish intellectuals eager to redefine their own religious self-understanding, and convinced of the bankruptcy of traditional verities." Henry A. Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta 1985.

⁵⁰ Notiert schon von Kyrillos v. Alexandrien, *contra Iulianum* I 29 f.

⁵¹ Nock (wie Anm. 48) I 446; Garth Fowden, *The Egyptian Hermes*, Cambridge 1986, 36 f. (Lit.); kritisch u.a. Georg Zuntz, *Opuscula Selecta*, Manchester 1972, 165 ff.; Jean P. Mahé, *Hermès en Haute Égypte*, Quebec 1982, II 287 f.; 313 Anm. 175; 433 f.; 445 ff.

⁵² Zu IAO s. die kurze Zusammenfassung bei Schäfer (wie Anm. 2) 232 Anm. 128.

Jahwe nur einen weiteren Aspekt dieses Gottes fand⁵³. Kontakt zwischen den Juden und ihrer Umgebung gab es also, keine geistige Isolierung. Die tradierten Ideen wiederum sind interessant für ein Judentum jenseits der Orthodoxie: Orphik, *Sigyllen*, *Hermetica* wurden benutzt, wie A.D. Nock es ausdrückte, “as a vehicle of a monotheism free from rigorous Jewish requirements”⁵⁴.

Bisher war fast ausschließlich von Intellektuellen die Rede; am klarsten findet man aber heterodoxe, synkretistisch orientierte Formen des Judentums in einem Bereich, der uns ganz fremd anmutet, und der uns nicht nur das Denken von Intellektuellen, sondern auch von breiten Bevölkerungsschichten zeigt: Die Rede ist von den magischen Papyri, der Zaubertexten⁵⁵. Diese Quelle ist „für die Beschaffenheit des spätantiken Religionssynkretismus in Ägypten lehrreich. Wenn man alles zusammennimmt, hält sich Ägyptisches, Griechisches, Jüdisches ungefähr die Waage⁵⁶. An die Stelle klarer Unterscheidungen ist ein komplexes Beziehungsgeflecht religiöser Ideen und Ausdrucksformen getreten⁵⁷. Juden hatten einen soliden Ruf als Zauberer⁵⁸, und insbesondere Moses galt schon im 1. Jh. als meisterhafter Magier⁵⁹. Der Gottesname IAO ist in Zaubertexten wie Amuletten präsent, teilweise in Darstellungen, die von der LXX beeinflusst sind⁶⁰. Jahwe wird mit Helios identi-

⁵³ Merkelbach (wie Anm. 8) 307.

⁵⁴ (wie Anm. 48) I 189.

⁵⁵ Martin P. Nilsson, *Opuscula Selecta III*, Lund 1960, 134 ff.; Nock (wie Anm. 48) I 187 ff. mit einer Zusammenstellung des Materials aus PMG; sie läßt sich jetzt leicht vermehren nach Robert Daniel/Franco Maltomini, *Supplementum Magicum*, Opladen 1990/2. Ansonsten s. John G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville 1972, 134 ff. u. Campbell Bonner, *The Technique of Exorcism*, in: *HThR* 36, 1943, 42; Klaus Thraede, *Exorzismus*, in: *RAC VII*, 1969, 58 zu Synkretismus und Magie.

⁵⁶ Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München ²1961, II 166.

⁵⁷ Gager (wie Anm. 56) 136: “complex interpenetration of different religious vocabularies and ideas that traditional distinctions break down under the overwhelming weight of syncretism”; cf. Hans D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986, xlvi: “for these magicians, there was no longer any cultural difference between the Egyptian and the Greek gods, or between them and the Jewish god and the Jewish angels ...”

⁵⁸ Noch (wie Anm. 48) I 325. Vgl. Lajos Blau, *Das altjüdische Zauberesen*, Straßburg ²1914; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1939; Peter Schäfer, *Magic and Religion in Ancient Judaism*, in: id./Hans G. Kippenberg (Hrsgg.), *Envisioning Magic*, Leiden 1997, 19 ff.; Hans D. Betz, *Jewish Magic in the Greek Magical Papyri*, in: Schäfer/Kippenberg 45 ff.; cf. Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965.

⁵⁹ Nock (wie Anm. 48) I 187; Marcel Simon, *Verus Israel*, Oxford 1986, 339 ff.; Feldman (wie Anm. 28) 285 ff.; Gager (wie Anm. 55) 134 ff.; 161 mit folgendem Zusatz: “Whatever these traditions and practices were, they must be located in a form of Judaism rather different from that reflected in most of the preserved evidence – a Judaism whose syncretistic tendencies prepared the groundwork for the later assimilation of Moses by magicians and alchemists in Egypt.”

⁶⁰ William M. Brashear, *Rez.: Erika Zwierlein-Diehl, Magische Amulette* (1992), in: *Gn* 68, 1996, 448. Vgl. weiter id. 449. – Bezeichnend ist, daß dies Phänomen nicht nur auf die griechischen Zaubertexte beschränkt ist, sondern auch in den demotischen vorkommt, s.

fiziert⁶¹. Dies kann man nicht allein als Erscheinung einer paganen Unterschicht werten; hier waren auch Juden beteiligt, so daß Anpassung und Hellenisierung – wenn auch auf diesem uns seltsam anmutenden Niveau – nicht allein auf eine intellektuelle Oberschicht und deren Schulbildung beschränkt war⁶².

Um ein erstes Fazit zu ziehen: Zwischen Griechen und Ägyptern, Juden und Griechen, Griechen und Juden, wohl auch zwischen Juden und Ägyptern gab es keine festen Grenzen, wurden von ptolemäischer Zeit an bis in die Spätantike hinein Ideen ausgetauscht, verwischen sich die Grenzen. Dadurch wird manchmal die Identifikation von Juden in unseren Texten schwierig: "non-Jewish behaviour" ist als Kriterium fragwürdig⁶³, besonders wenn man die Präsenz der Juden auf dem 'market-place' betonen will. Gehen die erhaltenen Zaubertexte wirklich auf das frühe 1. Jh. n.Chr. zurück⁶⁴, so hätten wir einen sicheren *terminus* für die Chronologie des jüdisch-griechisch-ägyptischen Synkretismus. Dieser Termin führt uns aber genau in die Zeit der ersten Pogrome, so daß wir wieder vor unserem anfangs skizzierten Dilemma stehen und der Frage nachgehen müssen, unter welchen formalen Voraussetzungen sich die Tradition der Ideen vollzog – unter störenden oder fördernden?

2.

Jüdische Diaspora in Ägypten gab es schon vor den Ptolemäern, aber die ptolemäische Herrschaft über Syrien, die wechselhaften Geschicke dieses Landstriches und schließlich die allgemeine Bevölkerungswanderung von Ost nach West ließen sie beträchtlich wachsen⁶⁵. Eine präzise Zahl läßt sich für die ägyptischen Juden allerdings nicht angeben; sicher waren es – trotz Philons Behauptung (Flacc. 43) – keine Million Köpfe⁶⁶. Auch für die alexandrinische Gemeinde ist eine Quantifizierung

e. g. Jorgen P. Sorensen, *Native Reactions to Foreign Rule and Culture in Religious Literature*, in: Per Bilde et al. (Hrsgg.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, 175 f.

⁶¹ Merkelbach (wie Anm. 8) 307.

⁶² So aber Walter (wie Anm. 26) 241.

⁶³ Siehe Bohak (wie Anm. 42) 108 f.

⁶⁴ Betz (wie Anm. 57) xlvi erklärt, die Vorlagen der erhaltenen Zauberbücher würden eher einen graeco-ägyptischen als den allgemeinen graeco-römischen Synkretismus widerspiegeln.

⁶⁵ Neben der allgemeinen Evidenz s. c. Ap. I 186 ff.; 194; AJ XII 8.

⁶⁶ Cf. e. g. CPJ I p. 4; Conzelmann (wie Anm. 45) 10; Nicole Bickhoff-Böttcher, *Das Judentum in der griechisch-römischen Welt*, Diss. Osnabrück 1984, 15 f. mit 16 Anm. 1; Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, Baltimore 1997, 95; anders e. g. Alberro (wie Anm. 11) 30 mit Verweis auf Harold I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool 1954, 36. Die Zahl wird oft in Verbindung zu einer Einwohnerschaft Ägyptens von 7 Millionen gesetzt (Diod. I 31, 8; cf. BJ II 385); nun vertritt allerdings Dominic W.

nicht möglich: Sie machte sicher keine zwei Fünftel der alexandrinischen Bevölkerung aus⁶⁷, also wohl keine 100.000 Menschen oder gar mehr⁶⁸ – denn die Behauptung, die Juden hätten vor allem zwei der fünf Quartiere Alexandrias bewohnt⁶⁹, kann nicht bedeuten, daß dort keine anderen Menschen gelebt hätten, daß wir hier eine Form von freiwilligem Ghetto vor uns hätten⁷⁰. Natürlich wohnten Juden in je-

Rathbone, Villages, Land and Population in Graeco-Roman Egypt, in: PCPhS 36, 1990, 103 ff. bei Diodor die Lesart „3 Millionen“. Werner Huß, Die Juden im ptolemäischen Ägypten, in: Artibus. FS Wuttke, Wiesbaden 1994, 9 Anm. 62 schließt daraus die Notwendigkeit, von der einen Million abzugehen; tatsächlich zeigt sich die Absurdität von Philons Zahl besonders deutlich. – Philon kann selbst keine vertrauenswürdige Quelle für diese „runde“ Zahl gehabt haben; in Kopfsteuerlisten wurden Juden kaum als eigene Kategorie geführt, und es ist unsicher, ob Philon Einblick in sie haben konnte; es bleibt noch die Höhe der Tempelsteuer als mögliche Quelle seines Wissens – authentisch bestenfalls, wenn es eine allgemeine Sammelstelle in Ägypten gab, wenn niemand mehr als die Mindestsumme zahlte etc.

⁶⁷ Ausgehend von der Behauptung, die Juden hätten zwei der fünf Stadtteile Alexandrias bewohnt (gleiche Größe der Teile ist eine Voraussetzung); s. e. g. Esther Starobinski-Safran, La communauté juive d’Alexandrie à l’époque de Philon, in: Alexandrina. Mélanges Mondésert, Paris 1987, 50 Anm. 20. – Angelo Segre, The Status of the Jews in Ptolemaic and Roman Egypt, in: Journal of Semitic Studies 6, 1944, 385 mit Anm. 33 verweist darauf, daß PGiess 46 (Peter A. Kuhlmann, Die Giessener literarischen Papyri, Giessen 1994, 116 ff. Nr. 4. 7) 173 alexandrinische Gerusiasten auf 180.000 Bürger zähle, was im Vergleich mit den 71 Gerusiasten der jüd. Gemeinde auf ein Verhältnis von 5 : 2 führe, also auf ungefähr 50.000 jüdische Männer. Gegen solche Überlegungen aber schon Anton von Premerstein, Alexandrinische Geronten vor Kaiser Gaius, Mitteilungen Papyrussammlung Giessen 1939, 55, da die Zahl 71 eine Ideal-, keine Proportionalzahl ist Gerusiasten der jüdischen Gemeinde müssen nicht in demselben Verhältnis zur Gemeindezahl gestanden haben, wie alexandrinische Gerusiasten zur Bürgerzahl. Sly (wie Anm. 33) 46 ff. meint sogar, in dem Text sei von 180.000 Juden die Rede (sie akzeptiert allerdings auch 40 % Juden in Alexandria); ansonsten wird manchmal auf einen *numerus clausus* von 180.000 alexandrinischen Bürgern geschlossen, der durch unberechtigte Übergriffe auf das Bürgerrecht verletzt worden sei (Arnold H.M. Jones, The Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford ²1971, 474 Anm. 8; Fraser (wie Anm. 10) I 77; cf. c. Ap. II 69). Das alles ist mehr als fraglich: PGiess 46 II 5 muß aus der Diskussion bleiben, und auch in I 15, wo δ]εκά και ὀκτώ μυριάδας gelesen wird, ist die Beziehung ganz unsicher, was jede Auslegung zu purer Willkür macht.

⁶⁸ 300.000 freie Einwohner in spätrep. Zeit nach Diod. XVII 52, 6, nach Strabo XVI 2, 5 p. 750 waren es (frühaug.) 500.000, worauf die von Karl J. Beloch, Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, Leipzig 1886, 258 f. unternommene Hochrechnung beruht; s. auch Adolf v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig ⁴1924, 9; 11; 12 f.; Diana Delia, The Population of Roman Alexandria, in: TAPhA 118, 1988, 275 ff.; Roger S. Bagnall/Bruce W. Frier (Hrsgg.), The Demography of Roman Egypt, Cambridge 1994, 54 (nach Ansicht von Richard Duncan-Jones, The Economy of the Roman Empire, Cambridge ²1982, 276. Schon einschließlich der Chora). Lit. bei Eleanor G. Huzar, Augustus, Heir of the Ptolemies, ANRW II 10, 1, Berlin 1988, 631 Anm. 57.

⁶⁹ Zu den fünf Stadtteilen Alexandriens s. Ps. Kall. I 32, 9; Flacc. 55.

⁷⁰ Flacc. 55: πέντε μοῖραι τῆς πόλεως εἰσιν ... τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν, οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι

dem Teil der Stadt⁷¹, und in dem angeblich „jüdischen“ Quartier Delta lebten zumindest in augusteischer Zeit viele Nicht-Juden⁷², und in der Spätantike gab es in keinem Viertel mehr heidnische Tempel⁷³. Für die Vermischung beider Bevölkerungsgruppen spricht auch der Befund der Nekropolen: Es sieht ganz so aus, als wären Juden und Heiden nebeneinander beerdigt worden⁷⁴.

Für das große Massaker von 66 spricht Flavius Josephus von 50.000 Toten – und das ist wohl weit übertrieben⁷⁵. Auch Philon bestätigt indirekt die Vermutung, daß die alexandrinische Gemeinde kleiner war, als oft angenommen wird: Als er die erste πόρθσις jüdischer Häuser beschreibt, sagt er (Flacc. 94), Juden seien aus über 400 Häusern vertrieben worden – und das bei einem Pogrom, von dem nach Philon die gesamte Gemeinde betroffen war⁷⁶.

σποράδες. Cohen (wie Anm. 24) 56 hält übrigens auch die Übersetzung für möglich “because most of the Jews inhabit them” an Stelle von “because most of the inhabitants are Jews”. Bei Josephus ist immer nur von einem τόπος oder Teil die Rede, s. Strabo apud AJ XIV 117: τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφώρισται μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ (der Text wird zwar als wörtliches Zitat gegeben, ist aber doch fragwürdig); c. Ap. II 33 ff.; BJ II 488, wo von einem τόπος ἴδιος schon unter den Diadochen die Rede ist, was Harald Hegermann, *The Diaspora in the Hellenistic Age*, in: William D. Davies/Louis Finkelstein (Hrsgg.), *The Cambridge History of Judaism II*, Cambridge 1989, 158, für eine Rückprojektion hält; in BJ II 494 f. wird erklärt, die Juden hätten hauptsächlich im Stadtquartier Delta gewohnt, ein weiteres wird nicht genannt. Box ad Flacc. 55 will die beiden Versionen harmonisieren indem er sagt, am Anfang habe Alexander den Juden ein Viertel zugewiesen, später hätte ihr Zuwachs die Ausdehnung auf das zweite Viertel nötig gemacht. – Jüdische Viertel finden sich sonst in: Oxyrhynchos (CPJ II 423 [85 n.Chr.]; cf. Ulrich Wilcken, *Zum alexandrinischen Antisemitismus*, SB Leipzig 1909, 788; CPJ III 454 [133 n.Chr.]), Hermoupolis (CPJ III 468); Apollinopolis Magna (CPJ II p. 108 ff.); vgl. CPJ I p. 5 Anm. 14. – Wo J.L. Daniel, *Anti-semitism in the Hellenistic-Roman Period*, in: JBL 98, 1979, 62 Anm. 87 unter seinen zitierten Belegen aus CPJ Hinweise auf “a definite Jewish section” in Alexandria findet, sehe ich nicht.

⁷¹ Flacc. 55; leg. 124. 132. Die Konzentration auf ein Quartier, von der immer wieder gesprochen wird, könnte ihren Ursprung in der anti-semitischen Tendenz Apions haben; ohnehin hängt ein Teil dieser Überlieferung mit der fragwürdigen Tradition einer jüdischen Gemeinde und ihrer Rechte unter Alexander d. Gr. zusammen.

⁷² Wilhelm Schubart, *Alexandrinische Urkunden aus der Zeit des Augustus*, in: APF 5, 1913, 126; v. Premerstein (wie Anm. 67) 54.

⁷³ Peter M. Fraser, *A Syriac Notitia Urbis Alexandrina*, in: JEA 37, 1951, 104; cf. Haas (wie Anm. 66) 142; 425 Anm. 17.

⁷⁴ Fraser (wie Anm. 10) I 32 f.; Horbury/Noy (wie Anm. 1) p. XIII ff. und Nrr. 1–4. 6–8. 10; Bohak (wie Anm. 42) 105 f.

⁷⁵ BJ II 497; übertrieben z.B. nach André Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris 1966, 254; Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 16 Anm. 1.

⁷⁶ E. Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden 1976, 215 bemerkt, daß hierdurch höhere Zahlangaben, e. g. leg. 124 (τοσαύτας μυριάδας), fragwürdig würden – bleibt aber trotzdem bei einem jüdischen Bevölkerungsanteil von 30–40 %. In Flacc. 76 wird übrigens gesagt, daß drei Gerusiasten bei den Ausschreitungen ihr Vermögen verloren hätten.

Letztlich bleibt also nur eine Schätzung voller Unsicherheiten; allerdings war die alexandrinische Gemeinde wohl die mit weitem Abstand größte Gemeinde Ägyptens und mag eine fünfstellige Zahl von Mitgliedern umfaßt haben⁷⁷ (die höchste Zahl der stadtrömischen Juden, die angenommen wird, liegt bei 40.000)⁷⁸.

Wann sich die jüdische Gemeinde in Alexandrien etablierte, ist nicht klar. Flavius Josephus behauptet zwar, schon Alexander habe den Juden die gleichen Bürgerrechte verliehen wie den Makedonen, doch gilt dies allgemein als apologetische Fiktion⁷⁹. Daß Josephus dieselbe Behauptung über Ptolemaios I. vorbringt⁸⁰, macht die Sache nicht wahrscheinlicher. Selbst Kaiser Claudius soll diese alten Rechte benannt und anerkannt haben – allerdings in einem gefälschten Brief bei Josephus⁸¹.

⁷⁷ E. g. Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 16 Anm. 1: 40–50.000. Leg. 350 spricht Philon jedenfalls in allgemeinen Ausdrücken von ἐπὶ μυριάσι πολλαῖς τῶν Ἀλεξανδρέων Ἰουδαίων. Kombiniert man Philon und Diodor in der alten Lesart, so lag die Relation von Juden zu anderen Bewohnern Ägyptens bei 1 : 7; Haas (wie Anm. 66) 95 erwägt, ob dies nicht die richtige Relation für Alexandrien gewesen sei – wobei er für die Stadt von einer etwa über 200.000 Einwohnern liegenden Zahl ausgeht. Von Premerstein (wie Anm. 67) 54 denkt an insgesamt weniger als 20 % Juden in Alexandrien.

⁷⁸ Karl L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat*, Darmstadt 1996, 10 mit Lit.

⁷⁹ BJ II 487; c. Ap. II 35. Dazu Hegermann (wie Anm. 70) 121 f. unter Verweis auf Victor Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959, 309 ff.; 323 f.; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ²1969, 27 Anm. 82; s. auch Huß (wie Anm. 66) 3; Gruen (wie Anm. 45) 199. – Für Glaubwürdigkeit der Tradition s. Alberro (wie Anm. 11) 33 ff.

⁸⁰ AJ XII 8: τοῖς Μακεδόσιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ποιήσας ἰσοπολίτας. Wenn nun c. Ap. II 39 behauptet, die Diadochen (AJ XII 125: Antiochos II.) hätten den Juden das Recht gegeben, τοῖς αὐθιγενέσι πολίτας ὁμωνυμοῦσιν, so würde das eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Städte bedeuten, die es in dieser allgemeinen Form nicht geben konnte.

⁸¹ AJ XIX 281. Daß sowohl AJ XIX 280 ff. und 286 ff. (die Texte auch bei James H. Oliver, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors*, Philadelphia 1989, App. 5) Fälschungen des Josephus sind, haben Dieter Hennig, *Zu neuveröffentlichten Bruchstücken der „Acta Alexandrinorum“*, in: Chiron 5, 1975, bes. 330 und Helga Boterman, *Das Juden-Edikt des Kaisers Claudius*, Stuttgart 1996, 108 f. völlig zu Recht betont; skeptisch sind z.B. Tcherikover (wie Anm. 79) 414 f.; Adalberto Giovannini, *Les origines de l’antijudaïsme dans le monde grec*, in: Cahiers Glotz 5, 1995, 50 Anm. 22 zu AJ XIX 280 ff.: „l’authenticité me paraît plus que douteuse“. Vgl. auch Daniel R. Schwartz, *Agrippa I*, Tübingen 1990, 100 ff., der aber immerhin eines der beiden Edikte für echt hält, wie es auch E. Mary Smallwood, *Philo and Josephus as Historians of the Same Events*, in: Louis H. Feldman/Gohei Hata (Hrsgg.), *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden 1987, 116, tut; Schäfer (wie Anm. 2) 149; für Echtheit jetzt wieder Noethlichs (wie Anm. 89) 87; Barclay (wie Anm. 25) passim. Alvarez Cineira (wie Anm. 1) 179 f. u.ö. (jeweils ohne Beweis); ausführlich für Echtheit jetzt Miriam Pucci ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World*, Tübingen 1998, 307 ff., die davon ausgeht, daß AJ XIX 280 ff. keine Abkürzung von CPJ II 153, sondern ein früheres Edikt des Claudius ist (cf. CPJ II 13, V 88), wie auch Harold I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924, 15; Arnaldo D. Momigliano, *Un nuovo frammento dei così detti „atti dei martiri pagani“*, in: id., *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rom 1975, II 795, annahmen. Dazu muß aber vorausgesetzt werden, daß AJ XIX 278 f.,

Ohne einen konkreten Hinweis und nur auf Grund allgemeiner historischer Evidenz werden wir also annehmen, daß Juden bereits sehr früh in Alexandrien anzutreffen waren⁸².

Die frühe Gründung der Gemeinde, vor allem aber ihre enge Bindung an die Könige wird von Josephus betont, weil es ihm um die Privilegien geht, mit denen sowohl Alexander wie auch Ptolemaios I. die Juden bedacht haben sollen – eine Behauptung, die nicht weiter konkretisiert wird, vor allem aber unbegründet und deutlich apologetisch ist⁸³; selbst die Inschrift, auf der, immer nach Josephus, Caesar (i.e. Augustus?!) die Rechte der Juden festgehalten haben soll, ist nicht über Zweifel erhaben⁸⁴.

Natürlich gab es eine Rechtsgrundlage für die jüdische Gemeinde in Alexandrien, auch wenn wir aus den Bemerkungen bei Josephus nichts darüber erfahren. Eine Andeutung bietet Ps.-Hekataios, der erzählt, daß bei der Einwanderung der ersten Juden unter den Ptolemäern der Hohe Priester Ezechias τὴν κατοίκησιν αὐτῶν καὶ τὴν πολιτείαν γεγραμμένην gehabt habe⁸⁵. Der Kontext ist zwar fiktiv und soll

die Einleitung zu dem ersten Claudius-Edikt bei Jos., mit der Erwähnung der Unruhen in Alexandria einen historisch falschen Kontext schafft. Solche Unruhen soll es erst zwischen AJ XIX 280 ff. und CPJ II 153 gegeben haben. Außerdem muß man dann die "series of ambiguous and non-technical statements" (Pucci ben Zeev 315) im Anfang von AJ XIX 280 ff. erklären: Die Überlegung, daß Claudius einfach die Angaben der jüdischen Gesandtschaft übernommen habe, scheint mir wenig hilfreich. – CPJ II 153 mit den Gesandtschaften der Juden und der Alexandriner paßt sehr gut in die von leg. beschriebene Situation, und es fällt ferner schwer zu glauben, daß Claudius in seinem Edikt nur die Version der einen Seite präsentiert haben soll und sich überhaupt keine Spuren der anderen Gesandtschaft finden. – Pucci ben Zeev 341 f. scheint mir ebenfalls nicht hinreichend zu erklären, weshalb AJ XIX 287 ff. ein allgemeines, nicht auf einen konkreten Fall beschränktes kaiserliches Edikt sein soll.

⁸² Vgl. CPJ II 153, 83 f.: Ἰουδαίους τοῖς τὴν αὐτὴν πόλιν ἐκ πολλῶν χρόνων οἰκοῦσε. Die Juden konnten Claudius gegenüber also kein Dokument vorführen, daß ihre Anwesenheit oder damit verbundene Rechte mit einer frühen Gemeindegründung verband. Bezeichnend, was AJ XIX 281 daraus macht: συγκατοικισθέντας τοῖς πρώτοις εὐθὺ καιροῖς Ἀλεξανδρεῦσι.

⁸³ Gruen (wie Anm. 45) 202 f. zur Notwendigkeit jüd. Apologetik, um die Versklavung und Deportation von Juden durch Ptolemaios I. vergessen zu lassen.

⁸⁴ C. Ap. II 37: τὴν στήλην τὴν ἐστῶσαν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τὰ δικαίωματα περιέχουσαν, ἃ Καῖσαρ ὁ μέγας τοῖς Ἰουδαίοις ἔδωκεν. AJ XIV 188: ἀλλὰ καὶ Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκὴν στήλην ἐδήλωσεν, ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖται εἰσιν. Abgesehen von der Frage nach der prinzipiellen Glaubwürdigkeit der Dokumente bei Josephus, so hat natürlich kein Kaiser eine solche Stele errichten lassen: Bestenfalls können die Juden ein entsprechendes Schreiben selbst öffentlich gemacht haben. Schon dies Detail zeigt, daß wir auf keinen Fall mit einer sicheren Überlieferung rechnen können.

⁸⁵ FGrH 264 F 21, 189 (c. Ap. I 189); cf. CPJ I p. 7; ausführlich zu der ganzen Geschichte um Ezechias Bar-Jochva (wie Anm. 32) 71 ff. Ihre Historizität leidet schon daran, daß es diesen Hohen Priester nicht gegeben hat.

die Möglichkeit eines Lebens in der Diaspora rechtfertigen, aber das Detail könnte immerhin der Wirklichkeit des späten 2. Jhs. entsprechen⁸⁶. Über die Form der Niederlassung und den Inhalt der πολιτεία sagt das allerdings wenig aus; beides läßt sich nur mit Umwegen erklären.

Was die κατοίκησις angeht, so wiesen die Ptolemäer Neuankömmlingen, so sie nicht Kleruchen waren, keinen Wohnsitz an, herrschte in Ägypten erst einmal die Freiheit der Niederlassung. Wo aber genügend Juden wohnten, schlossen sie sich in irgendeiner Form zusammen; das entspricht dem Verhalten der vielen ethnischen oder lokalen Minoritäten in hellenistischen Städten. Fremde, seien es nun Juden, Syrer, Italiker oder auswärtige Griechen organisierten sich in landsmannschaftlichen Vereinen. Es entspricht ganz dem sozialen Leben der Antike, daß sich solche Zusammenschlüsse von Minoritäten auch als Kultgemeinschaften verstanden – ohne daß dieser Aspekt im Vordergrund gestanden haben muß⁸⁷. Daß eine jüdische Gruppe versuchte, Leben und Religion in Einklang zu bringen, ist auch für ihre Umwelt selbstverständlich.

Hier kommt nun der Begriff πολιτεία ins Spiel, der erst einmal nur das Befolgen der Torah und ihrer Gesetze bedeutet⁸⁸. Synagogen, Sabbat und Tempelsteuer waren jüdische πολιτεία⁸⁹. Die Torah selbst war der νόμος der Juden⁹⁰ – auch wenn in der täglichen Praxis griechisches Recht galt. Mit dem Ausdruck πολιτεία ist also erst einmal das auch aus anderen Städten und Dokumenten bekannte Recht der Juden gemeint, τοῖς πατρίοις νόμοις χρῆσθαι⁹¹. Vergleichbare Rechte wurden nicht nur den Juden, sondern auch anderen Gruppen verliehen, und aus der Sicht der Stadt gab es da keinen Unterschied – ein Verein der Juden war nicht schon deswegen anders, weil der Gott der Juden vielleicht anders war oder die Juden einen stärkeren ethnischen Zusammenhalt gehabt hätten als andere Gruppen⁹². In Städten und

⁸⁶ Etwas anders Oswyn Murray, *Aristeas and Ptolemaic Kingship*, in: *JThS* 18, 1967, 342 Anm. 4: Eine nach dem Beispiel des Onias gestaltete Fiktion; so vorher schon Hugo Willrich, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895, 32; 80 ff.; aber s. Bar-Kochva (wie Anm. 32) 90 f. – 3 Macc 2, 30 wird den Juden angeboten, durch Anbetung des Dionysos ἰσοπολίται Ἀλεξανδρεῦσιν zu werden. Das ist klare Fiktion, zeigt aber, daß sich der Verfasser von 3 Macc des fehlenden Bürgerrechtes der Juden bewußt ist – aber s. 3 Macc 3, 21; 23!

⁸⁷ Walter Ameling, *KOINON ΤΩΝ ΣΙΔΩΝΙΩΝ*, in: *ZPE* 81, 1990, 189 ff.; id., *Die jüdischen Gemeinden im antiken Kleinasien*, in: Robert Jütte/Abraham Kustermann (Hrsgg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln 1996, 29 ff.

⁸⁸ Hengel (wie Anm. 37) 121 ff.; cf. Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought*, Atlanta 1996, 52; Cohen (wie Anm. 24) 125 ff.

⁸⁹ Leg. 157; cf. Flacc. 53 f.; De spec. leg. II 73: Die wahre πολιτεία beruht auf der Tugend und den Gesetzen, die die Tugend lehren.

⁹⁰ Méléze-Modrzejewski (wie Anm. 24) 84 ff.

⁹¹ Etlche Belege in CPJ I p. 7 A. 19. – Vgl. allgemein zu πατριοι νόμοι Kippenberg (wie Anm. 8) 83 ff.; Bernd Schröder, *die ‚väterlichen Gesetze‘*, Tübingen 1996 (97 ff. zu den Belegen aus AJ XIV u. XVI).

⁹² So aber Shaye J.D. Cohen, *Ethnicity and ‚Hellenism‘ in the Emergence of Jewish*

Dörfern fand man solche Vereinigungen häufig; die Möglichkeit einer solchen Organisation betont – für alle Parteien – auch die Distanz zu den Ägyptern. Die Vereine tragen die unterschiedlichsten Namen⁹³, ohne daß aus dem Namen etwas über ihre Art zu ersehen wäre – offizielle, semi-staatliche Funktionen haben sie alle nicht⁹⁴, auch wenn sie versuchen, in ihrer eigenen Struktur die Institutionen ihrer Umwelt nachzuahmen.

Die Gruppe und ihre Rechte konnten mit demselben Ausdruck belegt werden⁹⁵, und man liest in diesem Zusammenhang oft den Begriff *πολίτευμα*⁹⁶. Nach der *communis opinio*, die von E. Mary Smallwood klar formuliert wurde, gilt⁹⁷: “The Jews resident in Alexandria were organized as a quasi-autonomous civic community, with a constitution similar to, but not identical with, that of the Greek municipal organization, and they thus formed a city within a city. Their organization is generally known as a *πολίτευμα* by modern, if not always by ancient, writers.” In Konsequenz dieser Anschauung geht man davon aus, daß sich die Stadt Alexandria aus verschiedenen, voneinander unabhängigen *πολίτεύματα* zusammengesetzt habe. Dagegen spricht aber alles, was wir von den Verfassungen griechischer Städte wissen, was man von der Verfassung Alexandrias im speziellen weiß⁹⁸. Was wir gerade

Identity in Maccabean Palestine, in: Per Bilde et al. (Hrsgg.), Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom, Aarhus 1990, 219; cf. e. g. Cohen (wie Anm. 24) 105.

⁹³ Πολιτεύματα und σύνοδοι stehen z.B. nebeneinander in Marie Th. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolemées, Brüssel²1980, 50, Z. 17. 22. Was die jüdischen Vereine angeht so s. nur aus Ägypten πλήθος, σύνοδος, συναγωγή, *πολίτευμα*, Horbury/Noy (wie Anm. 1) p. 275 f.; 340.

⁹⁴ Alan K. Bowman/Dominic W. Rathbone (Hrsgg.), Cities and Administration in Roman Egypt, in: IRS 82, 1992, 109; Dorothy J. Thompson, Memphis under the Ptolemies, Princeton 1988, Kap. 3; Joseph Mélèze-Modrzejewski, Les statuts des hellènes dans l'Égypte lagide, in: REG 96, 1983, 241 ff.; Koen Goudriaan, Ethnicity in Ptolemaic Egypt, Amsterdam 1988.

⁹⁵ Shimon Applebaum, The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora, in: Samuel Safrai/Moshe Stern (Hrsgg.), The Jewish People in the First Century, Philadelphia 1974, I 439 f.

⁹⁶ Vom Josephus als „Verfassung, Staatsverfassung, Regierungsform – Staat, Gemeinwesen“ benutzt – allerdings immer auf die jüdische Verfassung, den jüdischen Staat etc. bezogen s. Karl H. Rengstorff, A Complete Concordance to Flavius Josephus III, Leiden 1979, 475.

⁹⁷ Smallwood (wie Anm. 76) 5. Vgl. e. g. August Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906, 17: Die Juden „bildeten innerhalb der Stadtgemeinde einen selbständigen Kommunalverband“ oder Starobinski-Safran (wie Anm. 67) 53, der von einer „parfaite indépendance vis-a-vis de la polis grecque“ spricht; Noethlichs (wie Anm. 78) 34.

⁹⁸ Box 104 meint allerdings, daß CPJ II 150, 4: τὸ *πολίτευμα* τῶν Ἀλεξανδρέων sicher die alexandrinische Bürgerschaft bezeichne, doch scheint mir selbst daraus kein Argument für ein *πολίτευμα* τῶν Ἰουδαίων in gleichberechtigter Stellung ableitbar zu sein; s. zum Text auch Gerd Lüderitz, “What is the *politeuma*?”, in: Jan W. van Henten/Pieter W. van der Horst (Hrsgg.), Studies in Early Jewish Epigraphy, Leiden 1994, 207 f. und die im

in Alexandria unter einem *πολίτευμα* zu verstehen haben, zeigt eine wenig beachtete alexandrinische Inschrift aus dem Jahr 3 v.Chr.⁹⁹: *ἱερατεύσας τοῦ πολιτεύματος τῶν Φρυγῶν ἀνέθηκε Δία Φρύγιον*. Hier haben wir deutlich eine ethnische Gruppe, die sich um eine Gottheit schart, die die Verbindung zur Heimat symbolisieren soll¹⁰⁰. Deshalb erklärt auch der Editor: „,politeuma‘ qui, par conséquent, devait être organisé comme les nombreuses ‚synodoi‘ que nous connaissons à Alexandrie.“ Es gibt auch eine vergleichbare Gruppe von Lykiern in Alexandria, bei denen wir einen Aspekt des Vereinslebens, nämlich die Fürsorge für einen (gemeinsamen) Friedhof fassen können¹⁰¹. Auch die alexandrinischen *πολιτεύματα* in PTebt 700, 37 ff. sind wohl *collegia* gewesen.

Bis in den Ausdruck hinein wird also in Alexandria die Einordnung der jüdischen Diaspora-Gruppen in den Bereich der Fremdenvereine bestätigt. Zuckerman hat dies auch ohne Kenntnis des *πολίτευμα τῶν Φρυγῶν* klar formuliert: “The evidence ... presents a typical Ptolemaic *πολίτευμα* as a cult association most commonly following the particular ancestral rite of its members, or just united on a ‘professional’ basis ... There is nothing to indicate that *πολιτεύματα* enjoyed any official status, no evidence that they were established by a royal ‘charter’ or with royal approval, or that they possessed any judicial authority over their members or secured them any privileges; in short, no evidence that their status was preferential.”¹⁰² Dem Wort *πολίτευμα* sollte daher weniger Bedeutung beigemessen werden,

folgenden zitierte Inschrift. – Wenn Philon manchmal vom Leben der alexandrinischen oder anderen Juden in einer *ἀποικία* spricht, so bedeutet dies keine politische Eigenständigkeit, hat überhaupt keine politische Bedeutung, sondern wird im Vergleich zu Jerusalem als spirituellem Zentrum der Juden benutzt, Miriam Pucci, in: *Athenaeum* 59, 1981, 498 f. Auch in der Diskussion von 38 wird nie von einer Gleichberechtigung oder auch nur von der Existenz mehrerer politisch-rechtlicher *πολιτεύματα* gesprochen, und in der Diskussion um alexandrinisches Bürgerrecht spielen *πολιτεύματα* überhaupt keine Rolle. Diana Delia, *Alexandrian Citizenship During the Roman Principate*, Atlanta 1991 passim, wo auch die Form des Bürgerrechtsnachweises diskutiert wird. vgl. Fraser (wie Anm. 10) passim zu alexandrinischen Verfassung.

⁹⁹ Francois Kayser, *Recueil des inscriptions grecques (non funéraires) d’Alexandrie impériale*, Kairo 1994, 232 ff. Nr. 74; das folgende Zitat p. 235. Kayser zieht keine Folgerungen für die Geschichte der alexandrinischen Juden.

¹⁰⁰ Wie wichtig der ethnische Aspekt ist, kann man an einem Detail sehen, nämlich der Epiklese des Gottes: Ein Zeus Phrygios scheint in Phrygien selbst nicht vorzukommen, Hans Schwabl, *Zeus*, RE Suppl. XV (1978) 1159 ff.; 1479, und ist auch sonst nirgends belegt, Schwabl 1477; Thomas Drew-Bear/Christian Naour (Hrsgg.), *Divinités de Phrygie*, ANRW II 18, 3, Berlin 1990, 1907 ff.; II 18,4 (Index) 2777 ff.

¹⁰¹ Kayer (wie Anm. 99) 90 ff. Nr. 24 (120 n.Chr.): *Οὐλπίου Ποτάμωνος καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἀπὸ πολιτεύματος Λυκίων ... μνηματοφυλακίαν προσήκουσαν αὐτ[ο]ῖς.*

¹⁰² Constantine Zuckerman, *Rez. Aryeh Kasher, The Jews in Hellenistic and Roman Egypt*, Tübingen 1985, in: *SCI* 8/9, 1985/8, 177.

als dies üblicherweise geschieht¹⁰³, aus ihm läßt sich kein besonderer Status der alexandrinischen Juden, keine besonderen Rechte ableiten. Nebenbei ist also die häufig zu findende Behauptung falsch, daß sich Alexandrien als Stadt aus mehreren, miteinander gleichberechtigten πολιτεύματα zusammengesetzt habe¹⁰⁴.

Es gilt allerdings, daß solche Vereine – jüdisch oder anders – der staatlichen Anerkennung bedurften, der Bestätigung ihrer Statuten, der Zuweisung eines Platzes oder wenigstens der Erlaubnis zum Bau eines Vereinsgebäudes, das auch kultische Funktionen gehabt haben kann. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß diese staatliche Anerkennung von den ptolemäischen Königen gewährt wurde, daß die πολιτεία des Ps.-Hekataios genau dieser Erlaubnis eines Lebens auch „väterlichen Gesetzen“ entspricht. Wenn nun Josephus sagte, die den Juden von Augustus zugestandenen Rechte seien inschriftlich aufgezeichnet worden, so kann das nur heißen, daß Augustus in einem Streitfall die Rechte der Juden bestätigt hatte. Etliche römische Statthalter waren schon ähnlich verfahren – Josephus hat uns die Reihe der „Dokumente“ bewahrt¹⁰⁵. Eine Erweiterung jüdischer Rechte darf man aus diesen Bemerkungen des Josephus nicht schließen; Bestätigung war immer und überall allgemeine römische Politik¹⁰⁶, Veränderungen lokaler Situationen zu Gunsten von Minderheiten entsprach römischem Vorgehen nicht.

Wenn sich Diaspora-Juden zu einem Verein zusammenschlossen, so gaben sie sich einen Namen. Meist lautete der οἱ ἐν, ἀπὸ κτλ. ... Ἰουδαῖοι; daß terminologische Differenzen möglich waren, ja geradezu vorausgesetzt werden müssen, auch wenn es sich um dieselbe Sache handelte, erklärt manche Probleme, die es bei der Interpretation gab. Ab und an nannte sich eine solche Vereinigung πολιτεύμα¹⁰⁷, wie z.B. aus dem Titel eines πολιάρχης und der Bezeichnung der Mitglieder als

¹⁰³ Zuckerman (wie Anm. 102) 172 f.; grundlegend Lüderitz (wie Anm. 98), der von zwei Inschriften aus Cyrene ausgeht: Lüderitz (wie Anm. 34) 70. 71; ihm folgend Méleze-Modrzejewski (wie Anm. 29) 302; vgl. auch id., How to be a Greek and yet a Jew in Hellenistic Alexandria, in: Shaye J.D. Cohen/Ernest S. Frerichs (Hrsgg.), *Diasporas in Antiquity*, Atlanta 1993, 77 f.; Sylvie Honigmann, *The Birth of a Diaspora* ib. 95 mit A. 3. Damit haben sich die meisten Ansichten von Kasher erledigt (wie Anm. 34); *The Jews in Hellenistic Egypt*, Tübingen 1985, id., *The Civic Status of the Jews in Ptolemaic Egypt*, in: Per Bilde et al. [Hrsgg.], *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, 100 ff.). Vgl. zu Kasher auch Delia (wie Anm. 988) 26 Anm. 91.

¹⁰⁴ So z.B. Alberro (wie Anm. 11) 126 mit Hinweis auf William W. Tarn/Guy T. Griffith (Hrsgg.), *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt ³1966, 218; Armin Jähne, *Die Ἀλεξανδρέων χώρα*, in: *Klio* 63, 1981, 66 unter Berufung auf *PHalDikaiomata* p. 40 f.; Kasher (wie Anm. 34) 148 u.ö.; s. auch Noethlichs (wie Anm. 78) 34.

¹⁰⁵ Eine praktische Übersicht bei Noethlichs (wie Anm. 78) 82 ff.

¹⁰⁶ Das ist auch die notwendige Folgerung aus CPJ II 153, 85 ff.: μηδὲν τῶν πρὸς θρησκείαν αὐτοῖς νενομισμένων τοῦ θεοῦ λοιμένωνται, ἀλλὰ ἑῶσιν αὐτοὺς τοῖς ἔθεσιν χρῆσθαι ὅς καὶ ἐπὶ θεοῦ Σεβάστου, ἅπερ καὶ ἐγὼ διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα.

¹⁰⁷ Phil. 3, 20: πολιτεύμα ἐν οὐρανοῖς beweist natürlich nichts für die Verbreitung, erst recht nichts für die formale Verankerung der Institution.

πολίται hervorgeht¹⁰⁸. Ein solches πολιτεύμα, wie wir es nun aus Herakleopolis kennen, konnte nicht nur einen πολιτάρχης besitzen, sondern auch ein aus ἄρχοντες bestehendes Leitungsgremium¹⁰⁹ und vermutlich andere Beamte.

In der Sekundärliteratur hören wir oft von dem πολιτεύμα der alexandrinischen Juden, ohne daß hinreichend klar wird, daß die Evidenz für diesen Begriff mager ist: Als erster spricht der Verfasser des *Aristeas-Briefes* von den πρεσβύτεροι τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος, nennt daneben aber die ἡγούμενοι τοῦ πλήθους, was ein auch sonst belegter Ausdruck für jüdische Gemeinden ist¹¹⁰. Wie sich diese Gruppen zueinander verhalten, ob es zur Zeit des *Aristeas-Briefes* mehrere Organisationen der alexandrinischen Juden nebeneinander gab, ob οἱ ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος mit dem πλήθος identisch war, das ist ganz unklar¹¹¹. Später scheinen die alexan-

¹⁰⁸ Bisher mußte man sich auf Horbury/Noy (wie Anm. 1) 39, 7 (Leontopolis). 114, 7 (bei Heliopolis) berufen, s. dazu Aryeh Kasher, Rez.: Horbury/Noy, in: Gn 67, 1995, 277; Huß (wie Anm. 66) 8. Jetzt aber P.Polit.Iud. passim. Falsch sind Kashers Überlegungen zu dem ἐπιστάτης τῶν φυλακῶν in Horbury/Noy 27: “As the title applies to the function of ‘a chief of police’, the implication is that his φυλακῆται were Jewish too; in other words, the Jews of Athribis, or at least a prominent group of them, constituted a police unit under a Jewish command.” Er vergleicht eine entsprechende Einheit der Idumäer OGIS 737 (cf. SEG 34, 1599) mit Uriel Rappaport, Les Iduméens en Égypte, in: RPh 43, 1969, 73 ff.; Jean Bingen, in: Bull. ép. 1995, 653 – richtig zu den φυλακῆται e. g. schon Bludau (wie Anm. 97) 34.

¹⁰⁹ P.Polit.Iud. 8; 20; Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 6 Anm. 19 verweisen zusätzlich auf die Möglichkeit, die jüdischen ἄρχοντες auch in P.Gen. III 126 zu finden; id. 8 zu dem möglicherweise jüdischen πολιτάρχης in POxy IV 1745.

¹¹⁰ Aristeas 310: οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους. BJ VII 419 verwendet den Begriff für die Gesamtheit der alexandrinischen Juden (τὸ πλήθος παρεκάλουν). – Zu πλήθος als Ausdruck für die Gesamtheit der Genossenschaft oder Gemeinde s. die zahlreichen Belege aus den neutestamentlichen Schriften bei Walter Bauer/Kurt u. Barbara Aland (Hrsgg.), Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 6. Aufl. 1988 s.v. Ansonsten vgl. Diod. 40, 3, 5 über den Hohen Priester in Jerusalem: ἡ τοῦ πλήθους προστασία, und aus den jüdischen Inschriften SEG 36, 970, A 7 (Aphrodisias); Baruch Lifshitz, Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives, Paris 1967, 89 (Antiochien); ἐπὶ πάντων τῶν ἡγιασμένων ὑμῶν πλήθος; Horbury/Noy 129: πλή]θους τῶν ἐν τῷ τεμε[νει] ... mit Kommentar. Franz Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909, 168 zum Ausdruck bei „weltlichen“ Vereinen; zur Benennung der alexandrinischen Bürgerschaft: BJ IV 617. – Lüderitz (wie Anm. 98) 205 Anm. 59 meint allerdings, πλήθος sei kein “technical term”.

¹¹¹ Cf. Box XXV, vor allem aber Schürer (wie Anm. 45) 88 mit Anm. 2, wo auch das textkritische Problem diskutiert und auf die Übertragung in AJ XII 108 verwiesen wird (τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τοῦ πολιτεύματος οἱ προεστηκότες), derenthalben Wilamowitz te athetieren wollte; ihm folgen Fraser (wie Anm. 10) II 139 A. 145; Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 4 f. Anm. 11. Norbert Meisner, Aristeasbrief, Gütersloh 1973 übersetzt: „die Ältesten (der Übersetzer), Vertreter der (jüdischen) Bürgerschaft und die Vorsteher der Gemeinde“ und unterscheidet im Kommentar ad loc. zwischen dem πολιτεύμα als Organisation der jüdischen Kleruchen und ihrer Nachfahren und dem πλήθος, das alle in Alexandrien lebenden Juden umfaßt haben soll. Hierzu zitiert er neben Bauer/Aland (wie Anm. 110) noch Leo Fuchs, Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit, Wien 1924, 89, was

drinischen Juden alle einer einzigen Gruppe angehört zu haben¹¹². Philo benutzt ebenfalls einige Male den Ausdruck *πολίτευμα*, aber wir wissen nicht, ob es sich in Bezug auf die jüdische Gemeinde um eine technische Ausdrucksweise handelt, und weder Kaiser Claudius noch die Feinde der Juden führen das Wort im Mund¹¹³. Selbst wenn es aber ein *πολίτευμα* der Juden in Alexandria gegeben haben sollte, so sagt dieser Begriff immer noch nichts über Organisationsform und Rechtsstellung aus¹¹⁴.

Waren die Bezeichnungen der Vereinigungen unterschiedlich, so waren erst recht die Bezeichnungen für ihre Funktionäre nicht einheitlich¹¹⁵. So finden wir in augusteischer Zeit die gerade behandelten Ausdrücke für die jüdische Gemeinde in Alexandria schon nicht mehr; der Vorsitzende war vielmehr ein *ἑθνάρχης*, und die Gemeinde bezeichnete sich als *ἔθνος*¹¹⁶, was nicht ohne Parallele ist¹¹⁷. Es gibt aber auch den Titel eines *γενάρχης*, was vielleicht auf eine andere Gemeindebezeichnung schließen lassen könnte¹¹⁸ – und die Relation von *ἑθνάρχης* und *γενάρχης* ist alles andere als klar, wobei das Problem durch die Existenz einer *γερουσία* nicht kleiner wird¹¹⁹. Man kann zwei Wege einschlagen: die Texte harmonisieren, so daß

aber beides für diese Unterscheidung wenig nützt. Ausführlich zum *Aristeas-Brief* in diesem Zusammenhang auch Zuckerman (wie Anm. 102) 181 ff.; Lüderitz (wie Anm. 98) 204 ff. überlegt, ob es sich bei den *πρεσβύτεροι τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος* nicht um Vertreter der alexandrinischen Bürgerschaft, also Nicht-Juden gehandelt haben könnte.

¹¹² Wenn wir jetzt in P.Polit.Iud. zahlreiche Belege für ein jüdisches *πολίτευμα* und dessen *πολιτάρχης* im Herakleopolites des 2. Jhs. v.Chr. besitzen, so besagt das erst einmal nichts für die Organisation oder die Bezeichnung der alexandrinischen Gemeinde.

¹¹³ AJ XII 108 ist es aus dem *Aristeas-Brief* übernommen; vgl. sonst zu den Texten Zuckerman (wie Anm. 102) 174 ff.

¹¹⁴ Nach Lüderitz zuletzt deutlich gesagt von Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 7.

¹¹⁵ Um nur ein neues Beispiel zu nennen: P.Münch III 1, 49 (P.Polit.Iud. 20) nennt *πρεσβύτεροι* in Tebetnoi und *ἄρχοντες* in Herakleopolis. Icchok F. Fikhman, L'état des travaux au „Corpus Papyrorum Iudaicarum“ IV, Akten des 21. Intern. Papyrologenkongresses, Stuttgart 1997, 296, zu *ἄρχοντες* als den obersten Beamten eines *πολίτευμα*.

¹¹⁶ Strabo *apud* AJ XIV 117 (FGrH 91 F 7, s. A. 119). Claire Préaux, Les étrangers à l'époque hellénistique, Rec. Soc. J. Bodin, IX 1, 1958, 167 f. vergleicht den Titel Hyrkans und meint, die Organisation in Alexandrien sei nach der in der Heimat gebildet – was eher unwahrscheinlich ist. Louis Robert, Hellenica XI/XII, Limoges 1960, 385 Anm. 2, diskutiert CIJ I 1719 (Argos): *τὴν τιμὴν τῶν ἐθνιαρχῶν*.

¹¹⁷ IK 23, 295 (Smyrna); Horbury/Noy (wie Anm. 1) 39, 5 f. mit Louis Robert, Hellenica I, Limoges 1940, 20 f.; leg. 133 in Bezug auf die alexandrinischen Juden. Dagegen s. aber auch Birnbaum (wie Anm. 88) 50 f. zu Philons Benutzung von *ἔθνος* und *ἄλος*, "to indicate the real nation".

¹¹⁸ Birnbaum (wie Anm. 88) 53 zu *γένος* bei Philon in einem engen, eher familiären Sinn.

¹¹⁹ Flacc. 74: *τῆς γὰρ ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελήσομένην τῶν Ἰουδαϊκῶν εἴλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευταίην διὰ τῶν πρὸς Μάγιον Μάξιμον ἐντολῶν μέλλοντα πάλιν Ἀλεξανδρείας καὶ τῆς χώρας ἐπιτροπεύειν*

Ethnarch, Genarch und Gerusie nebeneinander zu stehen kommen. Der Ethnarch, so heißt es dann¹²⁰, habe eher juristisch festgelegte Kompetenzen, während der Genarch in viel allgemeinerer Form das Leitungsprinzip der Gemeinde darstelle. Eine andere Form der Harmonisierung wäre es, die beiden Ämter für identisch zu halten¹²¹. Man kann aber auch versuchen, die chronologische Differenz zwischen den Nachrichten zu nutzen¹²²: Strabon schrieb in früh-augusteischer Zeit über den Ethnarchen, während Philons Bemerkung über den Genarchen in spät-augusteische Zeit datiert ist. Josephus, der Strabon zitiert, wird es auf diese Einzelheit nicht so sehr angekommen sein¹²³; der Ethnarch wäre dann auf den Genarchen gefolgt, aber bald selber zu Gunsten einer Gerousia abgeschafft worden¹²⁴. Wahrscheinlicher als ein Nebeneinander verschiedener, ganz ähnlich benannter und sachlich nicht zu scheidender Kompetenzen ist wohl die einheitliche Gemeindeführung, die dann mit nur einem Titel zu verbinden wäre – wie immer er denn lautete. Über die einzige praktische Kompetenz des Ethnarchen, die von Strabon erwähnt wird, werden wir weiter unten noch sprechen.

(zum Text s. John R. Rea, *Five Papyrological Notes on Imperial Prosopography*, in: CE 43, 1968, 365 ff.); zum Datum des M. Magius Maximus: Guy Wagner, *Inscriptions grecques du temple de Karnak*, in: BIFAO 70, 1971, 21 f.: Amtsübernahme 11/2 u. 14/5 im Amt belegt. Strabo *apud* AJ XIV 117 (FGrH 91 F 7): καθίσταται δὲ καὶ ἔθναρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τὸ ἔθνος καὶ διατετῆ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς. – Wenn Claudius in AJ XIX 283 sagt, Augustus habe den Juden nicht das Recht auf den Ethnarchen genommen, so ist das nur aus der apologetischen Intention des Josephus heraus zu verstehen, der hier eine „manifeste Fälschung“ vornahm, s. Henning (wie Anm. 81) 326 Anm. 20 unter Berufung auf V. Tcherikover, in: CPJ I p. 57 A. 22; id. (wie Anm. 79) 302. 412 f. Vgl. auch Schwartz (wie Anm. 81) 104. – Box 102 verweist noch auf Philo, *Quis Rer. Div. Her.* 279, wo es von Abraham heißt: ἔθναρχης γὰρ καὶ γέναρχης ὡς ἀληθῶς ἐστὶν οὗτος. Für die Frage nach den alexandrinischen Zuständen bietet dieser Text aber keinen Anhaltspunkt.

¹²⁰ D. Solomon, in: JQR 61, 1970/1, 119 ff. Noethlichs (wie Anm. 78) 195 Anm. 494 erwägt den Ethnarchen als Vorsitzenden der Gerusie.

¹²¹ E. g. Feldman (wie Anm. 28) 482 Anm. 89.

¹²² Harold I. Bell, *Juden und Griechen im römischen Alexandria*, Leipzig 1927, 13.

¹²³ AJ XIX 283 könnte sehr wohl aus dem Bewußtsein einer Verfassungsänderung in augusteischer Zeit geschrieben sein, die dann aber – nach Josephus – von innen, nicht von außen gekommen wäre.

¹²⁴ Für unwahrscheinlich halte ich die Idee, daß das Ende einer Ethnarchen-Dynastie die Ursache für das Verschwinden des Amtes gewesen sei (e. g. Moshe Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, Jerusalem 1974, 281; Schwartz [wie Anm. 81] 104; Pucci ben Zeev [wie Anm. 81] 302): Von Vererbung des Amtes hören wir nichts, und wir kennen auch keine andere Diaspora-Gemeinde, in der ein kommunales Amt im festen Besitz einer Familie gewesen wäre.

Es gibt die Überlieferung, daß die Gerousia von Alexandria aus 71 Ältesten bestanden habe¹²⁵ – was gerne mit dem Vorbild des Sanhedrin erklärt wird. Leider ist aber unsicher, ob der Sanhedrin wirklich eine dauerhafte Institution war oder nicht vielleicht bloß ein *consilium*¹²⁶.

Was die Gerousia, die Augustus eher (wieder-?)genehmigt oder in ihrer Bedeutung bestätigt als eingerichtet haben wird, in der Gemeindeorganisation zu besagen hatte, ist nicht mehr festzustellen. BJ VII 412 berichtet, daß οἱ πρωτεύοντες τῆς γερουσίας eine Versammlung aller Juden der Stadt einberufen hätten. Eine besondere Gunst, auf die die Alexandriner, denen derselbe Augustus die (Wieder-?)Einrichtung einer Boule nicht gestattet hatte¹²⁷, hätten neidisch sein müssen, war die Existenz der Gerusie wohl nicht¹²⁸. Selbst wenn die Alexandriner ihre Gerusie unter Augustus verloren hätten, was schon mehr als zweifelhaft ist¹²⁹, so könnte sie die entsprechende Institution eines Vereines doch nicht berühren¹³⁰.

Das wichtigste Recht eines solchen Vereines war die freie Religionsausübung, das τοῖς πατρίοις νόμοις χρῆσθαι¹³¹. Zu diesem Zweck erhielten sie im Alexandria auch von Staats wegen eigenen Platz für die Ausübung ihres Kultes und ihres Vereinslebens zugewiesen. Darüber hinaus läßt sich nichts sicher behaupten, und wenn Strabon sagt, der Ethnarch sei „wie (ὡς) die Behörde einer selbständigen Bürgergemeinde“ gewesen, so sagt diese Formulierung eben, daß das πολίτευμα oder ἔθνος

¹²⁵ Tos. Suk 4, 6 s. weiter unten; Schürer (wie Anm. 45) II 211 zu 70-er Gruppen, die auch bei Josephus vorkommen (cf. Num. 11, 16), 38 Mitglieder werden als Teilmenge in Flacc. 74 genannt.

¹²⁶ Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, Cambridge 1987, 112 ff.; David Goodblatt, *The Monarchie Principle*, Tübingen 1994, 104 ff.

¹²⁷ Dio LI 17, 2; vgl. jetzt auch im weiteren Kontext POxy 3020. Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 114 Anm. 35: “does not prove that he abolished the boule and could equally refer to a refusal to accede to requests to reestablish it.” Das wäre dann eine Bestätigung der alten Verhältnisse, ohne Begünstigung, aber auch ohne Nachteile.

¹²⁸ Starobinski-Safran (wie Anm. 167) 64; Raphael Taubenschlag, *The Law of Graeco-Roman Egypt*, Warschau 1955, 577; D. Hagedorn weist in seiner Edition von PMonac III 1, 49 (jetzt in P.Polit.Iud. 20) darauf hin, daß der Ausdruck [τοῖς ἐν] Τεβέτνοι πρεσβυτέρο[ι]ς τῶν [Ἰ]ουδαίων titular gebraucht sei, also eine Gerusia voraussetze; wenn die ἄρχοντες einen geschäftsführenden Ausschuß der Gerusie darstellen, dann besaßen auch die Juden von Herakleopolis ein solches Gremium – in beiden Fällen keine Empfehlung, die Bedeutung der Gerusie in ihrer Wirkung nach außen zu hoch zu schätzen.

¹²⁹ So aber Jähne (wie Anm. 104) 77, der daher meint, die Geronten in den alexandrinischen Märtyrerakten seien illegal gewählt worden. Alexandrinische Geronten finden sich aber nach allgemeiner Ansicht in PGiess 46 s. Anm. 66.

¹³⁰ Das Argument geht davon aus, daß die Stadt Alexandrien aus unterschiedlichen gleichberechtigten πολιτεύματα bestanden hätte, deren eines einem anderen Rechte voraus gehabt hätte – eine Voraussetzung, die oben schon abgelehnt wurde.

¹³¹ Méléze-Modrzejewski (wie Anm. 29) 306 meint, man könne nicht mit Tcherikover annehmen, daß das ἰδίοις νόμοις χρῆσθαι in Ägypten dieselbe Bedeutung hatte wie in Jerusalem und Judaea.

der Juden eben keine selbständige Rechtskörperschaft war – und natürlich in keinem immediaten Verhältnis zu den Königen oder römischen Präefekten stand¹³².

Die verschiedenen, über die Stadt verstreuten Synagogen scheinen Teile einer einheitlichen Gemeinde gewesen zu sein: Anders ist der ἐθνάρχης/γενάρχης oder die Größe der Gerusia nicht zu erklären¹³³. Ob der Bericht von der großen Hauptsynagoge der Stadt, den wir in jüdischen Quellen finden¹³⁴. historisch ist, ist eher zweifelhaft. Auch wenn Synagogen ihren Ursprung eher in Gemeinde- als Gotteshäusern hatten, so ist doch die angenommene Verbindung von Markthalle und Ort des Gottesdienstes¹³⁵ eher unwahrscheinlich; ferner hätte gerade diese Synagoge den idealen Ort eines heidnischen Angriffes gebildet, aber Philon erwähnt weder sie noch irgendeine andere, besonders prominente Synagoge als herausragendes Opfer der Ausschreitungen und Entweihungen.

Wenn die Gemeinde eine Form von Verein, *collegium*, war, so können die verschiedenen Berufsgruppen innerhalb der Gemeinde zumindest nicht von Staats wegen und offiziell als *collegia* anerkannt worden sein¹³⁶; ob sie irgendeine weitere Funktion haben, ist m.E. auch unsicher¹³⁷.

¹³² „Der Krone gegenüber vertrat er alle seine Stammesgenossen im Land“, Bludau (wie Anm. 97) 14; falsch ib. 16, daß Claudius die Wahl eigener Ethnarchen der Gemeinde bestätigt habe. Noch Schürer (wie Anm. 45) III 92 spricht von der Autonomie der alexandrinischen Gemeinde.

¹³³ BJ VII 412: πάντας ἀθροίσαντες εἰς ἐκκλησίαν τοὺς Ἰουδαίους ist deutliches Zeichen dieser Einheit. Cf. Noethlichs (wie Anm. 78) 35, der 178 Anm. 301 auf CJI 9, 1 hinweist (213 n.Chr.), wo die Juden in Antiochia als *universitas Judaeorum, qui in Antiochensium civitate constituti sint* bezeichnet werden.

¹³⁴ Tos. Suk 4, 6: „Rabbi Yehuda sagte: Wer die Doppelstoa von Alexandria nicht gesehen hat, hat die große Herrlichkeit Israels sein Leben lang nicht gesehen. Sie war wie eine große Basilika, eine Säulenreihe innerhalb einer Säulenreihe. Manchmal waren doppelt so viele Menschen in ihr anwesend wie beim Auszug aus Ägypten. Einundsiebzig Ehrensitze aus Gold gab es in ihr gemäß den einundsiebzig Ältesten und jeder einzelne von ihnen hatte einen Wert von 250.000 (Golddenaren). In der Mitte stand eine hölzerne Bema; der Vorbeter stand auf einer Ecke und hatte ein Tuch in der Hand. Nahm jemand (die Torarolle) auf um zu lesen, so schwenkte (der Vorbeter) das Tuch, und alles Volk antwortete ‚Amen‘. Bei jedem Segensspruch schwenkt er das Tuch, und das ganze Volk antwortet ‚Amen‘. Man saß nicht durcheinander; vielmehr saßen die Goldschmiede für sich, die Silberschmiede für sich, die Grobschmiede für sich, die Weber für sich und die tarsischen Weber für sich. So konnte, wenn ein Fremder kam, dieser sich seiner Berufsgruppe anschließen. Und von dieser bezog er auch seinen Unterhalt“ (Ü: Lieberman). Cf. b Suk 51 b.

¹³⁵ „Märchenhaft übertreibend“ Bludau (wie Anm. 97) 21; positiver Samuel Krauss, Synagogale Altertümer, Berlin 1922, 261 ff., der den Gottesdienst als sekundär in diesem Gebäude erweisen will; erstgenommen als Bericht auch bei Sly (wie Anm. 33) 43 f.; Haas (wie Anm. 66) 97. Siehe auch Hengel (wie Anm. 37) 180: „gewissermaßen die ‚Agora‘ der Judenschaft in Alexandrien“.

¹³⁶ Die Annahme ihrer Existenz beruht im Grunde nur auf den beiden oben zitierten Talmudstellen, ist also – wenigstens für die frühe und hohe Kaiserzeit – fragwürdig.

¹³⁷ Viel zu positiv Shimon Applebaum, *The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora*, in: Samuel Safrai/Moshe Stern (Hrsgg.), *The Jewish People in the First Centu-*

Die Gemeinde besaß ein Archiv¹³⁸, es gab Fälle von Jurisdiktion durch Organe der Gemeinde, und tatsächlich attestiert Strabon bei Josephus dem Ethnarchen das Recht, richterliche Entscheidungen zu fällen¹³⁹. Philons Schrift *De specialibus legibus* soll nach Goodenough die Praxis der Jurisdiktion in der alexandrinischen Gemeinde widerspiegeln, doch fand diese Ansicht keinen ungeteilten Anklang¹⁴⁰. Schwerwiegende methodische Bedenken sprechen schließlich dagegen, die Existenz eines alexandrinischen Beth' Din aus dem Talmud abzuleiten¹⁴¹.

Der Gebrauch der eigenen νόμοι läßt sich – wenigstens bis jetzt – nicht im Sinne einer eigenen, weitreichenden Jurisdiktion erweisen, und es läßt sich nicht zeigen, daß die Gemeinden für ihre Mitglieder exklusive Rechtsorgane waren, daß sie eine Art von Zwangscharakter besessen hätten: Prozesse konnte man vor einem königlichen resp. staatlichen Richter führen, und die Verwendung griechischen Rechts auch bei Verfahren, in denen beide Parteien Juden waren, ist nicht selten¹⁴². Das schloß aber eine Rechtssprechung innerhalb der Gemeinde, wie sie später auch Paulus forderte, nicht aus: Man konnte bei gegenseitiger Übereinkunft ein Rechtsproblem freiwillig untereinander, und dann vielleicht nach jüdischem Recht regeln¹⁴³.

ry, Philadelphia 1974, I 476: "these bodies must have constituted a permanent and recognized element of Jewish communal life in Alexandria. ... it may well be that they constituted an independent factor which did not always follow the direction of the presumably plutocratic gerousia." Haas (wie Anm. 66) 97: "like their pagan contemporaries the Jewish collegia of Alexandria could also employ their organizations to voice grievances, express, political sentiments, or take collective action."

¹³⁸ CPJ I 128, 2 (cf. app. crit.)? II 143; AJ XIV 117.

¹³⁹ AJ XIV 117.

¹⁴⁰ Erwin R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven 1929; vgl. CPJ I p. 32 Anm. 84, wo einige Gegenstimmen und -argumente gesammelt sind; zustimmend Samuel Belkin, *Philo and the Oral Law*, Cambridge 1940, 5 ff.; Alberro (wie Anm. 11) 92 ff. Vor allen Dingen kann sich CPJ I 19, 43–5 (ὅσα τε μὴ ἔστιν ἐν τοῖς διαγράμμασιν, ἀλλ' ἐν τοῖς πολιτικοῖς νόμοις) nicht auf die jüdische Gemeinde oder gar den Pentateuch beziehen.

¹⁴¹ Tos. Kethubot 3, 1; bKethuboth 25 a; jKethuboth 2, 26 d mit Fergus Millar, *Rez. Feldman, Jew and Gentile*, in: CR 45, 1995, 188, gegen Feldman (wie Anm. 28) 64. 77. – Völlig überzogen ist eine Meinung wie die von Detlef v. Dobschütz, *Paulus und die Thorapolizei*, Diss. Erlangen 1968, 34, der in *De spec. leg. I 79* ein „Zeugnis für das Vorhandensein einer priesterlichen Juniorenschaft, die inoffiziell Todesurteile vollstreckt,“ findet.

¹⁴² CPJ I p. 33 ff.; e. g. CPJ I 19. 133. Alberro (wie Anm. 11) 192 meint allerdings, daß die Papyri nur einseitig seien, da sie nur die Akten griechischer Gerichte wiedergäben; das erkennt aber den Charakter der papyrologischen Funde, was jetzt deutlich durch P.Polit.Jud. dokumentiert wird, wo Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 24 f. sagen: „Die in den Eingaben zitierten Verträge scheinen in griechischer Sprache verfaßt gewesen zu sein und die in griechischen Verträgen üblichen Formen und Termini enthalten zu haben. Die Juden scheinen also ihre Verträge in gleicher Weise formuliert zu haben, wenn sie untereinander kontrahierten, wie wenn sie mit Nichtjuden einen Vertrag abschlossen.“

¹⁴³ Vgl. Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 11: „Die Archonten befaßten sich in der Regel mit Streitfällen unter Juden. In den Eingaben wird meist ausdrücklich festgestellt, daß sowohl

Außergewöhnlich ist dergleichen nicht: Auch bei anderen religiösen Vereinigungen finden wir Reglements als Selbstverpflichtung der Gruppe, eine zivile wie juristische Autorität der Vorsitzenden, Strafbestimmungen etc.¹⁴⁴ Jüdische Gemeinden in aller Welt verhielten sich so¹⁴⁵, und vor dem Hintergrund des rechtlichen Pluralismus¹⁴⁶, der im hellenistischen Ägypten herrschte, ist das ganz unproblematisch; der Staat tolerierte dergleichen, so lange es zu seinem eigenen Vorteil und zu seiner Entlastung gereichte¹⁴⁷. Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft selber, die keine staatlichen Rechtssätze betrafen, wurden manchmal vom staatlichen Richter zurückgewiesen¹⁴⁸. Die Gemeinde hatte aber keine Möglichkeit, ihren Spruch mit Zwang durchzusetzen. Selbst die Terminologie Strabons zeigt (διατῶ κρίσεις), wie Claire Préaux sah, daß der Ethnarch nicht Richter, sondern Schiedsrichter war¹⁴⁹. Damit wird allerdings nicht ausgeschlossen, daß sich der Staat der jüdischen Beamten be-

Kläger als auch Beklagte Juden sind. Es handelt sich also um eine Form von Sondergerichtsbarkeit unter Juden.“

¹⁴⁴ Francoise de Cenival, Les associations religieuses en Égypte d’après les documents démotiques, Kairo 1972, 143 ff.; 191 ff.; 193 f.; 196.

¹⁴⁵ Siehe e. g. Apg 9, 2. 22, 19. 26, 11; 2 Kor 18, 12 ff. mit Schürer (wie Anm. 45) III 120: “exercised not only a civil but even a kind of criminal jurisdiction towards their own members. Whether they were everywhere formally entitled to do this may be doubted.” Vgl. aus Sardeis AJ XIV 235: τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τὰ τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν.

¹⁴⁶ Hans J. Wolff, Plurality of Laws in Ptolemaic Egypt, in: RIDA 7, 1960, 20 ff.

¹⁴⁷ CPJ I 128, 2: κατὰ τὸν νόμον πολιτικὸν τῶν [Του]δαίων ἔχειν με γυν[αίκα ... ist ganz unklar. Im Kommentar wird erwogen: πρὸς τὸ ἀρχεῖον πολιτικόν. So oder so ist die Stelle wenig ertragreich, auch wenn Tcherikover (wie Anm. 39) p. 238 schreibt: “we have here the only instance in the Greek papyri of Jewish national law applied to the legal life of members of the Jewish community.” Er sieht aber sofort, daß es sich um eine völlig normale, hellenistische Enteuxis handelt. Vgl. ferner: Edoardo Volterra, Intorno a PEnt 23, in: JJP 15, 1965, 21 ff.; J. Méléze-Modrzejewski, Droit et justice dans le monde hellénistique, in: Pan D. Dimakis (Hrsg.), Mneme A.G. Petropoulos, Athen 1984, I 69 ff.; id. (wie Anm. 94) 258 ff.; id. (wie Anm. 30) 10 Anm. 52 Ablehnung der manchmal geäußerten Idee, der Terminus könne den jüdischen Ehevertrag bezeichnen, kethuba. – Zur Anwendung griechischen Rechts bei Ehen zwischen Juden s. CPJ II 144; Kramer (wie Anm. 19) 148 ff. Nr. 8. 151 ff. Nr. 9; ib. p. 158 auch Überlegungen zu einer möglichen Mischform.

¹⁴⁸ So ist wohl Apg 18, 12 ff. zu verstehen.

¹⁴⁹ „Les sentences d’un arbitre“ ohne exekutive Befugnis, Préaux (wie Anm. 116) 166 ff. S. auch Méléze-Mordzejewski (wie Anm. 29) 306, der ihm nur “kind of arbitration” zusprechen will und id., Private Arbitration in the Law of Graeco-Roman Egypt, in: JJP 6, 1952, 239 ff. von anderen privaten Schiedsrichtern spricht. – Zu den Verhältnissen vgl. die ganz ähnlichen Zustände, die CTh 2, 1, 10 (398 n.) voraussetzt: *sane si qui per compromissum, ad similitudinem arbitratorum, apud Iudaeos vel patriarchas ex consensu partium in civili dumtaxat negotio putaverint litigandum, sortiri eorum iudicium iure publico non ventur: eorum etiam sententias provinciarum iudices exsequantur, tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi.*

dienen konnte und ihnen in einem bestimmten, wohl geographisch umgrenzten Gebiet Autorität verlieh¹⁵⁰.

Damit ist klar, daß man die Kompetenzen des Ethnarchen nicht überschützen darf¹⁵¹, vor allem darf man ihn nicht als Äquivalent zum Nasi-Patriarch-Ethnarch sehen, der sich im 3. Jh. n. Chr. in Israel herausbildete¹⁵². Auch das διοικεῖν der Gemeinde ist nicht mit weitergehendem Sinn und Kompetenzen zu füllen.

Kein πολιτεῦμα und keine andere Vereinigung konnte kollektive Rechte verleihen, so daß die Mitgliedschaft für den Einzelnen keine weiteren Konsequenzen hatte¹⁵³. Der Status der Individuen war daher von dem Status der Gemeinden unabhängig, und wenn sie sich als Mitglieder eines πολιτεῦμα als πολῖται bezeichneten, so mag das für die von Philon und Josephus vorgetragene Behauptung des Bürgerrechts praktisch gewesen sein, hatte aber natürlich keine sachliche Konsequenz¹⁵⁴. Es gab Dörfer im Arsinoites oder im Fayoum, in denen mehr als 20 % der Bevölkerung aus Juden bestand¹⁵⁵. In Einwohnerlisten stehen sie, wie Makedonen und Thraker, unter der Verwaltungskategorie Ἕλληνες, gelten also als eine Gruppe jenseits der Ägypter, werden den Griechen zugerechnet. Vermutlich läßt sich diese Einordnung für alle Bereiche Ägyptens, in denen nicht der Bürgerrechtsbesitz im Vordergrund stand, verallgemeinern¹⁵⁶. Fast alle, die sich zur griechischen Kultur bekannten und nicht aus Ägypten stammten, konnten sich als Ἕλληνες bezeichnen¹⁵⁷, was auch keinen Gegensatz zum Judentum implizieren mußte. Josephus erklärt ferner, die alexandrinischen Juden hätten den Titel „Makedonen“ führen dürfen¹⁵⁸, aber das wird kein allgemeines Privileg gewesen sein: Einige jüdische

¹⁵⁰ Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 11 zu P.Polit.Iud. 1. 10. 11, in denen Klagen gegen Personen ἐκ τοῦ ὄρου angestrengt werden, die die Hrsgg. nicht für Juden halten.

¹⁵¹ Hans J. Wolff, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, München² 1971, 21; Joseph Mélèze-Modrzejewski, *Zum Justizwesen der Ptolemäer*, in: ZRG 80, 1963, 42 ff.; id. (wie Anm. 29) 303 Anm. 21: "The powers of the ethnarch should not be overestimated". – Unwahrscheinlich sind die Bemerkungen von Applebaum (wie Anm. 137) 474 zu der Behandlung κτ. προστάγματα durch den Ethnarchen.

¹⁵² Zu seinen Kompetenzen s. vor allem Origenes, *Ep. ad Africanum* 20 (14); de princ. 4, 1, 3; cf. Nicholas R.M. de Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976, 23 f.; 33 f.; Marguerite Harl/Nicholas R.M. de Lange (Hrsgg.), *Origène, Sur les écritures: Philocalie 1–20*, Paris 1983, 469 ff.; Martin Jacobs, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995.

¹⁵³ Zuckerman (wie Anm. 102) 173 f. gegen Kasher, der es ohne jede Diskussion für sicher hält, "that a certain form of association, the politeuma, could secure a community of aliens rights equal (isopoliteia) to those of a polis." Gegen Isopoliteie der Juden s. bereits Nock (wie Anm. 48) II 960 ff.

¹⁵⁴ So zuletzt ganz richtig Cowey/Maresch (wie Anm. 28) 22 f.

¹⁵⁵ Willy Clarysse, *Jews in Trikomia*, Proc. XXth Intern. Congress of Papyrology, Copenhagen 1994, 193 ff. zu Trikomia in der Arsinoitis und Samareia im Fayoum.

¹⁵⁶ Clarysse (wie Anm. 155) 202.

¹⁵⁷ Mélèze-Modrzejewski (wie Anm. 103) 79 zitiert hierzu CPR XIII 4, VII 109.

¹⁵⁸ BJ II 487 cf. AJ XII 8; c. Ap. II 35 f.; bestätigt durch CPJ I 142 f.; zur folgenden Interpretation s. CPJ I p. 14; Starobinski-Safran (wie Anm. 67) 53 f. Die Bezeichnung Μα-

Soldaten werden entsprechend benannten Einheiten angehört und das Ps.-Ethnikon ihren Nachkommen vererbt haben.

Verleihung des Bürgerrechts an geschlossene Gruppen war in Griechenland immer eine Seltenheit. Bürgerrecht konnte von den entsprechenden Organen der Stadt, aber auch vom König verliehen werden¹⁵⁹; mit ihm waren schon in ptolemäischer Zeit einige, vielleicht nicht sehr weitreichende Privilegien verbunden¹⁶⁰, eine Auszeichnung war es aber immer – und die zunehmende Hellenisierung der ägyptischen Diaspora dürfte die Anerkennung des Bürgerrechts einer Polis als eines Wertes und einer Auszeichnung befördert haben. Daß einzelne Juden, quasi auf dem Weg der Viritanassignation, das Bürgerrecht einer ägyptischen Polis¹⁶¹, das Bürgerrecht Alexandrias und später sogar die *civitas Romana* besaßen, steht außer Frage¹⁶² – hat aber mit der Gruppe nichts zu tun¹⁶³. Was es nicht gab, das war die Gewährung einer allgemeinen Isopolitie an die Juden¹⁶⁴, auch wenn das von ihnen selbst so dargestellt wurde¹⁶⁵.

κεδών blieb bis in die Kaiserzeit erhalten, das letzte Beispiel stammt aus dem Jahr 46, s. Orselina Montevecchi, *Problemi di un'epoca di transizione*, Akten des 21. intern. Papyrologenkongresses, Stuttgart 1997, 724.

¹⁵⁹ Iust. XXXVIII 8, 7 zeigt diese – ohnehin nicht zu bezweifelnde – Möglichkeit. Daher ist es von vornherein wahrscheinlich, daß auch die Kaiser die Möglichkeit hatten, alexandrinisches Bürgerrecht zu verleihen (anders für Augustus: Bell [wie Anm. 81] 14; Hugo Willrich, *Caligula*, in: *Klio* 3, 1903, 405; Maurits Engers, *Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden*, in: *Klio* 18, 1922, 90), was spätestens für Trajan belegt ist, Plin. ep. X 7.

¹⁶⁰ OGIS 669, 32 ff.; Flacc. 78 (röm.!); dazu gehörte das Leben nach alexandrinischem, i.e. nach einem in etwa attischem Zivilrecht.

¹⁶¹ E. g. Barclay (wie Anm. 25) 66 ff. Alexandrinisches Bürgerrecht wurde zwar selten verliehen (c. Ap. II 32; Plin. ep. X 7, 1), ist aber als Voraussetzung für römisches Bürgerrecht auch für einzelne jüdische Familien zu fordern. Außerdem finden wir in CPJ II 142 einen Juden im Besitz von Land in der alexandrinischen Chora, was aber nur für Bürger möglich war, Jähne (wie Anm. 104) 100 zu PHalDikaiomata 242 ff.

¹⁶² Die Bedeutung des „octroi individuel“ für die Erlangung des Bürgerrechtes will auch Sylvie Honigmann, *Philon, Flavius Josèphe, et la citoyenneté alexandrine*, in: *JJS* 48, 1997, 62 ff. zeigen.

¹⁶³ Hegermann (wie Anm. 70) 143 meint allerdings unter Verweis auf CPJ I p. 23 f.: “There must have been many Jews among the large numbers of foreigners who were accorded Alexandrian citizenship during these years” (scil. Ende des 2. Jhs.). Belege gibt es hierfür aber keine – und Personen wie Onias, Dositheos, Chelkias, Hananias sind keine Kriterien. – Delia (wie Anm. 98) 27 erklärt daher ganz richtig, daß die meisten Juden keine Bürger gewesen seien und fügt Anm. 91 hinzu, daß CPJ II 153, 95 (ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει) so zu verstehen sei.

¹⁶⁴ Genannt e. g. AJ XII 8, impliziert bei AJ XIX 280; aber s. dazu Hennig (wie Anm. 81) 326 Anm. 20, der hervorhebt, daß CPJ II 153 diese Idee zunichte macht. – In Vit. Mos. 35 gibt Philon eine gute Darstellung von den Verhältnissen; Juden wären demnach φίλοι, die sich um ἰσοτιμία bemühen, fast schon Bürger sind (γειτωνῶντες ἢ δὴ πολίτας) und sich nur wenig von Bürgern unterscheiden (ὀλίγω τῶν αὐτοχθόνων διαφέροντες); cf. leg. 350. Die Bezeichnung als κάτοικοι auch in Flacc. 172.

¹⁶⁵ Neben vielem anderen gehört wohl auch 3 Macc 2, 30 in diesen Kontext. – Gegen

Auch in Alexandria besaß der größte Teil der Juden kein Bürgerrecht¹⁶⁶. Rechtlich waren sie hier wie andernorts in der Regel Metöken¹⁶⁷. Da sie aber diese Position in Alexandrien mit ca. 80 % der ansässigen Griechen und praktisch allen Nicht-Griechen teilten¹⁶⁸, kann von einer generellen rechtlichen Benachteiligung nicht die Rede sein. Ägyptische Juden lebten vielmehr an denselben Orten und waren in denselben Berufen tätig wie die Griechen, waren als Soldaten¹⁶⁹ und Beamte im Staatsdienst, waren Bauern und Landbesitzer¹⁷⁰. Philon mißt sogar der praktischen Erwerbstätigkeit Bedeutung als Vorstufe zur Gottesschau bei, was nicht nur aus stoischen Gedanken zu erklären ist, sondern auch einen Grund in den ägyptischen Verhältnissen gehabt haben muß¹⁷¹. Generalisierungen, daß irgendetwas ‚typisch jüdisch‘ sei, lassen sich nicht treffen und wurden auch in Ägypten nicht getroffen. Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für ein Miteinander der verschiedenen Gruppen waren also gegeben – Absonderung und Benachteiligung war keine von außen aufgezwungene Grundkonstante jüdischen Lebens in Ägypten oder Alexandrien¹⁷².

die Idee, daß Philon Quod omn. prob. lib. 6 f. die Stellung der alexandrinischen Juden kennzeichne s. Nock (wie Anm. 48) II 562 Anm. 17; 961 Anm. 5 (cf. id., Rez. Box, in: CIR 54, 1940, 170).

¹⁶⁶ Giovannini (wie Anm. 81) 52 f. weist darauf hin, daß Bürgerrechtsfragen in keinem Dokument erwähnt werden, daß Josephus für römische Privilegien an Juden zitiert – woraus er folgert, daß hier in der Regel niemand ein Problem gesehen habe, resp. die personenrechtliche Stellung der Juden im Verband der Stadt klar war.

¹⁶⁷ Siehe e. g. Smallwood (wie Anm. 76) 9f.

¹⁶⁸ Bestenfalls ein Siebtel bis Zehntel der alexandrinischen Bevölkerung waren Vollbürger, Schubart (wie Anm. 72) 126 ff.; Braunert (wie Anm. 13) 196 ff.

¹⁶⁹ Siehe aber Cohen (wie Anm. 24) 100 ff., der sicher richtig erklärt, daß nicht alle Ἰουδαῖοι τῆς ἐπιγονῆς tatsächlich Juden gewesen sein müssen: Es kann sich in manchen Fällen um ein Ps.-Ethnikon handeln – allerdings fehlt bis jetzt noch der Beweis an einem konkreten Beispiel.

¹⁷⁰ Hans Hauben, De mislukking van een uniek experiment, in: Hermeneus 57, 1985, 163 f.: in der Chora hatten die Juden fast alle denkbaren Berufe, in Alexandria hätte es zwar auch reiche Händler gegeben, die Mehrheit sei aber auch hier relativ arm gewesen. Vgl. auch Haas (wie Anm. 66) 401 Anm. 10 mit den wichtigsten, nicht nur auf Alexandria beschränkten Belegen.

¹⁷¹ Franz Geiger, Philon von Alexandrien als sozialer Denker, Stuttgart 1932, 28 ff.; 78 ff.; Braunert (wie Anm. 13) 41. 44; Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 36.

¹⁷² Shimon Applebaum, The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora, in: Samuel Safrai/Moshe Stern (Hrsgg.), The Jewish People in the First Century, Philadelphia 1976, II 702 ff.; Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 21 ff.. Die soziale Stellung der Juden in Ägypten entsprach weitgehend der der übrigen Einwohnerschaft Ägyptens; vgl. auch Méléze-Modrzejewski (wie Anm. 103) 82.

3.

Vor diesem Hintergrund mag es erst einmal überraschen, daß es anti-jüdische Gefühle nicht erst seit dem Pogrom von 38 gab¹⁷³. Wir finden sie zuerst dort, wo die Hinweise auf ein Miteinander am geringsten waren, bei den Ägyptern. Flavius Josephus sagte zu Recht, daß die Ägypter als erste mit ‚Blasphemien‘ gegen die Juden begonnen hatten (c. Ap. I 223)¹⁷⁴. Auf die – aus ägyptischer Sicht beleidigende – Geschichte vom Auszug aus Ägypten reagierte kurz nach der Übersetzung des Pentateuch ein ägyptischer Priester, Manetho¹⁷⁵ – und damit finden sich antijüdische Passagen in der Literatur auch schon vor der Zeit der Makkabäer. Manetho gab Vorstellungen weiter, die schon längst in Ägypten kursierten¹⁷⁶; seine Version von Exodus war von ägyptischen Topoi über Fremde, asiatische Feinde, Perser geprägt¹⁷⁷. Obwohl die Entstehung des literarischen Antisemitismus somit einen rein ägyptischen ‚Sitz im Leben‘ hatte, fand Manetho nicht nur unter seinen Landsleuten Nachfolger, sondern auch unter Griechen¹⁷⁸. So entstand eine der wichtigsten Formeln antijüdischer Literatur, die noch von Tacitus in seinen Judenexkurs übernommen wurde – sie konnte wirken, weil die *LXX* von keinem gebildeten Griechen oder Römer gelesen wurde – anders als die Autoren, die auf den Exodus reagierten. Mit der Zeit lagerten sich hier andere Vorwürfe an, und wenn Tacitus besonderen

¹⁷³ So aber z.B. bei Werner Bergmann/Christhard Hoffmann, Kalkül oder ‚Massenwahn‘? Eine soziologische Interpretation der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n.Chr., in: Rainer Erb/Michael Schmidt (Hrsgg.), Antisemitismus und jüdische Geschichte, Berlin 1987, 15 ff.

¹⁷⁴ Etwas skeptisch ist Bell (wie Anm. 122) 7: Josephus müsse dies behaupten, weil er sich an Griechen wende – aber die folgende Liste bestätigt ihn m.E.; zustimmend auch Schäfer (wie Anm. 2) 135.

¹⁷⁵ Neben Bickerman so z.B. Isaak Heinemann, Antisemitismus, RE Suppl. V 6 (1931) 3–43. Auf die Bedeutung Manethos in diesem Zusammenhang verweist Zvi Yavetz, Judaophobia in Classical Antiquity, in: JJS 44, 1993, 8 Anm. 48; wichtig ist Doro Mendels, The Polemical Character of Manetho’s Aegyptiaca, in: Herman Verdin/Guido Schepens (Hrsgg.), Purposes of History, Louvain 1990, 108 ff. Erich Kettenhofen, Antijudaismus in der Antike, in: Electrum 1, 1997, 89 f. (Lit.) und jetzt mit etwas anderer Perspektive Gruen (wie Anm. 45) 41 ff. Ich gehe nicht näher auf die Frage ein, ob es sich um Manetho, Ps.-Manetho oder einen Herausgeber handelte.

¹⁷⁶ Hekataios v. Abdera überliefert dergleichen bereits, s. Diod. 40, 3.

¹⁷⁷ Zur ägyptischen Haltung s. Jean Yoyotte, L’Égypte ancienne et les origines de l’antijudaïsme, in: RHR 163, 1963, 133 ff.; Donald B. Redford; Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books, Missisauga 1986; Yavetz (wie Anm. 175) 21. – Sollte Bruno H. Stricker, Asinarii, in: OMRL 46, 1965, 60 f. Recht haben, daß *LXX* die Übersetzung des Wortes „Esel“ bewußt vermieden habe, so wäre das ein Beleg für die entsprechenden Vorwürfe noch vor der Übersetzung – und damit ein wichtiges, wenn auch schönes Beispiel für gegenseitige Kenntnis; vgl. allgemein Huß (wie Anm. 66) 19 f. mit Anm. 149 (Lit.).

¹⁷⁸ Claude Aziza, L’utilisation polémique du récit de l’Exode chez les écrivains alexandrins, ANRW II 21, 1, Berlin 1987, 41 ff.; Heinz Heinen, Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus, in: Trierer Theol. Z. 101, 1992, 124 ff.; Yavetz (wie Anm. 2) 64 ff.; Schäfer (wie Anm. 2) 15 ff.

Wert auf die jüdische Separation legte, so mögen hier ebenfalls aus Ägypten – allerdings diesmal aus dem griechischen Alexandria – stammende Vorwürfe in seine Darstellung eingegangen sein¹⁷⁹. Spätestens im 1./2. Jh. n.Chr. war die literarische Umsetzung des ägyptischen Antisemitismus in die Literatur der Griechen und Römer vollendet.

Daß in einer solchen Atmosphäre auch praktischer Antisemitismus entstehen konnte, wundert nicht, und es finden sich in Ägypten tatsächlich erste Anzeichen, daß Antisemitismus nicht nur ein literarisches Phänomen war¹⁸⁰. Diese Anzeichen sind zwar vage und teilweise umstritten, aber in ihrer Gesamtheit nicht zu leugnen. Zu nennen sind folgende Punkte:

– die Nachricht des Josephus, in Alexandrien habe es ἀεὶ ... στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν gegeben¹⁸¹; sie ist aber wohl ebensowenig zuverlässig wie die Aussage Philons (leg. 120), die Alexandriner hätten ἐκ μακρῶν χρόνων Haß gegen die Juden gehegt.

– unsicher ist, ob ein im 3. Jh. n.Chr. überliefertes Orakel, das von der Vertreibung der Juden aus Ägypten durch den Zorn der Isis spricht, auf eine hellenistische Vorlage zurückgeht¹⁸² oder gar mit der Gründung des Onias-Tempels zu verbinden ist¹⁸³.

– in einem demotischen Verwünschungstext werden die „Befehlshaber der Juden“ genannt, wobei allerdings nicht klar ist, ob sie nicht als äußere Gegner verstanden werden, da in demselben Text auch der „Große des Landes Syrien“ erwähnt ist¹⁸⁴.

– eine Bucheion-Stele (Datum: zwischen dem 3.4.162 u. 30.11.158) stellt fest: „there were no longer any foreigners from Yh in the Temple of Amun“, was auf

¹⁷⁹ Heinen (wie Anm. 177) 145 zu hist. V 5.

¹⁸⁰ Die Zerstörung des Tempels von Elephantine auf Betreiben der Chnum-Priester im Jahr 411 v.Chr. darf zwar nicht vergessen werden, liegt aber zu früh, als daß sich eine antisemitische Linie bis in die ptolemäische Zeit hinein konstruieren ließe; s. trotzdem zuletzt Schäfer (wie Anm. 2) 121 ff., bes. 135; wie hier Giovannini (wie Anm. 81) 41 Anm. 1: „l'affaire d'Éléphantine n'est pas vraiment de l'antijudaïsme ... et ... l'antijudaïsme grec ... est un phénomène totalement indépendant de l'hypothétique antijudaïsme égyptien.“

¹⁸¹ BJ II 487 mit Heinemann (wie Anm. 175); Box (wie Anm. 1) p. xviii. Vgl. auch BJ II 489: συμβολαὶ δ' ἦσαν αὐτῶν ἀδιάλειπτοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας ... ἡ στάσις μάλλον παρωξύνετο.

¹⁸² CPJ III 502. Siehe zum Text und seiner Verbindung mit dem Diaspora-Aufstand Ludwig Koenen, Rez.: CPJ II/III, in: Gn 4040, 1968, 257 f., der auf einen neu konstituierten, noch unpublizierten Text von CPJ III 520 hinweist. Vgl. auch Willy Clarysse, The City of the Girdle-Wearers and a New Demotic Document, in: Enchoria 18, 1991, 177 Anm. 2; Huß (wie Anm. 66) 21 Anm. 163.

¹⁸³ Gideon Bohak, CPJ III 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple, in: JSJ 26, 1995, 32 ff., der liest: ἐξ Αἰγύπτου ἐκβεβλημένοι κατὰ χόλον Ἰσιδος γῆν Ἡλίου κατοικήσουσι. Wenn Bohak Recht hat, so wäre dies ein weiterer Hinweis auf die Rezeption und Umwandlung der Exodus-Geschichte.

¹⁸⁴ J.D. Ray, The Non – Literary Material from North-Saqara, Enchoria Sonderband 8, 1978, 29; Thompson (wie Anm. 94) 99.

einen Gegensatz zwischen der ägyptischen Priesterschaft und den jüdischen Garnisonstruppen zu beziehen ist¹⁸⁵.

– 3 Macc 2, 28: Juden werden als λαογραφούμενοι beschrieben, was man als Statusreduktion verstehen kann¹⁸⁶; trotzdem ist dies als Nachricht über Ptolemaios IV. Philopator wenig überzeugend, und es kann nicht ausgeschlossen werden, daß hier die Ereignisse unter Gaius und Claudius oder zumindest die Situation im 1. Jh. n.Chr. widergespiegelt wird¹⁸⁷.

– 3 Macc 5 f. wird berichtet, Ptolemaios IV. habe versucht, die Juden von den königlichen Elephanten zu Tode trampeln zu lassen. Dies ist völlig unhistorisch¹⁸⁸.

– c. Ap. II 53 ff. ist eine unter Ptolemaios VIII. Euergetes II. angesiedelte Dublette der vorherigen Geschichte und ebenso unhistorisch¹⁸⁹; sucht man nach einem Kern, so ist der möglicherweise in einer Einbeziehung der Juden in die φιλόανθρωπα des Königs bei seiner Rückkehr zu finden¹⁹⁰.

– PTebt 700, 37 ff. nennt πολιτεύματα in Alexandria, die unter Ptolemaios VIII. leiden, aber es ist kein Bezug zu irgendeiner jüdischen Organisation zu sehen.

¹⁸⁵ Herbert W. Fairman, in: Robert Mond/Oliver H. Myers (Hrsgg.), *The Bucheum*, London 1934, II 7 G, 8 (Stele IX). Vgl. auch schon II 6, G, 6 (Stele VIII): “the great wall of Thebes was manned by foreigners”. Siehe bes. Huß (wie Anm. 66) 21 f. zu den beiden gerade genannten Dokumenten.

¹⁸⁶ Segre (wie Anm. 67) 378 f. meint, daß die Steuer damals λαϊκή σύνταξις geheißen habe, während λαογραφούμενοι nur bedeute, man habe sie als λαός, als Fremde, aufgeschrieben – also von Griechen zu Ägyptern gemacht.

¹⁸⁷ Überblick über Datierungsvorschläge bei Fausto Parente, *The Third Book of Maccabees as Ideological Document and Historical Source*, in: *Henoch* 10, 1988, 150 ff.; für Caligula e. g. Hugo Willrich, *Der historische Kern des dritten Makkabäerbuches*, in: *Hermes* 39, 1904, 244 ff.; H. Stuart Jones, *Claudius and the Jewish Question at Alexandria*, in: *JRS* 16, 1926, 29. Collins (wie Anm. 20) 104 ff.; Barclay (wie Anm. 25) 194 f.; 203. – Anders Anna Passoni dell’Acqua, *Il III libro dei Maccabei e l’amministrazione tolemaica*, Akten des 21. Intern. Papyrologenkongresses, Stuttgart 1997, 790, die 3 Macc in die Ptolemäerzeit datiert und hier die Bedeutung „registrazione“ findet.

¹⁸⁸ E. g. Elias Bickermann, *Makkabäerbücher (III)*, RE XIV 1 (1928), 799; Huß (wie Anm. 66) 5 (Lit.); Barclay (wie Anm. 25) 32; Méléze-Modrzejewski (wie Anm. 24) 121 ff. ist – wenig überzeugend – wieder für Authentizität eingetreten; s. aber dagegen die ausführliche Analyse bei Gruen (wie Anm. 45) 222 ff.

¹⁸⁹ Lit. e. g. bei Gerhard Nägele, *Notizen zur Ptolemäergeschichte bei Strabon und Flavius Josephus*, Diss. München 1982, 95 Anm. 1; Gruen (wie Anm. 45) 228 f.; anders jetzt e. g. Bar-Kochva (wie Anm. 32) 300 ff. – Willrich (wie Anm. 187) 244 ff. überlegt, ob die Geschichte 88/7 v.Chr. gespielt haben könnte.

¹⁹⁰ Ludwig Koenen, *Rez.: CPJ I*, in: *Gn* 31, 1959, 427. – Bickermann, RE XIV 1 (1928), 800 hebt hervor, daß die alexandrinischen Juden selbst schon nicht mehr wußten, aus welchem Anlaß sie Anfang Juli ein Fest feierten, das vielleicht von den Nachbarn übernommen worden war. Die ‚Verfolgungen‘ unter Philopator oder Euergetes II. können jedenfalls nicht mit Hilfe der Existenz dieses Festes als historisch erwiesen werden, sind vielmehr als Aitien des Festes erfunden worden.

- 2 Macc 1, 7 f. aus dem Jahr 143 v.Chr. kann sich auf Probleme der ägyptischen Juden beziehen¹⁹¹.
- Ps. Aristes 37 schreibt Ptolemaios II. an Eleazar (der Text wurde wohl im letzten Drittel des 2. Jhs. v.Chr. verfaßt): wir „haben auch wieder ins Lot gebracht, wenn manchmal durch das Ungetüm der Massen ein Unrecht geschah.“¹⁹²
- 2 Macc 1, 5 f. stammt etwa aus derselben Zeit, nämlich aus dem Jahr 124 v.Chr.; die Echtheit wurde von Bickerman verteidigt¹⁹³. Es ist durchaus möglich, daß hier eine spezifische Situation angesprochen wurde, keine allgemeine Klage¹⁹⁴.
- CPJ I 141 (SB 9564; 1. Hälfte 1. Jh. v.Chr.) scheint von aktuellem, gewalttätigen Judenhaß in Memphis zu sprechen¹⁹⁵; gegen Juden gerichtete Gefühle existierten nicht nur in Alexandria, sondern auch im Land. Soll man annehmen, daß hier eine Folge – und sei sie noch so vergrößert – des von Manetho u.a. ausgehenden ‚literarischen Antisemitismus‘ vorliegt? Oder ist es der religiöse Gegensatz, der hier von den Hohen Priestern zu Memphis ausgenutzt wird¹⁹⁶?
- zum Jahr 88 v.Chr. schreibt Iordanes, Rom. 81 (MG V 1 p. 9): *Ptholomeus qui et Alexander ... quo regnante multa Iudaeorum populus tam ab Alexandrinis quam etiam ab Anthiocensibus tolerabat*. Der eigentliche Verfolger wird aber der Bruder Ptolemaios Lathyros gewesen sein, da Chelkias und Ananias seine Mutter gegen ihn unterstützt hatten – hier könnten wir tatsächlich einen Fall vor uns haben, in dem politische Parteinahme der Juden in den dynastischen Streitigkeiten der Zeit eine Verfolgungssituation (?) hervorrief¹⁹⁷. Jede Interpretation wird aber durch die Knappheit der Bemerkung erschwert.
- BGPU VIII 1762–4 (Herakleopolis, um 58 v.Chr.) mit Schubart ad loc.: „Man denkt an einen Aufstand der Juden oder eine antisemitische Bewegung, die allerdings für diese Zeit in Aegypten nicht bezeugt sind.“¹⁹⁸
- Josephus berichtet, daß die Juden bei einer Getreideverteilung von Kleopatra

¹⁹¹ Bar-Kochva (wie Anm. 32) 301.

¹⁹² Καὶ εἴ τι κακῶς ἐπράχθη διὰ τὰς τῶν ὄχλων ὀρμάς, διειληφότες εὐσεβῶς τοῦτο πρᾶξιαι καὶ τῷ μεγίστῳ θεῷ χαριστικῶν ἀνατιθέντες. Meisner (wie Anm. 111) 51; die Ptolemäer werden hier als Beschützer der Juden vor den judenfeindlichen Ägyptern bezeichnet; id., Untersuchungen zum Aristesbrief, Diss. Berlin 1973, 204 ff., für ein Datum zwischen 127 u. 118; s. zuletzt Bar-Kochva (wie Anm. 32) 271 ff. (zw. 125 u. 113).

¹⁹³ Elias Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History II*, Leiden 1980, 136 ff.

¹⁹⁴ Bar-Kochva (wie Anm. 32) 301; anders CPJ I p. 24 Anm. 58.

¹⁹⁵ Roger Rémondon, *Les antisémites de Memphis*, in: CE 35, 1960, 244 ff.; hierin der berühmte Satz: οἶδας ὅτι βδελύσσονται Ἰουδαίους.

¹⁹⁶ Dagegen z.B. Rémondon (wie Anm. 195) 261 Anm. 1; richtig ist, daß königlicher Antisemitismus in dieser Zeit nicht zu beweisen ist; genauso richtig ist aber, daß gerade in dieser späten Zeit die Hohen Priester von Memphis der ptolemäischen Dynastie sehr nahe standen.

¹⁹⁷ Willrich (wie Anm. 187) 244 ff.; Bell (wie Anm. 122) 9; CPJ I p. 25, Anm. 63.

¹⁹⁸ Cf. JEA 20, 1934, 127 f.; Edmund F. Bloedow, *Beiträge zur Geschichte Ptolemaios' XII.*, Diss. Würzburg 1963, 40 f.; Thompson (wie Anm. 94) 99.

benachteiligt wurden (c. Ap. II 60)¹⁹⁹, angeblich, weil sie vorher die Partei der Römer ergriffen hätten²⁰⁰. Die wahrscheinlichere Erklärung liegt darin, daß alle Nicht-Bürger, darunter die meisten Juden, von Getreideverteilungen bei Hungersnöten ausgenommen blieben²⁰¹.

– Juden wurden auch im Jahr 19 n.Chr. von Germanicus bei der von Tacitus erwähnten (ann. 2, 59, 1) Getreideverteilung übergangen (c. Ap. II 63)²⁰²; hier ist derselbe Grund anzunehmen²⁰³.

– es gibt immerhin Andeutungen, vielleicht sogar mehr, daß es auch vor dem Pogrom von 38 eine Reihe kleinerer Spannungen gab, daß die Juden mit Schwierigkeiten in der alexandrinischen Bevölkerung zu rechnen hatten. Wegen ihrer Bedeutung für den Hintergrund des Pogroms von 38 sollen sie einzeln aufgezählt werden:

– es ist immer wieder von der alten Judenfeindschaft der Alexandriner die Rede (Flacc. 29; leg. 120. 170)²⁰⁴.

– Philon berichtet som. II 123 ff. von der Anordnung eines ungenannten Präфекten (?), die Sabbat-Ruhe nicht mehr zu halten²⁰⁵. Es gibt die Theorie, daß auch die Joseph-Gestalt in *de somniis*, die sich von dem positiven Bild der biblischen Figur in Philons *de Josepho* abhebt, als Bild der inzwischen in Alexandria eingetretenen römischen Wendung gegen die Juden verstanden werden kann: Joseph wäre dann

¹⁹⁹ C. Ap. II 60: *novissime vero Alexandria a Caesare capta ad hoc usque perducta est* (scil. Cleopatra), *ut salutem hinc sperare se iudicaret, si posset ipsa manu sua Iudaeos perimere, eo quod circa omnes crudelis et infidelis extaret*. Thackeray, LCL 1926, ad loc.: “The Latin is manifestly absurd. Probably, as Reinach suggests, the Greek had something like εἰ δύναται αὐτὴν αὐτόχειρ φονεῦν: αὐτὴν was corrupted to αὐτοῦς and thence to Ἰουδαίους.”

²⁰⁰ Bludau (wie Anm. 97) 59. Siehe auch Nägele (wie Anm. 188) 104: „Josephus fühlt sich als Anwalt der jüdischen Überlieferung, die Kleopatra VII. mit unversöhnlichem Haß gegenüberstand.“

²⁰¹ Lucio Troiani, *Commento storico al „contro Apione“ di Giuseppe*, Pisa 1977, 159; Günther Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994, 214.

²⁰² Conrad Cichorius, *Römische Studien*, Leipzig 1922, 376 f.; ausführlicher Überblick über die Diskussion, wenn auch mit anderem Ergebnis; Dieter Weingärtner, *Die Ägyptenreise des Germanicus*, Bonn 1969, 91 ff.

²⁰³ Ulrich Wilcken/Ludwig Mitteis (Hrsgg.), *Grundzüge und Chrestomathie der Papyrskunde I 1*, Leipzig 1912, 364 f.; Dieter Hennig, *Zur Ägyptenreise des Germanicus*, in: *Chiron* 2, 1972, 362 f. mit Anm. 65 (Lit.). – Weingärtner (wie Anm. 202) 94 ff., der eine tatsächliche Hungersnot annimmt, weswegen der Kreis der Getreideempfänger nicht auf die Bürger beschränkt gewesen sein könne, kann trotz Suet. Tib. 52, 2 kaum überzeugen.

²⁰⁴ Leb. 161 ist nicht unbedingt auf Alexandria zu beziehen.

²⁰⁵ Bell (wie Anm. 122) 21 bezieht dies auf Flaccus, aber s. Francis H. Colson/ G.H. Whitaker (Hrsgg.), *Philo V* (LCL), Cambridge 1934, 609, der an einen Vorgänger des Flaccus denkt und richtig erklärt, daß ein solcher Versuch in Flacc. sicher erwähnt worden wäre; Barclay (wie Anm. 25) 51; nach Daniel R. Schwartz, *Philonian Anonyms of the Roman and Hazi Periods*, in: *Studia Philonica* 1, 1989, 63 ff., war es kein Praefekt, sondern ein niedriger Beamter (Ti. Iulius Alexander als Richter, e. g. epistrategos), der hier tätig war.

nur eine Figur, die für den schlechten Präфекten stünde²⁰⁶. Zwingend ist das nicht²⁰⁷.

– – Flacc. 4 spielt auf frühere Unruhen an: ἐδίκασε τὰ μεγάλα μετὰ τῶν ἐν τέλει, τοὺς ὑπεράρχους καθήρει καὶ συγκλύδων ἀνθρώπων ὄχλον ἐκώλυεν ἐπισυν-
ίστασθαι; vgl. 8: τήν τε εἰρήνην διαφύλαξε²⁰⁸.

– – Die prinzipiell positive Charakteristik der fünf ersten Jahre des Flaccus (8 f.) erklärt sich am leichtesten mit Entscheidungen zu Gunsten der Juden, was Flacc. 18 angedeutet wird²⁰⁹.

– – Die Idee einer alten Feindschaft zwischen Flaccus und dem alexandrinischen Gymnasiarchen Isidor, Sohn des Dionysios, die Verbannung Isidors vor 38 und schließlich seine Rückkehr in die Stadt, bevor das Pogrom ausbrach, sind auch Zeichen dafür, daß es von den Clubs der Stadt ausgehende Unruhen, vermutlich schon mit anti-semitischem Hintergrund gegeben hatte²¹⁰.

– – POxy 42, 3021 schildert Verhandlungen vor einem Kaiser, die die Vorgänge in Alexandria betreffen. Dort heißt es möglicherweise in einer Rede: τὰ δίκαια τὰ?] προόντα τοῖς Ἰουδαίοις [...] .α²¹¹ νῦν ἐστέρηνται. Danach spricht das folgende κατεμπατοῦνται in Zusammenhang mit ἀλλὰ τῆς τῶν θεῶν (Pl.!) [...] ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτῶν vielleicht für gewalttätige, jüdische Ausschreitungen gegen Heiligtümer²¹². Einen sicheren chronologischen Anhaltspunkt gibt es leider nicht; selbst wenn es sich um einen unter Claudius spielenden Teil der Isidoros-Akten handeln sollte, ist nicht klar, ob Ereignisse des Jahres 38 oder weiter zurückliegende gemeint sind.

Um zusammenzufassen: Kaum ein Beleg für antisemitische Ausschreitungen aus ptolemäischer Zeit ist wirklich klar, manchmal kann man sogar sicher sein, daß

²⁰⁶ Am ausführlichsten bei Erwin R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938, 21 ff., mit dem sich Ray Barraclough, *Philo's Politics: Roman Rule and Hellenistic Judaism*, ANRW II 21, 1, Berlin 1984, 491 ff., auseinandersetzt. Manche Interpreten werden konkret und sehen in Josephus ein Bild des Flaccus, andere sehen in ihm Ti. Iulius Alexander, e. g. Schwartz (wie Anm. 205) 63 ff.; Robert A. Kraft, *Philo and the Sabbath Crisis*, in: Birger A. Pearson (Hrsg.), *The Future of Early Christianity*, Minneapolis 1991, 131 ff.

²⁰⁷ Cf. e. g. Gruen (wie Anm. 45) 85 f.

²⁰⁸ Vgl. Bergmann/Hoffmann (wie Anm. 173) 29; Smallwood (wie Anm. 76) 15 sieht in Flacc. 4 auch ein Verbot der Hetairien.

²⁰⁹ Τὰ πρὸ μικροῦ πάντα ἥλλαξεν ἅμα τῇ τοῦ λογισμοῦ πρὸς τὸ χεῖρον μεταβολῇ ποιησάμενος τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν συνηθεστάτων· τοὺς μὲν γὰρ εὖνους καὶ μάλιστα φίλους ὑφάρματο καὶ διωθεῖτο, τοῖς δ' ἐξ ἀρχῆς ἀνομολογηθεῖσιν ἐχθροῖς ἐσπεύδετο καὶ συμβούλους περὶ πάντων ἐχρῆτο. Dieser Wechsel im Verhalten des Flaccus, der ja bedeutet, daß er die Juden als seine bisherigen Freunde beiseiteschiebt, wird dann 24 bei späteren Prozessen von Juden vor Flaccus noch einmal deutlich gemacht. Der von Philon so betonte Wechsel setzt Entscheidungen zu Gunsten von Juden, und damit Streit um Juden voraus.

²¹⁰ Flacc. 138 ff.; POxy 1089 II mit Dieter Hennig, *Zu der alexandrinischen Märtyrerakte POxy 1089*, in: *Chiron* 4, 1974, 425 ff.

²¹¹ Nach dem Hrsg. eher ἀλλὰ als ἄ.

²¹² Siehe Hennig (wie Anm. 81) 320 ff.

es keine handgreiflichen Differenzen gab. Reibungen scheinen meist von kurzer Dauer und relativ geringer Intensität gewesen zu sein. „Überfremdung“ durch Zuwanderung während des 2. Jhs. v.Chr. erklärt die Probleme wohl nicht hinreichend, auch wenn Josephus dies dachte (c. Ap. II 63). Hinweise auf Schwierigkeiten häufen sich in der Zeit Ptolemaios’ VIII., aber sicher läßt sich hiervon kaum etwas behaupten, das meiste wird einfach aus der Existenz jüdischer Generäle an der Seite Kleopatras II. herausgesponnen sein²¹³. Interessant ist nun, daß *die* Schwierigkeiten, die man mit einigem Recht als historisch und nicht als späte Erfindung ansehen kann, praktisch alle Schwierigkeiten zwischen Ägyptern und Juden waren, bestenfalls zwischen Juden und den ptolemäischen Königen, aber nicht mit der griechischen Bevölkerung.

Ganz anders das alexandrinische Pogrom von 38 und seine Vorgeschichte: Gewalt und Grausamkeit der Konfrontation, die in Alexandrien ausbrach, hatten keine Parallele, und hier war das Verhältnis von Griechen und Juden, nicht mehr das von Juden und Ägyptern gestört²¹⁴ – auch wenn es im polemischen Interesse Philons²¹⁵ und später auch des Josephus liegt²¹⁶, das Gegenteil zu behaupten. Philon kann so das negative Bild der Ägypter zur Charakterisierung seiner Gegner benutzen²¹⁷,

²¹³ Anders zuletzt Bar-Kochva (wie Anm. 32) 301 f., der zu sehr von „den Juden“ als einer festen, politisch mit gemeinsamem Ziel und Durchsetzungskraft agierenden Gruppe ausgeht.

²¹⁴ Vgl. Schäfer (wie Anm. 2) 208: “It needed the Greek retelling of ancient Egyptian prejudices, and the Greek claim to a world-wide culture, to turn anti-Judaism into anti-Semitism.” – Brauner (wie Anm. 14) 196 ff. zur Einwanderung von Graeco-Ägyptern aus der Chora nach Alexandrien, doch ist daraus – gerade in Anbetracht der eindeutigen Führungsrolle der griechischen Oberschicht – kein Argument für einen Einfluß der ägyptischen Judenfeindlichkeit auf das alexandrinische Pogrom zu gewinnen. Brauner 198 erklärt aber, daß unsere Quellen notwendig das Hauptgewicht auf die Verhandlungsführer hätten legen müssen – aber auch die Ereignisgeschichte des Pogroms spricht kaum für seine These.

²¹⁵ Siehe e. g. Flacc. 17 cf. 29. 93; leg. 163. 166; Box ad Flacc. 17 verweist dazu zustimmend auf Hugo Willrich, *Judaica*, Göttingen 1900, 128 ff.

²¹⁶ C. Ap. II 69 f.: *donec enim Graeci fuerunt et Macedones hanc civilitatem habentes, nullam seditionem adversus nos gesserunt, sed antiquis cessere sollemnitatibus. cum vero multitudo Aegyptiorum crevisset inter eos propter confusiones temporum, etiam hoc opus semper est additum. ... ipsi igitur molestiae huius fuere principium nequaquam populo Macedonicam habente constantiam neque prudentiam graecam, sed cunctis scilicet utentibus malis moribus Aegyptiorum et antiquas inimicitias adversum nos exercentibus.* Vgl. die Charakteristik Apions durch Clem. Alex., Strom. I 101, 3 (von Josephus beeinflusst?): φιλαπηγηθένως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος.

²¹⁷ Flacc. 35: ὄχλος ἀσύντακτος; 41: ὄχλος (ὄχλος muß allerdings nicht nur negativ sein, sondern kann auch als Ausdruck für die versammelte Einwohnerschaft benutzt werden: PFouad 8; POxy 2435 r; s. Brauner [wie Anm. 13] 198 f.); 135 die Charakterisierung Isidors; 136 die zahlreichen θίασοι (auch σύνοδοι, κλίνας genannt), die zur Trunkenheit neigen (vgl. Torrey Seland, *Philo and the Clubs and Associations of Alexandria*, in: John S. Kloppenborg/Stephen G. Wilson [Hrsgg.], *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 110 ff. – und leg. 312 f. das positive jüdische Gegenbild); 137: der Mob läßt sich auf ein Signal hin von Isidor mobilisieren.

kann damit an bekannte Clichévorstellungen anknüpfen²¹⁸. An vielen Stellen der antiken Literatur wurde die Bereitschaft der Alexandriner zu Unruhen und Gewalt hervorgehoben²¹⁹, was sich sogar gegen die eigene Oberschicht und die römischen Herren richten konnte²²⁰. Die unterschiedlichsten Vereine spielten hier eine Rolle, ihre gemischte Zusammensetzung aus Griechen und Ägyptern wird von den Quellen immer wieder hervorgehoben – vielleicht infolge eines Vorurteils²²¹. Sieht man aber einmal davon ab, daß die Bürgerschaft von Alexandrien (wie die von Antiochien oder Rom) zu gewaltsamen Demonstrationen neigte²²², so ist in ihrem Ablauf wenig Ägyptisches zu finden; im Gegenteil: Gerade die Gegner der Juden sind bemüht, diese selbst als Ägypter zu denunzieren²²³. Die θίασοι, κλῖναι, ἐταιρίαι, die die wichtigsten Träger der Ausschreitungen sind, sind griechische Einrichtungen, und auch das Fällen wichtiger Entscheidungen im Gymnasium²²⁴, *per acclamatio-*

²¹⁸ Vgl. zur insgesamt negativen Beurteilung der Ägypter e. g. Delia (wie Anm. 98) 43 f. Zur schlechten Meinung über Alexandrien s. allgem. Daniele Foraboschi, *Movimenti e tensioni sociali nell'Egitto romano*, ANRW II 10, 1, Berlin 1988, 807 f., der vor allem verweist auf Polyb. XXXIV 14, 1 ff.; Cic. Rab. Post. 12, 35: *illinc omnes praestigiae, illinc ... omnes fallaciae, omnia denique ab eis mimorum argumenta nata sunt*. Sen. Dial. XII 19, 6: *loquax et in contumelias praefectorum ingeniosa provincia, in qua etiam qui vitaverunt culpam non effugerunt infamiam*. Cassius Dio LI 17, 1 f.; 65, 8 f.; Hdn. IV 9,2; HA Quadr. Tyr. 8, 5: *genus hominum seditiosissimum, vanissimum, iniuriosissimum*. Timothy D. Barnes, Athanasius and Constantius, Cambridge 1993, 43 f. zur Schilderung eines anderen Beispiels innerer Unruhen in Alexandrien.

²¹⁹ Wichtig hier Dio Chrys., or. 32, e. g. 71 f. (I 288 v. Arnim) zu Ausschreitungen im Theater, Krieg gegeneinander, *ταραχή* (cf. allgem. Christopher P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge 1978, 36 ff.; Barry [wie Anm. 13] 82 ff. – der die soziale Bindung Dions an die Oberschicht stark betont, auch soll Dion wenig von Gewalt gesprochen haben, aber die von ihm 94 Anm. 41 zitierte *ταραχή* ist gewaltsam).

²²⁰ Strab. XVII 1, 53 p. 819, von der Präfekt C. Petronius durch eine große Menge Alexandriner gesteinigt wird. Daß die Hetairen an solchen Unruhen beteiligt waren, sagt z.B. Dio Chrys. or. 32, 70. Auch auf die Unruhen unter Caracalla wäre hier zu verweisen, s. Burselis (wie Anm. 5), wo 180 Anm. 75 Belege für „die lange Aufrührtradition alexandrinischer Vereine“ genannt sind (der Papyrus jetzt Kuhlmann [wie Anm. 67] 246 ff. Nr. 6. 3).

²²¹ Cf. Michel Muszynski, *Les 'associations religieuses' en Égypte ...*, in: OLP 8, 1977, 162; Burselis (wie Anm. 5) 181 verweist auch auf Lenger (wie Anm. 93) 50, Z. 17. 22.

²²² William D. Barry, *Popular Violence and the Stability of Roman Alexandria, 30 BC – AD 215*, in: *Société archéologique d'Alexandria. Bulletin* 45, 1993, 20 ff. erstellte eine Liste von „attested mob violences“ in Alexandria und verglich sie 25 ff. mit einer entsprechenden Liste für Rom; daraus zieht er dann die Konsequenz, 27, daß Alexandrien „not abnormally violent“ gewesen sei. Rom oder Antiochien sind aber kaum das Maß aller Dinge, da diese Städte selbst zum Aufruhr neigten.

²²³ CPJ II 156 c 24 ff. sagt Isidor: *δεῖ δὲ τὸ κατ' ἕκαστον σκοποῦντα κριν[ε]ί[ν] τὸν ὄχλον, οὐκ εἰσιν Ἀλ[εξανδρεῦσιν] ὁμοιοπαθεῖς, τρόπον δὲ Αἰγυπτ[ίων] ὁμοιοί.* οὐκ εἰσι ἴσοι τοῖς φόρον τελ[ούσιν]; Hier geht es nicht nur um die Rechtsstellung der Juden: Ein minderes Recht wird aus ihrer moralischen Verworfenheit (ὄχλος), dann aus ihrer Ähnlichkeit zu den Ägyptern begründet.

²²⁴ Zur Entscheidung im Gymnasium s. Flacc. 34; die unwahrscheinliche Größe dieses Komplexes wird von Strabo XVII 1, 10 p. 795 belegt (vgl. Jacques Delorme, *Gymnasion, Pa-*

nem ist nicht unbedingt ägyptisch zu nennen²²⁵. Wieviele Ägypter werden schließlich die Zirkusdarbietungen am Geburtstag Caligulas besucht haben? Es bleibt dabei, daß Philon und seine Nachfolger ihre Gegner durch die Bezeichnung als ‚Ägypter‘ zu diskreditieren und den ihm peinlichen und auch für ihn schwer zu vermittelnden Konflikt mit den Griechen und ihrer Zivilisation zu verheimlichen suchten. Die Anführer der Griechen stammten aus der gebildeten ‚gymnasialen‘ Oberschicht Alexandrias, und in ihren Zirkeln, Thiasoi, Hetairien brach die Bewegung gegen die Juden aus²²⁶. Wie ist nun der Wechsel der ‚antisemitischen‘ Gruppen, und damit das Pogrom in Alexandrien zu erklären?

Es gibt hierfür im wesentlichen vier Vorschläge²²⁷, denn die von Philon propagierte Idee, daß die Angst des Flaccus vor Caligula das eigentlich auslösende Moment der Krise war, braucht man nicht weiter ernst nehmen²²⁸. Da wäre a) die Sündenbocktheorie, b) die Deprivationstheorie, c) Angst vor Überfremdung resp. demographischem Druck; d) Xenophobie, worunter man wohl auch die jüngst vertretene These von einer Einschätzung der Juden als Barbaren subsumieren kann²²⁹.

Es handelt sich um Erklärungen auf zwei Ebenen, die den beiden Hauptrichtungen, mit denen man heute versucht, den antiken Antisemitismus zu erklären, ent-

ris 1960, 377 Anm. 3). Das Gymnasium ist seit jeher ein wichtiger Ort politischer Entscheidung: Plut. Ant. 54, 3–6 überliefert die Krönung Kleopatras durch Antonius im Gymnasium; nach Plut. Ant. 80, 1; Dio LI 16, 3 f. hielt Octavian hier eine Ansprache an die Bürger; nach HA Cc 6, 2 f. wurde die Bevölkerung im Gymnasium zusammengerufen. Das Gymnasium war auch der Ort, an dem die Entscheidungen des Severus angeschlagen wurden, e. g. BGU 288; POxy 3018, 5; PCol 124, 2 f.: ἀντίγραφα ἀποκριμάτων τεθέντων ἐν τῆ στοᾷ τοῦ γυμνασίου. Das Gymnasium scheint daher auch als δικαστήριον fungiert zu haben, Fabienne Burkhalter, Le gymnase d’Alexandrie, in: BCH 116, 1992, 3k49 mit Anm. 13; ib. 345 ff. zur Umwandlung des Gymnasiums zu einem römischen Forum.

²²⁵ Flacc. 38 führt in der Verspottung des Karabas genau dasselbe öffentliche Vokabular vor, das für die im Gymnasium abgehaltenen Gerichtssitzungen benutzt wurde, s. Burkhalter (wie Anm. 224) 352 (δικασόμενοι, ἐντευξόμενοι). Flacc. 41 werden die bekannten Akklamationen zitiert (ἀνεβόησαν ἀφ’ ἑνός); Akklamationen finden sich, wie nicht anders zu erwarten, auch in anderen Texten, die das politische Verhalten der Alexandriner charakterisieren, e. g. POxy 2435 r; PFouad 8.

²²⁶ Allerdings meint Schäfer (wie Anm. 2) 145, daß die Griechen die Ägypter benutzt hätten, um ihre eigenen Ziele zu verfolgen.

²²⁷ Alle Gründe nebeneinander, dazu etwas neuere Literatur z.B. bei Kettenhofen (wie Anm. 175) 96 f.; die Klassifikation nach Bergmann/Hoffmann (wie Anm. 173) 17 ff., die dann auch 27 ff. eine Diskussion bieten, die in der Ablehnung einiger Vorschläge mit dem hier folgenden zu vergleichen ist.

²²⁸ Gegen Philon überzeugend demonstriert von Adrian N. Sherwin-White, Philo and Avillius Flaccus: a Conundrum, in: Latomus 31, 1972, 820 ff.; vgl. schon Willrich (wie Anm. 159) 400 f.; etwas anders Hennig (wie Anm. 210) 432 f. Anm. 24. – Wenn Philo in leg. e. g. 346 Caligula für den Verantwortlichen erklärt, so ist das nicht nur eine Abweichung von Flacc., sondern hat seinen Grund auch in der Tendenz von leg., vgl. Smallwood (wie Anm. 76) 3. 222 ff. In beiden Schriften geht es Philo um eine Personalisierung der Verantwortung, e. g. Bergmann/Hoffmann (wie Anm. 173) 15; er ist an Ursachenforschung auf beiden Seiten wenig interessiert.

²²⁹ Yavetz (wie Anm. 175); ders. (wie Anm. 2).

sprechen: der funktionalistischen und der substantialistischen (resp. essentialistischen)²³⁰. Bei den drei ersten Erklärungen geht es um konkrete, in Alexandrien liegende Konfliktherde, bei der letzten geht es um die Frage, ob das Judentum als solches die Verfolgung auslöste. Bei den funktionalistischen Erklärungen kann die Frage nur lauten, ob die vorgetragenen Interpretationen zutreffen oder nicht. Bei einem substantialistischen Ansatz muß geklärt werden, unter welchen konkreten, lokalen Bedingungen er zum Tragen kommen konnte.

Sehen wir uns also die vier Erklärungen näher an:

a) Die Juden sollen Opfer einer Aggression gewesen sein, die eigentlich gegen Rom gerichtet war. Nachdem sie sich bereits als Günstlinge der Ptolemäer unbeliebt gemacht hätten²³¹, sollen sie die römische Machtübernahme unterstützt haben²³², sollen daher von den Römern gegenüber den Alexandrinern begünstigt worden sein²³³ – und das zu einer Zeit, in der Alexandrien seinen Status als Hauptstadt eines unabhängigen Staates verlor. Mit den Worten von Yosef Yerushalmi: Die Juden hatten (notgedrungen und zu allen Zeiten, da sie von der Umwelt isoliert waren) eine Vorliebe „für vertikale Bündnisse“, für die ‘royal alliance’, das ‚Königsbündnis‘²³⁴ – weshalb sie zu Sündenböcken werden konnten²³⁵. Die Theorie hat allerdings den fatalen Fehler, daß Rom die Juden nicht begünstigte. Die Rechte, die sie unter den Ptolemäern besessen hatten, wurden von den Römern zwar nicht angeta-

²³⁰ Schäfer (wie Anm. 2) 2 ff. zu den Ansätzen.

²³¹ Siehe e. g. Hegermann (wie Anm. 70) 143: ‘It appears that the antagonism which is found in the early Roman period between Greek citizens of Alexandria and the Jewish inhabitants had its origins in these decades,’ (i.e. Ptol. VII, 145–16) ‘at a time when the Jews remained loyal to the king, while the Greeks were being treated harshly and without mercy.’

²³² AJ XIV 99; BJ I 175 (Gabinus); AJ XIV 127–36. 193; BJ I 187–92; c. Ap. II 61 (Caesar; Octavian).

²³³ E. g. Starobinski-Safran (wie Anm. 67) 64; Eleanor G. Huzar, Emperor Worship in Julio-Claudian Egypt, ANRW II 18, 5, Berlin 1995, 3131. 3134; Barclay (wie Anm. 25) 48 f.; Alvarez Cineira (wie Anm. 1) 172.

²³⁴ Yosef H. Yerushalmi, „Diener von Königen und nicht Diener von Dienern“, Carl Friedrich v. Siemens-Stiftung, München 1995, 11 f. Vgl. auch e. g. Victor Tcherikover, The Decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman Period, in: JJS 14, 1963, 2: “being interested in a strong central government”; Feldman (wie Anm. 28) 86 u.ö.: “vertical” alliance”. Anders CPJ II p. 58: “fundamentally false” sei die Vorstellung einer *entente cordiale* zwischen Kaiser und Juden.

²³⁵ Die Überlegungen von Ernst Baltrusch. „Wie können Juden Alexandriner sein?“, Bericht über die 40. Versammlung dt. Historiker, Leipzig 1995, 274 betreffen zwar mehr die Zeit des ptolemäischen Staates, gehen aber letztlich mit der völligen Abhängigkeit der Juden vom König von demselben Konzept aus: „Daß diese Unsicherheiten und Spannungen im Verhältnis der Juden zum griechischen Staat und zur griechischen Umwelt sich in gewalttätigen Auseinandersetzungen Luft machte, dafür war maßgeblich die Politik des Staates verantwortlich, welche die am wenigsten kalkulierbare Größe in diesem Geflecht darstellte ... Die Politik des Königs ... war von einer Person, von den politischen Gegebenheiten bestimmt und barg somit für die Juden nicht kalkulierbare Gefahren.“ Vgl. jetzt auch Baltrusch (wie Anm. 10) 57 f.

stet, sondern bestätigt, was der üblichen Praxis entsprach; daß das römische Recht keine Vereinsfreiheit kannte, reicht wohl nicht, um hieraus eine besondere Privilegierung zu konstruieren²³⁶. Auf der Grundlage der alten Rechtsverhältnisse trafen römische Beamte ihre Entscheidungen. Ausgeweitet wurden diese Rechte nicht²³⁷ – ganz im Gegenteil: Die Einführung der Kopfsteuer für Nicht-Bürger²³⁸ traf die Juden und erniedrigte sie vielleicht sogar in einer Status-bewußten Gesellschaft²³⁹. Trotz dieses Effektes ist zu betonen, daß die Maßnahme nicht speziell gegen Juden oder Ägypter gerichtet war: Die meisten Griechen, die ja nur den Status von ἐπικεκριμένοι besaßen, waren der Kopfsteuer ebenfalls unterworfen.

Auch in den Details hält diese Erklärung nicht stand: Es gibt insgesamt wenig anti-römische Ausschreitungen in Alexandrien²⁴⁰; nach dem Bericht Philons sollen die Juden mit Hilfe des römischen Statthalters verfolgt worden sein, und oft genug wurde betont, daß Kaiser Caligula der Stadt Alexandria ausgesprochen gewogen gewesen sei²⁴¹ – Philon behauptet ja, daß Flaccus gegen die Juden vorgegangen sei, weil er die Unterstützung der Alexandriner bei Caligula habe erringen wollen²⁴².

²³⁶ Baltrusch (wie Anm. 10) 122 argumentiert allerdings anders: Schon die Bestätigung der alten jüdischen Rechte habe die Römer in den Augen der Griechen auf die Seite der Juden gestellt. Sicher tendierte Rom dazu, eine Situation festzuschreiben, also eher eine statische als eine reformbetonte Politik zu betreiben, was in sich schon ein Problem darstellen konnte – was aber kaum etwas mit der Wahl von Seiten in einem Konflikt zu tun hat.

²³⁷ Smallwood (wie Anm. 76) 11 summiert die Privilegien: “they came henceforth under the protection which it was the policy of Rome to grant to the Jews throughout the empire. Their religious liberty was safeguarded, and they were allowed to preserve intact their civic rights”; hierzu kann sie aber nur die aus Josephus bekannten Urkunden für jeweils lokale Privilegierungen (v.a. in Rom und Kleinasien) zitieren; es gibt keinen konkreten Beleg für die Protektion der alexandrinischen Juden, wie es ja auch keine Magna Charta jüdischer Rechte gab. Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, Leiden 2001, 301 ff.

²³⁸ Zur λαογραφία s. Sherman L. Wallace, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*, New York 1938, 119 f.; Joseph Modrzejewski, *Entre la cité et la fisc*, Symposium 1982, Köln 1989, 241 ff. Die unterschiedlichen Strafen, die alexandrinischen Bürger und anderen (also auch Juden) drohten (Flacc. 78 f.) sind nicht unbedingt ptolemäischer Überrest, sondern können der römischen Vorliebe entsprungen sein, Status und Strafe in eine Relation zu setzen, Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 115; Barclay (wie Anm. 25) 69 mit Anm. 47 meint sogar, daß Philon v.a. durch das Niederreißen sozialer Schranken schockiert gewesen sei, als die Gerusiasten bestraft wurden.

²³⁹ Trotzdem kann man mit Alberro (wie Anm. 11) 130 ff. nicht von einer “mass humiliation” sprechen.

²⁴⁰ Barry (wie Anm. 222) 28.

²⁴¹ Daß die Familie des Germanicus gute Beziehungen zu Alexandria hatte, zeigen POxy 2435 r 22 f. (unabhängig von der genauen Ergänzung); CPJ II 153, 21 ff. Allgemein Ernst Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte*, Meisenheim 1962, wo auch die Abschaffung der Actium-Feiern unter Caligula besprochen wird. Die Behauptung von Huzar (wie Anm. 233) 3131, daß Caligula mit der Zeit in Alexandrien unbeliebter geworden sei, daß die Alexandriner nach wie vor ihrem alten Status als ptolemäischer Hauptstadt nachtraueren, wird nicht belegt.

²⁴² E. g. Flacc. 22 f.

Schließlich ging in Rom sogar das Gerücht von einer Verlagerung der Hauptstadt nach Alexandrien um²⁴³.

b) Die Deprivations-Theorie ist in keiner ihrer beiden Varianten, der sozialen wie der politischen, überzeugender²⁴⁴. Da die jüdische Gemeinde Alexandrias keine eigenständige politische Struktur war, da Alexandrien nicht in verschiedene, gleichrangige πολιτεύματα geteilt war, kann das πολίτευμα der Juden nicht mit dem πολίτευμα der Griechen konkurriert haben. Selbst für die Behauptung, alexandrinische Juden hätten in großer Zahl versucht, das alexandrinische Bürgerrecht zu erwerben, gibt es so recht keinen Beleg (geschweige denn einen Beweis). Da aber gerade dieser Punkt immer wieder als Anlaß der langwierigen Auseinandersetzungen angeführt wird, müssen wir hier etwas ausführlicher werden.

CPJ II 150, der sog. Boule-Papyrus, und 151, 2 werden in diesem Zusammenhang oft zitiert. Nun ist erst einmal die Beziehung dieses Papyrus auf die Juden nicht mehr als eine *petitio principii*: Der Text sagt uns, daß es die Versuche Unberechtigter gab, das alexandrinische Bürgerrecht zu erschleichen – aber es gibt keinen Hinweis auf diese Unberechtigten²⁴⁵. Des weiteren wird oft die Verbesserung in CPJ 151, 2 zitiert: παρὰ Ἐλένου το(ῦ) Τρύφωνο(ς) [[Ἄλεξανδρέω(ς)]] Ἰουδαίου τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρε(ί)ας. Dieser Helenos ist kein Bürger, wie aus seiner Petition deutlich hervorgeht, möchte aber die Befreiung von der Kopfsteuer für sich erreichen. Die Änderung des Textes wurde nun oft dazu benutzt, eine versuchte Erschleichung des Bürgerrechtes durch Helenos zu beweisen – und von ihm auf das Verhalten aller alexandrinischer Juden zu schließen²⁴⁶. Einmal abgesehen von der Fragwürdigkeit dieses Schlusses, so sind auch seine Voraussetzungen falsch. Die Änderung erfolgte nicht von der Kategorie Bürger zu der Kategorie Nichtbürger, und daß Helenos sich auch gar nicht als Bürger darstellen sollte, macht der Inhalt seiner Petition klar²⁴⁷.

²⁴³ Köberlein (wie Anm. 241) 21; Petre Ceausescu, *Alterra Roma – histoire d'une folie politique*, in: *Hist.* 25, 1976, 90 ff.; s. hier auch leg. 338.

²⁴⁴ Siehe neben Bergmann/Hoffmann (wie Anm. 173) 15 ff. bes. Kippenberg (wie Anm. 8) 89 f. zum religionstheoretischen Aspekt.

²⁴⁵ Daß ein Rat sich um dies Problem kümmern würde, ist nach Delia (wie Anm. 98) 123 eine "reason advanced for Roman ears and pockets", cf. Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 118; 118 Anm. 64 wollen sie den Text später datieren als allgemein angenommen, e. g. 10/9 v. Chr., jedenfalls nach POxy 3020; allgemein zu CPJ II 150: Delia 115 ff. Vgl. sonst zu diesen Versuchen CPJ II 153, 52 ff., was sich auch nicht nur auf Juden bezieht, und s. weiter den Gnomon des Idios Logos, § 40. 44.

²⁴⁶ Kasher (wie Anm. 34) 149 f. meint ganz zu Recht, daß CPJ II 151 als viel geänderter Entwurf die Diskussion nicht zu sehr beeinflussen solle.

²⁴⁷ Delia (wie Anm. 98) 26: "The alteration was not from a citizen category to a non-citizen category, but the insertion of a more precise description of Helenos who was not merely from Alexandria but a member of the resident Jewish community there. Hence this document should not be interpreted as signifying that Alexandrian Jews attempted to usurp citizen status to which they were not legally entitled"; so übrigens schon Jean Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, Paris 1914, II 9 f. Vgl. auch Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 113:

Was ist dann aber gemeint, wenn Philo von ὁ τῆς πολιτείας ἀγών in Bezug auf die Lage in Alexandrien nach 38 spricht, wenn er τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἀναίρεσις erwähnt²⁴⁸? Mit der πολιτεία muß hier wie anderswo die spezielle Lebensform der Juden gemeint sein, das Befolgen der „Gesetze der Väter“²⁴⁹. Die Aufhebung dieser althergebrachten Lebensform erfolgte durch einen Erlaß des Flaccus, in dem die Juden als ξένοι καὶ ἐπήλυδες bezeichnet wurden²⁵⁰. Anders ausgedrückt: Flaccus nahm den Juden ihre bisherigen Vereinsrechte, die sie sich als κάτοικοι erworben hatten²⁵¹. Das Bürgerrecht der Einzelnen war davon nicht berührt, aber sehr wohl die Erlaubnis, sich in Gruppen zu versammeln, der eigenen Religion nachzugehen etc.²⁵² Der Gesandtschaft an den Kaiser ging es also nicht um ein “improvement of citizen rights”²⁵³ oder eine Bestätigung der politischen Autonomie der Juden. Wiederhergestellt werden sollte die alte Erlaubnis, nach den „Gesetzen der Väter“ zu leben – und es ist vielleicht bezeichnend, daß die meisten Fragen Caligulas an die jüdischen Gesandten gerade diesen Bereich betrafen (allerdings sah der Kaiser hier bestenfalls ethnographische Kuriositäten). Nur nebenbei sei schon gesagt, daß die Juden in dieser Hinsicht schließlich auch erfolgreich waren²⁵⁴.

“Ethnics other than Aigyptios are used only to describe origin, without any status implication.” Deshalb wird man Bell (wie Anm. 81) 14 zustimmen, daß man Ausdrücke wie Ἀλεξανδρεὺς Ἰουδαίους, Flacc. 80, oder Ἀλεξανδρεὺς, leg. 183, nicht auf die Bürgerrechtsfrage hin pressen darf.

²⁴⁸ Leg. 350; Flacc. 53, wo es vollständig heißt: τὴν τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἀναίρεσιν, ἴν’ ἀποκοπέντων οἷς μόνοις ἐφόρμει ὁ ἡμέτερος βίος ἐθῶν τε πατρίων καὶ μετουσίας πολιτικῶν δικαίων τὰς ἐσχάτας ὑπομένωμεν συμφορὰς; die Ausführungen im zweiten Satzglied sind vom Sinn hier der πολιτείας ἀναίρεσις untergeordnet, so daß man aus der μετουσία πολιτικῶν δικαίων keine besonderen weiteren Rechte mehr ableiten kann (anders e. g. Goodenough [wie Anm. 140] 17). Vgl. leg. 349 (ἀγωνίασασθαι τὸν περὶ τῆς πολιτείας ἀγῶνα) und leg. 363, wo Caligula sagt: βουλόμεθα μαθεῖν τίσι χρησθε περὶ τῆς πολιτείας δικαίους.

²⁴⁹ Schon Box (wie Anm. 1) p. xxvii f. zeigt unter Verweis auf den Index von Leisegang, daß hier kein Bürgerrecht gemeint sein kann, daß es sich vielmehr um πολιτεία im oberen Sinne handelt. Vgl. noch Martin Hengel, *Judaica und Hellenistica I*, Tübingen 1996, 119 ff.

²⁵⁰ Flacc. 54; der Ausdruck ist philonisch und stammt nicht aus der Amtssprache, auch wenn Barclay (wie Anm. 25) 65 es überlegt; auch der Gegenbegriff, ἐπίτιμοι κάτοικοι, ist kein *terminus technicus*.

²⁵¹ Ganz ähnlich Barclay (wie Anm. 25) 66.

²⁵² Barclay (wie Anm. 25) 54. 65 f.; nicht folgen kann ich Barclay nur mit der Ansicht, der Status der Juden als πολίτευμα sei betroffen gewesen (“above most other non-citizen residents”); seine Interpretation macht auch ohne dies Sinn.

²⁵³ So Schäfer (wie Anm. 2) 137 – nur als ein Beispiel von vielen.

²⁵⁴ Philon spricht sich über den Rechtsstatus der Juden nicht genau aus, Clara Krauss Reggiani, *I rapporti tra l’impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola ...*, ANRW II 21, 1, Berlin 1984, 578 f., aber er hat es bei dieser Sachlage ja auch gar nicht nötig, viel präziser zu werden. Ganz anders Josephus – aber der hat die eigentliche Angelegenheit wohl

Man kann also kaum von einem Angriff der Juden auf das alexandrinische Bürgerrecht und den damit verbundenen Status sprechen. Von einem sozialen Aufstieg der Juden, der im Sinne der Deprivations-Theorie eine Gefahr für die Griechen dargestellt hätte, kann ebenfalls keine Rede sein: Ihre gesellschaftliche Stellung hatte sich seit den Zeiten der Ptolemäer eher verschlechtert, da die römische Umstrukturierung der Verwaltung viele kleine Posten in Staatsdiensten verschwinden ließ, die früher einmal – auch – von Juden bekleidet worden waren. Selbst der Dienst im Heer wurde den Juden jetzt – wie allen griechischen und ägyptischen Einwohnern des Landes – praktisch verwehrt²⁵⁵. Unter dem Eindruck Philons und seiner Familie ist man allzu leicht der Ansicht, daß die alexandrinischen Juden reich und mächtig gewesen seien; die wenigen Zeugnisse, die wir besitzen, sprechen eher für Armut und Zugehörigkeit zu dem, was wir unteren Mittelstand nennen würden²⁵⁶.

c) Es gibt aus der Antike notorisch wenig Daten für die Bevölkerungsstatistik; auch die Zahl der alexandrinischen Juden ließ sich ja nur schätzen. Es gibt aber – egal auf welcher Grundlage – kein einziges Indiz dafür, daß diese Zahl in der Kaiserzeit gewachsen wäre, i.e. daß die Juden einen demographischen Druck auf ihre Umwelt ausgeübt hätten. Von Proselyten oder Gottesfürchtigen hört man wenig: Die reiche epigraphische und papyrologische Überlieferung kennt sie in Ägypten nicht²⁵⁷ – im Gegensatz zu dem Befund in anderen Ländern. Ob dann aber Philons Ermahnungen auf die Anwesenheit einer großen Zahl von Proselyten hindeuten können, ist zumin-

schon mißverstanden –, spricht jedenfalls überall von dem Kampf um eine vollständige Gleichberechtigung.

²⁵⁵ Tcherikover (wie Anm. 234) 11; Applebaum (wie Anm. 152) 705 f.; Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 32 f.; 38; vgl. auch ead. 34 f. zu den gegenteiligen Behauptungen bei Jos. c. Ap. II 64: *fluminis custodiam totiusque custodiae*. Barclay (wie Anm. 25) 39: "the continuing military power of the Jews is demonstrated in their role as river guards" ist wohl etwas übertrieben.

²⁵⁶ Helmut Castritius, Die Haltung Roms gegenüber den Juden in der ausgehenden Republik und Principatszeit, in: Thomas Klein et al. (Hrsgg.), Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart, Düsseldorf 1984, 27 f.; anders Abraham Schalit, Rez.: Sevensen, Roots of Pagan Anti-Semitism, in: Gn 50, 1978, 284. Wenn Philon in Flacc. 57 u. Leg. 129 die Verluste reicher Juden erwähnt, so sind diese Beispiele um der *amplificatio* willen ausgewählt, nicht weil sie sozial typisch wären. Cf. Barclay (wie Anm. 25) 51 Anm. 8: "it is the indignities suffered by people of this (i.e. seiner eigenen) social class which Philo feels most keenly".

²⁵⁷ Vgl. Cohen (wie Anm. 24) 173, der dies allerdings auf hohe Spannungen zwischen den Juden und ihrer ägyptischen Umwelt zurückführt. Bickhoff-Böttcher (wie Anm. 66) 127 f. deutet den häufig vorkommenden PN Sambathios als Hinweis auf Proselyten, was wohl unzulässig ist.

dest zweifelhaft²⁵⁸ (weshalb jüdischer Missionseifer in Ägypten genauso wenig wie anderswo ein Grund für Probleme gewesen sein kann)²⁵⁹.

d) Es bleibt zuletzt die Theorie, daß Xenophobie zu den antisemitischen Aggressionen geführt habe. Da – nach allem was wir wissen – in der Antike allgemein und im antiken Judenbild im besonderen das ethnische Moment keine Rolle spielte²⁶⁰, müßte sich die Ablehnung gegen die Religion gerichtet haben²⁶¹ – und wenn wir tatsächlich die Anwendung von Barbaren-Topoi auf Juden finden²⁶², so ist nicht zu zeigen, daß das jenseits der literarischen Konvention in Alexandrien eine Rolle spielte. *Iudaeus* als religiöse Kategorie und eine daraus folgende religiöse Abwertung ist in antiken Quellen aller Zeiten und Länder häufig genug zu finden – der substantialistische Ansatz ist also nicht *a priori* unwahrscheinlich.

Marktplatz der Religionen und Ablehnung der Juden um ihrer Religion willen ist schwer miteinander zu vereinbaren, und die Frage muß daher vielleicht etwas anders gestellt werden: Wie kommt es, daß die ja oft genug belegte, friedliche Koexistenz von Juden und Mitgliedern anderer religiöser Gemeinschaften in Alexandrien versagte – nicht erst 38 n.Chr., sondern bereits einige Zeit vorher: Die Schwierigkeiten der Juden mit ihrer Umgebung kulminierten zwar in diesem Jahr in schrecklicher Form, hatten aber nicht erst in ihm begonnen, wie wir oben sahen. Es nutzt daher nichts, die Dynamik des Konfliktes in den wenigen Monaten des fatalen Jah-

²⁵⁸ V.a. De spec. leg. I 51 ff.; 308 f.; II 118 f.; IV 1176 ff.; de virt. 102 ff.; 182. 219; de praem. 152; QE 2, 2; Mos. I 7. 147; de Cher. 108. 119 ff.; de som. I 160; II 272 f. Allgemein zum Thema bei Philon: Birnbaum (wie Anm. 88) 193 ff.; Edouard Will, Philon et les prosélytes, in: Paul Goukowsky/Claude Brixhe (Hrsgg.), *Hellenika Symmikta*, Nancy 1991, 167 als Fazit einer längeren Untersuchung: „Sur les prosélytes, la lecture des œuvres de Philon est, en définitive, peu féconde – sinon négativement“; er fährt mit der Bemerkung fort, daß es Philon wohl eher um Apologetik nach innen als Konversion von Außenstehenden gegangen sei, was letztlich der berühmten These von Tcherikover (wie Anm. 39) 169 ff. entspricht.

²⁵⁹ Siehe allgemein Edouard Will/Claude Orrieux (Hrsgg.), *Proselytisme juif?* Paris 1992; Scott McKnight, *A Light Among the Tentiles*, Minneapolis 1991; Martin Goodman, *Jewish Proselytizing in the First Century*, in: Lieu/North/Rajak (wie Anm. 6) 53 ff.; id., *Mission and Conversion*, Oxford 1994; Dio LXVII 18, 5 a wird von Schäfer (wie Anm. 2) 110 f. als Hinweis auf frühe jüdische Missionstätigkeit und römische Reaktion darauf verstanden, doch entkräftet er m.E. die Argumente von Goodman nicht; s. auch Leonard V. Rutgers, *The Hidden Heritage of Diaspora Judaism*, Leuven 1998, 171 ff.; 199 ff. zu den Einwänden von Feldman (wie Anm. 28) 293 ff.

²⁶⁰ E. g. Jan N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975, 55 f.; Yavetz (wie anm. 175) 3; Giovannini (wie Anm. 81) 44; Noethlichs (wie Anm. 78) 125 ff.

²⁶¹ Es gibt wohl keinen Hinweis darauf, daß Huzar (wie Anm. 233) 3134 realistisch ist: "They may also have feared that the Jews would bring an end to the pagan religion."

²⁶² Yavetz (wie Anm. 2) 36; dies ist aber eher eine Selbstverständlichkeit, die nicht auf einer Einordnung der Juden als Barbaren beruht, sondern auf der Gleichartigkeit abwertender Topoi, und das gilt auch für die meisten der folgenden Beispiele.

res zu erklären²⁶³: Je älter die Spannungen sind²⁶⁴, desto mehr wird man nach strukturellen Gründen für diesen Ausbruch der Xenophobie suchen müssen – womit sich auch zeigen wird, daß eine Erklärung auf der Linie der Substantialisten allein ebenfalls nicht ausreichend ist.

Fremdenfeindschaft bedeutet vor allem, daß gelebte und praktizierte Koexistenz aufgekündigt wird, daß man die eigene Identität so stark hervorhebt, daß bisher nicht weiter relevante Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen in starkem Relief erscheinen. Solche Veränderungen von Selbst- und Fremdwahrnehmung müssen Ursachen haben, die dem Pogrom wenigstens partiell zugrunde liegen.

Weshalb also kam es unter den Ptolemäern nicht zu vergleichbaren Ausschreitungen, weshalb wurde der Antisemitismus in ptolemäischer Zeit eher von den Ägyptern, in der Kaiserzeit eher von den Griechen getragen, und weshalb übernahm nun die alexandrinische Bevölkerung eine gewisse Vorreiterrolle? Es liegt schon aus chronologischen Gründen nahe, den Umbruch von ptolemäischer zu römischer Herrschaft für beide Veränderungen verantwortlich zu machen²⁶⁵.

Die Kontinuität zwischen ptolemäischer und römischer Herrschaft in Ägypten war geringer, als oft angenommen: Unter Augustus wurde nicht nur die Spitze der zentralen Verwaltung Ägyptens ganz neu organisiert, sondern auch versucht, eine Verwaltungs- und Gesellschaftsform einzuführen, die der der anderen Provinzen entsprach²⁶⁶. Um den Aufwand der römischen Bürokratie so gering wie möglich zu halten, sollte Ägypten in der bekannten Form der autonomen, sich selbst verwaltenden Städte kontrolliert werden. Der Ober- und Mittelschicht wurden Pflichten auferlegt, die bisher von staatlichen Beamten wahrgenommen worden waren. Die Aufgaben der kommunalen, ehrenamtlich agierenden Beamten wurden vermehrt, vor allen Dingen auch für die Beamten kostspielig. Alexandrinische Bürger wurden bereits früh in Staatsdiensten in der Chora eingesetzt²⁶⁷, und der Weg der ägyptischen Metropoleis zu Poleis begann. Da in Ägypten die Traditionen der griechischen Polis fehlten, mußte viel früher als anderswo, nämlich schon im 1. Jh., das liturgische Zwangsbeamtentum eingeführt werden, was nur über die juristische Definition der Eliten möglich war; Ephebie und Gymnasium begannen eine wichtige Rolle zu spielen. Gleichzeitig verschärfte sich die Definition der Zugehörigkeit zu den verschiedenen Rechts- und Statusgruppen. Rom brachte also eine erneute soziale Differenzierung (oder wenigstens das Bewußtsein davon) und finanziellen Druck gerade für die Ober- und Mittelschicht mit sich. Alexandrinisches Bürgerrecht wurde

²⁶³ Der Ansatz in Bergmann/Hoffmann (wie Anm. 173) 15 ff.; vgl. zu anderer Kritik an diesem Aufsatz Schäfer (wie Anm. 2) 157 ff.

²⁶⁴ Smallwood (wie Anm. 76) 3 sagt richtig, die Wildheit des Angriffes sei nur bei sehr alten, gegenseitigen Ressentiments zu verstehen.

²⁶⁵ Vgl. Richard Alston, Philo's in Flaccum: Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria, in: G&R 44, 1997, 165, der sich allerdings nur auf die römische Verwaltung Alexandriens bezieht.

²⁶⁶ Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 117 ff., bes. 119.

²⁶⁷ Braunert (wie Anm. 13) 114 f.

von der Oberschicht der Metropoleis gesucht²⁶⁸: Die Befreiung von Liturgien in der Chora und von der Laographie hatten den Abstand zwischen Alexandrinern und den Bewohnern des übrigen Ägypten vergrößert, und es ist nicht ausgeschlossen, daß die alexandrinische Verfassung unter Augustus verändert wurde²⁶⁹.

Um die Gesellschaft angesichts dieser Veränderungen am Funktionieren zu halten, waren neue Integrationsmechanismen nötig.

Was hat das nun mit dem Verhältnis der Religionen zu tun? Ein solcher Markt-platz, um die Metapher wieder zu gebrauchen, ist ja keine Selbstverständlichkeit, ist selbst eine historische Erscheinung: Weder die Zustände im klassischen Athen noch im frühen Rom könnten mit diesem Ansatz hinreichend beschrieben werden. Die Entstehung so offener Verhältnisse setzt eine Umbruchssituation voraus: Man kehrte sich von der selbstverständlichen Verehrung der Götter einer Stadt, der sog. Polis-Religion, ab²⁷⁰, und Religion wird zu einer freien, persönlichen Entscheidung für einen Kult, gegen einen anderen, und diese Entfremdung vom Politischen ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für den Erfolg der Erlösungsreligionen. Damit taugte Religion nicht mehr dazu, politische Identität zu vermitteln und verlor ihre politische Integrationsfunktion²⁷¹. Die alten, religiös begründeten Loyalitäten im Staat zerfielen und mußten durch neue ersetzt werden, die sich in den Religionen des “market-place” nicht mehr begründen ließen. Das römische Reich löste in allen Schichten der Bevölkerung jenen Sinn für Tradition und lokale Treuebindungen auf, von dem seine Führungsschicht abhängig war²⁷².

In Ägypten war es durch die ganz unterschiedliche Herkunft seiner Bewohner ohnehin schwer, politische Sinnstiftung oder Integration durch die Religionen der Polis zu vermitteln, und dies galt erst recht für die Vielvölkerstadt Alexandrien. Schon unter den Ptolemäern war der Königs kult der wichtigste Identitätsstifter – sei es in seiner ägyptischen, sei es in seiner griechischen Ausprägung. Was lag näher, als auf der Suche nach neuen Möglichkeiten, jenseits der Beliebigkeit eine graeco-römische Identität zu stiften, in das vorgeformte Muster einzutreten und – wie überall – den Kaiserkult zu diesem Zweck zu funktionalisieren²⁷³?

²⁶⁸ Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 116. 127 Anm. 107.

²⁶⁹ Die Zahl der römerzeitlichen Deme ist viel niedriger als die der ptolemäischen Zeit, Delia (wie Anm. 98) 63, und die Phylen erhalten eine neue Bedeutung, Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 114 ff.

²⁷⁰ Vgl. zum Terminus zuletzt Greg Woolf, *Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces*, in: Hubert Cancik/Jörg Rüpke (Hrsgg.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen 1997, 72 ff.

²⁷¹ Werner Dahlheim, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*, München 1984, 119; North (wie Anm. 6) 177 ff.; vgl. schon Droysens Vorstellung, daß die Völkervereinigung des Hellenismus eine Göttermischung und damit das Ende nationaler Religionen hervorgebracht habe, was dann den Boden für das Christentum bereitete.

²⁷² Peter Brown, *Welten im Aufbruch*, Bergisch-Gladbach 1980, 79.

²⁷³ Zum Kaiserkult in Alexandrien s. Heidi Hänlein-Schäfer, *Veneratio Augusti*, Rom 1985, 203 ff.; Geza Alföldy, *Der Obelisk auf dem Petersplatz in Rom*, SHAW 1990.

Dagegen könnte man einwenden, daß Louis Robert in einer Vielzahl von Studien die Lebendigkeit und die Integrationskraft paganer Gottheiten in den Poleis der Kaiserzeit gezeigt hat²⁷⁴. Sarapis und Isis konnten Alexandrien tatsächlich nach außen repräsentieren²⁷⁵, wie auch Iulian Apostata erklärte (ep. 51 [111 Bidez-Cumont]): ὑπάρχοντος δὲ ὑμῖν πολιούχου θεοῦ τοῦ βασιλέως Σαράπιδος ἅμα τῇ παρέδρῳ κόρη καὶ βασιλίση τῆς Αἰγύπτου πάσης Ἴσιδος ... Iulian erklärt dann, Augustus habe um des Sarapis willen die Stadt von jeder Schuld an den Verfehlungen der Kleopatra freigesprochen²⁷⁶. Alexandrinische Gesandte trugen eine Büste des Sarapis, als sie vor Trajan erschienen – aber vermutlich auch noch das Bild anderer Götter²⁷⁷. Isis, die auch als Τύχη Πόλεως figurierte, scheint als Verkörperung der Stadt wichtiger gewesen zu sein²⁷⁸. Die meisten Belege für die Bedeutung des Sarapis fallen in die Zeit nach 38, und es gibt Hinweise im Kultverhalten der provinziellen Bevölkerung, daß der Sarapis von Alexandrien erst an der Wende vom 1. zum 2. Jh. n.Chr. prominent zu werden begann²⁷⁹ – was auch mit der außerägyptischen Entwicklung des Kultes zusammenpaßt. Damit stehen wir vor der Frage, ob nicht Sarapis und Isis von außen als Repräsentanten der Stadt empfunden wurden und die Alexandriner sich in ihrer Selbstdarstellung darauf einrichteten, aber ob die Integrationskraft dieser Götter nach innen nicht geringer war.

Kann man sich vorstellen, daß in einer Stadt, deren Einwohnerzahl in die Hunderttausende ging, eine oder zwei Gottheiten als Integrations- und Identitätsfaktor

²⁷⁴ Einzelnes muß nicht hervorgehoben werden; eine schöne Synthese, die sich immer wieder auf Robert beruft, bietet Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World*, Harmondsworth 1986.

²⁷⁵ Sarapis und Isis sind als Repräsentanten der Stadt auf kleinasiatischen Homonoia-Münzen anzutreffen; auf den ephesischen Münzen ist Sarapis wesentlich häufiger als Isis verwendet, Peter R. Franke/Margret K. Nollé (Hrsgg.), *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete*, Saarbrücken 1997, 47 ff.; die Homonoia von Alexandria und Samos ist dagegen nur durch Isis dargestellt, Franke/Nollé 183, ebenso die Homonoia von Alexandria und Side, Franke/Nollé 195.

²⁷⁶ *Ib.*; cf. ep. 10 (60 Bidez-Cumont); s. schon Dio LI 16, 4. Andere Autoren kennen diese Variante allerdings nicht: Plut. Ant. 80, 2; Mor. 207 B. 814 D; Iulian, *Caesares* 326 b; Themist. or. 8 p. 108 b/c; 13 p. 173 c nennen Sarapis nicht, der allerdings wieder bei Sozom. HE V 7, 9 auftaucht. Diels, *DoxGr* 80 will aber trotzdem Dio und Plutarch auf dieselbe Quelle zurückführen.

²⁷⁷ CPJ II 157; III 51 f.: ἡ τοῦ Σαράπιδος προτομή ἦν ἐβάσταζον οἱ πρέσβεις. Vgl. *ib.* I 17 f.: ἕκαστοι (i.e. beide Gesandtschaften) βασιάζοντες τοὺς ἰδίους θεοῦς. S. Louis Robert, *Opera Minora* V, Amsterdam 1989, 764 f.

²⁷⁸ Die römischen Reichsprägungen verwenden fast ausschließlich Isis als Repräsentantin Alexandriens, s. Paul L. Strack, *Untersuchungen zur römischen Reichsprägung II*, Berlin 1933, 163 zur selteneren Prägung mit Sarapis s. 164. – Es gibt alexandrinische Münzen, die eine Personifikation der Stadt zeigen, die in ausgestreckter Hand die Sarapis-Büste trägt (Paul Veyne, „Tenir un buste“, in: *Byrsa* 8/9, 1958/9, 61 ff.), aber m.E. ist nicht ausgemacht, ob es sich um eine Personifikation der Stadt oder nicht doch um Isis als Tyche Poleos handelt. Vgl. *allgem.* Wilhelm Hornbostel, *Sarapis*, Leiden 1973, 148 ff.

²⁷⁹ Braunert (wie Anm. 13) 147 mit Anm. 176; 205 f.

wirken konnten? Kann man die Erfahrungen, die an den Poleis Kleinasiens und ihrer Religionsstruktur gewonnen wurden, ohne weiteres auf die antiken Großstädte übertragen²⁸⁰? Alexandrien war ein Schmelztiegel der Völker, und so war es auch ein Schmelztiegel unterschiedlicher Religionen, die weder ein einigendes Band im Glauben noch in der rituellen Praxis bieten konnten²⁸¹, das also den Kaiserkult brauchte und wenigstens in dieser Hinsicht keine Alternative bot.

Die gesellschaftlichen Probleme, die mit dem Beginn der römischen Herrschaft in Ägypten einhergingen, konnten also nicht auf traditionelle Weise gelöst werden. Der Kaiserkult war eine der wenigen Kultformen, die eine Anbindung an eine überregionale Ebene gestattete. Aber: Um die ihm zugeordnete Funktion zu erfüllen, mußte der Kaiserkult weite Teile der Gesellschaft erfassen – eine Forderung, die für die meisten Einwohner Alexandrias ganz unproblematisch war, da sie dem Kaiser gaben, was des Kaisers war. Die Juden hingegen konnten an dieser Entwicklung nicht teilhaben²⁸². Erst jetzt wurden sie zu Außenseitern, denen die fehlende Partizipation an den Kulturen der anderen vorgehalten wurde²⁸³. Was bis jetzt tolerabel war, war zur Gefährdung einer sich ohnehin gefährdet fühlenden Gemeinschaft geworden. Gerade weil die Juden sich bisher weitgehend in die Gesellschaft einfügen konnten, bedrohte ihr Anderssein jetzt ganz besonders das Gefühl und die Suche nach der eigenen Identität.

Es war nicht von ungefähr der Kaiserkult, an dem sich die Probleme in Alexandrien entzündeten²⁸⁴ – auch wenn Philon insinuiert, die Gegner der Juden hätten den Kult nur instrumentalisiert (Flacc. 51 f.). Es mag bezeichnend sein, daß gerade Philon die Alexandriner als Wegbereiter eines überzogenen Kaiserkultes kritisiert (leg. 162. 338); sicher sein kann man sich aber wohl, daß – *pace* Philon – auch hier keine von oben, d.h. von Caligula, ausgehende Initiative am Anfang stand. Jedenfalls war die Forderung nach der Aufstellung von Kaiserstatuen in den Synagogen (Flacc. 41) nichts anderes als der Versuch, eine – wenn auch gewaltsam erzwungene – Einheit der Bevölkerungsgruppen herzustellen²⁸⁵. Vor diesem Hintergrund ist

²⁸⁰ Woolf (wie Anm. 270) 80 überlegt zudem, ob das, was Robert als kontinuierliches, starkes Fortleben der Polis-Religion begriffen hatte, also ihre Äußerung in Kulturen, Agonen etc. nicht einfach der Versuch der von dieser Religion profitierenden Oberschicht war, ihren Verfall aufzuhalten.

²⁸¹ Deutlich ausgedrückt von Haas (wie Anm. 66) 152.

²⁸² Es gibt von ihnen v.a. Gebete und Weihungen für das Heil der Könige oder Kaiser (ὀπέρ κτλ.).

²⁸³ Vgl. ausführlich c. Ap. II 65. 73 ff. (Referat der Kritik des Apion). Gegenargumente bei Flacc. 49 f.; leg. 157. 317; c. Ap. II 75 ff.; BJ II 197.

²⁸⁴ Alexander v. Stauffenberg, Die römische Kaisergeschichte bei Malalas, Stuttgart 1931, 189: „Durch Ablehnung des Kaiserkultes waren die Juden in Gegensatz zu der alexandrinischen Bevölkerung geraten.“

²⁸⁵ Wie man die Ernsthaftigkeit der jüdischen Überzeugungen schätzt, so sollte man vielleicht auch der Gegenseite Gerechtigkeit widerfahren lassen und nicht *a priori* annehmen, daß sie ohne jedes religiöse Gefühl bloß einem Kalkül entsprechend gehandelt hat.

nicht die Anwesenheit Agrippas und sein Prunkzug durch die Stadt, sondern vor allem seine Feier durch die Juden problematisch geworden: Die Alexandriner konnten dies leicht als Zeichen der Illoyalität der Stadt gegenüber begreifen. Als der Versuch einer Einheit damit endgültig gescheitert schien, wurde die Konsequenz gezogen: Den Juden wurde das wichtigste Mittel ihrer Selbstbehauptung nach außen, ihr Recht auf die „Gesetze der Väter“ und ihre eigene Einheit als Verein und Gemeinde durch den Präfekten genommen (Flacc. 53 f.) – und hatte Flaccus kaum noch Mittel in der Hand, gegen die Anführer der Alexandriner vorzugehen – „sonst bist Du kein Freund des Kaisers“²⁸⁶.

Flaccus hatte sich so in eine Situation manövrieren lassen, in der es ihm unmöglich geworden war, Ruhe und Ordnung in der Stadt aufrecht zu halten, gegen die Alexandriner vorzugehen. Philon gibt uns keinen Grund an, weshalb Flaccus in Ungnade fiel, schließlich verbannt und verurteilt wurde (wir haben ja ohnehin nur sein Wort für das Faktum an sich²⁸⁷, aber es ist vielleicht eine ansprechende Vermutung, daß ihm sein Versagen in Alexandrien das Genick brach²⁸⁸. In Alexandrien waren beide Seiten offenbar gewalttätig geworden²⁸⁹, von Alexandria aus kann die Unruhe in das Land hineingetragen worden sein, und noch zu Beginn der Herrschaft

²⁸⁶ Nock (wie Anm. 48) II 565: “If Lampon and Isidorus said in effect, ‘The Jewish objection on religious grounds to the presence of representations of Caligula in their synagogues is insincere: why, plenty of their own people are only too eager to come into the gymnasium and do not mind the sight of images of Hermes and Heracles and the divine emperor’, Philo could not deny the fact. So we understand the tortuous obscurity of his language” – aber aus demselben Grund konnte Flaccus die Berechtigung der alexandrinischen Forderung nicht leugnen, konnte also nichts mehr für die Juden tun, ohne sich selbst zu kompromittieren.

²⁸⁷ Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß CPJ II 154 einen Ausschnitt aus der Anklage gegen Flaccus ist, aber es besteht auch die Möglichkeit, daß die Gegner Isidors und Lampons sie der konspirativen Zusammenkunft mit Flaccus bezichtigten; vgl. Hennig (wie Anm. 210) 425 f.; 439 Anm. 49.

²⁸⁸ Box (wie Anm. 1) p. xlvii entnimmt aus 125 f., daß Isidor und Lampon sofort nach Rom, um die Verantwortung für die Vorgänge auf Flaccus abzuwälzen. Das hieße ja wohl, daß dem Kaiser am Zustand Alexandriens, vor allem aber an einer Beseitigung und Bestrafung der Anarchie gelegen war? Hennig (wie Anm. 230) 435 meint allerdings, es gebe nirgends einen Anhaltspunkt, daß Lampon und Isidor schon vor Flaccus in Rom gewesen wären.

²⁸⁹ Gegenwehr der Juden wird klar aus Flacc. 48; leg. 134; Griechen stellen sich selbst als Opfer dar: Flacc. 72; die Waffensuche, von der Flacc. 86 ff. spricht, hat ihr bekanntes Gegenstück in einem ähnlichen Verfahren des Flaccus gegen die Ägypter (Wilcken [wie Anm. 203] Nr. 13). Willrich (wie Anm. 159) 407 ff. meint, schon 38 seien die Juden so bewaffnet und organisiert gewesen wie 41; contra: Box (wie Anm. 1) lix ff.; Smallwood (wie Anm. 76) 47. Daß Flaccus keinen der sicher gegen die in der Arena hingerichteten Anklagepunkte nennt, soll jeden Verdacht jüdischer Schuld unterbinden, s. Box (wie Anm. 1) xlv i f.; Smallwood (wie Anm. 76) 22; James P.V.D. Balsdon, *The Emperor Gaius*, Oxford 1934, 133; Barclay (wie Anm. 25) 54 Anm. 17 zu Flacc. 73 ff.; einzig 81 findet sich eine Andeutung.

des Claudius war es ja wieder zu gewaltsamen Ausschreitungen gekommen (AJ XIX 278; CPJ II 153, 96 f.)²⁹⁰.

Ausschreitungen wie Kaiserkult bringen Rom ins Bild. Rom war zwar als Ordnungsmacht an stabilen, unveränderten Verhältnissen interessiert, hatte aber andererseits die Transformierung der bisherigen Zustände bewirkt, was in höchstem Maß gesellschaftlich destabilisierend war. An einer prinzipiellen Problemlösung war Rom nicht interessiert, doch wäre eine solche nach den Maßstäben und Möglichkeiten antiker Politik ohnehin nicht zu realisieren gewesen. Von den Interessen und Möglichkeiten Roms her kann es kein ‚vertikales Bündnis‘ zwischen Juden und Römern gegeben haben. So ist die Antwort des Claudius auf die Pogrome in Alexandria eben nur eine Bestätigung des *status quo ante* und steht damit in der langen Reihe römischer Entscheidungen, einmal gegebene Privilegien und alte Verhältnisse nicht anzutasten²⁹¹. Als Folge dieser wenigstens kurzfristig konzeptionslosen Politik perpetuierte sich die Problematik²⁹².

²⁹⁰ CPJ II 152 (ὡς ἂν πάντες καὶ σὺ βλέπε σατὸν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων) stammt aus Philadelphia, wohin sie sich auch ausgedehnt haben sollen. Bell (wie Anm. 81) 2 meinte allerdings, es sei in dem Papyrus um Fragen des alexandrinischen Bürgerrechtes gegangen, so daß man in Philadelphia hätte interessiert sein müssen, wenn dort alexandrinische Bürger wohnten oder Land besaßen. In dieselbe Richtung gehen die Überlegungen von Ann E. Hanson, Village Officials at Philadelphia, in: Lucia Criscuolo/Giovanni Geraci (Hrsgg.), Egitto e storia antica, Bologna 1989, 429 ff. Sie zeigt u.a., daß der Papyrus des Claudius-Briefes einem in Philadelphia ansässigen πράκτωρ λαογραφίας namens Nemesion gehörte, für den die Entscheidung des Claudius nicht unerheblich gewesen sein muß; vgl. dazu auch ead., Egyptians, Greeks, Roman, Arabs, and Ioudaioi in the First Century A.D. Tax Archive from Philadelphia, in: Janet H. Johnson (Hrsg.), Life in a Multi-Cultural Society, Chicago 1992, 133 ff.

²⁹¹ CPJ II 153: μηδὲν πλήωι ὦν πρότερον ἔσχον περιεργάζεσθαι. – Damit ist einzelnen Juden der Weg zum Bürgerrecht nicht verbaut worden; er war genauso möglich wie vorher. Oft heißt es, e. g. Smallwood (wie Anm. 76) 13 f.; Applebaum (wie Anm. 95) 444, daß sich nur eine Minderheit von „Reformjuden“ hierfür interessiert habe; angesichts der Vorteile des Bürgerrechts ist das wohl wieder eine *petitio principii*.

²⁹² Man liest manchmal, Gymnasialerziehung und Ephebie seien Voraussetzung für das alexandrinische Bürgerrecht gewesen; mit der Verbannung der Juden aus dem Gymnasium habe Claudius daher die lange Geschichte ihrer Integration zu einem Ende gebracht, e. g. Barclay (wie Anm. 25) 58 ff. Die Voraussetzung ist allerdings falsch: Alexandrinisches Bürgerrecht hing nicht mit der Teilnahme an der Ephebie zusammen, Delia (wie Anm. 98) 55, allerdings brachte die Ephebie zahlreiche Formalitäten mit sich, bei denen der Bürgerrechtsstatus jeweils geprüft wurde, Delia 71 ff.; cf. Bowman/Rathbone (wie Anm. 94) 115. – Auf diese Art wird auch eine immer wieder vorgetragene Interpretation von CPJ II 153, 92 f. (μηδὲ ἐπισπαίειν γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσει) hinfällig – dies kann kein Eindringen in die Gymnasien zum Zwecke des Bürgerrechtserwerbs sein (die letzte Diskussion hierzu stammt von Schäfer [wie Anm. 2] 150 ff., gute Übersicht auch bei Kasher [wie Anm. 34] 152 ff.).

4.

Fassen wir zusammen: Das prinzipiell mögliche und oft praktizierte Zusammenleben der Angehörigen unterschiedlicher Religionen und Ethnien war doch keine Selbstverständlichkeit, auf die man immer zählen konnte²⁹³. Gelingen konnte es nur, wenn ganze Menschengruppen innerlich bereit waren, Zusammenleben und Zusammenwachsen zu bejahen, an die Möglichkeit einer gemeinsamen Zukunft unter Beibehaltung der eigenen Traditionen (Synkretismus) als Resultat dieses Prozesses glauben. Dies setzt eine weitgehende Akzeptanz der bestehenden politischen Verhältnisse voraus, funktioniert also vor allem unter stabilen äußeren und sozialen Bedingungen in einer ihrer eigenen Identität sicheren Gesellschaft. Wurde eine solche Gesellschaft verunsichert, so gab es verschiedene Reaktionsmöglichkeiten, u.a. auch den Rekurs auf Religion als Integrationsfaktor. Nur wenn die soziale Ordnung bereits gestört war, konnte aus dem Marktplatz ein Kriegsschauplatz werden, war die Oberschicht der Städte bereit, die innere Auseinandersetzung zu riskieren, die eine Verfolgung mit sich bringen mußte. Nur als Folge einer solchen Störung griff Rom ein: Solange eine staatstragende, die innere Ruhe fördernde Gemeinschaftstiftung jenseits einer Religion, die sich als private Sinnstiftung geriert, möglich war, solange war Rom nicht weiter interessiert – konnte es alle Religionen als private Sinnstiftung tolerieren.

Die Welt der kaiserzeitlichen Religion ist nicht nur durch Individualisierung und Lösung von politischen Referenzen gekennzeichnet; im Kaiserkult gab es auch einen Ersatz, durch den man seine Loyalität dem Staat gegenüber zum Ausdruck bringen konnte. Suchte eine Gesellschaft auf Grund von endo- oder exogenen Veränderungen neue Integrationsmodalitäten, so konnte ein Rückgriff auf die identitätsbildenden und Loyalität schaffenden Eigenschaften religiöser Systeme nötig werden, wobei wenigstens unter den Bedingungen einer Großstadt und den Bedingungen Ägyptens der Rückgriff auf altgewohnte Systeme nicht mehr trug. Dann waren Außenseiter – selbst wenn sie sich nur durch minimale Verhaltensdifferenzen als solche zu erkennen gaben – gefährlich, dann konnte ein Vorgehen gegen sie als

²⁹³ Karl H. Schwarte, Intentionen und Rechtsgrundlage der Christenverfolgung im römischen Reich, in: Herbert Beck/Peter C. Bol (Hrsgg.), Spätantike und frühes Christentum, Frankfurt 1983, 21, meint, daß es – bei aller Abneigung gegen fremde Kulte und aller Ablehnung ungewohnter Riten – letztlich allein das Urteil über die Ausdehnung war, das über Verbot oder Duldung entschied. Umformuliert würde man sagen, daß das Ausmaß an Integration einerseits, das Identitätsbedürfnis der Gruppe andererseits über die öffentliche Reaktion entschied.

Krisenbewältigung gelten. Die frühen Pogrome in Alexandria erklären sich eben durch den besonderen Druck, dem Ägypten – anders als die meisten östlichen Provinzen – bei der Etablierung der römischen Herrschaft ausgesetzt war²⁹⁴.

Jena

Walter Ameling

²⁹⁴ Für die allgemeine Frage nach der Geltung des 'market-place'-Modells ist also neben einer zeitlichen Ausdifferenzierung auch eine räumliche Ausdifferenzierung geboten: In Kleinasien sieht es z.B. ganz anders aus als in Ägypten, ist die Vorstellung vom 'market-place' wesentlich zutreffender; vgl. Ameling (wie Anm. 87). – Die Literatur zu einem solchen Thema wächst von Jahr zu Jahr weiter an; ich möchte allerdings nicht versäumen, auf eine neue Behandlung hinzuweisen, die in einigen Punkten zu ähnlichen, in anderen zu ganz abweichenden Ergebnissen gekommen ist: Erich S. Gruen, *Diaspora*, Berkeley 2002, 54 ff.