

Benedikt Eckhardt
Ethnos und Herrschaft

Studia Judaica



Forschungen zur Wissenschaft des Judentums

Begründet von
Ernst Ludwig Ehrlich

Herausgegeben von
Günter Stemberger, Charlotte Fonrobert
und Alexander Samely

Band 72

Benedikt Eckhardt

Ethnos und Herrschaft

Politische Figurationen jüdischer Identität
von Antiochos III. bis Herodes I.

DE GRUYTER

Von der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation
angenommen im Jahre 2011.

ISBN 978-3-11-030895-2
e-ISBN 978-3-11-030917-1
ISSN 0585-5306

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: META Systems GmbH, Wustermark

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Dieses Buch ist die überarbeitete Form meiner Dissertation, die unter dem Titel »Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration in Judäa, 200–4 v. Chr.« im Sommersemester 2011 von der Fakultät für Geschichtswissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum angenommen worden ist.

Zu danken habe ich zuallererst Frau Prof. Dr. Linda-Marie Günther. Sie hat mir bei Auswahl und Bearbeitung des Themas Freiheiten gelassen, die gewiss ungewöhnlich sind, und die Entstehung der Arbeit stets wohlwollend begleitet. Herrn Prof. Dr. Jörg-Dieter Gauger danke ich für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens. Besonderer Dank gilt zudem Herrn Prof. Dr. Clemens Leonhard, der mir neben der gemeinsamen Arbeit im Münsteraner Exzellenzcluster »Religion und Politik« viel Freiraum gelassen und so den Abschluss dieser Arbeit erst ermöglicht hat.

Für die Aufnahme in die Reihe *Studia Judaica* und sehr hilfreiche Kritik danke ich Herrn Prof. Dr. Alexander Samely und Herrn Prof. Dr. Günter Stemberger. Wichtige Anregungen und Kritiken gehen zudem auf die Herren Prof. Dr. Christof Schuler und Andrew Lepke zurück; auch ihnen sei dafür herzlich gedankt.

Rheine, November 2012.

Inhalt

Vorwort — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Identität als Kategorienproblem – Ethnos als Lösung? — 2
- 1.2 Ethnos und Herrschaft — 8
- 1.3 Quellen — 12
 - 1.3.1 Makkabäerbücher — 12
 - 1.3.2 Weitere parabiblische Texte — 17
 - 1.3.3 Flavius Josephus — 20
- 1.4 Gliederung — 24

2 Figurationen des jüdischen Ethnos — 27

- 2.1 Seleukidische Figurationen — 28
 - 2.1.1 Ethnē im Seleukidenreich — 31
 - 2.1.2 Antiochos III. und Jerusalem — 38
 - 2.1.3 Judäa unter Seleukos IV. — 44
 - 2.1.4 Ethnos und Ethē: Antiochos IV. — 47
 - 2.1.5 Ergebnis — 59
- 2.2 Die Hasmonäer: Figurationen des autonomen Ethnos — 60
 - 2.2.1 Die eigene Sprache — 62
 - 2.2.2 Freiheit als Souveränität über das eigene Land — 69
 - 2.2.3 Zentralismus — 77
 - 2.2.4 Rituale — 87
 - 2.2.5 Geschichte — 91
 - 2.2.6 Feste — 100
 - 2.2.7 Alternativen — 112
 - 2.2.8 Ergebnis — 126
- 2.3 Herodes: Das Ethnos als Teil des Imperium Romanum — 127
 - 2.3.1 Herodes und die Diaspora — 130
 - 2.3.2 Herodes und die jüdischen Sondergruppen — 134
 - 2.3.3 Herodes und die Ethē — 139
 - 2.3.4 Historiographie und Freiheit — 143
 - 2.3.5 Ergebnis — 147
- 2.4 Fazit — 149

3 Die politische Ordnung Judäas — 153

- 3.1 Politische Ordnungskonzepte in vorhasmonäischer Zeit — 156
- 3.2 Die Ausbildung der hasmonäischen Herrschaft — 165

3.2.1	Das Hohepriestertum 175–160 v. Chr. —	166
3.2.2	Judäische und seleukidische Hohepriester —	174
3.2.3	Die Verbindung von politischer und religiöser Autorität —	178
3.2.4	Ergebnis —	184
3.3	Die Entstehung des hasmonäischen Königtums —	186
3.3.1	Die politische Ordnung in der hasmonäischen Herrschaftsrepräsentation —	187
3.3.2	Die Hasmonäer und das ›hellenistische Königtum‹ —	192
3.3.3	Ergebnis —	197
3.4	Alternative Figurationen zwischen Dyarchie und Monarchie —	197
3.4.1	Judäische Polemik in paganen Texten? —	198
3.4.2	Die Pharisäer —	202
3.4.3	Melchizedek —	206
3.4.4	Politische Übersetzungen? LXX Ezechiel und 1Esdras —	209
3.4.5	Das Königtum in den Texten der Hasmonäerzeit —	214
3.4.6	Priesterliche und königliche Heilsgestalten —	221
3.4.7	Ergebnis —	227
3.5	Pompeius und die Folgen der römischen Eroberung —	228
3.5.1	Die Neuordnung 63 v. Chr. – Triumph der theokratischen Opposition? —	229
3.5.2	Folgen der Neuordnung —	235
3.5.3	Ergebnis —	239
3.6	Das herodianische Königtum —	241
3.6.1	Königtum und Priestertum —	242
3.6.2	Königtum und Tyrannis —	247
3.6.3	Das Königtum Davids als (Gegen-)Modell? —	252
3.6.4	Ergebnis —	255
3.7	Fazit —	256
4	Genealogie, Herrschaft und Zugehörigkeit —	259
4.1	Genealogie und Herrschaft —	262
4.1.1	Die Legitimität des oniadischen Priestertums —	263
4.1.2	Herkunft und Verdienst bei den Hasmonäern —	268
4.1.3	Das seleukidische Königtum als Modell —	280
4.1.4	Alternativen: Levis Priestertum —	288
4.1.5	Hasmonäer und Oniaden —	294
4.1.6	Entwicklungen im Schatten Roms —	297
4.1.7	Ergebnis —	305
4.2	Genealogie und Zugehörigkeit —	306
4.2.1	Die Inkorporation von Nichtjudäern in das Ethnos —	308

- 4.2.2 ›Zwangsbeschneidung‹ in der hasmonäischen Herrschaftsrepräsentation — **314**
- 4.2.3 Herkunft und Beschneidung in 1Makk — **321**
- 4.2.4 Zugehörigkeitskriterien in anderen Texten der Hasmonäerzeit — **325**
- 4.2.5 Hellenentum und πολιτεία als Modell? — **335**
- 4.2.6 Ergebnis — **339**
- 4.3 Fazit — **340**

5 Schluss — 345

Anhang 1: Caesar und der ἔθνάρχης τῶν Ἰουδαίων — 351

Anhang 2: Die ›Zadokiden‹ — 357

Anhang 3: Ἔθνος, λαός und δῆμος in den Makkabäerbüchern — 369

Verzeichnisse — 373

- a) Abkürzungen: Quellen — **373**
- b) Abkürzungen: Literatur — **373**
- c) Quellenausgaben — **374**
- d) Bibliographie — **374**

Register — 423

- Moderne Autoren — **423**
- Namen und Sachen — **431**
- Quellen — **438**

1 Einleitung

Im Jahre 4 v. Chr., kurze Zeit nach dem Tod des Königs Herodes in Jericho, wurde auf einer von Augustus im Apollontempel in Rom einberufenen Versammlung die Zukunft Judäas als Teil des Imperium Romanum entworfen.¹ Es ging dabei einerseits um die Administration und die politische Ordnung eines Gebietes, das zwar 63 v. Chr. unter römische Kontrolle geraten, jedoch nicht wie Syrien zur römischen Provinz geworden war. Andererseits waren Personalentscheidungen zu treffen. Als *rex socius et amicus populi Romani* war Herodes über 30 Jahre lang Garant einer effizienten und zugleich romfreundlichen Politik in Judäa gewesen; jetzt war zu fragen, wem man eine solche Rolle künftig zutrauen könne.

Aus diesem Grund waren Delegationen aus Judäa gekommen. Nikolaos von Damaskus, langjähriger Berater des verstorbenen Königs und mit besten Kontakten nach Rom ausgestattet, führte eine Gruppe um Herodes Archelaos, den testamentarisch zum Erben bestimmten Sohn des Herodes, an. Eine Gegenpartei, zu der auch der Bruder des Nikolaos gehörte, vertrat die Interessen von Herodes Antipas, einem jüngeren Bruder des Archelaos, und berief sich – neben einem älteren Testament mit anderer Nachfolgeregelung – vor allem auf die Unfähigkeit des Älteren.² Zu dieser Frontstellung, die bereits im Vorfeld zu Debatten vor Augustus geführt hatte, gesellte sich nun noch ein weiterer Bruder, Philipp, der vom syrischen Statthalter Varus in die Gespräche geschickt worden war. Zusätzlich verkompliziert wurde dieses letzte Treffen aber vor allem durch eine Gruppe, die nach dem Wortlaut eines Nikolaosfragments ὅλον τὸ Ἰουδαίων ἔθνος, »das ganze Ethnos der Judäer«, repräsentiert haben soll.³ Sie schilderte den toten König Herodes als einen Tyrannen, der stets gegen die Interessen des Ethnos gehandelt habe, und schloss mit der Bitte, eher Judäa der Provinz Syrien anzugliedern, als einen Sohn dieses verhassten Königs auf den Thron zu setzen.

Nikolaos hat hierauf, wie Josephus berichtet, in einer Rede nicht nur konkrete Vorwürfe widerlegt, sondern auch die vorgebrachte Kritik selbst als Argument verwendet. Die Judäer seien »ein schwer zu regierendes Ethnos, von Natur aus ungehorsam gegenüber ihren Königen.«⁴ Er mag Augustus überzeugt

1 BJ 2,80–93; AJ 17,299–317.

2 BJ 2,20–38; AJ 17,224–249.

3 Nikolaos von Damaskus FGH 90 F 136. In BJ 2,80 und AJ 17,300 ist von 50 Gesandten die Rede, die jedoch von über 8000 römischen Judäern unterstützt worden seien.

4 BJ 2,92: κατηγορεῖ δὲ τοῦ ἔθνους τό τε δύσαρκτον καὶ τὸ δυσπειθές φύσει πρὸς τοὺς βασιλεῖς.

haben. Zur Provinz wurde Judäa nicht erklärt; stattdessen erhielten alle Brüder Teile Judäas als Herrschaftsgebiet, wenn auch auf die erneute Verleihung des Königstitels verzichtet wurde.

Das Argument des Nikolaos von Damaskus ist nur in der äußerst knappen Zusammenfassung des Josephus erhalten; man würde gewiss nuanciertere Thesen finden, wenn eines der konstantinischen Exzerpte die Rede überliefert hätte.⁵ Man würde indes auch dann die Behauptung, die Judäer seien letztlich unregierbar, nur als reine Polemik werten können. Dennoch enthält sie in einfacher Form den Kern der hier verfolgten Fragestellung. Nikolaos behauptet einen direkten Zusammenhang zwischen bestimmten Eigenarten des judäischen Ethnos und den Anforderungen an die Legitimation von Herrschaft. Diese Anforderungen erscheinen hier als so unverhältnismäßig, dass in Judäa Herrschaft praktisch nicht legitimiert werden *kann* (und dies »von Natur aus«). Seine Festlegung der Eigenschaften des Ethnos, die diese Situation herbeiführen, steht im Kontext von Herrschaftsrepräsentation. Es geht um die positive Bewertung eines Königs, der zwar selbst nicht mehr lebt, dessen Herrschaft jedoch nachträglichen Deutungskämpfen unterworfen ist. Die Delegierten des Ethnos zeichnen ein ganz anderes (und ebenfalls polemisches) Bild von dieser Herrschaft – und damit auch von sich selbst. Nikolaos markiert also in seiner Rede selektiv Eigenschaften, die die ›Identität‹ des Ethnos ausmachen, und dies mit dem Ziel, die Herrschaft des Herodes nachträglich zu legitimieren. Das führt zu einer engen Verknüpfung der Repräsentation von Herrschaft mit der Repräsentation jüdischer Identität.

Um diesen Effekt, der sich verallgemeinern lässt und in einfachsten wie in komplexen Formen begegnen kann, geht es in dieser Arbeit. Die folgenden Kapitel untersuchen die Repräsentation von Herrschaft im antiken Judäa und ihren Einfluss auf die Konstruktion von Identität.

1.1 Identität als Kategorienproblem – Ethnos als Lösung?

Eine solche Fragestellung reiht sich zunächst in den weiten Kreis derjenigen Untersuchungen ein, die in den letzten Jahrzehnten zur Identität der Juden in

⁵ Neben die genannte Stelle ist AJ 17,315–316 zu stellen, wo es ein wenig konkreter wird. Die Judäer werden dort als umstürzlerisch, aufständisch und nicht an die Bewahrung von Recht und Gesetz gewöhnt geschildert. Es ist aber möglich, dass dort nur diejenigen Judäer gemeint sind, die zuvor einen Aufstand gegen Archelaos unternommen haben. Das bereits zitierte Fragment aus der Autobiographie des Nikolaos (FGH 90 F 136) stellt die Kernforderung der Judäer insofern etwas anders da, als zwar die römische Herrschaft gewünscht, aber auch eine Herrschaft des Antipas – nur eben nicht die des Archelaos – in Betracht gezogen wird; seine Rede fasst Nikolaos (wie auch die Forderung der Judäer, die hier den Herodes gar nicht erwähnt) in einem Satz zusammen, der sich auf die Rechtfertigung des Archelaos konzentriert (ohne das

der Antike veröffentlicht worden sind. Sie bezieht sich damit auf ein Feld, das terminologisch umstritten und forschungsgeschichtlich problematisch ist. Kategorisierungs- und Identitätsfragen haben für das antike Judäa oft besondere Brisanz – es bedarf kaum des Hinweises auf christlich-theologische, zionistische und antisemitische Diskurse. Dennoch, oder gerade deshalb, haben in den letzten Jahrzehnten Fragen nach der Identität des ›jüdischen Volkes‹, der ›jüdischen Nation‹ oder des ›Judentums‹ in der Antike Konjunktur. Der Identitätsbegriff verbindet dabei sehr unterschiedliche Herangehensweisen; er ermöglicht eine gemeinsame Orientierung, oft auf Kosten der Präzision.⁶

In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich die Aufmerksamkeit vermehrt darauf gerichtet, zu klären, wie angemessen die Begriffe ›Nation‹, ›Volk‹, ›Judentum‹ oder auch ›Religion‹ bei der Frage nach jüdischer Identität in der Antike sind.⁷ Die weiter aktuelle Frage, ob man den antiken Begriff Ἰουδαῖος mit ›Jude‹ oder ›Judäer‹ zu übersetzen habe, ist vielleicht der bekannteste Ausdruck solcher Klärungsbemühungen.⁸ Sie reflektiert die Schwierigkeiten, die sich hier ergeben, auf mehreren Ebenen zugleich. Denn die Uneinigkeit beginnt oft bereits bei den modernen Begriffen – etwa bei der Frage, ob ›Jude‹ bzw. ›Jew‹ heute tatsächlich ein rein religiöser Begriff ist, wie man zugunsten der ›Judäer‹ angeführt hat, oder ob er die in der neuen Übersetzungsvariante vermutete Vielschichtigkeit bereits enthält.⁹

hier interessierende Argument). Das kann daran liegen, dass die konstantinischen Exzerpte hier gekürzt haben; wahrscheinlicher ist, dass die vollständige Rede im Geschichtswerk des Nikolaos stand und daher nicht noch einmal in der *vita sua* stehen musste.

6 Die Diskussion um Kategorien hat folglich noch nicht dazu geführt, den Identitätsbegriff selbst zu problematisieren. Es bedarf womöglich auch eines solchen Oberbegriffs, um die Diskussion über die Disziplinen hinweg anschlussfähig zu halten. Freilich macht der inhaltlich unbestimmte Begriff ›Identität‹ es ebenso möglich, aneinander vorbei zu arbeiten. Ob das Prüfen von Kategorien langfristig dazu führen kann, ›Identität‹ durch eine präzisere, der jeweils für richtig gehaltenen Kategorie inhärente Begrifflichkeit zu ersetzen, wird sich zeigen. Diese Arbeit mag als erster Versuch gewertet werden, hier weiter zu kommen.

7 Für den Begriff ›Nation‹ optiert besonders Goodblatt 2006; vgl. ferner die Diskussion bei Weitzman 2008; Himmelfarb 2009; Aitken 2011 untersucht ›national identity‹. Mit dem Begriff ›Gesellschaft‹ (society) argumentiert S. Schwartz 2001; vgl. zuletzt dens. 2010; aber in anderem Kontext setzt er betont ›nation‹ (2011, 227). Zum ›Judentum‹ vgl. v. a. Cohen 1999.

8 Angestoßen v. a. von Cohen 1999, 69–106. Vgl. den Überblick bei Miller 2010, der aber wichtige Aspekte auslässt.

9 Das Problem stellt sich so natürlich nur, wenn man umgekehrt ›Judäer‹ nicht als rein territorialen Begriff sieht. So aber z. B. D. Schwartz 2007c, 10: »What's good about territorial terms is that they imply very little apart from territory. The question is, however, whether preferring a term which is simple, and which is relatively unambiguous, does justice to the situation as it was«. Die gleich näher zu besprechende Position von Mason 2007a verwendet ›Judäer‹ keineswegs derart eindimensional.

Eine Lösung der Kategorienprobleme erhoffen sich zuletzt einige Darstellungen von dem Begriff, den auch Nikolaos von Damaskus im zitierten Text verwendet: ›Ethnos‹. Teilweise wird er an strategischen Stellen ohne Übersetzung eingeführt, um die antike Realität authentisch zur Geltung kommen zu lassen – und eine Festlegung auf eine moderne Kategorie zu vermeiden. Der Begriff wird dann so eingesetzt, dass die Frage nach der Identität der antiken Juden in der Sprache der Quellen eindeutig beantwortet wird; sie waren ein Ethnos. Diese Position tendiert allerdings dann zur Tautologie, wenn die logische Folgefrage, was denn ein Ethnos sei, nicht gestellt wird. Das ist anders in den theoretisch ambitionierten Arbeiten, die zuletzt den Ethnos-Begriff ins Zentrum der Fragestellung gerückt haben. So hat Steve Mason in einem Beitrag zur Ἰουδαῖος-Debatte die Ansicht vertreten, bis in die Spätantike hinein seien die Judäer generell als Ethnos gesehen worden, dann hätten christliche Autoren sie als Angehörige einer Religion verstanden – man könne daher von ›Juden‹ erst seit der Spätantike sprechen.¹⁰ Ganz anders argumentiert Shlomo Sand. In seinem Bemühen, den ›völkischen‹ Charakter des gegenwärtigen israelischen Staates zu dekonstruieren, versteht er die Juden (sic) der Antike als eine politische und religiöse Gemeinschaft.¹¹ Die zionistische Geschichtsschreibung hat demnach ein ›Volk‹ Israel erfunden, dass keine historische Grundlage hat. Diese geschichtspolitische Konstruktion, die den historischen Sachverhalt verzerre, nennt Sand ›Ethnos‹. Es wird deutlich, dass der Begriff hier etwas anderes bezeichnet als bei Mason, denn daran, dass antike Quellen die Judäer als Ethnos bezeichnen, kann kein Zweifel bestehen.¹² Die unterschiedlichen Ansätze zeigen also die Attraktivität des Ethnos-Begriffs als Antwort auf Identitätsfragen, aber auch die Vielschichtigkeit des Begriffs selbst.

Auch in dieser Arbeit wird der Ethnos-Begriff verwendet. Das geschieht aber nicht im Anschluss an die genannten Positionen. Diese stimmen darin überein, dass sie Ethnos für einen Begriff halten, der Wesensaussagen ermöglicht – nur deshalb ist ja die Frage wichtig, ob die Judäer ein Ethnos ›gewesen‹ sind oder nicht. Ethnos bezeichnet aber in der Antike keine ontologische Kate-

¹⁰ Mason 2007a.

¹¹ Sand 2010.

¹² Ein Leser der Darstellung bei Sand wird aber notwendig zu dem Eindruck kommen müssen, dass genau dies anders ist – dass also bereits die antiken Quellen von den Judäern nicht als Ethnos gesprochen hätten. Das liegt zum einen daran, dass Sand an keiner Stelle darüber informiert, dass es sich bei dem Begriff nicht nur um eine soziologische Kategorie (abstammungsbasierte Gruppe im Gegensatz zum Demos mit politisch definierter Mitgliedschaft), sondern auch um antike Quellsprache handelt. Zum anderen liegt es daran, dass dort, wo der Begriff in der antiken Bedeutung auftaucht, in irreführender Weise mit den Quellen umgegangen wird. Vgl. unten Anm. 26.

gorie. In den Quellen zu Judäa wird der Begriff zwar mit großer Regelmäßigkeit verwendet, aber Ausübung, Legitimation und Rezeption von Herrschaft spielen dabei eine große Rolle. Entsprechend variabel müssen die Inhalte gewesen sein, die mit dem Begriff verknüpft wurden. Orientiert man sich am Sprachgebrauch der Quellen, fällt das schnell ins Auge. Antiochos III. benutzt den Begriff bei der Etablierung seleukidischer Herrschaft in Judäa;¹³ Antiochos V. legt Wert darauf, dass »auch dieses Ethnos« in Ruhe leben darf wie die anderen Ethnē des Seleukidenreichs;¹⁴ die Römer und andere politischen Größen schreiben Briefe an »das Ethnos der Judäer«;¹⁵ bei der Klärung der Herrschaftsverhältnisse in Judäa soll Pompeius 63 v. Chr. mit einer Delegation des Ethnos konfrontiert gewesen sein, das gegen beide Thronprätendenten optierte;¹⁶ Hyrkanos II. erhält 47 v. Chr. von Rom das erbliche Recht, »über das Ethnos der Judäer zu herrschen«;¹⁷ die Gesandtschaft des »ganzen Ethnos der Judäer« 4 v. Chr. in Rom wurde schon besprochen; unter den *simulacra gentium* aus dem Sebasteion des kaiserzeitlichen Aphrodisias fand sich auch die Basis einer Figur, die das »Ethnos der Judäer« darstellte.¹⁸ Diese wenigen Beispiele weisen auf die durchgehende Verwendung des Ethnos-Begriffs in unterschiedlichen Herrschaftszusammenhängen hin. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass das Bezeichnete stets dasselbe ist. Hinter der einheitlichen Terminologie verbergen sich ganz unterschiedliche Kontexte der Herrschaftsausübung, die auch unterschiedliche Anforderungen an die Legitimation von (und die Kritik an) Herrschaft stellten. Jeder Wechsel der Herrschaftsbedingungen muss auch zu Veränderungen in der Selbst- und Fremdbeschreibung der Beherrschten geführt haben. Man kann also nicht davon ausgehen, dass der Begriff »Ethnos« bei entsprechender Deduktion stets auf dieselbe »jüdische Identität« zurückführen würde.

Hinzu kommen unterschiedliche Begriffstraditionen. »Ethnos« bezeichnet einerseits einen »Volksstamm«, der dann eigene Sitten, Gesetze und Kulte hat, oder überhaupt eine Gruppe von Menschen. Es kann als inferiores Gegenmodell zur Polis fungieren. Andererseits nennen sich so die griechischen »Bundesstaaten« der spätklassischen und hellenistischen Zeit. Und schließlich ist »Ethnos« eine politische Kategorie im Kontext von Großreichen. Eine verbreitete Aufzählung der Bestandteile der hellenistischen Staatenwelt unterscheidet

13 AJ 12,142 (πάντες οἱ ἐκ τοῦ ἔθνους).

14 2Makk 11,25 (καὶ τοῦτο τὸ ἔθνος).

15 1Makk 8,23. 10,25. 13,36. 15,2 (τῷ ἔθνει [τῶν] Ἰουδαίων).

16 AJ 14,41 (καὶ τὸ ἔθνος πρὸς ἀμφοτέρους).

17 AJ 14,196 (ὅπως ... τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἄρχῃ).

18 Abbildung bei Smith 1988, Pl. VIII Nr. 5 (ἔθνος Ἰουδαίων). Man spricht von *simulacra gentium* wegen Serv. ad Aen. 8,721.

»Könige, Dynasten, Städte und Ethnē«. Die römische Herrschaft im Osten funktionierte zwar grundsätzlich anders, übernahm aber diese Terminologie; lateinische Übersetzungen für ἔθνος sind *natio* und *gens*. Auch die Hasmonäer behielten die Bezeichnung ἔθνος τῶν Ἰουδαίων für ihren autonomen Staat bei, übersetzten sie freilich auf Münzen ins Hebräische (*ḥever hajjehudim*). Auch hier war die damit bezeichnete ›Identität‹ der Judäer nicht dieselbe wie zuvor. Zu bedenken sind ferner spezifisch judäische Unterscheidungen. Die biblische Tradition verwendet häufig (nicht immer) die Bezeichnung *ʾam* für Israel, während alle anderen Völker *gojim* genannt werden; die Septuaginta setzt dann meist für Israel λαός, für die Völker ἔθνη. Das Erste und das Zweite Makkabäerbuch benutzen sehr konsequent λαός für Israel als Kultgemeinde und ἔθνος für das politische Gemeinwesen, zeigen sich also von den hellenistischen Kategorien beeinflusst; auch hier ist aber ἔθνη der Pauschalbegriff für die Fremden. Man sieht, dass der Begriff ›Ethnos‹ an sich kaum Aussagen über die Identität des Bezeichneten erlaubt.¹⁹

Dieses Verständnis von ›Ethnos‹ widerspricht vor allem demjenigen von Sand. Bei ihm ist ›Ethnos‹ ausschließlich moderner Analyseterminus. Von *ethn** abgeleitete Begriffe (ethnisch, Ethnie, Ethnos, Ethnizität) markiert Sand als inadäquat für die Erfassung antiker jüdischer Identität; als Gegenbegriff dient ›Religion‹. Dabei spielen die Möglichkeit der Konversion und die Kennzeichnung des Judentums als missionarische Religion eine entscheidende Rolle. Sand schließt hier teilweise an die neuere Forschung²⁰ und speziell an die Arbeiten von Shaye Cohen an, auch wenn das ›ethnische‹ Element jüdischer Identität dort nicht völlig marginalisiert wird. Cohen beobachtet das Aufkommen des Konversionsgedankens in Texten der Hasmonäerzeit und stellt eine Bewegung »from ethnos to ethno-religion« fest.²¹ Beiden gemein ist, dass sie die Begriff ›ethnisch‹ und ›Ethnos‹ fast vollständig auf den Abstammungs-

¹⁹ Für die Nachweise zum hellenistischen Gebrauch s. u. Kap. 2.1.1; für den römischen Kap. 2.3; für den *ḥever hajjehudim* Kap. 2.2.1; für ἔθνος und λαός in den Makkabäerbüchern Anhang 3.

²⁰ Dort ist der Konversion und vor allem dem Missionsgedanken aber eine so bedeutende historische Rolle wie bei Sand nicht zugewiesen worden. Vgl. besonders Goodman 1994, der überzeugend nachweist, dass es keinen jüdischen Missionseifer in der vorrabbinischen Antike gegeben hat. Sand 2010, 476 Anm. 250 führt die positive Rezeption dieses wichtigen Buches »in den Kreisen israelischer Wissenschaftler« (etwa nur dort?) darauf zurück, dass Goodman Tendenzen der neueren jüdischen Nationalgeschichtsschreibung (die eine ›ethnische Identität‹ voraussetzt) übernommen habe. Sand selbst schreibt sich mit seinen Thesen zur Mission in der Antike in eine ältere Forschungsstradition ein, die in den Quellen keine Unterstützung findet; vgl. für ein Resümee Cohen 2003.

²¹ Cohen 1999, 109–139. Eine andere Erklärung für die von Cohen beobachtete Entwicklung soll in Kap. 4 gegeben werden.

aspekt reduzieren²² und ›Religion‹ als einen selbstverständlichen Gegenbegriff einsetzen,²³ der keine theoretische Reflexion zu erfordern scheint. ›Ethnos‹ ist also jeweils eine moderne Beobachterkategorie, die vor allem mitgeführt wird, um festzulegen, was die Judäer zumindest der Hasmonäerzeit *nicht* (mehr) gewesen sind.

Mason hingegen geht vom Sprachgebrauch der Quellen aus. Er führt ›Ethnos‹ als »political-ethnographic category«²⁴ ein, die unter anderem die Bereiche Territorium, politische Verfassung, Abstammung und Kult abdeckt. Das hat den unbestreitbaren Vorteil, dass Mason sich auf einen Begriff stützt, mit dem antike Beobachter sowohl in hellenistischer wie in römischer Zeit die Ἰουδαῖοι tatsächlich bezeichnet haben. Erst im 3. Jahrhundert n. Chr. gibt es Stimmen, die eine Herleitung aller Ἰουδαῖοι aus dem ἔθνος der Judäer nicht mehr plausibel finden. Cassius Dio weiß nicht zu sagen, woher die Bezeichnung Ἰουδαῖοι stammt, die schließlich auch bei anderen (also nichtjudäischen) Menschen Anwendung finde, sofern sie die entsprechenden Sitten pflegten.²⁵ Origenes stellt fest, dass der Name Ἰουδαῖος nicht das ἔθνος bezeichne, sondern eine Wahl, denn auch jemand, der nicht dem ἔθνος angehöre, könne Proselyt werden und gelte dann als Ἰουδαῖος.²⁶ Diese Passagen zeigen, dass man grund-

²² Vgl. dagegen Smith 1986, 42, wo der Glaube an gemeinsame Abstammung nur ein Teilaspekt des vierten von fünf Punkten ist, die eine Ethnie definieren, auch wenn ebd., 48–49 Abstammung stark betont wird. Die kompetente Diskussion der Konzepte ›Ethnie‹ und ›Nation‹ bei Goodblatt 2006, 1–27 führt zur Vermeidung des ersteren und zur bewussten Anwendung des Begriffs ›Nation‹ auch auf das antike Judäa (vgl. bes. ebd., 11–12). Die erratische Diskussion bei Sand 2010, 55–64 kann die Polysemie der ethn*-Begriffe nicht herausarbeiten. Die Vielzahl der (besonders englischsprachigen) Arbeiten, die ohne Diskussion ἔθνος als ›nation‹ übersetzen, kann hier nicht aufgeführt werden.

²³ Vgl. die Bemerkungen zu Sand bei Kampling/Leonhard 2010, 286.

²⁴ Mason 2007a, 484.

²⁵ Cass. Dio 37,17,1; vgl. Cohen 1999, 60.

²⁶ Comm. ad Rom. 3,9; vgl. Cohen 1999, 134 (wo fälschlich Röm 2,28–29 als Bezugsstelle genannt wird). Origenes unterscheidet zwischen dem eigentlichen Ἰουδαίων ἔθνος und den Proselyten, die auch Ἰουδαῖοι heißen. Mason 2007a, 495 Anm. 83 verweist auf C. Cels. 1,14. 55; 2,8 wo Origenes die Bezeichnung ἔθνος auf die Judäer anwendet. Die Existenz eines Ἰουδαίων ἔθνος setzt indes auch der Kommentar zu Röm 3,9 voraus; es wird lediglich bestritten, dass alle Ἰουδαῖοι genannten Personen ihm angehören. Sand 2010, 253 zitiert die Stelle nach Cohen (ebd., 134) und übernimmt daher auch dessen vom Text nicht gestützte Unterscheidung zwischen ἔθνος und ›nation‹ (dadurch herbeigeführt, dass dasselbe Wort einmal unübersetzt gelassen und einmal als ›nation‹ übersetzt wird: »the noun Ioudaios is the name not of an *ethnos* but of a choice. For if there be someone not from the nation of the Jews [μὴ ἀπὸ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους, B.E.] ...«). So entsteht zumindest bei Sand, der auch mit der Kategorie ›Nation‹ operiert, der falsche Eindruck, bereits in der Antike habe man bei der Beschreibung von Juden die Bezeichnung ἔθνος zugunsten von ›Nation‹ abgelehnt.

sätzlich die Klassifizierung als Ethnos auch im 3. Jahrhundert n. Chr. noch voraussetzte. Unter Berufung auf derartige Texte behandelt Mason ›Ethnos‹ als einen Begriff, der hohen Erklärungswert für einen Zeitraum von Herodot bis in die Spätantike hinein haben soll. Das setzt voraus, dass bei aller auch von Mason betonten Polysemie des Wortes die mit ›Ethnos‹ verknüpften Konnotationen in der gesamten Antike im Wesentlichen stabil geblieben sind. Es ist aus dieser Perspektive dann nicht mehr von besonderem Interesse, wer ›Ethnos‹ sagt, solange man weiß, was ›Ethnos‹ grundsätzlich bedeutet. Das ist für ethnographische oder verwandte Texte (also etwa historische Exkurse oder auch die älteren *adversus Iudaeos*-Schriften) vertretbar. Für die politische Terminologie kann solche Einheitlichkeit, wie gesehen, nicht unterstellt werden. Diese dominiert jedoch in den Quellen zur jüdischen Geschichte von 200 v. Chr. bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr.

Das Problem ist also nicht, dass man die Judäer nicht als ein Ethnos unter vielen behandeln könne.²⁷ Vergleichende historische Analysen können auch Judäa einbeziehen. Aber man darf nicht glauben, mit dem Ethnos-Begriff sei die Antwort auf Identitätsfragen vorweggenommen. Mason berücksichtigt die Verwendung von ›Ethnos‹ im Kontext von Herrschaftsrepräsentation – und damit in einer Vielzahl der relevanten Quellen! – nicht, weil er den Begriff als überzeitliches, jedenfalls für die gesamte Antike gültiges Konzept versteht. Diese Deutung ist nicht plausibel. Hier soll das Gegenteil versucht werden: Es gilt, die historische Bedingtheit und die Variabilität jüdischer ›Identitäten‹ herauszuarbeiten. Das geht, wie bereits die Verwendung des Ethnos-Begriffs in den Quellen aufzeigt, nicht ohne Berücksichtigung der Repräsentation von Herrschaft.

1.2 Ethnos und Herrschaft

Es geht hier also keineswegs um eine Geschichte des Ethnos-Begriffs, sondern um den historischen Zusammenhang von Herrschaft und Identitätskonstruktion. Die ›Ethnos‹-Debatte bildet deshalb den Ausgangspunkt, weil sie einen Kernbegriff politischer Kommunikation aus seinem Gebrauchskontext gelöst und zu einem Wesensbegriff erhoben hat. Bettet man den Begriff wieder in den Kontext der Quellsprache ein, stößt man auf die Bedeutung von Herrschaftsrepräsentation für die Konstruktion von Identität.

Die Bezeichnung ›Ethnos‹ dient in ihrer seleukidischen, hasmonäischen, römischen und herodianischen Verwendung der kategorialen Erfassung einer

²⁷ So aber Levine 2009, 31–32.

beherrschten Entität. Ihre Anwendung auf Judäa macht Herrschaftsansprüche geltend. Wie dieser Begriff mit Inhalt gefüllt wird, also etwa: welche Institutionen des Ethnos anerkannt werden, wie Zugehörigkeit zum Ethnos definiert ist, wo seine Grenzen sind und (im Falle der Fremdherrschaft) welche Leistungen das Ethnos in welcher Form zu erbringen hat – all dies wird in diesem Diskurs kaum durch Rückgriff auf eine universale ›politisch-ethnographische Kategorie‹, sondern nach Maßgabe des Herrschaftstyps, des Ausmaßes der ausgeübten Kontrolle und regionaler Besonderheiten von dem- oder denjenigen festgelegt, die herrschen.

Herrschaft bedarf indes der Legitimation. Das ist der Aspekt, der mit dem Begriff ›Herrschaftsrepräsentation‹ (der hier Legitimation *und* Delegitimation umfasst) am häufigsten in Verbindung gebracht wird.²⁸ ›Herrschaftsrepräsentation‹ bezeichnet Bemühungen, eine Herrschaft in ein bestehendes Weltbild einzufügen. Zu diesem Weltbild gehört das, was man ›Identität‹ nennen kann, nämlich ein Ethnos-Bild: Eine Vorstellung von dem, was das beherrschte Gemeinwesen ausmacht. Zur Herrschaftsrepräsentation gehört also eine bestimmte Sicht auf die Beherrschten. Sie erfordert eine Markierung derjenigen Aspekte von ›Identität‹, die für die Anerkennung von Herrschaft relevant sind. Die eingangs zitierte Rede des Nikolaos von Damaskus ist ein einfaches, aber treffendes Beispiel.

Das weist auf Zusammenhänge zwischen der Repräsentation von Herrschaft und der Figuration eines Ethnos hin. Es handelt sich gleichsam um die äußere Schale eines Themenkomplexes, der auch weiterführende Analysen leiten kann, die bis an den Kern klassischer Identitätsfragen führen. Gewiss ist inzwischen die Feststellung banal, dass ›Völker‹ und ›Nationen‹ keine überzeitlichen Konstanten sind, sondern als solche ›erfunden‹ oder sozial konstruiert werden.²⁹ Es geht hier aber spezifischer um eine Neuformulierung der Frage nach Identitätskonstruktion, die der Beschaffenheit der Überlieferung angemessen ist und daher die große Bedeutung der Repräsentation von Herrschaft berücksichtigt. Auszugehen ist dabei von einem wechselseitigen Prozess. Einerseits selektiert die offizielle Repräsentation von Herrschaft bestimmte Elemente eines Ethnos, die als beobachtungsrelevant markiert werden. So kommt kein vollständiges Bild zustande, sondern eines, das auf die praktischen und ideologischen Erfordernisse einer bestimmten Herrschaftsform ausgerichtet ist.

²⁸ Zuletzt zum Thema: Barnett 2011, 79–80.

²⁹ Gerade in Untersuchungen zum antiken Judäa ist das freilich noch nicht so selbstverständlich wie in anderen Bereichen. Selbst Sand beschäftigt sich zwar ausführlich mit modernen ›Erfindungen‹ des jüdischen Volkes, setzt aber voraus, dass die antiken Quellen eine ontologisch gesicherte, nicht ›erfundene‹ Identität zu rekonstruieren erlauben.

Auf der anderen Seite bleibt diese selektive Beobachtung von Eigenschaften, die dem Ethnos zukommen, nicht folgenlos für seine Selbstbeschreibung. Interne Figurationen des Ethnos und seiner wesentlichen Elemente entstehen in Auseinandersetzung mit den Selektionen, die der offiziellen Repräsentation von Herrschaft dienen. Das kann planmäßig geschehen, etwa wenn Schlagworte der herrscherlichen Selbstdarstellung aufgegriffen werden, aber darin erschöpft sich der beobachtete Zusammenhang nicht. Auch unbewusste Übernahmen und Modifikationen sind möglich. Die Markierung von Aspekten, die das Ethnos ausmachen, wird von Herrschern und beherrschten Eliten³⁰ in analogen Prozessen vollzogen, was zu wechselseitigen Adaptionen ebenso führen kann wie zu Konflikten – wenn konkurrierende Figurationen des Ethnos entstehen, von denen nur eine dazu dient, die Anerkennung aktuell ausgeübter Herrschaft zu gewährleisten.

Allgemein gesprochen geht es um eine historische Anwendung der Einsicht, dass jede Beschreibung Simplifikation ist. Das wird man leicht einsehen, wenn ein König ein beherrschtes Gebiet in generischen Begriffen beschreibt, ohne näheren Einblick in die örtlichen Verhältnisse zu haben. Es gilt aber auch für jede Selbstbeschreibung, denn sie kann nie alles gleichzeitig abbilden. Jeder Gebrauch rekursiver Identitätsindikatoren (beginnend mit ›wir‹) reduziert eine Vielzahl beobachtbarer und unbeobachtbarer Phänomene auf eine kommunikable, widerspruchsfreie Einheit.³¹ Nur solche (Selbst-)Simplifikationen finden auch ihren Weg in die schriftlichen Quellen. Die These wird im Folgenden sein, dass die Selektion von Elementen, aus denen die Quellen zur jüdischen Geschichte ›Identität‹ konstruieren, wesentlich von Herrschaftsverhältnissen und ihrer Deutung bestimmt ist. Das gilt für zeitgenössische Quellen, aber auch für historiographische Darstellungen – die zunächst Herrschergeschichten sind, für die Beschreibung von Herrschaft aber notwendig ein Bild der Beherrschten brauchen. Erforderlich ist also ein einheitlicher Zugriff auf

30 Nur über deren Perspektive geben die literarischen Texte Aufschlüsse. Die Arbeit mit biblischen und parabiblischen Texten rekonstruiert Elitendiskurse, nicht kollektive Mentalität. Vgl. die Hinweise bei Davies 1995, 154–156, pointiert dort 155: »The Jewish scriptures as representative of a Jewish society at any time is historically impossible«. Die von Goodblatt 2006, 47–48 zur Umgehung des (ebd., 32–33 anerkannten) Problems angeführten regelmäßigen Lesungen sind erst im 1. Jh. n. Chr. belegt und dürften auch dann weite Teile der Bevölkerung nicht betroffen haben. Gegen die Bibel als ›nationales Symbol‹ zuletzt Aitken 2011, 39, der aber Goodblatts Position falsch wiedergibt.

31 Diese Beobachtung hat in der Systemtheorie einige Bedeutung. Vgl. Luhmann 1984, 88–89, 126–127; 623–624. Anstatt von Selbstsimplifikation wird dort auch von Selbstillusionierung des Systems gesprochen; vgl. Luhmann 1997, 44–47 (auch zum Identitätsbegriff in diesem Zusammenhang).

verschiedene Quellengattungen, von seleukidischen Inschriften bis zum ›Historikerstreit‹ zwischen Josephus und Nikolaos von Damaskus um die Bewertung Herodes des Großen.

Der Begriff ›Ethnos‹ ist dabei deshalb ein naheliegender Ausgangspunkt, weil er in den wichtigsten Quellen (dem Brief des Antiochos III. an Jerusalem, den Makkabäerbüchern und den Berichten des Flavius Josephus) als Einheitsbegriff zur Bezeichnung des jüdischen Gemeinwesens verwendet wird. Es ist nur folgerichtig, auch hier durchgehend vom jüdischen Ethnos zu sprechen, zumal dies die offizielle Bezeichnung selbst in der Hasmonäerzeit gewesen ist. Da es aber nicht um den Ethnos-Begriff als solchen, sondern um die allgemeinere Frage nach Selektionsmechanismen im Zusammenhang mit der Repräsentation von Herrschaft geht, kann sich die Untersuchung nicht auf Textstellen beschränken, in denen das Wort Ethnos vorkommt. Der Begriff wird daher auch dort zu Grunde gelegt, wo die Quellen ihn nicht nennen – nicht nur, weil sie teilweise hebräisch verfasst sind, sondern auch, weil sie naturgemäß nicht in jedem Satz eine Bezeichnung der Beherrschten unterbringen. Das macht ›Ethnos‹ zu einem Einheitsbegriff, auf den die Analysen verschiedener Quellen zurückkommen können. Dieser Begriff ist aber seinerseits den Quellen entnommen und wird nicht mit modernen Theorieelementen aufgefüllt.

Für die selektive Konstruktion von ›Identität‹ in Auseinandersetzung mit der Repräsentation von Herrschaft wird im Folgenden der Begriff ›Ethnos-Figuration‹ verwendet. Er ist so untheoretisch wie möglich zu fassen.³² Er ersetzt den Begriff der ›Definition‹ vor allem deshalb, weil die herkömmliche Semantik von ›Definition‹ wesentlich mit Eindeutigkeit verbunden ist; gegenüber ›Konstruktion‹ hat er den Vorzug, dass Unvollständigkeit und Variabilität leichter in den Blick geraten und zudem kein scharfer Gegensatz zur ›Realität‹ impliziert ist. Mit Blick auf die häufige Verwendung des Begriffs ›Ethnos‹ im antiken Sinne wird auf die Verwendung moderner Ableitungen (›ethnisch‹, ›Ethnizität‹) verzichtet. Von ›Identität‹ wird durchaus distanziert gesprochen, denn etwas, das ständiger Veränderung unterworfen ist, Identität zu nennen, erscheint paradox. Schließlich wird Ἰουδαῖοι grundsätzlich mit ›Judäer‹ übersetzt. Das führt zu den bekannten sprachlichen Härten, wenn es um die Dia-

³² Der soziologische Figurationsbegriff, den Elias 2010 erläutert, wäre die nächstliegende Referenz (Figurationen als spezifische Formen menschlichen Zusammenlebens), erscheint aber zumindest in dieser Formulierung als betont antikonstruktivistisches Analyseinstrument (vgl. bes. ebd., 77 gegen Weber, der die Realität der Figurationen nicht gesehen habe). Er dient also zur Beschreibung eindeutiger sozialer Verhältnisse in der Welt, was dem hier vertretenen Ansatz zuwiderläuft.

spora geht, die jedoch zugunsten einer einheitlichen Lösung in Kauf zu nehmen sind.³³

1.3 Quellen

Die Bearbeitung einer derartigen Fragestellung muss grundsätzlich auf das gesamte zeitgenössische Quellenmaterial zurückgreifen. Diese Feststellung verweist bereits auf ein Problem, denn zu Datierung und Herkunft vieler Texte existieren sehr unterschiedliche Positionen. An dieser Stelle sollen die Hauptquellen eingeführt und ihre Behandlung begründet werden – unter Beschränkung auf diejenigen Aspekte, die in der Forschung umstritten sind.

1.3.1 Makkabäerbücher

Die wichtigste Quelle für die Analysen zur Hasmonäerzeit ist das ursprünglich hebräisch verfasste, jedoch griechisch überlieferte³⁴ Erste Makkabäerbuch

33 Man muss der Tatsache Rechnung tragen, dass auch die Quellen nur einen Begriff verwenden, sollte also nicht nach modernen Kriterien zwischen ›Juden‹ und ›Judäern‹ unterscheiden. Die sprachliche Härte (etwa ›ägyptische Judäer‹) ergibt sich auch nur daraus, dass man ›Judäer‹ meist rein territorial versteht. Hier ist der Begriff nicht derart festgelegt; eher noch sollte man ihn als reine Transkription von Ἰουδαῖοι verstehen, die folglich alle Aspekte umfasst, die auch der griechische Begriff enthält (hierzu Mason 2007a).

34 Zwei Probleme ergeben sich aus dieser Konstellation: 1.) Die Tendenz der Forschung geht zuletzt dahin, Semitismen nicht mehr als sicheren Hinweis auf ein hebräisches Original zu werten, sondern als authentische Wiedergabe des in Judäa gesprochenen, semitisch beeinflussten Griechisch oder sogar als ›Septuagintalismen‹, also von den Übersetzungen der Septuaginta beeinflusste Wendungen. Vgl. dazu Davila 2005 (dort etwa 51–54 die Anwendung auf das Buch Baruch, das meist für ursprünglich hebräisch verfasst gehalten wird); Corley 2008a mit der Anwendung auf das Buch Judit. Dieses Problem ist im Fall von 1Makk zu vernachlässigen. Origenes und Hieronymus bezeugen eine hebräische Version (Origenes *apud* Euseb. hist. eccl. 6,25,2 mit dem ungeklärten Titel ›Sarbetsabanaiel‹; Hieronymus prol. Galeat.: *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi*, während für Ben Sira, Judit und Tobit keine entsprechenden Fassungen vorlägen [für Sir und Tob sieht die Textüberlieferung inzwischen anders aus]); auch das Ausmaß der Semitismen und Fehler im Griechischen hat wohl bewirkt, dass in der neueren Forschung die ursprünglich hebräische Abfassung des 1Makk noch nicht in Frage gestellt worden ist (unabhängig davon, dass m. E. auch für Judit ein hebräisches oder aramäisches Original weiterhin wahrscheinlich ist). – 2.) Auch wenn man ein hebräisches Original voraussetzt, kann die Übersetzung nicht nur im Wortlaut, sondern auch in der Anlage des Textes erheblich abweichen. Das Buch Esther etwa erhält in der griechischen Version durch Zusätze und Modifikationen einen ganz anderen Charakter als in der hebräischen; das ist für uns in diesem Fall nachvollziehbar, weil beide Fassungen erhalten sind. Für 1Makk gilt das nicht; es besteht also die nicht überprüfbare Möglichkeit weitreichender Änderungen in der griechischen Fassung

(1Makk). Es handelt sich um eine historische Darstellung der jüdischen Geschichte von Antiochos IV. bis zum Tod Simons, also der Jahre 175 bis 135 v. Chr. Der Text ermöglicht somit einerseits die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte dieser Jahre. Er gibt andererseits wichtige Aufschlüsse über Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration in der Zeit des Hyrkanos I. und damit zu Beginn der unabhängigen hasmonäischen Herrschaft über das Ethnos.

Diese Bewertung enthält drei Prämissen. Erstens wird vorausgesetzt, dass der Text um 110 v. Chr. entstanden ist. Dieser Näherungswert beruht auf verschiedenen Argumenten. Der wichtigste Hinweis ist der Schluss des Buches, der auf eine historische Darstellung der Taten des Hyrkanos I. verweist und einige davon nennt, jedoch den Tod des Hyrkanos 104 v. Chr. m. E. nicht voraussetzt.³⁵ Es gibt zwar plausible Gründe für die Annahme einer früheren Fassung, die mit dem Anfang des Kap. 14 endete und später ergänzt worden

(vgl. Gauger 1977, 318–319 mit Anm. 294 für die Analogie zu Esther; 303–317 für die Deutung von 1Makk 8 und 1Makk 15,15–24 als Interpolationen; ferner unten Kap. 3.4.5). Weitere Analogien wären das Buch Daniel (wo die Zusätze aber abgeschlossene Geschichten sind) und Ben Sira (wo die griechische Fassung oftmals Nuancen ändert und vielleicht auch den Text an einen gewandelten politischen Kontext anpasst: s. u. Kap. 4.1.5). Auch nur annähernd sichere Schlüsse sind hier nicht zu erlangen, da unter dieser Voraussetzung auch der Datierungshinweis (um 110 v. Chr., siehe die folgende Anmerkung) entweder original oder Zusatz sein könnte. Gravierende Schwierigkeiten ergeben sich bei einer Betrachtung des 1Makk als Einheit nicht, auch wenn einige Abschnitte diskutabel sind (zu Kap. 14–16 s. u. Anm. 35); wenn Interpolationen als möglich und relevant erscheinen, wird das Problem am Ort diskutiert. Wenn an einigen Stellen dieser Arbeit versucht wird, aus der griechischen Terminologie in 1Makk auf hebräische Bezeichnungen zu schließen, liegt das nicht daran, dass eine Rückübersetzung des Textes in die Ursprungsfassung heute noch als möglich gelten könnte. Bei wiederkehrenden *termini technici* kann aber davon ausgegangen werden, dass die Übersetzungstechnik konstant bleibt (Beispiele in Anhang 3).

35 1Makk 16,24: die Taten des Hyrkanos finden sich ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, das mit seiner Einsetzung als Hohepriester beginnt. Für die Datierung in die Spätzeit des Hyrkanos optiert etwa Sievers 1990, 3. Schunck 1980, 292 rechnet mit einer Entstehung um 120 v. Chr., jedoch aufgrund der heute nicht mehr zu haltenden Prämisse, der Verfasser stehe den Pharisäern nahe (so dass der Text vor dem Bruch des Hyrkanos mit den Pharisäern entstanden sein müsste). Dagegen meint etwa Grimm 1853, S. xxv, in 1Makk 16,24 sei der Tod des Hyrkanos bereits vorausgesetzt; das ist auch die Ansicht von Goldstein 1976, 62–63; Nickelsburg 1981, 117; Dommershausen 1995, 6; die Genannten datieren den Text daher in die (Früh-)zeit des Alexander Jannaios. Weitere Tendenzen der Darstellung geben wenig her. So könnte 1Makk 8,14 auf eine Entstehung vor 104 v. Chr. hindeuten, da in diesem Jahr Aristobulos I. der erste hasmonäische König wurde (aber vgl. zur Stelle unten Kap. 3.4.5); ferner ist das ganze Lob der Römer in Kap. 8 ein recht sicheres Indiz für ein Datum vor 63 v. Chr. In die Zeit des Hyrkanos deutet womöglich 1Makk 2,45–46, wenn man das Berichtete als historische Rechtfertigung der von Hyrkanos behaupteten Zwangsbeschneidungen versteht (hierzu s. u., Kap. 4).

ist, aber gesichert ist das nicht; zudem liegt der Text auch nach dieser Theorie nur in der Endredaktion vor.³⁶ Zweitens wird vorausgesetzt, dass die hauptsächlichliche Funktion des Textes in der Legitimierung hasmonäischer Herrschaft besteht, dass er also als ›Propagandatext‹ begriffen werden kann, wozu gleich ausführlicher Stellung zu nehmen ist. Drittens wird davon ausgegangen, dass ein Text, der um 110 v. Chr. im Kontext der Herrschaftsrepräsentation entstanden ist, nicht die Argumente der 160er Jahre v. Chr. transportiert, sondern die Legitimationsstrategien seiner Entstehungszeit.³⁷ Es handelt sich also nicht um ein Repertoire von Argumenten, die etwa den Makkabäeraufstand getragen haben, sondern um eine historische Darstellung, die auf den hasmonäischen Herrscher der Gegenwart zuläuft; folglich ist auch das Bild des Ethnos in diesem Text als die Figuration desjenigen Ethnos aufzufassen, über das Hyrkanos I. herrscht.

36 Gauger 1977, 318–319 setzt die Abfassung des hebräischen Textes in die Frühzeit des Hyrkanos, die vorliegende griechische Fassung dagegen in die Zeit des Aristobulos I. (104 v. Chr.). S. Schwartz 1991 kontrastiert den Inhalt des Buches mit der Expansions- und Integrationspolitik des Hyrkanos und plädiert für eine Datierung der ersten Fassung um 130 v. Chr. und der Endfassung um 100 v. Chr., wobei er lediglich die für die Datierung maßgeblichen Verse 16,23–24 als spätere Hinzufügung deutet. Einige Argumente sind durch neue Datierungen der hasmonäischen Expansion hinfällig geworden (hierzu s. u. Kap. 4.1). Analysen der Erzählstruktur weisen aber 1Makk 14–16 als relativ unverbunden mit dem vorangegangenen Text aus; vgl. den Überblick bei Williams 2001a, 173–174. Dazu passen zwei längst bekannte Befunde, nämlich das Fehlen von poetischen Stücken nach 1Makk 14,4–15 (von Neuhaus 1974, 111–121 mit Blick auf das Fehlen solcher Stücke auch in Kap. 5, 6, 8, 10 und 13 diskutiert und auf die Präferenzen für einzelne Vertreter der Dynastie zurückgeführt) und die Tatsache, dass Josephus, der in AJ 12 und 13 1Makk als Quelle benutzt, Kapitel 14 bis 16 des Textes anscheinend nicht kannte (die gegensätzlichen Positionen von Schunck 1954, 10–15, Wirgin 1964b, 19–24 und Anderen sind nicht überzeugend). Als Lösung hat man erwogen, dass Josephus die hebräische (Ur-)Fassung vorlag, die eben die Kapitel 14 bis 16, die bereits auf Hyrkanos I. zulaufen, nicht enthalten hätte. Vgl. hierfür Destinin 1882, 80–91 (1Makk wäre dann [ebd., 90] als »Geschichte der Freiheitskämpfe« konzipiert worden); der Einwand von Schürer 1882, 390 (das »Streben nach summarischer Kürze« begründe »sein rasches Hinweggleiten über diese Capitel«) ist kaum hinreichend. Nodet 2005, 407–431 versucht durch eine umfangreiche Auflistung von Belegstellen den Rückgriff des Josephus auf einen hebräischen Text zu erweisen (aber die Argumente sind selten zwingend). – Akzeptiert man die Annahme einer späteren Hinzufügung der Kapitel 14 bis 16, ändert sich nicht viel, denn man sollte erwarten, dass dann im Zuge der Endredaktion auch der übrige Text nicht unverändert blieb. Der Bezug zur Expansionspolitik des Hyrkanos I. (und des Aristobulos I.) bereits in 1Makk 2,45–46 etwa bleibt gegeben. Die von Williams ebd. anvisierte Datierung um 100 v. Chr. führt auch nicht in eine ganz andere Welt als eine Datierung um 110 v. Chr., so dass von diesem Punkt die Analysen nicht abhängen.

37 Anders etwa Goldstein 1987, 78: »In all probability it is not a mere creation of the author but reflects the actual ideology of Mattathias and his sons«. Warum das wahrscheinlich sein soll, wird nicht gesagt.

Die Charakterisierung des 1Makk als ›Propagandatext‹ ist das zugespitzte Ergebnis der Beobachtung, dass dieser Text wie kein anderer bestrebt ist, auch umstrittene Handlungen der Hasmonäer zu rechtfertigen und jeden anderen Anspruch auf Herrschaft über das Ethnos auszuschließen.³⁸ Es ist angesichts dieser Tendenzen wahrscheinlich, dass der Text am hasmonäischen Hof entstanden ist; sein vorrangiges Ziel ist die Legitimierung der herrschenden Dynastie. Diese Prämisse bestimmt die Analysen zur Hasmonäerzeit und die Formulierung ihrer Ergebnisse. Es ist aber zu betonen, dass an ihr nicht die Ausrichtung der Arbeit hängt. Wer eine Deutung des 1Makk als den Hasmonäern grundsätzlich wohlgesinnte, mit ihnen aber nicht in einer konkreten Beziehung stehende Geschichtsdarstellung vorzieht, wird einige Schlüsse für sich modifizieren müssen, kann aber immer noch akzeptieren, dass dieser Text Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration in eine Beziehung zueinander setzt. Erheblich andere Schlussfolgerungen würden sich indes ergeben, wenn man 1Makk als einen der Tendenz nach *anti*hasmonäischen Text deutete, wie es zuletzt verschiedentlich vorgeschlagen worden ist. Für diese Interpretation, die mit der vermeintlichen Dekadenz der späteren Hasmonäer argumentiert und die Idealisierung ihrer Vorfahren als Polemik gegen die zeitgenössischen Repräsentanten der Dynastie versteht, sind aber m.E. keine überzeugenden Argumente vorgebracht worden.³⁹

38 Vgl. etwa Bickerman 1937a, 145; Neuhaus 1974, 121 (der Verfasser »war der offizielle Hofchronist der makkabäisch-hasmonäischen Dynastie«); Schunck 1980, 292; Dobbeler 1997, 37 (»1Makk liest sich wie eine Hofgeschichte der Makkabäer«); ferner z. B. H. Lichtenberger 2005, 200 (der deshalb auch 2Makk trotz des legendarischen Charakters eher in den Rang der Geschichtsschreibung erheben will als 1Makk).

39 Eine alte Argumentationslinie hält 1Makk schlicht für einen objektiven historischen Bericht; vgl. etwa Reuss 1879, 40–41: Die Patrioten würden zu Helden erhoben, aber weil der Verfasser ein wahrer Historiker sei, zeige er auch ihre Schwächen. Neuere Deutungen gehen von anderen Voraussetzungen aus. Haag 2000 schränkt die Deutungsmöglichkeiten auf zwei Positionen ein: Entweder sind 1Makk 1–2 nur Prolog für die weitere Geschichte, oder sie enthalten den »theologischen Kern« des Buches. Letztere Deutung führt laut Haag zwangsläufig zur Aufgabe der Deutung des Textes als prohasmonäisch; 1Makk wolle in Wahrheit den aus religiöser Perspektive degenerierten Hasmonäern der Gegenwart die Bewahrung der Theokratie als Ideal vor Augen halten (so der Schluss ebd., 37). Dass die Einleitungskapitel den Kern der Geschichte enthalten, ist mit Sicherheit richtig, aber warum bereits die Existenz eines solchen Kerns die Eignung des Textes als Herrschaftsrepräsentation der Hasmonäer in Frage stellen soll, ist nicht zu sehen. Als Argumente führt Haag auch an, dass der Text nie von Hasmonäern spreche und keine Erbfolge für die Hasmonäerdynastie ins Auge fasse (ebd., 36); ersteres ist nicht auffällig (erst Josephus spricht von Hasmonäern!), letzteres schlicht falsch (vgl. unten Kap. 4.1.2). Troiani 2008a, 355–356. 359 meint, dass die Zeit des Hyrkanos I. in brüskierender Weise nicht mehr beschrieben werde; das leuchtet nicht ein, denn für dessen Taten verweist 1Makk ja auf einen eigenen Text, der regelrecht empfohlen wird. Balzaretto 2009 meint, auch der Niedergang der Hasmonäer werde berichtet (ebd., 198), der Text werfe den Hasmonäern

Das Zweite Makkabäerbuch (2Makk) ist aus verschiedenen Gründen weniger leicht zu charakterisieren. Der griechisch verfasste Text gibt sich als Epitome eines größeren Geschichtswerks aus, dessen Autor Jason von Kyrene sonst unbekannt ist.⁴⁰ Es pflegt einen legendarischen Erzählstil und endet bereits mit dem Tod Nikanors im Jahr 161 v. Chr., berichtet also nur von der Karriere des Judas Makkabaios. Es war deshalb lange Zeit üblich, in 2Makk eine ›antihasmoneische‹ Darstellung zu sehen,⁴¹ doch dürfte allein der Befund, dass 2Makk keine dynastisch orientierte Geschichte ist, dafür nicht ausreichen. Dagegen sprechen auch redaktionsgeschichtliche Gründe: Die beiden Einleitungsbriefe (Kap. 1 und 2) vertreten offenbar einen hasmonäischen Standpunkt, und Kapitel 10 enthält eine spätere Einfügung, die das hasmonäische Hanukkahfest in den Text einschreibt.⁴² Dieser redaktionelle Eingriff und die Verbindung von Festbriefen und Epitome zeigen deutlich, dass der Text zur Herrschaftsrepräsentation der Hasmonäer genutzt wurde, auch wenn seine ursprüngliche Entstehungsgeschichte unklar ist.

Eine Datierung ergibt sich nicht aus der Darstellung selbst, sondern aus dem ersten Einleitungsbrief, der die Existenz der Epitome wohl bereits voraussetzt. Die konventionelle Datierung in das Jahr 124 v. Chr. beruht erstens auf der Hypothese, Epitome und Briefe seien etwa zeitgleich entstanden, und zweitens auf einer Lesung der Datumsangabe. Hier ist zuletzt eine neue Lösung vorgeschlagen worden, die zu einer Datierung in das Jahr 143 v. Chr. führen würde.⁴³ In diesem Fall stünden fast alle bisher zu 2Makk geäußerten histori-

die Profanierung des Sabbat vor (ebd., 222), und 1Makk 2 führe eine Reihe von Elementen als negativ besetzt ein, die hinterher mit den Hasmonäern verbunden werden (ebd., 227–230). Die Darstellung ist jedoch selektiv; dass Mattathias Geld und Ruhm der Heiden ablehnt, während Jonathan und Simon dies nicht tun, liegt eben zunächst einmal daran, dass Mattathias dafür ein heidnisches Opfer vollziehen soll, während seine Söhne weitgehende Autonomie für Judäa und das Hohepriestertum erhalten. Ganz ähnlich argumentiert aber Mendels 2011, 256.

40 2Makk 2,23.

41 Vgl. besonders Goldstein 1976, 62–89 (bes. 89: »Jason must have written to refute First Maccabees«); 1983, 71–83 sieht 2Makk als antihasmoneische Reaktion auf 1Makk und erkennt darin den Versuch einer Gegendarstellung; vgl. die Zusammenfassung bei dems. 1989: »the authors of the two histories were bitter opponents«. Beide Texte stammen nach Goldstein aus der Zeit des Jannaios; vgl. auch Nickelsburg 1981, 121. Gegen solche Deutungen polemisiert bereits Efron 1987a, 14–20.

42 Hierzu s. u., Kap. 2.2.6.

43 Seit Bickerman 1980b hat sich die Ansicht durchgesetzt, in 1,1–9 handle es sich um einen Brief, der (1,9) im Jahre 188 Seleukidischer Ära (124 v. Chr.) abgeschickt worden sei und in 1,7–8 einen älteren Brief aus dem Jahre 169 SÄ (143 v. Chr.) zitiere (1,7: βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ ἑξηκοστοῦ ἐνάτου ἡμεῖς οἱ Ἰουδαῖοι γεγράφαμεν ὑμῖν); vgl. auch Habicht 1979, 199–200 (dort auch 174 zur gleichzeitigen Entstehung von Epitome und Einleitungsbrief). Die Epitome sei demnach 124 v. Chr. nach Ägypten geschickt worden, um zur Teilnahme am Tempelreinigungsfest zur Zeit des Hyrkanos I. aufzufordern und damit eine Aufforderung aus

schen Hypothesen neu zur Debatte. Ohnehin sollte man mit der Entstehung der Epitome noch vor der Abfassung des Briefes rechnen; zudem empfiehlt es sich, angesichts der unklaren Redaktions- und Abfassungsgeschichte keine Hypothesen zu formulieren, die von einer genau bestimmten Abfassungszeit des 2Makk abhängen.

1.3.2 Weitere parabiblische Texte

Fast jeder biblische Text ist schon einmal in die Hasmonäerzeit datiert worden, ohne dass sich die entsprechenden Vorschläge hätten durchsetzen können; inzwischen sind solche Argumente aus der Mode gekommen.⁴⁴ Dies gilt jedoch nicht für die parabiblichen Texte, deren Datierung allerdings schon deshalb immer unsicher ist, weil wir nichts über die Autoren dieser teils anonymen, teils pseudepigraphischen Schriften wissen. Eine assoziative Grundhaltung führte besonders in der älteren Forschungsliteratur zur Rekonstruktion regel-

der Zeit Simons zu erneuern. Dagegen hat D. Schwartz 2008, 519–529 unter der Voraussetzung, die Briefe seien ursprünglich aramäisch oder hebräisch abgefasst gewesen, das γεγράφμεν – als »epistolary perfect« – auf die Gegenwart bezogen und also 143 v. Chr. als Zeitpunkt der Absendung nach Ägypten ausgemacht. Weil ein 143 v. Chr. verschickter Brief nicht 124 v. Chr. entstanden sein kann, übernimmt er in 1,9 die Lesung 148 SÄ (165/164 v. Chr.), ändert die Interpunktion und fasst die Zeitangabe als Erinnerungshilfe auf. Man feiert also »die Tage des Laubbüttenfestes des Monats Kislew des Jahres 148«. Für Schwartz spricht zwar, dass seine Lösung die einfachere ist; an die Stelle zweier ineinander verschachtelter Briefe rückt ein einheitlicher Text 2Makk 1,1–10a. Womöglich würde man die Datierungsangabe nicht in 1,7, sondern am Ende erwarten, aber den Kanzleistil von Jerusalem kennen wir nicht. Problematisch ist aber, dass 2Makk 1,7 nach den Herrschaftsjahren des Demetrios datiert. Bickerman hat gerade diese Tatsache als Beleg für die Echtheit des Briefes gewertet: Der Brief sei in der kurzen Phase des Jahres 143 v. Chr. geschrieben, in der man noch Demetrios als Oberherren anerkannt habe; ein Fälscher hätte nach Simon datiert. Schwartz kann sich auf diese Lösung nicht mehr berufen und müsste erklären, warum ein Brief, der aus seiner Sicht die Gewinnung der Steuerfreiheit von Demetrios (1Makk 13,41) zum Anlass hat, nicht nach den Herrschaftsjahren Simons datiert ist, wie es doch (1Makk 13,42) seit genau dieser Zeit und aus genau diesem Anlass üblich gewesen zu sein scheint. – Nur am Rande ist auf Positionen hinzuweisen, die 2Makk deutlich später datieren, so etwa Grimm 1857, 19–21, der wegen der historischen Fehler mit später Entstehung (aber vor 70 n. Chr.) rechnet; Dommershausen 1995, 9 (30 v. Chr. ohne Argumente).

44 Man rechnet damit, dass weite Teile des heutigen Kanons bereits in der Perserzeit anerkannt waren, wenn auch keine einheitliche Textgestalt vorlag oder angestrebt wurde; vgl. Grabbe 2006. Zum Sonderfall Esr/Neh s.u. Kap. 3 Anm. 262. Der kurioseste mir bekannte Versuch ist Fries 1893 zu Kap. 4 und 5 der Klagelieder; vgl. dagegen Löhr 1894, der am Ende (58–59) Ansätze für ein Analyseraster entwirft.

rechter ›Parteienkämpfe‹ im hasmonäischen Judäa, wobei eine passende Datierung der parabiblichen (und teils sogar rabbinischen) Texte vorausgesetzt und zudem reichlich Gebrauch von Zuordnungen zu den sogenannten ›Sekten‹ – Phariseer, Sadduzäer, Essener – gemacht wurde.⁴⁵ Diese traditionelle Sicht zwingt zur Stellungnahme. Von pharisäischen, sadduzäischen oder essenischen Texten wird in dieser Arbeit nicht die Rede sein, da solche Zuschreibungen auf einer vereinfachenden Sicht auf das antike Judäa beruhen.⁴⁶ Rabbinische Texte werden für die Analyse nicht verwendet, da Zeit und Methode ihrer Abfassung sie als Quellen für die Zeit des Zweiten Tempels disqualifizieren.⁴⁷ Nur in wenigen Fällen werden Argumente formuliert, die eine genauere Zuschreibung oder Datierung parabiblicher Texte zur Voraussetzung haben.

Es bleibt hier übrig, diejenigen parabiblichen Texte zu nennen, die als mögliche oder tatsächliche Quellen in dieser Arbeit an mehr als einer Stelle Verwendung finden. Ben Sira ist eindeutig vorhasmonäisch;⁴⁸ dies gilt womöglich auch für das aramäische Levidokument.⁴⁹ Mit Entstehung in hasmonäi-

⁴⁵ Paradigmatisch ist Aptowitzer 1927; vgl. für die Herodeszeit Schalit 1962.

⁴⁶ Vereinfachend vor allem deshalb, weil man meint, die Exkurse des Josephus böten alle Informationen, die für eine Klassifizierung der in Frage stehenden Schriften notwendig sind. In Wahrheit gab es mehr als drei Gruppen von Judäern, und es ist (mit Ausnahme des *jahad*) überhaupt nicht klar, wie sich Gruppenzugehörigkeit in der Produktion von Texten niederschlagen hat. Mit Recht hat Trampedach 2007 Abstand von entsprechenden Zuordnungen genommen und stattdessen allgemein »antihhasmonäische Diskursfelder« untersucht (vgl. bes. 48 mit Anm. 33).

⁴⁷ Das Plädoyer von Batsch 2007 für eine Wiederaufnahme der älteren Praxis, zumindest tannaitische Texte für die historische Rekonstruktion der Zeit des Zweiten Tempels zu verwenden, geht auf wesentliche Probleme nicht ein.

⁴⁸ Das ist deshalb sicher, weil der Enkel Ben Siras in der Einleitung zur griechischen Übersetzung des Buches angibt, 132 v. Chr. (offenbar als Erwachsener) nach Ägypten gelangt zu sein (proöm. 8); die Aktivität des Großvaters setzt man daher in das erste Drittel des 2. Jh. v. Chr., zumal im Text zwar auf Simon II., aber nicht mehr auf die Hasmonäer Bezug genommen wird. Vgl. etwa Skehan/Di Lella 1987, 8–10.

⁴⁹ Vgl. Greenfield et al. 2004, 19–20. Die Datierung ins späte 3. oder frühe 2. Jh. v. Chr. dürfte am weitesten verbreitet sein, bleibt aber deshalb unsicher, weil die Beziehung des ALD zum Jubiläenbuch unklar ist. Kugel 2007 sieht die in ALD angewandte Exegese als vom Jubiläenbuch abhängig (vgl. dens. 1993, 52–54); da er Jub ins späte 3. oder frühe 2. Jh. v. Chr. setzt, ist nach ihm ALD hasmonäisch. Er vermutet einen prohasmonäischen Autor, der im späten 2. Jh. v. Chr. Levitraditionen zu einem Bild zusammenfügen sollte, das die hasmonäische Herrschaft legitimierte. Die Abhängigkeit des ALD von Jub ist m. E. nicht sicher belegt (die übliche Datierung geht vom umgekehrten Fall aus); gegen die Frühdatierung des Jub sprechen auch andere Argumente (siehe die folgende Anmerkung). Kugler 2008 problematisiert die Technik, aus Fragmenten verschiedener Provenienz ein einheitliches ALD zu rekonstruieren, und hat mit einigen Kritikpunkten unbestreitbar Recht.

scher Zeit ist dagegen für das Jubiläenbuch,⁵⁰ das Buch Judit⁵¹ und wohl auch für das griechische Testament Levis⁵² zu rechnen, wobei insbesondere das Buch Judit kaum vor der Zeit des Hyrkanos I. entstanden sein dürfte. Auch für

50 Oft wird indes eine frühere Datierung angenommen, etwa von Kugel 2007, 294–300 (vor 175 v. Chr.). Das Argument, es gebe keine zeitgenössischen Anspielungen auf die Reformbewegung, Antiochos und die »Religionsverfolgung« ist sachlich unsicher (man hat durchaus entsprechende Bezüge hergestellt, ob zu Recht, sei dahingestellt) und an sich unzureichend (so aber auch Schaller 2002, 63). Auch die Ansetzung zw. 145 und 140 v. Chr. (Berger 1981) erscheint noch zu früh. Die Paläographie (Fragmente aus Qumran) scheint einen *terminus ad quem* 125–100 v. Chr. zu bestimmen (vgl. etwa Schaller ebd., 62), was mit der hier verfolgten Datierung in die Zeit des Hyrkanos I. noch in Einklang zu bringen ist. Die genannte paläographische Ansetzung trifft indes nur auf die Fragmente eines einzigen Manuskriptes (4Q216) zu, die Teile aus Kap. 1 und 2 enthalten (mithin aus der Bearbeitung des Schöpfungsberichts; gewiss kein schlechter Kandidat für einen ursprünglich separaten Teil). Die anderen Manuskripte sind wesentlich jünger (meist herodianisch). Gerade 4Q216 erlaubt zudem eine womöglich relevante Detailbeobachtung; vgl. hierzu unten Kap. 4. Anm. 140. – Auch die Datierung in die hasmonäische Zeit kann freilich nur durch inhaltliche Argumente plausibel gemacht werden; man fragt sich, ob die Verwandtschaft zwischen Edom und Israel in einem vorhasmonäischen Text von solcher Relevanz sein konnte, oder ob die Bedeutung der Beschneidung in Jub nicht in den hasmonäisch geprägten Zugehörigkeitsdiskurs gehört; vgl. etwa Mendels 1987, 57–87; Himmelfarb 2006. Zudem hat man die Eiferpassage bisher nicht recht mit 1Makk 2 verbunden, was aber doch nahe liegt (vgl. unten, Kap. 4.1.4).

51 Die vorgeschlagenen Datierungen reichen von der Perserzeit bis in die Zeit Trajans; die hasmonäische Zeit gilt inzwischen als gesichert. So lassen sich Anklänge an 2Makk ausmachen, vgl. Zeitlin 1972, 30–31 (mit freilich gewagter Argumentation: Da für Zeitlin 2Makk in die 40er Jahre des 1. Jh. n. Chr. gehört, nimmt er an, dass Jdt auf Jason von Kyrene zurückgreife und nach dem dort gefundenen Vorbild des Nikanorfeldzuges die Esther-Geschichte umgestaltet habe); Zenger 1981, 442–443; Groß 1987, 60–61; Nihan 2004, 631. Nimmt man eine Abhängigkeit von den Makkabäerbüchern an, ist die Datierung von Groß und Zenger (nicht vor 150 v. Chr.) noch deutlich zu früh angesetzt; vielmehr käme dann bereits die Zeit um die Wende vom 2. zum 1. Jh. v. Chr. in Frage (so auch Wills 1994, 1078 und Roddy 2008, 272 auf anderer Grundlage). Die Vergeblichkeit der Zuweisung des Textes an eine Gruppe wird dadurch bewiesen, dass alle nur denkbaren Lösungen angegeben worden sind: Baslez 2004 vermutet einen hasidischen, Moore 1985, 70–71 einen pharisäischen, Rocca 2005 einen sadduzäischen und Philonenko 1996 einen essenischen Verfasser.

52 Der Text gehört zu den Testamenten der zwölf Patriarchen, die in der heute vorliegenden Form christlich sind. Üblich ist die Annahme einer jüdischen Urfassung. Becker 1974 markiert eine ganze Reihe von Interpolationen, die meist plausibel, teilweise aber auch diskussionswürdig sind. Die Extremposition von Hollander/de Jonge 1985, 83–85 zieht sich auf die Beobachtung zurück, dass der Text der TestXII in der jetzigen, weitgehend konsistenten Form jedenfalls christlich und die Annahme eines nichtchristlichen Originals spekulativ ist. Für TestLev ist immerhin auf die Levitradition (aramäisches Levidokument, Jubiläenbuch) zu verweisen. Hier lässt sich, wie Kap. 4 zeigt, TestLev gut einordnen, was aber ein schwaches Datierungsargument ist. Mendels 1987, 89–107 behandelt die ganzen TestXII als hasmonäische Komposition des Jahres 108/107 v. Chr., ohne dies überzeugend zu begründen.

das Buch Tobit⁵³ kann man unter Umständen eine hasmonäische Datierung erwägen; für das Dritte Makkabäerbuch⁵⁴ (das mit dem Stoff der ersten beiden Makkabäerbücher nichts zu tun hat) ist sie wahrscheinlich. In die Zeit der römischen Machtübernahme in Judäa gehören die Psalmen Salomos,⁵⁵ wobei zumindest PsSal 17 auch Bezüge zur Herodeszeit aufweist. Wohl recht bald nach 6 n. Chr. ist die *Assumptio Mosis*⁵⁶ verfasst, die für die Rekonstruktion einer frühen jüdischen Sicht auf Herodes eine gewisse Bedeutung hat.

1.3.3 Flavius Josephus

Auf deutlich sichererem Boden steht man bei Flavius Josephus. Die Arbeit mit dem *Bellum Iudaicum* (BJ, ca. 73 n. Chr.) und den *Antiquitates Iudaicae* (AJ, ca. 93 n. Chr.) wird nicht von Datierungsfragen behindert; dieser Zugewinn an Sicherheit wird allerdings dadurch erkauft, dass man es bei Josephus nicht mit zeitgenössischem Material zu tun hat. Das ist ein Problem bei der Analyse des

⁵³ Hierzu s. u. Kap. 2.2.3.

⁵⁴ Hierzu s. u. Kap. 2.2.6.

⁵⁵ PsSal 2. 8. 17,11–20 haben sicher die Eroberung durch Pompeius zum Hintergrund; PsSal 2,26–29 beschreibt offenbar seinen Tod 48 v. Chr., könnte allerdings späterer Zusatz sein. Es lässt sich nicht zeigen, dass alle Psalmen von gleicher Hand und zur gleichen Zeit verfasst worden sind. PsSal 17,1–10 spricht m. E. von Herodes und nicht von Pompeius (Eckhardt 2009c). Erschwert wird die Datierung der Psalmen dadurch, dass mit einem Redaktor zu rechnen ist, der die Sammlung, wie sie heute vorliegt, geschaffen hat und selbst nicht datiert werden kann; vgl. v. a. Schüpphaus 1977, 138–153; Kaiser 2004. Diese Redaktion kann in christliche Zeit fallen, wofür etwa PsSal 17,32 (χριστὸς κύριος statt χριστὸς κυρίου [letztere Form aber in den älteren Textausgaben!]) sprechen könnte. Die PsSal galten lange als pharisäisch (siehe etwa Schüpphaus ebd., 127–137); heute findet sich diese Ansicht nur noch vereinzelt, da sie wenig für sich hat (gegen die Phariseäerthese etwa Atkinson 2004a, 186. 220–221).

⁵⁶ Die Datierung der ganzen Schrift ins frühe erste Jh. n. Chr. ist heute weitgehend etabliert, gegen frühere Versuche, Kapitel 6 und 7 als spätere Interpolationen zu erweisen und die »eigentliche« Schrift in die Zeit des Makkabäeraufstandes zu datieren (erstmal vorsichtig bei Licht 1961, 102–103; dann dezidiert bei Nickelsburg 1973; gefolgt etwa von Goldstein 1973, 45–47 [der sogar exakt auf Winter bzw. Frühling 167/166 v. Chr. datieren will]; Schürer 1986, 282–283; vgl. Nickelsburg 1981, 81–82. 115 für eine Rückführung von 1Makk 2,32–38 auf AssMos 9). Die viel wahrscheinlichere Möglichkeit einer Darstellungsabsicht der *Assumptio Mosis*, die eben keine historiographische ist und daher auch einen scheinbaren chronologischen Bruch zwischen Kap. 6/7 und dem Rest ab Kap. 8 zulassen kann, ist bereits bei Collins 1973a gesehen; Collins 1973b gibt den schwächeren Argumenten von Nickelsburg teilweise nach. Vgl. für eine Datierung der ganzen Schrift kurz nach 6 n. Chr. oder jedenfalls ins erste Viertel des 1. Jh. n. Chr. Brandenburger 1976, 62–63; Tromp 1993, 116–117; Atkinson 2006, 457–467. Die Zuordnung zu einer Gruppe hat sich hier früher als bei anderen Texten als aussichtslos erwiesen; vgl. Brandenburger ebd., 65; Tromp ebd., 118–119.

Zeitraums, für den Josephus die einzige ausführliche Quelle ist. Während die Herrschaftsrepräsentation der Zeit des Hyrkanos I. anhand von 1Makk rekonstruiert werden kann, ist man bereits für die Ereignisgeschichte dieser Zeit und erst recht für den weiteren in dieser Arbeit abgedeckten Zeitraum bis 4 v. Chr. auf Josephus angewiesen. Das dreizehnte Buch der AJ ist die einzige Quelle für die hasmonäische Geschichte nach Simon; über Herodes berichten das erste Buch des BJ und die Bücher 14 bis 17 der AJ. Vor allem die Zeit des Herodes, für die belastbare zeitgenössische Texte völlig fehlen, kann so nur unter völlig anderen Voraussetzungen in den Blick genommen werden als die Hasmonäerzeit.

Ein möglicher Umgang mit diesem Problem ist der Rückgriff auf Quellenkritik. Das kann heute nicht mehr bedeuten, Josephus als Autor aus der Analyse einfach herauszuhalten und die von ihm arrangierten Informationen möglichst vollständig auf – vorzugsweise anonyme – Quellen zurückzuführen, wie es in Dissertationsschriften des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts üblich war.⁵⁷ Bereits die Bearbeitung der biblischen Texte in AJ 1–10, aber auch die eingestreuten Reflexionen und die unterschiedliche Bewertung von Vorgängen in BJ und AJ verbieten es, in Josephus einen reinen Kompilator zu erkennen.⁵⁸ Es besteht aber kein Grund, deshalb die Quellenkritik grundsätzlich als veraltet zu verabschieden und unter der Maßgabe, man könne nicht »behind Josephus«

57 Vgl. besonders Bloch 1879; Destinin 1882; Hölscher 1904. Die gefundenen Lösungen sind dabei von unterschiedlicher Qualität. Während die Arbeit von Bloch kaum anschlussfähig für Debatten ist, lässt sich mit Destinons Beobachtungen teilweise noch heute arbeiten. Seine sogenannte »Anonymus-Hypothese«, die alle vorgefundenen Nachrichten inklusive der Quellennennungen und der ins Leere führenden Verweise auf die Verarbeitung eines von Josephus abbeschriebenen Anonymus zurückführt, scheint indes seit der Kritik von Täubler 1916 aufgegeben worden zu sein – obwohl Täublers Hauptargument, die Verweise bezögen sich auf eine aramäische Version des *Bellum*, kaum glaubhaft ist. Hölscher führt alle in den Büchern 11 bis 20 der AJ gegebenen Informationen auf nur fünf Quellen zurück: Alexander Polyhistor, Strabon, Nikolaos von Damaskus, eine anonyme »Herodäergeschichte« und die mündliche Tradition der Rabbinenschulen.

58 Bereits Schürer 1904, 649 beklagte, es werde »viel zu wenig mit der Selbstständigkeit und Freiheit des Schriftstellers, die unter Umständen auch in Willkür und Nachlässigkeit sich äußert, gerechnet. Alle Unebenheiten, die bei Josephus zu beobachten sind, sollen ihren Grund in der Verschiedenheit der Quellen, nicht in ihm selbst haben«. Laqueur 1920 sah den Grund für Widersprüche zwischen BJ und AJ in einer gewandelten Einstellung des Josephus. Stern 1960, 49 kritisiert die deutsche »tendency to attribute independence, both of thought and of literary creativity, to putative anonymi whose works have not come down to us, whilst entertaining but scant respect for any competence in arrangement or any independent thought on the part of those historians whose writings survive intact«. Für neuere Perspektiven, die an der Legitimität von Quellenkritik festhalten, jedoch mit erheblichen Eigenleistungen des Josephus rechnen, vgl. D. Schwartz 2007d; Rajak 2007a, 29.

kommen, historische Analysen aufzugeben.⁵⁹ Das Konzept, das dem zu Grunde liegt, ist widerspruchsvoll vorgetragen worden und hat bei seiner Anwendung auf die Zeit des Herodes keine Resultate erbracht.⁶⁰ Quellenkritische Überlegungen zur Zeit des Herodes müssen sich aber auf einer anderen Grundlage abspielen und mit weniger zufrieden geben, als die frühere Herodesforschung angenommen hat.

Die Forschung zu Herodes ist von Anfang an quellenkritisch orientiert gewesen. Die teilweise eklatanten Widersprüche innerhalb der AJ wurden auf das Nebeneinander von Quellen zurückgeführt, die teils herodesfreundlich, teils herodesfeindlich eingestellt waren.⁶¹ Josephus teilt allerdings an keiner Stelle mit, welche eventuell herodesfeindlichen Texte er verwendet. Bei den herodesfreundlichen Passagen hat man sich hingegen allzu sehr auf seine Angaben verlassen. Er erwähnt einmal die ὑπομνήματα des Königs selbst, deren Verwendung durch Josephus allerdings nicht allgemein akzeptiert ist,⁶²

⁵⁹ So aber Mason 2003. D. Schwartz 2007d reagiert darauf.

⁶⁰ Der Widerspruch liegt darin, einerseits einen aus den Literaturwissenschaften bekannten Zugriff auf Texte zu empfehlen und andererseits gerade die Legitimität solcher Ansätze zu bestreiten (Mason 1998a, 14: »We are not venturing into some abstruse literary theory; we are simply asking for responsible historical reconstruction«). Im Ergebnis setzt Mason an die Stelle der Aussageabsichten der josephischen Quellen eine vermeintlich stets greifbare Intention des Josephus, die er aus der persönlichen Situation des Autors in Rom rekonstruiert; statt konsequent nach dem Text zu fragen, fragt Mason also nach der Persönlichkeit des Autors und setzt sich so der Kritik aus, die bei Josephus verarbeiteten Autoren willkürlich aus der Analyse auszuschalten (vgl. eine ähnliche Kritik bei Bernett 2007a, 20–22). Der Versuch, ein altes Problem (nämlich die jeder Quellenkritik inhärente Unsicherheit über die Zuordnung zu bestimmten Autoren) durch eine neue Fragestellung zu umgehen, führt so (bes. bei Mason 2003) dazu, das Problem überhaupt zu leugnen. – Keinen erkennbaren Ertrag hat m. E. die an Mason orientierte narratologische Analyse von Landau 2006 erbracht, die an keiner Stelle die Gültigkeit einer Herangehensweise, die in Josephus stets nur den kreativen Autor sieht, hinterfragt und so kaum über Beobachtungen dazu hinauskommt, wann und wie Josephus von Schicksal und Vorsehung spricht, wo eine Darstellung »dramatisch« wird und wo Kontrastierungen eingesetzt werden. Zahlreiche Sachfehler etwa bei der familiären Zuordnung von Personen lassen das Desinteresse an historischen Zusammenhängen erkennen. Aber auch Literaturwissenschaftler werden nicht von der in Masons Modell erforderlichen und auch bei Landau verwirklichten Gleichsetzung von Erzähler und empirischem Autor überzeugt sein.

⁶¹ Vgl. ausführlich Otto 1913, 3–16 (mit Identifikation anonymer Mittelquellen und der Sicherheit, bei Josephus sei mit »engstem Anschluß« [15] an die Quellen zu rechnen); ferner etwa Schalit 1969, 690: Josephus ist »nur das Sprachrohr der Quelle [...], die er ausschreibt«.

⁶² AJ 15,174. Zur gegebenen Darstellung sagt Josephus: ταῦτα δὲ γράφομεν ἡμεῖς, ὡς ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν τοῖς τοῦ βασιλέως Ἡρώδου περιείχετο, um dann eine andere Meinung zu schildern: τοῖς δ' ἄλλοις οὐ κατὰ ταῦτα συμφωνεῖ. Bloch 1879, 141–143 führt insbesondere das Detailwissen über die Herodeszeit auf diese »Memoiren« des Königs zurück; er verbindet das mit der Ansicht, Josephus habe da, wo er Nikolaos für zu voreingenommen hielt, auf die Memoiren des Königs (!) zurückgegriffen. Dagegen hat Destignon 1882, 96–98. 123–126 die ganze

und nennt mehrmals Nikolaos von Damaskus. Dessen Arbeit kritisiert Josephus in den AJ an zwei Stellen; er habe zur Zeit des Herodes gelebt und ihn deshalb positiv dargestellt.⁶³ Dass Nikolaos als Historiker und Philosoph am Hof des Herodes angestellt war, ist auch aus Fragmenten ersichtlich.⁶⁴ Seine Bewertung als Propagandist, der stets geschrieben habe, als sehe ihm Herodes über die Schulter,⁶⁵ beruht jedoch allein auf einer Behauptung des Josephus, die zu überprüfen unmöglich ist⁶⁶ und die zudem in einem Kontext begegnet, der gerade Nikolaos als den seriöseren Historiker erweisen könnte.⁶⁷ Die Vermutung, dass Nikolaos sein Werk erst nach dem Tod des Herodes verfasst hat, seine Orientierung an einem römischen Publikum, sein vorrangiges Interesse an der Erklärung der eigenen Rolle am Hof des Herodes, schließlich die historiographische Konvention der Kritik am Vorgänger, lassen das Urteil des Josephus als unsichere Basis weitreichender Rekonstruktionen erscheinen.⁶⁸ Das heißt nicht, dass Nikolaos Herodes nicht positiv dargestellt hat, aber von einer Propagandafunktion seiner Schriften und dem Verschweigen von Schattenseiten kann man nicht mehr ohne Weiteres ausgehen.

Stelle auf Nikolaos zurückgeführt, der dann hinter ἡμεῖς zu vermuten wäre. Gefolgt ist ihm etwa Schürer 1882, 393; vgl. noch den Kommentar von Marcus in LCL ad loc.; Gauger 2000, 166 meint allerdings, Josephus habe die Memoiren »verarbeitet und korrigiert«. Vgl. zuletzt die Behandlung bei Geiger 2009a, der sich in dieser Frage Schürer anschließt; der von Geiger vermutete Entstehungskontext der Memoiren (Rechtfertigung gegenüber Augustus vor dem Hintergrund des Prozesses gegen die Mariammesöhne) ist nicht unplausibel.

63 AJ 14,9. 16,183–184. Der genaue Wortlaut der letzteren Stelle ist problematisch. Nieses Text lautet ζῶντι γὰρ ἐν τῇ βασιλείᾳ καὶ σὺν αὐτῷ κεχαρισμένως ἐκείνῳ καὶ καθ’ ὑπηρεσίαν ἀνέγραψεν. Für die Übersetzungen wird das -τι des ersten Partizips entweder gestrichen oder abgetrennt und durch τε ersetzt. So ergäbe sich der Sinn: »Da er nämlich im Königreich und mit ihm lebte, schrieb er ...«; vgl. etwa LCL, wo noch σὺν durch συνὼν ersetzt wird (Einigkeit dürfte über ἔγραψεν statt ἀνέγραψεν bestehen). Man könnte ζῶντι auf Herodes beziehen, was indes am Sinn wenig ändern würde. Eindeutig ist jedenfalls die Kritik 16,186: οὐ γὰρ ἱστορίαν τοῖς ἄλλοις ἀλλὰ ὑπουργίαν τῷ βασιλεῖ ταύτην ἐποιεῖτο.

64 Leicht zugänglich bei Stern 1974, Nr. 94–97.

65 Wacholder 1989, 163: »Nicolaus seems to have been a court historian in the full sense of the word, writing as if someone were always looking over his shoulder«.

66 Die Aporien, die sich hier ergeben, lassen sich in unverändert gültiger Form bereits bei Navet 1853, 16 beobachten: »Ja nicht ungerecht ist der unserm Schriftsteller [von Josephus, B.E.] gemachte Vorwurf, daß er allzu parteiisch und auf Kosten der Wahrheit die Interessen eines Fürsten vertheidigte, über den das unparteiische Urtheil der Geschichte [d. h. des Josephus? B.E.] den Stab gebrochen«.

67 Niemand wird der von Josephus gegen Nikolaos ins Feld geführten Behauptung den Vorzug geben wollen, Herodes sei bei seiner Plünderung des Davidsgrabes von einer Feuerflamme angegriffen worden.

68 Das sind die Hauptargumente von Toher 2003; 2009 für eine Neubewertung der Herodesdarstellung des Nikolaos. Bereits Destinon 1882, 96–100 hatte manches vorweggenommen.

Man kann deshalb nicht länger positive Aussagen über Herodes bei Josephus *via* Nikolaos auf die Herrschaftsrepräsentation des Herodes selbst zurückführen.⁶⁹ Eine mögliche Alternative wäre, die verschiedenen bei Josephus begegnenden Argumentationsstrategien zu sezieren, ohne sie einer Quelle zuzuordnen – was gelegentlich hilft, klarer zu sehen, am Ende aber nicht recht befriedigt.⁷⁰ Im hier zu Grunde gelegten Modell ist aber auch mehr möglich. Sowohl Josephus als auch Nikolaos schreiben über Herodes und sein Herrschaftsverhältnis zum (von beiden so genannten) ἔθνος τῶν Ἰουδαίων. Dabei stiften beide Historiker einen Zusammenhang zwischen Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration. Gerade die historische Darstellung, die sich in beiden Fällen an hellenistischen und römischen Standards der Historiographie orientiert, ist darauf angewiesen, der Darstellung und Bewertung der Herrschaft des Herodes ein Bild des Ethnos beizufügen, mit dem er sich als Herrscher auseinanderzusetzen hat. Wenn es gelingt, in Einzelfällen bestimmte Figurationen des Ethnos einem der beiden Autoren auf plausible Weise zuzuordnen, kann man den Zusammenhang von Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration bis in die spätere Historiographie hinein verfolgen.

Das funktioniert indes nicht immer; zudem bleibt das Problem der fehlenden Quellen für die ursprüngliche Herrschaftsrepräsentation des Herodes bestehen. Analysen zur Hasmonäerzeit stehen daher im Vordergrund; oft lassen sich erst von ihnen her einige Beobachtungen zu Herodes anstellen.

1.4 Gliederung

In einem ersten Schritt (Kap. 2) wird der grundsätzliche Zusammenhang von Herrschaftsrepräsentation und Ethnos-Figuration erwiesen. Dazu ist für den gesamten Untersuchungszeitraum zu zeigen, dass mit den jeweiligen Herrschaftswechseln auch das Ethnos-Bild variiert, dass also unterschiedliche Aspekte selektiert werden, die der Repräsentation der jeweiligen Herrschaft dienlich sind. Von besonderem Interesse sind dabei die Rekonstruktion entsprechender Bemühungen der Hasmonäer (1Makk) und die Analyse ihrer Folgen, zu denen auch die Gründung eines alternativen ›Volkes‹ gehört, dessen Figuration aus den Qumranschriften erschlossen werden kann. Das Themen-

⁶⁹ So gehen aber Arbeiten vor, die zuletzt zur Herrschaftsrepräsentation des Herodes vorgelegt worden sind; vgl. Ilan 1998; Wilker 2007b; Schwentzel 2007; Marshak 2008. Auch Kasher 2007 kann Josephus nur als Abschreiber und Nikolaos nur als Propagandisten ansehen, da sonst die ohnehin fragile Basis ›psychohistorischer‹ Quellendeutung zusammenfällt.

⁷⁰ Vgl. mein etwas voreilig formuliertes Programm in Eckhardt 2008, 371–372; eine erste Anwendung in Eckhardt 2009a.

spektrum ist breit gefächert, da verschiedenen Akzentsetzungen der Quellen nachgegangen wird.

Die beiden weiteren Kapitel untersuchen jeweils einen Aspekt vor diesem Hintergrund ausführlicher. Zunächst (Kap. 3) wird die politische Ordnung Judäas in den Blick genommen. Sie wird in der Forschung oft an Normen gemessen, die bestimmte Verhaltensweisen und politische Einstellungen motivieren und andere ausschließen. Aber jüdische Institutionen und ihr Verhältnis zueinander sind notwendige (da in ihrer realen Bedeutung unübersehbare) Fixpunkte von Ethnos-Figurationen, sollten also in einem Verhältnis zur Repräsentation von Herrschaft stehen. Diese Vermutung bestätigt sich in Analysen zur historischen Genese des hasmonäischen Priesterkönigtums und zu seiner Bewertung in den zeitgenössischen Quellen, ferner in Untersuchungen zur Darstellung des herodianischen Königtums bei Josephus.

Abschließend (Kap. 4) geht es um das Problem der Zugehörigkeit zum Ethnos. Ein wesentliches Element von ›Identitäts‹-Konstruktionen, nämlich die Grenzen der eigenen Gemeinschaft, wurde in der Hasmonäerzeit in neuen Formen diskutiert, die Auswirkungen auch auf die Zeit des Herodes hatten. Es wird die These vertreten, dass sich die Entstehung neuer Formen der Integration in das Ethnos in hasmonäischer Zeit auf Tendenzen der hasmonäischen Herrschaftsrepräsentation zurückführen lässt. Herrschaft und Zugehörigkeit wurden zunehmend herkunftsunabhängig begründet.

Diese Gliederung ist zunächst funktional, da die in den Kapiteln 3 und 4 behandelten Aspekte umfangreichere Analysen erfordern als die in Kapitel 2 gesammelten. Man kann diesen Aufbau aber auch als Dreischritt auffassen, der verschiedene Anwendungsmöglichkeiten der hier vertretenen Herangehensweise abdeckt. Zuerst wird sie als grundsätzlich sinnvoll für die Analyse der maßgeblichen Quellen erwiesen, dann wird sie zur Dekonstruktion einer verbreiteten Ansicht genutzt, schließlich ermöglicht sie die Entwicklung einer neuen Fragestellung.

2 Figurationen des judäischen Ethnos

Judäa war ein Teil Koilesyriens und geriet somit nach der Schlacht von Ipsos (301 v. Chr.) unter ptolemäische Kontrolle. Die Überlieferung berichtet bereits für diese erste Besetzung von Protesten des Seleukos I., nachdem Ptolemaios I. bei Ipsos gefehlt, jedoch Stellungen in Koilesyrien ausgebaut hatte und nun ein Gebiet beanspruchte, das eigentlich Seleukos zustand.¹ In den ersten vier Syrischen Kriegen des folgenden Jahrhunderts, die nur in Ansätzen zu rekonstruieren sind, gelang es den jeweiligen seleukidischen Königen nicht, Koilesyrien dauerhaft zu erobern, so dass auch Judäa für einen Zeitraum von recht genau 100 Jahren dem Ptolemäerreich angehörte. An sicher zeitgenössischen judäischen Quellen und auch an inschriftlicher Dokumentation fehlt es für diese Zeit fast völlig; die meist positive Bewertung der Ptolemäerherrschaft in der Historiographie beruht bereits auf dem Kontrast zu den späteren Konflikten mit den Seleukiden. Als Resultat des 5. Syrischen Krieges wurde Judäa 200 v. Chr.² seleukidisch. Die Eroberung Jerusalems durch Antiochos III. markiert den Beginn des hier untersuchten Zeitraums; mit ihr ist auch der erste Beleg für die Anwendung des Ethnos-Begriffs auf die Judäer verbunden. Während unter Antiochos III. und Seleukos IV. anscheinend keine Konflikte im Verhältnis der Judäer zu den neuen Herrschern bestanden haben, führte unter Antiochos IV. (ab 175 v. Chr.) eine Kette von Ereignissen 168 v. Chr.³ zum Verbot spezifisch judäischer Bräuche. Der Widerstand gegen die sogenannte ›Religionsverfolgung‹ des Antiochos begründete den hasmonäischen Anspruch auf Herrschaft über das ἔθνος τῶν Ἰουδαίων.

1 Diod. 21,1,5. Vgl. zur Geschichte Judäas in dieser Zeit den Überblick bei Hengel 1988, 8–21.

2 Nach anderer Ansicht 198. Zum Datierungsproblem vgl. Will 1982, II, 118–119.

3 Die Datierung ist umstritten, da die seleukidischen Jahreszahlen der Makkabäerbücher Probleme bereiten. Seit Bickerman 1937a, 155–168 ist die Datierung der ›Religionsverfolgung‹ ins Jahr 167 v. Chr. üblich. Bringmann 1983, 16–40 setzt sie dagegen unter anderen Voraussetzungen (beide Makkabäerbücher datieren konstant nach der Herbstära) in das Jahr 168 v. Chr. Das übernehmen als nunmehr erwiesen etwa Trampedach 2007, 37 Anm. 1; Ehling 2008, 56–57, ohne indes auf die teils massive Kritik an Bringmanns Lösung und die außerhalb der deutschsprachigen Forschung weiterhin übliche Orientierung an Bickerman einzugehen. Ich folge hier Bringmann, weil der wichtigste Kritikpunkt (Entsendung des Apollonios zwei Jahre nach der Plünderung Jerusalems laut 1Makk 1,29; vgl. van der Woude 1984, 168; Th. Fischer 1985, 351–352; Gruen 1993, 249 Anm. 28) nicht durchschlagend ist (Bringmann geht mit Recht von inklusiver Zählweise, also ›im zweiten Jahr‹, aus). Für die Datierung 168 bis 165 (statt 167 bis 164) v. Chr. optiert auch Grabbe 1991, der dafür aber eine sonst nicht belegte Nisanära ab 312 v. Chr. postuliert. In dieser Arbeit ist die Frage der exakten Datierung meist nebensächlich; hier war nur die getroffene Wahl zu begründen.

Den Beginn der hasmonäischen Herrschaft über Judäa genau zu datieren ist schwierig, da der Weg dorthin über eine Einbindung in die seleukidische Territorialverwaltung führt, deren Ende nicht genau markiert werden kann. Die wichtigste Quelle für die Untersuchung von Herrschaftsrepräsentation ist 1Makk, wo vor allem die Legitimationsinteressen des Hyrkanos I. (135–104 v. Chr.) vertreten werden. Die Untersuchung hasmonäischer Figurationen bezieht sich daher in erster Linie auf den bereits (jedenfalls ab 129 v. Chr.) weitgehend etablierten Hasmonäerstaat. Der Weg dorthin, also die Zeit von Judas Makkabaios bis Simon, wird in den Kapiteln 3 und 4 näher beleuchtet. Die Zeit der hasmonäischen Herrschaft ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil hierher der umfangreichste erhaltene Versuch einer alternativen Ethnos-Figuration gehört, die in Auseinandersetzung mit aktueller Herrschaftsrepräsentation und -ausübung entstand. Neben die Untersuchung legitimierender Figurationen lässt sich das Alternativmodell des *jahad* stellen.

Die Eroberung Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr. machte Judäa zu einem römischen Vasallenstaat. Hyrkanos II. blieb als Hohepriester an der Spitze des Staates, aber eine eigenständige Politik konnte er nicht mehr betreiben. In seinem Schatten vollzog sich der Aufstieg der Antipatriden und damit auch des Herodes, der 40 v. Chr. in Rom aufgrund des Parthereinfalls zum König von Judäa ernannt wurde. Während für die Zeit von 63 bis 40 v. Chr. nur wenige Aussagen möglich sind, liegen für Herodes die ausführlichen Berichte des Josephus vor. Hier lassen sich durch eine quellenkritische Herangehensweise Repräsentations- und Figurationsprozesse mit unterschiedlicher Tendenz herausarbeiten.

Der historische Überblick, der sich am relativ raschen Wechsel von Herrschaftsformen in Judäa orientieren kann, lässt den Gedanken an eine stabile Definition des beherrschten Ethnos von vornherein als wenig plausibel erscheinen. Mit Brüchen, Neufigurationen und Alternativmodellen muss man rechnen. Welche Themen dabei relevant waren und wie die Konstruktionen von Herrschaft und ›Identität‹ abliefen, zeigt sich nur, wenn man den Akzentsetzungen der Quellen folgt. Die Überlegungen in diesem Kapitel umfassen deshalb ein bewusst breites Themenspektrum. Zwei wichtige Bereiche, die umfangreichere Analysen erfordern, werden in den Kapiteln 3 und 4 behandelt.

2.1 Seleukidische Figurationen

Josephus überliefert ein Schreiben des Antiochos III. an seinen Strategen Ptolemaios, das unmittelbar im Anschluss an die seleukidische Eroberung Jerusa-

lems ca. 200 v. Chr. verfasst zu sein scheint.⁴ Weil die Judäer Antiochos bei der Eroberung der ptolemäischen Akra in Jerusalem geholfen und seine Truppen materiell unterstützt haben, gewährt ihnen der König eine Reihe von Privilegien.

(138) König Antiochos an Ptolemaios. Sei begrüßt. Da die Judäer von dem Moment an, in dem wir ihr Land betraten, sich uns gegenüber wohlwollend gezeigt haben, und uns, als wir in ihre Stadt kamen, glänzend empfangen haben und uns mit der Gerousia entgegengegangen sind, reichliche Versorgung für die Soldaten und Elefanten gewährt haben und auch mit uns die Besatzungsmannschaften der Ägypter in der Burg vertrieben haben, (139) haben wir es für richtig gehalten, es ihnen auch selbst entsprechend zu vergelten und ihre Stadt wieder aufzubauen, die von den Geschehnissen im Kontext der Kriege zerstört worden ist, und sie wieder zu bevölkern, indem diejenigen, die verstreut worden sind, in sie zurückkehren. (140) Zuerst aber haben wir entschieden, ihnen wegen der Frömmigkeit eine Unterstützung für die Opfer zu geben: Opfertiere, Wein, Öl und Weihrauch im Wert von 20.000 Silberstücken, und heilige Artabai von feinem Mehl gemäß dem einheimischen Gesetz, und 1460 Medimnoi Weizen und 375 Medimnoi Salz. (141) Ich will, dass ihnen dies gezahlt wird, wie ich es angeordnet habe, und dass die Arbeit am Tempel vollendet wird, die Säulenhallen und was sonst noch der Bauarbeiten bedarf. Das Holz soll aus Judäa selbst, aus den anderen Ethnē und aus dem Libanon gebracht werden, ohne dass jemand eine Zollgebühr erhebt. In gleicher Weise (soll) mit den anderen Dingen (verfahren werden), die zum Bau des Tempels benötigt werden, damit er strahlender wird. (142) Alle Menschen aus dem Ethnos dürfen ihre traditionellen Gesetze anwenden; die Gerousia, die Priester, die Tempelschreiber und die Tempelsänger, die die Kopfsteuer, die Kronsteuer und die Salzsteuer zahlen, sollen davon befreit sein. (143) Damit die Stadt schneller bevölkert wird, gebe ich den jetzigen Bewohnern und denjenigen, die bis zum Monat Hyperberetaios zurückkehren, Steuerfreiheit für drei Jahre. (144) Wir befreien sie zudem künftig vom dritten Teil der Steuern, so dass ihr Schaden gutgemacht wird. Diejenigen, die aus der Stadt geraubt worden und jetzt Sklaven sind, lassen wir ebenso wie ihre Nachkommenschaft frei, und wir befehlen, dass ihnen ihre Besitztümer zurückgegeben werden.

Der Brief⁵ gilt im Wesentlichen als authentisch, ohne dass indes mit einer in jedem Fall wörtlichen Wiedergabe zu rechnen ist.⁶ Josephus hat ihn mit zwei weiteren Dokumenten zu einem regelrechten Dossier von Antiochosbriefen

⁴ AJ 12,138–144.

⁵ Das Schreiben wird in der Literatur meist als *πρόσταγμα* bezeichnet. Josephus nennt es *ἐπιστολή* (AJ 12,137. 145). Nach Bencivenni 2011, 140–146 wird die *ἐπιστολή* eines Seleukidenkönigs zu einem *πρόσταγμα* erst aufgrund einer entsprechenden Behandlung durch Untergebene. Wenn Josephus das Schreiben also *ἐπιστολή* nennt, verweigert er diese Behandlung und suggeriert den unabhängigen Status Judäas (vgl. zu unabhängigen Städten, die Briefe *ἐπιστολαί* und nicht *προστάγματα* nennen, Bencivenni ebd., 143). Vgl. AJ 12,153 zur *φιλία* des Königs gegenüber den Judäern. Es ist anzunehmen, dass ein überliefertes epigraphisches Dossier einen anderen Eindruck vermitteln würde.

⁶ Grundlegend ist die Analyse von Bickerman 1935.

zusammengestellt, das insgesamt die positive Gesinnung des Seleukidenkönigs gegenüber den Judäern beweisen soll. Eine vermeintlich im ganzen Reich veröffentlichte Liste mit Vorschriften, die den Handelsverkehr in Jerusalem und das Betreten des Tempels nach vermeintlich jüdischen Gesetzen regelt, ist zumindest suspekt.⁷ Sicher nicht authentisch ist das dritte Dokument, das mit der Eroberung Jerusalems nichts zu tun hat, sondern einen angeblichen Befehl des Antiochos enthält, zweitausend jüdische Familien in Lydien und Phrygien anzusiedeln, um dort einem Aufstand entgegenzuwirken.⁸ Für die Frage nach der seleukidischen Ethnos-Figuration um 200 v. Chr. ist also der Brief an Ptolemaios die einzige sichere Grundlage.

Bevor die Markierung der Elemente, die für Antiochos die ›Identität‹ des Ethnos ausmachen, näher untersucht wird, ist indes auf die Terminologie einzugehen. Der Brief des Antiochos ist der erste sichere Beleg für die Anwendung des Begriffs ἔθνος auf Judäa. Weder lässt sich zeigen, dass bereits die ptolemäischen Könige die Judäer so bezeichneten (auch wenn das denkbar ist),⁹ noch findet sich der Begriff im Zusammenhang mit ihrer Erwähnung in der älteren philosophischen Literatur.¹⁰ Das wirft die Frage auf, welchen Verständnishorizont der Brief des Antiochos voraussetzt, was also in diesem konkreten Fall mit ἔθνος gesagt wird. Antworten kann nur die hellenistische Verwendung des Begriffs geben, und zwar speziell seine Verwendung in der Interaktion zwischen Herrscher und Untertanen. Man muss also über allgemeine Definitionen hinauskommen, die ἔθνος lediglich auf Begriffe wie ›Nation‹ oder ›Volk‹

7 AJ 12,145–146. Der Text wird meist für unbedenklich erklärt; vgl. dagegen Gauger 1990.

8 AJ 12,148–153. Vgl. Gauger 1977, 3–151; Gauger 1993.

9 Anders (ohne Belege) Will/Orrieux 1986, 73, wonach »des textes prouvent sans conteste qu'en dépit de sa structure fortement sacerdotalisée, hiérocratique, la Judée était considérée comme le territoire du ›peuple juif‹ (*ethnos tôn Ioudaiōn*), auquel se rattachent d'ailleurs tous les Juifs dispersés dans l'empire ptolémaïque – et ailleurs«.

10 Meist wird einfach (wie bei Städten und Bundesstaaten) der Plural verwendet; es ist also von Ἰουδαῖοι die Rede. Vgl. überdies Theophrast *apud* Porph. abst. 2,26: die Judäer sind ein Teil der Syrer und φιλόσοφοι τὸ γένος (nach Satlow 2008 ist γένος hier eigentlich auf die Priesterkaste bezogen und fälschlich auf das ganze ἔθνος übertragen worden, aber ἔθνος taucht als Begriff auch für die Syrer nicht auf); Klearch von Soli *apud* Josephus, C. Ap. 1,178: Zuerst sei über das γένος des Judäers zu sprechen. Manetho hat eine Reihe von Bezeichnungen, darunter λαὸς τῶν ποιμένων *apud* Josephus C. Ap. 1,94; ἔθνος benutzt er nicht. Übrig bleibt Hekataios von Abdera. Diod. 1,28,2–3 wird meist auf ihn zurückgeführt und benutzt einmal ἔθνος, einmal γένος, ohne dass indes von wörtlicher Wiedergabe durch Diodor auszugehen ist. Der Exkurs in Diod. 40,3 ist suspekt (s. u. Kap. 3.5.1), die Judäer werden als ἔθνος ausgerechnet da bezeichnet, wo ein polemischer Kontext mit Blick auf Diod. 40,2 plausibel ist (Herrschaft der Priester 40,3,4). Vgl. noch ›andere‹ und ›benachbarte‹ ἔθνη in 40,3,4. 7 sowie die Bezeichnung πλῆθος in 40,3,3. 5.

zurückführen, welche selbst nicht eindeutig definiert und jedenfalls moderne Kategorien sind.¹¹

Tatsächlich gibt eine Reihe von Darstellungen sehr konkret an, warum Antiochos III. die Judäer als ἔθνος bezeichnete. Er habe damit der Tatsache Rechnung getragen, dass es sich bei ihnen nicht um Griechen oder gräzisierte Nichtgriechen handelte, die politisch als Polis organisiert waren, sondern um ein orientalisches Gemeinwesen, das diesen Standards nicht entsprach. Ethnos erscheint in dieser Perspektive als ein Wesensbegriff, der einen objektiven Sachverhalt widerspiegelt und bei Vorliegen bestimmter Bedingungen regelrecht alternativlos war. Man bräuchte dann die Selektion von Elementen jüdischer ›Identität‹ im Brief an Ptolemaios nicht näher zu untersuchen. Hier liegt indes ein Missverständnis vor, wie eine nähere Klärung der Geschichte des Begriffs zeigen soll.

2.1.1 Ethnē im Seleukidenreich

Ἔθνος ist zunächst ein sehr allgemeiner Begriff, der bereits bei Homer beliebige Gruppen von Menschen, aber auch Tieren bezeichnen kann.¹² In der politischen Terminologie lassen sich bereits für die vorhellenistische Zeit zwei verschiedene semantische Kontexte unterscheiden, von denen einer konkret auf politische Organisation, der andere eher auf kulturhistorische Evolution verweist. Einerseits bezeichnet ἔθνος die sogenannten griechischen ›Bundesstaaten‹ (Boioter, Aitolier, Phoker usw.), also in der Regel Zusammenschlüsse von Städten (πόλεις), die ein zentrales Heiligtum und eine Vorstellung von gemeinsamer Abstammung hatten.¹³ Daneben spielt der Begriff zumindest bei Aristoteles eine wichtige Rolle bei der Frage nach dem Ursprung der Polis aus einem nichturbanisierten oder jedenfalls politisch wenig organisierten Zustand heraus; das ἔθνος erscheint so als ›Vorstufe‹ der πόλις. Kennzeichnend für ἔθνη ist demnach etwa die Herrschaftsform. »Unsere Städte (πόλεις) waren zunächst unter königlicher Herrschaft, und die ἔθνη sind das immer noch,

¹¹ Wenige Beispiele aus der neueren Literatur mögen genügen. Mandell 2003 unterscheidet (bes. 84) ohne Diskussion zwischen Volk (ἔθνος) und Staat (πόλις; aber vgl. 95 zur »nationhood of the Hasmonean state«). Safrai 2005, 250 meint, dass »the concept of nation (*ethnos*) was still undefined in that period«, was die Dinge geradezu auf den Kopf stellt, denn hier erscheint es so, als sei ἔθνος selbst ein moderner Begriff. Applebaum 2009, 6 stellt zum Idumäerbild des Josephus fest, er sehe sie als ἔθνος, also weniger in geographischen Begriffen, sondern »more as a people or a nation«.

¹² Vgl. die Belege in LSJ s. v. ἔθνος.

¹³ Zu den Bundesstaaten (die häufiger κοινόν genannt werden) siehe Beck 1997.

denn sie sind aus königlich beherrschten Teilen (ἐκ βασιλευμένων) zusammengesetzt«. ¹⁴ Charakteristisch sind ferner das Fehlen einer πολιτεία und eine gewisse ökonomische Rückständigkeit, denn ἔθνη bevorzugen den direkten Tauschhandel. ¹⁵ Schon aufgrund von klimatischen Bedingungen ist die Entstehung der πόλις als Lebensform nur in Griechenland möglich; in den barbarischen Gebieten Europas verhindert Kälte die Ausbildung der nötigen Intelligenz (διάνοια), in Asien verhindert Hitze die Entwicklung des nötigen Unternehmungsgeistes (θυμός). ¹⁶ Die barbarischen ἔθνη bleiben daher ἀπολίτευτα. In einer schwierigen Passage heißt es, eine πόλις sei jedem ἔθνος überlegen, »selbst wenn die Bewohner nicht in Dörfern angesiedelt sind, sondern so wie die Arkader«. ¹⁷ Zumindest griechische ἔθνη wie der arkadische Bundesstaat können demnach ein Zusammenschluss von Städten sein. Allgemein ist aber das ἔθνος bei Aristoteles eine weniger entwickelte Vorstufe der πόλις, die in der Gegenwart (also Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr.) vor allem für barbarische Völker kennzeichnend ist. Die griechischen Bundesstaaten sind in dieses kulturgeschichtliche Modell nicht integriert. ¹⁸

In hellenistischer Zeit blieb ἔθνος ein unpräziser Begriff, der alles Mögliche bezeichnen konnte. Die Dokumente zur ptolemäischen Steuerverwaltung gebrauchen den Begriff im Sinne von »Kategorie«; sie sprechen daher vom ἔθνος der Griechen oder Perser ebenso wie vom ἔθνος der Bauern oder Imker. ¹⁹ In der politischen Terminologie der hellenistischen Staatenwelt wurde ἔθνος weiterhin zur Bezeichnung von Bundesstaaten verwendet, wofür vor allem

¹⁴ Arist. pol. 1252b, 19–20.

¹⁵ Arist. pol. 1326b, 4–26 zur πολιτεία (im Kontext allgemeiner Erwägungen zur idealen Größe von Staaten); 1257a, 24–25 zum Tauschhandel.

¹⁶ Arist. pol. 1327b, 20–38; dazu Hansen 1999, 84.

¹⁷ Arist. pol. 1261a, 29–30 (ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὥσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες). Vgl. zur Stelle Hansen 1999: Zu unterscheiden sind ἔθνη, die κατὰ κώμας siedeln (das sind alle barbarischen und manche griechischen ἔθνη) von solchen (griechischen), die κατὰ πόλεις organisiert sind.

¹⁸ Vgl. Hansen 1996, 206–207; Beck 1997, 14–16. In der modernen Diskussion ist das Modell des Aristoteles oft aufgegriffen worden; die vermutete Entwicklung vom Stammstaat zum Stadtstaat im 8. Jh. v. Chr. kann so als Übergang »vom Ethnos zur Polis« dargestellt werden. »Ethnos« ist hier moderner Analysebegriff, da es an Quellen für die Zeit der »Stammstaaten« fehlt. Die historischen Zusammenhänge sind in neuerer Zeit in Frage gestellt worden; vgl. zur Debatte Welwei 1998, 28–32; Gehrke 2000; zum Problem des Ethnos-Begriffs auch Morgan 2003, 4–10.

¹⁹ Zu den κατ' ἔθνος-Listen siehe Clarysse/Thompson 2006, 123–205. Ein gutes Beispiel ist P. Sorb. Inv. 211+212 verso (229 v. Chr.; ebd., Nr. 3), col. viii 148: Die Liste beginnt mit τούτων κατ' ἔθνος, dann folgen Hellenen, Bauern, Imker, Isispriester usw.

Polybios Belege bietet; man suchte aber verstärkt nach Alternativen.²⁰ Das kann damit zu tun haben, dass ἔθνος jetzt noch in einem weiteren Kontext wichtig wurde, der Aristoteles nur am Rande interessiert hatte: Es bezeichnete beherrschte Gemeinwesen als administrative Einheiten eines größeren Reichsverbands. Darauf weisen zum einen konkrete Regelungen wie der Brief des Antiochos an Jerusalem oder das römische Zollgesetz der Provinz Asia hin.²¹ Zum anderen findet man in dieser Zeit häufig eine Aufgliederung der Bestandteile der hellenistischen Staatenwelt, die exemplarisch in einer Inschrift aus dem seleukidischen Smyrna begegnet. Sie verkündet die Asylie eines Heiligtums und unterscheidet als Adressaten vier Gruppen: βασιλεῖς, δυνάσται, πόλεις und ἔθνη.²² Die Kategorien, die hier genannt werden, sind im politischen Diskurs der Zeit konventionell. »Könige, Dynasten, Städte und ἔθνη« finden sich nicht nur im Seleukidenreich. Besonders der letzte Teil, πόλεις καὶ ἔθνη, diente bereits in klassischer Zeit als Synonym für »alle politisch relevanten Größen«, ohne dass exakte Definitionen vorausgesetzt wären.²³ Identische Reihungen begegnen in der Historiographie und in außerseleukidischen Inschriften.²⁴ Die politische Terminologie des Hellenismus hat also eine klassi-

20 Kritisch zur Terminologie Rzepka 2002; vgl. Vimercati 2003, der die Mehrdeutigkeit des Begriffs und die Suche nach Alternativen besonders zur Designation von Bundesstaaten dokumentiert.

21 In dem Teil des Zollgesetzes, der aus der Zeit der Übernahme Pergamons (129 v. Chr.) stammt, wird (Z. 26–27) offenbar der attalidische Sprachgebrauch bewahrt: ἐν τοῖς ὅριοις τῆς χώρας] πρὸ τῶν βασιλείας ἢ ἐλευθέρων πόλεων ἢ ἐθνῶν ἢ δήμων (Text und Ergänzung nach Mileta 2008, 42, vgl. die Diskussion ebd., Anm. 101).

22 OGIS 229,11 (240er Jahre v. Chr.).

23 Siehe dazu Hansen 1997, 11–12; Rzepka 2002, 226.

24 Die literarischen Belege sind nicht auf das Seleukidenreich bezogen; auch die wenigen Belege bei Bengtson 1964, 3–4 Anm. 4 führen in eine andere Richtung. Das Ziel ist stets größtmögliche Allgemeinheit: Alle nur denkbaren politischen Einheiten. Vgl. Diod. 19,57,3: Antigonos Monophthalmos mobilisiert τὰ τ'ἔθνη καὶ πόλεις καὶ δυνάστας gegen die Koalition von Ptolemaios, Lysimachos und Kassander (Bearzot 2003 hält die Stelle zwar für eine Zusammenfassung der »articolazione etnico-territoriale dello stato seleucidico« [21], betont aber, dass ἔθνος bei Diodor nicht auf eine spezifische politische Organisationsform bezogen ist [24–25]; im Lichte der zahlreichen Parallelen ist der Seleukidenbezug aufzugeben); Pol. 5,90,5: Aufzuzeigen sei die Bedeutungslosigkeit zeitgenössischer Wohltaten von Königen, die dennoch akzeptiert werden aufgrund einer festzustellenden τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων μικροληψία; vgl. 9,1,4 im Rahmen theoretischer Erwägungen über Historiographie; App. Mithr. 94: Die Römer schicken Nachrichten βασιλεῦσι τε καὶ δυνάσταις καὶ ἔθνεσι καὶ πόλεσι πάσαις, damit sie Pompeius bei der Bekämpfung der Piraten unterstützen; auch 1Makk 1,4 (ἤρξεν [sc. Alexander d. Gr.] χωρῶν ἐθνῶν καὶ τυράννων) dürfte einen Teil der Formel reflektieren (so auch Goldstein 1976, 194–195). Der römische Gebrauch der Formel, wiederum mit βασιλεῖς, ist auch inschriftlich belegt: OGIS 441,130–132. Gerade Asylieverkündungen richten sich an eine solche größtmögliche Allgemeinheit. Vgl. als ein Beispiel unter vielen SEG 53,855 (Kos, 242 v. Chr.), 10–12: πρὸς τοὺς λοιποὺς [βα]σιλεῖς καὶ τὰ ἔθνη καὶ τὰς πό[λε]ις.

sche Formulierung um die neuen Elemente ›Könige und Dynasten‹ erweitert. Das setzt natürlich voraus, dass ein ἔθνος kein König, kein Dynast und keine πόλις ist. Aber wo die genauen Demarkationslinien liegen, ist der Formel nicht zu entnehmen; sie ist, da sie auf Allgemeinheit zielt, darauf nicht ausgelegt.

Dennoch ist die Vorstellung verbreitet, dass die genannte Inschrift aus Smyrna die spezifische Gliederung gerade des Seleukidenreichs wiedergebe, und dass man ihr die grundlegende Unterscheidung zwischen griechischen Städten und orientalischen ἔθνη entnehmen könne. »La polis, c'est une cité grecque ou grécisée, l'ethnos, c'est le cadre de la vie des indigènes d'Asie«, heißt es kategorisch bei Bickerman.²⁵ Diese Unterscheidung ist aber aristotelisch, nicht seleukidisch; sie greift den kulturhistorischen Aspekt der Definitionsversuche des Aristoteles auf und überträgt ihn auf das seleukidische Material.²⁶ Dabei gerät aus dem Blick, dass erstens die Dichotomie von griechischer Polis und barbarischem Ethnos nur bei Aristoteles begegnet,²⁷ und zweitens die Inschrift aus Smyrna keine Angaben über die inhaltliche Füllung des ἔθνος-Begriffs macht und auch keine spezifisch seleukidischen Kategorien auflistet, sondern eine konventionelle Formel bemüht.²⁸ Auch der teilweise beschrittene

25 Bickerman 1938, 164. Vgl. im selben Sinne Bengtson 1964, 3–4; Schmitt 1964, 96. Boffo 1985, 330–331 betont mit Recht die Gefahr, aus Quellen, die keine definitive Ordnung festlegen wollen, eine solche zu extrahieren, und entnimmt OGIS 229 eine Aufstellung der »componenti del mondo ellenistico riconosciute da Seleuco II« (331; vgl. 52) – also nicht etwa die Gliederung des Seleukidenreiches.

26 Das wird recht deutlich, wenn man Bickermans Quellenverweisen folgt. Neben OGIS 229 findet sich nur noch der Hinweis auf Droysen 2008, III, 23–24 (= 1878, III.1, 31). Dort klingt das so: »Das Charakteristische der Barbaren ist es, ohne städtisches Gemeinwesen zu leben; sie haben keine Städte, sondern Ortschaften; [...] sie haben kein politisches System; sie sind entweder stehend gewordene Hofsager, oder um heilige Tempel zusammengehäufte Massen, oder ungeheure Marktflecken, oder was sonst immer, nur Städte nicht, wie sie der Grieche meint«. In der Folge will Droysen »den Ausdruck ethnisch als Gegensatz des Hellenistischen brauchen«. Einziger Beleg aus hellenistischer Zeit ist auch hier OGIS 229. Ganz aristotelisch bis in die Details der Argumentation hinein ist auch die Unterscheidung von hellenischen und orientalischen Organisationsformen bei Bevan 1902, Bd. 1, 3–8, die zugleich die Genese des »Oriental whom we know« (5) erklären soll.

27 Betont von Hansen 1996, 204 (mit dem richtigen, allerdings auf die klassische Zeit bezogenen Hinweis, dass »this Aristotelian doctrine still prevails among ancient historians«); Hansen 1997, 12. Selbst Aristoteles spricht freilich auch von Babylon (eine πόλις, die aber die Größe eines ἔθνος hat, pol. 1276a, 27–30), Karthago und ägyptischen Städten als πόλεις (erneut mit Blick auf die klassische Zeit betont von Gawantka 1985, 83–84, 116–117; vgl. auch Murray 2000, 234).

28 Schon der Plural ›Könige‹ schließt einen spezifisch seleukidischen Adressatenkreis aus. Vgl. Capdetrey 2007, 91–92 (wo aber in der Diskussion der Inschrift ›Artemis: in ›Aphrodite‹ zu ändern ist). Der Text gibt nur dann Auskunft über im Seleukidenreich selbst zur Anwendung

Weg, die administrativen Kategorien der Inschrift aus der persischen Reichsverwaltung herzuleiten und daher ihre besondere Bedeutung für das seleukidische Nachfolgereich zu betonen, überzeugt im Lichte der vielen nichtseleukidischen Parallelen nicht. Persischer Einfluss auf die seleukidische Verwaltung ist zwar grundsätzlich wahrscheinlich, und griechische Quellen nehmen auch eine Organisation des Perserreiches κατὰ ἔθνη an.²⁹ Damit ist aber kaum mehr gemeint als die Gliederung des Reiches in Provinzen bzw. Satrapien; die hellenistische Reihung von »Königen, Dynasten, Städten und ἔθνη« ist im achaimenidischen Material nicht belegt.³⁰ Für die ἔθνος-Frage auf persische Vorbilder zu verweisen, verschiebt die problematische Beweislast also nur, denn gerade die Unterscheidung von ἔθνος und πόλις wird durch das persische Material nicht geklärt.³¹

gebrachte formale Kategorien, wenn man die βασιλεῖς einfach auslässt, wie das etwa Bickerman 1935, 26 tut (ders. 1938, 164 findet eine andere Lösung und benutzt den Singular »roi«). Man hat auch an abhängige Könige im Seleukidenreich denken wollen; dagegen mit Recht Bengtson 1964, 3–4 Anm. 4 (aber auch er sieht in der Inschrift die drei Untertanenkategorien gerade des Seleukidenreiches belegt).

29 Dass es im Perserreich ἔθνη gab, schreiben griechische Autoren oft, allerdings ohne die fragliche Reihung. Vgl. immerhin Xen. Kyr. 8,6,23: jedes ἔθνος schickt Kyros Güter aus seiner χώρα, genau wie jede πόλις und jeder Privatmann; Hdt. 3,89,1: Dareios I. führt Tributzahlungen κατὰ ἔθνη ein und ordnet jedem ἔθνος diejenigen zu, die in der Nähe wohnen (vgl. offenbar aus der gleichen Quelle Polyain. 7,11,3: Dareios ist der erste, der die Tribute für die ἔθνη organisiert). Als altpersische Entsprechung für ἔθνος/ἔθνη deutet man *dahyu/dahyāva*, vgl. Briant 2002, 393; Kuhrt 2007, 141. 477. 677; so v. a. in der Formel »König der Könige, König der Völker/Länder«; vgl. die Dokumente 5.1 § 1 und 11.1 § 1 bei Kuhrt 2007 und den Kommentar ebd., 141 und 477, wo auf die Variante »lands« (*matati*) im babylonischen Text des Dokuments 11.1 hingewiesen wird. Auch die Listen von tributpflichtigen Ländern benutzen den Begriff; vgl. Briant 2002, 185 (und 177, wo betont wird, es gehe nicht um eine Aufstellung von Verwaltungseinheiten).

30 Selbst wenn die Gleichsetzung von ἔθνος und *dahyu* akzeptiert wird, wäre damit nicht bewiesen, dass die ἔθνη der hellenistischen Zeit, die in einer typologischen Reihung ohne Parallele in der Achaimenidenzeit begegnen, in näherem Bezug zu den (von griechischen Autoren so genannten) ἔθνη des Perserreiches stehen. Anders aber etwa Bengtson 1964, 9, der dafür auf Meyer 1954, 54–55 verweist. Briant 1990, 46 verweist auf Bengtson. Nepos, Agesil. 7,3 (Agesilaos erhält Geschenke *ab regibus ac dynastis civitatibusque*) kann als späte Quelle, die bereits den hellenistischen Gebrauch voraussetzt, nichts belegen (und unterscheidet gerade nicht zwischen ἔθνη und πόλεις); wie Briant 1972, 67 Anm. 3 damit beweisen will, dass die Formel »est connue dès là [sic] période achéménide«, ist unklar (so aber auch ders. 2002, 765, wo auch die Ansicht zu korrigieren wäre, die Formel sei »represented frequently in the diplomatic correspondence of the Seleucid kings«). Auch ein Text wie Ps.-Arist. de mundo 398a: Τὴν δὲ σύμπασαν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας [...] διελιφέσαν κατὰ ἔθνη στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως zeigt allenfalls sehr oberflächliche Ähnlichkeit.

31 Bengtson 1964, 9 folgt Meyer in der Annahme, für die ἔθνη des Seleukidenreiches gelte »in vollem Umfang« die persische Definition als nichtstädtisch organisiertes Land. Er muss

Der üblichen Darstellung, ἔθνος sei eine spezifisch seleukidische Verwaltungskategorie für orientalische Bevölkerungsgruppen gewesen und deshalb folgerichtig auch auf Judäa angewendet worden, kann aber noch aus einem weiteren Grund nicht gefolgt werden. Sie suggeriert, dass eine Reihe weiterer orientalischer ἔθνη bekannt sei, die man mit den Judäern vergleichen könne; die Regelungen für Jerusalem können dann als ein »good example« für den Umgang mit solchen Gemeinwesen gelten.³² Tatsächlich aber ist der Brief des Antiochos III. nicht ein »gutes«, sondern das einzige Beispiel für eine solche »Charta«. In keinem anderen Königsbrief wird ein Gemeinwesen als ἔθνος bezeichnet. Der Brief an Jerusalem verweist immerhin auf »andere ἔθνη«, denn Holzlieferungen sollen ἐξ αὐτῆς τε τῆς Ἰουδαίας καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἐκ τοῦ Λιβάνου erfolgen. Wer aber ist hier gemeint? Strabon nennt später als lokale ἔθνη Judäer, Idumäer, Gazäer und Azotier – wenn das eine Liste orientalischer ἔθνη in dieser Gegend sein soll, wirft sie vor allem durch den Einschluss von Gaza zahlreiche sachliche und chronologische Probleme auf.³³ Es ist also

aber feststellen, dass ἔθνος in den Dokumenten der seleukidischen Satrapienverwaltung nur noch in der jüdischen Überlieferung begegnet, und identifiziert deshalb οἱ τόποι als den Terminus, der ἔθνος abgelöst habe (10).

32 Sherwin-White/Kuhrt 1993, 51, vgl. 226. Denselben Eindruck vermitteln unter Berufung auf Bickerman etwa Tcherikover 1959, 88; Hengel 1988, 44–45; Goodblatt 1998, 5 (mit Ansätzen zu einer eigenen Diskussion); Sasse 2004, 133.

33 AJ 12,141; Strab. 16,2,2; vgl. Bickerman 1938, 164; Goldstein 1976, 195–196; auch Finkielstejn 2003, 470–471 sieht hierin eine Liste von ἔθνη der südlichen Levante in seleukidischer Zeit. Bei Strabon stehen die genannten ἔθνη neben Syern, Koilesyern und Phöniziern. Ob es sich hier wirklich um technischen Sprachgebrauch handelt, kann man bezweifeln. Neben der merkwürdigen Designation Κοιλοσούπους fällt die Vereinigung so unterschiedlicher Einheiten wie Idumäa und Gaza auf. Gerade Gaza wird üblicherweise als πόλις gesehen, wobei noch zu fragen ist, auf welche historische Situation Strabons Aussagen zu beziehen sind. Im 2. Jh. v. Chr. prägen die »Seleukeier in Gaza« Münzen, woraus man meist auf eine »Neugründung« als Seleukeia schließt (unter Seleukos IV. nach G. Cohen 2006, 286; die Münzen sind undatiert und werden von Hoover 2007, 66 Anm. 16 zu den ersten datierten seleukidischen Prägungen in der Zeit des Alexander Balas geordnet), ab 108/107 v. Chr. war Gaza anscheinend autonom (zum numismatischen Befund siehe Hoover ebd., 69–70), wurde jedoch im frühen 1. Jh. v. Chr. von Alexander Jannaios zerstört, nach der römischen Eroberung Judäas wieder aufgebaut und 30 v. Chr. ins Reich des Herodes eingegliedert (BJ 1,396; AJ 15,217); war das der *status quo* zur Zeit der Abfassung der Geographie, oder ist bereits die Annexion Judäas zur Provinz Syria 6 n. Chr. vorausgesetzt? Ähnliche Probleme ergeben sich hinsichtlich Idumäas im Strabonbericht selbst, denn in 16,2,2 erscheinen die Idumäer als eigenständiges ἔθνος, während sie in 16,2,34 als Nabatäer bezeichnet werden, die freiwillig die νόμιμα der Judäer angenommen hätten, womit wohl auf die hasmonäische Expansion unter Hyrkanos I. Bezug genommen wird. – Die zeitliche Zuordnung der bei Strabon bewahrten Informationen hängt davon ab, welches Bild man sich von seinen Quellen macht. Safrai 2005 (dort 256–257 zu Gaza und Idumäa) bietet recht schematische Lösungsversuche, ohne Namen zu nennen. Shatzman 2005, 214–218 führt die Nachricht über die Idumäer in 16,2,34 *via*

keineswegs so, dass die Bezeichnung ἔθνος an sich viel über Judäa verrät, wie vor allem dort suggeriert wird, wo aus der Feststellung, Judäa sei ein Ethnos gewesen, Rückschlüsse auf interne Strukturen erfolgen.³⁴ Die Kategorie, die für solche Schlüsse herangezogen wird, das ›orientalische Ethnos‹, ist im Gegenteil aus einer Kombination der Darstellung des Aristoteles mit dem judäischen Material erst konstruiert worden.

Dass eine Festlegung auf die Unterscheidung von griechischen πόλεις und orientalischen ἔθνη im Seleukidenreich wenig sinnvoll ist, zeigt schließlich der Fall eines anderen ἔθνος, das freilich nicht in Syrien, sondern in Karien beheimatet gewesen ist. In einem ca. 202 v. Chr. erlassenen Beschluss der delphischen Amphiktyonie heißt es, die πόλις Antiocheia (vormals Alabanda) gehöre zum ἔθνος der Chrysaoreis und sei mit den Hellenen verwandt.³⁵ Es handelt sich um einen nach dem Modell griechischer Bundesstaaten konzipierten Zusammenschluss von Städten, der sich, wie bei diesen Formationen üblich, auch κοινόν nennt.³⁶ Wie andere Bundesstaaten haben die Chrysaoreis ein zentrales Heiligtum. Strabon lokalisiert es bei Stratonikeia; er bezeichnet ihren Verbund als σύστημα, das »aus Dörfern« (ἐκ κωμῶν) besteht.³⁷ Alabanda ist wohl unter Antiochos II. in Antiocheia umbenannt und mit Polisstatus versehen worden.³⁸ Wenn auch kein Beleg dafür existiert, dass die Seleukiden das ἔθνος der Chrysaoreis als solches anerkannten (der Sprachgebrauch der delphischen Amphiktyonie muss mit dem seleukidischen nicht übereinstimmen), kann man dies doch wahrscheinlich finden und vermuten, dass die Zusammenfassung mehrerer Dörfer und Städte in einer solchen Kategorie die Verwaltung Kariens erleichterte.³⁹

Artemidoros von Ephesos (zitiert 16,2,33) auf Agatharchides von Knidos zurück (dann ginge es nicht um die hasmonäische Expansion).

34 So vor allem bei Bickerman 1937, gefolgt von Hengel 1988.

35 OGIS 234,10–12: ἡ πόλις ἡ τῶν Ἀντιοχέων τῶν ἐκ τοῦ Χρυσαορέων ἔθνεος, συγγενῆς ἐοῦσα τῶν Ἑλλάνων. Vgl. für die πόλις-ἔθνος-Terminologie bei der Beschreibung von Bundesstaaten Pol. 2,40,5: κατὰ πόλιν διαλυθέντος τοῦ τῶν Ἀχαιῶν ἔθνους; SEG 55,922,1–2 (Kos, Ende 3. Jh. v. Chr.): δεδόχθαι τῶι δάμῳ ἐπαινῆσαι μὲν κοινῶι τὸ ἔθν[ος] τοῦ Θεσσαλῶν καὶ ἰδία[ν] τὰς πόλεις τὰς ἐν Θεσσαλίαι.

36 So im von Şahin 2003 publizierten Dekret (Lagina, bald nach 190 v. Chr.; SEG 53,1229), Z. 1. 59. 68. Weitere Bezeichnungen sind τὸ πλῆθος Z. 19. 64. 61 (dazu ebd., 6: »all the people belonging to the confederation«) und – nach der Ergänzung in Z. 25 – ἔθνος.

37 Strab. 14,2,25. Strabon nennt den Zusammenschluss also nicht κοινόν, wie Capdetrey 2007, 105 meint. Die Fügung τὸ τοῦ Χρυσαορέως Διὸς κοινὸν πάντων Καρῶν hat zum Bezug [ιερόν]: Das gemeinsame Heiligtum aller Karer.

38 Für die Datierung vgl. Robert 1973, 453–464.

39 Vgl. die recht spekulativen Erwägungen bei Capdetrey 2007, 105–106; skeptischer zur Funktion der Chrysaoreis Ma 2005, 175. Zur möglichen Funktion Apollons in diesem Zusammenhang vgl. Boffo 1985, 131.