

Elephantine und Alexandria – Nicht-biblisches und biblisches Judentum in Ägypten

Reinhard G. Kratz

In einer Reihe von Aufsätzen habe ich mich mit der jüdischen Militärkolonie auf der Nilinsel Elephantine (aramäisch: *Yeb*) befasst und die Situation mit den biblischen und qumranischen Quellen verglichen. Der Vergleich führte mich zu der Unterscheidung zwischen zwei Formen des Judentums: dem nicht-biblisches Judentum von Elephantine und dem biblischen Judentum, wie es in der Hebräischen Bibel sowie in den Handschriften vom Toten Meer begegnet.¹ In diesem Beitrag möchte ich den Vergleich für die jüdische Diaspora in Ägypten selbst durchführen. Auch hier stehen sich nicht-biblisches und biblisches Judentum gegenüber, die sich an zwei Zentren festmachen lassen: Elephantine und Alexandria. Nicht zuletzt aufgrund mangelnder Quellen für das 4. Jahrhundert v. Chr. stellt sich die Frage, wie es vom einen zum anderen gekommen ist, oder, um es vorsichtiger auszudrücken, wie das eine zum anderen passt. Als weitere Vergleichsgröße soll die im 2. Jahrhundert v. Chr. von den Oniaden gegründete Kolonie von Leontopolis dienen. Sie zeigt, dass es sich bei dem Unterschied zwischen dem nicht-biblisches Judentum von Elephantine und dem biblischen Judentum von Alexandria nicht etwa um eine geradlinige Entwicklung von der persischen zur hellenistischen Zeit handelt, sondern dass mit einer komplexen Situation zu rechnen ist. Für eine erste Annäherung an das in der Forschung bisher kaum behandelte Thema² werde ich fünf Parameter anlegen: 1. Herkunft und Identität, 2. Politischer Status, 3. Alltag, 4. Religion, 5. Literatur.

¹ Vgl. KRATZ, 2004 A; KRATZ, 2007; KRATZ, 2009; KRATZ, 2010.

² Vgl. FREY, 1999. Zu den hier angelegten einzelnen Parametern vgl. auch den Beitrag von F.V. Reiterer im vorliegenden Band.

1. Herkunft und Identität

In den Papyri von der Nilinsel Elephantine begegnen uns Angehörige einer persischen Militärkolonie in Ägypten. Sie sprechen Aramäisch, die *lingua franca* im Westen des Achämenidenreiches, und nennen sich selbst „Judäer“, gelegentlich auch „Aramäer“. Hebräische Zeugnisse oder den Namen „Israel“ sucht man vergebens. Woher diese Menschen kamen und seit wann es die Kolonie gab, wissen wir nicht. Die Dokumente stammen mehrheitlich aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. und decken einen Zeitraum von rund 100 Jahren ab. Ein Schreiben aus dem Jahr 407 v. Chr. gibt an, dass die Kolonie bereits bei der Einnahme Ägyptens unter Kambyses, 525 v. Chr., existiert haben soll.³ Wie lange ihre Geschichte darüber hinaus zurückreicht, ist umstritten, hier aber auch nicht relevant.⁴ Entscheidend ist, dass es sich um Menschen handelt, die sich ihrer jüdischen Identität inmitten des fremden Umfeldes bewusst waren und an ihr festhielten.

Auch von der jüdischen Bevölkerung in Alexandria wissen wir nicht genau, wann und wie sie dorthin kam. Josephus berichtet unter Berufung auf Hekataios von Abdera, dass die Juden als Söldner oder Flüchtlinge schon unter Alexander dem Großen dort angesiedelt gewesen seien; andere Quellen besagen, dass sie von Ptolemaios I. als Kriegsgefangene nach Ägypten geführt und unter Ptolemaios II. wieder freigelassen wurden.⁵ Wie dem auch sei, Inschriften bezeugen ab der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. die Existenz von Juden in Alexandria und dem übrigen Ägypten.⁶

Zu ihnen gehören auch „die Judäer“ von Leontopolis (*Tell-el-Yehudieh*) im Distrikt von Heliopolis, die ab der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. epigraphisch nachweisbar und auch literarisch bezeugt sind.⁷ Von ihnen

³ Vgl. A4.7–8 nach der Ausgabe von PORTEN/YARDENI, 1986–1999; sämtliche Texte finden sich auch in SCHWIDERSKI, 2004/2008.

⁴ Vgl. die Hinweise in Jer 44,1; 46,14 sowie *Ep. Ariste.* 13.35 und zur Diskussion PORTEN, 1968, 3–27; PORTEN, 2003; BECKING, 2003; BECKING, 2011; KRATZ, 2009.

⁵ Vgl. Ios., *C. Ap.* I 186 ff.194; *Ep. Ariste.* 12–13.35–36; ferner Ios., *AJ* XII 7–9; XIX 281; *BJ* II 487; *C. Ap.* II 33–37; 42–47 und dazu SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 41–44.

⁶ Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 46 f. und das einschlägige Material in HORBURY/NOY, 1992, bes. Nr. 1–21. Für den historischen Zusammenhang vgl. FRASER, 1972, bes. Bd. I, 35.54 ff.74–75.83–85.281–286; KASHER, 1985; BARCLAY, 1998, 19–228. Zu den hier und im Folgenden gemachten Angaben über die Juden in Alexandria siehe die Beiträge von J.K. Zangenberg (bes. 96–103 und 103–107) und A.M. Schwemer (bes. 184 f.) im vorliegenden Band. Man muss sich dabei allerdings immer im Klaren sein, dass die literarischen Quellen nur einen Ausschnitt einer verhältnismäßig späten, nämlich der römischen Zeit dokumentieren. Über die Anfänge in frühhellenistischer Zeit sind wir sehr viel schlechter informiert.

⁷ Vgl. HORBURY/NOY, 1992, Nr. 29–105; Ios., *AJ* XII 387 f.; XIII 62–73.284–287 (Wiedergabe von Strabo); XX 236 f.; *BJ* I 33.190; VII 421–436. Vgl. dazu SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 47–49 sowie NOY, 1994; FREY, 1999, 186–194; AMELING, 2008.

weiß man recht genau, wie sie an diesen Ort gelangt sind. Um 160 v. Chr. gründete dort ein Mitglied der hohepriesterlichen Familie Jerusalems namens Onias (vermutlich Onias IV.)⁸ eine Militärkolonie mit eigenem Tempel, der rund 200 Jahre in Gebrauch war und bald nach 70 n. Chr. von den Römern geschlossen wurde. Das Land, das ihm dafür von Ptolemaios VI. zur Verfügung gestellt worden war, hieß „Land des Onias“.⁹ Es ist eine von mehreren Militärkolonien im hellenistischen Ägypten, die mit dem persischen Stützpunkt auf Elephantine vergleichbar sind.¹⁰

So mögen weite Teile der jüdischen Diaspora in Ägypten tatsächlich aus Palästina zugezogen oder als Kriegsgefangene nach Ägypten verschleppt worden sein. Zu einem nicht geringen Teil dürften sie jedoch auch aus der jüdischen Bevölkerung hervorgegangen sein, die bereits in persischer Zeit dort lebte. Das *missing link* stellt ein aramäischer Papyrus aus dem späten 4. oder frühen 3. Jahrhundert v. Chr. dar, der in der Mehrzahl griechische, aber auch einige hebräische Namen nennt und damit die Anwesenheit von Juden, darunter auch zweier Priester (כהנא), in der Gegend von Edfu und vielleicht auch noch an anderen Orten bezeugt.¹¹ Die Juden sprachen freilich bald nicht mehr Aramäisch, sondern Griechisch, die Sprache Alexanders und der Ptolemäer, in der auch die Inschriften und die literarischen Quellen abgefasst sind. Ihre Identität ist an ihren Namen und vor allem an der Bezeichnung „die Judäer“ (οἱ Ἰουδαῖοι) zu erkennen, die außer der Herkunft auch ein bestimmtes Zusammengehörigkeitsgefühl impliziert.

2. Politischer Status

Die „Judäer“ von Elephantine standen im Dienst der persischen Könige. In der Regel ist in den Papyri von „der Festung Yeb“ (יב בירתא) die Rede;

⁸ Die Überlieferung schwankt bekanntlich zwischen dem Hohenpriester Onias III., Sohn des Simon (Ios., *BJ* I 33; VII 423), und Onias IV., Sohn des Hohenpriesters Onias III. (Ios., *AJ* XII 237.387; XIII 62).

⁹ Ios., *BJ* I 190; VII 121; *AJ* XIV 131.

¹⁰ Für den Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 37–46.

¹¹ Vgl. TADAE C3.28,85.113–114; zur Lokalisierung vgl. Zeile 119. Ältere Arbeiten gehen in Zeile 114 nach COWLEY, 1923, 193 (APFC 81,40), von der Lesung „TMSU“ aus und lokalisieren den einen Priester dementsprechend im nördlichen Thmuïs; vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 40 f., der auch auf APFC 82 = TADAE D1.17 verweist, sowie HENGEL, 1973, 28. Doch die Lesung ist unsicher und wurde von PORTEN/YARDENI in TADAE korrigiert. Auch bei Ios., *C. Ap.* I 186–189, in seiner Wiedergabe des Hekataios von Abdera ist von jüdischen Priestern, die unter Ptolemaios I. nach Ägypten gekommen seien, die Rede. Namentlich erwähnt wird der Hohepriester Ezekias, der gerne mit dem Statthalter יהזקיה auf einer spätpersischen Jehud-Münze in Zusammenhang gebracht wird; zu dieser kühnen Kombination vgl. jedoch KRATZ, 2004 B, 95.

gelegentlich begegnet auch der Ausdruck „die jüdische Garnison“ (הילא יהודיא), der einen ethnisch spezifizierten, offiziell anerkannten Rechtsstatus zu bezeichnen scheint.¹² In vielen Fällen ist der Dienstgrad oder die Einheit genannt, in der eine Person ihren Militärdienst leistete. Daraus lassen sich die Umriss der militärischen Organisation erheben.¹³

Das Archiv des Jedanja (vgl. TADAE A4) bietet darüber hinaus Informationen zur politischen Stellung und Organisation der Kolonie im Achämenidenreich. Als Vertretung der „Judäer“ von Elephantine nach außen treten besagter Jedanja, vielleicht selbst ein Priester, und „seine Kollegen, die Priester“ in Erscheinung. Sie führten die Korrespondenz mit verschiedenen staatlichen Stellen in Ägypten und Palästina: dem Satrapen von Ägypten (Arscham), den Statthaltern der persischen Provinzen Samaria und Juda (Sanballat und seinen Söhnen, Bagohi), einem Diplomaten (Hananja), der sich selbst als Bruder der „Judäer“ von Elephantine bezeichnet, sowie der Tempelaristokratie in Jerusalem. Für innere Angelegenheiten werden „Präfekt“ (סגן) und „Richter“ (דין) als Instanzen genannt, wobei nicht sicher ist, in welchem Umfang diese Posten auch mit Judäern besetzt waren, was auf ein gewisses Maß an Selbstverwaltung schließen ließe.¹⁴

Politisch und rechtlich fügt sich die jüdische Kolonie von Elephantine somit auf der ganzen Linie in das herrschende System im Ägypten der Persezeit ein, ohne damit seine jüdische Identität einzubüßen. Das Verhältnis zu den staatlichen Stellen im Achämenidenreich ist von strenger Kontrolle und absoluter Loyalität geprägt. Im Konfliktfall wird unter Berufung auf frühere Erfahrungen mit den persischen Königen ausdrücklich auf diese Loyalität verwiesen und das Gebet für die Regierung in Aussicht gestellt.

Loyalität zum Herrscherhaus und Integration in das System prägen auch die Organisation der jüdischen Siedlungen in hellenistischer Zeit. Literarischen Quellen zufolge gab es in Alexandria ein jüdisches Viertel, von dem aus sich die Juden mit der Zeit über die ganze Stadt ausgebreitet haben.¹⁵ Die Konzentration auf ein Viertel sollte wohl nicht der Ausgrenzung dienen, sondern war Ausdruck eines ausgeprägten Identitätsbewusstseins, wie man es auch bei anderen Ethnien findet. Auch von den Juden in Alexandria heißt es, sie seien als „Landsmannschaft“ (πολίτευμα) unter Leitung von

¹² Vgl. KRATZ, 2004 A, 65–66; KRATZ, 2009.

¹³ Vgl. PORTEN, 1968, 28–61.

¹⁴ Vgl. PORTEN, 1968, 48 f.; KRATZ, 2004 B. Die innere Organisations- und Leitungsstruktur entspricht derjenigen in der Provinz Juda; vgl. Neh 2,16–18.

¹⁵ Ios., *AJ* XII 8; XIV 117 (Wiedergabe von Strabo); *BJ* II 488; *C. Ap.* II 35; Phil. Al., *In Flacc.* 55; *Gai.* 132. Vgl. dazu SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 43 f.; WEISS, 1978; BARCLAY, 1998, 27–34.

„Ältesten“ (πρεσβύτεροι) und „Führenden“ (ἡγούμενοι) organisiert gewesen, wie es für andere Siedlungen inschriftlich belegt ist.¹⁶ Die Terminologie für die politische Verfassung und Führung der ethnischen Einheiten variiert von Ort zu Ort und differenzierte sich im Laufe der Zeit immer weiter aus.¹⁷ Doch sämtliche Belege lassen erkennen, dass die diversen Ethnien und so auch „die Judäer“ vollständig in den ptolemäischen Staat integriert waren und in begrenztem Maße ihre eigenen Rechte, gelegentlich sogar volles Bürgerrecht besaßen.¹⁸

Leontopolis und „das Land des Onias“ gehörten, wie schon gesagt, zu den diversen Militärkolonien des Landes. Die Gründung verdankt sich einer Schenkung Ptolemaios VI., der sich der Oniaden als Bündnispartner gegen die Seleukiden bediente. Auch in der weiteren Geschichte, in der es zu innerptolemäischen Machtkämpfen kam, standen die Juden von Leontopolis loyal an der Seite der einen oder der anderen Partei, bis sie sich im 1. Jahrhundert v. Chr. Rom anschlossen.¹⁹ Ist es hier vor allem der Militärdienst, so in Alexandrien und an anderen Stätten die Widmung von Synagogen an das ptolemäische Herrscherpaar, die von der Loyalität „der Judäer“ gegenüber dem hellenistischen Staat zeugt und bereits ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. belegt ist.²⁰

Was den politischen Status anbelangt, sehen wir somit eine deutliche Kontinuität von Elephantine zu den jüdischen Siedlungen in hellenistischer Zeit. Identität und Integration vertrugen sich offenbar gut und gingen in den frühen Jahren der Ptolemäerherrschaft eine enge Symbiose ein. Dies schloss lokale Konflikte, wie etwa die Zerstörung des Yahu-Tempels auf Elephantine oder die Beteiligung an innerptolemäischen Machtkämpfen, nicht aus, doch kam es erst in späthellenistischer und römischer Zeit zu nachhaltigen Verwerfungen. Nicht zuletzt durch die Entwicklungen in Palästina kam es zu ethnisch und religiös motivierten nationalen Spannungen, die sich in den Pogromen gegen die Juden und den jüdischen Aufständen gegen Rom entluden.²¹

¹⁶ Vgl. *Ep. Ariste.* 310 und dazu SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 88–89.92; HENGEL/LICHTENBERGER, 1996, 298; KRUSE, 2008.

¹⁷ Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 87–107.113–125.

¹⁸ Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 126–137; BARCLAY, 1998, 82 ff.103 ff., bes. 60–71.

¹⁹ Eine gute Zusammenfassung der historischen Hintergründe gibt BLISCHKE, 2007, 20–24; vgl. ferner die oben in Anm. 6 genannte Literatur.

²⁰ Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 46 f. sowie HENGEL, 1996 C, 171.173.

²¹ Vgl. SCHÄFER, 1997 sowie die oben in Anm. 6 genannte Literatur; ferner den Beitrag von A.M. Schwemer im vorliegenden Band.

3. Der Alltag

Dieselbe Kontinuität ist im Alltagsleben der jüdischen Diaspora in Ägypten zu beobachten. Die Hauptmasse der Papyri von Elephantine beinhalten privatrechtliche Verträge und Beurkundungen von Geschäften und Eheschließungen. In zwei Fällen haben sich Familienarchive erhalten, die über mehrere Generationen Einblick in die verwandtschaftlichen und eigentumsrechtlichen Verhältnisse gewähren sowie wertvolle geographische Angaben zu dem jüdischen Viertel liefern, das inzwischen archäologisch nachgewiesen ist. In familiärer Hinsicht bestanden keinerlei Berührungspunkte. Ehen außerhalb der jüdischen Familie, d.h. ‚Mischehen‘, scheinen üblich und – im Gegensatz zu den Büchern Esra und Nehemia – auch keineswegs anstößig gewesen zu sein. Wie im aramäischen und ägyptischen Recht üblich, konnte die Ehescheidung auch von der Frau ausgehen. Dies ist ein Brauch, der in der biblischen Überlieferung nicht bezeugt ist, deswegen aber nicht fremden Ursprungs sein muss. So waren die „Judäer“ von Elephantine in sozialer und rechtlicher Hinsicht vollständig in das gesellschaftliche System im perserzeitlichen Ägypten integriert.

Ähnlich war die Situation der Juden in hellenistischer und römischer Zeit, soweit wir sie dem epigraphischen Material entnehmen können.²² Aus Alexandria und Leontopolis haben sich außer den Grab- und Weihinschriften, auf die wir noch zu sprechen kommen, kaum einschlägige Dokumente des täglichen Lebens erhalten. Doch zeigen die Zeugnisse aus dem übrigen Ägypten ein ähnliches Bild wie die Papyri von Elephantine. Rechtsfälle, Verträge, Geschäftsbeziehungen und Steuerleistungen sind die Inhalte der Inschriften, die sich anhand der Namen oder aufgrund von ethnischer Zuordnung mit den Juden in Ägypten in Verbindung bringen lassen.

Irgendwelche Besonderheiten, die die Juden von der übrigen Bevölkerung abheben würden, sind dabei nicht zu erkennen. Das tägliche Leben spielte sich demzufolge innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wie zwischen Juden und Nicht-Juden nach denselben, in der hellenistisch-römischen Welt üblichen Regeln ab. Soweit wir sehen, nahm – im Gegensatz zu der biblischen Tradition und der Gemeinschaft von Qumran – niemand Anstoß daran. Lediglich die Frage des politischen Status und der Bürgerrechte von Juden taucht in einzelnen Inschriften der römischen Zeit auf, nicht zuletzt in Alexandria.²³ Auch die Quittierung der Zwei-Drachmen-Steuer, die den Juden nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem 70 n. Chr. auferlegt wurde, lässt ahnen, dass die Symbiose zwischen Identität und Integration brüchig geworden war und es zu massiven

²² Vgl. HORBURY/NOY, 1992, und dazu SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 46–60.

²³ Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 50.128–129.

Ausschreitungen gegen „die Judäer“ gekommen ist, in denen auch ethnische und religiöse Motive eine Rolle spielten.

4. Religion

Ebenso wie die ethnische Identität der „Judäer“ in Ägypten bot auch die Religion ursprünglich keinen Anlass für das Zerschlagen der Symbiose. Wie allgemein bekannt, hat es in der jüdischen Kolonie auf Elephantine einen Tempel gegeben, der dem Gott Yahu geweiht war und an dem ein ordentlicher, von Priestern durchgeführter Opferkult stattfand.²⁴ Yahu war, wie auch das Onomastikon zeigt, der Hauptgott, neben dem es andere Götter gab, die teilweise auch von den Juden verehrt oder respektiert wurden. Berührungängste oder eine Polemik gegen „die anderen Götter“ der ägyptischen oder sonstigen Nachbarn gab es, soweit wir sehen, nicht.

Auf Elephantine wurden jüdische Feiertage und Feste begangen: Mazzot, Passa und Sabbat sind in den Dokumenten bezeugt. Die Feste sind zweifellos als besondere Merkmale der jüdischen Identität zu betrachten. Allerdings entspricht diese Identität nicht in allem den Idealen der biblischen Tradition. Mazzot und Passa waren vermutlich noch nicht miteinander verbunden; die Bestimmungen zum Mazzotfest weisen Besonderheiten auf, die sich weder aus der biblischen noch aus der rabbinischen Tradition erklären lassen; der Sabbat wurde (noch) nicht als Ruhetag „für Yhwh“ gehalten. In den Papyri von Elephantine sind auch andere religiöse Bräuche, wie z.B. das Fasten und Klagen, erwähnt, die in jeder Religion üblich waren und keiner mosaïschen Begründung oder Regelung bedurften.

Im Jahre 410 v. Chr. wurde der Tempel von Elephantine auf Betreiben der benachbarten Priester des Gottes Khnum von persischen Militärs zerstört. Hintergrund dieser Feindseligkeit waren keine religiösen Motive, sondern eher rechtliche Streitigkeiten um die Grenze zwischen den benachbarten Tempelanlagen sowie ein Wettstreit um die Gunst der persischen Behörden. Die Streitigkeiten wurden vermutlich durch das Wirken des jüdischen Gesandten Hananja veranlasst, der seinen Brüdern auf Elephantine den Status einer „jüdischen Garnison“ verschafft und auch in anderen Angelegenheiten geholfen zu haben scheint.²⁵ Durch geschickte Diplomatie, die die persischen Stellen in Ägypten, die Statthalter der Provinzen Samaria und Juda wie auch die führenden Kreise in Jerusalem, den Hohenpriester Jehohanan und seine Kollegen sowie die Noblen von Juda,

²⁴ Vgl. KRATZ, 2004 A; KRATZ, 2007, 82–89; KRATZ, 2010, sowie die dort genannte Literatur.

²⁵ Vgl. TADAE A4.3, 7: ידוע זי חנום הר עלין מן זי חנניה במצרים עד כען („Es ist bekannt, dass Khnum gegen uns ist, seit Hananja in Ägypten war, bis jetzt.“).

mit einbezog, wurde die Genehmigung zum Wiederaufbau des Tempels erreicht. Die Mauern des ersten und des zweiten Tempels sind inzwischen auch archäologisch nachgewiesen.

Der Tempel zu Yeb und der dort praktizierte Opferkult²⁶ waren für die „Judäer“ auf Elephantine das, was der Tempel zu Jerusalem für die Juden in der Provinz Juda und der Tempel auf dem Garizim für die Juden in der Provinz Samaria waren. Einen Verstoß gegen das Zentralisationsgebot in Dtn 12 und Lev 17 hat man darin offenbar nicht gesehen, sei es, dass man es ignorierte, sei es, dass man es nicht kannte.²⁷

Wie es scheint, hat sich im Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit jedoch ein dramatischer Wandel ereignet. In Alexandrien und an vielen anderen Orten der jüdischen Diaspora in Ägypten sind keine Tempel, sondern Synagogen belegt, die „Gebetshaus“ (προσευχή) heißen.²⁸ Für gewöhnlich sieht man darin eine Befolgung des biblischen Zentralisationsgebotes sowie die Tendenz, sich von den heidnischen Kulturen abzugrenzen und den eigenen Opferkult außerhalb Jerusalems durch Toragheorsam und Wortgottesdienst zu ersetzen. Der Tempel von Leontopolis, den man im Gefolge von Josephus (Ios., *AJ* XIII 64 u.ö.) gerne mit Jes 19,18–22 in Verbindung bringt, wird daher zur Ausnahme erklärt, die die Regel bestätigt.²⁹

Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Ist es richtig, dass für die Gottesdienste in den Proseuchen anfänglich nicht Schriftlesung und -auslegung, sondern Gebet und Hymnus konstitutiv waren,³⁰ kann man nicht ohne weiteres davon ausgehen, dass die Maßstäbe und Ideale der biblischen Schriften schon bekannt oder in Geltung waren. Möglicherweise waren es zunächst rein finanzielle und praktische Gründe, die zur Gründung von Gebetshäusern nach dem Vorbild der opferlosen orphischen Mysteriengottesdienste führten.³¹ Nachdem sie sich bewährt hatten, sind

²⁶ In der Petition für den Wiederaufbau (TADAE A4.7–8) werden auch Brandopfer genannt, im Memorandum der Statthalter von Juda und Samaria, Bagothi und Delaja (TADAE A4.9), hingegen nur Speise- und Räucheropfer (vgl. Mal 1,11) erlaubt, in einem weiteren Gesuch an „unseren Herrn“ (TADAE A4.10) die Brandopfer ausdrücklich ausgenommen. Vgl. hierzu KRATZ, 2004 A, 75 f.

²⁷ Denkbar wäre auch, dass man das Zentralisationsgebot ausschließlich auf das verheißene Land bezog und sich an Opferstätten außerhalb des Landes nicht störte. In diesem Fall wäre jedoch eine Konkurrenz zwischen Jerusalem und Samaria zu erwarten, von der in der Korrespondenz von Elephantine, die mit beiden Seiten geführt wurde, (noch) nichts zu spüren ist.

²⁸ Vgl. HENGEL, 1996 C; ferner RAJAK, 2002; RAJAK, 2003.

²⁹ Vgl. HENGEL/LICHTENBERGER, 1996, 300; HENGEL, 1996 C, 178.

³⁰ Vgl. HENGEL, 1996 C, 175–177.

³¹ Vgl. HENGEL, 1996 C, 177–178. Bei allen Unterschieden in der Lehre sollte man die Parallele nicht vorschnell mit dem Argument beiseite schieben, dass sie sich nicht mit dem Ausschließlichkeitsanspruch des jüdischen Glaubens und der biblischen Polemik

sie zur Regel geworden und haben die Funktionen von Tempeln, wie z.B. die Asylfunktion, übernommen.³² Wie die übliche Widmung an das Herrscherhaus zeigt, hatten sie auch einen offiziellen Status, der dem von Tempeln entsprach. Das bedeutet nicht, dass sie eine Alternative für den Tempel in Jerusalem oder irgendwelche anderen Tempel in Palästina oder Ägypten sein sollten.³³

Der Tempel von Leontopolis fügt sich problemlos in diesen religionshistorischen Kontext ein. Seine Gründung hatte keine religiösen, sondern politische und wirtschaftliche Gründe.³⁴ Nachdem die Oniaden in Jerusalem von proseleukidischen Kreisen abgesetzt worden waren, fanden sie bei ihren neuen Bundesgenossen im ptolemäischen Ägypten ihr Auskommen.³⁵ Der Tempel besaß über das „Land des Onias“ hinaus keine große Ausstrahlungskraft, was allerdings nicht bedeutet, dass er nicht wichtig oder gar umstritten war.³⁶ Soweit wir sehen, war er weder als Konkurrenz zu den Synagogen in Ägypten noch als religiöse Alternative zum Tempel in Jerusalem gedacht. Als Zentrum einer Militärkolonie war er vielmehr ein Äquivalent, das den ptolemäischen Interessen diente wie die Tempel in Jerusalem und Samaria den seleukidischen.³⁷

gegen Fremdkulte verträgt. Zum einen wissen wir nicht, ob ‚der jüdische Glaube‘ in der ägyptischen Diaspora im 3. Jahrhundert v. Chr. den Ausschließlichkeitsanspruch schon kannte, zum anderen ist es nichts Ungewöhnliches, dass gegen die Einrichtung, an der man sich orientiert, heftig polemisiert wird.

³² Vgl. SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 47; HENGEL, 1996 C, 173, ferner 172.180.

³³ Vgl. HENGEL, 1996 C, 178–181, für das Verhältnis zum Tempel in Jerusalem. Warum sollte dasselbe nicht auch für andere Tempel gelten? Der Tempel von Leontopolis war vielleicht keine Ausnahme in Ägypten. Noch kurz bevor Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. die ersten Synagogeninschriften auftauchen, werden, wie wir schon sahen (siehe oben Anm. 11), in einer aramäischen Inschrift am Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit zwei jüdische Priester erwähnt. Es kann – gegen SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III.1, 40 – nicht ausgeschlossen werden, dass sie an einem Tempel Dienst taten. Jedenfalls bliebe der Tempel von Leontopolis ein Rätsel, wenn man in der Diaspora das biblische Zentralisationsgebot strikt eingehalten und ausgerechnet ein Oniade, der vor den ‚Hellenisten‘ in Jerusalem ins ägyptische Exil floh, es gebrochen hätte.

³⁴ So mit FREY, 1999, 191–194.

³⁵ Vgl. Ios., *BJ* VII 425; *AJ* XIII 67. Ähnlich haben es die seit jeher mit den Ptolemäern sympathisierenden Tobiaden gemacht, die sich in etwa gleichzeitig in das Ostjordanland zurückgezogen und in ‚Araq el-Emir einen eigenen Stützpunkt, vielleicht ein Heiligtum, errichtet haben. Vgl. HENGEL, 1996 C, 178 Anm. 35; FREY, 1999, 194 f.

³⁶ Gegen FREY, 1999, 194; vgl. AMELING, 2008, 120 f. Dass die Literatur der alexandrinischen Diaspora den Tempel nicht erwähnt, heißt nicht, dass sie ihn aus ideologischen Gründen ablehnte; selbst Mischna und Talmud (FREY, 1999, 187 Anm. 100; AMELING, 2008, 121 Anm. 15) sehen in ihm keinen Götzentempel, auch wenn sie die Priester von Leontopolis nicht zum Dienst in Jerusalem zulassen.

³⁷ Das Verhältnis der drei ägyptischen Orte (Elephantine, Alexandria und Leontopolis) zu Jerusalem ist aufgrund der einseitigen Quellenlage nicht leicht zu bestimmen.

Proseuche und Tempel schlossen sich demnach nicht aus. Beide Institutionen gewährleisteten den Juden in der ägyptischen Diaspora die ordnungsgemäße rituelle Verehrung ihres Gottes, sei es durch Gebet, sei es durch Opfer, und waren gleichzeitig fest im ptolemäischen Staatswesen verankert. Auch wenn die Proseuche eine jüdische Besonderheit darstellt, heißt das nicht, dass ihre Einführung dem biblischen Zentralisationsgebot geschuldet und ihr Gottesdienst von Anfang an durch die Lesung biblischer Schriften geprägt war.

In dieselbe Richtung weist der epigraphische Befund zur religiösen Praxis der Juden in Alexandria und Leontopolis, soweit sie als solche identifiziert werden können.³⁸ Es handelt sich um Grabinschriften, die griechischen Konventionen folgen, aber mit dem jüdischen Glauben der ägyptischen Diaspora offensichtlich vereinbar waren. Wie bei der Proseuche lassen sich im archäologischen Kontext mit der Grabanlage und den Ossuarien zwar einige jüdische Besonderheiten beobachten,³⁹ doch bewegen sich diese im Rahmen der üblichen Differenzen des religiösen Brauchtums. Einflüsse spezifisch biblischer Wendungen oder Vorstellungen sind nicht festzustellen. Auch das jüdische Onomastikon ist nicht spezifisch; ledig-

Die „Judäer“ von Elephantine korrespondierten sowohl mit Jerusalem als auch mit Samaria (vgl. TADAE A4.7–8), eine Konkurrenzsituation lässt sich hier nicht erkennen. Alexandria bescheinigen die literarischen Quellen eine besondere Beziehung zum Jerusalemer Tempel (*Ep. Ariste.*; 2Makk 1,1–2,18) sowie eine Feindschaft zu den Samaritanern (Ios., *AJ* XIII 74 ff.). Der Tempel von Leontopolis wurde laut Josephus nach dem Vorbild von Jerusalem erbaut (Ios., *BJ* I 33; etwas anders VII 428; *AJ* XII 388; XIII 63.67.72), wird aber ebenso wie der Tempel der Samaritaner auf dem Garizim als Konkurrenz gesehen (Ios., *BJ* VII 431; etwas anders *AJ* XIII 67); immerhin konnte man sich für ihn auf die Prophezeiung in Jes 19,18 f. berufen (Ios., *BJ* VII 432; *AJ* XIII 64.68.71). Sieht man von dem Maßstab des biblischen Judentums, für das es nur den einen Tempel in Jerusalem geben darf, ab, so dienen sämtliche Tempel und Gebetsstätten im Land oder in der Diaspora dem Ziel, „nach den väterlichen Sitten Gott zu dienen“ (Ios., *BJ* VII 424), wobei die „väterlichen Sitten“ nicht unbedingt mit den mosaischen Gesetzen identisch sein müssen. Eine Spannung zwischen den „väterlichen Sitten“ und dem Hellenismus scheint nur das biblische Judentum empfunden zu haben; nicht erst die von Antiochus IV. eingesetzten Priester, sondern schon die Oniaden waren hellenisiert (vgl. HENGEL, 1973, 504; FREY, 1999, 191) ebenso wie das Judentum von Alexandria. Die (freundlichen oder feindlichen) Beziehungen zwischen den diversen Tempeln und Gebetsstätten im Mutterland und in der Diaspora waren somit in der Hauptsache ethnisch, politisch und ökonomisch motiviert; besonders in innerjüdischen Auseinandersetzungen konnte der Eifer für das mosaische Gesetz als ideologisches Argument hinzutreten und hat schließlich die Oberhand gewonnen.

³⁸ Vgl. BLISCHKE, 2007, 223–263; NOY, 1994; AMELING, 2008.

³⁹ Vgl. BLISCHKE, 2007, 230–233.

lich die Einhaltung des Sabbats als Ruhetag setzt das biblische Gebot voraus.⁴⁰

Eine deutliche Änderung wird erst in späthellenistischer und römischer Zeit spürbar. Die Proseuchen wandelten sich unter dem Einfluss Palästinas und der makkabäisch-hasmonäischen Politik zunehmend zum Typ der pharisäischen Synagoge und wurden zu einer Institution, die der Verbreitung der Toragehorsamkeit und Schriftgelehrsamkeit diente. Im Widerstand gegen den Kaiserkult nahm das Bewusstsein für die Heiligkeit der Synagogen spürbar zu. Die übliche Widmung an das Herrscherhaus hörte auf.⁴¹ Nur die Grabinschriften zeigen sich unbeeinflusst von dieser Entwicklung. Hier ist ein Vergleich mit den palästinischen Grabinschriften, die Anklänge an den biblischen Vorstellungshorizont aufweisen, aufschlussreich.⁴² Ob sich am Tempel in Leontopolis irgendetwas geändert hat, ist schwer zu sagen. Es fehlen die Quellen. Sie fließen dafür nun umso reichlicher für das geistige Zentrum der ägyptischen Diaspora, Alexandria, aus dem die griechische Übersetzung der Tora und viele andere literarische Zeugnisse des hellenistischen Judentums stammen.

5. Literatur

Einen noch stärkeren Wandel als die religiöse Praxis scheint die literarische Überlieferung durchgemacht zu haben.

Unter den Papyri von Elephantine haben sich nicht nur die offizielle Korrespondenz und private Urkunden, sondern auch zwei Stücke von Literatur erhalten: die „Worte des Achiqar“ sowie die aramäische Fassung der Behistuninschrift Dareios' I.⁴³ Der aramäische Achiqar erinnert in vielem an die Erzählungen von Josef, Daniel, Ester oder Tobit sowie an die Spruchüberlieferung in den Proverbien und im Buch des Ben Sira. Die Schrift repräsentiert gewissermaßen das vor-biblische Stadium der Überlieferung, in dem sich auch Teile der biblischen Literatur einmal befunden haben, bevor sie ihre vorliegende Gestalt erhielten. Im Buch Tobit ist auf diese Weise auch Achiqar ins biblische Judentum integriert und zum Verwandten des gesetzestreuenden Tobit aus dem Stamm Naftali erklärt worden.⁴⁴

⁴⁰ Vgl. HENGEL/LICHTENBERGER, 1996, 297 f.; vgl. zu den Papyri DOERING, 1999, 289–294.

⁴¹ Vgl. HENGEL, 1996 C, 173.179.180–181.190–194.

⁴² Vgl. BLISCHKE, 2007, 250–260.

⁴³ Vgl. TADAE C1.1 und C2.1; zur Behistuninschrift vgl. noch SCHMITT, 1991; VON VOIGTLANDER, 1978; GREENFIELD/PORTEN, 1982.

⁴⁴ Vgl. Tob 1,21–22; 2,10; 11,18; 14,10 und dazu KÜCHLER, 1979, 364–370; R.G. KRATZ, *Mille Ahiqar*. „The Words of Ahiqar“ and the Literature of the Jewish Diaspora in Ancient Egypt, The Anis Makdisi Memorial Memorial Lecture 2012, AUB The

Die Trilingue von Behistun (DB) ist ein Stück achämenidischer Geschichtsschreibung und Propaganda. Die auf Elephantine entdeckte aramäische Version dieser Inschrift, bei der es sich um eine Kopie aus dem späten 5. Jahrhundert v. Chr., der Zeit Darios II., handelt,⁴⁵ geht wie auch die in Babylon gefundene babylonische Version auf § 70 der Inschrift zurück, wo von einer Verbreitung im ganzen Reich die Rede ist. Aus Achiqar und Behistun konnte und sollte man, gut weisheitlich, lernen, Gott bzw. die Götter und den König zu fürchten (Spr 24,21). Von der biblischen Überlieferung findet sich in den Papyri von Elephantine keine Spur.

Das ist in Alexandria ganz anders. Hier wurden die Tora des Mose und später vermutlich auch die meisten anderen biblischen Schriften ins Griechische übersetzt. Die Septuaginta ist das sprachliche und ideologische Fundament, auf dem das hellenistische Judentum ruht, das uns in der riesigen Masse der griechischsprachigen jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit begegnet.⁴⁶ Der griechischen Übersetzung der Tora und ihrem Ursprung in Alexandria hat der pseudepigraphische Brief des Aristeas ein eindrückliches Denkmal gesetzt. Außer den biblischen und parabiblischen Schriften, den sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen, seien nur der Gelehrte Philo von Alexandrien und der Historiker Flavius Josephus in Rom als die beiden wichtigsten Autoren genannt, die auch namentlich bekannt sind und auf der Basis der biblischen Überlieferung ihre eigenen Werke verfassten.

Die Literatur des hellenistischen Judentums steht mit einem Bein fest in der biblischen Tradition, mit dem anderen ebenso fest in der hellenistischen Welt.⁴⁷ Letzteres zeigt sich nicht nur in der Sprache und den Gattungen, derer man sich bediente, sondern auch im Geist der Literatur. Ein schönes Beispiel ist der Aristeasbrief, der sich mit viel Sympathie für den ptolemäischen Staat und die hellenistische Kultur mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit auseinandersetzt.⁴⁸ Das Judentum wird in der hel-

Anis Makdisi Program in Literature, Beirut (im Druck). Über das Buch Tobit siehe noch den Beitrag von K. Schöpflin im vorliegenden Band.

⁴⁵ Vgl. GREENFIELD/PORTEN, 1982, 2 f.

⁴⁶ Vgl. HENGEL/SCHWEMER, 1994; RAJAK, 2009 und den Beitrag von F. Albrecht im vorliegenden Band. Für alles weitere vgl. die Überblicke von STONE, 1984; SCHÜRER, 1973–1987, Bd. III; BARCLAY, 1998, 125 ff.181 ff; ferner die Beiträge von M.R. Niehoff, B. Wyss und bes. J. Dochhorn im vorliegenden Band. Niehoff macht zu Recht auf die relativ späte Datierung der jüdisch-alexandrinischen Literatur aufmerksam, die erst im 2. Jahrhundert v. Chr. einsetzt und in römischer Zeit ihre Blüte erlebte; Dochhorn problematisiert zu Recht die alexandrinische Herkunft der Masse der jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit.

⁴⁷ Vgl. HENGEL, 1973; HENGEL, 1976. Vgl. für eine Neubewertung der einschlägigen Quellen GRUEN, 1998; GRUEN, 2002.

⁴⁸ Vgl. KRATZ, 2006, 360–366; ferner HONIGMAN, 2003 B; GRUEN, 2008; RAJAK, 2008; WASSERSTEIN/WASSERSTEIN, 2006.

lenistischen Welt verortet, ohne die jüdische Identität preiszugeben. Insofern bewegt sich der Aristeasbrief im Rahmen der Symbiose von Identität und Integration, die für die jüdische Diaspora in Ägypten typisch und nunmehr zu einer „Symbiose von Judentum und Hellenismus“⁴⁹ geworden ist. Neu ist die Definition der Identität. Das Identitätsbewusstsein speist sich nicht mehr (allein) aus der gemeinsamen Herkunft, sondern aus der Tora des Mose, die das Judentum mit „undurchdringlichen Wällen“ und „eisernen Mauern“ umgibt.⁵⁰ An die Stelle der gemeinsamen Herkunft und Geschichte der „Judäer“ ist die heilige Geschichte des Volkes Israel, an die Stelle des religiösen Brauchtums das Gesetz des Mose getreten.

Die Forschung geht in der Regel davon aus, dass die biblische Überlieferung in Israel der Sache nach seit alters bekannt und allgemein verbreitet gewesen sei. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Situation in Alexandria von selbst. Doch kann man diese Voraussetzung ohne weiteres machen? Zieht man Elephantine, wo es keine Anzeichen für die Kenntnis der biblischen Literatur gibt, und die epigraphischen Zeugnisse für die hellenistische Zeit mit in Betracht, stellt sich wie bei Tempel und Synagoge so auch bei der Literatur die Frage, was die Regel und was die Ausnahme ist. Natürlich kann und sollte die Kenntnis der biblischen Überlieferung nicht völlig ausgeschlossen werden, nur weil sie nicht belegt ist, doch kann und sollte sie auch nicht ohne weiteres vorausgesetzt und für die Deutung der epigraphischen Zeugnisse in Anschlag gebracht werden.

Leontopolis, die nächste Vergleichsgröße, hilft in diesem Fall nicht weiter, da hier keinerlei literarische Überlieferung nachweisbar ist.⁵¹ Immerhin verbinden der Tempel und die epigraphischen Zeugnisse diesen Ort mehr mit Elephantine als mit Alexandria, was übrigens für die historische Einordnung der Oniaden und die Rekonstruktion der Ereignisse unter Antiochus IV. in Palästina nicht ohne Bedeutung ist. So bleibt die Differenz zwischen Elephantine und Alexandria in den Beständen der Literatur. Diese Differenz ist nicht allein eine Frage der Gattung oder der verschiedenen Quellensorten. Wie wir sahen, gibt es genügend Überschneidungen, die die Vergleichbarkeit gewährleisten. Auch die soziologische Erklärung, wonach das eine die praktizierte Religion des gemeinen Volkes, das andere hingegen die reflektierte Theologie der geistigen Eliten gewesen sei, greift zu kurz. Die praktizierte Religion ist nach den epigraphischen Belegen auch für die Oberschicht kennzeichnend, während die biblische Überlieferung in hellenistisch-römischer Zeit, besonders in Folge der makkabäisch-hasmoneischen Religionspolitik, auch das breite Volk erreichte oder zumindest erreichen sollte.

⁴⁹ TCHERIKOVER, 1958, 70.

⁵⁰ *Ep. Ariste.* 139. Vgl. FELDMEIER, 1994.

⁵¹ Vgl. jedoch HORBURY, 1994.

Wie also lässt sich die Differenz zwischen Elephantine und Alexandria erklären? Oder, präziser gefragt, wie kam die biblische Überlieferung nach Ägypten, um in Alexandria ins Griechische übersetzt zu werden und so den Boden für eine derart breite literarische Produktion des hellenistischen Judentums zu bereiten? Eine eindeutige Antwort ist derzeit nicht möglich und wird aufgrund des Mangels an Quellen vielleicht auch nie möglich sein. Man kann nur versuchen, den zeitlichen Horizont und die Umstände etwas näher einzugrenzen, um den Vorgang zu begreifen.

Als Fixpunkte können Elephantine um 400 v. Chr. auf der einen Seite und das späte Alexandria seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. auf der anderen Seite dienen. Wie bei der Entwicklung vom Tempel zur Synagoge dürfte auch bei der literarischen Produktion der Einfluss Palästinas nach der makkabäisch-hasmonäischen Revolte und Etablierung eines israelitischen Königiums, das auf der Tora des Mose gründete, einen entscheidenden Einfluss ausgeübt haben. Dazwischen liegt die Übersetzung der Tora ins Griechische, die gemeinhin mit dem Aristeasbrief in die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. unter Ptolemaios II. (280–246 v. Chr.) datiert wird. Ob man ausgerechnet in diesem Punkt dem jüdischen Pseudepigraph aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. trauen darf, ist mir allerdings nicht mehr ganz sicher.

Mit den sekundären Überlieferungen griechischer Historiker, die bereits für das frühe 3. Jahrhundert v. Chr. bei Hekataios, Berossos, Manetho und anderen mit der Kenntnis biblischer Stoffe oder der heiligen Geschichte rechnen, betritt man nur scheinbar sicheren Boden.⁵² In den allermeisten Fällen ist die Echtheit der Überlieferung umstritten und mit Überarbeitungen durch die Autoren der römischen Epoche zu rechnen. Außerdem wäre zu klären, auf welchem Wege die griechischen Historiographen so bald nach der Perserzeit mit den Stoffen der hebräischen Überlieferung bekannt geworden sind, die sie auf Griechisch paraphrasieren.

So müssen viele Fragen offen bleiben, und es ist nur eine ungefähre zeitliche Eingrenzung möglich. Doch irgendwann zwischen Alexander dem Großen und Judas Makkabäus muss die biblische Überlieferung auf Wegen, die uns noch unbekannt sind, zu den „Judäern“ in der ägyptischen Diaspora gelangt sein, wo sie ins Griechische übersetzt wurde. Die Kenntnis der biblischen Überlieferung nimmt im Verlaufe des 3. Jahrhunderts v. Chr. hier wie wohl auch in Palästina unter Judäern und Samaritanern deutlich zu, ohne jedoch notwendigerweise im allgemeinen Bewusstsein verankert oder offiziell verbindlich gewesen zu sein.

Ein Schlaglicht auf die Situation im frühen 2. Jahrhundert v. Chr. wirft der griechische Prolog zum Sirachbuch. Hier spricht der Enkel, der das Buch gegen Ende des 2. Jahrhunderts ins Griechische übersetzt hat, davon,

⁵² Vgl. STERN, 1974.

dass zu Zeiten seines Großvaters die Kenntnis der biblischen Überlieferungen – Gesetz und Propheten und der anderen Bücher der Väter – noch keineswegs selbstverständlich gewesen sei. Das Sirachbuch sei eigens dafür verfasst worden, dass „nicht nur die allein, die lesen können, Verständnis erhalten sollten, sondern diejenigen, die das Lernen lieben, imstande sein sollten, auch denen, die sich außerhalb befinden, in Wort und Schrift nützlich zu sein.“⁵³ Das ‚Lob der Väter‘ in Sir 44–49 erscheint so als eine Art kleiner Katechismus, um die Unwissenden in die Grundlagen der biblischen Überlieferung einzuführen. Ob vielleicht auch der in Sir 50 in all seiner Herrlichkeit beschriebene Priester Simon und seine Priesterkollegen von Jerusalem eines solchen Elementarunterrichts bedurften?

Aus dem Prolog des Sirachbuches wird ebenfalls deutlich, dass die Verbreitung der biblischen Überlieferung nicht etwa vom Tempel, sondern von Weisheitslehrern wie Ben Sira ausging. Die intensive Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung wurde in den gebildeten Zirkeln vermutlich dadurch ausgelöst, dass man sich dem Sog des Hellenismus zwar allenthalben nicht entziehen konnte noch wollte, aber je länger desto mehr das Bedürfnis empfand, ihm etwas Eigenes an die Seite zu stellen oder entgegenzusetzen. Dies dürfte im 3. und frühen 2. Jahrhundert in Palästina und vielleicht noch stärker in der ägyptischen Diaspora seinen Anfang genommen haben, aber kaum ins allgemeine Bewusstsein gedrungen sein. Hier dürften auch die griechische Übersetzung der Tora des Mose und der Austausch mit den griechischsprachigen Historiographen wie Hekataios, Manetho oder Berossos ihren Ort gehabt haben. Als Reflex auf diese Situation könnte der pseudepigraphische Aristeasbrief mit seiner Schilderung des gelehrten philosophischen Disputs also durchaus im Recht sein. Nur dass er – ebenso wie 2Kön 22–23, Esra 7 und der Prolog zum Sirachbuch – für die Tora eine Autorität voraussetzt, die sie nicht schon immer besaß, sondern erst allmählich und nicht zuletzt mithilfe von Gründungslegenden wie 2Kön 22–23, Esra 7 und Pseudo-Aristeas oder propagandistischen Schriften wie dem Sirachbuch erhalten sollte. Die Popularisierung der biblischen Literatur als verbindliche Leitüberlieferung des Judentums, die für jeden „Judäer“ im Land und in der Diaspora gilt, ist, soweit wir sehen, jedenfalls erst ab der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. unter Einfluss der makabäisch-hasmonäischen Religionspolitik mit durchschlagendem Erfolg betrieben worden.

⁵³ Sir, Prolog, 4–6: καὶ ὡς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δεῖον ἐστὶν ἐπιστήμονας γίνεσθαι ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους εἶναι καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας.

6. Schluss

In persischer Zeit lebte auf Elephantine eine Kolonie, die sich ihrer jüdischen Identität bewusst und von der biblischen Überlieferung offensichtlich völlig unberührt war. Ich nenne diese Erscheinung das nicht-biblische Judentum. Inschriften des täglichen Lebens und der religiösen Praxis, frühe Proseuchen in Alexandria und andernorts in Ägypten sowie der Tempel von Leontopolis legen den Schluss nahe, dass sich auch in hellenistischer Zeit an dieser Situation zunächst nicht viel änderte. Lediglich die Proseuche ist eine neue Einrichtung, die den opferlosen Gottesdienst lokaler Gemeinschaften in der Diaspora institutionalisierte, aber nicht als Konkurrenz zu einem Tempel empfunden wurde.

Ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. ist eine andere Form des Judentums belegt, das eindeutig von der biblischen Überlieferung geprägt ist und eine von ihr inspirierte Literatur hervorgebracht hat. Ich spreche daher vom biblischen Judentum. Die Proseuchen wandelten sich zu Synagogen nach palästinischem Vorbild, in denen Schriftlesung und -auslegung zentrale Bestandteile des Gottesdienstes und des täglichen Lebens wurden. Hier wie auch bei der Verbreitung der biblischen Literatur ist der Einfluss der makkabäisch-hasmonäischen Religionspolitik, die sich der biblischen Überlieferung bediente, deutlich zu spüren. Von nun an beginnen die Auseinandersetzungen innerhalb des biblischen Judentums um die richtige Auslegung der Überlieferung, die zu den verschiedenen Religionsparteien innerhalb Palästinas und der Diaspora in hellenistisch-römischer Zeit führten, wozu auch das hellenistische Judentum von Alexandria gehörte.

Der Übergang vom nicht-biblischen zum biblischen Judentum dürfte fließend gewesen sein. Einschlägige Quellen fehlen, doch geht aus dem griechischen Prolog zum Sirachbuch hervor, dass es auch vor der Makkabäerzeit Versuche gab, die biblische Überlieferung zu popularisieren. Hierzu diente das hebräische Sirachbuch ebenso wie die griechische Übersetzung der biblischen Überlieferung, darunter auch des Sirachbuches, in Ägypten. Die griechische Übersetzung ermöglichte zugleich den Eintritt in den Diskurs um die hellenistische Kultur, an dem insbesondere die jüdische Diaspora in Alexandria einen wesentlichen Anteil hatte.