

FREMDBILDER UND SELBSTBILDER DER JUDEN UND DES JUDENTUMS IN DER GRIECHISCHEN LITERATUR DES HELLENISMUS UND DER FRÜHEN KAISERZEIT

Während des Hellenismus entsteht die *Septuaginta* genannte griechische Übersetzung der hebräischen Bibel vermutlich für den Gebrauch in den griechischsprachigen Synagogen Alexandrias. Gleichzeitig entstehen auch zahlreiche Werke jüdischer Autoren in griechischer Sprache. Eine der Quellen für diese zum Großteil verlorene Literatur ist das Œuvre des pergamenischen Grammatikers und Universalgelehrten Cornelius Alexandros ‚Polyhistor‘ von Milet, dessen Exzerpte aus jüdisch-hellenistischer Literatur bei dem konstantinischen Kirchenhistoriker Eusebios von Caesarea überliefert sind. Alexandros war unter den Gefangenen des Mithridatischen Krieges nach Rom gekommen und dort von Sulla freigelassen worden. Unter Verwendung verschiedenster Quellen dürfte er die gesamte jüdische Geschichte behandelt haben¹. Neben Fragmenten über die Patriarchen und den Tempelbau Salomons² wird ihm eine vermutlich von der Sibyllinen-Tradition beeinflusste ‚feministische‘ Version der Moses-Geschichte zugeschrieben, derzufolge einst „eine Hebräerin namens Mosó gelebt habe, deren Schrift das Gesetz bei den Hebräern ist“³.

Werke zweier griechischsprachiger Juden der frühen Kaiserzeit, des Philosophen Philon von Alexandria und des Historiographen Flavius Iosephos, eines Priesters aus Jerusalem, der während des Jüdischen Aufstands in römische Kriegsgefangenschaft geraten war, sind als Ganzes erhalten. Iosephos’ unter dem Titel *Gegen Apion* überlieferte Apologie⁴ ist wiederum eine der wichtigsten Quellen für die Juden betreffende Exzerpte aus verlorenen Werken griechischer Schriftsteller.

Alexandros und Iosephos, der griechische und der jüdische Kriegsgefangene Roms, können somit in gewisser Weise als exemplarisch für die Komplexitäten und Brüche in der Überlieferung stehen, durch die uns Fremdbilder und Selbstbilder des antiken Judentums oft nur in dekontextualisierter Form zugänglich sind⁵.

¹ Belayche 1997, 69–70.

² FGrHist 273 F 19.

³ FGrHist 273 F 70 = *Suda* s.v. Ἀλέξανδρος ὁ Μιλήσιος ... λέγει ὡς γυνὴ γέγονεν Ἑβραία Μωσώ, ἧς ἐστι σύγγραμμα ὁ παρ’ Ἑβραίοις νόμος.

⁴ Der Titel *Contra Apionem* geht auf Hieronymus (ep. 70,3,3; adv. Iov. II 14; cf. De vir. ill. 13) zurück und dürfte nicht ursprünglich sein (Troiani 1977, 25–26; Droge 1996, 116; Gruen 2005, 31–32).

⁵ Zur Überlieferungssituation cf. Belayche 1997, 57–58; Bohak 2000, 7–8; Collins 2005, 19.

I. Apoikie und Idealstaat:

Griechische Konzeptualisierungen der Hierokratie des zweiten Tempels

Der Universalhistoriker Diodor und der Geograph Strabon widmen in ihren monumentalen Werken den Juden je einen Exkurs, für den sie auf ältere Quellen aus der Tradition der hellenistischen Ethnographie zurückgreifen⁶. An historischen Ereignissen der vorhellenistischen Zeit behandeln diese Exkurse ausschließlich Moses' Auszug aus Ägypten, denn in der Exodus-Geschichte sehen die griechischen Gelehrten die Origo der Juden und damit zugleich das Aition für ihre gegenwärtigen Sitten und Bräuche⁷. Vom Zeitpunkt dieser Ethnogenese an wird die zeitgenössische Bezeichnung Ἰουδαῖοι gebraucht. Der Zeitabschnitt von Moses bis zum zweiten Tempel wird ausgeblendet, so daß dieser im wesentlichen als Begründer der zeitgenössischen jüdischen Staatsform, eines hierokratischen Tempelstaates, erscheint.

Diodors Quelle ist Hekataios von Abdera, ein Gelehrter, der zu Beginn der Ptolemaierherrschaft in Ägypten wirkte. Hekataios' Text gibt Diodor vermutlich in gekürzter und vielleicht auch leicht überarbeiteter Fassung wieder⁸. Der Ursprung des jüdischen Volkes ist im Rahmen einer panägyptischen Theorie vom Ursprung der Völker in Form einer griechischen *ktisis*-Sage dargestellt⁹ (Diod. XL 3,1–2):

κατὰ τὴν Αἴγυπτον τὸ παλαιὸν λοιμικῆς περιστάσεως γενομένης ἀνέπεμπον οἱ πολλοὶ τὴν αἰτίαν τῶν κακῶν ἐπὶ τὸ δαιμόνιον· πολλῶν γὰρ καὶ παντοδαπῶν κατοικούντων ξένων καὶ διηλλαγμένων ἔθρεσι χωρμένων περὶ τὸ ἱερὸν καὶ τὰς θυσίας, καταλελύσθαι συνέβαινε παρ' αὐτοῖς τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμάς. διόπερ οἱ τῆς χώρας ἐγγεγεῖς ὑπέλαβον, ἐὰν μὴ τοὺς ἀλλοφύλους μεταστήσονται, λύσιν οὐκ ἔσεσθαι τῶν κακῶν.¹⁰

⁶ Cf. Bar-Kochva 1996, 10–13. 26.

⁷ Bickermann 1927, 173.

⁸ FGrHist 264 F 6. Auch die hier relevanten Passagen aus Diodor sind nicht selbständig, sondern nur – doch wohl zuverlässig – bei dem byzantinischen Patriarchen Photios überliefert (Walton 1956, 256; Diamond 1974, 10–12; Stern 1987, 1106; Bar-Kochva 1996, 22–34; Bloch 2002, 32–34).

⁹ Cf. Bickerman 1952, 74. An anderer Stelle (I 28,1–3) referiert Diodor eine ägyptische Tradition, derzufolge die Völker der Babylonier, Griechen, Juden und Kolcher aus ägyptischen Apoikien entstanden seien, die er vermutlich ebenfalls aus Hekataios von Abdera bezogen hat (Gager 1972, 28–29).

¹⁰ „Als in alter Zeit in Ägypten eine Seuche herrschte, führte die Mehrheit <der Bevölkerung> die Ursache des Übels auf die Gottheit zurück. Denn da viele Fremde von überallher <dort> lebten, die, was Heiligkeit und Opfer betraf, unterschiedliche Sitten hatten, geschah es, daß die traditionelle <ägyptische Art,> die Götter zu ehren, in Auflösung geraten war. Die Einheimischen nahmen deshalb an, wenn sie nicht die Fremden wegschickten, werde es keine Erlösung von dem Übel geben.“

Diese xenophobe Tradition ägyptischer Herkunft¹¹ wird zum Aition für die Entstehung verschiedener Völker weiterentwickelt. Denn die Fremden werden sogleich vertrieben (XL 3,2 εὐθὺς οὖν ξενηλατουμένων τῶν ἀλλοεθνῶν) und teilen sich dabei in zwei Gruppen: Die Hervorragendsten und Tatkräftigsten von ihnen besiedeln unter der Führung würdiger Anführer, nämlich Danaos und Kadmos, Griechenland und andere Orte. Die Masse des Volkes aber wird in das Land vertrieben, das jetzt Judaea heißt, denn dieses liegt nahe bei Ägypten und sei zu dieser Zeit ganz verlassen gewesen. Es zu besiedeln, stellt also keine größere Herausforderung dar. Die Elite der Vertriebenen wird folglich zu den Vorfahren der Griechen, der weniger tüchtige Rest zu denen der Juden. Es handelt sich hierbei ganz offensichtlich um eine Rückprojizierung von zeitgenössischem griechischem Überlegenheitsgefühl in die Ursprungsgeschichte der beiden Völker. Der Führer der letzteren Siedlungsgruppe ist Moses, der sich durch die exemplarischen Herrschertugenden Klugheit und Tapferkeit auszeichnet und als Gründer einer Apoikie in der Rolle eines Gesetzgebers beschrieben wird¹². Neben anderen Städten gründet er auch Jerusalem, baut dort das Heiligtum¹³, richtet den Kult mit seinen Opfer- und Reinheitsvorschriften ein und teilt das Volk in zwölf Stämme. Der von ihm eingerichtete Kult ist bildlos, da Moses die Gottheit nicht für menschengestaltig, sondern den die Erde umfassenden Himmel für den einzigen Gott und Herrn des Universums hält¹⁴. Eine vergleichbare ‚uranomorphe‘ Gottesvorstellung wird von Herodot den Persern zugeschrieben¹⁵. In der griechischen Naturphilosophie findet sich die Gotteskonzeption eines anfanglosen Prinzips, das „alles umfaßt und regiert“¹⁶. Die Darstellung der jüdischen Gottesvorstellung bei Hekataios erfolgt somit in ‚ethnophilosophi-

¹¹ Cf. Hadas 1981, 107; Mendels 1990, 109; Gruen 1998, 53; Raspe 1998, 138. Berthelot (2003, 105) vermutet dagegen einen Einfluß der biblischen Plagenerzählung (Ex. 7,14–12,36).

¹² Diod. XL 3,3 ἡγεῖτο δὲ τῆς ἀποικίας ὁ προσαγορευόμενος Μωσῆς, φρονήσει τε καὶ ἀνδρεία πολὺ διαφέρων (Jaeger 1938, 140; Gager 1972, 29–30; Diamond 1980, 83–84; Mendels 1983, 98–101; Bar-Kochva 1996, 30–32; Gruen 1998, 52; Bloch 2002, 33–35).

¹³ Es wird vermutet, diese Tradition, die Moses persönlich zum Gründer des Jerusalemer Tempels macht, gehe auf die Jerusalemer Priesterschaft selbst zurück, die damit das Prestige ihres Heiligtums gegenüber der Konkurrenz des im frühen Hellenismus wiedererbauten Tempels in Samaria habe erhöhen wollen (Diamond 1974, 254–258; Mendels 1983, 101–102).

¹⁴ Diod. XL 3,4 ... διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον.

¹⁵ I 131,1–2 ... ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνες εἶναι ... τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες (Jaeger 1938a, 147; Gager 1972, 31–32; Amir 1978, 7–8).

¹⁶ Cf. Aristot. phys. III 4,203b 10–15 ... οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν ... (cf. Metaph. Λ 9.1074 a 31–b 3).

scher‘ Begrifflichkeit¹⁷ und kann wohl am besten vor dem Hintergrund des Interesses der Griechen für orientalische Weisheit verstanden werden.

Auf Moses’ Gesetzgebung hat die Erbitterung über die Vertreibung aus Ägypten allerdings negative Auswirkungen (Diod. XL 3,4):

τὰς δὲ θυσίας ἐξηλλαγμένας συνεστήσατο τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγὰς· διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο.¹⁸

Die von Moses anders als bei den anderen Völkern eingerichteten Opferbräuche und Sitten erinnern an das, was Herodot über die Ägypter zu sagen hat¹⁹. Doch während dieser Landschaft und Klima als Ursache für die Andersheit der Ägypter ansieht, macht Hekataios die Erfahrung der Ausweisung aus Ägypten zum Aition für die „irgendwie menschenscheue und fremdenfeindliche Lebensweise“ der Juden. Dies stellt im übrigen eine genaue Umkehrung biblischer Gebote dar, in denen die Erfahrung des Fremdlingsdaseins in Ägypten zum Aition für die Forderung wird, sich gegenüber Fremden gütig zu verhalten²⁰.

Des weiteren wählt Moses Priester aus und richtet einen theokratischen Tempelstaat unter ihrer Herrschaft ein. Den Hohen Priester halten die Juden für „den Boten der Anordnungen Gottes“. Wenn er diese vor öffentlichen Versammlungen vorträgt, vollziehen alle vor ihm die Proskynese²¹. Rituelle Niederwerfung wird im griechischen Kulturkreis mit orientalischem Despotismus assoziiert²². Die Art der Darstellung des jüdischen Tempelgottesdienstes dürfte somit Leichtgläubigkeit und unkritischen Gehorsam der Juden gegenüber ihren Priestern suggerieren.

Moses habe außerdem großen Wert auf die kriegerische Ausbildung der Jugend gelegt und so viel Land dazu erobert, das er in Form unveräußerlicher Landlose an

¹⁷ Cf. auch die Götter, die die Bewohner von Iambulos’ utopischer Sonneninsel verehren (Diod. II 59,2): σέβονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα καὶ ἥλιον καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια.

¹⁸ „Die Opferriten aber richtete er anders ein als bei den anderen Völkern und <auch> die Lebensführung. Denn wegen seiner eigenen Vertreibung als Fremder führte er eine irgendwie menschenscheue und fremdenfeindliche Lebensweise ein.“

¹⁹ II 35,2 τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἡθεὰ τε καὶ νόμους.

²⁰ Ex. 23,9; Lev. 19,34; cf. Dt. 24,17–18 (Görg 1988, 204–205; Bohrmann 1994, 186).

²¹ Diod. XL 3,5–6 τοῦτον δὲ προσαγορεύουσιν ἀρχιερέα, καὶ νομίζουσιν αὐτοῖς ἄγγελον γίνεσθαι τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων. τοῦτον δὲ κατὰ τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς ἄλλας συνόδους φησὶν ἐκφέρειν τὰ παραγγελλόμενα, καὶ πρὸς τοῦτο τὸ μέρος οὕτως εὐπιθεῖς γίνεσθαι τοὺς Ἰουδαίους ὥστε παραχρῆμα πίπτοντας ἐπὶ τὴν γῆν προσκυνεῖν τὸν τούτοις ἐρμηνεύοντα ἀρχιερέα (Walton 1955, passim; Mendels 1983, 106; Bar-Kochva 1996, 27–28). Rituelle Niederwerfung war im Kontext von Schriftrezitation (II. Esr. 18,5–6 [= Neh. 8,5–6]) und Opfer (Sir. 50,11–21 [23]) Bestandteil des Kultes im zweiten Tempel.

²² Gruen 1998, 51–52.

Priester und Volk verteilt habe²³. Des weiteren habe er die Einwohner zum Aufziehen aller geborenen Kinder verpflichtet, was zur Ursache von andauerndem Bevölkerungswachstum geworden sei²⁴. Auch die Hochzeits- und Bestattungsbräuche habe er für die Juden ganz anders eingerichtet als die aller anderen Menschen²⁵. Durch die Fremdherrschaften der Perser und Makedonen sei bei den Juden vieles von den väterlichen Bräuchen verändert worden²⁶.

Hekataios von Abdera, dessen Schrift Diodors Exkurs zugrunde liegt, dürfte die Details der mosaïschen Verfassung von in Ägypten lebenden Juden, die Vertreibungsgeschichte dagegen aus ägyptischen Quellen bezogen haben, deren antijüdische Tendenz er wohl abgemildert hat²⁷. Bei seiner Darstellung der jüdischen κτίσις spielen zudem verfassungstheoretische Spekulationen und Idealstaatsentwürfe eine Rolle²⁸.

Strabons Exkurs über die Juden basiert auf einem Text des stoischen Philosophen und Gelehrten Poseidonios von Apameia²⁹. Dieser beruft sich auf eine *communis opinio*, derzufolge die Vorfahren der Juden Ägypter waren³⁰: Moses sei ein ägyptischer Priester gewesen, der aus Unzufriedenheit mit der ägyptischen Religion das Land verlassen habe, in Begleitung vieler, die „das Göttliche ehrten“ (XVI 2,35 τιμῶντες τὸ θεῖον). Seine Lehren über das Göttliche werden folgendermaßen wiedergegeben (XVI 2,35):

²³ Diod. XL 3,7 (Gager 1972, 33–34; Mendels 1983, 106–109).

²⁴ Diod. XL 3,8. In Morallehren jüdischer Provenienz findet sich das Verbot, Neugeborene auszusetzen (*Phokylidea* 184–185; Ios. c. Ap. II 202) oder zu töten (Orac. Sib. III 765; *Didaché* 2,2 ≈ ep. Barn. 19,5). Philon gewinnt das Verbot der Kindesaussetzung aus Ex. 21,22 (spec. leg. III 110–119): Bei vielen anderen Völkern sei diese jedoch wegen deren „Menschenfeindlichkeit“ Brauch (spec. leg. IV 110 ὁ παρὰ πολλοῖς τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἕνεκα τῆς φυσικῆς ἀπανθρωπίας χειρόηθες ἀσέβημα γέγονεν). In griechischen Idealstaatsentwürfen wird dagegen propagiert, nicht alle Kinder aufzuziehen (Plat. Pol. V 459e. 460c: Nur die Kinder der ἀγαθοί bzw. ἄριστοι sollen aufgezogen werden, sofern sie nicht behindert sind. Aristot. Pol. IV 16. 1335b 19: Behinderte Kinder sollen nicht aufgezogen werden; Abtreibung wird als Mittel zur Geburtenkontrolle empfohlen).

²⁵ Diod. XL 3,8 ... πολὺ τὸ παρηλλαγμένον ἔχειν ἐποίησε νόμιμα πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων.

²⁶ Diod. XL 3,8 ... πολλὰ τῶν πατρίων τοῖς Ἰουδαίοις νομίμων ἐκινήθη. Gegen eine solche Infragestellung der mosaïschen Authentizität und Altehrwürdigkeit der traditionellen jüdischen Lebensweise verwehrt sich Philon mit der Behauptung, daß sie sich trotz aller Wechselfälle der Geschichte nicht im Geringsten verändert habe (vit. Mos. II 15 ... οὐδὲν ἄλλ' οὐδὲ τὸ μικρότατον τῶν διατεταγμένων ἐκινήθη).

²⁷ Wardy 1979, 638; Stern 1987, 1106; Gruen 1998, 53–55.

²⁸ Jaeger 1938, 141–142; 1938a, 152; Hengel 1973, 465; Bickerman 1988, 17–18; Méleze-Modrzejewski 1990, 115–116.

²⁹ FGrHist 87 F 70 (Gager 1972, 38. 44–47; Bloch 2002, 42–44; Berthelot 2003, 115–119).

³⁰ XVI 2,34 οὗτω δ' ὄντων μιγάδων, ἡ κρατοῦσα μάλιστα φήμη τῶν περὶ τὸ ἰερὸν τὸ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις πιστευομένων Αἰγυπτίου ἀποφαίνει τοὺς προγόνους τῶν νῦν Ἰουδαίων λεγομένων.

ἔφη γὰρ ἐκεῖνος καὶ ἐδίδασκεν, ὡς οὐκ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ Αἰγύπτιοι θηρίοις εἰκάζοντες καὶ βοσκήμασι τὸ θεῖον οὐδ' οἱ Λίβυες· οὐκ εὖ δὲ οὐδ' οἱ Ἕλληνες ἀνθρωπομόρφους τυποῦντες· εἶη γὰρ ἐν τούτῳ μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν. τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαρρήσειε νοῦν ἔχον ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν; ἀλλ' ἐὰν δεῖν πᾶσαν ξοανοποιίαν, τέμενος δ' ἀφορίσαντας καὶ σηκὸν ἀξιόλογον τιμᾶν ἔδους χωρὶς. ἐγκοιμᾶσθαι δὲ καὶ αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἄλλους τοὺς εὐνοεῖρους· καὶ προσδοκᾶν δεῖν ἀγαθὸν παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ δῶρον ἀεὶ τι καὶ σημεῖον τοὺς σφωρόνως ζῶντας καὶ μετὰ δικαιοσύνης, τοὺς δ' ἄλλους μὴ προσδοκᾶν.³¹

Moses erscheint hier also als Vertreter einer ethisch und philosophisch gereinigten Gottesvorstellung. Der von ihm als einziger Gott anerkannte Himmel wird expliziter als bei Hekataios in der Begrifflichkeit des stoischen Pantheismus als Kosmos und Natur gefaßt. Der passende Ort für die Verehrung dieser Gottheit ist ein kultbildloser Tempel, die passende Art des Kultes Tempelschlaf und Traumorakel³². Mit seiner Lehre gewinnt Moses „nicht wenige Männer von guter Meinung“ (XVI 2,36 εὐγνώμονας ἀνδρας οὐκ ὀλίγους) und führt sie dorthin, wo jetzt Jerusalem ist. Das felseneiche und wasserarme Land ist aufgrund seiner Unattraktivität leicht zu erwerben. Außerdem droht Moses nicht mit Waffengewalt, sondern überzeugt mit seinem religiösen Konzept eines aufgeklärten Kultes³³. Auch Moses' Nachfolger leben eine Zeit lang „wirklich gerecht handelnd und gottesfürchtig“ (XVI 2,37 δικαιοπραγοῦντες καὶ θεοσεβεῖς ὡς ἀληθῶς ὄντες)³⁴. Doch dann gelangen zunächst abergläubische, sodann tyrannische Menschen in das Priesteramt. Diese führen aufgrund ihres Aberglaubens die be-

³¹ „Jener behauptete nämlich und lehrte, daß die Ägypter nicht recht dächten, wenn sie sich die Gottheit Wildtieren und Weidetieren gleich vorstellten, auch nicht die Libyer und auch nicht die Griechen, die <die Götter> menschengestaltig darstellten. Denn dieses Eine sei Gott, das uns alle und Erde und Meer Umfangende, das wir Himmel nennen und Welt und Natur der Dinge. Wer, der Verstand hat, würde wagen, davon ein Bild zu machen, das irgendeinem der Dinge <hier> bei uns gleicht? So müsse man alle Bildnerlei unterlassen, vielmehr einen Bezirk abgrenzen und ein würdiges Heiligtum und <Gott darin> ohne Kultbild verehren. Und die leicht Träumenden sollten für sich selbst und für die anderen darin schlafen. Die besonnen und gerecht lebten, dürften immer etwas Gutes von Gott erwarten, eine Gabe oder ein Zeichen, die anderen aber dürften das nicht erwarten.“

³² Bei dieser Art von Traumprophetie handelt es sich um eine stoische Idee (Heinemann 1919, 115; Amir 1987, 74; Berthelot 2003a, 166–167). Zur ambivalenten Haltung der biblischen Überlieferung zur Traumprophetie cf. Ehrlich 1953, bes. 137–150. 155–170.

³³ XVI 2,36 ... καὶ παραδώσειν ὑπισχνούμενος τοιοῦτον σεβασμὸν καὶ τοιαύτην ἱεροποιίαν ἣτις οὔτε δαπάναις ὀχλήσει τοὺς χρωμένους οὔτε θεοφορίας οὔτε ἄλλαις πραγματεαίαις ἀτόποις.

³⁴ Damit üben sie die Tugenden, die nach griechischem Verständnis das rechte Verhalten gegenüber Göttern und Menschen umfassen (Dihle 1968, 10; Lebram 1974, 237).

kannten zeitgenössischen jüdischen Bräuche, Speisegesetze und Beschneidung, ein³⁵. Im folgenden hätten die Juden ihre Nachbarn ausgeplündert und einen Großteil Syriens und Phöniziens verwüstet – hierbei dürfte es sich um eine Reminiszenz an die Expansionspolitik der Hasmonäer handeln³⁶. Doch halten sie noch immer ihre Akropolis als „Heiligtum ehrfürchtiger Gottesverehrer“ (XVI 2,37 ὡς ἱερὸν σεμνυόντων καὶ σεβομένων) in Ehren. Strabons auf Poseidonios basierender Exodusbericht stellt die Ursprünge der Juden positiver dar als Hekataios' bei Diodor überlieferter: Die Vorfahren der Juden werden nicht aus Ägypten vertrieben, sondern bilden eine Art intellektueller Avant-Garde, die, unzufrieden mit den ägyptischen Verhältnissen, das Land verläßt, um ihre Ideale anderswo verwirklichen zu können. Die von Moses eingerichtete Theokratie wird als philosophische Idealstaat-Utopie beschrieben – vermutlich handelt es sich um Poseidonios' eigene³⁷. Moses und seine Zeitgenossen dienen folglich als Projektionsfläche für aktuelle philosophische Ideen. An den Juden der eigenen Zeit wird jedoch wenig Gutes gelassen. So hätten sich Moses' Nachfolger aus guten Anfängen zum Schlechteren hin entwickelt (XVI 2,39 τὰς μὲν ἀρχὰς λαβόντες οὐ φαύλας, ἐκτραπόμενοι δ' ἐπὶ τὸ χεῖρον). Dabei werden mit Speisegesetzen und Beschneidung gerade die Bräuche kritisiert, die in den Augen der Juden selbst das Fundament ihrer Identität bilden. Im Hintergrund dieser Interpretation der jüdischen Geschichte als Kontrast zwischen idealer Vergangenheit und mehr als mangelhafter Gegenwart dürfte Poseidonios' allgemeine Dekadenztheorie stehen, möglicherweise auch seine Ablehnung hasmonäischer Politik, die in vielen Aspekten als das genaue Gegenteil des von ihm skizzierten vergangenen Idealzustands erscheint³⁸.

Für eine Szene bei Diodor, in der die Berater des Antiochos VII. Sidetes ihn – allerdings vergeblich – dazu zu drängen suchen, Jerusalem zu zerstören und das Volk der Juden ganz zu vernichten, wird wie für Strabons Exkurs über die Juden Poseidonios als Quelle vermutet³⁹. Als Begründung für ihren Vorschlag dienen den Beratern folgende Ausführungen (XXXIV/XXXV 1):

³⁵ XVI 2,37 ἔπειτ' ἐφισταμένων ἐπὶ τὴν ἱερωσύνην τὸ μὲν πρῶτον δεισιδαιμόνων, ἔπειτα τυραννικῶν ἀνθρώπων ἐκ μὲν τῆς δεισιδαιμονίας αἱ τῶν βρωμάτων ἀποσχέσεις, ὧν περ καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς ἀπέχεσθαι, καὶ αἱ περιτομαὶ καὶ αἱ ἔκτομαὶ καὶ εἴ τινα τοιαῦτα ἐνομίσθη, ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων τὰ ληστήρια.

³⁶ Bloch 2002, 52 Anm. 79.

³⁷ Heinemann 1931, 35; Bar-Kochva 2000, 28. 34.

³⁸ Heinemann 1919, 118; Amir 1978, 8–9; Gruen 1998, 46–47; Bloch 2002, 51–52; Berthelot 2003, 119–123; 2003a, 174–177.

³⁹ XXXIV/XXXV = FGrHist 87 F 109; cf. Stern 1987, 1124; Bloch 2002, 43–44. – Die Widersprüche zu dem ethnographischen Exkurs, der Strabon als Quelle diene, würden sich dann durch die subjektiv-situative Wiedergabe der Ansichten von Antiochos' Beratern ergeben, denen der König ja im übrigen auch keine Folge leistet (Heinemann 1919, 120; Bar-Kochva 1996a, 313; Berthelot 2003, 127–133; 2003a, 183–184; Collins 2005, 24). An den hier zitierten Text schließt sich noch eine polemisch-antijüdische Version der Geschichte von Antiochos IV. Epiphanes' versuchter ‚Kultreform‘ an (XXXIV/XXXV 3–4), in der u.a. An-

μόνους γὰρ ἀπάντων ἔθνων ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας. ἀπεδείκνυον δὲ καὶ τοὺς προγόνους αὐτῶν ὡς ἀσεβεῖς καὶ μισουμένους ὑπὸ τῶν θεῶν ἐξ ἀπάσης τῆς Αἰγύπτου πεφυγαδευμένους. τοὺς γὰρ ἀλφουὸς ἢ λέπρας ἔχοντας ἐν τοῖς σώμασι καθαρμοῦ χάριν ὡς ἐναγεῖς συναθροισθέντας ὑπερορίους ἐκβεβλήσθαι· τοὺς δὲ ἐξορισθέντας καταλαβέσθαι μὲν τοὺς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα τόπους, συστησασμένους δὲ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος παραδόσιμον ποιῆσαι τὸ μῖσος τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους· διὰ τοῦτο δὲ καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδείξαι, τὸ μηδενὶ ἄλλω ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν μηδ' εὐνοεῖν τὸ παράπαν.⁴⁰

Was Antiochos' Berater hier als Argument anführen, ist eine antijüdische Form der Exodusgeschichte, wie sie sich in der bei Iosephos referierten graeco-ägyptischen und griechischen Literatur in verschiedenen Versionen wiederfindet und deren Struktur auch Hekataios' *ktisis*-Darstellung des jüdischen Staatswesens und – ins Positive gewendet – Poseidonios' mosaischer Idealstaats-Utopie zugrunde liegt. Die Ursprünge der Juden liegen in Ägypten, wo sie jedoch unerwünscht sind und schließlich vertrieben werden. Eine in unfreundlicher Weise als ‚Fremdenhaß‘ oder ‚Menschenhaß‘ interpretierte Entscheidung, sich von den anderen Menschen abzusondern, markiert ihre Ethnogenese und wird zum Aition für all ihre Sitten und Bräuche erklärt. So heben die Antiochos-Berater als ‚Beweis‘ für die antisoziale Haltung der Juden insbesondere ihre Verweigerung der Mahlgemeinschaft mit Nichtjuden hervor⁴¹.

II. Zwischen Idealisierung und Diffamierung:

Die Referate in Iosephos' Schrift *Gegen Apion* vor ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund

a) Buch I: Philosophenvolk und Misanthropenvolk

Irgendwann in den letzten Jahren des 1. Jahrhunderts n.Chr. sieht sich Iosephos vermutlich durch Domitians repressive Politik gegen das Judentum veranlaßt, der Publikation

tiochos im Adyton des Tempels die Statue eines eselreitenden Moses findet, der ein Buch in den Händen hält.

⁴⁰ „Denn als einzige von allen Völkern haben sie (sc. die Juden) keine Gemeinschaft und keinen Umgang mit einem anderen Volk und halten alle für ihre Feinde. <Die Berater> zeigten auf, daß ihre Vorfahren, weil sie unfromm und den Göttern verhaßt waren, aus ganz Ägypten verbannt worden seien. Denn die Ausschlag oder Lepra am Körper hatten, seien aus Gründen der kultischen Reinheit als Fluchbeladene zusammengetrieben und außerhalb der Grenzen verwiesen worden. Die <so> Ausgegrenzten hätten die Gegend um Jerusalem eingenommen, <dort> das Volk der Juden gebildet und den Haß auf die Menschen zur Tradition gemacht. Deshalb hätten sie auch völlig andersartige Bräuche eingeführt, nämlich mit keinem anderen Volk Tischgemeinschaft zu haben noch ihm überhaupt wohl zu wollen.“

⁴¹ Barclay 1996, 434–437; Berthelot 2003a, 185–187.

der *Jüdischen Archäologie*, seiner großen, zwanzig Bücher umfassenden Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte, eine apologetische Schrift über das Judentum folgen zu lassen⁴². Denn aufgrund von weit verbreiteter Unwissenheit, die dem Glauben an gehässige Verleumdungen Vorschub leiste, sieht er großen Aufklärungsbedarf⁴³. Besonders scheint ihn zu bedrücken, daß man seiner *Jüdischen Archäologie* keinen Glauben schenkt⁴⁴. Er will also zunächst gegen anderslautende Behauptungen beweisen, daß die Juden ein altes und ethnisch eigenständiges Volk sind. Denn hohes Alter und Originalität waren im interethnischen Diskurs des Hellenismus und der Kaiserzeit immens wichtige Eigenschaften, von denen die Reputation eines Volkes in den Augen der kultivierten Welt abhing⁴⁵. Iosephos reklamiert für die Juden heilige, durch priesterliche und prophetische Überlieferung sanktionierte Tradition (I 29–43)⁴⁶. Um das hohe Alter des jüdischen Volkes zu beweisen, greift er zunächst auf die in griechischer Sprache verfaßten *Aigyptiaka* des ägyptischen Hochpriesters Manetho aus Sebennytos zurück⁴⁷. Doch erwähnt Manetho genau besehen gar nicht die Juden, sondern schreibt, daß die Hyksos, ein Volk von Hirtennomaden, nach 511-jähriger Herrschaft über Ägypten wieder von dort vertrieben worden seien und daraufhin in Syrien Jerusalem gegründet hätten⁴⁸. Indem er die Hyksos mit den Juden gleichsetzt – was ja auch ihre Lebensweise als Hirtennomaden nahelege – harmonisiert Iosephos Manethos Darstellung mit den biblischen Berichten über Ioseph und Moses (I 91–92)⁴⁹. Darauf zitiert er eine lange Folge nach der Vertreibung der Hyksos herrschender Pharaonen. Diese endet mit einem Streit zweier Brüder, die Manetho mit Aigyptos und Danaos gleichgesetzt hat⁵⁰. Iosephos findet in Manethos Darstellung somit den Beleg, daß die Juden zum einen nicht von den Ägyptern abstammen und zum anderen als Volk weitaus älter sind als der

⁴² Troiani 1977, 26–29; cf. Stemberger 1990, 16–17.

⁴³ I 2–3 ἐπεὶ δὲ συχνούς ὄρω ταῖς ὑπὸ δυσμενείας ὑπὸ τινῶν εἰρημέναις προσέχοντας βλασφημίαις καὶ τοῖς περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν ὑπ' ἐμοῦ γεγραμμένοις ἀπιστοῦντας τεκμηρίον τε ποιουμένους τοῦ νεώτερον εἶναι τὸ γένος ἡμῶν τὸ μηδεμίᾳς παρὰ τοῖς ἐπιφανέσι τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριογράφων μνήμης ἤξιῶσθαι, περὶ τούτων ἀπάντων ᾤηθην δεῖν γράψαι συντόμως, τῶν μὲν λοιδορούντων τὴν δυσμένειαν καὶ τὴν ἐκούσιον ἐλέγχειν ψευδολογίαν, τῶν δὲ τὴν ἀγνοίαν ἐπανορθώσασθαι, διδάξαι δὲ πάντας ὅσοι τάληθες εἰδέναί βούλονται περὶ τῆς ἡμετέρας ἀρχαιότητος.

⁴⁴ Cf. Barclay 1996, 361–364.

⁴⁵ Cf. Oden 1978, 124; Droge 1989, 9–11; Dihle 2000, 188. 190–192.

⁴⁶ Zu diesem in graeco-orientalischer Literatur verbreiteten Motiv cf. Oden 1978, 123.

⁴⁷ I 75–90 = FGrHist 609 F 8. War Manetho Hoher Priester von Heliopolis (so FGrHist 609 F 25), so hätte er damit eines der höchsten ägyptischen Priesterämter innegehabt (cf. Huss 1994, 123–125).

⁴⁸ Cf. Aziza 1987, 50; Gruen 1998, 56; zur historischen Herrschaft der Hyksos über Ägypten Redford 1970, 1–31.

⁴⁹ Cf. Gen. 47,3 (Troiani 1975, 103–110).

⁵⁰ I 93–102 = FGrHist 609 F 9.

Troische Krieg, ja vielleicht sogar als die Griechen überhaupt, sieht man Danaos als deren Stammvater an⁵¹.

Zufrieden mit diesem Befund geht Iosephos zur phönizischen Überlieferung über: Aus den tyrischen Königslisten läßt sich ersehen, daß 143 Jahre und acht Monate, bevor Pygmalions Schwester Karthago gegründet hat, in Jerusalem von Salomon der Tempel erbaut worden ist (I 108). Dies richtet sich offensichtlich gegen die von Iosephos dann im zweiten Buch erwähnte Chronologie Apions, der den Exodus mit der Gründung Karthagos synchronisiert und die Juden damit entschieden jünger macht⁵².

Dann wendet Iosephos sich der babylonischen Überlieferung zu, für die er sich auf die *Chaldaika* des graeco-babylonischen Schriftstellers Berossos stützt⁵³. Auf diesen kann er sich von der Zeit der Sintflut über die Tempelzerstörung durch Nebukadnezar bis zur Machtübernahme durch den Perser Kyros und den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem berufen. Die graeco-orientalischen Autoren bieten Iosephos also hinreichend Belege für das Alter des jüdischen Volkes.

Doch da es nach Iosephos' Erfahrung Leute gibt, die nichtgriechischen Schriften grundsätzlich mißtrauen und nur Griechisches für glaubwürdig halten, will er nun alles Material, das er bei griechischen Schriftstellern über die Juden findet, zusammentragen (I 161). So habe Pythagoras Lehrmeinungen der Juden und Thraker befolgt und überhaupt viele Gesetze der Juden in seine Philosophie übernommen. Diese Ansicht bezieht Iosephos aus einem Werk des hellenistischen Peripatetikers Hermippos von Smyrna⁵⁴. Sie bietet ihm einen willkommenen Beleg dafür, daß die Juden schon in alter Zeit bei den Griechen bekannt gewesen seien und dort sogar Nacheiferer gefunden hätten (I 166). Noch weitere der von Iosephos im folgenden zitierten Erwähnungen stammen aus den Schriften peripatetischer Philosophen, die die Juden als Beispiel für ‚die Philosophie der Barbaren‘⁵⁵ erwähnen:

So zitiert Iosephos aus dem 1. Buch eines philosophischen Dialoges *Über den Schlaf* des Aristotelesschülers Klearchos von Soloi, in dem dieser seinen Lehrer von einem Juden aus Koile Syria erzählen läßt, den jener während seines Aufenthalts in Asien kennengelernt habe (I 179)⁵⁶:

⁵¹ I 104; cf. Raspe 1998, 130; Dillery 1999, 95.

⁵² II 17; cf. Troiani 1977, 39. 51. Raspe (1997, 142) vermutet, mit diesem Synchronismus habe Apion suggerieren wollen, wie die Karthager seien auch die Juden ‚Erzfeinde‘ Roms.

⁵³ I 128–160; Berossos FGrHist 680 F 8–9.

⁵⁴ I 162–165; cf. Origenes c. Cels. I 15,334 (Stern 1974, 93–94; 1987, 1118–1119; Gabba 1989, 623–624).

⁵⁵ Cf. Dihle 2000, bes. 185–186.

⁵⁶ I 176–183 = F 7 Wehrli. Zur Situierung des Dialogs und zu seinem philosophiegeschichtlichen Hintergrund cf. Lewy 1938, passim. Die Gestalt des Juden könnte dazu gedient haben, die peripatetische Position in Bezug auf die beiden diesem zugeschriebenen Tugenden καρτερία und σωφροσύνη (I 182) gegenüber der kynischen durch Berufung auf einen Vertreter orientalischer Weisheit zu stützen (Bar-Kochva 1999, 247–249).

οὗτοι δὲ εἰσιν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων, καλοῦνται δὲ, ὡς φασιν, οἱ φιλόσοφοι παρὰ μὲν Ἰνδοῖς Καλανοί, παρὰ δὲ Σύροις Ἰουδαῖοι, τοῦνομα λαβόντες ἀπὸ τοῦ τόπου· προσαγορεύεται γὰρ ὃν κατοικοῦσι τόπον Ἰουδαία. τὸ δὲ τῆς πόλεως αὐτῶν ὄνομα πάνυ σκολιόν ἐστιν· Ἰερουσαλήμην γὰρ αὐτὴν καλοῦσιν. οὗτος οὖν ὁ ἄνθρωπος ... Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῆ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆ ψυχῆ.⁵⁷

Die Gestalt des Juden, die Klearchos Aristoteles hier einführen läßt, fungiert als orientalischer Weiser und ist vor dem Hintergrund des innerphilosophischen Diskurses im frühen Hellenismus zu sehen. Seine exotische Herkunft bildet den pittoresken Kontrast für die griechischen Qualitäten, die Aristoteles ihm zuschreibt. Völlig griechisch zu sein ist in Aristoteles' Mund – aber auch in Iosephos' eigenen Augen – natürlich ein Kompliment⁵⁸. Auch die hier behauptete indische Herkunft der Juden scheint Iosephos nicht weiter zu stören. Um der seinem Volk im Munde des großen Philosophen Aristoteles zugeschriebenen philosophischen Qualitäten willen nimmt er den Widerspruch zu dem Argumentationsziel, die ethnische Eigenständigkeit der Juden zu beweisen, in Kauf.

Die Juden erscheinen bei Klearchos in Entsprechung zu hellenistischen Vorstellungen über die religiösen Eliten der Inder, Perser und verschiedener anderer Völker als eine Art syrischer Philosophenkaste⁵⁹. Noch expliziter ist in dieser Hinsicht der Alexanderhistoriker Megasthenes mit seiner Behauptung, „alles von den Alten über die Natur Gesagte wird auch von den Philosophen außerhalb Griechenlands gesagt, das eine bei den Indern von den Brahmanen, das andere in Syrien von den sogenannten Juden“⁶⁰.

Der Ruf der Juden, Philosophen zu sein, findet sich auch bei Theophrast – wie Klearchos ein Aristotelesschüler –, aus dessen Schrift *Über die Frömmigkeit* der Neoplatoniker Porphyrios zitiert⁶¹. Die Juden erscheinen bei Theophrast nicht nur als Philo-

⁵⁷ „Diese (sc. die Juden) sind Nachkommen der Philosophen in Indien; die Philosophen werden, wie sie sagen, bei den Indern Kalaner genannt, bei den Syrern aber Juden nach ihrem Wohngebiet. Denn das Gebiet, das sie bewohnen, heißt Judaea. Der Name ihrer Stadt klingt sehr seltsam: Sie nennen sie nämlich Hierusaleme. Dieser Mann also ... war nicht nur griechisch in seiner Sprache, sondern auch in seiner Seele.“

⁵⁸ Lewy 1938, 224; Lévy 1978, 77; Barclay 2002, 13–14.

⁵⁹ Cf. Lewy 1938, 217–221; Tcherikover 1974, 359–360; Wardy 1979, 636–637; Stern 1987, 1109–1111; Bickerman 1988, 15–16; Gabba 1989, 621; Méléze-Modrzejewski 1990, 108; Baltrusch 1998, 406. Diogenes Laertios (prol. 1,9) nennt eine Überlieferung, nach der die Juden die Nachkommen der persischen *Magoi* seien.

⁶⁰ Clem. Alex. strom. I 15 = FGrHist 715 F 3 ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων.

⁶¹ De abst. II 26 = F 13 Pötscher καίτοι Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι διὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς θυσίαν ἔτι καὶ νῦν, φησὶν ὁ Θεόφραστος, ζοφουτοῦντες εἰ τὸν αὐτὸν ἡμᾶς τρόπον κελύειεν θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως. οὐ γὰρ ἐστιώμενοι τῶν τυ-

sophen und Astronomen, sondern auch als Erfinder des Opferkultes, den sie als einzige in seiner Theophrasts Kulturentstehungstheorie zufolge ursprünglichen Form bewahren⁶². Bei dieser handelt es sich um nächtliche Ganzbrandopfer nicht nur von Tieren, sondern auch von Menschen. Diese primitive Kulthandlung scheut – wie den Opfernenden offenbar selbst klar ist – das Licht der Sonne. Griechen, für die der Sinn des Opfers im Opfermahl besteht, würden von solchen Opferbräuchen Abstand nehmen⁶³. Als Vertreter nichtgriechischer Philosophie und Bewahrer archaischer Traditionen zu gelten, war im Hellenismus also eine durchaus zweischneidige Sache.

Darauf läßt Iosephos Exzerpte aus einer unter dem Namen Hekataios von Abdera publizierten jüdisch-hellenistischen Schrift folgen (I 183–205), die er für authentisch gehalten haben muß, deren Authentizität aber schon von dem kaiserzeitlichen phönizischen Historiographen Philon von Byblos angezweifelt wurde (FGrHist 790 F 9)⁶⁴. Der letzte der von Iosephos als Beweis für das Alter der Juden angeführten griechischen Schriftsteller ist Agatharchides, ein Historiograph, der im 2. Jahrhundert am Hof der Ptolemaier tätig war. Dieser führt die Sabbatobservanz der Juden als abschreckendes Beispiel für besonders unvernünftigen Aberglauben an (I 209–211 = FGrHist 86 F 20a):

οἱ καλούμενοι Ἰουδαῖοι πόλιν οἰκοῦντες ὄχρωρῶτάτην πασῶν, ἦν καλεῖν Ἱεροσόλυμα συμβαίνει τοὺς ἐγχωρίους, ἀργεῖν εἰθισμένοι δι' ἐβδόμης ἡμέρας καὶ μήτε τὰ ὄπλα βαστάζειν ἐν τοῖς εἰρημένοις χρόνοις μήτε γεωργίας ἄπτεσθαι μήτε ἄλλης ἐπιμελεῖσθαι λειτουργίας μηδεμιάς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκτετακότες τὰς χεῖρας εὐχεσθαι μέχρι τῆς ἐσπέρας, εἰσιόντος εἰς τὴν πόλιν Πτολεμαίου τοῦ Λάγου μετὰ τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀντὶ τοῦ φυλάττειν τὴν πόλιν διατηρούντων τὴν ἄνοιαν, ἣ μὲν πατρὶς εἰλήφει δεσπότην πικρόν, ὁ δὲ νόμος ἐξηλέγη φᾶλλον ἔχων ἐθισμόν.⁶⁵

θέντων, ὀλοκαυτοῦντες δὲ ταῦτα νυκτὸς καὶ κατ' αὐτῶν πολὺ μέλι καὶ οἶνον λείβοντες ἀνήλισκον τὴν θυσίαν θᾶπτον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μὴ ὁ πανόπτης γένοιτο θεατῆς· καὶ τοῦτο δρῶσιν νηστεύοντες· κατὰ δὲ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον, ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες, τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας περὶ τοῦ θεοῦ μὲν ἀλλήλοις λαλοῦσι, τῆς δὲ νυκτὸς τῶν ἄστρον ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, βλέποντες εἰς αὐτὰ καὶ διὰ τῶν εὐχῶν θεοκλυτοῦντες· κατήρξαντο γὰρ οὗτοι πρῶτοι τῶν τε λοιπῶν ζῴων καὶ σφῶν αὐτῶν, ἀνάγκη καὶ οὐκ ἐπιθυμία τοῦτο πράξαντες (Text nach Reinach 1895, 8).

⁶² Jaeger 1938, 133–135; 1938a, 148; Gabba 1989, 619–620; Méléze-Modrzejewski 1990, 107–108, 112–113. Daß Himmelsbetrachtung zu Gotteserkenntnis führe, ist ein in der griechischen Philosophie verbreiteter Gedanke.

⁶³ Cf. Jaeger, 1938a, 143–144, hier 144: „Ein Grieche, der beim Opfer nichts zu schmausen hätte, würde es schon längst abgeschafft haben.“ Porphyrios, der Theophrast hier zitiert, setzt sich eben für die Abschaffung von Opferkult und Fleischverzehr ein.

⁶⁴ Cf. Hadas 1981, 107–108; Bar-Kochva 1996, 44–252.

⁶⁵ „Die sogenannten Juden bewohnen die am besten befestigte Stadt von allen, die die Einheimischen Jerusalem nennen. Sie sind gewohnt, jeden siebten Tag müßig zu sein und während der besagten Zeit weder Waffen zu tragen noch landwirtschaftliche Arbeiten zu ver-

Agatharchides suggeriert, daß die Juden ihre Stadt – die am besten befestigte überhaupt –, wenn sie sich nur wie vernünftige Menschen verhalten hätten, leicht hätten verteidigen können. Nicht nur handelt es sich seiner Meinung nach bei der Sabbatobservanz um einen weltfremden und unsinnigen Brauch, seine Darstellung verrät, daß er sie zudem für lächerlich hält. Denn anstatt sich nützlichen Dingen zu widmen, bringen nach seiner Beschreibung die Juden den ganzen Tag in Gebetshaltung verharrend in Sakralgebäuden zu. Aus den für die Juden ungünstigen Folgen der Sabbatobservanz während Ptolemaios' Angriff auf Jerusalem zieht er sogleich den Schluß, ihr ganzes Gesetz müsse unsinnig und schlecht sein. Die unterschiedlichen Wertesysteme zeigen sich hier überdeutlich, denn wofür Agatharchides keinerlei Verständnis aufbringen kann, das verdient für Iosephos höchste Bewunderung⁶⁶.

Zwar führt genau betrachtet keine dieser Erwähnungen der Juden, die Iosephos aus den Werken griechischer Schriftsteller anführt, in besonders alte Zeit zurück, dafür haben die von ihm zitierten Autoren in seinen Augen höchst Lößliches über die philosophischen Qualitäten und die Gesetzesobservanz der Juden zu sagen. Nach einer summarischen Nennung weiterer Schriftsteller, bei denen sich die Juden erwähnt finden (I 215–218), kommt Iosephos zu seinem nächsten Punkt, der Widerlegung der Verleumdungen und Schmähungen, die manche gegen sein Volk vorbringen (I 219). Wie sich im folgenden zeigen wird, sind damit vor allem Versionen der Exodus-Geschichte ursprünglich ägyptischer Provenienz gemeint, in denen der Auszug der Israeliten als Vertreibung unliebsamer Personen aus Ägypten dargestellt wird⁶⁷.

Der erste Autor, mit dem Iosephos sich in diesem Zusammenhang kritisch auseinandersetzt, ist der zuvor schon als Zeuge für das Alter der Juden angeführte Manetho⁶⁸. Denn die aus seinem Werk referierte Geschichte über die Fremdherrschaft und Vertreibung der Hyksos aus Ägypten findet noch eine Fortsetzung, die Iosephos nun freilich

richten noch sich um irgendwelche öffentlichen Angelegenheiten zu kümmern, sondern in den Heiligtümern beten sie mit ausgebreiteten Armen bis zum Abend. Als Ptolemaios, der Sohn des Lagos, mit seinen Streitkräften in die<se> Stadt kam und die Menschen < dort>, anstatt die Stadt zu beschützen, diese Dummheit einhielten, bekam ihr Vaterland < dadurch> einen harten Herrn, ihr Gesetz aber erwies sich als schlechter Brauch“ (cf. Plut. De superst. 8) (Sevenster 1975, 124–128; Schäfer 1997, 83–84. 88–89).

⁶⁶ I 212 τοῦτο μὲν Ἀγαθαρχίδῃ καταγέλωτος ἄξιον δοκεῖ, τοῖς δὲ μὴ μετὰ δυσμενείας ἐξετάζουσι φαίνεται μέγα καὶ πολλῶν ἄξιον ἐγκωμίων, εἰ καὶ σωτηρίας καὶ πατρίδος ἀνθρωποὶ τινες νόμων φυλακὴν καὶ τὴν πρὸς θεὸν εὐσέβειαν ἀεὶ προτιμῶσιν.

⁶⁷ Zur Darstellung des Exodus in der Bibel cf. in diesem Zusammenhang Görg 1978, passim.

⁶⁸ I 228–251 = FGrHist 609 F 10. Zur Diskussion, ob Iosephos möglicherweise ein sekundär überarbeiteter Manetho-Text vorlag, cf. Gager 1972, 116; Sevenster 1975, 186–188; Troiani 1975, 111–113; Aziza 1987, 53–55; Gabba 1989, 631–635; Pucci Ben Ze'ev 1993, 230–234; Droge 1996, 134–136; Schäfer 1997a, 196–202; Raspe 1998, 135–137; Berthelot 2003, 96–99.

nicht mehr zustimmend, sondern kritisch ablehnend zitiert⁶⁹: Der ägyptische König Amenophis möchte wie seine Vorfahren die Götter sehen und erhält dazu von einem Weisen⁷⁰ den Rat, er müsse zuvor das ganze Land von Leprakranken und allen anderen ‚Befleckten‘ reinigen⁷¹. Diese werden daraufhin in die Steinbrüche östlich des Nils zur Zwangsarbeit verbannt, unter ihnen auch einige von Lepra befallene gelehrte Priester. Doch angesichts der offensichtlichen Gewaltsamkeit des Vorgehens gegen die Unreinen bekommt der Weise ein schlechtes Gewissen (I 236). Er hinterläßt eine Unglücksprophezeiung für den König des Inhalts, daß die Leprösen Verbündete finden und diese 13 Jahre lang über Ägypten herrschen würden, und nimmt sich das Leben; der König aber verfällt in Mutlosigkeit. Nachdem die Unreinen sich einige Zeit lang in den Steinbrüchen abgemüht haben, geht Amenophis auf ihre Forderung ein und gibt ihnen die von den Hyksos verlassene Stadt Auaris, die Typhon, der *interpretatio Graeca* des ägyptischen Seth, geweiht ist. Dieser hatte zu Manethos Zeit die Rolle eines Antigottes und Feindes der übrigen ägyptischen Götter inne; fremde Invasoren sah man in ihm verkörpert⁷². In Auaris wählen sich die Unreinen einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zum Anführer und schwören, ihm in allem zu gehorchen. Osarsiph gibt ihnen zum Gesetz, „weder Götter zu verehren noch sich irgendeines der in Ägypten besonders unter dem Schutz der Religion stehenden heiligen Tiere zu enthalten, sondern alles zu opfern und aufzuessen, mit niemandem aber in Berührung zu kommen außer mit den Mitverschworenen“⁷³. Nach dieser Verschwörung gegen die ägyptische Religion, deren nationales Symbol die gerade wegen ihrer Andersheit als Repräsentation der Gottheit angesehenen heiligen Tiere waren⁷⁴, rüstet Osarsiph zum Krieg gegen Amenophis und ruft die Hyksos aus Jerusalem als Verbündete herbei. Zweihunderttausend von ihnen leisten der Aufforderung Folge und kommen nach Auaris. König Amenophis reagiert in Erinnerung an die Prophezeiung des Weisen verzweifelt. Er läßt die heiligen Tiere aus den Tempeln evakuieren und fordert die Priester auf, die Kultbilder zu verbergen. Seinen fünfjährigen Sohn gibt er zu einem Freund in Sicherheit. Mit dreihunderttausend Kriegern tritt er dem Feind entgegen. Doch bevor es noch zu Kampfhandlungen kommt, sieht er ein, daß er gegen die Götter kämpfen würde, zieht

⁶⁹ Zu Iosephos' unterschiedlicher Präsentationsstrategie der beiden Exzerpte cf. Barclay 2004, 11–112.

⁷⁰ Bei diesem Weisen, Amenophis Paapis, handelt es sich um eine berühmte, unter dem Pharaon Amenophis III. historisch bezeugte und in griechisch-römischer Zeit göttlich verehrte Persönlichkeit (Podemann Sørensen 1992, 165; Raspe 1998, 143; Assmann 1998, 56 u. 289 Anm. 65; 2002, 37 u. 50 Anm. 9).

⁷¹ I 233 ... εἰ καθαρὰν ἀπὸ τε λεπρῶν καὶ τῶν ἄλλων μιαρῶν ἀνθρώπων τὴν χῶραν ἅπασαν ποιήσειεν.

⁷² Yoyotte 1963, 140–141; Frankfurter 1992, 210–211; 1993, 164–166; van Henten/Abusch 1996, 278.

⁷³ I 239 ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς νόμον ἔθετο μήτε προσκυνεῖν θεοὺς μήτε τῶν μάλιστα ἐν Αἰγύπτῳ θεμιστευομένων ἱερῶν ζώων ἀπέχεσθαι μηδενός, πάντα δὲ θύειν καὶ ἀναλοῦν, συνάπτεσθαι δὲ μηδενὶ πλὴν τῶν συνωμοσμένων.

⁷⁴ Smelik/Hemelrijk 1984, 1860–1864; Raspe 1998, 152–153.

sich nach Memphis zurück, nimmt den Apis-Stier und die anderen dortigen heiligen Tiere und flieht mit seinem ganzen Gefolge und vielen Ägyptern nach Aithiopien, wo ihn der König freundlich aufnimmt. Die Jerusalemer richten zusammen mit den Unreinen eine Schreckensherrschaft in Ägypten ein, die noch viel schlimmer als die erste der Hyksos ist: Sie verbrennen Städte und Dörfer, plündern Tempel, beschädigen Götterstatuen, zwingen Priester, die heiligen Tiere zu schlachten, werfen diese dann nackt hinaus und benutzen die Tempel als Küchen für ihr frevelhaftes Opfermahl. Osarsiph habe seinen Namen in Moses geändert. Schließlich kehrt Amenophis zusammen mit seinem Sohn Ramses aus Aithiopien zurück und vertreibt Hyksos und Unreine bis zu den Grenzen Syriens.

Der Exodus der Juden aus Ägypten, die Begründung des Pascha-Festes und ein zentrales Ereignis der *historia sacra*, auf der die jüdische Identität beruht, wird in Manethos Geschichtsdarstellung unter umgekehrten Vorzeichen gewissermaßen aus ägyptischer Sicht erzählt⁷⁵. Bei Manetho geht dem Verlassen des Landes wie in der Bibel Versklavung und Zwangsarbeit voraus; dem biblischen Bundesschluß entspricht eine mosaische Verschwörung. Die jüdischen Gesetze beschreibt Manetho als „normative Inversion“⁷⁶ der in seiner eigenen Kultur gültigen. Aber auch für die antireligiösen Verschwörer gilt die für gewöhnlich der Aufrechterhaltung ritueller Reinheit dienende Absonderung: Zwar opfern und verspeisen sie die Tiere, die den Ägyptern heilig und zu töten verboten sind, doch unterstehen sie ihrerseits wiederum dem strengen Tabu, mit niemandem außer ihren Mitverschworenen in Berührung zu kommen.

Manethos Erzählung folgt in ihrem Aufbau demselben Schema wie die prophetischen Königsnovellen der ägyptischen Literatur. Deren Ankündigung einer durch Fremdherrschaft und daraus resultierender Verkehrung der Ordnung gekennzeichneten Leidenszeit, der Überwindung dieser durch eine Rettergestalt und des darauf folgenden Goldenen Zeitalters erscheint darin durch Projektion in die Vergangenheit historisiert⁷⁷. In Amenophis' Wunsch, die Götter zu sehen wie seine Vorfahren, kommt das Empfinden zum Ausdruck, sich in einer im Vergleich zur Vergangenheit gottfernen Zeit zu befinden⁷⁸. Schuld an dieser Gottesferne sind in Ägypten wohnende Unreine, die sich im Verlauf der Geschichte bezeichnenderweise in Fremdherrscher verwandeln. Den Ausgangspunkt dieser Konzeptualisierung bildet eine xenophobe Tradition, bestehend aus Reminiszenzen an die Fremdherrschaft der Hyksos und dem Feindbild der von Syrien und Palästina her aus der östlichen Wüste angreifenden ‚Asiaten‘⁷⁹, die sich leicht

⁷⁵ Cf. Bori 1990, 102–103. Droge (1996, 136–139) sieht darin dagegen keinen direkten Angriff auf den biblischen Bericht, sondern auf Hekataios von Abdera und von diesem abhängige jüdische Apologetik.

⁷⁶ Assmann 1998, 57–58; 2000, 126; cf. 1997, 16.

⁷⁷ McCown 1925, 400–401; Yoyotte 1963, 138–139; Podemann Sørensen 1992, 166–170; Dillery 1999, 102–107; Assmann 2000, 125.

⁷⁸ Podemann Sørensen 1992, 168. 179; Dillery 1999, 107–108.

⁷⁹ Cf. Redford 1970, 31–51; Assmann 1996, 441; 1998, 53–55; 2003, 90–91; Raspe 1998, 149; Görg 1998, 168–169.

auf zeitgenössische Immigranten übertragen ließ⁸⁰. Fremde galten den Ägyptern als unrein: Griechen wie Juden konnten die Erfahrung machen, daß Ägypter sie nicht küssen und nicht mit ihnen essen noch ihre Kochutensilien benutzen wollten⁸¹. Aussatz kann geradezu als physischer Ausdruck von Unreinheit und Gottesferne gelten⁸². In der Koalition zwischen der aussätzigen ägyptischen Gefolgschaft eines unreinen und abtrünnigen Priesters und den aus Jerusalem herbeigerufenen ‚Hyksos-Juden‘ könnte die bis zu einem gewissen Grade wohl unvermeidliche Kollaboration einheimischer Ägypter mit den hellenistischen Fremdherrschern in verschobener Weise konzeptualisiert sein⁸³. Darauf deutet in Manethos historisierter Schreckensvision auch die Einführung des in der Realität vor allem von Griechen praktizierten Opfermahles in den ägyptischen Tempeln, dem sogleich die heiligen Tiere der Ägypter zum Opfer fallen. Daß ein beträchtlicher Teil der im Dienste der Ptolemaier stehenden Söldnertruppen syrischer und jüdischer Provenienz war⁸⁴, hat bei der Verschiebung sicherlich eine Rolle gespielt. Fremdherrschaft bewirkt in dieser Konzeptualisierung Unreinheit, die Ägypten befleckt und damit letztlich die kosmische Ordnung stört⁸⁵.

Der nächste Schriftsteller, mit dem sich Iosephos kritisch befaßt, ist Chairemon, ein stoischer Philosoph und Grammatiker aus Alexandria, der den ägyptischen Priester-rang eines Tempelschreibers (ιερογραμματεύς) innehatte, möglicherweise einer der griechischen Gesandten im Zusammenhang mit den antijüdischen Unruhen 38 n.Chr. war und schließlich zum Erzieher des späteren Kaisers Nero berufen wurde⁸⁶. Chairemon hat folgende Version des Exodus zu bieten⁸⁷: König Amenophis erscheint die Göttin Isis im Traum und tadelt ihn dafür, daß ihr Heiligtum im Krieg zerstört worden sei. Der Traum spiegelt damit wohl die nach der Vorstellung der Ägypter bestehende magi-

⁸⁰ Raspe 1998, 154; cf. Tcherikover 1957, 4–5.

⁸¹ Hdt. II 41,3 τῶν εἵνεκα οὐτ' ἀνὴρ Αἰγύπτιος οὔτε γυνὴ ἄνδρα Ἑλληνα φιλήσει ἂν τῷ στόματι, οὐδὲ μαχαίρη ἀνδρὸς Ἑλληνικὴ χρήσεται οὐδ' ὀβελοῖσι οὐδὲ λέβητι, οὐδὲ κρέας καθαροῦ βοῦδος διατετημένον Ἑλληνικῆ μαχαίρῃ γεύσεται. Gen. 43,32 οὐ γὰρ ἐδύναντο οἱ Αἰγύπτιοι συνεσθίειν μετὰ τῶν Ἑβραίων ἄρτους, βδέλυγμα γὰρ ἐστὶν τοῖς Αἰγυπτίοις. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang auch ein sehr fragmentarisch erhaltener Privatbrief, dessen vermutlich jüdischer Adressat in Bezug auf die Einwohner von Memphis (in leicht fehlerhafter Orthographie) daran erinnert wird (CPJ 141,8–9): οἶδας γὰρ ὅτι βδελύσσονται Ἰουδαίους (Rémondon 1960, 254–261; Helck 1964, 103; Bohak 1996, 42; 2003, 35).

⁸² Cf. Yoyotte 1963, 139–140; Assmann 2000, 134–135. Wenn Philon von Alexandria in seiner Mosesbiographie die harte Zwangsarbeit, zu der die Ägypter die Juden herangezogen haben, als Ursache für deren schlechten Gesundheitszustand darstellt, so daß sie „wie unter einer Seuche“ dahinstarben (vit. Mos. I 39 ὡς ὑπὸ λοιμώδους φθορᾶς), so dürfte er damit intendieren, über die wahren Hintergründe der den Vorfahren der Juden zugeschriebenen Krankheiten aufzuklären (Braun 1938, 27–28).

⁸³ Cf. Yoyotte 1963, 140–141; Troiani 1977, 47.

⁸⁴ Tcherikover 1957, 11–15; Hengel 1976, 90–91, 116–119; 1989, 187–189, 191–192.

⁸⁵ Eddy 1961, 295–296; Lévy 1978, 69.

⁸⁶ van der Horst 1984, IX–XI.

⁸⁷ I 288–292 = FGrHist 618 F 1.

sche Solidarität zwischen Tempel und Land wider⁸⁸. Auf diesen Traum hin gibt ihm der Tempelschreiber Phritobautes die Deutung, er müsse das Land von „mit Befleckung Versehenen“ reinigen, damit „der Schrecken aufhöre“⁸⁹. Amenophis sammelt daher fünfundzwanzigtausend unreine Personen und verbannt sie. Deren Anführer sind die Tempelschreiber Moses und Ioseph, die auf ägyptisch Tisithen und Peteseph heißen. Diese treffen in Pelusium auf achtunddreißigtausend Menschen, die Amenophis nicht mit nach Ägypten hatte nehmen wollen, schließen mit diesen ein Bündnis und ziehen gegen Ägypten⁹⁰. Amenophis flieht nach Aithiopien, läßt jedoch seine schwangere Frau zurück, die in einer Höhle heimlich ihr Kind Ramses zur Welt bringt. Erwachsen geworden, vertreibt dieser die Juden – deren Identität mit den zuvor erwähnten Unreinen offensichtlich als selbstverständlich vorausgesetzt ist – nach Syrien und holt seinen Vater aus Aithiopien zurück.

Der unerfüllte Wunsch des Pharaos, die Götter zu sehen, aus Manethos Erzählung ist in der Fassung Chairemons bemerkenswerterweise durch eine Traumerscheinung der in der Kaiserzeit populären Göttin Isis ersetzt⁹¹. Der Königssohn und spätere Retter wird bei Chairemon nicht einfach zu Freunden in Sicherheit gebracht, sondern von seiner allein zurückgelassenen Mutter verborgen vor den Feinden in einer Höhle geboren. Dies wirkt beinahe wie eine Historisierung des Osiris-Mythos, in dem Isis im Verborgenen das Retterkind Horus zur Welt bringt, das dann Osiris' Mörder Seth-Typhon besiegen wird⁹². Isis' Gegenspieler Seth-Typhon, der als Verkörperung der Peripherie Ägyptens und der von dort ausgehenden Bedrohung durch die Wüste und durch fremde Eroberer gilt, wird in Plutarchs Schrift *Über Isis und Osiris* (31) zum Stammvater der Juden, nachdem er sieben Tage lang auf einem Esel durch die Wüste geflohen ist⁹³.

Eine dritte Version der Exodus-Geschichte referiert Iosephos aus Lysimachos von Alexandria, einem Mythographen und Grammatiker, der wohl gegen Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. literarisch tätig war⁹⁴. In Lysimachos' Fassung entsteht das Volk der Juden nicht erst durch eine unter König Amenophis erfolgte Vertreibung aus Ägypten, sondern existiert dort bereits unter der Herrschaft eines Pharaos namens Bokchoris. Lysimachos zufolge handelt es sich bei den Juden um Menschen, die von Lepra, Aus-

⁸⁸ Yoyotte 1963, 139.

⁸⁹ I 289 ἐὰν τῶν τοῦς μολυσμοῦς ἐχόντων ἀνδρῶν καθάρη τὴν Αἴγυπτον, παύσεσθαι τῆς πτόας αὐτόν.

⁹⁰ Das Motiv der Verschwörung scheint in Chairemons Version gefehlt zu haben (Aziza 1987, 61).

⁹¹ Frankfurter 1992, 208.

⁹² van Henten/Abusch 1996, 280–282.

⁹³ Lévy 1978, 74; Assmann 1996, 438. 440; 1998, 70–71; Bar-Kochva 1996a, 316–321; van Henten/Abusch 1996, 288–293. Interessanterweise ersetzt die *Septuaginta* in der Erzählung von Moses' Rückkehr aus Midian nach Ägypten (Ex. 4,20) die hebräischen Esel, auf denen er seine Frau und seine Kinder reiten läßt, durch griechische Lasttiere (ἐπὶ τὰ ὑποζύγια).

⁹⁴ I 304–311 = FGrHist 621 F 1 (Bar-Kochva 2001, 18–20. 23–24). Aziza (1987, 57) interpretiert Lysimachos' Exodus-Version vor dem Hintergrund von Onias' Tempelbau.

schlag und anderen Krankheiten befallen sind und deshalb in die Tempel fliehen, um dort um Nahrung zu betteln⁹⁵. Zahlreiche Menschen werden krank – offenbar, weil sie sich bei den Tempelbettlern angesteckt haben –, und es kommt zu einem Ernteausfall in Ägypten. Daraufhin befragt Bokchoris das Orakel Ammons und erhält die Auskunft, „er solle die Heiligtümer reinigen von unreinen und unfrohen Menschen und diese aus den Heiligtümern in die Wüste vertreiben. Die Aussätzigen aber und Leprakranken solle er ertränken, da die Sonne erzürnt darüber sei, daß sie am Leben seien. Die Heiligtümer solle er rituell reinigen, und so werde die Erde Früchte tragen“⁹⁶.

Vermutlich hat Lysimachos in seiner Version zwei ursprünglich ägyptische Fassungen der Exodusgeschichte zusammengefügt, nach deren einer das Volk der Juden aus Leprakranken, nach deren anderer es aus gottlosen und frevelhaften Menschen entstanden ist. Darin gleicht seine Darstellung der wohl aus Poseidonios stammenden der Antiochos-Berater bei Diodor⁹⁷. Das Ertränken der Aussätzigen im Meer dürfte als eine Art Anti-Parallele zur biblischen Exodustradition konstruiert sein, nach der bekanntlich die Ägypter im Meer ertrinken. Das Motiv der Tempelbettler erscheint bei Lysimachos dagegen als ein neues Element, das eher vor griechischem als vor ägyptischem Hintergrund verständlich wird, denn die Assoziation von Juden mit Bettlern kommt in der griechischen wie römischen Literatur auch sonst vor: Artemidor nennt in seinem *Traumdeutungsbuch* ‚Synagoge‘ in derselben Rubrik mit „Bettlern, Jammergestalten und Landstreichern“ – wovon zu träumen Männern wie Frauen Kummer und Unglück verheiße, denn niemand gehe in die Synagoge, außer wenn er Sorgen habe⁹⁸. In römischen Satiren finden sich bettelarme Juden, die die ehrwürdigen und heiligen Plätze des Alten Rom jetzt in Beschlag nehmen⁹⁹, und jüdische Mütter, die ihre Kinder zum Betteln schicken¹⁰⁰. Der Mathematiker Kleomedes tadelt das Sprachniveau des Philosophen Epikur unter anderem mit dem Vergleich „wie mitten aus der Synagoge und denen, die bei ihr betteln, eine Judensprache, schlecht geprägt und noch viel niedriger als

⁹⁵ I 305 λέγει γὰρ ἐπὶ Βοκχόρεως τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως τὸν λαὸν τῶν Ἰουδαίων, λεπρούς ὄντας καὶ ψωρούς καὶ ἄλλα νοσήματά τινα ἔχοντας εἰς τὰ ἱερὰ καταφεύγοντας μεταίτειν τροφήν.

⁹⁶ I 306 τὰ ἱερὰ καθάραι ἀπ’ ἀνθρώπων ἀνάγκων καὶ δυσσεβῶν, ἐκβαλόντα αὐτοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν εἰς τόπους ἐρήμους, τοὺς δὲ ψωρούς καὶ λεπρούς βυθίσαι, ὡς τοῦ ἡλίου ἀγανακτοῦντος ἐπὶ τῇ τούτων ζῳῇ, καὶ τὰ ἱερὰ ἀγνίσαι, καὶ οὕτω τὴν γῆν καρποφορήσειν.

⁹⁷ Bar-Kochva 2001, 16–18. 21–23; Berthelot 2003, 110–111.

⁹⁸ III 53 προσευχὴ καὶ μεταίται καὶ πάντες ἄνθρωποι προίκται καὶ οἰκτροὶ καὶ πτωχοὶ λύπην καὶ φροντίδα καὶ τηκεδόνα τῆς ψυχῆς καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ προαγορεύουσι· τοῦτο μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄπεισιν εἰς προσευχὴν μὴ οὐχὶ φροντίζων, ...

⁹⁹ Juvenal III 13–14.

¹⁰⁰ Martial XII 57,13.

die Kriechtiere“¹⁰¹. Dahinter scheint das Vorurteil und der Vorwurf hervor, Juden seien nicht nur selbst arm und ungebildet, sondern zögen durch ihre Wohltätigkeit auch noch Bettler an, so daß ihre Synagogen einen Sammelpunkt für unerwünschte soziale Randgruppen bildeten¹⁰².

Lysimachos' Pharaon Bokchoris läßt also die von Lepra und Ausschlag Befallenen im Meer ertränken, die anderen in der Wüste aussetzen. Dort ausgesetzt, entzündeten sie bei Anbruch der Nacht ein Feuer und Lampen; die folgende Nacht über fasten sie und flehen die Götter um Rettung an (I 307–308). Lysimachos scheint hier, ausgehend von dem, was unter Nichtjuden an Kenntnis über die jüdischen Kultbräuche verbreitet war¹⁰³, eine Art Aition für die Sabbatfeier konstruieren zu wollen. Am folgenden Tag rät ihnen „ein gewisser Moses“, sie sollten sich auf den Weg in bewohntes Land machen, und des weiteren „habe er sie aufgefordert, weder irgendeinem von den Menschen wohlgesonnen zu sein noch <irgendjemandem> das Beste zu raten, sondern das Schlechtere, und die Tempel und Altäre der Götter, auf die sie träfen, zu zerstören“¹⁰⁴. Die anderen heißen das gut und machen sich unter Strapazen auf den Weg durch die Wüste (I 310–311):

... καὶ τοὺς τε ἀνθρώπους ὑβρίζοντας καὶ τὰ ἱερά συλῶντας καὶ ἐμπρήσαντας ἐλθεῖν εἰς τὴν νῦν Ἰουδαίαν προσαγορευομένην, κτίσαντας δὲ πόλιν ἐνταῦθα κατοικεῖν. τὸ δὲ ἄστυ τοῦτο Ἱερόσυλα ἀπὸ τῆς ἐκεῖνων διαθέσεως ὠνομάσθαι. ὕστερον δ' αὐτοὺς ἐπικρατήσαντας χρόνῳ διαλλάξαι τὴν ὀνομασίαν πρὸς τὸ <μῆ> ὀνειδίζεσθαι, καὶ τὴν τε πόλιν Ἱεροσόλυμα καὶ αὐτοὺς Ἱεροσολυμίτας προσαγορεύεσθαι.¹⁰⁵

In seiner Version der Exodus-Geschichte stellt Lysimachos die Juden nicht nur als gottlose Frevler dar, sondern sucht sie auch als Ratgeber zu diskreditieren. Das Motiv erscheint dann in popularisierter Form in der römischen Satire, wo von einem „Geheimbuch“ die Rede ist, in dem Moses seinen Anhängern die Vorschrift hinterlassen habe, niemandem außer den eigenen Religionsgenossen den Weg oder eine Wasserstelle zu

¹⁰¹ *Theoria Kyklike* II 1 ... τὰ δὲ ἀπὸ μέσης τῆς προσευχῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐταῖς προσαιτούντων, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἐρπετῶν ταπεινότερα.

¹⁰² Cf. Hengel 1971, 172; Daniel 1979, 52–53; Feldman 1986, 33; 1998, 93.

¹⁰³ Cf. Sevenster 1975, 131–132; Schäfer 1997, 89–91; Williams 2004, passim; Labow 2005, 323–324.

¹⁰⁴ I 309 Μωυσῆν τινα ... παρακελεύεσθαι τε αὐτοῖς μῆτε ἀνθρώπων τινὲ εὐνοεῖν μῆτε τάριστα συμβουλευεῖν ἀλλὰ τὰ χεῖρονα, θεῶν τε ναοὺς καὶ βωμούς, οἷς ἂν περιτύχωσιν, ἀνατρέπειν.

¹⁰⁵ „Menschen mißhandelnd und Tempel plündernd und verbrennend, seien sie schließlich in das Land gekommen, das jetzt Judaea heißt, hätten eine Stadt gegründet und sich dort niedergelassen. Die Stadt sei wegen ihrer Vorliebe <für Tempelraub> Hierosyla genannt worden. Nachdem sie zu Macht gekommen seien, hätten sie später den Namen geändert, um nicht Ziel von Tadel zu werden. Die Stadt werde Jerusalem und sie selbst Jerusalemiten genannt.“

weisen¹⁰⁶. Durch die feindselige Etymologie, die Lysimachos für den Namen der Stadt Jerusalem bietet, suggeriert er in pseudowissenschaftlicher Weise, historisch zuverlässige Informationen über die Frühgeschichte und den wahren Charakter der Juden ans Licht zu bringen¹⁰⁷.

Die durch die Juden bedrohte Religion ist bei Lysimachos nicht speziell die ägyptische, sondern vielmehr die allgemeine Religion hellenistischer Zeit, die ihren sichtbaren Ausdruck im öffentlichen Raum in Altären und Tempeln findet. Die jüdischen Tempelzerstörer dürften ihre Existenz in seiner Ursprungsgeschichte der Juden einer Rückprojizierung des Vorgehens der Hasmonäer gegen die hellenistischen Kulte in ihrem Herrschaftsbereich verdanken¹⁰⁸. Entsprechende, beim Erreichen des Gelobten Landes zu befolgende Anweisungen finden sich tatsächlich im *Deuteronomium*¹⁰⁹. In der Abschiedsrede, die Iosephos Moses in den *Antiquitates* halten läßt, verbietet dieser dagegen ausdrücklich Blasphemie gegen fremde Götter und Tempelraub: „Keiner soll die Götter verunglimpfen, die andere Gemeinwesen verehren, noch darf man fremde Heiligtümer ausrauben noch die Weihgabe irgendeines Gottes wegnehmen“¹¹⁰. Iosephos aktualisiert damit gewissermaßen das *Deuteronomium*, das zwar die Zerstörung fremder Heiligtümer gebietet, etwas von dort für sich zu nehmen jedoch strengstens untersagt (7,25), für die Diaspora-Situation. Es ist nun nicht mehr von den Kulturen der Völker im Gelobten Land die Rede, sondern von den Göttern, die die anderen πόλεις verehren¹¹¹. Diesen gegenüber wird Toleranz gefordert.

¹⁰⁶ Iuv. XIV 102–104 ... *tradidit arcano quodcumque uolumine Moses / non monstrare uias eadem nisi sacra colenti / quaesitum ad fontem solos deducere uerpos*. Gegen dieses Vorurteil schreibt Iosephos (c. Ap. II 211): τᾶλλα δὲ προείρηκεν, ὃν ἡ μετάδοσις ἐστὶν ἀναγκαία: πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ, ὕδωρ, τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιορᾶν, ἐπιεικείς δὲ καὶ τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους κριθέντας εἶναι (cf. ant. IV 276) (Hata 1987, 193; Feldman 1990, 124–125).

¹⁰⁷ In Wirklichkeit dürfte es sich bei der gräzisierten Form des Stadtnamens Jerusalem zu Ἱεροσόλυμα um ein bewußt gebildetes Compositum handeln, dessen erster Teil ἱερο- den Charakter Jerusalems als Tempelstadt hervorheben, dessen zweiter dagegen einen Zusammenhang mit den „berühmten Solymern“ Homers (II. VI 184) herstellen soll (Hengel 1976, 165–166). Jüdisch-hellenistische Autoren etymologisieren den griechischen Namen wiederum, indem sie ihn von „Heiligtum Salomons“ (Euseb. praep. ev. IX 34,13 = Eupolemos F 2 Holladay: ἱερὸν Σολομῶνος) oder „Heiligtum des Asyls“ (Ios. ant. VII 67: Σόλυμα aus *šlm* = ἀσφάλεια) herleiten (Hadas 1981, 115).

¹⁰⁸ Bar-Kochva 2001, 23; Berthelot 2003, 109.

¹⁰⁹ 7,5 τοὺς βωμοὺς αὐτῶν καθελείτε καὶ τὰς στήλας αὐτῶν συντρίψετε καὶ τὰ ἄλση αὐτῶν ἐκκόψετε καὶ τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν κατακαύσετε πυρὶ.

¹¹⁰ IV 207 βλασφημεῖτω δὲ μηδεὶς θεοὺς οὐς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι· μηδὲ συλᾶν ἱερά ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ἢ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν. Bereits Philon von Alexandria hat das biblische Gebot zu einem allgemeinen Verbot des Tempelraubes umformuliert (*Hypothetica* F 1 = Euseb. praep. ev. VIII 7,4) (Hata 1987, 193; van der Horst 1998, 128–129).

¹¹¹ Dellings 1956, 264–265. Zur Formulierung cf. Plat. Apol. 24 b 9.

In seiner Kritik an Lysimachos versäumt Iosephos nicht, darauf hinzuweisen, daß der differierende Name des herrschenden Königs – Amenophis bei Manetho und Chairemon, Bokchoris bei Lysimachos – nicht gerade zur historischen Glaubwürdigkeit der jüdischen Ursprungsgeschichte, wie sie sich bei diesen Autoren dargestellt findet, beiträgt (I 312). Doch ist es wohl kein Zufall, daß die beiden Königsnamen, mit denen die antijüdischen Versionen der Exodusgeschichte verbunden werden, sich auch in wohl aus oppositionellen Kreisen der ägyptischen Priesterschaft stammenden apokalyptischen Texten finden¹¹²: So erscheint im sogenannten *Orakel des Lammes*, einem demotischen Text, der wohl zunächst die Herrschaft der Perser zum Thema gehabt hat und dann auf diejenige der Ptolemaier aktualisiert worden ist, Pharao Bokchoris als Empfänger der von einem Lamm prophezeiten Unheilsbotschaft von der Ägypten bevorstehenden Zeit der Fremdherrschaft¹¹³. Im sogenannten *Töpferorakel*, einem wohl im 2. Jahrhundert v.Chr. entstandenen, auf mehreren Papyrosfragmenten in griechischer Sprache überlieferten Text, ist Amenophis der Pharao, an den sich eine von einem Töpfer vorgetragene Unheilprophezeiung richtet, die in verschlüsselter Sprache von der Herrschaft der Ptolemaier spricht¹¹⁴: So wird der König über Ägypten von einer von ‚Typhoniern‘ – dies die in der Prophezeiung fast durchgehend für die Griechen verwendete Bezeichnung – neugegründeten Stadt (Alexandria) aus herrschen, deren Einwohner die <ägyptischen> Götterbilder einschmelzen und einen selbstgemachten Gott (Serapis) daraus fertigen werden¹¹⁵. Von diesem Text existiert auch eine antijüdische Rezension¹¹⁶, die die Aufforderung enthält, „geh also auf die Juden los“, da sonst „die Gesetzesbrecher und <schon einmal> aus Ägypten Vertriebenen gemäß dem Zorn der Isis <wieder> das Land des Helios bewohnen werden“¹¹⁷. Wie bei Chairemon besteht

¹¹² Yoyotte 1963, 138; Gabba 1989, 653; Assmann 1996, 441–442; 1997, 15. 21; 1998, 57.

¹¹³ Huss 1994, 163–165.

¹¹⁴ Koenen 1968, 186–187; cf. 1984, 13; Huss 1994, 165–179.

¹¹⁵ P₃ Col. I Z. 1–4 ἄρξει δὲ τῆς Αἰγύπτου [εἰσβά]ς εἰς τὴν κτιζομένην[ν] πόλιν, ἥτις τοὺς θεοὺς [ἐκ και]νοῦ χωνεύσασα ἴδιον πλ[ά]σμα ἑαυτῇ ποιή[σει· ἰδρ]υθεῖσα δὲ ὑπὸ τῶν Τυ[φ]ωνίων ... (Koenen 1968, 199; cf. 2002, 169).

¹¹⁶ Der Text (CPJ 520) ist auf einem Papyrus aus dem dritten Jhd. n.Chr. überliefert. Eine Entstehungszeit der Prophezeiung in der zweiten Hälfte des zweiten Jhdts. v.Chr. – wohl aus Anlaß des Tempels, den der jüdische Priester Onias, nachdem seine Familie das Amt des Hohen Priesters in Jerusalem verloren hatte, einer biblischen Prophezeiung folgend (Jes. 19,18–21), als Verbündeter der ptolemäischen Herrscher im νομός von Heliopolis erbaute – ist wahrscheinlich (Bohak 1995, passim; Koenen 2002, 184–185).

¹¹⁷ P₄ Z. 4–10 ἐπελθε οὖν Ἰουδαίοις. μὴ ἀφῆς τὴν σὴν πόλιν ἔρημον γενέσθαι. [τὸ γὰρ μέγιστόν σου ἱερ]ῶν <ψ>άμ<μ>η ἵππων ἔσται ἀνομη[μάτων τε ἔσται (?) πλῆ]ρες. καὶ ἀντὶ προφητῶν οἱ παράνομοι [καὶ οἱ πρότερον] ἐξ Αἰγύπτου ἐκβεβλημένοι κατὰ χόλον Ἰσιδος [τὴν Ἥλιου πόλιν] κατοικήσουσι. Der Text folgt der Neuedition Koenens 2002, 162–163 (cf. auch Koenen 1968a, 257–258; Bohak 1995, 33–34).

auch in diesem Text ein Zusammenhang zwischen Isis' Zorn und dem Aufenthalt der Juden in Ägypten.

Im Motiv der Antireligiosität und des typhonischen Charakters der Fremdherrscher weisen die antigriechischen und die antijüdischen Konzeptualisierungen somit enge Parallelen auf¹¹⁸, was wiederum darauf hindeutet, daß letztere Produkt einer Aggressionsverschiebung sind. Den Griechen war diese ägyptische Strategie offenbar so wenig bewußt, daß sie die xenophoben antijüdischen Konzeptualisierungen unbesehen als historisch zuverlässige alte ägyptische Tradition akzeptierten und in ihre eigenen literarischen Werke übernahmen. Neben Lysimachos sind hier Hekataios von Abdera und die bei Diodor referierte Rede der Antiochos-Berater zu nennen. In den bei diesen griechischen Autoren tradierten Versionen der Exodus-Geschichte üben die Juden jedoch anders als in denen der graeco-ägyptischen Schriftsteller interessanterweise keinerlei Herrschaft über Ägypten aus, sondern werden ganz im Gegenteil aufgrund von Fremdheit oder Krankheit von dort vertrieben und befinden sich damit in einer durch äußerste Schwäche und Rechtlosigkeit gekennzeichneten Sozialposition.

b) Buch II: Insoziabilität und Ritualmord

Das zweite Buch seiner Schrift *Gegen Apion* beginnt Iosephos mit einer Kritik antijüdischer Passagen im Werk des Didymos-Schülers und alexandrinischen Grammatikers Apion, der während des Pogroms gegen die alexandrinischen Juden zu den Anführern der antijüdischen Partei gehört hatte und später als Lehrer in Rom tätig war. Die von Iosephos kritisierten antijüdischen Abschnitte fanden sich wohl in Apions fünf Bücher umfassenden *Aigyptiaka*, vermutlich insbesondere in deren viertem Buch¹¹⁹. Apion scheint darin in Bezug auf die Juden drei Themen behandelt zu haben: Eine historische Darstellung ihres Auszugs aus Ägypten mit antijüdischer Tendenz, eine Anklage gegen die Juden Alexandrias, die vermutlich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen um deren Rechtsstatus zu sehen ist, und eine Diffamierung der jüdischen Religion im allgemeinen (II 6).

Für seine Kenntnis der Moses-Geschichte beruft Apion sich auf die Autorität ägyptischer Ältester, denen zufolge Moses ein Heliopolitaner gewesen sei, der nach Absolvierung einer gründlichen ägyptischen Ausbildung Synagogen eingerichtet und die Sonnenuhr erfunden habe¹²⁰. Indem er die Gebetsrichtung ägyptischer Juden vom

¹¹⁸ van Henten/Abusch 1996, 282–284; Koenen 2002, 185.

¹¹⁹ Troiani 1977, 50; van der Horst 2002, 210–211.

¹²⁰ II 10–11 = FGGrHist 616 F 1 Μωσῆς, ὡς ἤκουσα παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν Αἰγυπτίων, ἦν Ἡλιοπολίτης, ὃς πατρίοις ἔθεσι κατηγορημένος αἰθρίουσ προσευχὰς ἀνήγγεν εἰς οἴους εἶχεν ἢ πόλις περιβόλους, πρὸς ἀφελιώτην δὲ πάσας ἀπέστρεφεν· ὧδε γὰρ καὶ Ἡλίου κεῖται πόλις. ἀντὶ δὲ ὀβελῶν ἔσθησε κίονας, ὑφ' οἷς ἦν ἐκτύπωμα σκάφη, σκιά δ' ἀνδριάντος ἐπ' αὐτὴν διακειμένη, ὡς ὄν ἐν αἰθέρι τοῦτον ἀεὶ τὸν δρόμον ἡλίω συμπεριπολεῖ. Sonnenuhren scheinen tatsächlich zur

heliopolitanischen Sonnenkult herleitet und Moses als Heliopolitaner darstellt, läßt Apion das Judentum als Ableger der ägyptischen Religion erscheinen, bestreitet ihm damit Alter und Originalität und bringt die Juden mit den Ägyptern in Verbindung, d.h. mit der Bevölkerungsgruppe, die in der Gesellschaft des römischen Ägypten die unterste soziale Stellung einnahm¹²¹. Für die „ägyptischen Ältesten“, auf die Apion sich dabei als traditionsgarantierende Autorität beruft, hat Iosephos nichts als Spott übrig¹²². Allerdings führt Philon von Alexandria zu Beginn seiner Moses-Biographie jüdische Älteste an, deren Überlieferungen ihm neben den biblischen Mosesbüchern als Quelle dienen¹²³. Apions ägyptische Älteste dürften somit eine analoge Rolle als Traditionsgaranten der im Widerspruch zur jüdischen stehenden ägyptischen Mosesüberlieferung spielen, die Apion als die historisch zuverlässigere propagieren will. Denn gerade die Fremden in der Regel nicht zugänglichen mündlichen Traditionen erscheinen geeignet, im Diskurs interethnischer Rivalität für Authentizität zu bürgen.

Moses hat Apion zufolge die Leprakranken, Blinden und Lahmen aus Ägypten herausgeführt¹²⁴. Die Kombination von Aussätzigen mit Blinden und Lahmen im Kontext eines Zuges durch die Wüste scheint zunächst wenig Sinn zu ergeben, will man nicht annehmen, daß hinter Apions Moses ein apokalyptischer Prophet hervorsieht, der einer exemplarischen Gruppe von Erlösungsbedürftigen¹²⁵ das durch den Auszug aus Ägypten symbolisierte Heil bringt¹²⁶. Apion könnte hier eine genuin jüdische Tradition eschatologischer Ausrichtung verwendet und historisiert haben.

In Zusammenhang mit der Wüstenwanderung nennt Apion als anzüglichen und äußerst gehässiges Aition für den Sabbat, daß am siebten Tag „geschwollene Scham-

Ausstattung hellenistischer Synagogen in Ägypten gehört zu haben (CIJ 1531; Hengel 1971, 171–172).

¹²¹ Cf. Reinach 1895, 126; Gager 1972, 123; Assmann 1998, 65.

¹²² Π 13–14 ἀκοῦσαι δὲ φησι τῶν πρεσβυτέρων ὅτι Μωσῆς ἦν Ἡλιοπολίτης, δῆλον ὅτι νεώτερος μὲν ἂν αὐτός, ἐκείνοις δὲ πιστεύσας τοῖς διὰ τὴν ἡλικίαν ἐπισταμένοις αὐτὸν καὶ συγγενομένοις.

¹²³ vit. Mos. I 4 ... τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ κακὰ βίβλων τῶν ἱερῶν, ἃς θαυμάσια μνημεῖα τῆς αὐτοῦ σοφίας ἀπολέλοιπε, καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις αἰεὶ συνύφαινον καὶ διὰ τοῦτ' ἔδοξα μᾶλλον ἑτέρων τὰ περὶ τὸν βίον ἀκριβῶσαι.

¹²⁴ Π 15 = FGrHist 616 F 4a ... φησι τὸν Μωσῆν ἐξαγαγεῖν τοὺς λεπρῶντας καὶ τυφλοὺς καὶ τὰς βάσεις πεπρωμένους.

¹²⁵ Cf. Lk. 7,22 = Mt. 11,5.

¹²⁶ Mehrere jüdische Propheten, die ihre Anhängerschaft in die Wüste führen oder zu führen planen, sind für das 1. Jhd. n.Chr. historisch bezeugt: Theudas will seine Anhänger aus Judaea über den Jordan führen (Ios. ant. XX 97; cf. Act. Ap. 5,36); unbenannte Propheten führen die Menge in die Wüste, weil Gott ihnen dort „Zeichen der Freiheit“ zeigen werde (Ios. bell. II 259 = ant. XX 167–168); ein Prophet aus Ägypten führt seine 3000 Anhänger aus der Wüste auf den Ölberg (Ios. bell. II 261–262; Act. Ap. 21,38; cf. Ios. ant. XX 169); ein unbenannter Prophet verspricht denen, die ihm in die Wüste folgen wollen, σωτηρίαν ... καὶ παῦλαν κακῶν (Ios. ant. XX 188). Jonathan, ein jüdischer Weber aus Kyrene, führt seine Anhänger in die libysche Wüste (Ios. bell. VII 438).

drüsen“ die Juden zur Rast gezwungen hätten, was wohl im Sinne des bei Meleagros von Gadara (Anth. Pal. V 160,3–4) erwähnten σαββατικὸς ... πόθος zu verstehen sein dürfte. Dieses Aition beruht vermutlich auf einer von Apion selbst erfundenen Etymologie, die in pseudowissenschaftlicher Manier als ein weiterer Beweis für die ägyptische Herkunft der Juden dienen soll¹²⁷.

Die Ursprungsgeschichte des jüdischen Gesetzes gibt Apion im wesentlichen korrekt wieder: Moses sei auf den Sinai-Berg gestiegen und habe sich dort für vierzig Tage verborgen, danach habe er den Juden ihre Gesetze gegeben (II 25)¹²⁸. Vermutlich hat Apion also auch hier auf jüdische Traditionen zurückgegriffen.

Apions drei Hauptvorwürfe gegen die alexandrinischen Juden lassen sich folgendermaßen referieren: Sie würden nicht dieselben Götter verehren wie die Alexandriner¹²⁹, sie seien überall zu finden und würden untereinander immer zusammenhalten – weshalb er ihnen auch die Schuld an den alexandrinischen Unruhen anlastet¹³⁰ – und sie stellten keine Kaiserbilder auf¹³¹ – was die Judengegner während des Pogroms unter der Herrschaft Caligulas in den alexandrinischen Synagogen mit Gewalt durchführten¹³².

Apion behauptet, im Jerusalemer Tempel werde ein Eselskopf verehrt¹³³, und unterstellt den Juden zudem, Ritualmord und Kannibalismus zu praktizieren¹³⁴: Antiochos Epiphanes habe, als er den Tempel in Jerusalem plünderte, dort einen griechischen Gefangenen gefunden, der als Menschenopfer gemästet worden sei, und diesen damit kurz vor dem für die Opferung festgelegten Tag gerettet. Der Gefangene selbst habe ihm die Auskunft über den Opferbrauch gegeben, „sie würden einen griechischen Fremden ergreifen, diesen ein Jahr lang mästen und in einen bestimmten Wald führen. Dort wür-

¹²⁷ II 21 = FGrHist 616 F 4c ὁδεύσαντες, γὰρ φησιν, ἐξ ἡμερῶν ὁδὸν βουβῶνας ἔσχον καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀνεπαύσαντο σωθέντες εἰς τὴν χώραν τὴν νῦν Ἰουδαίαν λεγομένην, καὶ ἐκάλεσαν τὴν ἡμέραν σάββατον σώζοντες τὴν Αἰγυπτίων γλῶτταν· τὸ γὰρ βουβῶνος ἄλγος καλοῦσιν Αἰγύπτιοι σαββῶ (van der Horst 2002, 221).

¹²⁸ Cf. Ex. 24,16–18 (Gager 1972, 124; Aziza 1987, 64).

¹²⁹ II 65 = FGrHist 616 F 4g *sed super haec, „quomodo ergo“, inquit, „si sunt ciues, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?“* Dieselbe Position wird von den Bürgern der kleinasiatischen Städte vertreten (Ios. ant. XII 125–126).

¹³⁰ II 68 = FGrHist 616 F 4g *is autem etiam seditionis causas nobis apponit ... cur omnes nos culpata ubique positos eo quod noscamur habere concordiam?* (cf. Cic. pro Flacc. 28,66) (Troiani 1977, 34).

¹³¹ II 73 = FGrHist 616 F 4g *itaque derogare nobis Apion conatus est, quia imperatorum non statuamus imagines.*

¹³² Phil. c. Flacc. 41–42; Leg. ad Gaium 134–137.

¹³³ II 80; cf. auch II 112–114. Zur ‚Onolatrie‘ cf. Bickermann 1927, 256–264; Heine-mann 1931, 29–30; Lévy 1978, 73–75; Bori 1990, 104–113; Bar-Kochva 1996a, passim; van Henten/Abusch 1996, 284–288; Schäfer 1997, 55–62.

¹³⁴ II 89–96 = FGrHist 616 F 4i. Als Quelle Apions vermutet Bickermann (1927, 182–187) im Zusammenhang mit der Entweihung des Jerusalemer Tempels durch Antiochos IV. Epiphanes entstandene seleukidische Propagandaliteratur.

den sie diesen Menschen töten, seinen Leichnam ihren Riten gemäß als Opfer darbringen und von seinen Eingeweiden kosten. Bei der Opferung des Griechen würden sie einen Eid schwören, Feindschaft gegen die Griechen zu halten, und dann die Überreste des sterbenden Menschen in irgendeine Grube werfen¹³⁵.

Ritualmord in Verbindung mit Eselskult zu praktizieren, wirft auch der nur aus der *Suda* bekannte Autor Damokritos den Juden vor. Ihm zufolge fangen die Juden alle drei bzw. sieben Jahre einen Fremden ein und zerreißen ihn in kleine Stücke¹³⁶. Bei Apion handelt es sich dagegen um ein alljährlich stattfindendes Ritual, das mit einem Eidswur verbunden ist. Das Motiv des Kostens von den Eingeweiden eines gemeinsam dargebrachten Menschenopfers gehört geradezu zur Topik der Darstellung politischer Verschwörungen in der antiken Historiographie¹³⁷ und der Praxis von Räuberbanden in der Romanliteratur¹³⁸. Die Tradition, die derartige Greuelthaten den Bukoloi, quasi mythischen im Delta-Gebiet des Nils beheimateten ägyptischen Banditen, zuschreibt, geht vielleicht schon auf hellenistische Zeit zurück¹³⁹. Während man außerhalb der graeco-römischen Kultur stehenden Barbaren zutraute, Ritualmorde als Bestandteil ihres Kultes offen zu praktizieren, behauptet Apion von den Juden, sie mästeten ihr Opfer heimlich im Inneren ihres Tempels, zu dem Nichtjuden der Zutritt bekanntlich verboten war. In dieser Konzeptualisierung zeigt sich, daß Apion die Juden als Feinde im Inneren seiner eigenen Kultur betrachtet¹⁴⁰. Der Vorwurf heimlichen Ritualmordes, meist verbunden mit Kannibalismus, wurde in der Antike häufiger gegen Minoritäten erhoben, durch die die antike Mehrheitsgesellschaft sich in ihrer Identität bedroht fühlte und die sie deshalb zu marginalisieren wünschte¹⁴¹.

¹³⁵ II 95 ... *et comprahendere quidem Graecum peregrinum eumque annali tempore saginare, et deductum ad quandam siluam occidere quidem eum hominem eiusque corpus sacrificare secundum suas sollemnitates, et gustare ex eius uisceribus, et iusiurandum facere in immolatione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent, et tunc in quandam foueam reliqua hominis pereuntis abicere.*

¹³⁶ *Suda* s.v. Δαμόκριτος = FGrHist 730 F 1 ... *περὶ Ἰουδαίων, ἐν ᾧ φησὶν ὅτι χρυσὴν ὄνου κεφαλὴν προσεκύνουν καὶ κατὰ ἑπταετίαν ξένον ἀγρεύοντες προσέφερον, καὶ κατὰ λεπτὰ τὰς σάρκας διέξαινον, καὶ οὕτως ἀνήρουν.* In einer Variante des Exzerpts (*Suda* s.v. Ἰούδας) findet sich *κατὰ τριετίαν* (Dölger 1934, 206).

¹³⁷ Diod. XXII 5,1; Sall. Cat. 22,1–2; Plut. *Poplicola* 4; Cicero 10; Cass. Dio XXVII 30,3; cf. Stat. Theb. V 159–163 (Bickermann 1927, 174–176; McGowan 1994, 431–433; Rives 1995, 72–73).

¹³⁸ Achilles Tatios III 15,4–6; Lollianos *Phoinikika* P. Colon. inv. 3328 B. 1 recto (p. 338–339 Stephens/Winkler).

¹³⁹ Cass. Dio LXXI 4,1. Die über Bukoloi und über Juden in Umlauf befindlichen Schauergeschichten weisen frappierende Ähnlichkeiten auf. So scheint auch Cassius Dio eine Quelle verwendet zu haben, die den Aufstand der Bukoloi im ägyptischen Delta und den Diaspora-Aufstand der Juden in ähnlich drastischen Farben schilderte (Bertrand 1988, 139–142; Alston 1999, 131–133. 146; cf. Henrichs 1970, 32–35).

¹⁴⁰ Rives 1995, 71–72.

¹⁴¹ McGowan 1994, 434–435.

Doch damit nicht genug erwähnt Apion einen Eid der Juden, „beim Gott, der Himmel und Erde und Meer erschaffen hat, keinem Fremden wohlgesonnen zu sein, am wenigsten aber den Griechen“, gleich noch ein weiteres Mal offensichtlich als allgemeinen Bestandteil des jüdischen Kultes¹⁴². Auch dieser Eid ist insbesondere gegen die Griechen gerichtet, darüber hinaus jedoch gegen jeden Nichtjuden. Die nächste Parallele für die xenophobe Haltung bietet wohl der Eid, den Cato dem Älteren zufolge die griechischen Ärzte schwören, mit ihrer Medizin alle Nichtgriechen – darunter natürlich auch die Römer – zu töten¹⁴³. Apions Fiktion ist deshalb von besonders verleumderischer Perfidie, weil sie in der Schwurformel eine authentische jüdische Gottesbezeichnung enthält¹⁴⁴. Realitätselemente gezielt in selektiver Weise zu verwenden und durch Dekontextualisierung zu manipulieren, ist im übrigen eine übliche Technik, Propaganda Glaubwürdigkeit zu verleihen¹⁴⁵.

Wie die von ihm behauptete ägyptische Abstammung der Juden dienen auch der Ritualmord an einem eigens zu diesem Zwecke gefangenen Griechen und die antigriechischen Eide Apion dazu, den ungriechischen, ja geradezu griechenfeindlichen Charakter der Juden zu ‚beweisen‘¹⁴⁶. In seiner Widerlegung dieser Verleumdung weist Iosephos deshalb darauf hin, daß sich schon viele Griechen dem jüdischen Kult angeschlossen hätten – der somit so ganz und gar ungriechisch nicht sein kann – und von diesen nicht einmal diejenigen, die wieder abgefallen seien, je Derartiges über die Juden behauptet hätten¹⁴⁷.

Das politische Mißgeschick der Juden und ihre Unterwerfung unter fremde Herrscher dient Apion als Beweis dafür, daß sie weder gerechte Gesetze haben noch Gott verehren, wie es sich gehöre¹⁴⁸. Zudem hätten die Juden keine bewundernswerten Männer hervorgebracht¹⁴⁹. Apion wirft ihnen darüberhinaus vor, daß sie domestizierte Tiere opfern, daß sie kein Schwein essen und daß sie beschnitten sind¹⁵⁰. Die beiden letzteren Bräuche finden sich jedoch auch bei den Ägyptern, das Opfer domestizierter Tiere dagegen bei allen Völkern außer bei diesen. Iosephos kann diesen Vorwurf deshalb leicht

¹⁴² II 121 = FGrHist 616 F 4I καταναεύδεται δὲ καὶ ὄρκον ἡμῶν ὡς ὀμνούντων τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἑλλῆσιν.

¹⁴³ *libri ad Marcum filium* F 1 Iordan = Plin. nat. hist. XXIX 7,14–15: *iurarunt inter se barbaros necare omnis medicina, sed hoc ipsum mercede facient, ut fides iis sit et facile disperdant. nos quoque dictitant barbaros ...*

¹⁴⁴ Cf. Ps. 145,6. Die von Apion fingierte Formulierung gleicht zudem der von Ephebeniden (cf. Bickermann 1927, 172–173; Stern 1974, 414).

¹⁴⁵ Cf. Lloyd 1982, 34.

¹⁴⁶ Cf. Pearce 1998, 85. Im Hintergrund steht vermutlich der Konflikt um das alexandrinische *polis*-Bürgerrecht (cf. Honigman 1997, 67–68).

¹⁴⁷ II 123–124 (Barclay 1996, 365).

¹⁴⁸ II 125 = FGrHist 616 F 4m μήτε νόμοις ἡμᾶς χρῆσθαι δικαίους μήτε τὸν θεὸν εὐσεβεῖν ὡς προσῆκεν (cf. Cic. pro Flacc. 69).

¹⁴⁹ II 135 = FGrHist 616 F 4n.

¹⁵⁰ II 137 = FGrHist 616 F 4o.

gegen Apion zurückwenden. Er ist für ihn Beweis, daß dieser in Wirklichkeit nur ein Pseudo-Griecher ist, der seine ägyptische Herkunft aus Scham zu verleugnen sucht¹⁵¹.

Als nächstes faßt Iosephos Vorwürfe zusammen, die er unter anderem auf den bereits im ersten Buch einer Kritik unterzogenen Lysimachos und den als Rhetoriklehrer Ciceros bekannten Apollonios Molon von Alabanda zurückführt: Moses sei ein Zauberer und Betrüger, die jüdischen Gesetze würden Schlechtigkeit und keine Tugend lehren¹⁵². Die Behauptung über Moses dürfte darauf basieren, daß dieser in der religiösen Subkultur der Magie wirklich als großer Magier galt und Zauberbücher unter seinem Namen kursierten¹⁵³.

Apollonios Molon habe den Juden zudem vorgeworfen, sie seien Gottlose und Menschenhasser, sie seien feige, und dann wiederum – offenbar ohne den Widerspruch zu bemerken – sie seien verwegen und unvernünftig, sie seien von allen Barbaren die mißbratensten und hätten als einzige keine für das Leben nützliche Erfindung beigetragen¹⁵⁴; die Juden würden Menschen mit anderen Gottesvorstellungen nicht akzeptieren und keine Gemeinschaft mit denen haben wollen, die andere Sitten pflegen als sie selbst¹⁵⁵.

Apollonios scheint die graeco-ägyptische Exodusgeschichte nicht gekannt, sondern eine auf der Bibel basierende jüdisch-hellenistische Geschichtsdarstellung verwendet zu haben, aus der ein die Patriarchen betreffendes Fragment bei Eusebios über-

¹⁵¹ II 138–139. Demselben Argumentationsziel dienen auch Iosephos' Angaben zur Biographie Apions (II 29–32. 143–144). Die griechische Identität in Frage zu stellen, die anti-jüdische Alexandriner wie Apion für sich beanspruchen, ist im übrigen eine übliche Argumentationstaktik der jüdischen Seite (Goudriaan 1992, 86–90; Pearce 1998, 92–93; Barclay 2004, 118–121).

¹⁵² II 145 = FGGrHist 728 T 3a τὸν μὲν ὡς γόητα καὶ ἀπατεῶνα διαβάλλοντες, τοὺς νόμους δὲ κακίας ἡμῖν καὶ οὐδεμιᾶς ἀρετῆς φάσκοντες εἶναι διδασκάλους.

¹⁵³ Heinemann 1933, 363; Gager 1972, 134–161; 1994, passim; Hengel 1976, 139; 1989, 203; Graf 1996, 12–14; Ameling 2003, 81. Wie Moses so stehen auch die zeitgenössischen Juden in dem Ruf, der Magie mächtig zu sein (Gager 1983, 107–111; Simon 1986, 340–356; Feldman 1990, 122). Ihre größten Konkurrenten darin sind die ägyptischen Priester – eine Konkurrenz, die in der biblischen Geschichte vom Zaubereiwettstreit zwischen Moses und den Magiern des Pharao (Ex. 7,8–12) geradezu vorgeprägt scheint (Bloch 1999, 147–150; 2003, 249–251). Bei der Selbstpräsentation als mit Magie begabtes Volk handelt es sich im übrigen um eine Strategie, mit einer Situation politischer Machtlosigkeit umzugehen (Förster 2001, bes. 216).

¹⁵⁴ II 148 = FGGrHist 728 F 3a ... ποτὲ μὲν ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ, ποτὲ δ' αὖ δειλίαν ἡμῖν ὀνειδίζει, καὶ τοῦμπαλιν ἔστιν ὅπου τόλμαν κατηγορεῖ καὶ ἀπόνοϊαν. λέγει δὲ καὶ ἀφουεστάτους εἶναι τῶν βαρβάρων καὶ διὰ τοῦτο μηδὲν εἰς τὸν βίον εὐρημα συμβεβλήσθαι μόνους.

¹⁵⁵ II 258 = FGGrHist 728 T 3d ... ὅτι μὴ παραδεχόμεθα τοὺς ἄλλαις προκατειλημμένους δόξαις περὶ θεοῦ, μηδὲ κοινωνεῖν ἐθέλομεν τοῖς καθ' ἑτέραν συνήθειαν βίου ζῆν προαιρουμένοις.

liefert ist¹⁵⁶. Apollonios' Vorwürfe gegen die Juden sind vor dem Hintergrund der graeco-orientalischen Historiographie zu sehen, in der Angehörige der orientalischen Hochkulturen in griechischer Sprache darzulegen suchen, daß gerade ihr Volk durch kulturelle Leistungen und Erfindungen, die die anderen Völker von ihm übernommen haben, wesentlich zum Fortschritt der Menschheit beigetragen habe, wenn nicht gar als Urheber aller Kultur überhaupt anzusehen sei¹⁵⁷. Möglicherweise handelt es sich bei Apollonios' Darstellung um eine Gegenreaktion auf die mosaische Idealstaat-Utopie des wie dieser auf Rhodos lehrenden Stoikers Poseidonios von Apameia, in dessen Kulturtheorie nützlichen Erfindungen hoher Wert beigemessen wird¹⁵⁸.

III. ‚Dreifennig-Juden‘: Antijudaismus in den *Acta Alexandrinorum*

Die Römer hatten den in ihrem Reich lebenden Juden Privilegrechte gewährt, die diesen das Leben nach ihrem Religionsgesetz gestatteten und ermöglichten¹⁵⁹. Bald nachdem Ägypten römische Provinz geworden war, wurde die dortige Bevölkerung einer Laographie (λαογραφία) genannten Kopfsteuer unterworfen, von der außer römischen Bürgern nur die griechischen Bürger von Alexandria, Ptolemais und Naukratis ausgenommen waren¹⁶⁰. Einer solchen Steuer unterworfen zu sein, stellte nicht nur eine finanzielle Belastung, sondern darüber hinaus auch eine soziale Deklassierung dar¹⁶¹. Die alexandrinischen Juden strebten deshalb unter Berufung auf ihre Ansiedlung durch Alexander den Großen¹⁶² danach, denselben Status wie die im Gymnasium organisierten griechischen Politen und damit Befreiung von der Laographie zu erlangen. Damit gerieten sie in eine Situation verschärfter Konkurrenz zu diesen, für die eine steuerrechtliche Gleichstellung der Juden die Nivellierung – und somit den Verlust – ihrer

¹⁵⁶ praep. ev. IX 19,1–3 = FGrHist 728 F 1 (Troiani 1977, 55–56; Gabba 1989, 646–647; Berthelot 2003, 144–145).

¹⁵⁷ Oden 1978, 120–121; Droge 1989, 4–8.

¹⁵⁸ So Bar-Kochva 2000, passim; cf. Berthelot 2003, 147–148. Gabba (1989, 647) meint dagegen, die Quelle von Strabons Exkurs über die Juden (d.h. Poseidonios' Schrift) sei als Gegenreaktion auf Apollonios Molons entsprechende Schrift entstanden. Philon von Alexandria nennt in seiner bis auf Auszüge bei Eusebios verlorenen Schrift *Hypothetica* als einen der Gründe für den Auszug der Juden aus Ägypten ihre neuen und großartigen Ideen (Euseb. praep. ev. VIII 6,1 πρὸς δ' ἔτι καὶ νεότητι φρονημάτων ἐντεθραμμένον μεγάλως) und verteidigt zudem Moses gegen diejenigen, die ihn „einen Zauberer und Wortekobold schmähten“ (Euseb. praep. ev. VIII 6,2 οὕτω καὶ ἐλοιδοροῦν γόητα καὶ κέρκωπα λόγων).

¹⁵⁹ Tcherikover 1957, 6–10; Stemberger 1990, 6–12; Giovannini 1995, 52–55.

¹⁶⁰ Zu den Einzelheiten betreffs der Laographie cf. Tcherikover 1957, 59–64.

¹⁶¹ Cf. Tertullian apol. 13,6 (Pearce 1998, 81–82).

¹⁶² Cf. Honigman 1997, 66.

privilegierten sozialen Stellung bedeutet hätte¹⁶³. Im Selbstbild der griechischen Politen Alexandrias, das die Wahrung ihrer Exklusivität zu verlangen schien, dürfte auch die seit den Perserkriegen verbreitete Konzeptualisierung, die die Welt in zur Freiheit geborene Hellenen und zur Sklaverei geborene Barbaren – zu denen Juden wie Ägypter gehörten – einteilte¹⁶⁴, von Bedeutung gewesen sein. Der Konflikt entlädt sich nach Herrschaftsantritt (37 n.Chr.) des philhellenischen Kaisers Caligula 38 n.Chr. in einem Pogrom, den die alexandrinische Bevölkerung, aufgehetzt durch führende Persönlichkeiten des Gymnasiums – unter diesen Apion, Chairemon, Isidoros und Lampon – und unter billiger Duldung des noch von Tiberius eingesetzten und sich nach dessen Tod in politisch prekärer Lage befindenden römischen Statthalters Flaccus gegen die Juden Alexandrias verübt. Direkter Auslöser der gewalttätigen Ausschreitungen ist vermutlich der Besuch des Herodesnachkommen Agrippa, der, von seinem persönlichen Freund Caligula soeben zum jüdischen König ernannt, auf dem Weg in sein Herrschaftsgebiet in Alexandria Station macht¹⁶⁵. In Zusammenhang mit den Unruhen begibt sich eine jüdische Gesandtschaft unter Führung Philons, der in diesem Zusammenhang die Schrift *Gegen Flaccus*, die *Gesandtschaft zu Gaius* (sc. Caligula) und drei weitere, jedoch verlorene Memoranden verfaßt hat¹⁶⁶, und eine griechische Gesandtschaft unter Führung Apions zum Kaiser. Caligula gewährt zwar eine Audienz, trifft aber wohl keine Entscheidung. Vermutlich halten sich beide Gesandtschaften zum Zeitpunkt seiner Ermordung noch in Rom auf und wenden sich nun an seinen Nachfolger Claudius¹⁶⁷. Dieser sucht schließlich die inzwischen zu bürgerkriegsähnlichen Zuständen eskalierte Situation in Alexandria zu entschärfen, indem er Isidoros und Lampon als Hauptverantwortliche für die antijüdischen Gewaltausbrüche hinrichten läßt¹⁶⁸.

Fragmentarisch auf Papyrus erhaltene Pamphlete, die sogenannten *Acta Alexandrinorum*, geben Einblick in die Propaganda und das Weltbild der mit dem alexandrinischen Gymnasium assoziierten jüdenfeindlichen Kreise. Es handelt sich um fiktive Protokolle, die politische Führer und Gesandtschaften der alexandrinischen Griechen vor römischen Amtsträgern und Kaisern zeigen. Die Ausgestaltung der ‚protokollierten‘ Verhandlungen zu einzelnen vor allem aus Dialog bestehenden Szenen zeigt den Einfluß von Mimos und Roman. Möglicherweise hat die Hinrichtung der Gymnasiarchen Isidoros und Lampon den Anstoß zur Entstehung der Gattung gegeben¹⁶⁹. Vier solcher Texte sind vor dem Hintergrund der 38 n.Chr. vom Gymnasium initiierten antijüdischen Ausschreitungen und ihrer Folgen situiert: Der erzählchronologisch erste zeigt

¹⁶³ Bergmann/Hoffmann 1987, 22–24. 27; Collins 2005, 18.

¹⁶⁴ Hadas 1981, 22–25; Hengel 1976, 77–90; 1989, 170–186.

¹⁶⁵ Zum Verlauf des Pogroms cf. Lévy 1978, 61–63; Bergmann/Hoffmann 1987, 29–46; Alston 2002, 224–229; 1997, passim.

¹⁶⁶ Tcherikover 1956, 182–183; van der Horst 2003, 5–6. 11–16. 45–47.

¹⁶⁷ Hennig 1975, 322–323.

¹⁶⁸ Cf. Bergmann/Hoffmann 1987, 46; Barclay 1996, 72.

¹⁶⁹ Musurillo 1954, 247–266. 273–277; Tcherikover/Fuks 1960, 59; Hennig 1974, 435–440; Alston 2002, 225–226.

Isidoros in Begleitung zweier anderer alexandrinischer *polis*-Patrioten namens Dionysios und Aphrodisia bei einem Treffen mit dem römischen Statthalter Flaccus im Serapis-Heiligtum von Alexandria (CPJ 154), der zweite sehr fragmentarische (CPJ 155) Isidoros als Gesandten vor Kaiser Caligula, der dritte (CPJ 156 c und P. Oxy. 3021)¹⁷⁰ Isidoros und Balbillos als Gesandte vor Claudius im Beisein König Agrippas, der als Fürsprecher der Juden auftritt, der vierte (CPJ 156 a. b. d) Isidoros und Lampon, die Agrippa vor Claudius anklagen wollen, stattdessen aber am Ende selbst hingerichtet werden.

Die Fragmente der erzählchronologisch dritten und vorletzten Akte (P. Oxy. 3021 und CPJ 156c) enthalten einen Abschnitt aus einer Verhandlung über die Rechtsstellung der Juden in Alexandria, in dem Isidoros auf die Argumente, die Agrippa offensichtlich im verlorenen Teil zugunsten der Juden vorgebracht hat, mit einem schweren Vorwurf gegen diese antwortet und damit wiederum einen Wortwechsel zwischen Agrippa und Balbillos provoziert (CPJ 156c, 22–32):

Ἰσίδωρος: ... ἐνκ[αλῶ αὐτοῖς ὅτι κ]αὶ ὅλην τὴν οἰκουμένην [θέλουσι ταράσσειν. ... οὐκ εἰσιν Ἀλ[εξανδρεῦσιν] ὁμοιοπαθεῖς, τρόπῳ δὲ Αἰγυπτ[ίων ...] οὐκ εἰσι ἴσοι τοῖς φόρον τελ[οῦσι:]
 Ἀγρίππας: [Αἰ]γυπτ[ίοις] ἔστησαν φόρους [οἱ] ἄρχ[οντες ...] ... τούτοις δὲ οὐδεῖς.
 Βάββιλλος: ἴδε ἐπὶ π[ηλὴ]κην τόλμην ἢ θε[ο]ς αὐτοῦ ἢ ...¹⁷¹.

Ohne auf Isidoros' Vorwurf einzugehen, behauptet Agrippa, anders als die Ägypter seien die Juden niemals einer Verpflichtung zur Steuerzahlung unterworfen worden. Dies ruft sogleich Balbillos' empörte Gegenreaktion hervor: Sein Gott müsse es wohl gewesen sein, der Agrippa zu einer solch unverschämten Lüge verleitet habe. *τόλμα* – die hier sicherlich negativ konnotiert ist und mehr oder weniger Unverschämtheit meint – hat auch Apollonios Molon den Juden zum Vorwurf gemacht (Ios. c. Ap. II 148). Nach Balbillos' Meinung ist es der Gott der Juden, der seine Anhänger in besonderem Maße zu solchem Verhalten inspiriert. An dieser Stelle bricht das Fragment ab.

Die soziale Bedeutung des ‚Griechentums‘ tritt hier im Kontext der Verpflichtung oder Nicht-Verpflichtung zur sozial deklassierenden Zahlung der Laographie deutlich hervor. Von daher wird unmittelbar verständlich, warum die Juden, deren Staatswesen über Jahrhunderte hinweg in unmittelbarer Nachbarschaft zu Ägypten bestand und die trotz aller Verschiedenheit in den religiösen Anschauungen Sitten wie die Beschnei-

¹⁷⁰ Der erst nach Erscheinen des *Corpus Papyrorum Judaicarum* publizierte P. Oxy. 3021 scheint zusammen mit CPJ 156c zu einer von CPJ 156 a. b. d verschiedenen Akte zu gehören (Hennig 1975, 319–325; cf. auch Tcherikover/Fuks 1960, 67).

¹⁷¹ „Isidoros: ... Ich erhebe gegen sie Anklage, daß sie die ganze bewohnte Welt in Aufruhr bringen wollen. ... Sie sind nicht wie die Alexandriner, sondern nach Art der Ägypter ... Sind sie nicht denjenigen gleich, die die Steuer zahlen? Agrippa: Den Ägyptern haben die Herrschenden Steuern auferlegt, ... diesen aber niemand. Balbillos: Sieh an, zu welcher Frechheit <ihn> sein Gott oder ...“.

ding, das Verbot der Kindesaussetzung und die Vorstellung von einer Notwendigkeit der Aufrechterhaltung ritueller Reinheit mit den Ägyptern teilen¹⁷², sich im politisch-literarischen Diskurs gegenüber Griechen und Römern mit allen Mitteln von dieser in ihrem eigenen Land deklassierten und verachteten Volksgruppe zu distanzieren suchen und stattdessen Teilhabe an der griechischen Kultur für sich reklamieren¹⁷³. Bei den Griechen besteht jedoch eine gewisse Tendenz, Angehörige beider Kulturen zusammen zu sehen¹⁷⁴. So nennt der Epikureer Diogenes von Oinoanda in einer auf der Agora seiner Heimatstadt inschriftlich publizierten Abhandlung Juden und Ägypter gemeinsam als Beispiel dafür, daß Gottesfurcht nicht vom Unrecht tun abhalte, denn diese beiden Völker seien von allen zugleich die religiösesten und die frevelhaftesten¹⁷⁵. Der Passus macht deutlich, wie geläufig anti-jüdische und anti-ägyptische Vorurteile in der kaiserzeitlichen Gesellschaft waren.

Die vierte Akte (CPJ 156 a. b. d) zeigt Isidoros und Lampon bei dem vergeblichen Versuch, den jüdischen König Agrippa, den wichtigsten Interessenvertreter der alexandrinischen Juden, im Beisein anderer römischer Aristokraten bei Kaiser Claudius anzuklagen¹⁷⁶. Claudius erscheint von Anfang an für Agrippa und gegen die Griechen voreingenommen und will Isidoros untersagen, etwas gegen diesen vorzubringen, den er ausdrücklich als seinen Freund bezeichnet (CPJ 156b, 11–12). Isidoros reagiert darauf mit einer offenen Beleidigung Agrippas: „Mein Herr Caesar, was liegt dir an einem Dreipfennig-Juden wie Agrippa?“ (CPJ 156b, 17–18 κύριέ μου Καῖσαρ, τί [μέλει σοι ὑπὲρ Ἀγρίπ]που Ἰουδαίου τριῶβολεῖου;) Claudius zeigt sich davon jedoch wenig beeindruckt. Im dritten Fragment der Akte sieht Isidoros' Gefährte Lampon schon seinen Tod voraus (CPJ 156d, 2–3). Denn Claudius wirft Isidoros – und implizit wohl auch dem in Alexandria als „Schreibrohrmörder“ (Phil. c. Flacc. 132 καλαμοσφάκτην) berüchtigten Lampon – den Justizmord an vielen seiner Freunde vor (CPJ 156d, 4). Auf diesen schweren Vorwurf erwidert Isidoros völlig ungerührt, er habe im Auftrag des damaligen Herrschers Caligula gehandelt und stehe nun auch Claudius für Derartiges zur Verfügung (CPJ 156d, 5–7). Doch weiß Claudius diese Art von Herrschertreue offensichtlich nicht zu schätzen, sondern hält sie für ein Zeichen von

¹⁷² Hdt. II 104,2–3; Phil. spec. leg. I 2 (Beschneidung); Diod. I 80,3 (Verbot der Kindesaussetzung). Seit Antoninus Pius sind dann die Juden und die ägyptische Priesterschaft die einzigen Personengruppen im römischen Reich, denen das Praktizieren der Beschneidung erlaubt ist (Gordon 1990, 241–242).

¹⁷³ Besonders Philon von Alexandria verwendet ‚die Ägypter‘ für gewöhnlich als negative Kontrastfolie für seine Konzeptualisierung jüdischer Identität (Niehoff 2001, 45–74).

¹⁷⁴ Barclay 2004, 114–117.

¹⁷⁵ IJO 222 III–IV ἐναργές δὲ σημεῖον τοῦ μηδὲν δύνασθαι τοὺς θεοὺς πρὸς τὸ ἀπερύκειν τὰδικήματα τὰ Ἰουδαίων καὶ Αἰγυπτίων ἔθνη· πάντων γὰρ ὄντες ἐκεῖνοι δεισιδαιμονέστατοι πάντων εἰςὶ μιαρῶτατοι (Smith 1998, 132; cf. 141–142; 2000, 69–70; 2003, 83–85).

¹⁷⁶ Łukaszewicz 2000, 60–61.

schlechtem und käuflichem Charakter und stellt infolgedessen Isidoros' ehrbare Abkunft in Frage CPJ 156d, 7–12:

Κλαύδιος Καῖσαρ· ἀσφαλῶς [ἐ]κ μουσικῆς εἶ, Ἰσίδωρε.
 Ἰσίδωρος· [ἐγ]ὼ μὲν οὐκ εἰμι δοῦλος οὐδὲ μουσικῆς [υ]ῖός, ἀλλὰ διασή-
 μου πόλεως [Ἰ]λεξανδρεί[ας] γυμνασίαρχος. σὺ δὲ ἐκ Σαλώμη[ς] τῆς
 Ἰουδα[ίας] υἱὸς [ἀπό]βλητος¹⁷⁷.

Isidoros' Argumentation suggeriert, das Amt des alexandrinischen Gymnasiarchen impliziere selbstverständlich die ehrbare Abstammung seines Inhabers – anders als das des römischen Kaisers. Diesem, der ja wiederholt Juden als seine Freunde bezeichnet hat, wirft Isidoros nun vor, er sei selbst der „verworfenen Sohn“ einer solchen. Bei der „Jüdin Salome“ dürfte es sich wohl ähnlich wie bei dem „Dreipennig-Juden“ um eine Cliché-Figur handeln. Fragmente eines Mimos, in dem ein wohl eher derber Spaß auf Kosten eines Juden gemacht wird, sind überliefert¹⁷⁸. Der ‚Jude Apellas‘ galt in Rom als sprichwörtlicher Inbegriff der Leichtgläubigkeit¹⁷⁹. In einer Satire, in der eine römische Dame unter anderen eine jüdische Wahrsagerin konsultiert, werden die Juden als „Traumverkäufer zu Rabattpreisen“ charakterisiert¹⁸⁰. Der Name Salome evoziert zudem den Klatsch über die Frauen des herodianischen Königshauses, der in Geschichten wie der vom Tanz Salomes seinen Niederschlag gefunden hat¹⁸¹. Die von Isidoros formulierten Beschimpfungen scheinen also ein verbreitetes antijüdisches Vorurteil vorzusetzen, das auf der Darstellung ‚typischer Juden‘ im populären Mimos basieren könnte. Die konkrete Beleidigung gegen Claudius ist wohl in der Behauptung zu sehen, seine wirkliche Mutter sei eine jüdische Wahrsagerin oder Tänzerin (o.ä.) gewesen, und nicht einmal diese habe ihn haben wollen, sondern den unerwünschten Sohn einfach „weggeworfen“¹⁸².

Auf den Wortwechsel zwischen Claudius und Isidoros hin erkennt Lampon, daß ihre Sache verloren ist, und wendet sich an seinen Gefährten mit den Worten: „Was bleibt uns denn anderes übrig, als einem Herrscher das Feld zu überlassen, der nicht bei Verstand ist?“ (CPJ 156d, 14–15 τί γὰρ ἄλλο ἔχομεν ἢ παρα[φ]ρονοῦντι βασι-

¹⁷⁷ „Kaiser Claudius: Du stammst wirklich von einer Musikantin, Isidoros! Isidoros: Ich bin kein Sklave und auch nicht einer Musikantin Sohn, sondern Gymnasiarch der berühmten Stadt Alexandria. Du aber bist ein verworfener Sohn der Jüdin Salome!“ (Łukaszewicz 2000, 60: “The emperor’s remark has the following meaning: you certainly are a son of a musician [i.e. of a whore], since you behave like a prostitute, offering your services to anyone.”)

¹⁷⁸ CPJ 519 (Kerkeslager 1997, passim).

¹⁷⁹ Hor. Sat. I 5,100.

¹⁸⁰ Iuv. VI 546–547 *aere minuto / qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt*.

¹⁸¹ Mk. 6,21–28 u. Ios. ant. XVIII 136.

¹⁸² Ergänzt man stattdessen υἱὸς [υ]πό]βλητος – was ebenfalls möglich ist (cf. Musurilo 1954, 20; Tcherikover/Fuks 1960, 81) –, dann hätte Claudius' jüdische Mutter ihr ungewolltes Kind nicht ausgesetzt, sondern schlauerweise der römischen Kaiserfamilie untergeschoben.

λεῖ τόπον διδόναι;) Das Fragment endet damit, daß Claudius die Hinrichtung der beiden anordnet.

Eine spätere der ‚Akten‘ (CPJ 157) erzählt, wie sich eine griechische und eine jüdische Gesandtschaft, eine jede in Begleitung ihres Rechtsbeistandes und „ihrer jeweiligen Götter“ (CPJ 157,17–18 ἕκαστοι βασιτάζοντες τοὺς ἰδίους θεοὺς), aus Alexandria nach Rom aufmachen, um dort vor Trajan zu erscheinen. Dem Pamphletisten ist daran gelegen, die Griechen als Opfer römischer Ungerechtigkeit und Tyrannei zu stilisieren. In seiner Darstellung steht Trajans Gattin Plotina auf Seiten der Juden und versucht allenthalben, für diese Einfluß zu nehmen. Auch Trajan selbst ist deshalb von Anfang an parteiisch für die Juden voreingenommen: Die jüdische Gesandtschaft begrüßt er äußerst wohlwollend, den Griechen verweigert er dagegen die Erwiderung ihres Grußes, und konfrontiert sie sogleich mit Vorwürfen wegen ihres Verhaltens gegen die Juden¹⁸³. Im nächsten Bruchstück findet sich folgender Wortwechsel zwischen Trajan und Hermaïskos, dem Sprecher der Griechen und Helden der Akte (CPJ 157,41–50):

Ἑρμαῖσκος εἶπ[εν:] ἀλλὰ λυπούμεθα ὅτι τὸ συνέδριόν σου ἐπλήσθη τῶν ἀνοσίων Ἰουδαίων. Καῖσαρ εἶπεν· ἴδε δεύτερόν σοι λέγω, Ἑρμαῖσκε· αὐθάδως ἀποκρίνη πεποιθὸς τῷ σεαυτοῦ γένει. Ἑρμαῖσκος εἶπεν· τί αὐθάδως ἀποκρίνομαι, μέγιστε αὐτοκράτωρ; δίδαξόν με. Καῖσαρ εἶπεν· ὅτι τὸ συνέδριόν μου Ἰουδαίων ἐποίησας. Ἑρμαῖσκος· οὐκ οὐκον χαλεπὸν ἐστὶ τὸ ὄνομα τῶν Ἰουδαίων; ὀφείλεις οὖν πάλι τοῖς σεαυτοῦ βοῦθεῖν καὶ μὴ τοῖς ἀνοσίοις Ἰουδαίοις συνηγορεῖν.¹⁸⁴

Indem Trajan selbst zugibt, daß die Bezeichnung ‚Judenversammlung‘ kein Kompliment für einen kaiserlichen Beraterstab ist, setzt er seine zuvor gezeigte projüdische Haltung ins Unrecht. Die vom Pamphletisten unterstellte Sympathie des Kaisers für die ‚Freveljuden‘ erklärt nicht nur dessen tyrannisches Verhalten gegenüber den alexandrinischen Griechen, sondern erscheint gar als Verrat an der graeco-römischen Reichskultur, der die Juden nach Meinung ihrer Gegner nicht angehören. Als adäquate Reaktion auf diese frevelhafte Haltung Trajans geschieht dann auch sogleich ein Götterzeichen: Das von der griechischen Gesandtschaft zur Audienz mitgebrachte Serapisbild beginnt

¹⁸³ CPJ 157,35–37 χαιρετίζετε με ὡς ἄξιοι τυγχάνοντ[ε]ς τοῦ χαίρειν τοιαῦτα χαλεπὰ τολμήσαντε[ς] Ἰουδαίοις;

¹⁸⁴ „Hermaïskos sprach: ‚Doch wir bedauern, daß deine Ratsversammlung voll ist von Freveljuden.‘ Caesar sprach: ‚Schau, zum zweiten Mal sage ich es dir, Hermaïskos, du antwortest hochfahrend im Vertrauen auf deine Abkunft.‘ Hermaïskos sprach: ‚Wieso antworte ich hochfahrend, größter Herrscher? Sag es mir!‘ Caesar sprach: ‚Weil du meine Ratsversammlung zu einer Judenversammlung gemacht hast.‘ Hermaïskos sprach: ‚Ist nicht die Bezeichnung ‚Juden‘ etwas Schlimmes? Du müßtest also deinen eigenen Leuten helfen und nicht für die Freveljuden eintreten.‘ “

zu schwitzen, was in ganz Rom allgemeine Bestürzung auslöst¹⁸⁵. Hier bricht der Text der ‚Akte‘ ab. Welche historischen Ereignisse darin reflektiert sind, scheint unklar¹⁸⁶. Papyri enthalten Hinweise, daß unter der Herrschaft Trajans in Alexandria erneut anti-jüdische Unruhen stattgefunden haben¹⁸⁷. Am Ende seiner Regierungszeit bricht bekanntlich der jüdische Diaspora-Aufstand aus, infolge dessen brutaler Niederschlagung die große Synagoge in Alexandria zerstört wird und das ägyptische Judentum für über ein Jahrhundert fast völlig erlischt¹⁸⁸.

IV. Universalismus und Apologie des Gesetzes: Antijudaismus im Spiegel der jüdisch-hellenistischen Literatur

In der *Jüdischen Archäologie* schildert Iosephos, wie Nikolaos von Damaskos, Geschichtsschreiber und Sekretär des jüdischen Königs Agrippa, in einem Streit zwischen Griechen und Juden der jonischen Städte Kleinasien das Wort zur Verteidigung der Juden ergreift. Streitpunkte sind die Weigerung der Juden, Gerichtstermine am Sabbat wahrzunehmen, die bei den Griechen keinerlei Entgegenkommen findet, und die Zahlung der Tempelsteuer nach Jerusalem, die die Griechen lieber für die Belange der lokalen Heimat-*poleis* verwendet sähen und deshalb einfach zu diesem Zweck konfisziert haben¹⁸⁹. Nikolaos' in diesem Zusammenhang gehaltene Rede enthält eine wenn auch implizite, so doch deutliche Replik auf die Vorwürfe gegen das Judentum, die den politischen wie literarischen Diskurs der Zeit bestimmt zu haben scheinen – Insoziabilität, Fehlen der klassischen Doppeltugend Frömmigkeit und Gerechtigkeit, mangelnde Transparenz und Altherwürdigkeit des jüdischen Gesetzes und Unsinnigkeit der Sabbatobservanz (Ios. ant. XVI 42–44):

... ἐθῶν τε τῶν ἡμετέρων ἀπάνθρωπον μὲν οὐδέν ἐστιν, εὐσεβῆ δὲ πάντα καὶ τῆ σωζούσῃ δικαιοσύνῃ συγκαθωσιωμένα. καὶ οὔτε ἀποκρυπτόμεθα τὰ παραγγέλματα οἷς χρώμεθα πρὸς τὸν βίον ὑπομνήμασιν τῆς εὐσεβείας καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἐπιτηδευμάτων, τὴν τε ἐβδόμην τῶν ἡμερῶν ἀνίεμεν τῆ μαθήσει τῶν ἡμετέρων ἐθῶν καὶ νόμου, ... καλὰ μὲν οὖν, ἐὰν ἐξετάζη τις, καὶ καθ' αὐτὰ τὰ ἔθη, παλαιὰ δ' ἡμῖν, κἂν μὴ τιςιν δοκῆ.¹⁹⁰

¹⁸⁵ CPJ 157,50–55 (Musurillo 1954, 164: “Hence the meaning intended by the author would seem to be a divine confirmation of Hermaiscus’ statement, accompanied by a threat of divine vengeance on Rome, should Trajan reject the Alexandrians’ plea.”).

¹⁸⁶ Musurillo 1954, 164–168; Pucci Ben Ze’ev 1989, 44.

¹⁸⁷ Pucci Ben Ze’ev 1989, 31–40.

¹⁸⁸ Fuks 1953, *passim*.

¹⁸⁹ Ios. ant. XVI 27–28 (Barclay 1996, 268–274).

¹⁹⁰ „... an unseren Gesetzen ist nichts Menschenfeindliches, sondern alles ist religiös und durch Bewahrung der Gerechtigkeit geheiligt. Und wir verbergen auch nicht die Weisungen, die wir als Dokumente unserer Religiosität und Alltagspraxis für unsere Lebensführung ge-

Die Probleme, die sich aus dem Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen Gottesvorstellungen und unterschiedlicher Kultur ergeben, scheinen den hellenistischen Juden durchaus bewußt gewesen zu sein: So übersetzt die *Septuaginta*, indem sie einen grammatischen Plural in einen semantischen verwandelt, das Gebot „Du sollst Gott nicht lästern“ mit „Du sollst keine Götter lästern“¹⁹¹. In seinem nur in armenischer Übersetzung überlieferten exegetischen Werk *Fragen und Antworten zu Exodus* führt Philon dies weiter aus, wobei er einerseits das Gesetz gegen den Vorwurf der Intoleranz verteidigt, andererseits aber auch seine jüdischen Rezipienten zu einem seiner Auslegung entsprechenden Verhalten ermahnt, das anderen keinen Anlaß zu Tadel gegen die Juden oder ihre Religion geben solle. Philon erinnert deshalb an die verbreitete antijüdische Meinung, das Gesetz der Juden sei darauf ausgerichtet, Kultur und Religion der anderen zu zerstören. Die auszulegende Schriftstelle scheint ihm eine klare Widerlegung dieses Vorwurfs. Das Gesetz sollte vielmehr eine Quelle des Friedens sein¹⁹².

Seine Erklärung des Verbotes, Muttertier und Junges am selben Tag zu opfern (Lev. 22,28), das seiner Auslegung zufolge der Einübung von Mäßigung und humanem Verhalten gegenüber allen Lebewesen dient, beschließt Philon mit einer Verteidigung des Gesetzes überhaupt (virt. 141):

ἔτι τοίνυν τὸ μὲν ἔθνος ἐπὶ μισανθρωπία διαβαλλέτωσαν, τοὺς δὲ νόμους ὡς ἄμικτα καὶ ἀκοινώνητα παραγγέλλοντας αἰτιασθώσαν οἱ δεινοὶ συκοφάνται, φανερώς οὕτως τῶν μὲν νόμων ἐλέου μεταδιδόντων καὶ ταῖς τῶν θρεμμάτων ἀγέλαις.¹⁹³

Menschenfeindlichkeit kann man den Juden auch deshalb keineswegs vorwerfen, weil ihr Gottesdienst und ihre Verehrung des einzig wirklichen Gottes, an den sich eigentlich alle Menschen halten müßten (spec. leg. I 165), der ganzen Menschheit zugute kommt – ja gewissermaßen stellvertretend für diese stattfindet¹⁹⁴. Dem jüdischen Got-

brauchen. Den siebten Tag halten wir für das Studium unserer Sitten und unseres Gesetzes frei. ... Schön sind unsere Sitten, wenn es jemand prüfen möchte, aus sich selbst heraus, und sie haben bei uns hohes Alter, auch wenn das einigen nicht so scheinen mag.“

¹⁹¹ LXX Ex. 22,27 θεοὺς οὐ κακολογήσεις (= Vg Ex. 22,28) (Delling 1956, 263–264; 1987, 86; Tcherikover 1974, 352; Hengel 1976, 133; 1989, 199; van der Horst 1998, passim; Gruen 1998, 67; Sterling 2005, 136–137).

¹⁹² II 5; cf. auch spec. leg. I 53; vit Mos. II 205; Ios. ant. IV 207; c. Ap. II 237.

¹⁹³ „Sollen sie jetzt noch unser Volk der Menschenfeindlichkeit zeihen und unseren Gesetzen vorwerfen, sie propagierten Absonderung und mangelnde Soziabilität – diese schrecklichen Verleumder! Wo doch unsere Gesetze so offensichtlich Mitgefühl lehren – sogar mit den Herden der Weidetiere!“ (cf. auch *Hypothetica* F 1 = Euseb. praep. ev. VIII 7,19; c. Flacc. 121) (Delling 1987, 17; Berthelot 2003, 248–249).

¹⁹⁴ spec. leg. II 167 διὸ καὶ θαυμάζειν ἐπέρχεται μοι, πῶς τοιμῶσί τινες ἀπανθρωπίαν τοῦ ἔθνους κατηγορεῖν, ὃ τοσαύτη κέρηται κοινωνίας καὶ εὐνοίας τῆς πρὸς <τοὺς> πανταχοῦ πάντας ὑπερβολῆ, ὡς τάς τε εὐχὰς καὶ εὐορτὰς καὶ ἀπαρχὰς ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐπιτελεῖν καὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν

tesdienst und dem Tempel in Jerusalem kommt somit universale Bedeutung und dem jüdischen Volk die Funktion universalen Priestertums zu (spec. leg. I 163). Der jüdische Hohe Priester bringt seine Gebete und Danksagungen nicht nur für das gesamte Menschengeschlecht, sondern für den ganzen Kosmos dar und zeigt sich darin als wahrer Kosmopolit¹⁹⁵.

Das Judentum beschreibt Philon als eine Philosophie, deren Studium vor allem der Sabbat diene (vit. Mos. II 216):

ἀφ' οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἐβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πατρι-
ον φιλοσοφίαν τὸν χρόνον ἐκείνον ἀναθέντες ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν
περὶ φύσιν· τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκτῆρια τί ἕτερον ἐστὶν ἢ διδασ-
καλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης εὐ-
σεβείας τε καὶ οἰσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ἣ κατανοεῖται καὶ
κατορθοῦται τὰ τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα;¹⁹⁶

Die Sabbatruhe besteht also keineswegs in nutzloser Untätigkeit, sondern dient der Vermittlung sämtlicher philosophischer Tugenden und somit der ethisch-moralischen Erziehung. Der Vorwurf, die Arbeitsenthaltung am Sabbat komme der Faulheit entgegen, scheint so verbreitet gewesen zu sein, daß sich sogar ein hellenistisches Synagogen-Gebet gegen eine solche Interpretation der Sabbatruhe verwehrt¹⁹⁷. Die „Betrachtung der Natur“ kann in diesem Zusammenhang nur das Studium des als Schöpfungsprinzip verstandenen jüdischen Gesetzes meinen, das damit zur Grundlage jeder Erkenntnis und Voraussetzung für den individuellen Erwerb der Tugend wird¹⁹⁸.

Seine Rezipienten, die sich aufgrund der Absonderungsgesetze bei anderen unbeliebt und im Fall benötigter Hilfe verlassen fühlen¹⁹⁹, tröstet Philon damit, daß das jüdi-

θεραπεύειν ὑπὲρ τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, οἱ τὰς ὀφειλομένας λατρείας ἀπο-
δεδράκασιν (Hegermann 1973, 347–348; Amir 1987, 58–60).

¹⁹⁵ spec. leg. I 97 ὁ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεὺς οὐ μόνον ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, γῆς, ὕδατος, ἀέρος, πυρός, τὰς τε εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας ποιεῖται, τὸν κόσμον, ὅπερ ἐστὶ ταῖς ἀληθείαις, ἑαυτοῦ πατρίδα εἶναι νομίζων.

¹⁹⁶ „Seither und bis jetzt philosophieren die Juden an den siebten Tagen ihre traditionelle Philosophie und widmen diese Zeit dem Wissen und der Betrachtung der Natur. Denn was sind die Synagogen in den Städten anderes als Lehrhäuser der Vernunft, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Heiligkeit und aller Tugend, durch die die menschlichen und göttlichen Dinge erkannt und geordnet werden?“

¹⁹⁷ Const. apost. VII 36,4 σαββατίζειν ἐνετείλω, οὐ πρόφασιν ἀργίας διδούς, ἀλλ' ἀφορμὴν εὐσεβείας ... διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἐβδομάδος. Seine Beschreibung der sabbatlichen Thora-Auslegung in den *Hypothetica* beschließt Philon mit der rhetorischen Frage (Eus. praep. ev. VIII 7,14): ἄρά σοι δοκεῖ ταῦτα ἀργούντων εἶναι καὶ οὐ παντός ἔργου μᾶλλον ἀναγκαῖον αὐτοῖς; (cf. spec. leg. II 60) (Sevenster 1975, 129–130; Dellling 1987, 25; Schäfer 1997, 86–88).

¹⁹⁸ Cf. Sterling 2005, bes. 150–151.

¹⁹⁹ Cf. 3. Makk. 3,4–7.

sche Gesetz deshalb so streng sei, weil es dazu anleite, die höchste Tugend zu erlangen²⁰⁰. Die große Menge der Menschen lebe dagegen ganz unphilosophisch nur ihrem Vergnügen. Stoische ἀρετή wird hier gegenüber epikureischer ἡδονή als das höchste Lebensziel propagiert. Was diese betrifft, erscheinen die Juden als philosophische Avant-Garde, deren Lehre und Lebenspraxis den anderen zu streng ist. Aufgrund ihrer nicht zuletzt nach Maßstäben der griechischen Philosophie vorbildlichen Lebensweise sind sie so zwar von den anderen abgesondert, gehören dafür aber in besonderer Weise Gott, dem Lenker des Kosmos, an. Anders als die Gegner der Juden dies sehen wollen, dient das jüdische Gesetz mit seinen Absonderungsvorschriften somit keinem engherzigen ethnischen Partikularismus, sondern einem Leben in Tugend, wie die kosmopolitisch-universale Lehre der Stoa sie versteht. In seiner Genesis-Auslegung mahnt Philon seine Rezipienten, auch Fremden und Menschen anderer Weltanschauung von der eigenen Weisheit zugute kommen zu lassen, und stellt ihnen keinen Geringeren als Abraham als Vorbild für ein solches Verhalten vor Augen²⁰¹. Der jüdische Stammvater erscheint als stoischer Weiser, der sich durch seine alle Grenzen von Volkszugehörigkeit und Weltanschauung überschreitende kosmopolitische Menschenliebe auszeichnet.

In seinem Traktat *Über Ioseph* spricht Philon im Rahmen einer allegorischen Auslegung von dem einen Naturgesetz, das er den sekundären, nur aufgrund von menschlichem Opportunismus entstandenen verschiedenen Gesetzen der einzelnen Staatswesen als das ursprüngliche und eigentliche gegenüberstellt (28–31):

προσθήκη γάρ ἐστὶ τῆς τὸ κῦρος ἀπάντων ἀνημμένης φύσεως ἢ κατὰ δῆμους πολιτεία. ἢ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μιᾶ χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἐνί· λόγος δὲ ἐστὶ φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον· αἱ δὲ κατὰ τόπους αὐταὶ πόλεις ἀπερίγραφοί τε εἰσὶν ἀριθμῶ καὶ πολιτείαις χρῶνται διαφερούσαις καὶ νόμοις οὐχὶ τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ γὰρ παρ' ἄλλοις ἔθη καὶ νόμιμα παρεξευρημένα καὶ προστεθειμένα. αἴτιον δὲ τὸ ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον οὐ μόνον Ἑλλήνων πρὸς βαρβάρους ἢ βαρβάρων πρὸς Ἑλληνας, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐκατέρου γένους ἰδίᾳ πρὸς τὸ ὁμόφυλον· εἶθ' ὡς εἴποιε τὰ ἀνάιτια αἰτιώμενοι ... τάληθες ἡσυχάζουσιν· ἔστι δ' ἡ πλεονεξία καὶ ἡ πρὸς ἀλλήλους ἀπιστία, δι' ἧς οὐκ ἀρκεσθέντες τοῖς τῆς φύσεως θεσμοῖς τὰ δόξαντα συμφέρειν κοινῇ τοῖς ὁμογνώμοσιν ὁμίλοις ταῦτα νόμους ἐπεφήμισαν. ὥστε εἰκότως προσθήκαι μᾶλλον αἱ κατὰ μέρος πολιτεῖαι μιᾶς τῆς κατὰ τὴν φύσιν.²⁰²

²⁰⁰ spec. leg. IV 179 (Amir 1987, 62).

²⁰¹ quaest. Gen. III 62 (zu Gen. 17, 27).

²⁰² „Denn ein Zusatz zur Natur, der das Wesen aller Dinge inhärent ist, sind die Verfassungen der einzelnen Staatswesen. Ein großer Stadtstaat ist diese Welt, und eine einzige Verfassung und ein einziges Gesetz gelten in ihr: Die Ratio der Natur schreibt vor, was man tun muß, und verbietet, was man nicht tun darf. Die Staaten aber in den einzelnen Regionen sind unbeschreiblich an Zahl und gebrauchen verschiedene Verfassungen und auch nicht dieselben Gesetze, sondern ein jeder hat selbsterfundene und zusätzliche Sitten und Gebräuche. Der Grund dafür ist die Absonderung und Ungeselligkeit nicht nur der Griechen gegenüber den

Philons Rede vom λόγος τῆς φύσεως, der vorschreibt, was zu tun, und verbietet, was zu unterlassen ist, suggeriert auch hier recht deutlich die Gleichsetzung des mosaischen Gesetzes mit dem kosmischen Naturgesetz der Stoa²⁰³. Dieses – so darf man wohl schließen – ist das in der μεγαλόπολις der einen Welt für alle Menschen gültige, das überall anderswo durch eine von Gier und gegenseitigem Mißtrauen motivierte Gesetzgebung überlagert, bei den Juden aber bewahrt worden ist. Es sind also gerade nicht die Juden, sondern die „Griechen und Barbaren“, die sich von der ursprünglichen Gemeinschaft aller Menschen abgesondert haben. So findet das auf Initiative von Ptolemaios Philadelphos vorgebrachte Anliegen, das jüdische Gesetz ins Griechische zu übertragen, göttliche Billigung, „damit die Mehrheit oder sogar die Gesamtheit der Menschen Nutzen habe, indem sie philosophische und überaus schöne Anordnungen zur Besserung ihres Lebens befolge“²⁰⁴. Philon scheint in der griechischen Übersetzung ein entscheidendes Offenbarungsereignis gesehen zu haben, durch das das universale Gesetz des Schöpfergottes auch den Nichtjuden zugänglich gemacht worden ist. Überhaupt scheint dem jüdischen Philosophen eine Vision universalen Friedens auf der Grundlage des jüdischen Gesetzes vorgeschwebt zu haben²⁰⁵. Adam, der Urvater der Menschheit, war nach Philons Auffassung der einzige, der in Wahrheit ‚Kosmopolit‘ genannt werden kann, da er Gott nahe war und in Frieden mit der Schöpfung oder – in Philons politischer Terminologie ausgedrückt – da er in der Welt gemäß ihrer *politeia* lebte, die das göttliche Gesetz und deshalb zugleich ‚naturgemäß‘ ist. Wir, seine Nachkommen, tragen in gewisser Weise noch immer, wenngleich auch in schwacher Form, die Potentialität dazu (opific. mundi 142–145).

Ähnliche Gedanken wie bei Philon finden sich auch bei Iosephos: Als Grundanliegen der jüdischen Gesetze stellt Iosephos Gerechtigkeit, die universale Grundlage

Barbaren und der Barbaren gegenüber den Griechen, sondern sogar noch einer jeden der beiden Gruppen untereinander für sich. Dafür machen sie, wie es scheint, Scheingründe verantwortlich, ... und verschweigen die Wahrheit. Es ist aber die Gier und das gegenseitige Mißtrauen, weshalb sie nicht mit den Satzungen der Natur zufrieden sind, sondern das, was einer Interessengruppe gemeinsam gut scheint, zum Gesetz erheben. Daher werden die einzelnen Verfassungen zu Recht Zusätze genannt, wo es doch von Natur aus nur eine einzige gibt.“

²⁰³ Cf. vit. Mos. II 48,52 (Borgen 1997, 144–153; Krauter 2004, 403–404, 416–418).

²⁰⁴ vit. Mos. II 36 ... ἵνα τὸ πλεῖστον ἢ καὶ τὸ σύμπαν γένος ἀνθρώπων ὠφελθῆ ἡ χρησόμενον εἰς ἐπανάρθωσιν βίου φιλοσόφοις καὶ παγκάλοις διατάγμασι (cf. 20–21) (Hegermann 1973, 348–349; Barraclough 1984, 538–541; Zeller 1987, 81–82; Borgen 1997, 140–144; Krauter 2004, 406–407).

²⁰⁵ virt. 119–120 τοῦτο δὲ μάλιστα βούλεται διὰ πάσης τῆς νομοθεσίας ὁ ἱερώτατος προφήτης κατασκευάζειν, ὁμόνοιαν, κοινωσίαν, ὁμοφροσύνην, κρᾶσιν ἡθῶν, ἐξ ὧν οἰκία καὶ πόλεις ἔθνη τε καὶ χῶρα καὶ τὸ σύμπαν ἀνθρώπων γένος εἰς τὴν ἀνωτάτω προέλθοιεν εὐδαιμονίαν. ἀλλ’ ἄχρι μὲν τοῦ παρόντος ταῦτ’ εἰσὶν εὐχαί· γενήσεται δέ, ὡς γε ἑμαυτὸν πείθω, καὶ ἔργα ἀψευδέστατα, τοῦ θεοῦ παρασχόντος ὡσπερ ἐτησίους καρποὺς εὐφορίαν ἀρεταῖς, ὧν μὴ ἀμοιρήσασθαι οἱ τὸν πόθον αὐτῶν σχεδὸν ἀπὸ πρώτης ἡλικίας περιφέροντες.

menschlichen Zusammenlebens, heraus²⁰⁶. Denn wenn diese Gesetze nur richtig befolgt werden, leiten sie zu Wohlwollen und Freundschaft gegenüber allen Menschen an. Nichtjuden sollten deshalb die von ihrer eigenen verschiedene Lebensweise der Juden nicht als Fremdheit beurteilen, da dahinter im Grunde dieselben Werte stünden wie hinter der der Griechen und aller Menschen überhaupt. Iosephos spricht davon, zwischen Juden und Nichtjuden Versöhnung schaffen und die Gründe für den gegenseitigen Haß der Extremisten beseitigen zu wollen²⁰⁷. Doch ist ihm die Problematik der Umsetzung seiner hier formulierten Ideale durchaus bewußt. Der ‚Haß‘ der jüdischen Extremisten dürfte sich für ihn daraus erklären, daß diese – anders als sie wohl selbst von sich meinen – eben gerade nicht ‚auf reine Weise‘ in den Gesetzen bleiben, da sie nach Iosephos‘ Anschauung deren wirklichen Sinn, Gerechtigkeit zu schaffen und so als Grundlage für ein freundschaftliches und wohlwollendes Miteinander der Menschen zu dienen, nicht verstanden haben. In seiner Nacherzählung der Geschichte Lots tadelt Iosephos Fremdenfeindlichkeit und die Verweigerung der Gemeinschaft mit anderen²⁰⁸ als Verbrechen, das göttliche Strafe nach sich zieht.

Der Tempel in Jerusalem soll, wie Iosephos es König Salomon in seinem Einweihungsgebet formulieren läßt, nicht den Juden allein, sondern allen Menschen Zugang zu Gott gewähren (ant. VIII 116–117):

ταύτην δὲ οὐχ Ἑβραίοις μόνον δέομαι παρὰ σοῦ τὴν βοήθειαν εἶναι σφραλεῖσιν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης τινὲς ἀφίκωνται καὶ ὀποθενδηποτοῦν προστρεπόμενοι καὶ τυχεῖν τινος ἀγαθοῦ λιπαροῦντες, δὸς αὐτοῖς ἐπήκοος γινόμενος. οὕτως γὰρ ἂν μάθοιεν πάντες ὅτι σὺ μὲν αὐτὸς ἐβουλήθης παρ' ἡμῖν κατασκευασθῆναί σοι τὸν οἶκον, ἡμεῖς δ' οὐκ ἀπάνθρωποι τὴν φύσιν ἐσμεν οὐδ' ἄλλοτρίως πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους ἔχομεν, ἀλλὰ πᾶσι κοινὴν τὴν ἀπὸ σοῦ βοήθειαν καὶ τὴν τῶν ἀγαθῶν ὄνησιν ὑπάρχειν ἠθελήσαμεν.²⁰⁹

²⁰⁶ ant. XVI 177–178 τὸ δίκαιον δὲ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμοίως ἐπιτηδεύουσι λυσιτελέστατον ὄν Ἑλλησί τε καὶ βαρβάρους, οὗ πλείστον οἱ παρ' ἡμῖν νόμοι λόγον ἔχοντες ἅπασιν ἡμᾶς, εἰ καθαρῶς ἐμμένονεν αὐτοῖς, εὖνους καὶ φίλους ἀπεργάζονται. διὸ καὶ ταῦτα παρ' ἐκείνων ἡμῖν ἀπαιτητέον, ὡς δέον οὐκ ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν ἐπιτηδευμάτων οἴεσθαι τὸ ἄλλότριον, ἀλλ' ἐν τῷ πρὸς καλοκάγαθίαν ἐπιτηδεῖως ἔχειν· τοῦτο γὰρ κοινὸν ἅπασιν καὶ μόνον ἰκανὸν διασώζειν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον (cf. Philon spec. leg. II 63) (Dihle 1968, 13–16. 31–36; Noethlich 1996, 79).

²⁰⁷ ant. XVI 175 ἐπιδιαλλάττων τὰ γένη, καὶ τὰς ἐμπεφυκυίας τοῖς ἀλογίστοις ἡμῶν τε κάκεινον μίσους αἰτίας ὑπεξαιρούμενος.

²⁰⁸ ant. I 194 εἶναι τε μισόξενοι καὶ τὰς πρὸς ἄλλους ὁμιλίας ἐκτρέπεσθαι (Schäfer 1997, 171–172; Feldman 1998, 246).

²⁰⁹ „Nicht für die Hebräer allein bitte ich dich um diesen Beistand, wenn sie sich verfehlen, sondern auch wenn von den Enden der Erde Menschen kommen, woher auch immer sie sich dir zuwenden, und darum flehen, etwas Gutes zu erlangen, erhöre sie und gewähre es ihnen! Denn so können alle erkennen, daß es dein eigener Wille war, daß dein Haus bei uns errichtet werde, wir aber weder einen menschenfeindlichen Charakter haben noch uns abwei-

Wie schon der Gebetsbeginn zeigt, in dem Salomon der Gottheit völlige Bedürfnislosigkeit attestiert (ant. VIII 111 ἀπροσδεὲς γὰρ τὸ θεῖον πάντων), ist der von den Juden verehrte Gott hier als philosophischer Universalgott gefaßt. Wenn er also die Gebete der Nichtjuden erhört, werden diese nach Iosephos' Meinung erkennen, daß er die Juden ausgezeichnet hat, indem er seine Wohnung bei ihnen zu nehmen wünschte, und das jüdische Erwählungsbewußtsein somit weder auf Vermessenheit beruht noch hochmütige Ablehnung der anderen impliziert, sondern ganz im Gegenteil allen Menschen die Möglichkeit verschafft, daß ihre Bitten erhört werden. Iosephos' Argumentation beruht im wesentlichen darauf, daß er die abstrakte, apersonale und bedürfnislos selbstgenügsame Gottheit, die in den Systemen der griechischen Philosophie Seinsgrund oder letzte Ursache ist, mit dem personalen Gott der Juden gleichsetzt, der einen Tempel hat, in dem man zu ihm beten kann.

Seinem priesterlichen Interesse entsprechend hofft Iosephos, durch eine ausführliche Darstellung des von Moses während der Wüstenwanderung eingerichteten Kultes die Behauptung, die Juden seien ein gottloses Volk, zu zerstreuen (ant. III 179–180):

θαυμάσειε δ' ἂν τις τῶν ἀνθρώπων τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀπέχθειαν, ἣν ὡς ἐκφραλιζόντων ἡμῶν τὸ θεῖον ὅπερ αὐτοὶ σέβειν προήρηνται διατετέλεκασιν ἐσχηκότες. εἰ γὰρ τις τῆς σκηνῆς κατανοήσειε τὴν πῆξιν καὶ τοῦ ἱερέως ἴδοι τὴν στολὴν τὰ τε σκεύη, οἷς περὶ τὴν ἱεουργίαν χρώμεθα, τὸν τε νομοθέτην εὐρήσει θεῖον ἄνδρα καὶ ματαίως ἡμᾶς ὑπὸ τῶν ἄλλων τὰς βλασφημίας ἀκούοντας· ἕκαστα γὰρ τούτων εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὄλων, εἴ τις ἀφθόως ἐθέλοι καὶ μετὰ συνέσεως σκοπεῖν, εὐρήσει γεγονότα.²¹⁰

Iosephos schreibt hier nach der Zerstörung des Tempels mit einer Eindringlichkeit über das Zeltheiligtum – das diesen im biblischen Bericht über die Wüstenwanderung aitiologisch vorwegnimmt und sozusagen vertritt – als ob der jüdische Tempelkult noch bestünde. Die liturgische Feierlichkeit dieses Gottesdienstes müßte in seinen Augen auch Andersgläubige von der Gottesfürchtigkeit der Juden überzeugen. Zudem wohnt diesen Dingen – für die Verständigen erkennbar – ein erhabener kosmischer Symbolismus inne. Iosephos' ganze Argumentation beruht freilich auf der Annahme, daß ‚die Gottheit‘,

send gegen Menschen verhalten, die nicht zu unserem Volk gehören, sondern wünschen, daß dein Beistand und der Nutzen an den Gütern für alle gemeinsam da sein möge“ (Cohen 1987, 422; Delling 1987, 17; Feldman 1998, 119. 614–615; Berthelot 2003, 323).

²¹⁰ „Man kann sich wirklich nur über die Feindseligkeit der Menschen wundern, die sie – da wir ja die Gottheit verachteten, die sie verehren wollen –, beharrlich gegen uns hegen! Denn wenn sich jemand die Konstruktion des Zeltheiligtums vergegenwärtigen und die Gewänder und Gefäße des Priesters betrachten wollte, die wir für die Liturgie verwenden, dann wird er finden, daß unser Gesetzgeber ein göttlicher Mann war und wir zu Unrecht von den anderen Schmähungen zu hören bekommen. Wenn es nämlich jemand unvoreingenommen und mit Verstand betrachten möchte, wird er finden, daß jedes dieser Dinge der symbolischen Darstellung des Alls dient.“

der die Verehrung von Juden wie Heiden gilt, im Grunde genommen ein und dieselbe ist.

Wie bei Philon sind auch bei Iosephos Universalismus und Apologetik eng miteinander verknüpft. So bietet er im letzten Abschnitt seiner Schrift *Gegen Apion* in einem apologetischen Enkomion eine auf das populärphilosophische Weltbild gebildeter Griechen und Römer zugeschnittene Version des Judentums, die im übrigen einen allgemeinen Wertekonsens zwischen jüdischer und griechisch-römischer Kultur voraussetzt²¹¹: Moses gelangt aufgrund seines Schicksals und seiner Taten zu der Einsicht, unter göttlicher Führung zu handeln, und möchte seine Auffassung, man müsse alles nach dem Willen Gottes tun, auch der Menge mitteilen. Darin gleiche er im übrigen griechischen Gesetzgebern wie Minos, die ihre Gesetze ja auch auf Götter und Orakel zurückführten – nur daß seine Gesetze besser sind! Denn Moses richtet keine der bei den Griechen verbreiteten Staatsformen ein, sondern eine Theokratie, da ja Gott die Ursache alles Guten sei und nichts ihm verborgen bleibe (II 160–166). Iosephos' Darstellung des auf Moses' Gesetzgebung gegründeten jüdischen Gemeinwesens verrät deutlich den Einfluß der staatstheoretischen Schriften Platons. Das Judentum wird in die Kategorien griechischer Staatsphilosophie gefaßt, das mosaische Gesetz als Lösung der Frage nach dem Idealstaat geboten²¹². Unter reichlicher Verwendung philosophischen Fachvokabulars schreibt Iosephos Moses so folgende Gottesvorstellung zu (II 167):

ἕνα γοῦν αὐτὸν ἀπέφηνε καὶ ἀγένητον καὶ πρὸς τὸν αἰδίων χρόνον ἀναλλοίωτον, πάσης ἰδέας θνητῆς κάλλει διαφέροντα καὶ δυνάμει μὲν ἡμῖν γνώριμον, ὁποῖος δὲ κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἄγνωστος.²¹³

Die Weisesten der Griechen, d.h. Pythagoras, Anaxagoras, Platon und die Stoiker, haben Iosephos zufolge diesen Gottesbegriff von Moses übernommen²¹⁴. Doch sei es allein Moses gelungen, durch die Festlegung detaillierter Regeln und die Verpflichtung zum Gesetzesstudium, der besonders der Sabbat diene, die theoretische Konzeption auch in die Realität umzusetzen (II 173–175). Die zeitgenössische jüdische Kult- und Lebenspraxis erscheint somit als nichts anderes als die Verwirklichung der höchsten Ideale griechischer Philosophie, die die Griechen selbst nur theoretisch hochhalten²¹⁵. Und anders als in der griechischen Philosophie gibt es bei den Juden keinen Deismus

²¹¹ Balch 1982, 114–122; Barclay 1996, 364–365.

²¹² Amir 1978, 14; 1985–88, 101–105; Schäublin 1982, 335–341.

²¹³ „Als einen nun zeigte er ihn auf, unentstanden und auf alle Zeit hin unveränderlich, sich durch Schönheit von jeder sterblichen Vorstellung unterscheidend, uns zwar in seiner Wirkkraft erkennbar, unerkennbar aber seinem Wesen nach“ (Amir 1987, 60).

²¹⁴ Die Idee, die griechischen Geistesgrößen hätten ihre Weisheit aus der mosaischen Offenbarung geschöpft, läßt sich zuerst bei Aristobulos von Alexandria fassen (F 3–4 Holladay) und erfreut sich im hellenistischen Judentum großer Beliebtheit (Hadas 1981, 121–122; Eddy 1961, 233–235; Méléze-Modrzejewski 1990, 106; Pilhofer 1990, 164–172; Droge 1996, 127–129; Gruen 1997, 86–87).

²¹⁵ Feldman 1960, 219–220; Amir 1978, 16.

oder Atheismus, der moralisch bedenkliche Konsequenzen nach sich ziehen könnte (II 179–181). So stellt Iosephos – Jahre nach dem Ende der wenig idealen Hierokratie des zweiten Tempels – das Judentum als eine von Priestern gelenkte theokratische Idealstaat-Utopie dar, die nach Moses' Gesetzen eingerichtet ist (II 184–189). Seine Darstellung suggeriert, daß alle zeitgenössischen Juden nach den Gesetzen eines philosophischen Idealstaates leben. Und da es jedem, der wolle, freistehe, an dieser Lebensweise teilzuhaben, zeichnen sich die Juden ganz im Gegensatz zu vielen anderen Staatswesen, die keine Fremden dulden, durch Menschenfreundlichkeit und Großherzigkeit aus (II 257–269)²¹⁶.

In den Darstellungen der Juden und des Judentums bei griechischen Schriftstellern lassen sich im wesentlichen zwei Konzeptualisierungen erkennen, eine positive, die die Juden als ‚Philosophenvolk‘ idealisiert und als Projektionsfläche für jeweils aktuelle philosophische Ideale verwendet, und eine negative, in der die jüdische Kultur als unangepaßt und abweisend empfunden und die Juden deshalb als Feinde der eigenen griechischen Kultur oder Menschenfeinde überhaupt angesehen werden. Dabei wird das jeweilige Vorurteil durch entsprechende pseudo-historische Konstruktionen der jüdischen Ursprungsgeschichte, deren Rahmen zumeist eine gegen die jüdische gerichtete Exodus-Tradition ägyptischer Provenienz bildet, aitiologisch zu objektivieren versucht. Neben diesen eher in Kreisen mit intellektuellem Anspruch verbreiteten Konzeptualisierungen und z.T. mit diesen vermischt, finden sich auch Zeugnisse populärer Xenophobie, die vor allem in Mimos und Satire ihren Niederschlag gefunden zu haben scheint.

Das in der jüdisch-hellenistischen Literatur entworfene Bild des Judentums zeigt die von den Verfassern empfundene Notwendigkeit, sich mit verbreiteten Fremdkonzeptualisierungen auseinandersetzen zu müssen. Antijudaismus wird abgewehrt, positive Vorstellungen wie die von den Juden als Philosophenvolk jedoch rezipiert und in das eigene Selbstbild integriert. Dem z.T. mit weiteren absurden Verleumdungen verbundenen antijüdischen Vorwurf der Fremden- oder Menschenfeindlichkeit begegnen Philon und Iosephos mit einem positiven Entwurf der eigenen Identität, in dem Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit eine besondere Rolle zukommt. Dies impliziert zugleich die Parainese zu einem diesem Selbstbild entprechenden Verhalten.

Kult und Lebenspraxis des Judentums werden von Philon und Iosephos als Verwirklichung universal gültiger Werte beschrieben. Während Philons Universalismus sich aus den philosophischen Grundlagen seiner Exegese ergibt, scheint universalistische Konzeptualisierung jüdischer Identität bei Iosephos vor allem dem Ziel zu dienen, nach den katastrophalen Folgen des Jüdischen Aufstandes die grundsätzliche Kompatibilität von Judentum und griechisch-römischer Kultur aufzuzeigen. Durch ihre univer-

²¹⁶ Cf. bes. II 261 ἡμεῖς δὲ τὰ μὲν τῶν ἄλλων ζηλοῦν οὐκ ἀξιοῦμεν, τοὺς μέντοι μετέχειν τῶν ἡμετέρων βουλομένους ἡδέως δεχόμεθα. καὶ τοῦτο ἂν εἴη τεκμήριον, οἶμαι, φιλανθρωπίας ἅμα καὶ μεγαλοψυχίας (Berthelot 1999, 116–120).

salistischen Konzeptualisierungen der jüdischen Tradition überschreiten die beiden wohl bedeutendsten Vertreter der jüdisch-hellenistischen Literatur den Horizont graeco-orientalischer Apologetik mit einer eigenen Gesellschaftsvision.

Düsseldorf

Martina Hirschberger

Bibliographie

- Alston 1997: Alston, Richard, Philo's in Flaccum: Ethnicity and Social Space in Roman Alexandria, in: *G&R* 44, 1997, 165–175.
- 1999: The Revolt of the Boukoloi: Geography, History and Myth, in: K. Hopwood (ed.), *Organised Crime in Antiquity*, London 1999, 129–153.
- 2002: *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London/New York 2002.
- Ameling 2003: Ameling, Walter, ‚Market-Place‘ und Gewalt. Die Juden in Alexandria 38 n.Chr., in: *WJ* 27, 2003, 71–123.
- Amir 1978: Amir, Yehoshua, Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, in: *Evangelische Theologie* 38, 1978, 2–19.
- 1985: Das jüdische Paradox auf dem Grunde der hellenistischen Judenfeindschaft, in: *Studien zum antiken Judentum*, Frankfurt a.M./Bern/New York 1985, 114–123.
- 1985–88: Θεοκρατία as a Concept of Political Philosophy: Josephus' Presentation of Moses' Politeia, in: *SCI* 8–9, 1985–88, 83–105.
- 1996: Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 2, 1987, 58–75.
- Assmann 1996: Assmann, Jan, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München/Wien 1996.
- 1997: Exodus und Amarna. Der Mythos der ‚Aussätzigen‘ als verdrängte Erinnerung der Aton-Religion, in: E. Staehelin (ed.), *Ägypten-Bilder. Symposion zur Ägypten-Rezeption August 1993, Freiburg (Schweiz) 1997*, 11–34.
- 1998: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998 (*Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge Mass. 1997).
- 2000: Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (ed.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Stuttgart 2000, 121–139.
- 2002: Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen, in: D. Borchmeyer/H. Kiesel (edd.), *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten (Symposion zu Ehren von Saul Friedländer)*, Neckargemünd 2002, 33–54.
- 2003: *Die Mosaische Unterscheidung (oder der Preis des Monotheismus)*, München/Wien 2003.
- Aziza 1987: Aziza, Claude, L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C. – Ier siècle ap. J.-C.), *ANRW* II 20.1, 1987, 41–65.

- Balch 1982: Balch, David L., Two Apologetic Encomia: Dionysius on Rome and Josephus on the Jews, in: JSJ 13, 1982, 102–122.
- Baltrusch 1998: Baltrusch, Ernst, Bewunderung, Duldung, Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur, in: Klio 80, 1998, 403–421.
- Barclay 1996: Barclay, John M.G., Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE), Berkeley/Los Angeles/London 1996.
- 2002: Using and Refusing. Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism, in: M. Konrad/U. Steinert (edd.), Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, Paderborn 2002, 13–25.
- 2004: The Politics of Contempt: Judaeans and Egyptians in Josephus's *Against Apion*, in: idem (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, London/New York 2004, 109–127.
- Bar-Kochva 1996: Bar-Kochva, Bezalel, Pseudo-Hecataeus 'On the Jews'. Legitimizing the Jewish Diaspora, Berkeley/Los Angeles/London 1996.
- 1996a: An Ass in the Jerusalem Temple – The Origins and Development of the Slander, in: L.H. Feldman/J.R. Levison (edd.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden/New York/Köln 1996, 310–326.
- 1999: The Wisdom of the Jew and the Wisdom of Aristotle, in: J.U. Kalms/F. Siegert (edd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998, Münster 1999*, 241–250.
- 2000: Apollonius Molon versus Posidonius of Apamea, in: J.U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, Münster 2000*, 22–37.
- 2001: A Distorted Account of the Jewish Origo (C 1: 305–311), in: J.U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000, Münster 2001*, 11–28.
- Barraclough 1984: Barraclough, Ray, Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism, ANRW II 21.1, 1984, 417–553.
- Belayche 1997: Belayche, Nicole, Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés juifs, in: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 23/1, 1997, 55–75.
- Bergmann/Hoffmann 1987: Bergmann, Werner/Hoffmann, Christhard, Kalkül oder „Massenwahn“? Eine soziologische Interpretation der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n.Chr., in: R. Erb/M. Schmidt (edd.), *Antisemitismus und Jüdische Geschichte (Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss)*, Berlin 1987, 15–46.
- Berthelot 1999: Berthelot, Katell, Κοινωνία et Φιλανθρωπία dans le Contre Apion de Flavius Josèphe, in: J.U. Kalms/F. Siegert (edd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998, Münster 1999*, 94–123.
- 2000: The Use of Greek and Roman Stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish Apologists, with special reference to Josephus' *Against Apion*, in: J.U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, Münster 2000*, 185–221.
- 2003: Philanthrôpia Judaica. Le débat autour de la «misanthropie» des lois juives dans l'Antiquité, Leiden/Boston 2003.
- 2003a: Poseidonios d'Apamée et les Juifs, in: JSJ 34, 2003, 160–198.
- Bertrand 1988: Bertrand, Jean-Marie, Les Boucôloï ou le monde à l'envers, in: REA 90, 1988, 139–149.

- Bickermann 1927: Bickerman(n), Elias J., Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1927(4), 171–187; (5), 255–264.
- 1952: Origines Gentium, in: *CPh* 47, 1952, 65–81.
- 1988: *The Jews in the Greek Age*, Cambridge (Mass.)/London 1988.
- Bloch 1999: Bloch, René S., Mose und die Scharlatane. Zum Vorwurf γόης καὶ ἀπατεῶν in *Contra Apionem* 2: 145.161, in: J.U. Kalms/F. Siegert (edd.), *Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998, Münster 1999*, 142–157.
- 2002: *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart 2002.
- 2003: Au-delà d'un discours apologétique: Flavius Josèphe et les magiciens, in: N. Belayche/S.C. Mimouni (edd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain*, Turnhout 2003, 243–258.
- Bohak 1995: Bohak, Gideon, CPJ III, 520: The Egyptian Reaction to Onias' Temple, in: *JSJ* 26, 1995, 32–41.
- 1996: Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis, Atlanta 1996.
- 1999: Theopolis: A Single-Temple Policy and Its Singular Ramifications, in: *Journal of Jewish Studies* 50, 1999, 3–16.
- 2000: Ethnic Stereotypes in the Greco-Roman World: Egyptians, Phoenicians, and Jews, in: R. Margolin (ed.), *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 2000, 7–15.
- 2003: The Ibis and the Jewish Question. Ancient 'Anti-Semitism' in Historical Perspective, in: M. Mor (ed.), *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*, Jerusalem 2003, 27–43.
- Bohrmann 1994: Bohrmann, Monette, Amixia, Atheia. Une approche du monothéisme juif, in: *Dialogues d'Histoire Ancienne* 20.1, 1994, 171–196.
- Borgen 1997: Borgen, Peder, Philo of Alexandria an Exegete for his Time, Leiden/New York/Köln 1997.
- Bori 1990: Bori, Pier Cesare, The Golden Calf and the Origin of the Anti-Jewish Controversy, Atlanta 1990 (*Il vitello d'oro*, Turino 1983).
- Braun 1938: Braun, Martin, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938.
- Cohen 1987: Cohen, Shaye J.D., Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus, in: *HThR* 80, 1987, 409–430.
- Collins 2005: Collins, John J., Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria, in: C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden/Boston 2005, 9–29.
- Daniel 1979: Daniel, Jerry L., Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period, in: *JBL* 98, 1979, 45–65.
- Delling 1956: Delling, Gerhard, Josephus und die heidnischen Religionen, in: *Klio* 43, 1956, 263–269 (= *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950–1968*, Göttingen 1970, 45–52).
- 1987: *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Zürich 1987.

- Diamond 1974: Diamond, Frances H., *Hecataeus of Abdera. A New Historical Approach*, Diss. Univ. of California (Microfilm) 1974.
- 1980: Hecataeus of Abdera and the Mosaic Constitution, in: St.M. Burstein (ed.), *Panhellenica: Essays in Ancient History and Historiography in hon. of T.S. Brown*, Lawrence 1980, 77–95.
- Dihle 1968: Dihle, Albrecht, *Der Kanon der zwei Tugenden* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 144, 1967), Köln/Opladen 1968.
- 2000: Die Philosophie der Barbaren, in: T. Hölscher (ed.), *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*, München/Leipzig 2000, 183–203.
- Dillery 1999: Dillery, John, *The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography*, in: ZPE 127, 1999, 93–116.
- Dölger 1934: Dölger, Franz Joseph, ‚Sacramentum infanticidii‘. Die Schlachtung eines Kindes und der Genuß seines Fleisches und Blutes als vermeintlicher Einweihungsakt im ältesten Christentum, in: *Antike und Christentum* 4, 1934, 188–228.
- Droge 1989: Droge, Arthur J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.
- 1996: Josephus between Greeks and Barbarians, in: L.H. Feldman/J.R. Levison (edd.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden/New York/Köln 1996, 115–142.
- Eddy 1961: Eddy, Samuel K., *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334–31 B.C.*, Lincoln 1961.
- Ehrlich 1953: Ehrlich, Ernst Ludwig, *Der Traum im Alten Testament*, Berlin 1953.
- Feldman 1960: Feldman, Louis H., *The Orthodoxy of the Jews in Hellenistic Egypt*, in: *Jewish Social Studies* 22, 1960, 215–237.
- 1986: Anti-Semitism in the Ancient World, in: D. Berger (ed.), *History and Hate. The Dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia 1986, 15–42.
- 1990: Origen's *Contra Celsum* and Josephus' *Contra Apionem*: The Issue of Jewish Origins, VC 44, 1990, 105–135.
- 1998: *Josephus's Interpretation of the Bible*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.
- Förster 2001: Förster, Niclas, *Der Exorzist El'azar: Salomo, Josephus und das alte Ägypten*, in: J.U. Kalms (ed.), *Internationales Josephus-Kolloquium Amsterdam 2000*, Münster 2001, 205–221.
- Frankfurter 1992: Frankfurter, David, *Lest Egypt's City be Deserted: Religion and Ideology in the Egyptian Response to the Jewish Revolt (116–117 C.E.)*, in: *Journal of Jewish Studies* 43, 1992, 203–220.
- 1993: *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993.
- Fuks 1953: Fuks, Alexander, *The Jewish Revolt in Egypt (A.D. 115–117) in the Light of the Papyri*, in: *Aegyptus* 33, 1953, 131–158.
- Gabba 1989: Gabba, Emilio, *The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards the Jews*, in: W.D. Davies/L. Finkelstein (edd.), *The Cambridge History of Judaism: Vol. II: The Hellenistic Age*, Cambridge 1989, 614–716.
- Gager 1972: Gager, John G., *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville/New York 1972.

- 1983: The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity, New York/Oxford 1983.
- 1994: Moses the Magician: Hero of an Ancient Counter-Culture?, in: *Helios* 21, 1994, 179–188.
- Giovannini 1995: Giovannini, Adalberto, Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec, in: *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 6, 1995, 41–60.
- Görg 1978: Görg, Manfred, Ausweisung oder Befreiung? Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus, in: *Kairos* 20, 1978, 272–280.
- 1988: Fremdsein in und für Israel, in: O. Fuchs (ed.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988, 194–214 (= *Münchener theologische Zeitschrift* 37, 1986, 217–232).
- 1998: Der sogenannte Exodus zwischen Erinnerung und Polemik, in: *Ägypten und Altes Testament* 40, 1998, 159–172.
- Gordon 1990: Gordon, Richard, Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits, in: M. Beard/J. North (edd.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, 235–255.
- Goudriaan 1992: Goudriaan, Koen, Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt, in: P. Bilde/T. Engber-Pedersen/L. Hannestad/J. Zahle (edd.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, 74–99.
- Graf 1996: Graf, Fritz, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996.
- Gruen 1997: Gruen, Erich S., Fact and Fiction: Jewish Legends in a Hellenistic Context, in: P. Cartledge/P. Garnsey/idem (edd.), *Hellenistic Constructs*, Berkeley/Los Angeles/London 1997, 72–88.
- 1998: *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.
- 2005: Greeks and Jews: Mutual Misperceptions in Josephus' *Contra Apionem*, in: C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden/Boston 2005, 31–51.
- Hadas 1981: Hadas, Moses, *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981 (*Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, New York 1959).
- Hata 1987: Hata, Gohei, The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism, in: L. Feldman (ed.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, 180–197.
- Hegermann 1973: Hegermann, Harald, Das griechischsprachige Judentum, in: J. Maier/J. Schreiner (edd.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Würzburg 1973, 328–352.
- Heinemann 1919: Heinemann, Isaak, Poseidonios über die Entwicklung der jüdischen Religion, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 2, 1919, 113–121.
- 1931: Antisemitismus, *RE Suppl.* V 1931, 3–43.
- 1933: Moses, *RE* XVI 1933, 359–375.
- 1939/40: The Attitude of the Ancient World toward Judaism, in: *The Review of Religion* 4, 1939/40, 385–400.

- Helck 1964: Helck, Wolfgang, Die Ägypter und die Fremden, in: *Saeculum* 15, 1964, 103–114.
- Hengel 1971: Hengel, Martin, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: G. Jeremias/K.G. Kuhn (edd.), *Tradition und Glaube*, Göttingen 1971, 157–184.
- 1973: *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr.*, Tübingen (1969) ²1973.
- 1976: *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976.
- 1989: *The Interpenetration of Judaism and Hellenism in the Pre-Maccabean Period*, in: W.D. Davies/L. Finkelstein (edd.), *The Cambridge History of Judaism: Vol. II: The Hellenistic Age*, Cambridge 1989, 167–228.
- Hennig 1974: Hennig, Dieter, Zu der alexandrinischen Märtyrerakte P. Oxy. 1089, in: *Chiron* 4, 1974, 425–440.
- 1975: Zu neuer veröffentlichten Bruchstücken der ‚Acta Alexandrinorum‘, in: *Chiron* 5, 1975, 317–335.
- Henrichs 1970: Henrichs, Albert, Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. A Reconsideration, in: P. Granfield/J.A. Jungmann (edd.), *Kyriakon (Festschrift Johannes Quasten)*, Münster 1970, vol. I, 18–35.
- van Henten/Abusch 1996: van Henten, Jan-Willem/Abusch, Raʿanan, The Depiction of the Jews as Typhonians and Josephus’ Strategy of Refutation in *Contra Apionem*, in: L.H. Feldman/J.R. Levison (edd.), *Josephus’ Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*, Leiden/New York/Köln 1996, 271–309.
- Honigman 1997: Honigman, Sylvie, Philon, Flavius Josèphe, et la citoyenneté alexandrine: vers une utopie politique, in: *Journal of Jewish Studies* 48, 1997, 62–90.
- van der Horst 1984: van der Horst, Pieter W., Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher (The Fragments collected and translated with explanatory notes), Leiden 1984.
- 1998: ‘Thou shalt not revile the gods’. The LXX translation of Ex. 22.28 (27), its background and influence, in: *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction*, ²Leuven 1998, 125–133 (¹Kampen 1994, 112–121) (= *Studia Philonica Annual* 5, 1993, 1–8).
- 2002: Who was Apion?, in: *Japheth in the Tents of Shem. Studies in Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven/Paris/Sterling (Virginia) 2002, 207–221.
- 2003: *Philo’s Flaccus. The First Pogrom (Introduction, Translation and Commentary)*, Leiden/Boston 2003.
- Huss 1994: Huss, Werner, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten*, Stuttgart 1994.
- Jaeger 1938: Jaeger, Werner, *Greeks and Jews. The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization*, in: *Journal of Religion* 18, 1938, 127–143.
- 1938a: *Exkurs II: Theophrast und der älteste griechische Bericht über die Juden*, in: *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, Berlin 1938, 134–153.

- Kerkeslager 1997: Kerkeslager, Allen, *Maintaining Jewish Identity in the Greek Gymnasium: A 'Jewish Load'* in CPJ 3.519 (= P. Schub. 37 = P. Berol. 13406), in: JSJ 28, 1997, 12–33.
- Koenen 1968: Koenen, Ludwig, *Die Prophezeiungen des ‚Töpfers‘*, in: ZPE 2, 1968, 178–209 [Nachträge in: ZPE 3, 1968, 137].
- 1968a: Rez.: *Corpus papyrorum Judaicarum 2 + 3*, in: Gnomon 40, 1968, 250–259.
- 1984: *A Supplementary Note on the Date of the Oracle of the Potter*, in: ZPE 54, 1984, 9–13.
- 2002: *Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel*, in: A. Blasius/B.U. Schipper (edd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven/Paris/Sterling 2002, 139–187.
- Krauter 2004: Krauter, Stefan, *Bürgerrecht und Kulturteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in den griechischen Poleis, Rom und im antiken Judentum*, Berlin/New York 2004.
- Labow 2005: Labow, Dagmar, *Flavius Josephus Contra Apionem Buch I (Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar)*, Stuttgart 2005.
- Lebram 1974: Lebram, Jürgen C.H., *Der Idealstaat der Juden*, in: O. Betz/K. Haacker/M. Hengel (edd.), *Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament (Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet)*, Göttingen 1974, 233–253.
- Lévy 1978: Lévy, Carlos, *L'antijudaïsme païen : essai de synthèse*, in: V. Nikiprowetzky (ed.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille 1978, 51–86.
- Lewy 1938: Lewy, Hans, *Aristotle and the Jewish Sage according to Clearchus of Soli*, in: HThR 31, 1938, 205–235.
- Lloyd 1982: Lloyd, Alan B., *Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt*, in: *Historia* 31, 1982, 33–55.
- Łukaszewicz 2000: Łukaszewicz, Adam, *Some Remarks on the Trial of Isidorus and on Isidorus Junior*, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 30, 2000, 59–65.
- McCown 1925: McCown, C.C., *Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature*, in: HThR 18, 1925, 357–411.
- McGowan 1994: McGowan, Andrew, *Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century*, in: *Second Century* 2, 1994, 413–442.
- Mélèze-Modrzejewski 1990: Mélèze-Modrzejewski, Joseph, *L'image du Juif dans la pensée grecque vers 300 avant notre ère*, in: A. Kasher (ed.), *Greece and Rome in Eretz Israel*, Jerusalem 1990, 105–118.
- Mendels 1983: Mendels, Doron, *Hecataeus of Abdera and a Jewish "patrios politeia" of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3)*, in: ZATW 95, 1983, 96–110.
- 1990: *The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca*, in: H. Verdin/G. Scheppens/E. De Keyser (edd.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C. (Proceedings of the International Colloquium Leuven, 24–26 May 1988)*, Lovanii 1990, 91–123.
- Musurillo 1954: Musurillo, Herbert A., *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum (ed. with comm.)*, Oxford 1954.

- Niehoff 2001: Niehoff, Maren R., *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen 2001.
- Noethlichs 1996: Noethlichs, Karl Leo, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996.
- Oden 1978: Oden, R.A., *Philo of Byblos and Hellenistic Historiography*, in: *Palestine Exploration Quarterly* 110, 1978, 115–126.
- Pearce 1998: Pearce, Sarah, *Belonging and not Belonging: Local Perspectives in Philo of Alexandria*, in: S. Jones/eadem (edd.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*, Sheffield 1998, 79–105.
- Pilhofer 1990: Pilhofer, Peter, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990.
- Podemann Sørensen 1992: Podemann Sørensen, Jørgen, *Native Reactions to Foreign Rule and Culture in Religious Literature*, in: P. Bilde/T. Engber-Pedersen/L. Hannestad/J. Zahle (edd.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, 164–181.
- Pucci Ben Ze'ev 1989: Pucci Ben Ze'ev, Maria, *Greek Attacks against Alexandrian Jews during Emperor Trajan's Reign*, in: *JSJ* 20, 1989, 31–48.
- 1993: [Miriam,] *The Reliability of Josephus Flavius: The Case of Hecataeus' and Manetho's Accounts of Jews and Judaism: Fifteen Years of Contemporary Research (1974–1990)*, in: *JSJ* 24, 1993, 215–234.
- Raspe 1998: Raspe, Lucia, *Manetho on the Exodus: A Reappraisal*, in: *Jewish Studies Quarterly* 5/2, 1998, 124–155.
- Redford 1970: Redford, Donald B., *The Hyksos Invasion in History and Tradition*, in: *Orientalia* 39, 1970, 1–51.
- Reinach 1895: Reinach, Théodore (ed.), *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris 1895.
- Rémondon 1960: Rémondon, Roger, *Les Antisémites de Memphis (P. IFAO inv. 104 = CPJ 141)*, in: *Chronique d'Égypte* 35, 1960, 244–261.
- Rives 1995: Rives, J., *Human Sacrifice among Pagans and Christians*, in: *JRS* 85, 1995, 65–85.
- Schäfer 1996: Schäfer, Peter, *The Exodus Tradition in Pagan Greco-Roman Literature*, in: A. Oppenheimer/M. Stern (edd.), *Hayyehudim ba-olam hahilnisi we-harom*, Jerusalem 1996, 9–38.
- 1997: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.)/London 1997.
- 1997a: *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken 'Antisemitismus'*, in: G.W. Most (ed.), *Collecting Fragments. Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997, 186–206.
- Schäublin 1982: Schäublin, Christoph, *Josephus und die Griechen*, in: *H 110*, 1982, 316–341.
- Sevenster 1975: Sevenster, J.N., *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*, Leiden 1975.
- Simon 1986: Simon, Marcel, *Verus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135–425*, London 1986 (*Verus Israel : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, Paris 1948²1964).

- Smelik/Hemelrijk 1984: Smelik, K.A.D./Hemelrijk, E.A., "Who knows what monsters de-mended Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, ANRW II.17.4. 1984, 1852–2000.
- Smith 1998: Smith, Martin Ferguson, Excavations at Oinoanda 1997: The New Epicurean Texts, in: *Anatolian Studies* 48, 1998, 125–170.
- 2000: Digging up Diogenes: New Epicurean Texts from Oinoanda in Lycia, in: M. Erler (ed.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit* (Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September–3. Oktober 1998 in Würzburg), Stuttgart 2000, 64–75.
- 2003: Supplement to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription, Napoli 2003.
- Stemberger 1990: Stemberger, Günter, Die Juden im Römischen Reich: Unterdrückung und Privilegierung einer Minderheit, in: H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten*, Hamburg 1990, 6–22.
- Sterling 2005: Sterling, Gregory E., 'The Jewish Philosophy': The Presence of Hellenistic Philosophy in Jewish Exegesis in the Second Temple Period, in: C. Bakhos (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden/Boston 2005, 131–153.
- Stern 1974: Stern, Menahem (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism Vol. I: From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974.
- 1987: The Jews in Greek and Latin Literature, in: S. Safrai/idem (edd.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Vol. II, Maastricht/Philadelphia 1987, 1101–1159.
- Tcherikover 1956: Tcherikover, Victor, Jewish Apologetic Literature Reconsidered, in: *Eos* 48, 1956, 169–193.
- 1957: Prolegomena, in: idem/A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. I*, Cambridge (Mass.) 1957, 1–111.
- 1974: [Avigdor], *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1974.
- Tcherikover/Fuks 1960: Tcherikover, Victor/Fuks, Alexander, *Corpus Papyrorum Judaicarum Vol. II*, Cambridge (Mass.) 1960.
- Tcherikover/Fuks/Stern 1964: Tcherikover, Victor/Fuks, Alexander/Stern, Menahem, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Vol. III Cambridge (Mass.) 1964.
- Troiani 1975: Troiani, Lucio, Sui frammenti di Manetone nel primo libro del *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe, in: *SCO* 24, 1975, 97–126.
- 1977: *Commento storico al "Contro Apione" di Giuseppe* (Introduzione, commento storico, traduzione e indici), Pisa 1977.
- Walton 1955: Walton, Francis R., The Messenger of God in Hecataeus of Abdera, in: *HThR* 48, 1955, 255–257.
- Wardy 1979: Wardy, Bilhah, Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire, ANRW II 19.1, 1979, 592–644.
- Williams 2004: Williams, Margaret, Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity, in: J.M.G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, London/New York 2004, 8–18.
- Yoyotte 1963: Yoyotte, Jean, L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme, in: *Revue de l'histoire des religions* 163, 1963, 133–143.

- Zeller 1987: Zeller, Dieter, Das Verhältnis der alexandrinischen Juden zu Ägypten, in: M. Pye/R. Stegerhoff (edd.), Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien, Saarbrücken 1987, 77–85.