

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien  
44

R. Oldenbourg Verlag München 1999

# Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit

Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer

Herausgegeben von  
Aharon Oppenheimer  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1999

### **Schriften des Historischen Kollegs**

im Auftrag der

Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Manfred Erhardt, Arnold Esch, Etienne François, Klaus Hildebrand, Hilmar Kopper,

Jochen Martin, Heinrich Nöth, Ursula Peters, Winfried Schulze und Michael Stolleis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Herbert Kießling, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Aharon Oppenheimer (Tel Aviv) war – zusammen mit Dr. Gerhard Schuck (Frankfurt/Main), Professor Dr. Stephen A. Schuker (Charlottesville, VA) und Professor Dr. Dietmar Willoweit (Würzburg) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1996/97. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Aharon Oppenheimer aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „The Study of Jewish History in the First and Second Centuries CE. From Schürer to the Revised Schürer – A Century of Scholarship“ vom 17. bis 20. März 1997 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

**Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer** / hrsg. von

Aharon Oppenheimer unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner. –

München : Oldenbourg, 1999

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien ; 44)

ISBN 3-486-56414-5

© 1999 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 145, D-81671 München

Internet: <http://www.oldenbourg-verlag.de>

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)  
Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München.

ISBN 3-486-56414-5

# Inhalt

Vorwort .....	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....	XI
<i>Geza Vermes</i>	
How the New Schürer Came into Being? .....	1
<i>Maren R. Niehoff</i>	
Alexandrian Judaism in 19th Century <i>Wissenschaft des Judentums</i> : Between Christianity and Modernization .....	9
<i>Daniel R. Schwartz</i>	
From the Maccabees to Masada: On Diasporan Historiography of the Second Temple Period .....	29
<i>Martin Hengel</i>	
Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums .....	41
<i>Martin Goodman</i>	
Jewish History and Roman History: Changing Methods and Preoccupations .....	75
<i>Günter Stemberger</i>	
Die Umformung des palästinischen Judentums nach 70: Der Aufstieg der Rabbinen .....	85
<i>David Goodblatt</i>	
Iudaea between the Revolts: Trends in Research Scholarship .....	101
<i>Peter Schäfer</i>	
The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics .....	119
<i>Isaiah M. Gafni</i>	
Talmudic Research in Modern Times: Between Scholarship and Ideology	133



*Margarete Schlüter*

Vom Objekt zum Subjekt der Geschichte?

(Wie) verändert „Frauenforschung“ den Blick auf die jüdische Geschichte? 149

*Aharon Oppenheimer*

Gedaliah Alon – zwischen der jüdischen Historiographie des 19. Jahr-

hunderts und der modernen historischen Forschung ..... 165

*Benjamin Isaac*

Between the Old Schürer and the New: Archaeology and Geography .... 181

*Hermann Lichtenberger*

Der Beitrag der Qumranfunde zu einer neuen Sicht des Judentums ..... 193

*Lawrence H. Schiffman*

Halakhah and History: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to

Recent Scholarship ..... 205

*Hannah M. Cotton*

The Impact of the Documentary Papyri from the Judaean Desert on the

Study of Jewish History from 70 to 135 CE ..... 221

*Werner Eck*

Rom und die Provinz Iudaea/Syria Palaestina: Der Beitrag der Epigraphik 237

Verzeichnis der zitierten Zeitschriften, Handbücher, Sammelbände

und Quellenwerke ..... 265

Personen- und Ortsregister ..... 269

## Vorwort

Der vorliegende Band ist hervorgegangen aus dem Colloquium, das ich im März 1997 während meines Aufenthaltes am Historischen Kolleg in München veranstaltet habe. Thema war die Erforschung der jüdischen Geschichte im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr.: Vom alten bis zum neuen Schürer. So hatte ich das Thema angesetzt, denn der deutsche protestantische Historiker und Theologe Emil Schürer war der erste, der sich in seiner ‚Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi‘<sup>1</sup> mit dem Gesamtkomplex des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels wissenschaftlich und kritisch auseinandergesetzt hat. Wertvoll ist sein Zugriff gerade durch den Verzicht auf eine vereinheitlichende historische Synthese; was er erreichen wollte und erreicht hat, war die Skizzierung eines möglichst detaillierten Bildes jenes Zeitalters. Die Bedeutung seines Werks ist bis heute unangefochten; sie hat ihre Bestätigung darin gefunden, daß Fachleute in Oxford nahezu hundert Jahre später eine englische Neuauflage herausgebracht haben. Einer von ihnen, Prof. Geza Vermes, hat uns mit seiner Anwesenheit beehrt und in der Eröffnungssitzung über die Entstehung des englischen ‚Schürers‘ berichtet, wofür ich ihm sehr zu Dank verpflichtet bin.

Allein die Tatsache, daß ein neuer ‚Schürer‘ erschienen ist und keine völlig neue Arbeit, verweist die Teilnehmer am Colloquium und an dem vorliegenden Band auf die Frage nach der Entwicklung der einschlägigen Forschung im Verlauf eines Jahrhunderts. Bereits Schürer selbst hatte erkannt, daß die Erforschung des Judentums in seinen verschiedenen Strömungen für das Verständnis des frühen Christentums und seiner Quellen unerlässlich ist; dabei krankte die Arbeit noch an mangelnder Objektivität gegenüber der jüdischen Religion, insbesondere dem Pharisäismus. Er erblickte in der Tempelzerstörung das Ende des jüdischen Gemeinwesens in Israel und den Beginn der Zerstreuung, so daß ihm der Bar-Kochba-Aufstand nur noch als eine Art Epilog zum Großen Aufstand erscheinen konnte. Diese Auffassung ist bereits durch verschiedene Forscher zurückgewiesen worden, und aus diesem Grunde haben wir den chronologischen Rahmen des Symposions auf die gesamte tannaitische Epoche, bis ca. hundert Jahre nach dem Bar-Kochba-Aufstand, ausgedehnt; die Beiträge befassen sich überwiegend mit den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten. An dieser Stelle soll nicht verschwiegen werden, daß auch die Oxfordter Herausgeber des neuen ‚Schürer‘<sup>2</sup> dieser Erkenntnis Ausdruck verliehen haben; sie haben Schürers chronologischen

<sup>1</sup> Leipzig 1885-91, 4. Aufl. 1901-09.

<sup>2</sup> G. Vermes, F. Millar et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, I-III.2, Edinburgh 1973-87.

Abhandlungen einen Satz folgen lassen, der auf das Wiedererstehen der jüdischen Nation im Lande nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands hindeutet: „Yet the tears of mourning concealed hope, and hope refused to die.“<sup>3</sup> Auf's Ganze gesehen versteht sich, daß Schürer zwar mannigfaltiges Quellenmaterial herangezogen hat, doch vieles von dem, was der heutigen Forschung zur Verfügung steht, war zu seiner Zeit noch nicht bekannt; dies gilt in hohem Maße für die reichen archäologischen Funde, die in den vergangenen hundert Jahren gemacht worden sind, besonders seit der Gründung des Staates Israel (1948) und seit dem Sechs-Tage-Krieg (1967).

Die Teilnehmer am Symposion haben jeder auf seine Weise und aus seinem Fachwissen beigetragen; manche gehen direkt auf die Frage ein, was für neue Erkenntnisse zwischen dem alten und dem neuen Schürer gewonnen worden sind; andere haben sich ein Thema aus der Historiographie der Zeit gewählt, einige bringen neue Ergebnisse aus ihren eigenen Forschungen. Die Gesamtheit der Aufsätze bietet einen Querschnitt durch ein Jahrhundert Erforschung der Epoche des Zweiten Tempels und der Mischna, vom Ende des 19. bis ins ausgehende 20. Jahrhundert. Die Beiträge schließen sich zu einem interdisziplinären Mosaik zusammen, Arbeiten zu verschiedenen Aspekten der jüdischen Geschichte neben solchen zur römischen Geschichte, zur Archäologie, zur historischen Geographie, Qumranforschung u.a.m. Einige Studien bieten neue Arten der Quellenbehandlung; auch die Frage nach der Abhängigkeit des Historikers von den Umständen seiner Zeit wird gestellt.

Mir scheint, das Symposion, dessen Erträge im vorliegenden Band enthalten sind, war selbst ein historisches Ereignis. Unter den nahezu fünfzig Symposien am Historischen Kolleg war es das erste, das sich mit antiker jüdischer Geschichte befaßt hat. Sowohl die Wissenschaft des Judentums als auch die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Geschichte hat im 19. Jahrhundert in Deutschland eingesetzt und sich entfaltet, bis sie im Dritten Reich zusammen mit ihren Trägern vertrieben und vertilgt wurde. Zur Zeit sehen wir sie nicht nur in den USA und im Staat Israel zu neuer Blüte gelangen, sondern auch an verschiedenen Instituten innerhalb Deutschlands, an deren Spitze einige Teilnehmer an diesem Symposion stehen. So fügt sich dieses Symposion in eine aufsteigende Linie ein, was durch die nahezu gleichzeitige Errichtung des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an der Münchener Universität bekräftigt wird.



Es ist mir eine angenehme Pflicht, dem Stiftungsfonds Deutsche Bank im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft für die mir gewährte Gelegenheit zu danken, ein Jahr am Historischen Kolleg ganz meinen Forschungen zur jüdischen

<sup>3</sup> Vol. I, p. 557.

Geschichte im Zeitalter von Mischna und Talmud, die in die römisch-byzantinische Zeit fallen, zu widmen. Besonderer Dank gebührt Frau Dr. Elisabeth Müller-Luckner, die keine Mühe gescheut hat, das Symposium für alle Beteiligten zu einem unvergeßlichen Erlebnis werden zu lassen, und die unermüdlich auf das Zustandekommen des vorliegenden Bandes hingearbeitet hat. Danken möchte ich auch meinen Helfern bei der Fertigstellung der Beiträge für den Druck, Frau Rotter und Herrn Schairer. Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich Herrn Markus Greif, dem getreuen Assistenten, der mir während meines Jahres am Kolleg zur Seite gestanden hat und der die Anfertigung des Index zum vorliegenden Band auf sich genommen hat. Last not least sind mein Kollege Prof. Benjamin Isaac und meine Frau Nili die langjährigen Weggenossen, ohne deren Anleitung, Initiative, Sachkenntnis und Ermunterung ich nicht so weit gekommen wäre.

Tel-Aviv, im November 1998

*Aharon Oppenheimer*



## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Hannah M. Cotton, Jerusalem  
Prof. Dr. Werner Eck, Köln  
Prof. Dr. Isaiah M. Gafni, Jerusalem  
Prof. Dr. David Goodblatt, La Jolla / USA  
Prof. Dr. Martin Goodman, Oxford / England  
Prof. Dr. Martin Hengel, Tübingen  
Prof. Dr. Benjamin Isaac, Tel Aviv  
Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, Tübingen  
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, Historisches Kolleg München  
Dr. Maren R. Niehoff, Jerusalem  
Prof. Dr. Aharon Oppenheimer, Tel Aviv  
(Stipendiat des Historischen Kollegs 1996/97)  
Prof. Dr. Peter Schäfer, Berlin  
Prof. Dr. Lawrence H. Schiffman, New York  
Prof. Dr. Margarete Schlüter, Frankfurt am Main  
Prof. Dr. Daniel R. Schwartz, Jerusalem  
Prof. Dr. Günter Stemberger, Wien  
Prof. Dr. Geza Vermes, Oxford / England



Geza Vermes

## How the New Schürer Came into Being?

When my friend Aharon Oppenheimer kindly invited me to take part in a symposium on the study of first-second century CE Jewish history under the striking title, "From Schürer to the Revised Schürer", despite my basic disinclination to attend conferences, I felt that this one was a must as probably no one better than I could recount the genesis of the new English Schürer<sup>1</sup>. So here am I, thirty-two years after entering the big venture, ready to reveal the inside story of more than two decades of labour which I am sure will be entertaining and I hope a little instructive as well.

Here are some basic preliminaries provided for the minority as I am sure most of you are familiar with the "old" Schürer and his work<sup>2</sup>. Jewish history of what used to be called the inter-Testamental age constituted the life work of Emil Schürer (1844–1910). Schürer was professor of New Testament first at Giessen (1878–1895) and then until his death in 1910 in Göttingen where among his colleagues he counted Wilamowitz-Moellendorff and Julius Wellhausen. Schürer's magnum opus took a threefold shape. It began as a youthful monument entitled "Manual of the History of New Testament Times" or *Neutestamentliche Zeitgeschichte* in 1874. During the following fifteen years or so it developed in essence if not in full detail into the Schürer we know and was renamed in its metamorphosed form to *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. The two volumes appeared in 1886 and 1890. Finally the so-called third/fourth edition was published between 1901 and 1909 in three fat tomes, the sum total of all available knowledge relating to the political, institutional and literary history of the Jews between 175 BCE and 135 CE. In 1910 the author died, but the work was and was judged so excellent that for the next two generations no one dreamt of challenging

<sup>1</sup> The History of the Jewish people in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) by *Emil Schürer*. A new English Version revised and edited by *Geza Vermes* and *Fergus Millar*. Literary Editor: *Pamela Vermes*. Organizing Editor: *Matthew Black*, F.B.A., Volume I (T. & T. Clark Ltd, Edinburgh 1973).

Volume II, revised and edited by *Geza Vermes*, *Fergus Millar* and *Matthew Black*. Literary Editor: *Pamela Vermes*. Organizing Editor: *Matthew Black* (1979).

Volume III, 1–2, revised and edited by *Geza Vermes*, *Fergus Millar* and *Martin Goodman*. Literary Editor: *Pamela Vermes*. Organizing Editor: *Matthew Black* (1986–1987).

<sup>2</sup> For a useful account, see *Martin Hengel*, "Der alte und der neue 'Schürer'", in: *JSS* 33 (1990) 19–31.



its reign in the form of a similar comprehensive reference book. Rumours reached me that after the last war leading German scholars agreed among themselves to revise the modern classics of late nineteenth-early twentieth century German theology and that Schürer was assigned to Joachim Jeremias. Whether these rumours had any factual basis, I am unable to tell, but I am pretty sure that no one in Germany, and certainly no one in Britain, expected at that time the old Schürer, this quintessential German piece of scholarship, to acquire a new lease of life, a second century as one writer generously put it, *in English*.

The venerable institution, which later on became primarily responsible for the rejuvenation of Schürer, was the Victorian Scottish publishing house, T. & T. Clark. In their splendid Dickensian offices in Georgian Edinburgh's majestic George Street the Clarks represented what was the most carefully enterprising, the most earnest, respectable and best in British theological publishing in the late nineteenth century. So while Schürer was completing the second incarnation of his work, a group of three translators were busying themselves to get ready volume by volume, partly in advance of the "original" German<sup>3</sup>, the first English version of Schürer Mark 2. They were part of "Clark's Foreign Theological Library", started in 1846 and offering four volumes per annum, which the canny Scotsmen sold by yearly subscription to their pious and learned customers. The "notice to subscribers" prefixed to the first Schürer instalment reads in pre-advertising agency style of English:

"Messrs. Clark have pleasure in forwarding to their Subscribers the Second Issue of the Foreign Theological Library for 1885, viz.: –

Schürer's History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ,  
Second Division. Vols. I and II."

We learn from the notice that the subscription price for four volumes was one guinea (21s), payable in advance. Finally, printed in italics, the reader is told:

"Messrs. Clark take this opportunity of expressing their thanks for the favour with which this new series of the Foreign Theological Library has been received. May they request an early remittance of Subscription for 1885."

The English version of Messrs. Clark's Schürer remained in print for many years without any alteration. No updating taking into account the many supplements and improvements of the final German edition was attempted until we came along nearly a century later. Schürer continued to sell by drips and drops over the years and the Clarks, who became less enterprising after the first World War than they were in the nineteenth century, were satisfied with the slow but steady sale of their many Victorian classics. Mr Christopher Francis, the recently deceased learned head of Blackwell's Theology department in Oxford revealed to me that for many years T. & T. Clark despatched their annual consignment of books to Blackwell's by a ship transporting coal to London. This was cheaper

<sup>3</sup> The second German edition appeared in 1886 (vol. II) and 1890 (vol. I). The English translation consisted of five volumes plus an index volume, and the first two, namely, Second Division, volumes I and II, were published in 1885.

than rail, let alone the post. I believe it was during the second World War that the last reprint of the English Schürer, issued in the year of my birth, 1924, finally went out of print. But this was not the end of the story as Messrs. Clark were not people who easily gave up.

They thought about the matter, slept over the project and finally did what a respectable Edinburgh publisher would do: they consulted a senior professor about the viability of a reprint of the old work. The scholar in question was the famous Professor H. H. Rowley (1890–1971), Professor of Hebrew Language and Literature at Manchester University, who in the 1950s was in the process of refurbishing for another Edinburgh publisher, Thomas Nelson and Sons Ltd., the by then forty-years old widely used one-volume *Peake's Commentary on the Bible*, the revised version of which was published in 1962. In his wisdom, Rowley advised the Clarks indeed to publish a revised edition of the classic Schürer, and suggested that Professor Matthew Black (1908–1994), Professor of Biblical Criticism at the University of St. Andrews in Scotland, Rowley's New Testament opposite number in the remaking of Peake, should be invited to take charge of the updating project. Waters flow slowly under the Edinburgh bridges and the agreement between the publishers and Matthew Black was not finalized until 1964. Black's original idea was to translate the last (1901–1909) edition of the German Schürer into English and do the revision himself in a separate supplementary volume. He set the project in motion without delay and recruited a number of his former pupils plus one or two semi-retired Scottish clergymen and a couple of established free-lance scholars (among them the late Paul Winter and Alec Burkill) whose job it was to turn the German text into English.

No doubt having taken a closer look at the task, Matthew Black realized by 1965 that it was bigger than he had imagined, and he turned to me and asked whether I would be willing to join him as a co-editor. At that time, my familiarity with Schürer was that of most students of the late second Temple period: I consulted it on particular points without reading entire chapters, let alone the volumes from cover to cover. Without the full knowledge of what was lying ahead, and busy with the preparation of my move from the University of Newcastle to Oxford, I gave my provisional consent. But when I began to perceive the real scale of the enterprise, I realized that Black's plan was rather inadequate. Therefore, I made my agreement to participate subject to two conditions. 1. I pointed out that it would be both tiresome and confusing to read something in one volume only to be told that for the truth one had to turn to the supplementary volume. Consequently I proposed that the revision should be made in the text itself, and not in a separate tome. 2. In view of the colossal amount of material relating to Graeco-Roman history and civilization, it was essential that the editorial team included a proper ancient historian interested in the Roman Near East. Both my suggestions were readily accepted. Matthew Black hurriedly upgraded his team of translators into "translators/revisers" whose job description henceforward included also as much updating as they were able to perform. In turn, I was to find in Oxford an ancient historian interested in the Jews in the Roman empire. That was easy as I

knew who the man was. The former star pupil of the Camden Professor, Sir Ronald Syme, Fergus Millar, was the obvious choice for the job. He was then Ancient History fellow of Queens College but now he himself occupies the prestigious Camden chair. I learned to admire him soon after my arrival in Oxford and we became friends and regular collaborators. The two of us set out to re-read Schürer and survey the more recent developments in the subject. One of my main assignments was to work out how to integrate the masses of relevant information supplied by the Dead Sea Scrolls into the old Schürer.

Meanwhile Fergus and I were awaiting Matthew Black's "translators/revisers" to produce the manuscripts which were to serve as basis for our editorial work. They began to arrive. As it happened, some of the early ones were the worst. In fairness, I must add that others were good and that by Paul Winter, for example, excellent. (His appendix on the *Testimonium Flavianum* was printed under his own name.) The very first instalment that reached me was typed single spaced on flimsy paper; the translation was horrible, and the revision consisted in correcting Schürer according to fundamentalist Christian principles. I insisted on, and after some fight with Matthew and the publishers succeeded in, rejecting it. The Clarks were distinctly unhappy as they had to pay for the commissioned (but unsatisfactory) product. But when I proposed the same course of action after reading the second submission, I was firmly outvoted by the combined forces of Matthew Black and the publishers. Clearly, a compromise was needed and at the end turned out to be blessing. I proposed that the help of a literary editor had to be secured, someone to ensure not only the stylistic unity, but also the reliability of the translation<sup>4</sup>. My late wife, Pam, volunteered to do the Englishing and, without any fuss, did a fine job. So the Oxford trio quietly pressed on for the next twenty years with what seemed to be a superhuman assignment. We coped, persevered and when the first volume appeared in 1973, to our quiet satisfaction it was hailed in the *Journal of Theological Studies* as "one of the few indispensable books".

In truth, the revision of Schürer proved a bigger task than it was ever imagined. Fergus Millar and I soon discovered that we both were novices at this game. We had to find out how to pour half a century of discovery and research into the old skin of the three volumes of the sixty to seventy years old final German edition. The old Schürer also had to be cleansed of its nineteenth-century anti-Semitic overtones. This was particularly prominent in the second volume, especially in the chapters on the Pharisees and "Life under the Law". I did what I could to alleviate it and bring the account back to unbiased history.

Furthermore we had to hope and pray that the literary editor would succeed in turning the rehashed, often double Dutch-sounding mixture of the revised translation into a smooth and readable text. As I have noted, we were not greatly helped in our editorial work by some of the "translators/revisers", who in any

<sup>4</sup> Some of the translations were roughly acceptable as long as the latest German Schürer contained no fresh addition. In the latter case, more than once the game was up when the translator could not rely on the crib of the previous English Schürer.

case did precious little revising. Besides, they had not been instructed by Matthew Black how to present their copies. Quite often there was not enough blank left on the pages to allow for corrections and additions, and some of the typescripts were not even double-spaced. When I suggested that the publishers might Xerox the text on large, A-3 size sheets and thus create room for our annotation, the answer came from Edinburgh that a) Messrs. Clark's photocopier had broken down and b) that this was in any case editorial business for which the editors were expected to pay! Bearing in mind that we had already spent years on the project and, having sheepishly listened to Matthew Black's plea that we should help the publishers by accepting a royalty of 5%, instead of the usual 10%, which was to be divided among the three editors, not surprisingly Fergus and I refused. As a result, we sent to T. & T. Clark a very messy copy, well-nigh unreadable in many places, and advised them to retype it before sending it to the press. Our suggestion was ignored and the almost illegible sheets were despatched to the printers.

Not surprisingly, the proofs were a disaster. Not only were they full of errors due to misreading, but they also revealed that what we imagined to be our final version still left much to be desired. So we had to revise, all three of us, Fergus, Pam and I, the entire volume on the proofs themselves, creating to the outrage and stupefaction of Messrs. Clark an additional printer's bill of £3,000 (of 1972 vintage). Fergus and I went round, cap in hand, and managed to raise half of this sum from three separate Oxford benefactions, leaving the other half to the Clarks to cope with. They did so without further complaint and also learned their lesson. We had their full financial co-operation in preparing the remaining volumes of the new English Schürer.

Before reaching the stage of the final proofs of volume I, Fergus and I had a major "political" battle to face over the title page indicating the various responsibilities of the editors. Pam was not involved as her title of literary editor was uncontroversial. Neither was the role of the two Oxford editors questionable. But how to describe Matthew Black, who after setting the venture into motion, did no actual editing himself. The Oxford team came up with the unorthodox formula of "organizing editor" for Black, which though entirely correct, did not meet with his approval. He insisted on having the more impressive title of "general editor". Our conventional Edinburgh publishers, in whose eyes a professor stood next to God, were utterly dismayed when the disrespectful Oxford "youngsters" (aged forty-eight and thirty-seven respectively) issued an ultimatum: unless their design of the title page was accepted, they would go on strike and if downing tools was not enough, they would resign. A meeting was called and Fergus and I flew to Scotland to confront our irate elders. We stuck to our guns and won the battle over volume I, but conceded that if Matthew would share the burden of the following volumes, he would be entitled to appear as an editor as well as "organizing editor". Thus friendly relations were restored.

For volume II, Matthew Black volunteered to take charge of the section on Messianism – he always wanted, he told us, to deal with the messianic evidence in the Dead Sea Scrolls – and chose also the chapter on the Essenes. The latter he

soon bequeathed to me as someone having worked more recently on the topic, and when I received for "editing" his draft of the messianic chapter, ghost-written by a graduate student, I had politely to remind Matthew that he had forgotten to make any reference to Qumran. He took my comment with good humour and quickly supplied the missing appendix. Volume II was far the most difficult part to revise. In fact, more than one reviewer of volume I wondered whether it was feasible at all. I hope we did as good a job of it as was possible without completely reshaping Schürer. In the late nineteenth century precious little attention was paid to sociology and economics in the ancient world and much relevant hidden information may be discovered in the section entitled, "The Spread of Hellenism".

By the time of the third volume, matters were clear. Matthew Black tacitly bowed out and (young) Martin Goodman, who did his Oxford doctorate on *State and Society in Roman Galilee* (1983) under the joint supervision of Fergus and myself, joined the editorial team proper. Indeed, his contribution to the chapters on Jewish literature in Greek belongs to the best parts of the work. Volume III is probably the most original. The revision of the long section on the Jewish Diaspora provided Fergus Millar with an opportunity to introduce into the original Schürer a massive amount of fresh inscriptional and archaeological information. As for the literary history chapters, not only did they require a substantial reorganization as the old distinction between Hellenistic and Palestinian literatures, implying that all the Greek writings originated from outside Palestine, and all the Hebrew and Aramaic compositions came from the Holy Land, was no longer tenable. I had to incorporate also all the novelties of Qumran. Contrary to the previously prevailing ideas, I distinguished between works found at Qumran which were probably written elsewhere and those forming the literary corpus of the Qumran sect. The former are listed among the Apocrypha and Pseudepigrapha known prior to the Dead Sea Scrolls, while the latter constitute an independent 90 page long section entitled, "The Writings of the Qumran Community".

The two original editors did their real apprenticeship in Jewish historiography through revising and rewriting the old Schürer. But so did also a number of our advanced graduate students who first learned their skills in assisting Fergus and myself. In addition to Martin Goodman, who is by now a world authority on Jewish history and my successor as professor of Jewish Studies in Oxford, I must name Philip Alexander, professor of Postbiblical Jewish Literature in Manchester, equally expert in rabbinics and in the Dead Sea Scrolls, who contributed to all three volumes, and Tessa Rajak, now head of the Classics department at the University of Reading whose preparatory work on the Josephus section of volume I was a first step towards international fame. Since the publication of *Josephus: The Historian and his Society* (1983), she is counted among the leading Josephus experts in Britain and in the world. My former doctoral student, Robert Hayward, now Reader in Theology at Durham and an expert on the Aramaic Targums and more recently on Saint Jerome, produced a new appendix on the Zealots-Sicarii to complete the description of the Essenes and the Therapeutae at the end of volume II. Finally, in volume III, two of Fergus Millar's former pupils, Jenny Morris

and Leonie Archer, respectively took charge of the section on Philo of Alexandria and of the general Index.

By the way, toiling with Schürer appears to have constituted a sure path leading towards the shrine of the British Academy. At the beginning only Matthew Black was an FBA. By now all the real editors have those three letters affixed to their names.

I have often been asked whether this whole rejuvenating exercise was not a big mistake. Would it not have been better to write from scratch a new version of the history of the Jews in the Graeco-Roman age rather than attempt to revamp the old Schürer which, excellent though it was in the first decade of the twentieth century, was out of date in every respect sixty years later? My unhesitating answer has always been that yes, it would have been better to start everything afresh, but also no, because it would never have been completed. What Fergus, Martin and I endeavoured to do was to cut out the old wood, factually update the work, and achieve this as well as we could in the spirit of late twentieth century scholarship. Judging from the reactions to our labours, on the whole we must have reasonably succeeded. In particular, we have injected into the work the contribution of archaeology and epigraphy since 1910, the year of Schürer's death; took notice of all the major products of contemporary research on older topics as well as on subjects unknown to Schürer, and in particular injected into the body of the book the novelty of the Dead Sea Scrolls.

Now and then some pedantic critic queried the propriety of our interference with Schürer's work in that we never indicate when we depart from the original. This complaint was anticipated in the Preface to the first volume where we state:

"A few words of explanation must be added concerning firstly the principle of revising a classic and much used work of reference, and secondly the procedures adopted by the present editors. A modernization is justified in their view because Schürer's *History* was not intended to provide a personal synthesis, but a critical and objective presentation of all the available evidence. Failing revision, it must either be declared obsolete, which would be a tragic waste, or meet an even more undeserved fate of becoming increasingly a source of error. The aim of the present enterprise is precisely to salvage all that is still valid of Schürer's monument and to offer it in a form that will permit the work to fulfil its original purpose. In consequence, the editors have resolved not to mark additions, corrections and deletions in the text – those who wish to study Schürer and his time can always refer to the latest German edition – but to revise it directly."<sup>5</sup>

How much is new in the *new* English Schürer? The late and much lamented Professor Menahem Stern of the Hebrew University, who was one of the leading experts in this field, gave one day his summary assessment of the new volume I in a single sentence: "The large print is close to the old edition; the small print is mostly new but the small print is double the amount of the large print." Another question frequently put to me was this: "Since you have done an almost total

<sup>5</sup> Vol. I, vi.

recasting of the entire work, why is it still called *Schürer*? Your names should appear *on top* of the title page." Despite the tendency frequently observed in similar re-editions first to attribute the work to the original writer A, and its revision to B, then – stage two – to indicate joint authorship, A and B, and finally to drop A and assign everything to B alone, our answer was simple. There has remained enough of the old *Schürer* that any removal of his name would have been unethical. Besides, this twenty years of slave labour, even though ultimately rewarded, was meant to be an old-fashioned act of public service.

To finish on a lighter note, with volume III, the new *Schürer* caught up with the computer age. Electronic type-setting technology had enormous advantages in handling in one fell swoop the English text and the substantial amount of Greek and Hebrew citations. But as in most walks of life, advantages go hand in hand with disadvantages. Imagine my astonishment when I discovered in the finished product four surprise question marks attached on both sides of the lines in footnote 6 on page 189. They definitely were not there when I last introduced a couple of corrections to that note and I certainly did not request them. Nonplussed and not a little dismayed, I satirically remarked to the lady in charge of the type-setting at the University's Computing Service:

"Catherine, I know that sooner or later somebody is bound to question our views, but is it necessary to encourage them by typographical means?"

She refused to rise to my sarcasm, and answered with technological imperturbability:

"Oh that's not like that. But if using Mike's programme you do something without also doing something else, the computer regularly will query the process."

If Mike's programme still exists, future users beware!

Maren R. Niehoff

Alexandrian Judaism in 19th Century  
*Wissenschaft des Judentums*:  
Between Christianity and Modernization<sup>2\*</sup>

Hellenistic Judaism was not the natural priority of Jewish scholarship in modern Germany. Initially this subject rather tended to be neglected, because its relevance for formative and contemporary Judaism was not immediately obvious<sup>1</sup>. Rabbinic and Medieval topics instead dominated the academic agendas<sup>2</sup>.

Jewish scholars who nevertheless took an interest in Hellenistic Judaism lived in the atmosphere of Christian scholarship and were often stimulated by its challenging questions. From the pioneering works of the late 19th century onwards Christian scholarship had recognized the importance especially of Alexandrian Judaism as a background to Christianity. This approach was anticipated in the late eighteenth century by Gotthold E. Lessing's *Erziehung des Menschengeschlechts*, which postulated a gradual progress of human spirituality by leaving behind Judaism and embracing Christianity. In a similar vein Christian scholars of the nineteenth century viewed Jewish Hellenism as an intermediary stage between "primitive" Biblical Judaism and more advanced Christianity. This "progress" was described in terms of transcending the allegedly binary opposite of Hellenism and Hebrew or Oriental religion<sup>3</sup>. While this approach implied a clearly condescending if not hostile attitude towards Judaism, it nevertheless acknowledged Judaism

<sup>2</sup> I wish to thank Professors Michael A. Meyer and Erich Gruen, who both read an earlier draft of this paper and made extremely useful comments.

<sup>1</sup> Note that Jacob Freudenthal even called Jewish Hellenism the "stepchild" of *Wissenschaft des Judentums*, in: *Jakob Freudenthal*, *Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie*, in: *MGWJ* 18 (1869) 399–421. For an overview of 19th century scholarship on Philo, see: *Leopold Cohen*, *The Latest Researches on Philo of Alexandria*, in: *JQR* 5 (1893) 24–50. Compare also *Yaakov Shavit*, *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew* (London 1997, revised and translated version of the Hebrew original of 1992) 330–32, where he suggests that "Alexandrian Judaism became a sublime model of cultural symbiosis".

<sup>2</sup> See for example *Leopold Zunz*'s programmatic essay *Etwas über die Rabbinische Literatur* (Berlin 1819).

<sup>3</sup> On different versions of this opposition in general European culture, see: *Shavit*, *Athens* 21–39; see also uses of "Classical Greece" in the Enlightenment: *Peter Hanns Reill*, *The German Enlightenment* (Berkeley 1975) 142–43, 205–7.



as part of the Christian heritage. It certainly represented a significant departure from Kant's *Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, which altogether denied Judaism's religiosity and thus share in the Christian tradition<sup>4</sup>. It may thus not be accidental that it was a convert to Christianity from Judaism, August Neander, who in 1818 first drew academic attention to Jewish Hellenism. He understood Philo's thought as an amalgamation of Oriental and Greek ideas which anticipated their complete and superior synthesis through Jesus<sup>5</sup>. Similarly Hegel<sup>6</sup>, followed by Droysen<sup>7</sup>, presented Judaism and Hellenism as binary opposites which were dialectically reconciled by Christianity<sup>8</sup>.

Christian scholarship on Jewish Hellenism influenced *Wissenschaft des Judentums* both indirectly by provoking a broader interest in the subject and, more directly, by providing a challenging definition of the nature of each religion and their relationship to each other. The foremost Christian concern which infiltrated Jewish scholarly circles was the notion of an inherent contrast between Judaism and Hellenism. Many Jewish scholars were moreover stimulated by Christian scholarship to understand Hellenistic Judaism in light of nascent Christianity. Especially Philo was thus studied with a view both to his supposed alienation from authentic Judaism and his congeniality to later Christian theology. Among Jews this perspective, echoing the Christian appropriation of Jewish Hellenism, naturally aroused considerable ambiguity. This in turn led to repeated attempts at precisely defining especially Philo's place both vis-a-vis the New Testament and rabbinic sources.

While Christian scholars had appropriated Alexandrian Judaism as a means of grounding their own identity in Ancient Hellenism, the subtext of the Jewish dis-

<sup>4</sup> On Kant's notion of Judaism, see especially *Heinz Moshe Graupe*, *The Rise of Modern Judaism. An Intellectual History of German Jewry, 1650–1942* (New York 1979, translation of the German original of 1969) 169–99.

<sup>5</sup> *August Neander*, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlin 1818) especially 1–27; see also his followers: *A. F. Gföhrer*, *Kritische Geschichte des Urchristenthums*, vol. 1 (Stuttgart 1831); *A. F. Dähne*, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie* (Halle 1834); *F. C. Bauer*, *Die christliche Gnosis* (Tübingen 1834).

<sup>6</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Jubiläumsausgabe, vol. 11 (Stuttgart 1992) 260–64, 295–97.

<sup>7</sup> *Arnoldo Momigliano*, *J.G. Droysen Between Greeks and Jews* (1970), reprinted in: *idem*, *Studies in Modern Scholarship* (Berkeley 1994) 147–61; *Christhard Hoffmann*, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (Leiden 1988) 76–84.

<sup>8</sup> This theological position has prevailed in the 20th century; see especially: *Martin Goodman*, *Jewish Attitudes to Greek Culture in the Period of the Second Temple*, in: *Glenda Abrahamson and Tudor Parfitt* (eds.), *Jewish Education and Learning* (Harwood Academic Publishers 1994) 167–74. The subject of Judaism versus Hellenism was also extensively treated by Heinrich Heine, who however extended "Judaism" to imply also Christianity. This antagonistic concept became common in nineteenth century literature, see: *Gilbert Highet*, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature* (New York, Oxford 1949) 437–68.

cussion related to the inverse issues<sup>9</sup>. Accepting the equation Ancient Hellenism = Modern (Christian) culture, Jewish scholars were thus concerned to define Judaism's relationship to its surroundings<sup>10</sup>. The task was to define the nature, the desirability and degree of acculturation. To what extent could and should Judaism reform itself in the spirit of the time without losing its own identity? Alexandrian Judaism came in this way to be treated as a paradigm for types of modernization in nineteenth century Germany. Depending on each scholar's position on contemporary affairs, it would either be praised and embraced as a model for imitation or treated with caution and warned against.

Overall, the 19th century witnessed a gradual rise of interest among Jewish scholars in Alexandrian Judaism. This positive interest became initially visible in the work of the liberal pioneer Isaac Marcus Jost. Subsequently, the subject was also studied by leading scholars of centre-conservative orientation, while it continued to engage the attention of liberal minds. At the very end of the century even some orthodox interest arose. Three stages can be distinguished in this overall development. In the 1820s the stage was set, in the 1840s and 50s Alexandrian Judaism became an integral part of *Wissenschaft des Judentums*, while the years from 1865 onwards saw the institutionalization and proliferation of its study.

### Setting the Stage in the early 1820s: Isaac Marcus Jost and Immanuel Wolf

The study of Alexandrian Judaism among Jews is ushered in by two diametrically opposed approaches, respectively introduced by Jost and Wolf. While Jost remained a pioneer scholar never fully integrated into *Wissenschaft* circles, Wolf's short remarks on Hellenism in his programmatic essay of 1822 set the tone for much of subsequent Jewish scholarship. Jost's perspective is informed by the Enlightenment concerns for emancipation and acculturation. Yet unaffected by Christian perspectives, these priorities lead him to praise the synthesis of Judaism and Hellenism in Alexandria as a paradigm for modernization in Germany. Wolf, by contrast, assumed with Christian scholarship the inherent, typological opposition between Judaism and Hellenism. Alexandrian Judaism was as a result only briefly acknowledged as a mitigated form of the Jewish principle.

The nature of Jost's interest in Alexandrian Judaism reflects the transitional phase between the Enlightenment and *Wissenschaft* proper. Although Jost has al-

<sup>9</sup> On the close connection between scholarship and identity, see especially: *Michael A. Meyer*, *Jewish Scholarship in Modern Germany*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 8 (1992) 181-93; *Shavit*, Athens 49-57.

<sup>10</sup> Cf. *Shavit*, Athens passim, who discusses Hellenism as a mirror of Judaism in terms of modern *secular* culture. The Christian element in the modern interpretation of Hellenism has thus not been given sufficient attention.

ready turned to historiography, he remains loyal to the ideals of the Emancipation and is not influenced by Hegelian dialectics. He rather treats history from a general political and cultural point of view without constructing overall national and ideational categories<sup>11</sup>. Alexandrian Judaism fascinates him as a model of non-rabbinic diaspora culture, which profits from an enlightened host government and redefines itself in terms of a rational-ethical religion.

Treating initially the political aspects of Jewish history, Jost clarifies the conditions for religious and cultural rejuvenation in Jewish Alexandria. He argues in contemporary terms that Egyptian Jews benefited from a clear division between state and church. This enabled them to identify nationally with their host country, while maintaining strong religious ties to Jerusalem<sup>12</sup>. This assessment implies the Mendelssohnian definition of Judaism as a religion and equates Hellenism with modern secularization. Relying on the German concept of patriarchal emancipation from above<sup>13</sup>, Jost moreover explains that Alexandrian Jews were granted full civil rights upon proving their loyalty to their rulers. They consequently enjoyed the "greatest civil bliss and a high degree of independence" (ibid, 299).

Jost presupposes a direct link between emancipation and acculturation. He suggests that it was the high civic status of Alexandrian Jews, which prompted their cultural flourishing and enabled them to create an enlightened alternative to what he considers as dishonest, corrupt and magical Pharisaism. The liberal climate of Alexandria provided the Jews with a suitable framework to develop a rational world-view, which subordinates the law to wisdom and not *vice versa* (ibid, 177). Alexandrian Judaism thus serves Jost as a highly relevant model for diaspora life, which implemented Enlightenment ideals and liberated itself from the kind of corruption represented by rabbinic culture. His only reservations concern the insufficient degree of religious reform in Alexandria. He criticizes Philo for following the Palestinian practice of Scriptural exegesis rather than developing an independent philosophical system (ibid). In his opinion, Alexandrian Jews generally remained too receptive and too concerned with the transformation of Greek notions into "proper" Jewish forms<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Salo W. Baron*, *History and Jewish Historians*, compiled with a foreword by A. Herzberg and L. A. Feldman (Philadelphia 1964) 246; *Michael A. Meyer*, *The Emergence of Modern Jewish Historiography: Motives and Motifs*, in: *Ada Rapoport-Albert* (ed.), *Essays in Jewish Historiography* (Atlanta 1991, 2nd ed.) 160–75; *Reuven Michael*, *Jewish Historiography, From the Renaissance to the Modern Time* (Hebrew, Jerusalem 1993), especially 217–45; *Ismar Schorsch*, *From Wolfenbüttel to Wissenschaft: The Divergent Paths of Isaac Marcus Jost and Leopold Zunz*, in: *LBIYB* 22 (1977) 109–28.

<sup>12</sup> *Isaac Marcus Jost*, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage, nach den Quellen bearbeitet*, vol. 2 (Berlin 1821) 265 (from now on abbreviated as: history).

<sup>13</sup> *Richard Rürup*, *Emancipation und Antisemitismus* (Göttingen 1975) 11–36.

<sup>14</sup> Ibid, 64. In his later work, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* (Leipzig 1857) 1–12, 344–93, Jost expresses a higher appreciation of the philosophical justification of the Halacha by the Alexandrian Jews.

The underlying theme of Jost's discussion is the modernization of Judaism in light of both universal rationalism and the surrounding culture. Its topical concern can be appreciated by comparing his description of Alexandria to his later discussion of his own time. German Judaism is – like Ancient Alexandria – praised for its efforts to abandon rabbinism in favour of enlightened rationalism. Poland, by contrast, is – like Ancient Palestine – criticized for remaining committed to tradition and obstinate to modern scholarship<sup>15</sup>. Jost especially praises the German Jewish schools whose curricula combine Jewish and general subjects. He moreover stresses that Mendelssohn, despite his traditional rhetoric, really was a radical opponent of rabbinism, who aimed at the abolition of the law (*ibid*, 64–65). Finally, Geiger is deeply appreciated as the pioneer of progressive Judaism, who completed Philo's work by developing a Jewish theology from within. German Jews are thus shown to have implemented the ideals of their Alexandrian forefathers.

Jost's enthusiastic appreciation of Alexandrian Judaism is based on a liberal, distinctly Jewish perspective. Rather than evaluating it against the background of nascent Christianity or assuming an inherent tension between Judaism and Hellenism, he presents Alexandria as the paradigm of authentic Judaism unaffected by "Pharisaic" corruptions. In his view, Judaism and general culture complement each other as well in Alexandria as in modern Germany.

Jost's approach remains unique in the early 19th century and will be continued only later. It is immediately counterbalanced by Immanuel Wolf's foundational manifesto *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* (1822)<sup>16</sup>. Hegelian dialectics are applied here in order to highlight the unchanging essence of Judaism in contrast to the Hellenic spirit<sup>17</sup>:

Later a principle totally different (ein von ihm ganz verschiedenes Prinzip) from Judaism came into conflict with it: Hellenism. Judaism assumes the Divine idea as the given and revealed; while in Hellenism all knowledge has developed by itself from the human mind. Both are, each in its distinct way, the most important elements in the cultural history of the human mind (*Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes*).

*Wissenschaft des Judenthums* is thus officially established on the assumption of an unchanging Jewish essence which is diametrically opposed to Hellenism. Symbolizing religion and philosophy respectively, these two are envisioned in permanent and inevitable conflict. Wolf can consequently attribute only little importance to Alexandrian Judaism<sup>18</sup>. While he briefly acknowledges that it produced Philo's philosophy, Gnosticism and Neo-Platonism, he suggests that these are

<sup>15</sup> Isaac Marcus Jost, *history* vol. 9 (Berlin 1828) 40–103; see also: *idem*, *history* vol. 10, III (Berlin 1847), especially 6–22, 121–28.

<sup>16</sup> Immanuel Wolf, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1822) 1–24.

<sup>17</sup> *Ibid*, 6.

<sup>18</sup> Cf. *Shaviv*, Athens 331–2, stressing the importance and positive appreciation of Alexandrian Judaism by Wolf.

hybrid forms, created by a mitigation of the Jewish and the Hellenic principle through Egyptian culture (*ibid.* 7). Philo can thus not be recommended as a priority of academic research, because his philosophy would not sufficiently illuminate the "Jewish principle" in its pure and unchanging form.

### Alexandrian Judaism in the scholarship of the 1840s–50s: Zacharias Frankel, Heinrich Graetz and Maurice Wolff

During the 1840s and 1850s, when Hellenistic Judaism becomes an integral part of *Wissenschaft des Judentums*, the oppositional model predominates. Frankel, Graetz and Wolff are all familiar with the idea of an inherent contrast between Judaism and Hellenism. Each of them comes to terms with it in his own way, redefining the dividing line between Judaism and nascent Christianity.

In 1854, Zacharias Frankel devotes his inaugural lecture as the president of the Breslau Seminary to the topic of Palestinian and Alexandrian exegesis<sup>19</sup>. In his opinion, they differ in every important aspect. While Palestinian exegesis is based on direct familiarity with Scripture, Alexandrian exegesis refers to the LXX, itself a product of interpretation. While Palestinian exegesis is nourished by faith and aims at applying Biblical law to daily life, Alexandrian exegesis is oriented towards philosophy which is artificially attached to Scripture. Finally, Palestinian exegesis rejected Hellenism, whereas Alexandrian exegesis was highly receptive to and – in Frankel's words – "slavishly dependent" on it (*ibid.* 29). This list of contrasts establishes Palestinian exegesis as the primary and more authentic form of Jewish Bible interpretation. Alexandrian hermeneutics, by contrast, emerges as derivative or un-Jewish.

Frankel's list of contrasts between Palestinian and Alexandrian exegesis significantly parallels his description of moderate and radical reform in the 19th century<sup>20</sup>. In his inaugural article of the *Zeitschrift für religiöse Interessen des Judentums*<sup>21</sup> he outlines the path of moderate reform, which should embrace *Wissenschaft* in the service of faith. The radical reformers, on the other hand, are criticized for their cold rationalism, which lacks religious devotion and halachic commitment<sup>22</sup>. Parallel to the Ancient Hellenists, they have in Frankel's eyes departed so much from traditional Judaism that they hardly deserve to be called Jewish. Indeed, Frankel judges the threat of general culture to Judaism to be so severe that in

<sup>19</sup> Zacharias Frankel, Über palestinische und alexandrinische Schriftforschung, Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau, Jahresbericht 1 (1854) 1–42.

<sup>20</sup> See also Michael A. Meyer, Jewish Scholarship 185–86.

<sup>21</sup> Zacharias Frankel, Über die Reformen im Judenthume, in: Zeitschrift für religiöse Interessen des Judentums 1 (1844) 3–27 (from now on abbreviated as: Reformen).

<sup>22</sup> Note also Frankel's more vehement formulations in later years: Zacharias Frankel, Alte und Neue Zeit, in: MGWJ 13 (1864) 3–22.

the *Monatsschrift* of 1872 he compares his own time to the Maccabean period<sup>23</sup>. Interpreting the revolt primarily as a clash between Judaism and Hellenism<sup>24</sup>, Frankel thus presents these two principles in permanent existential conflict.

Frankel's own programme acknowledges the revelation of Biblical law and the authority of its traditional interpretation. Opposing Reform, he thus acknowledges Scripture as *noli me tangere*, while applying historical criticism to all but the early strata of the Oral Law<sup>25</sup>. The model for Frankel's "thinking party of faith" is Ancient Palestinian scholarship, which – in his words – "did not leave the boundaries of theology and remained untouched by foreign influences" (ibid, 23)<sup>26</sup>. Alexandrian learning, on the other hand, poses the same challenge as the contemporary use of critical scholarship by the Reform Movement. Frankel responds to this challenge by subordinating criticism to faith and Alexandrian Judaism to Palestine. He is consequently able to appreciate Alexandrian Judaism to the extent that it can be shown to depend on Palestine and not to differ from it theologically.

Frankel devotes his first major publication in 1841 to the LXX<sup>27</sup>. It is his explicit purpose to examine the development of Palestinian Halacha, for which few other sources of such early date are extant. He assumes that the Halachic tradition had emerged monolithically in pre-Maccabean Palestine and subsequently influenced the peripheries of Jewish learning, including Alexandria (ibid, XIII)<sup>28</sup>. Frankel thus appreciates the LXX as a form of disseminating Palestinian Judaism and particularly points to features, which he identifies as Palestinian in origin and character. The nature and function of the LXX, he suggests, originally paralleled those of Targum Onkelos. Both translations responded to the religious, and not the aesthetic needs of the people. Both originally provided textual explanations,

<sup>23</sup> *Zacharias Frankel*, Die Söhne des Tobias, die Hellenisten und der Spruchdichter Sirach, in: MGWJ 21 (1872) 49–64, 97–122. Note that MGWJ 13 (1864) 106–118 contains an anonymous article on the Maccabean revolt, which identifies the Ancient Hellenisers with modern sympathisers of the Emancipation.

<sup>24</sup> This interpretation does not seem to reflect the ideology of the historical heroes themselves, see also: *Arnoldo Momigliano*, Alien Wisdom. The Limits of Hellenization (Cambridge 1975) 74–96; *Martin Goodman*, op. cit.; *Jonathan Goldstein*, Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism, in: *E.P. Sanders et al.* (eds.), Jewish and Christian Self-Definition (Philadelphia 1981) 2.64–87; *M. Himmelfarb*, Judaism and Hellenism in II Maccabees, in: *Poetics Today* 19 (1998) 19–40.

<sup>25</sup> See also: *Louis Ginzberg*, Students, Scholars and Saints (Philadelphia 1928) 195–216; *Michael M. Meyer*, Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums – the Positions of Zunz, Geiger and Finkel, in: *LBI Yearbook* 16 (1971) 19–41, especially 33–36; *Ismar Schorsch*, Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism, in: *idem*, From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism (Brandeis 1994) 255–65 (originally published in 1981).

<sup>26</sup> Note the positive reception of Frankel's programme among his students: *Marcus Brann*, Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau (Breslau 1905) 28–40.

<sup>27</sup> *Zacharias Frankel*, Vorstudien zur Septuaginta (Leipzig 1841).

<sup>28</sup> See also his later discussion of this point: *Zacharias Frankel*, Zur Frage über das Verhältnis des alexandrinischen und palästinischen Judenthums, namentlich in exegetischer Hinsicht, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 4 (1850) 102–109; *idem*, Alexandrinische Messiashoffnungen, in: MGWJ 8 (1859) especially 247–48.

which were meant as supplements and not as substitutes of Scripture (ibid, 5–13). It was, according to Frankel, only the later alienation of Egyptian Jews from Palestine, culminating in Philo's total ignorance of Hebrew, which changed the character of the LXX and made a continuous authoritative translation necessary. In a similar vein, Frankel interprets the LXX's deviations from the Hebrew text as a form of Midrash based on Palestinian traditions. His foremost examples are the euphemistic replacements of Biblical anthropomorphisms. He takes them to be inspired by Onkelos and thus undoubtedly Palestinian in character. The possibility of Greek influence, as might be suggested by Aristobulus, is not considered.

Frankel expands this line of investigation in his subsequent book *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1851). This study extends beyond the LXX and includes such documents as the Greek translation of Ben Sira and the Wisdom of Solomon. Frankel now includes in the wider tradition of mainstream Judaism works with weaker links to Palestine. Philo, however, indicates the limits of Frankel's appropriation. While his views of Philo have become more positive over time, they remain ambivalent and ultimately critical. Lowering his demands of Hebrew as an sign for Jewish authenticity, Frankel now differentiates between Philo's knowledge of Hebrew and his possible familiarity with Palestinian traditions. He suggests that Philo sometimes relied on Palestinian Aggada, which he then sought to legitimize by wrong etymologies<sup>29</sup>. It is implied that Philo could be regarded as authentically Jewish although he knew no Hebrew. Significantly, Frankel's greater leniency regarding the linguistic boundaries of authentic Judaism anticipates a change in his own views on contemporary affairs. While he withdraws from the Frankfurt Rabbinical Conference in protest against the reformers' demand for a vernacular liturgy, he later concedes that Hebrew could be abandoned if the people no longer regard it as a meaningful vehicle of the sacred<sup>30</sup>.

Philo's mystical allegorization of Scripture, however, remains a method of exegesis which Frankel continues to regard as thoroughly un-Jewish. While acknowledging the Midrashic appearance of Philo's hermeneutics, Frankel criticizes it severely for its unreliable quotations from Scripture and its assimilation of foreign philosophy (ibid, 190–94). Frankel's ambivalence about Philo is moreover visible in his subsequent article in the *Monatsschrift* dealing with Philo's ethics. These are negatively compared to the Talmud, because they are said to lack a Scriptural basis. Philo's moral philosophy is thus described as self-centered, aiming at mystical perfection of the individual rather than at practical beneficence to society<sup>31</sup>. Apart from some traditional aspects found especially in his historical writings, Philo can therefore not be integrated into Frankel's concept of mainstream Palestinian Judaism. For him, Philo is not sufficiently rabbinic and too mystical to be

<sup>29</sup> See for example Frankel's discussion of Philo's Midrash on Chanoch, ibid, 44–45.

<sup>30</sup> Zacharias Frankel, *Über das Wesentliche der Function und Qualification des Rabbiners*, in: *The Central Archives for the Jewish People* (Jerusalem) 17–991.

<sup>31</sup> Zacharias Frankel, *Zur Ethik des Jüdisch-Alexandrinischen Philosophen Philo*, in: *MGWJ* 16 (1872) 241–252, 281–297.

truly Jewish. Ironically, Frankel's conservative position meets Christian scholarship which also tended to regard Philo as un-Jewish in important respects.

Frankel's early protege, Heinrich Graetz, develops an independent approach to Alexandrian Judaism. His two major discussions in *Construction der jüdischen Geschichte* (1846)<sup>32</sup> and in *Geschichte der Juden* (1856) indicate a significant change of his views. While his early essay relies on the ideas of the Enlightenment in order to overcome the Hegelian opposition between Hellenism and Judaism, his later discussion is far more sensitive to Christian concerns and agendas. His views thus change in the opposite direction of Frankel, whose position has become more liberal over time.

Graetz' early essay *Construction der jüdischen Geschichte* represents a clear departure from Frankel's position. Alexandrian Judaism is here no longer evaluated by its dependence on Palestine. Graetz rather examines it from a broader cultural perspective, relying both on the values of the Enlightenment and Hegelian idealism. In his eyes, Jewish history can be understood as a welcome dialectics between Jewish and foreign ideas. The most important confrontation of this kind in early Judaism is the "strife of life and death" between Judaism and Hellenism. Despite such rhetorics of a binary opposition Graetz creates a distinctly liberal framework for his discussion of Alexandrian Judaism. Parallel to his predecessor Jost, he initially points to the emancipation of the Jewish community in Egypt, which lead to their acculturation. While Jost however favoured acculturation unreservedly, Graetz differentiates between the high and low culture of Hellenism. He supports Jewish exposure to Greek learning, but criticizes the imitation of their "corrupt" life style (ibid, 128–29).

In this context Graetz gives particular attention to the emergence of Ancient Jewish scholarship, which he interprets with Hegel as the beginning of an ever increasing self-awareness (ibid, 364–73). His attitude towards Alexandrian learning is both appreciative and ambivalent. Graetz' own traditional values and Frankel's work encourage him to highlight Talmudic learning as the quintessence of Judaism, which is said to assert Jewish identity against foreign influence and to precede other forms of Jewish scholarship. At the same time, however, Graetz cherishes a high esteem for Alexandrian learning. He stresses that it attempted for the first time to conceptualize the Jewish idea in philosophical terms. While Graetz acknowledges that Alexandrian literature is partly inspired by Greek ideas, he argues for its distinct Jewishness and loyalty to Halacha. He thus shows that Philo's exposure to Platonism dialectically enhanced his Jewish self-awareness and produced a theology similar to that of the rabbis<sup>33</sup>. He moreover insists that in the case of Philo allegorization of Scripture did not imply the abrogation of its literal and historical sense. The literal meaning was instead appreciated as much as the allegorical.

<sup>32</sup> Heinrich Graetz, *Construction der jüdischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für die Religiösen Interessen des Judenthums* 1 (1846) 81–97, 121–132, 361–81, 413–21.

<sup>33</sup> A similar approach is taken by Nachman Krochmal in his *Moreh Nebukhei Ha-zman* (ed. by Simon Rawidowicz) (chapter twelve).



Graetz' early position does not merely represent a broadening of Frankel's approach, now including also Philo among the authentic Jews of Antiquity. Stressing that Alexandrian scholarship has conceptualized the Jewish idea for the first time in philosophical terms, he in fact suggests its centrality for all of Jewish history. Indeed, assuming with the Enlightenment that general culture is identical with universal rationalism, Graetz has overcome the posited opposition between Hellenism and Judaism. This enables him to hesitantly suggest Alexandrian Judaism as an inner Jewish paradigm for enlightened diaspora life.

A decade later, in his monumental *Geschichte der Juden*, Graetz' view on Alexandrian Judaism has changed<sup>34</sup>. Studying the development of this literature from the LXX onwards, he no longer appreciates it in light of rabbinic literature but nascent Christianity. This perspective creates considerable ambivalence especially with regard to Philo and shifts his interest to earlier Alexandrian thinkers. Graetz' discussion corresponds now more to Christian scholarship. He interprets all forms of Alexandrian Judaism in terms of prophecy and frequently speaks about their "apostolic mission". It is again his commitment to the Enlightenment idea of acculturation, which nevertheless steers his new ambivalence about Alexandrian Judaism into a positive direction.

Graetz's view of Alexandrian Judaism is now oriented towards nascent Christianity. This primarily means that his focus has shifted from Philo, now identified as an inadvertent founder of Christianity, to the earlier stages of Alexandrian Judaism which are safely removed from Jesus. Especially Aristobulus, living around 200 BCE, is now praised as ushering in an enlightened culture similar to that of Medieval Spain<sup>35</sup>. Indeed, Aristobulus' thought is – despite its highly fragmentary nature – presented as a paradigmatic reconciliation of religion and philosophy. Graetz particularly appreciates the Ancient identification of Aristobulus as an Aristotelian, because he takes Aristotle's rationalism to be inherently congenial to Judaism, while Plato's mystical poetry is associated with Christianity (ibid, 40).

Graetz moreover reinterprets Alexandrian Judaism in light of the apostolic role it is said to have played among the nations. This function is explicitly identified as a continuation of "the work of the great prophets"<sup>36</sup>. Graetz's appreciation of prophecy as universal mission reflects liberal interpretations of Judaism and its relationship to the nations. In contrast to Geiger, however, Graetz is concerned about the particular Jewishness of this mission. Regarding Ancient Alexandria, he distinguishes three stages and types of missionary activity. The LXX is said to have been Judaism's first "apostle", who familiarized the nations with the historical and religious facts. Hellenistic apologetic literature, such as the Sibylline oracles, is

<sup>34</sup> History vol. 3 (Leipzig 1856) 30–54, 298–342. I shall only refer to the first edition, for which Graetz himself was responsible. Brann's later revised edition changes the tone of Graetz's writings, stressing piety and anti-semitism.

<sup>35</sup> Graetz later doubts the reliability of the Ancient sources and thus Aristobulus' Jewishness, see: *Heinrich Graetz*, *Der angebliche jüdische Peripatetiker Aristobulus und seine Schriften*, in: *MGWJ* 27 (1878) 49–60.

<sup>36</sup> History vol. 3, 331.

described as the second apostle who actively fought idolatry by seeking to convert its adherents to monotheism. The third stage is characterized by diversity: while most Jews became too assimilated to spread Judaism, Philo continued the apostolic task, remained committed to the Halacha and subordinated philosophy to religion.

While Philo is still appreciated against the background of his Jewish contemporaries, he is portrayed now with a new degree of ambivalence as a transitional figure between Judaism and Christianity. On the one hand, Graetz continues to appreciate Philo's defense of the law. He even describes Philo in terms which anticipate his somewhat Romantic description of the great Biblical prophets: both arose in generations of Jewish self-alienation and fought as individuals for the revival of authentic Judaism<sup>37</sup>. Graetz is, however, significantly sceptical about Philo's allegorization of Scripture and criticizes his reconciliation of Judaism and Hellenism. Stressing the inherent conflict between the latter two, Philo's synthesis is now presented as a cosmetic operation, which does not penetrate beyond the surface and does not accomplish a true reconciliation. This rather harsh criticism of Philo derives from Graetz's keen awareness of his role in early Christianity. As he put it, Philo inadvertently became "the father of a mystical world view" (ibid, 331). Graetz' disappointment with Philo increases over time. In the second edition of his *History*, he explicitly associates Philo with Kabbalah, which is in his opinion – parallel to the modern Reform movement – another way of reintroducing Christianity into Judaism<sup>38</sup>.

Beneath the surface Graetz' discussion of Alexandrian Judaism clearly deals with modern Jewish identity. For him, as for his predecessors, Alexandria symbolizes diaspora culture and serves as a paradigm for acculturation in contemporary Germany. He explicitly draws the parallel in his discussion of the Reform movements. He initially asserts here that German Jews were, thanks to Mendelssohn, destined to play the same role as Alexandrian and Spanish Jews before, namely to reconcile Judaism with general culture<sup>39</sup>. Graetz welcomes such a reconciliation on the condition that it preserves the special nature of Judaism and avoids imitation of Christian sentimentality. Indeed, the rejuvenation of Judaism through general culture must, Graetz insists, enhance the appreciation of Judaism's historical role, liberating it from the Kabbalistic and Hassidic aberrations.

In this context Graetz appreciates Mendelssohn as the initiator of a felicitous acculturation, while harshly condemning the reform circles around Israel Jacobson<sup>40</sup>. His true heroes, however, are more the conservative Isaak Bernays and

<sup>37</sup> Regarding Graetz' view of Biblical prophets, see especially: *History* vol. 1 (Leipzig 1874) 21–23, 151–53, ibid, vol. 2, 27–29, 118–20, 292–95.

<sup>38</sup> *History* vol. 3, (21863) 308.

<sup>39</sup> *Heinrich Graetz*, *History*, vol. 10 (Leipzig 1870) 410.

<sup>40</sup> Ibid, 1–40, 408–418. Regarding the charge that the reformers christianize Judaism, see also Graetz' letter of 7. 2. 1869 to R. Kirchheim, in: *Heinrich Graetz*, *Tagebuch und Briefe*, edited and annotated by R. Michael (Tübingen 1977) 297: "Gegen die Verchristlichung des Judenthums, die in der Cultusreform liegt, werde ich bis zum letzten Hauch und mit allen Waffen, die mir zu Gebote stehen, kämpfen."

Isaac Noa Mannheimer, who both favoured moderate reform and personified rabbinic Judaism in somewhat enlightened garb (ibid, 427–37). Graetz even claims that Bernays had a deeper, “prophetic” understanding of Judaism than Mendelssohn, because he recognized more clearly its historical function and apostolic role among the nations (ibid, 428, 431). It is Salomon L. Steinheim who is in this context explicitly called “German Philo” (ibid, 477). Graetz meant this both as a compliment and criticism. He is on the one hand impressed by what he identifies as Steinheim’s clear grasp of Judaism’s essence, namely its historical role vis-a-vis the nations. Steinheim is thus appreciated for using Kantian ideas in order to establish Judaism’s superiority over Christianity, for his appreciation of rabbinic Judaism and his concern about alienated contemporary Jews. At the same time, however, Graetz criticizes Steinheim’s neglect of halachic observance and ignorance of Hebrew (ibid, 481). He significantly suggests that these shortcomings brought the Jewish theologian closer to Christianity. As he puts it, it was no surprise that although Steinheim himself did not convert he was buried by his wife in a Christian cemetery. This comment indicates that Graetz considers such modern features as ignorance of Hebrew and insufficient halachic commitment as a betrayal of Judaism to Christianity. In the same way as Philo had in Antiquity become the forefather of Christianity, so does Modern Reform prepare the way for total assimilation into Christian Europe.

While Frankel’s views of Alexandrian Judaism have increasingly become positive, those of Graetz became more critical and ambivalent over time. It was the model of main-stream pious Judaism which allowed Frankel to overcome to some extent the opposition between Judaism and Hellenism. He could consequently integrate more and more Jewish Hellenistic thinkers into the framework of authentic Judaism and into the list of academic subjects deserving Jewish research. Graetz, by contrast, increasingly exchanged the integrative model of the Enlightenment by oppositional parameters of Christian scholarship. Although he was himself much influenced by Christian accents and perspectives, he attempted to avoid their theological conclusions by focussing on the early stages of Alexandrian Judaism. Philo, it was implied, could happily be left to the study of those embracing the “mystical world view” of which he had become the founding father.

A third, more popular perspective illuminates the process by which Alexandrian Judaism is integrated into modern Jewish scholarship. Maurice Wolff, a liberal rabbi officiating in Sweden after completing his doctoral studies at the universities of Berlin and Leipzig, discovers Philo in the late 1840s as a model for modern Jewish spirituality. Faithful to the ideals of the Enlightenment, Wolff appreciates Philo most enthusiastically among the Jewish scholars of the second generation. In contrast to the early Jost, however, he is keenly aware of Christian scholarship on the subject and explicitly challenges it. It is his explicit aim to extricate Philo from such perspectives and to render him in this way relevant to the broader Jewish public. Wolff’s conception of Philo develops in three stages.

In 1848 Wolff publishes a pioneering article on Philo in the last volume of *Sulamith*<sup>41</sup>. His approach is characterized by the interest he shares with the Enlightenment in acculturation and reconciliation of Judaism and general culture. He thus stresses that when Philo's pristine thoughts are separated from his often fanciful style, his humanism and rationalism become apparent. Wolff especially praises Philo's appreciation of the virtues and their contribution to man's spiritual improvement and imitation of God. These are seen as central Jewish values advocated also in rabbinic literature.

A year later, in 1849, Wolff publishes a book length study on Philo's philosophy<sup>42</sup>. The main purpose of this popular research is to defend Philo from a Jewish point of view against his treatment in Hegel's *Lectures on the History of Philosophy*. Within his overall dialectics of human culture Hegel had interpreted Philo's notion of God as Jewish, which meant for him wholly transcendent and thus inferior to Christianity. Wolff criticizes this interpretation of Philo, rightly insisting that his concept of God is not completely transcendent, but instead contains two features of immanence, namely the creation of the world and the Divine Logos<sup>43</sup>. Hegel had moreover presented Philo against the background of Gnosticism, stressing that preexistent matter is indeed a positive principle for Philo. Wolff correctly replies that matter is for Philo a neutral entity – a feature which precisely distinguishes him from Gnostic dualism<sup>44</sup>. Wolff overall insists that contrary to Hegel's claims Philo has already achieved – prior to Christianity – a felicitous synthesis of the competing Greek and Oriental principles. While thus accepting the notion of a binary opposition between Hellenism and Judaism, he has denied Christianity's claim to their reconciliation and instead accredited it to Philo.

In 1854 Wolff recommends Philo from the platform of the Jewish *Allgemeine Zeitung des Judenthums*<sup>45</sup>. He now praises him to the general public as a preacher of prophetic values. Parallel to the Biblical prophets Philo is said to have preferred devotion of the heart to cult sacrifices, stressing both religious experience and Jewish ethics. Wolff describes him as being totally immersed in the Divine Being and aiming at "höchste Gottesbegeisterung". This enables man to realize the Divine image within himself and to achieve true morality<sup>46</sup>. "It is high time", Wolff concludes, "that our spiritual life be improved so that we gain that deep inner spirituality which among Israel's great and wise teachers also Philo recommended so heartily."<sup>47</sup> These Romantically enriched interpretations of Philo are based on

<sup>41</sup> Maurice Wolff, *Sulamith* 9/1848 219–36. The first two pages as well as the title are missing from the microfilm copy available at the National Library in Jerusalem.

<sup>42</sup> Maurice Wolff, *Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten* (Leipzig 1849) (from now on abbreviated as: Philosophie).

<sup>43</sup> Ibid, 16–17, 26–27.

<sup>44</sup> Ibid, 23–24.

<sup>45</sup> Maurice Wolff, *Philonische Ideen über Gottesverehrung*, in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 18/1854, 358–61 (from now on abbreviated as: *Philonische Ideen*).

<sup>46</sup> Ibid, 358–60.

<sup>47</sup> Ibid, 359 "... Es ist hohe Zeit, dass es mit unserem religiösen Leben besser werde und wir

the ideas of the Enlightenment and aim at presenting Philo as an ancestor of Jewish spirituality. Although Wolff stresses the homogeneity in this respect of Ancient Judaism and refrains from contrasting Philo to Pharisaism, his approach resembles in important respects that of Jost. On the margins of *Wissenschaft des Judentums* both men attempted to reactivate the form of acculturation achieved by Alexandrian Judaism in general and by Philo in particular.

### The Scholarship on Alexandrian Judaism from 1865 onwards: institutionalization and proliferation

From 1865 onwards, two centrist institutions begin to promote the study of Alexandrian Judaism: the *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur*, headed by Ludwig Philippson et al., and the Breslau Seminary<sup>48</sup>. The *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur*, which aims at a general educated public, publishes in 1865 and 1870 a translation of Philo's works<sup>49</sup>. The editors explain their endeavour as a response to the recent recognition of Jewish Hellenistic works as an independent branch of Jewish literature. They moreover stress the relevance of this literature for modern Judaism. In their opinion, Jewish Hellenism truly integrated the Jewish and the Greek spirit – a process, in which both cultures were transformed and influenced each other. This kind of synthesis was later repeated in Medieval Spain and – in the editors' words – “gains a strong revival in recent times”<sup>50</sup>. The editors thus recommend Philo's works to the general Jewish public in the hope that they might find here stimulating ideas for their own identity. Indeed, Philo is presented as a direct predecessor of the moderate liberal path advocated by the editors. He is especially praised as an alternative to two negative extremes, namely the “exclusive reverence of the letter”, on the one hand, and wide-spread “frivolity” on the other<sup>51</sup>.

The more conservative Rabbinical Seminary at Breslau institutionalizes the study of Jewish Hellenism by gradually integrating it into the syllabus and producing two generations of leading scholars in the field. Nearly the whole first decade of the Seminary is marked by a complete separation of Jewish and Classical

zu der tiefen Innerlichkeit kommen, die unter den grossen, weisen Lehrern Israels auch Philo ans Herz legt.”

<sup>48</sup> At the *Hochschule für Jüdische Wissenschaften* in Berlin, on the other hand, Jewish Hellenism does not seem to have drawn much attention. See e.g. *Ham Steinthal*, *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze* (Berlin 1925, 3rd ed.).

<sup>49</sup> *Institut zur Förderung der israelitischen Literatur* (ed.), *Das Leben Moses von Philo von Alexandria* (from now on abbreviated as: *Moses*), in: *Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judentum und Juden in neuen Übertragungen und Sammlungen*, vol. 1 (Leipzig 1865); *idem*, *Philo des Alexandriners gesammelte Schriften*, *ibid*, vol. 3 (Leipzig 1870).

<sup>50</sup> *Moses*, *ibid*, Vorwort.

<sup>51</sup> *Ibid*, 15–16.

studies. Jacob Bernays and Manuel Joel, followed later by Jacob Freudenthal, teach only general Greek and Latin literature and history<sup>52</sup>. In 1863 Joel delivers for the first time a course on *Jewish Philosophy of Religion from Philo to Maimonides*. In 1871 the Seminary's advertisement of the *Lehmann'scher Prämienspreis* requires for the first time an essay on Philo. Significantly, nobody applies that year for the prize, which so far focused on rabbinic subjects. During the 1870s and 80s, however, the study of Hellenistic Judaism flourishes at the Seminary. From 1873 onwards it is principally taught by Freudenthal, who both delivers general survey courses and teaches more specialized subjects for advanced students.

Inspired by Frankel, the graduates and teachers of the Breslau Seminary produce most of the research on Jewish Hellenism during the 1870s and 80s. The Seminary's *Jahresberichte* become a central organ for the new discipline. These studies of Alexandrian Judaism can be clearly divided into two groups: those that remain loyal to Frankel's methodological and ideological approach and those that depart from it. Benjamin Ritter was the most important of Frankel's direct disciples continuing his work. Accepting his teacher's hypothesis of Palestinian superiority over Alexandria, Ritter takes a more positive approach to Philo and argues for his knowledge of Hebrew. Indeed, he integrates him into the system of Palestinian Halacha. His book *Philo und die Halacha* aims at showing Philo's agreements with the Palestinian schools<sup>53</sup>. Even more loyal to Frankel's position are Schmiedl, who criticizes Philo's allegory in the *Monatsschrift* of 1865<sup>54</sup>, and Rippner who describes Philo's theory of the Logos as confused and un-Jewish<sup>55</sup>.

Bernays and Freudenthal, on the other hand, both rather alienated from tradition and not ordained as rabbis, introduce a new perspective to the study of Alexandrian Judaism. Bernays remains unaffected by both Christian and Orthodox agendas to the extent that he does not even justify the authentic Jewishness of Alexandrian Judaism. He argues in his few essays on Jewish rather than purely classical subjects for the great fluidity of the boundaries between Judaism and Hellenism<sup>56</sup>. He shows that the author of a work hitherto attributed to Philo is

<sup>52</sup> See: Jahresbericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung (1856–68), from now on abbreviated as: Breslau Jahresbericht.

<sup>53</sup> Bernhard Ritter, *Philo und die Halacha*. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus (Leipzig 1879).

<sup>54</sup> A. Schmiedl, Zur Geschichte der allegorischen Schriftauslegung, in: MGWJ 14 (1865) 296–306, 335–46.

<sup>55</sup> Benjamin Rippner, Über die Ursprünge des Philonischen Logos, in: MGWJ 20 (1872) 289–305. Note that Rippner saw himself as a follower of Mendelssohn, whom he places in the conservative camp, *idem*, Moses Mendelssohn. Ein Vortrag (Leipzig 1879).

<sup>56</sup> Note that also Manuel Joel investigates Philo. He integrates him into his history of philosophy, where he emphasizes his reconciliation of the Bible with Stoic thought, as well as Philo's subsequent influence on the Church Fathers. See: *Manual Joel*, Über einige geschichtliche Beziehungen des Philonischen Systems, in: MGWJ 12 (1863) 19–31; *idem*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, vol. I (Breslau 1876) 53–67; *idem*, Blicke in die Religionsgeschichte, vol. I (Breslau 1880) 143–44.

actually a non-Jew, while the phocylides so far regarded as a non-Jew is indeed Jewish<sup>57</sup>. He thus assumes the deep respect for Judaism on the part of a non-Jew. The Jew, on the other hand, is identified as Jewish only by virtue of his references to some Biblical laws and despite the fact that he lacks a sense of Jewish distinction from other nations. For Bernays, being Jewish – both in Antiquity and modernity – does not necessarily imply segregation or opposition to the Gentile environment.

Continuing Bernays' approach, Freudenthal focuses his research more specifically on pre-philonic Alexandrian Judaism. He readdresses the issue of an assumed opposition between Judaism and Hellenism, challenging Frankel's earlier approach both by stressing their harmonious coexistence and the dominant position of Alexandria. In 1869 Freudenthal publishes a detailed study of IV Maccabees, which points to the successful amalgamation of Judaism and Hellenism<sup>58</sup>. This work of the diaspora is said to have reconciled the tensions between the two cultures, which had violently clashed in Palestine. Freudenthal thus concludes that the author is a proud believer, while cherishing at the same time a Greek sense of aesthetics and using Hellenistic rhetorics (ibid, 115).

A few years later Freudenthal's *Hellenistische Studien* explicitly challenge Frankel's method and view of Hellenistic Judaism as inauthentic. In his study of Eupolemus and Artapanus he shows how the authors' assimilation of foreign traditions was fully compatible with their Jewish identity and did not at all diminish their Jewish national pride<sup>59</sup>. Freudenthal moreover reopens the question of Alexandrian exegesis in relation to Palestine<sup>60</sup>. One has to take into account, he insists, that Jewish Egyptian literature precedes the written Palestinian sources. Hellenistic exegetes have furthermore drawn on Palestinian and Greek sources, both of which they independently develop further. Freudenthal speaks in this context about "Hellenistic Midrash" and demands its appreciation as an independent creation. He even raises the possibility that Hellenistic Midrash from Egypt influenced rabbinic literature. Such influence is all the more plausible in his opinion because of the high degree of Hellenization throughout Palestine. While he stresses that generalizations must be avoided, each case demanding an individual examination, he suggests that the allegorization of Scripture in Palestine is an import from Egypt (ibid, 74). The motif of the Androgynous is furthermore shown to have been a Platonic tradition which was adapted by Philo to the Biblical story of Adam's creation and then transmitted to Palestine. In this way, Freudenthal also provides an alternative approach to the work of Michael Sachs and Julius

<sup>57</sup> *Jacob Bernays*, Über die unter Philo's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1882, Berlin 1883); *idem*, Über das Phokylideische Gedicht. Ein Beitrag zur hellenistischen Literatur (Breslau Jahresbericht 1856).

<sup>58</sup> *Jacob Freudenthal*, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch) (Breslau Jahresbericht 1869).

<sup>59</sup> *Idem*, Hellenistische Studien, Heft II (Breslau Jahresbericht 1875) 105–218.

<sup>60</sup> *Idem*, Hellenistische Studien, Heft I (Breslau Jahresbericht 1874) 66–68.

Fürst, who study Greek influence on rabbinic sources without taking Jewish Hellenism into account<sup>61</sup>.

Towards the end of the century, when all extant works of Philo begin to be translated and published in a critical edition by Leopold Cohn and Paul Wendland<sup>62</sup>, studies on this most challenging representative of Jewish Hellenism proliferate. Most of them are produced by academically trained rabbis, who synthesize and elaborate the themes which have guided Jewish scholarship thus far. In 1884, S. Weisse, a rabbi of centre-conservative views, publishes a book which compares Philo to Maimonides<sup>63</sup>. His perspective is informed by the fact that – in his words – both “made a systematic attempt to reconcile positive faith with philosophy”. He stresses that both relied on allegorical exegesis, but suggests that in the case of Philo this sometimes lead to inadvertent abandonment of “positive Judaism”. In 1891 Max Freudenthal publishes a study of Philo’s epistemology, in which he describes him as an eclectic of mystical tendencies. He especially appreciates him as a convinced humanist, who aimed at the “Verschmelzung zweier eigenartiger Bildungsströme”<sup>64</sup>. A year later appears rabbi Dr. Meyer Dienstfertig’s book on prophecy in the first century of the common Era, which identifies Philo as the “father of mysticism”<sup>65</sup>. In 1895, Salomon Tiktin publishes his doctoral thesis on Philo’s theory of the virtues, which shows in detail how Philo was a believing Jew as well as a follower of Greek philosophy<sup>66</sup>. In 1900 Jakob Horowitz, the Polish born centre orthodox rabbi of Frankfurt, publishes a book on the Platonic influences on Philo’s theory of creation<sup>67</sup>. Faithful to Frankel’s approach, he argues for the exclusively Hellenic character of Philo’s thought and does not even address the issue of his place within Judaism. Finally, at the beginning of the 20th century, Leopold Treitel begins to publish a series of extended essays on Philo, showing that his appeal to the nations did not imply an abrogation of the law, but rather to the contrary its wider dissemination and thus affirmation<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> *Michael Sachs*, *Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung* (Berlin 1852); *Julius Fürst*, *Glossarium Graeco-Hebraeum oder der griechische Wörschatz der jüdischen Midraschwerke* (Strassburg 1890); *idem*, *Zur Erklärung griechischer Lehnwörter im Talmud und Midrasch*, in: *MGWJ* 38 (1894) 305–11.

<sup>62</sup> Leopold Cohn und Paul Wendland, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* (Reimer 1896–1915).

<sup>63</sup> S. Weisse, *Philo von Alexandrien und Moses Maimonides* (Dessau 1884).

<sup>64</sup> *Max Freudenthal*, *Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria* (Berlin 1891) 1. Freudenthal admits that Philo was less sophisticated on purely theoretical issues, which he tended to link to psychology and ethics.

<sup>65</sup> *Meyer Dienstfertig*, *Die Prophetologie in der Religionsphilosophie des ersten nachchristlichen Jahrhunderts* (Breslau 1882).

<sup>66</sup> *Salomon Tiktin*, *Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philon von Alexandrien* (Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Breslau 1895).

<sup>67</sup> *Jakob Horowitz*, *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung* (Marburg 1900).

<sup>68</sup> *Leopold Treitel*, *Der Nomos, insbesondere Sabbat und Feste in philonischer Bedeutung*, in: *MGWJ* 47 (1903) 214–31, 399–417, 490–514; *idem*, *Die religiöse und kulturgeschichtliche Stellung Philos*, *Theologische Studien und Kritiken* 3 (1904) 380–401.



The study of Philo makes an entrée also into Viennese circles. Moritz Friedländer (1844–1919), a Hungarian born educator and scholar who abandoned a rabbinic career because of his liberalism, publishes several volumes on Judaism during the Second Temple. He gives special emphasis to the role of Jewish Hellenism in the emergence of Christianity<sup>69</sup>, beginning his work in 1880 with a translation and annotation of a Philonic treatise<sup>70</sup>. Combining the perspective of Christian and Jewish liberal scholarship, Friedländer writes in order to draw Jewish attention to a neglected author, whose thoughts on Judaism remain in his opinion unparalleled in their beauty, nobility and depth (ibid, II). He especially praises Philo for subordinating the law to the spirit and pointing to Judaism's universal, prophetic and humanistic principles. In contrast to his Palestinian brethren, Friedländer suggests, Philo was thus able to liberate himself from national narrow-mindedness and to reach a higher level of spirituality, which he transmitted to the nations (ibid, VI-IX). Friedländer has clearly adopted here the Christian view of a spiritual progress from Palestinian to Alexandrian Judaism, whose universality and assumed abrogation of the law he admires. At the same time, however, he identifies Philo as unquestionably Jewish, presenting him to his contemporaries as a model for their own identity. He is able to do so, because he conceives of both pairs Hellenism and Judaism, and Christianity and enlightened Judaism as congenial systems with no inherent tension.

Even Adolf Jellinek, who cherishes no particular interest in Jewish Hellenism, supports Friedländer's views, while however rejecting his harsh criticism of Palestinian Judaism (ibid, 65–71). Jellinek emphasizes that whenever Judaism has been liberated from its national boundaries it revived prophetic universalism. This truth, proven already in Ancient Alexandria, expresses itself in Modernity, too. Indeed, Jellinek insists that since the time of Mendelssohn and Lessing "the genius of Philo hovers over Europe" (ibid, 71).

## Summary and Conclusion

The history of Jewish scholarship on Alexandrian Judaism has revealed a complex picture which tells of acculturation and attempts to define Jewish identity in nineteenth century Germany. At the hidden centre of these academic discussions stands the issue of Judaism's relationship to both Christianity and modernization, which were in nineteenth century Europe intimately linked.

<sup>69</sup> See especially: *Moritz Friedländer*, *Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums* (Wien 1897); *idem*, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen 1898); *idem*, *Die Religiösen Bewegungen innerhalb des Judenthums im Zeitalter Jesu* (Wien 1905).

<sup>70</sup> *Moritz Friedländer*, *Über die Philanthropie des mosaischen Gesetzes. Von Philo. Übersetzt und erläutert* (Wien 1880).

Alexandrian Judaism receives increasingly more attention by Jewish scholars towards the end of the century even being addressed by orthodox rabbis. A positive interest in Jewish Alexandria is initially visible in I. M. Jost's writings, which combine a new historiographical approach with a firm commitment to the values of the Emancipation. His liberal orientation, as yet uninfluenced by Christian perspectives, is characterized by the absence of a conflict between Judaism and Hellenism. Indeed, Jost identifies Philo as an exemplary model for acculturation leading to a rational reformulation of Judaism's principles.

*Wissenschaft des Judentums* proper, however, is ushered in on the basis of the Christian oppositional model, which assigns Hellenistic Judaism an important transitional role in the dialectics of spiritual progress. This approach presented a considerable challenge, both stimulating interest in the subject but also arousing deep Jewish ambivalence about Jewish figures thus appropriated by Christian theology. This ambivalence and oppositional view of Judaism and Hellenism were overcome to varying degrees by applying either of two integrative models: Frankel's hierarchical model of Palestinian mainstream Judaism to which increasing numbers of Alexandrian Jews – except Philo – could be subordinated and the universal model of the Enlightenment. The latter had been partly used by Graetz, wholeheartedly embraced by Wolff and subsequently became the basis of much research by liberal Jews in the second half of the nineteenth century.

While Jewish scholarship on Alexandrian Judaism thus adopted Christian themes and concerns, it has created its own cultural subtext. Christian scholars needed to define more precisely the relationship between Judaism, Hellenism and Christianity so as to clarify their own identity in Modern Europe. They chose Hellenism as the root of their Christian heritage, while defining Judaism as the Other from which Christianity emerged and transcended. Jewish scholars also needed to define the relationship between Judaism, Hellenism and Christianity in order to clarify their own identity. Yet for them this meant to describe Judaism in relation to the majority culture. Thus Jewish scholars, too, associated Hellenism with general culture, often stressing its universal and rational aspects, but usually well aware of its Christian dimension. The integration of Judaism and Hellenism in Ancient Alexandria moreover became a paradigm for acculturation, modernization and pluralism within Judaism. These aspects were unique to the Jewish discussion and distinguished it rather clearly from Christian approaches.

In this context, it is not surprising that orthodox scholars took little interest in Alexandrian Judaism and did not have any formative impact on its study among Jews. Wishing to establish rabbinic culture in its orthodox interpretation as the only authentic form of Judaism, they were naturally not interested in either modernization or pluralism. Equally significant, however, is the lack of serious interest on the part of Abraham Geiger<sup>71</sup>. In some ways we might have expected him to

<sup>71</sup> See Geiger's passing references to Alexandrian Judaism in the following places: *Abraham Geiger, Das Judentum und seine Geschichte* (Breslau 1940) 78–92; *idem, Berührungen der Bibel und des Judenthums mit dem classischen Alterthume und dessen Ausläufern*, in: Jü-

embrace Jewish Alexandria as a model for his own Reform programme. He does not do so, it seems, because he takes the Bible – and not the Talmud – to be the authentic basis of Judaism in its historical development. Alexandrian Judaism therefore lacks importance as a significant alternative to rabbinic authority.

Finally, 20th century scholarship repeats the patterns of the 19th century, somewhat gravitating towards conservative positions. Countries with strong Jewish liberal traditions, such as America, have significantly produced much of the research on Alexandrian Judaism, while the subject has been almost entirely neglected in Israel<sup>72</sup>. This situation will only change as a result of profound cultural transformations.

dische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 4 (1866) 51–67; *idem*, Die Geschichte der Zweiten Tempelperiode und deren Behandlung, *ibid*, 6 (1888) 247–79; *idem*, Entstehung des Christenthums, *ibid*, 11 (1875) 8–17; *idem*, Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums, edited by *Ludwig Geiger* (Berlin 1875).

<sup>72</sup> An exception to this rule is especially Yehoshua Guttman. A more characteristic transformation of a German-Jewish Philo scholar seems to be Isaac Heinemann, who upon arrival in Israel began to write in Hebrew about rabbinic Midrash.

Daniel R. Schwartz

## From the Maccabees to Masada: On Diasporan Historiography of the Second Temple Period

Around the time Prof. Oppenheimer invited me to this conference, I was preparing the introduction to my translation of II Maccabees, and had come to the part where I was going to characterize II Maccabees as a typical instance of diasporan historiography. I was thinking, first of all, about the comparison of such passages as I Macc 1:20–23 with II Macc 5:15–16, which both describe Antiochus IV Epiphanes' robbery of the Temple of Jerusalem:

*I Macc 1:20–23:* He went up against Israel and came to Jerusalem with a strong force. He arrogantly entered the sanctuary and took the golden altar, the lampstand for the light, and all its utensils. He took also the table for the bread of the Presence, the cups for drink offerings, the bowls, the golden censers, the curtain, the crowns, and the gold decoration on the front of the temple; he stripped it all off. He took the silver and the gold, and the costly utensils... (Revised Standard Version)

*II Macc 5:15–16:* Not content with this (i.e., slaughter and enslavement), Antiochus dared to enter the most holy temple in all the world, guided by Menelaus, who had become a traitor both to the laws and to his country. He took the holy vessels with his polluted hands, and swept away with profane hands the votive offerings which other kings had made to enhance the glory and honor of the place. (RSV)

Here II Maccabees offers two obvious and standard contrasts between Palestinian works and diasporan ones, as well as two more subtle ones. The obvious ones are, first, its short and vague allusion to "holy vessels" which, in contrast to the detailed list in I Maccabees, exemplifies a diasporan lack of interest in the sacrificial cult; and, second, its emphasis on the benevolence of Gentile kings, which illustrates a familiar and necessary theme of Diaspora historiography (contrast I Macc 1:1–10, where all Gentile kings are simply wicked). As for the two more subtle points, it seems, as I will suggest below, that II Maccabees' emphasis – here and elsewhere – on the individual Jewish traitor, and its characterization of such a traitor as one not only to his country but also to its laws, are especially characteristic of diasporan works. And, of course, there are also other aspects of II Maccabees, not illustrated in the passage cited here, which seem quite clearly to be typically diasporan; thus, for example, the lionization of martyrs.

So, to return: at this point of my introduction to II Maccabees I left a footnote for bibliography about the general category of diaspora historiography, assuming

I would find, in the standard works on Jewish historiography in general or on ancient Jewish historiography in particular, some relevant discussion which I could cite. In fact, however, after much work in the library, and numerous conversations with colleagues, I was quite surprised to discover that the category, as such, seems not to have been developed – although I will be grateful to anyone who can correct that impression. While there is of course much literature on historiography produced in the diaspora, I have found no attempt to characterize it as such and to see what that *means*. What I did find, however, is that much of what I see as typically *galuti* in literature of the Second Temple period reminds my colleagues of things they see in medieval and modern Jewish historiography – a fact which reinforces my impression, that such a genre is indeed a real and useful category, perhaps, in fact, one which we take for granted, but which it might be worthwhile to spell out. So I decided to seize the opportunity of Prof. Oppenheimer's invitation and make a stab at such an approach.

To clarify what is new here, we should point out that this approach comes in the wake of an earlier one. Namely, it used to be thought that a cultural category, "Hellenism", corresponded to a geographical category, so "Hellenistic Judaism" was "Diasporan Judaism", i.e., Judaism in lands outside of Palestine, especially from regions to its west. Thus, for our most relevant example, Schürer – beginning with the second (1886–1890) edition of his handbook, which was the first to include a survey of Jewish literature – divided it between "Die palästinensisch-jüdische Literatur" (§ 32) and "Die hellenistisch-jüdische Literatur" (§ 33). But already Schürer himself, as others of his generation, emphasized that the categories were not precise and mutually exclusive: "Es hat palästinensisches Judenthum auch ausserhalb Palästina's gegeben, wie umgekehrt auch hellenistisches Judenthum in Palästina" (p. 576)<sup>1</sup>. Nevertheless, he viewed the distinction as generally correct, and it maintained itself for decades; one book after another built on this same distinction. More recently however, and especially due to the work of Martin Hengel, the notion that the contrast of Hellenism and Palestine is a useful and appropriate way of organizing the literature of the Second Temple period has become even more doubtful. Hence, the revised English Schürer replaced it with a new one, one which distinguishes "Jewish Literature Composed in Hebrew or Aramaic" (§ 32) from "Jewish Literature Composed in Greek" (§ 33).

This is definitely a simpler distinction, and one which avoids such anomalies as dealing with Josephus and Justus in the chapter on Jewish literature which isn't Palestinian, or – only slightly less anomalously – dealing with Judith and Ben Sira

<sup>1</sup> So too, a few years earlier: "...so müssen wir uns hüten, den Gegensatz des Palästinischen und des Hellenistischen zu überspannen [;] man war einander weder so unbekannt noch so feindselig als dies bisweilen dargestellt worden ist". Carl Siegfried, *Der jüdische Hellenismus*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 15 (1875) 483. This article by Siegfried (465–489) was written apropos of the appearance of *Jakob Freudenthal*, *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke* (Hellenistische Studien, 1–2; Breslau 1875), where 128–130 similarly emphasize that Hellenism was widespread even among nationalist Jews in Palestine of the Hasmonean period.

in the chapter on Jewish literature which isn't Hellenistic. But this solution also entails a loss, for the original Schürer at least tried to characterize types of Judaism and, accordingly, to categorize ancient Jewish literature according to some meaningful categories. The new Schürer gives a categorization which can more responsibly be defended, but how meaningful is it?

But we can't return to Schürer's original typology, for it has eroded completely. He defined his types quite clearly:

Wir verstehen unter der palästinensisch-jüdischen Literatur diejenige, welche im Wesentlichen (aber auch nur im Wesentlichen) den Standpunkt des pharisäischen Judenthums vertritt, wie es in Palästina sich ausgebildet hat; unter der hellenistisch-jüdischen diejenige, welche entweder in der Form oder im Inhalt in irgendwie bemerkenswerther Weise hellenistische Beeinflussung zeigt. (p. 576)

We have already noted the erosion of the notion that Hellenism was found among Jews only outside of Palestine; to this we may add the erosion of the notions that Pharisaic Judaism was untouched "in any remarkable fashion" by Hellenism and that Pharisaic Judaism may be assumed to be characteristic of Palestinian Jews in general<sup>2</sup>. Moreover, it has also become unfashionable, or unrespectable, to portray Pharisaic Judaism in such an un-Christian way as Schürer did in his chapter on "Das Leben unter dem Gesetze", so there is no longer much Christian profit in holding onto the notion of a Pharisaic monopoly on Palestine<sup>3</sup>. That chapter too, now called "Life and the Law", was heavily rewritten in the new Schürer, and I submit that the change goes hand in hand with the other one, which prefers to divide up the literature according to language rather than anything having to do with its essence.

Perhaps that is good enough for a handbook. But recent developments in our notions concerning Hellenism and Pharisaism should not lead us to abandon all efforts to categorize our literature in meaningful ways. Indeed, that quest has not been abandoned, and has proceeded on several fronts; especially Qumran scholars seem concerned to devote much attention to categorizing their texts, perhaps because they are so numerous. Insofar as historiography is concerned, however, not too much progress has been made. Thus, for example, about thirty-five years ago my late teacher, Menahem Stern, began a study of Josephus' historical writing by stating that all of Jewish historiography of the Second Temple period may be divided among those works, such as I Maccabees, which continued the biblical tradition, and those others such as II Maccabees and Josephus, which imitated Hellenistic models; twenty years later, in what remains today the standard survey of Jewish historiography in our period, Harold Attridge began precisely the same

<sup>2</sup> For an especially seminal contribution to the erosion of all three views, see *Morton Smith*, *Palestinian Judaism in the First Century*, in: *Israel: Its Role in Civilization* (ed. *Moshe Davis*; New York 1956) 67–81. On the twentieth century vicissitudes of the notion of Pharisaic hegemony, see *Daniel R. Schwartz*, *MMT, Josephus and the Pharisees*, in: *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (SBL Symposium Series 2, ed. *John Kampen* and *Moshe J. Bernstein*; Atlanta 1996) 67–74.

<sup>3</sup> See the literature cited *ibid.* 68, n. 3.

way<sup>4</sup>. Indeed, this is a categorization which is both more defensible than the Hellenistic-Palestinian one and yet more meaningful than the one according to language. However, the question of biblical or non-biblical models is not a simple one, for however biblicalizing I Maccabees may be, it is nevertheless true – as C.L.W. Grimm pointed out well over a century ago – that “in einem nicht unwesentlichen Punkt” I Maccabees differs from biblical historiography, namely, in that God is hardly involved in its story<sup>5</sup>. If you believe God’s involvement in the story is the *sine qua non* of biblical historiography, then just how biblical is I Maccabees? And what then shall we say of II Maccabees, where God is involved – at times very graphically – everywhere you look<sup>6</sup>?

The most concerted effort in recent years to discuss the genres of Jewish historiography in our period is that of Gregory Sterling; focusing on Josephus and Luke-Acts, he posited the genre “apologetic historiography”<sup>7</sup>. Indeed, this is quite a useful category, just as his book is quite a useful one. However, “apologetic” is quite a broad term; we could not use it, for example, to say anything useful about the obvious differences between I and II Maccabees, for each is an apology for something, be it the Hasmonean dynasty or Judaism. Nor, even, could it be used to say something about the differences between Josephus’ *War* and his *Antiquities*, for both are equally apologetic on behalf of the Jewish people. But there are important differences between First and Second Maccabees, and between Josephus’ *War* and his *Antiquities*, and to a large extent they may, I believe, be captured by their analysis as diasporan or non-diasporan works. What we must do, basically, is return to the fundamental political sense of these terms, instead of using them – as Schürer did – as cultural terms. We need to think about the meaning, for historiography, of the difference between writing in, and for, Jewish communities which enjoy sovereignty and those which do not.

There is, of course, no problem in defining First and Second Maccabees as, respectively, Palestinian and diasporan works. The notion, however, that Josephus’ *War* is to be viewed as essentially Palestinian, as opposed to *Antiquities* which is to be viewed as diasporan, will certainly surprise some people, and, therefore, it is in need of justification. After all, everyone knows that *War* is a very Hellenistic

<sup>4</sup> Menahem Stern, *Josephus’ Way of Writing History* (1963), in: *idem*, *Studies in Jewish History: The Second Temple Period* (ed. Moshe Amit, Isaiah Gafni and Moshe David Herr; Jerusalem 1991) 408 (in Hebrew); Harold W. Attridge, *Historiography*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period* (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* 2/2, ed. Michael E. Stone; Assen, Philadelphia 1984) 157.

<sup>5</sup> Carl Ludwig Wilibald Grimm, *Das erste Buch der Maccabäer. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments* 3 (Leipzig 1853) xvii-xviii. I have developed this topic in the paper mentioned in the next note.

<sup>6</sup> See my article *On Something Biblical about II Maccabees*, in: *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Proceedings of the 1996 Orion Center Conference, Jerusalem; ed. Esther G. Chazon and Michael E. Stone; Leiden 1998) 223–232.

<sup>7</sup> Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (*Supplements to Novum Testamentum* 64; Leiden 1992).

book; indeed, one of the view scholars to compare *War* and II Maccabees in detail, Giorgio Jossa, took it to be obvious and natural that *War* shows much more Greek influence than II Maccabees<sup>8</sup>. Again, it is usually, and correctly, noted that *Antiquities* is dedicated to defending the Jewish people against its detractors, as is also *Contra Apionem* – Josephus' other major work of the nineties. And this even expresses itself, at times, in the form of anti-Herodian rewriting in the *Antiquities*, writing which necessarily redounds to the glory of the Hasmoneans<sup>9</sup>, the Jewish national line which Herod nearly eradicated but from which, on the other hand, Josephus of the nineties was now claiming descent (*Vita* 1–5; *Ant.* 16.187). How, then, could one claim that *War* is Palestinian and *Antiquities* – diasporan?

To begin with, let us recall, on the negative side, that we have rejected the notion that the alternative Hellenistic/non-Hellenistic is equivalent to diasporan/non-diasporan. And as for *Antiquities* and *Contra Apionem* being pro-Jewish, or even nationalistic, no reader of Second or Third Maccabees, or of Philo's *Legatio* or *In Flaccum*, could suppose that those adjectives cannot apply to diasporan historiography. And on the positive side, let us also recall that *War* was written by a Judean general within a decade of his capture, and was originally written in Aramaic; *Antiquities*, in contrast, was composed in Greek by a Jew who had lived in the imperial capital for two decades.

Next, we should recall that *Antiquities* has already been shown, in various ways, to be diasporan. Take, for example, Isaiah Gafni's analysis of the way Josephus, in *Antiquities*, rewrote I Maccabees so as to move the accent to *dying* for Judaism, in trying times, instead of *fighting* for it<sup>10</sup>. Dying for their religion is something Jews can do anywhere; fighting is something which goes hand and hand with a Jewish state. By emphasizing Jewish martyrs, *Antiquities* is like II Maccabees; I Maccabees, in contrast, lionizes those who fought for Judaism, while those who died for it, passively, are certainly pious but they don't bring salvation. Thus, for example, the martyrs who get most of two chapters (6–7) in II Maccabees get only four verses in I Maccabees, where they serve as a foil, at the end of Chapter 1 (vv. 60–63), for the salvation which begins with the appearance of the Hasmoneans at the beginning of Chapter 2. Similarly, while II Maccabees frequently underlines the sanctity of the Sabbath and intimates that warfare is forbidden upon it (5:25–26; 8:26; 12:38; 15:2–3), in I Maccabees it is the naive, if pious, who refuse to fight on the Sabbath and therefore die (I Macc 2:32–38), while the Hasmonean warriors realistically decide to fight in self-defense on the Sabbath (ibid. vv. 39–41).

<sup>8</sup> Giorgio Jossa, La storiografia giudeo-ellenistica: Il secondo libro dei Maccabei e la Guerra giudaica di Flavio Giuseppe, in: La storiografia della Bibbia (Atti della XXVIII Settimana Biblica; Bologna 1986) 93–102 (p. 94: "Ma l'influenza greca è evidente in entrambi, in Flavio Giuseppe naturalmente molto più che nel libro dei Maccabei.").

<sup>9</sup> See Gideon Fuks, Josephus and the Hasmoneans, in: Journal of Jewish Studies 41 (1980) 166–176. Cf. Daniel R. Schwartz, Josephus on Hyrcanus II, in: Josephus and the History of the Greco-Roman Period (Studia Post-Biblica 41, (ed.) Fausto Parente and Joseph Sievers; Leiden 1994) 210–232.

<sup>10</sup> Isaiah M. Gafni, Josephus and I Maccabees, in: Josephus, the Bible, and History (ed. Louis H. Feldman and Gohhei Hata; Detroit 1989) 124–125.



Similarly, it seems that Josephus, in *Antiquities*, strove to separate religion and state in a way which, while typical of the diaspora, did not at all fit the realities of the Judaea, which he was describing – and which he correctly depicted in *War*<sup>11</sup>. Thus, time and time again in *Antiquities* 20 he describes religious figures who apparently pose no real threat to Roman rule, but are nevertheless pursued and stamped out, with Josephus' approval, by the Roman governors. In the parallels in *War*, in contrast, the real threat to the state, posed by this religious figures, was spelled out; Josephus sanitized – that is, diasporized – the stories for *Antiquities*.

Next, reverting again to the *Antiquities* rewriting of I Maccabees, for *what* do Jews fight and die? Here again, Gafni has pointed the way, underlining the way the law is played up in Josephus' rewriting of I Maccabees<sup>12</sup>. Where I Maccabees doesn't mention it, or mentions something else, Josephus speaks of the *law*. Now this, at first glance, need not be diasporan; the Torah is always the hallmark of Judaism. Nevertheless, it is the case that it is more prominent in *Antiquities* than it is in the *War* – just as it is more prominent in II Maccabees than in I Maccabees, including in the passage with which we began, which, as we noted, characterizes Menelaus as a traitor not only to his country but also to the *laws* (cf. Paul in Acts 28:17). Indeed, it has been shown that II Maccabees takes care to portray the laws of Judaism as if they were those of a Jewish *city*<sup>13</sup>. Jews πολιτεύεσθαι according to the laws of Judaism, according to this book (6:1; 11:25), which is positively bracketed by the notion of Jerusalem as the Jews' city (3:1; 15:37), as they do according to III Maccabees (3:4), just as Philo and *Antiquities* time and time again consider the Jews' laws as their πολιτεία<sup>14</sup>. But in his recent work on Josephus' view of Jewish law, Bernd Schroeder has emphasized the relative marginality of Jewish law in *War*, as opposed to Josephus' later works<sup>15</sup>. Correspondingly, a check of the concordance reveals that πολιτεία is used in *War* only three times and none of them with reference to the Jewish religion; πολίτευμα is used in *Antiquities* and *Against Apion* but never in *War*; and πολιτεύω – twenty-six times in *Antiquities*, thrice in *Vita*, but only once in *War*, in a passage where the text is in fact doubtful (1.513)<sup>16</sup>. In the two decades or so between *War* and his other three books, Josephus learned to talk like a diasporan Jew.

<sup>11</sup> For this paragraph, see Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 60, Tübingen 1992) 29–34.

<sup>12</sup> See Gafni, (above, n. 10) 121–123.

<sup>13</sup> See B. Renaud, *La loi et les lois dans les livres des Maccabées*, in: *Revue biblique* 68 (1961) 55–67; D. R. Schwartz, *Scripta Classica Israelica* 17 (1998) 250–251.

<sup>14</sup> On their usage, see Aryeh Kasher, *The Jews of Hellenistic and Roman Egypt* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 7, Tübingen 1985) 358–364.

<sup>15</sup> Bernd Schröder, *Die "väterlichen Gesetze": Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 53, Tübingen 1996) 52, 128, 152–156.

<sup>16</sup> Karl Heinrich Rengstorff (ed.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 3 (Leiden 1979) 474–476.

As an example of this difference between Josephus' two works, let us take his accounts of Pompey's conquest of the Temple in 63 BCE. In *War* 1.145–147, Josephus reports that Pompey's troops found it difficult to build siegeworks, due to Jewish opposition, and indeed might never have succeeded, had they not taken advantage of the Jewish abstention from manual work on the Sabbath “due to religious scruples” (διὰ τὴν θρησκείαν). Then, in § 148, the Romans are said to have been full of admiration for the way the Jews persevered in their θρησκεία despite the weapons flying about. Finally, in § 150 (after the Romans broke into the Temple courts), the priests are said to have been killed while continuing their θρησκεία, for they put the θεραπεία of the Deity above their own salvation. That is, *War* bespeaks a view of the cult not as an aspect of Law (which is never mentioned in this narrative) but, rather, as independently important.

In the parallel at *Ant.* 14.63, in contrast, it is the Jewish law (νόμος) which forbids fighting on the Sabbath; in § 65 the priests' perseverance in the sacrificial cult is presented as evidence of the Jews' piety (εὐσέβεια) and observance of their laws (τῶν νόμων); and § 67 says that the priests thought it was better to suffer beside the altar than to violate any of the νόμια. Thus, just as *War* has no reference here to νόμος or νόμια or anything similar, so too *Antiquities* has no θρησκεία or θεραπεία. The contrast is one of the first of those with which we began, between I Maccabees and II Maccabees. And it is the same contrast which one finds in the Mishnah between the words of Simon the Just at the outset of the first chapter of Avot, and those of Simon ben Gamaliel at the close of that chapter: the former, as Palestinian as one can be (a high priest!), counts the Temple cult among the pillars of the world, while the latter already evinces a diasporan point of view<sup>17</sup> and envisions a Jewish world based on portable values only (law, truth and peace).

To return to Josephus on 63 BCE: these parallel accounts also illustrate another point about diasporan historiography. At *Ant.* 14.70, Josephus says that in the carnage when the Romans entered the Temple, some Jews were slain by the Romans, others by each other. The latter, in context, sounds like it refers either to the result of confusion – a frequent motif in battle scenes – or to mutual killing à la Masada, so as to avoid death at Roman hands or enslavement. In his note to the Loeb edition here, however, Ralph Marcus clarified otherwise: “That is, by Jews of the opposite faction, as we are told in *B.J.* i.150.” Indeed, where *Antiquities* has ὑπ' ἀλλήλων ἀνηροῦντο, *War* has ὑπὸ τῶν ὁμοφύλων ἀντιστασιαστῶν ἀνηροῦντο.

Now, historically speaking, it is not so clear that Marcus is right. His note presumes that what *War* says is true and that Josephus has deviated from that truth, in *Antiquities*, whether due to sloppy writing or, perhaps, so as to avoid the nasty truth<sup>18</sup>. In fact, however, it often seems that *Antiquities* hews closely to Josephus'

<sup>17</sup> This is a good example of the point that one can be diasporan even in Palestine; what matters is sovereignty (or the illusion of it). Cf. Schwartz, (above, n. 11) 42, n. 38.

<sup>18</sup> For an obvious case of a similar move, in this context, note how the diasporan Josippon (ch. 36; ed. Flusser, 158) simply skipped Hegesippus' whole account of this episode (ch. 1.16; ed. Ussani, 27), which – as might be expected from a Christian work – had developed, even more than Josephus' *War* here, the theme of Jews being killed by their Jewish enemies.

original source (here, Nicolas – cited in 14.68), while Josephus' assistants, who helped him in preparing *War* (see *Against Apion* 1.50), spiced the source up; hence, perhaps they – and not historical truth – are at the bottom of the fraternal murder mentioned in *War*<sup>19</sup>. But this historical issue isn't our problem now. What is important is that, one way or another, the *War* story here fits in with a general characteristic of that work, as emphasized especially by Tessa Rajak<sup>20</sup>: the portrayal of Jewish history as one shot through with inner-Jewish civil dissension, *stasis* between parties of Jews. *Antiquities* does not; the *stasis* in this period is between two *individuals*: Hyrcanus II and Aristobulus II<sup>21</sup>.

Now this contrast corresponds perfectly to a major difference between I Maccabees and II Maccabees. For the Palestinian work portrays its Jewish villains as being organized and numerous (I Macc 1:11–15, 43). Indeed, the Hasmoneans begin their career by killing a Jewish renegade (I Macc 2:23–24), and follow up their successes against the Greeks by striking down sinners and lawless men, forcibly circumcising Jewish boys (i.e., against the wishes of their parents), hunting down “arrogant men”, etc. (vv. 44–47). In II Maccabees, however, we hear of no such party; the Jewish villains of II Maccabees are – as noted above in connection with II Macc 5:16 – wicked *individuals* (Simon, Jason, Menelaus, Lysimachus, Alcimus), and – with only a few exceptions (4:40; 5:5) – one must work quite hard, between the lines, to discover that they had supporters<sup>22</sup>. Rather, the trouble-makers are portrayed as self-seeking *individuals*: “one Simon” (3:4) who argues with the good Onias, “one Alcimus” (14:3) who is thinking only of his own career; note that while I Macc 7:5 has Alcimus leading a whole delegation, II Macc 14 has him all alone. Anyone who, like me, spent decades of his life living in Diaspora communities where everyone was very concerned to put up a unified front, and other decades in a Jewish state, where party politics are our bread and butter during all our waking hours, will have, I'm sure, no difficulty in recognizing this difference too as one which is characteristic of the difference between diasporan and Judean historiography.

For us – to revert to antiquity – what is important here is to note that *Antiquities*, for all its usual dependence upon I Maccabees, has no parallels to the above-mentioned passages in I Maccabees I which show there were numerous Hellenizers. Rather, in a passage (12.237–241) which is very reminiscent of II Maccabees, it focuses on only a few high priests. Correspondingly, where

<sup>19</sup> For this frequent phenomenon, which implies the later account is closer to the source than the earlier one is, see Daniel R. Schwartz, On Drama and Authenticity in Philo and Josephus, in: *Scripta Classica Israelica* 10 (1989/90) 121–128.

<sup>20</sup> Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society* (London 1983) 91–96. See, for example, §§ 10, 24, 27 of the prologue to *War*, along with the very first word of the body of the book (1.31 – στάσις).

<sup>21</sup> See especially Josephus' editorializing in *Ant.* 14.77.

<sup>22</sup> See, for example, the enigmatic reference in II Macc 10:15 to refugees from Jerusalem. Some would correct 14:14 so as to find another reference to such Jewish opponents of the Hasmoneans, but it seems that the parallel in the very next verse confirms that the reference here is indeed to non-Jews.

I Maccabees 1:43 says "many of Israel" acquiesced to the royal decrees against Judaism, *Ant.* 12.255 has only "some" doing so willingly, adding at length that "the worthiest people and those of noble soul" did not, since they – as the priests of 14.67 – "held their ancestral customs of greater account than the punishment with which he threatened them..." (trans. Marcus<sup>23</sup>). And, again, in its version of I Macc 2:47, concerning forcible circumcision, *Antiquities* makes it clear that force was required not to overcome Jewish, parental, opposition, but, rather, in order to drive out "the officers who had been appointed to prevent this" (*Ant.* 12.278)<sup>24</sup>. These (Seleucid?) "officers" are Josephus' contribution. I Maccabees mentioned none, leaving only Jewish parents blocking the way to circumcising Jewish children.

Some of the other aspects of diasporan historiography are more briefly summarized. Thus, for example, it is typical of diasporan historiography to claim that Gentile kings are really fair and benevolent toward the Jews – witness their dedications to the Temple underlined by II Macc 5:16 (as already 3:1–3, the very beginning of the book). Hence, whatever persecutions arise are only the result of misunderstanding, or of the machinations of some underlings or wicked counselors who manage to mislead the king. Thus, Philo has Sejanus misleading Tiberius into persecuting the Jews, and makes Gaius' Egyptian and Ascalonite counselors responsible for his order to erect an idol in the Temple of Jerusalem (*Legatio* 159–161, 203–205). Or three examples from II–III Maccabees: the only reason the good king Antiochus Epiphanes acquitted Menelaus and condemned the good Jews of Jerusalem was because Menelaus bribed Ptolemy Dorymenes to lead Antiochus astray (4:45–47), just as the author of III Maccabees allows Philopator to claim that it was his wicked advisors who misled him into persecuting the Jews (6:23–24; 7:3), and just as – back in II Maccabees again – it was only Antiochus' *mistaken* impression that Judaea had rebelled which brought him to attack Jerusalem (5:11). Similarly, although Josephus recounts the Caesarea dispute in great detail in both *War* and *Antiquities*, it is only in *Antiquities* that he claims that Nero would have punished Felix had not the Syrians of Caesarea bribed a Greek official at Nero's court to influence the emperor (*Ant.* 20.183–184; cf. *War* 2.284), just as it is only in *Antiquities* (13.294–295) that Josephus claimed that John Hyrcanus I's troubles with his Jewish subjects arose as a result of a misunderstanding. According to *War*, dealing here with an event which is definitely within the book's purview and is treated in detail, Nero ruled against the Jews without any interference (2.284), just as the Jewish "open war" against Hyrcanus and his sons resulted simply from Jewish envy due to their successes (1.67). Josephus, in *War*, had no compunctions about describing groups of Jews as envious troublemakers, just as the author of I Maccabees had no problem telling us about numerous wicked Jews.

<sup>23</sup> Except that I substituted "ancestral" for Marcus' "their country's" – πατρίων ἔθων.

<sup>24</sup> Trans. Marcus in Loeb edition. The Greek doesn't actually mention "officers", but τοὺς ... καθεστатένους definitely implies them. See, for example, *Hannah Cotton*, The Guardianship of Jesus Son of Babatha..., in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993) 95, n. 9.

Finally, note that diasporan historiography is always interested in claiming that respectable Gentiles, just as their kings, respect the Jews. Thus, according to II Maccabees (4:35–36,49), the Greeks of Antioch are terribly upset at the murder of Onias III and the Tyrians are upset at the maltreatment of the Jerusalemites, just as III Maccabees (3:8–10) has the Greeks of Alexandria upset at the way Ptolemy IV mistreats his Jewish subjects; correspondingly, while the Palestinian I Maccabees (3:41) has Gentile merchants flocking to join the invading Syrian army in the hope of getting Jewish slaves for cheap, II Maccabees (8:11) has them coming only upon the invitation of the Syrian general, Nicanor, who is the book's arch-villain. So too, Josephus, in *Antiquities*, is fond of pointing out Roman protection of the Jews; note the many documents collected in Books 14 and 16. Now, whatever the provenance of those documents<sup>25</sup>, it is clear that Josephus' long account of Herod's successful intervention on behalf of the Jews of Ionia, found in *Ant.* 16.27–65, derives from the history of Nicolas of Damascus, who, as Herod's spokesman, played the central role in that story. And the point of the story is Roman defense of Jews against Greek hostility. Although he very obviously had Nicolas' work in front of him when writing *War*, Josephus skipped this story entirely, indicating how little he cared, then, about the status of Jewish communities in the diaspora, and how little he cared, then, to claim Roman benevolence. By the time he was writing *Antiquities*, and especially *Contra Apionem*, he was even happy to point out Greek malevolence, on the assumption that Roman scorn for the Greeks would make such Greek malevolence redound to the Jews' favor<sup>26</sup>.

Before concluding, I would revert to terms used at the outset of this paper and ask what the use of categorizing works as diasporan or non-diasporan is. I see two possible applications. First, in coming to evaluate historical questions we must be aware that a given claim, in one or the other of our sources, is to be understood as part of a larger complex of values. Focusing on "diasporan" vs. "non-diasporan" may bring us to see such larger complexes more clearly. Thus, for example, if we want to know whether the Jewish rebellions against Antiochus Epiphanes and John Hyrcanus derived from mere misunderstandings or from deepseated problems, or whether Jews killed priests of the opposing party in the midst of their ministrations at the altar in the summer of 63 BCE, or whether an unbribed Nero would or would not have ruled in favor of the Greeks of Caesarea, it is important to evaluate Josephus' evidence in light of this criterion.

The second use of the diasporan criterion is composition-critical. Namely, focusing on this criterion can sensitize us to contexts within our sources, which at

<sup>25</sup> See Miriam Pucci Ben Zeev, Greek and Roman Documents from Republican Times in the *Antiquities*: What Was Josephus' Source?, in: *Scripta Classica Israelica* 13 (1994) 46–59.

<sup>26</sup> On Josephus' Roman and anti-Greek posturing in *Against Apion*, see esp. Martin Goodman, Josephus as a Roman Citizen, in: *Parente, Sievers* (above, n. 9) 334–335; *idem*, The Roman Identity of Roman Jews, in: *The Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in Memory of Menahem Stern* (ed. Isaiah M. Gafni, Aharon Oppenheimer and Daniel R. Schwartz; Jerusalem 1996) 89\*–93\*.

times may turn out to bear witness to an involved editing process. Thus, for example, everyone knows that II Macc 10:1–8, on the dedication of the Temple and proclamation of the Hanukah festival, sticks out like a sore thumb, interrupting between the death of Antiochus IV at the end of ch. 9 and “this, then, was the death of Antiochus” in 10:9. Moreover, it is evident that the cultic interest of these eight verses, which focus on the details of the Temple and its purification, is a crass departure from the usual in II Maccabees, which usually ignores such details; recall, for example, the contrast between the long and detailed list of Temple equipment in I Macc 1:21–23 and the mere “holy vessels” of II Macc 5:16. Hence, it is often suggested that these eight verses be viewed as secondary. The perspective emphasized in this paper buttresses this suggestion. For it can sensitize us to such issues as the way Gentiles are referred to, and hence lead us to note that it is only in this passage, but twice in it, that II Maccabees calls non-Jews ἁλλόφυλοι (vv. 2,5), just as there is nothing else in the book which comes close to the characterization of Gentiles, in v. 4, as “blasphemous and barbarous peoples”. Just as much as the interest in the Temple cult, which we expect from a Jerusalemite and not from Jason of Cyrene or his (Alexandrian?) epitomator, such a way of referring to non-Jews is to be expected of Jews who talk among themselves: “goyyim”, not “Gentiles”. Indeed, ἁλλόφυλοι are as frequent in I Maccabees as is interest in the Temple cult.

But to return to Josephus, here I will venture, finally, a suggestion that for him too, considerations such as ours may lead to composition-critical conclusions. And I will be adventurous enough to take quite a large and central example, namely, his account of the fall of Masada. This passage (*War* 7.252 ff.), one of the most famous in his work, is also quite a problematic one, in the context of *War*, for it expresses the wrong values. It portrays the Sicarii of Masada as heroes, although Josephus always condemns them terribly; and in particular it admires them for their fortitude in killing one another, although Josephus himself, at Jotapata, not only refused to do so but even brings long arguments in favor of that refusal (*War* 3.361–382) and considers it polluting to kill a fellow-Jew (§ 391). Indeed, as we have seen, underlining the Jews’ willingness to die for their religion is something typical of diasporan historiography. But diasporan historiography is something which we have found not so much in *War* as, especially, in Josephus’ works of the nineties.

Now, it is interesting that Thackeray – a great expert on Josephus’ style – remarked that the Greek of *War* 7 differs from that of the rest of the work, reminding him instead of that of *Antiquities*<sup>27</sup>. More recently, Seth Schwartz argued that although the body of *War* was written in the seventies (as emerges esp. from *Vita* 361 ff. and *Against Apion* 1.50–51), at least the last sections of *War* 7 were written

<sup>27</sup> H. St. John Thackeray, An Unrecorded “Aramaism” in Josephus, in: *Journal of Theological Studies* 30 (1928/29) 365; *idem*, *Josephus: The Man and the Historian* (New York 1929) 35. Unfortunately, Thackeray did not offer any details, so we cannot know if his impression related to all of Book 7 or, perhaps, to a part of it.

in the nineties, as is shown by the fact that they relate to the death of their villain, Catullus (governor of Lybia), who – assuming he is to be identified with L. Valerius Catullus Messalinus – died no earlier than 93 CE<sup>28</sup>. To which we may add that the long and detailed table of contents supplied in *War* 1.19–29 stops short with Titus' triumph, which is described in detail in 7.123–162 – just before the narrative returns to Judaea, to the cleaning-up operations which culminated with the long Masada affair<sup>29</sup>. Interim summary: the latter half of *War* 7 is missing from the work's table of contents and ends with a passage demonstrably added later than the rest of the work. This combines well with our opening point, that the story's attitude to the Sicarii differs from that of the rest of *War*, and that its attitude toward religious self-sacrifice corresponds more to what we would expect from Josephus' later works.

What is important, here, is that another two more of our "diasporan" criteria converge in this final section of *War* 7. First, Cohen has noted that while Josephus condemned rebels in *War* 4–6 for violating the norms of society and cult, in *War* 7 he introduces "halachic" formulations which are typical of *Antiquities*; note, for example, *War* 7.264<sup>30</sup>. Second, we ourselves have shown that *War* 7 is similar to *Antiquities* but different from the rest of *War* in that it sanitizes/diasporizes a religious revolutionary, specifying that he and his followers were unarmed (7.440) and thus leaving the reader wondering why the Roman governor moved so forcefully against them. Thus, this story reflects a diasporan focus upon law and a diasporan concern to separate religion and state, just as *Antiquities* frequently does in contrast to *War*<sup>31</sup>. Given this accumulation of arguments, it seems that also the attitude toward self-sacrifice, with which we began, is to be understood as an expression of the point of view of the latter-day, diasporan, Josephus, and, therefore, joins the dossier of arguments for viewing the latter half of *War* 7 as secondary.

<sup>28</sup> Seth Schwartz, *The Composition and Publication of Josephus' Bellum Iudaicum Book 7*, in: *Harvard Theological Review* 79 (1986) 373–386.

<sup>29</sup> True, just before the reference to the triumph, in this table of contents, Josephus refers to "how the Romans crushed the last remnants of the war and demolished the local fortresses [and] how Titus paraded the whole country and restored order" (*War* 1.29, trans. Thackeray in Loeb edition). It is not clear what this refers to; the only such stories in *War* 7 come after Titus' triumph and he is not involved in them. In any case, it is difficult to imagine that these few words are meant to summarize such a long narrative as that on Masada, which takes up a full third of Book 7. Probably they refer only to §§ 163–218, which include the destruction of some fortresses and the restoration of order, although not by Titus. This section ends with a round summary, "Such, then, were Judaeian affairs at this time", and no one would be surprised if the book ended here. All that comes after this point is a narrative on Commagene and the Scythians (§§ 219–251), which has little business in a book on the Jewish War but does have a *Sitz im Leben* in the nineties (see Schwartz, [above, n. 28] 379–382), the long Masada narrative, and some material on Egypt (§§ 407–455) which concludes with the Catullus story.

<sup>30</sup> Shaye J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8; Leiden 1979) 87–88.

<sup>31</sup> See Schwartz, (above, n. 11) 30–32.

*Martin Hengel*

## Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums

Emil Schürer hat lebenslang seine ganze Arbeitskraft einem einzigen Werk gewidmet, seiner ‚Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi‘<sup>1</sup>, die von Auflage zu Auflage umfangreicher wurde. Daneben hat er nur – als Mitherausgeber der Theologischen Literaturzeitung – zahllose Rezensionen und einige wenige kleinere Studien verfaßt, darunter auch eine heute noch lesenswerte ‚Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage‘<sup>2</sup>. Es handelt sich um einen Vortrag, den er vor Pfarrern gehalten hat. Schürer kommt darin zu einer deutlichen Korrektur der älteren radikalen Johanneskritik eines Bretschneider und der Tübinger Schule F.C. Baur, die dem 4. Evangelisten „Unkenntniß palästinensischer und jüdischer Dinge“ vorwarfen, und daher seine palästinische, ja sogar seine jüdische Herkunft bezweifelten – eine Tendenz, die sich bis E. Hirsch und R. Bultmann fortsetzt<sup>3</sup>. In Wirklichkeit habe der Evangelist „eine gute Kenntnis der jüdischen Dinge“ besessen. Daher werde „auch von den Gegnern der Echtheit mehr und mehr für wahrscheinlich erklärt, daß er jüdischer Herkunft war, wenn auch nicht palästinisch-jüdischer, so doch hellenistisch-jüdischer Herkunft“. Entsprechend meint Schürer selbst, „daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein Mann von griechischer Bildung war“, daß jedoch „diese Bildung die des hellenistischen Ju-

<sup>1</sup> Die 1. Auflage 1874 erschien noch in einem Band, die 3. bzw. 4. in 3 Bänden mit einem Registerband 1901–1911, s. dazu *M. Hengel*, Der alte und der neue Schürer, in: JSS 35,1 (1990) 19–72. S. jetzt die völlig überarbeitete englische Ausgabe: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and edited by *G. Vermes, F. Millar...*, Vol. I (1973); II (1979); III,1 (1986); III,2 (1987) (Vol. III,1 u. 2 mit *M. Goodman*).

<sup>2</sup> In: Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, gehalten am 20. Juni 1889 (V. Folge) Gießen 1889) 28–73. Nachgedruckt in: *K. H. Rengstorff* (Hrsg.), *Johannes und sein Evangelium* (Wege der Forschung LXXXII, Darmstadt 1973) 1–27. S. dazu *K. H. Rengstorff*, S. XVIII f., der mit Recht hervorhebt, daß Schürer „gerade als neutestamentlicher Exeget sich in erster Linie als Historiker verstanden hat“.

<sup>3</sup> Op.cit. 67 f. = *Rengstorff*, 19; *E. Hirsch*, das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt (Tübingen 1946) 75, vermutet einen heidenchristlichen Griechen aus Antiochien, der „nach 70 eine Reise ins Heilige Land“ machte. *R. Bultmann*, <sup>3</sup>RGG 3,849 denkt ganz generell an eine Herkunft des Werkes aus einem synkretistischen syrischen Milieu und verweist dabei auf die – m.E. rund 100 Jahre späteren – Oden Salomos und auf Ignatius, der kirchenpolitisch eine etwas spätere Situation voraussetzt.



dentums“ gewesen sei, „in der Form, wie es besonders durch Philo repräsentiert ist“, und daß er daher nicht mit dem Zebedaiden, der einstmals ein galiläischer Fischer gewesen sei, identisch sein könne<sup>4</sup>. Nun hat sich Schürer bei dem Vergleich mit Philo sicher auf die falsche Fährte begeben. Zwischen dem hochgebildeten Religionsphilosophen aus Alexandrien, Bruder des jüdischen Rothschild seiner Zeit, und dem Evangelisten besteht in Stil und philologischer Bildung ein tiefer Graben, den auch der den Prolog beherrschende Logos als Schöpfungs- und Offenbarungsmittler nicht überbrücken kann. Was Sprache und Stil betrifft, so hat bereits A. Schlatter in seiner noch heute gültigen Untersuchung *„Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten“*<sup>5</sup> den richtigen Weg gewiesen, und die Qumrantexte haben weitere grundlegende Übereinstimmungen aufgezeigt. Schon Schlatter machte u.a. darauf aufmerksam, daß griechische Bildung ca. 360 Jahre nach Alexander d.Gr. auch im jüdischen Palästina längst zuhause war, auch ich selbst glaube, in zahlreichen Untersuchungen diesen Punkt hinlänglich geklärt zu haben. Der lange Zeit überbetonte grundsätzliche Gegensatz zwischen dem Judentum des Mutterlandes und dem sogenannten „hellenistischen“ der Diaspora ist inzwischen weitgehend relativiert worden.

Damit stoßen wir auf einen zweiten Punkt von grundsätzlicher Bedeutung, der zeigt, wie sehr sich die Forschungslage seit den Tagen Schürers geändert hat. Wenn der Autor des 4. Evangeliums ein aus Palästina stammender Jude war, dann erhält dasselbe einen neuen, bisher zu wenig beachteten Quellenwert. Dies gilt zugleich auch für zahlreiche andere neutestamentliche Schriften. Denn daß das Neue Testament ohne die Kenntnis der zeitgenössischen jüdischen Geschichte und Religion historisch weithin unverständlich bleibt, wird heute kaum mehr bestritten. Daß es jedoch umgekehrt selbst eine wichtige Quelle für die Erforschung des Judentums seiner Zeit darstellt, wird erst allmählich erkannt. Dabei denkt man in erster Linie an die synoptischen Evangelien mit ihrem galiläischen Lokalkolorit, an die Apostelgeschichte des Lukas, die eine erste Missionsgeschichte der neuen messianischen Bewegung darstellt, oder an die Briefe des ehemaligen pharisäischen Schriftgelehrten Paulus. Daß aber das Johannesevangelium, das im Rahmen der vier kanonischen Evangelien zeitlich und sachlich am weitesten vom historischen Jesus entfernt ist, als Quelle für das Judentum des 1. Jahrhunderts in Frage kommt, wird bis heute kaum erwogen. Veröffentlicht wurde das Evangelium sicher nicht vor dem Ende des 1. Jahrhunderts im westlichen Kleinasien, wo es schon im 2. Jahrhundert seine stärkste Wirkung entfaltete. Sein Autor, ein überragender Lehrer, der dort eine Schule oder Gemeinde gründete, bleibt bewußt in einem eigenartigen Halbdunkel, das mehr verhüllt als sichtbar werden läßt. M. E. steht hinter ihm der „Alte Johannes“ des Papias, den dieser als „Herrenjünger“ bezeichnet und häufig als Traditionsträger zitiert. Papias war z.Zt. Hadrians Bischof von Hierapolis in Phrygien. Der „Alte“ ist Autor des 2. und 3. Johannesbriefs und bezeichnet sich selbst als „ὁ πρεσβύτερος“, was dem palästinischen Ehrennamen

<sup>4</sup> Op.cit. 68–70 = Rengstorf, 20f.

<sup>5</sup> BFCTh 6 (1902) Heft 4, abgedruckt in: K. H. Rengstorf, (Anm. 2) 28–201.

„haz-zaqen“ entsprechen mag. Er selbst könnte wiederum ein Schüler des Zebedaiden gewesen sein – aber hier bewegen wir uns schon auf historisch relativ unsicherem Boden<sup>6</sup>.

Das Evangelium hat im Grunde genommen nur *ein* Thema: *die Christologie*. Diesem Thema von der Sendung des präexistenten Gottessohnes in die Welt, der Glauben wirkt und ewiges Leben schenkt, ist alles andere untergeordnet. Der Stil ist einheitlich wie bei kaum einem anderen antiken Autor, fast bis zur Monotonie. Keine neutestamentliche Schrift hat, gemessen am Gesamtumfang, einen so begrenzten Wortschatz<sup>7</sup>. Der historische Gehalt des Werkes im Blick auf den wirklichen Jesus der Geschichte ist – ich sage es vorsichtig – umstritten. Während Herder und Schleiermacher unter dem Vorzeichen des deutschen Idealismus seinen historischen Wert sehr hoch einschätzten – für Schleiermachers Leben Jesu war es die wichtigste Quelle –, hat der junge Stiftsrepetent David Friedrich Strauß seinen Geschichtswert radikal bestritten und damit den Apfel der Eris unter die Theologen des 19. Jahrhunderts geworfen. Seine radikale historische Kritik hat sich in der Forschung seither weitgehend durchgesetzt. Als Beispiel sei nur das Urteil eines genialen Althphilologen und Historikers, Eduard Schwartz, zitiert<sup>8</sup>: „Eins nimmt den... Blick sofort gefangen und überwiegt zunächst jede andere Wirkung: die Rücksichtslosigkeit, mit der der überlieferte Stoff gestaltet wird, die ungeheure Kühnheit der Erfindung, die nichts unangetastet läßt. ... Ein gewaltsam concipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den ἀπὲρταί seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfährt.“ – „Er muß in einer Zeit geschrieben haben, die von den Anfängen schon recht weit ablag, und doch noch so früh, daß er es wagen konnte, die synoptische Ueberlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Jesu in eine Poesie eigener Art, frei von dogmatischer Gebundenheit, umzusetzen.“ So *konnte* das Evangelium auf einen kritischen Leser wirken.

Und doch kann man gerade dieses Evangelium nicht mit der Willkür der späteren apokryphen Evangelien und Apostelromane in allen historischen Fragen vergleichen, es enthält, nicht weniger als die Synoptiker – den „Historiker“ Lukas mit eingeschlossen –, zahlreiche Hinweise, die z.T. fast schlaglichtartig konkrete Punkte der jüdischen Geschichte im Mutterland beleuchten, in Geographie, Festzeiten, Gebräuchen und einzelnen Personen – Punkte, die von der kritischen Forschung, welche lange Zeit das Evangelium vornehmlich mit dem hellenistischen Synkretismus oder gar der Gnosis verbinden wollte, in der Regel zu wenig beachtet worden sind. Im folgenden wollen wir uns unter Zurückstellung der religionsgeschichtlichen Fragestellung auf einige dieser *historischen Details* konzentrieren, die m.E. unübersehbar auf die palästinische Herkunft des Evangelisten hinweisen und darum indirekt auch für seine theologische Interpretation bedeutsam sind.

<sup>6</sup> S. dazu *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von *Jörg Frey*, in: WUNT 67 (1993).

<sup>7</sup> Dies erinnert etwas an die stereotype Sprache der Kernschriften der Qumranessener.

<sup>8</sup> Aporien im vierten Evangelium IV, in: NGWG (1908) 557 f.

Wegen der Beschränkung in Zeit und Raum kann ich freilich nur wenige Punkte herausgreifen, die hinsichtlich unserer Kenntnis des palästinischen Judentums im 1. Jahrhundert einen gewissen historischen „Mehrwert“ besitzen und nicht nur für das Evangelium selbst von Interesse sind. Dabei ist zu bedenken, daß man Historie und Religion im antiken Judentum nicht streng trennen kann.

## 1. Zur Geographie

### 1.1. Joh 4,5: Sychar und die Samaritaner<sup>9</sup>

Der Evangelist folgt im Groben dem synoptischen Schema Galiläa – Jerusalem, doch auf ganz eigenwillige Weise: Er berichtet nicht nur von einer, sondern von drei Festreisen aus Galiläa in die Heilige Stadt, wobei der Schwerpunkt des Aufenthalts Jesu dort, und – im Gegensatz zu Mk und Mt – nicht mehr in der jüdischen Nordprovinz liegt<sup>10</sup>.

Dazwischen befindet sich Samarien, das durchwandert werden muß (4,4: ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας), an welchem der Evangelist (wie schon vor ihm Lukas) besonderes Interesse hat<sup>11</sup>. Jesus kommt von Judäa, d.h. vom Süden her (4,3) zu „einer samaritanischen Stadt mit dem Namen Sychar“ (εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ). Die altsyrischen Übersetzungen lesen *sechm* und meinen damit das altisraelitische *Shechem*, LXX Συχεμ oder gräzisiert Σίκμα, das die Samaritaner nach der Zerstörung Samarias durch Alexander d. Gr. 331 zu ihrem Hauptort machten, der heutige Tell *balaṭa*, unmittelbar am nördlichen Fuß des den Samaritanern heiligen Berges Garizim gelegen. Hieronymus deutete die Namensveränderung von Sychem in Sychar mehrfach als Kopierfehler eines Schreibers<sup>12</sup>. Aber diese Gleichsetzung, die die Auslegung bis ins 19., ja ins

<sup>9</sup> S. dazu die großen Kommentare von Th. Zahn, C. K. Barrett, R. E. Brown, R. Schnackenburg; weiter B. Schwank, Das Evangelium nach Johannes (St. Ottilien 1996) 128f.; G. Dalmann, Orte und Wege Jesu (<sup>4</sup>1924, ND Darmstadt 1967) 226–229; K. Knudsen, Topologische Überlieferungstoffe im Johannesevangelium, in: FRLANT 39 (1925) 27–30; C. Kopp, Die heiligen Stätten der Evangelien (Regensburg 1959) 196–211; H.-M. Schenke, Jakobsbrunnen – Josephsgrab – Sychar. Topographische Untersuchungen..., in: ZDPV 84 (1968) 159–184 (181 ff.): die wichtigste Untersuchung zur Sache; ferner H. G. Kippenberg, Garizim und Synagoge, in: RVV 30 (1971) 87, 94 f., 109, 116 ff.; M. Hengel, Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte, in: ZDPV 99 (1983) 147–183 (175–182); W. D. Davies, The Gospel and the Land (Berkeley etc. 1974) 298–302.

<sup>10</sup> Itinerarium Burdigalense, CCSL 175,13. Deutsche Übersetzung mit kurzem Kommentar bei H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (1.–7. Jahrhundert) (Gütersloh 1979) 2f.

<sup>11</sup> Lk/Agg hat die Wortgruppe „Samariten, Samariter, Samariterin“ 11 mal, Joh 9 mal, Mk gar nicht und Mt nur in der negativen Aussage 10,5. Das weist auf tiefere Gegensätze in den Evangelien hin, was das Interesse an den Samaritanern betrifft. Lk scheint hier als Nicht-Palästinier mit der Geographie des Landes weniger vertraut zu sein als Joh, vgl. 17,11.

<sup>12</sup> Hebr. quaest. in Gen 48,22 = CCSL 72 I,1,52 Autin = Lagarde, p. 66, 7–10; Lib. interpr.

20. Jahrhundert hinein beherrschte<sup>13</sup>, läßt sich weder historisch noch auf Grund der Ortsüberlieferung halten. Denn schon der Pilger aus Bordeaux nennt geographisch sehr präzise „1000 Doppelschritte (von Sechim = am Fuße des Garizim) entfernt“ einen „Ort namens Sechor, von dem aus die Samaritanerin zu der Stätte hinabstieg, an der Jakob den Brunnen gegraben hatte, um Wasser daraus zu schöpfen“. Weiter bezeugt das Onomastikon Eusebs deutlich den Unterschied beider Orte<sup>14</sup>. Nach Euseb liegt Sychar „vor Neapolis“ als ein selbständiger, bewohnter Ort. Sychem, die Stadt Jakobs (Gen 34), befindet sich zwar auch in unmittelbarer Nähe derselben Stadt (ἐν προαστείῳ Νέας πόλεως), ist aber jetzt unbewohnt (νῦν ἔρημος). Schließlich unterscheidet auch die Madaba-Karte deutlich zwischen den drei Orten: Sie nennt Neapolis, „Sychar, das jetzt (As)chora (genannt wird)“ und „Sychem, das auch Sikima (genannt wird) und Salem“<sup>15</sup>. Die samaritanische Metropole Sichem wurde nämlich ca. 128 v. Chr. (bzw. sicher vor 107 v. Chr.) durch den hasmonäischen Hohenpriester Johannes Hyrkan I. vermutlich zusammen mit dem samaritanischen Konkurrenzheiligtum, einer Art Tempelstadt auf dem Garizim, zerstört<sup>16</sup> und blieb eine weitgehend unbewohnte Trümmerstätte mit einzelnen spärlichen und in ihrer Beurteilung umstrittenen Besiedlungsspuren<sup>17</sup>. Nach der Eroberung Jerusalems gründete Vespasian, der die Samaritaner bestraft hatte, die sich 67 n. Chr. ebenfalls gegen die römische Herrschaft empörten<sup>18</sup>, ca. 72/73 n. Chr. die Veteranenkolonie Flavia Neapolis an der Stelle eines älteren Dorfes Mabatha ca. 2,5 km nordwestlich von Tell Balata in der Senke zwischen dem Berg Garizim im Südosten und dem Ebal im Nordosten. Der Name dieser Neugründung hat sich im heutigen Nablus erhalten<sup>19</sup>.

*Sychar*, ca. 3 km östlich von Neapolis und ca. 1,2 km nordöstlich vom Tell Balata, war sehr wahrscheinlich der *Hauptort der Samaritaner* seit ihrer Befreiung von der jüdischen Oberherrschaft nach der Eroberung Jerusalems durch Pom-

hebr. nom. op.cit 142 = Lagarde 66,10; cp. 108 Epitaphium S. Paulae, c. 13 ed. Labourt 5, 173f.

<sup>13</sup> S. z. B. Theophylaktos, PG 123,1229; *Hugo Grotius*, annot. in Nov. Test.; *A. Bengel*, Gnomon; *I. Wettstein* (mit überfließender Gelehrsamkeit); *W. M. L. de Wette*, Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis, 1837, jeweils zu Joh 4,5. S. heute noch *Davies*, (Anm. 9) 298f.; *Raymond E. Brown*, The Gospel according to John, I–XII (1966) 169; *Schwank*, (Anm. 9) 128f. u. a.

<sup>14</sup> Ed. *E. Klostermann*, GCS 11,1 (1904) (ND Hildesheim 1966) 164,1: Συχάρ πρὸ τῆς Νέας πόλεως, vgl. Z. 11f., und zu 150,1f. vgl. 54,23f.

<sup>15</sup> *H. Donner*, The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide (Kampen 1992) 47–49. Daneben werden noch das Grab Josephs östlich von Sichem und die Jakobsquelle (Joh 4,5f) erwähnt.

<sup>16</sup> *Schürer*, History of the Jewish People (wie Anm. 1) I (1973) 207.

<sup>17</sup> Auch der Pilger von Bordeaux spricht bei Sichem nicht von einer Siedlung, sondern sagt nur: inde ad pedem montis ipsius (= gazaren/Garizim) locus est cui nomen est Sechin, s. o. Anm. 13. Zu Sichem s. noch *A. D. Crown et al.*, A Companion to Samaritan Studies (Tübingen 1993) 218f., etwas unklar formuliert (mit Literaturangaben); *H. M. Schenke*, (Anm. 9) 181 zur Archäologie: „Auf dem Tell Balata fand sich so gut wie nichts Römisches mehr.“

<sup>18</sup> Jos. bell. 3,307–315.

<sup>19</sup> Jos. bell. 7,3; Plin. maior, n. h. 5,69. *Schürer*, 1,20f.; 2,40; 183.

peius 63 v. Chr. und bis zu seiner Verdrängung durch das mehr und mehr von Samaritanern besiedelte Neapolis etwa seit dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. Das samaritanische Ethnos benötigte ja auf die Dauer ein politisches Zentrum, und dies wurde wohl zunächst das Dorf Sychar am südöstlichen Fuße bzw. am unteren Hang des Ebal<sup>20</sup>, das einen schönen Blick auf den südwestlich gelegenen heiligen Berg der Samaritaner, den Garizim, bietet. Daß das unbefestigte Dorf als πόλις bezeichnet wird, entspricht – so zu Recht R. Bultmann im Anschluß an A. Schlatter – „palästinischer Redeweise“<sup>21</sup>.

1973 entdeckte man in Sychar/Askar ein in den Fuß des Ebal gehauenes Mausoleum aus dem Ende des 2. bzw. Anfang des 3. Jahrhunderts mit insgesamt 10 Sarkophagen und griechischen Inschriften offenbar von einer vornehmen samaritanischen Familie mit figurativer Ausschmückung in jüdischem Stil im Gegensatz zu dem in Neapolis üblichen paganen Synkretismus<sup>22</sup>. Später in byzantinischer Zeit wurde aber dann doch Neapolis zum samaritanischen Hauptort. Eine samaritanische Synagogeninschrift aus Thessalonich aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., die den griechischen Priestersegen Nu 6,22–27 in der Fassung der „samaritanischen LXX“ enthält, schließt mit der Bitte „Αὐξὶ Νεάπολις μετὰ τῶν φιλοῦντων αὐτὴν“<sup>23</sup>. Nach der Vita Isidori des Damascius war der neuplatonische Philosoph Marinus abgefallener Samaritaner aus Neapolis, „das bei dem Argarizon genannten Berge liegt“. Damascius habe hinzugefügt, daß „auf diesem der allerheiligste Tempel des Zeus Hypsistos sei, den Abraham geweiht habe, der Stammvater der Hebräer der *alten Zeit*“<sup>24</sup>.

Johannes ist der erste antike Autor überhaupt, der Sychar/Askar, diese „Zwischenstation der samaritanischen Geschichte“, erwähnt, er bezeichnet den Ort als πόλις τῆς Σαμαρείας, seine Bewohner, die seiner Auskunft nach auf Grund des Zeugnisses der Samaritanerin in großer Zahl zum Glauben kommen, generell als „οἱ Σαμαρίται“ (4,40), d. h. sie vertreten paradigmatisch das ganze samaritanische Ethnos. Diese Häretiker sind für ihn das Gegenbeispiel der Jesu Verkündigung eher widerstrebenden Juden und weisen indirekt auf die erfolgreiche künftige Heidenmission hin<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> „Sychar/Askar muß in römischer Zeit, vor allem nach der Zerstörung Sichems (128–107 v. Chr.) und vor der Gründung von Neapolis (72 n. Chr.), eine ziemlich große und bedeutende, unbefestigte und darum breit angelegte Ortschaft gewesen sein, die an Ausdehnung vermutlich größer war als das ehemals befestigte Sicheim.“ (Schenke, [Anm. 9] 182).

<sup>21</sup> KEK 11 (1950) 129, Anm. 4.

<sup>22</sup> I. A. Damati, A Roman Mausoleum at 'Askar, in: Qadmoniot 6 (1974) 118–120 (Hebr.); vgl. Z. Yevin, in: RB 81 (1974) 97 pl. XII/XIII (Unwahrscheinlich ist hier freilich die Bemerkung des Ausgräbers, daß die vornehme Familie in Sicheim wohnte, eher könnte man an Neapolis denken); N. Schur, History of the Samaritans, in: BEAT 18 (1992) 78.

<sup>23</sup> B. Lifshitz, I. Schiby, Une synagogue Samaritaine à Thessalonique, in: RB 75 (1968) 368–374; s. auch R. Pummer, in: A. D. Crown, The Samaritans (Tübingen 1989) 148–150.

<sup>24</sup> Damascii vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen (Hildesheim 1967) 196 § 141 = M. Stern, GLAJJ II, 673 ff., Nr. 548. Damascius lebte zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Er identifiziert den von Hadrian erbauten Zeustempel auf einem Bergvorsprung des Garizim mit dem alten Heiligtum der Samaritaner, s. M. Mor, in: Crown, (Anm. 23) 28.

<sup>25</sup> Vgl. 4,9.22 und 8,44.

Ca. 800 m südlich des Dorfes liegt der gegen 30 m tiefe *Jakobsbrunnen*, der ebenfalls von Johannes erstmals erwähnt wird und dann ganz selbstverständlich als traditioneller heiliger Ort in den Pilgerberichten wieder erscheint<sup>26</sup>. Die Samaritanerin sucht ihn zu ungewöhnlicher Zeit am Mittag auf, um Wasser zu schöpfen, obwohl Sychar eine eigene Quelle besitzt. Das mag geschicktes erzählerisches Arrangement sein, denn so kommt sie mit dem von der Wanderung ermatteten Jesus ins Gespräch. Tatsächlich teilt sich an eben jener Stelle der aus Jerusalem oder aus dem Jordantal nach Norden führende Wanderweg. Der eine führt über *Tell Balata* und Sebaste, die von Herodes neugegründete alte hellenistisch-heidnische Polis, nach Nordwesten und dann nach Norden in Richtung Mittelgaliläa (Nazareth und Kana), der andere an Sychar vorbei in Richtung Nordosten über Skythopolis/Beth-Shean nach Ostgaliläa und den See Genezareth. Nach Dalman hatte darum der schon vom Pilger von Bordeaux bezeugte Jakobsbrunnen „den Charakter eines Straßenbrunnens, der dem Vorteil der Reisenden dient“<sup>27</sup>. Es handelt sich hier fast um so etwas wie eine Pilgerstation auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem und umgekehrt.

Der Ort Sychar erscheint erst wieder in der Mischna um 200 n. Chr. Der Traktat Menachot 10,2 erwähnt frühreifenden vorzüglichen Weizen, der einmal als Omergabe dargebracht wurde, aus einer Ebene der Quelle Socher (biq'at 'ên Sok'er oder Su'kar), d. h. aus der fruchtbaren und quellenreichen Talebene, die sich südlich und östlich von Sychar erstreckt – möglicherweise ist damit der Jakobsbrunnen gemeint. Spätere Belege erwähnen die Quelle, die Ebene und einen regenreichen Ort 'Askarot, der wohl mit der Ebene identisch ist<sup>28</sup>. In den spätantiken und mittelalterlichen samaritanischen Traditionen und Quellen trägt der Ort den Namen 'Askar oder 'Askor, im heutigen arabischen Dorf 'Askor hat sich dieser Name erhalten. Interessant ist die von Abu'l Fath, dem samaritanischen Chronisten des 14. Jahrhunderts, überlieferte Nachricht, daß Dusis (Dositheos), eine sagenhafte eschatologische Propheten- oder Offenbarergestalt der Samaritaner aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., vom Judentum zu den Samaritanern konvertierte und Vertrauter des samaritanischen Weisen Yahdi in 'Askar wurde, den er dann zur Häresie verführte<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Kopp, (Anm. 9) 200 f. Daß der „Jakobsbrunnen“ in jüdischen Quellen als solcher nicht erwähnt wird, mag damit zusammenhängen, daß er von den Samaritanern beansprucht wurde.

<sup>27</sup> Orte und Wege Jesu (1924, ND Darmstadt 1967) 229. Zu Sychar s. 226 ff.

<sup>28</sup> G. Reeg, Die Ortsnamen nach der rabbinischen Literatur, BTAVO, B51 (1989) 480 f., 147.52 f.; s. auch Billerbeck, 2,431; Dalman, (Anm. 9) 226 f.

<sup>29</sup> Engl. Übersetzung bei S. I. Isser, The Dositheans. A Samaritan Sect in Late Antiquity, in: SJLA 17 (Leiden 1976) 77 f., 157 f. S. auch I. M. Cohen, A Samaritan Chronicle. A Source-Critical Analysis of the Life and Times of the Great Samaritan Reformer, Baba Rabbah, in: SPB 30 (Leiden 1984); § 8,13 p. 18: qrijt 'skwr Üs.p. 71; § 9,9 p. 20 Üs.p. 73: von 'Askar bis Tiberias; § 11,12 p. 25: hr 'skwr Üs.p. 73 = Berg Ebal; § 20,12 p. 46 Üs.p. 99: Sieg Babas über die Römer bei 'Askar. (In Wirklichkeit endete der Aufstand des samaritanischen „Königs“ Julianos 529 mit einer vernichtenden Niederlage.) Das syrische 'askar hat die Bedeutung von Heer(lager). Sollte dies der ursprüngliche Sinn des Ortsnamens gewesen sein: „Heerlager“ (der Samaritaner nach Wiedergewinnung ihrer Selbständigkeit, da die Römer ihnen zunächst

Eine rabbinische Parallele zeigt, daß der Dialog Jesu mit der Samaritanerin *mit dem Blick auf den Heiligen Berg Garizim*, auf dem die Samaritaner bis heute ihre religiösen Feste, wie etwa das Passafest, feiern, fast so etwas wie ein Topos war. Die Frau aus Sychar spricht Jesus auf die religiösen Unterschiede an: „Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet. Ihr aber sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, an dem man anbeten soll.“ Jesus antwortet zunächst, daß man den Vater in Zukunft weder an diesem noch an jenem Ort anbeten soll, fügt aber dann doch kritisch differenzierend hinzu: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen, denn das Heil kommt von den Juden“ (4,20–22). Trotz seiner heftigen Polemik gegen die „Ἰουδαῖοι“ läßt hier der Evangelist Jesus ein Bekenntnis zu seinem Judentum ablegen. In den rabbinischen Texten finden wir zahlreiche polemische Auseinandersetzungen zwischen rabbinischen Lehrern und „Kuthim“, dem jüdischen Ausdruck für die samaritanischen „Schismatiker“<sup>30</sup>. Dafür ein Beispiel: Der tannaitische Lehrer R. Jishmael b. Jose (ca. 180 n. Chr.) „ging hinauf, um in Jerusalem anzubeten, er kam an diesem ‚Palatinus‘<sup>31</sup> vorbei, wo ihn ein Samaritaner (šmrj) sah, der zu ihm sagte: Wo gehst du hin? Er antwortete ihm: Ich gehe hinauf, um in Jerusalem anzubeten. Jener sagte zu ihm: Wäre es nicht besser für dich, auf diesem gesegneten Berge anzubeten<sup>32</sup> und nicht an jenem Misthaufen (d. h. an dem zerstörten Tempel auf dem Zion in Jerusalem)? Er (R. Jishmael) antwortete: Ich werde dir sagen, wem ihr gleicht: einem Hunde, der nach Aas giert, weil ihr wißt, daß Götzenbilder unter ihm verborgen sind, (denn es heißt): „Und Jakob verbarg sie“ (d. h. die fremden Götter etc. unter der Eiche in Sichem, Gen 35,4). Darum giert ihr nach ihnen.“ Da die Samaritaner Rabbi Jishmael – nach diesem Angriff, der sie als Götzendiener, d. h. als Heiden, diffamiert, verständlicherweise – nach dem Leben trachten, flieht er in der Nacht<sup>33</sup>.

nicht gestatteten, Sichem wiederaufzubauen)? Das ‘Ajin hat sich dann, wie so oft, in ein ‘Alef verwandelt.

<sup>30</sup> Wir besitzen einen kurzen „außerkanonischen“ Talmudtraktat ‚Kuthim‘, der auf die Zeit vor dem 3. Jahrhundert zurückgeht, als die Samaritaner noch nicht einfach als Heiden betrachtet wurden. Englische Übersetzung: *The Minor Tractates of the Talmud*, ed. A. Cohen, (London 1965) 2,615–18.

<sup>31</sup> pltnws: d. h. der Garizim als mons Palatinus der Samaritaner, s. Jastrow, *Dict.* 1180. Der Name des Berges Garizim wird bewußt vermieden und umschrieben, so z. T. schon im AT.

<sup>32</sup> Vgl. Dtn 11,29; 27,12, s. Billerbeck, I, 550.

<sup>33</sup> GenR 1,8 (p. 974 = 81,4; Theodor, Albeck); verkürzte Parallele jAZ 5,44d,41ff. mit der Ortsangabe Neapolis, im Kontext weitere Samaritanerkontroversen, z. B. 44d,35, wo der Zeitgenosse R. Jishmaels, R. Schimon b. Elazar, „in eine Stadt der Samaritaner hineinging“ und einen dortigen Schriftgelehrten *um etwas zu trinken bittet*, vgl. Joh 4,7. (Deutsche Übersetzung von G. A. Wevers, Avoda Zara, Götzendienst, Üs. d. Talmud Yer. IV,7 (Tübingen 1980) 159–162.). S. auch Billerbeck, I, 549ff.; dort weitere Parallelen, z. B. zu der oben zitierten Anekdote aus GenR 81 noch GenR 32,10 (p. 296 f. = 32,19; Theodor, Albeck), wo derselbe Vorgang R. Jonathan b. Elazar (um 220) zugeschrieben wird, die Diskussion sich jedoch anders entwickelt: Der Samaritaner bezeichnet den Garizim als gesegnet, weil ihn die Sintflut nicht bedeckte. R. Jonathan kann dem nichts entgegen, bis ihn sein Eseltreiber auf Gen 7,19f aufmerksam macht. Weitere Parallelen: CantR 4,45: R. Jonathan reist nach Jerusalem und trifft am (mons) Palatinus einen Samaritaner; DtnR 3,6: Er reist nach Neapolis, ein Samarita-

Die Szene ist wohl kaum historisch, denn Juden durften damals Aelia Capitolina nicht betreten, der Topos weist so in eine frühere Zeit vor dem Bar Kochba-Aufstand zurück.

Die Häufigkeit dieser und ähnlicher Auseinandersetzungen in der rabbinischen Überlieferung seit den Tannaiten macht es wahrscheinlich, daß schon der Evangelist das Schema der Begegnung eines Juden mit einem Samaritaner, verbunden mit einer Diskussion um den heiligen Berg Garizim, kannte und seine Erzählung entsprechend gestaltete. Dies schließt nicht aus, daß die Erzählung einen historischen Anlaß im Leben Jesu hatte, aber den ursprünglichen Vorgang können wir nicht mehr rekonstruieren. Er ist zu einem theologisch zu interpretierenden „idealen“ Geschehen geworden. Freilich wird Jesus trotz seiner Kritik an dem Kult auf dem Garizim nicht vertrieben, sondern hat in Sychar, dem damaligen Hauptort des Ethnos, missionarischen Erfolg (Joh 4,39–42, vgl. schon die Weissagung 4,35–38). Dies verweist auf eine auch Apg 8,5–25 berichtete frühe urchristliche „Samaritanermission“. Apg 8,5 geht Philippus „in die Stadt Samariens“ und hat dort erstaunliche Erfolge. Mit dieser Stadt ist sicher nicht die heidnisch-hellenistische Polis Sebaste (das ehemalige Samaria) gemeint, auch nicht das zerstörte Sichem, sondern am ehesten wie in Joh 4,5 der damalige Hauptort Sychar<sup>34</sup>. Sowohl Lukas als auch Johannes wissen um die besondere Situation der Samaritaner als jüdische ‚Schismatiker‘ bzw. ‚Häretiker‘, erwähnen ihren Hauptort – Lukas anonym, Johannes namentlich –, und führen die Neigung, sich ihnen zuzuwenden, auf Jesus selbst zurück, der nicht zufällig in Joh 8,48 von seinen jüdischen Gegnern als „ein von einem Dämon besessener Samaritaner“ bezeichnet wird. Daß es im frühesten Urchristentum auch ganz andere Beschreibungen gab, zeigt das Jesus in den Mund gelegte Wort Mt 10,5f in der großen Aussendungsrede: „Auf den Weg der Heiden gehet nicht, und in eine Stadt der Samaritaner geht nicht hinein.“ Nach Joh 4 machen Jesus und seine Jünger genau das Gegenteil und ebenso in Apg 8 Philippus als Missionar und dann Petrus und Johannes als ‚Visitatoren‘. Dies weist auf divergierende Ansichten in der frühesten Gemeinde in Jerusalem hin.

Das erzählerische Interesse eines Lukas und Johannes an den Samaritanern hängt so mit frühesten „Missionserfolgen“ der jungen eschatologisch-messianischen Sekte bei den Samaritanern zusammen, die freilich zunächst offenbar keinen Bestand hatten. Nach Lukas und Johannes wird es lange Zeit ruhig um christliche Gemeinden in Samarien. H. Donner hat wohl recht, wenn er vermutet, daß „eine christliche Lokaltradition“ in Sychar „wegen der Samaritaner nicht aufkommen konnte“<sup>35</sup>.

Euseb schweigt über spätere christliche Gemeinden bei den Samaritanern. Erst in Nicäa tauchen zwei christliche Bischöfe aus Sebaste/Samaria und Neapolis

ner schließt sich an, und als sie den Garizim erreichen, begründet dieser mit Hes 22,24 die Heiligkeit des Berges: d. h. die Wasser der Sintflut hätten ihn nicht erreicht.

<sup>34</sup> S. dazu Hengel, (Anm. 9) 180ff.

<sup>35</sup> Op.cit. (Anm. 9) 164, Anm. 12. In der Apg erscheint die Gemeinde in Samarien noch 9,31 und 15,3.



auf<sup>36</sup>. Beides aber waren damals überwiegend heidnische Städte. Justin stammt von heidnischen Eltern aus Neapolis, zu den Samaritanern hat er keine engere Beziehung. Für die frühen Väter dagegen erhalten sie Bedeutung als Ursprungsort der Häresie in der Gestalt des Simon Magus aus dem samaritanischen Dorf Gittha, der die Sukzession der Häretiker begründet, die über seinen angeblichen Schüler, den Samaritaner Menander, weitergeht<sup>37</sup>. Nach Justin soll Simon Magus „beinahe alle Samaritaner“ gewonnen haben, was eine starke Übertreibung ist oder auf einer Verwechslung mit dem in Samarien erfolgreichen Dositheos beruht<sup>38</sup>.

Wahrscheinlich war – ähnlich wie Judäa – Samarien vor dem jüdischen Krieg, der auch dort zu einer Katastrophe führte, von eschatologischen Propheten- und Offenbarergestalten bewegt. Dazu wären neben dem endzeitlichen Propheten bei Josephus Ant. 18,85–88, den Pilatus am Garizim mit seinen zahlreichen Anhängern töten ließ, Simon Magus und vor allem der ganz schattenhafte Dositheos zu nennen, der großen Einfluß gewann und das Volk lange Zeit spaltete.

Auch die Samaritanerin aus Sychar spricht in Joh 4,25 Jesus auf die endzeitliche Erwartung an: „Ich weiß, daß der Messias, der sogenannte Gesalbte, kommen wird.“ Das ist jüdisch-christlich formuliert<sup>39</sup>, denn die Samaritaner, die die Prophetenbücher und damit den davidischen Gesalbten ablehnten, kannten nur den endzeitlichen Propheten nach Dtn 18 als Mose redivivus, der später die Bezeichnung „Taheb“ (= „der Wiederhersteller“) erhielt<sup>40</sup>.

Die neuesten Qumranfunde zeigen, daß dieser endzeitliche Prophet in der essenischen „Gemeinde vom Neuen Bund“ eine besondere Rolle spielte neben dem priesterlichen und davidischen Messias<sup>41</sup>. Auch im 4. Evangelium kommt ihm große Bedeutung zu, wobei die Forschung ihm bisher eher mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüber stand<sup>42</sup>. Johannes gibt auch hier den historischen Tatbestand wieder, daß Jesus zunächst weniger als königliche Gestalt, sondern als der endzeitliche Prophet auftrat und angesehen wurde, d.h. als eine Gestalt, die in Qumran als „(Geist-)Gesalbter“ nach Jes 61,1ff bezeichnet werden konnte. Auch die samaritanische Frau spricht ihn zuerst als „Propheten“ (4,19) an. „König“ ist Jesus zunächst nur für die Jünger. Öffentlich erscheint der Königstitel erst beim

<sup>36</sup> A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums (1924) 2,641.

<sup>37</sup> Justin, Apol. 1,26; Irenäus, adv. haer 1,23,1–5 = Euseb 3,26, vgl. 4,7.

<sup>38</sup> Apol. 1,26,3: καὶ σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς ... ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογούντες ἐκεῖνοι καὶ προσκύνουσιν. Vielleicht behaupteten dies die Simonianer in Rom.

<sup>39</sup> Vgl. noch Joh 1,41: Johannes ist der einzige neutestamentliche Autor, der das aramäische Äquivalent zum griechischen χριστός, mešîḥa, in griechischer Umschrift Μεσσίας kennt und übersetzt. Das ἔρχεται ist hier eindeutig prospektiv und futurisch zu übersetzen, vgl. 4,21.23.

<sup>40</sup> S. dazu Crown, (Anm. 23) Index 843 „Prophet like Moses“ und 847 „Taheb“ und hier besonders *Dexinger*, Samaritan Eschatology 266–292. Zum Taheb 272.

<sup>41</sup> S. dazu jetzt die Tübinger Dissertation von *Johannes Zimmermann*, Messianische Vorstellungen in den Schriften von Qumran; erscheint 1998 in WUNT.

<sup>42</sup> Joh 1,21.23.25; 6,14; 7,40. S. dazu F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, in: FRLANT 83 (21964) 380–404 und den Anhang der S. A., 488 f. (Lit.).

Einzug in Jerusalem und – wie der Titulus am Kreuz zeigt – in der Anklage und Verurteilung<sup>43</sup>.

Es war wohl Jesus als der endzeitliche Prophet, dessen damals für viele anstößige Offenheit gegenüber den „verlorenen Schafen des Hauses Israels“<sup>44</sup> seine Botschaft zunächst auch für Samaritaner anziehend machte, wobei seine Verkündiger dann jedoch in Konkurrenz zu samaritanischen Offenbarergestalten wie Dositheos und Simon Magus treten mußten und hier als „messianische Juden“ doch weniger erfolgreich waren. Die Samaritaner in Sychar bekennen ihn dagegen – in einer Vorwegnahme der Heidenmission – als „Erlöser der Welt“ (σωτήρ τοῦ κόσμου, 4,42).

Der Ort Sychar und die ganze Erzählung, die mit ihm ihren Ausgang nimmt, bedeutet deshalb mehr als nur einen zufälligen Hinweis. Es ist damit erstmals das damalige Zentrum des samaritanischen Ethnos angesprochen. Die geographischen Angaben mit ihren z.T. präzisen Details wie auch die ganze Schilderung setzen eine Ortskenntnis sowie auch eine Einsicht in die samaritanisch-jüdische Kontroverse voraus, die sich nicht einfach aus den vom Autor verwendeten Quellen ableiten läßt, zumal sich solche schriftlichen Quellen in seinem stilistisch einheitlichen Werk nicht überzeugend nachweisen lassen. Hier spricht ein eigenwilliger, aus Palästina stammender Judenchrist, der seine Heimat nicht verleugnet, auch wenn er die ganze Erzählung auf ideale, gegenüber der historischen Realität relativ freie Weise stilisiert.

## 1.2 Bethesda<sup>45</sup>

Nach Joh 5,1 zieht Jesus wieder von Galiläa zu einem nicht näher bestimmten Fest nach Jerusalem hinauf, vermutlich meint der Autor das Laubhüttenfest (s. u. S. 60).

<sup>43</sup> Vgl. 1,49: König Israels; 12,11–15; 18,33–19,15, vgl. dagegen 6,15f; s. dazu *M. Hengel*, Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannesevangelium, in: *M. Hengel, A. M. Schwemer* (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult, in: WUNT 55 (1991) 163–184.

<sup>44</sup> Mt 10,6; 15,24; Mk 6,34, vgl. Joh 10,1–16,26f.

<sup>45</sup> Zur Literatur s. die großen Kommentare von *Tb. Zahn*, *A. Schlatter*, *R. Bultmann*, *R. E. Brown*, *C. K. Barrett*, *R. Schnackenburg*. Bibliographie bei *A. Duprez*, Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V., in: CRB 12 (Paris 1970) 7–27; *M.-J. Pierre*, *J.-M. Rousée*, Sainte-Marie de la Probatique, état et orientation des recherches, in: Proche-Orient Chrétien 31 (1981) 23–41; *J. D. Purvis*, Jerusalem. The Holy City. A Bibliography, 2 vol. (ATLA.BS 20, New York, London I, 1988) 355 ff.; II (1991) 364 ff. S. jetzt vor allem die gründliche Studie von *M. Küchler*, Die ‚Probatische‘ und Betesda mit den fünf Stoa (Joh 5,2), in: Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus zu Ehren von Dirk van Damme, in: NTOA 27 (1994) 127–154. Einen knappen Überblick mit reicher Literaturangabe findet sich auch bei *K. Bieberstein*, *H. Bloedhorn*, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, in: BTAVO B Nr. 100/3 (Wiesbaden 1994) 162–167 (Nr. 1724.1320–21). Nach wie vor bedeutsam sind die Untersuchungen von *J. Jeremias*, Die Wiederentdeckung von Bethesda, in: FRLANT N.F. 41 (1949); The Rediscovery of Bethesda, John 5,2 (Louisville 1966); Die Kupferrolle von Qumran und Bethesda, in: Abba (Göttingen 1966) 361–364. S. auch seine kritische Besprechung von *J. Duprez*, in: Biblica (1973) 152–155. Für den letzten Hinweis danke ich Herrn Kollegen G. Jeremias. Von ihm erhielt ich auch eine Antwort von P. Benoît auf die Rezension von J. Jeremias.

Darauf folgt als Einleitung der Erzählung von der Heilung des seit 38 Jahren Gelähmten wieder eine sehr präzise Ortsangabe, die freilich durch eine größere Zahl komplizierter Textvarianten belastet wird. Der Text von Nestle/Aland lautet in Übersetzung: „Es ist aber in Jerusalem beim Schaf(tor<sup>46</sup> oder -markt) ein Teich, der wird auf Hebräisch (d.h. Aramäisch) Bethzatha genannt.“ (Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθὰ πέντε στοὰς ἔχουσα).

Bei dem Namen des Teiches, der in der Textüberlieferung stark differiert, sollte man jedoch nicht dem „Bethzatha“ von Nestle/Aland folgen, sondern unbedingt „Bethesda“ lesen<sup>47</sup>.

Die äußerlich am besten bezeugte Lesart „Bethsaida“ ist eine ganz frühe Angleichung an den bekannten Ortsnamen Joh 1,44 und 12,21<sup>48</sup>. Die von Nestle/Aland in den Text gebrachte Lesart „Bethzatha“ ist eine gelehrte Korrektur, die das unverständliche „Bethesda“ durch die ähnlich bei Josephus bezeugte Bezeichnung für die nördliche Vorstadt ersetzt und in der Textüberlieferung nur schmal bezeugt ist<sup>49</sup>. Auch wenn der Teich noch zur nördlich der Tempelmauer und der

<sup>46</sup> Zum Schaftor s. Neh 3,1.32; 12,39: Es wäre dann zu προβατικῇ ein πύλη (oder ἀγορά) zu ergänzen, s. A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (21947) 141, der darauf hinweist, daß Titus mit der Mauer auch alle Tore zerstören ließ; weiter Barrett, (Anm. 9) 251 und B. M. Metzger (ed.), *A Textual Commentary in the Greek New Testament* (London, New York 1971) 207f. Später hat man diese Ellipse προβατικῇ mit κολυμβήθρα verbunden und so Bethesda mit dem Schafsteich identifiziert. S. schon Euseb (Anm. 14) 58,26: Βηζαθὰ (Joh 5,2). κολυμβήθρα ἐν Ἱερουσαλὴμ. ἥτις ἐστὶν »ἡ προβατικὴ« το παλαιὸν ἔ στοὰς ἔχουσα. καὶ νῦν δεικνύται ἐν ταῖς αὐτοῖς λήναις διδύμοις. ὧν ἑκάτερα ... d.h. er weist auf einen Doppelteich hin, der eine einheitliche Bezeichnung hat und einstmals fünf Säulenhallen besaß. *Jeremias*, *Wiederentdeckung* (Anm. 45) 6, liest mit Euseb ἐν τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ und sieht in ‚Bethesda‘ den Namen „der Baulichkeiten am Teiche“ = Rediscovery (Anm. 45) 9f. In diesem Falle müßte man hinter ἡ ἐπιλεγομένη etwa ein οἰκία ergänzen: d.h. auch hier handelt es sich um eine Ellipse. Zur Zurückweisung der Lesart ἐν τῇ π. s. Küchler, (Anm. 45) 131, Anm. 9. Vgl. generell dessen ausführliche Erörterung, in welcher acht „Lesemöglichkeiten“ herausgearbeitet werden. Küchlers Trennung vom „Teich Bethesda“ hat mich freilich nicht überzeugt, da 5,7, wo κολυμβήθρα wieder erscheint, damit unverständlich wird. Daß Bethesda separat *neben* dem Schafsteich als eigene Teichanlage liege, war auch nicht die Meinung der kirchlichen Ortsüberlieferung, welche ja „Schafsteich“ und „Bethesda“ direkt miteinander identifiziert. Die andere Möglichkeit, προβατικὴ ἀγορά würde sich durch den Opfertierhandel an der Nordseite des Tempels nahelegen, ist aber weniger wahrscheinlich. Vgl. Jos.bell. 2, 305.316; 5,137 ἡ ἄνω ἀγορά in der Oberstadt, der ‚Holzmarkt‘ (2,530) und der Kleidermarkt (5,331) in der Neustadt.

<sup>47</sup> S. dazu Barrett, op.cit. 252f., Metzger, op.cit. 208, der darauf hinweist, daß das textkritische Expertenkollegium in diesem Punkt gespalten war.

<sup>48</sup> P 75 (ähnlich P 66), B W<sup>s</sup> T Ψ pc syh vg Tert s. dazu Donner, (Anm. 13) 54, Anm. 81: Schon der Pilger von Bordeaux hat Bethsaida.

<sup>49</sup> Sin, 33 itala, vgl. auch L und Euseb (Anm. 14) 58,21: Βηζαθὰ. S. dazu Jos. bell. 2,328: Βεζαθὰ; 2,530 = καινόπολις, VL Βεζαθὰ wohl korruptiert von βε(τ) ἡδαῖ; 5,149.151: τὸ νεόκτιστον μέρος, das ins Griechische übersetzt καινὴ πόλις heißt; 246 auf dem Hügel nördlich der Antonia. S. dazu *Jeremias*, *Wiederentdeckung* (Anm. 45) 7: „Teil einer gelehrten Überarbeitung...“ S. auch A. Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus* (Leiden 1968) 25f. (A. Complete Concordance to Fl. Jos., ed. K. H. Rengstorff, Supplement I). Er vermutet zwei verschiedene Namen und einen Irrtum des Josephus.

Burg Antonia gehörenden „Neustadt“ Bezetha, so Josephus, oder Bezatha, so Euseb und einige wenige Handschriften, gehörte, so trug er doch nicht diesen Namen. Die richtige Lesart Bethesda, die wesentlich besser überliefert ist<sup>50</sup>, wird jetzt überraschend durch die Kupferrolle von Qumran mit ihrem rätselhaften Schatzverzeichnis bestätigt. „Ganz nahe daneben in Bet 'ešdatajin in dem Teich (dort), wo man das kleinere Becken betritt, ein Holzgefäß mit Aloe und eines mit Pinienharz(?).“<sup>51</sup> Der Plural bêt 'ešdatajin, der Begriff 'šjh, Teich, und die Erwähnung – wörtlich – „des kleineren Meeres“ (jmwmt) weisen dabei auf eine Anlage mit zwei Teichen hin. Eine solche wird auch durch den Pilger von Bordeaux, Eusebs Onomastikon und spätere Berichte bezeugt<sup>52</sup>.

Die zwei insgesamt ca. 5000 qm großen, trapezförmig angelegten und nur durch einen Felsendamm getrennten Teiche<sup>53</sup> erklären nach wie vor am ehesten die sonderbare Angabe Joh 5,2, daß der als eine Einheit verstandene Teich als Doppelteich fünf Säulenhallen besaß. Dies bestätigen auch die frühesten christlichen Ortsangaben beim Pilger von Bordeaux, bei Euseb, Hieronymus, Ps. Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Theodor v. Mopsuestia, die freilich in der Frage divergieren, ob von diesen Stoai noch etwas zu sehen ist<sup>54</sup>. Die 5. Halle verlief nach Cyrill und Theodor v. Mopsuestia auf dem Damm zwischen beiden Teichen<sup>55</sup>. Vermutlich stammen diese Säulenhallen von Herodes, der den unmittelbar an der Nordmauer der Tempelanlage und der Antonia gelegenen und als wunder-tätig geltenden Doppelteich gebührend ausschmücken wollte. Grabungen ergaben, daß der nördliche kleinere Teich älter ist als der südliche. Der nördliche mag auf die Königszeit zurückgehen, der südliche aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts könnte mit dem vom Hohenpriester Simon dem Gerechten angelegten Teich identisch sein (Sirach 50,3): „in dessen Tagen der Teich gegraben wurde, ein Becken (λάκκος 'šjh) gleich einem Meer an Größe“<sup>56</sup>. Daß nur ganz wenige oder gar keine herodianischen Säulenreste gefunden wurden, hängt damit zusammen, daß

<sup>50</sup> A C Θ 078 f<sup>1</sup> und <sup>13</sup>, Mehrheitstext und der größte Teil der syrischen Überlieferung.

<sup>51</sup> J. T. Milik, Le rouleau de cuivre provenant de la grotte 3Q (3Q15), in: DJD IIIa, Les 'petites' grottes de Qumran, ed. M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux (1962) 296 ff., Col. XI, 11, vgl. den Kommentar D44, p. 271 f. A. Wolters, The Copper Scroll: An Overview (Sheffield Press 1996) 53 liest jetzt: „In Beth Eshdatain, in the reservoir, on your way in towards it from its tanks (mjmw) ...“. Dies bringt keine Verbesserung; mjmw statt mjmit bleibt unsicher. Die Ortsangabe ist auch hier deutlich.

<sup>52</sup> Donner, (Anm. 13) 54; Itinerarium (Anm. 13) C. 15: piscinae gemellares, quinque porticos habentes, vgl. Donner, 178 = Eucherius, Ep. ad Faustum, CCSL 175, 238: Vicina templo Bethesda piscina gemino apparet insignis lacu, quoram alter hibernis plerumque impletur imbribus, alter rubris est discolor aquis.

<sup>53</sup> S. dazu Bieberstein, Bloedhorn, (Anm. 45) 3, 162f: Nördlicher Teich: Ost- und Westwand 39,95 m, Südwand 33,05 m, Nordwand 50 m. Südlicher Teich: Ost- und Westwand 49,4 / 47,85 m, Südwand 65,55 m, Nordwand 57,6 m.

<sup>54</sup> S. die Übersicht bei Jeremias, Rediscovery (Anm. 45) 16–20.

<sup>55</sup> Cyrill, Homilia in paralyticum iuxta piscina iacentem, PG 33, 1133: τέσσαρες (στοάς) μὲν περιτρέχουσας, μέσῃν δὲ πέμπτην. Theodor v. Mopsuestia, Johanneskommentar, in Studi e Testi 141 (1948) 324, 8 und syrische Fassung, ed. J. B. Chabot, (1897) I, 108, 3 f.

<sup>56</sup> Text und Übersetzung nach V. Hamp, (Echterbibel 1969) 4, 708.

bei der Belagerung durch Titus das ganze Areal nördlich der heftig angegriffenen Antonia bzw. der Tempelmauer besonders schwer in Mitleidenschaft gezogen, ja z.T. direkt planiert wurde, um die circumvallatio und Dämme zu errichten. Die ersten christlichen Berichte scheinen zudem noch Reste vorauszusetzen, die dann wohl für spätere Bauten, etwa für die gewaltigen Substruktionen der byzantinischen Basilika innerhalb beider Teiche verwendet wurden. Daß von den fünf vermutlich herodianischen Stoa archäologisch nichts mehr sicher nachzuweisen ist, darf bei diesem Sachverhalt nicht verwundern<sup>57</sup>.

Östlich, direkt angrenzend an die Teiche entdeckte man eine weitere Anzahl von Badeanlagen mit Kleinfunden aus der Zeit nach der Zerstörung der Stadt, die auf eine römische Asklepius- oder Serapis-Kultstätte hinweisen, welche wohl auch als Heilungsstätte diente. So wurde u.a. eine Weihschrift auf Jupiter Serapis aus dem letzten Jahr der Herrschaft Trajans (116 n. Chr.) gefunden. D. h. die Heiltradition hat sich in der Zeit, da die 10. Legion in Jerusalem ihr Legionslager besaß – vielleicht auf Grund von Hinweisen von Überläufern wie Josephus oder von Kriegsgefangenen – auch nach 70 und dann später in Aelia Capitolina fortgesetzt. Sarapis erscheint relativ oft auf den Stadtmünzen der Stadtgründung Hadrians und zweimal auch Hygieia<sup>58</sup>.

A. Duprez hat daher vermutet<sup>59</sup>, daß schon im jüdischen Jerusalem eine öffentliche pagane Heilgott-Kultstätte semitischen Ursprungs existiert habe, die von Juden aus dem einfachen Am-haarez und Nichtjuden frequentiert worden sei. Nach allem, was wir über das Jerusalem zwischen Makkabäeraufstand und 70 n. Chr. wissen, scheint mir dies völlig ausgeschlossen zu sein. Wenn die Juden schon z. Zt. des Pilatus gegen die Einbringung der römischen Feldzeichen mit den

<sup>57</sup> Gegen *Küchler*, (Anm. 45) 150: „Diese archäologische Nicht-Wiederentdeckung der πέντε στοά ist ein archäologisches Verdikt: Fünf Stoen im Sinne von fünf Säulengängen entlang den Rändern der beiden monumentalen Becken haben archäologisch nie existiert. Es müßte jemand systematisch gesäubert haben, um alle Spuren von Säulengängen zu entfernen“. Eben eine solche „systematische Säuberung“ hat Titus bei der Belagerung vorgenommen. Die Vorstadt Bezetha war bereits von Cestius Gallus angezündet worden (bell. 2,530). Nach bell. 5,148 war der Vorstadt-Hügel Bezetha nördlich des Tempels schon bebaut und durch einen tiefen künstlichen Mauergraben von der Antonia getrennt. Dieser mußte von Titus beseitigt werden. Dazu mag er alle Baureste von Bethesda verwendet haben. Zur rigorosen Einebnung des Geländes im Norden der Stadt s. bell. 5,106 ff.: „Jeder Zaun und jeder Steinwall wurde niedergerissen“, alle Bäume abgehauen und damit die Vertiefungen des Geländes aufgefüllt. Vom Scopus bis zu den Herodesgräbern wurde alles eingeebnet, vgl. 5,263 ff. Zur Eroberung und Zerstörung der Neustadt s. 5,331 ff.; zur Errichtung von Belagerungsdämmen 5,466; nach dem Scheitern der ersten Angriffe gibt Titus den Befehl zur Errichtung der circumvallatio von ca. 7 km Länge mit 13 Kastellen, 504 ff.; die vier Wälle gegen die Antonia 5,523 ff.; zur Verwüstung der Umgebung insbesondere der „Vororte“, 6,5 ff.; 6,93 die Schleifung der Fundamente der Antonia. Bei alledem wird von den fünf Hallen unmittelbar an der Nordmauer kaum etwas übriggeblieben sein.

<sup>58</sup> S. dazu *Duprez*, (Anm. 45) der freilich falsche Folgerungen daraus zieht. Vorsichtiger *Pierre, Rousée*, (Anm. 45) 35 ff. *G. F. Hill*, Catalogue of the Greek Coins of Palestine (1914, ND Bologna 1965) 84 ff., Nr. 13–16.36.51–53.55–56.59; Hygieia: 110. *Kadman*, The Coins of Aelia Capitolina (Jerusalem 1956) 39 ff., 48 f., Hygieia mit Schlange, Nr. 191 u. 199.

<sup>59</sup> *Op.cit.* (Anm. 45) 57–127; zustimmend *Davies*, (Anm. 9) 310–313.

Kaisermedaillons in die Antonia und gegen die Schilde zu Ehren des Kaisers am Herodespalast, dem Amtssitz des Präfekten in der Stadt, bis hin zur Gefährdung ihres eigenen Lebens protestierten, wie viel mehr gegen ein für alle offenes heidnisches Heiligtum in unmittelbarer Tempelnähe. Das Argument, dieses habe außerhalb der eigentlichen Stadtmauer gelegen, überzeugt nicht, da das ganze dichtbesiedelte Gebiet als „Neustadt“, d. h. als Teil der Stadt galt und spätestens unter Agrippa I. ummauert worden war. Allein schon die rigorose Einhaltung des Bilderverbots machte derartige öffentliche Kulte, die Kultbilder voraussetzten, unmöglich<sup>60</sup>.

Schließlich sollte man auch den vermutlich vorhadrianischen hebräischen Sgraffito an der Südwand des Südteiches nicht übersehen, auf den Jeremias aufmerksam macht<sup>61</sup>. Die Römer willigten sogar ein, für Judäa Münzen ohne Herrscherbilder und heidnische Darstellungen zu schlagen. Das rätselhafte *gdjwn*<sup>62</sup> der Mischna ist sicher keine aktive Kultstätte der Göttin Tyche-Fortuna vor 70, sondern vermutlich ein Relikt aus der Herrschaftszeit der Hellenisten, aus dem Umfeld der Akra nach 167 v. Chr., oder es stammt aus der Zeit nach der Tempelzerstörung. Heidnische Kulte waren nur innerhalb der Kasernen oder im Palast des Präfekten bzw. in heidnischen Privaträumen möglich. Die jüdische Bevölkerung wird in ihrem Haß gegen alles heidnische Wesen und in der Furcht vor Verunreinigung derartige private Kultstätten in oder um Jerusalem herum sicher nicht aufgesucht haben.

Darüberhinaus muß der Befund der Kupferrolle, trotz aller Unsicherheit im Detail, ernstgenommen werden. Die ursprüngliche Lesart „Bethesda“ ist nicht, wie lange Zeit vermutet wurde, als *bêt ḥāsda*, Haus der Gnade oder Güte, zu erklären, sondern hängt mit der Wurzel *ʾšd* „ausgießen“ zusammen<sup>63</sup>. J. Jeremias vermutete, daß die Anlage u. a. auch der kultischen Reinigung durch das Tauchbad vor Betreten des Tempelberges diene. Dies ist wohl möglich. Das Argument dagegen, daß sie dann wohl kaum von Kranken hätte genutzt werden können, übersehen, daß es sich um zwei nicht verbundene Teiche handelte, die nicht denselben Zweck haben mußten. Herodes war u. a. auch ein großer Bauherr von Bädern, nicht nur in seinen Palästen, sondern auch in Jerusalem. Während seiner Herrschaftszeit wurden dort auch viele *Miqwaot* errichtet<sup>64</sup>. Unsicher bleibt, wie die Anlage mit Höhlen, kleinen Tauchbecken unmittelbar östlich der großen Bassins vor 70 verwendet wurde, vor allem, ob und wie ihre Nutzung mit dem großen Becken in Verbindung stand<sup>65</sup>. Daß nur sie – wie Küchler vermutet – *allein* den

<sup>60</sup> M. Hengel, Die Zeloten, in: AGAJU I (Leiden <sup>2</sup>1976) 109 f., 195 ff., vgl. Jos. bell. 2, 169 ff. = ant. 18, 55 ff.; Philo, leg. 299–302. Nach Ant. 18, 121 f. vermeidet Vitellius sogar den Durchzug seiner Truppen durch Judäa gegen den „Nationalfeind“ der Juden, die Nabatäer, um Anstoß wegen der römischen Feldzeichen zu vermeiden.

<sup>61</sup> Rediscovery (Anm. 45) 31 f.

<sup>62</sup> Mig-gad jawan? mZab 1,5 vgl. tZab 1,10.

<sup>63</sup> Milik, (Anm. 51) 271 f.

<sup>64</sup> S. dazu R. Deines, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit, in: WUNT II/52 (1993) 3 ff. und Index s.v. *Miqwaot*, S. 320.

<sup>65</sup> Vielleicht war dort der ständige Aufenthaltsort der Kranken.

Namen „Bethesda“ getragen haben, bleibt unwahrscheinlich. Dagegen spricht nicht nur die Tempelrolle mit dem Dual und der Unterscheidung der beiden Becken, sondern auch der Umstand, daß dort ebenfalls schlechterdings nichts von 5-Säulenhallen oder Peristylen zu finden ist.

Das Aufwallen des Wassers in Joh 5,7 wird noch von dem Pilger von Bordeaux erwähnt, wie auch die 5-Säulenhallen<sup>66</sup>. Freilich wird er von diesen nur noch ganz spärliche Reste gesehen haben. Eusebs Onomastikon und die Übersetzung sprechen davon, daß in dieser Zeit ein Doppelteich gezeigt wurde, die 5-Säulenhallen jedoch der Vergangenheit zugehören<sup>67</sup>. Selbst noch Cyrill von Jerusalem schildert die Anordnung der Hallen sachlich durchaus zutreffend: „Vier liefen ringsum, die fünfte aber, in welcher die Menge der Kranken lag, ging durch die Mitte.“<sup>68</sup> Auch er könnte noch geringe Überreste gesehen haben.

Die angeblich Heilung wirkende Bewegung des Wassers in Joh 5,7 (ὅταν παραχθῇ τὸ ὕδωρ) ging vielleicht auf intermittierende plötzliche Zuflüsse zurück. Nach dem Pilger von Bordeaux rötet sich das Wasser, wenn es aufgewirbelt wird, von den Heilungen berichtet er dagegen nur noch in der Vergangenheit<sup>69</sup>, d. h. auch die heidnische Heilstätte bestand zu seiner Zeit in der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht mehr. Nach Euseb und Hieronymus füllte sich das eine Becken durch den Winterregen, das andere wurde dagegen auf wunderbare Weise gerötet; dies sei ein Hinweis darauf, daß einstmals die Priester darin ihre Opfertiere gereinigt hätten. Darum habe man auch den Teich „Schafsteich“ genannt<sup>70</sup>.

Wir haben so bei Johannes den ersten Hinweis auf eine große Doppelteichanlage nördlich der Tempelmauer, die in Verbindung mit anderen kleineren Anlagen den Namen Bethesda trug und in der Nähe des Schaftors lag, welches vermutlich aus dem Tempel nach Norden – vielleicht zu einem Markt für Opfertiere – führte. Diese Anlage ist wahrscheinlich von Herodes prächtig ausgeschmückt worden und hatte u. a. den Ruf, heilkräftig zu sein<sup>71</sup>. Es wäre sonderbar, wenn eine religiöse Metropole wie Jerusalem, die wohl die bedeutendste Pilgerstadt der antiken Welt war, *keine* derartige Heilstätte besessen hätte. Sie auf einen paganen Kult zurückzuführen, ist ungerechtfertigt. Daß die Wundererzählung selbst etwa in der Frage Jesu an den Kranken: Willst du gesund werden? (Θέλεις ὑγιῆς γενέσθαι) Züge enthält, die sich so im NT nicht finden, vielmehr in den Asklepioskult passen, spricht nicht gegen unsere historische Erklärung der Ortsangabe. Johannes schreibt ja in Kleinasien. Hier hatten die Asklepiosheiligtümer zugleich große Bedeutung als öffentliche Heilstätten, und Jesus, der Gottessohn, konnte dabei von

<sup>66</sup> Op.cit. (Anm. 13) I c. 15.

<sup>67</sup> Op.cit. (Anm. 14) 58,22f: τὸ παλαιὸν ἐ στοὰς ἔχουσα. καὶ νῦν δεικνύται αὐτόθι λίμνας διδύμοις; dies entspricht genau der Kupferrolle. Hieronymus: haec quinque quondam porticus habuit, ostendunturque gemini lacus..., vgl. o. Anm. 46.

<sup>68</sup> S. o. Anm. 55 = PG 33,1133; s. *Kopp*, (Anm. 9) 366. Vgl. auch Theodor v. Mopsuestia.

<sup>69</sup> Op.cit. (Anm. 13) I c. 15.

<sup>70</sup> Hierbei handelt es sich deutlich um eine sekundäre Erklärung auf Grund einer eingebürgerten – m. E. nicht ursprünglichen – Lesart.

<sup>71</sup> Vielleicht handelte es sich um Miqwaot, denen eine besondere Qualität zugeschrieben wurde.

Heiden durchaus als Konkurrent zu Asklepios betrachtet werden<sup>72</sup>. Es ist hier ähnlich wie bei dem „dionysischen“ Weinwunder in Kana, das bis in die Details im jüdisch-galiläischen Milieu spielt, das sich aber in Kleinasien zugleich gegen den erfolgreichsten Gott der hellenistischen Zeit richten konnte<sup>73</sup>.

Es bleibt die Frage, ob das vierte Evangelium, welches – zumindest an bestimmten Stellen – für eine typologische bzw. allegorische Deutung offen ist, mit den Zahlen einen tieferen Sinn verbindet. Die 5-Säulenhallen sind vielleicht doch mit den Vätern der alten Kirche auf den Pentateuch, d. h. die jüdische Tora, zu deuten. Am Ende des Kapitels kommt der Evangelist auf ihr rechtes Verständnis zurück. Die jüdischen Gesprächspartner werden jetzt direkt dazu aufgefordert, „in den Schriften zu forschen“, weil diese von Jesus Zeugnis ablegen (5,39), das gilt gerade auch für Mose, den Autor der Tora: Er hat über Jesus geschrieben, sie aber wollen seinen Worten nicht glauben (5,46f).

Noch klarer deutet die ungewöhnliche Dauer der Krankheit von 38 Jahren auf jüdische Haggada hin (Joh 5,5). Nach Dtn 2,14 dauerte die Zeit der Wüstenwanderung Israels bis zum Tal Zäräd 38 Jahre. Es ist die Zeit der Strafwanderung des Gottesvolkes, bis es die Grenze zum Kulturland überschreiten konnte. Die griechischen Väter wohl seit Origenes, der ja mit jüdischer Exegese vertraut war, interpretierten diese Zahl darum gerne als Typos des Unglaubens, dem Heilung durch den Glauben verheißen wird. In dem späteren jüdischen Midrasch NuR 19,24 und mehreren Parallelen heißt es zu Nu 21,12, wo der „Bach Zäräd“ erstmals erscheint: „Obwohl dieser nur eine Handspanne breit war, konnten sie ihn 38 Jahre lang nicht überschreiten.“ Erst danach war es möglich, „weil sich der Heilige mit ihnen versöhnte“. Nach den Targumim zu Dtn 2,15 sind diese 38 Jahre eine Zeit des Gotteszorns und der Heimsuchung, in Joh 5,1–9 die Zeit der Hilflosigkeit – bis zur rettenden Zuwendung Gottes<sup>74</sup>. Es geht dem Autor in dieser teils realistischen, teils phantastischen Wundererzählung um die Vorbereitung der ersten großen Auseinandersetzung Jesu mit seinem Volk in Jerusalem.

Die beiden präzisen geographischen Angaben, die unsere Kenntnis des palästinischen Judentums (die Samaritaner sind hier unbedingt einzuschließen) an zwei kleinen, aber konkreten Punkten erweitern, sind typisch für das Johannesevangelium; sie ließen sich noch leicht vermehren. Erklärt werden können sie nicht einfach durch die Vermutung einer besonderen schriftlichen Quelle, etwa der sogenannten vieldiskutierten, aber historisch mehr als fragwürdigen Semeiaquelle.

<sup>72</sup> S. dazu K. H. Rengstorf, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (Münster 1953) 16. Rengstorf vermutet, „daß der 4. Evangelist in seiner Darstellung bewußt in polemischer Absicht auf bestimmte Züge des Glaubens an den Heiland Asklepios anspielt“ (18). Das weist nach Kleinasien als Abfassungsort des Evangeliums, s. den an Asklepios anknüpfenden Wundertäter und Kultgründer Alexander von Abonuteichos.

<sup>73</sup> S. M. Hengel, The Dionysiac Messiah, in: Studies in Early Christology (Edinburgh 1995) 293–331.

<sup>74</sup> S. dazu M. Hengel, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, in: JbBTh 4 (1989) 286 f.



Gegen diese Hypothese spricht nicht nur die einzigartige stilistische Einheit des Evangeliums, sondern auch die Tatsache, daß diese geographischen und anderen historischen Angaben so kenntnisreich in das Evangelium integriert sind, daß man als Autor einen aus Palästina selbst stammenden Judenchristen vermuten muß.

## 2. Festzeiten: Chanukka und Sukkot

Beim dritten, jetzt über zwei Monate sich erstreckenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem stoßen wir in Joh 10,22 auf eine exakte Zeitangabe: „Darauf kam das Tempelweihfest (ἐγκαίνια) in Jerusalem. Es war Winter.“ Der Verfasser schreibt außerhalb des palästinisch-syrischen Raumes, auch sind seine Hörer überwiegend Heidenchristen. Darum kann er zwar gewisse Grundbegriffe des Judentums voraussetzen, muß aber doch die Details erklären. So auch hier. Das Tempelweihfest im Winter stellt neben Purim das jüngste Fest im jüdischen Kalender dar. Seine Bezeichnung τὰ ἐγκαίνια<sup>75</sup> bei Johannes ist das griechische Äquivalent für den seit der talmudischen Literatur bis heute geläufigen Ausdruck ḥanukkah, und ist *die erste Erwähnung des Festes unter diesem Namen*<sup>76</sup>. Es geht um das Gedenken an die Neueinweihung des Tempels durch den siegreichen Judas Makkabäus am 25. Kislev 164 v. Chr., d. h. etwa zur Zeit der Wintersonnenwende. Das Heiligtum war drei Jahre zuvor<sup>77</sup> durch Antiochus IV. Epiphanes und die mit ihm verbündeten jüdischen Apostaten entweiht worden. 1.Makk 4,36–59 schildert mit bewegten Worten seine Reinigung und die Neueinweihung des Altars, die vom 25. Kislev an acht Tage gefeiert wurde<sup>78</sup>. 2.Makk 10,8 berichtet noch zusätzlich von einem Beschluß: „das ganze Volk der Juden solle diese Tage jedes Jahr feiern.“ Der Name des neuen Festes wird jedoch nicht genannt. Josephus berichtet über seine Quelle, 1.Makkabäer, hinaus, daß die Juden „aus Freude über die Erneuerung ihrer religiösen Gebräuche“ (τῇ περὶ τὴν ἀνανέωσιν τῶν ἑθῶν ἡδονῇ), „ein Gesetz (νόμον) beschlossen, daß ihre Nachfahren die Wiederherstellung des Tem-

<sup>75</sup> Zur Wortbedeutung s. Bauer, *Aland*, WbNT, 433 und Billerbeck, 2,539: 2. Esra 6,16 ἐγκαίνια τοῦ οἴκου steht der griechische Begriff für die Einweihung des Tempels nach seiner Wiedererrichtung als Folge der Heimkehr aus dem Exil – und zwar im Zusammenhang mit dem Passafest als Übersetzung von ḥanukkat bêt 'ālah; vgl. 22,27 = Neh 12,27 für die Einweihung der Stadtmauer und Dan 3,2 (Theodotion) für die des Standbildes von Nebukadnezar.

<sup>76</sup> Grammatisch ist es ein typischer „Festplural“, eine Abkürzung von αἱ ἡμέραι τῶν ἐγκαίνιων, vgl. Blaß, *Debrunner*, *Rehkopf*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (1975) § 141,3, Anm. 8.

<sup>77</sup> Jos. Ant. 12,320 f.

<sup>78</sup> 1.Makk 4,36: καθαρίσαι τὰ ἅγια καὶ ἐγκαίνισαι, vgl. 4,54,56: καὶ ἐποίησαν τὸν ἐγκαίνισμὸν τοῦ θυσιαστηρίου ἡμέρας ὀκτώ; 4,59: αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαίνισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου; vermutlich dauerte die Reinigung und Wiederherstellung des Altars eine Woche. Vgl. 2.Makk 10,1–8, wo V. 6f betont wird, daß sie diese acht Tage nach Art des Laubhüttenfestes feierten in Erinnerung dessen, daß sie vor kurzem noch die Zeit des Herbstfestes „in den Bergen und Höhlen wie wilde Tiere verbracht hätten“.

peldienstes acht Tage feiern sollten“, und daß dies bis in die Gegenwart geschehe, wobei das Fest den Namen φωτα, „Lichterfest“, erhielt, „weil, wie ich glaube, uns diese Freiheit (zur Wiederherstellung des Kultes) als ein Ereignis wider alle Hoffnungen erschien“. Vermutlich spielt Josephus damit indirekt auf die nach der Zerstörung des zweiten Tempels wieder hoffnungslose Lage seines Volkes an. Daß der Name mit dem Anzünden der Lichter des siebenarmigen Leuchters zusammenhängt<sup>79</sup>, sagt er nicht, auch der Plural τὰ ἑγκαίνια erscheint weder bei ihm noch in den Makkabäerbüchern als Festbezeichnung. Johannes – fast zeitgleich mit Josephus – ist so der erste Zeuge für die im Judentum gebräuchlich gewordene Bezeichnung dieses Festes. Das hebräisch-aramäische Äquivalent für das Fest findet sich erstmals in der rätselhaften, schwer datierbaren Fastenrolle und dann häufig in der Mischna<sup>80</sup>.

Nach Joh 10,23f hält sich Jesus in der „Halle Salomos“, d.h. der 400 Ellen langen Säulenhalle an der steil zum Kidrontal abfallenden Ostseite des Tempelberges auf, deren Bau Salomo zugeschrieben wurde und die aus vorherodianischer Zeit stammte. Sie war nach der Apg der Versammlungsort der frühesten Jerusalemer Gemeinde<sup>81</sup>. Daß dieses Fest nicht wie das ältere Purim ein eher in privater Weise gefeiertes Volksfest war, sondern im Tempel ähnlich wie sein Vorbild, das Laubhüttenfest, feierlich begangen wurde, ergibt sich schon aus seiner Begründung. Als Schriftlesung wurde Nu 7 vorgetragen mit der Schilderung der „Einweihung des Altars“ vor dem Stiftszelt (ḥnûkkâ = ἑγκαίνισμός) durch Salbung (mšḥ = χρίειν) von Seiten Moses (7,10f). Die Leviten sangen beim Opfergottesdienst im Tempel Ps 30, der die Überschrift trägt: „Lied zur Weihe des Hauses von David“ (šîr ḥnûkkat hab-bajit l'dawid): „Hocherheben will ich dich, Herr, denn du zogest mich empor...“<sup>82</sup>

Man könnte sich fragen, ob für den Autor, der mehr über das Fest wußte, als er im Evangelium sichtbar werden läßt, dieses Freudenfest der Tempelweihe, an welchem – der Fastenrolle nach – nicht gefastet werden darf, nicht in einem Gegensatz steht zu dem anschließend geschilderten Höhepunkt der Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern, die ihn mit der Forderung bedrängen, er solle offen sagen, ob er „der Gesalbte“ sei: εἰ οὐ εἶ ὁ χριστός, εἰπέ ἡμῖν παρησιαῖα (10,24)<sup>83</sup>. Die Antwort Jesu, die mit der Glaubensfrage beginnt und sich steigernd mit dem Bekenntnis schließt: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30), führt zu dem Versuch, ihn als Gotteslästerer zu steinigen. Da aber er selbst für den Evangelisten der Ort der Gegenwart Gottes, man könnte auch sagen: das „Heiligtum Gottes auf

<sup>79</sup> Vgl. Ant. 12,319–324.

<sup>80</sup> Zahlreiche Belege bei *Billerbeck*, 2,540f., die z.T. auf die Zeit des 2. Tempels zurückweisen. Zur Fastenrolle s. *K. Beyer*, Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Göttingen 1984) 354ff. (367) zum Chislev: „am 25. Tag ist der Tag der Tempelweihe“.

<sup>81</sup> Apg 5,12, vgl. 3,11; 2,46; bei Josephus, bell 5,185; ant. 20,185; s. *M. Hengel*, in: ZDPV 99 (1983) 154, Anm. 42. Vielleicht betrachtete man sie in besonderer Weise als „messianische“ Stätte im Tempel.

<sup>82</sup> mMeg 3,6; Traktat Sopherim 18,2; s. *Billerbeck*, 2,541.

<sup>83</sup> „Der Gesalbte“, d.h. zugleich ‚der von Gott Geweihte‘, vgl. Joh 6,69: ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ. Vgl. das Stirnblatt des Hohenpriesters, Ex 28,36: Ἀγίασμα κυρίου.

Erden<sup>84</sup>, ist, bedeutet dies nichts anderes als den Versuch, „Gottes Heiligtum“ zu schänden und zu entweihen – eben am Fest der Tempelweihe.

Damals in der Makkabäerzeit hatten die Väter dem heidnischen Unglauben widerstanden und den wahren Gottesdienst wieder aufgerichtet (vgl. 4,21–24). Jetzt ist für den Evangelisten die Frontstellung umgekehrt: Der, der Gottes Wahrheit verkündet, ja der, der als der „Heilige Gottes“ (6,69) Gottes Wahrheit verkörpert (14,6), wird bedrängt und am Ende gar mit dem Tode des Gotteslästerers und Tempelschänders, mit der Steinigung, bedroht. In der Perikope, die mit dem Hinweis auf das Tempelweihfest – in der Kälte des Winters – beginnt und mit der Todesdrohung und dem Wort Jesu über seine Einheit mit dem Vater endet, erreicht das Evangelium eine erste Klimax. Die zweite, noch wichtigere Klimax wird dabei schon angedeutet: Sie liegt in dem Todeswort τετέλεσται 19,30. Es knüpft an den „Neuanfang“ schlechthin an, der typologisch durch Gen 2,1f – die Vollendung der Schöpfung am Ende des 6. Schöpfungstages – vorabgebildet ist: Jesus stirbt an einem Freitagabend zur selben Stunde, da Gott in der ersten Weltenwoche sein Schöpfungswerk vollendete.

Bei Johannes endet der 3. Aufenthalt Jesu in Jerusalem mit dieser ersten Klimax am Tempelweihfest. Jesus entzieht sich dem mörderischen Zugriff seiner Gegner durch den Rückzug an die Taufstelle von Johannes dem Täufer jenseits des Jordans, wo dieser einst getauft hatte. Begonnen hatte der 3. Aufenthalt mit dem Laubhüttenfest, ἡγ σουκκôt, σκηνοπηγία, dem jüdischen Herbstfest – ein Begriff, der sich schon in der LXX findet und auf den Brauch hinweist, Laubhütten zu bauen und sich während der Dauer des Festes darin aufzuhalten<sup>85</sup>. Es findet vom 15.–21. Tischri statt, nach der Zeit der Weinernte, genau zwei Monate vor Hanukka/ἐγκαίνια. Josephus nennt es „das größte und heiligste Fest“<sup>86</sup>, darum konnte es im Judentum auch einfach als „Fest“ schlechthin, hebr. „ḥag“, aram. „ḥaggâ“, bezeichnet werden. Demnach dauerte der 3. Aufenthalt Jesu in Jerusalem für den Evangelisten zwei Monate, währenddessen es sukzessive zu immer schärferen Auseinandersetzungen mit den Gegnern kommt, durch die sich der Tod Jesu vorbereitet.

Der Bericht von diesem Fest beginnt mit einer scharfen Kontroverse Jesu mit seinen Brüdern, die ihn in Galiläa drängen, zum Fest nach Jerusalem zu gehen und „sich durch seine Wunder der Welt offenbar zu machen“<sup>87</sup>. Jesus weist dies zurück, zieht dann aber etwas später – nach seinen Brüdern – in der Mitte des Festes (7,14) heimlich (7,10) doch nach Jerusalem hinauf, wo die Juden sich über seine Person zerstritten haben. Den alten Zusammenhang zwischen Laubhütten- und Tempelweihfest demonstriert 2. Makk 1,9 in dem – echten – Brief, den die Juden in Jerusalem vermutlich 124 v. Chr. z. Zt. Johannes Hyrkans an die jüdische Ge-

<sup>84</sup> Joh 2,21: ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Vgl. zur „Heiligkeit“ Jesu Joh 1,51; 6,69; 17,19.

<sup>85</sup> Dtn 16,16; 31,10; 1. Esra 5,21; Sach 14,16–18; 1. Makk 10,21; 2. Makk 1,19. Aquila macht daraus σκηνοποιῖα, s. dazu *Billerbeck*, 2,774–812, vgl. auch mehrfach bei Josephus.

<sup>86</sup> Ant 8, 100: σφόδρα παρὰ τοῖς Ἑβραίοις ἀγιοτάτης καὶ μεγίστης. Vgl. o. S. 51 zu 5,1.

<sup>87</sup> Joh 7,4: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.

meinde in Alexandrien schrieben, durch welchen sie die Wiedereinweihung des Tempels mitteilten und die Alexandriner aufforderten, ebenfalls diesen Tag des „*Laubhüttenfests im Monat Kislev*“ zu feiern. Hier finden wir den ältesten offiziellen Namen des Festes, der sich freilich wegen seiner Umständlichkeit nicht durchsetzen konnte<sup>88</sup>.

E. Bickerman hat darauf aufmerksam gemacht, daß schon im Jahr nach der Tempelweihe, 163 v. Chr., wieder die Seleukiden Herr des Tempels waren und den makkabäerfeindlichen Hohenpriester Alkimos einsetzten. Vermutlich konnte das Fest erst wieder seit der Ernennung des Makkabäers Jonathan als Hohepriester 152/151 wirklich gefeiert werden. In dem gefälschten Brief 2.Makk 1,10–2,18 werden die Alexandriner nach 1,18 – angeblich schon von Judas Makkabäus selbst – ebenfalls zur Feier des „*Laubhüttenfestes und des (Opfer)feuers*“ am 25. Kislev in Gedenken an die „Reinigung des Tempels“ aufgefordert. E. Bickerman hat weiter den Nachweis geführt, daß nach 2.Makk 1,7 bereits 143 v. Chr. z. Zt. des Makkabäers Simon ein Brief mit einer ähnlichen Aufforderung an Alexandriner gesandt worden war. Alle diese Briefe enthalten wohl bereits eine indirekte Polemik gegen den Konkurrenztempel von Leontopolis, der von dem legitimen Hohenpriester Onias IV. mit prolemäischer Unterstützung nach 150 n. Chr. gegründet worden war. Wer der Tempelweihe im wahren Heiligtum in Jerusalem festlich gedenkt, konnte schwerlich das der Tora widersprechende Pseudoheiligtum im ägyptischen Leontopolis verehren. Um dem neuen „Fest“ eine gewisse biblische Legitimität zu geben, nannte man es zunächst σκηνοπηγία τοῦ Χασλευ μηνός, wörtlich „Laubhüttenbau des Monats Kislev“<sup>89</sup>. Man vermied aber bewußt den Begriff „Fest“, ἡγ, ἑορτή, der für das Laubhüttenfest, welches man ja auch einfach nur „ἡγ“ nennen konnte, ebenso wie für das Passafest bestimmend war<sup>90</sup>.

Im Johannesevangelium wird diese Unterscheidung – soweit ich sehe – erstmals deutlich sichtbar. Johannes gebraucht das griechische Äquivalent von ἡγ mit Abstand am häufigsten im Neuen Testament, öfter als alle anderen Autoren mit 12 von insgesamt 26 Belegen. „Das Fest“ bezieht sich auf Passa<sup>91</sup> oder auf Sukkot<sup>92</sup>, in einem Falle – 5,1 vor der Bethesda-Szene – ist von einem ungenannten „Fest der Juden“ die Rede. In 10,22 verwendet der Evangelist dagegen die Redewendung:

<sup>88</sup> 2.Makk 1,9: καὶ νῦν ἵνα ἄγητε τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασλευ μηνός ... S. dazu E. Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, in: AGAJU 9 (1980) 136–158, der die Echtheit des ersten Briefes nachweist und die verwirrende Datierung richtigstellt.

<sup>89</sup> I. F. Schleusner, *Novus Thesaurus... sive Lexicon in LXX...*, V (1821) 46: tabernaculi fixio.

<sup>90</sup> J. A. Goldstein, *II Maccabees*, AncB (1983) 153; vgl. ders., *I Maccabees* (1976) 272–286, zu 1.Makk 4,36–61: „The Restoration of the Temple“. Noch im Siddur werden die drei Wallfahrtsfeste Passa, Wochenfest und Laubhüttenfest (ḥag ham-mazzōt, ḥag haš-šabu'ot und ḥag has-sukkōt) genannt, dagegen ist nur von ḥanukkah und pûrîm bzw. den acht jeme ḥanukkah und der Verpflichtung la'asōt pûrîm die Rede, s. Sid(d)ur sefat emet, hrsg. von S. Bamberger (ND Basel 1987) 217, 274, 275 f. Vgl. auch den Kommentar zur Fastenrolle, H. Lichtenstein, in: HUCA (1931/32) 341: l'swt ḥnkh bzw. kj ḥnkt hmzbh 'šw šb't jnmj.

<sup>91</sup> 2,23 vgl. 4,45; 6,4; 13,1 vgl. 11,56; 12,12.20; 13,29.

<sup>92</sup> 7,2 vgl. 7,8.10 f. 14.37.

ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις. Man könnte diesen Festplural auch mit αἱ ἡμέραι τῶν ἐγκαίνιων, „Tage der (Altar)weihe“, wiedergeben<sup>93</sup>. Johannes ist sich nicht nur wie das 2. Makkabäerbuch des engen Zusammenhangs zwischen Sukkot und Hanukka bewußt, er rahmt mit ihm das dritte – für seinen Weg entscheidende – Auftreten Jesu in Jerusalem, vor dem letzten, welches keine großen öffentlichen Auseinandersetzungen mehr bringt, sondern mit Jesu Tod am Rüsttag zum Passafest endet<sup>94</sup>.

Erst in der *Mitte von Sukkot* kommt Jesus nach Jerusalem, der Evangelist legt ihm am „letzten Tage, dem großen des Festes“<sup>95</sup> einen feierlichen Ruf in den Mund: „Wenn einer Durst hat, der komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Wie die Schrift sagt: ‚Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen‘“ (7,37–38).

Der 8. Tag des Festes, für welchen Lev 23,36 und Nu 29,35 eine abschließende Festversammlung vorschreiben, wurde in gewisser Selbständigkeit als „letzter Feiertag des Festes“ gefeiert<sup>96</sup>. U. a. war er mit einer besonderen Berakha verbunden, und man betete – nach späterer Überlieferung – an ihm nicht nur um Regen, sondern gedachte auch in besonderer Weise der Liebe Gottes zu Israel.

Das johanneische Jesuswort könnte auf das Regengebet anspielen oder aber auf die siebentägige Wasserspende am Altar, beides Bräuche, die erst die rabbinische Überlieferung bezeugt. Die Wasserspende wird bereits in mSukka 4,9 geschildert, die Regenbitte in den späteren Midraschim. Die Sache selbst wird aber sehr viel älter sein. Bedeutsam ist hier, daß beim rituellen Wassers schöpfen am Sabbat aus der Siloahquelle Jes 12,3 gesungen wurde: „Ihr werdet mit Freude Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils.“ Dieser Psalm galt der eschatologischen Prophetie Jesajas über den Siloah<sup>97</sup>. Es ist wohl auch kein Zufall, daß bei Johannes der Siloahtich im Anschluß an die Streitgespräche am Laubhüttenfest in 9,7 erwähnt und etymologisch richtig mit der Wurzel šlh verbunden wird, womit der Evangelist indirekt auf Jesu Sendung hinweist (ἀπεσταλμένος)<sup>98</sup>. Auf jeden Fall kennt Johannes nicht nur den jüdischen Festkalender relativ genau, sondern setzt auch bei seinen heidenchristlichen Hörern und Lesern eine gewisse Kenntnis desselben voraus, die er diesen zuvor vermittelt haben muß. Für eine ganze Reihe jüdischer Begriffe und Gebräuche ist er so der erste Zeuge und z. T. der einzige im griechischen Sprachgewand.

<sup>93</sup> S. o. Anm. 76.

<sup>94</sup> Dessen Bedeutung als Todestag Jesu hebt Johannes besonders hervor: 19,14 παρασκευὴ τοῦ πάσχα, vgl. 19,31.42. Die Synoptiker nennen den „Rüsttag“ nur als den Vortag zum Sabbat (des Mazzotfestes), Mk 15,42 = Lk 23,54; etwas anders Mt 27,62.

<sup>95</sup> 7,37: ἐν δὲ τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς.

<sup>96</sup> Billerbeck, 2, 808 ff.; A. Schlatter, Der Evangelist Johannes (Stuttgart 1948) 199 f.

<sup>97</sup> Vgl. Vit. Proph. 1,5; mSukk 5,1; bSukk 48b; S. dazu A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum I, in: TSAJ 49 (Tübingen 1995) 145 f.

<sup>98</sup> Joh 9,7 vgl. 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36. Auch der Täufer ist ἀπεσταλμένος, d. h. von Gott gesandt.

### 3. Personen: Die beiden Hohenpriester Hannas und Kaiaphas

Die Evangelien nennen nur wenige Gestalten der zeitgenössischen Geschichte Judäas außerhalb des Jüngerkreises Jesu. Allein Lukas, der „Historiker“, macht mit dem „Synchronismus“ Lk 3,1f eine Ausnahme, indem er das Auftreten Johannes d. Täufers in das 15. Jahr des Tiberius, d. h. ca. 27/28 n. Chr. datiert und damit dessen Wirken – wie auch Jesu Geschichte – mit der Weltgeschichte verbindet.

Allen Evangelien gemeinsam ist allein die Erwähnung des Präfekten (Pontius) Pilatus<sup>99</sup>. Bei Markus erscheint der Hohepriester noch ohne Namen<sup>100</sup>, erst Matthäus nennt seinen Namen historisch zutreffend Kaiaphas<sup>101</sup>. Lukas spricht im „Synchronismus“ 3,2 auf rätselhafte Weise von zwei Hohenpriestern ἐπὶ ἀρχιερέως Ἀννα καὶ Καϊάφα<sup>102</sup>, in der Leidensgeschichte des Lukas bleibt das politisch-religiöse Haupt des jüdischen Ethnos dagegen wie bei Markus namenlos (Lk 22,50.54), bei der Verhandlung selbst erscheint es gar nicht (22,66–23,1). Lukas nennt hier nur kollektive Größen: den Ältestenrat des Volkes (τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ), die Hohenpriester und Schriftgelehrten. Der Begriff τὸ συνέδριον αὐτῶν erhält dabei die Bedeutung „ihre Ratsversammlung“. D. h. Lukas (und erst recht Johannes) korrigieren den ältesten Bericht des Markus. Erst Johannes bringt hier wesentliche neue Details, die auch die eigenartige Berichterstattung des Lukas verständlicher machen. Zum Ersten bestimmt er das unklare Verhältnis der beiden Hohenpriester Hannas und Kaiaphas näher. Jesus wird nach seiner Verhaftung – gegen den Bericht der Synoptiker – nicht in das Haus des amtierenden Hohenpriesters<sup>103</sup>, den Mt mit Kaiaphas bezeichnet, sondern zuerst zu Hannas<sup>104</sup> geführt, der der Schwiegervater des offiziellen Hohenpriesters Kaiaphas war<sup>105</sup>. Johannes fügt die ebenfalls rätselhafte und umstrittene Bemerkung hinzu: „... welcher der Hohepriester jenes Jahres war“<sup>106</sup>. Schon vor Beginn der Leidensgeschichte hatte der Evangelist den amtierenden Hohenpriester mit einer ähnlichen Formel als Propheten wider Willen eingeführt: „Einer aber von ihnen (= den Hohenpriestern und Pharisäern 11,47), Kaiaphas, der Hohepriester jenes

<sup>99</sup> Das Gentilnomen Pontius findet sich innerhalb des NTs nur in Lk 3,1; Apg 4,27 und in der bekenntnisartigen Formulierung 1.Tim 6,13, dagegen dreimal bei Ignatius: Magn. 11,1; Trall. 9,1; Smyr. 1,2; Mt 27,2 ist es erst sekundär in den Text eingedrungen.

<sup>100</sup> Mk 14,60–63, vgl. 14,47.53f. 66.

<sup>101</sup> Mt 26,3.57.

<sup>102</sup> In Apg 4,6 nennt er neben Hannas und Kaiaphas noch einen Johannes und Alexander, s. u. Anm. 117.

<sup>103</sup> So auch noch Lk 22,54.

<sup>104</sup> 18,13: πρὸς Ἀνναν πρῶτον, erst 18,15 ist von der αἰλῇ τοῦ ἀρχιερέως die Rede.

<sup>105</sup> Joh 18,13a: καὶ ἤγαγον πρὸς Ἀνναν πρῶτον: ἦν γὰρ πενθερός τοῦ Καϊάφα.

<sup>106</sup> Joh 18,13b: ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, vgl. 11,49. Zur Person des Kaiaphas und seinem möglicherweise gefundenen Grab s. jetzt die gründliche Untersuchung mit ausführlicher Literaturangabe von W. Horbury, The „Caiaphas“ Ossuaries and Joseph Caiaphas, in: PEQ 126 (1994) 33–48; dort 37 zur Schreibweise des Namens in der VL Καϊφας 11,49 s. p45.75<sup>vid</sup> D it u. a. lateinische Texte.

Jahres, sagte ihnen: „Ihr versteht gar nichts, auch bedenkt ihr nicht, daß es für euch besser ist, wenn ein Mensch für das Volk (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ)<sup>107</sup> stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht.“ Das sagte er nicht von sich aus, sondern als Hohepriester jenes Jahres weissagte er, daß Jesus für die Nation (ἔθνος) sterben soll; aber nicht nur für die Nation, sondern daß er die zerstreuten Gotteskinder zur Einheit zusammenführte“ (11,49–53).

Den vollen Namen des Kaiaphas und die lange Dauer seiner Amtszeit erfahren wir von *Josephus*, dem Zeitgenossen des Johannes, der Kaiaphas zweimal erwähnt: bei seiner Einsetzung im Jahr 18 n. Chr. und bei seiner Absetzung 36 n. Chr. Er nennt ihn Joseph Kaiaphas, d. h. Kaiaphas<sup>108</sup> war an sich bloßer Beiname, aber anstelle des allzu geläufigen Namens Joseph zur Unterscheidung notwendig. Denn allein schon *Josephus* nennt 20 Träger dieses Namens, der neben „Judas“ und „Shim'on“ der häufigste jüdische Name seiner Zeit überhaupt war<sup>109</sup>. Daß Hannas Schwiegervater des Kaiaphas war, hören wir nur durch Johannes. Nicht zuletzt dieser Tatbestand jedoch erklärt die einmalige hohepriesterliche Karriere des Kaiaphas und zugleich die Erwähnung des Hannas bei Lukas und Johannes sowie des letzteren Rolle im Prozeß Jesu. Hannas war nämlich das Oberhaupt des einflußreichsten und mächtigsten priesterlichen Clans in der Zeit der Präfekten bzw. Prokuratoren zwischen 6 n. Chr., der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz, und 66 n. Chr., dem Ausbruch des jüdischen Krieges. *Josephus* berichtet von ihm im Zusammenhang mit der Ernennung seines Sohnes, Hannas II., zum Hohenpriester durch König Agrippa II., 62 n. Chr.: „Dieser ältere Hannas, so sagt man, sei besonders glücklich gewesen. Denn er hatte fünf Söhne, und diese alle erlangten das Hohepriesteramt vor Gott. Er selbst war der erste, der diese Ehre erhielt und sich ihrer lange Zeit erfreute. Das geschah mit keinem anderen unter unseren Hohenpriestern.“<sup>110</sup>

Nach den Hohepriesternotizen des *Josephus* wurde Hannas I., Sohn des Sethi, unmittelbar nach der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz 6 n. Chr. durch den Statthalter P. Sulpicius Quirinius zum Hohenpriester eingesetzt. Er trat an die Stelle des noch von Archelaos eingesetzten Joazar aus dem Hause Boethos,

<sup>107</sup> Λαός ist der atl. Ausdruck für das Gottesvolk Israel und erscheint bei Johannes nur im Votum des Kaiaphas.

<sup>108</sup> Ant. 18,35: Ἰωσηπος ὁ Καϊάφας; 18,95: Ἰώσηπον τὸν Καϊάφαν ἐπικαλούμενον. Die Tatsache, daß es sich bei „Kaiaphas“ um einen Beinamen handelt, läßt Zweifel an der Identifikation des Namens qp' bzw. jhwsp br qjp' (oder qwp') bzw. qp' in dem bekannten Ossuarienfund in Nord-Talpioth aufkommen, denn hier ist es Name und Patronym. *Horbury*, (Anm. 106) 37–41 in seiner sorgfältigen Untersuchung. Ein weiteres Argument, das eine einfache Identifizierung erschwert, ist die unsichere Namensform: qoph, qepha oder qajjapha. Sie entspricht den Differenzen in den 3 rabbinischen Erwähnungen des Namens: mPara 3,5 (s.u. Anm. 122); tJeb 1,10 und jMaaseroth 8,7 52a.

<sup>109</sup> Was die Bedeutung des Beinamens anbetrifft, so muß man dem auf einer sorgfältigen Untersuchung der verschiedenen Hypothesen gründenden Urteil von *Horbury* zustimmen: „The significance of the name Caiaphas remains unclear“ (Op.cit. 40).

<sup>110</sup> Ant. 20,198: τοῦτον δὲ φασὶ τὸν πρεσβύτατον Ἐνανον εὐτυχέστατον γενέσθαι· πέντε γάρ ἔσχε παῖδας καὶ τοὺς πάντας συνέβη ἀρχιερατεῦσαι τῷ θεῷ, αὐτὸς πρότερος τῆς τιμῆς ἐπὶ πλείστον ἀπολαύσας, ὅπερ οὐδενὶ συνέβη τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχιερέων.

wobei die Boethusäer – aus Alexandrien stammend – die von den Herodianern begünstigte Hohepriesterfamilie waren. Joazar hatte zwar noch die Volksmenge davon abhalten können, sich dem Aufstandsbegehren eines Judas Galiläus und seines Genossen, des Pharisäers Zadok, anzuschließen, wurde dann aber von Quirinius dem Drängen des Volkes geopfert<sup>111</sup>.

Offenbar verstanden es Hannas und seine Familie besser, die schwierige Balance zwischen der Gunst der römischen Oberherren und der des Volkes zu halten. Josephus nennt Hannas II. einen energischen Parteigänger der Partei der Sadduzäer<sup>112</sup>. Er veranlaßt dann als sadduzäischer Hohepriester, kaum im Amte, die Steinigung des Herrnbruders Jakobus und anderer Judenchristen als Gesetzesbrecher<sup>113</sup>. Dagegen läßt Lukas in Apg 4,1 die (führenden) Priester<sup>114</sup>, den Tempelhauptmann und die Sadduzäer<sup>115</sup> gegen die früheste Jesusgemeinde in Jerusalem auftreten, und in Apg 5,17 sind es „der Hohepriester und sein ganzer Anhang, die die Partei der Sadduzäer bilden“<sup>116</sup>. Als Sprecher der von den führenden Priestern und Sadduzäern einberufenen Ratsversammlung führender Männer, der Ältesten und Schriftgelehrten, nennt Lk in Apg 4,6 vier hochpriesterliche Namen, wobei die Reihenfolge wohl auf eine Altersabstufung hindeutet: „Hannas, der Hohepriester, und Kaiaphas und Johannes und Alexander und welche sonst noch aus hochpriesterlichem Geschlecht stammten.“ Eigenartig ist, daß hier Hannas an erster Stelle steht und Hohepriester genannt wird, während Kaiaphas erst nach ihm folgt, ähnlich wie im Synchronismus Lk 3,1 und in der von den Synoptikern abweichenden Prozeßschilderung bei Johannes. Nach einer Jerusalemer Ossuarieninschrift, in der eine „Johanna, Tochter des Johannes, Sohn des (Hohen)priesters Theophilus“ erscheint, könnte es sich bei dem erwähnten Johannes um einen Enkel des Hannas handeln. Gemäß Josephus wurde nämlich Theophilus, Sohn des Hannas (I.), am Passa 37 n. Chr. als Nachfolger eines weiteren Hannassohnes, Jonathan, von Vitellius zum Hohenpriester eingesetzt<sup>117</sup>. Die Namen jener vier – sadduzäisch-hochpriesterlichen – Hauptakteure scheinen auf guter Überlieferung zu beruhen.

Aus all diesen Hinweisen kann man erschließen, daß der Clan des Hannas, mit ihm selbst als dem über längere Zeit aktiven Oberhaupt an der Spitze, die eigent-

<sup>111</sup> Jos. Ant. 18,3.26, s. dazu *M. Hengel*, Die Zeloten, in: AGAJU I (1976) 132 ff., 143 f., vgl. auch 216–218.

<sup>112</sup> Ant. 20,199. Er spielt dann auch eine führende Rolle als Anführer der „nationalgesinnten“, gleichwohl gemäßigten Sadduzäer innerhalb der Kriegspartei in Jerusalem (Jos. bell. 2,564.648; 4,151.325; vita 193–196.216.309) und wird von den Zeloten umgebracht.

<sup>113</sup> Jos. Ant. 20,200.

<sup>114</sup> Der Text hat nur ἱερεῖς, Cod. B und C interpretieren historisch richtig diese als ἀρχιερεῖς, vgl. 4,6.

<sup>115</sup> Vgl. noch Lk 20,27 = Mk 12,18; Apg 5,17; 23,6 ff.

<sup>116</sup> ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων.

<sup>117</sup> Ant. 18,123, vgl. 19,297, s. *Schürer*, (Anm. 1) 2,230. Zu der Inschrift s. *D. Barag*, *D. Flusser*, The Ossuary of Yehohannah, Granddaughter of the High Priest Theophilus, in: IEJ 36 (1986) 39–44 und *L. Y. Rahmani*, A Catalogue of Jewish Ossuaries (Jerusalem 1994) 259, Nr. 871.



liche Führungsgruppe der Sadduzäer darstellte, welche beginnend mit dem Prozeß Jesu ca. 30 n. Chr. bis zur Steinigung des Herrnbruder Jakobus ca. 32 Jahre später die eigentlichen Gegner der Jesusbewegung waren<sup>118</sup>. Der Einfluß der Gruppe war während der gesamten Prokuratorenzeit wesentlich größer als der des Konkurrenzclans der Boethusäer, die von den Herodianern begünstigt wurden, obwohl beide Clans je und je auch zusammenarbeiten mußten. Das gilt besonders für die spätere kritische Prokuratorenzeit seit Felix und bis zum Jüdischen Krieg.

Hannas I. amtierte nach seiner Einsetzung durch den Statthalter Syriens während der gesamten Zeit der ersten Präfekten Coponius (ca. 6–9 n. Chr.), Marcus Ambibulus (ca. 9–12 n. Chr.) und Annius Rufus (ca. 12–15 n. Chr.)<sup>119</sup>. D. h., die ersten Prokuratoren setzten die Politik des Herodes und Archelaos, welche die Hohenpriester häufig wechselten, nicht fort. Für das hohepriesterliche Amt bedeutete die direkte Herrschaft des römischen Präfekten, der seinen ständigen Sitz in Cäsarea hatte und nur zu den großen Festen in die jüdische Metropole kam, eine Ausweitung seiner Macht und seines Ansehens nicht nur in Judäa selbst, sondern auch in der Diaspora<sup>120</sup>. Von jetzt an war nicht mehr das herodianische Herrscherhaus, sondern der Hohepriester das Oberhaupt des jüdischen Volkes und damit auch sein politischer Vertreter nach außen. Dies gilt zumindest bis zur Ernennung des ehrgeizigen Herodesenkels Agrippa I. zum Nachfolger des Tetrarchen Philippus mit Königstitel 37 n. Chr. und zum König von ganz Judäa 41 n. Chr. Nach seinem Tode Anfang 44 n. Chr. setzte Kaiser Claudius zuerst dessen Bruder, Herodes von Chalkis, und dann dessen Sohn Agrippa II. als oberste Tempelaufsicht ein, was zu ständigen Spannungen zwischen den hochpriesterlichen Familien und dem Königshaus führte und das Verhältnis zur priesterlichen Aristokratie verschlechterte.

Zunächst aber hatte Hannas ca. 9 Jahre lang seine persönliche Vormachtstellung sowie die seiner Familie ausbauen können. Vermutlich erwarb er, jetzt unabhängig von der Konkurrenzfurcht und den Launen der herodianischen Herrscher, jene Autorität gegenüber dem Volk wie auch gegenüber den Vertretern der römischen Macht, die – wenn auch später mehr und mehr abgeschwächt – bis in die Zeit des Ausbruchs des jüdischen Krieges andauerte, und zu der auch der notwendige Reichtum gehörte<sup>121</sup>.

<sup>118</sup> Das betonen auch nachdrücklich *D. Flusser*, Caiaphas in the New Testament, 'Atiqot 21, 63–71; vgl. auch *M. Goodman*, The Ruling Class of Judaea (1987) 44, 141–144, 211; *Horbury*, (Anm. 106) 44 f.

<sup>119</sup> S. dazu *Schiirer*, (Anm. 1) 1,382, vgl. *Jos. bell.* 2,117 = ant. 18,29–33.

<sup>120</sup> Die römischen Amtsträger, die in den Gliedern des herodianischen Herrscherhauses eher Konkurrenten sahen, mußten mit der Spitze der Priesteraristokratie eng zusammenarbeiten. Der Ausbruch des Jüdischen Krieges wurde u. a. durch den Abbau dieser Zusammenarbeit vorbereitet, denn Teile der Aristokratie gingen auf die Seite der Aufrührer über.

<sup>121</sup> Leider berichtet Josephus über die Zeit der ersten Präfekten zwischen 6 und 26 n. Chr. bis zur Ankunft des Pilatus keine Einzelheiten, sondern nennt nur die römischen Beamten und die Hohenpriester mit den notwendigsten zeitlichen Angaben. So sind wir über diese entscheidende Zeit fast völlig ohne Nachrichten.

Erst der 4. Präfekt Valerius Gratus (15–26 n. Chr.), der erste nach dem Tode des Augustus, ersetzte Hannas nach fast zehnjähriger Amtsführung durch den ebenfalls aus einer Konkurrenzfamilie stammenden Jsmael, S.d. Phiabi. Dieser Wechsel scheint bald nach der Ankunft von Valerius Gratus in Judäa vorgenommen worden zu sein – vielleicht war diesem die Macht des Hannas zu groß geworden<sup>122</sup>. Der neue Präfekt brach zugleich radikal mit der bisherigen toleranten Politik gegenüber dem Hohenpriesteramt, denn er berief Jsmael nach kurzer Zeit wieder ab und ernannte an seiner Statt Eleazar, einen Sohn des Hannas – offenbar ein erster Sieg des kurz zuvor Abgesetzten<sup>123</sup>. Aber auch dieser wohl älteste Sohn konnte sich nur ein Jahr seines Amtes erfreuen, dann mußte er Simon aus der Familie des Kamithos Platz machen, der freilich ebenfalls nur ein Jahr amtierte, um dann durch Joseph Kaiaphas ersetzt zu werden. Dieser schließlich hatte das hohe Amt ca. 18 Jahre inne (von ca. 18 n. Chr. bis zu seiner Absetzung durch Vitellius 36 n. Chr.) – ein weiterer radikaler Wechsel in der Besatzungspolitik und ein einzigartiger Fall in den ca. 57 Jahren römischer Verwaltung. In diesem Zusammenhang erhält die Nachricht von Joh 18,13, daß Hannas der Schwiegervater des Joseph mit Beinamen Kaiaphas war, besondere Bedeutung. Zum drittenmal hatte ein Glied aus dem Hannasclan den Vertreter einer angesehenen Priesterfamilie<sup>124</sup> nach kurzer Zeit aus dem Amt verdrängt, um dieses dann lange Zeit zu behalten.

Joseph Kaiaphas muß ein Genie der Balance gewesen sein, diplomatisch geschmeidig gegenüber den Präfekten und den herodianischen Fürsten, machtbewußt und doch nicht beim Volk verhaßt, so daß es ihm gelang, die Hohepriesterwürde auf so lange Zeit unter zwei Prokuratoren zu behalten, die beide als schwierig gelten können: Gratus, der durch den vierfachen Hohenpriesterwechsel gezeigt hatte, daß man mit ihm nicht leicht zurechtkam (ca. 18–26 n. Chr.) und Pilatus (ca. 26–36 n. Chr.), der sowohl von Josephus als auch von Philo äußerst negativ beurteilt wird und aufgrund seiner Grausamkeit den Samaritanern gegenüber abberufen wurde<sup>125</sup>. Diese einzigartig lange Amtszeit war wohl – bei allen persönlichen Fähigkeiten des Amtsinhabers – nur deshalb möglich, weil hinter dem Schwiegersohn als *éminence grise* Hannas und seine Familie standen. Darauf deutet jedenfalls die Tatsache hin, daß nach der Absetzung des Kaiaphas durch den Statthalter Syriens im Zusammenhang mit der Amtsenthebung des Pilatus im

<sup>122</sup> Jos. ant. 18,33 f. Die Familie Phiabi gehörte schon zur Zeit des Herodes zu den führenden Priestergeschlechtern, s. ebenda 15,322 und dazu *Schürer*, (Anm. 1) 2,229, Anm. 6. Auch frührabbinische Quellen weisen auf die Familie Phiabi hin, s. mSot 9,15; mPar 3,15, vgl. noch tMen 13,21 und Par 3,6. Später wird ein Hohepriester gleichen Namens ant. 20,179 u. 194 f. genannt, der vermutlich in Kyrene beim Ausbruch des jüdischen Krieges als Geisel hingerichtet wurde (bell. 6,114). Möglicherweise war er ein Enkel des ant. 18,34 Genannten.

<sup>123</sup> Ant. 18,34: τοῦτον δὲ μετ' πολὺν μεταστήσας.

<sup>124</sup> *Simon*, S.d. Kamithos, wird relativ häufig in der rabbinischen Literatur erwähnt (šm'on bn qm'njt), s. *Schürer*, (Anm. 1) 2,230, Anm. 11. Nach dem Tod Agrippas I. setzt dessen Bruder Herodes von Chalkis wieder einen Hohenpriester aus dieser Familie ein, Jos. ant. 20,16.103, vgl. *Schürer*, (Anm. 16) 2,231.

<sup>125</sup> S. die Vorgänge unter seiner Regierungszeit Jos. ant. 18,55–64, seine Absetzung 88 f. und das vernichtende Urteil Philos leg. ad C. 299–305.

Jahr 36 n. Chr. wieder ein Sohn des Hannas I., Jonathan, die hohe Würde erhielt<sup>126</sup>. Dieser spielte später eine aktive politische Rolle und wurde u.a. nach Rom gesandt und später auf Betreiben des Prokurators Felix von den Sikariern ermordet<sup>127</sup>, was ebenfalls auf die Bedeutung der Familie verweist. Obwohl Jonathan eine wirkliche Persönlichkeit war, ersetzte ihn Vitellius, als er im Frühjahr 57 wieder nach Judäa kam, durch seinen Bruder Theophilus<sup>128</sup>.

Diese Herrschaft der Familie des Hannas über drei Jahrzehnte hinweg mußte in Jerusalem zu einer gewissen Kontinuität und Konsistenz in politischer und religiöser Hinsicht führen. D.h., die Verhältnisse scheinen bei weitem nicht so unruhig gewesen zu sein wie in den 20 Jahren nach dem Tode Agrippas I. 44–66 n. Chr. Dies könnte den Satz des Tacitus „sub Tiberio quies“ (hist. 5,9,1) erklären.

Nachdem König Agrippa I., der Enkel des Herodes, im Frühjahr/Sommer 41 die Macht übernommen hatte, machte er der über 35 Jahre hinweg fast ununterbrochen währenden Vorherrschaft der Hannas-Sippe zunächst ein Ende und ernannte Simon Kantheras aus dem Hause Boethos, den Favoriten der Herodianer, zum Hohenpriester. Aber auch dieser konnte sich dem Einfluß der mächtigsten Priesterfamilie nicht entziehen: Wohl kaum ein Jahr später trug er dem schon genannten Jonathan, S.d. Hannas, das Amt an, und nach dessen Weigerung seinem Bruder Matthias, S.d. Hannas<sup>129</sup>, welcher es freilich wiederum nur ganz kurze Zeit innehatte<sup>130</sup>.

Erst nach dem Tod Agrippas I. treten wieder andere Familien in den Vordergrund, allen voran das den Herodianern geneigte Haus des Boethos, da das Amt von nun an bis 66 n. Chr. nicht mehr durch die Prokuratoren, sondern durch herodianische Könige wie Herodes von Chalkis und Agrippa II. vergeben wurde. Allein der schon erwähnte Hannas II. 62 n. Chr. macht hier eine Ausnahme, wurde jedoch wegen des Justizmordes an Jakobus rasch abgesetzt.

Nach J. Jeremias gehörten „von den 25 illegitimen (das meint bei ihm: nicht-zadokidischen) Hohenpriestern der herodianisch-römischen Zeit“, d.h. etwa zwischen 40 v. Chr. und 66 n. Chr., „nicht weniger als 22 zu... vier Familien“, und zwar zum Haus des Boethos und Hannas je 8, zu Phiabi und Kamith je 3. Die Zeit der Boethusäer fällt dabei praktisch zusammen mit den Zeiten, in denen das hero-

<sup>126</sup> Jos. ant. 18,95.123. Jonathan lehnte unter Agrippa I. eine erneute Ernennung mit der Begründung ab, es genüge ihm, einmal das heilige (Hohepriester-)Gewand getragen zu haben (ant. 19,313 f.).

<sup>127</sup> Jos. bell. 2,240–243.256; ant. 20,163; *Schürer*, (Anm. 1) 2,231; s. *Hengel*, Zeloten (Anm. 111) 473, Index s.v. Jonathan, S.d. Ananos.

<sup>128</sup> S.o. Anm. 117; Jos. ant. 18,123.

<sup>129</sup> Jos. ant. 19,313–316.

<sup>130</sup> Ant. 19,342 und 20,16: Sein Nachfolger Elionaeus, S.d. Kantheras (v. κάπθαρος, der Käfer?) könnte möglicherweise mit der Familie des Kaiaphas zusammenhängen, denn mPara 3,5 nennt einen Hohenpriester 'Elio'enai ben haq-qajjaph, s. *J. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu (1962) 108, Anm. 1. Die Textüberlieferung der Mischna ist hier freilich uneinheitlich. Teilweise hat sie auch haqqoph, s. *Horbury*, (Anm. 106). Dies entspricht den Ossuarieninschriften vom sog. Kaiaphasgrab. Vielleicht handelt es sich dort um Glieder einer Priesterfamilie qopha/haqqoph, die dann von der Familie des Kaiaphas zu unterscheiden wäre.

dianische Königshaus die Verfügungsgewalt über den Tempel hatte, also bis 6 n. Chr. und dann wieder ab 41 n. Chr., während Hannas und sein Schwiegersohn Joseph die 35 Jahre dazwischen beherrschten, wobei sie zusammen ca. 27 Jahre selbst amtierten.

Wenn also Lk 3,1 und Apg 4,6 Hannas und Kaiaphas nebeneinander als Hohepriester aufzählen, so beruht dies nicht auf historischer Unwissenheit, sondern ist von der Sache her wohl begründet. Dasselbe gilt von dem Prozeßbericht bei Johannes, demgemäß zunächst ein Verhör im Hause des Hannas stattfand<sup>131</sup>, wobei Johannes noch präziser als der Grieche Lukas betont, daß Kaiaphas der eigentliche Träger des Amtes war<sup>132</sup>.

Die entscheidende Beschlußfassung findet dann vor dem Hohenpriester statt; Johannes, der die älteren Passionsberichte seiner Vorgänger natürlich kennt, läßt sie bewußt weg, weil er – die Synoptiker korrigierend – aus theologischen Gründen den Schwerpunkt der Verhandlung vor die heidnische Autoritätsperson des Römers verlegen will. Ihm, dem spätesten Evangelisten, kommt es wie 1.Tim 6,13 und Ignatius darauf an, daß Jesus „sein gutes Bekenntnis vor Pontius Pilatus“ bezeugt<sup>133</sup>. Vor seinen jüdischen Gegnern hat Jesus dieses Zeugnis schon längst öffentlich in der Synagoge und im Tempel abgelegt (Joh 18,19–21). Die Messiasfrage muß deshalb nicht mehr wie im Prozeßbericht des Markus durch den Hohepriester gestellt werden. Mit ihr wurde Jesus schon beim Tempelweihfest in der Halle bedrängt, sie steht nicht mehr zur Diskussion.

Historisch betrachtet mag die Darstellung der Verhandlung gegen Jesus vor den jüdischen Autoritäten bei Johannes (und Lukas) der des Markus (und des Matthäus, der hier von Markus völlig abhängig ist) vorzuziehen sein – aus folgenden Gründen: Einmal ist die Existenz eines Synhedriums als permanente, feste, gewissermaßen „verfassungs-mäßige“ Körperschaft in der Zeit bis zum jüdischen Krieg umstritten. Es könnte sich auch um ein relativ offenes Ratskollegium gehandelt haben, das ganz durch den Willen der jeweils Herrschenden, d.h. zwischen 6 und 41 n. Chr. durch Hannas, Kaiaphas und ihre Sippe, geprägt war. Der Hohepriester konnte dieses Ratskollegium nach eigenem Gutdünken ganz oder teilweise einberufen<sup>134</sup>. Zum anderen hatte selbst das oberste Gericht kein Recht, eine Todes-

<sup>131</sup> Joh 18,13.19–24.

<sup>132</sup> In 18,13 läßt er bei Hannas den Titel weg und setzt ihn betont bei Kaiaphas hinzu, vgl. 18,24.

<sup>133</sup> Vgl. o. Anm. 30 und Joh 18,37.

<sup>134</sup> S. dazu jetzt (über)kritisch D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, in: TSAJ 38 (1994) 77–130: *The Problem of the Council before 70*, zum NT 119ff. Vf. übersieht zu sehr, daß nicht nur zur antiken absoluten Monarchie gerade auch das Ratskollegium gehörte, das eine bestimmte Festigkeit besitzen mußte, und daß erst recht die Suprematie der – komplizierten – Tora ein solches ebenso notwendig machte wie der relativ häufige Hohepriesterwechsel und die politischen Verpflichtungen, etwa die Überwachung des Steuereinzugs. Dieses „Synhedrium“ muß durchaus nicht auf einen ganz festen Personenkreis beschränkt werden. S. dazu F. Millar, *Reflections on the Trial of Jesus*, in: *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. P. R. Davies, R. T. White, in: JSOT supp. 100 (1990) 355–381 (378f.); Goodman, (Anm. 118) 115, beide unter Hinweis auf ant. 20,200.202.

strafe zu vollziehen. Dieses lag offenbar beim Präfekten. Es war daher beim Vorgehen gegen Jesus kaum sinnvoll, einen ungewöhnlichen, überstürzten wirklichen Kapitalprozeß zu führen, sondern es genügte ein bloßes *Verhör* und ein *Beschluß*, ihn aufgrund dieses Verhörs mit einer überzeugend wirkenden Anklage an den Präfekten auszuliefern. Vermutlich war Pilatus über den Fall schon zuvor benachrichtigt worden. Sicher wirksam war die Beschuldigung, daß Jesus messianische Ansprüche erhebe, was dann in der Anklageschrift gegenüber Pilatus so formuliert wurde: Jesus behaupte, „König der Juden“ zu sein. Bei Johannes und Lukas tritt das politische Element der Anklage gegen Jesus deutlich hervor<sup>135</sup>. Dessen von Markus und Matthäus erwähntes Gerichtswort über den Tempel hängt mit diesem messianischen Anspruch zusammen<sup>136</sup>. Selbst Markus scheint eine zweistufige Verhandlung anzudeuten. Die erste findet vor „den Hohepriestern und (etwas übertreibend) dem ganzen Synhedrium“ im Palast des anonymen Hohepriesters statt<sup>137</sup>, der die entscheidende Messiasfrage stellt, und sie endet mit der Verspottung des Beschuldigten, der wegen seiner Gotteslästerung den Tod verdient hat<sup>138</sup>. Daran schließt sich – unterbrochen durch die Verleugnung des Petrus – der Satz an, daß „die Hohenpriester“ und „das ganze Synhedrium“<sup>139</sup> in der Morgenfrühe einen Beschluß ausfertigten, Jesus gefesselt abführten und Pilatus übergaben<sup>140</sup>. D. h. doch, daß der *entscheidende* Beschluß, Jesus mit einer entsprechenden Anklage an Pilatus auszuliefern, von der obersten jüdischen Behörde erst ganz früh am Morgen gefaßt wurde. Voraus ging das bei Markus dramatisch gestaltete Verhör, das der Meinungsbildung und der Begründung der Anklage diente. Lk 22,66–71 berichtet nur von einer Versammlung des höchsten jüdischen Gremiums am frühen Morgen, das Jesus die Messiasfrage stellt, und auf seine bejahende Antwort hin als geständigen Angeklagten an Pilatus ausliefert.

Die eigenwillige Darstellung des Johannes mit dem nächtlichen Verhör vor Hannas, dem ehemaligen Hohepriester, und der anschließenden Überführung zu Kaiphas, dem amtierenden Hohepriester, bei welchem dann relativ rasch der Auslieferungsbeschluß gefaßt wurde, so daß Jesus noch in der Frühe dem Präfekten überstellt werden konnte<sup>141</sup>, scheint so plausibel zu sein. Sie vermeidet den Ein-

Auf der anderen Seite geben natürlich die Traktate Sanhedrin und Makkot weithin spätere „ideale, gelehrte Schulmeinungen“ der Tannaitenzeit wieder und dürfen nicht ohne weiteres zur kritischen Beurteilung der Berichte der Evangelisten herangezogen werden.

<sup>135</sup> Joh 18,30–78; 19,14–16.21; Lk 23,2 f.14.

<sup>136</sup> Mk 14,57 f. = Mt 26,60 ff., vgl. Joh 2,19; Mk 13,1 f. und Apg 6,13 f.

<sup>137</sup> Mk 14,55 ff. = Mt 26,59.

<sup>138</sup> Mk 14,64 f. (= Mt 26,66): κατέκριναν αὐτὸν ἑνοχὸν εἶναι θανάτου: Es ist hier nur von einem Schuldspruch, nicht von einem förmlichen Todesurteil die Rede.

<sup>139</sup> Mk verwendet den Begriff formelhaft, vgl. 14,55. Wahrscheinlich will er die Verantwortung der ganzen obersten Behörde für die Auslieferung Jesu betonen – historisch zu Unrecht, und möglicherweise im Gegensatz zu anderen Ansichten in der Gemeinde.

<sup>140</sup> Mk 15,1: προῖ συμβούλιον ποιήσαντες, vgl. ἐτοιμάσαντες. Es könnte sich hier um einen Latinismus handeln, „consilium capere“, vgl. auch Mt 27,1: συμβούλιον ἔλαβον, s. *Bauer-Aland*, Wörterbuch zum NT, 1552 f.

<sup>141</sup> Joh 18,13; 19–23.28.

druck einer vollgültigen nächtlichen Gerichtsversammlung, den der älteste Bericht des Markus erwecken kann. Dies gilt vor allem dann, wenn man gegen die theologisch bedingte Chronologie des 4. Evangelisten, wonach Jesus am Abend des Rüsttages zum Passafest stirbt, die synoptische Chronologie vorzieht, wonach die Verhaftung und das Verhör in der Passanacht erfolgen. Eine Verhaftung in der Festnacht, da ganz Jerusalem von weinseligen Hallelgesang widerhallte, vermied jedes Risiko. Die galiläischen Festpilger waren zu diesem Zeitpunkt völlig ungefährlich. Bevor die Stadt richtig erwachte, war die Verurteilung vor Pilatus schon geschehen. Am Rüsttage zum Passafest, so die johanneische Chronologie, war die Stadt sehr viel unruhiger. Das „Volk“, das „kreuzige, kreuzige“ rief, bildete dann die bestellte umfangreiche Klientel des Hannasclans: So *könnte* der Prozeß Jesu verlaufen sein.

Daß Johannes besondere Informationen über Jerusalem besaß, läßt sich am besten dann erklären, wenn der Autor, welcher am Ende des Buches in 21,24 mit dem Lieblingsjünger identifiziert wird, aus der Jerusalemer Priesteraristokratie stammte. In 18,15f. wird der Lieblingsjünger als ein „Bekannter des Hohenpriesters“, d. h. des Hannas, bezeichnet. Dadurch würden auch alle anderen exakten Angaben bezüglich Jerusalemer Ortsverhältnisse, Reinheitsvorschriften und jüdischer Festbräuche verständlich. Trotz dieser vereinzelt berechtigten historischen Korrekturen gegenüber Markus, sollte man vom Evangelisten keinen wirklichen „Geschichtsbericht“ erwarten. Dazu hat die christologische Interpretation das ganze Evangelium zu sehr überlagert.

Einen Punkt gilt es noch zu klären, den die Kritik gegen den 4. Evangelisten ausspricht: Zweimal bezeichnet Johannes Kaiaphas als denjenigen, „der in jenem Jahre Hohepriester war“<sup>142</sup>. Kaiaphas aber war ca. 18 Jahre lang Hohepriester. Konservative Exegeten deuten die Stellen in dem Sinne, daß von „jenem entscheidenden Jahre“ die Rede ist, die kritische Exegese sieht darin ein Zeichen für die Geschichtsferne des Evangelisten und eine Verwechslung mit dem griechischen Brauch, Priesterämter jedes Jahr neu zu besetzen. Das Problem läßt sich nicht völlig befriedigend lösen. Zu beobachten ist jedoch, daß die drei Hohenpriester vor Kaiaphas etwa zwischen 15 und 18 n. Chr. wie auch sein Nachfolger 36 n. Chr. das Amt nur jeweils ca. ein Jahr innehatten, und dies auch bei den drei Hohenpriestern unter Agrippa (41–44 n. Chr.) sowie der Mehrzahl der Hohenpriester zwischen 44 und 66 n. Chr. der Fall war<sup>143</sup>. Nach einer rabbinischen Nachricht war die Zahl der Hohenpriester in der Zeit des 2. Tempels deshalb so groß, weil diese ihr Amt durch Bestechung erwarben<sup>144</sup>; die Zahlenangabe schwankt dabei zwischen 81 und 88 Hohenpriestern. Diese Vorgänge beziehen sich vor allem auf die letzte Zeit des 2. Tempels unter der Herrschaft der römischen Präfekten und der

<sup>142</sup> Joh 11,49: εἷς δὲ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, vgl. 18,13: ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου.

<sup>143</sup> S. dazu die Hohepriesterliste bei Schürer, (Anm. 1) 2,230–232.

<sup>144</sup> jJoma 1,1 38c Z. 44ff., deutsche Übersetzung von F. Avemarie, Yoma. Versöhnungstag, Üs. d. Talmud Yerushalmi II,4 (1995) 14f. = bJoma 9a; s. auch Billerbeck, 2,569f. Dort weitere Belege zum Kauf des Hohepriesteramtes.

darauffolgenden Oberaufsicht der herodianischen Epigonen Herodes v. Chalkis und Agrippa II. Der Hinweis auf den „Hohenpriester“ jenes Jahres könnte z. B. durch den häufigen jährlichen Wechsel in diesem Amt begründet sein. Möglicherweise war auch die Herausgabe des hochpriesterlichen Prachtgewandes, das bis 37 n. Chr. von dem römischen Kommandanten der Antonia aufbewahrt und nur zu den großen Festen freigegeben wurde, mit jährlichen Zahlungen an die Präfekten verbunden. Erst Vitellius hat bei seinem Besuch in Jerusalem 37 n. Chr. dieses Ärgernis beseitigt und die Verfügungsgewalt über das heilige Gewand an die Priester zurückgegeben<sup>145</sup>.

Bei der von Philo geißelten Bestechlichkeit des Pilatus<sup>146</sup> wird die ganz ungewöhnlich lange Amtszeit des Kaiaphas, die von 26–36 n. Chr. der des Pilatus parallel lief, im wahrsten Sinne des Wortes jährlich „teuer erkaufte“ gewesen sein, und dies mag auch für die Herrschaft der Hannasfamilie zwischen 6 und 41 n. Chr. generell gelten. Die rabbinischen Nachrichten über die Kaufhallen der *benê hanan*, die vor der Eroberung Jerusalems – also ca. 67 n. Chr. – zerstört wurden, angeblich „weil sie ihre Früchte der Verzehntung entzogen“<sup>147</sup>, weisen wohl auf eine wichtige Quelle des Reichtums der Familie des Hannas hin. Kein Wunder, daß die Spitze der Priesteraristokratie über die Störung des Geldwechsler- und Taubenhandelbetriebs durch Jesus empört war<sup>148</sup> und alles daran setzte, diesen „messianischen“ Unruhestifter rasch und sicher zu beseitigen. Man kann darum nicht einseitig Pilatus allein für die Hinrichtung Jesu verantwortlich machen. Auch die Ankläger und Auslieferer Jesu wußten, daß ihm der Tod am „Fluchholz“<sup>149</sup> gewiß war. Es ist auch zu bedenken, daß wir von einer Strafverfolgung der Christen durch Römer in Palästina bis zur Zeit Trajans zu Beginn des 2. Jahrhunderts nichts mehr hören, vielmehr die Verfolgung der Christen vornehmlich von der priesterlichen Aristokratie, König Agrippa I. und schließlich Hannas II. ausging.

Die Nachrichten des 4. Evangeliums über Hannas und Kaiaphas sind so wichtige Bausteine für das Bild der Hohenpriesterherrschaft während der Zeit der Präfekten von 6–41 n. Chr. Darüberhinaus ist die Darstellung der Passion Jesu nicht nur – wenn wir von den christlichen Märtyrerberichten absehen – die ausführlichste

<sup>145</sup> Jos. ant. 18,90–95. Der erste römische Prokurator nach dem Tode Agrippas I., Cuspius Fadus, versuchte, das Gewand wieder unter seine Obhut zu nehmen. Claudius übergab auf Grund der Fürsprache Agrippas II. dasselbe wieder den Juden, ant. 20,7–9.10–14. Der Brief richtet sich an Archonten, die Boule und das Volk von Jerusalem und an das ganze Ethnos der Juden.

<sup>146</sup> Leg. ad C. 302: τὰς δωροδοκίας, τὰς ὑβρεῖς, τὰς ἀρπαγὰς.

<sup>147</sup> SDt 14,22 § 105 (Finkelstein, 165; dt. Üs. von H. Bietenhard, Sifre Deuteronomium, JudChr 8 (1984) 305 und Anm. 57), dazu Billerbeck, 2,570f., dort weitere Belege zum finanziellen Mißbrauch des Opfertierhandels beim Tempel.

<sup>148</sup> Joh 2,14–17 versetzt diesen Vorgang in die erste Reise Jesu zum Passafest, die Synoptiker (Mk 11,15–17par) schließen sie unmittelbar an den Einzug Jesu in Jerusalem an und verbinden sie mit dem wenige Tage später stattfindenden Prozeß Jesu. Die Voranstellung bei Joh hat doch wohl theologische Gründe. Hier dürften die Synoptiker den historischen Zusammenhang besser bewahrt haben.

<sup>149</sup> Dtn 21,23; 27,26, vgl. Gal 3,13; ApG 5,30; 10,39; 13,29.

Darstellung eines Strafprozesses gegen einen einfachen Provinzialen in der römischen Kaiserzeit, sondern auch der umfangreichste Bericht über das Vorgehen der jüdischen Führungsspitze gegen einen gefährlich erscheinenden Unruhestifter aus dem eigenen Volk. Johannes gibt seiner Passionsgeschichte eine ganz eigene Note, indem er historische Fakten und freie christologische Interpretation in großer Kühnheit miteinander verbindet<sup>150</sup>.

Zu den ungelösten, ja unlösbaren Rätseln des 4. Evangeliums gehört diese im Urchristentum wohl einzigartige Kombination von präzisiertem historischem Detail und schöpferischer theologischer Gestaltung des Stoffes. Man erkennt die Besonderheit dieses Werkes, wenn man das eine zugunsten des anderen vernachlässigt. Durch seine auffallenden Angaben zu Orten, Gebräuchen und Personen bereichert es auch unsere Kenntnis des palästinischen Judentums in der Zeit zwischen Herodes und der Zerstörung Jerusalems.

<sup>150</sup> Vgl. das abschließende Urteil von *Horbury*, (Anm. 106) 45 zu den Berichten der Evangelisten generell, das aber besonders für Johannes gilt: „Behind the narratives there is more Christian acquaintance with the Jewish Community than has sometimes been supposed.“ S. auch *Millar*, (Anm. 134) 355 fast überpointiert: „This discussion will suggest some reasons why, if any one of the Gospels can bring us closer to the historical context and overall pattern of Jesus' activities than the others, it is John rather than any of the Synoptics.“ Das mag zumindest für Teile des historischen Rahmens und gewisse Details des 4. Evangeliums gelten. Noch weiter gehen die beiden Sätze des führenden englischen Althistorikers: „In a profound sense the world of the Gospels is that of Josephus“ und „... the Gospels are biographical narratives“ (357).





*Martin Goodman*

## Jewish History and Roman History: Changing Methods and Preoccupations

The study of Roman history underwent great changes during the hundred years between the original Schürer and his reincarnation, but those changes had surprisingly little impact on the study of Jewish history in the Roman period until recent years. The aim of this paper is to investigate the reasons for this neglect. If in the process of describing trends in scholarship over two huge fields I generalise unacceptably, I hope this will be forgiven.

Roman historiography emerged from the antiquarianism of the Renaissance above all in the monumental works of Theodore Mommsen and German scholarship of the middle of the nineteenth century<sup>1</sup>. Mommsen shifted the focus of scholars from the celebration of classical art, literature and myth to the analysis of institutions. The prolific output of these pioneers set the framework for the understanding of Roman political history and law down to the present day, both in the sense that many of their analyses have been accepted and in the extent to which much Roman history of the twentieth century has been written in more or less conscious opposition to their methods, particularly their over-orderly view of the functioning of constitutions.

Among these reactions since the nineteenth century, some have become wholly integrated into Roman history writing. Thus Syme built on the research into aristocratic prosopography, itself initiated by Mommsen and carried on by Klebs, Dessau and others in their work on the *Prosopographia Imperii Romani*<sup>2</sup>, to demonstrate the shifts of power within the Roman ruling elite which underlay apparent constitutional continuity, and this preoccupation with the real workings of power in the Roman world remains important in contemporary Anglo-Saxon scholarship<sup>3</sup>. Other scholars branched out into areas little considered in the nineteenth century, such as the analysis of ancient economic history pioneered by Max

<sup>1</sup> *Theodor Mommsen*, *Römische Geschichte*, 5 vols. (Berlin 1886–99); *Römisches Staatsrecht*, 3 vols. (Leipzig 1876–87).

<sup>2</sup> *Elmar Klebs et al*, *Prosopographia Imperii Romani* (Berlin 1897–98).

<sup>3</sup> Syme's classic study was *Ronald Syme*, *The Roman Revolution* (Oxford 1939), but he retained the same interest in his later career (cf. *Ronald Syme*, *Roman Papers*, 7 vols. [Oxford 1979–91]).

Weber and others and further developed in the revisionist history of Rostovtzev<sup>4</sup>. Of these, most relevant to the study of Jewish history has been the efflorescence since the 1920s of scholarship on the Roman provinces, in which historians have used the findings of archaeologists, whose techniques have themselves become dramatically more sophisticated in the course of the century, to try to understand provincial cultures in their own terms rather than simply as conquered peoples ruled by an imperialist state<sup>5</sup>; in Egypt, the study of the province mushroomed from the late 1890s into a field of its own because of the discovery and gradual publication of masses of papyri<sup>6</sup>.

Equally relevant to Jewish history was the development of serious research into the religions of the Roman empire. This latter field, in the earlier part of the century bedevilled by the Christianising assumptions of Cumont that Roman paganism was ripe for its demise by the second and third centuries CE and that so called "oriental" cults appealed to Romans because of their irrational and emotional nature, was placed on a firmer footing by the epigraphic researches and sound common sense of A. D. Nock<sup>7</sup>; in the work of E. R. Dodds, and to even better effect by others in more recent years, it has been further enlightened by cautious use of insights derived by social anthropologists from the observation of the function of religions in contemporary societies<sup>8</sup>.

Of this great wealth of scholarship on the Roman world since Mommsen very little had penetrated before 1973 into studies of Jewish history in the period. Roman historians themselves used Jewish evidence only for marginal illustrations: the political and religious history of the Jews was taken to be so exceptional in the ancient world that it could not readily be applied to the experience of other subjects of the Roman state<sup>9</sup>. As for historians of the Jews, their reasons for ignoring the advances of their colleagues were varied, and mostly unstated.

The first attempts to produce a systematic account of Jewish history in the Graeco-Roman period were undertaken by the pioneers of the *Wissenschaft des Judentums* under the influence of varied, sometimes conflicting, impulses, as Yaa-

<sup>4</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1921- ); Mikhail Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire* (Oxford 1926).

<sup>5</sup> For the study of Roman Britain compare the concerns and methods of Francis J. Haverfield, *The Romanisation of Roman Britain* (London 1906) to Peter Salway, *Roman Britain* (Oxford 1981).

<sup>6</sup> See Alan K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs: 332 BC – AD 642: from Alexander to the Arab Conquest* (London 1986).

<sup>7</sup> Franz Cumont, *Les Religions Orientales dans le paganisme romain* (Paris 1909); Arthur Darby Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart, 2 vols. (Oxford 1972).

<sup>8</sup> For example Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, London 1951).

<sup>9</sup> Note for instance the minimal notice, segregated into special sections, given to Jewish evidence in the volumes of the first edition of the *Cambridge Ancient History* devoted to the Roman empire (ed. Stanley A. Cook et al., *The Cambridge Ancient History*, vols 10–12 [Cambridge 1934–1939]).

kov Shavit has recently analysed in somewhat idiosyncratic depth<sup>10</sup>. They were trained and expert in the rabbinic traditions, but it was important to them that their Jewish past should be shown to be as susceptible to historical analysis as that of other peoples of Europe. The result was a distinctive history in which, as in the writings of Graetz, rabbis and scholars took the place as political manipulators of the magistrates and factions familiar from the history of the non-Jewish world<sup>11</sup>. On the other hand this distinctive history was itself to be integrated into that wider world: just as Jews in nineteenth-century Europe sought a role in wider society, so too their history in the Roman period was envisaged in relation to the power of Rome. The concentration of these early pioneers on constitutional and political history thus mirrored that of their contemporaries in Roman history, but with much less satisfactory results. The reasons for this unsatisfactoriness are not complicated: Mommsen's subjects came to him direct from the pages of the historiographic tradition of Greece and Rome and the legal corpora which he so meticulously edited. By contrast Graetz was attempting to force into a strait jacket of political and constitutional analysis a hotchpotch of religious texts, most especially the Talmuds, intended for wholly different purposes. Paradoxically Jewish scholars may have worked to greater effect when content with the antiquarian concerns of an earlier age, as in the compendious researches of Samuel Krauss<sup>12</sup>.

This was the inheritance of Schürer when he began his monumental work in the second half of the nineteenth century; it was of course very much still in creative mode while he was writing, so that new findings were regularly incorporated into the new editions of Schürer's work, but Schürer himself had wholly different aims and preoccupations. For him, as for Wellhausen<sup>13</sup>, Schlatter<sup>14</sup>, Holtzmann<sup>15</sup>, Bousset<sup>16</sup>, Travers Herford<sup>17</sup>, Jeremias<sup>18</sup>, and many others up to the present, the reason for scholars to know about Jewish history was more or less explicitly as background to the New Testament: the notion was explicit in the title of the first edition of Schürer's *Geschichte*, which came out under the title *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*<sup>19</sup>. Schürer and the others made extensive use of the research pioneered by the scholars of *Wissenschaft des Judentums*, but without

<sup>10</sup> *Yaakov Shavit*, Athens in Jerusalem: Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew (London 1997).

<sup>11</sup> *Heinrich Graetz*, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 9 vols. (Leipzig 1853–75).

<sup>12</sup> See, e.g. *Samuel Krauss*, Talmudische Archäologie, 2 vols. (Leipzig 1910–12).

<sup>13</sup> *Julius Wellhausen*, Israelitische und Jüdische Geschichte (Berlin 1894).

<sup>14</sup> *Adolf Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis zu Hadrian (Stuttgart 1900).

<sup>15</sup> *Oskar Holtzmann*, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Freiburg i. Br. 1895).

<sup>16</sup> *Wilhelm Bousset*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (Tübingen 1926).

<sup>17</sup> *R. Travers Herford*, Judaism in the New Testament Period (London 1928).

<sup>18</sup> *Joachim Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu; eine Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte (Leipzig 1923).

<sup>19</sup> *Emil Schürer*, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte (Leipzig 1874).

themselves adding much to the analysis of rabbinic texts that had been undertaken by Graetz and his colleagues. If their work differed substantially from the *Wissenschaft* school, it was because the main categories of their scholarship were set neither by the rabbinic texts nor by the preoccupation of Roman historians, but by the New Testament and early Christianity. Such pre-occupations still dominate, despite all efforts, at least parts of volume 2 of the new Schürer with, for instance, the whole of section 29 dedicated to Messianism and only pages 339–46 providing a slim outline of the development of halakhah.

The impact of such Christian concerns on scholarship on Jewish history of this period has in this century crept backwards, so to speak, into the *Wissenschaft*'s stream of scholarship in the work of historians such as Urbach, whose great study *Hazal* has been criticised for importing concepts from Christian theology into the study of rabbinic Judaism<sup>20</sup>. Other Jewish historians, like Büchler<sup>21</sup>, Salo Baron<sup>22</sup>, Louis Finkelstein<sup>23</sup> and Solomon Zeitlin<sup>24</sup> soldiered on in the *Wissenschaft* tradition, effectively ignoring the historiographical currents which surrounded them, but an even greater influence on many Jewish historians in this century has been Zionism, the explicit driving force behind the classic studies in the middle of the century by such as Alon<sup>25</sup>, Klausner<sup>26</sup> and Avi-Yonah<sup>27</sup>, with their emphasis on issues such as Jewish settlement patterns and the institution of political control over the land of Israel.

In all this development the changes in general Roman history went little noticed, or at least had little effect. Studies of the economic history of Judaea were rare, and when found, as by F.C. Grant in 1926<sup>28</sup> or later by Jeremias<sup>29</sup>, lacked any of the methodological sophistication and extensive use of archaeological evidence developed for study of the wider empire. The sporadic archaeological work carried out in Palestine before 1948 was mostly sucked into issues of biblical archaeology rather than confronting the problems of evidence for cultural and economic change beginning to be tackled by archaeologists in the northern provinces of the Roman world<sup>30</sup>. Prosopography had been used since the time of Graetz and

<sup>20</sup> Ephraim E. Urbach, *Hazal*. *Pirque 'Emunot ve De'ot* (Jerusalem 1969).

<sup>21</sup> See the collected studies in *Adolf Büchler*, *Studies in Jewish History* (London 1956).

<sup>22</sup> Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 vols. (New York 1937).

<sup>23</sup> Louis Finkelstein, *The Pharisees: the Sociological Background to their Faith* (Philadelphia 1940).

<sup>24</sup> Solomon Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State*, 3 vols. (Philadelphia 1962–78).

<sup>25</sup> *Gedalyahu Alon*, *Toledot ha-Yehudim be Erets-Yisrael bi-tekuvat ha-Mishnah veka-Talmud*, 2 vols. (Jerusalem 1954).

<sup>26</sup> Joseph Klausner, *History of the Jewish People*, 5 vols. (Jerusalem 1958).

<sup>27</sup> Michael Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmuds: In den Tagen von Rom und Byzanz* (Berlin 1962).

<sup>28</sup> Frederick C. Grant, *The Economic Background of the Gospels* (London 1920).

<sup>29</sup> Jeremias, *Jerusalem*.

<sup>30</sup> It is worth comparing for instance the studies published in the *Palestine Exploration Quarterly* in the first half of the twentieth century with the excavations carried out by Mortimer Wheeler at Verulamium in Britain in the 1930s. (See R. Mortimer Wheeler and Tessa

Bacher<sup>31</sup> to establish relations between rabbis and rabbinical schools, a process which culminated in *Dor Dor ve Doreshav* by I.H. Weiss<sup>32</sup>, but this was prosopography used as raw material for chronology and biography (or, given the nature of the evidence, more often hagiography) rather than analysis of the oligarchy which, according to Syme, underlies all systems of power.

More successful was the use of papyrological evidence by Tcherikover, Fuks and Stern to build up a picture of Jewish life in Egypt to set alongside information about Greeks and native Egyptians<sup>33</sup>, although, as Aryeh Kasher pointed out, Tcherikover, despite writing in Jerusalem, never quite lost the preoccupations with integration, assimilation and citizenship rights which had permeated Jewish historiography in the nineteenth century<sup>34</sup>. Less was done in the field of epigraphy, despite the collection of material by J.B. Frey in the 1930<sup>35</sup>; epigraphic evidence for Jewish life in Judaea is in any case thin for the period covered by Schürer (a fact in itself of some interest), and with a few exceptions, such as the study of the Jews of Rome by Leon<sup>36</sup>, little effort was made between the original Schürer and the revision by Fergus Millar in the 1980s to use the diaspora material to describe the social and administrative life of Jews outside the land.

In contrast the study of Judaism as a religion within the Roman empire did not escape some of the impact of Cumont's investigation of change in religious life in general. The result, however, was rather curious: since the extant texts hardly supported a view of Judaism as an oriental mystery religion like Mithraism or the worship of Isis, E.R. Goodenough adopted the same techniques as Cumont of imaginative interpretation of huge amounts of epigraphic and archaeological material in the production of his massive study of Jewish symbols<sup>37</sup>. The result should in many ways be seen as a salutary illustration of the limitations of Cumont's techniques rather than a triumphant breakthrough in the understanding of Judaism. Nor did the rather heavy handed application by Avi-Yonah to Palestine of the administrative theories of A.H.M. Jones, particularly as it affected the role of the Greek city in the East, prove very successful in illuminating the relation between different levels of authority and power in this exceptionally complex society<sup>38</sup>.

*Wheeler*, Verulamium: a Belgic and two Roman cities [Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 11, Oxford 1936]).

<sup>31</sup> *Wilhelm Bacher*, *Die Aggada der Tannaiten*, 2 vols. (Strassburg 1884–90).

<sup>32</sup> *Isaac Hirsch Weiss*, *Dor Dor ve-Doreshav*, 5 vols. (Vienna 1871–91).

<sup>33</sup> *Victor Tcherikover*, *Alexander Fuks*, *Menahem Stern*, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, 3 vols. (Cambridge, Mass. 1957–64).

<sup>34</sup> See *Aryeh Kasher*, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt: the Struggle for Equal Rights* (Tübingen 1985).

<sup>35</sup> *Jean-Baptiste Frey*, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 2 vols. (Rome 1936).

<sup>36</sup> *Harry J. Leon*, *The Jews of Ancient Rome* (Philadelphia 1960).

<sup>37</sup> *Erwin R. Goodenough*, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 13 vols. (New York 1953–68).

<sup>38</sup> *Avi-Yonah*, *Geschichte*; *Arnold H. M. Jones*, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford 1940); *idem*, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1937).

The insularity of the historiography of the Jews might have mattered less if mainstream Roman historians had paid more attention to the Jewish evidence and incorporated it into their wider histories, but this did not happen. This is rather surprising in some ways, despite the ideological tendency, already noted, to view the Jews as too odd a people and religion to be fitted easily into general theories. It is hardly odd of course that classicists trained in the close reading of Greek and Latin shied away from rebarbative texts in Hebrew and Aramaic which in most cases still lacked critical editions with comprehensible divisions and line numbers, just as they tended to ignore writings from late antiquity in Syriac or Coptic, but more explanation is needed for the attitude of those Jewish ancient historians who lacked not competence but desire to incorporate Jewish evidence into their histories. In comparatively recent times the question might be asked about Moses Finley, a great social and economic historian of the ancient world, himself of Jewish origins and with a vast range of knowledge, but with nothing to say about Jewish history. Their reasons for ignoring Jewish material can only be guessed and doubtless differed in individual cases, but it is plausible that Jewish academics who had made their mark in the wider field of Greek and Roman studies may have wished to avoid the danger of relegation to a ghetto because of their use of Jewish evidence, unknown and often almost unknowable to many of their gentile readers, while the comparative weakness of many of the historical conclusions of the *Wissenschaft des Judentums* school from rabbinic texts might be profoundly embarrassing for a rigorous historian who yet shared the desire of the *Wissenschaft* pioneers to uphold the importance of Jewish history. It might seem better not to enter the field at all. Two honourable exceptions, Arnaldo Momigliano and Elias Bickerman, notably steered clear of use of rabbinic material in most of their writings on Jews<sup>39</sup>.

Something of the psychological and social pressures which inhibited the proper integration of Jewish history into Roman history may be glimpsed in the scholarly career and achievements of Jean Juster, author in 1914 of the classic *Les Juifs dans l'Empire Romain*<sup>40</sup>. Juster was a Romanian Jew, but his origins could not be deduced from his self description in his book: he advertised his credentials as an accredited lawyer in the French courts, but the reader is given no explicit clue about the author's Jewish origins, let alone the underlying polemic about the status of the Jews in Romania. Juster undoubtedly knew rabbinic sources, but he quite deliberately declined to make full use of rabbinic material alongside his astonishing compendium of evidence from Greek and Latin sources. I have been unable to trace any evidence of any connection between Juster and the Société des Études Juives during the eight years Juster worked in Paris. I suspect that he saw himself as a legal historian primarily of the Roman world rather than as an expert in Jew-

<sup>39</sup> See Arnaldo Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians* (Middletown, Conn. 1987); Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass., London 1988).

<sup>40</sup> *Jean Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain*, 2 vols. (Paris 1914). My fuller study of the life and writings of Juster is to be published in Hebrew in a volume edited by I. Gafni and A. Oppenheimer.

ish studies. Certainly the academic posts that he was expected to win, according to the brief biography composed by a friend in the late 1930s, were directed to him as a scholar of classical law; his biographer even suggested that his failure to gain such a post was the result of antisemitism<sup>41</sup>. Juster's self-presentation in this work is all the more remarkable because in other contexts he was eager to emphasise his own commitment to the special peculiarities of Jewish culture: he was a champion of Yiddish literature and attended at least one, probably two, of the early congresses of the Zionist movement. Perhaps behind his reticence about rabbinic evidence lay embarrassment. The main apologetic thrust of *Les Juifs dans l'Empire Romain* is the integration of the Jews within Roman society, to the extent that Juster claimed, against the overwhelming thrust of the evidence he himself cited, that Jews served in the Roman army<sup>42</sup>. Some Jewish sources, such as Josephus and Philo, could easily enough be read in support of Juster's main thesis, and indeed Juster cited them extensively, but the genre, tone and subject matter of most rabbinic texts from late antiquity were less easy to incorporate.

The impact of this history of the separate development of Jewish and Roman historiography is nicely illustrated by the necessity to have a specialist Roman historian to co-edit the new Schürer<sup>43</sup>. The discoveries of Romanists had simply not got through to historians of the Jews. But the position has of course changed considerably in the quarter of a century since the publication of the first volume of the revised Schürer. Studies of the Jewish diaspora based on epigraphic research proliferate<sup>44</sup>, as does work on papyri and leather documents, notably the Dead Sea Scrolls<sup>45</sup>. It is rarely necessary any more to urge historians of the Jews in this period to look beyond the Jewish texts to consider the wider Roman context in which the Jews lived, although the willingness and ability of Roman historians to take on board Jewish, and especially rabbinic, evidence is still generally limited to occasional illustrative quotations<sup>46</sup>. More needs to be done to persuade Romanists to incorporate into their studies the extensive Jewish evidence about the politics, economics and society of Roman Palestine, in some ways the best known province of the early Roman empire after Egypt<sup>47</sup>; even more, the wealth of evidence

<sup>41</sup> *Lazar Mayersohn*, *Viata si opera lui Jean Juster* (Bucharest 1939) 3.

<sup>42</sup> Juster, *Les Juifs*, vol. 2: 270–1.

<sup>43</sup> See the preface to *Emil Schürer*, ed. *Geza Vermes* et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 1. (Edinburgh 1973) v, on the adlection of Fergus Millar onto the editorial team.

<sup>44</sup> *William Horbury* and *David Noy*, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge 1992); *David Noy*, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 vols. (Cambridge 1993–5).

<sup>45</sup> See especially the now rapidly expanding series *Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford 1955–).

<sup>46</sup> See for comparatively extensive use of Jewish materials, *Ramsay MacMullen*, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire* (Cambridge, Mass., London 1967).

<sup>47</sup> This is one of the aims of my book, *Martin Goodman*, *The Roman World 44 BC – AD 180* (London 1997).



about Judaism as a religion – the relation between public and private religion, the operation of the Temple cult, the extent of variety within unity, the misleading nature of the inscriptions and iconography of religious sites interpreted without texts – should provide the best check on imaginative reconstructions of the nature of pagan cults known only from material remains.

In more general terms historians of the Jews have something to teach practitioners of wider Roman history about the validity of their methods<sup>48</sup>. The preponderance of evidence about Jews in the Roman world is a straightforward consequence of the transmission of evidence about them for religious reasons by two religious traditions continuous to modern times – that is, rabbinic Judaism and Christianity. It is worth asking what would be known about Jews and Judaism if we did not have this evidence through Jews and Christians and if the evidence about Jews which survived through comments in classical authors, epigraphy and archaeology were of the same type as the evidence for other distinctive ethnic groups such as Celts, Iberians, or Numidians, or for other religions such as Mithraism. We would only have the literary sources collated by Stern in his *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*<sup>49</sup>, the minimal legislation collected by Linder<sup>50</sup>, inscriptions (with all the problems of identifying who and what is Jewish), and archaeology. Here the Dead Sea Scrolls might loom even larger than they do now since they are at least *unequivocally* by and about Jews and Judaism, unlike “synagogues”, “mikvaot” and so on<sup>51</sup>. Missing from such a picture of Jews and Judaism would be, for instance, any clear idea of the deity worshipped by Jews, anything about Jewish Greek literature, anything about messianic eschatology except for a few of the Dead Sea scrolls, which would be fiendishly hard to interpret. There would be nothing about the Bible as a sacred text – again, unless this was deduced from the Dead Sea Scrolls; the importance of reading and interpreting a text as a central feature of synagogue rite would be unknown. Any notion of varieties of Judaism such as Pharisees or Sadducees would not come to light. Christians were never seen by pagans as Jews, and Pliny saw the Essenes as a wholly separate *gens*<sup>52</sup>. Above all, the essence of Judaism as a complex mythology based on a covenant revealed to the Jews on Mount Sinai would entirely pass us by. To put it crudely, it should give Roman historians cause to pause when they realise that almost all the most important things known about Jews and Judaism are known from types of evidence not available for understanding the other inhabitants of the empire.

<sup>48</sup> The arguments which follow are given in much expanded form in *Martin Goodman* (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World* (Oxford 1998) 3–14.

<sup>49</sup> *Menahem Stern*, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalem 1974–84).

<sup>50</sup> *Amnon Linder*, *The Jews in Roman Imperial Legislation* (Michigan, Jerusalem 1987).

<sup>51</sup> See my discussion of the Sardis Synagogue, *Martin Goodman*, *Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the late-Roman period: the Limitations of Evidence*, in: *Journal of Mediterranean Studies* 4.2 (1994) 208–24.

<sup>52</sup> Plinius, *Naturalis Historia* 5.73.

For the historian of the Jews the message is also valid that all reconstructions of ancient history must take into account the obvious fact that most evidence is lost. But there is also plenty positive left to do. The story of the Jews is still too rarely fitted in to the history of the Roman Near East<sup>53</sup>. The complex picture of the survival of other national languages in this period (Nabataean, Phoenician, Palmyrene) makes the significance of the use and disuse of Hebrew as a marker of national identity an important issue still requiring clarification<sup>54</sup>. More needs to be done to fit into the Jewish evidence the central question of Roman history, what it was to be a Roman as Roman citizenship spread throughout the empire until the universal franchise of 212 CE: what does it mean to say or to deny that the Mishnah was a work of Roman literature<sup>55</sup>? If the methods and preoccupation of Roman historians are properly taken into account, it is a fair guess that the next edition of Schürer in 2073 will have to look very different from the twentieth century version.

<sup>53</sup> See now *Fergus Millar*, *The Roman Near East 31 BC – AD 337* (Cambridge, Mass., London 1993).

<sup>54</sup> See *Seth Schwartz*, *Language, Power and Identity in Ancient Palestine*, in: *Past and Present* 148 (1995) 3–47.

<sup>55</sup> *Martin Goodman*, *The Roman Identity of Roman Jews*, in: *Isaiah M. Gafni, Aharon Oppenheimer and Daniel R. Schwartz* (eds.), *The Jews in the Hellenistic-Roman World: Studies in memory of Menahem Stern* (Jerusalem 1996) 85\*–99\*.



Günter Stemberger

## Die Umformung des palästinischen Judentums nach 70: Der Aufstieg der Rabbinen

Eine für das Verständnis der jüdischen Geschichte zentrale Frage ist, wie aus dem palästinischen Judentum der Zeit vor 70, einer von Tempel und Priestertum dominierten Gesellschaft, ein Gemeinwesen geworden ist, in dem die Rabbinen das jüdische Leben bestimmten. Geschah dies unvermittelt und plötzlich oder war dies nur das Ergebnis einer langen, vielleicht Jahrhunderte währenden Entwicklung? Sind die Rabbinen als die direkten Erben der Pharisäer zu betrachten? Wenn ja, welches Erbe konnten sie antreten? Wieviel Einfluß hatten die Pharisäer vor 70? Wurden die Führer der rabbinischen Schulen unmittelbar oder zumindest sehr bald nach 70 als die Führer des Judentums vom jüdischen Volk und von der römischen Verwaltung anerkannt? Wie schnell gab die alte Führung ihre Machtansprüche auf? Diese und ähnliche Fragen scheinen erst in den letzten Jahrzehnten drängend geworden zu sein; denn wenn man Schürers Geschichte in ihrer letzten deutschen Fassung mit der englischen Neubearbeitung siebenzig Jahre später vergleicht, findet man auf den einschlägigen Seiten keine wesentlichen Unterschiede. Die Einstellung des alten wie des neuen Schürer mögen einige charakteristische Zitate zum Umbruch im Jahr 70 kennzeichnen:

„In das Erbe der Sadducäer und Priester traten die Pharisäer und Rabbinen. Sie waren vortrefflich auf den Antritt dieser Erbschaft vorbereitet. Schon seit zwei Jahrhunderten waren sie mehr und mehr zur führenden Macht geworden. Nun fiel ihnen mit einem Male die Alleinherrschaft zu. [Der Untergang Jerusalems bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Auslieferung des Volkes an den Pharisäismus und die Rabbinen]; denn die Factoren, welche diesen bisher noch entgegengestanden hatten, waren zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Emil Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde. (Leipzig 1901–1909) I 656 = *Emil Schürer*, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version Revised and edited by *Geza Vermes*, *Fergus Millar*, *Matthew Black* (ab Bd. 3 *Martin Goodman*) 3 Bde. (Edinburgh 1973–1987) I 524. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Fassungen ist, daß im Englischen der im Zitat in eckige Klammern gesetzte Satz ausgelassen wurde – man hat ihn offenbar als anstößig empfunden. Im folgenden wird das Werk einfach als Schürer mit dem Zusatz G[eschichte] bzw. H[istory] angeführt.

„Diese Gelehrten ... bildeten nun noch ausschliesslicher und unumschränkter als ehemals die höchsten Autoritäten des Volkes ... Aller Eifer der Frommen musste sich darauf beschränken, zu thun, was die Rabbinen ihnen vorschrieben. Es bedurfte keines äusseren Zwanges ... Ja man erkannte sie nicht nur als Gesetzgeber in geistlichen und weltlichen Dingen an, sondern man unterwarf sich auch ihrem Richterspruch in streitigen Fällen, selbst in Fragen des Mein und Dein... Das höchste Ansehen genoss gegen Ende des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. der Gerichtshof<sup>2</sup> zu Jamnia (Jabne), ein Kollegium von Gelehrten, das schwerlich von der römischen Behörde eine weitgehende Autorisation hatte<sup>3</sup>, das aber thatsächlich an die Stelle des alten Synedrums von Jerusalem trat als oberster Gerichtshof von Israel ... Überhaupt galten die in Jabne getroffenen gesetzlichen Entscheidungen als normativ. Ja die Succession Jabne's in die Rechte von Jerusalem wurde so sehr als die Regel angesehen, dass man es als eine Ausnahme constatirte, wo dies nicht der Fall war.“<sup>4</sup>

Die englische Fassung läßt dann einen Satz des deutschen Textes aus: „Man darf annehmen, dass dieser ‚Gerichtshof‘ von Jabne die vom jüdischen Volk ihm freiwillig zugestandene Autorität nicht nur auf dem Gebiete des Ceremonialgesetzes, sondern auch auf dem Gebiete des Civil- ja des Criminalrechtes zur Anwendung gebracht hat.“ Diese Auslassung geht aber offenbar nicht auf eine Meinungsverschiedenheit zwischen Schürer und seinen Bearbeitern zurück; vielmehr wurde der Text als redundant betrachtet, denn der englische Text fährt in Übereinstimmung mit dem deutschen fort: „Im Civilrecht mag er dazu, nach Lage der allgemeinen Gesetzgebung, wirklich befugt gewesen sein... Aber in Criminalsachen wird diese Gerichtsbarkeit mehr eine usurpirte als eine vom Kaiser zugestandene gewesen sein.“<sup>5</sup>

Man könnte es als kleinen Widerspruch innerhalb des Textes betrachten, wenn es zuerst heißt, das Gelehrtenkollegium von Jabne habe „schwerlich von der römischen Behörde eine weitgehende Autorisation“ gehabt, dann aber, daß es zum Gericht „im Civilrecht... nach Lage der allgemeinen Gesetzgebung, wirklich befugt gewesen sein“ könnte<sup>6</sup>. Im allgemeinen ist die Position aber klar: Die Rabbinen übernahmen sofort nach 70 die ganze Macht, vom jüdischen Volk voll angenommen und, zumindest in Fragen des Zivilrechts, auch von der römischen Verwaltung bevollmächtigt. Ich glaube nicht, daß heute, 25 Jahre nach der Überarbeitung des ersten Bandes, viele Gelehrte diese Positionen bejahen würden. Auf den

<sup>2</sup> Englisch: „academy“.

<sup>3</sup> Englisch: „with scarcely any proper authorization from the Roman administration“.

<sup>4</sup> Schürer, G I 657 f. = H I 525 f.

<sup>5</sup> Schürer, G I 658 = H I 526.

<sup>6</sup> Schürer, G I 658, Anm. 39 = H I 526, Anm. 64 kommentiert die in mEd 7,7 erwähnte Reise Gamaliels II. nach Syrien, „um eine Erlaubnis ... zu erlangen“ (לפני רשמה): „Es ist möglich, dass es sich dabei um Verleihung oder Erweiterung oder Ausübung richterlicher Befugnisse handelte.“

folgenden Seiten möchte ich nur kurz auf die wesentlichen Unterschiede zwischen den in Schürer vertretenen Meinungen und neuerer Forschung und auf die Gründe dafür hinweisen.

## 1. Pharisäer und Rabbinen: Wieviel Kontinuität?

Für Schürer und seine Bearbeiter besteht kein Zweifel, daß zwischen beiden Gruppen eine klare Verbindung besteht. Ja, man betrachtet sie als miteinander identisch; nur die Namen haben gewechselt – die pharisäischen Toragelehrten heißen jetzt Rabbinen. Das wird aus dem folgenden Zitat über die Lage nach 70 ganz deutlich: „Die pharisäischen Gesetzeslehrer, die schon im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung des Tempels tatsächlich den größten Einfluß ausgeübt hatten, wurden die alleinigen Führer des Volkes. Der politische Untergang hatte also direkt zur Folge eine Steigerung der rabbinischen Macht und einen Aufschwung der schriftgelehrten Studien.“<sup>7</sup>

Im gründlicher überarbeiteten Kapitel über die Pharisäer begegnen wir derselben Position in einem Abschnitt, der kein Gegenstück im deutschen Text hat: „after the destruction of the Temple, the survivors of the Pharisaic movement became the only dominant force in the life of the Palestinian Jewish community, and were solely responsible for the revival and recodification of the ancestral traditions in the form of rabbinic Judaism.“<sup>8</sup> Das entspricht völlig einem verbreiteten Konsens, wonach man gewohnt ist, vom „pharisäisch-rabbinischen Judentum“ zu sprechen.

Unter modernen Autoren hat diese Auffassung eine zusätzliche Stütze durch die einflußreiche Studie von Morton Smith, „Palestinian Judaism in the First Century“, erhalten. Smith verstand, wie ja bekannt ist, die Tatsache, daß Josephus den Pharisäern in seinen *Antiquitates* so viel mehr Gewicht als im früheren *Bellum* einräumt und hier so sehr ihren Einfluß auf die Volksmassen betont, als Plädoyer gegenüber den römischen Behörden: „The Pharisees, he says, again and again, have by far the greatest influence with the people. Any government which secures their support is accepted; any government which alienates them has trouble.“<sup>9</sup>

Die These von Smith ist durch Jacob Neusner populär geworden<sup>10</sup>. Dieser Auffassung gegenüber zu Recht kritisch sind dagegen unter anderen David Good-

<sup>7</sup> Schürer, G II 432 = H II 369.

<sup>8</sup> Schürer, H II 402 f.; cf. G II 475.

<sup>9</sup> Morton Smith, *Palestinian Judaism in the First Century*, in: Moshe Davis (Hrsg.), *Israel: Its Role in Civilization* (New York 1956) 67–81, 76; Nachdruck: Morton Smith, *Studies in the Cult of Yahweh*, Bd. I (Religions in the Graeco-Roman World 130, Leiden 1996) 104–115, 111.

<sup>10</sup> Jacob Neusner, *Josephus's Pharisees*, in: Louis Feldman, Gohei Hata (Hrsg.), *Josephus, Judaism and Christianity* (Leiden 1987) 274–292; fast dasselbe schon in: *Ex Orbe Religio-num: Studia Geo Widengren Oblata* (Leiden 1972) I 224–244.

blatt<sup>11</sup> und Steve Mason<sup>12</sup>. Es stimmt zwar, daß Josephus nur in den *Antiquitates* den Einfluß der Pharisäer über die Massen hervorhebt. Doch ist das Bild, das er zeichnet, durchaus nicht reine Propaganda für die Pharisäer. Die Pharisäer, die Josephus in den *Antiquitates* schildert, haben zwar großen Einfluß, mißbrauchen ihn aber ständig, um Schwierigkeiten zu machen, und das auch unter Herrschern wie Salome Alexandra, die ihnen alle Macht überlassen hatte, oder unter Herodes, der ihnen so freundlich gesinnt war. Josephus verweist auch auf ihre geistige Verwandtschaft mit den Zeloten und nennt in seiner *Vita* sogar einige Pharisäer beim Namen, die an vorderster Front am Aufstand beteiligt waren. Die Gemäßigten unter ihnen hatten dagegen nicht genügend Einfluß auf das Volk, um es im entscheidenden Jahr 66 vom Aufstand abzuhalten. Alles in allem empfiehlt das in den *Antiquitates* gebotene Pharisäerbild diese nicht unbedingt als die neue Führung, auf die sich die Römer verlassen könnten.

Die Darstellung der Pharisäer im späteren Werk des Josephus ist also nicht als Propaganda für sie zu verstehen. Könnte man aber nicht doch die Tatsache, daß ihnen Josephus hier im Vergleich zum früheren *Bellum* um so viel mehr Aufmerksamkeit widmet, zumindest als Hinweis darauf sehen, daß die Pharisäer zwanzig Jahre nach dem Krieg die beherrschende Kraft im palästinischen Judentum geworden sind? Das von Josephus in seinem Spätwerk gebotene Bild scheint ja in den Evangelien eine Bestätigung zu erhalten. Auch hier nimmt die Bedeutung der Pharisäer in den späteren Texten zu. In Markus, dem ältesten Evangelium, begegnen uns die Pharisäer mehrmals als Gegner Jesu in Galiläa; während Jesu Aufenthalt und Passion in Jerusalem werden sie dagegen nie genannt. Dies ist auffällig; denn in Wirklichkeit war Jerusalem das Zentrum der Pharisäer, während sie in Galiläa kaum in Erscheinung traten. In Matthäus sind die Pharisäer die stets gegenwärtigen Gegner Jesu; Mt 23 ist ein scharfer Angriff auf die „Schriftgelehrten und Pharisäer“ – doch ihre Lehrautorität wird in 23,2f anerkannt. Lukas bietet ein differenziertes Bild und schildert mehrere Pharisäer, die Jesus nahestehen; in der Apostelgeschichte verweist er auf die Gemeinsamkeiten zwischen Pharisäern und Christen. Im jüngsten Evangelium, Johannes, sind die Pharisäer die eigentlichen Vertreter des jüdischen Volkes, die treibende Kraft in diesem, die wesentlichen, wenn nicht die einzigen Feinde der christlichen Bewegung<sup>13</sup>.

Die meisten Gelehrten sind der Meinung, daß die Evangelien nicht die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu spiegeln, sondern die Umstände, unter denen die frühen christlichen Gemeinden lebten und die Evangelientraditionen Gestalt annahmen. Besonders hinsichtlich des vierten Evangeliums sind viele Autoren geneigt anzunehmen, daß Johannes die Situation seiner eigenen Gemeinde Ende des ersten Jahrhunderts in das Leben Jesu rück-

<sup>11</sup> David Goodblatt, *The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of the Debate*, in: JSJ 20 (1989) 12–30.

<sup>12</sup> Steve Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Comparison-Critical Study* (SPB 39, Leiden 1991) 32–36.

<sup>13</sup> Für eine kurze Zusammenfassung siehe Günter Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144, Stuttgart 1991) 24–39.

projizierte<sup>14</sup>. Sein Evangelium würde demnach historische Verhältnisse schildern, in denen die Pharisäer (oder ihre Erben in den Jahrzehnten nach 70) die einzigen jüdischen Gegner der johanneischen Gemeinde waren. Das Johannesevangelium wird dann gerne als Reaktion auf rabbinische Entscheidungen in Jabne verstanden (die sogenannte „Synode von Jamnia“<sup>15</sup>).

Die verbreitete Meinung, daß die Rabbinen direkt die pharisäische Bewegung fortführen, hat Clemens Thoma griffig formuliert: „Der Rabbinismus ist der aus einer Gruppenexistenz in die Gesamtverantwortung für das Judentum hineingezogene Pharisäismus.“<sup>16</sup> Zur größeren Klarheit sollte man zwei Aspekte dieser Position unterscheiden – die persönliche und ideologische Kontinuität von Pharisäern und Rabbinen auf der einen Seite, und den tatsächlichen Einfluß der frühen rabbinischen Bewegung auf der anderen. Der zweite Aspekt ist zusammen mit den allgemeineren Fragen der Organisation und Struktur des Judentums nach 70 zu sehen, mit der Frage nach dem Aufkommen des Patriarchats und anderer Führungseinrichtungen; dies soll im folgenden Abschnitt besprochen werden. Hier geht es uns nur um den ersten Teil, die Kontinuität zwischen Pharisäern und Rabbinen.

Gegen die weithin vertretene Ansicht lassen sich eine Reihe von Argumenten anführen:

Nur zwei aus der Mischna bekannte Rabbinen werden in früherer Literatur explizit als Pharisäer bezeichnet: Apg 5,34 stellt Rabban Gamaliel (den Älteren) als pharisäisches Mitglied des Rates zu Jerusalem dar; seinen Sohn Simeon ben Gamaliel schildert Josephus als „aus der Stadt Jerusalem, aus einer sehr hervorragenden Familie stammend und zur Schule der Pharisäer gehörig“ (Vita 190). Diese zwei Personen sind die einzigen wirklich belegten persönlichen Bindeglieder zwischen den beiden Bewegungen – man müßte natürlich noch fragen, mit welchem Recht die Mischna den älteren Gamaliel als Rabbi adoptiert. Wurde er nur deshalb in die Vorgeschichte des Rabbinats eingefügt, weil er der Ahnherr der Patriarchenfamilie war, oder wäre er wirklich als Rabbi qualifiziert gewesen, wenn es den Titel zu seiner Zeit schon gegeben hätte? Und waren es nur seine persönlichen Einstellungen und Lehren bzw. seine familiären Verbindungen, die ihn qualifizierten, oder hätte man jeden anderen pharisäischen Lehrer der Tempelzeit gleicherweise als Teil der rabbinischen Bewegung betrachtet? Wenn man das frühe Rabbinat als direkte Fortführung des Pharisäismus betrachten kann, ist es andererseits eigenartig, daß Jochanan ben Zakkai, der als der Begründer und erste Führer der rabbinischen Bewegung gilt, nicht mit dem Pharisäismus vor 70 in Verbindung gebracht

<sup>14</sup> Siehe z.B. die bekannte Studie von J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York 1968) 72 ff.

<sup>15</sup> Der Begriff, im 19. Jahrhundert durch Heinrich Graetz aufgebracht, wird zwar in der Fachliteratur immer seltener verwendet oder in Anführungszeichen gesetzt, doch die damit verbundenen Vorstellungen erweisen sich als sehr zählebig.

<sup>16</sup> Clemens Thoma, *Der Pharisäismus*, in: Johann Maier, Josef Schreiner (Hrsg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums* (Würzburg 1973) 254–272, 270.



wird<sup>17</sup>. Die Traditionskette in mAbot, die einen Stammbaum der rabbinischen Bewegung zu erstellen sucht, scheint zu den spätesten Schichten dieses Traktates und nicht in die Zeit der Mischna zu gehören<sup>18</sup>; doch nicht einmal dieser Text verbindet wirklich Pharisäismus und Rabbinat. Auch wenn man es immer wieder lesen kann<sup>19</sup>, ist Abot keine pharisäische Schrift.

Namen sind natürlich nicht alles. Zu wenige Juden Palästinas der Jahrzehnte vor 70 sind namentlich bekannt; viele von diesen mögen im Aufstand gegen Rom ihr Leben gelassen haben. Somit ist jedes auf Namen allein gestützte Argument zwar interessant, aber nicht wirklich entscheidend. Wichtiger ist dagegen wohl die Tatsache, daß die Gelehrten der Mischna es fast durchwegs vermeiden, Pharisäer zu erwähnen. Nur ein größerer Abschnitt, mJad 4,6–8, bietet eine Reihe von Kontroversen (zu Fragen von Reinheit und Zivilrecht) zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Da die Pharisäer immer das letzte Wort behalten und ihre Meinung mit der der Redaktoren der Mischna übereinstimmt, ist eine gewisse Nähe zwischen Pharisäern und Rabbinen anzunehmen (tJad 2, 19f bringt ähnliche Kontroversen zwischen Pharisäern und Boethusiern, wohl ein Zweig der Sadduzäer oder auch nur ein anderer Name für sie). Auffällig ist, wie Jochanan ben Zakkai die Sadduzäer fragt (mJad 4,6): „Haben wir nur das gegen die Pharisäer?“ Zumindest rhetorisch stellt er sich damit auf die Seite der Sadduzäer! Man könnte auf Texte von Mischna und Tosefta verweisen, die Sadduzäer oder Boethusier den Ältesten oder Weisen gegenüberstellen (z.B. mPara 3,7f; mMak 1,6; tJoma 1,8). Hier scheinen die Rabbinen den Platz einzunehmen, der in mJad 4 und tJad 2 den Pharisäern vorbehalten ist. Könnte es sein, daß die früheren Pharisäer einfach diesen Namen nicht mehr verwenden wollten, der ihnen vielleicht von Anfang an von außen beigelegt wurde und der für den angestrebten Neuanfang nicht hilfreich war? Ein gewisser historischer Kern dieser These ist durchaus möglich, doch reicht sie gewiß nicht als Gesamterklärung des Phänomens aus. Die rabbinischen Texte, die die Sadduzäer kritisieren und lächerlich machen, sind aus historischer Sicht kaum von Wert; „Pharisäer“ und „Älteste, Weise, Rabbinen“ sind nicht ohne weiteres austauschbare Begriffe. Und sogar wenn wir annehmen dürften, daß viele oder sogar die meisten Rabbinen frühere Pharisäer waren, wollten sie offensichtlich nicht daran erinnert werden. Sie wollten etwas Neues beginnen.

Ein anderer Zugang zur Frage von Kontinuität und Diskontinuität ist eine Analyse der Grundzüge von Lehre und Halakha, die den Pharisäern bzw. den frühen Rabbinen wichtig waren. Doch wissen wir leider nur wenig über die Pharisäer vor 70. Ihre Betonung von Tradition sowie von Speise- und Reinheits-

<sup>17</sup> *Jacob Neusner*, The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100, in: ANRW II 19,2 (Berlin 1979) 3–42, 30–32.

<sup>18</sup> *Günter Stemberger*, Die innerrabbinische Überlieferung von Mischna Abot, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel, Bd. 1: Judentum, hrsg. von *Peter Schäfer* (Tübingen 1996) 511–527.

<sup>19</sup> So z.B. *R. Travers Herford*, The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers (New York 1962 = <sup>3</sup>1945) 14: „Abot as a document of Pharisaism“.

gesetzt, sowohl bei Josephus wie auch im Neuen Testament belegt, wird auch von den Meistern der Mischna fortgeführt. Doch die meisten dieser Anliegen sind nicht spezifisch genug, um die direkte Fortsetzung des Pharisäismus im Rabbinat zu beweisen. Diese Anliegen waren mehr oder weniger allen Juden gemeinsam, denen ihre religiöse Tradition wichtig war. Wie heute allgemein vertreten wird, können die in der Mischna und in anderen rabbinischen Texten den Meistern vor 70 zugeschriebenen Positionen nicht ohne weiteres für eine Rekonstruktion der pharisäischen Halakha verwendet werden. Auf diese Weise die Kontinuität nachweisen zu wollen wäre eine *petitio principii*. Texte aus Qumran bieten Nachrichten über halakhische Auffassungen, die von den Leuten von Qumran abgelehnt werden. Manche dieser Auffassungen, die mit einiger Sicherheit den Pharisäern zugeschrieben werden können, haben enge Parallelen in der rabbinischen Halakha. Doch muß man bei einer Auswertung dieser Parallelen sehr vorsichtig sein; vielfach belegen sie gemeinsame Entwicklungslinien der Halakha, doch nicht schon notwendig identische halakhische Entscheidungen<sup>20</sup>.

Soweit wir pharisäische Positionen rekonstruieren können (die sich gewiß auch im Lauf der Geschichte dieser Gruppe in bestimmter Weise verändert haben), scheinen manche Meister der Mischna pharisäische Interessen fortzuführen. Doch ist zu beachten, daß die Hauptakzente der Mischna priesterlich und nicht spezifisch pharisäisch sind. Tempel, Kult und kultbezogene Reinheitsfragen stehen im Mittelpunkt der Mischna und nehmen in ihr den größten Raum ein. Jacob Neusner hat die Leute hinter der Mischna treffend beschrieben als „a cultic sect, a holiness order, expressing the aspirations of lay people to live as if they belonged to the caste of priests, and of priests to live as if the whole country were the Temple“<sup>21</sup>.

Wenn man alle Belege zusammenfaßt (insgesamt sehr wenig sicheres Material), könnte man, wieder mit Neusner<sup>22</sup> und anderen Autoren, die in Jabne versammelten Gelehrten nicht als pharisäische Gruppe betrachten, sondern eher als eine große Koalition aller Kräfte, die bereit waren, im Anschluß an die Katastrophe gemeinsame Sache zu machen. „Yavneh was a grand coalition of different groups and parties, held together by the belief that sectarian self-identification was a thing of the past.“<sup>23</sup> Diese Definition von Shaye Cohen ist sicher zu optimistisch, wenn

<sup>20</sup> Siehe Yaakov Sussmann, The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls, in: *Elisha Qimron, John Strugnell, Qumran Cave 4 V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD X, Oxford 1994) 179–200 (hebräische Fassung mit ausführlicheren Anmerkungen, in: *Tarbiz* 59 [1989/90] 11–76); Yaakov Elman, Some Remarks on 4QMMT and the Rabbinic Tradition, Or, When Is a Parallel Not a Parallel?, in: *John Kampen, Moshe J. Bernstein*, (Hrsg.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (SBL Symposium Series 2, Atlanta 1996) 99–128. Siehe auch die anderen Beiträge in diesem Band und die Bibliographie 145–156.

<sup>21</sup> Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Chicago 1981) 119.

<sup>22</sup> Jacob Neusner, *Early Rabbinic Judaism* (Leiden 1975) 64; *idem*, *The Formation of Rabbinic Judaism* 37, zu den Schülern des Jochanan ben Zakkai.

<sup>23</sup> Shaye J.D. Cohen, *The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism*, in: *HUCA* 55 (1984) 27–53, 50.

sie historische Fakten beschreiben möchte; doch trifft sie gut die idealisierte Auffassung, die die Redaktoren der Mischna von den Absichten der Gründer von Jabne hatten.

## 2. Lehrhaus, Gericht, Sanhedrin

Wenden wir uns nun der Frage zu, ob die Gruppe der frühen Rabbinen in Jabne mehr als eine lose Ansammlung von Toragelehrten war, einen institutionellen Charakter hatte und, wenn ja, wie dieser zu definieren ist.

Schürer und seine Bearbeiter zögern, welche genauen Funktionen sie der in Jabne versammelten Gruppe von Toragelehrten zuschreiben sollen, betrachten sie aber als eine Art offizieller Einrichtung. Schon zitiert wurde der Abschnitt, wonach der „Gerichtshof“ (englisch „academy“) von Jamnia „ein Kollegium von Gelehrten“ war, „das schwerlich von der römischen Behörde eine weitgehende Autorisation hatte“, tatsächlich aber die Stelle des alten Synhedriums von Jerusalem als oberster Gerichtshof von Israel einnahm und voll in die Rechte Jerusalems nachfolgte, wo nicht Ausnahmen explizit festgestellt wurden<sup>24</sup>.

Demnach wäre die Versammlung der Gelehrten zu Jabne als Nachfolgeorganisation des Sanhedrin zu Jerusalem zu verstehen, wenn auch nicht voll von den Römern dazu autorisiert. Bedeutet das, daß die römische Verwaltung ihnen sehr wohl einen Auftrag erteilte, die Rabbinen jedoch über diesen hinausgingen? Oder haben die Römer nur stillschweigend geduldet, was sich in Jabne entwickelte? Worauf stützten sich die Rabbinen, falls sie tatsächlich den Anspruch erhoben, den Jerusalemer Sanhedrin fortzuführen? Eine Beauftragung durch „das jüdische Volk“ ist kaum denkbar. Sollte man sich die Rabbinen oder zumindest ihren Kern als Überlebende des früheren Sanhedrin vorstellen, die auch ohne direkte Autorisation ihre alten Funktionen weiterführen und ein Vakuum füllen wollten, oder als selbsternannte „Exilsregierung“, die nur darauf hinarbeiten konnte, im Lauf der Zeit sowohl im Volk wie auch bei der römischen Besatzung Anerkennung zu finden? Bevor wir nach Belegen für einen solchen Führungsanspruch der Rabbinen fragen, ist kurz auf das Problem des Sanhedrin vor 70 einzugehen, dessen Nachfolge die Rabbinen zu Jabne angetreten haben sollen.

Frühere Diskussionen des Sanhedrin vor 70 bemühen sich vor allem, die verschiedenen Quellen (Josephus, Neues Testament, rabbinische Texte) miteinander auszugleichen und zu entscheiden, ob es nur einen Sanhedrin oder mehrere Institutionen gab, die diesen Namen trugen, aber verschieden zusammengesetzt waren und verschiedene Kompetenzen hatten<sup>25</sup>. Die englische Neufassung Schürers formuliert: „if by 'the Great Sanhedrin' is meant a body officially recognized by the occupying power and endowed with competence in juridical and administrative

<sup>24</sup> Schürer, G I 657f. = H I 525f.

<sup>25</sup> Schürer, G II 237ff. ist in II II 199ff. in einigen Passagen stärker revidiert worden.

matters and in legal exegesis, this was a single institution under the presidency of the High Priest (in the absence of a king)<sup>26</sup>; die Annahme rabbinischer Texte, daß die Führer der proto-rabbinischen Schulen jeweils Vorsitzender und Stellvertreter der Institution waren, wäre demnach eine anachronistische Verzeichnung. In der Fortsetzung stimmen beide Fassungen überein: „Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 ist ohne Zweifel das Synedrium in seiner bisherigen Form aufgehoben... die Regierungsgewalt wurde jetzt direkter von den Römern in die Hand genommen.“ Das neue Zentrum in Jabne war „etwas wesentlich anderes als das alte Synedrium... ein juristisches Tribunal, dessen Entscheidungen zunächst nur theoretische Bedeutung hatten. Und obwohl auch dieses bald wieder zu einer großen Macht über das jüdische Volk dadurch gelangte, daß es eine wirkliche, teils zugestandene, teils usurpierte Gerichtsbarkeit über dasselbe ausübte (englisch: ‚partly with Roman consent and partly without it‘), so hat doch das rabbinische Judentum stets ein deutliches Bewußtsein davon gehabt, daß das alte ‚Synedrium‘ aufgehört hat zu existieren.“<sup>27</sup>

Neuere Forschung hat in Frage gestellt, ob ein Sanhedrin als permanente Einrichtung vor 70 überhaupt je existiert hat. David Goodblatt stellt nach gründlicher Analyse der Quellen und der Forschungsgeschichte fest: „Only Acts appeared to offer a clear picture of an ongoing Judean council known as the *sunedrion*. But the value of its testimony is questioned by many scholars, the more so in the absence of corroboration more familiar with Judean realities.“<sup>28</sup> Natürlich gab es Leute, die in der Gesellschaft Judäas die Macht ausübten. „But what is missing is clear evidence for a regular and institutionalized coming together of these people, i.e. a council. A conciliar institution cannot be excluded, given the limitations of the available evidence. But I think conciliar supremacy can be excluded.“<sup>29</sup>

Mehrere andere Autoren sind schon früher zu ähnlichen Schlüssen gekommen, wenn auch weniger detailliert begründet. Hier sind vor allem Joshua Efron, Martin Goodman und Ed P. Sanders zu nennen<sup>30</sup>. Gegen die Mehrheitsmeinung, wie er sie nennt, stellt Sanders fest, daß „the theory of party representation, of democratic voting, and of legislation for all Israel passed by the Sanhedrin – a permanent body of legislators and judges, deciding all capital cases and voting on correct observance of the law, even sending emissaries throughout the world to communicate decrees – is completely without basis“<sup>31</sup>. Daß es in Jerusalem einen Stadtrat

<sup>26</sup> *Schürer*, H 208. Sachlich stimmt die Position mit der von G II 258 f. überein.

<sup>27</sup> *Schürer*, G II 247 f. = E II 208 f. Als Beleg für das Ende des Sanhedrin wird mSota 9,11 zitiert.

<sup>28</sup> David Goodblatt, *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (TSAJ 38, Tübingen 1994) 129.

<sup>29</sup> *Ibid.* 130.

<sup>30</sup> Joshua Efron, *The Great Sanhedrin in Vision and Reality*, in: *ders.*, *Studies on the Hasmonean Period* (SJLA 39, Leiden 1987) 287–338; Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge 1987) 114 ff.; Ed P. Sanders, *Judaism. Practice & Belief 63BCE – 66CE* (London 1992); siehe auch James S. McLaren, *Power and Politics in Palestine* (JSNTS 63, Sheffield 1991).

<sup>31</sup> Ed P. Sanders, *Judaism* 481.

(βουλή) gegeben hat, wird natürlich nicht bestritten, auch nicht die Möglichkeit, daß dessen Entscheidungen in gewissen Fällen auch außerhalb von Jerusalem angenommen wurden, was aber nicht mit der Frage des Sanhedrin zu vermengen ist.

Was vor zehn bis zwanzig Jahren noch die Mehrheitsmeinung darstellte, ist somit durch neuere Forschung völlig in Frage gestellt worden. Es hat sich ein neuer Konsens gebildet, auch wenn es natürlich noch immer Autoren gibt, die an der älteren Position festhalten. Wenn er die historische Wirklichkeit trifft, bedeutet das, daß die frühen Rabbinen hinsichtlich des Sanhedrin keine frühere Institution nachahmen und fortführen konnten. Das schließt natürlich nicht von vornherein die Möglichkeit aus, daß die in Jabne versammelten Gelehrten versuchten, eine neue Form nationaler Führung zu etablieren, indem sie verschiedene ihnen aus der Zeit vor 70 oder auch aus der Bibel bekannte Vorbilder (etwa die von Mose eingesetzten siebenzig Ältesten, Num 11,16) miteinander kombinierten.

Von größtem Interesse ist eine R. Simeon ben Azzai zugeschriebene Aussage (mJad 3,5; 4,2; mZeb 1,3), die also in die Zeit Gamaliels II. gehört: „Mir ist überliefert aus dem Mund der 72 Ältesten an dem Tag, an dem sie Rabbi Eleazar ben Azaria einsetzten“. Die versammelten Rabbinen besprechen Reinheitsgesetze und nichts, was mit Fragen nationaler Führung zu tun hat. Doch fällt die symbolische Zahl der Ältesten auf, die damals versammelt gewesen sein sollen, und die als Vertretung von ganz Israel verstanden werden könnte, seien es eben die von Mose eingesetzten Ältesten (ergänzt um Gamaliel und Eleazar) oder je sechs Vertreter der zwölf Stämme Israels (wie die 72 Übersetzer der Tora im Aristeasbrief). Will man hinter dieser Zahlenangabe eine historische Basis sehen, würde sie wohl anzeigen, daß die Rabbinen in Jabne sich der nationalen Bedeutung dessen, was sie taten, sehr bewußt waren. Ob es damals in der jungen Bewegung schon so viele hervorragende Mitglieder gab (noch in späterer Zeit kann man die Zahl der Rabbinen in Palästina je Generation vielleicht mit 150–200 ansetzen<sup>32</sup>), ist allerdings höchst fraglich; man könnte in der Zahl auch eine spätere Stilisierung der Anfänge zu Jabne sehen. Sie wäre mit dem idealen größten Gerichtshof von 71 Mitgliedern zu verbinden, der laut mSanh 1,5 die höchsten nationalen Entscheidungen trifft (das Gericht über einen ganzen Stamm oder eine abgefallene Stadt, über einen Lügenpropheten oder den Hohenpriester, Kriegsbeschluß usw.). Laut tKel BB 2,4 sind es sogar 85 Älteste, die mit Rabban Gamaliel eine Reinheitsfrage entscheiden (vielleicht in Anlehnung an die 85 Mitglieder der „Großen Synagoge“?); in Sifre Num § 124 behandeln in Jabne 38 Älteste wiederum eine Reinheitsfrage.

Daß gerade dort, wo so viele Rabbinen gemeinsam Entscheidungen fällen, nie Fragen der nationalen Führung oder auch nur gravierende Gerichtsfälle anstehen, zeigt, daß die Redaktoren dieser Texte kaum an die Fortführung eines Jerusalemer Sanhedrin dachten<sup>33</sup>. Texte wie mMak 1,10 und mSota 9,11 sagen sogar explizit,

<sup>32</sup> Für verschiedene Schätzungen siehe L. I. Levine, *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity* (Jerusalem 1989) 66–69.

<sup>33</sup> David Goodblatt, *The Monarchic Principle* 232 ff., bespricht jene Texte, die die Versammlung einer größeren Anzahl von Rabbinen erwähnen.

daß es seit Zerstörung des Tempels keinen Sanhedrin mehr gibt (zumindest was die Kapitalgerichtsbarkeit angeht). Ein Text scheint dagegen einen rabbinischen Sanhedrin anzunehmen, wenn nämlich Eleazar ben R.Zadoq in der Diskussion um die Sitzordnung im Sanhedrin sagt: „Als Rabban Gamaliel in Jabne saß, saßen mein Vater und ein anderer zu seiner Rechten und die Ältesten saßen zu seiner Linken“ (tSanh 8,1). Doch fügt der Text redaktionell verschiedene Elemente zusammen; er mag das Zeremoniell größerer rabbinischer Versammlungen in Analogie zum Sanhedrin sehen, belegt aber nicht, daß man zu Zeiten Gamaliels diese Versammlungen als Sitzung eines Sanhedrin unter Leitung des Patriarchen verstand<sup>34</sup>. Mit David Goodblatt läßt sich zusammenfassen: „no tannaitic source alludes to a contemporary sanhedrin“<sup>35</sup>.

Wenn die Rabbinen zu Jabne sich nicht als Sanhedrin verstanden, ist vielleicht ein anderes Selbstverständnis nachzuweisen, das einen Führungsanspruch über Israel vermittelt? Zwar sprechen tannaitische Texte von einem *beit din* zu Jabne bzw. von Gruppenentscheidungen im „Weinberg von Jabne“, doch nirgends erkennt man einen klaren Anspruch nationaler Führung. Das gilt auch von den Taqqanot von Jabne. Mischna und Tosefta schreiben auch schon den Vorläufern der Rabbinen aus der Zeit des Tempels Taqqanot zu (Hillel, Gamaliel der Ältere usw.), ohne daß klar ist, aufgrund welcher Autorität und für wen diese Verfügungen, so sie überhaupt historisch sind, erlassen wurden. In Jabne werden Taqqanot sowohl Jochanan ben Zakkai als Einzelperson wie auch einer anonymen Mehrzahl von Meistern („sie setzten fest“) zugeschrieben<sup>36</sup>. Die von diesen Taqqanot betroffenen Bereiche sind nicht gerade wichtige Elemente des täglichen Lebens, in denen Führungskompetenz für Israel als ganzes gefragt war (z. B. mRH 4,1–4: Schofar, Lulab, Zeugnis in Bezug auf den Neumond usw.). Auch hier ist zu fragen, für wen diese Entscheidungen gedacht waren, ob sie zuerst einmal nur das innere Verhalten der rabbinischen Gruppe bestimmten und vielleicht erst später immer mehr auch das allgemeine jüdische Leben prägten. Tatsächliche Auswirkungen dieser Taqqanot sind nicht zu ermessen und damit ist auch die Frage eines eventuell damit verbundenen Führungsanspruches kaum zu beurteilen. Wenn Taqqanot wechselweise einzelnen führenden Rabbinen und dann wieder einem anonymen Plural, d. h. idealerweise der Gesamtheit der Rabbinen zugeschrieben werden, fragt sich, ob der einzelne aus eigener Autorität oder nur im Namen der Gruppe entscheidet oder ob die Rabbinen als Beratungsgremium des Führers ihrer Bewegung fungieren. Das würde dem Modell entsprechen, wonach heute gern der Sanhedrin der Zeit vor 70 verstanden wird. Damit stellt sich die Frage nach den Anfängen des Patriarchats.

<sup>34</sup> Siehe Martin Jacobs, Die Institution des jüdischen Patriarchen (TSAJ 52, Tübingen 1995) 62–64. Vgl. David Goodblatt, *The Monarchic Principle* 189f.

<sup>35</sup> David Goodblatt, *The Monarchic Principle* 237.

<sup>36</sup> Siehe Avraham Aderet, *From Destruction to Restoration. The Mode of Yavneh in Re-Establishment of the Jewish People* (hebräisch, Jerusalem 1990).

### 3. Die Anfänge des Patriarchats

Traditionelle Geschichtsschreibung geht davon aus, daß sofort oder zumindest bald nach 70 der Führer der rabbinischen Bewegung als Patriarch der Führer auch des jüdischen Volkes in Palästina (oder auch der Diaspora im römischen Reich) wurde, von der römischen Behörde ebenso anerkannt wie von der jüdischen Gemeinschaft. Seine reale, vielleicht auch schon offizielle Machtposition hätte das durch den Untergang des Hohenpriestertums entstandene Machtvakuum ausgefüllt. Daß es dafür andere Kandidaten mit traditionellerem Anspruch gegeben hätte, sei es ein Vertreter einer hohenpriesterlichen Familie oder noch mehr Agrippa II.<sup>37</sup>, wird dabei kaum einmal beachtet. Innerjüdische Anerkennung wäre besonders dann denkbar, wenn der Führer der rabbinischen Schule direkt an eine einflußreiche pharisäische Bewegung hätte anknüpfen können, wofür aber, wie schon gesagt, Belege fehlen. Wie die Anerkennung einer neuen Führung ohne guten traditionellen Rückhalt durch das Volk hätte gewonnen und ausgedrückt werden sollen, läßt sich schwer sagen; das hätte auf jeden Fall einen längeren Zeitraum beansprucht. Direktbeauftragung durch die römische Verwaltung wäre natürlich rasch und problemlos durchführbar; doch bleibt die Frage, wie die Römer gerade auf Jochanan ben Zakkai bzw. Gamaliel gekommen wären. Die rabbinische Tradition hat hier eine einfache, wenn auch historisch fragwürdige Lösung – der Eindruck, den Jochanan ben Zakkai persönlich auf Vespasian gemacht hat<sup>38</sup>.

Konkrete Aussagen, daß schon Jochanan oder Gamaliel größere Autorität als die des Führers der ersten Rabbinen hatten, sind in der frühen rabbinischen Literatur kaum zu finden. Im wesentlichen sind es die schon genannten Texte mEd 7,7 (Rabban Gamaliel reist nach Syrien, um eine Erlaubnis/Autorisierung zu erlangen) und mJad 3,5, die Einsetzung von Eleazar ben Azaria – daß *הושב* seine Einsetzung als Patriarch anstelle von Rabban Gamaliel bedeutet, ist allerdings erst das talmudische Verständnis des Textes, der wohl einfach von der Aufnahme Eleazars in das rabbinische Gericht bzw. als stimmfähiges Mitglied in die Schule spricht<sup>39</sup>.

Angesichts der spärlichen Quellen für die frühe Zeit ist es verständlich, daß auch in der jüngsten Forschung die Meinungen auseinandergehen, wer der erste von den Römern anerkannte jüdische Patriarch war: War dies schon Gamaliel, wie z. B. David Goodblatt vertritt, oder erst Jehuda ha-Nasi etwa ein Jahrhundert später, wie Martin Jacobs argumentiert<sup>40</sup>? Für beide Lösungen gibt es keine wirklich

<sup>37</sup> Dazu siehe *Seth Schwartz*, *Josephus and Judaeon Politics* (CSCT 18, Leiden 1990) 110–169.

<sup>38</sup> Für eine gründliche Quellenanalyse siehe *Peter Schäfer*, *Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des „Lehrhauses“ in Jabne*, in: ANRW II 19,2 (Berlin 1979) 43–101.

<sup>39</sup> Siehe die grundlegende Untersuchung von *Robert Goldenberg*, *The Deposition of Gamaliel II: An Examination of the Sources*, in: JJS 23 (1972) 167–190; Nachdruck in: *William S. Green* (Hrsg.), *Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism* (Missoula 1977) 9–47.

<sup>40</sup> *David Goodblatt*, *The Monarchic Principle* 176 ff.; *ders.*, *The Origins of the Roman Recognition of the Palestinian Patriarchate* (hebr.), in: *Studies in the History of the Jewish People*

stichhaltigen Beweise. Da aber unter Jehuda ha-Nasi enge Kontakte zu den römischen Behörden schon selbstverständlich sind und er auch vom jüdischen Volk offenbar ohne ernsthafte Opposition als Führer anerkannt wird, ist wohl eine gewisse Vorgeschichte der Institution anzunehmen; sie reicht wahrscheinlich in die Zeit nach dem Bar Kokhba-Aufstand zurück, als endgültig klar war, daß eine Rückkehr zur alten Ordnung nicht so schnell kommen werde. Eine Lösung irgendwo zwischen den Positionen von Goodblatt und Jacobs scheint mir daher plausibel. Dabei bleibt noch immer offen, was zuerst kam – die innerjüdische oder die römische Anerkennung. Womit die Funktion ihren Anfang nahm, ist ebenfalls ungewiß, wenn man von der Leitung der rabbinischen Schule oder des wichtigsten rabbinischen Zentrums als wohl selbstverständlich absieht. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Platz, doch sei zumindest ein Element genannt, wo man wohl schon sehr früh mit dem Einfluß des Patriarchen im Judentum rechnen muß – die Kalenderautorität. Das war von Anfang an ein praktisches Bedürfnis aller jüdischen Gemeinden, die die traditionellen Feste im geregelten Ablauf begehen wollten. Nach dem Wegfall der Tempelbehörden, deren Aufgabe dies zuvor war, mußte man dankbar sein, wenn sich eine kompetente Instanz fand, die diese Aufgabe zu übernehmen imstande und bereit war. Wie wichtig diese Frage war, zeigen die zahlreichen rabbinischen Aussagen zum Thema. Die einzige Alternative wäre die Annahme eines festen Kalenders schon um 70 – die Beobachtung des Neumonds und die Funktion eines Kalendergerichts wäre dann rein rituell zu verstehen und nicht als praktische Notwendigkeit –, doch dafür gibt es keine Belege.

#### 4. Der Einfluß der Rabbinen in der Zeit von Jabne

Der bisherige Überblick hat verdeutlicht, daß wir für die Jahrzehnte nach 70 keine wirklichen Belege haben, daß die rabbinische Bewegung zu Jabne sich in direkter Kontinuität zu den Phariseern vor 70 verstand, daß sie den Sanhedrin oder sonst eine zentrale nationale Führung fortsetzen wollte oder daß es das Amt des Patriarchen gegeben habe. Könnte man aber nicht zumindest annehmen, daß auch ohne formale Führungsrolle die Rabbinen schnell zu den neuen geistigen Autoritäten wurden, die unter den ernsthaft religiös Gesinnten bald ihren Anhang hatten? Dann könnte man folgenden Zitaten aus Schürer doch in den großen Zügen zustimmen, auch wenn man keine so direkte Rückbindung der Rabbinen an die Phariseer annimmt:

„Im letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems hatten die pharisäischen Schriftgelehrten schon so unbedingt die geistige Herrschaft, daß das große Syne-

and the Land of Israel 4, hrsg. von *Uriel Rappaport* (Haifa 1978) 89–102; *Martin Jacobs*, Die Institution 349. Siehe auch *Lee I. Levine*, The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries: Sources and Methodology, in: *JJS* 47 (1996) 1–32, 28 f., der die Linie von einer frühen Stufe der Anerkennung Gamaliels bis zur vollen Blüte unter Jehuda ha-Nasi zieht.



drium trotz seiner gemischten Zusammensetzung aus Pharisäern und Sadduzäern in der Praxis doch an das von den Pharisäern entwickelte Recht sich anschloß... Die Schriftgelehrten sind – wenn auch nicht auf Grund formeller Anerkennung, so doch tatsächlich – die Gesetzgeber. Ganz besonders gilt dies von der Zeit nach der Zerstörung des Tempels... Der allein maßgebende Faktor waren nun die rabbinischen Gesetzeslehrer mit ihrer rein geistigen Autorität. Sie, die schon früher tatsächlich das Recht festgestellt hatten, wurden jetzt immer mehr auch formell als die entscheidenden Autoritäten anerkannt. Ihr Ausspruch genügt, um festzustellen, was gültiges Gesetz ist.“<sup>41</sup> „Die gesetzgebende Gewalt der Rabbinen ist für das Zeitalter der Mischna eine so selbstverständliche Sache, daß sie auch schon für die Zeit vor der Zerstörung des Tempels ohne weiteres vorausgesetzt wird.“<sup>42</sup>

„Nach dem Untergang des jüdischen Staatswesens im Jahre 70 hat auch in dieser Beziehung [d. h. im Gerichtswesen] die Autorität der Rabbinen an selbständiger Bedeutung noch gewonnen. Wie man sie jetzt als selbständige Gesetzgeber anerkannte, so hat man sie auch als selbständige Richter anerkannt. Man fügte sich freiwillig ihrem Urteil, mochten sie nun als Kollegium oder als Einzelrichter entscheiden.“<sup>43</sup>

Die Behauptung unmittelbarer Anerkennung der geistigen Autorität der Rabbinen durch das Volk steht gegen die These, daß die Rabbinen eine private Bewegung ohne viel Rückhalt unter den „normalen Juden“ waren und sich erst über die Jahrhunderte als die geistige Führung des Judentums etablieren konnte. Mischna und Tosefta sind weitgehend theoretisches Recht, auch von jenen nicht verwirklichtbar, die bereit gewesen wären, sich daran zu halten. Auch dort, wo die Texte tatsächliche konkrete Entscheidungen (משפטים) wiedergeben wollen, betrifft dies nur relativ unbedeutende Einzelheiten, in denen sich bestimmte Personen aus dem Umfeld der Rabbinen freiwillig an diese wenden. Wieweit die rabbinischen Diskussionen das praktische Leben bestimmt haben, läßt sich so schwer sagen. Was die Verwaltung von Gemeinde, Ortsgericht und Wohlfahrtspflege betrifft, scheinen sich die Rabbinen erst ab dem 3. Jahrhundert vermehrt um Einfluß bemüht zu haben; dasselbe gilt von Schule und Synagoge. Welche Vorläufer diese Entwicklung in früherer Zeit gehabt hat, ist schwer festzustellen.

In seiner Analyse der Entwicklung der Gesetze der Mischna kommt Jacob Neusner zum Ergebnis, daß der Zeit zwischen 70 und 132 sehr wenig praktisch anwendbares Material (vor allem in den Ordnungen Naschim und Neziqin – Personen-, Zivil- und Strafrecht) zuzuordnen ist<sup>44</sup>; und sogar das Wenige hat sich wohl kaum außerhalb der rabbinischen Gruppe ausgewirkt. Zweifel am konkreten Einfluß der Rabbinen auf das tägliche jüdische Leben ergeben sich jedoch nicht nur aus dem Studium der rabbinischen Quellen. Auch die erhaltenen Dokumente aus dieser Zeit – Ehe- und Scheidungsverträge und vermögensrechtliche

<sup>41</sup> Schürer, G II 382 f. = H II 331.

<sup>42</sup> Schürer, G II 383 = H II 332.

<sup>43</sup> Schürer, G II 387 = H II 335.

<sup>44</sup> Jacob Neusner, Judaism. The Evidence of the Mishnah 111–119.

Urkunden – zeigen trotz aller Nähe zu gewissen auch in den rabbinischen Texten bezeugten Normen, daß man sich (zumindest in den erhaltenen Belegen) nicht an die rabbinischen Vorstellungen gehalten hat<sup>45</sup>.

Es ist durchaus denkbar, daß frühe Rabbinen als Einzelpersonen einen gewissen Rückhalt im Volk gehabt haben, als geistige Führer, Charismatiker, Heilige; doch die Bewegung als solche konnte kaum mit Einfluß auf das Volk rechnen. Das ergibt sich nicht nur aus dem bisher Gesagten. Das Hauptargument gegen die sofortige Annahme der rabbinischen Führerschaft durch das Volk ist der Bar Kokhba-Aufstand, der wohl kaum rabbinischen Bestrebungen entsprach, auch wenn ein Rabbi Aqiba Bar Kokhba als messianische Gestalt verstanden haben soll. Die Jahrzehnte zwischen 70 und 132 sind eine Zeit des Übergangs. Es ist kein Zufall, wenn Schürer seine Geschichte bis zum Jahre 135 führt, wie dies auch verschiedene neuere Darstellungen machen, andererseits z. B. Michael Avi-Yonah seine Geschichtsdarstellung im Jahr 135 einsetzen läßt<sup>46</sup>. In vielerlei Hinsicht gehören die Jahrzehnte bis 135 noch zur Zeit des Zweiten Tempels und zur alten Ordnung. Was immer es schon an neuen Entwicklungen gegeben hat, war nicht mehr als eine Saat, die erst viel später Früchte brachte.

<sup>45</sup> Darauf hat auf dieser Tagung nachdrücklich Hannah Cotton hingewiesen. Eine Übersicht des derzeit bekannten Materials: *Hannah M. Cotton, W. E. H. Cockle, Fergus G. B. Millar*, The Papyrology of the Roman Near East: A Survey, in: JRS 85 (1995) 214–235. Zur Diskrepanz der erhaltenen Eheverträge zum rabbinischen Recht siehe auch *Michael Satlow*, Reconsidering the Rabbinic *ketubah* Payment, in: *Shaye J. D. Cohen* (Hrsg.) The Jewish Family in Antiquity (BJS 289, Atlanta 1993) 133–151: „None of the extant Jewish marriage contracts from the rabbinic period show any familiarity with the rabbinic *ketubah* payment“ (141). Ähnlich *Hayim Lapin*, Early Rabbinic Civil Law and the Literature of the Second Temple Period, in: JSQ 2 (1995) 149–183.

<sup>46</sup> *Michael Avi-Yonah*, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud (SJ 2, Berlin 1962).



David Goodblatt

## Judaea between the Revolts: Trends in Research Scholarship

With the express permission of the conference organizers I have chosen to depart from the chronological framework indicated by the phrase From Schürer to the Revised Schürer. Instead I shall take the Revised Schürer as my point of departure, and survey scholarly trends since the appearance of the latter book. Volume I, the historical volume, appeared in 1973<sup>1</sup>. So we are fast closing in on the twenty-fifth anniversary of its publication. Surely this is an appropriate point to consider the state of scholarship on a topic treated in that book. The topic in question is Judaea from the suppression of the revolt of 66–70 to the outbreak of the Bar Kokhva revolt of 132–135. This period is something of an “orphan” in recent scholarship. Certainly it has received nothing near the amount of scholarly attention devoted to the two revolts between which it is sandwiched. In part, this is because people (including historians) tend to be drawn to dramatic events such as wars and revolts. In part, this is the result of the availability and the nature of the sources. For the revolt of 66–70 we have, of course, Josephus’ *Bellum Judaicum* and his *Vita*. For a variety of reasons the past two generations have seen an explosive growth in Josephan studies. Reinforcing this with regard to the revolt was the much publicized archaeological expedition at Masada. The result has been that over the past quarter century the revolt of 66 and its causes have been the subject of innumerable articles and several important monographs. As to the Bar Kokhva revolt, if it had a Josephus his work has not survived. But here too there were factors which stimulated scholarly interest. Above all, as if to make up for the paucity of literary sources, the archaeologists uncovered abundant written materials at Wadi Murabba’at and Naḥal Ḥever. These included legal documents dated to the era of the revolt, including some issued by the rebel government. Even more dramatic was the discovery of letters from Bar Kokhva himself. Nothing similar has been uncovered so far from the revolt of 66. In addition, there was the exploration in the 1980’s of underground installations, many datable to the period of Bar Kokhva, which call to mind the account of Cassius Dio (*Historia Romana* LXIX, 12:3).

<sup>1</sup> *Emil Schürer*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, A New English Version Revised and Edited by *G. Vermes* and *F. Millar*, vol. 1 (Edinburgh 1973).

Also of note is the intensive study of the coinage of the second revolt by the numismatists. All of this has resulted in an impressive scholarly harvest over the past generation<sup>2</sup>. In contrast to the two revolts, the years between them have received minimal attention. Since the appearance of Volume I of the Revised Schürer, I am aware of only one monographic work devoted to this era: the third and final volume of Solomon Zeitlin's *The Rise and Fall of the Judaean State*, published posthumously in 1978. And even this book, which treats the years 66–120 C.E., devotes almost half of its contents to the revolt. Still, I believe that scholarship concerning the interwar period has advanced on several fronts. The discussion which follows will focus on the question of Jewish self-government between the revolts in the light of both the new documentary evidence and the revolution in the treatment of rabbinic sources.

My point of departure is the treatment of the interwar era in the Revised Schürer. As in the original version, Section 21 surveys the period "From the Destruction of Jerusalem to the Downfall of Bar Kokhba". This section is divided into three parts. We may immediately set aside the third and longest of these since it concerns "The Great Revolt under Hadrian". The second part also is only minimally relevant. It treats "The Wars under Trajan". Most of our data on the revolt of 115–117 concern Cyrene, Egypt, Cyprus and Mesopotamia. What transpired in Iudaea in these years is unclear, and the Revised Schürer deals with this issue in one paragraph (pp. 533–534). Thus only the first part of Section 21, entitled "Conditions in Palestine from Vespasian to Hadrian" (pp. 514–528), really treats the era between the revolts. About a half of the discussion is devoted to "external" or Roman matters. These include the status and names of Roman governors of the province of Iudaea (pp. 514–519), and the Roman foundations in the province: Caesarea and Shechem/Flavia Neapolis (pp. 520–521). The other half focusses on internal Judean affairs (pp. 521–528). Here the aftermath of the destruction of Jerusalem is described as "a violent upheaval in the inner life of the Jewish people" (p. 521). The two main factors in this upheaval were the suspension of the sacrificial cult and the disappearance of the Sanhedrin. The latter was "the aristocratic senate of Iudaea" composed of the Sadducean nobility. The suspension of the sacrificial cult resulted *inter alia* in "the gradual withdrawal of the priesthood from public life". (See p. 523.) Since the Sadducean nobility is generally assumed to be the priestly aristocracy, these two developments (the withdrawal of priesthood from public life and the disappearance of Sanhedrin) were in fact two sides of the same coin. The place of the priestly aristocracy was taken over, after 70, by "the Pharisees and the rabbis", with a "college of scholars" replacing the old Sanhedrin as "the supreme law-court of Israel". This "tribunal of Yavneh" may have enjoyed Roman authorization in civil matters, though not in criminal affairs (see pp. 524–

<sup>2</sup> For literature on the two revolts through the beginning of the 1990's see the bibliographies in *Jonathan J. Price*, *Jerusalem Under Siege. The Collapse of the Jewish State 66–70 C.E.* (Leiden, New York, Köln 1992) 300–331 and *Menachem Mor*, *The Bar-Kochba Revolt. Its Extent and Effect* (Jerusalem 1991) 251–266.

527). The account concludes with a discussion of responses to the destruction in two pseudepigraphical works, the Apocalypse of Baruch and IV Ezra, and a skeptical evaluation of scattered reports on persecutions and disturbances in Iudaea during the concluding decades of the first century.

The creation or reorganization of a "national" leadership in post-revolt Iudaea is thus a major theme in the brief account by Schürer. It is also central to the surveys of this era which appeared after the Revised Schürer, including those by Zeitlin, Smallwood, Safrai, myself and, most recently, Grabbe<sup>3</sup>. And this will be the focus of my discussion here. Precisely how did "the Pharisees and the rabbis" replace the pre-70 priestly aristocracy? What was the nature of the "college of scholars" or "tribunal" at Yavneh? Are these developments related to the seeming disappearance after the revolt of the sects attested in the pre-70 era? I begin, however, with the new sources which have come to light concerning the interwar era. Since these will be the subject of the talk by Professor Cotton, I will limit myself to the following question. Do these documents provide any new information concerning the issues just raised? Actually, fresh evidence from the period between the revolts began to appear even before the publication of the Revised Schürer. I refer to documents from Wadi Murabba'at, Naḥal Şe'elim (allegedly) and Naḥal Ḥever. Those from the first locale were published by Milik in 1961 in Volume II of *Discoveries in the Judaean Desert*, and summaries of the Ḥever materials appeared in the *Israel Exploration Journal* in 1961 and 1962. But final publication of the Greek papyri from Ḥever did not occur until 1989, while the Semitic documents alleged to come from Şe'elim did not appear in full until 1995. Final publication of the Semitic language documents from Ḥever and the Greek documents supposedly from Şe'elim is still anticipated, although several have appeared separately over the past few years<sup>5</sup>. Some of these documents date to the revolt of 132–135,

<sup>3</sup> See Solomon Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*, vol. 3 66 C.E. – 120 C.E. (Philadelphia 1978); E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian* (Leiden 1976) 331–355, 421–427; Menahem Stern, *Hamishtar haromi beprovingia "iudaea" min haḥurban ve'ad lemered bar-kokhva*, and Samuel Safrai, *Hit'osheshut hayishuv hayehudi bedor yavneh*, in: *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, vol. 1, ed. Sevi Baras et al. (Jerusalem 1982) 1–17 and 18–39 respectively; David Goodblatt, *Yehude ereş yisrael bashanim 70–132*, in: *Judea and Rome – The Jewish Revolts*, ed. Uri Rappaport (Jerusalem 1974) 155–184, 365–377; Lester Grabbe, *Judaism from Cyrus to Herod*, vol. 2 (Minneapolis 1992) 555–605 (this section also treats the Bar Kokhva revolt).

<sup>4</sup> This subject is not discussed in the context of Schürer's historical survey. But see vol. II of the Revised Schürer, ed. Geza Vermes, Fergus Millar and Matthew Black (Edinburgh 1979) 402–403, 414, and 588.

<sup>5</sup> In the interests of simplicity I shall use the following abbreviated citation system. "Ḥev" refers to materials found at Naḥal Ḥever. The numbers are those of Naphtali Lewis, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri* (Jerusalem 1989). For texts still not fully published I use the numbers in Yigael Yadin, Expedition D, in: IEJ 11 (1961) 36–52 and *idem*, Expedition D-The Cave of Letters, in: IEJ 12 (1962) 227–257. Subsequent full publication has resulted in some number changes. Thus documents 6 and 7 in Yadin's preliminary publication, Expedition D-The Cave of Letters, 241–245, are now num-

and I shall ignore them here. Others come from the interwar period, but originate outside the province of Iudaea. The extent to which this material is relevant to the question of self-government in Iudaea will be discussed below. Finally, and most directly relevant, are the documents which originated in Iudaea itself between 70–132. I shall briefly review the latter two sets of materials.

The survey of Cotton, Cockle and Millar lists 28 documents attributable to Iudaea in the era “Between the Two Revolts”<sup>6</sup>. Many are dated only on the basis of paleography. And even when the documents bear dates, some of the latter are incomplete or ambiguous. Still, for our purposes we can accept the datings proposed in this survey. To these 28 we can add as many as 43 documents, assigned by Cotton, Cockle and Millar to the same period, which originated outside of Iudaea. Most relate to people of Judean origin who lived in Nabatea/*provincia Arabia*. Almost all come from the village of Maḥoza<sup>7</sup>. The result is an impressive corpus of 70 or so documents. Most of them concern the personal affairs of private individuals: real estate, marriage, divorce and inheritance. Thus their greatest value is for research on social history<sup>8</sup>. And here the argument of Cotton that the materials

bered Hev 7 and 10 respectively. For the former see *Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, and Ada Yardeni, A Deed of Gift in Aramaic Found in Naḥal Hever: Papyrus Yadin 7*, in: *EI* 25 (1996) 383–403. For the latter see *idem*, Babatha’s *Ketubba*, in: *IEJ* 44 (1994) 75–101. “Mur” refers to documents from Wadi Murabba’at with the numbers used in *P. Benoit, J. T. Milik, and Roland. De Vaux, Les Grottes De Murabba’at* (Discoveries in the Judaean Desert 2, Oxford 1961). “Sel” refers to documents allegedly found at Naḥal Se’elim, with the numbers used in *Ada Yardeni, ‘Naḥal Se’elim’ Documents* (Jerusalem 1995) and in the following individual publications of the documents. See *Hannah M. Cotton, The Archive of Salome Komaise Daughter of Levi: Another Archive from the ‘Cave of Letters’*, in: *ZPE* 105 (1995) 171–208 for Sel 1 and 5; *eadem*, Another Fragment of the Declaration of Landed Property from the Province of Arabia, in: *ZPE* 99 (1993) 115–124, for Sel ??? from 127 or 128; *eadem*, A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev/Se Gr. 2), in: *JRS* 84 (1994) 64–86, for Sel 2 from 130; *eadem*, Loan with Hypothec: Another Papyrus from the Cave of Letters?, in: *ZPE* 101 (1994) 53–60, for Sel 3 from 99 or 109; *eadem*, Rent or Tax Receipt from Maoza, in: *ZPE* 100 (1994) 547–553, for Sel 5. Final publication of these materials will appear in *Hannah Cotton and Ada Yardeni, Aramaic, Hebrew and Greek Texts from Naḥal Hever and Other Sites*, with an Appendix containing alleged Qumran Texts. The *Seiyāl Collection II* (Discoveries in the Judaean Desert 27, Oxford, 1997). In the final publication there will be further changes in numbering. For example, my Sel 2, 3 and 5 will appear as [XHev/Se] 69, 66, and 61 respectively. I am grateful to Professor Cotton for this information.

<sup>6</sup> *Hannah M. Cotton, W. E. H. Cockle and Fergus G. B. Millar, The Papyrology of the Roman Near East: A Survey*, in: *JRS* 85 (1995) 227–228, ## 265–292.

<sup>7</sup> *Cockle, Cotton, and Millar, Survey* 223–225, ## 175, 177–218. Compare the chart in *Lewis, Documents* 29.

<sup>8</sup> See inter alia *Naphtali Lewis, Ranan Katzoff and Jonas C. Greenfield, Papyrus Yadin 18*, in: *IEJ* 37 (1987) 236–247; *Abraham Wasserstein, A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18*, in: *JQR* 80 (1989–90) 93–130; *Ranan Katzoff, Papyrus Yadin 18 Again. A Rejoinder*, in: *JQR* 82 (1991–92) 171–176; *Tal Ilan, Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah (Ketubbot 1:4)*, in: *HTR* 86 (1993) 247–264; *eadem*, Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judaean Desert, in: *HTR* 89 (1996) 195–202; *Hannah M. Cotton, Deeds of Gift and the Law of Succession in the Papyri from the Judean Desert*, in: *EI* 25 (1996) 410–415.

from Iudaea and Arabia need not be treated separately is completely convincing. However, regarding questions of politics and administration – especially the subject of Jewish self-government – the issue is less clear<sup>9</sup>. Hence I shall focus first on the Judean material and then discuss to what extent the Arabian documents are relevant.

One attempt to learn about political conditions in Iudaea was tentatively made by Applebaum in an article published in 1977. Commenting on Mur 19 from “year six”, for which he accepted the date of 111 suggested by Milik, Applebaum wrote,

The period in which the Jewish population was officially deprived of all legal institutions and powers of registration is perhaps reflected in the wellknown bill of divorce from the Murabba’at cave, dated at Masada (apparently) in the year AD 111. ... the document may well have been drawn up by a Jewish scribe under the eye of the camp commander exercising his authority as a military governor. Were this conclusion possible (and I emphasize that it is tentative), it would be graphic evidence that the status of *dediticii* was still in force for the Jews of Iudaea in the year 111...<sup>10</sup>

However, nothing in the text itself hints at this. Applebaum himself believed that the Jewish population of Iudaea was reduced to the status of *dediticii* on the basis of other evidence. At most, he suggests that Mur 19 may reflect this situation. But the text is simply a standard Jewish divorce document. And even if the era cited is of a Roman emperor or province, this proves nothing. After all, it was a “heretic” who attacked the Pharisees for dating documents by “the ruler” – according to the concluding section of Mishnah Yadayim. This shows that the rabbis saw nothing objectionable in using an imperial era. On the other hand, Milik speculated that the failure to specify the era may reflect Jewish religious scruples. But even so, this would show that no one forced the Jews to name the emperor or the Roman province on their documents.

Were Applebaum writing today, he might cite the Babatha archive as evidence for Roman control of the indigenous population. Scholars were struck by the involvement of Roman officials in the affairs of Babatha. But as soon became clear, most of that involvement resulted from the initiative of the natives themselves. It was the native litigants who appealed to the Roman governor, rather than the Roman governor who interfered in native affairs. As Goodman put it,

One has the impression that, far from feeling oppressed by an internal security force, people in the local group of which Babatha was a member enjoyed extracting all possible benefits

<sup>9</sup> Cotton, Cancelled Marriage Contract 65, 85–86. With regard to administrative matters see the cautionary remarks of *Naphtali Lewis*, In the World of P. Yadin: Where did Judah’s Wives Live?, in: *IEJ* 46 (1996) 256–257.

<sup>10</sup> See *Simeon Applebaum*, Judea as a Roman Province: The Countryside as a Political and Economic Factor, in: *ANRW* II, 8 (Berlin, New York 1977) 395. For Milik’s suggestion regarding the date formula, alluded to in the continuation of the text, see his note Grottes, 106 *ad* Mur 19, ll. 1 and 12.



from the density of the Roman presence in their country... most of the evidence of the archive concerns manipulation of the [Roman] judicial system...<sup>11</sup>

One might also be tempted to point to the shift from use of Aramaic (including Nabatean) to use of Greek on documents. While most of the Babatha evidence concerns Arabia, the language shift seems to be documented in Iudaea itself. One can contrast the Aramaic marriage contracts Mur 20 and 21 with the Greek marriage contracts from the same province such as Mur 115 (from 124 C.E.) and Şel 2 (from 130). Unfortunately, the Aramaic texts cannot be definitively dated. And Hev 10, the Aramaic marriage contract of Babatha, is roughly contemporaneous with the Greek Mur 115 and Şel 2. Since we cannot date the language shift in Iudaea, it is difficult to assert a political cause. In any case, there is no evidence that anyone forced the natives to use Greek. Rather the natives themselves may have chosen to use a language which would allow their documents to be enforced by Roman provincial authorities<sup>12</sup>. In sum, I find the view expressed almost thirty years ago by Koffmahn still convincing. She argued that the Murabba'at materials demonstrate the continuity of Jewish self-government between 70 and 132<sup>13</sup>. If by "self-government" we mean the ability of the natives to marry and divorce, borrow and lend, buy and sell – all without (uninvited) Roman interference, then the evidence from Naḥal Hever and Şe'elim appears to reinforce her conclusion. However, if by "self-government" we refer to institutions of supra-local influence, to national or pan-Iudaean bodies, then the documents from the Judean Desert appear to offer no evidence. The question then is, is the absence of evidence evidence of absence? I shall return to this below.

The materials from the Judean Desert provide the only really new sources on the interwar period. No new literary documents have surfaced, so far as I am aware. Thus our most important witness for the history of organized Jewish life in this era, including what was referred to above as the replacement of the priestly aristocracy by the "Pharisees and rabbis", remains rabbinic literature. The latter includes anecdotes about the lives and careers of masters who were active in the interwar period, as well as legal opinions and decisions attributable to that time. When the Revised Schürer was published, rabbinic scholarship was on the threshold of a major transformation. As early as the nineteenth century there had been some skepticism concerning the historicity of rabbinic materials, but application was sporadic. By the 1960's a more thoroughgoing skepticism began to appear with the work of Henry Fischel and E. E. Halevi. By the 1970's the work of Neusner, Schäfer, and Fraenkel was transforming the field. Today, even most of the conservative historians admit that the rabbinic anecdotes are first and foremost "literary artifacts" informing us about the *mentalité* of their authors and

<sup>11</sup> *Goodman*, Babatha's Story, in: JRS 81 (1991) 171.

<sup>12</sup> See the comments of *Hannah Cotton*, The Guardianship of Jesus Son of Babatha: Roman and Local Courts in the Province of Arabia, in: JRS 83 (1993) 101–102; *eadem*, Cancelled Marriage Contract 77, 84.

<sup>13</sup> *Elisabeth Koffmahn*, Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda (Leiden 1968) 5.

tradents. And the extent to which even the earliest of the legal documents, the Mishnah, can teach us anything about the era before 200 C.E. is now debated. The methodological transformation can be illustrated by the case of Yohanan son of Zakkai. The famous story about his flight from Jerusalem and parley with the Roman commander was long taken as a historical account of the "reconstruction" of Judean self-government after 70. But already in 1938 G. Alon had demonstrated the fictional character of this story, and subsequent studies which appeared in the 1970's went even farther in their skepticism. This revolution in the historiographical exploitation of rabbinic literature has had an impact on attempts to trace Jewish history in Iudaea after 70 as we shall now see<sup>14</sup>.

The brief account in the Revised Schürer implies that the end of the sacrificial cult entailed the end of the political dominance of the priestly aristocracy. The resultant power vacuum was filled by the "college" of Torah scholars (= "rabbis") meeting at Yavneh in the years after the revolt. This summary represents the consensus view developed long ago by Alon and repeated more recently by S. Safrai and others, including most of the post-1973 surveys listed in note 3 above. On the consensus view, the Jews on their own developed the institutions which replaced those which existed before 70, and the Roman authorities eventually had no choice but to accept and recognize them. This reconstruction clearly depends on rabbinic sources, for only the latter describe a politically powerful "college" of Torah scholars. There was an alternative, but decidedly minority, position which goes back to Derenbourg and Juster. This alternative attributes a greater role to Roman initiative. The more critical approach to the rabbinic materials has encouraged a revisiting of the minority view during the past generation. The result has been a revision of the consensus position by myself and others. Allow me briefly to summarize my argument. The Roman authorities had consistently intervened in Judean ethnic leadership disputes from 63 B.C.E. onward. It seemed unlikely that precisely after suppressing a Judean ethnic revolt they would adopt a hands off policy. Further, it seemed to me that the normal activities of community life, the kind attested in the Murabba'at and Hever documents, continued unabated during and after the revolt without (uninvited) Roman interference. It followed that the real question was the existence of supra-local leadership, rather than what must have been decentralized, day to day self-government. I also found the evidence for a leading role by a national council before and especially after 70 very uncertain. On the other hand, the leadership role of Gamaliel II and his entourage seemed the best explanation for what the rabbinic sources related about national

<sup>14</sup> For literature through 1980 on the story of the flight of the son of Zakkai see the references in *Goodblatt*, *Yehude eres yisrael*, 370, notes 78 and 79. On the methodological issues see *ibid.* 369–370, notes 75a and 76. See further *idem*, *Towards the Rehabilitation of Talmudic History*, in: *History of Judaism. The Next Ten Years* ed. *B. Bokser* (Chico 1980) 31–44. Representative of more recent treatments are *Daniel Boyarin*, *Hamidrash vehama'aseh – 'al ha-heger hahistori shel sifrut hazal*, and *Shamma Y. Friedman*, *La'aggadah hahistorit batalmud habavli*, in: *Saul Lieberman Memorial Volume* ed. *Shamma Friedman* (New York, Jerusalem 1993) 105–117 and 119–164 respectively.

leadership in "the period of Yavneh"<sup>15</sup>. This led me to focus on the figure of Gamaliel. I argued that the Roman authorities decided not to allow the high priestly families to continue as "leaders of the nation", a role they had filled in the pre-revolt province of Iudaea. Consequently, the Romans sought someone else to fill this essentially diplomatic and symbolic role. My conclusion, in conformity with the views of Derenbourg and Juster, was that the Gamalielian patriarchate was created by the Romans.

A similar view was argued by S. Schwartz in his *Josephus and Judaeen Politics* (1990), part of which is devoted to the period after 70. Schwartz recognized that the pre-70 leadership did not magically disappear after the revolt, nor can we assume that they voluntarily went into retirement. He writes,

Though the high priesthood was decimated and in part discredited by its participation in and support of the revolt, it continued to exist after 70. There is no reason to suppose that the survivors... simply gave up their claims on the leadership of the Judaeen aristocracy, dominance in the council of Jerusalem (wherever it may have been relocated) and in many judicial and legislative functions, and potential control over the Temple and cult... This supposition is confirmed by Josephus' treatment of the high priesthood in B[ellum] J[udaicum]; side-by-side with priestly doctrine, Josephus promotes the high priests themselves<sup>16</sup>.

In sum, Schwartz concludes, "Promotion of the interests of the old Judaeen aristocracy was a major concern for Josephus when he wrote B[ellum] J[udaicum]; the Herodians and high priests were still the most powerful people in Jewish Palestine..."<sup>17</sup> However, "By the time he wrote A[n]tiquitates J[udaicae], ... he was no longer an apologist for the old regime..." Instead, this work contains "constant propaganda" for a new "political leadership".

The new leadership, Schwarz argues,

had many of the characteristics of the Pharisees, but did not claim to be members of the sect. This was in all probability exactly the main characteristic of the early rabbinic movement – the identity of which with Josephus' new leadership is confirmed by the unexpected praise in V[ita] 191–2 of Simon b. Gamaliel, Josephus' former enemy and father of the Rabbinic leader Gamaliel II. In sum, AJ promotes acceptance of the Rabbis, or some group much like the Rabbis... [who] were already a leading factor in Judaeen politics by about 85...<sup>18</sup>

He finds important confirmation in the rabbinic sources.

... the Rabbinic depiction of Gamaliel II, especially in legal contexts, its acknowledgment of his association with a wide variety of teachers and judges, and its description of his judicial and self-promotional activities are presumably partial and inaccurate in many details; yet, if essentially true, Gamaliel's rise as described *would* [emphasis in original] explain Josephus' sudden switch in ideologies and allegiances – and the character of Josephus' new ideology,

<sup>15</sup> David Goodblatt, *The Monarchic Principle. Studies on Jewish Self-government in Antiquity* (Tübingen 1994) 176–231.

<sup>16</sup> Seth Schwartz, *Josephus and Judaeen Politics* (Leiden, New York, København, Köln 1990) 210–211.

<sup>17</sup> Ibid. 214.

<sup>18</sup> Ibid. 214–216, with the quotations coming respectively from the first and last of the pages cited. Cf. 199–200.

with its close approximation to the priestly variety of Rabbinism, tends to confirm the essential truth of the Rabbinic reports about Gamaliel<sup>19</sup>.

Schwartz is thus careful to distinguish between the beneficiaries of Josephus' propaganda in the *Antiquities* and the pre-70 Pharisees. In effect, he describes those beneficiaries as the circle around Gamaliel II. He also stresses that the leadership group Josephus supported in the *Antiquities* was "already in place, presumably *already* [emphasis in original] with imperial support; in the first few decades after the Revolt, no Jewish leadership could conceivably have existed without the knowledge and therefore at least the implicit approval of the emperor. So, Josephus' address to the emperor and the senate is chiefly to exhort them to continue their support of the new leadership"<sup>20</sup>. Thus Schwartz' reading of Josephus is compatible with my view. However, he does not go as far as to assert that the Romans actually created or appointed the new leadership. In fact, as we shall see, he presents an alternative suggestion as to who appointed Gamaliel II.

Before proceeding, we should address the impact of S. Mason's critique of the approach adopted by Schwartz from his teacher Morton Smith. Smith's famous – or infamous – article on Palestine in the first century argued that a new, more positive evaluation of the Pharisees in the *Antiquities* reflected political struggles in Iudaea after the suppression of the revolt. However, Smith's main interest in this article was pre-70 Iudaea. Even regarding the Pharisees, his emphasis was on their status before 70. And this was the aspect of his argument that was developed by two of his students in the 1970's, Jacob Neusner and Lee Levine<sup>21</sup>. It remained for Schwartz to develop the post-70 side of Smith's argument. But Mason denies that the *Antiquities* shows Josephus moving closer to the Pharisees<sup>22</sup>. My own view is that the reconstruction of Smith is not dependant on determining the personal biases of Josephus – which are not always clear. Enough evidence exists, independent of any biases, to show that the Pharisees did not control the Jews of Iudaea before 70, and that the scion of a Pharisaic family, Gamaliel II, achieved prominence in postwar Iudaea<sup>23</sup>. The upshot of this is that while analysis of Josephus' attitudes can be suggestive, any detailed reconstruction of what transpired in post-70 Iudaea must rely on other evidence. In any case, an innovative part of Schwartz' account goes beyond the question of Josephus' attitude(s) towards the

<sup>19</sup> Ibid. 221.

<sup>20</sup> Ibid. 199.

<sup>21</sup> Morton Smith, Palestinian Judaism in the First Century, in: Israel: Its Role in Civilization, ed. Moshe Davis (New York 1956) 67–81. Jacob Neusner, Josephus' Pharisees, in: Studia Geo Widengren Oblata, vol. 1 (Leiden 1972) 224–244; *idem*, From Politics to Piety (Englewood Cliffs 1973); Lee I. Levine, On the Political Involvement of the Pharisees under Herod and the Procurators, in: *Cathedra* 8 (1978) 12–28.

<sup>22</sup> Steve Mason, Flavius Josephus on the Pharisees (Leiden, New York, København, Köln 1991).

<sup>23</sup> See the discussion of Smith's position in David Goodblatt, The Place of the Pharisees in First Century Judaism: the State of the Debate, in: *JSJ* 20 (1989) 12–30.

Pharisees. This is the suggestion attributing a major role in Judean affairs after 70 to King Agrippa II. To this I now turn.

Based on an analysis of Josephus' treatment of Agrippa II and a review of what can be known of the king's activities after 70, Schwartz argues that Agrippa II remained an important figure in "Jewish Palestine" until the late eighties. In the *Bellum Judaicum* King Agrippa II and Queen Berenice "are represented not only as completely loyal Romans but also as completely loyal Jews". This portrayal of the Herodians suggests to Schwartz that they still cared about their reputation among the Jews. Consequently, "they may well have wished to restore something of the influence they had enjoyed before 66 among the Jews of Palestine..."<sup>24</sup> In particular, Agrippa was willing to patronize "sympathetic Jewish aristocrats even if they had revolutionary associations. Furthermore, the king had long successfully cultivated the support of the Pharisees, and was held in high regard by some of the early Rabbis". Consequently, after favoring the high priestly families in the 70's, Agrippa shifted his support in the eighties.

It may have been the king who initiated the reconstitution of the Jerusalem council in Yavneh, where one of the most successful post-70 pretenders [= Yohanan son of Zakkai] had had his court, and where an agent of the emperor could keep his eye on the proceedings. The king had always appointed the head of the council (who had been the high priest) and did so now, choosing an aristocratic Pharisee loyal to him and Rome. ... the council contained upper priests [= priestly aristocrats not from the high priestly families], but also many Pharisaic associates of Gamaliel and supporters of the king, and some regional judges, who remained primarily regional judges... but now received their authority from, and occasionally participated in sessions at, the central council. This arrangement, like the old *Boule* of Jerusalem, would technically have been under the authority of the king; the silence of Rabbinic tradition is not surprising: the king's control lasted a short time, may have been embarrassing to some of the Rabbis, and was conveniently forgotten. With the king's decline, Gamaliel's importance grew. By 96, he may have enjoyed authority comparable to that of the pre-Hasmonean *prostatat* *ton ethnous*...<sup>25</sup>

While an intriguing suggestion, there is no direct evidence to support the main points of this reconstruction. Schwartz himself admits that rabbinic sources are silent on the role of the king. This holds both for any role in "reconstituting the council" and for appointing Gamaliel. Josephus also is silent. All we can learn from the latter, following Schwartz, is that Agrippa desired to play a role in Jewish affairs in Iudaea after 70. It is not clear how successful he was in fulfilling that desire, or precisely what role he may have played in the province neighboring his kingdom. Nor do I know on what basis Schwartz asserts that "the king had always appointed the head of the council" before 70. He had appointed high priests, to be sure. But the exact nature of the pre-70 Jerusalem *boule* is much debated.

<sup>24</sup> Schwartz, Josephus 213.

<sup>25</sup> *Ibid.* 207–208. And see 114–119, 131–153, 158–169, for the evidence regarding Agrippa II. That Agrippa II served as "the representative official spokesman" of the Jews in Iudaea after 70 was also argued by *Dalya Trifon*, *Qeta' mimishnah ke'edut lema'amado shel hamelekh Agrippas hasheni*, in: *Cathedra* 53 (1989) 27–48.

And the existence of a "central council" after 70 is even more debatable<sup>26</sup>. Moreover, Schwartz' claim that Agrippa II had "long cultivated the support of the Pharisees" has been questioned. Both D. R. Schwartz and I have concluded that neither the Josephan material nor the rabbinic sources on "King Agrippas" attest an affinity of Agrippa I or II with the Pharisees<sup>27</sup>. What the (rabbinic) sources attest, as Schwartz agrees, is the rise of Gamaliel II to a position of prominence in Judean society at some point probably in the eighties. He also agrees in this book that the prominence of Gamaliel and his entourage had the support of the Roman authorities. Anything beyond this is speculation. The conclusion most cleanly shaven by Occam's razor is that the Roman authorities appointed Gamaliel to his position, as I have argued.

While my own position may assume less, Schwartz finds grounds to criticize it. In his book he makes two criticisms. First, he attributes to me the view that the Roman emperor personally appointed Gamaliel. This is a claim I never made. He himself, as we saw, involved the emperor (and the senate) in the support or approval – if not the appointment – of Gamaliel. In any case, since the sources are not explicit, I limited myself to speaking of "the authorities" or "the Romans". Second, Schwartz argues that my view does not take into account Agrippa's "continuing authority"<sup>28</sup>. However, as already argued, we know nothing of Agrippa's authority – if any!! – over the Jewish population of Iudaea after 70. So it is not clear what needs to be reconciled with an assumed Roman appointment of Gamaliel. Then, in a recent review, Schwartz raises another, much more fundamental objection. He argues,

... the Jewish patriarchate is inexplicable in terms of Roman administrative practice. The Romans did not require intermediaries, and appointed them for no other annexed nation – not even the Nabataeans of the province of Arabia... Indeed, the very point of annexation was that it *restructured* [emphasis in the original] political life in the new province by entrusting fiscal and judicial power to the governor, his staff and the city councils. Why annex a province only to grant autonomy to the largest component of its population? It follows that the Romans did not appoint the patriarch. It was the Jews themselves – or some of them – who felt the need for a *religious* [emphasis in the original] authority comparable to the old high priests, and the Romans merely recognized Gamaliel II as such, or failed to interfere with him... the patriarchs acquired authority gradually and with great effort.<sup>29</sup>

Schwartz' argument here represents a partial return to the view of Alon and others that the Jews themselves created their own "national" institutions, to which the Romans eventually granted *de facto* recognition. I have already indicated that I

<sup>26</sup> See the discussion on "the problem of the council" both before and after 70 in Goodblatt, *Monarchic Principle* 77–130, 232–276.

<sup>27</sup> Daniel R. Schwartz, Agrippa I. The Last King of Judaea (Jerusalem 1987) 130–143, 171–184; English edition (Tübingen 1990) 116–130, 157–171. David Goodblatt, Agrippa I and Palestinian Judaism in the First Century, in: JH 2 (1987) 7–32. The Hebrew edition of the former book appears in S. Schwartz' bibliography, but not the latter article.

<sup>28</sup> Schwartz, Josephus 206–207.

<sup>29</sup> Seth Schwartz, Review of Goodblatt and Pomykala, in: JJS 47 (1996) 168.

find such a scenario improbable. However, I shall respond to the specific criticisms of my view. To begin at the end, I expressly stated that the original role of the Gamalielians as "leader of the nation" was circumscribed and informal, and that they had to struggle to achieve more direct influence over public affairs among the Judeans<sup>30</sup>. So I agree that the enhancement of their power was gradual and involved struggles. Second, restricting the patriarch, and the office of "the old high priests", to purely religious affairs seems anachronistic. In ancient Judaism religious affairs were never divorced from social and political issues. The fact that the Romans controlled the appointment of the high priest, either directly through the governors or indirectly through Herodian "client kings", shows they were perfectly aware of the political potential of the office. Roman destruction of the temple to the God of Israel and refusal to permit its reconstruction, as well as suppression of the high priestly aristocracy, also show that the Roman authorities were acutely aware that the high priesthood was more than just a religious office. And similar connections between religion and politics can be documented elsewhere in the Roman world<sup>31</sup>.

The main issue is whether any form of the patriarchate is "inexplicable" in Roman administrative practice. This claim seems to represent a departure from what Schwartz wrote in his 1990 book. There he had no trouble imagining a role supported by the Roman authorities for Agrippa II, Gamaliel II, the rabbis and a central council. In any case, I would argue that a national/ethnic leadership is not unparalleled in Roman provincial administration. In the quote brought above, Schwartz had compared the office of Gamaliel to the pre-Hasmonean *prostasia tou ethnous*. But the latter office was not limited to pre-Hasmonean times. Josephus, *Antiquities* 20:251, uses precisely this phrase to refer to the position of the high priests after the deposition of Archelaus and the reorganization of the latter's territories as *provincia Iudaea* in 6 C.E. Surely the latter event involved at least as much restructuring of political life as what happened after 70, when the provincial regime continued rather than being established in the first place. Thus the same question Schwartz asked of me can be asked of Josephus, who has an advantage over modern historians in that he actually lived in *provincia Iudaea*. Why would the Romans annex the territories of Archelaus only to grant autonomy to the largest component of its population? And why would they establish an "intermediary" between the indigenous population and the Roman provincial authorities? The answer to these questions is that Rome ruled by co-opting the native aristocracies and, where they existed, the *polis* leadership<sup>32</sup>. Schwartz himself alludes to the role of city councils, and in a sense that role was one of an intermediary. But

<sup>30</sup> Goodblatt, *Monarchic Principle* 230.

<sup>31</sup> For one example among many, see Glenn W. Bowersock, *The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces*, in: *Opposition Et Résistances A L'Empire D'Auguste A Trajan* (Fondation Hardt Entretiens 33, Genève 1987) 291-317.

<sup>32</sup> See for example Peter Garnsey and Richard Saller, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture* (Berkeley, Los Angeles 1987) 20-40; Andrew Lintott, *Imperium Romanum. Politics and Administration* (London and New York 1993) 54, 129, 132.

Judah in the narrow, territorial sense – as opposed to Samaria, Galilee and the coastal strip (=“Phoenicia”)<sup>33</sup> – had no *poleis*. Hence there was room for a different intermediary, *viz.*, the “leadership of the nation” provided by the high priestly establishment. And this is exactly what Josephus reports. Now it is possible that during the course of the first century Jerusalem came to be perceived as a *polis* by the Roman authorities, and that the city and its *boule* came to play a role analogous to that of *poleis* in other provinces (or in other parts of Iudaea)<sup>34</sup>. But even if this happened, the destruction of Jerusalem in 70 changed the situation again. And while Caesarea on the coast and Shechem in Samaria were elevated to the status of *colonia*, there was no *polis* in Judah until the founding of Aelia Capitolina. Thus the need for some institution to do what city councils and native aristocracies did in other provinces arose again. As Schwartz himself and others have argued, the high priestly families were too tainted by the revolt to be trusted by the Romans after 70. So some other aristocratic group had to be located. This was where Gamaliel came in.

The case of Arabia, illuminated in the new documents and alluded to by Schwartz, does not contradict my thesis. Granted, scholars have remarked on the absence of “intermediary” institutions in the Babatha archive. As Goodman notes, “Strikingly absent from the documents is evidence for an effective local ruling class interposed between ordinary provincials and the machinery of the Roman state”. Isaac similarly observes that “The absence of any reference to Jewish courts or local officials who might have settled financial disputes between Jews is striking. Indeed, Jewish institutions are not mentioned anywhere in the Babatha archive”<sup>35</sup>. But local, non-Roman institutions in fact do appear. I refer to “the *boule* of Petra the metropolis” which appointed guardians for Babatha’s son, orphaned from his father. And the village of Maḥoza where Babatha resided is described as being in the administrative district of Petra<sup>36</sup>. In Judah (again in the narrow sense) there was no analogue to Petra in the interwar years. And it seems unlikely that issues raised by Semitic documents such as Mur 19, 20 and 21 would find their way to the governor and his staff in Caesarea or to the city council of Flavia Neapolis (= Shechem). A further question is whether we can draw parallels

<sup>33</sup> For evidence that the coastal strip was considered Phoenician territory in the late first and early second centuries, see the evidence cited in David Goodblatt, *Medinat Hayam*, The Coastal Plain, in: *Tarbiz* 63 (1994–95) 33–34.

<sup>34</sup> The possibility that the Jerusalem *boule* claimed authority throughout the province was raised by Goodblatt, *Monarchic Principle* 118 – *pace* Schwartz, *Review* 168.

<sup>35</sup> Goodman, *Babatha’s Story* 172; Benjamin Isaac, *The Babatha Archive: A Review Article*, in: *IEJ* 42 (1992) 65.

<sup>36</sup> See *Hev.* 12, 14 and 27, *Lewis*, *Documents* 47–50, 54–57, 116–117, for the guardians. And see Hannah M. Cotton and Jonas C. Greenfield, *Babatha’s Patria: Maḥoza, Maḥoz ‘Eglataim and Zo’ar*, in: *ZPE* 107 (1995) 131, n. 32 for references to the assignment of Maḥoza to the administrative region of Petra. The argument of Goodman, *loc. cit.*, that the Petra city council used Roman forms does not detract from its role as an intermediary, neither does the fact that Babatha appealed its ruling to the governor. On the legal issues raised in this case see Isaac, *Babatha* 64 and Cotton, *Guardianship of Jesus* 94–108.



from the situation in Arabia to that in Judah. We must recall that the Babatha archive reflects the first twenty-five years of *provincia Arabia*. Goodman had suggested that "One reason for (over-)enthusiastic use by provincials of the provincial judicial system may have been the hope that the Roman administration might clear up once and for all longstanding disputes over property rights and the tenure and status of land"<sup>37</sup>. Iudaea's first quarter century as a Roman province had been reached in 31 C.E. Presumably, whatever role the Roman administration might have had in clearing up similar disputes in Iudaea was long over.

Moreover, one must allow for differences among provinces. In the case before us, Cotton has suggested that the deep involvement of the Roman governor of Arabia in the litigation of the indigenous population may be a reflex of the earlier role of the Nabatean king. She notes there is evidence that royal authority had been involved in Nabatean private contracts. After the establishment of the province, the governor may have stepped into the role previously filled by the king<sup>38</sup>. If this is the case, then the situation in Arabia could have been unique, and a parallel archive from Iudaea would presumably look different from that of Babatha. We should not forget that the interwar documents from Iudaea do not attest involvement of Roman authorities. To be sure, the use of Greek in such marriage contracts as Şel 2 and Mur 115 and 116 might suggest the anticipation of such a possibility. But it remains a possibility, not a fact. In sum, if there was place for a native "leadership of the nation" in the Iudaea of 6 C.E., then surely there was room for one in the Iudaea of 74. What did change was that the incumbents appointed by the Romans in 6 were no longer acceptable to the Romans 68 years later. Hence their replacement by another type of aristocrat. While nothing in the new documents attests the existence of supra-local Jewish institutions, nothing there contradicts the assumption that such institutions existed. On the contrary, the role of such institutions may be compared to that of the city council of Petra in the affairs of the villagers of Maḥoza. So even after looking up from my rabbinic texts, I fail to see why what Schwartz himself wrote in 1990 is no longer acceptable.

Whatever the details, all modern accounts agree that the leadership which emerged after 70 had some connection with the Pharisees. The pre-70 priestly aristocracy, by contrast, is universally assumed to have Sadducean connections. Consequently, the issues discussed above have some relevance to the fate of the Jewish "sects". In his description of pre-70 Judah/Iudaea, Josephus mentions three veteran sects and one new one: Sadducees, Pharisees, Essenes and "the fourth philosophy". The first two are also mentioned in the New Testament, and the third by Philo. After 70, these sects seem to disappear. Yet it is simply impossible that on the morning after the Jerusalem temple burned, people awoke to find that the Sadducees, Essenes and the fourth philosophy had vanished into thin air. In fact, Josephus himself reports that *sicarii*, i.e., adherents of the fourth philos-

<sup>37</sup> Goodman, Babatha's Story 171.

<sup>38</sup> Cotton, Guardianship 107.

ophy, survived the war and escaped to North Africa (*War* 7:409–419, 437–453). Some might have survived in Iudaea itself. Even if we assume that the residents of Qumran were Essenes and were all killed by Roman troops, Josephus had reported that Essenes also could be found in the towns (*War* 2:124). So some of them could still have been alive after 70. S. Schwartz documented how the priestly aristocracy survived the war. On the assumption that they were generally Sadducean in orientation, then Sadducees could also be found. Thus there are grounds for believing that adherents of the various sects survived the war<sup>39</sup>. Then how and why did these parties disappear? Further, exactly what is the relationship between the Pharisees and the rabbis of the post-70 era?

An influential answer to these questions was proposed by Shaye Cohen in an article which came out in 1984<sup>40</sup>. He begins by establishing the two essential facts which create the problems alluded to here. First, he reviews the evidence which indicates that the sects as organized groups did in fact disappear after the revolt. Second, he adduces evidence to show that “in all likelihood there was some close connection between the post-70 rabbis and the pre-70 Pharisees”. But the same evidence suggests that “the rabbis were latter-day Pharisees who had no desire to publicize this connection”<sup>41</sup>. Cohen then proceeds to explain these developments. He argues that the phenomenon of Jewish sectarianism was intimately connected to the Jerusalem temple. The disputes among the sects were primarily halakhic in nature. And “the specific halakhot which always stood at the heart of Jewish sectarianism were the laws related to the temple: purity, cult and priestly offerings”. Further, the notion of “one temple for the one God” engendered an exclusivistic and monistic turn of mind typical of sectarianism. In sum, the temple and its cult were the “focal point” of Jewish sectarianism. With that focal point gone, that which it produced and nurtured also disappeared. Following the destruction of the temple the legal issues became academic rather than pressing, and “the institutional basis for monism is removed”<sup>42</sup>. This explains why the sects disappeared. But why did the rabbis mute their connection to the Pharisees? Cohen suggests that the rabbis learned a lesson from the failed revolt, namely the dangers of “internal divisiveness”. Consequently, they decided to downplay their sectarian origins. Cohen asserts that “the tannaim refused to see themselves as Pharisees or to adopt an exclusivistic ethic”. And he adds, “As a result of this effort to minimize sectarian self-identification, the rabbis did not see themselves as Pharisees and showed little interest in their sectarian roots”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Schwartz, Josephus 72–109. Compare *Martin Goodman*, Sadducees and Essenes After 70 CE, in: *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder*, ed. *Stanley E. Porter, Paul Joyce and David E. Orton* (Leiden, New York, Köln 1994) 347–356.

<sup>40</sup> *Shaye J. D. Cohen*, The significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Sectarianism, in: *HUCA* 55 (1984) 27–53.

<sup>41</sup> *Ibid.* 31–42. The quotations are from 38 and 40–41 respectively.

<sup>42</sup> *Ibid.* 31, 43–45, 47–48. The quote is from 43.

<sup>43</sup> *Ibid.* 29, 49.

Cohen emphasizes that the above is "an hypothesis, a conjectural reconstruction of an obscure period and an obscure process". Yet it has stimulated considerable thought and discussion. The following comments are offered as a contribution to that discussion. First, one may grant that the temple and cult were the focal point of sectarian disputes. But this does not mean that they engendered sectarianism. The temple and its cult were the focal point of ancient Judaism in general. As a result, any party or sect would have a lot to say about these topics. One still needs to determine what "produced and nurtured" the phenomenon of sectarianism. For example, Morton Smith suggested that the text-centered character of Second Temple Judaism allowed anyone the possibility of claiming to possess the correct and therefore authoritative interpretation of the text<sup>44</sup>. Second, and more important in the present context, Cohen does not indicate the social or institutional framework in which the decision was taken to reject sectarianism. In the conclusion he writes, "Yavneh was a grand coalition of different groups and parties, held together by the belief that sectarian self-identification was a thing of the past and that individuals may disagree with each other in matters of law while remaining friends". In what framework did these "groups and parties" come together? How did they arrive at this decision? Cohen himself puts quotation marks around the word "synod" when discussing Yavneh, and prefers to speak of (groups of) individuals: tannaim, sages, rabbis<sup>45</sup>. But how would disparate individuals all arrive at a decision to eschew sectarianism without some kind of institutional mechanism?

One solution was adumbrated by Schwartz. As already noted, in his version of the Smith hypothesis, Schwartz argues that Josephus was lobbying not for the Pharisees, but for the leadership group around Gamaliel II. To expand on this, perhaps the institution which chose to downplay its Pharisaic connections and adopt an ideology of pluralism was the Gamalielian patriarchate. I argued elsewhere that the best attested collective institution in what is commonly called the Yavnean era was the court/*consilium*/entourage of Gamaliel II<sup>46</sup>. Be that as it may, Gamaliel II had good reasons to pursue precisely the policy Cohen attributes to "Yavneh". To begin with, I know of no one who doubts the Pharisaic connection of Gamaliel II. Josephus attested this for his father, while the New Testament does so for his grandfather and namesake. The testimony of Acts 5 is especially convincing. As I. Lévi pointed out long ago, this passage does not assign to Gamaliel I any special status – which is what we would expect if the passage were a projection back in time of the position of Gamaliel II. To continue the main argument, if Gamaliel II had – or aspired to – a position of national leadership, it was to his benefit to downplay his Pharisaic roots. Otherwise he would have trouble attracting sup-

<sup>44</sup> Morton Smith, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, in: NTS 7 (1961) 347–360.

<sup>45</sup> Cohen, *Significance* 29, 50. He twice alludes to the Council of Nicea, on pp. 28 and 51, but for purposes of contrast.

<sup>46</sup> Goodblatt, *Monarchic Principle* 253–256.

port from opponents of the Pharisees and/or supporters of other parties. Historians of the patriarchate attribute such a pluralistic policy to later incumbents of the office<sup>47</sup>. Perhaps it was a family tradition. Moreover, the Mishnah, which for Cohen enshrines the pluralistic approach which emerged after 70, is widely believed to have been produced under patriarchal auspices<sup>48</sup>.

In fact, it is likely that pluralism was typical of Judean leadership in Second Temple times as well. Cohen's article by its very nature views ancient Judaism from the perspective of the sects. One is tempted to say that this is the perspective from the fringes, not from the center. Cohen himself calls attention to the view of Josephus who is our primary source for the ancient sects. The latter also proudly asserted the unanimity of the Judean people. Cohen explains, "Josephus presumably means that all the Jewish philosophies agree on the fundamentals but dispute among themselves various details. Unfortunately, the sects themselves did not see things as Josephus did, and as long as the temple stood it was very hard to see things that way."<sup>49</sup> I agree with everything but the last clause. The way Josephus saw things was the way the temple leadership and much of the people did. Morton Smith argued many years ago that the temple priesthood had an institutional interest in pluralism. They wanted to attract as many people as possible to support the Jerusalem cult. The result by the first century C.E. was an inclusive Judaism of "Torah and Temple", as suggested by several scholars. Nor was this limited to the priestly establishment at the temple. It shaped the public behaviour of Herod and Agrippa I<sup>50</sup>. Gamaliel II, working to establish himself or enhance his position as leader of the nation, would have shared an analogous outlook. In sum, the position of "latter-day Pharisees who had no desire to publicize the connection" precisely describes the situation of Gamaliel II. I would suggest that the career of the latter is the cause and explanation of this phenomenon.

What about "the end of sectarianism"? Here I am less sure. As argued above, I am not convinced that sectarianism was engendered or even encouraged by the temple-centered nature of pre-70 Judaism. If it was not, then the destruction of the temple and cessation of the cult are not a sufficient explanation for the end of this phenomenon. Perhaps the change in the nature of Judean leadership, from priestly to lay, had something to do with it. That is, control of a concrete phenomenon, the temple and cult, and ascribed status established in the Torah may have allowed the priests to tolerate institutionalized dissent. The dissenters generally

<sup>47</sup> *Albert I. Baumgarten, The Politics of Reconciliation: The Education of R. Judah the Prince*, in: *Jewish and Christian Self-Definition, II: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* ed. *E. P. Sanders* (London 1981) 213–225, 382–391. *Martin Goodman, State and Society in Roman Galilee* (Totowa 1983).

<sup>48</sup> *Dov Zlotnick, The Iron Pillar-Mishnah. Redaction, Form and Intent* (Jerusalem 1988) 20–21; *Abraham Goldberg, The Mishna-A Study Book of Halakha*, in: *The Literature of the Sages, I*, ed. *Samuel Safrai* (Assen, Philadelphia 1987) 215; *Hermann L. Strack and Günter Stemberger, Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis 1992) 140–141, 149–156.

<sup>49</sup> *Cohen, Significance* 50.

<sup>50</sup> *Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York, London 1971) *passim*; *Goodblatt, Agrippa I*, 15–16.

did not question the value of the cult or the role of Aaronid priests. What was debated were details of cultic practice and which Aaronids were most deserving. By contrast, Gamaliel II controlled little that was concrete and depended on the consent of the governed. Thus he could not accept with equanimity the existence of sects which in principle denied his authority. Speculation will continue. But the role and status of Gamaliel II should help explain the transformations that occurred in post-70 Judaism as both I and Schwartz – at least in his book – have already argued.

Peter Schäfer

## The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologetics

The question of the causes for the Bar Kokhba revolt, which seems to have erupted all of a sudden after a more or less peaceful period (at least in Palestine), is hotly disputed. One of the three reasons discussed – along with the retraction of the alleged permission to rebuild the Temple<sup>1</sup> and the new foundation of Jerusalem as the Roman colony Aelia Capitolina<sup>2</sup> – is Hadrian's prohibition of circumcision<sup>3</sup>. We don't have unequivocal proof of this prohibition: it is not explicitly mentioned in Roman legislation (Hadrian tightened only the prohibition of castration<sup>4</sup>, and scholars assume that this included, or might have been understood as including, circumcision) but may be deduced from the privilege of 138 C.E. granted by Hadrian's successor, Antoninus Pius, permitting the Jews to circumcise only their sons (*filios suos tantum*), i.e. no proselytes<sup>5</sup>. The only positive evidence is the rather dubious sentence by Pseudo-Spartianus in the *Historia Augusta*: *Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia* ("At that time the Jews, too, began war because they were forbidden to mutilate their sexual organs")<sup>6</sup>. In their desperate search for further evidence of this prohibition some scholars<sup>7</sup> resort to the following passage in the Tosefta (Shabbat 15 [16]:9):

A. *A mashukh* (lit. "stretched", a circumcised person who has his foreskin drawn forward, i.e. someone who has undergone the procedure of *epispasmos*<sup>8</sup> in order to reverse circumcision) needs to be (re)circumcised.

<sup>1</sup> Bereshit Rabba 64,10.

<sup>2</sup> Cassius Dio, *Historia Romana*, LXIX, 12.

<sup>3</sup> On all three reasons see Peter Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1, Tübingen 1981) 29 ff.*

<sup>4</sup> Ulpianus, *Digesta*, XLVIII, 8,4,2.

<sup>5</sup> Modestinus, *Digesta*, XLVIII, 8,11,1.

<sup>6</sup> *Scriptores Historiae Augustae*, Vita Hadriani, 14,2.

<sup>7</sup> Most notably E. Mary Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision*, in: *Latomus* 18 (1959) 334–347, and especially *eadem*, *Addendum*, in: *Latomus* 20 (1961) 94; but see already Bondi, *Der jüdische Krieg gegen Hadrian nach dem Dorot Harischonim*, in: *JJLG* 13 (1920) 260.

<sup>8</sup> From *epispasmai*, to draw the foreskin forward, i.e. to become as if uncircumcised.

B. R. Yehuda says: he should not be (re)circumcised, if he has performed the *epispasmos* (*himshikh*), because this is dangerous.

C. They said to him: Many (*meshukhim*) were (re)circumcised in the days of Ben Koziba, and they had children and did not die, for it is said: Circumcising, he shall be circumcised (Gen. 17:13) – even a hundred times. And it says: He has broken my covenant (Gen. 17:14: Any uncircumcised male shall be cut off from his people: he has broken my covenant) – to include the one who has his foreskin drawn forward (*mashukh*).

This Tosefta (I will return to the structure of the whole passage) is understood to refer to circumcised Jews who concealed their circumcision by the operation of *epispasmos* out of fear of being caught transgressing Hadrian's prohibition of circumcision and who later, during the Bar Kokhba revolt, restored their circumcision because of their renewed national and religious confidence. Moreover, it is taken as evidence that the prohibition preceded the revolt and therefore has to be regarded as its immediate cause<sup>9</sup>.

I do not want to reenter the discussion of the causes of the Bar Kokhba revolt (as a matter of fact I believe that it is not of much help to focus on the three possible causes as isolated items and that it is more important to analyze the pre-war period and, above all, to illuminate the cultural background of the Jews of Palestine during that period). Instead, I would like to use the question of the *epispasmos* as a test case for some of the ideological premisses underlying the modern discussion. In my book on the revolt and in some articles I have argued, against the prevailing trend of research, that the Tosefta text cannot be used as proof of Hadrian's prohibition of circumcision either before or during or after the Bar Kokhba revolt. Rather it should be understood as evidence of a custom not at all connected with Hadrian's decree and the revolt but ought to be seen in the broader context of assimilation and Hellenization within the Jewish society of Palestine long before the Bar Kokhba war. As such it also throws a different light on the revolt itself and its causes<sup>10</sup>.

This thesis (which is supported by other evidence that is not of our concern here) has come under fierce attack, mainly in a series of articles by the Jerusalem law historian Alfredo M. Rabello<sup>11</sup>. Although he concedes the possibility that the Tosefta may be referring to Jewish assimilationists, i.e. adult Jews who themselves arranged the operation of *epispasmos* in order to become or literally to look like Gentiles, he insists that it is much more likely that the text deals with fathers who performed the *epispasmos* upon their just recently circumcised sons, fearing Hadrian's prohibition of circumcision. "There was good reason", he argues, "for such a fear in the period before the revolt, for it is difficult to imagine that the Romans who enforced the ban went from village to village with precise lists of who

<sup>9</sup> Smallwood, Legislation.

<sup>10</sup> Schäfer, Bar Kokhba-Aufstand 45 ff.

<sup>11</sup> Il problema della 'circumcisio' in diritto Romano fino ad Antonino Pio, in: Studi in onore di Arnaldo Biscardi, vol. 2 (Milan 1982) 206 ff. = The Edicts on Circumcision as a factor in the Bar-Kokhva Revolt (in Hebrew), in: The Bar-Kokhva Revolt. A New Approach, ed. by Aharon Oppenheimer, Uriel Rappaport (Jerusalem 1984) 27–46; The Ban on Circumcision as a Cause of Bar Kokhba's Rebellion, in: Israel Law Review 29 (1995) 176–214.

was circumcised before the ban and who after. Given the tense political situation, there was probably a tendency towards stringency.” “Contrary to Schäfer’s logic”, he concludes, “it is sensible to assume that this very fear may have changed a parent’s mind, after he had performed the circumcision, to wish to conceal his deed and to hide its signs by the *epispasmos*. During the Bar Kokhba revolt the fear of the Romans was temporarily removed, and the *mashukh* could – or perhaps was forced to – be recircumcised, as is stated in the Tosefta Shabbath.”<sup>12</sup> And finally, the danger of which the Tosefta speaks does not refer, according to Rabbello, to the health risks resulting from two circumcisions performed within a short space of time but to the danger which would result from the transgression of Hadrian’s prohibition<sup>13</sup>.

In order to clarify the argument let us first take a brief look at the Tosefta text. It is clearly composed of three parts:

A. is an anonymous statement defining the halakhic status of a “stretched” who wants to return to Judaism: he has to be recircumcised in order to enter again the covenant of Abraham. This implies also that, according to the author of this anonymous Halakha, the “stretched” is regarded as not belonging any more to the covenant. There is nothing in this statement which indicates that the issue of the “stretched” is connected with the Bar Kokhba period.

In B., R. Yehuda, obviously R. Yehuda bar Ilai of the post-Bar Kokhba period, the student of R. Aqiva, contradicts the anonymous author and argues for a more lenient position: the renewed circumcision of someone who has stretched his foreskin is a dangerous procedure and therefore not necessary for reentering the covenant of Abraham. Here, too, nothing indicates a connection with the Bar Kokhba war; it is only the halakhic status of the “stretched” in general which is at stake.

Only the anonymous author in C. links the issue with the Bar Kokhba period: we know of the fact, he argues, that many men were recircumcised during the Bar Kokhba war and that they survived the procedure and didn’t become sterile. Hence, the argument of physical danger facing the recircumcised “stretched” (mortal danger and the risk of becoming sterile) does not apply. And what is more important, he includes the “stretched” in the category of the uncircumcised male of Gen. 17:14 who refuses, after God’s covenant with Abraham the sign of which is circumcision, to circumcise himself. Such a person breaks the covenant and does not belong to the Jewish people. Hence it is only consistent that he has to be recircumcised if he wishes to enter the covenant again.

Altogether, it follows clearly from the structure of the threefold argument – recircumcision necessary, objection, recircumcision necessary (and this is no doubt the valid Halakha according to the Tosefta) – that the whole passage deals with the general question of the “stretched”, and that the recircumcised men during the Bar

<sup>12</sup> Ban on Circumcision 198f.

<sup>13</sup> In his last article in the Israel Law Review he partly retracts this, but nevertheless insists that “the danger threatened the person who performed the act, e.g. the fathers, etc., and not only the circumcised new-born son” (Ban on Circumcision 198).



Kokhba period just serve as an example to refute R. Yehuda's objection to the physical danger threatening the recircumcised "stretched". The danger is clearly the health risk of the recircumcised and not the danger posed by Hadrian's prohibition of circumcision<sup>14</sup>.

The Tosefta text shows that the issue of *epispasmos* is a halakhic problem discussed already in the early Rabbinic literature, i.e. probably around the middle of the second century C.E. (and it definitely has its later amoraic ramifications which are not our concern here)<sup>15</sup>. To get a clearer picture of the cultural background I will briefly review now the evidence available in the Jewish and non-Jewish literature until the redaction of the Mishna. I begin with Graeco-Roman authors who describe the procedure in some detail<sup>16</sup>. Closest to the Bar Kokhba period comes the physician Soranus who practiced in Rome during the reign of Trajan<sup>17</sup>. He recommends the following procedure for an infant born with a short foreskin, i.e. for someone with a natural defect, and he explicitly distinguishes this from one who is circumcised (in this case it would probably not work)<sup>18</sup>:

If the infant is male and it looks as though it has no foreskin, (the nurse) should gently draw the tip of the foreskin forward (*epispastō tēn akropostian*) or even hold it together with a strand of wool to fasten it. For if gradually stretched and continuously drawn forward, it easily stretches and assumes its normal length and covers the glans and becomes accustomed to keep the natural good shape.

The most detailed description of the appropriate surgical procedure is given by Celsus, who lived during the reign of Tiberius<sup>19</sup>, in his extensive medical tractate *De Medicina*. He also distinguishes between the procedure for those in whom the defect is natural and for those who are circumcised, and again the procedure for the latter is more complicated<sup>20</sup>:

From the above we pass to operations on the penis itself. And, if the glans is bare and the man wishes for the look of the thing to have it covered, that can be done; but more easily in a boy than in a man; in one in whom the defect is natural, than in one who after the custom of certain people has been circumcised (*in eo, cui id naturale est, quam in eo, qui quarundam gentium more circumcisis est*).

The procedure for the circumcised is as follows<sup>21</sup>:

But in one who has been circumcised the prepuce is to be raised from the underlying penis around the circumference of the glans by means of a scalpel. This is not so very painful, for

<sup>14</sup> I have discussed this in more detail in my article, *Hadrian's Policy in Judaea and the Bar Kokhba Revolt: A Reassessment*, in: *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, ed. by Philip R. Davies, Richard T. White (Sheffield 1990) 294 f.

<sup>15</sup> See Palestinian Talmud *Yevamot* 8:1, fol. 8d; Babylonian Talmud *Yevamot* 72a.

<sup>16</sup> Cf. the helpful summary by Robert G. Hall, *Epispasm and the Dating of Ancient Jewish Writings*, in: *JSP* 2 (1988) 71–86.

<sup>17</sup> Fridolf Kutlien, Soranos, in: *Der Kleine Pauly*, vol. 5 (München 1979) 283.

<sup>18</sup> Soranus, *Gynaikēia*, I, 103, translated in Soranus, *Gynecology*, II, 34, trans. by Owsei Temkin (Baltimore 1956) 107.

<sup>19</sup> Fridolf Kutlien, Celsus, in: *Der Kleine Pauly*, vol. 1 (München 1979) 1102.

<sup>20</sup> Celsus, *De Medicina*, VII, 25,1 (translation W. G. Spencer, LCL).

<sup>21</sup> *Ibid.*

once the margin has been freed, it can be stripped up by hand as far back as the pubes, nor in so doing is there any bleeding. The prepuce thus freed is again stretched forwards beyond the glans (*resoluta autem cutis rursus extenditur ultra glandem*); next cold water affusions are freely used, and a plaster is applied round to repress severe inflammation. And for the following days the patient is to fast until nearly overcome by hunger lest satiety excite that part. When the inflammation has ceased, the penis should be bandaged from the pubes to the corona; over the glans the plaster is applied with the other end of the probe. This is done in order that the lower part (between the pubes and the corona) may agglutinate, whilst the upper part (covering the glans) heals without adhering.

This surgical operation aiming at the complete restoration of the foreskin is to be distinguished from the procedure which is called in Latin *infibulatio*, derived from *fibula*, a pin or metal ring attached to the pierced foreskin to make erection impossible. According to Martial<sup>22</sup> and also to Celsus (who again describes the procedure in detail)<sup>23</sup>, it was used by singers because it was believed that their voices were impaired by sexual activity. But the custom is much older. It is attested already in ancient Athens, where young athletes tied the foreskin down over the glans with a leather string, probably in order to prevent the foreskin from being damaged during their athletic exercises. There is ample evidence for this "knotted" penis, called *kynodesmê*, literally the "dog tie", in vase paintings<sup>24</sup>.

The Jews started to practice *epispasmos* at exactly the time when Judaism permeated Greek culture and society or rather when Greek culture permeated Judaism. The Greeks abhorred circumcision as a mutilation of the perfect shape and completeness of the penis (for which the foreskin was regarded to be essential). K. J. Dover has amply demonstrated that Greek artists, most notably vase-painters, were almost obsessed with the representation of the foreskin, and that they regarded the retraction of the foreskin and the exposure of the glans as ugly and crude, reserved for satyrs, ugly old men, comic burlesque, and barbarians: "even when the penis is shown erect there is not, as a rule, any retraction of the foreskin"<sup>25</sup>. Jews who wanted to become part of Greek culture which, to be sure, set about to encompass the entire civilized world, couldn't help but adapt themselves to the prevailing norms, including the ideals of beauty and bodily perfection. Hence, it is not surprising that circumcision became more and more discredited

<sup>22</sup> Epigrammata, VII, 82 (see below).

<sup>23</sup> De Medicina, VII, 25,2: "Some have been accustomed to pin up the prepuce in adolescents either for the sake of the voice, or for health's sake. This is the method: the foreskin covering the glans is stretched forwards and the point for perforation marked on each side with ink. Then the foreskin is let go. If the marks are drawn back over the glans too much has been included, and the marks should be placed further forward. If the glans is clear of them, their position is suitable for the pinning. Then the foreskin is transfixed at the marks by a threaded needle, and the ends of this thread are knotted together. Each day the thread is moved until the edges of the perforations have cicatrized. When this is assured the thread is withdrawn and a fibula inserted, and the lighter this is the better."

<sup>24</sup> Eva C. Keuls, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens* (Berkeley, Los Angeles, London 1985) 68 ff.; Paul Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst* (München 1995) 34 ff.

<sup>25</sup> Greek Homosexuality (Cambridge, Mass. 1978) 127.

among those Jews who regarded themselves as "enlightened" and Hellenized, and that Antiochus IV Epiphanes forbade it, together with keeping the Sabbath and abstaining from pork, when he issued his notorious decrees against the Jewish religion<sup>26</sup> (which apparently were inspired by the "enlightened" Jewish Hellenists in Jerusalem).

The place where the fundamental difference between Jewish and Greek culture became immediately visible (in the literal sense of the word) was the gymnasium, the most important part of the Greek *polis*. Since the athletic competitions were held in the nude, it was only natural that Jews participating in these competitions strove to conform to the aesthetic canon of Greek culture and didn't want to appear like ugly and despised barbarians<sup>27</sup>. Therefore, it is precisely here that we encounter the first Jewish evidence of the *epispasmos*. The first book of the Maccabees relates the revolution introduced by the Hellenists in Jerusalem as follows (1 Macc. 1:11–15)<sup>28</sup>:

(11) At that time (i.e. at the time of Antiochus IV Epiphanes) there appeared in Israel a group of renegade Jews (*hyioi paranomoi*) who incited the people. 'Let us enter into a covenant with the Gentiles (*diathêkê meta tôn ethnôn*) round about', they said, 'because disaster upon disaster has overtaken us since we segregated ourselves from them'. (12) The people thought this a good argument, (13) and some of them in their enthusiasm went to the king and received authority to introduce non-Jewish laws and customs. (14) They built a sports-stadium in the gentile style in Jerusalem (*gymnasion... kata ta nomima tôn ethnôn*). (15) They removed their marks of circumcision (*epoiēsan heautois akrobystias*: lit. they made themselves uncircumcised, having a foreskin) and repudiated the holy covenant (*apestēsan apo diathêkēs hagiās*). They intermarried with Gentiles, and abandoned themselves to evil ways.

The pious author of the first book of the Maccabees describes very clearly what was at stake: the *diathêkê hagiā* as opposed to the *diathêkê meta tôn ethnôn*, the covenant of God with Abraham and Israel which is marked by circumcision, and the covenant with the Gentiles which, as its *entrébillet*, requires having a foreskin. Josephus mentions the same event and connects it with Menelaus, the first non-Zadokide High Priest<sup>29</sup>:

Menelaus and the Tobiads... went to Antiochus and informed him that they wished to abandon their country's laws (*tous patrious nomous*) and the way of life prescribed by these (*kai tēn kat' autous politeian*), and to follow the king's laws and adopt the Greek way of life (*tēn Hellēnikēn politeian*). Accordingly, they petitioned him to permit them to build a gymnasium in Jerusalem. And when he had granted this, they also concealed the circumcision of their private parts (*tēn tôn aidoiōn peritomēn epekalypsan*) in order to be Greeks even when

<sup>26</sup> 1 Macc. 1:41–51.

<sup>27</sup> See now the interesting interpretation of P. Schub. 37 by Allen Kerkeslager, *Maintaining Jewish Identity in the Greek Gymnasium: A "Jewish Load"* in *CPJ* 3.519 (= P. Schub. 37 = P. Berol. 13406, in: *Journal for the Study of Judaism* 28 (1997) 12–33. Kerkeslager argues convincingly that the papyrus refers to a mime in which the appearance of a circumcised Jewish athlete provokes laughter. He dates the papyrus in the period from 20 B.C.E. to 41 C.E. and locates it in Alexandria.

<sup>28</sup> Translation New English Bible.

<sup>29</sup> Ant., XII, 240f. (translation *Ralph Marcus*, LCL).

unclothed, and giving up whatever other national customs they had, they imitated the practices of foreign nations.

This is most probably Josephus' paraphrase of 1 Maccabees, with the typical characteristics one would expect from him: instead of the *diathêkê hagia* as opposed to the *diathêkê meta tôn ethnôn* we have here the *patrioi nomoi* and the *politeia* of the Jews as opposed to the *Hellênikê politeia*, i.e. Josephus' political terminology in contrast to the theological terminology of the first book of the Maccabees. The emphasis is more on the political and cultural effect of the Hellenistic reform in Jerusalem, but the condition for joining the Greek way of life is the same: giving up all customs identifying the Jews as Jews, above all circumcision. The procedure leading to this goal is described slightly differently in Josephus. Instead of the rather blunt "they made themselves foreskins" of 1 Maccabees, which clearly refers to the *epispasmos*, he has the more vague or probably even ambiguous "they concealed their circumcision", which doesn't explain how they did it. It has been argued that this peculiar use of language may hint at the practice of *infibulatio* rather than of *epispasmos*<sup>30</sup>. This is possible, but one need not infer that Josephus thereby wants to address the Jews of his own day, who knew that becoming a Greek "even when unclothed" could be attained both ways<sup>31</sup>: the practice of *infibulatio* is much older than the first century C.E. and there is no reason to assume that Jews didn't use it earlier.

How widespread the desire for the *Hellênikê politeia* was can be inferred also from the description of the events in the second book of Maccabees. After the king had agreed to build in Jerusalem a gymnasium and an *ephebeion*, the nucleus of the new *polis*, Jason, the new High Priest, "made the Jews conform to the Greek way of life (*pros ton Hellênikon charaktêra*)"<sup>32</sup>:

(11) He abolished the lawful way of life and introduced practices which were against the law. (12) He lost no time in establishing a sports-stadium at the foot of the citadel itself, and he made the most outstanding of the young men assume the Greek athlete's hat. (13) So Hellenism reached a high point (*ên d' houtôs akmê tis Hellênismou*) with the introduction of foreign customs through the boundless wickedness of the impious Jason, no true high priest. (14) As a result, the priests no longer had any enthusiasm for their duties at the altar, but despised the temple and neglected the sacrifices; and in defiance of the law they eagerly participated in the oil supply (*choregia*)<sup>33</sup> whenever the opening gong called them. (15) They placed no value on their hereditary dignities, but cared above everything for Hellenic honours.

No doubt the enthusiasm of the priests for participating in the oil supply doesn't just mean that they "contributed to the expenses of the wrestling school", as the New English Bible translation has it, but that even the priests couldn't wait until the "opening gong" called them to the games and exercises in the gym-

<sup>30</sup> Hall, *Epispasm* 73.

<sup>31</sup> Hall, *Epispasm* 83, n. 10.

<sup>32</sup> 2 Macc. 4, 10–15 (the translation follows the New English Bible, except for v. 14).

<sup>33</sup> For this translation see *Christian Habicht*, in: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, vol. 1.3, *Historische und legendarische Erzählungen: 2. Makkabäerbuch* (Gütersloh 1979) 218 with n. 14a.

nasium. And no doubt either, their participation in the exercises included exactly what the author of 1 Maccabees and Josephus so graphically describe: nudity and, as a consequence of this, *epispasmos* (or *infibulatio*).

Further evidence of the practice of *epispasmos* can be found in the *Testament of Moses* or *Assumptio Mosis*, but with a very different twist. It is not the deliberate restoration of the foreskin, which is at stake here, but on the contrary the forced operation ordered by a cruel ruler to compel the Jews to give up their Judaism and to become like the Gentiles<sup>34</sup>:

(1) And there will come upon them [ ... ] punishment and wrath such as has never happened to them from the creation till that time when he stirs up against them a king of the kings of the earth who, having supreme authority, will crucify those who confess their circumcision.  
 (2) Even those who deny it, he will torture and hand them over to be led to prison in chains.  
 (3) And their wives will be given to the gods of the nations and their young sons will be cut by physicians to bring forward their foreskins.

The reading of this passage is very uncertain, as is its dating. Scholars have opted for three different dates, namely (1) the religious persecution under Antiochus IV Epiphanes around 167 B.C.E., (2) the first half of the first century C.E., and (3) the period immediately following the Bar Kokhba revolt, i.e. after 135 C.E.<sup>35</sup> Those scholars who argue in favor of a connection with either the Antiochan<sup>36</sup> or the Hadrianic<sup>37</sup> persecutions do so mainly because of the measures against circumcision; as a matter of fact they take these measures as strong proof that the *Testament of Moses* must belong to either of these two periods. Against this the objection has been raised that, because of the clear allusions to Herod and his successors in chapter 6, the dating in the first half of the first century C.E. is much more probable (the advocates of the early dating during the persecution of Antiochus IV must declare chapter 6 as an interpolation into a document that originated in the Maccabean period). Moreover, and pertinent to our subject, it has correctly been pointed out that the *Testament of Moses* does not necessarily attest particular acts of *epispasmos*, but describes a future persecution "to go beyond that of Antiochus IV: Antiochus forbade circumcision; the coming program will obliterate circumcision even in those already circumcised"<sup>38</sup>. In any case, the procedure of "bringing forward the foreskin" by physicians comes very close to the surgical operation described by Celsus probably at precisely the same time.

<sup>34</sup> Test. Mos. 8:1–3 (translation J. Priest, *Testament of Moses*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, ed. by James H. Charlesworth (London 1983) 930f.

<sup>35</sup> See Priest, *ibid.* 920.

<sup>36</sup> George Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Inter-Testamental Judaism* (Cambridge, Mass., 1972) 28 ff.; 43 ff.; 97; *idem*, *An Antiochan Date for the Testament of Moses*, in: *Studies on the Testament of Moses*, ed. by George Nickelsburg (Cambridge, Mass. 1973) 33–37.

<sup>37</sup> Solomon Zeitlin, *The Assumption of Moses and the Bar Kokhba Revolt*, in: *JQR* 38 (1947/48) 1–45.

<sup>38</sup> Hall, *Epispasmos* 73.

The only example for *infibulatio* to be associated with Jews in the Graeco-Roman literature is the epigram by Martial, published in 92 C.E.<sup>39</sup>, on the comic actor or singer Menophilus who wore a *fibula*, obviously to protect his voice<sup>40</sup>:

So large a *fibula* covers Menophilus' penis  
that it would be enough by itself for all our comic actors.

I had supposed (we often bathe together)

that he was anxious to spare his voice, Flaccus.

But while he was in a game in the middle of the sportsground with everybody watching,  
the *fibula* slipped off the poor soul – he was circumcised (*verpus erat*).

It is not entirely clear whether this translation and interpretation of Menophilus as being exposed as a circumcised Jew is correct. *Verpa* (= Greek *psôlē*) means erection, especially in connection with homosexual acts<sup>41</sup>. Hence it has been argued that the epigram could be alternatively understood as follows: "I had thought that Menophilus wore a fibula in order to spare his voice, but now that his fibula fell out in public I realize that he wore it to restrain his aggressive and unseemly homosexual lust" (that is, his fibula fell out when he had an enormous erection)<sup>42</sup>. This is possible, but I would suggest that both is intended and that this is the pun of the epigram: the use of *verpus* for circumcised, which is attested only by Martial and Juvenal<sup>43</sup>, equates the retraction of the foreskin with the excessive lustfulness associated with the Jews (e.g. by Tacitus)<sup>44</sup> and their constant readiness, so to speak, to perform the sexual act<sup>45</sup>. Another epigram by Martial, in which the poet accuses a colleague not only of plagiarizing his poems but also of bugging his boy<sup>46</sup>, makes this very clear: here the opponent is explicitly identified as "born in Jerusalem" and called three times *verpe poeta*, no doubt "circumcised poet" (at the end he is only called *verpe*, "circumcised one", because Martial has unmasked his opponent as being circumcised only and no poet)<sup>47</sup>.

The further objection, also raised by Cohen, that "if Menophilus was circumcised and had no foreskin, how did he affix a fibula?"<sup>48</sup>, sounds logical but isn't decisive<sup>49</sup>. The Rabbis took great care in making sure that the circumcision was

<sup>39</sup> Peter L. Schmidt, *Martialis*, in: *Der Kleine Pauly*, vol. 3 (München 1979) 1053.

<sup>40</sup> Martial, *Epigrammata*, VII, 82 (translation D. R. Shackleton Bailey, LCL).

<sup>41</sup> James N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (Baltimore 1982) 13; Nigel M. Kay, *Martial Book XI: A Commentary* (London 1985) 169; 258.

<sup>42</sup> Shaye J. D. Cohen, 'Those Who Say They Are Jews and Are Not': How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One?, in: *Diasporas in Antiquity*, ed. by Shaye J. D. Cohen. Ernest S. Frerichs (Atlanta, Georgia 1993) 42.

<sup>43</sup> *Saturae*, XIV, 104.

<sup>44</sup> *Historiae*, V, 5:2.

<sup>45</sup> See my *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge, Mass., London 1997) 101; Cohen, *ibid.*, grants this possibility.

<sup>46</sup> *Epigrammata*, XI, 94 (translation N. M. Kay).

<sup>47</sup> See Schäfer, *Judeophobia* 102.

<sup>48</sup> Those Who Say They Are Jews and Are Not 42f.

<sup>49</sup> As Cohen also concedes: "If Menophilus was circumcised and still managed to affix a fibula, it is easy to see how it might have fallen off" (*ibid.*).

complete, i.e. bared the corona completely. E.g. Mishna Shabbat (19:6) stipulates<sup>50</sup>:

These are the shreds [of the foreskin, if they remain] which render the circumcision invalid: flesh which covers the greater part of the corona. ...

And if he [the boy] was fat [so the corona appears to be covered up], one has to fix it up for appearance's sake.

[If] one circumcised but did not tear the inner lining [the cut did not uncover the corona], it is as if he did not perform the act of circumcision.

That the redactors of the Mishna find this clarification necessary implies that they had every reason to do so. It obviously happened that a circumcision was not performed properly, and one might suspect that this was the case not only because of some sloppy work on the part of the *mohel* but also because the parents wanted the circumcision to be as little visible as possible. In such a case the child would have been legally circumcised, but it would have been much easier to affix a *fibula* and to look like a Gentile athlete or an actor, like Menophilus in Martial's poem. And of course, the more of the foreskin was left the easier it became to perform the operation of the *epispasmos*<sup>51</sup>. That some people indeed wanted their circumcision to appear as little as possible can also be inferred from a statement following the Sugya in Tosefta Shabbat discussed above (15 [16]:9)<sup>52</sup>: "Rabban Simeon b. Gamaliel says: 'If he was overgrown with flesh, they examine it when it is erect. If it appears to be uncircumcised, they circumcise him, and if not, they do not circumcise him' ". With other words: according to Rabban Simeon b. Gamaliel, a nonerect penis covered with foreskin is halakhically tolerable, only an erect penis has to appear circumcised.

From this, one further and final step is possible. If some Jews were careless in performing circumcision in order to look like Gentiles, others might have considered circumcision altogether unnecessary. The book of Jubilees, in retelling at length the biblical account of God's covenant with Abraham, makes every effort to emphasize the importance of circumcision (Jub. 15:9–34); at the end of this long passage it strongly condemns those Jews who neglect circumcision, despite the divine commandment (15:33 f.)<sup>53</sup>:

(33) And now I shall announce to you that the sons of Israel will deny this ordinance and they will not circumcise their sons according to all of this law because some of the flesh of their circumcision they will leave in the circumcision of their sons. And all of the sons of Beliar will leave their sons without circumcising just as they were born. (34) And great wrath from the Lord will be upon the sons of Israel because they have left his covenant and have turned aside from his words. And they have provoked and blasphemed inasmuch as they have not done the ordinance of this law because they have made themselves like the gentiles

<sup>50</sup> Translation *Jacob Neusner*, *The Talmud of Babylonia: An American Translation*, vol. III: *Shabbat*, Chapters 18–24 (Atlanta, Georgia 1993) 59.

<sup>51</sup> See also *Hall*, *Epispasm* 74.

<sup>52</sup> It is restated in the Babylonian Talmud (*Shabbat* 137b).

<sup>53</sup> Translation *O. S. Wintermute*, *Jubilees*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, ed. by *James H. Charlesworth* (London 1985) 87.

to be removed and be uprooted from the land. And there is therefore for them no forgiveness or pardon so that they might be pardoned and forgiven from all of the sins of this eternal error.

This is usually interpreted as referring to the Hellenized Jews in Jerusalem who, because of the decrees of Antiochus IV (or even voluntarily), gave up circumcision in order to become like Greeks. If, as many scholars now assume, the book of Jubilees is to be dated between 161 and 140 B.C.E., this is a very realistic assumption. It would mean, however, that even after the defeat of the extreme Hellenists there must have been enough Hellenized Jews to justify the vigorous rage the author vents against his fellow-Jews who didn't circumcise their sons<sup>54</sup>. As a matter of fact, there is no reason to believe that all Hellenized and assimilated Jews completely disappeared after the success of the Maccabees<sup>55</sup>. On the contrary, for the time being they were certainly forced onto the defensive but, as we all know, it wouldn't take long for the Maccabean leaders to transform themselves into Hellenistic kings<sup>56</sup>.

In the first half of the first century C.E. Philo, the most Jewish among the philosophers and the most philosophical among the Jews, finds it necessary to warn against an over-allegorical interpretation of the Tora (his own favorable tool) which, in its zeal for a symbolic meaning, in the end explains away the literal sense. The customs which he explicitly says fall prey to this misguided exegesis are the Sabbath, the festivals, and circumcision<sup>57</sup>:

It is true that receiving circumcision does indeed portray the excision of pleasure and all passions, and the putting away of the impious conceit, under which the mind supposed that it was capable of begetting by its own power: but let us not on this account repeal the law laid down for circumcising. Why, we shall be ignoring the sanctity of the Temple and a thousand other things, if we are going to pay heed to nothing except what is shown us by the inner meaning of things.

It must have been a common phenomenon for Philo that some of his fellow-Jews regarded the Sabbath, the festivals, the Temple, and indeed circumcision unnecessary to maintain their Jewishness within an overwhelming, and overwhelmingly attractive, Gentile world (it is conspicuous that he doesn't mention the dietary laws)<sup>58</sup>. The most instructive example for such an attitude is no less a

<sup>54</sup> Is the strange phrase "because some of the flesh of their circumcision they will leave in the circumcision of their sons" to be taken literally and does it refer to an "incomplete" circumcision in order to facilitate *infibulatio*?

<sup>55</sup> Hall, Epispasm 85, n. 40 (with reference to Hengel).

<sup>56</sup> Still at the end of the first century C.E. the author of the Syriac Apocalypse of Baruch praises King Josiah of Judah for being "zealous with the zeal of the Mighty One with his whole soul, and he alone was strong in the Law at that time so that he left no one uncircumcised or anyone who acted wickedly in the whole country all the days of his life" (2 Baruch 66:5; translation *Albertus F. J. Klijn*, 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, in: The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1, ed. by *James H. Charlesworth* (London 1983) 644.

<sup>57</sup> De Migratione Abrahami 92 (translation *F. H. Colson, G. H. Whitaker, LCL*).

<sup>58</sup> See also *John J. Collins*, A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century, in: "To See Ourselves as Others See Us". Christians, Jews, and "Others" in Late



person than the Jew Paul who propagates "circumcision of the heart, in the spirit, not in the letter" (*peritomê kardias en pneumati ou grammati*)<sup>59</sup>. Accordingly, he writes around 55 C.E. to the community of Corinth (1 Cor. 7:17–19):

(17) But as God hath distributed to every man, as the Lord hath called every one, so let him walk. And so ordain I in all churches. (18) Is any man called being circumcised, let him not become uncircumcised (*mē epispasthō*). Is any called in uncircumcision, let him not be circumcised. (19) Circumcision is nothing, and uncircumcision is nothing, but the keeping of the commandments of God.

Paul is the only author, in addition to the physician Soranus, who uses the technical term *epispaomai*<sup>60</sup>, which corresponds to the rabbinic *mashakh*. The Gentile who follows the new Jewish sect is not to be circumcised; and equally, the Jew who follows Paul's message shall not undergo the operation of *epispasmos*. Whether or not this reflects a problem relevant for the Corinthian Jews, it is evident from this quotation and related passages that the custom of *epispasmos* was familiar to Paul and, moreover, that the option of being uncircumcised wasn't invented by Paul but had its roots in pre-Paulinian Judaism<sup>61</sup>.

Closing the circle and coming back now to the Bar Kokhba revolt, it is obvious, against the background of the analyzed evidence, that those (many) Jews who re-circumcised themselves during the revolt (either voluntarily or forcefully) were assimilated Jews who responded to the national and religious reawakening during the Bar Kokhba period, who regretted their conformity with the Gentiles and who, so to speak, returned to their Judaism (*hazeru bi-teshuva*) by restoring their circumcision. They were not isolated cases and they did not perform the *epispasmos* for fear of the Romans but were following a tradition within Judaism which is as early as the Hellenistic reform under Antiochus IV Epiphanes, if not earlier. Why then does Rabello insist so obstinately and eloquently on the *epispasmos* as an accident of history, as a unique phenomenon and an aberration motivated exclusively by the anti-Jewish policy of Hadrian? And this to such an extent that he resorts to the bizarre construction of fathers who circumcise their children properly, change their mind because of the decrees of Hadrian, perform on them the *epispasmos*, and then change their mind again and have their poor children circumcised again? He even goes so far and tries to support his position by the famous dictum attributed to R. Eleazar of Modiin in *Pirke Avot* (3:12 [16])<sup>62</sup>:

Antiquity, ed. by Jacob Neusner, Ernest S. Frerichs (Chico, Cal. 1985) 163–186, especially 171–174; Jonathan Z. Smith, *Fences and Neighbors: Some Contours of Early Judaism*, in: *idem*, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown* (Chicago 1982) 14. On the related question whether circumcision is necessary for converts, see Collins, *Symbol of Otherness* 173ff., and Hall, *Epispasm* 79.

<sup>59</sup> Rom. 2:29.

<sup>60</sup> See Liddell-Scott, *A Greek-English Lexicon* 658; Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* 593.

<sup>61</sup> On Paul and Philo see also Daniel Boyarin, "This We Know to Be the Carnal Israel": Circumcision and the Erotic Life of God and Israel, in: *Critical Inquiry* 18 (1992) 485ff., who however doesn't deal with the question of neglecting circumcision or restoring the foreskin.

<sup>62</sup> Translation Herbert Danby, *The Mishnah* (Oxford 1950) 451.

R. Eleazar of Modiim said: If a man profanes the hallowed things and despises the set feasts and puts his fellow to shame publicly and makes void the covenant of Abraham our father (*ha-mefer berito shel Avraham avinu*), and discloses meanings in the Law which are not according to the Halakhah, even though a knowledge of the Law and good works are his, he has no share in the world to come.

To make void or to annul the covenant of Abraham is usually understood, and correctly so, as reversing circumcision by the *epispasmos*. Those who did so (in addition to profaning the sacred things, despising the festivals, and disclosing meanings in the Tora which are against the established Halakha) are regarded as having left the boundaries of Judaism, i.e. as heretics. There is no reason to associate this fundamental statement, which obviously responds to a well-known and general problem (and which comes very close to the worry expressed by Philo)<sup>63</sup>, precisely and only with Hadrian's decrees. Rabello employs the shaky argument that Eleazar of Modiin "lived in the era of Bar Kokhba and died tragically on the eve of the fall of Bethar"<sup>64</sup> and, more than shaky, that "this person, who makes void the covenant, was not necessarily an assimilated Jew, for he is described as knowledgeable in the Torah and a pious man"<sup>65</sup>. Here Rabello reveals the apologetical underpinning, which guides all his efforts to view the phenomenon of the "stretched" solely in the light of the Bar Kokhba revolt and not to concede any pre-Bar Kokhba history. In his search for a uniform, "orthodox" Judaism he is stricter than the Rabbis themselves who allow, as we have seen, a much more lenient interpretation of the Halakha regarding circumcision. According to him, assimilated Jews are not only heretics but also not knowledgeable in the Torah and, of course, impious (I wonder what he thinks of Philo, let alone Paul).

One final remark, since we are talking about a century of scholarship from Schürer to Schürer: in his fundamentally apologetical philosophy Rabello, unintentionally and starting from very different presuppositions, joins forces with the non-revised German Schürer according to which the Bar Kokhba war sealed the triumph of uniform, legalistic Rabbinic Judaism which began to emerge after the first Jewish war: "Without a political home and unified only by the ideal of the Torah, the Jews from then on held all the more tenaciously to this common treasure and cherished it. In the process, the division between them and the rest of the world became more pronounced. Whereas in the heyday of Hellenistic Judaism the boundaries between the Jewish and Graeco-Roman philosophy of life had threatened to vanish, Jews and gentiles now joined forces to ensure that the gulf between them remained deep."<sup>66</sup> This has been retained in the English Schürer

<sup>63</sup> See above, and Hall, *Epispasm* 80f.: "Philo, Pirke Aboth, and the Talmud probably describe Jews of whatever stripe who employed a free interpretation of the law to remove what scandalized the Greeks – and themselves."

<sup>64</sup> Ban on Circumcision 199.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> *Emil Schürer*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*. A New English Version, rev. and ed. by *Geza Vermes* and *Fergus Millar*, vol. 1 (Edinburgh 1973) 555 f.

(with slight but important changes if compared with the German version); the following sentence luckily has been completely left out: "Der zur Menschheitsverbrüderung geneigte jüdische Hellenismus ist verschwunden; das echte, alle Gemeinschaft mit heidnischem Wesen verabscheuende pharisäische Judentum hat die Alleinherrschaft gewonnen."<sup>67</sup>

<sup>67</sup> *Emil Schürer*, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 1 (Leipzig 1901, repr. Hildesheim 1964) 703.

Isaiah M. Gafni

## Talmudic Research in Modern Times: Between Scholarship and Ideology

Modern scholarship on talmudic literature and rabbinic history, like so many other fields of Jewish studies, was frequently undertaken by scholars whose personal religious and social agendas played a major role in determining the direction and tone of their pursuits. Indeed, as noted by I. Schorsch, "Wissenschaft des Judentums entered Jewish consciousness in alliance with the cause for religious Reform... Recovery of the past became the means for reconstituting the present."<sup>1</sup> This reconstituting of the past had already begun in the late 18th century, with the creation of a 'maskilic' history that attempted to create "a new image of the past, one that presented a clear alternative to the traditional one"<sup>2</sup>. This study will focus on a very particular result of this unique amalgam of contemporary sensitivities and the critical study of ancient texts, namely: the rendering of the two major centers of talmudic activity, Palestine and Babylonia, as something of a battleground for the furthering of opposing ideologies within the Jewish community of the 19th century. A corollary of this dispute, as we shall see, were the diverse attitudes displayed by numerous 19th century scholars towards the two Talmuds themselves, both as historical shapers of subsequent rabbinic Judaism as well as repositories of source material and building blocks for the modern historian. The spillover of these debates into 20th century research will become apparent as we proceed.

Inasmuch as Wissenschaft des Judentums and the cause for religious reform were inexorably linked to, and in many ways evolved from, the positions adopted by Jewish *maskilim* of the late 18th century, a more thorough examination of the history of critical talmudic research should commence at that early stage as well. While such an endeavor would exceed the bounds of a limited paper and go far beyond the specific issues I wish to take up, it would nevertheless inform us of the

<sup>1</sup> *Ismar Schorsch*, *Scholarship in the Service of Reform*, in: LBIYB 35 (1990); reprinted in: *Ismar Schorsch*, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism* (Hanover NH 1994) 303 (henceforth: *Schorsch*, *From Text*).

<sup>2</sup> *Shmuel Feiner*, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Awareness of the Past* (Jerusalem 1995) 91 (henceforth: *Feiner*, *Haskalah*).

need to avoid sweeping generalizations regarding the *haskalah's* attitude towards talmudic literature and culture.

To be sure, many maskilim blamed the Talmud for much of what they perceived as being flawed in contemporary Jewish life, and linked the supposed primitive and dogmatic attitudes of traditional Jewry's leaders to their unwavering embracing of each and every talmudic statement, however farfetched or irrelevant to modern reality. Thus, for example, the bitter reflection of a maskil from Berlin, Isaac Satanow (1732–1804), on the talmudic statement that “if our forefathers are like human beings, we are like donkeys” (BT Shabbat 112b): “we are like donkeys of burden indeed, to place upon ourselves the yoke of laws and statutes that they loaded upon us in the Babylonian and Palestinian [Talmuds].”<sup>3</sup> But derision and sarcasm towards the Talmud were not the only types of statements, and scholars have surprisingly also noted “expressions of admiration in superlatives”<sup>4</sup> for the Talmud, its sages and literature. The very same Satanow, in another of his works, found no trouble claiming that the sages were well versed in a broad range of subjects, and that any new discovery made by the contemporary wise men of the nations was already known to the sages long ago.<sup>5</sup> The most forceful argument for this positive position taken by early *haskalah* towards the Talmud has been made by Moshe Pelli.<sup>6</sup> What emerges from the scholarly debate on the *haskalah's* attitude towards the Talmud is the need to avoid sweeping generalizations of any kind: differences should be noted between maskilim writing in Hebrew and those writing in German, as well as between the *haskalah* of Germany and Western Europe and that of Eastern Europe. The maskilim in fact found themselves pressured by conflicting impulses: if on the one hand they made derogatory statements towards talmudic literature as the root of all Jewish superstition, they were at the same time aware of Christian attacks on the Talmud (Eisenmenger's *Entdecktes Judentum* was only the most notorious of this genre) and were thereby forced into defensive and apologetic positions. Pelli has also claimed that the misguided perception of a totally anti-talmudic stance on the part of the maskilim was exaggerated by their call for a revision of the Jewish educational curriculum, in which ideally the Talmud's heretofore overriding role would be diminished by the addition of biblical studies on the one hand and secular studies on the other.

This issue, namely the opposition to the predominant role of the Talmud as the central text of the Jewish educational curriculum, coupled with the deleterious influence that talmudic *pilpul* had effected on the Jewish mind, has been taken up

<sup>3</sup> Isaac Satanow, *Mishley Asaph* (Berlin 1792), part 2 chap. 9, commentary to verse 13; the statement is cited by Isaac Eisenstein-Barzilay, *The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah*, in: PAAJR 24 (1955) 42. For a discussion of Satanow see: Samuel Werses, *Isaac Satanow and his Mishley Asaph*, in: *Tarbiz* 32 (1963) 370–392.

<sup>4</sup> Moshe Pelli, *The Age of Haskalah* (Leiden 1979) 53 (henceforth: Pelli, *The Age*).

<sup>5</sup> Isaac Satanow, *Sefer ha-Middot* (Berlin 1784) 36a.

<sup>6</sup> Pelli, *The Age* 48–72; *idem*, *The Attitude of the First Maskilim in Germany towards the Talmud*, in: *LBIY* 37 (1982) 243–264.

frequently by historians<sup>7</sup>. In this context it has been suggested that one of the harbingers of this critique was R. Israel ben Moshe Zamošć (1700–1772), Mendelssohn's teacher and the author of a book of unique talmudic novellae called 'Nezah Yisrael'. Zamošć justifies recourse to modern scientific knowledge as a necessary means for understanding certain rabbinic passages, and likewise raises the demand that more attention be paid to the literal meaning (*peshat*) of biblical texts<sup>8</sup>. Both demands, of course, were destined to become a staple in the *haskalah*'s call for a revision of the Jewish educational curriculum, although in that context the demands were in essence a critique of the present state of traditional Judaism. For our purposes, however, it is noteworthy that in all the early calls for a review of the Talmud's role in the shaping of Jewish society and religious behavior, no distinction was made between the various corpora of rabbinic literature, such as between the Babylonian and Palestinian Talmuds, and certainly not between the two ancient communities in which these works originated. Such distinctions, with overriding contemporary implications, would only appear in the mid-19th century, and ultimately both reformers and traditionalists would get caught up in pitting the two talmudic communities and their respective literary traditions against one another.

Modern scholars, of course, were not the initiators of comparisons between the traditions of Palestine and Babylonia, nor were they the first to link the nature of the two talmudic works with the ongoing competition between the two major rabbinic centers for positions of power and influence throughout the Jewish world of Late Antiquity and the early medieval period. Indeed, the first explicit references to the Talmud of Palestine – albeit an incomplete one – found in the letters dispatched by the 9th century Babylonian Pirkoi ben Baboi, were introduced within the context of that Babylonian disciple's campaign on behalf of his homeland's Torah tradition as being the only authentic one, inasmuch as the Palestinian halakha had been corrupted by years of persecution at the hands of Greeks, Romans and Christians<sup>9</sup>. History, however, would settle this debate in favor of the Babylonian Talmud, and subsequent scholars would, for generations, address the question of the missing portions of the Yerushalmi<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Jay M. Harris, *How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism* (New York 1995) 306, n. 3 (henceforth: *Harris*, *Midrash*).

<sup>8</sup> *Israel ben Moshe Zamošć*, *Nezah Yisrael* (Frankfurt on the Oder 1741). Introduction, 1c (for examples of Zamošć's recourse to science see: *Harris*, *Midrash* 306, n. 6).

<sup>9</sup> *Louis Ginzberg*, *Genizah Studies*, vol. 2 (New York 1929) 560.

<sup>10</sup> This issue has been dealt with extensively by Yaacov Sussmann in recent years, and one doubts there is a statement anywhere on the nature of the Palestinian Talmud that has not undergone his careful scrutiny. See: *Yaacov Sussmann*, *Again on Yerushalmi Neziqin*, in: *Yaacov Sussmann*, *David Rosenthal* (eds.), *Mehqerei Talmud*, I (Jerusalem 1990) 50–133; *idem*, *Pirke Yerushalmi*, in: *Moshe Bar-Asher*, *David Rosenthal* (eds.), *Mehqerei Talmud*, II (Jerusalem 1993) 220–283; *idem*, *Yerushalmi Fragments – Ashkenazi Manuscript*, in: *Kobez Al Yad* 12 (22; Jerusalem 1994) 1–120; *idem*, *Before and After the Leiden Manuscript of the Talmud Yerushalmi*, in: *Bar Ilan* 26–27 (Ramat Gan 1995) 203–219; *idem*, *The Ashkenazi Yerushalmi MS – 'Sefer Yerushalmi'*, in: *Tarbiz* 65 (1996) 37–63.

The earliest modern scholarly references to the Palestinian Talmud seem to have been made without any polemical overtones. When Zunz, as early as 1818<sup>11</sup>, called for the introduction into the Jewish scholarly agenda of a wide array of books that, in Schorsch's words, had been hovering hitherto "on the periphery of Jewish consciousness"<sup>12</sup>, he was already laying the groundwork for a reappraisal of these works in comparison to the better-known books, most importantly the Babylonian Talmud. But Zunz himself did not effect, at that early stage, a recharacterization of the Yerushalmi (indeed, he hardly even cites it in that early essay), nor did he point to that corpus as a truer, or more accurate repository of ancient Jewish tradition, or even as a more reliable collection of historical information<sup>13</sup>.

Consequently, when his childhood friend Isaac Markus Jost (1793–1860) set out to produce what has been referred to as "the first comprehensive Jewish history by a Jew in a European language since Josephus"<sup>14</sup>, he still naturally assumed that the Babylonian Talmud was far better equipped to provide solid historical data than was the Yerushalmi. In fact, Jost was the first to devote a lengthy excursion to the question of the Talmud as a historical source<sup>15</sup>. While admitting to his original scepticism towards the Talmud not only because of his general antipathy towards this foundation of rabbinism, but also because the world at large had no use for the book (while rabbinic scholars derived frivolous and senseless conclusions from it), he ultimately came to recognize it as a major and reliable source for the historian if used correctly. Had its enemies succeeded in destroying the Talmud, Jost admits unabashadely, it would have been no great calamity for the fate of Judaism, but it would have deprived historians of a major source of information. But, says Jost, all this is true regarding the Bavli, with which he was familiar from his childhood training and which he considered well organized and preserved, and consequently an excellent source for Babylonian Jewish history. Not so the Yerushalmi, which was a defective work, late and poorly organized, and for which he had no use. As noted by Sussmann, in this approach Jost was simply following the established learned opinions of the time regarding the Palestinian Talmud<sup>16</sup>.

By the mid-19th century, however, an enhanced awareness and regard for the Yerushalmi began to emerge, for a variety of reasons and on a number of different fronts. Abraham Geiger's well-known assault on rabbinic exegesis as evincing a total disregard for the literal meaning of the biblical text, coupled with his pro-

<sup>11</sup> *Leopold Zunz*, *Etwas über die rabbinische Literatur*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 (Berlin 1875) 1–31.

<sup>12</sup> *Ismar Schorsch*, *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism*, in: *LBIY* 28 (1983) 417 (= Schorsch, *From Text* 180).

<sup>13</sup> The same is true for Zunz' major work, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, which appeared for the first time in 1832. Zunz merely draws a careful comparison between the two Talmuds in terms of size and style of discourse; see the 2nd edition of that work (Frankfurt a.M. 1892) 56–59.

<sup>14</sup> *Isaac Markus Jost*, *Geschichte der Israeliten*, I–IX (Berlin 1820–1826); the description quoted is by *Schorsch*, *From Text* 305.

<sup>15</sup> The excursion is in volume 4 of the *Geschichte* 264–294.

<sup>16</sup> *Yaacov Sussmann*, *Pirkei Yerushalmi* (above n. 10) 221, n. 6.

found scholarly interest in philology, led him in 1845 to produce two small volumes on the language of the Mishna<sup>17</sup>. Not only was mishnaic Hebrew vastly removed from biblical Hebrew, he claimed, thereby already raising doubts over the capacity of the tannaim to accurately understand the literal meaning of the Bible, but in similar fashion the sages of the Talmud were shown to misinterpret, time and again, the meaning of the mishnaic text. The points to be derived from this scholarly undertaking for Geiger's social agenda were evident: if the rabbis cannot be expected to understand the Mishna, how much more so regarding the Bible<sup>18</sup>! But here Geiger introduced one important reservation: The Yerushalmi, he claims, is far more reliable in its reading and interpretation of the Mishna, given the geographical and cultural environment shared by the two works, in contra-distinction to the Bavli. This claim would be repeated and greatly developed by the time Geiger produced his *Urschrift* in 1857<sup>19</sup>. Geiger would now proceed to attack the targumim of Babylonia as being based on corrupted traditions, unlike the ancient traditions of Palestine<sup>20</sup>. Again he cited numerous examples of corrupt readings and subsequent interpretations of the Mishna in the Bavli, such as that Talmud's misunderstanding of the mishnaic phrase 'dayanei gezelot' (or 'dayanei gezerot'), which only the Yerushalmi correctly realized was a derogatory phrase<sup>21</sup>. The Bavli, he claims, refashioned traditions and reports of events that it received from Palestine, and consequently "truer memories of the past can be found only in the Yerushalmi"<sup>22</sup>. Geiger even goes on to state how fortunate it was that the Yerushalmi had been ignored all these years, thereby preserving its original and more accurate state<sup>23</sup>.

Ten years after the publication of the *Urschrift*, Abraham Krochmal (d.1888), son of the noted Jewish thinker Nachman Krochmal and a supporter of much of the reformist agenda shared by Geiger and others<sup>24</sup>, published an introduction

<sup>17</sup> *Abraham Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*, I-II (Breslau 1845).

<sup>18</sup> Heinrich Graetz understood precisely the implications of these conclusions, which would serve as a basis for reformist attacks on the halakha, and in his first scholarly undertaking produced a critique of Geiger's arguments. The review appeared in the *Literaturblatt des Orients*, V (1844) no. 52, 822-827 and in numerous installments there, VI (1845). Geiger responded to the critique in: *Literaturblatt: Beilage zum Israeliten des 19. Jahrhunderts*, V (1845) 21-24.

<sup>19</sup> *Abraham Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (Breslau 1857), henceforth: *Geiger, Urschrift*.

<sup>20</sup> *Geiger, Urschrift* 165.

<sup>21</sup> *Geiger, Urschrift* 119-120.

<sup>22</sup> *Geiger, Urschrift* 156-158.

<sup>23</sup> *Geiger, Urschrift* *ibid.*; in an appendix (p. 280) Geiger is thankful that no one before the Gaon of Vilna succeeded in emending Palestinian midrashim according to the Bavli. Had this process taken place much earlier, he claims, we would have been denied access to authentic Palestinian texts.

<sup>24</sup> In his 'Yerushalayim Ha-Benuyah' (p. 62) Krochmal castigates the sages of his day for invariably following and in fact adding to the more stringent demands of halakha, rather than attempting to support a more lenient approach. In this Krochmal continues the stand he took against the redactor of the Mishna, R. Judah ha-Nasi, whom he accuses of being responsible



and commentary to the Palestinian Talmud called 'Yerushalayim ha-Benuyah' (Lemberg 1867). Krochmal bemoans the neglect of the Yerushalmi among students of Talmud, and complaints such as these were clearly intended as an indictment of the contemporary situation in rabbinic circles<sup>25</sup>. As for the Yerushalmi itself, it is projected by Krochmal as the more pristine collection of oral tradition, compared to the corrupted versions preserved and developed in Babylonia. This of course was blamed in part on the Babylonian propensity for pilpul, and is used to explain why a sage such as R. Zera, upon leaving Babylonia for Palestine, did all he could (including undertaking a series of fasts) to cleanse himself of his Babylonian heritage<sup>26</sup>. This assault on the Babylonian talmudic center (whose sages 'groped as blind men') would obviously come to serve the interests of those parties bent on weakening the perceived underpinnings of traditional Jewish society, and the ensuing polemic became apparent by the second half of the 19th century.

To be sure, not all the comparisons between the Bavli and the Yerushalmi were carried out by scholars committed to undermining the Babylonian tradition and by extension the normative halakha as well. No less a traditionalist than Nachman Krochmal (1785–1840) also drew a major distinction between the legendary material (aggada) in Palestinian sources such as the Yerushalmi and the Palestinian midrashim, and that of Babylonia. Whereas the former were perceived as being of 'the purest flour' and pleasant to the reader, the "foreign aggada, source of all the horror, is [in] our Babylonian gemara, wherein alongside good and precious aggadot... there are numerous frightening ones"<sup>27</sup>. Krochmal realized the shadow that such a characterization would cast on traditional Judaism, based as it is on the Bavli, and therefore went out of his way to claim that these offensive texts were not part of an authentic rabbinic provenance, but in fact were added at a late stage of redaction by non-rabbinic elements, ignorant of Torah and unable to distinguish between the good and proper material and the chaff<sup>28</sup>. While Krochmal intended to defend rabbinic tradition by applying this distinction, the negative

for rabbinic inflexibility; see his article *Toledot Rabbi Yehuda ha-Nasi*, *Hehalutz* 2 (1853) 63–93.

<sup>25</sup> *Yerushalayim ha-Benuyah* 5; see *Schorsch*, *From Text* 180. It should be noted, however, that calls to expand the traditionalists' library and to include books frequently passed over were not limited to maskilim alone. Indeed, numerous scholars have noted the contribution of the Gaon of Vilna, through his emendations and commentaries, towards a broadening of the scope of literary works studied by rabbinical students. One can only wonder what might have led the Gaon to take these steps. One possibility is his noted disfavor with pilpul, which may have been perceived as the logical consequence of a limited number of books studied in the traditionalist camp. Yet another factor may have been his wish to broaden the scope of halakhic issues included in the rabbinic legal canon, or, conversely, the wish to expand the reservoir of source material that could be applied to the existing halakhic corpus. For this issue see *Harris*, *Midrash* 235 ff. (I wish to take this opportunity to thank Prof. Harris for his kind assistance at various stages of the preparation of this paper).

<sup>26</sup> *BT Bava Mezi'a* 85a; *Yerushalayim ha-Benuyah* 5–6.

<sup>27</sup> *Nachman Krochmal*, *More Nevukhe ha-Zeman*, in: *Simon Rawidowicz* (ed.), *The Writings of Nachman Krochmal* (Waltham 1961; 2nd enlarged edition) 250.

<sup>28</sup> *Ibid.* 254.

representation of at least one aspect of the Bavli found its way into the writings of others as well.

In all fairness, it should be noted that other contemporary currents of 19th century Europe might also have contributed to the 'rediscovery' of talmudic Palestine and its ancient traditions, not the least of which was the enhanced spirit of nationalism that by now had filtered into Jewish society as well. Perhaps the best example of this spirit of nationalism, grafted on to the new directions of Jewish scholarship, may be found in the writings of Shlomo Yehuda Rapoport (=Shir; 1790–1867). As noted by Barzilai<sup>29</sup>, it was this devotion to Jewish nationhood that contributed to Shir's love of Eretz Israel and the central role he ascribed to it in his writings on the talmudic and post-talmudic periods. The central article of those portions of his encyclopaedic 'Erech Millin' that he managed to publish (Prague 1852) was devoted to the Land of Israel, and it was here that he reiterated the primary role of Jewish learning and tradition carried out by the sages of Palestine from the earliest days of the Second Temple and well into talmudic times: "From Eretz Israel Torah went out to all of Israel in other lands, and indeed we do not encounter any famous academy in any other land from the days of the 'Great Synagogue' onward... In Babylonia there was no academy (yeshiva) during the long period from the men of the Great Assembly and until Rav [i.e. early 3rd century CE], for all the sages who went from there (=Babylonia) to study Torah in Eretz Israel stayed there and did not return; no one had the temerity to return to Babylonia and establish a yeshiva there so long as there were yeshivot in Palestine."<sup>30</sup>

Shir had already made similar claims for the antiquity of Palestinian Torah in 1829, when he published his 'Toledot Rabbenu Nathan Ish Romi Ba'al he-Arukh'<sup>31</sup>. In that work he castigated Rav Sherira Gaon for exaggerating the importance of early Babylonian Torah in his noted 'Iggeret'. The implications of such claims were not lost on Shir's more traditional critics, the most prominent being R. Zevi Hirsch Chajes. In his 'Iggeret Bikoret', published in 1840, Chajes goes out of his way to refute Shir, although not citing him by name, and stresses that the Babylonians in fact possessed extremely early halakhic traditions, thereby supporting the claims made by Sherira<sup>32</sup>.

Shir, however, introduced yet another element into his comparison of Palestine with Babylonia: Not only was the Land of Israel romantically perceived as being fruitful and beautiful ("with no lack of beauty... like the Land of Schweiz")<sup>33</sup>, but

<sup>29</sup> Isaac Barzilai, Shlomo Yehuda Rapoport (Shir) and his Contemporaries (Ramat Gan 1969) 19–20.

<sup>30</sup> Shlomo Yehuda Rapoport, *Erech Millin* (Prague 1852) 217.

<sup>31</sup> Published initially in: *Bikkurei ha-Itim* 10 (appendix; 1929); republished separately: Warsaw 1913.

<sup>32</sup> Zevi Hirsch Chajes, *Iggeret Bikoret* (Zolkiew 1840) 4b-5a.

<sup>33</sup> *Erech Millin* 213; Shir also believed that the geographical location of Israel, between East and West, contributed to its favorable climate and natural well-being, thereby providing the people of Israel with the ideal setting for their successful growth; see *Feiner*, *Haskalah* 156.

its residents were hard-working farmers and laborers... and its sages cultured men of the world: "there were tannaim and amoraim who knew the Greek language and the wisdom of the world and the fables of Aesop."<sup>34</sup> This classicist orientation, on top of his nationalism, led Shir and others to suggest that Palestine, as opposed to the primitive superstitions found in Jewish Babylonia, was in the truest sense a center of learned culture that touched all aspects of life:

בהלמוד הירושלמי לא  
נמצאו כל כך טעויות בלתי טבעיות ולחשים כמו בהלמוד הבבלי, באיזה מקומות  
רפ"ס שלמים... ובוה: נכר כבר כוח הדעות של הרומים בכפרי מלכותיהם,<sup>35</sup>

Shir was also one of the first to cast aspersions on the character of Babylonian sages in general, and particularly in light of their propensity for pilpul. In a letter published in *Kerem Hemed* 1 (1833; 83–87) Shir expresses a dissatisfaction with the mode of study practiced in Babylonia, which not only distorted halakhic conclusions but also affected the behavior of Babylonian Jews in general, to the extent that already in the Babylonian Talmud there are allusions to the criminal misbehavior of certain elements of Jewish society. In another letter written by Shir and published in *Kerem Hemed* 3 (1838; 38–53), he informs the reader that his initial letter aroused heated debate and opposition. These critics, it appears, were well aware that any exposure of the negative aspects of Babylonian talmudic Jewry would tend to undermine the self-image of Jewish traditionalists, for whom Babylonian tradition was the cornerstone of normative halakha. It was not long before responses began to appear, at times taking up particular issues and at other times attempting to delegitimize whole works.

One such pointed response was a scathing critique of Zacharias Frankel's well-known introduction to the *Mishna*<sup>36</sup>. Two years after its publication, it was attacked by R. Zevi Binyamin Auerbach<sup>37</sup>. He chides Frankel for constantly preferring the text of the *Yerushalmi* to that of the supposedly 'corrupted' *Bavli*, although all the great halakhists – such as Rav Hai Gaon, R. Isaac Alfasi, Ramban and many others – stressed that the Babylonian Talmud takes preference to the *Yerushalmi*<sup>38</sup>. Auerbach correctly perceived that any comparison of the two Talmuds that indicates a preference for the *Yerushalmi* tends to undermine the authority of the accepted halakha.

Such attacks notwithstanding, Frankel and others continued with their comparisons, and to the topics already noted added yet another aspect suggesting Palestinian superiority. In his important introduction to the *Palestinian Talmud*<sup>39</sup> Frankel develops an idea advanced by Shir, claiming that Palestine represents a more enlightened community in much of its practical, everyday life. The Babylo-

<sup>34</sup> Erech Millin 222.

<sup>35</sup> Ibid. 227.

<sup>36</sup> *Zacharias Frankel*, *Darkhei ha-Mishna* (Leipzig 1859).

<sup>37</sup> *Zevi Binyamin Auerbach*, *ha-Zophe Al Darkhei ha-Mishna* (Frankfurt a.M. 1861).

<sup>38</sup> Ibid. 31; see: *Sussmann*, *Pirke Yerushalmi* (above n. 10) 221 n. 6.

<sup>39</sup> *Zacharias Frankel*, *Mavo ha-Yerushalmi* (Breslau 1870).

nians, on the other hand, were prone to all sorts of superstitious manifestations such as magic, oaths, amulets, folk-medicine and a belief in a multitude of demons<sup>40</sup>.

While Frankel was also influenced – albeit possibly to a lesser degree than Shir – by the spirit of European nationalism and romanticism<sup>41</sup>, coupled with a heightened reverence for the influence of classical culture, the end result of these characterizations of the Palestinian and Babylonian talmudic centers was to supply ample ammunition for those who would use these stereotypes to attack the frameworks and perceived foundations of the Jewish traditionalists of the day. By the time Isaac Hirsch Weiss (1815–1905) began to publish his *Dor Dor ve-Dorshav* (1871–1891), it wasn't only Palestinian tradition that was deemed superior, but Palestinian behavior as well.

Weiss embraced in entirety the claim denying any Torah activity in Babylonia prior to the 3rd century CE: "During all the days of the tannaim and amora'im we hear nothing important regarding oral tradition attributed to the Babylonians; Hillel, who wished to devote his life to Torah, was forced to seek it in Eretz Israel and so went up there."<sup>42</sup> Moreover, the knowledge of Torah and its practice did not take root in the lives of the masses in Babylonia, and obviously such a claim could not be passed over in silence by those representatives of Orthodoxy who considered Babylonia to be the ultimate manifestation of a Torah-true community. But Weiss did not stop with casting doubts on the antiquity of Babylonian tradition, but instead portrayed the rabbinic community of the talmudic period itself in decidedly unfriendly terms. Whether worthy or not, he claims, all flocked to the academy; fathers dedicated their sons to the study of Torah notwithstanding the fact that many of these youngsters were simply unqualified and incapable of handling the chore, "and the sons, despising work, chose to waste their time in the academy... [and so were] slothful at labor in home and field, thereby becoming a curse to the academy as well as to all of Israel"<sup>43</sup>.

It would be innocent not to read into this attack an indictment not only of an ancient community but of contemporary realities as well, and if reputed scholars allowed themselves such liberties it is hardly surprising that more popular writers also employed the technique. In 1887 a Jewish banker and activist in Novogradok, Nahman Zevi Getzow, published an introduction to talmudic Babylonia called 'Al Naharot Bavel' (Warsaw 1887). Getzow repeats what had developed into a virtual litany of anti-Babylonian attacks: ancient tradition was located only in Palestine, Babylonia was a 'desert' where "knowledge of Torah could not establish itself" and so on. But Getzow carried the attack to the masses of Baylo-

<sup>40</sup> Ibid. 49a-b.

<sup>41</sup> See: Rivka Horwitz, *Zacharias Frankel and the Beginnings of Positive-Historical Judaism* (Jerusalem 1984) 16–18, but compare there, 183–184.

<sup>42</sup> Isaac Hirsch Weiss, *Dor Dor ve-Dorshav*, vol. 3 (Wilna 1904) 129 (henceforth: Weiss, Dor).

<sup>43</sup> Weiss, Dor, vol. 3, 173.

nian Jews as well, referring to them as “boorish in spirit and of minimal Torah knowledge, disrespectful of elders... [and] living in the shadow of death, seeing no light”<sup>44</sup>.

The claims of Babylonian overindulgence in magic, sorcery and the like, in comparison to their enlightened Palestinian brethren, also found their way into monographs dealing with those specific topics. Consequently, in his work on magic in ancient Judaism<sup>45</sup> Ludwig Blau could state: “Mehr als die Palaestiner waren die Babylonier vom Glauben an Zauberei angesteckt.” It would take forty-four years until Saul Lieberman would challenge this statement, which had become – like so much else – a staple in studies on ancient talmudic society<sup>46</sup>.

The most vicious of the Bavli-bashers was the radical Galician maskil Joshua Heschel Schorr (1818?-1895), whose vitriolic diatribes filled more than a few pages of *He-Halutz*, the periodical he founded and edited<sup>47</sup>. As opposed to the more moderate reformers who argued for reform on a halakhic basis, Schorr was convinced that this was tantamount to fighting the enemy on its own territory and according to its own rules. If others had drawn Bavli-Yerushalmi comparisons for ‘purely’ scholarly purposes, Schorr made no secret of the fact that for him undermining the Babylonian Talmud had definite practical and contemporary ramifications. In a supposed paeon to the Yerushalmi<sup>48</sup>, Schorr launched a thinly veiled attack on the orthodox Jewish leadership of his day by referring to the poisoned

<sup>44</sup> *Nahman Zevi Getzow*, *Al Naharot Bavel* (Warsaw 1887) 64; see also the lengthy note on p. 132, comparing the characteristics of the Jewish masses in Palestine and Babylonia.

<sup>45</sup> *Ludwig Blau*, *Die altjüdischen Zauberverwesen* (Budapest 1898) 23; see his comments on p. 84 f. as well.

<sup>46</sup> *Saul Lieberman*, *Greek in Jewish Palestine* (New York 1942) 110–111: “It is fundamentally an error to generalize and say that in Palestinian Talmudo-Midrashic literature fewer “superstitions” are found than in the Babylonian [here Lieberman notes Shir in particular]. To adhere to this view would mean to maintain that the Palestinian Jews were less civilized than the Babylonian, that they were not men of their time and place. Palestine, situated between Egypt on the one hand and Babylonia on the other, could not escape the influence of the wisdom of that time... The power of love charms was recognized by all nations of the ancient world, and the Palestinian Jews were no exceptions.” Lieberman goes on to state that the appearance that Palestinian Jews were not as involved in incantations and the like is an optical illusion, given the smaller size of the Yerushalmi and the obscurity of many of its passages. “We may hope that, in the course of time, when these will be elucidated, more facts and ideas bearing on Palestinian “superstitions” will also be revealed.” Lieberman’s hope has been filled to a certain degree, see: *Mordechai Margalioth*, *Sepher Ha-Razim, A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period* (Jerusalem 1966); *Joseph Naveh and Shaul Shaked*, *Amulets and Magic Bowls* (Jerusalem 1985); *idem*, *Magic Spells and Formulae, Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem 1993). For a most recent discussion of such activities in Palestine see: *Yuval Harari*, *If You Wish to Kill a Person: Harmful Magic and Protection from it in Early Jewish Magic*, in: *Jewish Studies* 37 (1997) 111–142 (and see 115 n. 12 for a recent bibliography on the issue).

<sup>47</sup> *Ezra Spicehandler*, *Joshua Heschel Schorr: Maskil and Eastern European Reformist*, in: *HUCA* 31 (1960) 181–222; *idem*, *Joshua Heschel Schorr – The Mature Years*, in: *HUCA* 40–41 (1969–1970) 503–528.

<sup>48</sup> *Joshua Heschel Schorr*, *Talmud ha-Yerushalmi ve-Talmud ha-Bavli*, in: *He-Halutz* 6 (1861) 47–55.

seeds planted in talmudic Babylonia: "After all, the fathers of these foolish things begot destructive offspring, laws upon laws and practical halakhot... and these have not ceased to bear similar offspring."<sup>49</sup>

The chaos brought about by the Bavli, claims Schorr, was not only the result of a warped system of learning, but also a consequence of the constant need felt by the Babylonians to render the halakha more and more stringent: "For in Eretz Israel they did not pursue restrictive measures in order to impose a heavier yoke... [but instead] they said: 'Is it not sufficient for you what the Torah has forbidden, that you wish to prohibit other things as well?' (PT Nedarim 9:1). It was different in Babylonia, where their only wish was to add more and more restrictions."<sup>50</sup> Schorr's agenda was clearly contemporary, although couched in scholarly jargon, and it is hardly surprising that Graetz, as in the case with Geiger, attacked Schorr and the contributors to *He-Halutz* for depicting sages of the Mishna and Talmud in the image of Polish rabbis<sup>51</sup>.

The Orthodox response to this new talmudic historiography was not long in coming, but not before that camp deliberated in general about the proper stance to be taken towards the phenomenon of *Wissenschaft des Judentums*. The issue was whether to reply to new research by attempting to disprove its basic assumptions and systems of analysis, or to attack it as an illegitimate phenomenon and manifestation of a new type of Jewish heresy. Some traditionalists, such as Samson Raphael Hirsch, were wary of the first approach, for it would require recourse by the Orthodox to the very type of scholarly discourse that they themselves had so roundly scorned. This would explain Hirsch's opposition to the publication of a dissertation by David Zevi Hoffmann on the noted Babylonian sage Shmuel<sup>52</sup>. Although Hoffmann was himself Orthodox and actually taught Talmud at the Orthodox Berlin rabbinical seminary, his scholarly treatment of a talmudic figure was too reminiscent of what the new 19th century historians, frequent allies of the reformists, had done<sup>53</sup>. In the end, however, this blanket delegitimization proved insufficient. The more threatened that Orthodox figures felt by the new historiography that portrayed traditional Judaism in less than favorable light, the more they felt the need for an alternative, Torah-true historiography. This was particularly the case for studies on the modern era, which addressed such sensitive issues such as *Haskalah* and *Hasidism*<sup>54</sup>, but ultimately there appeared a response to the modern histories of the talmudic period as well.

<sup>49</sup> Ibid. 55.

<sup>50</sup> Ibid. 49.

<sup>51</sup> *Heinrich Graetz*, *Geschichte der Juden* IV (Leipzig 1908) 444–445.

<sup>52</sup> *David Hoffmann*, *Mar Samuel* (Leipzig 1873).

<sup>53</sup> M. Breuer has carefully described this dilemma within the Orthodox camp, see: *Mordechai Breuer*, *Modernity within Tradition* (New York 1992) 184–193 (henceforth: *Breuer*, *Modernity*).

<sup>54</sup> See: *Israel Bartal*, *True Knowledge and Wisdom: On Orthodox Historiography*, in: *Jonathan Frankel* (ed.), *Reshaping the Past: Jewish History and the Historians* (*Studies in Contemporary Jewry* 10, New York, Oxford 1994) 178–192; *Ada Rapoport-Albert*, *Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism*, in: *Ada Rapoport-*

The most sweeping retort to the long list of 19th century scholars who strived to reverse the historical perception of the two Talmuds and talmudic communities, and to portray Babylonian rabbinic tradition as something of an upstart, was launched only at the end of the 19th century and early 20th century. Its author was Isaak Halevy (Rabinowitz), a Lithuanian talmudist and product of the Volozhin yeshiva<sup>55</sup>. Born in 1847 in Bellorussia, Halevy relocated to various cities, among them Pressburg, Homburg and Hamburg, and ultimately emerged as the champion of what has been described as a "synthetic Orthodox Wissenschaft"<sup>56</sup>.

Halevy's major work, *Dorot ha-Rishonim*, appeared during the years 1897–1937 and was an attempt at depicting Jewish history from biblical times to the end of the geonic period through the eyes of a committed, traditional Jew. The organization of the work, to say nothing of its harsh and bitter polemical rhetoric left much to be desired, and it was attacked by several contemporary scholars such as Ismar Elbogen, Alexander Marx, Abraham Epstein and even the strictly observant and learned talmudist of Breslau, Israel Lévi<sup>57</sup>. For others, however, the book served as the perfect response to all that we have seen, for it took up each and every attempt to rewrite talmudic history at the expense of the traditionalist self-image. Halevy devoted hundreds of pages to prove that "regarding Babylonia, through all the years of the Second Temple from beginning to end and afterwards, Babylonia stood together with Eretz Israel at the forefront of all spiritual matters... and regarding the knowledge of Torah and the purity of its observance and much more – even stood over and above Eretz Israel"<sup>58</sup>. In volume two of *Dorot ha-Rishonim*, beginning on page 162 and for the next 450 pages, Halevy takes on all the claims put forward by Shir, Frankel, Weiss and others, and the thrust of his argument is that it was Palestine that was constantly in danger of abandoning or forgetting its Torah traditions, thereby requiring an ongoing emigration of Babylonians to Palestine to reinforce the latter's weakened spiritual situation. If Josephus knows practically nothing about Babylonian Jewry for all of the Second Temple period, Halevy fills whole chapters proving their unwavering adherence to the letter and spirit of Jewish tradition<sup>59</sup>.

Albert (ed.), *Essays in Jewish History* (Beiheft 27 of *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, Middletown CT 1988) 119–159.

<sup>55</sup> For an overview of Halevy's work, and more importantly for the revitalized self-esteem it rendered German Jewish Orthodoxy, see *Breuer*, *Modernity* 193–202.

<sup>56</sup> *Harris*, *Midrash* 233.

<sup>57</sup> *Breuer*, *Modernity* 194–198.

<sup>58</sup> *Isaak Halevy*, *Dorot Harishonim*, *Die Geschichte und Literatur Israels*, Pt. 1, vol. 3 (Berlin, Wien 1923) 143.

<sup>59</sup> One such example is his treatment of the story about a robber-state set up by two Jewish brothers, Asinaeus and Anilaeus, near Nehardea in the first century CE, a historical novel incorporated by Josephus in his *Antiquities*, XVIII 310–379. The story has Jewish armies fighting on Shabbat, a Jewish leader marrying a gentile woman who brings her pagan deities with her into the household, and no small amount of bloodshed. In a valiant – but extremely acrobatic and far from convincing – display, Halevy uses this story to prove how strict Jews were in adhering to their ancient traditions! Another example, wherein Halevy challenges the work of Weiss, deals with the story of the conversion of the royal family of Adiabene to Ju-

The dispute surrounding the significance of Hillel as evidence for the degree of Torah-knowledge in early Babylonia is arguably the best example of how polemics got the better of both camps in the ideological controversy. If Weiss could cite Hillel as an example of a Babylonian's need to emigrate to Palestine in order to partake of its learning, thereby proving the limited knowledge of Torah in Babylonia at that time, Halevy points to the same Hillel to prove just the opposite: Hillel saves the day in Jerusalem when a question regarding the Passover sacrifice goes unanswered by the local authorities<sup>60</sup>, and indeed revives all of Palestinian tradition by coming to the Land after the locals had somehow managed to bungle the job. While Weiss points to Hillel's discipleship under Shemayah and Avtalyon as proof of Palestinian superiority<sup>61</sup>, Halevy claims that "as one of the leaders of the generation" it was only fitting that Hillel come to Palestine to discuss halakhic issues with the heads of the local Sanhedrin, Shemayah and Avtalyon<sup>62</sup>. Halevy even knows why the Babylonians were able to maintain their prominent position throughout the Second Temple period, as opposed to the Palestinians: "The divisions of sectarianism which fragmented the people of Israel in Eretz Israel were unknown to the residents of Babylonia; the hellenists and Sadducees and all the other parties that attempted with their vain statements to destroy God's Torah... all these did not exist in Babylonia."<sup>63</sup> Thus a reversed picture of much of 19th century scholarship now emerges, and the need for just such an attempt was keenly felt and warmly embraced<sup>64</sup>.

Halevy did not stop at the Second Temple period, but also attempted to produce a history of Babylonian tradition and rabbinic activity for the period of the Mishna, undaunted by the almost total absence of solid information on Babylonia for that era as well. In his reconstructed picture Babylonian tannaim thrived on the other side of the Euphrates river, and these were joined by Palestinian fugitives

daism (Antiquities XX 17–96). Weiss, Dor 1, 147, considered this a typical example of Babylonian ignorance of halakha, for a local Jewish merchant, Hananiah, seems to tell the young prince Izates that he can be a good Jew without circumcision! Halevy turns the issue completely around, by claiming that it was the advice of another Jew, this time a Palestinian named Eleazar from Galilee, that was totally erroneous, for Eleazar seems to suggest that Gentiles are required to convert! In fact, both historians were playing fast and loose with this story for their own polemical purposes. Recent scholarship has shown that the debate is not one of halakha at all, but simply two different pieces of advice given to Izates; see: *Daniel R. Schwartz*, *God, Gentiles, and Jewish Law: On Acts 15 and Josephus' Adiabene Narrative*, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, I, ed. by *Peter Schäfer* (Tübingen 1996) 265–272.

<sup>60</sup> For a discussion of the relevant sources, which appear to reflect tendentious redactions by the two rabbinic centers as far back as the late talmudic period, see: *Isaiah M. Gafni*, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era – A Social and Cultural History* (Jerusalem 1990) 68–76.

<sup>61</sup> Weiss, Dor 1, 148–149.

<sup>62</sup> Halevy, Dorot, pt. 3, vol. 1, 102.

<sup>63</sup> Halevy, Dorot, pt. 3, vol. 1, 93.

<sup>64</sup> In one of his letters Halevy joyfully proclaims: "Wissenschaft des Judentums is ours!"; *Breuer*, *Modernity* 199.



in the wake of the Bar Kokhba catastrophe<sup>65</sup>. Halevy goes as far as to claim that even some of the tannaitic midrashim in our possession, such as the Mekhilta, were actually produced in Babylonia rather than in Palestine<sup>66</sup>. Needless to say, this approach not only restored Babylonian tradition and its Talmud to their rightful place, but went further in stressing that it was not the Land, but rather the Torah, that was the true expression of Jewish nationhood. Israel is, in his words: עם עולם אשר הדרתו נשמתו וכל דת לאומיותו דת התורה הרי לעולם היא תחייתה<sup>67</sup>.

Halevy was not the only representative of the new Orthodox historiography. Born in the same year as Halevy, Wolf (Ze'ev) Yavetz (1847–1924) possessed many of the very qualities Halevy lacked: knowledge of European languages and command of an eloquent biblical-rabbinic Hebrew, familiarity with works of general history, and even an open mind towards the achievements of Wissenschaft des Judentums<sup>68</sup>. After residing in Palestine for six years (1888–1894) Yavetz returned to Vilna, and in 1895 his 14 volume history of the Jewish people began to appear<sup>69</sup>. How Yavetz also embraced the idea of an ancient Torah tradition in Babylonia<sup>70</sup>. However, he clearly drew the line at the claim that Babylonia was always superior to the Palestine, and instead describes an idyllic relationship between the sages of the two centers<sup>71</sup>. Thus, while embracing the Orthodox requirement for Babylonian prominence as the land of Torah, Yavetz also reflected in his writing another major element of his personal involvement: after returning to Vilna he became one of the founders of the Mizrahi movement and for a time edited one of its periodicals. The comparison to Halevy is most interesting: Yavetz chose to conclude his chapter on "The Antiquity of Babylonian Torah" with the information that Babylonian exilarchs desired to send their remains to Palestine for burial, "a sign that their ancient homeland was sacred in their eyes [even more] than the grandeur of their lofty status in their foreign abode"<sup>72</sup>.

And so, as Schorsch notes, by the end of the 19th century "historical research ceased to be a Reform preserve. Its irrefutable power attracted practitioners from all camps."<sup>73</sup> In terms of the subsequent, and indeed current research of talmudic

<sup>65</sup> Halevy, Dorot pt. 1, vol. 5, 704.

<sup>66</sup> Ibid. 679, 681.

<sup>67</sup> Halevy, Dorot pt. 2, 603; it is noteworthy that Halevy was a bitter opponent of the religious-Zionist policies of the new Mizrahi movement, and was instrumental in the founding of the non-Zionist Agudat Yisrael; see: O. Asher Reichel, Isaac Halevy (1847–1914), Spokesman and Historian of Jewish Tradition (New York 1969) 103–122.

<sup>68</sup> In a letter written by Yavetz in Jerusalem on 17 Elul 1894, he proclaims: "I, an Orthodox [person], cherished and respected Zunz with all my heart for I saw the good he achieved for Israel and its spirit in his books which are worth their weight in gold"; From the Letters of Rabbi Ze'ev Yavetz [no author or editor listed], Sinai 4 (1939) 280.

<sup>69</sup> Ze'ev Yavetz, Sefer Toledot Israel, 1–14 (1895–1940), henceforth: Yavetz, Toledot; the first volumes appeared in Europe, while the final volumes were published posthumously in Palestine.

<sup>70</sup> Yavetz, Toledot 7 (Tel Aviv 1935) 15.

<sup>71</sup> Ibid. 14.

<sup>72</sup> Ibid. 23.

<sup>73</sup> Schorsch, From Text 328.

history, however, it is interesting to note how the various 19th century attitudes, notwithstanding the contemporary contexts that frequently spawned them, nevertheless continued to be quoted by a wide range of scholars, many of whom had little in common with their original formulators or their ideologies. On the one hand, numerous historians who came to summarize the talmudic period embraced the position formulated by *Wissenschaft des Judentums* during the 19th century. As Dubnov begins his history of talmudic Babylonia, he stresses that the two early Babylonian sages, Rav and Shmuel, "could not quench their thirst for knowledge in their homeland, where at that time there were no academies nor any eminent scholars"<sup>74</sup>. Similarly, in one of the most popular overviews of the talmudic period in the English language, Judah Goldin describes how only after the arrival of the Mishna in Babylonia, "little by little Babylonia was transformed from a region where simply dates could be bought for a farthing to a center where Torah was beloved"<sup>75</sup>. On the other hand, the noted talmudic scholar Chanoch Albeck begins his introduction to the Talmud by stating categorically: "Babylonia had always been a place of Torah, and a number of tannaim came from there."<sup>76</sup> Albeck was aware of the longstanding debate on precisely this issue, and particularly the attempt to discredit Rav Sherira Gaon's claim for the antiquity of Babylonian tradition. "A person can relate to this [geonic] tradition as he wishes, but from numerous places it develops that Shir was mistaken in suspecting that Sherira Gaon had invented those claims."<sup>77</sup> Perhaps most interesting, however, is the fact that Jacob Neusner's first volume of his *History of the Jews in Babylonia* (Leiden 1965), which deals with the Parthian period up to the early third century CE, would have had precious little to discuss on pre-talmudic Babylonia were it not for the fact that he embraced, lock, stock and barrel, the totality of Halevy's reconstruction of Babylonian Jewish history in Second Temple and mishnaic times. Neusner devotes whole sections to "The Tannaitic Movement in Babylonia"<sup>78</sup> and even concurs with Halevy regarding rabbinic "literary remnants" from that land, such as – indeed – the Mekhilta<sup>79</sup>. Neusner does not deny his reliance on Halevy: "Weiss and Dubnow simply have not considered the sources in detail while Yavetz and Halevy have."<sup>80</sup>

But if Neusner embraced one branch of the Babylonian-Palestinian confrontation, namely the Orthodox backlash, another contemporary historian, Joshua Efron, has based much of his impressive scholarship on the conclusions of those 19th century scholars who went out of their way to rehabilitate the Yerushalmi from its obscurity, and frequently at the expense of the Bavli. For Efron the Bavli

<sup>74</sup> *Simon Dubnov*, *History of the Jews*, 2 (New York 1968) 155.

<sup>75</sup> *Judah Goldin*, *The Period of the Talmud*, in: *Louis Finkelstein* (ed.), *The Jews*, 1 (New York 1960) 177.

<sup>76</sup> Chanoch Albeck, *Introduction to the Talmud* (Tel Aviv 1969) 8.

<sup>77</sup> *Ibid.* 100.

<sup>78</sup> *Jacob Neusner*, *A History of the Jews in Babylonia*, 1 (Leiden 1965) 113–163.

<sup>79</sup> *Ibid.* 179–197.

<sup>80</sup> *Ibid.* 172; see also 132, 170.

is nothing less than "a collection of errors"<sup>81</sup>; it "displaces the body of the events from their original context... dismembers... deforms", and all this in contra-distinction to the "superiority of the Palestinian Talmud tradition, with all its antiquity and originality... [containing] concise and living memories of the period"<sup>82</sup>. Not surprisingly, when he discusses "the virtues of the Jerusalem Talmud" he cites as his predecessors both Z. Frankel and A. Geiger<sup>83</sup>, but claims that they only scratched the surface ("without any comprehensive explanations") whereas he undertakes to drive the final nails into the Bavli's historical coffin.

In all fairness, it should be stressed that Efron's preference for the historicity of the Yerushalmi's traditions relate primarily to events that took place in Palestine. And yet, the tone of his statements regarding the Bavli can only bring to mind similar ones made throughout the 19th century. To be sure, an enormous amount of classic talmudic research remains entrenched in the groundbreaking efforts of 19th century scholars. The fact that many of those same scholars were also participants in a major struggle for the very soul of the Jewish people requires us to apply the well-known Hebrew warning: כְּבִדְהוּ וְהִשְׁדָּהוּ (respect him but suspect him). Our regard and admiration for those pioneers of Jewish studies who literally created a field of intellectual endeavor *ex nihilo*, will forever be tempered by the knowledge that undercurrents of an ideological provenance were constantly flowing just below the surface of their literary and historical research.

<sup>81</sup> *Joshua Efron*, *Studies on the Hasmonean Period* (Leiden 1987) 197 (henceforth: *Efron*, *Studies*).

<sup>82</sup> *Idem*, Bar-Kokhva in the Light of the Palestinian and Babylonian Tradition; abstract of Hebrew article, in: *Aharon Oppenheimer* and *Uriel Rappaport* (eds.), *The Bar-Kokhva Revolt* (Jerusalem 1984) v-vii.

<sup>83</sup> *Efron*, *Studies* 145 n. 7.

Margarete Schlüter

## Vom Objekt zum Subjekt der Geschichte?

(Wie) verändert „Frauenforschung“ den Blick auf die jüdische Geschichte?<sup>1</sup>

„Man“ – ich fange ganz bewußt mit diesem inzwischen ziemlich kompromittierten Pronomen an! – sagt Frauen oft zwei Dinge nach: Sie beginnen mit einer Entschuldigung wegen mangelnder Kompetenz oder anderer Unzulänglichkeiten, und sie sind zu subjektiv und reden über eigene Erfahrungen, statt strenge sogenannte objektive Kriterien anzuwenden.

Ich gönne Ihnen die Genugtuung, hier ein leibhaftiges Klischee vor sich zu haben: Ich muß mich tatsächlich entschuldigen, dieses Thema vorgeschlagen zu haben, denn – wissenschaftlich gesehen – bin ich dafür überhaupt nicht kompetent. Und zwar schlicht aus dem Grund, weil ich nie „Frauenforschung“ betrieben habe – weder in dem Sinn „über Frauen forschen“ noch im Sinne einer feministischen Perspektive auf meine Forschungsgegenstände. Auch bin ich nur bedingt auf der Höhe der feministischen Theoriediskussion<sup>2</sup>. Warum also dieses Thema? Damit bin ich beim zweiten Punkt: dem Bekenntnisdrang. Ich habe selbst nie bei Frauen studiert, und Frauenthemata, geschweige denn Frauenperspektiven, kamen in meinem Studium nicht vor. Stattdessen nahm ich mehr oder weniger selbstverständlich und unbewußt die in Lehrveranstaltungen und Handbüchern vermittelte Sicht auf (und hin), Begriffe wie „die Juden“, „jüdisches Volk“, „Judentum“ oder „jüdische Geschichte“ umfaßten die Gesamtheit des jüdischen Volkes. Tun sie ja auch! Nur daß sich bei genauerem Hinsehen eben doch zeigte, daß Frauen in diesen Begriffen keineswegs immer „mitgemeint“ sind, wie es so schön heißt, son-

<sup>1</sup> Leicht erweiterte und um Anmerkungen ergänzte Fassung; die Vortragsform wurde im wesentlichen beibehalten. Ich danke Prof. Dr. Aharon Oppenheimer für seine Einladung zur Teilnahme an dem Kolloquium. „The Study of Jewish History in the First and Second Centuries CE. From Schürer to the Revised Schürer – A Century of Scholarship“.

<sup>2</sup> Eine Übersicht über die Entwicklung der *women* bzw. *gender studies* sowie eine Anthologie gegenwärtiger Positionen bietet z. B. *Hadumod Bußmann, Renate Hof* (Hrsg.), *Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften* (Kröners Taschenausgabe 492, Stuttgart 1995); im folgenden zitiert: *Bußmann, Hof, Genus*; siehe auch *Tal Ilan, Women's Studies and Jewish Studies – When and Where do They Meet?*, in: *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996) 162–173; *Lynn Davidman, Shelly Tenenbaum* (Eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies* (New Haven, London 1994).

dern daß meist „Männer die Geschichte machen“, nicht unbedingt im Sinne einzelner „großer“ Männer, aber doch in dem Sinn, daß sie insgesamt als die aktiv Handelnden, das Leben und die Geschichte Gestaltenden präsentiert und wahrgenommen werden, während das Vorkommen von Frauen marginal bleibt, am ausführlichsten noch als Objekte männlicher Gesetzgebung. Aber auch nach dem Gewährwerden, daß Frauen oft oder vielleicht sogar meist keineswegs mitgemeint sind und auch sonst kaum je wirklich in den Blick kommen – dies wird ja spätestens deutlich, wenn hier und da Frauen plötzlich extra genannt, gelegentlich Status und Funktionen von Frauen erwähnt werden oder ihnen „gar“ ein eigenes Kapitel gewidmet wird –, habe ich mich durchaus gegen das von Männern gelegentlich mit gewissem Unterton vorgebrachte Ansinnen verwahrt, wenn überhaupt, dann seien Frauen für „Frauenthemen“ zuständig. Ich erinnere mich noch sehr gut an meine zwiespältigen Gedanken, als mir vor etlichen Jahren ausgerechnet ein Mann das Buch von Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*<sup>3</sup> zur Rezension, die er offensichtlich selbst nicht übernehmen wollte, ans Herz legte, allerdings ebenso an einige spöttische Bemerkungen vor allem seitens männlicher Kollegen über den Titel des Buches. Auch heute noch bin ich der Auffassung, daß das „Thema Frauen“ kein Reservat für Frauen oder einige wenige Forscher/innen sein sollte, das in irgendeiner Nische, abseits vom mainstream, gepflegt wird. So unabdingbar selbstverständlich die Forschung durch Spezialisten ist – und zugegebenermaßen zeigt die Erfahrung, daß sie in diesem Bereich bisher erst durch die feministisch motivierte Frauenforschung entscheidend vorangetrieben worden ist –, erst wenn auch der Blick von Nicht-Spezialisten dafür geschärft wird, daß jüdische Geschichte in unserem Bewußtsein bisher höchst „männerlastig“ ist und entsprechend dargestellt wird, kann sich daran – vielleicht – etwas ändern. Aus diesem Grund also mache ich mich anheischig, als Nicht-Spezialistin der Frage nachzugehen, ob oder wie Frauenforschung den Blick auf die jüdische Geschichte verändert (hat). Dabei möchte ich nicht die unterschiedlichen Ansätze der seit den sechziger und verstärkt seit den siebziger Jahren erfolgten Frauenforschung Revue passieren lassen<sup>4</sup>, sondern fragen, ob und wie sich diese Forschung auf unser Verständnis jüdischer Geschichte auswirkt. Dies geschieht quasi auf zwei Ebenen: 1. Beeinflußt Frauenforschung die Lektüre bisheriger Geschichtsdarstellungen, d. h. hat sie unseren, den Blick von Nicht-Spezialisten, geschärft? 2. Hat Frauenforschung Auswirkungen auf heutige Geschichtsdarstellungen?

Natürlich ist ein solch umfassendes Thema weder in einem Vortrag noch in einem Aufsatz auszuloten. Daher sollte – wenn auch im Untertitel meines Beitrags ganz allgemein von der jüdischen Geschichte die Rede ist, doch klar sein, daß dies hier natürlich im Kontext des Kolloquium-Themas zur jüdischen Geschichte

<sup>3</sup> Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36, Chico, California 1982). Vgl. dazu meine Rezension in: Frankfurter Judaistische Beiträge 15 (1987) 163–167.

<sup>4</sup> Siehe den (bis ins 19. Jahrhundert zurückreichenden) Forschungsüberblick bei Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 44, Tübingen 1995) 2–21; im folgenden zitiert: Ilan, *Jewish Women*.

in der Antike<sup>5</sup> zu sehen ist. Konkret möchte ich mich daher dem „alten“ und dem „neuen“ (revised) Schürer zuwenden<sup>6</sup>.

Leider lag mir weder die *editio princeps* – 1874 noch unter dem Titel „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte“ erschienen – noch die zweite zwischen 1886 und 1890 erschienene Auflage vor, sondern nur ein Nachdruck der von Emil Schürer noch selbst überarbeiteten dritten bzw. vierten Auflage (erschienen: 1901–1909). Am Text selbst hat Schürer laut eigener Angabe Ergänzungen und Modifizierungen, jedoch keine grundlegenden Änderungen vorgenommen. Neues arbeitete er in Texterweiterungen und vor allem in die Anmerkungen ein. Immerhin hatten diese Zusätze allein im ersten Band einen Zuwachs von über hundert Seiten zur Folge. Zu einer grundsätzlich neuen Sichtweise oder Gewichtung gaben ihm die neuerschlossenen Quellenfunde und Forschungen jedoch offensichtlich keinen Anlaß. Und wie kaum anders zu erwarten, ist unter den zahlreichen von Schürer in seinen Vorworten erwähnten Themenbereichen, die erweitert wurden, nicht ein einziger, der eine Frau oder gar allgemein „die Frauen“ zum Gegenstand hat. Insofern ist es durchaus gerechtfertigt, diese letzte von Schürer selbst bearbeitete Auflage, die ja nun auch schon fast hundert (bzw. neunzig) Jahre alt ist, zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Beginnen wir mit dem Inhaltsverzeichnis: Der erste Band nennt – soll ich sagen „natürlich“? – weder in der Quellenübersicht noch in der „Politische(n) Geschichte Palästinas vom J. 175 vor Chr. bis 135 nach Chr.“ Frauen, selbstverständlich mit Ausnahme der einen „Paradefrau“ Alexandra, der Frau und Nachfolgerin Alexander Jannais. Die Inhaltsübersichten der Bände zwei und drei über „Die inneren Zustände“ sowie „Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur“ verzeichnen weder einzelne Frauen noch Frauen als Gruppe. Dagegen treten zahlreiche namentlich genannte Männer sowohl als Verfasser von uns heute als Quellen dienenden Werken als auch in der politischen Geschichte als Aufständische und Krieger, Staatsmänner, Könige und Verwalter bereits im Inhaltsverzeichnis in Erscheinung. Ganz anders verhält es sich bei dem „Die inneren Zustände“ behandelnden Teil: Hier werden scheinbar neutral, d. h. nicht geschlechtsspezifisch, das gesamte Volk und seine Institutionen in den Blick genommen, etwa wenn die Rede ist von „Mischung der Bevölkerung“, „Stellung des Judentums zum Heidentum“, „Verfassung“, „Schule und Synagoge“, „Leben unter dem Gesetz“, „Die messianische Hoffnung“. Bei näherem Hinsehen zeigt sich freilich auch bei den „inneren Zuständen“ die männliche Dominanz: Genannt werden die Priesterschaft und die Hohenpriester, die Schriftgelehrten, die Pharisäer, Sadduzäer und Essener – niemand wird wohl ernstlich behaupten können, hier seien die Frauen immer „mitgemeint“. Eher wäre dies in dem Teil über „Das Judentum in der Zerstreuung“ anzunehmen, wo die Inhaltsübersicht dessen „Ausbreitung“, „Gemeinde-Verfassung“, „Bürgerliche Gleichberechtigung“, „Religiöses Leben“ und „Die Proselyten“ thematisiert. Der weitaus umfangreichste Teil des dritten

<sup>5</sup> Siehe oben Anm. 1.

<sup>6</sup> Zu den bibliographischen Angaben siehe weiter unten.

Bandes (528 von 716 Seiten) behandelt „die jüdische Literatur“, die – von wenigen Ausnahmen wie dem „Buch Judith“, den „Zusätze(n) zu Esther“ oder den „Sibyllen“ – überwiegend schon im Titel mit einem männlichen Namen verbunden ist, sei es als Autor, sei es als Bezeichnung des Hauptthemas der jeweiligen Schrift.

Natürlich überrascht dieser eher banale Befund keineswegs, ebenso wenig wie die Tatsache, daß nicht nur die antiken, sondern auch die modernen Autoren, auf deren Forschungen Schürers Darstellung basiert, männlichen Geschlechts sind. Zwar gibt Schürer bei seinen umfangreichen Literaturangaben mit wenigen Ausnahmen den Vornamen der Autoren nicht an, trotzdem werden wir kaum fehlgehen in der Annahme – und sie wird auch bestätigt durch eine kursorische Durchsicht der vielfach bekannten Namen –, daß es sich wohl ausschließlich um von männlichen Autoren verfaßte Literatur handelt. Das ist zeitbedingt und daher auch nicht anders zu erwarten. Immerhin war es noch die Zeit, da nur eine vergleichsweise verschwindend geringe Anzahl von Frauen wissenschaftlich tätig war und vor allem, da „man“ ihnen auch die Befähigung dazu weitgehend absprach. So tadelte etwa Heinrich Graetz im nur wenige Jahre vor der 1. Auflage des „Schürer“ erschienenen 11. Bandes seiner *Geschichte des jüdischen Volkes* nicht nur die Unzulänglichkeit der von der Amerikanerin Hannah Adams verfaßten *The History of the Jews from the Destruction of Jerusalem to the Present Time* (London 1818), sondern hob die Kritik gleich ins Grundsätzliche: „Es war von einer Frau nicht zu erwarten, daß sie sich in die Urquellen der jüdischen Geschichte vertiefen, daraus die Wahrheit schöpfen und sie vom Scheine unterscheiden sollte.“<sup>7</sup>

Wollten wir mit gleicher Münze heimzahlen, könnten wir formulieren: Es war von einem Mann (wie Schürer) nicht zu erwarten, daß er – obwohl er sein Werk „Geschichte des jüdischen Volkes“ nannte, und obwohl er betonte, daß die „Beschaffenheit der Quellen“ es unmöglich macht, „die innere Entwicklung dieses Zeitraums zu verfolgen“, wenn auch „namentlich nicht für die einzelnen Institutionen“<sup>8</sup> – auch nur einen einzigen Gedanken auf die „Beschaffenheit der Quellen“ in bezug auf jüdische Frauen, statistisch gesehen immerhin etwa die Hälfte<sup>9</sup> des jüdischen Volkes, „verschwendete“! Aber Polemik führt auch hier nicht weiter.

Prüfen wir stattdessen, ob und gegebenenfalls wie sich diese „Hälfte des Volkes“ im Register – dem in einem als Handbuch konzipierten Werk besonders wichtigen Wegweiser – manifestiert. Trotz nicht sonderlich hoher Erwartungen war ich doch verblüfft, unter dem Stichwort „Frauen“ nur die folgenden Einträge zu finden: „Verleihung des Titels Archisynagoge an eine Frau II, 512; *mater syn-*

<sup>7</sup> Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 11 (Leipzig 1870) 452. Vgl. den völlig anderen Ton hundert Jahre später: Joseph L. Blau, Adams, Hannah, in: *Encyclopaedia Judaica* 2 (1973) 249.

<sup>8</sup> Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. 1 (Hildesheim, New York 1970; Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1901) 3; im folgenden zitiert: *Schürer*, *Geschichte*.

<sup>9</sup> Siehe dazu die Überlegungen von Tal Ilan, *Jewish Women* 46 f.

*agogae* III, 88 f.; *presbytéra*<sup>10</sup> III, 89. Überhaupt Verleihung von Titeln an Frauen III, 95 f.; Plätze der Frauen in Synagogen II, 521, 527“. Das ist alles. (Nebenbei gesagt, das Stichwort „Männer“ kommt überhaupt nicht vor – was ich, ehrlich gesagt, auch nicht erwartet habe.) So bemerkenswert an sich die Verleihung dieser Titel an Frauen ist – ich werde darauf zurückkommen –, so ist doch trotz fehlender und einseitiger Quellen kaum vorstellbar, daß diese beiden Themen die einzigen sein sollten, in denen Frauen in einem dreibändigen, zusammen immerhin 2180 Seiten umfassenden Werk eine Rolle spielen. Und natürlich ist es auch nicht so. Prüfen wir das Register genauer, so zeigt sich, daß eine (relative) Vielzahl von Frauen unterschiedlichster Art verzeichnet ist. Allerdings, lassen wir die aufgelisteten Göttinnen und deren Kulte oder Münzbilder<sup>11</sup> (wie etwa Aphrodite, Astarte, Andromeda, Artemis, Athene, Hera, Isis, Cybele, Roma, Tyche und andere), die legendarischen oder literarischen Figuren wie Aseneth und Noria, Judith und Susanna sowie die weissagenden Frauen und ihre sibyllinischen Orakel beiseite, und sehen wir ab von den zahlreichen Einträgen, in denen Frauen ausschließlich oder primär in ihrem Bezug zu Männern als deren Mutter, Schwester, Geliebte, Gattin, Witwe, Tochter, Schwiegertochter oder Enkelin definiert sind, so reduziert sich die Anzahl aussagefähiger Einträge ganz erheblich. Aber auch diejenigen dieser jüdischen und nichtjüdischen Frauen der Oberschicht, von denen wir mehr erfahren als nur ihr Personenstandsverhältnis zu den männlichen Handlungsträgern, werden meist entweder als Spielball der Heirats- und Herrschaftspolitik der Inhaber von oder Aspiranten auf ein Herrschaftsamt (meist Königtum oder Hohepriesteramt) dargestellt oder in ihren Bestrebungen und/oder Ränken zugunsten ihrer Söhne geschildert. Selbst die wenigen Ausnahmefrauen, bei denen – bis zu einem gewissen Grad – ein eigenes Profil erkennbar wird, wie z. B. die jüdische Königin Alexandra oder die ägyptische Königin Kleopatra, erhalten dieses Profil zu einem nicht unbeträchtlichen Teil weniger als eigenständig Handelnde als vielmehr in ihrer Abhängigkeit von oder ihrer Beziehung zu einflußreichen bzw. entscheidenden Männerkreisen. Des öfteren werden sie vor allem als Intrigantinnen oder auch eine Art *femme fatale* wahrgenommen. Von Kleopatra etwa heißt es: „Antonius war mittlerweile immer mehr der Sklave von Kleopatra's Launen geworden“ (I, 316). Die Ränke Alexandras, der Schwiegermutter Herodes „des Großen“, die nach der Hinrichtung ihrer Tochter Mariamne darauf sann, „für den Fall seines (sc. Herodes') Todes sich die Herrschaft zu sichern“, werden wie folgt kommentiert: „... und Alexandra – die es schon längst mehr als Andere verdient hätte – ward nun ebenfalls hingerichtet“ (I, 386). Das – explizit übrigens nicht als ein solches bezeichnete – Inzestverhältnis zwischen dem Geschwisterpaar Agrippas II und Berenike, von der – neben (ausgerechnet!)

<sup>10</sup> Im Register in griechischen Buchstaben.

<sup>11</sup> Gelegentlich werden auch Münzbilder römischer Frauen erwähnt, so der Julia (*Schürer*, Geschichte I, 484 Anm. 133) oder auch der Agrippina, deren hierin sich ausdrückende „Machtstellung“ hervorgehoben wird, freilich nicht ohne zugleich ihren „unheilvollen Einfluss“ auf ihren Gemahl Claudius anzuprangern (ibid. I, 572 Anm. 19).



einem „Nasiräatsgelübde“ (I, 592)<sup>12</sup> vor allem ihre Heiraten und Liebschaften mitteilenswert scheinen, wird primär letzterer zur Last gelegt: Zwar heißt es, von Agrippas Privatleben sei „nicht eben Günstiges zu berichten“, entscheidend ist aber: „Seine Schwester Berenike, welche seit dem Tode des Herodes von Chalkis... Wittwe war... lebte seitdem im Hause des Bruders und hatte den schwachen Mann bald so mit ihren Netzen umstrickt, dass man ihr – der Mutter zweier Kinder! – das Schlimmste nachsagte.“ (I, 589)

Was erfahren wir sonst noch über – speziell jüdische – Frauen? Daß Frauen im Kontext von Ehe- und Scheidungsrecht nicht ausgespart werden (können), versteht sich von selbst. Aber selbst hier wird dies in erster Linie vom Mann her gesehen; so befaßt sich auch der – wenn ich es recht sehe – längste zusammenhängende Passus mit den Verboten für bestimmte Männer, den Priestern, bestimmte Frauen zu heiraten, und zwar um „die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten“<sup>13</sup>. Konsequenterweise finden sich diese vergleichsweise detaillierten Ausführungen im Kapitel „Die Priesterschaft als geschlossener Stand“ und nicht etwa im Kapitel „Ehe und Familie“ – ein Kapitel, das es gar nicht gibt. Ansonsten werden – neben etlichen Männernamen – auch vereinzelt inschriftlich belegte Frauen als Zeugnis für die Ausbreitung der jüdischen Bevölkerung in der Diaspora herangezogen, so eine Debora aus Antiochia in Pisidien, Esther in Galatien, Mibtachja in Elephantine, Philothera in Athribis, Rufina in Smyrna. Fast alle Diasporagemeinden hatten einen „Anhang von Proselyten“, wie Schürer sich ausdrückt, wobei es sich oft – so z. B. in Rom und Damaskus – mehrheitlich um Proselytinnen handelt: „Daß auch in Rom die jüdische Propaganda nicht ohne Erfolg war, wissen wir aus den Spottreden eines Horaz und Juvenal. Am meisten erwiesen sich auch hier, wie bei jeder religiösen Bewegung, die Frauenherzen empfänglich. In Damaskus war fast der ganze weibliche Teil der Einwohnerschaft dem Judentum zugetan. Und nicht selten waren es gerade vornehme Frauen, welche diesem Zuge folgten.“ (III, 168) Aus dem nicht zwischen weiblichen und männlichen Proselyten unterscheidenden Registerstichwort „Proselyten“ erhalten wir allerdings keinerlei Hinweis auf dieses immerhin bemerkenswerte „Detail“. Dies führt zu der Frage, ob und gegebenenfalls was wir in dem fast vierzig Seiten langen Kapitel über „Die Proselyten“ sonst noch über Proselytinnen erfahren, ohne daß uns das Register darauf aufmerksam machte. Vergleichsweise ausführlich wird die Königinmutter Helena aus Adiabene erwähnt, die mit ihrer Familie zum Judentum übertrat: Sie wallfahrte nach Jerusalem, ließ während einer Hungersnot Lebensmittel an das Volk verteilen, soll viele Jahre Nasiräerin gewesen sein und wurde in Jerusalem in einem prächtigen, von ihr selbst erbauten Grabmal beigesetzt. (III, 170) Bezüglich der Aufnahme „wirklicher Proselyten“ ins Judentum seien Beschneidung, Tauchbad

<sup>12</sup> Vgl. Schürer, Geschichte I, 591; „Ja die ebenso lüderliche als bigotte Berenike finden wir sogar einmal als Nasiräerin in Jerusalem.“

<sup>13</sup> Schürer, Geschichte II, 280 ff. – Im Kapitel „Religiöses Leben“ (in der „Zerstreuung“) kommen Frauen – wenn ich es recht sehe – nur einmal in den Blick, wenn es nämlich von den ägyptischen Juden heißt, „ihre Priester ließen, wenn sie heirateten, stets den Stammbaum ihrer Frauen in Jerusalem prüfen“ (III, 148).

und – zur Zeit des Tempels – ein Opfer erforderlich, schreibt Schürer, und weiter: „Bei Frauen kamen nur die beiden letzteren in Betracht.“ (III, 181) Des weiteren kommen die Annahme eines jüdischen Namens bei (männlichen und) weiblichen Proselyten zur Sprache und schließlich die spezifische, nur für Proselytinnen geltende Gesetzgebung (durchaus nicht nur Ehegesetze betreffend). Spätestens hier wird deutlich, daß die pauschalisierende Bezeichnung „die Proselyten“ zumindest irreführend ist: Zu unterscheiden ist zwischen Bestimmungen, die beide Geschlechter betreffen, und solchen, die ausschließlich für eines der beiden Geschlechter gelten.

Ähnliches gilt – *mutatis mutandis* – auch für andere Bereiche wie etwa die Erlaubnis seitens R. Yoḥanans, Mädchen die griechische Sprache zu lehren<sup>14</sup>. Im Register wird darauf nicht verwiesen, wohl aber auf ein Stichwort „Studium des Griechischen zur Zeit des Quietus-Krieges von den Rabbinen verboten“, II, 88<sup>15</sup> – an der angegebenen Stelle ist dann von einem Verbot die Rede, „daß jemand seinen Sohn im Griechischen unterrichte“! Desgleichen verzeichnet das Stichwort „Sklaverei“ *expressis verbis* keine Sklavinnen<sup>16</sup>, der Text dagegen sehr wohl, so z. B. die jüdische Sklavin der Kaiserin Livia in Rom namens Akme oder drei jüdische freigelassene Sklavinnen in Griechenland. Haben wir uns aber damit abgefunden, daß das Stichwort „Sklaverei“ oder konkret „Jüdische Sklaven in Griechenland“ eben auch „weibliche Sklaven“ einschließt, so zeigt das Stichwort „Verleihung des Bürgerrechts“ (an freigelassene Sklaven), daß hier weibliche Freigelassene kaum „mitgemeint“ sind<sup>17</sup>, wie denn auch der gesamte Kontext, in dem vom Bürgerrecht der Juden bzw. ihrer „Bürgerliche(n) Gleichberechtigung“ die Rede ist, offenbar ausschließlich männliche Juden meint. Dies wird zwar nicht ausdrücklich thematisiert, aber zweifellos stillschweigend vorausgesetzt.

Bei der Darstellung des Schulwesens ist mehrfach von „Kindern“ die Rede, so daß unbefangene Leser/innen zunächst vermuten könnten, hier ginge es stets um Kinder beiderlei Geschlechts. Doch im folgenden ist dann von den „Knaben“ und der „Mannbarkeit“, die „zur vollen Gesetzesbeobachtung verpflichtet“, die Rede – und was die Mädchen angeht, findet sich in den Anmerkungen! Besonders erhellend, was uns natürlich allen bekannt ist: „Das Gleiche gilt auch vom Mädchen, nur mit dem Unterschied, daß die Frauen weder an allen Rechten, noch an allen gesetzlichen Pflichten der Männer Teil nahmen.“<sup>18</sup>

Auch unter dem Stichwort „Synagoge“ findet sich kein Hinweis auf Frauen; mit nur wenig Scharfsinn lassen sich jedoch unter dem Eintrag „Sitzordnung“ sol-

<sup>14</sup> Vgl. Schürer, Geschichte II, 85 Anm. 243.

<sup>15</sup> Vgl. *ibid.* III, Register S. 55.

<sup>16</sup> Mehrere namentlich bekannte Sklavinnen nennt das Register unter ihrem Namen; dies gibt ihnen zwar ihre Würde, macht aber ihr Auffinden eher vom Zufall abhängig. Dagegen haben namentlich aufgelistete steuerpflichtige Frauen und Mädchen (vgl. Schürer, Geschichte II, 46 f.) keinen Eintrag unter ihrem Namen.

<sup>17</sup> Wenn es beispielsweise (Schürer, Geschichte III, 128 Anm. 22) heißt „Bei der eigentlichen und formellen Freilassung erhielt der Freigelassene das römische Bürgerrecht“, drängt sich geradezu die Frage auf, ob denn in Rom Sklavinnen niemals freigelassen wurden.

<sup>18</sup> Schürer, Geschichte II, 496 Anm. 39; vgl. auch die Anm. 36–38 daselbst.

che vermuten. Und tatsächlich wird an (mindestens) zwei Stellen das getrennte Sitzen von Frauen und Männern in den Synagogen ohne jegliche konkrete Quellenbasis nur vermutet: „Die Trennung der Geschlechter ist wohl als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn sie auch zufällig in keiner der älteren Quellen ausdrücklich erwähnt wird. ... Auch im Talmud wird eine besondere Abteilung für Frauen nicht erwähnt ... Um so interessanter ist es, daß in einigen der alten Synagogenruinen in Galiläa sich Spuren von Emporen gefunden haben ... Man darf vermuten, daß diese Emporen für Frauen bestimmt waren.“<sup>19</sup> Aber auch sonst kommen Frauen mehrfach im Kontext „Synagoge“ vor. So wird z. B. eine Frau von Phokea aufgrund ihrer Stiftung einer Synagoge mit dem Recht geehrt, „in der Synagoge vorne ... zu sitzen“<sup>20</sup>. Allerdings bringt ein solcher Inschriftentext Schürer nicht dazu, seine „Vermutung“ hinsichtlich des „selbstverständlich“ vorauszusetzenden Getrenntsitzens der Frauen auf Emporen auch nur zu hinterfragen.

Ähnlich aufschlußreich ist die Argumentationsweise hinsichtlich der Beurteilung der bei Frauen vorkommenden Titel. Es handelt sich – wie schon erwähnt – um die Titel *archisynagogos*, *mater synagogae* und *presbyteria*. Während Schürer bei der Charakterisierung des Titels *presbyteros* ziemlich vage bleibt (und die Verleihung an Frauen zunächst nur in einer Fußnote erwähnt<sup>21</sup>), bezeichnet der dem hebräischen ראש הכנסה entsprechende Titel „Archisynagog“ seiner Meinung nach den „Leiter der gottesdienstlichen Gemeindeversammlung“<sup>22</sup>. Allerdings, sobald die Bezeichnung nicht auf Männer beschränkt bleibt, sondern auch für Frauen (und Kinder) nachweisbar ist, reduziert sich ihre Bedeutung auf einen „bloßen Titel“: „In späterer Zeit scheint der Titel *archisynagogos* auch als bloßer Titel sogar an unmündige Kinder und an Frauen verliehen worden zu sein.“<sup>23</sup> Andererseits erfährt der Titel *pater synagogae* allein aufgrund des Vorkommens seines Pendant *mater synagogae* die Einschätzung, „daß damit nicht ein eigentliches Gemeindeamt bezeichnet wird“<sup>24</sup> – dies, obwohl die Bezeichnung als „*pater* ...“ in anderen Kontexten durchaus als Beleg für ein solches aufgefaßt wird<sup>25</sup>! Und obwohl Schürer selbst auf ein „Analogon zu griechischen und römischen Gewohnheiten“ hinweist und Beispiele dafür nennt, daß Frauen Titel und Ämter erhielten und daß „sich Frauen als wirkliche Beamte von Vereinen“ finden und er selbst mutmaßt, daß die Titel „bei den Juden für Frauen“ sicherlich auf diese Vorbilder zurückzuführen seien, letztlich bleibt er dabei, daß es sich hier um „die Verleihung von (bloßen) Titeln und Ehrenämtern“ handelt<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> Schürer, Geschichte II, 527 Anm. 94; vgl. ibid. 521 Anm. 65.

<sup>20</sup> Ibid. III, 92; zu einer weiteren – offenbar nichtjüdischen – Synagogenstifterin siehe ibid. 20f.

<sup>21</sup> Ibid. 90 Anm. 54; siehe aber ibid. 95f.

<sup>22</sup> Ibid. II, 511.

<sup>23</sup> Ibid. 512, der griechische Titel dort in griechischen Buchstaben; s.a. ibid. III, 88.

<sup>24</sup> Ibid. III, 89.

<sup>25</sup> Ibid. Anm. 49.

<sup>26</sup> Vgl. zum Ganzen ibid. 95f.

Ich denke, wir können hier die teils systematische – was die Registereinträge betrifft –, teils kursorische Durchsicht des „alten Schürer“ beenden, auch wenn nicht alle Erwähnungen von Frauen zur Sprache gekommen sind. Zweifellos sind Aussagen über Frauen häufiger, als das Register vermuten läßt, dennoch bleibt das, was wir über den weiblichen Teil des jüdischen Volkes erfahren, eher dürftig und punktuell: Zum einen gehörten die meisten der erwähnten und erst recht der namentlich genannten Frauen sogenannten höheren Schichten (Herrscherhäusern, „Geldadel“ oder sonstwie gesellschaftlich gehobener Position) an, zum anderen erfahren wir ansonsten – etwas überspitzt gesagt – vorrangig, wozu Frauen oder bestimmte Gruppen von Frauen nicht tauglich bzw. wovon sie ausgenommen (oder „befreit“) sind. Es führt eben ein geradliniger Gedanke von den „väterlichen Gesetzen“ bei Josephus zur „väterlichen Religion“ bei Schürer<sup>27</sup>.

Nun ist klar, daß all dies zu einem Großteil quellenbedingt ist – aber das ist es ja gerade: Die präsentierte Sicht auf die Geschichte bleibt entweder weitgehend der Themenauswahl und Sicht der Quellen verhaftet, und zwar meist, ohne es auch nur zu merken oder jedenfalls zu thematisieren, oder die Quellen werden von vornherein so interpretiert, daß sie das auch durch einseitige Quellen produzierte vorgefaßte Bild vom Judentum bzw. hier konkret „der“ jüdischen Frau im wesentlichen reproduzieren und bestätigen, keinesfalls aber ernstlich in Zweifel zu ziehen oder zu differenzieren vermögen.

Wie sieht dies nun rund hundert Jahre später im neuen „revised Schürer“ aus? Erschienen zwischen 1973 und 1987, haben die Vorbereitungen und Planungen selbst mehrere Stadien und „Revisionen“ durchlaufen: War Mitte der sechziger Jahre – zu einem Zeitpunkt also, als allerorten die sogenannte neue Frauenbewegung und, (teilweise) in ihrem Gefolge, die sich zunehmend zu Wort meldende Frauenforschung jahrhundertlang festgezurrt Frauenbilder aufzubrechen begannen – war damals zunächst noch an eine bloße Übersetzung der letzten deutschen Auflage gedacht (also der meinen bisherigen Ausführungen zugrundegelegten), so wurde schon bald (?) beschlossen, „to follow a new policy which would entail the insertion of changes at the actual points where they were needed“, um schließlich das Ergebnis einer detaillierten Überarbeitung des gesamten Manuskripts vorzulegen<sup>28</sup>.

War der „Original-Schürer“ noch von einem einzelnen Gelehrten verfaßt worden, so wirkte an der *Revised Edition* ein ganzer Stab Gelehrter mit, darunter mehrere Frauen – das oben zitierte Graetzsche Verdikt hatte offensichtlich endgültig ausgedient! Nun ist von einer Bearbeitung, die erklärtermaßen die Grundstruktur des Werks übernimmt und auch nicht beabsichtigt, auf Kosten Schürers „to lay undue emphasis on the views of the editors themselves“<sup>29</sup>, eine völlig neue Sicht und Herangehensweise per se nicht zu erwarten. Allerdings versprechen uns

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.* 107 Anm. 31 sowie 139.

<sup>28</sup> *Emil Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version, Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar, Vol. I (Edinburgh 1973) V*; im folgenden zitiert: *Schürer, History*.

<sup>29</sup> *Ibid.* VII.

die Herausgeber „a full and integrated revision of the entire subject-matter“<sup>30</sup>. Und daß die Herausgeber da, wo es ihnen nötig scheint, Schürers bisweilen nicht nur verständnislose, sondern theologisch-antijüdische Sichtweisen und Wertungen eliminieren und zurechtrücken, zeigt sehr eindrücklich z.B. die Überarbeitung des Kapitels „Das Leben unter dem Gesetz“ unter dem neuen Titel „Life and Law“. Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Eine wirkliche Revision des „subject-matter women“ hat nicht stattgefunden<sup>31</sup>, weder eine Reflexion über die (mangelnden oder die Beschaffenheit der) Quellen und die (möglichen) Gründe hierfür, noch eine Reflexion darüber, daß das historische Gedächtnis vor allem das bewahrt und gewertet hat, was Männern wichtig war und ist (und das dann eben auch die Anlage eines Werkes wie des in Rede stehenden bestimmt), oft mit dem expliziten, öfter noch mit dem gedankenlosen Anspruch, darin das Volk in seiner Gesamtheit zu repräsentieren.

Fragen wir also bescheidener: Inwiefern unterscheidet sich der „neue“ vom „alten Schürer“ in bezug auf Vorkommen und Darstellung von Frauen, und welche Spuren – wenn überhaupt – hat Frauenforschung im „neuen Schürer“ hinterlassen? Ich möchte dies allerdings etwas raffen. Werfen wir zunächst wieder einen Blick ins Register: Ich weiß nicht, ob es daran liegt, daß eine Frau das Register erstellt hat, Tatsache ist aber, daß hier das Stichwort „Women“ – im Gegensatz zum „alten Schürer“ – eine Fülle von Themenbereichen auflistet, die immerhin bereits auf den ersten Blick eine erhebliche Spannbreite erkennen lassen, in der sich das Leben von Frauen abspielte bzw. bestimmten Regelungen unterworfen war.

Selbstverständlich ist das neue Register dem alten im wesentlichen vergleichbar, auch wenn manche Stichworte entfallen oder neu hinzugekommen sind. Zu letzteren gehören z.B. „Judaean desert“, „Qumran Community“ (kein Eintrag zu Frauen, wohl aber zu den – unvermeidlichen – „marriage laws“) und „Babata, archive of“. Dieses 1961 im Naḥal Ḥever entdeckte Archiv war zum damaligen Zeitpunkt noch größtenteils unpubliziert, die Aussagen im Text hierzu sind entsprechend mager: Außer daß sie „the daughter of Simeon“ (II, 25) war, erfahren wir über die Namengeberin Babata nichts, obwohl über sie auch damals bereits mehr und vielleicht wichtigeres bekannt war.

Insgesamt ist das neue Register detaillierter und auch differenzierter. So findet sich beispielsweise beim Stichwort „Education“ unter dem Eintrag „formal instruction of children“ in Klammern der Zusatz „boys“, beim Stichwort „Children“ wird speziell verwiesen auf „education of boys“ und „boys alone observe certain commandments“ – sicherlich deutliche Zeichen für eine Sensibilisierung. Im Text selbst allerdings findet sich die gleiche Mixtur children/boys wie im „alten Schürer“. Ähnlich verhält es sich auch bei anderen Stichwörtern: Unter „Priests“ werden wir – neben den obligatorischen „special marriage laws“ – verwiesen auf „wives and daughters of (priests), permitted to eat offerings“, unter

<sup>30</sup> Ibid. Schutzumschlag.

<sup>31</sup> Soweit ich sehe, hat keine der meist sehr positiven Rezensionen dies bemängelt oder auch nur angemerkt.

„Proselytes“ auf „particular laws regarding female proselytes“ und solche „forbidden in marriage to priests“, unter „Slaves“ auf „laws about captured women“, unter „Synagogue“ auf „segregation of sexes“. Die Beispiele ließen sich noch vermehren. Es handelt sich dabei im wesentlichen um eine Aufnahme von Sachverhalten, die auch im „alten Schürer“ zwar im Text, nicht aber im Register vorkamen. Im Text selbst hat sich im Hinblick auf Darstellung und Einbeziehung von Frauen meist kaum etwas geändert. Etliche der Wertungen sind praktisch (wörtlich) übernommen, so z. B. hinsichtlich der oben erwähnten Beziehung des Geschwisterpaares Agrippa II und Berenike (I, 474) oder auch wenn es in bezug auf die Schwiegermutter Herodes „des Großen“ angesichts ihrer Hinrichtung heißt: „who had deserved it far more than the others“ (I, 303). Dies scheint um so aufschlußreicher, wenn andererseits gewisse Akzente durchaus anders gesetzt werden. Zwei Beispiele: Im „alten Schürer“ wird das Verruchte der Handlungsweise der Berenike noch dadurch unterstrichen, daß der Hinweis auf ihre Mutterschaft mit einem Ausrufezeichen versehen ist („Berenike... hatte den schwachen Mann bald so mit ihren Netzen umstrickt, dass man ihr – der Mutter zweier Kinder! – das Schlimmste nachsagte.“<sup>32</sup>), während der Wegfall des Ausrufezeichens im „neuen Schürer“ der Aussage ein wenig von ihrer Entrüstung zu nehmen scheint („Berenice... soon had that weak man so much in her power that – the mother of two children – she was credited with the worst reputation.“<sup>33</sup>). Das andere Beispiel bezieht sich auf das Verbot für Priester, bestimmte Frauen zu heiraten, um – wie es im „alten Schürer“ heißt – „die Reinheit des priesterlichen Blutes zu erhalten“<sup>34</sup>. Dieser Ausdruck, der uns heute – nach der *Shoah* – das Blut in den Adern gefrieren läßt, ist im „neuen Schürer“ ersetzt durch „To preserve the purity and dignity of the priesthood“<sup>35</sup>. Diese beiden Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, zeigen sehr deutlich, daß wirklich jeder Satz einer Revision unterzogen worden ist. Dementsprechend signifikant ist somit nicht nur jede Änderung, sondern ebenso jede Beibehaltung<sup>36</sup>.

Wenden wir uns abschließend beispielhaft zwei Themen zu, bei denen die Forschung seit Schürers Zeiten zu dezidiert neuen Ergebnissen gekommen ist oder

<sup>32</sup> *Schürer*, Geschichte I, 589.

<sup>33</sup> *Schürer*, History I, 474.

<sup>34</sup> *Schürer*, Geschichte II, 280.

<sup>35</sup> *Schürer*, History II, 240.

<sup>36</sup> Selbst wenn – wie ein Kolloquiumsteilnehmer anmerkte – das Ausrufezeichen in dem zitierten englischen Satz aus Sprachgründen entfallen sein sollte und somit keine Minderung der Entrüstung signalisiert, so bleibt meine Hauptaussage davon doch unberührt: daß der Satz zwar eine bewußte Revision erfuhr, diese aber nicht zur Hinterfragung der einseitigen Schuldzuweisung an die Frau führte. Gravierender scheint mir der Hinweis (oder eher Rückzug) auf die Quellen: Die Darstellung basiere auf der Wertung der Quellen – eben, und zwar so, als gäbe es keine Quellenkritik! – Siehe dazu jetzt *Tal Ilan*, Josephus and Nicolaus on Women, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Bd. I Judentum, hrsg. von *Peter Schäfer* (Tübingen 1996) 221–262 sowie *Amy-Jill Levine* (Ed.), „Women Like This“: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World (Atlanta 1991).

zumindest die alten in Frage gestellt hat. Das eine betrifft die sogenannten Frauenemporen bzw. die postulierte getrennte Sitzordnung für Frauen und Männer in Synagogen, das andere die an Frauen verliehenen Titel.

Ganz wie im „alten Schürer“ heißt es auch im „neuen“ zunächst „Men and women were presumably segregated“, um dann noch deutlicher zu werden: „The segregation of the sexes must be taken for granted even though it is not mentioned in any of the older sources ... Yet galleries supposedly intended for women have been found in some of the ancient synagogues in Galilee.“<sup>37</sup> Der einzige Unterschied zum „alten Schürer“ ist, daß für die Emporen-Vermutung nunmehr auf die Werke von Krauss, *Synagogale Altertümer*, Sukenik, *Ancient Synagogues* und Goodenough, *Jewish Symbols* verwiesen wird. Dagegen wird der bereits in den sechziger Jahren erschienene Aufsatz von Shmuel Safrai, *Was There a Women's Gallery in the Synagogue of Antiquity?*<sup>38</sup>, in dem er zwar die Existenz von Emporen für gegeben hält, deren Bestimmung für Frauen aber klar verneint, mit keiner Silbe erwähnt. Das oben erwähnte Buch von Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, in dem sie sich ausführlich mit diesem Thema befaßte, war zum Zeitpunkt des Erscheinens des zweiten Bandes des „revised Schürer“, 1979, noch nicht erschienen.

In diesem Buch untersuchte Brooten insbesondere die verschiedenen inschriftlich belegten Titel, mit denen Frauen in diesen Inschriften bezeichnet sind. Eines ihrer Hauptanliegen war, verkrustete Denkstrukturen der bisherigen Forschung, die Titel bei Männern ganz selbstverständlich als Ausdruck der ausgeübten Funktion auffaßt, sie bei Frauen dagegen von vornherein als bloße Ehrentitel interpretiert, bloßzulegen und die methodisch fragwürdige Art ungleicher Interpretation gleicher Phänomene, die auf der unbesesehenen Übertragung der seit Jahrhunderten herrschenden orthodoxen Auffassung von der Stellung der jüdischen Frau auf eine frühe, an entsprechenden Quellen arme Zeit basiert, zu hinterfragen.

Da – wie gesagt – Brootens Buch 1979 noch nicht erschienen war, ist es nicht verwunderlich, daß die Aussagen zum *archisynágonos* im zweiten Band des „neuen Schürer“ wiederum fast wörtlich mit denen im „alten Schürer“ übereinstimmen, d. h. auch hier wird der Titel als „just ... a title“ (II, 435) aufgefaßt, sobald er in Verbindung mit Frauen (und Kindern) vorkommt. Im dritten Band (1987) wird dies dann jedoch unter Hinweis auf das inzwischen erschienene Buch von Brooten (1982) durch ein in Klammern eingefügtes Wort „perhaps“ etwas eingeschränkt. Zwar werden ihre Argumentation und methodologischen Überlegungen nicht aufgenommen, aber immerhin wird vermerkt, „that this presupposition is challenged by B. Brooten“ (III, 101). Konsequenterweise heißt es jetzt auch im Kontext der Funktion von Frauen im griechisch-römischen Bereich „as actual officials of associations“ – eine Formulierung, die mit derjenigen des „alten Schürer“ völlig übereinstimmt<sup>39</sup> – unter Hinweis auf Brootens detaillierte Untersuchung:

<sup>37</sup> *Schürer*, History II, 447 mit Anm. 98 (Ende).

<sup>38</sup> Hebr.; in: *Tarbiz* 33 (1963/64) 329–338.

<sup>39</sup> Dazu siehe weiter oben in diesem Text.

„These parallels are certainly relevant to use of titles *archisynagogos*... ,*presbytera* and *archisynagogissa*’... ,*presbeteresa*... and *mater synagogae*... among Jews.“<sup>40</sup> Dies wiederum hindert freilich dennoch nicht die (Schürers Auffassung kaum modifizierende) Vermutung, daß der Titel *pater synagogae* wegen (!) des Vorkommens von *mater synagogae* wohl nur ein Ehrenamt oder einen Ehrentitel bezeichne (III, 101). Wir sehen, es bleibt ein mühsames Geschäft!

Es ist also eher dürftig, was an Änderungen oder Neubewertungen in die Überarbeitung des „alten Schürer“ Eingang gefunden hat. Eine neue Sicht auf die jüdische Geschichte hat sich hier sicherlich nicht Bahn gebrochen. Erste bescheidenste Ansätze finden sich am ehesten in den Registereinträgen. Muß also die – zugegebenermaßen plakative – Frage „Vom Objekt zum Subjekt der Geschichte?“ eindeutig verneint werden? Denn – da sollten wir uns nichts vormachen – eine ähnliche Untersuchung anhand anderer Handbücher würde ein mehr oder weniger vergleichbares Ergebnis zeitigen, wenn auch sicherlich mit graduellen Unterschieden. Werfen wir z. B. einen kurzen Blick in das Mitte der siebziger Jahre, also etwa zeitgleich mit den beiden ersten Bänden des „revised Schürer“, erschienene zweibändige Sammelwerk *The Jewish People in the First Century*<sup>41</sup>. Hier findet sich ebenfalls weder in der „General Introduction“ noch sonstwo eine Reflexion über die Quellenlage hinsichtlich der Frauen; das Register ist – im Hinblick auf unsere Fragestellung – äußerst dürftig. Zwar gibt es ein Kapitel „Home and Family“, in dem Frauen „natürlich“ weitaus häufiger zur Sprache kommen als in den übrigen Teilen des Werks, doch der männliche Blick bleibt auch hier weitgehend bestimmend: „The Sages saw...“. So werden z. B. die Verpflichtungen der Männer ihren Frauen gegenüber bei Bigamie oder Scheidung thematisiert, nicht aber, was Frauen darüber dachten, oder daß die Quellen hierzu schweigen. Dennoch, an etlichen Stellen werden die Geschlechter deutlich differenzierter behandelt, etwa wenn stets von „male and female servants“ bzw. „servant and maid“ die Rede ist<sup>42</sup>. Auch beginnt das Kapitel über „Betrothal and marriage“ einmal nicht mit Ge- oder Verboten für Frauen, sondern mit einem kurzen Abschnitt über die Bewegungsfreiheit von jungen Mädchen<sup>43</sup>. Und überhaupt vermittelt wenigstens dieses Kapitel einen Eindruck davon, daß zur Heirat bzw. ihrer Vorbereitung immerhin beide Geschlechter gehören<sup>44</sup>, wie auch die Ausführungen zu „Childhood and adolescence“ oder „Death, burial and mourning“ zweifellos einen gewissen Fortschritt darstellen<sup>45</sup>. Wie begrenzt dieser ist, zeigt allerdings gleich das nächste Kapitel „Religion in Everyday Life“: Im Kontext der täglich zu sprechenden Bera-

<sup>40</sup> Schürer, History III, 107.

<sup>41</sup> Shmuel Safrai, Menahem Stern (Eds.), in co-operation with David Flusser and Willem Cornelis van Unnik, *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Bd. 1 und 2 (*Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* I, 1 und 2, Assen, Philadelphia 1974, 1976).

<sup>42</sup> Vgl. z. B. *ibid.* II, 750 ff.

<sup>43</sup> *Ibid.* 752.

<sup>44</sup> Besonders *ibid.* 756 ff.

<sup>45</sup> Vgl. *ibid.* 769 ff. und 773 ff.



khot ist nur aus der Erwähnung der Berakha „Blessed art thou... for not having made me a woman“<sup>46</sup> zu entnehmen, daß hier nur von Männern gehandelt wird und Frauen keineswegs „mitgemeint“ sind. Daß nach wie vor der Mann den „Normalfall Mensch“ darstellt und die Frau die „Ausnahme“, wird überdeutlich, wenn es vom Neumondstag heißt: „Work was not forbidden, except to women“<sup>47</sup>! Schließlich, und damit möchte ich diese kleine sporadische Spurensuche hier beenden, im Kapitel über „The Synagogue“ haben Frauen wieder zu schweigen: Die Verleihung von Titeln an Frauen wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn diskutiert. Im Gegenteil, über den *archisynagogos* heißt es vielmehr schlicht und eindeutig: „The head of the synagogue was not necessarily a distinguished sage, but he was definitely an educated man.“<sup>48</sup>

Greifen wir noch einmal kurz das Objekt/Subjekt-Problem auf: Natürlich bleiben Frauen, wenn sie denn zum Gegenstand historischer Forschung gemacht werden, Objekte der Geschichte – wie Männer auch. Gemeint ist vielmehr, ob es möglich wird, Frauen nicht nur als im wesentlichen männlich bestimmt und daher als quasi passive Objekte der Geschichte, sondern als lebende und agierende Subjekte der Geschichte sichtbar zu machen, die auch ihrerseits – wenn auch aus vielerlei Gründen anders als Männer – Geschichte gestaltet haben. Zweifellos hat sich seit Abschluß des „neuen Schürer“ auch in der Frauenforschung allerlei getan. Gewiß, meist bleibt es dabei: Aus der Überzahl der Quellen erfahren wir – insbesondere im Bereich der Antike – (fast) nur das, was Männer über Frauen mitteilen, dachten, bestimmten, kaum das, was Frauen wirklich taten, dachten, empfanden. Daher sind die Ergebnisse mancher Untersuchung eher ernüchternd, und doch zeigen Studien wie z.B. Tal Ilans *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, daß auch hier in bestimmten Bereichen wenigstens ein Stück weiterzukommen ist. Gerade ihre breitgefächerten Quellenstudien machen für Leben und Wirken von Frauen und auch für die Einstellung der tonangebenden männlichen Gesellschaft Frauen gegenüber deutlich, was in den letzten Jahrzehnten für etliche Aspekte der jüdischen Gesellschaft der Antike klar geworden ist, daß sie nämlich durchaus nicht so einheitlich und homogen waren wie früher oft angenommen und daß – dies ist mindestens ebenso wichtig – die gelebte soziale Wirklichkeit keineswegs immer der durch die Gesetzgebung angestrebten „idealen“ Gesellschaft (ideal für wen?) entsprach, wie „man“ uns bisher gerne glauben machen wollte.

Einzelergebnisse der Forschung sind der erste Schritt, ohne den bekanntlich der zweite nicht getan werden kann. Aber erst wenn Fragestellungen, Perspektiven, Neubewertungen und Ergebnisse der Frauenforschung auch in Handbüchern und Übersichtsdarstellungen reflektiert werden, kann die bisher meist unterschwellig und unbewußt vermittelte männlich geprägte Sicht der Geschichte relativiert und ergänzt werden. Dazu genügt es sicherlich nicht, diese oder jene (Tat einer) Frau aus dem Dunkel der Geschichte hervorzuholen, so wichtig dies auch ist und so

<sup>46</sup> Ibid. 803.

<sup>47</sup> Ibid. 808.

<sup>48</sup> Ibid. 935.

selbstverständlich hier wie anderswo die Aufgabe lauten muß: „Wo wir so wenig wissen, gilt es jede Spur zu sichern.“<sup>49</sup> Ebenso wenig genügt es, diese oder jene Invektive gegenüber Frauen aus den Geschichtsbüchern zu eliminieren. Geboten ist vielmehr zusätzlich ein grundlegendes Überdenken der Konzeption(en) von Geschichte und ihre Umsetzung in Geschichtsschreibung<sup>50</sup>. Dies wäre zweifellos ein erheblicher Erkenntnisgewinn<sup>51</sup>, nicht etwa ein Verlust. Darüber hinaus gilt, natürlich nicht nur im Bereich der Frauenforschung, doch hier gewiß in besonderem Maße: Quellen lehren Demut, sie spiegeln die Wirklichkeit nicht wider, sind einseitig und verschweigen das meiste. Daher läßt sich Geschichte nicht wirklich rekonstruieren. Wie sagte schon Schürer: die „Beschaffenheit der Quellen“ erlaubt es nicht. Vielfach bleibt nur zu sagen: In diesem Punkt wissen wir (z.B.) über Frauen nichts. Aber die Lücke zu benennen heißt, sie nicht zu schließen, sondern gerade sie offen zu halten. Sie nicht mit Schweigen zu übergehen heißt, sie wenigstens wahrnehmbar zu machen. All dies zusammen änderte dann schon unser aller Blick auf die jüdische Geschichte.

<sup>49</sup> Vgl. (in anderem Zusammenhang) *Martin Hengel*, Der Alte und der Neue „Schürer“, in: *Journal of Semitic Studies* XXXV (1990) 19–79, hier 33.

<sup>50</sup> Die Überlegungen und Theoriediskussionen sind durchaus kontrovers und noch völlig im Fluß; vgl. beispielsweise *Gisela Bock*, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: *Karin Hausen* (Hrsg.), *Frauen suchen ihre Geschichte. Historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert* (Beck'sche Schwarze Reihe 276, München 1983) 22–60; *Gerda Lerner*, Welchen Platz nehmen Frauen in der Geschichte ein? Alte Definitionen und neue Aufgaben, in: *Elisabeth List, Herlinde Studer* (Hrsg.), *Denkverhältnisse: Feminismus und Kritik* (Frankfurt am Main 1989) 334–352; *Ina Schabert*, *Gender als Kategorie einer neuen Literaturgeschichtsschreibung*, in: *Bußmann, Hof*, *Genus* 162–204.

<sup>51</sup> Insofern widerspreche ich der Behauptung von *R. J. Zwi Werblowsky*, Wissenschaft des Judentums als Beruf, in: *Jewish Studies Quarterly* 3 (1996) 107, das Ziel sei nicht „knowledge or insight“, sondern (nur) „the quest of self, the search of identity, the struggle for self-definition“.



*Aharon Oppenheimer*

## Gedaliah Alon – zwischen der jüdischen Historiographie des 19. Jahrhunderts und der modernen historischen Forschung

Nahezu ein halbes Jahrhundert liegt zwischen dem Erscheinen von Emil Schürers berühmtem Buch und der posthumen Veröffentlichung der Vorlesungen von Gedaliah Alon, seit dessen Tod 1950 wiederum fast fünfzig Jahre vergangen sind. Der Unterschied in der Geschichtsauffassung der beiden Historiker kommt in den Überschriften ihrer Werke zum Ausdruck. Das Buch von Schürer heißt ‚Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi‘, die Nachschriften von Alons Vorlesungen dagegen erschienen auf hebräisch unter einem Titel, der wörtlich übersetzt lautet: ‚Die Geschichte der Juden im Land Israel zur Zeit der Mischna und des Talmud‘<sup>1</sup>; demnach ist Schürers Werk auf die Entstehung des Christentums im Sinne der christlichen Theologie ausgerichtet, bei Alon dagegen geht es um die Juden und deren nationale Existenz. Entsprechend endet Schürers Buch mit dem Bar-Kochba-Aufstand, einer Art Nachspiel zum Großen Aufstand der Jahre 66–70 n.Chr., Alon dagegen verfolgt den Weg der Institutionen jüdischer Selbstverwaltung von Jerusalem bis nach Tiberias und untersucht die geistige Welt der Rabbinen. Bei diesen beiden bedeutenden Historikern macht ihr Hauptanliegen jeweils den schwachen Punkt aus. Der christlich ausgerichtete Schürer verfolgte die Linie seiner protestantischen Vorläufer, die ganz im Sinne der christlichen Historiographie des 19. Jahrhunderts wissenschaftlich nachzuweisen suchten, daß die Tempelzerstörung die göttliche Verwerfung des jüdischen Volkes signalisiere, während sich das Christentum als die wahre Fortsetzung und Nachfolgerin des Judentums herausbildete. Über die verbliebenen Juden sei seit jener Zeit Exil und Verfolgung verhängt, ihr unstetes und flüchtiges Dasein gewähre ihnen allenfalls ein Dasein auf niedrigster Stufe, was wiederum als Beweis für die Wahrheit des Christentums diene. Aus diesem Grunde konnte der Bar-Kochba-Aufstand in den Augen christlicher Forscher nicht mehr sein als ein Nachklang des Großen Aufstands. Die jüdischen Historiker der *Haskala* (der jüdischen Aufklärung), Graetz und nach ihm Dubnow, traten in die Fußstapfen der christlichen

<sup>1</sup> *Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-III* (Leipzig 1901–09); *Gedaliah Alon, Toledot ha-Jehudim be-Eretz Jisrael bi-Tequfat ha-Mischna we-ha-Talmud, I-II* (Tel-Aviv 1954–56).

Forscher und übersahen dabei das apologetische Moment<sup>2</sup>. Der erste jüdische Historiker, der den Stellenwert der Epoche von Mischna und Talmud im Verlauf der jüdischen Geschichte neu bestimmte – ausgehend von der Autonomie jüdisch-nationaler Gremien wie Fürstenamt und Rabbinat unter Hervorhebung der Bedeutung gerade dieses Zeitraums für die Neugestaltung des jüdisch-nationalen Bewußtseins ohne Jerusalem und ohne Tempel, so daß der Fortbestand jüdischer Existenz im Lande sowie jüdischen Lebens in der Diaspora so weit wie möglich gewährleistet blieben – war Gedaliah Alon.

Da Geza Vermes und Fergus Millar, die Schürers Werk bearbeiteten und auf englisch herausbrachten<sup>3</sup>, seine Auffassung, das Scheitern der jüdischen Aufstände gegen die Römer stelle den Übergang zur Epoche des Niedergangs und der Verwerfung dar, nicht teilten, fügten sie am Ende des Ersten Bandes, der mit der jüdischen Niederlage nach dem Bar-Kochba-Aufstand endet, einen Schlußsatz hinzu, der auf deutsch etwa lautet: „Doch hinter den Tränen verbarg sich Hoffnung, und diese Hoffnung wollte nicht sterben“ (I, p. 557). Dem englischen Übersetzer und Bearbeiter von Alons Buch, Gershon Levi, fiel wiederum auf, daß der Begriff ‚Land Israel‘ mit seinem nationalen Klang doch irgendwie unpassend sei in der Überschrift zu einer Beschreibung der historischen Epoche, an deren Anfang das Land ‚provincia Iudaea‘ hieß, nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands dann ‚Syria Palaestina‘; daher nannte er die englische Ausgabe ‚The Jews in their Land in the Talmudic Age‘<sup>4</sup> – ein Titel, der in bezug auf den chronologischen Rahmen etwas irreführend ist, denn Alons Buch umfaßt bei weitem nicht den gesamten talmudischen Zeitraum. Ausführlich behandelt ist eigentlich nur das Zeitalter der Mischna, also die anderthalb Jahrhunderte von der Zerstörung des Zweiten Tempels bis zum Ende der Epoche Rabbi Judas des Fürsten.

Gedaliah Alon hat die Grundlagen zur historischen Erforschung der Epoche von Mischna und Talmud gelegt, und nach seinen Methoden gehen zahlreiche, überwiegend israelische Forscher bis heute vor. Das Prinzip seiner Methodik, wie sie in seinen Aufsätzen und seinem Buch zum Ausdruck kommt, besteht in der Gewinnung von historischen Erkenntnissen aus den talmudischen Quellen. Die talmudische Literatur ist bekanntlich so geartet, daß historische Fakten allenfalls beiläufig erwähnt werden. Das Anliegen dieser Literatur war kein geschichtliches, sondern ein juristisches (*Halacha*) und theologisch-didaktisches (*Aggada*). Alon hat Methoden entwickelt, die Quellen auf ihren Inhalt, ihre Zeit und ihren Wirklichkeitsbezug hin zu befragen, wo immer dies möglich ist. Er versucht, den darin verborgenen historischen Kern zu eruieren, wobei er weitere talmudische Quellen mit ähnlicher Thematik zum Vergleich heranzieht. Alon beschränkt sich jedoch nicht darauf, sondern konfrontiert die Aussagen der talmudischen Literatur nach

<sup>2</sup> Zum Beispiel bei *Heinrich Graetz*, Geschichte der Juden IV (Leipzig 51908) 1–9.

<sup>3</sup> *Emil Schürer*, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version revised and edited by *Geza Vermes, Fergus Millar et al.*, I–III (Edinburgh 1973–87).

<sup>4</sup> *Gedaliah Alon*, The Jews in their Land in the Talmudic Age (translated and edited by *Gershon Levi*), I–II (Jerusalem 1980–84).

Möglichkeit mit einschlägigen Äußerungen griechischer und römischer Schriftsteller, einschließlich der Kirchenväter, um die darin angesprochenen historischen Vorgänge möglichst getreu zu rekonstruieren. Dabei läßt er allerdings Fragen der historischen Geographie und den archäologischen Befund weitgehend außer Acht. Doch muß man ihm zugute halten, daß gerade die archäologische Erforschung des Landes erst nach Alons Tod, in den Jahren nach der Staatsgründung, insbesondere nach dem Sechs-Tage-Krieg, großen Aufschwung genommen hat. Die mannigfaltigen Ausgrabungen haben überaus reiches Material zutage gefördert: die Bar-Kochba-Briefe, Synagogen aus talmudischer Zeit, unterirdische Zufluchtsanlagen, römische Straßen, Inschriften, Münzen. Zu Alons Lebzeiten konzentrierte sich die archäologische Tätigkeit im Lande überwiegend auf die biblische und vorbiblische Epoche. Heutzutage befaßt sie sich intensiv mit der Aufdeckung von bedeutenden Ortschaften aus römisch-byzantinischer Zeit, wie etwa Bet Schean, Sepphoris und Caesarea, auch kleinerer Orte wie Sussia und Korazin. In geringerem Maße werden auch christliche und nabatäische Siedlungen aus jener Zeit ausgegraben.

So entsteht der Eindruck, daß Alon einerseits Wege gebahnt hat zur historischen Erschließung talmudischer Quellen, andererseits aber auch gefangen bleibt in den historischen Umständen seines eigenen Lebens, insbesondere seines jüdisch-traditionellen Bildungsweges (*Jeschiwa*). So zeichnet sich etwa sowohl in seinem Buch als auch in seinen Aufsätzen die deutliche Tendenz ab, die Gestalt, die Absichten und die Tätigkeit von Rabban Jochanan b. Sakkai herunterzuspielen:

Alon betont, Rabban Jochanan b. Sakkais Übersiedlung von Jerusalem nach Jawne gehe nicht auf dessen eigene Initiative zurück, vielmehr sei er von der römischen Obrigkeit nach Jawne dirigiert worden, weil dieser Ort eine von den auch bei Josephus erwähnten ‚Internierungsstätten‘ war, wo Einzelpersonen und Gruppen aus der jüdischen Bevölkerung untergebracht wurden, die sich im Verlauf des Großen Aufstands den Römern ergeben hatten<sup>5</sup>. Wenn auch die Betrachtungsweise der Quellen, wonach Rabban Jochanan b. Sakkai aus weiser Voraussicht einen Brennpunkt jüdischen Lebens aus dem belagerten Jerusalem nach Jawne verlegt habe, wodurch er die Pläne der Römer durchkreuzte, die gerade dabei waren, durch die Zerstörung der jüdischen Hauptstadt und des Tempels die Grundfesten jüdischer Existenz zu erschüttern, etwas zu naiv erscheinen mag, so geht es doch nicht an, ihm jeglichen Weitblick abzusprechen durch die Behauptung, er sei nach Jawne ‚verschleppt‘ worden. Die Annahme scheint durchaus realistisch, daß Rabban Jochanan b. Sakkai, als er während des Großen Aufstands Verhandlungen mit den Römern aufnahm, mit der Möglichkeit rechnete, an einen Ort wie Jawne dirigiert zu werden, wo er dann ein neues Zentrum jüdischer Selbstverwaltung errichten könnte, das bei der Bewältigung der zu erwartenden

<sup>5</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 96–99; *idem*, Rabban Johanan B. Zakkai's Removal to Jabneh, in: *idem*, *Jews, Judaism and the Classical World*, translated by Israel Abrahams (Jerusalem 1977) 269–313.

schwerwiegenden Probleme wichtig und hilfreich sein würde. Selbst wenn Alons Auffassung von Rabban Jochanan b. Sakkais Zwangsverschickung nach Jawne richtig sein sollte, so tut sie doch dessen dortigen Leistungen für den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft im Lande keinen Abbruch, eher im Gegenteil.

In ähnlichem Sinne verfährt Alon mit den Verordnungen von Rabban Jochanan b. Sakkai: Wo immer sich eine Möglichkeit dazu bietet, zweifelt Alon die Überlieferung an, die eine Verordnung auf Rabban Jochanan zurückführt, und datiert diese lieber erst in die Zeit Rabban Gamliels von Jawne. Es handelt sich um zwei Verordnungen, deren eine die Pflicht aufhebt, die Frucht des Vierten Jahres sogar aus mehr als eine Tagereise weit von Jerusalem entfernten Orten in die Stadt hinaufzubringen; die andere sieht vor, einen Proselyten allein durch Beschneidung und Tauchbad ins Judentum aufzunehmen und ihn nicht nur von der Darbringung eines Opfers am Tempel zu befreien, sondern auch vom Bereitlegen einer bestimmten Geldsumme für jenes Opfer, sobald der Tempel wieder aufgebaut sein würde<sup>6</sup>. Da ein frühes Stadium solcher Verordnungen bereits unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels angenommen wird, dienen diese beiden Verordnungen als Hauptbeleg für die Technik von Alon, der das zweite und endgültige Stadium der Festsetzung dieser Verordnungen unter Rabban Gamliel ansetzen will, ohne mit der Möglichkeit von Zwischenstadien unter Rabban Jochanan b. Sakkai in Jawne zu rechnen. In etlichen Fällen sucht Alon Rabban Jochanan b. Sakkais Maßnahmen herabzumindern, indem er sie als bloße Regulierung dessen betrachtet, was sich in der Öffentlichkeit als Brauch herausgebildet habe, ein bloßes „Ziehen von Schlußfolgerungen aus der durch die Tempelzerstörung veränderten Wirklichkeit ohne religionsgesetzliche Neuerungen und ohne jeglichen Wert für die Gemeinde“; an anderer Stelle bezeichnet Alon das Wirken von Rabban Jochanan b. Sakkai als „Feststellung von Selbstverständlichkeiten“. In bezug auf die Verordnung, an einem Neujahrstag, der auf Sabbat fällt, in Jawne das Widderhorn (*Schofar*) zu blasen, vermutet Alon, das Blasen des Widderhorns habe zu Tempelzeiten hauptsächlich am Obersten Gerichtshof stattgefunden, um den Neumond und das Fest zu verkünden. Mit der Verlegung des Obersten Gerichtshofes von Jerusalem nach Jawne sei der Brauch, das Widderhorn auch am Sabbat zu blasen, sozusagen automatisch mit übernommen worden. Ähnliche Feststellungen trifft Alon zu sämtlichen Verordnungen bezüglich des jüdischen Kalenders, wobei dessen Festsetzung in Jawne ihm ebenfalls eine Selbstverständlichkeit ist, die aus der Verlegung des Obersten Gerichtes von Jerusalem nach Jawne automatisch folgte<sup>7</sup>. Mit dem Gesamtkomplex dieser Behauptungen hat sich ein bekannter Schüler von Alon, Schmu'el Safrai, ausführlich auseinandergesetzt und überzeugend dargelegt, daß keinerlei Anlaß dazu besteht, die beiden Verordnungen bezüglich der Frucht des Vierten Jahres und des Proselyten Rabban Gamliel zuzuschreiben. Er hat außerdem nachgewiesen, daß das Blasen des Widderhorns entgegen Alons Annahme zu Tempelzeiten ein Bestandteil des Opferkults war, wodurch Rabban Jochanan

<sup>6</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 114–118.

<sup>7</sup> Ibid. 111–113; *idem*, On Philo's Halakha, in: *idem*, op.cit. (s.o. Anm. 5) 124–132.

b. Sakkais Verordnung ausgesprochen reformatorischen Charakter erhält, indem er nämlich das Blasen des Widderhorns völlig vom Tempel und dessen Kult trennt<sup>8</sup>. Das gilt nicht nur für das Blasen des Widderhorns an einem Neujahrstag, der auf Sabbat fällt, sondern für das Blasen des Widderhorns an Neujahr überhaupt; zu Tempelzeiten nämlich hatte das Blasen des Widderhorns an einem Wochentag außerhalb des Tempels und außerhalb der Stadt Jerusalem parallel zum Blasen bei der Darbringung des Festopfers am Tempel stattgefunden. Nach der Tempelzerstörung hätte die Annahme nahegelegen, daß mit dem Aufhören des Opferkults auch das Blasen des Widderhorns an Neujahr hinfällig wurde; doch Rabban Jochanan b. Sakkai ordnete nicht nur an, daß das Blasen des Widderhorns außerhalb von Jerusalem an einem Neujahrstag, der nicht auf Sabbat fällt, beizubehalten sei, sondern in Jawne ließ er das Widderhorn sogar dann blasen, wenn Neujahr auf einen Sabbat fiel. Rabban Jochanan b. Sakkais Kalenderbestimmungen sind zwar weniger revolutionär als seine Entscheidung bezüglich des Widderhorns an Neujahr und bezüglich des Feststraußes, der während des ganzen Laubhüttenfestes allorts zu schwingen sei<sup>9</sup>, aber die Übertragung der Kalenderfestsetzung vom Hohen Rat, der in der Quaderhalle auf dem Gelände des Tempels tagte, an das rabbinische Gremium, das sich in Jawne zusammenfand, war als solche schon bedeutsam.

Alon sucht Konflikte aufzuweisen zwischen Rabban Jochanan b. Sakkai und den übrigen führenden Schichten der jüdischen Gesellschaft. In seinem Aufsatz über das Fürstenamt des Rabban Jochanan b. Sakkai zählt er vier oppositionelle Gruppen auf: die Priesterschaft, die Schriftgelehrten, Rabban Gamliel und die Bne Bethyra<sup>10</sup>. Alons Belege sind überwiegend indirekter Art, und die wenigsten davon stützen sich auf Texte, wo von Gegnerschaft gegenüber R. Jochanan b. Sakkai die Rede ist. Aus den Quellen geht jedoch, im Gegensatz zu Alons Auffassung, mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß Rabban Jochanan selbst priesterlicher Abstammung war; von daher scheint es unwahrscheinlich, daß die Priesterschaft gegen ihn gestanden hätte<sup>11</sup>. Was die Schriftgelehrten betrifft, so ist nur von einem einzigen unter Rabban Jochanans Schülern eindeutig belegt, daß er dem neuen Zentrum in Jawne nicht angehörte, nämlich R. Elasar b. Arach<sup>12</sup>, jedoch findet sich keinerlei Hinweis darauf, daß dies auf Gegnerschaft gegenüber Rabban Jo-

<sup>8</sup> *Shmuel Safrai*, Neue Untersuchungen zu Status und Tätigkeit von Rabban Jochanan b. Sakkai nach der Tempelzerstörung, in: GS G. Alon, hrsg. v. *Menachem Dorman* et al. (Tel-Aviv 1970) 203–226 [hebr.], wiederabgedruckt in Safrais hebräischer Aufsatzsammlung: In den Tagen des Tempels und der Mischna (Jerusalem 1994) 341–364.

<sup>9</sup> Die Verordnung bezüglich des Schwingens des Feststraußes während des Laubhüttenfestes ist die einzige von Rabban Jochanan b. Sakkais Bestimmungen, der sogar Alon revolutionären Charakter zuerkennt, sie ermöglichte nämlich die Fortführung eines biblischen Gebotes, das ursprünglich an den Tempelkult gebunden war (dazu Alon, op.cit. [s.o. Anm. 4] I, 114; *idem*, op.cit. [s.o. Anm. 5] 133–137).

<sup>10</sup> *Gedaliah Alon*, The Patriarchate of Rabban Jochanan ben Zakkai, op. cit. (s.o. Anm. 5) 314–343.

<sup>11</sup> Dazu die Ausführungen von *Safrai* in seinem oben (Anm. 8) genannten Beitrag, 342–346.

<sup>12</sup> Awot deRabbi Nathan A XIV; B XIX, Ed. *Schechter*, 59; b Schabbat 147b; Eccl. r. VII 7.



chanan b. Sakkai und seiner Tätigkeit zurückging. Ferner ist nicht bezeugt, daß sich R. Elasar b. Arach dem Zentrum in Jawne angeschlossen hätte, sobald Rabban Gamliel Rabban Jochanan b. Sakkai in dessen Leitung ablöste. Von Rabban Gamliel ist auch keine ausdrückliche Kritik an Rabban Jochanan b. Sakkai überliefert. Alons Vermutung, Rabban Gamliel habe die Führung nicht gleich nach der Tempelzerstörung übernehmen können, weil er bei den Römern auf der „schwarzen Liste“ stand, hat zwar einiges für sich, aber von da bis zur Annahme von Spannungen oder gar einem Bruch zwischen ihm und Rabban Jochanan b. Sakkai ist der Weg noch weit. In der Überlieferung über Rabban Jochanan b. Sakkais Auszug aus dem belagerten Jerusalem in b Gittin ist unter den Wünschen, die R. Jochanan b. Sakkai beim römischen Feldherrn anmeldete, auch ‚die Dynastie des Rabban Gamliel‘ erwähnt, in den Parallelberichten allerdings nicht<sup>13</sup>. Außerdem meint Alon, es gebe keinerlei Belege für Kontakte zwischen Rabban Gamliel und Rabban Jochanan b. Sakkai. Hier hat er eine Episode aus m Sukka II 5 nicht beachtet: „Als man einmal R. Jochanan b. Sakkai eine Speise zu kosten und Rabban Gamliel zwei Datteln und einen Eimer Wasser brachte, ließen sie es in die Laubhütte hinaufbringen“ [d.h. sie nahmen das Gebot der Laubhütte so ernst, daß sie während des Festes keinerlei Nahrung außerhalb der Laubhütte zu sich nehmen wollten]. Es gibt Hinweise darauf, daß an Feiertagen Gelehrte in Jawne zusammenkamen<sup>14</sup>, daher überrascht es nicht, daß die beiden aus Anlaß einer Sitzung der Führungsgremien dort zusammengesessen haben sollen. Insgesamt ist festzustellen, daß sich die Kontinuität der Fürstendynastie erst nach dem Bar-Kochba-Aufstand herausbildete, von der Übernahme des Fürstenamtes durch Rabban Schimon b. Gamliel in Uscha bis hin zur Aufhebung dieses Amtes im Jahre 429. Zur Zeit von Jawne kann man noch kaum von einer dynastischen Kontinuität sprechen, denn zunächst stand Rabban Jochanan b. Sakkai an der Spitze, später wurde Rabban Gamliel selbst vorübergehend des Amtes entsetzt und durch R. Elasar b. Asarja abgelöst, nach Rabban Gamliels Tod (offenbar noch vor dem Diaspora-Aufstand 115–117) bis zum Bar-Kochba-Aufstand ist vollends unklar, wer die Führung innehatte, allem Anschein nach kein Angehöriger der Dynastie. Auch was die *Bne Bethyra* betrifft, so scheint ihre oppositionelle Rolle weitaus weniger bedeutend gewesen zu sein, als Alon annahm. Letzten Endes findet sich nur ein einziger Beleg, wo die *Bne Bethyra* eine Entscheidung von Rabban Jochanan b. Sakkai ablehnten, und zwar in bezug auf das Blasen des Widderhorns in Jawne an einem Neujahrstag, der auf Sabbat fällt. In diesem Fall kann ihr Widerstand rein religionsgesetzlich begründet gewesen sein<sup>15</sup>. Insgesamt kann man sagen, daß sich Rabban Jochanan b. Sakkai gegenüber etwaigen Gegnern in einer ähnlichen Situation befand wie manche hervorragende Fürsten aus der Dynastie:

<sup>13</sup> b Gittin 56 b; vgl. Threni rabba I 31; Awot deRabbi Nathan A IV, Ed. Schechter, 22–24; ebd. B VI, Ed. Schechter, 19; Midrasch Prov. XV, Ed. Buber, 79f. Vgl. ferner Alons oben (Anm. 5) genannten Aufsatz.

<sup>14</sup> Zum Beispiel ist überliefert, daß ‚die Leute aus Asja‘ bezüglich einer bestimmten Halacha an drei Wallfahrtsfesten nach Jawne kamen (t Chullin III 10; t Para VII 4; t Mikwaot IV 6).

<sup>15</sup> b Rosch haSchana 29b.

Nach der talmudischen Überlieferung mußte selbst Rabban Gamliel vorübergehend vom Amt zurücktreten; auch R. Juda der Fürst, der bedeutendste und einflußreichste Amtsträger aus der Dynastie, stieß auf so harte Gegnerschaft, daß er sich in zwei Fällen genötigt sah, getroffene Verordnungen wieder zurückzunehmen.

Ähnlich verhält es sich mit der Bedeutung, die Alon Rabban Jochanan b. Sakkai's Tätigkeit in Beror Chajil beimißt<sup>16</sup>: Alon schließt aus der Tatsache, daß der Wohnort von Rabban Jochanan b. Sakkai als Beror Chajil angegeben wird, daß Rabban Gamliel von Jawne ihn verdrängt habe, sobald er selbst die Führung übernehmen können, ohne den Zorn der römischen Obrigkeit auf sich zu laden. Alon nimmt sogar an, dies sei bereits in den Jahren 80–85 n.Chr. geschehen<sup>17</sup>. Diese Annahme ist möglich, aber nicht zwingend. Es gibt keinerlei Hinweis darauf, daß Rabban Jochanan b. Sakkai des Amtes entsetzt worden wäre oder das Amt freiwillig an Rabban Gamliel abgetreten hätte. Es hätte ebenso gut sein können, daß Rabban Jochanan b. Sakkai in Beror Chajil gewohnt und sich jeweils zu den einzelnen Sitzungen der Führungsgremien nach Jawne begeben habe. Dagegen ist die Übernahme der Führung durch Rabban Gamliel wohl eher um das Jahr 96 zu datieren, als die römische Kaiserdynastie wechselte, und nicht in die Regierungszeit der Flavier.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Alon tatsächlich systematisch bemüht war, die Gestalt Rabban Jochanan b. Sakkai's herabzumindern. Die frühesten wissenschaftlichen Erforscher der jüdischen Geschichte zur Zeit von Mischna und Talmud mögen Rabban Jochanan b. Sakkai und seine Tätigkeit zu hoch eingeschätzt haben, weil sie die Quellen völlig unkritisch lasen, doch eine so einseitige Quellen-Kritik, wie Alon sie in diesen Dingen übte, geht entschieden zu weit. Seine Beurteilung der oben angesprochenen Punkte scheint gekünstelt, unvereinbar mit dem schlichten Wortsinn der herangezogenen Quellen. Besonders unbegründet wirken die Abläufe, die Alon mit sicherer Hand nachzeichnet, zumal wenn ihre Grundlage in den talmudischen Quellen dürftig und unsicher ist oder wenn historische Vorgänge mit talmudistischer Spitzfindigkeit angegangen werden. Anscheinend hatte Alon bewußt oder unbewußt Schwierigkeiten, einem Manne gerecht zu werden, der mitten während des Großen Aufstands aus dem belagerten Jerusalem entflohen war und sich auf Verhandlungen eingelassen hatte mit den Römern, den Todfeinden der jüdischen Eiferer. Interessanterweise ist seine Einstellung zu Rabban Gamliel geradezu umgekehrt, ihm spricht er Verdienste zu, die ihm möglicherweise nicht alle gebühren. Es handelt sich nicht nur um Verordnungen von Rabban Jochanan b. Sakkai, die Alon Rabban Gamliel zusprechen möchte, sondern auch um die pauschale Feststellung, Rabban Gamliel von Jawne sei das von

<sup>16</sup> „Einmal begab sich R. Jehoschua zu Rabban Jochanan b. Sakkai nach Beror Chajil“ (t Maasserot II 1, Ed. *Lieberman*, 230; j Demai III, 23b; j Maasserot II, 49d); „unsere Meister lehrten: ... ein guter Gerichtshof [d.h.] nach Rabban Jochanan b. Sakkai in Beror Chajil“ (b Sanhedrin 32b).

<sup>17</sup> *Alon*, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 106f., 119; *idem*, op.cit. (s.o. Anm. 10) 339.

der Obrigkeit anerkannte nationale Oberhaupt der Judenheit im Lande gewesen<sup>18</sup>. Diese weitreichende Behauptung ist durch die Quellen nicht gedeckt.

Möglicherweise standen Alons Auffassungen und Schlußfolgerungen in bezug auf Rabban Jochanan b. Sakkai unter dem Eindruck der Epoche, zu der er seine Vorlesungen hielt und seine Aufsätze schrieb. Es war die Zeit des britischen Mandats, als die jüdische Siedlerschaft im Lande um ihre Existenz rang, die Zeit des Zweiten Weltkriegs, dann des israelischen Unabhängigkeitskrieges, da liegt es schon nahe, daß die Geschehnisse der jüdischen Minderheit im Lande in jenen schicksalsträchtigen Jahren die historische Sicht und Darstellung des Mannes Alon, der am Geschehen rings um ihn aktiv beteiligt war, nicht unwesentlich beeinflussten. Vielleicht haben die Verfasser der Einleitungen zu den beiden Bänden von Alons ‚Geschichte der Juden‘ etwas gespürt von der Einwirkung des Zeitgeschehens auf Alons Sicht der Vergangenheit. So schreibt Melamed in seinem Vorwort zum zweiten Band, was im Grunde wohl auch für den ersten Band gilt:

Abgesehen vom Charakter der Vorlesung tragen diese Aufzeichnungen auch den Stempel ihrer Abfassungszeit. Diese Vorlesungen wurden in schicksalsschwerer Zeit gehalten, um die Geburtsstunde unseres Staates, und der verstorbene Verfasser hielt in seinen Händen buchstäblich die Feder und das Schwert: In der einen Hand die Waffe – zusammen mit seinen Kameraden führte er den Kampf in Verteidigung und Angriff, und in der anderen Hand hielt er den Stift, mit dem er seine Vorlesungen niederschrieb<sup>19</sup>.

Ausführlicher geht Isaak (Fritz) Baer in seiner Würdigung Alons auf diesen Punkt ein:

Er war auch ein Kämpfer wie einer der großen Tannaiten, „ein Widder, der nach Westen, Norden und Süden ausschlägt“. Doch wozu er kämpfte, war einzig die objektive Wahrheit. Im Grunde sah er stets nur den wahren Gegenstand vor sich, der zur Debatte stand. Davon war auch seine Stellungnahme zum öffentlichen Leben geleitet. Er vereinigte in seiner Persönlichkeit den jüdischen Talmudgelehrten und den Bürgerphilosophen der klassisch-griechischen Epoche. Allerorts und jederzeit widmete er sich ganz dem Gegenstand, der vor ihm lag: Wenn er vor dem offenen Buch saß, war er ganz in das Studium der betreffenden Frage vertieft; wenn er als Soldat auf seinem Posten stand, an der Front und im Kampf, hatte er sein Lernen und seine Welt hinter sich gelassen; wenn er um politische und ethische Fragen seiner Gegenwart diskutierte; wenn er zu seinen Studien zurückkehrte, mit Kollegen und Schülern Fragen der Lehre und Geschichte erörterte, sachlich Auskunft gab und Entscheidungen fällte<sup>20</sup>.

Aus solchen Äußerungen spricht eine gewisse Ambivalenz bei dem Versuch, Alon als einen Kämpfer für die objektive Wahrheit in der Wissenschaft zu würdigen und gleichzeitig als einen Mann, der an den brennenden Fragen seiner Gegenwart regen Anteil nahm und auch bereit war, für sein Volk zu kämpfen. Wer sich heutzutage mit der Geschichte der historischen Forschung befaßt, weiß darum,

<sup>18</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 121.

<sup>19</sup> *Esra Zion Melamed*, Einleitung (unterzeichnet: Jerusalem, 5. Ellul 5615 = 1955), in der hebräischen Originalausgabe von Alons zweibändigem Werk (s.o. Anm. 1) II, S. V.

<sup>20</sup> *Isaak Baer*, Gedaljahu Alon s. A., in der hebräischen Originalausgabe von Alons zweibändigem Werk (s.o. Anm. 1) I, S. VII-X; der Beitrag ist wiederabgedruckt in der Gedenkschrift für G. Alon (s.o. Anm. 8).

daß kein Historiker sich den Ereignissen seiner Zeit, seiner Persönlichkeitsstruktur und seiner nationalen Identität entziehen kann, deren Einwirkung auf seine Weltanschauung und Geschichtsschreibung ist unabdingbar. Auch die heutigen Historiker unterliegen den Einflüssen der sie umgebenden Wirklichkeit, und wo sie um die Erforschung der objektiven Wahrheit bemüht sind, werden sie versuchen, diese Einflüsse nach Möglichkeit zu neutralisieren.

Die nationalen Empfindungen, von denen Alon beseelt war, wirkten sich auch auf einen weiteren Aspekt seiner Geschichtsschreibung aus: das mangelnde Eingehen auf die im Lande befindlichen nicht-jüdischen ethnischen und religiösen Elemente. Darin folgte Alon seinen Vorläufern unter den jüdischen Historikern, etwa Graetz und Dubnow, an denen er anderwärts scharfe Kritik übte, etwa in bezug auf die Bewertung von Rabban Jochanan b. Sakkais Werk oder die Frage, inwiefern mit der Tempelzerstörung die Epoche der Zerstreuung eingesetzt habe. Graetz und Dubnow hatten die Geschichte der Juden im Lande Israel zur Zeit des Zweiten Tempels sowie in der Zeit von Mischna und Talmud aus rein jüdischer Perspektive betrachtet; dabei hatten sie das Vorhandensein anderer Bevölkerungsgruppen im Lande wie z.B. Heiden, Samaritaner, Christen und Andersgläubige überhaupt nicht bemerkt, geschweige denn diskutiert. Diese Einstellung paßte gut zur zionistisch-nationalen Haltung, sie dominierte unter den Historikern im Lande Israel vor der Staatsgründung, und selbst Alon war nicht frei davon. Er verschweigt die Existenz nicht-jüdischer Bevölkerungselemente im Lande zwar nicht völlig, aber sie erhalten in seinen Forschungen nicht das ihnen gebührende Gewicht. Allem Anschein nach wählt ein Historiker seinen Forschungsgegenstand und setzt seine Schwerpunkte ja nicht im luftleeren Raum, und sei es ein so ernsthafter und gründlicher Forscher wie Alon. In seinem Fall war es die soziale Realität der Umwelt in der Diaspora und im Lande selbst während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die seine Wahrnehmung der sozialen Umwelt zur Zeit von Mischna und Talmud beeinträchtigte. In der Folge des politischen Wandels in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzog sich an diesem Punkt in der Geschichtsforschung eine gewisse Entpolitisierung. Denn mit der Errichtung des Staates Israel verschwand das (vielleicht unterschwellige) Bedürfnis, die Existenz des jüdischen Volkes im Lande rechtfertigen zu müssen. Erforscher der jüdischen Kultur und Geschichte zur Zeit von Mischna und Talmud, die innerhalb des modernen jüdischen Staatswesens tätig waren und sind, sind offen für die verschiedenen Faktoren, die zur Zeit von Mischna und Talmud im Lande wirksam waren und haben dazu wichtige Arbeiten veröffentlicht, besonders zu den Kontakten mit der jüdischen Gesellschaft<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Zum Beispiel *David Rokeah*, *Jews, Pagans and Christians in Conflict* (Jerusalem, Leiden 1982); *Yaron Dan*, *Das urbane Leben im Lande Israel im ausgehenden Altertum* (Jerusalem 1984) [hebr.]; *Abraham Negev*, *Tempel, Kirchen und Zisternen – Ausgrabungen in der Wüste Negev: Die Kultur der Nabatäer* (Stuttgart 1983); *Menahem Mor*, *The Samaritans and the Bar-Kokhba Revolt*, in: *The Samaritans*, ed. by *Alan D. Crown* (Tübingen 1989) 19–31; *Ze'ev Safrai*, *Die Besiedlungsgeschichte des samaritanischen Berglands in römisch-byzantinischer Zeit*, in: *Samaritanische Forschungen*, hrsg. v. *Shimon Dar* und *Ze'ev Safrai* (Tel-Aviv 1986)

Wie schon erwähnt, war eines der wesentlichen Elemente von Alons wissenschaftlichem Zugriff die Kombination von talmudischem Schrifttum und griechisch-römischen Quellen, um daraus Aufschluß über historische Ereignisse zu gewinnen. Methodisch ist dies zweifellos der sicherste Weg zur Erforschung des Zeitraums von Mischna und Talmud. Doch da Alon diesen Weg erst bahnen mußte, passierte ihm unterwegs auch das eine oder andere Mißgeschick. Das tut seiner Pionierleistung keinen Abbruch; es ist nur natürlich, daß bei der ersten Anwendung neuer Methoden bisweilen Fehler unterlaufen.

Wo immer Alon die Resultate des Großen Aufstands erörtert, geht er auch auf die Besitzverhältnisse von Grund und Boden im Lande ausführlich ein. Dabei stützt er sich auf Mommsens Forschungen zum Status erobelter Territorien nach römischem Recht und überträgt deren Ergebnisse recht formalistisch auf die politische Praxis der römischen Besatzungsmacht im Lande<sup>22</sup>. Methodisch hätte er umgekehrt verfahren sollen: Er hätte zunächst die Verhältnisse im Lande zu klären versuchen und diesen Befund nach Möglichkeit in Beziehung setzen müssen zu dem, was aus der römischen Rechtspraxis bekannt ist, einschließlich der Forschungen von Mommsen. Die hervorstechendsten Fehler in Alons Untersuchungen sind dadurch zustande gekommen, daß er ältere oder jüngere römische Termini auf die Epoche unmittelbar nach der Tempelzerstörung übertragen hat. So galt etwa die Bezeichnung ‚ager publicus‘ für Grund und Boden einer eroberten Provinz zur Zeit der römischen Republik (im 2. vorchristlichen Jahrhundert), gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts gab es sie nicht mehr; dagegen kam der Begriff ‚conductores‘ erst in späterer Zeit auf, im ausgehenden ersten nachchristlichen Jahrhundert war er noch nicht üblich.

Alons Überlegungen zu den Bodenbesitzverhältnissen im Lande unmittelbar nach dem Großen Aufstand stützen sich auf einen Abschnitt bei Josephus, aus dem auf den ersten Blick hervorzugehen scheint, daß der gesamte Grund und Boden des Landes durch die Römer enteignet worden wäre. In Bezug darauf hat jedoch Isaac gezeigt, daß der Terminus ἀποδόσθαι hier ‚freistellen‘ bedeutet, nicht ‚verpachten oder verkaufen‘, wie Schürer, Alon und andere angenommen hatten<sup>23</sup>. Was Alons Behandlung der Anfänge des Großen Aufstands betrifft, läßt sich auch nicht leugnen, daß sein Umgang mit den Zahlen der Gefallenen und Kriegsgefangenen die Sache grob vereinfacht, obwohl er von den übertriebenen Zahlenangaben bei Josephus, Tacitus und anderen Abstand nimmt.

Im Zusammenhang mit der Amtszeit Rabban Gamliels von Jawne geht Alon auch auf die administrative Gliederung des Landes ein. Er spricht von der Toparchiengliederung des Landes bei Josephus und Plinius, danach bringt er Begriffe aus Mischna und Tossefta, die sich auf die verschiedenen Bezirke des Landes beziehen. Hier zieht Alon Parallelen zwischen Josephus und Plinius einerseits zu

127–181 [hebr.]. Einen bedeutenden Beitrag zum Thema bilden Sterns monumentales Werk: *Menahem Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III* (Jerusalem 1974–84) und verschiedene archäologische Studien.

<sup>22</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 59–64.

<sup>23</sup> Josephus, bell VII 216f. Benjamin Isaac, Judaea after A.D. 70, in: JJS 35 (1984) 44–50.

Mischna und Tossefta andererseits und setzt ähnlich klingende Termini wie ‚Toparchie‘ und ‚Hyparchie‘ einfach gleich, obwohl keineswegs feststeht, daß sie im Sinne der römischen Verwaltung oder der jüdischen Halacha gleichbedeutend waren<sup>24</sup>. Die Dinge sind insofern schwerwiegend, als Alon nicht angibt, wo er Begriffe, die in der talmudischen Literatur vorkommen, mit Hilfe von griechisch-römischer Terminologie erläutert, vielmehr vermennt er Begriffe aus der römischen Provinzialverwaltung mit solchen aus der rabbinischen Welt, die sich auf die jüdische Selbstverwaltung und deren religionsgesetzliche Aspekte beziehen.

In dem Kapitel über den Zeitraum zwischen den Unruhen unter Quietus und dem Bar-Kochba-Aufstand bringt Alon eine gelehrte Untersuchung der verschiedensten Quellen zu den Vorläufern des Bar-Kochba-Aufstands: einen Abschnitt aus dem Midrasch Genesis rabba; Äußerungen des Kirchenvaters Epiphanius; eine syrische Chronik aus dem 9. Jahrhundert; den Barnabas-Brief; eine Chronik aus Arbela u. a. m.<sup>25</sup>. Seine eingehende Behandlung all dieser Quellen läßt den Eindruck entstehen, daß er deren historischen Wert ähnlich hoch einschätzt wie den der ausführlichen und ausgewogenen Ausführungen des römischen Historikers Cassius Dio zum selben Thema. Eine solche Verwendung der Quellen ist natürlich naiv, denn die meisten sind Jahrhunderte nach den geschilderten Ereignissen entstanden, und die meisten weisen eine deutliche Tendenz auf.

Sowohl in seinem Buch als auch in einem Aufsatz mit dem Titel ‚Boule und Strategen‘ geht Alon darauf ein, wieweit Rabbi Juda der Fürst an der Einziehung der römischen Steuern beteiligt war, außerdem erörtert er die Beschaffenheit der beiden genannten römischen Verwaltungseinrichtungen – Boule und Strategen – wie sie in der talmudischen Literatur erwähnt sind. Alon hält die Strategen für Angehörige der städtischen Exekutive. Als Beweismaterial bringt er im selben Atemzug Texte, die das Strategenamnt in Städten behandeln, und solche, wo von Strategen in Dörfern die Rede ist<sup>26</sup>. Diese methodische Ungenauigkeit erlaubt ihm keine klare Begriffsbestimmung, denn die Obliegenheiten der Strategen waren recht verschieden, je nachdem, ob sie in Städten oder in Dörfern amtierten. So ergibt sich etwa aus der talmudischen Hauptquelle, wo es um die Einziehung der römischen Steuern in Tiberias und um die Aufteilung der Belastung unter die verschiedenen städtischen Führungsinstitutionen geht, daß es sich hier bei ‚Strategen‘ um die griechische Übersetzung des lateinischen Terminus ‚duoviri‘ handelt, d. h. die beiden Inhaber der höchsten Positionen in der Stadt. Und in der Tat sprechen andere talmudische Quellen von zwei Strategen.

<sup>24</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 144–148; Abaron Oppenheimer, Urbanisierung und Stadtbezirke im römischen Palästina, in: Die Juden in der hellenistisch-römischen Welt, Gedenkschrift Menahem Stern, hrsg. v. Isaiah M. Gafni et al. (Jerusalem 1996) 209–226 [hebr.].

<sup>25</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) II, 435–457.

<sup>26</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) II, 686; *idem*, The „Strategoi“ in the Palestinian Cities during the Roman Epoch, in: *idem*, op.cit. (s.o. Anm. 5) 458–475; s. auch Abaron Oppenheimer, Roman Rule and the Cities of the Galilee in Talmudic Literature, in: The Galilee in Late Antiquity (ed. Lee I. Levine) (New York 1992) 115–126.

Auch wo Alon klassische und talmudische Quellen getrennt behandelt, ohne einen Versuch, sie zusammenzubringen, kommt es vor, daß er Texte nicht richtig oder nicht genau genug analysiert:

Im Zusammenhang mit dem Bar-Kochba-Aufstand widmet Alon den römischen Truppen, die zu dessen Niederschlagung erforderlich waren, einen eigenen Abschnitt; dabei gelangt er zu folgendem Schluß:

Also waren von römischer Seite 12 bis 13 Legionen an der Niederschlagung des großen Aufstands beteiligt; einige darunter allerdings nur in Form von ‚*vexillatio*‘, abgesehen von den ebenfalls sehr zahlreichen Auxiliärtruppen. Diese Truppen überstiegen bei weitem die nicht geringe Menge von Militär, die von den Römern in Judäa im Zerstörungskrieg aufgebracht worden war (drei bis vier Legionen zuzüglich Auxiliärtruppen)... Und daraus ist zu entnehmen, wie gewaltig der Aufstand war, wie groß der Heldenmut und die militärische Leistung der Aufständischen<sup>27</sup>.

Die Annahme, daß 12 bis 13 Legionen an der Niederschlagung des Aufstands beteiligt gewesen sein sollen, scheint weit übertrieben. In diesem Zusammenhang zitiert Alon die Erwähnung von verschiedenen römischen Legionen im Lande Israel zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstands; aus jeder dieser Erwähnungen allerdings schließen zu wollen, daß die einzelnen Legionen zur Gänze in Judäa eingesetzt gewesen seien, ist sicherlich ein Fehlschluß, zumal Alon im zu Beginn zitierten Abschnitt ja selbst von der Möglichkeit ausgeht, daß einige dieser Belege vielleicht nur von der Entsendung einer Transporteinheit (*vexillatio*) sprechen.

Ein Umstand, der unmißverständlich auf mangelnde Quellenkritik hindeutet, ist die Tatsache, daß Alon gelegentlich ein und dieselbe talmudische Quelle für die Erhellung verschiedener historischer Epochen heranzieht. Dabei muß man ihm allerdings zugute halten, daß es sich um Vorlesungsmitschriebe handelt, die nicht mehr von ihm selbst zum Druck gebracht wurden; dabei hätte er solche Unstimmigkeiten wahrscheinlich bemerkt und ausgemerzt. So heißt es dort etwa in bezug auf die Verordnungen, die für die Situation nach dem Bar-Kochba-Aufstand bestimmt waren:

Zweifellos waren es die ungünstigen wirtschaftlichen Umstände, wodurch sich die Rabbinen in Uscha veranlaßt sahen, die Sorgspflicht eines Vaters gegenüber seinen Kindern zu erörtern – und sie verordneten, ein Mann habe seine Söhne und Töchter zu ernähren, solange sie minderjährig sind<sup>28</sup>.

Doch als er zum Ende der severischen Epoche und zum Beginn der Krise des Kaisertums im dritten Jahrhundert kommt, sagt Alon:

Außerdem ist zu bemerken, daß etliche der ‚Verordnungen von Uscha‘, die von Amoräern bezeugt werden (Resch Lakisch und R. Ilai und R. Josse b. Chanina) in den behandelten Zeit-

<sup>27</sup> Alon, op.cit. (s. o. Anm. 4) II, 610.

<sup>28</sup> b Ketubbot 49b; jKetubbot IV, 28d. In der hebräischen Originalausgabe von Alons zweibändigem Werk (s. o. Anm. 1) II, 67 (= engl. Ausg. [s. o. Anm. 4] II, 66f). An anderer Stelle spricht Alon davon, daß es in Jahren von Dürre oder Hungersnot bereits vor dem Bar-Kochba-Aufstand vorgekommen sei, daß Juden außerstande waren, ihre Familie zu ernähren, und die Gelehrten von Uscha seien nach dem Aufstand darauf eingegangen (Alon, hebr. Original-Ausgabe loc.cit., 3; in der engl. Übersetzung loc.cit., 574).

raum gehören. Denn es läßt sich kaum anders als aufgrund dieser Annahme erklären, was wir gelesen haben, daß R. Jochanan zu R. Schimon b. Lakisch sagt, der im Namen von R. Juda b. Chananja überliefert: *Sie stimmten in Uscha darüber ab, daß ein Mann seine minderjährigen Kinder zu ernähren habe* (j. a.a.O.)<sup>29</sup>.

Zweifellos war es in beiden Fällen die extreme wirtschaftliche Notsituation, wie sie sowohl nach dem Bar-Kochba-Aufstand als auch zu Beginn der Krise des Kaisertums bestand, die Alon veranlaßte, die Festsetzung jener Verordnung abwechselnd in diesen oder jenen Zeitraum zu verlegen, obwohl über hundert Jahre dazwischenliegen; aber die Herausgeber der Vorlesungen hätten diese Unstimmigkeit doch bemerken und wenigstens darauf hinweisen sollen.

Solche Fälle gibt es noch etliche, wenn auch nicht ganz so drastische. So werden etwa die gleichen Quellen zweimal behandelt, das eine Mal bei den Nachwirkungen des Großen Aufstands, das andere Mal bei der Schilderung der wirtschaftlichen Notsituation anläßlich der Krise des Kaisertums im 3. Jahrhundert. Oder die Doppelerwähnung der Verordnungen, die das Verkaufen von Grund und Boden im Lande an Nichtjuden sowie den Verkauf von Sklaven und Vieh an Nichtjuden, sogar an einen im Ausland wohnhaften Juden, verbieten, das eine Mal im Zusammenhang mit dem Ausgang des Großen Aufstands, das andere Mal zur Behebung der Situation, die durch das Scheitern des Bar-Kochba-Aufstands entstanden war.

Wenn Alon die Zwangsarbeit behandelt, die den Juden nach dem Großen Aufstand auferlegt worden war<sup>30</sup>, bezieht er sich auf die Einzelheiten der Aussage in folgender Quelle:

Rabban Jochanan b. Sakkai war schon nach Emmaus<sup>31</sup> hinaufgezogen. Er sah ein Mädchen Gerste unter den Pferdeäpfeln aufsammeln, da sagte Rabban Jochanan b. Sakkai zu ihnen: Habt ihr gesehen, was das für ein Mädchen ist? Sie antworteten: Eine Hebräerin. Und wem gehört dieses Pferd? Sie antworteten: Einem arabischen Reiter. Da sprach Rabban Jochanan b. Sakkai zu seinen Schülern: Mein Leben lang habe ich mir Kummer gemacht um diesen Vers, den ich nicht verstehen konnte: „Wenn du's nicht weißt, Schönste unter den Frauen“ (Cant. 1, 8). Ihr wolltet dem Himmel nicht untertan sein, nun beugt ihr euch unter miese Araber; ihr wolltet dem Himmel die Kopfsteuer des Halbschekels nicht entrichten, nun habt ihr an das Reich eurer Feinde 15 Schekel zu entrichten; ihr wolltet die Wege und Straßen nicht instandhalten für die Besucher der Wallfahrtsfeste, nun haltet ihr Festungen und Burgen instand für die Besucher der Königsstädte.“<sup>32</sup>

Alon nimmt diesen Text wörtlich und versteht ihn ganz als Widergabe von Worten Rabban Jochanan b. Sakkais. So folgert er aus der letzten der polemischen Gegenüberstellungen, daß die jüdische Bevölkerung nach der Niederschlagung des Großen Aufstands zu Bauarbeiten herangezogen worden sei. Doch hat schon

<sup>29</sup> Alon in der hebräischen Original-Ausgabe (s.o. Anm. 1) II, 153 und n. 471. An dieser Stelle hat der Übersetzer sich bemüht, den Widerspruch in der englischen Ausgabe zu glätten (s.o. Anm. 4, II, 730).

<sup>30</sup> Alon, op.cit. (s.o. Anm. 4) I, 68–70.

<sup>31</sup> Alon bevorzugt mit Recht die Lesart ‚Emmaus‘ (anscheinend nach der Oxforder Handschrift) gegenüber der gedruckten Version, die hier ‚Maon Jehuda‘ liest; dazu *Aharon Oppenheimer*, Galiläa im Zeitalter der Mischna (Jerusalem 1991) 94 Anm. 38 [hebr.].

<sup>32</sup> *Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch I*, Ed. *Horowitz-Rabin*, 203 f.



Urbach in seiner Rezension zum ersten Band von Alons Geschichtswerk darauf hingewiesen, daß die weiteren Ausführungen zu dem Vers aus dem Hohenlied in den zahlreichen Parallelüberlieferungen dieser Episode nicht stehen<sup>33</sup>. Darüber hinaus ist zu bemerken, daß ‚burgi‘ erstmals in Inschriften aus der 2. Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts erwähnt sind. Dessen war sich Alon bewußt, als er schrieb: „Somit haben wir hier den frühesten Beleg für ‚burgi‘ als eine Erscheinung der römischen Realität (vom Ende des 1. Jahrhunderts) vor uns.“ Allerdings ist die Annahme weitaus wahrscheinlicher, daß nur der erste Teil des Textes bis hin zu dem Vers aus dem Hohenlied in die Überlieferung über Rabban Jochanan b. Sakkai gehört, die Fortsetzung dagegen ist eine spätere Fortsetzung des Tradenten, der die Implikationen jener Episode verdeutlicht, wozu er die Realität seiner eigenen Zeit heranzieht. Die Vermutung liegt nahe, daß der spätere Zusatz in die Zeit der Krise des Kaisertums im 3. Jahrhundert gehört und die Zwangsarbeit (*angaria*) bezeichnet, die jüdische Bewohner des Landes bei der Errichtung der Burgen zu leisten hatten, die in jenem Zeitraum, wie Isaac seinerseits aus verschiedenen Inschriften entnommen hat, einen integralen Bestandteil des römischen Straßennetzes zwischen den Städten der Provinz ausmachten<sup>34</sup>. Demnach war Alon bei seiner Behandlung dieses Textes nicht kritisch genug, doch eine sorgfältigere Untersuchung, die sowohl die talmudischen Parallelüberlieferungen des Textes als auch den epigraphischen Befund berücksichtigt, ergibt deutlich, daß es sich hier um zwei ursprünglich getrennte Textelemente handelt, die sich jeweils auf verschiedene Erscheinungen zu verschiedenen Zeiten im Lande und im Kaiserreich beziehen.

Dies ist nicht der einzige Fall, wo der Eindruck entsteht, daß Alon derselben Naivität unterliegt, die er an den jüdischen Historikern vor ihm rügte, indem er einen Text als authentisches historisches Zeugnis wertet, obwohl dessen kritische Untersuchung zeigt, daß er dies nicht ist. So nimmt Alon etwa im 2. Band seines Geschichtswerks die Details des Berichts über R. Juda b. Baba wörtlich, wonach dieser den Märtyrertod erlitten haben soll, als er fünf Schüler zum Rabbinat ordinierte „zwischen zwei hohen Bergen... und zwischen zwei Sabbatbezirken, nämlich dem von Uscha und dem von Schefaram“ (b Sanhedrin 13b-14a), jedenfalls meldet er keinem Detail gegenüber Bedenken an<sup>35</sup>. In seinem Aufsatz über ‚diejenigen, die sich für Geld ernennen lassen‘ bringt Alon talmudische Äußerungen, die Zweifel an jener Episode anmelden, insofern als nämlich zwei der dort angeblich von R. Juda b. Baba ordinierten Gelehrten – R. Meïr und R. Schimon – bereits

<sup>33</sup> Urbach kritisiert Alons Annahme, wonach alles, was ursprünglich aus der Mechilta komme, von Rabban Jochanan b. Sakkai gesagt worden sei; zusammenfassend schreibt er: „Anonyme Überlieferungen über Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen sind m.E. in die Zeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand zu datieren“ (in: Bechinot beBiqoret haSifrut 4 [1953] 70 [hebr.]). Allerdings besteht kein Grund, den betreffenden Zusatz nicht in die Krise des römischen Kaisertums im 3. Jahrhundert zu datieren.

<sup>34</sup> *Benjamin Isaac*, Zum Wesen der Termini ‚burgi‘ und ‚burgarii‘, in: *Juden und Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels, im Zeitalter von Mischna und Talmud*, FS Shmuel Safrai, hrsg. v. *Isaiah M. Gafni et al.*, (Jerusalem 1993) 235–242 [hebr.].

<sup>35</sup> *Alon*, op.cit. (s.o. Anm. 4) II, 632.

zuvor von Rabbi Akiba die Ordinierung zum Rabbinat empfangen hatten<sup>36</sup>. In jenem Aufsatz erwähnt Alon auch eine Baraita, wonach R. Juda b. Baba gar nicht den Märtyrertod erlitten habe, sondern an einer Krankheit gestorben sei<sup>37</sup>. Außerdem gibt es eine ganze Reihe von Unstimmigkeiten, auf die Alon überhaupt nicht eingegangen ist und die allesamt deutlich machen, daß die Episode von der Ordinierung durch R. Juda b. Baba, wie sie im babylonischen Talmud berichtet wird, nicht authentisch sein kann, z. B.: Ist es wahrscheinlich, daß eine römische Strafaktion nach einer Entfernungseinheit aus der jüdischen Halacha, dem ‚Sabbatbezirk‘, bemessen wurde? Wo gibt es in der Gegend um Uscha und Schefaram ‚zwei hohe Berge‘? Und sollten die ordinierten Rabbiner in den wenigen Jahren der Religionsverfolgung allesamt gestorben sein, so daß eine Neuordinierung dringend notwendig wurde? Wenn wir in Betracht ziehen, daß sich die Überlieferung im Munde babylonischer Amoräer findet, allerdings auf Raw zurückgeführt wird, der im Land Israel gelernt hat und der sonst historische Überlieferungen bringt, dann liegt die Vermutung nahe, daß wir einen Anachronismus vor uns haben: Der Bericht stammt wohl aus der Zeit, als die Führungsinstitutionen bereits in Uscha und Schefaram etabliert waren, und will rekonstruieren, wie dies vonstatten gegangen sei<sup>38</sup>.

Seiner traditionellen jüdischen Schulbildung hatte Alon die Vertrautheit mit der talmudischen Literatur zu verdanken, doch geriet diese seinen akademischen Abhandlungen auch zum Nachteil. Er hatte sich sozusagen Stil und Denkweise der talmudischen Diskussion zu eigen gemacht. Daher pflegt Alon sogleich zum Kern der Sache zu kommen, er geht das historische Problem an, als sei es eine talmudische Kontroverse. Er stellt die Prämissen auf, bringt Argumente zu ihrer Widerlegung, führt Einwände an und entkräftet sie, wirft die Belege in den Schmelztigel seines Scharfsinns, durchlebt das Thema und kämpft mit den daraus hervorgehenden Schwierigkeiten. Dabei denkt er gar nicht daran, seine Schlußfolgerungen aufzuzeigen und zusammenzufassen, vielmehr läßt er das Problem nach ausreichender Behandlung einfach fallen und wendet seine Energie neuen Fragen zu.

Die Erforschung der antiken jüdischen Geschichte in Israel liegt heutzutage in den Händen von Alon-Schülern, von denen einige wie er eine traditionelle jüdische Bildung genossen haben, bevor sie eine akademische Karriere einschlugen. Andere wiederum gehen die Quellen weitaus kritischer an, als Alon dies tat. Diese sind dann darauf bedacht, die talmudischen Quellen untereinander nach ihrer historischen Echtheit zu unterscheiden, sie ziehen etwa nur Texte heran, deren Redaktion mit den berichteten Ereignissen zeitlich ungefähr zusammengeht, lehnen also die Benutzung in Babylonien redigierter Texte für die Geschichte der Juden im Land Israel grundsätzlich ab. Noch andere legen Wert darauf, jede talmudische

<sup>36</sup> j Sanhedrin I 19a; b Sanhedrin 14a. Dazu *Shalom Albeck*, *Rabbinische Gerichtshöfe in talmudischer Zeit* (Ramat-Gan 1981) 86 [hebr.].

<sup>37</sup> t Bava Kamma VIII 13, ed. *Lieberman*, 39–40; j Sota IX 24a; b Bava Kamma 80a; Temurah 15b, Midrasch Schir haschirim, ed. *Greenhut*, 5a; Yelamdenu Ginzei Schechter, I, 46. *Gedaliah Alon*, „Those Appointed for Money“, in: *idem*, op.cit. (s. o. Anm. 5) 403, Anm. 83.

<sup>38</sup> *Oppenheimer*, op.cit. (s. o. Anm. 31) 46 f.

Quelle einzeln auf ihren Bezug zur historischen Wirklichkeit zu befragen, ohne die Aussage von parallelen und ähnlichen Überlieferungen als ein Gesamtes auszuwerten. Eine andere Gruppe setzt Alons Weg fort und vergleicht den Ertrag der talmudischen Quellen mit den Worten der griechischen und römischen Schriftsteller und mit dem archäologischen Befund. Die interdisziplinäre Forschung kann einerseits den talmudischen Text als Quelle für die jüdische Geschichte kritisch angehen, andererseits bietet sie, gerade wegen seines besonderen Charakters, auch die Möglichkeit, daraus Aufschlüsse über gewisse Aspekte der römisch-byzantinischen oder persisch-sassanidischen Geschichte zu gewinnen – nicht nur in jüdischen Belangen.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß Alon ungeachtet der obigen Einwände der unbestrittene Wegbereiter für die wissenschaftliche Erforschung der Epoche von Mischna und Talmud war und ist. Sein Weitblick, seine Gründlichkeit, seine souveräne Beherrschung von Texten aus der talmudischen Literatur sowie aus dem griechischen und römischen Schrifttum der Antike, all diese Vorzüge haben ihn dazu befähigt, die bis dahin fehlenden wissenschaftlichen Grundlagen für die Erforschung der jüdischen Geschichte im Zeitalter von Mischna und Talmud zu legen und diesem Zeitraum den ihm gebührenden Rang in der Geschichte des jüdischen Volkes zuzuweisen. Noch heute ist es legitim, bei der Erforschung der Epoche von Mischna und Talmud in Alons Fußstapfen zu treten; seine Methode ist im großen und ganzen bis heute anwendbar, allerdings nicht unkritisch und unter Vermeidung ihrer Schwächen. Freilich lassen sich inzwischen auch völlig neue und andere Wege in der historischen Forschung einschlagen als zu Alons Zeiten – aber noch heute, nahezu ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode, ist sein Beitrag unübersehbar.

Benjamin Isaac

## Between the Old Schürer and the New: Archaeology and Geography

In the introduction to his *History of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, Schürer states that his aim was to write a history 'für den Christlichen Theologen', rendered in the revised version as 'the New Testament Scholar'. The justification for this undertaking, he asserts, is that the Gospels can only be understood when seen in the context of contemporary Jewish thought. Here he saw Pharisaism as the ruling trend, which he characterized disapprovingly as 'legalism'. Pharisaism had defeated the opposing hellenising tendencies in the Maccabean Wars, and as a result, 'Die Schriftgelehrten regieren nun das Volk', i.e. a branch of the religious establishment had become politically dominant. Schürer was interested in both internal Jewish religious developments and in the political situation. A secular historian working in the late twentieth century might translate this, saying that the central question to be posed for Jewish society in Judaea 'in the age of Jesus Christ' is how it changed in the process of becoming, first of all part of the Hellenistic world, and then part of the Roman Empire. Two elements which would interest present-day historians are what are now often termed 'political control' and 'acculturation'. The latter is often called 'Romanization' in the north-western provinces<sup>1</sup>. Leaving aside the question of whether this is an appropriate concept for the north-west, it is clear that we cannot use it in the Roman East, for the peoples living there became part of an integrated Roman empire, without undergoing a process of cultural change comparable with that which occurred in Gaul and Britain. Schürer's first volume is concerned with 'politische Geschichte', a running narrative, the second with 'innere Zustände', which includes a survey of the cultural setting of political institutions, as well as the Hellenistic cities, community organization and religion. I would like to consider here to what extent archaeology and geographical studies have advanced our insights into these subjects and how far they have or have not affected the old and new versions of Schürer. It is not my intention to apply the standards and concepts of current methodology to both these monumental works in order to uncover shortcomings in them. On the contrary, this is an attempt to look at both versions of Schürer as the best

<sup>1</sup> See now various essays in: David J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism* (JRA supp. 23, Portsmouth, RI 1997).

handbooks available for the subject under discussion, in order to get a clearer impression of the contributions which have been made already by archaeology and geographical studies, and what we might expect of these disciplines in the future. Although Schürer says in his introduction that he intended to write a handbook for theologians, the shape and methods of his work were dictated by those of Classical history. The methods of Greek and Roman history, in turn, are determined to a large extent by the discipline of classical philology. This explains the choice of sources to some extent: Schürer's work is largely based on historical texts in Greek. There are, of course, good reasons for this choice, as must be obvious to anyone who has attempted to study Jewish history in the periods for which such texts do not exist.

While the old Schürer uses the term 'archaeology' in the nineteenth-century sense as referring to ancient political institutions and customs, both religious and secular, the revised version cites archaeological literature in the modern sense under this heading. This does not mean, however, that archaeology in the current sense of the term has been incorporated conceptually, for that would have meant the production of a different work, not the revision of an old one. I should add here that the sense in which the old Schürer used 'archaeology' was not in general use in his time. In the nineteenth century, classicists usually understood archaeology to mean the study of Greek and Roman art and architecture. (Some of them continue to see it as such even today.) In this paper I use the term archaeology in its common current meaning as a discipline concerned with the recovery and study of ancient artifacts<sup>2</sup>. For the purpose of this paper these artifacts include objects of art, but they should clearly exclude inscriptions, which are discussed in another paper in this colloquium. While inscriptions are indeed ancient artifacts, and therefore often discovered by archaeologists during their fieldwork, they are at the same time texts and thus should be interpreted according to the methodology and discipline of philology. The old Schürer fully incorporates the epigraphic material that was available at the time, and so does the revised version. To the ancient historian it makes no real difference whether a text has survived on stone, metal, papyrus or in a codex. For similar reasons, we shall exclude the discovery of the documents from the Judaean desert from our consideration of Schürer and archaeology. They are, of course, extensively discussed in the revised Schürer, and form the subject of three other papers in this colloquium. The discovery of these documents is indeed an offshoot of the interest in material culture, for they were found through systematic exploration by archaeologists, and in an archaeological context. Once discovered, however, they were properly studied as texts and inter-

<sup>2</sup> Cf. *David L. Clarke*, *Analytical Archaeology* (London 1968), for the definition of the subjects in the terms of 'New Archaeology'. See the observation about archaeology and history in the study of the African provinces by *Brent D. Shaw*, *Archaeology and Knowledge: The History of the African Provinces of the Roman Empire*, in: *Florilegium: Carleton University Papers on Late and Antiquity and the Middle Ages 2* (Ottawa 1980) 28–60; reprinted in *Brent D. Shaw*, *Environment and Society in Roman North Africa: Studies in History and Archaeology* (Variorum, Aldershot, Hampshire 1995).

preted like other texts with the tools of Classical and Semitic philology. The documents are not part of the literary tradition because they represent the works of a marginal group. They are therefore, as it were, a coincidental by-product of the work of archaeologists, whose main concern is material culture. Thus they are not relevant to a discussion of the contribution of archaeology as a discipline to our insights into the subject discussed in this paper. This paper, then, will consider the contribution that the study of non-verbal artifacts has made, or could make, to the political and cultural history of the Jewish people in the Hellenistic and Early Roman periods.

At this point we may note briefly the contribution which archaeology can make to the study of the Roman provinces in general. Here a distinction should be made between the Mediterranean provinces like Greece and Africa which have a relative wealth of inscriptions and literary texts, and the north-western provinces, which do not. It will be obvious that, in spite of Tacitus' *Germania*, the role of archaeology in the study of the Germanic provinces is thus more important than in most of the Greek-speaking provinces. We are faced with problems of methodology, for it is not easy to determine what questions can usefully be asked and what methods properly applied. Here I should note that it would not be profitable to discuss at length the possible contribution of archaeology to the study of Diaspora Judaism, for this would involve including the excavations of all the relevant cities in the Diaspora, or, in other words, a survey of numerous cities in the Roman empire, an unprofitable exercise in scholarship<sup>3</sup>.

In the case of Judaea/Palaestina, which is relevant, it must be admitted that more than a century of intensive exploration has contributed less than we might have expected or hoped. In saying this, I do not intend to disparage the work of the many hard-working archaeologists who spend their lives producing highly professional studies on the archaeology of Judaea/Palaestina from the Persian to the Early Islamic periods. I am speaking of the contribution of archaeology to our understanding of the history of the period. In this respect, indeed, I think many would agree with me that the results are as yet fairly modest in relation to the efforts expended in exploring this part of the world. There are several reasons for this:

1) Until fairly recently, archaeologists focused heavily on Biblical archaeology. Archaeology in the Land of Israel was seen as an auxiliary science to the study of the Old Testament. This has caused problems for the archaeology of the Bronze and Iron Ages, but that is not our subject here. It is relevant, however, to note that in the past this led to a serious neglect of the study of the Hellenistic, Roman and Byzantine periods<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> For a review of this section of the revised edition, see *Martin Hengel*, *Der Alte und der Neue „Schürer“*, in: *Journal of Semitic Studies* 35 (1990) 19–72. Hengel discusses vol. III, the Diaspora 3–86, with a geographical survey. Obviously Schürer could not have dealt with all the geographical and archaeological issues there, for he was not writing a general handbook of the Ancient World.

<sup>4</sup> This is no longer true for the present generation of archaeologists. For a full survey of the

2) Excessive emphasis was laid on the study of the Jewish revolts against Rome, both among historians and archaeologists. This tendency was reinforced by the spectacular discoveries in the Judean desert, and caused a distortion of both focus and method.

3) Another form of distortion was caused by the exclusive emphasis laid on the exploration of churches and synagogues<sup>5</sup>. It is easy to understand why archaeologists would prefer to excavate these structures: they are usually the dominant and most obviously interesting feature of an ancient site, and the most likely to produce objects of art and inscriptions. They identify the builders as Jews, Samaritans or Christians, and the plan, decorations and inscriptions are of use in the study of religious beliefs and practice. It cannot be denied, however, that these attractions have diverted the attention of scholars from the study of ancient communities as an integrated whole, and from the investigation of other structures<sup>6</sup>.

4) The excessive emphasis on the study of the Jewish revolts and of ancient prayerhouses has, in turn, often led to problems of method: inappropriate questions were often asked and inappropriate methods applied.

5) One example which illustrates both the second and the fourth point may be mentioned here. F.-M. Abel, S. Yeivin and M. Avi-Yonah gave much thought to the development of the Roman road-network in Palestine and its possible connection with the Bar Kokhba Revolt. The result of their preoccupation with this topic was a theory which held that the Roman army constructed a road-network in Judaea during the revolt, encircling the area held by the rebels<sup>7</sup>. The truth is that no road-construction anywhere in the province can be assigned to the years of the revolt on any factual evidence. Many roads in the province were first marked by milestones dated to the reign of Hadrian, but whenever a precise date is given, it is clear that they must have been set up well before the beginning of the revolt. This is, therefore, a vain attempt to use archaeological material for the reconstruction of specific historical events. It is true that in exceptional cases milestone inscriptions can help in illuminating specific events in history, but that is not the aim of

material culture of Palestine from the second century till the Islamic conquest: *Yoram Tsafrir*, *Eretz-Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, vol. II (Jerusalem 1984, Heb.).

<sup>5</sup> Excavated synagogues, of course, are hardly, and churches not at all relevant for the period covered by Schürer's history. For recent surveys: *Frowald Hüttenmeister* and *Gottfried Reeg*, *Die antiken Synagogen in Israel* (Wiesbaden 1977); *Marilyn Joice Segal Chiat*, *Handbook of Synagogue Architecture* (Chico, CA 1982); *Lee I. Levine*, *Ancient Synagogues Revealed* (Jerusalem 1982). For Samaritan synagogues, see the essays by *Yitzhak Magen* and by *Leah Di Segni*, in: *Frédéric Manns* and *Eugenio Alliata*, *Early Christianity in Context: Monuments and Documents* (Jerusalem 1993) 193–230 and 231–239. Churches: *Yoram Tsafrir*, *Ancient Churches Revealed* (Jerusalem 1993). For a repertoire of Palestinian churches: *Asher Ovadiab*, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land* (Bonn 1970); *Ovadiab* and *C. Gomez de Silva*, *Supplementum to the Corpus* (London 1984).

<sup>6</sup> See now, for instance, the study by *Yizhar Hirschfeld*, *The Palestinian Dwelling in the Roman-Byzantine Period* (Jerusalem 1995).

<sup>7</sup> See references in *Benjamin Isaac* and *Aharon Oppenheimer*, *The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship*, in: *Journal of Jewish Studies* 26 (1985) 33–60, esp. 40f.

the systematic exploration of Roman roads and milestones. Sustained and planned exploration is not carried out for the sake of serendipitous discoveries. The purpose of this kind of research is to gain an impression of the road and transport systems under Roman rule over the centuries. The aim of archaeologists should be to uncover long-term developments.

It is generally true, and I am not the first to observe this, that uninscribed artifacts are not usually instructive in this manner. Even if they can be dated fairly precisely with the help of the archaeological context in which they are found, they must be interpreted in a wider context and will not usually give us insights into specific historical events. Masada is an excellent example. No one can deny the great importance in many respects of the excavations there, and the wide impact they made. It is hard to claim, however, that the results add much information about the Roman siege to what we already knew from Josephus, apart from confirming what he wrote. This does not detract from the value of the material: we have a unique complex of a desert palace from the first century BC and the first century AD not covered by later remains, and surrounded by Roman siege works. All this is a mine of information about many matters, but it does not bear directly on what we can learn from Josephus' text. For instance, both the date of the siege and its length are disputed because of uncertainties in Josephus' narrative, but the excavations do not help in deciding these problems. The same is true for the many excavations which have uncovered other Herodian buildings: they demonstrate that Josephus was right in reporting that these were built, but as far as the political history of the period is concerned, no more can be said. The information to be derived from the excavations enriches our insights in other fields.

It seems fair to say that our views of the political history as it is related in volume I of the old Schürer have not been drastically affected by the accumulation of archaeological material, nor would it be possible to write an essentially different history based on this material. Geographical problems are a different matter, as we shall see below.

The subject matter most likely to be illuminated by the results of archaeological research is that of volume II, on the spread of Hellenism, the cultural setting and political institutions: i.e. the sections dealing with the cities, and 'the Jewish region'. Just how I see this possibility will form the next section of this paper. Since it is not the intention of this colloquium to produce a sort of new 'mini Schürer', I will not attempt to provide extensive bibliography, but will mention only specific areas of interest that might be relevant.

## The Cities

Extensive excavations have by now been undertaken in several of the cities listed in Schürer, where the survey of cities is included under the heading 'Cultural relationships: the spread of Hellenism', as is proper within the terms of its overall subject matter. Special mention may be made of the excavations at two sites: those



on Mt. Gerizim above Nablus<sup>8</sup>, and those at Marisa<sup>9</sup>, because these two sites provide remarkable new insights into settlement of these areas by different ethnic groups living side by side: Samaritans, Phoenician settlers and inhabitants of Idumaeans extraction, mentioned in volume II: 'The cultural setting'. In general, however, it would be relevant to consider the following questions with regard to the cities:

1) Theatres, Herodian and later. These are all Roman rather than Greek theatres. What is the cultural context whereby Greek-speaking cities built theatres after the western model? How much is known about what went on in such theatres<sup>10</sup>?

2) Aqueducts<sup>11</sup>. Were aqueducts in the region of Palestine introduced as part of a pattern of Romanization or Hellenization? More important still is the question of the water supply. How much water did the cities receive from other sources and how much through aqueducts? Did the aqueducts supply water for basic needs such as drinking and washing, or for luxuries such as bath-houses and gardens? Baths in particular are very characteristic of the Roman way of life, and it would be interesting to know how important a factor they became in the urban culture of Palestine, both before and after the Roman conquest.

3) City Walls. Many, but by no means all, of the major cities had walls at various stages of the Hellenistic, Roman and Byzantine periods. These walls may have been built for genuine protection or as status symbols. It is not easy to decide which was the true reason, but a systematic survey of dated walls might help in answering this question. There is very little reason to assume, for instance, that the Hellenistic cities in the coastal region and the Decapolis actually needed walls for their protection during the first two and a half centuries AD. The observations of Shereshevski about the Negev at a later period may be relevant here: the towns in the northern Negev, supposedly under threat from nomads, did not usually have any walls. Only Mampsis-Kurnub and maybe Oboda-Avdar were walled<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Yitzhak Magen*, Mount Gerizim and the Samaritans, in: *Frédéric Manns and Eugenio Alliata* (eds.), *Early Christianity in Context* (Jerusalem 1993) 91–148.

<sup>9</sup> After the publication of the revised Schürer II, p. 165, n. 8, two articles on Marisa appeared: *Gabriel Horowitz*, 'The Town Planning of Hellenistic Marisa', in: *PEQ* 112 (1980) 93–111; *Eliezer D. Oren* and *Uri Rappaport*, 'The Necropolis of Maresha-Beth Govrin', in: *IEJ* 34 (1984) 114–153.

<sup>10</sup> For a repertoire of theatres in the area under discussion: *Arthur Segal*, *Theatres in Roman Palestine and Provincia Arabia* (Leiden 1995). For discussion of theatres in general: *Richard C. Beacham*, *The Roman Theatre and its Audience* (London 1991); *William J. Slater*, *Roman Theater and Society: Salmon-Conference Papers, I* (Ann Arbor 1996).

<sup>11</sup> For aqueducts in general: *David Amit*, *Yizhar Hirschfeld* and *Joseph Patrich*, *The Aqueducts of Ancient Palestine: Collected Essays* (Jerusalem 1989, Heb., English ed. forthcoming).

<sup>12</sup> *Joseph Shereshevski*, *Byzantine Urban Settlements in the Negev Desert* (Beer-Sheva 1991); for a positive review: *Clive Foss*, 'The Near Eastern Countryside in Late Antiquity', in: *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research* (JRA supp. 14, Ann Arbor, MI 1995) 213–234, esp. 225–231.

4) Amphitheatres and hippodromes. Several of those have now been discovered in the cities of the area, but it is not quite clear whether any of them belong to the period under discussion<sup>13</sup>. Some of the amphitheatres were actually converted hippodromes (Gerasa, Neapolis). In any case, they are an interesting and important cultural feature, for the amphitheatre especially is of indubitably Roman origin. This is all the more interesting because we do not have regional parallels for the inscriptions treated in Louis Robert's classic work about gladiators in the Greek Orient<sup>14</sup>. Since the *munera* organized in the provinces are known to have been connected with the imperial cult, it is clear that any study of this will have to take the existence of amphitheatres in the region into account.

5) Dwellings. The typology of houses is an important indicator of cultural origins. The general characteristics of houses and their grouping in neighbourhoods show different degrees of adaptation to the local climate, topography and economy. An interesting study of the dwellings in Early Byzantine Negev towns (which, chronologically, falls outside the scope of our Colloquium) shows that these were built after the pattern of houses in the moderate Mediterranean climate rather than according to the norms which might be expected in a desert environment<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> On hippodromes: *John H. Humphrey*, *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing* (London 1986), especially chapter 9. Humphrey shows that there is no evidence for the existence of Herodian hippodromes in spite of assumptions to this effect by various scholars. For the hippodrome at Caesarea: 477–91; Gerasa: 495–504; Gadara: 504f. *Amos Kloner* and *A. Hübsch*, *The Roman Amphitheater of Bet Guvrin: A Preliminary Report on the 1992, 1993, and 1994 Seasons*, in: *'Atiqot* 30 (1996) 85–106. The amphitheatre may now be dated with the help of an altar discovered in the substructure of the sacellum (p.100). References to structures converted into amphitheatres in Scythopolis: *Yoram Tsafrir* and *Gideon Foerster*, in: *Qadmoniot* 1–7/8 (1995) 93–117 (Heb.); Neapolis: *Itzhak Magen*, in: *NEAEHL* iv, 1354–9. At Neapolis as at Gerasa the hippodrome was converted into an amphitheatre, a phenomenon not observed elsewhere (or at least not described by *Humphrey*, op.cit.). Note also the multi-purpose buildings encountered in various cities, including now: *Yosef Porath*, *Herod's 'amphitheatre' at Caesarea: a multipurpose entertainment building*, in: *The Roman and Byzantine Near East* (1995) 15–27. For amphitheatres: *Jean-Claude Golvin*, *L'amphithéâtre romain* (Paris 1988); *Jean-Claude Golvin* and *Christian Landes*, *Amphithéâtres & Gladiateurs* (Paris 1990). Golvin and Landes observe that the games normally staged in amphitheatres in the West are held in stadia and amphitheatres converted for this purpose in the East. They are unaware of the existence of actual amphitheatres in Palaestina and Arabia. Theatres in Palestine were rebuilt for use in watergames, as observed by *Segal*, op.cit., 13, with n. 38.

<sup>14</sup> *Louis Robert*, *Les gladiateurs dans l'Orient grec* (1940, repr. Amsterdam 1971); in general: *Keith Hopkins*, *Murderous Games*, in: *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History*, 2 (Cambridge 1983) 1–30; also: *Erik Gunderson*, *The Ideology of the Arena, Classical Antiquity* 15 (1996) 113–151; *Thomas Wiedemann*, *Emperors and Gladiators* (London, New York 1992).

<sup>15</sup> *Shereshewski*, op.cit.

## The rural hinterland

1) The Negev. For the Negev it is important to note that much of the development that used to be attributed to the Nabataeans (first century BC – first century AD) has been shown to belong to the Later Roman Empire<sup>16</sup>. As far as the period covered by Schürer is concerned, this is a negative fact, but it is a fact that has important bearings on our views of the Nabataean presence in the desert south of Judaea proper. The survey and excavation of temporary sites occupied by nomads, primarily in the Later Roman Empire, is gradually uncovering the relationship between permanent settlements and pastoralists<sup>17</sup>.

2) The army. In this connection it is important to note the recent criticism of theories regarding the Roman military presence in the Negev. I. Shatzman has now produced convincing arguments that there is no evidence of any army units permanently based in the Negev before the end of the third century<sup>18</sup>. Conversely, it is important to consider whether the Roman army, from 70 till the third century, was based mainly or exclusively in the cities and in the rural parts of Judaea, and far less in the desert<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> The attribution of urban development to the Late Roman period rather than the Nabataean kingdom is the result of recent excavations: *Yoram Tsafrir*, Excavations at Rehovot Ba-Negev I: The Northern Church (Jerusalem 1988); *Yoram Tsafrir* and *Kenneth G. Holm*, Rehovot in the Negev Preliminary Report, 1986, in: *Israel Exploration Journal* 38 (1988) 117–27; *Shereshovski*, previous note; *Rehav Rubin*, The Negev as a Settled Land – Urbanization and Settlement in the Desert in the Byzantine Period (Jerusalem 1990, Heb.).

<sup>17</sup> *Yehuda D. Nevo*, Pagans and Herders (IPS, Sede Boqer 1991); *Mordechai Haiman*, 'Agriculture and Nomad-State Relationship in the Negev Desert in the Byzantine and Early Islamic Periods', in: *BASOR* 97 (1995) 29–53. *Gideon Avni*, Nomads, Farmers, and Town-Dwellers: Pastoralist-Sedentist Interaction in the Negev Highlands, Sixth-Eighth Centuries CE (Israel Antiquities Authority, Jerusalem 1996). These publications refer primarily to finds from Late Antiquity. The results of surveys may be found in the publications of the Archaeological Survey of Israel, published regularly in Jerusalem.

<sup>18</sup> *Israel Shatzman*, The Beginning of the Roman Defensive System in Judaea, in: *American Journal of Ancient History* 8 (1983) 130–60, arguing against Shimon Applebaum's Hebrew paper, re-published in English, in: *Judaea in Hellenistic and Roman Times*, Historical and Archaeological Essays (Leiden 1989) 132–42 and *Mordechai Gichon* in his unpublished Ph.D. thesis (Jerusalem 1966); *Gichon*, Idumaea and the Herodian Limes, in: *IEJ* 17 (1967) 27–42. Another critic: *Michael H. Gracey*, The Armies of the Judaeen Client Kings, in: *Philip Freeman* and *David Kennedy* (eds.), *The Defence of the Roman and Byzantine East* (Oxford 1986) 311–22; also: *Israel Shatzman*, The Armies of the Hasmonaeans and Herod (Tübingen 1991) 239–46.

<sup>19</sup> *Benjamin Isaac*, *The Limits of Empire* (Oxford, revised ed. 1992), Chapter III. In southern Jordan there is now one desert site which was certainly occupied by the Roman army in the second century. *Patricia M. Bikai* and *Virginia Egan*, Archaeology in Jordan, in: *AJA* 100 (1996) 528–30; 529; 101 (1997) 493–535, esp. 518–520: Humaima, excavated by John P. Oleson. The very substantial quantities of ceramics found in the barracks area in 1995 indicate without doubt that the fort was active by the first half of the second century AD, possibly early in the century. The barracks at least may have been abandoned for some time in the third century, then re-occupied in the fourth.

3) Regional surveys and the excavation of villages and isolated farmsteads provide important information about social and economic patterns in the countryside. An example of the sort of work that can be done in this connection may be found in a very interesting recent paper by Y. Hirschfeld<sup>20</sup>. Hirschfeld plots the distribution of isolated farmsteads in various regions at different periods and attempts to formulate historical conclusions. I myself would tend to see regional and social patterns where he sees religious and ethnic factors at work, but this is a question of approach and matter for debate. Regional surveys uncover the inter-connection between major roads, local roads, villages and farmsteads and can thus contribute much to our understanding of a society which was still largely rural in character<sup>21</sup>. The excavation of entire villages, as opposed to that of individual buildings in a site, is essential for an understanding of the social and economic setting.

4) The interpretation of artifacts discovered in surveys and excavations is a subject with historical implications in its own right. To what extent is Nabataean pottery Nabataean? For years it has been assumed that Nabataean pottery ceased to be produced when the Nabataean kingdom was annexed as a Roman province in AD 106. Now excavations have shown that it goes on for at least another century. In another area pottery is found that is often called 'Ituraean', because this is the region where the Ituraeans used to live (Revised Schürer, volume I, Appendix I). Pottery should be studied, not as an expression of ethnicity, but as a commodity, and as the end result of certain techniques and preferences, like art and architecture. It is an integral part of the culture of a society and the processes of acculturation, which is one of the subjects of Schürer's second volume, although he does not use this term. In the section on 'The cultural setting' several pages are devoted to terms indicating objects of commerce. Archaeology, of course, can help in tracing patterns of import and export, through the study of the distribution of imported pottery, amphora stamps, marble and valuables. The use of archaeological material for the study of the social and economic history of Palestine is a complex but attractive topic<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Yizhar Hirschfeld*, Changes in settlement patterns of the Jewish rural populace before and after the rebellions against Rome, in: *Cathedra* 80 (1996) 3–18 (Heb.). Cf. *Yizhar Hirschfeld* and *R. Birger-Calderon*, 'Early Roman and Byzantine Estates near Caesarea', in: *IEJ* 41 (1991) 81–111, for the excavation of one of the estates discussed by Hirschfeld. See also: *Yizhar Hirschfeld*, The early Roman bath and fortress at Ramat Hanadiv near Caesarea, in: *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research* (JRA supp. 14, Ann Arbor, MI 1995) 28–56. There was not much evidence of estates before the most recent excavations and surveys: cf. *Hans-Peter Kuhnen*, Palästina in griechisch-römischer Zeit (Munich 1990) 241, for what little there was to be cited at the time. Note that the identification of the estate near Caesarea as Jewish is determined by the presence of a ritual bath. As observed by the excavators, Samaritans had similar baths (miqva'ot), so the identification cannot be considered entirely certain.

<sup>21</sup> See for instance *Shimon Dar*, *Landscape and Pattern: An Archaeological Survey of Samaria* (Oxford 1986) 2 vols.; *Adam Zertal*, *Seqer Har Menashe* (Tel Aviv 1993).

<sup>22</sup> For a recent effort, based on an analysis of finds from Mount Carmel in the Later Roman period: *Hans-Peter Kuhnen*, *Kirche, Landwirtschaft und Flüchtlingssilber: Zur wirtschaft-*

So far we have attempted to indicate a number of aspects of archaeology which could make a contribution at a conceptual level to developments indicated in both versions of Schürer, whose outlook reflects the historiography found in the books of Maccabees, Josephus and the Gospels. One final topic should be mentioned here, of crucial importance and hence the subject of quite a few serious studies, namely demography. It cannot be said, however, that the results of these studies are sufficiently definitive as to warrant inclusion in a handbook – and that, after all, is the present subject<sup>23</sup>.

## Geography

Neither the old Schürer nor the revised version include maps or illustrations<sup>24</sup>. Yet it is obvious that the authors of both looked at maps very carefully. Schürer himself had already cited the literature and maps available in his time (Kiepert, the SWP maps), and he clearly distinguished between studies written in the library and those based on field-work. The revised version was brought up-to-date along the same lines. Neither version reflects independent study of the terrain. Schürer's interest in geography is strictly limited to two inter-connected aspects: the identification of ancient sites with modern ones, and their location on modern maps. The way the work was written, Jewish history in antiquity could have taken place anywhere: in Bavaria, Britain, or the US. There is no climate, no topography, and no ecology.

lichen Entwicklung Palästinas in der Spätantike, in: ZDPV 110 (1994) 36–50. The article discusses the impact of Christianity (donations, pilgrimage, imperial support) on the Palestinian economy.

<sup>23</sup> See the papers on the demography of ancient Palestine by *Magen Brosbi*, La population de l'ancienne Jérusalem, in: *Revue Biblique* 82 (1975) 5–14; The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period, in: *BASOR* 236 (1979) 1–10; The Population of Eretz Israel in the Roman-Byzantine Period (Heb.) in: *Z. Baras* et al., Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest (Jerusalem 1982) 442–7; Agriculture and Economy in Roman Palestine: Seven Notes on the Babatha Archive, in: *IEJ* 42 (1992) 230–240; and now: *Yoram Tsafrir*, Some Notes on the Settlement and Demography of Palestine in the Byzantine Period: The Archaeological Evidence, in: *Joe D. Seger* (ed.), *Retrieving the Past: Essays on Archaeological Research and Methodology in Honor of Gus W. Van Beek* (Winona Lake, Indiana 1996) 269–83. Fundamental literature about the demography of the Roman empire: *Tim G. Parkin*, *Demography and Roman Society* (Baltimore, Johns Hopkins University Press 1992); *Richard P. Saller*, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family* (Cambridge 1994); *Walter Scheidel*, *Measuring Sex, Age, and Death in the Roman Empire: Explorations in Ancient Demography* (*JRA* supp. 21, Ann Arbor, MI 1996); *Bruce W. Frier*, 'The Demography of the Early Roman Empire', in: *CAH* 112, forthcoming. *Roger S. Bagnall* and *Bruce V. Frier*, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge 1994) is essential in this field.

<sup>24</sup> Schürer, of course, wrote long before Rostovtzeff taught ancient historians what photographs with comments well integrated into the text can do to evoke ancient social and economic reality. For this point: *Arnaldo D. Momigliano*, M. I. Rostovtzeff, in: *Studies in Historiography* (London 1966) 91–104, esp. 91.

An example which shows that Schürer himself clearly looked at maps may be found on p.183 (old) = 140 (new): 'How far into the exterior these territories reached, becomes evident from the fact that Ekron and Gazara were not part of Judaea. Ekron was not united to Jewish territory and judaised until the time of Jonathan... and Gazara, not until that of Simon.' For the location of Ekron we are then referred to the section on Jonathan, p. 22, n.19 = p.181, n.19. Here we find brief references to the literary sources and modern authorities for the identification. Similarly we are referred to the section on Simon for the location of Gazara, p.345, n.12 = 191, n.8. There is some topographical information about Gazara: 'Gazara, the ancient Gezer, not far from Emmaus-Nicopolis in a westerly direction, at the foot of the mountains, ... Its possession was of importance to the Jews because it was one of the places which dominated the mountain passes and, in consequence, communications between Jerusalem and the port of Joppa annexed by the Jews.' This description, literally translated from the old Schürer, is only half correct, for Gezer does not control any mountain passes. It is sited 200 metres above sea-level and affords a splendid view across the coastal plain. To the north, the road to Jerusalem passes through a fertile valley, 2.5 kilometres broad, which links the coastal plain with the valley of Ayalon<sup>25</sup>. Schürer, however, was aware that both Ekron and Gezer were relatively far inland. One final example should suffice to convey the point I want to make. Schürer devotes considerable attention to the campaign of Cestius Gallus in 66, with the disaster at Beth Horon (revised edition, volume I, 487f.). However, any understanding of what really happened requires study of the terrain, maps and photographs<sup>26</sup>. With these remarks it is not my intention to accuse Schürer of shortcomings. If he had been the sort of man who travelled to the Near East, he would not have written his book and the authors of the revised edition had enough to do without walking the Beth Horon road. It may be observed, however, that there are aspects of the historical landscape not easily conveyed with the techniques available to nineteenth-century scholars.

<sup>25</sup> Clermont-Ganneau, who discovered the site in 1873, describes Gezer's three springs, an essential feature for its development; see: *Moshe Fischer, Benjamin Isaac and Israel Roll, Roman Roads in Judaea, II, the Jaffa – Jerusalem Roads* (Oxford 1996) 160.

<sup>26</sup> *Op.cit.*, 77–83, figs. 8–10; comments on pp.13f. *Schürer*, loc.cit. above, states that Cestius Gallus' retirement developed into a rout in a gorge near Beth Horon. This is an error.



*Hermann Lichtenberger*

## Der Beitrag der Qumranfunde zu einer neuen Sicht des Judentums<sup>2</sup>

*Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag am 18. Dezember 1998*

### I. Einführung und Problemanzeige

In meinem zweiten Studiensemester 1965 in Erlangen hörte ich bei Ethelbert Stauffer Neutestamentliche Zeitgeschichte, und Stauffer empfahl uns, Schürers „Geschichte“ zu lesen, und er warnte sogleich: „Schürer glaubt Josephus mehr als Luthers Kleinem Katechismus“, der bei einem bayerischen Lutheraner wie Schürer gewissermaßen so etwas wie Offenbarungscharakter hat.

Daß Stauffer selbst ganz im Banne Schürers unterrichtete, bemerkte ich erst, als ich nach Heidelberg kam und dort im Kreis um R. Rendtorff Distanz zu dieser Sicht des Judentums erhielt. Als knapp zehn Jahre nach meiner Erstbegegnung der erste Band der englischen Neubearbeitung<sup>1</sup> herauskam, war es wie eine Bestätigung des inzwischen Erkannten. Da er unter dem alten Autorennamen und mit quasi dem alten Titel erschien, kam es uns vor, als wollte der alte Schürer revozieren, also insgesamt mehr tun, als einige Retractationes nachreichen. In der Beibehaltung von Namen und Titel haben die Neubearbeiter nicht allein in nobler Geste ihr Licht unter den Scheffel gestellt, sondern auch deutlich gemacht, daß heute ein Gelehrter vom Rang Schürers, und das heißt: Schürer selbst, in vielem anders urteilen würde. Friedrich Avemarie<sup>2</sup> hat m.R. festgestellt, Schürers „Bemerkungen zum jüdischen Gesetzesgehorsam verraten mehr über Theologie im wilhelminischen Deutschland als über das antike Judentum“. Schürer war bestimmt von einem konfessionell-lutherischen und zugleich liberalen Protestantismus, der im Christentum die schlechthin vollkommene, das Judentum transzen-

<sup>2</sup> Marietta Hämmerle danke ich für das Schreiben des Manuskripts in seinen verschiedenen Stadien, Monika Merkle für Kritik und Revision.

<sup>1</sup> The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar. Literary Editor Pamela Vermes, Organizing Editor Matthew Black, vol. 1 (Edinburgh 1973–87).

<sup>2</sup> F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (Tübingen 1996) 20, A 34.



dierende vernünftige Religion sah. Das klingt bereits an in jenem ersten Satz von § 1 „Aus dem Schoosse des Judenthums ist in der Fülle der Zeiten die christliche Religion entsprungen, zwar als eine Thatsache der göttlichen Offenbarung, aber doch durch unzählige Fäden mit der tausendjährigen Geschichte Israels verknüpft. Keine Thatsache der evangelischen Geschichte, kein Wort in der Verkündigung Jesu Christi ist denkbar ohne die Voraussetzung der jüdischen Geschichte und der ganzen Vorstellungswelt des jüdischen Volkes.“<sup>3</sup> Wird hier einerseits heilsgeschichtlich argumentiert („Fülle der Zeiten“, s. Gal 4,4), so wird doch nachdrücklich die Herkunft des Christentums aus dem Judentum und seine unaufgebbare Verbindung mit ihm herausgestellt. Man erschauert dann jedoch, in einer kritischen Besprechung eines antisemitischen Pamphlets in der von Schürer zusammen mit A. von Harnack herausgegebenen Theologischen Literaturzeitung zu lesen: „Referent (also Schürer) ist [zwar] auch der Ansicht, daß der Einfluß des Judentums auf unsere geistige und materielle Entwicklung kein segensreicher war und ist.“<sup>4</sup> Mit einer solchen Sicht stand er unter den Gebildeten nicht allein – ich erinnere nur an vergleichbare Äußerungen während des etwa zeitgleichen Berliner Antisemitismusstreits<sup>5</sup>.

Die *historia calamitatum* der Verzerrung des jüdischen Toraverständnisses in der christlichen Bibelwissenschaft seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts mit ihren verheerenden Wirkungen auf die Sicht des Judentums und des Urchristentums, besonders auf die Paulusauslegung, ist mehrfach mit großer Entschiedenheit geschrieben worden, am klarsten und weitreichendsten zuletzt von E.P. Sanders<sup>6</sup>; und mit einem Gefühl der Erleichterung darf man heute, knapp zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen seines „Paul and Palestinian Judaism“, feststellen, daß die Demontage des alten Klischees von einem Judentum, das in krämerhafter Werkgerechtigkeit, engherziger Ritualkasuistik und einer sterilen Gottesbeziehung erstickt, mit Erfolg weitergeht. Julius Wellhausen konnte über das nachprophetische Judentum noch ungnädig – und in offenkundiger Unkenntnis der überragenden Bedeutung von Lev 18,5 für das rabbinische Toraverständnis<sup>7</sup> – das Urteil fällen: „Gesetze sind nach Ezechiel dazu da, daß man dadurch mag leben. Damit wird über das System der pharisäischen Satzungen der Stab gebrochen. Das Leben wurde dadurch nicht gefördert, sondern behindert und eingeengt. (...) Das Gesetz verdarb nicht bloß die Moral (...); es entseelte auch (...) die Religion. (...) Es herrschte ein wahrer Götzendienst des Gesetzes.“<sup>8</sup> Und in der – von Wellhausen entscheidend mitgeprägten – theologischen Atmosphäre des frühen 20. Jahrhunderts konnte selbst ein so unbestrittener Kenner der antik-jüdischen Literatur

<sup>3</sup> Bd. I, 1.

<sup>4</sup> Zitiert nach M. Hengel, Der alte und der neue ‚Schürer‘, in: JSS 35 (1990), hier: 27, A 25.

<sup>5</sup> W. Boehlich (Hrsg.), Der Berliner Antisemitismusstreit (Frankfurt 1965).

<sup>6</sup> E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (London 1977); deutsch: Paulus und das palästinische Judentum, in: StUNT 17 (1985).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu etwa D. R. Schwartz, Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1991, Münster 1993) 5.

<sup>8</sup> Israelitische und jüdische Geschichte (1958) 283 f.

wie Paul Billerbeck sich dazu hinreißen lassen, die „altjüdische Religion“ als „eine Religion völliger Selbsterlösung“ zu disqualifizieren<sup>9</sup>. Heute sind derartig eklatante Fehlurteile spürbar seltener geworden. Nur noch vereinzelt – wenn auch mitunter an ganz unerwarteter Stelle – liest man in der neueren Literatur von jüdischer „Erstarrung und Mumifizierung“ oder davon, daß der „jüdische Gott“ ein „archaischer Volks- und Landesgott“ geblieben sei und das „komplizierte Gesetz... nur Schriftgelehrte“ hätten erfüllen können<sup>10</sup>.

Bezeichnend für den seit Mitte der siebziger Jahre sich anbahnenden Umbruch ist die revidierte englische Ausgabe von Emil Schürers Standardwerk zur antiken jüdischen Geschichte<sup>11</sup>. Schürer selbst, dessen Paragraph über das „Leben unter dem Gesetz“<sup>12</sup> weder besondere Sympathie für die jüdische Religion noch das Bemühen um ein tieferes Verständnis erkennen ließ, hatte sich nicht gescheut, Spitzensätze jüdischer Theologie schlicht als irrelevant abzutun: „Das Wort des Antigonos von Socho: ‚Gleichen nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten‘, ist keineswegs ein korrekter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judentums. Dieses gleicht in der Tat den Knechten, die um des Lohnes willen dienen.“<sup>13</sup> Die englische Revision hat jenen Paragraphen unter dem Titel „Life and Law“ umfassend neuformuliert<sup>14</sup> und beläßt dem Diktum des Antigonos nun sein Recht: „(It) foreshadows many similar counsels preserved in rabbinic literature.“<sup>15</sup> Die Neuorientierung erfolgt, noch ein wenig tastend, bereits in der Einleitung, deren zweiter Abschnitt ehemals gelaute hatte: „Das Charakteristische dieser Periode ist die *Herrschaft des Pharisäismus*. Die gesetzliche Richtung, die einst Esra begründet hatte, ist jetzt weit über das von Esra geforderte Maass hinaus gesteigert. Man begnügt sich nicht mehr, die Forderungen der schriftlichen Thora zu erfüllen. Dieselben sind in eine Unzahl der peinlichsten und minutiösesten Einzelschriften zerlegt, deren genaue Beobachtung zur heiligen Pflicht, ja zur Bedingung der Seligkeit gemacht wird. Und diese gesteigerte Gesetzlichkeit hat die unbedingte Herrschaft über die Gemüther erlangt, so dass alle anderen Richtungen in den

<sup>9</sup> Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV/1 (München 1928) 6.

<sup>10</sup> Die Zitate sind entnommen aus K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband (Göttingen 1994) 60–61. In dem 1984 erschienenen Hauptband hatte Beyer noch ausgeführt, im Judentum „schiebt sich das Gesetz zwischen den Einzelnen und seinen Nächsten und endet schließlich in spitzfindiger Kasuistik. Gott aber verstummt und verschwindet in unendlicher Ferne“ (158). Immerhin wird in dem Ergänzungsband derartiges nicht wiederholt; stattdessen findet sich hier ein Hinweis auf das Werk von Sanders (61).

<sup>11</sup> Schürer, (wie Anm. 1); vgl. Hengel, Der alte und der neue ‚Schürer‘ (wie Anm. 4).

<sup>12</sup> E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II (Leipzig 1907) 545 ff. Schürers Haltung läßt sich am besten mit seiner Feststellung zusammenfassen, das Resultat der Gesetzesfrömmigkeit sei „eine unglaubliche Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Lebens“ gewesen (II, 548; Hervorhebungen hier und bei den folgenden Zitaten von Schürer).

<sup>13</sup> dt.<sup>4</sup> II, 548.

<sup>14</sup> engl. II, 464 ff.

<sup>15</sup> engl. II, 466.

Hintergrund gedrängt sind.“<sup>16</sup> In der revidierten Fassung wird sehr viel sorgsamer formuliert: „The chief character of this period was the growing importance of Pharisaism. The legalistic orientation initiated by Ezra had slowly developed into a religio-social system in which it was no longer sufficient to fulfil the commandments of the written Torah; the generalities of biblical law were resolved into an immense number of detailed precepts, the performance of which was imposed as a most sacred duty. Though never universally followed, and never completely divorced from truly spiritual and even charismatic tendencies, this concern with the punctilious observance of the minutiae of religion became the hall-mark of mainstream Judaism.“<sup>17</sup> Über die Ausgestaltung des Arbeitsverbots am Sabbat heißt es bei Schürer: „... mit diesem schlichten Verbot konnten sich die Rabbinen natürlich nicht begnügen. Sie mußten auch genau bestimmen, *welche Arbeit* verboten sei. Und so brachten sie denn mit vielem Scharfsinn endlich heraus, dass im ganzen 39 *Hauptarbeiten* verboten sind, von welchen natürlich nur die wenigsten im Pentateuch irgendwie sich angedeutet finden.“<sup>18</sup> Der neue Schürer hat den überheblich-ironischen Tonfall des alten abgelegt: „The short pentateuchal ban on work on the Sabbath day... grew in the course of time into a lengthy Mishnah tractate. For the rabbis, feeling it necessary to be more exact, specified the following thirty-nine activities as forbidden on the Sabbath...“<sup>19</sup>. Hatte Schürer über den jüdischen Gottesdienst geurteilt: „Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das *Gebet* selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnisvollen Schritt hatte das Judentum zur Zeit Christi bereits getan“<sup>20</sup>, so nimmt man dankbar zur Kenntnis, daß die revidierte Ausgabe ein derartiges Urteil ersatzlos fallenläßt.

## II. Das Essenerbild

Um den Beitrag der Qumrantexte zu einem neuen Verständnis des Judentums aufzeigen zu können, werfen wir zunächst einen Blick auf das Essenerbild des alten Schürer<sup>21</sup>. Hier folgt Schürer naturgemäß Josephus und Philo, wobei Josephus den Rahmen abgibt, der aus Philo ergänzt wird.

Geradezu irritiert ist Schürer – wie seine Vorgänger – von nicht aus dem Judentum herleitbaren Charakteristika, aber insgesamt zweifelt er den genuin jüdischen Charakter der essenischen Gemeinschaft nicht an. „Wenn überhaupt der Essenis-

<sup>16</sup> dt.<sup>5</sup> I, 2.

<sup>17</sup> engl. I, 1.

<sup>18</sup> dt.<sup>4</sup> II, 552.

<sup>19</sup> engl. II, 468.

<sup>20</sup> dt.<sup>4</sup> II, 569; siehe dazu unten S. 201 f.

<sup>21</sup> dt.<sup>4</sup> II, 651–680.

mus als ein rein jüdisches Gebilde begriffen werden kann, ist es immer noch am einfachsten, ihn lediglich als eine Steigerung der pharisäischen Richtung zu betrachten, denn mit dieser hat er den Ausgangspunkt und viele Einzelheiten gemeinsam. Man kann daher die Frage dahin vereinfachen: ob der Essenismus nichts anderes ist als ein eigentümlicher Seitentrieb des Pharisäismus, oder ob auf seine Entstehung und Entwicklung auch fremde Einflüsse eingewirkt haben<sup>22</sup>“ Als pharisäisch-jüdische Charakteristika nennt er „die strenge Gesetzmäßigkeit und das ängstliche Reinheitsstreben“<sup>23</sup>, Hochschätzung des Gesetzgebers Moses und rigoristische Sabbatfeier. So kann Schürer schließlich konstatieren: „Der Essenismus ist also zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ“, daher auch die Separation, „ihre Organisation zu engen geschlossenen Gemeinschaften“<sup>24</sup>. „Die gemeinsamen Mahlzeiten in diesen Vereinen, für welche die Speisen von den Priestern zubereitet werden, geben dem Essener eine Bürgschaft dafür, daß er nur koschere Kost zu genießen bekommt“, und schließlich erklärt sich so auch die Gütergemeinschaft: „Der enge brüderliche Verband führt dann zur Gütergemeinschaft.“<sup>25</sup> Gemeinsamkeit und Unterschiede mit den Pharisäern werden wahrgenommen: „Die Reinheit und Heiligkeit, welche die Essener zu verwirklichen streben, ist nun freilich doch eine andere, höhere und absonderlichere als die der Pharisäer. Aber fast alle Besonderheiten haben wenigstens ihre Anknüpfungspunkte im Pharisäismus.“<sup>26</sup> Jedoch: „Die Verwerfung der Ehe ist freilich etwas dem genuinen Judentume Heterogenes“<sup>27</sup>, aber doch von jüdischen Prämissen aus zu verstehen: „Da nämlich der eheliche Akt als solcher den Menschen verunreinigt und ein levitisches Reinigungsbad notwendig macht, so konnte das Bestreben, den höchstmöglichen Grad von Reinheit und Heiligkeit darzustellen, wohl zur völligen Verwerfung der Ehe führen.“<sup>28</sup>

Schürer versucht, weitere auffällige Züge der Essener als Versuch, „zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen“ zurückzukehren und die Verwerfung der Sklaverei, des Eids, des Salböls und des Handels als Ausfluß dessen zu verstehen<sup>29</sup>.

Eine Besonderheit stellt die Ablehnung der Tieropfer dar: Hier sieht Schürer prophetische Opferkritik wirksam: „Wie die Propheten betonen, daß Gott nicht an Opfern Gefallen habe, sondern an Reinheit der Gesinnung, so ist nach essenischer Anschauung nicht die Schlachtung von Tieren, sondern die Heiligung des eigenen Leibes der wahre Gottesdienst“<sup>30</sup>, die Essener vertreten also einen ethischen Rigorismus und Radikalismus. Jedoch: „Mit Verwerfung der Tieropfer (ist)

<sup>22</sup> dt.<sup>4</sup> II, 671.

<sup>23</sup> dt.<sup>4</sup> II, 671 f.

<sup>24</sup> dt.<sup>4</sup> II, 673.

<sup>25</sup> aaO.

<sup>26</sup> aaO.

<sup>27</sup> dt.<sup>4</sup> II, 674.

<sup>28</sup> aaO.

<sup>29</sup> aaO.

<sup>30</sup> dt.<sup>4</sup> II, 675.

ein völliger Bruch mit dem eigentlichen Judentum vollzogen.<sup>31</sup> Unerklärlich ist Schürer auf jüdischem Boden das Verhalten der Essener auch gegenüber der Sonne: Die Gebetsrichtung zur Sonne hin erscheint ihm als etwas geradezu Heidenisches, so daß er nicht umhin kann, fremde Einflüsse anzunehmen<sup>32</sup>. Erwogen werden: Buddhismus, Parsismus, das syrische Heidentum und insbesondere der Pythagoreismus, die griechische Philosophie überhaupt<sup>33</sup>.

Nach Schürer weist der Pythagoreismus die meisten Parallelen mit dem Essenismus auf: Waschungen, die den Sinnengenuß verneinende Lebensweise, das Streben nach Reinheit und Heiligkeit, Hochschätzung der Ehelosigkeit, weiße Kleidung, Verwerfung des Eids, Ablehnung blutiger Opfer, Anrufung der Sonne und Schutz ihrer Strahlen vor Befleckung, das dualistische Verhältnis von Seele und Leib<sup>34</sup>. Einerseits ist – so Schürer – ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Pythagoreismus und Essenismus möglich, andererseits wird sichtbar, welche Anziehungskraft von ihnen auf das Judentum ausging, ja, der Essenismus ist geradezu der Beweis für den seit der Alexanderzeit wirksamen Einfluß des Hellenismus auf das Judentum. „Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judentums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage.“<sup>35</sup>

Freilich gibt es ein Caveat: Gerade die Gemeinsamkeiten von Pythagoreismus und Essenismus sind „höchst wahrscheinlich orientalischen Ursprungs“<sup>36</sup>. Schürer erwägt, daß beide unabhängig aus einer orientalischen Quelle geschöpft hätten, was wieder den Parsismus ins Spiel brächte. So könnten es parsistische und pythagoreische Einwirkungen zugleich sein. Eine aufschlußreiche Parallele findet sich am Beginn der Qumranforschung zum Dualismus: Auch hier wurden besonders für 1QS 3,13–4,26 parsistische Einflüsse geltend gemacht<sup>37</sup>.

Schließlich kann Schürer als Ergebnis festhalten: „1.) daß der Essenismus zunächst und vorwiegend ein jüdisches Gebilde ist, und 2.) daß er in seinen nicht-jüdischen Zügen sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt“<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> aaO.

<sup>32</sup> dt.<sup>4</sup> II, 676.

<sup>33</sup> dt.<sup>4</sup> II, 677.

<sup>34</sup> dt.<sup>4</sup> II, 678 f.

<sup>35</sup> dt.<sup>4</sup> II, 679, bei Schürer hervorgehoben.

<sup>36</sup> dt.<sup>4</sup> II, 680.

<sup>37</sup> K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, in: ZThK 47 (1950) 192–211; ders., Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: ZThK 49 (1952) 296–316; A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte (Paris 1950); ders., L'instruction sur les deux Esprits dans le „Manuel de Discipline“, in: RHR 142 (1952) 5–35; W. H. Brownlee, The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes, in: BASOR suppl. 10–12 (New Haven 1951).

<sup>38</sup> dt.<sup>4</sup> II, 680.

Gegenüber der für den alten deutschen Schürer so bestimmenden These eines pythagoreischen Einflusses auf die Essener ist der neue englische Schürer apodiktisch: „Direct Essene dependence on Pythagorean teachings and customs is difficult to conceive and impossible to prove“<sup>39</sup>, und zustimmend wird Hengel<sup>40</sup> zitiert, der als das eigentlich Bemerkenswerte die Tatsache nennt, daß die Essener der hellenistischen Welt als Philosophen, ja sogar als pythagoreisch präsentiert werden konnten. Jüngst hat Roland Bergmeier<sup>41</sup> vorgeschlagen, eine pythagoraisierende Essenerquelle anzunehmen (84–93; 104–107; bell 2, 119–161; ant 18, 18–22), die die auffallenden Gemeinsamkeiten in den Essenerberichten mit den Pythagoreern erklären würde.

Ein weiterer Gesichtspunkt im Essenerbild des alten Schürer sei aufgegriffen: der Essenismus als gesteigerter Pharisäismus. Hier findet sich im alten Schürer ein merkwürdiger Bruch: Ist die Pharisäer-Darstellung mit so starken negativen Wertungen durchsetzt, so fehlen diese bei den Essenern ganz, obwohl diese doch eine Steigerung der pharisäischen „Gesetzlichkeit“ darstellen. Ist Schürer auch darin von Josephus mit seinem sympathischen Essenerbild abhängig? Oder steht er einfach im Bann der christlichen Essenerrezeption<sup>42</sup>?

### III. Das Pharisäerbild

Die Darstellung der Pharisäer in Paragraph 26 ist letztlich nur das notwendige Präludium zu dem erwähnten Paragraphen 28 („Das Leben unter dem Gesetz“): „Die dort charakterisierte Gesetzlichkeit ist eben die pharisäische.“<sup>43</sup> „Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach einfach diejenigen, welche es mit der Auslegung und Beobachtung des Gesetzes besonders genau nehmen, also die streng Gesetzlichen, die sichs auch Mühe und Entbehrungen kosten ließen, das Gesetz pünktlich zu erfüllen“<sup>44</sup>, so leitet Schürer den Abschnitt über die Pharisäer ein. Was die Lehren der Pharisäer betrifft, so folgt Schürer Josephus und dem Neuen Testament (Unsterblichkeit der Seele, Engel und Geister, Willensfreiheit), um dann an Namen („Abgesonderte“) und Organisationsform („Chaberim“) die „Exklusivität des Pharisäismus“<sup>45</sup> zu demonstrieren. „Von ihrem Standpunkte aus war die ‚Abson-

<sup>39</sup> engl. II, 589.

<sup>40</sup> M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (Tübingen 1969) 452; engl. Judaism and Hellenism I (London, Philadelphia 1974) 247.

<sup>41</sup> R. Bergmeier, Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essener-texten im Werk des jüdischen Historiographen (Kampen 1993).

<sup>42</sup> Siehe dazu Ch. Burchard, Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener Bell 2, 119–161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und anderen, in: O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (Hrsg.), Josephus-Studien. Festschrift für O. Michel (Göttingen 1974) 77–96.

<sup>43</sup> dt.<sup>4</sup> II, 457.

<sup>44</sup> dt.<sup>4</sup> II, 456.

<sup>45</sup> dt.<sup>4</sup> II, 472.

derung', von welcher sie ihren Namen hatten, etwas durchaus Rühmliches und Gottwohlgefälliges.<sup>46</sup> Während sie sich einerseits vom *Am ha-aretz* trennen, so haben sie doch „die Menge des Volkes zum Bundesgenossen; besonders haben sie die Weiber in ihrer Hand“<sup>47</sup>. „Dieser große Einfluß, welchen die Pharisäer tatsächlich ausübten, ist nur die Kehrseite der exklusiven Stellung, die sie sich selbst gaben. Gerade deshalb, weil sie ihre Forderungen so hoch spannten und nur diejenigen als vollbürtige Israeliten anerkannten, die das Gesetz nach der vollen Strenge ihrer Forderungen beobachteten, gerade deshalb imponierten sie der Menge, die in diesen exemplarisch Frommen ihr eigenes Ideal und ihre legitimen Führer anerkannte.“<sup>48</sup> Dazu dienen Schule und Synagoge, wie Paragraph 27 entfaltet: „Gesetzeskunde als das höchste, vor andern erstrebenswerte Gut“<sup>49</sup>, „so erklingt denn auch in allen Tonarten die Mahnung: Hin zum Gesetz“<sup>50</sup>! „Was die pharisäischen Schriftgelehrten in ihren Schulen als Gesetz Israels festgestellt hatten, das mußte Gemeingut des ganzen Volkes werden.“<sup>51</sup> Gegenstand des Unterrichts in der Schule ist „so gut wie ausschließlich das Gesetz“<sup>52</sup>. „Es war (...) im Grunde nur das Interesse am Gesetz, welches auch den Unterricht im Lesen zu einem ziemlich weit verbreiteten gemacht hat.“<sup>53</sup>

In der Darstellung des Lernens selbst und der Schilderung des Synagogengottesdienstes ist die protestantische Sympathie für den opferlosen Wortgottesdienst der Synagoge mit Händen zu greifen. Umso schärfer wird dann das Verdikt über „Das Leben unter dem Gesetz“ (§ 28). Motiv für diesen „Enthusiasmus für das Gesetz“ sei einzig und allein „der Glaube an die göttliche Vergeltung“<sup>54</sup>. Ungeachtet der geringen Rolle, den der Bundesgedanke in der rabbinischen Diskussion spielt, sieht Schürer ein pervertiertes, „juristisches“ Bundesverständnis: „Das Volk ist verpflichtet, das von Gott ihm gegebene Gesetz pünktlich und gewissenhaft zu beobachten; dafür ist aber auch Gott verpflichtet, den verheißenen Lohn nach Maßgabe der Leistung dem Volke zu entrichten.“<sup>55</sup> Hier findet sich denn auch die Abqualifizierung des zitierten Dictums des Antigonos von Socho. Leitendes Stichwort wird „Veräußerlichung“, es wird „das gesamte religiöse und sittliche Leben in die Sphäre des Rechts herabgezogen“<sup>56</sup>.

Ich breche hier ab, das entstandene Bild und die Konsequenzen daraus sind bekannt genug. Eigentlich müßte dieses negative Pharisäerbild in einem noch negativeren Essenerbild kulminieren. Warum dies nicht geschah, dafür sind zwei Gründe zu erwägen: (1) Die christliche Überlieferung hatte seit der Alten Kirche –

<sup>46</sup> dt.<sup>4</sup> II, 468.

<sup>47</sup> dt.<sup>4</sup> II, 474.

<sup>48</sup> dt.<sup>4</sup> II, 475.

<sup>49</sup> dt.<sup>4</sup> II, 489.

<sup>50</sup> aaO.

<sup>51</sup> dt.<sup>4</sup> II, 490 f.

<sup>52</sup> dt.<sup>4</sup> II, 495.

<sup>53</sup> dt.<sup>4</sup> II, 495.

<sup>54</sup> dt.<sup>4</sup> II, 545.

<sup>55</sup> dt.<sup>4</sup> II, 546.

<sup>56</sup> dt.<sup>4</sup> II, 548.

natürlich zurückgehend auf Philo und Josephus – ein positives Essenerbild gepflegt. (2) Diese positive Wahrnehmung essenischer Frömmigkeit und Lebenspraxis konnte einem negativen Pharisäerbild entgegengestellt werden. Merkwürdigerweise geschah dies, *obgleich* bereits Josephus die radikale Gesetzesobservanz der Essener hervorgehoben hatte. Durch die Funde vom Toten Meer wird die These vom gesteigerten Pharisäismus der qumran-essenischen Gemeinde also zunächst einmal bestätigt.

Schon Josephus gab dafür Argumente, wenn er davon spricht, daß sich die Essener gegenüber den anderen Gruppen eines besonders heiligen Wandels befleißigten (Bell 2, 119), die Damaskusschrift bot dafür die Belege, z.B. Verbot, am Sabbat ein Tier aus einem Brunnen zu retten (CD 11, 13f.), die Gemeinderegel ordnet Verschärfungen in ihren Strafbestimmungen an, und Tempelrolle und 4QMMT lassen keinen Zweifel an der jeweils engeren, d.h. strengeren Toraauslegung<sup>57</sup>. Und wenn in den *Dorsche ha-halaqot* tatsächlich die Pharisäer zu sehen sind, so besteht kein Zweifel, daß die qumran-essenische Halacha die der Pharisäer an Strenge und Verbindlichkeit übertraf<sup>58</sup>. Auf der anderen Seite steht eine Vielzahl unterschiedlicher Texte, ganz gleich, ob wir sie im einzelnen der qumran-essenischen Gemeinde zuschreiben können, darunter viele Hymnen und Gebete, die eine Engführung auf ausschließlich halachische Betrachtungsweise als ungerechtfertigte Verkürzung erscheinen läßt. Und dennoch ist dies nur die halbe Wahrheit. Schon der Schlußsalm der Gemeinderegel 1QS hätte von Anfang an vor einer kurzsichtigen und vorschnellen Beurteilung warnen müssen, die Hodayot zumal und jetzt die vielen Lieder und Gebete, die aus Höhle 4 bekannt geworden sind<sup>59</sup>. Darum kommen wir zurück zu Schürers Darstellung des Gebets, dessen Anfang wir oben bereits zitiert haben.

„Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnisvollen Schritt hatte das Judentum zur Zeit Christi bereits getan. Die beiden Hauptgebete, welche damals für den Privatgebrauch allgemein üblich waren, sind: 1) das Schma, welches täglich zweimal zu rezitieren war, eigentlich kein Gebet, sondern ein Bekenntnis zu dem Gott Israels, und 2) das Schmone Esre, das gewöhnliche tägliche Gebet, welches morgens, mittags und abends zu beten war. Auch diese Gebete wurden nun zum Gegenstande kasuistischer Diskussionen gemacht, und ihr Gebrauch damit notwendig zu einem äußerlichen Werkdienst herabgewürdigt.“<sup>60</sup>

<sup>57</sup> L. H. Schiffman hat dies in vielen Arbeiten sorgfältig erarbeitet.

<sup>58</sup> Vgl. K. G. Kuhn, Art. Qumran, RGG 3, V 746 f.: „Das Wesentliche ist also für die Gemeinde die strengste Erfüllung der Tora. So ist auch die Praxis ihrer Gesetzeserfüllung, ihre Halacha, noch strenger als die pharisäische und die spätere rabbinische.“

<sup>59</sup> Siehe die Bibliographie von M. Harding, in: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *The Lord's Prayer and other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge, PA 1994) 162–176; B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Leiden 1994).

<sup>60</sup> dt.<sup>4</sup> II, 570.



Schürer selbst ist nicht ganz konsistent in dieser allgemeinen Beurteilung, kann er doch zum Gebet bei Tisch sagen: „Eine schöne Sitte war es, daß Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott genossen wurden“, um aber sogleich einen Schatten darauf zu werfen: „Aber auch hier war alles bis ins kleinste geregelt“ (aaO), und abschließend zu konstatieren: „Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, mußte es notwendig zu einem äußeren Werkdienst erstarren.“ Dabei weiß Schürer, „daß Gebete schön und gehaltreich waren (wie man dies namentlich vom Schmone-Esre wird zugeben müssen)“. „Ist schon die gesetzliche Behandlung des sittlichen Lebens überhaupt vom Übel, so ist sie es beim Gebete, dieser zartesten Blüte des innersten Gemütslebens, doppelt und dreifach.“<sup>61</sup> Die Forschungen zum Gebet sind über diese durch den deutschen Idealismus bestimmten Urteile hinweggegangen. Gerade auch für die Hymnen und Gebete aus den Qumranfunden gibt es z.T. Ordnungen, ich erinnere nur an die hymnische Entfaltung der Gebetszeiten in den Hodayot (1QH<sup>a</sup> 12, 4–11) und im Schlußpsalm der Gemeinderegel (1QS 9, 26ff.)<sup>62</sup>. Und diese Ordnungen und Regelungen gehören nicht einer veräußerlichten Spätzeit an (als welche in der von Schürer vertretenen Sicht die frührabbinische erscheint), sondern reichen ins 2. vorchristliche Jahrhundert zurück.

#### IV. Abschließende Überlegungen

Das starre Bild, das sich insbesondere die deutsche neutestamentliche Forschung vom pharisäischen Judentum gemacht hatte (Stichworte: Gesetzlichkeit, Veräußerlichung etc.), kam durch das Bekanntwerden der Texte aus Höhle 1 und deren Zuordnung zu den Essenern bereits in den 50er Jahren in Bewegung und führte zunächst – so paradox es erscheinen mag – zu einer Entlastung des geläufigen Pharisäerbildes, konnte man doch nun – zumal in authentischen Zeugnissen – eine noch strengere Gruppe kennenlernen. Bezeichnend für diese Einschätzung ist die Verwendung des Begriffs „Sekte“, der im Deutschen einen betont negativen Klang hat. Den Essenern gegenüber erscheinen die Pharisäer als geradezu menschenfreundlich, und man hat zunehmend Jesus näher an die Pharisäer herangerückt, während seine erbitterten Feinde (eigentlich) die Qumran-Essener hätten sein müssen.

Nun hat sich auch dieses negativ besetzte Bild einer rigoristischen und in sich geschlossenen „Sekte“ im Lauf der Jahre eine gründliche Revision gefallen lassen müssen. Diese geht einerseits auf die Erkenntnis zurück, daß nur ein Teil der Texte aus den Qumranfunden tatsächlich von der qumran-essenischen Gemeinschaft verfaßt wurde, andererseits auf die Wahrnehmung der Tatsache, daß der Gemeinde selbst eine ca. 200jährige Geschichte zukommt, in der Entwicklungen an-

<sup>61</sup> dt.<sup>4</sup> II, 571 f.

<sup>62</sup> Siehe 4Q256; 4Q258; weiter 1QM 14, 13 f.

zunehmen sind, sei es in der Halacha, der Gemeindeorganisation oder in der messianischen Erwartung. Wie 11QTS und 4QMMT erkennen lassen, standen am Anfang der qumran-essenischen Gemeinschaft Auseinandersetzungen sadduzäisch-priesterlicher Positionen auf seiten der (späteren) qumran-essenischen Gemeinde mit frühpharisäisch beeinflussten Kreisen<sup>63</sup>. 4QMMT ist am besten verständlich als ein Brief sadduzäisch bestimmter Kreise an einen hasmonäischen Herrscher und die ihn unterstützende Priesterschaft in Jerusalem. Im Prinzip bestätigt diese Auseinandersetzung die alte These – wenn auch facettenreicher –, nach der die Qumranbewegung aus einer Revolte traditionell-priesterlicher Kreise gegen die hasmonäische Usurpation des Hohepriesteramtes entstanden ist.

Ein entscheidender Punkt kommt hinzu: Die auf Josephus zurückgehende Drei- bzw. Vierteilung der jüdischen Gruppierungen reicht nicht aus, die Vielfalt der Strömungen und Entwicklungen zu erfassen und zu ordnen. Dafür haben Sadduzäer, Pharisäer und Essener einerseits viel zu viel Gemeinsames, andererseits lassen sich die in den Qumranfunden begegnenden Traditionen nur zum Teil einer fest definierten Gemeinschaft zuschreiben. Auch wenn – wie ja G. Stemberger<sup>64</sup> gezeigt hat – die alten Gruppenbezeichnungen und -bilder die Komplexität nicht wirklich erfassen können, so geben die Qumranfunde doch Einblick in das Entstehen und die frühe Auseinandersetzung frühjüdischer Gruppen. Solche Auseinandersetzungen begegnen paradigmatisch z.B. in der Damaskusschrift oder 4QMMT<sup>65</sup>. Reflexe des Konfliktpotentials sind aber auch wahrnehmbar z.B. in den vielfältigen und zum Teil konkurrierenden messianischen Erwartungen (priesterliche, königliche, prophetische)<sup>66</sup>. Sie spiegeln historische und theologische Entwicklungen wider, aus denen zugleich hervorgeht, wie sehr in den Anfängen noch alles im Fluß ist.

Die Qumranfunde nötigen uns, Bedenken gegen das auf Josephus zurückgehende Konzept dreier bzw. vierer streng getrennter und unterschiedener Religionsparteien anzumelden. Wenn diese Sicht durch den „alten“ Schürer quasi kanonisiert wurde, so ist dies forschungs- und mentalitätsgeschichtlich durchaus verständlich, bedarf aber gerade im Hinblick auf die Textfunde vom Toten Meer einer

<sup>63</sup> Das hat *L. H. Schiffman* in einer Reihe von Arbeiten herausgestellt; zusammenfassend in *ders.*, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, Jerusalem 1994) bes. 243–287; zuletzt *ders.*, *The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts*, in: *J. Kampen, M. J. Bernstein* (Hrsg.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta 1996) 81–98; siehe in der Bibliographie, 155. Zur Tempelrolle siehe die Bibliographie von *F. García Martínez*, in: *E. Qimron*, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Jerusalem 1996) 95–121.

<sup>64</sup> *G. Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (Stuttgart 1991).

<sup>65</sup> *E. Qimron, J. Strugnell*, *Qumran Cave 4, V Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (Oxford 1994); siehe jetzt den Sammelband mit Bibliographie von *J. Kampen, M. J. Bernstein* (Hrsg.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta 1996).

<sup>66</sup> Siehe dazu jetzt *J. Zimmermann*, *Messianische Vorstellungen in den Textfunden von Qumran* (Diss. theol., Tübingen 1996; Druck *Messianische Texte aus Qumran*, Tübingen 1998).

gründlichen Revision. Priesterliche, weisheitliche, apokalyptische u.a. Traditionen lassen sich nicht einfach diesen drei bzw. vier „Grundtypen“ zuordnen, einerseits ergeben sich erhebliche Schnittmengen, andererseits bleiben Überschüsse. Der neue Schürer hat mit der differenzierten Einleitung in die Qumranfunde<sup>67</sup> diesem Befund auf der literarischen Ebene bereits Rechnung getragen; man wünschte sich, daß diese Diskussion auch in die historische Darstellung eingehen könnte.

<sup>67</sup> III,1, 380–469.

Lawrence H. Schiffman

## Halakhah and History: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to Recent Scholarship

From the beginning of modern Jewish scholarship, the nexus between *halakhah* and history was realized. Throughout Jewish history, Jewish law has played a decisive part in shaping the character of the Jewish community and has had profound effects on the political, social, and religious history of the Jews. At the same time, Jewish law has itself been affected in many ways throughout history by the historical circumstances in which it developed. Hence, it is virtually impossible to separate the two poles of our subject here from one another.

It is perhaps a curiosity that despite these virtually self-evident facts, neither one of these disciplines in the pre-modern period recognized the role of the other. Virtually all of those few medieval Jewish scholars who took up the study of history – those whom we somewhat disdainfully term historiographers – wrote their works as if the placing of the Sages of Jewish law in chronological order were sufficient to claim the title “history”<sup>1</sup>. No attention was paid to the evaluation of the contents of Jewish law except as regards the few cases in which the legal materials themselves testify directly to their own history. Even the most cursory examination of halakhic literature will show that even though this material constitutes one of the modern scholar’s prime sources for the study of political, economic, and social history, it itself barely recognized the role that such factors had in the shaping of its content and character.

Modern conceptions of social and political evolution were quickly grafted on to traditional Jewish legal learning in the 19th century and so the field of the history of *halakhah* as we know it, indeed as we take it for granted, came into being. In fact, this field of inquiry was greatly encouraged by two interrelated non-academic factors.

First, it was to a great extent born in the feeling that the scientific investigation of the history of Jewish practice would help in dealing with the challenges posed to traditional Judaism by modernization. Such figures as Abraham Geiger and

<sup>1</sup> See Gerson D. Cohen, *Sefer Ha-Qabbalah, The Book of Tradition* by Abraham ibn Daud (Philadelphia 1967) L-LVI for a survey of medieval Jewish historiography and its relation to the Muslim *isnad*.

Zacharias Frankel sought to base the reform and/or preservation of Judaism on such scholarly inquiry<sup>2</sup>.

Second, individual Jewish scholars, many of them pulpit rabbis, saw the academic study of the Talmudic texts in which they had been trained for the rabbinate as an effective bridge between the tradition and the modern world in which they now found themselves. One has only to peruse the *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* or the *Jahresberichte* of the various modern European rabbinical seminaries to see how attractive such topics were in the 19th century<sup>3</sup>.

With the emergence of Jewish studies as we know it, which, in fact, should be traced to the opening of the Hebrew University in 1925, the self-conscious vision of the study of the nexus of *halakhah* and history gave way to what proposed to be dispassionate scholarly inquiry. Henceforth, a new page was turned in the study of history of Jewish law which would primarily be carried on in universities in Israel and the United States, and, to some extent, in American rabbinical seminaries. Even here, however, ideological considerations were still present, yet a much greater degree of objectivity was certainly achieved. But by the time this transition occurred, fundamental changes in what we may define as the canon of texts in Jewish law would take place. Further, interaction between the study of ancient Judaism and the disciplines of ancient history and classics would bring about such fundamental recasting of the political, social, and economic history of the Jews in Late Antiquity as to prepare the way for a totally new vision of the links between *halakhah* and history.

When scholars of the *Wissenschaft des Judentums* first turned to the study of the history of *halakhah*, and when they first began mining halakhic sources for more conventional historical data, they immediately found themselves working with a much wider set of evidence than had been available to pre-modern students of this topic. This was because of important developments that had taken place in Jewish and Christian intellectual history. Beginning in the Renaissance, Jews, albeit a small minority, once again became conversant with Hellenistic Jewish literature which had been preserved by the Christians<sup>4</sup>. The works of Josephus, Philo, the Septuagint, and the Apocrypha provided numerous examples of halakhic material which appeared to be at variance with Rabbinic *halakhah* and which historically-minded scholars realized pre-dated the collections of Rabbinic material as they have been preserved. In Christian circles a series of expeditions and discoveries in the 17th, 18th, and 19th centuries brought to the attention of European scholars Jewish documents of the Second Temple period, which we today imprecisely term pseudepigrapha. These texts, most notably Jubilees and Testament of

<sup>2</sup> *Ismar Schorsch*, *From Text to Context, The Turn to History in Modern Judaism* (Hanover, London 1994) 177–204, 255–65, 303–33; *Michael A. Meyer*, *Response to Modernity, A History of the Reform Movement in Judaism* (New York, Oxford 1988) 62–99.

<sup>3</sup> On the rise of the modern rabbinate, see *Schorsch*, 9–50.

<sup>4</sup> See *Lester A. Segal*, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or 'Einayim* (Philadelphia 1989) 27–86.

Levi, contain numerous halakhic materials which are at variance in some cases with Rabbinic material. More generally, the emerging picture of Second Temple Judaism was greatly advanced by the theologically colored research of those seeking to establish the background of Christianity. The research of these scholars for the most part either ignored or misunderstood the role of *halakhah* in Jewish history. The theological prejudices of these authors certainly had a major impact on their work. Nonetheless, they laid the basis for the historical study of the Second Temple period, the work of Emil Schürer, of course, being the prime example<sup>5</sup>.

The availability of this expanded documentary evidence meant that the study of *halakhah* and its history in Second Temple times had now gone way beyond the mining of Rabbinic references to the pre-70 C.E. period. Attempts to reconstruct Sadducean or other forms of non-Pharisaic law, such as the work of Abraham Geiger<sup>6</sup>, the path-breaking study of Jubilees by Chanokh Albeck<sup>7</sup>, the work of Zacharias Frankel on the Septuagint<sup>8</sup>, and the somewhat later work of B. Ritter<sup>9</sup> and Samuel Belkin<sup>10</sup> on Philo had opened up new issues and in fact laid a firm basis for the study of Second Temple Jewish law as a field of study truly unthinkable without the newly expanded documentary canon with which these scholars now worked.

It was against this background that we must see the discovery of the first Dead Sea Scrolls, not by a Bedouin boy in 1947 but rather in the medieval manuscripts of the Zadokite Fragments (Damascus Document) by Solomon Schechter in 1896<sup>11</sup>. It is, of course, now a commonplace that the genizah, the one hundredth anniversary of which we recently celebrate, transformed many areas of Jewish studies, including, of course, the history of *halakhah*. But in the form of this one document, preserved in two partial manuscripts, the genizah began a revolution in the history of Second Temple Jewish law. We should pause to note that the genizah yielded up not only the Zadokite Fragments but other Second Temple texts as well: partial manuscripts of Ben Sira, and parts of medieval copies of the Testa-

<sup>5</sup> The renewed Jewish interest in the politics, society, and economy of the Jews in Late Antiquity stemmed in Israel from the renewal of Jewish life in the ancient land whereas in the Diaspora it was in fact the opposite consideration, the existence of a Hellenistic Diaspora and religious pluralism, which fueled this interest.

<sup>6</sup> Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums* (Breslau 1857); Hebrew trans. by Y. L. Baruch, *Ha-Miqra' ve-Targumav be-Ziqqatam le-Hitpathutah ha-Penimit shel ha-Yahadut* (Jerusalem 1948/9).

<sup>7</sup> Chanokh Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha* (Berlin 1930).

<sup>8</sup> Zacharias Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta* (1941); *idem*, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1851).

<sup>9</sup> Bernhard Ritter, *Philo und die Halacha* (Leipzig 1879).

<sup>10</sup> Samuel Belkin, *Philo and the Oral Law, The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halaka* (Cambridge, MA 1940).

<sup>11</sup> Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, Volume I, Fragments of a Zadokite Work* (Cambridge 1910, reprinted New York 1970). Cf. Yaakov Sussmann, *Hirhurim Talmudiyim Rishonim le-'Or Megillat Miqṣat Ma'ase ha-Torah, Heqer Toledot ha-Halakhah u-Megillot Midbar Yehudah*, in: *Tarbiz* 59 (1989/90) 11–22.

ments of Levi (now called the Aramaic Levi Document) and Naphtali, and the book of Tobit. The Testament of Levi should be singled out as a work of halakhic content which, together with its Qumran fragments, has great potential for contributing to the history of *halakhah*. The publication of the Zadokite Fragments was accompanied by the pioneering commentary of Solomon Schechter who came to his work with a solid training in traditional Jewish learning but with little of the ideological baggage of his *Wissenschaft* predecessors or their Christian "colleagues". Schechter's choice of a title for this document correctly emphasized its Zadokite/Sadducean links<sup>12</sup>, but he incorrectly attributed the document to a group of Sadducean-type Samaritans<sup>13</sup>. It was ironic that Louis Ginzberg, who believed incorrectly that the document was proto-Pharisaic in origin, provided in his commentary on this work the keys to understanding virtually every line of its difficult halakhic section<sup>14</sup>.

While the work of Ginzberg, Schechter and numerous other scholars made possible a fairly thorough understanding of the halakhic content of this text, they were not able to settle the debate about either the historical ramifications of this document, that is to say the identity of the sect described in it, or its significance for the study of the history of Jewish law. Suffice it to say that between the wars, that is, in what we might call the pre-Qumran era, every possible theory was put forth about the provenance of the Zadokite Fragments<sup>15</sup>. And in regard to the importance of this material for the study of Jewish law, a great methodological error was made which must be explained at some length.

Already in the works of Abraham Geiger, it was implicit that Second Temple halakhic sources cannot be arranged in some kind of linear, chronological fashion. Geiger's work should have shown that competing halakhic trends vied with one another in Second Temple times and that differences in *halakhah* could not be ascribed simply to differences of date. But perhaps under the influence of the theory of evolution as it had been transported to the social and historical world from its original place in the natural sciences, most early students of the history of Jewish law, even Geiger himself, had fallen into the trap of what we might call halakhic Darwinism. In fact, a Darwinian approach to the history of Jewish law may well account for the "survival of the fittest" which many scholars identify in the hegemony of Rabbinic Judaism in the aftermath of the destruction of the Temple. But the notion of a limited historical sequence which, by the way, has now been abandoned in the natural sciences, incorrectly took hold of the scholars of the history of Jewish law. Further, we can again see here tendencies towards religious reform playing a role in this process as well.

<sup>12</sup> The text is now known mostly as the "Damascus Document" because of the few references to Damascus, which in our view is a code word for Qumran. The designation Zadokite Fragments should have been retained, however, since it correctly indicates the character of the legal traditions in the text.

<sup>13</sup> Schechter, XXI–XXVI.

<sup>14</sup> Louis Ginzberg, *Eine unbekannte jüdische Sekte* (New York 1922); English translation with additional chapters, *An Unknown Jewish Sect* (New York 1976).

<sup>15</sup> For a short survey, see Lawrence H. Schiffman, *Halakhah at Qumran* (Leiden 1975) 1–2.

Scholars simply assumed that the law had progressed from the stricter to the more lenient, clearly a reflection of their desire to see more lenient approaches applied in their own time, a trend common even amongst traditional Jewish scholars. So there was born the הלכה ישנה, the “old law”, a peculiar construct of Jewish scholarship which assumed that the old law was reflected in such texts as Jubilees, and the Zadokite Fragments, as well as in some references in Rabbinic literature to earlier practice (משנה ראשונה), and that this old law had been gradually replaced through an evolutionary process with what we may call a “new law” – that of the Pharisaic-Rabbinic tradition. This theory, ironically, had the peculiar effect of rendering the Mishnah the “New Testament” of the Jewish people in a curious aping, no doubt unconscious, of classical Christian belief.

This entire notion, however, as we now know, was entirely false. Both the canon of documentary evidence and the perspective with which the material was approached were radically altered as the result of the discovery of the Dead Sea Scrolls. The first to realize the connection between the Zadokite Fragments and the scrolls after the discovery of Qumran Cave 1 in 1947 was Eleazar L. Sukenik<sup>16</sup> who was effectively the founder of Israeli (read: Jewish) archaeology<sup>17</sup>. Even though by 1954 the seven major scrolls from Cave 1 were in the hands of Israel<sup>18</sup>, a series of circumstances, historical, political and religious, joined together to create an environment in which the study of the scrolls would be dominated by a group of Christian scholars with little interest in Jewish law. This group, because of its unique position in the editorial process and its exclusive access to much of the evidence, especially the Cave 4 collection, was essentially able to shape the history of research until quite recently<sup>19</sup>.

Before examining that research, it is important to briefly survey the new materials and their significance for the study of Jewish law. The Cave 1 collection to which we have already alluded, yielded two major scrolls with halakhic content, albeit mixed in with sectarian teachings. The Rule of the Community provides, among its initiation rites, information on the purity system of the sectarians as well as about their understanding of the theology of Jewish law. The Rule of the Congregation, a messianic document, sets out a kind of eschatological *halakhah*. The War Scroll contains an entire version of the Deuteronomic laws of war as understood by the sectarians. In addition, the War Scroll alludes to sacrificial law and rules of ritual impurity. It was Cave 4 that yielded manuscripts of the Zadokite Fragments and other halakhic works describing an entire system of Jewish law concerning Sabbath, marriage, purity, priestly status, etc. The now famous or infamous MMT document provided in a sectarian context even Pharisee-Saddu-

<sup>16</sup> Eleazar L. Sukenik, *Megillot Genuzot mi-tokh Genizah Qedumah she-ninse'ah be-Midbar Yehudah* (Jerusalem 1948) 21–24.

<sup>17</sup> See Neil Asher Silberman, *A Prophet from Amongst You, The Life of Yigael Yadin* (Reading, MA 1993).

<sup>18</sup> The story of their acquisition is told in *Yigael Yadin, The Message of the Scrolls* (New York 1957) 15–52.

<sup>19</sup> Cf. Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia 1994) 3–35.



cean disputes regarding sacrificial and purification laws. The caves also yielded phylacteries and mezuzot, and the biblical scrolls revealed much information on the scribal *halakhah* of the times. Cave 11 yielded the Temple Scroll, a rewriting of the Torah designed to put forward the author's views on a variety of topics of Jewish law, most notably relating to the Temple, sacrifices, and purity. This document, however, did not surface until the '67 War, when it played an exceedingly significant role in the history of research.

But the Qumran corpus is not the sum total of the material discovered in the Judean Desert. Exceedingly important for the study of Jewish law are the Samaria papyri from Wadi el-Daliyeh which provide numerous legal documents from the fourth century B.C.E. as well as the so-called Bar Kokhba documents which include a large number of legal documents pertaining to marriage and divorce and economic transfers, most notably land transfers and loans of various sorts. We should parenthetically note that these documents came to light at the very same time that much new archaeological evidence for early synagogues and *miqva'ot* was also being discovered and analyzed.

Elsewhere we have analyzed the process by which the Qumran material was contextualized in New Testament studies and interpreted in a Christianized fashion<sup>20</sup>. The first generation of Qumran scholars, because of both training and *Tendenz*, did not effectively continue the work of Schechter, Ginzberg – not even of Schürer – but sought to find in the sectarians – identified as Essenes – the monastic proto-Christians. Accordingly, for these scholars, Qumran research was carried on with little or no attention to the entire second half of the preserved Genizah manuscripts of the Zadokite Fragments or to the halakhic materials in the remainder of the Qumran corpus, most of which were left unpublished<sup>21</sup>. The notable exception was the publication by J. T. Milik of the Jewish legal contracts from Wadi Murabba'at<sup>22</sup>. Despite the virtual ignoring of *halakhah* by the mainstream of Dead Sea Scrolls researchers in the years between 1948 and 1967, a number of important contributions were made by isolated Jewish scholars. Most notable are the early papers by the great Talmudist Saul Lieberman<sup>23</sup>, the work of Chaim Rabin<sup>24</sup>, whose edition of the genizah manuscripts of the Zadokite Fragments became standard, and the work of Joseph M. Baumgarten<sup>25</sup>. We should note, however, that perhaps the most popular of all these works, the Rabin edition

<sup>20</sup> Lawrence H. Schiffman, Confessionalism and the Study of the Dead Sea Scrolls, in: Jewish Studies 31 (1991) 5–14; *idem*, Reclaiming 16–19.

<sup>21</sup> The halakhic section of the text was ignored in the otherwise incisive study of Philip R. Davies, The Damascus Covenant (Sheffield 1983) although the legal aspects of the Admonition, the text's sectarian ideological introduction, are discussed, pp. 105–42.

<sup>22</sup> Josef T. Milik, in: Les grottes de Murabba'at (Discoveries in the Judaean Desert II, Oxford 1960) 93–154.

<sup>23</sup> Saul Lieberman, The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline, in: JBL 71 (1951) 199–206; *idem*, Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources, in: PAAJR 20 (1951) 395–404.

<sup>24</sup> Chaim Rabin, The Zadokite Documents (Oxford 1954).

<sup>25</sup> Joseph M. Baumgarten, Studies in Qumran Law (Leiden 1977).

of the Zadokite Fragments, was effectively a summary of the work of his predecessors, providing for the wider scholarly world a watered-down although improved version of the halakhic researches of Schechter and Ginzberg. In fact, in its efforts to attain usefulness, this book accidentally obscured from its readers the complexity of the halakhic material and its analysis, a lack partly remedied in Rabin's important book, *Qumran Studies*<sup>26</sup>. It is remarkable that during this period, works of excellent and fair-minded Christian scholars continued to give little attention to the halakhic aspects of the scrolls.

To be sure, the political situation in the Middle East was a factor here. Israeli scholars limited their research primarily to the scrolls bought by Israel now housed in the Shrine of the Book. The excellent commentaries of Yigael Yadin on the War Scroll<sup>27</sup> and Jacob Licht on the Rule Scroll<sup>28</sup> certainly dealt with halakhic issues. Yadin's commentary was more influential due to its translation into English<sup>29</sup> and to his renowned expertise in military matters. But Israeli scholars did little to investigate the halakhic aspects of those texts published by the international team operating on the other side of the Mandelbaum Gate, and, of course, they were denied access to the unpublished manuscripts.

Accordingly, in the pre-1967 period, little headway was made in the topic that we are addressing here. Neither the internal history of Jewish law nor its interaction with aspects of political, social, and economic history of the Jews was given any serious treatment in synthetic works published at this time, and the Qumran scrolls were largely treated as a kind of curiosity. Ironically, with all the Christian exegesis of the sectarian corpus, synthetic works on the New Testament and early Christianity likewise demonstrated little impact of the Dead Sea Scrolls corpus, despite the raucous public debate which went on after the publication of the work of Edmund Wilson<sup>30</sup>.

By contrast, this very same period, essentially from 1947-67, saw major advances regarding the similar issues raised in the study of Jewish law in the biblical, medieval and modern periods. One has only to peruse Jewish studies journals and synthetic works on Jewish history to see the tremendous progress made in these areas. A few examples will be helpful for comparative purposes.

It is during this period that biblical scholars mined the newly available Nuzi documents, sometimes even too enthusiastically, for parallels to biblical law. Indeed, the history of biblical law and its place within the ancient Near Eastern context advanced substantially. The Cairo Genizah materials continued to yield documentary evidence for the geonic period in which the history of the development of post-Talmudic legal institutions was set out. For the modern period, these same

<sup>26</sup> *Chaim Rabin*, *Qumran Studies* (Oxford 1957).

<sup>27</sup> *Yigael Yadin*, *Megillat Milḥemet bene 'Or bi-Vene Ḥoshekh mi-Megillot Midbar Yehudah* (Jerusalem 1955).

<sup>28</sup> *Jacob Licht*, *Megillat ha-Serakhim mi-Megillot Midbar Yehudah* (Jerusalem 1965).

<sup>29</sup> *Yigael Yadin*, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, trans. *Batya Rabin and Chaim Rabin* (Oxford 1962).

<sup>30</sup> *Edmund Wilson*, *The Scrolls from the Dead Sea* (London 1955).

years saw the rise of modern Jewish history as we know it, and it was the great accomplishment of Israeli scholarship, especially in the work of Jacob Katz, which understood that *halakhah* both responded to the massive societal changes that passed over the Jewish people at this time, and at the same time helped to shape the manner in which they responded to those changes<sup>31</sup>.

That the study of the *halakhah* of the Dead Sea Scrolls – indeed of the Second Temple period as a whole – escaped this golden age is only to be understood as resulting from the unique – even bizarre – circumstances which led to the continued suppression of much of the required evidence of the scrolls as well as the absence of cross-fertilization of ideas between Jewish and Christian scholars. This situation would soon change, however, as the result, not of academic trends, but of political affairs.

From the beginning, the study of the Dead Sea Scrolls had a strange interconnection with the political affairs in the turbulent Middle East. Sukenik purchased the first lot of scrolls on the very eve of the division of the city of Jerusalem by barbed wire. By the time the dust of the War of Independence had settled, Qumran had passed from British Mandatory Palestine to Jordanian rule. The remaining large scrolls were purchased by Israel from the Syrian Metropolitan under cover of secrecy while the newly discovered lots from Caves 4 and 11 as well as the Wadi Murabba'at documents were being sold by the Bedouin to Jordanian authorities. Of course, the oddest of all the results of the political situation was the creation of a *judenrein* Dead Sea Scrolls publication team in Jordanian East Jerusalem. Like the Holy City, the scrolls were divided, east and west, only to be reunited in 1967.

The 1967 War was indeed a turning point for Dead Sea Scrolls studies. In the course of the War, Israel recovered the Temple Scroll and took nominal control of the unpublished materials still in the Rockefeller Museum. Yadin's preliminary lectures which accompanied the announcement of the recovery of the Temple Scroll<sup>32</sup> as well as its publication first in Hebrew<sup>33</sup> and then in English<sup>34</sup> set before the scholarly world, not simply a full-length halakhic work, but perhaps even more importantly for much of the scroll, Yadin's full-length halakhic commentary which demonstrated the complexity and significance of this material both for the history of *halakhah* and for Dead Sea Scrolls research.

We have elsewhere discussed the impact of this particular discovery and its publication on the reconceptualization of the Dead Sea Scrolls as Second Temple Jewish documents, a process in which we are proud to have shared along with a fairly large group of Jewish and Christian colleagues. But in the present context, we need to explain that the Temple Scroll effectively re-energized the study of the his-

<sup>31</sup> See Jacob Katz, *Halakhah ve-Qabbalah, Mehqarim be-Toledot Dat Yisra'el 'al Medorecha ve-Ziqqatah ha-Hevratit* (Jerusalem 1984) 1–6.

<sup>32</sup> Cf. Yigael Yadin, The Temple Scroll, in: BA 30 (1967) 135–9; *idem*, in: *New Directions in Biblical Archaeology*, ed. David N. Freedman and Jonas C. Greenfield (Garden City, NY 1971) 156–66.

<sup>33</sup> Yigael Yadin, *Megillat ha-Miqdash*, 3 vols. (Jerusalem 1977).

<sup>34</sup> Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, 3 vols. (Jerusalem 1983).

tory of Second Temple Jewish law, setting forth what would become an agenda for years to come. Further, the beautiful Hebrew edition of the scroll, replete with Rabbinic quotations and citations, drew the attention of Talmudic scholars and historians of Second Temple Judaism to this fascinating work.

Throughout the analysis of this document, in Yadin's commentary and in the works of other scholars who dealt with the scroll, the Darwinian theory which had spawned the "old" and "new" *halakhah* never reared its head. By this time, students of the history of *halakhah* in other periods, whether in the Rabbinic corpus, in the medieval Rabbanite-Karaite debate, or the scientific study of the rise of new movements in modern Judaism, had all made clear the need to recognize that varying opinions coexisted at the same time and that debate and dispute often characterized the history of Jewish law. Further, by this time, new studies of the law of Jubilees and other Second Temple documents had greatly enhanced the sense that alongside the law of the Pharisees, later enshrined and developed into the Rabbinic tradition, other ideas competed in the halakhic marketplace.

Further, the historical context of this situation was now easily understood since the previous half-century had brought with it tremendous strides in the study of the history of the Jews in Late Antiquity, most of which are summarized in the new Schürer. In the interim, however, the history of Rabbinic *halakhah* had itself entered into a period of furious debate as a result of the challenges to the methods for reconstructing the history of both Rabbinic literature and Judaism in Late Antiquity from Rabbinic sources, bringing to bear methods and questions derived from recent progress in New Testament studies. Jacob Neusner challenged the assumption that later sources could be used to testify to periods far removed chronologically. He argued that a general approach of credulity and lack of critical sense had led to the construction of a historically skewed picture of Rabbinic tradition<sup>35</sup>. Further, and perhaps most important for the present context, Neusner saw Rabbinic Judaism as primarily the creation of the post-70 Rabbis. In this respect, he had essentially appropriated a now discredited, originally anti-Semitic idea. Nineteenth-century Protestant scholars had seen "rabbinism" as a post-30 C.E. development echoing the Christian notion that with the rejection of the messiahship of Jesus – indeed with his crucifixion – Judaism had strayed from its prophetic origins and had entered into a period of legalistic decline. Neusner's theory simply moved the date of this supposed transition forty years later, seeing a profound discontinuity – an almost unbreachable chasm – between pre-70 and post-70 C.E. Judaism. It was not far from this assumption to the provocative claim that ancient Judaism was really "ancient Judaisms" and that what separated different approaches to Judaism in this period was greater than what united them. As regards the Second Temple period, Neusner applied this approach as well. But in truth, these claims would not stand up to the evidence of the Dead Sea Scrolls.

<sup>35</sup> The fullest statement of this view is in *Jacob Neusner, The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, 3 vols. (Leiden 1971).

Throughout Yadin's commentary on the Temple Scroll, he alluded to the polemical nature of the text. A casual reader of the scroll, however, would have been impressed by the ironic tone of the author or compiler who chose to build his polemics into positive statements of his own views. But this text is correctly seen as a reformist document, calling for changes in the Temple structure, sacrificial practice, even government and military practices in the Hasmonean state in which the author lived. So Yadin was correct in observing that numerous statements of the author constituted polemics against what he termed the הלכה מאובשת (lit. "the solidified law") of the Sages. Over and over Yadin pointed to such ideas, but most scholars outside the State of Israel had been sufficiently convinced by the work of Neusner regarding the late date of Rabbinic traditions, including those dealing with the pre-70 period, that they implicitly ignored these claims of Yadin. After all, how could a sectarian author writing in the year 120 B.C.E., using sources that went back to the pre-Maccabean period (as we now know), polemicize against views supposedly formulated in the later first century C.E.<sup>36</sup>

The nature of these polemics would not be understood until 1984, but we must first discuss the substantial progress which occurred in the study of other aspects of Qumran halakhic material and the history of Jewish law in the years between the publication of the Temple Scroll in 1973 and the announcement of MMT in 1984. This was a period which in scrolls research in general can now be seen in retrospect to have been one of the widening of the circle of scrolls scholars. During this period, the number of scrolls scholars not part of the international team was swelled substantially by the researches of a group of mostly younger scholars who to a large extent dedicated themselves to research on the published scroll corpus. A number of these scholars, including the present writer, dealt with materials which bore directly on Second Temple *halakhah*<sup>37</sup>. What typified this group of scholars, already inherent in the work of Baumgarten, was the bridging of the gaps in their training that had resulted from their respective religious backgrounds. Jewish scholars began to understand the value of the New Testament and other early Christian materials for the study of ancient Judaism even as regards the study of Jewish law. Christians, initially drawn to the study of Jewish sources in this period because of their value for the background of Christianity, now entered fully into the evaluation of Second Temple Jewish legal sources for this purpose and were drawn even into Rabbinic literature in a first-hand manner because of their study of the Dead Sea Scrolls.

There is no question that these tendencies, along with recent ecumenical progress in Israel, America, and Europe, have substantial roots in the quest for a new

<sup>36</sup> On the sources of the Temple Scroll, see *Lawrence H. Schiffman, The Temple Scroll and the Nature of its Law: The Status of the Question*, in: *The Community of the Renewed Covenant*, ed. *Eugene Ulrich and James VanderKam* (Notre Dame, IN 1994) 46–51.

<sup>37</sup> Most of the works of these contemporary scrolls scholars are listed in *Florentino García Martínez and Donald W. Parry, A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970–95* (Leiden 1996).

interreligious understanding which followed from the delayed awareness of the Holocaust as a major event in human history. Nonetheless, this research was for the most part pursued according to the highest standards of academic research and would soon have profound significance for the study of the scrolls. Specifically, the work of these scholars opened up the study of the scrolls to a wider public and gradually replaced the Christianizing approach with one which investigated in a balanced manner the Judaism of the Second Temple period, only then using the results of such studies to understand the later history of Judaism and the background and history of early Christianity.

More importantly, it is the collective work of a new generation of scholars which was the cause of the successful movement for the release of the scrolls which then catapulted this new generation of scholars to the center of Qumran research. This process, along with, and to some extent a result of, the publication and discussion of the Temple Scroll, in turn placed the study of *halakhah* and its relevance to Second Temple Jewish history squarely in the center of the debate where it properly belonged.

With the discovery of the Temple Scroll, another aspect was illuminated as regards the study of Jewish law. One of the profound issues which divided scholars of the history of *halakhah* was the intractable question of which came first – Midrash or Mishnah? Did exegesis of the scriptures generate general, abstract halakhic statements or did halakhic statements requiring explanation generate a literature of secondary scriptural justification<sup>38</sup>? Or, possibly, did a complex interactive process allow the simultaneous creation of both genres of tradition?

The discovery of the Zadokite Fragments presented scholars with a mishnah-like document in which apodictic legal statements dominated, in which some casuistic statements were included as well, and in which a small number of justificatory scriptural proof-texts also appeared. This actually led some scholars to conclude that the Mishnaic type was the earliest form. This view makes the questionable assumption that the sectarian texts and the Pharisaic-Rabbinic materials would have undergone a similar history. Now, however, the Temple Scroll shows how the very words of the Torah were rewritten to express the legal traditions and polemics of the author(s)<sup>39</sup>. The very same laws are sometimes found both in this “midrashic” text and in “mishnah” form in the Zadokite Fragments, MMT, or other texts. It is clear, therefore, that at least for some Jews already in the second century B.C.E., both forms coexisted among students of the Torah just as they coexisted in tannaitic circles by the second century C.E.

The polemics which Yadin had noticed against views inherent in later Rabbinic literature were soon to be understood by scholars in light of the MMT document, the significance of which was first announced in 1984<sup>40</sup>. Based on a short allusion

<sup>38</sup> See David Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (Cambridge, MA, London 1986) for a recent treatment of this issue.

<sup>39</sup> Yadin, *Temple Scroll*, vol. 1, 71–88.

<sup>40</sup> Elisha Qimron and John Strugnell, *An Unpublished Halakhic Letter from Qumran*, in:

to this document and a brief quotation which had been earlier published under the title of 4QMishnique<sup>41</sup>, it had already been proposed that this document as well as the Temple Scroll included some Sadducean laws<sup>42</sup>. Indeed, at the very beginning of modern Jewish research, studies of Jewish law by Geiger had sought to reconstruct the influence of the Sadducean tradition. Further, early reformers were, for a variety of reasons, fascinated with the Karaite movement which they saw as a predecessor in revolting against Rabbinic authority<sup>43</sup>. As a result, the Sadducees, as the supposed spiritual – even physical – ancestors of the Karaites, had received considerable attention in the early days of the *Wissenschaft des Judentums*. But the only real information on the halakhic differences between the Pharisees and the Sadducees then available was that contained in tannaitic sources. Josephus had reported only theological differences between the Pharisees and Sadducees, not mentioning any specific halakhic disputes. Now, for the first time, in MMT a Second Temple text was available which, as its editors showed<sup>44</sup>, discussed numerous halakhic disputes, some of which were directly parallel to the Pharisee-Sadducee disputes of tannaitic texts. Further, other disputes in this document easily lent themselves to interpretation along the same lines for they clearly involved differences of opinion which could be understood as arising from the hermeneutical assumptions of the Sadducees or as a result of their priestly and Temple-centered piety. Clearly, in this document and in the tannaitic material, we were dealing not with Sadducees bent on Hellenization, but rather with highly committed Jews whose homiletical and legal tradition differed from those of the Pharisees.

It now became clear that the polemics of the Temple Scroll and other halakhic documents from Qumran represented the views of this group whose traditions and interpretations were already to some extent crystallized before the Maccabean Revolt. But perhaps, more surprisingly, the aggregate of all such polemics in the halakhic material in the scrolls, whether direct or indirect, pointed toward the existence, certainly by about 150 B.C.E., of a considerably developed Pharisaic system of laws against which these particular priestly sectarian circles were arguing. While these conclusions have important relevance to the question of the identity of the Dead Sea sect, that issue must remain beyond the scope of this study. What does need to be said is that the conclusion that Sadducean-type law lies at the root of both the schism and the laws of the sectarian documents is

Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Conference on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984, ed. Janet Amitai (Jerusalem 1985) 400–407.

<sup>41</sup> Josef T. Milik, in: Les 'Petites Grottes' de Qumran, ed. M. Baillet, J. T. Milik, and R. de Vaux (Discoveries in the Judaean Desert III, Oxford 1962) 225. He described the text as "écrit pseudépigraphique mishnique."

<sup>42</sup> Joseph M. Baumgarten, The Pharisaic Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts, in: JJS 31 (1980) 157–70. Cf. Manfred Lehmann, The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakhah, in: RevQ 9 (1978) 579–88.

<sup>43</sup> Schorsch, 324, 349.

<sup>44</sup> See the halakhic analysis of Elisha Qimron, in: DJD X (Oxford 1994) 123–77 and the appendix by Yaakov Sussmann, 179–200. The full version of that appendix is available in Hebrew, in: Tarbiz 59 (1989/90) 11–76.

widely accepted, even by many of those who still maintain the traditional “Es-sene” theory regarding the sect.

This indeed constitutes a major conclusion for the history of Jewish law. For not only was direct evidence for the Sadducean approach recovered but, more importantly, it was established conclusively that the Pharisaic-Rabbinic tradition was deeply rooted in the Hasmonean period. In fact, these conclusions are in marked contrast to the claim of radical discontinuity between the pre- and post-70 period that had been put forward by some scholars, most notably by Neusner.

The increase in our knowledge regarding the Pharisees went hand in hand with some previous conclusions drawn by scholars from the Zadokite Fragments and the peshar literature. These documents had polemicized against a group known as the דורשי הלכות<sup>45</sup> who preached supposedly false teachings under the leadership of the איש הכזב, the “man of lies”<sup>46</sup>. Among the designations of the דורשי הלכות was that they were said to be “builders of the wall”, בני החיץ.<sup>47</sup> Previously, scholars had suggested that the term דורשי הלכות was a pun on the word הלכות (loosely translated as “laws”), and that this derogatory sobriquet, best translated “false interpreters”, referred to the Pharisees. Further, the term “builders of the wall” was understood in view of the Rabbinic adage עשו סני לחורה, “make a fence around the Torah”<sup>48</sup>, to refer as well to the Pharisees. In one passage it was said about this same group אשר בתלמוד שקרם, “that their teaching (*talmud*) is their dishonesty”<sup>49</sup>. It had been suggested that the term תלמוד referred here to an early variety of legal methodology practiced by the Pharisees already in the Hasmonean period<sup>50</sup>. Taken together, the evidence of the Temple Scroll, MMT, the Zadokite Fragments, and the peshar literature had in fact provided substantial reflection of Pharisaic teaching and law. Along with what we seem now to be learning about Sadducean *halakhah*, the scrolls have radically altered our picture of Jewish law of the Second Temple period.

The discovery of the manuscripts from Qumran, as well as those from the other Judean Desert sites about which much less has been said here, has come at a time in the history of the study of Second Temple Jewish law which is most fortunate. They have provided extremely important information and indeed a needed corrective which hopefully will help to dispel some false notions and bring proper balance to the field.

Specifically, the Qumran materials have provided us with what we now know to be an entirely alternative system of Jewish law from Second Temple times, dating at least from the Hasmonean period, and in the case of some laws and even

<sup>45</sup> 1QH2: 15, 32; 4QpNah 3–4 I 2, 7; CD 1:18.

<sup>46</sup> 1QpHab 2:2, 5:11; CD 20:15.

<sup>47</sup> CD 4:19, 8:12, 18, 19:25, 31.

<sup>48</sup> M. Avot 1:1.

<sup>49</sup> 4QpNah 3–4 ii 8.

<sup>50</sup> Ben Zion Wacholder, A Qumran Attack on Oral Qumran Exegesis? The Phrase אשר בתלמוד שקרם in 4Q Peshar Nahum, in: RevQ 5 (1966) 351–69.



texts, to the pre-Maccabean period. These documents point to the Sadducean priestly heritage as the locus from which these traditions originate and have allowed us to understand an entirely different system of biblical interpretation which was previously not available.

These documents push back the date of some of the various halakhic debates known from tannaitic sources into the Hasmonean period and also show us that the Pharisaic-Rabbinic tradition, at least in certain areas of law and specific *halakhot*, was well developed and distinct already in the Hasmonean period. In this respect certain false notions recently put forth need to be abandoned.

Perhaps most importantly, the new scrolls allow us to clarify that the linear or evolutionary approach to the history of *halakhah* will not satisfactorily explain the various halakhic traditions available to us in Second Temple materials. Rather, we must reckon with the notion that competing trends, what we might call priestly/Sadducean and Pharisaic/proto-Rabbinic were operative throughout this period. In this respect some of the earlier studies were correct in emphasizing Sadducean approaches in some of the so-called schismatic or sectarian traditions, and some supposedly "credulous" scholars were correct in assuming that certain Pharisaic traditions were to be dated much earlier than the tannaitic texts in which they were embedded.

We are now set for tremendous advances in this field of study as is evident from articles already in the pipeline in various journals and the renewed interest which the release of the scrolls has sparked in this area of research<sup>51</sup>. Several other aspects of Second Temple and early Rabbinic research will also intersect so as to stimulate even greater success in the near future.

First, the importance of the other collections of Judean Scrolls for the study of Jewish law is becoming clearer as they are being fully published and analyzed. The Wadi el-Daliyeh texts as well as the Hebrew, Aramaic and Greek documents from the so-called Bar Kokhba caves have yet to have the impact they should have, since they have been widely ignored by scholars of the history of Jewish law. The importance of these texts for their testimony about the symbiosis of Jewish and other systems of law, whether Mesopotamian in the first instance or Hellenistic/Roman in the second, means that these texts have important historical implications. Those working on them are sure to continue to illumine these aspects through their work.

Second, archaeological studies have opened up other areas of inquiry regarding ritual objects such as Tefillin (phylacteries), *miqva'ot*, burial customs and other issues. Now that we can approach these questions with a much more sophisticated approach to the history of Jewish law as a religious and cultural phenomenon, we will better be able to assimilate the important information that these researchers

<sup>51</sup> See the reviews of *Lawrence H. Schiffman*, *Milḥemet ha-Megillot: Hitpathuyot be-Heqer ha-Megillot ha-Genuzot*, in: *Cathedra* 61 (1991) 3–23 and the more recent survey of *Emanuel Tov*, *Megillot Qumran le-'Or ha-Meqar he-Ḥadash*, in: *Jewish Studies* 34 (1994) 37–67.

are providing. Such a synthesis of archaeological data – evidence of the real world – is essential to the history of *halakhah*.

Finally, we have argued that *halakhah* and history have a symbiotic relationship. Jewish law had an effect on the history of the Jews in every generation, yet the historical circumstances helped to shape and form the development of the law. It is this dynamic symbiosis which makes this area so fruitful and yet so challenging.



*Hannah M. Cotton*

## The Impact of the Documentary Papyri from the Judaean Desert on the Study of Jewish History from 70 to 135 CE

We are now in possession of inventories of almost the entire corpus of documents discovered in the Judaean Desert<sup>1</sup>. Obviously the same cannot be said about the state of publication of the documents. We still lack a great many documents. I propose to give here a short review of those finds which are relevant to the study of Jewish history between 70 and 135 CE. The survey will include the state of publication of texts from each find<sup>2</sup>. After that an attempt will be made to draw some interim, and necessarily tentative, conclusions about the contribution that this fairly recent addition to the body of our evidence can make to the study of different aspects of Jewish history between 70 and 135 CE.

This material can be divided into several groups:

1) The first documents came from the caves of Wadi Murabba'at in 1952. They were published without much delay in 1961<sup>3</sup>. The collection consists of documents written in Aramaic, Hebrew, Greek, Latin and Arabic, and contains, among

<sup>1</sup> For a complete list till the Arab conquest see *Hannah M. Cotton, Walter Cockle, Fergus Millar, The Papyrology of the Roman Near East: A Survey*, in: *JRS* 85 (1995) 214–235, henceforth *Cotton, Cockle, Millar, Survey*. A much shorter survey, restricted to the finds from the Judaean Desert, can be found in *Hannah M. Cotton, s.v. Documentary Texts*, in: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, eds. *Lawrence H. Schiffman, James C. VanderKam* (forthcoming). These two surveys, like the present paper, are limited to the non-literary, the documentary texts. The following two catalogues include the literary texts as well: *Emanuel Tov* with the collaboration of *Stephen J. Pfann, The Dead Sea Scrolls on Microfiche, Companion Volume*, revised edition (Leiden 1995), henceforth *Tov, Pfann, Companion Volume*; see also *The Dead Sea Scrolls Catalogue. Documents, Photographs and Museum Numbers*, compiled by *Stephen A. Reed*, revised and edited by *Marilyn J. Lundberg* with the collaboration of *Michael B. Phelbs* (SBL Resources for Biblical Study 32, Atlanta 1994).

<sup>2</sup> In the present survey meaningless fragments and scraps are ignored.

<sup>3</sup> *P. Benoit, J. T. Milik, R. de Vaux, Les Grottes de Murabba'at* (Discoveries in the Judaean Desert II, Oxford 1961), henceforth *Benoit, Milik, de Vaux, Murabba'at*. The papyri published in this volume are referred to as Mur.

other texts, letters and leases of the Bar Kokhba administration<sup>4</sup> as well as private documents<sup>5</sup> from our period.

2) The most important documents for our period were discovered in Naḥal Hever in the course of two seasons of excavations in 1960 and 1961, as part of a large scale Judaean Desert Survey, which included Naḥal Hever, Naḥal Še'elim, Naḥal David (Wadi Sdeir), Naḥal Mishmar and Naḥal Hardof (Wadi Mardif)<sup>6</sup>. In the Cave of Letters in Naḥal Hever was found the rightly celebrated Babatha archive, which contains legal documents in Nabataean<sup>7</sup>, Aramaic<sup>8</sup>, and Greek<sup>9</sup> belonging to a Jewish woman who lived in the village of Maḥoza/Maḥoz 'Aglatain on the southern shore of the Dead Sea, in what used to be the Nabataean Kingdom and in 106 became the Roman province of Arabia<sup>10</sup>. The Greek part of the Babatha archive was published in 1989<sup>11</sup>. In the same cave were found letters of Bar Kokhba, in Hebrew, Aramaic and Greek, the majority of which were dictated by the leader himself<sup>12</sup>, as well as leases from the Bar Kokhba administration<sup>13</sup>. Neither the Bar Kokhba letters and leases nor the Nabataean and Aramaic parts of the Babatha archive have been published, other than preliminary publications of the former by Yadin<sup>14</sup>, and more recently of two Aramaic documents from the Babatha archive<sup>15</sup>. Two Greek letters were published in 1962<sup>16</sup>. It is to be hoped

<sup>4</sup> Mur 24A-L (a lease); Mur 42–44 (letters); the fragmentary Mur 45–52 may belong to the Bar Kokhba circle as well.

<sup>5</sup> Mur 18–23, 25, XHev/Se 50+Mur 26, Mur 27–33, 89–97, 113–116. Mur 18 is before our period, 55/6 CE.

<sup>6</sup> See *Stephen J. Pfann*, *History of the Judaean Desert Discoveries and Sites in the Judaean Desert where Texts have been found*, in: *Tov, Pfann*, *Companion Volume* 97–19. See below on texts from the other sites mentioned above.

<sup>7</sup> P. Yadin 1–4, 6 and 9.

<sup>8</sup> P. Yadin 7–8 and 10.

<sup>9</sup> P. Yadin 5; 11–35.

<sup>10</sup> For XHev/Se nab 1 see below n. 61.

<sup>11</sup> *Naphtali Lewis*, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri* (Judean Desert Studies II, Jerusalem 1989), henceforth *Lewis*, *Documents*.

<sup>12</sup> P. Yadin 49–63, the majority of these letters are addressed to Jonathan son of Baianos and sometimes to him and Masabalah (P. Yadin 49–56, 58–59); none of the letters is dated.

<sup>13</sup> P. Yadin 42–46, leases; P. Yadin 47a+b seems to be a private deed.

<sup>14</sup> *Yigael Yadin*, *Expedition D*, in: IEJ 11 (1961) 36–52; *idem*, *Expedition D – Cave of Letters*, in: IEJ 12 (1962) 227–257; *idem*, *The Nabataean Kingdom, Provincia Arabia, Petra and Engeddi in the Documents from Naḥal Hever*, in: *Phoenix. Ex Oriente Lux* 17 (1963) 227–241.

<sup>15</sup> P. Yadin 7, published by *Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, A. Yardeni*, *A Deed of Gift in Aramaic found in Naḥal Hever Papyrus Yadin 7*, in: *Eretz-Israel* 25 (1996) 383–403 (Hebrew) and P. Yadin 10, published by *Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, A. Yardeni*, *Babatha's Ketubba*, in: IEJ 44 (1994) 75–99.

<sup>16</sup> P. Yadin 52 and 59 (= SB 9843 and 9844), published by *Baruch Lifshitz*, *Papyrus grecs du désert de Juda*, in: *Aegyptus* 42 (1962) 240–58, and often discussed later: *G. Howard, John C. Shelton*, *The Bar-Kokhba Letters and Palestinian Greek*, in: IEJ 23 (1973) 101f.; *Haim B. Rosén*, *Die Sprachen im römischen Palästina*, in: *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit* (Beihefte der Bonner Jahrbücher 40, Köln, Bonn 1980) 224–226; *Dirk Obbink*, *Bilingual Literacy and Syrian Greek*, in: *BASP* 28 (1991) 51–57; *Haim Lapin*, *Palm Fronds and Citrons: Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration*, in: *HUCA* 64 (1993) 111–

that the entire material, Aramaic, Nabataean, Hebrew and Greek, will be published soon<sup>17</sup>. All the papyri found by Yadin in Naḥal Ḥever are designated P. Yadin.

3) The so-called Seiyāl collection II<sup>18</sup> is composed of documents that were not discovered in the course of controlled excavations, but were found by Bedouin and brought in August 1952 and July 1953 to the Palestine Archaeological Museum (subsequently known as the Rockefeller Museum), where they are kept to this day. The plates were labelled "Se", i.e. Wadi Seiyāl (Naḥal Še'elim)<sup>19</sup>. Although the labelling suggests that the papyri came from Naḥal Še'elim, those directly in charge of the documents at the time of their discovery have never made this claim anywhere in print. We can safely assume, even when we do not have tangible proof, that most of the documents in this lot came from the caves of Naḥal Ḥever in the early fifties. This is why the documents are described as XHēv/Se. The X stands for the fact that the cave number is not known for certain, although most of them probably come from the Cave of Letters. Depending on the language in which they were written, the documents are designated Hēv/Se for the Hebrew documents, XHēv/Se ar for the Aramaic documents, XHēv/Se nab for the Nabataean documents and XHēv/Se gr for the Greek documents. Single documents from this lot have been published in preliminary publications. The entire corpus (with the exception of the Nabataean documents) appeared in 1997<sup>20</sup>. Among the papyri designated XHēv/Se in this publication, there are several which were not part of the original Seiyāl collection but which like them were not discovered in a controlled excavation. The Seiyāl collection contains the only surviving letter addressed to Bar Kokhba (written in Hebrew)<sup>21</sup>, as well as private legal deeds in Aramaic and Greek, seven (or eight) of which belong to the archive

135; and most recently, *G. Wilhelm Nebe*, Die beiden griechischen Briefe des Jonatan Archivs in Engedi aus dem zweiten jüdischen Aufstand 132–135 n.Chr., in: *Revue de Qumran* 17 (1996) (Hommage à J. T. Milik 1996) 275–289.

<sup>17</sup> The papyri were deciphered by the late Yigael Yadin and by Ada Yardeni; they will be published in *Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, Ada Yardeni, Baruch Levine*, The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters II (Judean Desert Studies III).

<sup>18</sup> The Seiyāl collection I contains the Greek translation of the Minor Prophets (8HēvXIIgr). The fragments of this translation discovered by Aharoni in 1960 in the 'Cave of Horror' of Naḥal Ḥever established that the larger fragments of the text designated on the plates in the Rockefeller Museum as coming from Wadi Seiyāl also come from Cave 8 of Naḥal Ḥever. Thus the entire Seiyāl collection I originated in Naḥal Ḥever.

<sup>19</sup> XHēv/Se: surveys: *J. T. Milik*, Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda, in: *Volume de Congrès, Strasbourg, 1956* (VT supp. 4, 1957) 17–26; *Jonas C. Greenfield*, The Texts from Naḥal Še'elim (Wadi Seiyāl), in: *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991*, vol. II, eds. *J. Treballe Barrera, L. Vegas Montaner* (Leiden 1992) 661–665. This last survey is based on a preliminary sorting and identification of the Aramaic and Hebrew texts by Ada Yardeni.

<sup>20</sup> *Hannah M. Cotton, Ada Yardeni*, Aramaic, Hebrew and Greek Texts from Naḥal Ḥever and Other Sites, with an Appendix containing alleged Qumran Texts. The Seiyāl Collection II (Discoveries in the Judaean Desert XXVII, Oxford 1997), henceforth *Cotton, Yardeni*, Seiyāl Collection.

<sup>21</sup> XHēv/Se 30.

of Salome Komäise daughter of Levi who, like Babatha, lived in the village Maḥzoza/Maḥoz 'Aglatain in the province of Arabia<sup>22</sup>.

In addition to these texts this volume includes an Appendix with some Qumran texts, said to come from cave 423. The derivation of documentary texts from Qumran would be a sensation indeed<sup>24</sup>, had their provenance not been cast into doubt; it is for this reason that they are published as 'alleged Qumran Texts'<sup>25</sup>.

4) Very few documents were found in other sites in the course of the Judaean Desert Survey mentioned above: one Greek text was found in cave 8, Cave of Horror, in Naḥal Ḥever<sup>26</sup>, a few Greek papyri were found in cave 34, Cave of the Scrolls, in Naḥal Še'elim and one Greek papyrus was found in Naḥal Mishmar; the last two finds were published by Lifshitz in 1961, and corrected by Benoit and Schwartz<sup>27</sup>, one Aramaic document and a few documents in Greek were discovered in Wadi Sdeir; these remained so far unpublished. Excavations in 1986 and 1993 in Cave Abi'or and the Cave of the Sandal in the vicinity of Jericho yielded Aramaic and Greek papyri<sup>28</sup>, of which only two fragments in Aramaic have so far been published<sup>29</sup>.

5) The papyri, jar-inscriptions and ostraca in Hebrew, Aramaic, Latin and Greek found on Masada during the excavations conducted there in 1963–4 and 1964–5, and published in 1989<sup>30</sup>, have a *terminus ante quem* of 73 or 74 CE<sup>31</sup>, and

<sup>22</sup> XHev/Se ar 12, XHev/Se gr 60–65, perhaps also XHev/Se ar 32 and 4Q347 as well as some of the as-yet undeciphered XHev/Se nab 2–5(6) which undoubtedly come from the Cave of Letters in Naḥal Ḥever; see below. The other substantial, or at least meaningful, documents published in Cotton, *Yardeni*, Seiyāl Collection are: XHev/Se ar 7, 8, 8a, 9, 10, 11, 13, 49, 50, XHev/Se gr 66–73.

<sup>23</sup> 4Q342–346a, 348, 351–354, 356–360b.

<sup>24</sup> Such as was rightly caused by the ostrakon found at the site of Qumran by James F. Strange, and published by Frank M. Cross, *Esther Eshel*, Ostraca from Khirbet Qumrân, in: IEJ 47 (1997) 17–28. According to the editors' interpretation this is a deed of gift by a neophyte in favour of the community of the Yāḥad. The reading of 'Yāḥad' (יחד) in line 8 is crucial for this interpretation. However, Ada Yardeni has now convincingly demonstrated that the reading of 'Yāḥad' (יחד) in line 8 is wrong. Thus the ostrakon can no longer serve to silence those who dispute the close connection between the community which lived on the site and the scrolls found in the adjacent caves; cf. *Ada Yardeni*, Draft of a Deed on Ostrakon from Kh. Qumrân, in: IEJ 47 (1997) 233–37.

<sup>25</sup> See Cotton, *Yardeni*, Seiyāl Collection 283 f.

<sup>26</sup> 8Hev 4, transcribed by Baruch Lifshitz, The Greek Documents from the Cave of Horror, in: IEJ 12 (1962) 206 f.

<sup>27</sup> Baruch Lifshitz, The Greek Documents from Naḥal Se'elim and Naḥal Mishmar, in: IEJ 11 (1961) 53–61; J. Benoit, Bulletin, in: Revue Biblique 68 (1961) 466 f.; Jacques Schwartz, Remarques sur des fragments grecs du Désert de Juda, in: Revue Biblique 69 (1962) 61–63.

<sup>28</sup> See Hanan Eshel, Boaz Zissu, Ketef Jericho, 1993, in: IEJ 45 (1995) 292–298.

<sup>29</sup> Esther and Hanan Eshel, Fragments of two Aramaic documents which were brought to Abi'or Cave during the Bar Kokhba Revolt, in: Eretz Israel 23 (1992) 276–285 (Hebrew). All the documents mentioned in this category will be published (or republished – as the case may be) in Discoveries in the Judaean Desert vol. XXXVI.

<sup>30</sup> Yigael Yadin, Joseph Naveh, Masada I: The Aramaic and Hebrew Ostraca and Jar Inscriptions (Final Reports, Jerusalem 1989); Hannah M. Cotton, Joseph Geiger, Masada II: The

thus are only marginally relevant to the present survey. More documents were discovered in the course of excavations conducted on Masada in 1995–7, but these are so far unpublished<sup>32</sup>. The Latin texts from Masada constitute a unique find in the Roman province of Judaea: we have *tituli picti* on jars from Italy and Spain imported by King Herod (or brought, perhaps, by the besieging Roman army)<sup>33</sup>, papyri and ostraca written by legionaries of the Tenth Legion Fretensis as well as Aramaic and Greek papyri and ostraca which originated in all likelihood among the *Sicarii* who occupied the fortress from 66 until its fall in 73 or 74.

What then do these documents contribute to the study of Jewish history for the period which they mostly record, i.e. 70 to 135? Since not all the documents have been published, any conclusions to be drawn from them are bound to be partial and tentative. This is especially true of the mostly unpublished letters and leases which originate from Bar Kokhba and his men. These are sure to shed further light on this poorly documented revolt which had such catastrophic consequences for the history of the Jewish people.

Three pieces of evidence are relevant to the question of the geographical and chronological extent of the Bar Kokhba Revolt.

1) First, Jerusalem: was Jerusalem occupied by the rebels, or to put it more circumspectly: was Jewish sovereignty recognized there? The relevant lines of Mur 29 and 30, two deeds of sale dated by the era of the revolt, as corrected by Milik himself in an 'addendum'<sup>34</sup>, and confirmed by Ada Yardeni, seem to establish that Jewish sovereignty was recognized in Jerusalem at least from Aug./Sept. 133 and until Sept./Oct. 135<sup>35</sup>. Mur 29 (Aug./Sept. 133) lines 9–10 (outer text) read:

בארבעה עשר באלול  
שנה שתיים ל[נאולה] י[שוראל] בירושלים חתמים יהונתן בר יהוסף שמעון בר שבי

Latin and Greek Documents (Final Reports, Jerusalem 1989), henceforth *Cotton, Geiger*, Masada II. The documents are designated Doc.Mas.

<sup>31</sup> See *Hannah M. Cotton*, The Date of the Fall of Masada: the Evidence of the Masada Papyri, in: *ZPE* 78 (1989) 157–162.

<sup>32</sup> See *Ehud Netzer, Guy D. Stiebel*, 'Masada 1995–6' (forthcoming).

<sup>33</sup> See *Hannah M. Cotton, Joseph Geiger*, The Economic Importance of Herod's Masada: the Evidence of the Jar Inscriptions, in: *Judaea and the Greco-Roman World in the Time of Herod in the Light of the Archaeological Evidence*, eds. *Klaus Fittschen, Gideon Foerster* (Göttingen 1996) 163–170; *Hannah M. Cotton, Omri Lernaui, Yuval Goren*, Fish Sauces from Herodian Masada, in: *Journal of Roman Archaeology* 6 (1996) 223–238. For the possibility that the Roman army brought some of the Latin inscribed amphorae to Masada during the siege, see *John Rea* on Doc.Mas. 820 (Masada and Pompeii: Another Link, in: *SCI* 18 (1999) forthcoming).

<sup>34</sup> *Benoit, Milik, de Vaux*. Murabba'at 205.

<sup>35</sup> Contra *Menachem Mor*, The Bar-Kochba Revolt: Its Extent and Effect (Jerusalem 1991) 146–171, esp. 156 f. (Hebrew). Contrary to what he assumes (p. 133, n. 5 and p. 157, n. 72) there is no independent evidence for Iulius Severus' arrival in Judaea (which might have become already Syria-Palaestina), see *Arthur R. Birley*, *The Fasti of Roman Britain* (Oxford 1981) 106 ff.



'On fourteenth Elul, Year Two of the redemption of Israel, in Jerusalem, Yehonathan son of Yehosaf and Shime'on son of Shabbai are signing ...'. Later on, lines 10-11 read:

מכר קלבוס בר אנטרפלוס מירושלים

'Kalbos son of Eutroplos from Jerusalem sold etc.'. Mur 30 (Sept./Oct. 135), lines 8-9 (outer text) reads:

בעשרים ואחד לחשרי

שנת ארבע לנאולה ישראל בירושלים הוחתם יוחנן בר יוסף שמעון בר סימאי ...

'On twenty first Tishrei, Year Four of the redemption of Israel in Jerusalem, Yehonathan son of Yehosaf and Shime'on son of Simai are signing...'.<sup>36</sup>

Now it could be argued that despite the preposition 'in' (ב), the expression 'in Jerusalem' (בירושלים) does not stand for the place where the contract was signed, but is part of the dating formula – a dating formula which expresses political aspiration and a hope, as is claimed for formulae mentioning Jerusalem on coins from the time of the revolt<sup>36</sup>. However, taking 'in Jerusalem' in these documents to be part of a dating formula used simply for propaganda purposes will leave the contracts, quite abnormally, without any reference to the place where they were concluded<sup>37</sup>. Legal usage excludes such a forced interpretation. The implications seem to be inescapable: Jerusalem recognized the authority of a Jewish state as late as Sept./Oct. 135<sup>38</sup>.

2) Mur 22 (a deed of sale in Hebrew) line 1 used to read: 'Fourteenth of Marḥeshvan year one (שנת אחת) of the freedom of Israel'. The new reading of the line, for which full credit should be given to Ada Yardeni, makes this the latest dated document from the time of the revolt (later than Mur 30 just discussed): 'Fourteenth of Marḥeshvan year four (שנת ארבע) of the freedom of Israel', that is, Oct./Nov. 135.

The cumulative weight of these late documents must arouse doubts about the traditional date for the fall of Beithar and the conclusion of the revolt with it. Otherwise we have to assume that the revolt continued in other areas well after the fall of Beithar, traditionally dated to July 135<sup>39</sup>. We should take it that people

<sup>36</sup> See e.g. *L. Mildenberg*, Bar Kochba in Jerusalem, in: *Schweitzer Münzblätter* 27 (1977) 1-6.

<sup>37</sup> One has to draw a distinction between *לנאולה ישראל בירושלים* in Mur 29 and 30 and *לשנת חלה* (שנת חלה) (Year Three of the freedom of Jerusalem) in Mur 25 (134/5 CE) line 1, which is clearly part of a dating formula, and cannot, without further proof, be taken as a reflection of reality.

<sup>38</sup> The alternative is to take the date in Mur 29 and 30 as referring to the first revolt. In support of this it could be said that in both documents the formula 'to the redemption of Israel' is not followed by a reference to Bar Kokhba as it is in Mur 24 A-I; XHev/Se ar 7, 8, 13, 49 and in P. Yadin 42, 44. Hanan Eshel and myself propose to deal with these documents in more detail elsewhere.

<sup>39</sup> *Emil Schürer*, *Geza Vermes*, *Fergus Millar*, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* vol. I (Edinburgh 1973) 551 ff., henceforth *Schürer*, *Vermes*, *Millar*, *History*.

in these areas continued to date their documents as if Israel were still independent. Additional evidence for the continuation of the revolt at least to the end of 135 CE seems to be supplied by the absence of *imperator iterum* from Hadrian's titulature until his twentieth *tribunicia potestas*, i.e. after 10 December 135<sup>40</sup>.

The most obvious contribution of the documents which come from Bar Kokhba's own circles is to a better understanding of the exploitation of land which fell into the rebels' hands. The leases and sub-leases found among the documents from Wadi Murabba'at and Naḥal Hever, as well as some of Bar Kokhba's letters to his administrators (*parnasim*) in Ein Gedi<sup>41</sup>, imply that Bar Kokhba laid his hands on parts of the imperial domain in the places recorded. Land owned by the *fiscus* was exploited in different ways: between land leased to tenants and land worked by slaves under a *vilicus* 'there was still an infinite range of local variations'<sup>42</sup>. Was the system of leasing and sub-leasing reflected in the Bar Kokhba documents taken over from the imperial *fiscus*? In some, but not all, of the documents (e.g. not in Mur 24A-L), the first lessees are *parnasim* of Bar Kokhba who sublease to others. Should we assume that there was always a sub-layer of tenants left unrecorded in the documents, those who actually tilled the land? Such a three-tiered administration is typical for example of imperial estates in Egypt. On the other hand the sub-lessees in the Bar Kokhba leases are not share-croppers, but pay for the lease in money. This was not the method employed by the *fiscus*, at least for the balsam in Judaea, about which we know from Pliny that the *fiscus* itself sold the balsam to retailers, who in their turn sold it to others for less than a third of what they had paid for it, and yet made a profit by adulterating the pure balsam<sup>43</sup>. I believe that there are hints in some of the Bar Kokhba documents that, as might have been expected, Bar Kokhba took over the precious balsam groves<sup>44</sup>.

Since I have mentioned the imperial *fiscus* and the evidence for the existence of imperial domains in Ein Gedi, let me say something parenthetically about the possible interpretation of Jewish documents from the province of Arabia as evidence for Jews having perpetual leaseholds on imperial estates in Maḥoza. Three land declarations from 127 CE, two receipts from 124 and 131 respectively, and a deed of gift from 129, may all be describing rent rather than tax paid to the im-

<sup>40</sup> See Werner Eck, Epigraphic Documents for the Bar Kokhba Revolt: The Roman Point of View. New Insights, in: JRS 89 (1999, forthcoming) and Werner Eck, Gideon Foerster, Ein Triumphbogen für Hadrian im Tal von Beth Shean, in: JRA (forthcoming).

<sup>41</sup> Leases: Mur 24A-L (134 CE), and the unpublished P. Yadin 42 (132 CE), 43 (132 CE), 44, 45 and 46 (all three from 134 CE); letters: P. Yadin 52 (Greek = SB 9843); the unpublished P. Yadin 49, 50, 54–58, 60; Mur 46; unpublished P. Yadin 51, 53; P. Yadin 59 (Greek = SB 9844).

<sup>42</sup> D. J. Crawford-Thompson, Imperial Estates, in: Studies in Roman Property, ed. Moses I. Finley (Cambridge 1976) 44; cf. D. Flach, Römische Agrargeschichte (München 1990) 82 ff.

<sup>43</sup> Plinius, NH 12, 123: nec manifestior alibi fraus quippe millibus denarium sextarii empti vendente fisco trecentis denariis veneunt: in tantum expedit augere liquorem; cf. Hannah M. Cotton, Werner Eck, Ein Staatsmonopol und seine Folgen. Plinius, Naturalis historia 12, 123 und der Preis für Balsam, in: RhM 140 (1997) 153–161.

<sup>44</sup> See P. Yadin 50, unpublished:  $\text{לֹא יִקְרֵב בֶּה אִשָּׁה}$  (no one should get near the Lotem(?)).

perial *fiscus*. Were the date groves in Maḥoza part of an imperial domain and an imperial monopoly like the balsam groves in Ein Gedi<sup>45</sup>?

Documents which did not originate in Bar Kokhba's circles may also have something to tell us, albeit indirectly, about the revolt. The existence of intimate ties between families in Ein Gedi in the province of Judaea and those living in Maḥoza (Maḥoz 'Aglatain) in the province of Arabia strikes one immediately on reading the Babatha archive. Very often we find the expression 'from Ein Gedi residing in Maḥoza', or vice versa, as in one of Bar Kokhba's leases: 'from the Luḥit in Maḥoz 'Aglatain, residing in Ein Gedi'<sup>46</sup>. Ein Geditans reside in Maḥoza, own property there and intermarry with the Jews of Maḥoza. It is just possible that Yadin was right to identify Beianos, father of Miriam of the Babatha archive, with the father of one of Bar Kokhba's *parnasim* in Ein Gedi<sup>47</sup>. People who belonged to the same families lived on both sides of the so-called provincial border. When were they separated? I believe that the families were separated during the Great Revolt. After the raids by the *sicarii* in Passover 68<sup>48</sup> and the battles over the balsam between the Jews and the Roman army in that year<sup>49</sup>, Ein Gedi must have been practically abandoned, at least for a while: 'Ein Gedi is now another ruin' says Pliny the Elder in the late 70s<sup>50</sup>. Ein Gedi ceased being the capital of a toparchy, became subsumed in the toparchy of Jericho<sup>51</sup>, and in 124 is attested as 'a village of our Lord Caesar'<sup>52</sup>. At least the balsam groves must have become part of

<sup>45</sup> Land declarations: P. Yadin 16; XHev/Se gr 61 and XHev/Se gr 62; receipts: XHev/Se gr 60 and XHev/Se ar 12; deed of gift: XHev/Se gr 64, see esp. lines 28–30: <ῆ> (i.e. the date grove) τελέσει καθ' ἔτος εἰς λόγον κυριακοῦ φύσκου [καθ' ἔτος] φοινεικος πατητοῦ κάτα δέκα καὶ κυροῦ καὶ νααρου κάτα ἕξ; see *Hannah M. Cotton*, Land Tenure in the Documents from the Nabataean Kingdom and the Roman Province of Arabia, in: ZPE 119 (1997) 255–65.

<sup>46</sup> For the expression 'from Ein-Gedi, residing in Maḥoza': P. Yadin 18 (128 CE), ll. 32–37 = ll. 3–6: ἔξ[έδ]οτ[ο] 'Ιουδα]ε 'Ελεαζάρου τοῦ καὶ [Χθουε]ῖων[ος] C]ελαμ[ι]τ[ι]ώγγη τὴν ἰδίαν θυγατέραν παρθένον 'Ιουδαίᾳ ἐπικαλουμένῳ Κίμπερι υἱῷ 'Ανανίου τοῦ Cωμάλα, ἀμφότεροι ἀπὸ κώμης Αἰνγαδδὼν τῆς 'Ιουδαίας] ἐνθάδε καταμένοντ[ες]; P. Yadin 19 (128 CE), 11–12: [Ἰο]ύδαε 'Ελ[αζά]ρου Χθουε[ῖ]ωνος 'Ηνγαδι[νο]ς οἰκὼν ἐν Μαωζαε; cf. P. Yadin 20 (130 CE), ll. 4–5 = ll. 23–24: Βηεᾶς 'Ηγεούου 'Ηνγαδηνόε οἰκὼν ἐν Μαζραε ἐ<πί>τροπος ὀρφανῶν 'Ηγεούου Χθουεῖωνος; P. Yadin 44 (November 134, unpublished), ll. 4–6:

אלמא בן יהודה ויהודה בן שמעון מן הללחן ויהודה בן שמעון מן הללחן ויהודה בן שמעון מן הללחן

: 'Alma son of Judah and Tahna son of Shime'on from the Luḥit in Maḥoz 'Aglatain, both residing in Ein Gedi'.

<sup>47</sup> P. Yadin 26, l. 3: Μαριαμην Βειανου 'Ηνγαδηνήν; P. Yadin 52 (= Aegyptus 42 (1962), 240, no. 1 = SB VIII, 9843), ll. 1–3: Cου[μα]ῖος 'Ιωναθήρ Βεαμανου καὶ Μα[ε]αβαλα χαιρεῖν; P. Yadin 49 (unpublished), ll. 1–2:

שמעון בן יהודה ויהודה בן שמעון מן הללחן ויהודה בן שמעון מן הללחן ויהודה בן שמעון מן הללחן, cf. *Yadin*, in: IEJ 12 (1962) 247 f.

<sup>48</sup> Jos. BJ 4. 402.

<sup>49</sup> Plinius, NH 12.112.

<sup>50</sup> Plinius, NH 5.73: 'Infra hos (i.e. the Essenes) Engada oppidum fuit, secundum ab Hierosolymis fertilitate palmeterorumque nemoribus, nunc alterum bustum'.

<sup>51</sup> P. Yadin 16 (127 CE) line 16: 'Ιουδάνου 'Ελαζάρου κώμης Αἰνγαδδὼν περὶ 'Ιερειχοῦντα τῆς 'Ιουδαίας; note that Ein Gedi is absent from Pliny's list of toparchies, NH 5.70, which is more updated than that of Josephus: BJ 3.55.

<sup>52</sup> P. Yadin 11 (6/5/124), ll. 12–13 = ll. 1–2: ἐπὶ ῥ[πάτ]ων Μανείου 'Ακειλίου Γλαβρίωνος

the imperial domain. The Jewish families who escaped from Ein Gedi settled in a place with similar climatic conditions, similar cultivation, a similar watering system, where other Jewish families had settled before: in Maḥoz 'Aglatain – a village in what was then and until 106 the Nabataean kingdom. But the ties with the home village remained. I believe that communication was facilitated by sea travel: both villages were situated on the seashore, and the Dead Sea was navigable<sup>53</sup>. The very fact that documents of people from Ein Gedi and of families from Arabia were found in the same cave is the best testimony to the survival of close ties between the families. It seems not unreasonable to assume that the close ties with the mother community go a long way to explain why the well-off Jews of Arabia, notwithstanding their excellent relations with their neighbours the Nabataeans (who serve as guardians, witnesses and subscribers in the Jewish documents), left their property behind and crossed over to Judaea soon after the beginning of the Bar Kokhba revolt. This event may tell us as much about the nature of the Bar Kokhba revolt as the documents left behind by the leader of the revolt and his administrators themselves. Unless the revolt spread into Arabia, we must assume that Jews from Arabia responded to some sort of call and returned home. Was it a messianic hope or what seemed like the renewal of Jewish sovereignty that made them come home? The Bar Kokhba revolt reunited the families whom the First Revolt had rent asunder – tragically, they were reunited in death<sup>54</sup>.

Elsewhere in the series of Kolloquien des Historischen Kollegs I discussed at great length the contribution of the documents from the Judaean Desert to our understanding of the Roman administration of the province of Judaea/Syria-Palaestina. I shall therefore limit myself here to a brief summary<sup>55</sup>. Schürer and his new editors distinguish between the 'Greek cities' and the 'Jewish region'<sup>56</sup>. The Jewish region includes Judaea proper, Samaria, the Galilee and the Peraea. There are very few cities in these areas and the majority of cities that are there are on the fringes, and in any case are not likely to have controlled the entire Jewish region as their city-territories. The documents enable us now to confirm, revise and reinterpret the evidence about the administrative divisions in the Roman province of Judaea contained in the literary sources, namely Josephus and Pliny the Elder. Josephus, Pliny and the papyri prove that the Jewish region was divided into administrative units with central villages or cities at their head. Only about Judaea

καὶ Τορκουά[του Θηβανανοῦ] πρὸς μιᾶς ναυγῶν Μαίω[ν] ἐν Ἐνγαδοῖς κώμῃ κυρίου Καίσαρος; ΧΗεγ/Se gr 67 lines 1–2 [Ἐνγαδῶν Κυρίου Κ[αίσαρος] κώμῃ].

<sup>53</sup> *Gideon Hadas*, Where was the harbour of 'Ein-Gedi situated?, in: *IEJ* 43 (1993) 45–49; see boats sailing on the Dead Sea in the Madaba Map.

<sup>54</sup> For the possibility that the revolt spread to the province of Arabia see *Werner Eck*, *Epigraphic Documents for the Bar Kokhba Revolt* (above, n. 40).

<sup>55</sup> See *Hannah M. Cotton*, Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina, in: *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1.–3. Jahrhundert* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 42, ed. *W. Eck*, forthcoming).

<sup>56</sup> *Schürer, Vermes, Millar*, *History*, vol. II (Edinburgh 1979) 85–198. I do not propose to enter here into the question of the validity of this division.

proper can we be sure that these units were called *toparchiai*. There is no evidence for local officials at the head of these capital villages, nor for centrally appointed officials in charge of the *toparchiai* – but the existence of one kind or another of local officials must be assumed. There are some hints that the *toparchiai* were in charge of taxation. Above all it is hard to believe that nothing beyond a merely geographical relationship is intended by the description of the dependence of a village on a central village, especially since the dependence of the single village on the central village is described both in the papyri and in Josephus in terms identical to those describing the dependence of the *chora* on its *polis*<sup>57</sup>. Furthermore, we know that under the Severi some of these central villages received the status of a *polis*: thus Lydda became Diospolis in 199/200, and Emmaus became Nicopolis in 219 or 220. In 199/200 Beth-Govrin – about which we do not know that it was a capital village – received the status of a *polis* and was renamed Eleutheropolis. The accelerating urbanization of Judaea (now called Syria-Palaestina) resulted in the eventual disappearance of the toparchies and their replacement by *poleis* with their territories<sup>58</sup>. This is the picture conveyed by the fourth century *Onomasticon* of Eusebius. But if we are right to think that the capital villages achieved a degree of local autonomy and administrative responsibilities already in the first and second centuries, then this urbanization was but a logical development<sup>59</sup>.

The main contribution, however, of the growing corpus of documentary texts from the Judean Desert is towards a better understanding of legal and social aspects of Jewish society in the Roman provinces of Judaea and Arabia in the first half of the second century CE. All the documents from the time of the Bar Kokhba Revolt, whether written by Bar Kokhba and his people or by individuals who somehow got entangled in the revolt, can be utilized for this purpose. Especially in the case of the latter, only the dating formula and the use of Hebrew single them out from contracts in Aramaic concluded before the outbreak of the Bar Kokhba Revolt. The impression is that the private-law procedures visible in these documents are continuous with those from the immediately preceding 'provincial' period. Nevertheless, in the absence of a final publication of this cor-

<sup>57</sup> Cf. the dependence of the village of Soffathe [...] on the city of Livias in the Peraea described in XHēv/Se gr 65 (olim P. Yadin 37): 'Ἰησοῦς Μαννημίου τῶν ἀπὸ κώμης [...] Κοφφαθε [...] περὶ πόλιν Λιουιάδος τῆς Π[ερ]αίας} (lines 3–4), and the dependence of the village of Ein Gedi on the central village of its toparchy, Jericho, in P. Yadin 16 line 16: 'Ιουδάνου 'Ελαζάρου κώμης Αἰνγαδδων περὶ 'Ιεριχοῦντα τῆς 'Ιουδαίας; or that of Bethbassi vis-à-vis Herodion – ἐν Βαιτοβαγσαιας ... τοπαρχείας 'Ηρωδείφ[υ]; Galoda vis-à-vis Akrabatta – ἀπὸ κ(ώμης) Γαλωδῶν τῆς περὶ 'Ακραβατῶν, and Batharda vis-à-vis Gorphna ἐν κώμῃ Βαιτοαρδοῖς τῆς περὶ Γοφνοῖς – all in Mur 115 lines 2–3; and finally that of Aristoboulas and Yaqim (or Yaqum) vis-à-vis Zif in XHēv/Se gr 69 lines 3–5: 'Αριστοβουλιάδι τῆς Ζειφηνῆς ... Ακαβας Μειρω τῶν ἀπὸ κώμης 'Ιακείμων τῆς Ζειφηνῆς].

<sup>58</sup> See Arnold H. M. Jones, *The Urbanization of Palestine*, in: JRS 21 (1931) 82 ff.; Aharon Oppenheimer, *Urbanization and city territories in Roman Palestine*, in: *The Jews in the Hellenistic-Roman World. Studies in Memory of Menahem Stern*, eds. Isaiah Gafni, Aharon Oppenheimer, Daniel Schwartz (Jerusalem 1996) 220 ff. (Hebrew).

<sup>59</sup> Cf. the metropoleis of Roman Egypt in Alan Bowman, *Dominic Rathbone, Cities and Administration in Roman Egypt*, in: JRS 82 (1992) 107–127.

pus of evidence, I am naturally reluctant to reach final conclusions about the state of law at the time as reflected in Aramaic and Hebrew contracts from the Judaean Desert and its relationship to rabbinic sources.

More intractable and far less accessible are the Nabataean documents<sup>60</sup>. These documents raise a host of technical and theoretical problems. One would like to know what is uniquely Nabataean about them apart from the script. We know that they are all contracts, that is legal documents, and that at least some of them involve Jews: what is the relationship between contracts written in Nabataean and those written in Jewish Aramaic? What conclusions can we reach about the use of Nabataean script, diplomatics and perhaps law by Jews? The Nabataean P. Yadin 2, 3, 4, 6, and 9 belong to the Babatha archive. The last two were written in 119 and 122 respectively. Thus as many as 16 years after the annexation of Arabia contracts continued to be written in Nabataean. Of the other Nabataean documents, only one, XH<sub>Ev</sub>/Se nab 1 has so far been published<sup>61</sup>. Since fragments of this papyrus were found by Yadin in the Cave of Letters in Naḥal Ḥever, we can be pretty sure that this papyrus as well as the other five Nabataean papyri found with it, XH<sub>Ev</sub>/Se nab 2–6, also come from the Cave of Letters in Naḥal Ḥever. XH<sub>Ev</sub>/Se nab 1 may belong to the Babatha archive if the γανναθ Νικαρχος in the possession of Babatha's second husband, Judah son of Eleazar Khthousion, is named after the Nikarchos (נִיקְרְכוֹס), who was the father of the author of the Nabataean contract. The seller in XH<sub>Ev</sub>/Se nab 2<sup>62</sup> is Shalom, perhaps the mother of Salome Komaïse daughter of Levi, and may belong to the latter's archive<sup>63</sup>. Do the other (still unread) Nabataean contracts also belong to one or both archives? If they do, then this, I submit, would change completely the ratio of Nabataean documents in the two archives.

As it happens we have fared better with the Greek papyri, most of which are now published, or nearly so. These Greek papyri are with very few exceptions all written by Jews or at least involve Jews. However, the Jews who wrote the papyri are by no means Hellenized Jews. This is amply demonstrated by their Aramaic subscriptions and signatures<sup>64</sup>, and sometimes by the faulty Greek they use. One or two of the Greek papyri can be shown to be almost certainly literal translations from an Aramaic *Urtext*<sup>65</sup>. Furthermore, the same people have recourse to both languages in their legal documents. Thus for example, Judah son of Eleazar Khthousion, Babatha's second husband, writes his wife, Babatha, a marriage

<sup>60</sup> I am grateful to Ada Yardeni for making transcriptions of the Nabataean documents available to me.

<sup>61</sup> *J. Starcky*, Un contrat Nabatéen sur papyrus, in: *Revue Biblique* 61 (1954) 161–181.

<sup>62</sup> To be published by Ada Yardeni in her forthcoming Hebrew and Aramaic Documents in Cursive Script from the Judaean Desert.

<sup>63</sup> See above n. 22.

<sup>64</sup> See Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions, edited by *Yigael Yadin*, *Jonas C. Greenfield*, in: *Lewis*, Documents 136–149.

<sup>65</sup> See the attempted translation back into Aramaic of XH<sub>Ev</sub>/Se gr 64 in *Cotton*, *Yardeni*, *Seiyāl Collection* 207.

contract in Aramaic, which one may choose to call Ketubba (P. Yadin 10)<sup>66</sup>, whereas for his own daughter, Shelamšion, he employs a scribe to write a marriage contract in Greek (P. Yadin 18).

There are no Greek documents which can be dated safely to the Nabataean period, that is before 106 when the Nabataean Kingdom was annexed. The use of Greek by Jews in the province of Arabia is thus connected with the advent of the Romans. No such association can be made for the use of Greek in Judaea whose provincialization dates to 6 CE. With the exception of inscriptions on Jewish ossuaries, the first Greek documents from Jewish circles come from Masada<sup>67</sup>. The earliest one, Doc.Mas. 740, tentatively dated to 25–35 CE, is too fragmentary to betray its origin. However, the majority of the Greek material found on Masada is likely to have been written by no one but the *sicarii*. This is no more surprising than the use of Greek by the Bar Kokhba administration in P. Yadin 52 and 59 (mentioned in Note 16). By now we should have learnt that the use of Greek by Jews has no ideological implications: it should not be mistaken for the Hellenization of the writer nor as evidence for his political and national sentiments. The Jews represented in some of the Greek documents come from densely populated Jewish areas, from the heartland of the Bar Kokhba Revolt, a religious and national movement. Some of the Greek documents were written close to the time when the Revolt broke out – a revolt which was carefully prepared some years in advance. In fact the very presence of their documents in the caves demonstrates their owners' participation in the Revolt. The writers of these documents cannot and should not be regarded as assimilated Jews.

Nor is there any reason to draw a distinction between Jews from the province of Arabia and those from Judaea; the areas in question are very close to each other (a day's walk or two days at most between the furthest destinations involved in our documents), and borders in the region had very little inhibiting effect on movement. The official names, Arabia, Judaea and later Syria-Palaestina, represent artificial divisions which do not seem to have mattered very much in reality. As was pointed out above, it is very likely that the Jews living in Maḥoza originally came from Ein Gedi. The archives demonstrate clearly that the Jews living in Arabia and the Jews living in the province of Judaea belonged to a single Jewish society whose internal ties overrode provincial boundaries.

Finally it should be stressed that the Jews represented in the documents from the Judaean Desert – whatever their language – are not a fringe group. This corpus owes its preservation to the upheaval caused by the Bar Kokhba Revolt. Most of it, it is true, is thus limited in time to the years immediately preceding the Bar Kokhba Revolt and those of the Revolt itself (although some documents are much earlier, e.g. Mur 18, an acknowledgement of debt in Aramaic, from 55/6 CE, and XHev/Se nab 1 from 60 CE). On the other hand, the people attested in the docu-

<sup>66</sup> See Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, Ada Yardeni, Babatha's Ketubba, in: IEJ 44 (1994) 75–99.

<sup>67</sup> See introduction to Cotton, Geiger, Masada II 9f.

ments come from villages as scattered as Mazra'a and Maḥoza/Maḥoz 'Aglatain in the Dead Sea area in the Province of Arabia, Sophathe [...] in the Peraea in Transjordan, which belonged to the province of Judaea, Ein Gedi on the western shore of the Dead Sea, Kesalon and Ḥardona in the vicinity of Jerusalem, Kaphar Barucha, Yaqim (or Yaquim) and Aristoboulias in the area south-east of Hebron, Bethbassi near Herodium, Galoda in eastern Samaria and Batharda in southern Samaria. The great majority of the documents, whether letters or legal deeds, were written by, or at least involve Jews, thus giving us glimpses of Jewish village society in the Roman provinces of Arabia and Judaea at the time that they were written. I consider it legitimate to rely on them in order to evaluate the state of Jewish law and society at the time, and more particularly, the authority exercised on Jewish law by the rabbis<sup>68</sup>.

However, the rabbinic sources are not the only background against which these documents should be assessed. We should not lose sight of the general environment in which they were written, namely the Roman Near East. Although written by Jews, these papyri must be seen in the context of the papyri of the Roman Near East as a whole, including Egypt<sup>69</sup>. The area concerned is that covered by the Roman provinces of Syria (divided in the 190s into 'Syria Coele' and 'Syria Phoenice'); Mesopotamia (created in the 190s); Arabia; and Judaea, which in the 130s became 'Syria Palaestina', and to which in the 290s the southern part of the former province of Arabia, the Negev and Sinai, were added. Greek is the dominant language in the papyri from the Roman Near East, alongside Latin (especially in Roman army circles), several Aramaic dialects (Palestinian Aramaic, Nabataean, Syriac, and Palmyrene), Hebrew, as well as Parthian and Middle Persian (a few scraps). A salient feature of the papyrology of the Roman Near East is the variety of languages employed, but more particularly 'the presence of two or more languages in the same archive, or even in the same document: for instance Greek and Syriac in the texts from Mesopotamia and the Middle Euphrates; Nabataean, Aramaic and Greek in the archive from Arabia; and Hebrew, Aramaic and Greek in the Bar Kokhba documents'<sup>70</sup>.

The double document, which fell into desuetude in Egypt in the first century BCE (with the exception of documents submitted by Roman citizens), is very typical of the texts from other parts of the Roman Near East. Although the Ro-

<sup>68</sup> By 'Jewish law' here I mean the forms of law used by Jews.

<sup>69</sup> Which is excluded in Cotton, Cockle, Millar, Survey.

<sup>70</sup> Cotton, Cockle, Millar, Survey 214. For Mesopotamia and the Middle Euphrates see C. Bradford Welles, Robert O. Fink, J. Frank Gilliam, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report, V, I: The Parchments and Papyri* (New Haven 1959); and recently: J. Teixidor, *Deux documents syriaques du III<sup>e</sup> siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate*, in: *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions* (1990) 144–163; *idem*, *Un document syriaque de fermage de 242 ap. J.-C.*, in: *Semitica* 41 f. (1993) 195–208; Denis Feissel, Jean Gascon, *Documents d'archives romains inédits du moyen Euphrate (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.) I. Les pétitions (P.Euph. 1 à 5)*, in: *Journal des Savants* (1995) 65–119; *idem*, *Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.) II. Les actes de vente-achat (P.Euph. 6 à 10)*, in: *Journal des Savants* (1997) 3–57.



mans used the double document, one cannot simply attribute to their influence the use of the double document in Near Eastern societies<sup>71</sup>. Unlike the Roman double document which required the signature of seven witnesses, the majority of double documents from the Judaean Desert, as well as many of the documents from elsewhere in the Roman Near East, carry the signatures of five witnesses. On the other hand Roman influence is detectable in the dating formulae: private documents from Arabia and Judaea, like those from Syria and Mesopotamia, and in contrast to those from Egypt, use consular dates and Roman months, often in addition to regnal years of the Roman emperor and the provincial era.

Roman legal requirements seem also to lie behind the representation of women by a guardian, for whom the term ἐπίτροπος – the technical term for the guardian of minors – rather than κύριος is used. The use of a single term for the two kinds of guardians is due to the influence of Roman law, and not to the influence of the Aramaic environment. The Aramaic subscriptions make the distinction: the guardian of a woman is called אֲדִינָא = κύριος; for the guardian of the minor the Aramaic borrowed the Greek term ἐπίτροπος: אֲדִינָא אֲדִינָא. In none of the Hebrew, Aramaic and Nabataean papyri from the Judaean Desert do we find a woman represented by a guardian. Are we in the presence of two different legal systems, or is this merely a question of the language of the document? Unfortunately the evidence is not sufficient to allow us to give an unequivocal answer. The low profile kept by the guardian of a woman even in the Greek documents is conspicuous. The four deeds in languages other than Greek which would have required the presence of a guardian of a woman under Roman law were not written under Roman rule. Is it merely a coincidence that we do not have a document written under Roman rule in Aramaic, Nabataean or Hebrew with a guardian representing a woman, or does this prove incontrovertibly that the Greek deeds, unlike the Semitic ones, were meant for Roman courts, or at least had to conform to Roman legal formalities<sup>72</sup>?

Finally, beyond the language and the diplomatics, the documents attest to recourse to Roman courts of law and the use of Roman legal instruments. Without dwelling on this issue here<sup>73</sup>, I wish merely to point out here that the recourse to Roman law and Roman courts was not required by the Roman authorities. This would be out of character, and against much evidence to the contrary from other parts of the Roman world – where the initiative in such actions is seen to be taken voluntarily by the subjects. Without coercion or attempts to impose uniformity, the simple presence of the Romans as the supreme authority in the province in-

<sup>71</sup> See *Lewis*, Documents 6–10; *Elizabeth Koffmahn*, *Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda* (Leiden 1968) 10–30.

<sup>72</sup> See in detail *Hannah M. Cotton*, *The Guardian (ἐπίτροπος) of a Woman in the Documents from the Judaean Desert*, in: *ZPE* 118 (1997) 267–73.

<sup>73</sup> Most recently, *Dieter Nörr*, *Prozessuales aus dem Babatha-Archiv*, in: *Mélanges A. Magdalain* (forthcoming), with all previous bibliography. I am grateful to Dieter Nörr for showing me the ms. in advance of publication. See also *Tiziana J. Chiusi*, *Zur Vormundschaft der Mutter*, in: *Zs. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Röm. Abt.* 111 (1994) 155–94.

vited appeals to their authority, to their courts as well as to their laws. The Babatha archive shows us provincials who seem more than willing to let the representative(s) of the central government and its legal system handle their disputes, who take the trouble to prepare blank forms of the *actio tutelae*, to search for Roman legal arguments and to introduce into their personal claims Roman propaganda slogans of 'the most blessed times'. They are active and enterprising in inviting intervention. Having previously used Aramaic and Nabataean, they now resort to Greek in their legal documents, for no other reason, it seems, than to make them valid in a Roman court of law. No other courts are mentioned in this archive, and there is no good reason to assume that Nabataean and Aramaic could not be used in a local court<sup>74</sup>.

It is thus, indirectly, that the documents from the Judaean Desert reveal to us a facet of the Roman-Jewish relationship not often in evidence: we are all too familiar with the Jewish-Roman antagonism, and much less with a day-to-day routine of good working relations. And if we may venture beyond the Jewish perspective of this colloquium, a substantial contribution to the study of Roman provincial history is at hand: we are perfectly justified in regarding the Jews as representative of provincials in general. Moreover, they represent that part of the provincial population which was less tainted by the 'epigraphic habit' of the Graeco-Roman world, i.e., they come from the less Hellenized section of the provincial population, those who would have left us no inscriptions – in this case the great majority of the population. Precisely because of this we can be sure that their dealings with the Roman authorities constitute a faithful picture of the realities of life in the province.

To conclude: what we witness in the Greek texts from the Judaean Desert – it is sometimes true of the Aramaic and Hebrew documents as well – is not merely the use of Greek and Greek diplomatics by non-Hellenized or semi-Hellenized Jews, but the absence of anything which would mark them as Jewish apart from the identity of the parties as disclosed by their names. Thus we find deeds of sale, renunciations of claims, land registrations, receipts, mortgages, promissory notes, deeds of gift and even marriage contracts – all of which bear a striking resemblance to their Egyptian and other Near Eastern counterparts, thereby revealing the remarkable degree of integration of Jewish society into its environment. The influence of Roman law and diplomatics that we detect in the documents is only one manifestation of this integration: it is likely to have been absorbed by Jewish society by virtue of the fact that that society was part of the Near Eastern civilization in which it lived – that Near Eastern civilization which was the same prism through which Jewish society and culture absorbed the impact of Hellenism over the centuries<sup>75</sup>. It could be, and has been, argued that there is a discrepancy be-

<sup>74</sup> See *Hannah M. Cotton*, The Guardianship of Jesus son of Babatha: Roman and Local Law in the Province of Arabia, in: *Journal of Roman Studies* 83 (1993) 94–113.

<sup>75</sup> See above all *Abraham Wasserstein*, A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18, in: *JQR* 80 (1989) 93–130 and *idem*, Non-Hellenized Jews in the semi-Hellenized East, in: *Scripta Classica Israelica* 14 (1995) 111–137.

tween the law of the documents and halakhic law in the various branches of personal law applied in the documents, namely the law of marriage and divorce, the law of succession and the law of guardianship. This is sometimes true of contract law as well<sup>76</sup>. But to say that Jews are writing 'non-Jewish' contracts is merely to say that the legal usage current in these contracts is not always in harmony with what eventually came to be normative Jewish law. The diversity and fluidity manifested in the documents from the Judaean Desert, the incursion of different legal systems sometimes, but not always, overlapping with what came to be halakhic law, are the best evidence we have for the state of Jewish law and the authority exercised by the rabbis at the time<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Marriage law: *Abraham Wasserstein*, in: JQR 80 (1989) 93–130; *Hannah M. Cotton*, A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev/Se Gr 2), in: JRS 84 (1994) 64–86; *eadem*, The Rabbis and the Documents, in: *The Jews in the Graeco-Roman World*, ed. *M. Goodman* (Oxford 1999) 167–179; for divorce see *Hannah M. Cotton*, *Elisha Qimron*, XHev/Se ar 13 of 134 or 135 CE: A Wife's Renunciation of Claims, in: JJS 49 (1998) 108–118; law of succession: *Hannah M. Cotton*, Deeds of Gift and the Law of Succession in Archives from the Judaean Desert, in: *Eretz-Israel* 25 (1996) 410–415 (Hebrew); for an English version see *Deeds of Gift and the Law of Succession in the Archives from the Judaean Desert*, in: *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongress Berlin, 13.–19. August 1995* (*Archiv für Papyrusforschung Beiheft* 3, 1997) 179–88; *Hannah M. Cotton*, The Law of Succession in the Documents from The Judaean Desert Again, in: *SCI* 17 (1998) 115–123; law of guardianship: *Hannah M. Cotton*, The Guardianship of Jesus son of Babatha: Roman and Local Law in the Province of Arabia, in: JRS 83 (1993) 94–108; contract law: *Haim Lapin*, Early Rabbinic Civil Law and the Literature of the Second Temple Period, in: *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995) 149–183.

<sup>77</sup> As always I am grateful to my friend Professor David Wasserstein for his sensitive criticism and generous help.

Werner Eck

## Rom und die Provinz Iudaea/Syria Palaestina: Der Beitrag der Epigraphik<sup>1</sup>

Können Inschriften zur inneren Geschichte der Provinz Iudaea/Syria Palaestina überhaupt etwas beitragen? Bei jeder anderen Provinz des römischen Reiches müßte eine solche zweifelnde Frage Kopfschütteln hervorrufen. Denn wieviel wüßten wir beispielsweise über die territoriale und städtische Gliederung der iberischen Halbinsel und die innere Organisation von deren Gemeinden ohne die inzwischen auf fast 22 000 angewachsene Zahl epigraphischer Denkmäler, die dort bisher gefunden wurden<sup>2</sup>? Was könnten wir über Ausbau und die Dislokation des römischen Heeres in den pannonischen und mösischen Provinzen erkennen, wenn nicht viele Tausende von Inschriften aus Militärlagern und Zivilsiedlungen uns einen detaillierten Einblick erlauben würden? Ephesus beispielsweise wäre ohne die weit mehr als 3000 epigraphischen Zeugnisse eine Stadt, die kaum ein spezifisches Profil bieten würde; die griechischen und lateinischen Inschriften aber lassen das intensive Leben, das in dieser größten Stadt Kleinasien geherrscht hat, jedenfalls für die ersten drei bis vier Jahrhunderte der Kaiserzeit, wieder lebendig werden<sup>3</sup>. Im Falle von Iudaea/Syria Palaestina ist (oder war) die Situation wesentlich anders. Für keine Provinz ist die literarische Überlieferungslage so (relativ) gut wie gerade für diesen Teil des römischen Herrschaftsbereiches. Was also sollen bei diesen Voraussetzungen Inschriften noch an Erkenntnisgewinn bringen?

<sup>1</sup> Folgende Abkürzungen werden verwendet: AE = *Année épigraphique*; CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*; D. = *Hermann Dessau*, *Inscriptiones Latinae Selectae* (Berlin 1892–1916; ND 1962); IGR = *René Cagnat*, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* (Paris 1906–1926; ND 1975); RMD = *Margret M. Roxan*, *Roman Military Diplomas I – III* (London 1978–1994); SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Im Rahmen dieses Beitrages können nicht alle Informationsmöglichkeiten erörtert werden, die für die Geschichte der Provinz Iudaea/Syria Palaestina gegeben sind. Es wird vielmehr nur versucht, auf wichtige Aspekte hinzuweisen, bei denen Inschriften, vor allem vom römischen Standpunkt her, einen wesentlichen Beitrag leisten können. Die Erörterung erstreckt sich zeitlich noch auf das 3. Jahrhundert.

<sup>2</sup> Der Zuwachs an Inschriften von der 1. Auflage von CIL II, das die Inschriften der iberischen Halbinsel erfaßt, zur 2. Auflage ist an den beiden schon veröffentlichten Faszikeln II<sup>2</sup>/7 und II<sup>2</sup>/14 zu erkennen.

<sup>3</sup> Inschriften von Ephesus I–VII 2, hrsg. von *Reinhold Merkelbach* u. a. (Bonn 1979–81).

## A. Die Überlieferungslage

Die erste Auflage von Schürers Werk hat für Iudaea/Syria Palaestina kaum auf lateinisch-griechische Inschriften, die in der Provinz selbst gefunden wurden und Aussagen über Rom und seine Provinz erlaubten, zurückgreifen können<sup>4</sup>. Alle Bände des *Corpus Inscriptionum Latinarum* III, dessen letztes Supplement 1902 erschien und das insgesamt rund 15 000 lateinische Texte, darunter auch die von Iudaea/Syria Palaestina vereinigt, bringen für diese Provinz insgesamt 67 Inschriften, wovon 29 auf Meilensteinen und acht auf *instrumentum domesticum* stehen. Ein einziger Statthalter mit fragmentarischem Namen<sup>5</sup>, aber kein Präfekt, kein Finanzprokurator der Provinz war in diesen Dokumenten bezeugt. Die *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* vereinigen in Band III, erschienen im Jahr 1906, sogar nur neun Texte, die in irgendeiner Weise Bezug nehmen auf die römische Herrschaft in Iudaea/Syria Palaestina<sup>6</sup>; auch sie sagen nur wenig aus.

Das waren auch damals nicht alle lateinischen und griechischen Texte, die Informationen zur Geschichte der Provinz boten; denn nicht wenige Inschriften, die bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in anderen Teilen des Reiches gefunden worden waren, sprachen auch über Iudaea, direkt oder indirekt<sup>7</sup>. Dort waren auch einige wenige Amtsträger, die Rom entsandt hatte, bezeugt. Doch Inschriften aus der Provinz selbst, auf denen üblicherweise im besonderen die epigraphisch be-

<sup>4</sup> Die von Schürer herangezogenen Inschriftensammlungen sind in Band I<sup>3</sup> 26–31 zusammengestellt. Fast alle für ihn relevanten Texte stammen von außerhalb der Provinz. In der 2., englischen Auflage sind die einschlägigen Corpora in Band I 12–16 zu finden.

<sup>5</sup> CIL III 6645 (Jericho). Die Inschrift, die heute im Armenischen Patriarchat in Jerusalem aufbewahrt wird, bedarf noch einer gesonderten Untersuchung, um zuverlässig rekonstruiert zu werden; denn es wäre außergewöhnlich, wenn auf einer Bauinschrift nur Kaiser Verus und nicht auch Marc Aurel genannt gewesen wäre. Derselbe Statthalter ist jetzt auch durch einen noch unpublizierten Text aus Caesarea bezeugt.

<sup>6</sup> IGR III 1204–1212. Nr. 1209 = 1540 = J.G. Milne, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Greek Inscriptions*, Oxford 1905, 14 Nr. 33030 stammt im übrigen nicht aus der Provinz, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach aus einer Küstenstadt Syriens oder vielleicht Kilikiens; vgl. Ronald Syme, *Governors Dying in Syria*, in: ZPE 41 (1981) 125–144, bes. 131 = ders., *Roman Papers III* (Oxford 1984) 1376–1392, bes. 1381–1382. Vgl. zu ihm auch John Nicols, *Patrons of Greek Cities in the Early Principate*, in: ZPE 80 (1990) 81–100, bes. 96 f. Zuletzt PIR<sup>2</sup> P 837. Insgesamt waren damals freilich bereits weit mehr griechische Inschriften aus diesem Gebiet bekannt; vgl. Schürer, *Geschichte* I<sup>3</sup> 26–31 mit Verweis auf verschiedene Publikationen.

<sup>7</sup> Siehe die Sammlung von Arsène Darmesteter, in: REJ 1 (1880) 32–55 = ders., *Reliques scientifiques I* (Paris 1890) 67–90. Indirekt bezieht sich z. B. IGR III 763 = D. 8828 = TAM II 1201 = SEG 31, 1300 auf den Bar Kochba-Aufstand. Denn Q. Voconius Saxa Fidus führte in den Städten, die an der via Valeria Tiburtina in Italien lagen, um 132/3 einen *dilectus* durch – etwas recht Außergewöhnliches, was nur mit einem plötzlichen, dringenden Bedarf wegen des Bar Kochba-Aufstandes erklärbar ist (vgl. Epigr. Anat. 2 [1983] 37 = AE 1986, 686). Tatsächlich ergibt sich auch aus einer in Ägypten gefundenen Inschrift, daß in dieser Zeit in Italien verstärkt rekrutiert wurde, AE 1955, 238 = 1969/70, 633; vgl. dazu auch Giovanni Forni, in: ANRW II 1 (Berlin 1974) 383 f. mit der Literatur. Wichtig sind auch die Inschriften für Cn. Minicius Faustinus Sex. Iulius Severus, der den Bar Kochba-Aufstand endgültig niedergeschlagen hat: CIL III 2830 = D. 1056 (Burnum) und AE 1909, 9 (Aequum).

dingten Einsichten für eine Region beruhen, waren kurz nach der Jahrhundertwende, als die 4. deutsche Auflage des Schürer erschien, verschwindend gering.

Diese Situation hat sich seither – partiell – nicht unwesentlich verändert. Denn inzwischen hat sich die Zahl der lateinischen und griechischen (ebenso wie der hebräischen und aramäischen) Texte aus der Provinz vervielfacht. Freilich, wie sich die Situation genau verändert hat, wieviele Inschriften uns nunmehr wirklich zur Verfügung stehen, das läßt sich nicht so leicht abschätzen (obwohl man mit Sicherheit davon ausgehen kann, daß inzwischen mehr als 5000 Inschriften bekannt sind). Denn moderne Sammlungen des inschriftlichen Materials, jedenfalls des lateinischen und griechischen<sup>8</sup>, die dem wissenschaftlichen Standard entsprechen, gibt es bisher weder für das Gebiet der römischen Provinz, noch für das Territorium des heutigen Israel, noch für einzelne Städte<sup>9</sup>.

Die einzige Ausnahme wird in Kürze ein Band von Clayton Lehmann und Kenneth Holum über Caesarea sein<sup>10</sup>. Unter den insgesamt 413 Nummern, die das Corpus umfassen wird, finden sich 82 lateinische, mehr oder weniger vollständig erhaltene Inschriften<sup>11</sup>. Zum Vergleich sei darauf hingewiesen, daß in CIL III nur drei lateinische epigraphische Denkmäler für die Provinzhauptstadt angeführt werden; in einem Fall handelt es sich dabei um ein unverständliches Fragment<sup>12</sup>. Nunmehr aber vereint das Corpus der Inschriften von Caesarea etwas mehr als 80 lateinische Texte; durch neueste Grabungen sind nach Abschluß des Bandes bereits rund 30, teilweise wichtige Dokumente hinzugekommen<sup>13</sup>.

Die Inschriften von Caesarea lassen freilich auch in exemplarischer Weise erkennen, wie besondere Umstände und Bedingungen die Überlieferungslage wesentlich beeinflussen können. Vollständige lateinische Texte stehen nämlich in Caesarea weitgehend auf Säulenbasen, also sehr massiven Steinen, die nicht so

<sup>8</sup> Dabei sei hier von der Sammlung von *Jean-Baptiste Frey*, *Corpus inscriptionum Iudaicarum* II (Citta del Vaticano 1952) abgesehen, der alle inschriftlichen Texte gesammelt hat, die sich auf Juden oder jüdische Themen beziehen; für Iudaea sind dies die Nr. 882–1414 (einschließlich der hebräischen Texte). Freilich ist diese Sammlung nicht recht befriedigend. Ein neues Corpus wird unter der Leitung von *Jonathan Price* vorbereitet.

<sup>9</sup> Regionale Sammlungen gibt es nur in beschränktem Maß für die südlichen Teile des heutigen Israel, den Negev und das Sinaigebiet; fast alle Texte betreffen die Spätantike. Siehe etwa *Albrecht Alt*, *Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der 'Araba* (Berlin 1921); *Avraham Negev*, *The Inscriptions of Wadi Haggag, Sinai* (Jerusalem 1977); *ders.*, *The Greek Inscriptions from the Negev* (Jerusalem 1981). Wichtig ist die Publikation der Inschriften von Beth She'arim: *Nahman Avigad*, *Beth She'arim III, Hebrew and Aramaic Inscriptions* (Jerusalem 1974); *Moshe Schwabe*, *Baruch Lifshitz*, *Beth She'arim II. The Greek Inscriptions* (Jerusalem 1974); diese aber betreffen allein die Nekropole.

<sup>10</sup> *Clayton M. Lehmann, Kenneth G. Holum*, *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima*. Ich bin den Autoren zu größtem Dank verpflichtet, daß sie mir ihr Manuskript bereits vor der Publikation zur Verfügung stellten.

<sup>11</sup> Vgl. zur folgenden Kurzanalyse die Einleitung zum Corpus von Lehmann und Holum mit ähnlichen Beobachtungen.

<sup>12</sup> CIL III 12082. 13590. 14155, 13.

<sup>13</sup> Sie werden zum Teil im Rahmen eines Interimreports, hrsg. von Joseph Patrich, publiziert werden.

leicht zu zerstören waren<sup>14</sup>. Soweit Inschriften auf Marmorplatten geschrieben waren, sind zumeist nur Fragmente erhalten geblieben, deren Charakter allerdings größtenteils erkennbar ist, womit sie zumindest einen Teil ihrer historischen Aussagekraft behalten. Zahlreicher als die lateinischen sind die griechischen Inschriften, mehr als 300. Dabei zeigt sich eine sehr deutliche Sprachgrenze für die einzelnen Epochen; denn die Masse der griechischen Texte, jedenfalls der auf die politisch-administrativ-militärische Sphäre ausgerichteten, gehört erst der Epoche ab Konstantin an<sup>15</sup>, während die lateinischen Inschriften, wenn ich recht sehe, ausnahmslos in die Zeit davor gehören<sup>16</sup>. Das griechische Inschriftenmaterial Caesareas ist deshalb für die uns hier interessierende Zeit von geringerer Bedeutung<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Dieser Umstand hat wohl auch zur scheinbar größeren Häufigkeit der Säulenbasen als Monumenttyp beigetragen. Siehe dazu unten S. 259.

<sup>15</sup> Diese Beobachtung läßt sich auch an manch anderen Orten der Provinz machen. Dabei kommt ein zusätzliches Element, das die Überlieferung beeinflusst hat, ins Spiel. Seit dem 4. Jahrhundert werden verstärkt Inschriften in Mosaiken integriert (die erste lateinische Mosaikinschrift ist jetzt in der von J. Porath geleiteten Grabung in Caesarea gefunden worden). Obwohl Mosaiken grundsätzlich sehr verletzlich sind, blieben sie in den nachfolgenden Jahrhunderten leichter erhalten. Denn sie gelangten schnell unter die Erde, während freistehende Inschriften, ob nun aus der frühen und hohen Kaiserzeit oder der Spätantike, viel leichter verschleppt und zerstört wurden. So dürfte die Überlieferung etwa für die Nennung von Statthaltern innerhalb der Provinz ganz wesentlich zugunsten der Spätantike verschoben worden sein (eine neuere Zusammenfassung fehlt – abgesehen von den drei Bänden der *Prosopography of the Later Roman Empire*). Die ursprüngliche epigraphische Realität hat mit einiger Wahrscheinlichkeit wesentlich anders ausgesehen, d.h. auch während des 2. und 3. Jahrhunderts sind vermutlich kaiserliche Legaten öfter in den Städten der Provinz in Inschriften genannt gewesen. Doch diese Monumente fielen viel leichter der Zerstörung anheim, zum Teil schon in der Spätantike, als in vielen Städten die Strukturen wesentlich verändert wurden.

<sup>16</sup> Wieviele lateinische Inschriften, die ein besonders starker Beweis für die Präsenz Roms sind, bisher insgesamt auf dem Gebiet der Provinz Iudaea/Syria Palaestina gefunden wurden, läßt sich bisher nicht genau beziffern. Doch dürfte sich ihre Zahl seit dem Erscheinen des letzten Supplements zu CIL III nach vorsichtiger Schätzung mindestens verfünffacht haben. Dazu zählen z. B. auch die Dipinti auf Amphoren von Masada: *Hannah M. Cotton, Joseph Geiger, Masada II. Final Reports. The Latin and Greek Documents* (Jerusalem 1989) 134–221 Nr. 795 ff. Nach Auskunft von Hannah Cotton sind auch in Herodion ähnliche *tituli picti* gefunden worden. Zahlreich sind auch die Meilensteine, siehe dazu *Benjamin Isaac, Israel Roll, Roman Roads in Judaea I. The Legio-Scythopolis Roads*, BAR Int. Ser. 141 (London 1982); *Moshe Fischer, Benjamin Isaac, Israel Roll, Roman Roads in Judaea II. The Jaffa-Jerusalem Roads* (Oxford 1996). Auch die Inschrift auf einer Rundsäule aus Jerusalem, auf der der Name des Statthalters eradiert wurde und deren Charakter als Meilensteininschrift bezweifelt wurde (*Mordechai Gichon, Benjamin Isaac, A Flavian Inscription from Jerusalem*, in: IEJ 24 [1974] 123 = AE 1978, 825), ist jetzt durch einen Neufund mit identischem Text sowie der Nennung der Meilenzahl als Meilensteininschrift gesichert. Ein weiterer Meilenstein, auf dem auch ein senatorischer Amtsträger verzeichnet ist, in: AE 1977, 829 = 1988, 1052.

<sup>17</sup> Freilich sind auch einige der frühen Texte, die sich auf die politisch-administrative Sphäre beziehen, in griechischer Sprache verfaßt, so z. B. eine Weihung, die von einem *procurator Antipater* durchgeführt wurde (der Text wird in Kürze publiziert werden).

Die in dem Corpus gesammelten Texte lassen ferner erkennen, worauf dieser relative Mangel an epigraphischen Denkmälern für die Provinz Iudaea/Syria Palaestina beruht:

a) Zum einen gibt es keine, einige Jahrhunderte zurückreichende handschriftliche Überlieferung von inschriftlichen Texten, wie wir sie für viele Länder Europas, vor allem Italien, Frankreich, Spanien, aber z. B. auch für Kleinasien, zum Teil bis ins 15. Jahrhundert zurück, besitzen; d. h. alle Inschriften, die in der ehemaligen Provinz früher gefunden wurden und die allgemeine Geschichte der Provinz betrafen, sind offensichtlich, ohne daß sie eine Spur in unserer Überlieferung hinterlassen haben, verloren gegangen<sup>18</sup>. Bei der wesentlich anderen kulturellen und sprachlichen Ausrichtung des Landes vor dem 20. Jahrhundert haben, verständlicherweise, griechische und lateinische Inschriften der ‚heidnischen‘ Antike kein besonderes Interesse erregt, weshalb es auch keine handschriftliche Überlieferung gibt<sup>19</sup>.

b) Von den in Caesarea bis heute gefundenen epigraphischen Denkmälern stammt ein Teil aus Zufallsfunden, doch die große Mehrzahl geht auf die systematischen Ausgrabungen zurück, die seit längerer Zeit, verstärkt in den letzten Jahren dort unternommen werden. Ohne diese intensive Grabungstätigkeit innerhalb der römischen Kolonie Caesarea hätten wir auch heute noch verschwindend wenige Texte, die sich auf die römisch bestimmte Geschichte der Provinz beziehen. Gerade in der Art der Konzentration der Grabungstätigkeit in der ehemaligen römischen Provinz ist aber wohl ein weiterer Grund für das außerhalb Caesareas auch heute noch nicht sehr reichhaltige Inschriftenmaterial, vor allem das relativ geringe lateinische, zu sehen. Plätze, die Auskünfte über alttestamentliche Geschichte oder über die Entwicklung jüdischer Gemeinden nach dem Bar Kochba-Aufstand vermitteln konnten, waren für israelische Archäologen – nach ihrem Erkenntnisinteresse ganz natürlich – weit interessanter als römisch geprägte Städte, nicht anders als bei christlichen Archäologen, die vornehmlich an Orten gruben, die für die christlichen Religionen von Bedeutung waren. Man darf also wohl davon ausgehen, daß intensivere Grabungen an Orten, wo eine stärkere römische Präsenz vermutet werden kann, auch neues Inschriftenmaterial und damit entsprechende Erkenntnisse zu Tage fördern werden. Nur beispielsweise sei erwähnt, daß wir bisher unmittelbar von Legio bei dem Ort Caparcotna, dem Stationierungsort der legio VI Ferrata, die seit hadrianischer Zeit zum Provinzialheer von Iudaea/Syria Palaestina gehörte, auch nicht eine einzige Inschrift kennen, die diese Einheit nennt<sup>20</sup>; eine Inschrift, die vielleicht von dort stammen könnte, wurde

<sup>18</sup> Vgl. *Peter Thomsen*, Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung, in: ZDPV 43 (1926) 138–158; 143–155: Geschichte der Forschung.

<sup>19</sup> Überraschend ist dies höchstens für Jerusalem, wo es ja durchwegs auch Kleriker mit entsprechenden Sprachkenntnissen gab.

<sup>20</sup> Vgl. auch *Benjamin Isaac*, *The Limits of Empire. The Roman Army in the East* (Oxford 1992) 432 f.



2,5 km nordwestlich davon gefunden<sup>21</sup>. Daß diese Legion ohne solche epigraphische Denkmäler ausgekommen sein sollte, ist nach allen Beispielen aus anderen Legionslagern ganz ausgeschlossen. Und diese Inschriften sind auch – notwendigerweise – in Latein, der Sprache des römischen Heeres, abgefaßt gewesen. Grabungen sollten eigentlich auch in dieser Hinsicht Ergebnisse bringen<sup>22</sup>. Ähnlich könnte es in Flavia Neapolis sein, einer wichtigen Stadt<sup>23</sup>, die aber bisher kaum inschriftliches Material erbracht hat.

c) Schließlich muß auch noch betont werden, daß der Urbanisierungsprozeß in der Provinz zum Teil erst spät, in manchen Gebieten zumindest vom 1.–3. Jahrhundert überhaupt nicht erfolgte<sup>24</sup>. Erst voll entwickelte Städte aber öffneten sich in verstärktem Maße dem im griechisch-lateinischen Bereich selbstverständlichen kulturellen Phänomen, bestimmte öffentliche Akte dauerhaften epigraphischen Denkmälern anzuvertrauen. Die kommemorative Epigraphik<sup>25</sup>, die Ehrendenkmäler, Bauinschriften, Dedikationen an Gottheiten und mehr oder weniger repräsentative sepulkrale Monumente einschließt, ist weithin ein Phänomen, das engstens mit dem Urbanisierungsprozeß, seinen ökonomischen Möglichkeiten und seinen mentalen Erfordernissen und Folgen verbunden ist.

## B. Der Erkenntnisfortschritt durch epigraphische Dokumente

Trotz dieser für die frühe und hohe Kaiserzeit nicht günstigen Überlieferungssituation haben epigraphische Texte in den vergangenen Jahrzehnten nicht unwesentlich zur Ausweitung und Präzisierung unserer Kenntnisse über die Provinz beigetragen<sup>26</sup>. Sie ergänzen insbesondere unsere Vorstellung von der rechtlichen

<sup>21</sup> Der Text wurde von *Michael Avi-Yonah*, *Newly Discovered Latin and Greek Inscriptions*, in: QDAP 12 (1946) 89 Nr. 6 publiziert; vgl. AE 1948, 145. Zur Fundstelle und zur Lage des *castrum* der *legio VI Ferrata*: *Isaac, Roll*, *The Legio-Scythopolis Road* (Anm. 16) 34.

<sup>22</sup> Vgl. *Hans-Peter Kuhnen*, *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (München 1990) 162; für Askalon *Kuhnen*, 220: „im weiten, archäologisch so gut wie unberührten (!) Halbrund der... Stadtmauer von Askalon...“

<sup>23</sup> *Schürer*, (revised edition) I 520 f. Flavia Neapolis war immerhin so bedeutsam und ökonomisch potent, daß es in hadrianischer Zeit für den ehemaligen Statthalter der Provinz, Pompeius Falco, in Ephesus, wo sich Falco damals als Prokonsul aufhielt, ein statuarisches Monument errichtete, I. Eph. III 713. Die beiden Gesandten der Stadt waren römische Bürger, die das Bürgerrecht unter einem flavischen Kaiser bzw. unter Traian erhalten hatten.

<sup>24</sup> Vgl. zusammenfassend *Fergus Millar*, *The Roman Near East 31 BC – AD 337* (Cambridge 1993) 366–386; ferner für den archäologischen Befund, der in manchen größeren Orten einen „Verzicht auf die in Städten üblichen Repräsentationsbauten“ erkennen läßt, *Kuhnen*, (Anm. 22) 229.

<sup>25</sup> Zu diesem Aspekt, der weit stärker bei der Gewichtung der epigraphischen Überlieferung zu berücksichtigen ist, vgl. zuletzt *Werner Eck*, *Lateinische Epigraphik*, in: *Einführung in die lateinische Philologie*, hrsg. *Fritz Graf* (Leipzig 1997) 96–98.

<sup>26</sup> Im folgenden werden vor allem Inschriften verwertet, die in der Provinz selbst gefunden wurden. Doch werden gelegentlich auch Texte, die aus anderen Teilen des Reiches stammen,

und organisatorischen Entwicklung der Provinz Iudaea/Syria Palaestina, jedenfalls insoweit sie die Seite der Herrschenden, ihr Wollen, ihre Sichtweise repräsentieren, während die jüdischen Quellen die Geschichte zumeist aus der Sicht der Beherrschten, der Unterworfenen beschreiben<sup>27</sup>. Beides zusammen aber erlaubt erst eine Annäherung an die historische Realität.

Nur einige wenige Aspekte römischer Herrschaft und Präsenz, wie sie sich auch durch Inschriften vermitteln, sollen hier besprochen werden. Dabei drängt es sich auf, zunächst nach den wichtigsten Repräsentanten Roms selbst, den Statthaltern (einschließlich des ihnen unterstehenden Heeres) sowie den Finanzprokuratoren zu fragen<sup>28</sup>. Gerade hier haben die Inschriften unsere Kenntnisse ganz wesentlich erweitert, quantitativ und in struktureller Hinsicht.

### 1. Der rechtlich administrative Status der Provinz und das Provinzheer

Die letzte Zusammenstellung der Statthalter für die Provinz bei Bengt E. Thomasson vom Jahr 1984 bzw. 1990 hat, einschließlich der Präfekten, die noch keine selbständigen Provinzgouverneure waren, bis zu Diokletian 41 Personen senatorischen und ritterlichen Ranges aufgeführt<sup>29</sup>. Von diesen waren nur fünf durch Inschriften aus der Provinz selbst bekannt; alle anderen waren entweder (und sogar vor allem) in literarischen Quellen bezeugt, was ganz exzeptionell ist, oder durch

eingeschlossen. Verwiesen sei hier aber zumindest auf eine erst 1958 gefundene Inschrift aus Urbs Salvia, auf der L. Flavius Silva Nonius Bassus, der Eroberer von Masada, erscheint. Auf die lange Diskussion, die dieser Text ausgelöst hat, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. Werner Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian* (München 1970) 93–111; Zusammenfassung der Diskussion bei Maria F. Fenati, *Lucio Flavio Silva Nonio Basso e la Città di Urbisaglia* (Macerata 1995); ferner Werner Eck, *Urbs Salvia und seine führenden Familien in der römischen Zeit*, in: *Picus* 12/13 (1992/3) 79–108. Erwähnenswert ist ferner, daß nicht nur Sex. Iulius Severus, der den Aufstand des Bar Kochba endgültig niederschlug, *ornamenta triumphalia* dafür erhielt, sondern auch C. Quinctius Certus Publicius Marcellus; eine Inschrift aus Aquileia bezeugt die *ornamenta*, die er ohne Zweifel wegen seiner Teilnahme am Krieg gegen die Juden erhalten hat; AE 1934, 231 = Giovanni B. Brusin, *Inscriptiones Aquileiae I* (Udine 1991) 236 f. Nr. 499. Das hatte man bisher offensichtlich nicht realisiert (vgl. Schürer [revised edition] I 518 f.). Da es sonst unter Hadrian kaum *ornamenta triumphalia* gab, ist dies umso bedeutsamer, gerade auch für das Gewicht, das dieser Aufstand im inneren Leben des Reiches gewann. Vgl. zu einigen anderen neueren Texten auch die zusammenfassende Behandlung in dem Buch von Laura Boffo (s. Anm. 35).

<sup>27</sup> Zu den papyrologischen Quellen, die sowohl die römische Obrigkeit als auch die Provinzbevölkerung zu Wort kommen lassen, vgl. den Beitrag von Hannah M. Cotton S. 221 ff.

<sup>28</sup> Zu den Legaten der *legio X Fretensis* sowie allen Chargen dieser Legion bis zum Centurio siehe Edward Dąbrowski, *Legio X Fretensis. A Prosopographical Study of its Officers (I–III c. A.D.)* (Stuttgart 1993).

<sup>29</sup> Bengt E. Thomasson, *Laterculi praesidum I* (Göteborg 1984) 321–326; III (1990) 41–42. Nachträge bringt B. E. Thomasson jetzt in: *Laterculi praesidum addendorum series altera*, *Opuscula Romana* 20 (1995) 171–172. Einer der schon bekannten Statthalter, Sex. Lucilius Bassus, ist auch in einem fragmentarischen Text genannt, der bereits 1907 von H. Vincent, *RB* 4 (1907) 417–418 publiziert wurde, ohne daß man aber erkannt hätte, wie das Fragment zu verstehen ist; vgl. auch Fischer, Isaac, Roll, (Anm. 16) 119. Dazu in Kürze eine Neurekonstruktion von Werner Eck, in: *SCI* 18 (1999).

Inschriften von außerhalb der Provinz<sup>30</sup>. Seither hat sich die Situation ganz entscheidend verändert.

Das betrifft zunächst die Zahl der bezeugten Statthalter. Mindestens sieben oder acht neue sind hinzugekommen<sup>31</sup>, und, was das Wichtigere ist, sie wurden zumeist durch Inschriften aus der Provinz selbst bekannt. Dadurch sind neben der Erweiterung der prosopographischen Kenntnisse nunmehr auch zum ersten Mal Aussagen darüber möglich, daß auch in Iudaea/Syria Palaestina dem Statthalter die aus anderen Provinzen bekannten Ehrungen erwiesen wurden<sup>32</sup>, daß also nicht generell ein zumindest distanziertes Verhältnis zwischen den Trägern der römischen Macht und der Provinzbevölkerung bestand, wie es bei dem Mangel an einschlägigen Dokumenten bisher den Anschein haben konnte. Caesarea muß vielmehr reich mit solchen Repräsentationsmonumenten ausgestattet gewesen sein, auch wenn im späteren 3. Jahrhundert die Basen öfter wiederverwendet wurden. Zum ersten Mal sind sogar Angehörige eines Statthalters in Inschriften genannt. Denn in Scythopolis wurden zwei Texte gefunden, mit denen Frau und Tochter von Q. Tineius Rufus, dem Statthalter, unter dem der Bar Kochba-Aufstand ausbrach und der als der schlimmste Feind des jüdischen Bevölkerungsteils galt<sup>33</sup>, geehrt wurden<sup>34</sup>. Wie diese Ehrungen im Einzelnen gestaltet sind, wer sie durchführte und zu welchem Zeitpunkt sie erfolgten, kann man nicht sagen, da die Texte bisher noch nicht publiziert sind. Doch schon das alleinige Faktum zeigt, daß, jedenfalls in manchen Städten der Provinz, die äußeren Formen der sozio-politischen Kommunikation sich von denen in anderen Provinzen nicht unterschieden haben – ein wichtiger Zug von Normalität, was man, zumindest für die griechisch-römisch geprägten Städte, eigentlich erwarten mußte. Darauf ist nochmals zurückzukommen.

<sup>30</sup> Als Schürer in letzter Ausgabe erschien, die die Statthalter bis 135 einschloß, und in der Arbeit von Kraus, die 1925 publiziert wurde und die Statthalter von 135–640 erfaßte (S. Kraus, in: REJ [1925] 113–130), waren sogar nur 34 Statthalter bekannt und nur ein einziger durch ein Dokument aus der Provinz selbst.

<sup>31</sup> Die Zahl ist deswegen nicht genau anzugeben, weil zumindest in einer neuen Inschrift aus Caesarea nicht entschieden werden kann, ob dort ein Statthalter oder Prokurator genannt war.

<sup>32</sup> Siehe die Nummern 9. 16. 19. 21. 32 (= Werner Eck, ZPE 113 [1996] 136–137). 33. 34 (?). 36 (= Eck, 132–135) bei Lehmann, Holum, (Anm. 10). Hinzukommen drei weitere, noch unpublizierte Texte für senatorische Legaten aus Caesarea; die Statuenaufstellung ist in einem Fall in einer bisher so nicht realisierten Form erfolgt. Auch in zwei weiteren Fragmenten aus Caesarea könnte ein Statthalter genannt sein (siehe dazu Werner Eck in Kürze), ferner ein Fragment, in dem der Name des Statthalters verloren ist: Arnon Angert, Rosa Last, Inscribed Slab from Caesarea Maritima, in: ZPE 114 (1996) 228. Auch für mindestens zwei Finanzprokuratoren wurden neue ehrende Texte gefunden, möglicherweise sogar mehr; doch sind die Fragmente teilweise mehrdeutig.

<sup>33</sup> M. Fluss, RE VI A 1376–1379; Schürer, (revised edition) 1518; Shimon Applebaum, Tineus Rufus and Iulius Severus, in: ders., Judaea in Hellenistic and Roman Times (Leiden 1989) 117–131 (mit freilich teilweise phantastischen Vorstellungen).

<sup>34</sup> Dankenswerter Hinweis auf die beiden Texte durch Hannah Cotton.

Wichtiger ist aber, daß neuere epigraphische Dokumente zur Neubewertung oder zur Präzisierung der politisch-administrativen Organisation der Provinz geführt haben. Zu nennen ist die Pilatusinschrift aus Caesarea, die die Funktionsbezeichnung *praefectus* erstmals für einen der frühen römischen Amtsträger in der Provinz sicherte, zumindest bis zum Jahr 41, als Agrippa I. wiederum für kurze Zeit als Klientelkönig auch für das Kernland, für Iudaea, eingesetzt wurde. Die intensive Debatte, die über diesen Text und seine Bedeutung für die Frühphase der Provinzialisierung geführt wurde, soll hier nicht wieder aufgenommen werden<sup>35</sup>. Doch muß man unterstreichen, daß durch diese Inschrift die Frage, ob Iudaea unter den Präfekten als Teil der Provinz Syria anzusehen ist oder ob es eine eigene, unabhängige Provinz darstellte, eindeutig im ersteren Sinn entschieden ist: Der *praefectus Iudaeae* war, was allein schon seine Funktionsbezeichnung zeigt, ein Untergebener des Statthalters von Syrien, Iudaea ein abhängiger Teil von Syrien<sup>36</sup>. Ein bisher in diesem Zusammenhang nicht berücksichtigter Text von außerhalb der Provinz kann dies m.E. bestätigen. Im Jahr 1940 wurde eine Inschrift aus Teate Marrucinum in Italien publiziert<sup>37</sup>. Nach dem Text wurde in dieser italischen Stadt eine Statue oder eine Büste für Tiberius gestiftet, und zwar auf Grund des Testaments eines M. Pulfennius, der als *centurio legionis VI Ferratae* zum Besatzungsheer von Syrien gehörte. Durchgeführt wurde die Dedikation von C. Herennius Capito, der zu dieser Zeit als Prokurator wohl der kaiserlichen Domäne von Iamnia amtierte<sup>38</sup>. Zu fragen ist, weshalb Herennius Capito als Testamentsvollstrecker des verstorbenen *centurio* fungierte. Ein Grund bestand ohne Frage darin, daß beide aus Teate Marrucinum stammten. Doch es dürfte noch ein weiterer Anlaß hinzugekommen sein. Möglicherweise war M. Pulfennius mit einer Abteilung der legio VI Ferrata nach Iamnia abgeordnet, um den Prokurator bei seiner Tätigkeit zu unterstützen. Solche Zuordnungen von Soldaten an einen Fi-

<sup>35</sup> Siehe die zusammenfassende Behandlung bei *Laura Boffo*, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Brescia 1994) Nr. 25, 217–233 mit der früheren Literatur.

<sup>36</sup> Siehe dazu zusammenfassend in Kürze *Hannah M. Cotton*, *Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria Palaestina*, in: *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den Provinzen des Reiches vom 1.–3. Jahrhundert*, hrsg. *Werner Eck*, (im Druck). Eine kluge Bestandsaufnahme bei *Maurizio Ghirelli*, *Lo „status“ della Giudea dall'età Augustea all'età Claudia*, in: *Latomus* 44 (1985) 751–766; zuvor bei *Menachem Stern*, *The Province of Judaea*, in: *The Jewish People in the First Century I*, hrsg. *Shmuel Safrai*, *Menachem Stern* (Assen 1974) 308 ff. Wichtig ist als Vergleich im selben geographischen Raum die Inschrift für einen Ritter aus domitianischer Zeit, der *praefectus alae II Pannoniorum* und gleichzeitig wohl *praefectus* der Decapolis war, die einen Teil der Provinz Syrien bildete: IGR I 824 mit der klärenden Interpretation von *Benjamin Isaac*, *The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription*, in: *ZPE* 44 (1981) 67–74.

<sup>37</sup> *Plinio Fraccaro*, *C. Herennius Capito di Teate, procurator di Livia, di Tiberio e di Gaio*, in: *Athenaeum* 18 (1940) 136–145 = *AE* 1941, 105; vgl. auch *Hans Georg Pflaum*, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain I* (Paris 1960) 23 ff., Nr. 9.

<sup>38</sup> Er war offensichtlich nicht für die gesamten staatlichen Finanzen in der Provinz zuständig. Ob für diese die Präfekten verantwortlich waren, wie wir es später bei den Präsidialprokuratoren anderer Provinzen kennen, läßt sich nicht eindeutig erkennen. Nach der üblichen Systematik müßte der Finanzprokurator von Syrien auch für den Teilbereich Iudaea zuständig gewesen sein.

nanzprokurator waren nicht unüblich. Das aber würde erneut die enge Verbindung zwischen dem Statthalter von Syria und einem Gebiet zeigen, das später zur Provinz Iudaea gehörte.

Auch eine weitere Inschrift, aus der Aussagen zum frühen politisch-organisatorischen Status von Iudaea gewonnen wurden, stammt wohl nicht aus dem Gebiet der Provinz, so wie deren Ausdehnung ab dem Jahr 70 vermutet werden darf. Denn südlich von Haifa, aber nördlich der Grenze der Provinz, wurde die Grabinschrift des T. Mucius Clemens gefunden, in der in verschiedener Weise auf Iudaea vor dem Aufstand der Jahre 66–70 verwiesen worden sein könnte, jedenfalls nach den vorgeschlagenen Ergänzungen<sup>39</sup>. Einerseits wurde in der Lücke nach dem Namen des Ti. (Iulius) Alexander ἐπάρχ[ου Ἰουδαίας] ergänzt, was als *praefectus Iudaeae* verstanden werden müßte, genauso wie es bei Pontius Pilatus bezeugt ist. Da Ti. Iulius Alexander sich 46–48, also nach der erneuten Provinzialisierung, in Iudaea aufhielt, würde dies die Weiterführung des früheren Zustandes, nämlich eines Präfekten als Unterstatthalter des Legaten von Syrien, bezeugen. Dies wäre durchaus im Gleichklang mit dem, was wir über das ganz selbstverständliche Eingreifen der Legaten von Syrien in Iudaea auch nach dem Jahr 44 n. Chr. wissen. Andererseits aber wurden die Z. 7/8 in der folgenden Weise aufgefüllt: Τιβεριίου Κλαυδίου Φήλικος] ἐπιτρόπου Σεβαστοῦ Ἰουδαίας<sup>40</sup>. Das aber würde heißen, daß Felix, der Bruder des kaiserlichen Freigelassenen Antonius Pallas, der ja auch aus verschiedenen literarischen Zeugnissen als Funktions-träger in Iudaea unter Claudius bekannt ist<sup>41</sup>, nun tatsächlich als *procurator* in Iudaea amtiert hätte, nicht als *praefectus*, womit die Frage, wie der Status dieses Gebiets, ob unabhängige Provinz oder Teil von Syria, jedenfalls für die Zeit um 52 n. Chr. eindeutig im Sinn der Unabhängigkeit geklärt wäre. Denn *procurator* und *praefectus* sind nicht einfachhin nur verschiedene Termini für die gleiche Sache; sie weisen vielmehr auf einen grundsätzlichen Statuswechsel eines beherrschten Gebiets. Freilich sind die für den Text vorgeschlagenen Lösungen widersprüchlich, und sie berücksichtigen vor allem nicht den zwingenden methodischen Grundsatz, daß eine Ergänzung in einer Inschrift grundsätzlich keine unabhängige Beweiskraft haben kann. Somit müssen wir weiterhin auf einen wirklich beweisenden Text für die Organisationsform Iudaeas, jedenfalls zwischen 44 und 66 n. Chr., warten.

Für eine spätere Phase aber haben epigraphische Dokumente eindeutig zu einer Klärung der provinzialen Organisation beigetragen. Lange Zeit war man davon

<sup>39</sup> Michael Avi Yonah, The Epitaph of T. Mucius Clemens, in: IEJ 16 (1966) 258–264 = AE 1967, 525; die Literatur sowie die kluge Diskussion der gesamten Problematik bei Boffo, (Anm. 35) 257–264, Nr. 30.

<sup>40</sup> So von Nikos Kokkinos, A Fresh Look at the gentilicium of Felix Procurator of Iudaea, in: Latomus 49 (1990) 126–141. Auf die Inschrift wird an anderer Stelle zurückzukommen sein. Unsinnig ist die von Robert L. Dize, ZPE 116 (1997) 274 Anm. 4 wiederaufgenommene Behauptung, Mucius Clemens sei *beneficiarius* gewesen. Das läßt jede Einsicht in die politisch-militärischen Strukturen vermissen.

<sup>41</sup> PIR<sup>2</sup> A 828.

ausgegangen, daß die Erhöhung des Status der Provinz von prätorischem zu konsularem Rang erst nach dem Bar Kochba-Aufstand erfolgte, gleichzeitig mit der Verstärkung der Provinzgarnison auf zwei Legionen und den zugehörigen Auxiliareinheiten sowie der Umbenennung von Iudaea in Syria Palaestina. All dies schien auch logisch mit diesem tiefen Einschnitt in das Schicksal der Provinz und seiner Bevölkerung zusammenzupassen. Die Realität war dennoch anders.

Zuerst hat ein Fragment der *Fasti Ostienses*, das 1941 gefunden wurde, gezeigt, daß Q. Tineius Rufus, der Statthalter, unter dem die letzte Revolte ausbrach, bereits im Jahr 127 die *fascies* als Konsul geführt hatte<sup>42</sup>; damit hat er im Jahr 132 die Provinz als Konsular geleitet, und die Rangerhöhung des Statthalters mußte vorher eingetreten sein<sup>43</sup>. Wann dies allerdings geschah, ist weiterhin strittig und hängt nicht zum wenigsten auch davon ab, wann eine zweite Legion, die die Voraussetzung für die Rangerhöhung war, nach Iudaea verlegt wurde. Unter Hadrian sind die legio II Traiana und die legio VI Ferrata bei Bauarbeiten in der Provinz nachweisbar; man hat dafür die frühen Jahre seiner Regierung um 120 n. Chr. vermutet<sup>44</sup>. Dann könnte die Verlegung die Folge der jüdischen Erhebung in vielen östlichen Provinzen während des Partherkrieges Traians sein. Freilich hat man auch immer wieder darauf verwiesen, das jüdische Kernland sei von diesem Aufstand kaum betroffen worden<sup>45</sup>. Dem könnte man die Frage entgegensetzen, weshalb ausgerechnet Lusius Quietus, der für seine besondere Grausamkeit und Effektivität bei der Niederschlagung dieser Revolte in anderen Teilen des Reiches bekannt ist<sup>46</sup>, als Legat nach Iudaea geschickt wurde. Ein Grund könnte der Einschluß der Provinz oder zumindest einiger Teile in die Revolte gewesen sein.

Andererseits schien es nicht unmöglich, daß bereits im Zusammenhang mit der Provinzialisierung Arabiens im Jahr 106 unter Traian bzw. kurz danach der Rang Iudaeas erhöht wurde, weil auch zur selben Zeit die legio II Traiana nach Beendi-

<sup>42</sup> Guido Calza, *Epigraphica* 2 (1940) 209–212 = AE 1945, 36; Attilio Degraffi, *Inscriptiones Italiae* XIII 1, 205; Ladislav Vidman, *Fasti Ostienses* (Prag <sup>2</sup>1982) 49. Der Konsulat des Q. Tineius Rufus wird jetzt auch durch drei neue Militärdiplome für den 20. August des Jahres 127 bezeugt: Johannes Nollé, in: ZPE 117 (1997) 271; Werner Eck, Evgeni Paunov, in: Chiron 27 (1997) 338; Margret M. Roxan, in: ZPE 118 (1997) 288. Erst in dem Augenblick, als ein konsularer Legat in Iudaea die Provinz leitete, gab es auch eigene Legionslegaten. Wenn Barbara Burrell, (Anm. 69) 231 schon unter den prätorischen Legaten von einem eigenen Legionslegaten ausgeht, ist dies unzutreffend.

<sup>43</sup> Siehe auch Schürer, (revised edition) I 518.

<sup>44</sup> Siehe beispielsweise Benjamin Isaac, *Israel Roll*, Judaea in the Early Years of Hadrian's Reign, in: Latomus 38 (1979) 54–66; dies., Legio II Traiana in Judaea, in: ZPE 33 (1979) 149–156; dies., Legio II Traiana in Judaea – A Reply, in: ZPE 47 (1982) 131–132 (die Lesung der entsprechenden Inschrift wird von John Rea, The Legio II Traiana in Judaea?, in: ZPE 38 [1980] 220 f. bestritten); Menachem Mor, The Roman Army in Eretz-Israel in the Years AD 70–132, in: The Defence of the Roman and Byzantine East II, hrsg. Philip Freeman, David Kennedy (Oxford 1986) 575–602. Die Bauinschriften vom Aquaedukt von Caesarea bei Lehmann, *Holum*, Nr. 48. 50. 55.

<sup>45</sup> Siehe etwa Schürer, (revised edition) I 533 f. Vgl. aber auch E. Mary Smallwood, Palestine c. A.D. 115–118, in: *Historia* 11 (1962) 500–510; Marina Pucci, La rivolta ebraica al tempo di Traiano (Pisa 1981) 104–119.

<sup>46</sup> PIR<sup>2</sup> I. 439.

gung des 2. Dakerkrieges eine dauernde Stationierungsprovinz brauchte. Der Grund für die Rangerhöhung und die verstärkte Truppenpräsenz in Iudaea wäre dann nicht mehr einfachhin in dem erhöhten Unruhepotential des jüdischen Bevölkerungsteils der Provinz zu sehen, wie es sich vielleicht auch in den Jahren 115–117 gezeigt hatte; vielmehr könnten dann weiterausgreifende strategische Überlegungen, die mit der Provinz selbst vielleicht nur noch wenig zu tun hatten, eine größere Rolle gespielt haben<sup>47</sup>. Diesen Schluß glaubte man durch eine Notiz aus dem Kirchenschriftsteller Hegesippus absichern zu können. Denn dieser behauptet, Simeon, Sohn des Kleopas, der zweite Bischof der christlichen Gemeinde in Jerusalem, sei in traianischer Zeit unter dem Statthalter (ὑπατικός) Atticus den Märtyrertod gestorben<sup>48</sup>. Da Atticus ὑπατικός genannt wird, muß man eigentlich annehmen, er sei konsularer Statthalter gewesen. Und mit Ti. Claudius Atticus Herodes, dem Vater des späteren Redners und Konsuls Herodes Atticus, von dem bekannt war, daß er durch Nerva die *ornamenta praetoria* erhielt, später in den Senat kam und als Suffektkonsul die *fascies* führte, schien auch eine geeignete Person zur Verfügung zu stehen<sup>49</sup>. Seine Statthalterschaft hätte so in die Zeit zwischen ca. 108 und 115/116 fallen können. Ein kleines Fragment eines neuen Militärdiploms hat all diese Überlegungen hinweggewischt. Denn der Vater Atticus, der mit dem Atticus bei Hegesippus identisch sein sollte, kam erst um das Jahr 132/133 zu seinem Suffektkonsulat<sup>50</sup>. Er fällt damit als Argument für eine bereits traianische Veränderung im Provinzstatus weg. Einen weiteren Konsul Atticus aber, der bisher überhaupt nicht bekannt gewesen wäre, in den schon sehr vollen Konsulnlisten der Regierungszeit Traians unterzubringen, ist nicht gerade leicht. Es gibt freilich andere Argumente für eine Erhöhung des Ranges der Provinz bereits unter Traian<sup>51</sup>; aber sie scheinen alleine nicht voll tragfähig zu sein. Es bleibt also, daß die Verstärkung der Provinzbesatzung in jedem Fall schon längere Zeit vor dem letzten Aufstand erfolgte, wann genau, das läßt sich zur Zeit noch nicht klären und damit auch nicht der Zeitpunkt und der Grund der allgemeinen Rang-erhöhung der Provinz.

Definitiv ist die Versetzung einer zweiten Legion nach Iudaea bereits vor dem zweiten Aufstand für die legio VI Ferrata<sup>52</sup>. Doch was geschah mit den Auxiliarformationen? Es scheint ja eine mehr oder weniger enge Verbindung zwischen der Zahl der Legionen und der Anzahl der Alen und Kohorten, die zur gleichen Zeit in einer Provinz lagen, bestanden zu haben. Nach einem Diplom aus dem Jahr 86

<sup>47</sup> Siehe zum Problem einer weiterausgreifenden Strategie Philip Freeman, The annexation of Arabia and imperial Grand Strategy, in: The Roman Army in the East, hrsg. David L. Kennedy (Ann Arbor 1996) 91–118.

<sup>48</sup> Hegesippus bei Euseb., hist. eccl. 3,32,3. 6.

<sup>49</sup> E. Mary Smallwood, Atticus, Legate of Iudaea under Trajan, in: JRS 52 (1962) 131–133; dies., The Jews under Roman Rule (Leiden 1976) 548; Werner Eck, Zum konsularen Status von Iudaea im frühen 2. Jahrhundert, in: BASP 21 (1984) 55–67.

<sup>50</sup> RMD III 159; vgl. Anthony R. Birley, Hadrian and Greek Senators, in: ZPE 116 (1997) 209–245.

<sup>51</sup> Siehe bei Eck, (Anm. 49).

<sup>52</sup> Vgl. oben Anm. 44.

für die Auxiliareinheiten von Iudaea unterstanden damals zumindest zwei Alen und vier Kohorten dem prätorischen Statthalter<sup>53</sup>, was nicht besonders viel ist. In den nachfolgenden Jahrzehnten hat es dabei einige Veränderungen gegeben, u.a. die Versetzung zweier Kohorten aus Ägypten nach Iudaea und zweier Einheiten in die umgekehrte Richtung<sup>54</sup>. Auf mehreren Diplomen jedoch, die alle nach dem Bar Kochba-Aufstand ausgestellt wurden, eines zwischen 135 und 138, eines im Jahr 139 und ein drittes im Jahr 160<sup>55</sup>, erscheinen jeweils drei Alen und 12 Kohorten, also wesentlich mehr als früher. Da eine Anzahl von ihnen in den Jahren 88 und 91 in Syrien stationiert war, geht man auch heute noch überwiegend davon aus, daß die Versetzung der Einheiten weitgehend aus Anlaß des Aufstandes von 132–135 erfolgte<sup>56</sup>. Freilich, zumindest von einer der Kohorten, der coh. I Thracum milliaria, ist durch einen Darlehensvertrag des Babathaarchivs nunmehr klar, daß sie bereits im Jahr 124 zum Besatzungsheer von Iudaea gehörte<sup>57</sup>. Im Fall dieser Ala wurde auch überlegt, daß schon die Stationierung der zweiten Legion zusätzlich den Transfer dieser (und vielleicht anderer Einheiten) nach sich gezogen habe, ohne daß erst die Notsituation des Bar Kochba-Aufstandes diese Folge gehabt hätte. Eine solche Überlegung sollte man freilich – über die cohors I Thracum milliaria hinaus – viel ernster nehmen, als dies bisher geschieht. Wenn während der hadrianischen Regierung, sobald die zweite Legion angekommen war, bis zur Bar Kochba-Revolt nur so wenige Auxiliärtruppen in Iudaea gelegen hätten, wie es vorher anscheinend der Fall war, dann wäre Iudaea beim Verhältnis Legions- zu Auxiliärtruppen eine Provinz mit einer strukturell sehr anormalen Besatzung gewesen. Weit wahrscheinlicher ist es somit anzunehmen, schon unter Traian oder zumindest in den ersten Jahren Hadrians seien auch die Auxiliareinheiten in Iudaea wesentlich verstärkt worden. Das schließt im übrigen nicht aus, daß dennoch manche der früheren syrischen Einheiten, die wir nach 135 in der südlichen Nachbarprovinz Syria Palaestina antreffen, wirklich erst infolge des Aufstandes dorthin kamen. Denn die Revolte hatte auch massive Verluste der

<sup>53</sup> CIL XVI 33 vom 13. Mai 86.

<sup>54</sup> AE 1968, 513 = RMD I 9; *Freeman*, (Anm. 47) 100.

<sup>55</sup> *James Russell*, A Roman Military Diploma from Rough Cilicia, in: BJ 195 (1995) 67–133; CIL XVI 87; *Werner Eck*, Ein Militärdiplom für die Auxiliareinheiten von Syria Palaestina aus dem Jahr 160 n.Chr., in: Köln. Jb. 26 (1993) 451–460 = RMD III 173.

<sup>56</sup> Siehe zuletzt die Zusammenfassung der Details und der Argumente bei *Russel*, (Anm. 55) 111–117.

<sup>57</sup> *Naphtali Lewis*, The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri (Jerusalem 1989) 41–46, Nr. 11; *Michael P. Speidel*, A Tile Stamp of Cohors I Thracum milliaria from Hebron/Palestine, in: ZPE 35 (1979) 170–172 = AE 1979, 633; siehe zusammenfassend *Russel*, (Anm. 55) 118–122. Auch die coh. V Gemella civium Romanorum, die in den Militärdiplomen zwischen 139 und 187 als Auxiliareinheit von Syria Palaestina erscheint, muß nach aller Wahrscheinlichkeit schon vor 135 in der Provinz stationiert gewesen sein. Denn T. Flavius Iuncus, der diese Einheit in traianischer Zeit kommandierte, wechselte vom Kommando dieser Kohorte zu einem Militärtribunat der legio X Fretensis (I. Eph. VII 4112). Ein solcher Wechsel erfolgte nicht selten innerhalb derselben Provinz. Für die coh. V Gemella ist aber außer Syria Palaestina keine andere Einsatzprovinz bekannt; so sollte auch Flavius Iuncus die Einheit schon in Iudaea kommandiert haben.



Römer nach sich gezogen<sup>58</sup>, so daß es nahelegt zu vermuten, manche Einheiten, die erst seit kurzem, nämlich seit der Verlegung der zweiten Legion, in der Provinz stationiert waren, seien, ohne zuvor Spuren im inschriftlichen Material zu hinterlassen, während des Aufstandes vernichtet und dann durch neue Alen und Kohorten aus benachbarten Provinzen ersetzt worden<sup>59</sup>. Diese Optik aber würde es noch deutlicher werden lassen, wie bereits vor dem Bar Kochba-Aufstand die Neubewertung der Rolle dieser Provinz erfolgt war. Der Aufstand hätte dann bei dieser Neubewertung keine Bedeutung mehr gehabt oder zumindest nicht die allein entscheidende.

## 2. Der Finanzprokurator und seine Untergebenen

Bis zur Ankunft Vespasians im Jahr 67 gab es in Iudaea keinen eigenen Finanzprokurator. Wer bis zu diesem Zeitpunkt für den Einzug der Steuern zuständig war, ist nicht direkt bezeugt. Zwei Möglichkeiten sind denkbar: Entweder hat der Finanzprokurator von Syrien die Verantwortung auch für den südlichen Teil von Syrien, d. h. Iudaea, gehabt – was man am ehesten erwarten sollte; oder der Präfekt von Iudaea war als ritterlicher Unterstatthalter auch für den Steuereinzug zuständig. Mit Vespasian erschien auf jeden Fall auch ein ritterlicher Finanzprokurator, der nach der Kategorisierung, die Pflaum vorgenommen hat, centenaren Rang hatte, also ein Jahresgehalt von 100 000 Sesterzen bezog, solange nur eine Legion die Provinzbesatzung bildete. Mit der Vermehrung der Truppen stieg auch der Rang und das Gehalt: Der Prokurator verdiente nunmehr 200 000 Sesterzen und war damit ducenaren Ranges<sup>60</sup>. An den Kompetenzen der Prokuratoren hat sich damit nichts geändert, auch nicht an den grundsätzlichen Anforderungen, die an sie gestellt wurden. Ob es schon in hadrianischer Zeit einen speziellen Prokurator für die *XX hereditatium* der Provinz gegeben hat, wie einer seit 1930 bekannten fragmentarischen Inschrift entnommen werden soll<sup>61</sup>, läßt sich im Augenblick nicht klären; sehr wahrscheinlich ist es nicht. Im 3. Jahrhundert könnte Syria

<sup>58</sup> Darauf deutet u. a. die Versetzung von Soldaten der *classis Misenensis* in die *legio X Fretensis* (CIL XVI App. Nr. 13) und umgekehrt ein besonders hoher Ersatzbedarf für die Flotte von Misenum hin, *Margaret M. Roxan*, A Diploma of the Misenae Fleet: 160 Febr. 7, in: Römische Inschriften. Festschrift für Hans Lieb, hrsg. *Regula Frei-Stolba, Michael A. Speidel* (Basel 1995) 110; vgl. auch *Peter Weiß*, (Anm. 84). Siehe auch oben Anm. 7.

<sup>59</sup> Dies könnte z. B. für die *coh. I Hispanorum* und die *coh. I Thebaeorum* gelten, die im Jahr 105 nach Iudaea kamen, aber in den Diplomen nach 135 nicht erscheinen. *Hans-Georg Pflaum*, in: Syria 44 (1967) 356 hatte vermutet, sie wären von Iudaea aus bald nach Arabia weiter versetzt worden, weshalb sie in den Diplomen nicht genannt werden (vgl. *Roxan*, RMD I p. 41 Anm. 2 zu Nr. 9). Doch die Vermutung einer Vernichtung ist mindestens ebenso gut möglich.

<sup>60</sup> *Hans-Georg Pflaum*, Remarques sur le changement de statut administratif de la province de Judée – à propos d'une inscription récemment découverte de Sidé de Pamphylie, in: IEJ 19 (1969) 225–233; *ders.*, Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire Romain, Supplément (Paris 1982) 33–37.

<sup>61</sup> AE 1935, 35 = 1946, 113; vgl. *Pflaum*, Carrières I (Anm. 37) 375–379.

Palaestina für diese spezielle Steuer im Verbund mit einigen anderen Provinzen einem *procurator vicesimae hereditatum* unterstellt gewesen sein<sup>62</sup>.

Wo der Amtssitz des kaiserlichen Finanzchefs der Provinz lag, konnte man bis vor kurzem nicht sagen. Denn in nicht wenigen Provinzen hatte der kaiserliche Prokurator seinen Dienstsitz an einem anderen Ort als der senatorische Statthalter<sup>63</sup>, so z. B. in der Belgica oder in Britannien. Caesarea mußte somit keineswegs von vornherein als Zentrale der Finanzadministration angesehen werden, wiewohl dies nahe lag. Doch die Inschriftenfunde der letzten 25 Jahre bei den Ausgrabungen in Caesarea haben es zur Sicherheit werden lassen, daß in der ehemaligen Gründung des Herodes nicht nur der kaiserliche Legat seinen permanenten Sitz hatte, sondern auch der Finanzprokurator. Zu zahlreich sind gerade die Inschriften, die zu Ehrenmonumenten für die Finanzprokuratoren gehören, oder aber auch Weihungen, die von diesen kaiserlichen Amtsträgern selbst vollzogen wurden<sup>64</sup>. Freilich hatten Statthalter und Prokurator getrennte Amtsgebäude, die offensichtlich auch beide archäologisch identifiziert werden können. Die Fundstellen der Inschriften, auf denen Prokuratoren erscheinen, sei es als Dedikanten, sei es als Geehrte<sup>65</sup>, konzentrieren sich im wesentlichen alle in der Gegend, in der das spätantike Gebäude aufgedeckt wurde, das als ‚archive building‘ bezeichnet wurde, das aber nach der einsichtigen Interpretation von Kenneth Holum wohl eher als ein spätantikes Gerichtsgebäude angesehen werden muß<sup>66</sup>. Seit dem späten 1. Jahrhundert, wahrscheinlich bereits seit der vespasianischen Zeit, müssen dort die Finanzprokuratoren ihre Amtsräume gehabt haben, wo manche von ihnen den fernen kaiserlichen Herrn durch Statuen ehrten und wo sie selbst in wechselnden Formen von Untergebenen und Freunden geehrt wurden. Fast alle diese Texte sind in lateinischer Sprache formuliert, der Sprache der herrschenden

<sup>62</sup> AE 1979, 506.

<sup>63</sup> Siehe dazu Rudolph Haensch, *Capita provinciarum* (Mainz 1997).

<sup>64</sup> Siehe Lehmann, Holum, Nr. 5. 7. 8. 12. 34. In Nr. 34 ist ein *[P]etronius Novatus* genannt (Autopsie des Originals am 8. Mai 1997), der aller Wahrscheinlichkeit nach mit einem Q. Petronius Novatus identisch ist, der nach AE 1971, 515 zuletzt *procurator XX hereditatum* in Asia gewesen ist. Auch auf einer fragmentarischen Säulenbasis ist ein weiterer Prokurator genannt; dieser Text wurde von Clayton Lehmann unter dem Titel: Another Latin Honorific Column from Caesarea Maritima im Internet am 28. September 1995 publiziert (<http://www.usd.edu/~clehmann/cmvpcol.html>). Da der Text noch nicht überall zugänglich ist, wird er hier wiederholt (mit Verbesserungen): [...] *ianum v(irim) e(gregium)/[procuratorem Augusti] nostri/[...](centurio) Jex corniculo/[...]/[...amicum oder patronum] incomparabilem*. Die Inschrift steht auf einer Säule, mit der auch in diesem Fall eine Statue verbunden war. Hinzu kommen zahlreiche Fragmente aus der Grabung von Joseph Patrich, die demnächst von mir im Rahmen eines Interimreports vorgelegt werden. Dort sind zumindest drei neue Prokuratoren belegt.

<sup>65</sup> Siehe die vorausgegangene Anm. Dazu Joseph Patrich, *The Architectural Development of Area CC at Caesarea Maritima*, in: Interim Report (in Vorbereitung).

<sup>66</sup> Kenneth G. Holum, *Inscriptions from the imperial revenue office of Byzantine Caesarea Palaestinae*, in: *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*, JRA supp. Ser. 14 (Ann Arbor 1995) 333–345. Für die Verwendung des Gebäudes in der vorausgehenden Zeit vgl. in Kürze Joseph Patrich, der seine Ergebnisse auch bei einem Kolloquium im Mai 1997 in Jerusalem vorgelegt hat.

Macht<sup>67</sup>. 17 Finanzprokuratoren sind bisher namentlich bekannt, andere Inschriften, in denen die Namen der Prokuratoren verloren gegangen sind, kommen hinzu. Im Vergleich zu anderen Provinzen ist inzwischen die Überlieferungslage erstaunlich gut, was aber fast ausschließlich den Ausgrabungen in Caesarea zu verdanken ist<sup>68</sup>.

Auch der aktivste Prokurator war freilich, genauso wie der Statthalter, allein nicht handlungsfähig; sein Personal war von höchster Bedeutung. Doch kaiserliche Sklaven und Freigelassene sind bisher in der Provinz mehr als rar bezeugt; nur ein *T. Flavius Aug(usti) liber(tus) Callistus* erscheint bisher in einer Inschrift aus Caesarea, die von Lehmann und Holum publiziert werden wird<sup>69</sup>. Es liegt nahe zu vermuten, daß er zum Personal des Prokurators gehörte. Freilich ist auffallend, daß er von einem römischen Bürger, der ihn seinen *amicus* nennt, geehrt wird. Dies ist nicht gerade alltäglich, jedenfalls für einen kaiserlichen Freigelassenen, der lediglich eine untergeordnete Stellung in der Provinz eingenommen hat. Doch verbietet der sehr kurze Text im Augenblick weitergehende Spekulationen.

Sonst finden sich, wenn ich recht sehe, in der Provinz vom 1.–3. Jahrhundert nur noch zwei kaiserliche Freigelassene, die beide unbezweifelbar zur patrimonialen Domänenverwaltung gehört haben. Bei einem *Ti. Iulius Mellon*, der *Aug(usti) l(ibertus)* und *proc(urator)* unter Tiberius oder bald danach war, ist es sicher; denn er hat in Iamnia, dem Zentrum der dortigen kaiserlichen Domäne, seine Frau *Iulia Grata* in einem Sarkophag beigesetzt<sup>70</sup>. Nicht erkannt wurde die Zugehörigkeit zu einer Domänenverwaltung jedoch für ein Mitglied der Goliathfamilie, deren Grab, das dem 1. Jahrhundert n.Chr. angehört, in Jericho gefunden wurde. Eine griechische Inschrift nennt einen Theodotus, ἀπελευθερος βασιλίσσης Ἀγριπ-

<sup>67</sup> Ein bisher unbekannter Prokurator Antipater erscheint in einer griechisch abgefaßten Dedikation.

<sup>68</sup> L. Sempronius Senecio ist als Prokurator von Syria Palaestina durch eine Inschrift aus Sidon bekannt, die vom Sohn des Senecio in Auftrag gegeben wurde (AE 1975, 849). Der Text wirkt wie eine postume Inschrift. Da Sempronius Senecio aber offensichtlich aus Ebusus stammte (*Pflaum*, [Anm. 60] 37), kann eine postume Ehreninschrift bzw. ein Grabmonument für ihn in Sidon wohl nur so erklärt werden, daß Senecio die Heimreise zu Lande antrat und bei einem Aufenthalt in Sidon gestorben ist.

<sup>69</sup> *Lehmann*, Holum, Nr. 2. Wenn *Barbara Burrell*, *Palace to Praetorium: The Romanization of Caesarea*, in: *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millennia*, hrsg. von *Avner Raban, Kenneth G. Holum* (Leiden 1996) 228–247, bes. 230–231 davon ausgeht, der Stab eines römischen Statthalters sei nicht standardisiert gewesen, sondern habe wohl von Provinz zu Provinz gewechselt, so trifft dies nicht zu. Gerade im Gegenteil: Abgesehen von den persönlichen Freunden, die der Statthalter mit in die Provinz brachte, war je nach Provinztyp die Größe des Stabes festgelegt; dabei wurde nicht einmal darauf Rücksicht genommen, ob eine Provinz groß oder klein war.

<sup>70</sup> *Michael Avi-Yonah*, in: QDAP 12 (1946) 84f. Nr. 1 = AE 1948, 141. An beiden Stellen wird gesagt, Iulius Mellon habe seine Tochter bestattet; doch das lateinische Formular weist auf seine Frau hin, gerade wegen der fehlenden Verwandtschaftsbezeichnung. Daß sie dasselbe *nomen gentile* trägt, stört dabei überhaupt nicht; entweder war sie selbst auch kaiserliche Freigelassene, oder sie war die *liberta* von Mellon selbst. Ebenso ist denkbar, daß Mellon die Tochter eines anderen kaiserlichen Freigelassenen, die bereits als Freie geboren war, geheiratet hat. Man sollte also davon ausgehen, daß Iulia Grata seine Frau war.

πεῖν<sup>71</sup>. Man hat angenommen, Theodotus sei Sklave Agrippinas der Jüngeren in Rom gewesen, dort von ihr freigelassen worden, worauf er wieder nach Jericho zurückgekehrt sei, wo er dann auch nach seinem Tod im Familiengrab beigesetzt wurde. Dies ist nicht sehr wahrscheinlich. Denn auch kaiserliche Freigelassene hatten weiterhin selbstverständlich zur Verfügung ihrer Patrone zu stehen. Theodotus konnte also nicht einfachhin nach seiner Freilassung nach Jericho zurückkehren. Wahrscheinlicher ist es anzunehmen, er habe in Jericho schon vor seiner Freilassung für seine kaiserliche Herrin gearbeitet und dort sei auch die Freilassung erfolgt. Dann muß es aber einen Grund gegeben haben, weshalb Agrippina in Jericho überhaupt Sklaven besaß. Dieser ist vermutlich in wirtschaftlichen Interessen zu sehen, die Agrippina in Jericho hatte und bei denen Theodotus engagiert war. Man braucht nicht allzu weit zu suchen, um zu sehen, daß Agrippina vermutlich an den Balsamplantagen in Jericho Anteil hatte. Warum sollte sie nicht, wie früher Cleopatra gegenüber Marcus Antonius<sup>72</sup>, ihren Gatten Claudius dazu gebracht haben, ihr diese ertragreichen Plantagen oder zumindest einen Teil zu übertragen? Dann hätte der Aufenthalt eines ihrer Freigelassenen an diesem Ort seinen unmittelbaren Sinn<sup>73</sup>. Wichtig ist aber auch zu sehen, daß Theodotus, der ohne Zweifel Jude war und im Grab seiner Familie beigesetzt wurde, seine Stellung als *libertus* Agrippinas für so wichtig ansah (oder vielleicht auch derjenige aus seiner Familie, der den Text verfaßte), daß seine Grabinschrift dies vermerkte. Sie ist auch in griechischer Sprache abgefaßt, während viele andere Texte in dieser Grabkammer in Hebräisch geschrieben sind<sup>74</sup>. Dieses Faktum kann man zumindest als ein Zeichen für eine individuelle Akzeptanz der römischen Herrschaft interpretieren; sie hat sogar das Bezugssystem für die Kennzeichnung der sozialen Stellung des Theodotus abgegeben, und diese erschien offensichtlich als ein Wert, der dokumentiert werden sollte.

### 3. Das Problem der Integration

Das Grab mit dieser Inschrift ist freilich auch ein glänzendes Beispiel dafür, auf welche Schwierigkeiten man trifft, wenn man aus dem inschriftlichen Material erkennen will, wie die jüdische Bevölkerung sich gegenüber der römischen Herrschaft vor und nach der großen Revolte von 66–70 verhielt oder, besser gesagt, wie

<sup>71</sup> Rachel Hachlili, The Goliath Family in Jericho: Funerary Inscriptions from a First-Century A.D. Jewish Monumental Tomb, in: Bull. Am. School of Orient. Research 235 (1979) 31–70, bes. 33. 45–47 = SEG 31, 1405–1407.

<sup>72</sup> Jos., bell. Jud. I, 361. Nichts dazu bei Thomas Schrapel, Das Reich der Kleopatra. Quellenkritische Untersuchungen zu den „Landschenkungen“ Marc Anton's (Trier 1996).

<sup>73</sup> Vgl. Hannah M. Cotton, Werner Eck, Ein Staatsmonopol und seine Folgen. Plinius, Naturalis Historia 12, 123 und der Preis für Balsam, in: RhM 140 (1997) 153–161, bes. 155 Anm. 12. Interessant wäre freilich zu wissen, wie Theodotus überhaupt Sklave wurde und in kaiserlichen Besitz kam. Darüber ließe sich spekulieren; doch die minimalen Angaben lassen keine Schlußfolgerungen zu.

<sup>74</sup> Ein ähnlicher Befund bei Rachel Hachlili, A Jerusalem Family in Jericho, in: Bull. Am. School of Orient. Research 230 (1978) 45–56.

einzelne Juden sich verhielten, wie weit sie sich zumindest im Äußeren, etwa in ihren Namensformen, dem römischen oder griechischen Vorbild anpaßten. Der Name des Theodotus ist rein griechisch und theophor. Daß der Träger des Namens ein Jude ist, wäre daran kaum zu erkennen; nur der archäologische Kontext mit den Namen anderer Mitglieder der Familie läßt dieses Faktum deutlich werden<sup>75</sup>. Solche Zusammenhänge fehlen aber zumeist, vor allem bei Texten, die aus Städten selbst stammen, seien es Ehrungen für einzelne Personen oder z. B. städtische Magistrate in ihrer Funktion. Von besonderem Interesse wäre es unter dem Gesichtspunkt der Integration zu sehen, ob in einer Stadt wie Caesarea, das seit Vespasian römische Kolonie und stark lateinisch geprägt war, auch Juden das (römische) Bürgerrecht erhielten und am Stadtreghment Anteil hatten. Denn auch wenn nach dem Jahr 70 für einige Zeit die römischen Amtsträger auf munizipaler und provinzieller Ebene, nicht zum wenigsten wegen der klar als jüdenfeindlich erkennbaren Politik Vespasians, dem jüdischen Bevölkerungsteil ablehnend gegenüber standen, dann muß diese Einstellung nicht auf Dauer wirksam gewesen sein. Auch hat sich die ökonomische Situation vieler Juden mit der Zeit vermutlich wieder gebessert, so daß eine Aufnahme einzelner in die städtische Führungsschicht durchaus möglich ist. Freilich ist bislang die Zahl kolonialer Honoratioren im inschriftlichen Material Caesareas äußerst gering, was an den bislang ausgegrabenen Bereichen innerhalb der Stadt liegen kann; das Forum ist beispielsweise noch völlig unbekannt, auch Nekropolen wurden noch nicht ergraben. Immerhin findet sich aber ein M.Fl. Agrippa, der *pontifex* und *IIvir* war; er wird, auch wegen seiner Redekunst, vom Dekurionenrat mit einer Statue geehrt<sup>76</sup>. Das Cognomen Agrippa wurde auch von manchen Juden getragen. Doch es war nicht so spezifisch, daß es nicht auch für andere möglich gewesen wäre; zudem gibt es das Cognomen auch im römischen Bereich. Man wird sich also hüten müssen, aus diesem Text eine Schlußfolgerung zu ziehen. Doch ist es ebensowenig möglich, in M.Fl. Agrippa zwingend einen Nichtjuden zu sehen. Josephus bezeugt gerade für Caesarea römische Ritter jüdischer Herkunft, freilich vor dem großen Aufstand<sup>77</sup>. In Joppa, das als Polis gestaltet war und wegen seines Beinamens Flavia eine enge Verbindung zum flavischen Kaiserhaus besaß, ist jedenfalls in traianischer Zeit ein Agoranomos bezeugt, der den Namen Judas trägt<sup>78</sup>; er sollte wohl Jude gewesen sein<sup>79</sup>.

Die Frage der Integration stellt sich in doppelter Weise, einmal im Hinblick auf die lokale Gesellschaft der Städte in der Provinz, sodann auch mit der Blickrichtung auf die übrige römische Welt und insbesondere auf die führenden *ordines* des Reiches. In Iudaea selbst richtet sich die Integration speziell auf die jüdische Be-

<sup>75</sup> Ein ähnlicher griechischer theophorer Name, Aurelius Theophilus, findet sich bei einem römischen Ritter, der Bürger von Caesarea war, AE 1985, 830a = Eck, (Anm. 97) 130–131.

<sup>76</sup> CIL III 12082 = D. 7206 = Lehmann, Holum, Nr. 3.

<sup>77</sup> Jos. b. J. 2, 308, freilich für die Zeit vor dem großen Aufstand von 66–70.

<sup>78</sup> SEG 31, 1410.

<sup>79</sup> Martin Goodman, *The Ruling Class of Iudaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66–70* (Cambridge 1987) 233–234.

völkerung, ebenso aber auch auf die von außen kommenden Zuwanderer. Theoretisch benennbar und einigermaßen bezifferbar ist vor allem der Anteil von Veteranen, die aus den militärischen Einheiten der Provinz entlassen wurden, in nennenswerter Anzahl freilich erst ab dem Jahr 70, als die *legio X Fretensis* in Jerusalem stationiert war, verstärkt seit traianisch-hadrianischer Zeit, als noch eine zweite Legion im Lande lag und auch weit mehr Auxiliartruppen<sup>80</sup>. Bei rund 20 000 Soldaten als Besatzungsarmee im 2. Jahrhundert wurden jährlich theoretisch zwischen 700 und 800 Veteranen entlassen, faktisch waren es, da nicht alle Rekruten ihre spätere Entlassung erlebten, sicher weniger, vielleicht 500<sup>81</sup>. Dies war für die nicht sehr große Provinz dennoch ein erkennbarer Bevölkerungsfaktor, da ja auch Frauen und Kinder der Veteranen einzubeziehen sind; außerdem gehörten sie ökonomisch gesehen zumindest nicht zu den Besitzlosen<sup>82</sup>. Die Frage stellt sich, in welchem Umfang sich diese entlassenen Soldaten, die, jedenfalls soweit erkennbar, zu einem erheblichen Teil außerhalb der Provinz rekrutiert wurden<sup>83</sup>, in Iudaea niederließen. Die Zahl der Inschriften, die Veteranen innerhalb der Provinz bezeugen, ist nicht sehr groß<sup>84</sup>; sie lassen aber nur erkennen, daß Veteranen sich in Syria Palaestina niederließen, nicht jedoch, wieviele von denen, die entlassen wurden, im Verhältnis zu denen, die z. B. wieder in ihre Heimat zurückkehrten. Da Veteranen sich häufig nur so bezeichneten, ohne die Einheit, der sie einst angehörten, zu nennen, ist ein Vergleich auf Grund von Veteraneninschriften innerhalb und außerhalb der Provinz kaum möglich. Eine Tendenz aber lassen vielleicht die Militärdiplome, die für die Auxiliareinheiten aus Iudaea/Syria Palaestina ausgestellt wurden, erkennen. Dies sind für die Zeit ab 135 inzwischen sechs Exemplare<sup>85</sup>. Drei von ihnen wurden in der Provinz selbst gefunden, bei Aphek auf dem Golan, nahe Hebron und an einem unbekannten Ort, aber wohl in Syria Palaestina. Von diesen drei Veteranen muß man somit annehmen, daß sie sich nach ihrer Entlassung in ihrer ehemaligen Einsatzprovinz oder jedenfalls nicht weit davon entfernt niedergelassen haben. Die anderen drei Diplome stammen von außerhalb der Provinz; eines wurde in der Südtürkei gefunden; von dort dürfte auch am ehesten das Diplom vom Jahr 160 stammen; das dritte wurde zwei-

<sup>80</sup> Siehe oben S. 248 f. Ganz irrig spricht *Ze'ev Safrai*, *The Economy of Roman Palaestine* (London 1994) 359 f. allein von 25 000 Auxiliarsoldaten, die neben den beiden Legionen in Syria Palaestina gelegen hätten.

<sup>81</sup> Wieviele Soldaten ihre Entlassung wirklich erlebten, ist umstritten; siehe dazu zuletzt *Walter Scheidel*, Rekruten und Überlebende: Die demographische Struktur der römischen Legionen in der Prinzipatszeit, in: *Klio* 77 (1995) 232–254; *Miroslawa Mirković*, *Latin Epigraphy in Moesia from Augustus to the Antonines: the Roman Army and Roman Cities*, in: *Atti del XI. Congresso int. di epigrafia Greca e Latina* (Roma 1997) (im Druck).

<sup>82</sup> Vgl. nur den *centurio* in P. Yadin 11, der in En-Gedi Geld verliehen hat.

<sup>83</sup> Alle in den Militärdiplomen der Provinz Syria Palaestina erwähnten Veteranen (siehe Anm. 85) waren außerhalb der Provinz geboren; vgl. ferner die Veteranen aus der *legio X Fretensis* aus dem Jahr 149/150 (Anm. 88).

<sup>84</sup> Siehe z. B. AE 1903, 342; 1967, 526; 1984, 908; SEG 28, 1427.

<sup>85</sup> *Russel*, (Anm. 55) 67 ff. (135/138 n. Chr.); CIL XVI 87 (22. Nov. 139); RMD I 60 (149/161); *Peter Weiß*, in: ZPE 117 (1997) 256–259 (157/158); RMD III 173 (7. März 160) = *Eck*, (Anm. 55) 451 ff.; RMD I 69 (Nov. 186).

fellos in Bulgarien entdeckt, auf dem Gebiet der römischen Provinz Thracia<sup>86</sup>. Die Veteranen, denen diese Diplome gehörten, dürften somit in ihre ehemalige Heimat zurückgekehrt sein<sup>87</sup>. Statistisch ist die Zahl von sechs Diplomen nicht sehr groß; wenige Neufunde können die Relationen schnell verschieben. Dennoch sei darauf verwiesen, daß eine Auswertung aller Auxiliardiplome aus allen Provinzen unter dem hier interessierenden Aspekt ein völlig anderes Bild ergeben hat. Bei 79% aller Empfänger von Diplomen „liegen Garnison und Ansiedlung in der gleichen Provinz“, nur „9 Prozent wechselten in eine Nachbarprovinz und etwa 12 Prozent in eine entferntere Provinz“<sup>88</sup>. Bei den Diplomen für Syria Palaestina gingen – nach dem bisherigen Stand – die Hälfte der Veteranen in ihre sehr weit entfernt liegende Heimatprovinz zurück, die andere Hälfte scheint in der Provinz geblieben zu sein. Beim gegenwärtigen Stand unserer Dokumentation darf man daraus wohl noch keine weitergehenden Schlüsse ziehen. Dennoch sei darauf hingewiesen, daß Veteranen der legio X Fretensis, die im Jahr 93 und 149 oder 150 entlassen wurden, aber in Ägypten rekrutiert worden waren, wiederum in ihre Heimat zurückkehrten; im Jahr 149/150 waren dies immerhin 22<sup>89</sup>. Als ehemalige Angehörige der Flotte von Misenum waren sie vermutlich von Hadrian während des Bar Kochba-Aufstandes in die legio X Fretensis eingegliedert worden, wohl als Notmaßnahme, um Verluste schnell auszugleichen. Sie wollten aber nicht im Land bleiben, das sie während eines grausamen, verlustreichen Krieges betreten hatten. Auch Soldaten, deren Diplome aus den Jahren 136/137, 157/158 und 160 stammen, hatten gerade mit der letzten, besonders grausamen Revolte Bekanntheit gemacht. So könnte bei ihnen eine spezielle Motivation wirksam gewesen sein. Wenn diese Hinweise eine generellere Tendenz widerspiegeln sollten, dann wäre der Einfluß der Veteranenansiedlung in der Provinz auf die Bevölkerungszusammensetzung erheblich geringer gewesen, als er es rein von der Stärke der Militäreinheiten hätte sein können<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Russel, (Anm. 55) 67 ff.; Eck, (Anm. 55) 451 ff. = RMD III 173; Weiß, (Anm. 85).

<sup>87</sup> Es handelt sich beim ersten Diplom am ehesten um einen Kilikier, der Empfänger des zweiten Diploms stammt aus Telmessus, im dritten Diplom war vermutlich ein Thraker genannt (siehe Anm. 85).

<sup>88</sup> Hans-Jörg Kellner, Die Möglichkeit von Rückschlüssen aus der Fundstatistik, in: Heer und Integrationspolitik, hrsg. von Werner Eck, Hartmut Wolff, (Köln 1986) 241–248, Zitat 242 f. Freilich scheinen neuere Funde diese Verteilung der Diplome etwas in Zweifel zu ziehen; siehe dazu Weiß, (Anm. 84). Doch ist dabei auch zu bedenken, daß die meisten neueren Funde ohne genauere Angaben darüber sind, von wo die Diplome wirklich herkommen.

<sup>89</sup> CIL XVI App. Nr. 12. 13 = John Rea, Two Legates and a Procurator of Syria Palaestina, in: ZPE 26 (1977) 217–222.

<sup>90</sup> Nicht berücksichtigt sind bei diesen Überlegungen die beiden römischen Kolonien in Iudaea. Denn daß im Verlauf der Jahrzehnte nach der Gründung der Kolonie zahlreiche Veteranen angesiedelt wurden oder selbst sich dort niederließen, ist sehr wahrscheinlich. Andernfalls wäre die starke lateinische Prägung nicht verständlich. Dabei hat Benjamin Isaac, Roman Colonies in Judaea: The Foundation of Aelia Capitolina, in: Talanta 12–13 (1980–81) 31–54 vermutlich das Richtige getroffen, wenn er Caesarea nicht als Veteranenkolonie ansieht (obwohl Plin., n.h. 13,69 mit *deducta* nicht so leicht beiseite geschoben werden sollte).

Auch eine Integration wichtiger Familien der Städte von Iudaea/Syria Palaestina in die führenden *ordines* des Reiches scheint, nach den bisherigen Kenntnissen der Forschung, nicht erreicht worden zu sein. Die literarischen Quellen sagen nichts über Senatoren oder prokuratorische Ritter, die aus der Provinz Iudaea/Syria Palaestina gekommen sind, und auch Inschriften haben bis vor kurzem keinen Hinweis darauf gegeben, daß einem der Provinzbewohner – unabhängig von seiner ethnischen oder religiösen Herkunft – der Aufstieg in den *ordo senatorius* oder *equester ordo* gelungen wäre. Somit gehen bisher alle modernen Beschreibungen, die sich mit der Reichsintegration auf der oberen sozio-politischen Ebene befassen, davon aus, daß Iudaea die einzige Provinz war, die aus diesem Prozeß, jedenfalls für die ersten drei Jahrhunderte, völlig ausgeschlossen blieb<sup>91</sup>. Denn selbst Ägypten stellte 212 seinen ersten Konsul<sup>92</sup>; und Ti. Iulius Alexander, ein Jude, der in Alexandria beheimatet, aus jüdischer Sicht aber ein Apostat war, hatte schon in claudischer Zeit Ämter in der ritterlichen Laufbahn erreicht<sup>93</sup>. Auch kulturell in den ersten zwei Jahrhunderten wenig entwickelte Provinzen wie beispielsweise Raetia, Germania inferior oder Britannia haben doch zumindest einige ritterlich-prokuratorische Familien hervorgebracht<sup>94</sup>. Wenn tatsächlich die Situation für Iudaea/Syria Palaestina so anders wäre, wenn von dort niemand, und zwar auch aus dem nichtjüdischen Bevölkerungsteil der Provinz, in die ritterliche (und senatorische) Führungsschicht aufgenommen worden wäre, dann müßte man noch mehr nach den Gründen für diesen umfassenden ‚Ausschluß‘ aus dem Integrationsprozeß fragen<sup>95</sup>.

Hier scheint sich mit dem Anwachsen des inschriftlichen Materials eine Wandlung abzuzeichnen. Denn in Caesarea wird zu Beginn des 3. Jahrhunderts ein Valerius Calpurnianus, von dem das ritterliche Amt eines *praefectus Mesopotamiae et Osrhoenae* angegeben wird, mit einer Statue geehrt, und zwar von der Kolonie selbst<sup>96</sup>. Der Herausgeber hatte vermutet, der Ritter sei zuvor *procurator* von Syria Palaestina gewesen; dies sollte dann auch der Anlaß für die Ehrung gewesen

Für Jerusalem kann der Charakter als Veteranenkolonie nicht geleugnet werden; siehe mit klaren Argumenten Isaac, 44–52.

<sup>91</sup> Vgl. z. B. Glen W. Bowersock, in: Epigrafia e ordine senatorio II (Rom 1982) 658, vor allem mit Bezug auf „Palaestinian Jews and non-Syrian Arabs“.

<sup>92</sup> PIR<sup>2</sup> A 161; Joyce Reynolds, in: Epigrafia e ordine senatorio II (Rom 1982) 672 ff. 680.

<sup>93</sup> PIR<sup>2</sup> J 139.

<sup>94</sup> Werner Eck, in: Epigrafia e ordine senatorio II (Rom 1982) 539–552; Anthony R. Birley, *ibid.* 531–538.

<sup>95</sup> Freilich ist bei dem bisherigen Urteil nicht beachtet worden, daß das Fehlen entsprechenden Quellenmaterials allein überhaupt noch nicht den Schluß zuläßt, das in anderen Reichsteilen bekannte Phänomen habe es in Iudaea/Syria Palaestina nicht gegeben. Vgl. dazu Werner Eck, Die Struktur der Städte in den nordwestlichen Provinzen und ihr Beitrag zur Administration des Reiches, in: Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des römischen Reiches, hrsg. von Werner Eck, Hartmut Galsterer, (Mainz 1991) 73–84 = La struttura delle città nelle province nordoccidentali e il loro contributo all'amministrazione dell'impero, in: Werner Eck, Tra epigrafia, prosopografia e archeologia (Rom 1996) 95–106.

<sup>96</sup> Clayton M. Lehmann, Epigraphica Caesariensia, in: ClPh 79 (1984) 45–52 = AE 1985, 830a = Lehmann, Holum, Nr. 11.



sein. Doch ist dies äußerst unwahrscheinlich, da sonst diese Funktion zweifellos in dem Text zur Begründung angegeben worden wäre<sup>97</sup>. Vielmehr lag der Grund für die Ehrung darin, daß Valerius Calpurnianus als Patron sich um die Stadt verdient gemacht hatte. Aber wie war es zu diesem Patronatsverhältnis gekommen, wenn der Ritter sich selbst vorher nicht in einer amtlichen Stellung in der Provinz aufgehalten hatte? Die Anlässe dafür können vielfältig sein; doch häufig gab eine Herkunft aus der Stadt selbst oder aus einer benachbarten Stadt das Motiv für die Übernahme des Patronats ab. Das könnte bei Valerius Calpurnianus der Fall gewesen sein. Verstärkt wird diese Vermutung dadurch, daß etwa zur selben Zeit auch für einen L. Valerius Valerianus, der allerdings auch Prokurator der Provinz war, in Caesarea eine Statue errichtet wurde<sup>98</sup>. Doch besonders wichtig ist, daß sich aus einer noch unpublizierten Inschrift aus der Kolonie ergibt, daß eine Generation früher als die beiden eben genannten Prokuratoren eine munizipale Familie mit dem Namen L. Valerius existierte, die zur Führungsschicht der Kolonie gehörte<sup>99</sup>. Es ist somit erlaubt, von einer möglichen Herkunft der beiden Prokuratoren aus der bisher ‚reichselitefreien‘ Provinz zu sprechen. Im übrigen wurde die Statue des Valerius Calpurnianus von einem Aurelius Theophilus errichtet, der *decurio* der Kolonie und *eques Romanus* war<sup>100</sup>; er hatte Ritterrang erreicht, verblieb aber, jedenfalls nach diesem Zeugnis, mit seiner Tätigkeit im munizipalen Rahmen. Auch sonst finden sich noch einige wenige Hinweise auf möglichen Ritterrang von Provinzbewohnern<sup>101</sup>.

Es soll aber noch auf einen sehr rätselhaften Text verwiesen werden. Er hat sich in einem der Mausoleen von Beth She‘arim gefunden und lautet nach der Lesung

<sup>97</sup> Siehe zur Argumentation Werner Eck, Zu lateinischen Inschriften aus Caesarea in Iudaea/Syria Palaestina, in: ZPE 113 (1996) 129–132.

<sup>98</sup> AE 1966, 495 = 1985, 829 = Lehmann, Holum, Nr. 5. Ein weiterer, noch unpublizierter Text weist ihn als Dedikanten aus.

<sup>99</sup> Siehe Eck, (Anm. 97) 131. Ein Valerius Valerianus *veteranus* siegelt im übrigen im Januar 150 n. Chr. in Caesarea ein Schriftstück für Veteranen der legio X Fretensis, die nach Ägypten zurückkehren wollen (oben Anm. 89). Er selbst gehört nicht zu dieser Gruppe; er dürfte sich vielleicht in Caesarea niedergelassen haben. Über den Rang dieses Siegelzeugen ist leider nichts bekannt. Vgl. allgemein auch Goodman, The Ruling Class (Anm. 79) 48–50.

<sup>100</sup> AE 1985, 830a = Eck, (Anm. 97) 130–131. Er ist derjenige, der für die Aufstellung der Ehrenstatue des Valerius Calpurnianus verantwortlich war; er selbst wird keineswegs geehrt; in diesem Sinn aber ursprünglich Clayton M. Lehmann, Epigraphica Caesariensia, in: CILPh 79 (1984) 45–52; ebenso Kenneth G. Holum, The Survival of the Bouleutic Class at Caesarea in Late Antiquity; in: Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia, hrsg. von Avner Raban, Kenneth H. Holum, (Leiden 1996) 615–627, bes. 623.

<sup>101</sup> So sind zwei *primipili* bekannt, die sich in Caesarea niedergelassen hatten und die man dem Ritterstand zurechnen könnte, was freilich von der Zeit abhängt, in die sie gehören: CIL III 14155. 13 = Lehmann, Holum, Nr. 4 sowie ein neuer, noch unpublizierter Text. Ein dritter *primipilus* vielleicht in SEG 28, 1438 (frühes 3. Jahrhundert). Ein weiterer *primipilus* ist in Gadara bezeugt, Peter W. Herz, Thomas Weber, AA (1990) 259f. (vgl. SEG 40, 1462); er gehört freilich in die traianische Zeit, als ritterlicher Rang damit noch nicht verbunden sein mußte. Zu einem weiteren Fall eines Prokurators, der aus der Provinz Iudaea stammen könnte, siehe die Überlegungen von Werner Eck, Flavius Iuncus, Bürger von Flavia Neapolis und kaiserlicher Prokurator? (in Vorbereitung).

der Herausgeber: Βεννιμίν υἱὸς Ἰουλίου ὀθονιακου υἱοῦ Μακροβίου κρατίστου<sup>102</sup>. Κράτιστος“ wird im allgemeinen als Rangprädikat für Personen verwendet, die dem Ritterstand angehörten und prokuratorische Ämter erreicht hatten, so wie im Fall des genannten Valerius Calpurnianus. Wenn κράτιστος hier diese Bedeutung hätte, wäre in einem jüdischen Kontext ein ehemaliges Mitglied der ritterlichen Prokuratorengruppe faßbar. Die Herausgeber haben offensichtlich genau dies für zutreffend erachtet; denn κράτιστος wurde mit „the most excellent“ übersetzt. Auch ὀθονιακοῦ ist durch die Kleinschreibung als Berufsbezeichnung ausgewiesen und wurde mit „dealer in textiles“ wiedergegeben. Dann müßte Macrobius, der nach dem bisherigen Verständnis des Textes allerdings nur einen einteiligen römischen Namen trägt, eine prokuratorische Tätigkeit ausgeübt haben. Doch dürfte die Inschrift vielleicht ganz anders zu verstehen sein, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn ὀθονιακός könnte auch als Name bezeugt sein, Κράτιστος ist es auf jeden Fall<sup>103</sup>. Interpretiert man den Text in dieser Richtung, dann verliert er jede Bedeutung für die hier erörterte Frage; es wäre ihm nur zu entnehmen, daß der Verstorbene Enkel eines Macrobius Cratistus gewesen wäre.

Doch genügen die anderen Zeugnisse, um zu zeigen, daß auch auf der Ebene der höheren Reichsaristokratie einzelne Bewohner der Provinz Syria Palaestina zu finden sind. Der oft angenommene Sondercharakter der Provinz verliert damit auch unter diesem Aspekt erheblich an Wahrscheinlichkeit.

#### 4. Ehrenmonumente

In den meisten Städten griechisch-römischer Prägung waren die Fora, Basiliken, Säulenhallen und Theater mit Statuen und Ehrenmonumenten für Kaiser und führende Persönlichkeiten auf der Reichs- und Lokalebene überfüllt. Dieses Phänomen schien in Iudaea/Syria Palaestina lange Zeit fast völlig zu fehlen. Doch war auch dieser Eindruck lediglich durch die fehlenden Dokumente entstanden; darauf wurde bereits hingewiesen. Vor allem Caesarea hat sehr viele solcher Texte und Monumente gebracht, Ehrungen für Statthalter, Legionslegaten, Prokuratoren, Munizipalmagistrate, einen kaiserlichen Freigelassenen und einen Philosophen<sup>104</sup>. Die für Caesarea beim augenblicklichen Kenntnisstand typische Form ist eine Säule von rund 1 1/2 m Höhe, auf der ursprünglich eine Statue gestanden hat. Auch im nicht weit entfernten Dor, das vielleicht doch zur Provinz Syria Palaestina

<sup>102</sup> Nahman Avigad, Excavations at Beth She'arim, 1955. Preliminary Report, in: IEJ 7 (1957) 75–77 = Moshe Schwabe, Baruch Lifshitz, Beth She'arim. II: The Greek Inscriptions (Jerusalem 1967) 83 Nr. 189. Andere rätselhafte Texte, die einen Anklang an römische Rangprädikate vermuten lassen, sind Nr. 179 und 200, die zusammen zu sehen sind. Außerdem sei auf die *matrona* in Nr. 137 verwiesen.

<sup>103</sup> Vgl. Pape-Benseler II 1037; 1714; A Lexicon of Greek Personal Names II, hrsg. von Peter M. Fraser, Elene Matthews, (Oxford 1994) 272.

<sup>104</sup> Siehe dazu den Analyseversuch von Clayton M. Lehmann, The Cities and the Text, in: Caesarea Maritima (Anm. 100) 381–391.

stina gehörte<sup>105</sup>, hat sich eine solche Basis gefunden, andere kennen wir aus Jerusalem und Scythopolis<sup>106</sup>. Daneben gibt es bescheidenere, weniger spezifische Formen, wiederum bisher vor allem in Caesarea. Es dürfte sich dabei um Statuen oder Büsten auf kleineren gemauerten Basen gehandelt haben<sup>107</sup>. Ferner finden sich ehrende Texte auf Architekturelementen, so daß zu vermuten ist, die Statuen der Geehrten seien im Kontext einer baulichen Anlage geehrt worden<sup>108</sup>. Worauf die beiden *tituli honorarii* aus Scythopolis für Frau und Tochter des Tineius Rufus geschrieben sind und mit welchem Typus von Ehrung sie verbunden waren, ist noch nicht bekannt (vgl. Anm. 33). Doch die monumentalste Form der Ehrung, die in der Kaiserzeit vergeben werden konnte, der Ehrenbogen, auf dem die Statue des Geehrten der Mit- und Nachwelt gezeigt wurde<sup>109</sup>, ist bisher in der Provinzhauptstadt nicht bekannt<sup>110</sup>. Doch für zwei andere Orte lassen sich Ehrenbögen für Kaiser nachweisen, nicht archäologisch, wohl aber epigraphisch: einmal in Jerusalem und einmal bei Tel Schalem, 12 km südlich von Scythopolis.

Bei Grabungen an der südlichen Tempelmauer in Jerusalem hat man vor dem Jahr 1969 eine Platte gefunden, die ursprünglich zu einer größeren Inschrift gehört hatte. Avi-Yonah, der das Fragment publizierte, ergänzte den Text tendenziell richtig auf Septimius Severus und seine Familie<sup>111</sup>, doch in welchen funktio-

<sup>105</sup> Siehe die Diskussion um die Ehrung des Statthalters M. Paccius Silvanus Q. Corelius Gallus Gargilius Antiquus bei *Dov Gera, Hannah M. Cotton*, A Dedication from Dor to a Governor of Syria, in: IEJ 41 (1991) 258–266 (= AE 1991, 1576); *Edward Dąbrowa*, M. Paccius Silvanus Quintus Corelius Gallus Gargilius Antiquus et son cursus honorum, in: Nunc de Suebis dicendum est. Studia archaeologica historica Georgii Kolendo ab amici(s) et discipuli(s) dicata (Warschau 1995) 99–101.

<sup>106</sup> CIL III 6641 = 12080a (Jerusalem); CIL III 13597 (Jerusalem) wird von *Dąbrowa* (Anm. 28) 45 ebenfalls als Ehrung für den Legionslegaten Iunius Maximus interpretiert. Doch handelt es sich bei dem Fragment nicht um eine Ehrung, sondern um den Rest eines Meilensteins, auf dem der Legionslegat Iunius Maximus nicht erwähnt war. SEG 20, 455 = AE 1964, 198 (Scythopolis).

<sup>107</sup> Darauf deuten die nicht sehr großen Dimensionen von Marmorplatten hin, auf denen die Inschriften stehen und die die Verkleidung von gemauerten Basen gebildet haben dürften; siehe z.B. *Lehmann, Holum*, Nr. 30. 32. 34. 36 = *Werner Eck*, in: ZPE 113 (1996) 132–135.

<sup>108</sup> Siehe ein Beispiel bei *Lehmann, Holum*, Nr. 33.

<sup>109</sup> Zu den Bögen als Ehrenmonumenten vgl. allgemein *Heinz Kähler*, RE VII A 373–493. Nach ihm wären in Jerusalem zwei Ehrenbögen nachweisbar, doch sind die wenigen Überreste vieldeutig interpretierbar; zudem ist die Datierung mehr als unsicher. Vgl. auch *Kuhn*, (Anm. 22) 151. Zuletzt zu den Ehrenbögen generell *Fred S. Kleiner*, The Study of Roman triumphal and honorary arches 50 years after Kähler, in: JRA 2 (1989) 195–206.

<sup>110</sup> Vgl. *Kuhn*, (Anm. 22) 213, Anm. 300. Das Inschriftenfragment, das *F. M. Abel, A. Barrois*, Fragments de Césarée la métropole, in: RB 40 (1931) 294–295 (= *Lehmann, Holum*, Nr. 61) publizierten, gehört offensichtlich zu einem Stadttor, nicht zu einem Triumph- oder Ehrenbogen.

<sup>111</sup> *Michael Avi-Yonah*, A Fragment of a Latin Inscription from the Excavations in the Old City of Jerusalem, in: Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies, Vol. 9, W.F. Albright Volume (Jerusalem 1969) 175–176 (in Hebräisch), Englische Zusammenfassung 139, mit Tafel 47, Abb. 6; *ders.*, The Latin Inscription from the Excavations in Jerusalem, in: The Excavations in the Old City of Jerusalem. Preliminary Report of the First Season, 1968, hrsg. von: *Benjamin Mazar* (Jerusalem 1969) 22 ff.; siehe auch AE 1984, 914.

nen Zusammenhang es gehörte, konnte er nicht klären. Dies aber ist durchaus möglich. Eine Rekonstruktion zeigt, daß es sich ursprünglich um einen epigraphischen Text von etwa einem m Höhe und mindestens sechs m Breite handelte. Septimius Severus ist mit seiner gesamten Familie, vielleicht einschließlich Fulvia Plautillas, der Frau Caracallas, genannt; errichtet wurde das Monument von der *colonia Aelia Capitolina*, die Dedikation nahm der damalige Statthalter der Provinz vor, dessen Name freilich nicht erhalten geblieben ist. Eine Inschrift dieser Breite, auf der die kaiserliche Familie im Dativ genannt wurde, kann nur zu einem einzigen Monumenttyp gehören, nämlich zu einem *arcus*<sup>112</sup>. Auf diesem *arcus* standen die Statuen der Geehrten, mit aller Wahrscheinlichkeit in Bronze gegossen. Möglicherweise wurde der Bogen von der Stadt aus Anlaß des Besuches des Septimius Severus in Syria Palaestina errichtet, um die Verbindung zum kaiserlichen Haus und ihre Loyalität zu bekunden. Damit wurde aber gleichzeitig auch ein städtebaulicher Orientierungspunkt geschaffen, der das Stadtbild geprägt hat. Vielleicht gelingt es zukünftigen Ausgrabungen, diesen städtebaulichen Bezugspunkt in Jerusalem zu lokalisieren<sup>113</sup>.

Der andere Bogen gehört wahrscheinlich überhaupt nicht in einen städtischen Kontext; doch muß das noch näher untersucht werden. Gideon Foerster hat 12 km südlich von Beth She 'an (Scythopolis), dort wo er auch eine Bronzestatue Hadrians entdeckt hatte<sup>114</sup>, Fragmente einer monumentalen Inschrift gefunden, die er zusammen mit mir publizieren wird. Der Text ist in lateinischer Sprache abgefaßt und nennt Hadrian im Dativ, stellt also eindeutig eine Ehrung für den Kaiser dar. Die Buchstaben sind außergewöhnlich groß: In der ersten Zeile haben sie eine Höhe von 41 cm, in der zweiten von 23,5 und in der dritten von 18,3. Selbst für die monumentalen Bauten in der Stadt Rom finden sich kaum Inschriften mit solch großen, eindrucksvollen Buchstaben. Auf dem Mars-Ulitor-Tempel erreichen die Buchstaben der Architravinschrift 23 cm<sup>115</sup>, auf dem Titusbogen 35 bis 43 cm<sup>116</sup>, auf dem Bogen des Septimius Severus ca. 30 cm. Nur auf dem Architrav des Castor- und Polluxtempels sowie auf der Stiftungsinschrift des Pantheon, wie sie unter Hadrian gestaltet wurde, finden sich gewaltigere Buchstaben, nämlich 53 bzw. 60–70 cm<sup>117</sup>. Auf dem Bogen, der zu Ehren Traians die Brücke von Alcántara in Spanien überspannt, sind die Buchstaben der ersten Zeile 30 cm hoch<sup>118</sup>.

<sup>112</sup> Siehe dazu *Hannah M. Cotton, Werner Eck*, Ein Ehrenbogen für Septimius Severus und seine Familie in Jerusalem, in: *Donum Amicitiae. Studies in Ancient History* (Electrum 1), hrsg. von *Edward Dąbrowa* (Krakau 1997) 11–20.

<sup>113</sup> Zu einem dreibogigen Ehrentor für Hadrian siehe *Kuhnert*, (Anm. 22) 219–220; Pfeilerfundamente für ein Straßentor am Eingang des Forums von Jerusalem (*Kuhnert*, 219) können nicht datiert werden.

<sup>114</sup> *Gideon Foerster*, A Cuirassed Bronze Statue of Hadrian, in: *Atiquot* 17 (1985) 139–160, bes. 140 mit Hinweis auf die Fragmente der Inschrift.

<sup>115</sup> Die Maße nach den Angaben von *Géza Alföldy*, CIL VI 40311; 945 cf. p. 4309.

<sup>116</sup> *Michael Pfanner*, Der Titusbogen (Mainz 1983) 15.

<sup>117</sup> CIL VI 1033 cf. p. 4318; 40339; 896 cf. p. 4303.

<sup>118</sup> CIL II 759; die Angaben zur Buchstabenhöhe verdanke ich Armin Stýlow.

Bei einer Rekonstruktion dieser Inschrift für Hadrian südlich von Scythopolis ergibt sich wohl eine Breite von nicht weniger als 9, eher sogar rund 11 m, was mehr ist als die Breite der Inschrift auf dem Konstantinsbogen in Rom. All dies macht es, obwohl lediglich ein Teil der Inschrift, nichts vom Monument selbst erhalten ist, sehr klar, daß für Hadrian ein gewaltiger Bogen errichtet wurde, 12 km von Scythopolis entfernt, über einer Straße im südlichen Galilaea, außerhalb auch jeder städtischen Siedlung. Der Teil der Inschrift, in dem der Auftraggeber genannt war, ist verloren; doch macht es die Verwendung der lateinischen Sprache ganz eindeutig, daß der Auftraggeber im römischen Bereich zu suchen ist. Dann kann es sich aber eigentlich nur um eine römische Truppe unter dem Kommando des Statthalters handeln oder aber um Senat und Volk von Rom (= *SPQR*); diese Lösung ist die wahrscheinlichste. Warum aber, so muß man dann fragen, haben eine römische Truppe oder eher Senat und Volk von Rom nahe dem Jordantal, zudem außerhalb jeder Siedlung, einen solchen Arcus errichtet? Der endgültigen Publikation soll hier nicht zu weit vorgegriffen werden; aber da im inschriftlichen Text tatsächlich *imp. II* in der Titulatur Hadrians ergänzt werden muß<sup>119</sup>, ist der Bogen nach dem Ende des Bar Kochba-Aufstandes erbaut worden. Dann ist die Schlußfolgerung nicht zu umgehen, daß dies gerade wegen des siegreichen Endes geschehen ist. Denn weshalb sonst sollte damals eine römische Autorität in Iudaea einen Ehren-, einen Triumphbogen errichten, wenn nicht aus dem Grund, weil dieser mörderische Kleinkrieg nach vier Jahren endlich sein Ende gefunden hatte?

Warum aber wurde der Bogen im südlichsten Galilaea erbaut? Dieses Gebiet soll ja von dem Aufstand kaum erfaßt worden sein. Setzt man aber ein so gewaltiges Siegesmonument irgendwohin mitten in die Landschaft? Das ist mehr als unwahrscheinlich. Als der Senat im Jahr 19 n. Chr. für Germanicus zwei Ehrenbögen auch in den Provinzen beschloß, wählte er sehr gezielt bedeutungsschwere Orte, nämlich das Rheinufer, also gegenüber dem Land, in dem Germanicus gekämpft hatte, und den Mons Amanus in Syrien als repräsentativen Ausgangspunkt für die Neuordnung des Ostens<sup>120</sup>. Für Claudius beschloß der Senat nach dem Sieg über Britannien im Jahr 43, einen Bogen in Gesoriacum, von wo aus Claudius auf die Insel übergesetzt war, zu errichten<sup>121</sup>. Was aber könnte die Gegend südlich von Scythopolis für Hadrian und Rom bedeuten, zumal nach dem Ende des Bar Kochba-Aufstandes und an einem topographisch nicht sehr hervorgehobenen Ort? Man sollte nicht ausschließen, daß diese Inschrift und der Bogen an einem

<sup>119</sup> Zum Datum der zweiten Imperatorenakklamation siehe außer *Peter Schäfer*, *Der Bar Kochba-Aufstand* (Tübingen 1981) 14–15, der eindeutig vom Jahr 135 ausgeht, in Kürze die Publikation der Inschrift durch *Werner Eck* und *Gideon Foerster*; ein sicherer Beleg für *imp. II* noch im Jahr 135 ist nicht vorhanden.

<sup>120</sup> Siehe frag. a. Z. 22 ff. der *tabula Siarensis*, AE 1984, 508 = *Roman Statutes*, hrsg. von *Michael Crawford* (London 1996) I 515. Zu dem Bogen bei Mainz vgl. z. B. *Hans G. Frenz*, *The honorary arch at Mainz-Kastel*, in: *AJA* 2 (1989) 120–125.

<sup>121</sup> *Cassius Dio*, 60,22,1.

Ort errichtet wurden, wo ein entscheidendes Ereignis dieses Aufstandes siegreich für die Römer endete<sup>122</sup>.

Die Geschichte einer Provinz läßt sich auf der Basis inschriftlichen Materials allein nicht schreiben. Wesentliche Aspekte einer Provinzgeschichte aber, so wie sie im Vorhergehenden e.g. kurz berührt wurden, sind fast nur mit Hilfe epigraphischer (oder, falls vorhanden, auch papyrologischer) Dokumente zu erfassen, weil literarische und historiographische Quellen darauf kaum je eingehen, selbst wenn sie in größerem Umfang zur Verfügung stehen. Das gilt auch für Iudaea/Syria Palaestina, für das die literarische Überlieferung besser ist als für jede andere Provinz des Imperium Romanum. Die meisten der hier behandelten Fragen sind auch für die literarische Tradition über Iudaea/Syria Palaestina uninteressant, nicht anders als in den meisten Teilen des Reiches. Um die epigraphischen Quellen für das jüdische Land und seine Geschichte in römischer Zeit wirklich unter allen Aspekten nutzen zu können, bedarf es freilich noch einer wichtigen Voraussetzung: der umfassenden Sammlung aller Inschriften in lateinischer, griechischer, hebräischer, aramäischer und nabatäischer Sprache. Nur zusammen sind sie Ausdruck der einen provinziellen Kultur. Die Erarbeitung eines solchen Corpus sollte eine vorrangige Aufgabe der nächsten Jahre sein<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Das muß selbstverständlich nicht heißen, daß etwa ganz Galilaea in den Aufstand einbezogen war; es kann auch nur ein Teil des Landes sich Bar Kochba angeschlossen haben und möglicherweise nur für eine kurze Zeit. Ebenso ist aber denkbar, daß lediglich eine wichtige Entscheidung gegen die Truppen Bar Kochbas hier stattgefunden hat oder daß die römische Armee sich hier versammelt hat.

<sup>123</sup> Dazu bedarf es der Zusammenarbeit verschiedener Disziplinen innerhalb der Epigraphik, so wie es bisher kaum üblich war.



# Verzeichnis der zitierten Zeitschriften, Handbücher, Sammelbände und Quellenwerke

Erstellt von Markus Greif

AA	Archäologischer Anzeiger
AE	Année épigraphique
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AJA	American Journal of Archaeology
AncB	Anchor Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BA	Biblical Archaeology
BAR Int. Ser.	British Archaeological Reports, International Series
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BEAT	Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums
BFCTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BJS	Brown Judaic Studies
BTAVO	Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients
CAH	Cambridge Ancient History
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
CD	Cairo Document
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
ClPh	Classical Philology
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
CSCT	Columbia Studies in the Classical Tradition
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
EI	Eretz-Israel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GLAJJ	Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I-III
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
I.Eph.	Inschriften von Ephesos I-VII 2
IEJ	Israel Exploration Journal



IGR	Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae
IPS	Institutiones philosophicae scholasticae
JbBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JBL	Journal of Biblical Literature
JH	Jewish History
JJLG	Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRA supp.	Journal of Roman Archaeology Supplement
JRS	Journal of Roman Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOT supp.	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement
JSP	Journal for the Study of the Pseudepigrapha
JSQ	Jewish Studies Quarterly
JSS	Journal of Semitic Studies
JudChr	Judaica et Christiana
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LBIYB	Leo Baeck Institute Year Book
LCL	Loeb Classical Library
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums
MMT	Miqṣat Ma'ase ha-Torah
NEAEHL	The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land
NGWG	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
NTS	New Testament Studies
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
PG	Patrologia Graeca
PIR	Prosopographia Imperii Romani
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
QH	Hodayot (Thanksgiving Hymns)
QM	The War of the Sons of Light against the Sons of Darkness
QpHab	Commentary (pesher) of Habbakuk
QpNah	Commentary (pesher) on Nahum
QS	Serekh ha-Yahad (Community of the Rule)
QTS	The Temple Scroll
RB	Revue Biblique
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REJ	Revue des études juives

RevQ	Revue de Qumran
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RhM	Rheinisches Museum
RHR	Revue de l'histoire des religions
RMD	Roman Military Diplomas I-III
RSV	Revised Standard Version
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SB	Studia Byzantina
SBL	Society of Biblical Literature
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SJ	Studia Judaica
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SPB	Studia Patristica et Byzantina
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TAM	Tituli Asiae Minoris
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
VT supp.	Vetus Testamentum, Supplement
WbzNT	Wörterbuch zum Neuen Testament
WdF	Wege der Forschung
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche



# Personen und Ortsregister

Bearbeitet von Markus Greif und Nili Oppenheimer

- Abel, F.-M. 184  
Abraham 46, 121, 124, 128, 131  
Abtaljon s. Awtaljon  
Abu al-Fath 47  
Adam 24  
Adams, H. 152  
Ägypten 17, 24, 37, 76, 79, 81, 102, 256  
Aelia Capitolina 49, 54, 113, 119, 261 (s.a. Jerusalem)  
Äsop 140  
Africa (röm. Prov.) 183  
Agrippa I. 55, 66, 68, 72, 117, 245  
Agrippa II. 64, 66, 72, 96, 110 ff., 153 f., 159  
Agrippina d.J. 253  
R. Akiba s. Aqiba  
Akme 155  
Albeck, Ch. 147, 207  
Alcântara 261  
Alexander d. Gr. 42, 44  
Alexander Jannais 151  
Alexander, Ph. 6  
Alexandra Salome 88, 151, 153  
Alexandria 9–28, 38 f., 61, 257  
Alfasi, R. Isaak 140  
Alkimos 36, 61  
Alon, G. 78, 107, 165–180  
Amanus, Gebirge 262  
M. Ambibulus 66  
Annas s. Hannas  
Annius Rufus 66  
Andromeda 153  
Antonia, Festung 53 ff., 72  
Antigonos v. Socho 195, 200  
Antiochia am Orontes 38  
Antiochia in Pisidien 154  
Antiochos IV. Epiphanes 29, 37 ff., 58, 124, 126, 129 f.  
Antoninus Pius 119  
Marcus Antonius 153, 253  
M. Antonius Pallas 246  
Aphek (Golan; Hebron) 255  
Aphrodite 153  
Applebaum, S. 105  
R. Aqiba 99, 121, 124, 179  
Arabia 104, 106, 111, 113 f., 222, 224, 277 ff., 247  
Arbela (Chronik) 175  
Archelaos 64, 66, 112  
Archer, L. 7  
Aristoboulias 233  
Aristobulos 16, 18  
Aristobulos II. 36  
Aristoteles 18  
Artapanos 24  
Artemis 153  
Ascalon s. Aschqelon  
Aseneth 153  
Aschqelon 37  
‘Askarot 47  
Askelon s. Aschqelon  
Asklepios 54, 56 f.  
Astarte 153  
Ps. Athanasius 53  
Athen 123  
Athene 153  
Athribis 154  
Atticus s. Ti. Claudius Atticus Herodes  
Attridge, H. 31  
Auerbach, Z. B. 140  
Augustus 67  
Avdat s. Oboda  
Avermarie, F. 193  
Avi-Yonah, M. 78 f., 99, 184, 260  
Awtaljon 145  
Babatha 105 f., 113 f., 158, 222, 224, 228, 231, 235, 249  
Babylonien 136, 145  
Bacher, W. 79  
Baer, I. F. 172  
Balaṭa, Tel 44 f.  
Bar-Kokhba 49, 97, 99, 101, 103 f., 119–132, 146, 165 ff., 170, 175 ff., 184, 222, 225, 227, 232, 256, 262

- Barnabasbrief 175  
 Baron, S. W. 78  
 Barzilai, I. 139  
 Batharda 233  
 Baumgarten, J. M. 210, 214  
 Baur, F. C. 41  
 Beianos (V.d. Miriam) 228  
 Beithar 226  
 Belkin, S. 207  
 Benoit, J. 224  
 Ben Sira 16, 30, 207  
 Berenike 110, 153 f., 159  
 Bergmeier, R. 199  
 Berlin 20, 143  
 Bernays, I. 19 ff.  
 Bernays, J. 23 ff.  
 Beror Chajil 171  
 Bet 'Eshdatajin 53  
 Bet Govrin 230  
 Bet Hesda (Beth Häsdâ) 55  
 Bet Horon 191  
 Bet Shean 167, 244, 260, 262  
 Bet She'arim 258  
 Bethbassi 233  
 Bethesda 51 ff.  
 Bethsaida (Bethzatha) 52  
 Bickerman, E. 61, 80  
 Billerbeck, P. 194  
 Black, M. 3-8  
 Blau, L. 142  
 Bne Bethyra 169  
 Boethos 64, 90  
 Bordeaux, Pilger v. 45, 47, -53, 56  
 Bousset, W. 77  
 Breslau 22 f.  
 Britannia 257  
 Brooten, B. 150, 160  
 Büchler, A. 78  
 Burkill, A. 3  
 Bulgarien 256  
 Bultmann, R. 41  
  
 Caesarea 37., 66, 102, 113, 167, 239 ff.,  
 251 ff., 258 ff.  
 Caparcotna 241  
 Caracalla 261  
 Cassius Dio 101, 175  
 Catullus s. L. Valerius Catullus Messalinus  
 Celsus 122 f., 126  
 Cestius Gallus 191  
 Chajes, Z. H. 139  
 Christus s. Jesus  
 Claudius 66, 246, 253, 262  
  
 Ti. Claudius Atticus Herodes 248  
 Cockle, W. E. H. 104  
 Cohen, S. J. D. 40, 91, 115 ff., 127  
 Cohn, L. 25  
 Coponius 66  
 Cotton, H. M. 104, 114  
 Cumont, F. 76, 79  
 Cybele 153  
 Cyrene s. Kyrene  
 Cyrill v. Jerusalem 53, 56  
  
 el-Daliyeh, Wadi 210, 218  
 Damascius 46  
 Damaskus 154  
 David 59  
 David, Naḥal 222 ff.  
 Debora (v. Antiochia Pisidiae) 154  
 Derenbourg, J. 107 f.  
 Dessau, H. 75  
 Deutschland 9, 11, 13, 19, 26, 193  
 Dienstfertig, M. 25  
 Diokletian 243  
 Diospolis s. Lydda  
 Dodds, E.R. 76  
 Donner, H. 49  
 Dor 259  
 Dositheos s. Dosis  
 Dover, K. J. 123  
 Droysen, J. G. 10  
 Dubnow, S. 147, 165, 173  
 Duprez, A. 54  
 Dosis 47, 50  
  
 Ebal 45 f.  
 Edinburgh 2 f.  
 Efron, J. 93, 147  
 Ein Gedi 227 ff, 232 f.  
 Eisenmenger, J.A. 134  
 Ekron s. Eqron  
 Elasar s. Eleazar  
 Elbogen, I. 144  
 R. Eleazar b. Arach 169 f.  
 R. Eleazar b. Azariah 94, 170  
 Eleazar (S.d. Hannas) 67  
 R. Eleazar ha-Moda'ai 130 f.  
 R. Eleazar b. R. Zadoq 95  
 Elephantine 154  
 Eleutheropolis s. Bet Govrin  
 Emmaus 177, 191, 230  
 Ephesus 237  
 Epiphanius 175  
 Epstein, A. 144  
 Eqron 191

- Erlangen 193  
 Esra 195  
 Esther (Zusätze zu) 152  
 Esther (Galatien) 154  
 Euphrat 145, 233  
 Eupolemos 24  
 Europa 20, 77, 206  
 Euseb 45, 49, 53, 56, 230  
 Ezechiel 194  
  
 Felix (B.d. Antonius Pallas) 37, 66, 68, 246  
 Finkelstein, L. 78  
 Fischel, H. 106  
 Flavia Neapolis s. Sichem  
 M. Fl(avius) Agrippa 254  
 T. Flavius Callistus 252  
 Foerster, G. 261  
 Francis, Ch. 2  
 Frankel, Z. 14–28, 140, 148, 206  
 Frankfurt 16, 25  
 Freudenthal, J. 23 f.  
 Freudenthal, M. 25  
 Frey, J.-B. 79  
 Friedländer, M. 26  
 Fürst, J. 24 f.  
 Fuks, A. 79  
 Fulvia Plautilla 261  
  
 Gafni, I. 33 f.  
 Gaius Caesar 37  
 Galatien 154  
 Galiläa 6, 42, 44 ff., 47, 51, 57, 60, 71, 88,  
 113, 156, 160, 229, 262  
 Galizien 142  
 Gallien 181  
 Galoda 233  
 R. Gamaliel d. Ä. 89  
 R. Gamaliel II. 94 ff., 107–112, 116, 118,  
 168–171, 174  
 Garizim s. Gerizim  
 Gazara s. Gezer  
 Geiger, A. 13, 18, 27, 136 f., 143, 205, 207 f.,  
 216  
 Genezareth, See 47  
 Gerasa 187  
 Gerizim 44–50, 186  
 Germania inferior 257  
 Germanicus 262  
 Gesoriacum 262  
 Getzow, N. Z. 141  
 Gezer 191  
 Giessen 1  
 Ginzberg, L. 208, 210 f.  
  
 Gittha 50  
 Goldin, J. 147  
 Goliathfamiliengrab 252  
 Goodblatt, D. 87 f., 93, 95 ff.  
 Goodenough, E. R. 79, 160  
 Goodman, M. 6 ff, 93, 105 f., 113 f.  
 Grabbe, L. 103  
 Graetz, H. 14–28, 77 f., 143, 152, 165, 173  
 Grant, F. C. 78  
 Griechenland 155, 183  
 Grimm, C. L. W. 32  
  
 Hadrian 42, 54, 119, 131, 184, 227, 247 ff.,  
 261 ff.  
 Rav Hai Gaon 140  
 Haifa 246  
 Halevi, E. E. 106  
 Halevy, I. (Rabinowitz) 144–147  
 Hamburg 144  
 Hannas I. 63–73  
 Hannas II. 64 f., 69  
 Hardof, Nahal 222 ff.  
 Hardona 233  
 Harnack, A. v. 194  
 Hayward, R. 6  
 Hebron 233  
 Hegel, G. W. 10, 12 f., 17, 21  
 Hegesippus 248  
 Helena (Adiabene) 154  
 Hengel, M. 30, 198  
 Hera 153  
 Herder, J. G. 43  
 C. Herennius Capito 245  
 Herford, R. T. 77  
 Herodes 38, 47, 55 ff., 66, 88, 117, 126, 153,  
 185, 225, 251  
 Herodes Atticus 248  
 Herodes v. Chalkis 66, 68, 72, 154  
 Hever, Nahal 101, 103, 106 f., 158, 222 ff.  
 Herodion 233  
 Hierapolis 42  
 Hieronymus 44., 53, 56  
 Hillel 141, 145  
 Hirsch, E. 41, 95  
 Hirsch, S. R. 143  
 Hirschfeld, Y. 189  
 Hoffmann, D. Z. 143  
 Holtzmann, O. 77  
 Holum, K. 239, 251 f.  
 Homburg 144  
 Horaz 154  
 Horovitz, J. 25  
 Hygicia 54

- Iamnia s. Jawneh  
 R. Ilai 176  
 Ilan, T. 162  
 Ionien 38  
 Isaac, B. 113, 174, 178  
 Isis 79, 153  
 Italien 255  
 Iudaea s. Judäa  
 Iulia Grata 252  
 Ti. Iulius Alexander 246, 257  
 Ti. Iulius Mellon 252  
  
 Jabne s. Jawneh  
 Jacobs, M. 96 f.  
 Jacobson, I. 19  
 Jakobus 65 f., 68  
 Jakobsbrunnen 45  
 Jamnia s. Jawneh  
 Jason 36  
 Jason v. Kyrene 39  
 Jawneh 86, 91–95, 167–171, 245, 252  
 Jehuda (Geogr.) 113  
 Jehuda Wüste 103, 106, 158, 182, 184 f.,  
 188, 210, 217, 221–236 (s.a. Qumran)  
 R. Jehuda b. Bava 178 f.  
 R. Jehuda b. Chananja 177  
 Jehuda S.d. Eleazar Khthousion 231  
 R. Jehuda bar Ilai 120 ff.  
 R. Jehuda ha-Nasi 96 f., 166, 171, 175  
 Jellinek, A. 26  
 Jeremias, J. 2, 55, 68, 77 f.  
 Jericho 224, 228, 252 f.  
 Jerusalem 12, 29, 37 f., 44 ff., 47 ff, 51, 54,  
 58, 62, 86, 88, 92, 97, 107, 113, 115, 119,  
 124 f., 154, 165 ff, 170, 203, 212, 225 f, 233,  
 248, 255, 260 f. (s.a. Aelia Capitolina)  
 Jesus 18, 42, 48–50, 56, 58–60, 63, 194  
 R. Jishmael b. Jose 48  
 Jishmael S.d. Phiabi 67  
 Joazar (S.d. Boethos) 64 f.  
 R. Jochanan b. Zakkai 89, 95 f., 107, 155,  
 167–173, 177  
 Joel, M. 23  
 Johanna (T.d. Johannes, S.d. Theophilos) 65  
 Johannes (Evang.) 41–73  
 Johannes Hyrkan I. 37 f., 45, 60  
 Johannes Hyrkan II. 36  
 Johannes d. Täufer 60  
 Jonathan (S.d. Hannas I.) 65, 68  
 Jonathan (d. Makkabäer) 61, 191  
 Jones, A. H. M. 79  
 Joppa 191, 254  
 Jordantal 47  
  
 Joseph (Schwiegersohn d. Hannas) 69  
 Josephus Flavius 29–40, 53 f., 58 f., 64 f.,  
 87 ff., 92, 101, 108 ff., 114, 116 f., 126, 144,  
 147, 167, 174, 185, 196, 199 ff., 206, 229 f,  
 254  
 Jossa, G. 33  
 R. Josse b. Chanina 176  
 Jost, I. M. 11 ff., 22, 27, 136  
 Juda (Geogr.) s. Jehuda (Geogr.)  
 Juda(h) s. Jehuda  
 Judäa 37, 40, 44, 50, 64, 101–118, 166, 166,  
 176, 181, 183, 225, 227 f., 230, 232 f., 237  
 (s.a. Syria-Palästina)  
 Judäische Wüste s. Jehuda Wüste  
 Judas (Agoranomos) 254  
 Judas Galiläus 65  
 Judas Makkabäus 58, 61  
 Judith (Buch) 152 f.  
 Jupiter Serapis 54  
 Juster, J. 80 f., 107 f.  
 Justin 50  
 Justus v. Tiberias 30  
 Juvenal 127, 154  
  
 Kaiaphas (Joseph) 63–73  
 Kalbos S.d. Eutroplos 226  
 Kamith 68  
 Kana 57  
 Kant, I. 10  
 Kaphar Barucha 233  
 Kasher, A. 79  
 Katz, J. 212  
 Kesalon 233  
 Kidrontal 59  
 Kiepert, H. 190  
 Klausner, J. 78  
 Klebs, E. 75  
 Kleinasien 42  
 Kleopatra 153, 253  
 Koffmahn, E. 106  
 Korazin 167  
 Korinth 130  
 Krauss, S. 77, 160  
 Krochmal, A. 137  
 Krochmal, N. 137 f.  
 Küchler, M. 55  
 Kurnuv s. Mampsis  
 Kyrene 102  
  
 Lehmann, C. 239, 252  
 Leipzig 20  
 Leon, H. J. 79  
 Leontopolis 61

- Lessing, G. E. 9, 26  
 Levine, L. 109  
 Levi, G. 166  
 Lévi, I. 116, 144  
 Licht, J. 211  
 Lieberman, S. 142, 210  
 Lifshitz, B. 224  
 Litauen 144  
 Livia 155  
 Lukas (Evang.) 32, 42 f., 49, 63, 65  
 Lusius Quietus 175, 193, 196, 247  
 Luther, M. 225  
 Lybia 40  
 Lydda (Diospolis) 230  
 Lysimachos 36  
  
 Mabartha 45  
 Madaba 45  
 Macrobius Cratistus 259  
 Maḥoza (Maḥoz 'Aglatain) 113 f., 224, 227 ff., 232 f.  
 Mampsis 186  
 Mandelbaum-Tor 211  
 Mannheimer, I. N. 20  
 Marcus, R. 35  
 Mardif, Wadi s. Hardof, Haḥal  
 Mariamne 153  
 Marinus 46  
 Marisa 186  
 Markus (Evang.) 63, 69 ff., 88  
 Masada 35, 39 f., 101, 185, 224 f., 232  
 Martial 123, 127 f.  
 Marx, A. 144  
 Mason, S. 88, 109  
 Matthäus 63, 69 f., 88  
 Matthias S.d. Hannas 68  
 Mazra'a 233  
 R. Meir 178  
 Melamed, E. Z. 172  
 Mendelssohn, M. 12 f., 19, 24  
 Menelaos, 34, 36 f., 124  
 Menophilus 127 f.  
 Mesopotamien 102, 218, 233 f., 257  
 Mibtachja (Elephantine) 154  
 Milik, J. T. 105, 210  
 Millar, F. 4-8, 104, 166  
 Misenum 256  
 Mishmar, Naḥal 222 f.  
 Momigliano, A. 80  
 Mommsen, Th. 75, 174  
 Morris, J. 6  
 Moses 50, 197  
 T. Mucius Clemens 246  
  
 Murabba'at, Wadi 101, 103, 106 f., 210, 212, 221, 227  
  
 Nathan Isch Romi 139  
 Neander, A., 10  
 Neapolis s. Sichem  
 Negev 186 ff., 233  
 Nero 37 f.  
 Nerva 248  
 Neusner, J. 87, 91, 98, 106, 109, 147, 213 f.  
 Newcastle 3  
 Nicäa 49  
 Nicanor 38  
 Nicopolis s. Emmaus  
 Nikarchos 231  
 Nikolaus v. Damaskus 36, 38  
 Nock, A. D.  
 Noria 153  
 Novogradok 141  
 Nuzi 211  
  
 Oboda 186  
 Onias III. 38  
 Onias IV. 61  
 Onkelos (Targum) 15 f.  
 Osrhoenae 257  
 Oxford 3  
  
 Palästina 6, 12 ff., 17, 23-27, 29-35, 42, 51, 58, 72, 79, 81, 90, 94, 96, 102, 108 ff., 119 f., 133-148, 151, 165, 184, 186, 189, 212, 223 (s.a. Judäa; Syria-Palästina)  
 Papias 42  
 Paris 80  
 Paulus 34, 42, 130  
 Pelli, M. 134  
 Peraia 229  
 Petra 113  
 Petrus 49, 70  
 Pflaum, H.-G. 250  
 Phiabi 67  
 Philippus 49  
 Philo v. Alexandria 7, 10-28, 37, 42, 67, 114, 129, 131, 196, 200, 206 f.  
 Philippson, L. 22  
 Philippus (Marcius) 66  
 Philothesa 154  
 Phönizien 113, 186  
 Phokaia 156  
 Phrygien 42  
 Pirkoi b. Baboi 135  
 Platon 18  
 Plinius d. Ä. 82, 227 ff.



- Polen 13  
 Pompeius 36, 45 f.  
 Pontius Pilatus 50, 54, 63, 67, 69 f.  
 Pressburg 144  
 Ptolemaios IV. Philopator 37 f.  
 Ptolemaios Dorymenes 37  
 M. Pulfennius 245
- Quietus s. Lusius Quietus  
 Qumran 6, 31, 53, 115, 209 f. (s.a. Jehuda  
 Wüste, Totes Meer)
- Rabello, A. M. 120, 130 f.  
 Rabin, Ch. 210 f.  
 Raetien 257  
 Rajak, T. 6, 36  
 Ramban (R. Moshe b. Nachman) 140  
 Rapoport, S. Y. 139 f., 144, 147  
 Rav 139, 179  
 Rendtorff, R. 193  
 Resch Laqisch s. R. Schimeon b. Laqisch  
 Rippner, B. 23  
 Ritter, B. 23, 207  
 Robert, L. 187  
 Rockefeller Museum 212  
 Roma 153  
 Rom 77, 79, 110, 122, 184  
 Rostovtzeff, M. 76  
 Rowley, H. H. 3  
 Rufina (Smyrna) 154  
 Rumänien 80
- Sachs, M. 24  
 Safrai, S. 107, 160, 168  
 Salome Alexandra s. Alexandra Salome  
 Salome Komäise (T.d. Levi) 224  
 Salomon (Weisheiten) 16  
 Samaria 47, 49  
 Samarien 44 ff., 113, 229, 233  
 Sanders, E. P. 93, 194  
 Serapis 54  
 Satanow, I. 134  
 Schäfer, P. 106  
 Schaftor (-markt, -teich) in Jerusalem 52  
 Schalem, Tel 260  
 Schalom (M.d. Salome Komäise) 231  
 Schechter, S. 207 f., 210 f.  
 Schefaram 178 f.  
 Schemajah 145  
 Rav Scherira Gaon 139  
 R. Schimeon b. Azzai 94  
 R. Schimeon b. Gamaliel 35, 89, 128, 170,  
 178
- Schimeon der Gerechte 35, 53  
 R. Schimeon b. Jochai 178  
 R. Schimeon b. Laqisch 176 f.  
 Schimeon (d. Makkabäer) 36  
 Schlatter, A. 42, 77  
 Schleiermacher, Fr. 43  
 Schmiedl, A. 23  
 Schorr, J. II. 142 f.  
 Schorsch, I. 133, 146  
 Schürer, E. 1 ff., 30 ff., 41 ff., 75 ff., 85, 92,  
 97, 102 f., 155, 157 f., 165, 174, 181 f., 192,  
 195, 198 ff., 238  
 Schwartz, J. 224  
 Schwartz, D. R. 111  
 Schwartz, S. 39, 108–118  
 Schwarz, E. 43  
 Schweden 20  
 Scythopolis s. Bet Shean  
 Sdeir, Wadi 224  
 Sebaste s. Samaria  
 Sechor 45  
 Se'elim, Nahal (Seiyâl) 103, 106, 222 ff.  
 Seianus 37  
 Sepphoris 167  
 Septimius Severus 260 ff.  
 Severer 230  
 Shalom s. Schalom  
 Shatzman, I. 188  
 Shavit, Y. 77  
 Shelamšion (T.d. Babatha) 232  
 Shemaya s. Schemajah  
 Shereshevski, J. 186  
 Sherira s. Scherira  
 Shimeon S.d. Shabbai 225 f.  
 Shimeon S.d. Simai 226  
 Sichem (Nablus) 45 ff., 48 f., 45, 102, 113,  
 187, 242  
 Siloah 62  
 Simeon s.a. Schimeon  
 Simeon S.d. Kleopas 248  
 Simon s.a. Schimeon  
 Simon Magus 50 f.  
 Simon Kantheras 68  
 Simon S.d. Kamithos 67  
 Sinai, Berg 82  
 Skythopolis s. Bet Shean  
 Smith, M. 87, 109, 116  
 Smyrna 154  
 Sophathe 233  
 Soranus 130  
 Spanien 18 f.  
 Ps. Spartianus 119  
 Stauffer, E. 193

Steinheim, S. L. 20  
 Stemberger, G. 203  
 Sterling, G. E. 32  
 Stern, M. 7, 31, 79, 82  
 Strauß, D. Fr. 43  
 Sukenik, E. L. 160, 209, 212  
 P. Sulpicius Quirinius 64 f.  
 Susanna 153  
 Sussia 167  
 Sussmann, J. 136  
 Sychar (Askar) 44–51  
 Syme, R. 4, 75, 79  
 Syria-Palästina (s. a. Judäa) 166, 237–263  
 Syrien 233  
  
 Tacitus 68, 127, 174, 183  
 Tcherikover, V. 79  
 Teate Marrucinorum 245  
 Thackeray, H. St. J. 39  
 Theodor v. Mopsuestia 53  
 Theodotus (Goliathfamiliengrab) 252 ff.  
 Theophilus 65, 68  
 Thessaloniki 46  
 Thomas, C. 89  
 Thomasson, B.E. 243  
 Thrakien 256  
 Tiberias 165, 175  
 Tiberius 37, 63, 122, 245  
 Tiktin, S. 25  
 Q. Tineius Rufus 244, 247, 260  
 Titus 40, 54, 261  
 Trajan 54, 72, 122, 247 ff., 261  
 Transjordanien 233  
 Treitel, L. 25  
 Totes Meer 7, 81 f, 200, 203, 205 ff., 222,  
 229, 233 (s. a. Qumran)  
 Tübingen 41  
 Tyche 153  
 Tyros 38  
  
 Ungarn 26  
 Urbach, E.E. 78, 178  
 USA 28, 190, 206  
 Uscha 177 ff.  
  
 Valerius Calpurnianus 257 ff.  
 L. Valerius Catullus Messalinus 40

Valerius Gratus 67  
 L. Valerius Valerianus 258  
 Vermes, G. 3–8, 166  
 Vermes, P. 4 ff.  
 Vespasian 45, 96, 250  
 Vitellius 65, 67 f., 72  
  
 Weber, M. 75 f.  
 Weiss, I. H. 79, 141, 144 f, 147  
 Weisse, S. 25  
 Weißbrüßland 144  
 Wellhausen, J. 1, 77, 194  
 Wendland, P. 25  
 Wien 26  
 Wilamowitz-Moellendorf, U. v. 1  
 Wilna 146  
 Wilson, E. 211  
 Winter, P. 3 f.  
 Wolf, I. 11, 13  
 Wolff, M. 14–28  
  
 Yadin, Y. 212–215, 223, 228  
 Yahdî 47  
 Yaqim (Yaqum) 233  
 Yardeni, A. 225 f.  
 Yavetz, W. (Ze'ev) 146 f.  
 Yavneh s. Jawneh  
 Yehonathan S. d. Ychosaf 225 f.  
 Yehudah s. Jehuda  
 Yeivin, S. 184  
 Yoḥanan s. Jochanan  
  
 Zadok 65  
 Zārād (Tal) 57  
 Israel b. Moshe Zamość 135  
 Zebedaios 42 f.  
 Zeitlin, S. 78, 102  
 R. Zera 138  
 Zeus Hysistos 46  
 Zion-Berg 48  
 Zunz, L. 136  
 Zypern 102



### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 vergriffen
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X vergriffen
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 vergriffen

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen, 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XI, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, 248 S. ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (mit Beiträgen von H. Boockmann, St. Bylina, W. Eberhard, K. Elm, V. Herold, I. Hlaváček, A. Hudson, H. Kaminsky, M. D. Lambert, J. Miethke, A. Patschovsky, F. Seibt, F. Šmahel, B. Töpfer, K. Walsh) 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden (mit Beiträgen von G. Bönnen, R. Bordone, G. Fouquet, Chr. Hannick, A. Heinz, A. Linder, W. Meyer, M. Schwarz, R. van Uytven, J. Weitzel) 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit (mit Beiträgen von W. Blockmans, H. Braun, R. S. Elkar, A. Esch, S. Faruqi, R. Holbach, F. Irsigler, M. Kintzinger, D. Kurze, P. Lourens, J. Lucasen, W. Reininghaus, J. Röhrkasten, L. Schmugge, Chr. Schuchard, K. Schulz, K. Wesoly) 1999, XIX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert (mit Beiträgen von H. M. Cotton, W. Eck, H. Galsterer, J. Gascou, R. Haensch, H. Horstkotte, A. Jördens, E. Lo Cascio, S. Mitchell, D. Nörr, J. Nollé, M. Sharp, D. Thomas, H. Wolff) 2000, X, ca. 336 S. ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research (mit Beiträgen von J. Baberowski, D. Beyrau, S. Fitzpatrick, G. L. Freeze, J. A. Getty, J. Hellbeck, M. Hildermeier, H. Kuromiya, S. Merl, D. Neutatz, S. Plaggenborg, G. T. Rittersporn, J. Šapoval, K. Schlögel, M. V. Škarovskij, R. C. Tucker) 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer (mit Beiträgen von H. M. Cotton, W. Eck, I. M. Gafni, D. M. Goodblatt, M. Goodman, M. Hengel, B. H. Isaac, H. Lichtenberger, M. Niehoff, A. Oppenheimer, P. Schäfer, L. H. Schiffman, M. Schlüter, D. R. Schwartz, G. Stemberger, G. Vermes) 1999, XI, 275 S. ISBN 3-486-56414-5

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem (mit Beiträgen von O. Behrends, S. Breuer, G. Dilcher, H. Hofmann, W. Kersting, P. Landau, J. Miethke, K. Seelmann, J. Weitzel, D. Willoweit) (in Vorbereitung)
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Die westeuropäische Sicherheit und die deutsch-französischen Beziehungen, 1914–1963 (mit Beiträgen von M. Alexander, J. Bariéty, C. Buffet, G. D. Feldman, R. Frank, J. Gillingham, E. Glaser, D. Hüser, L. Kettenacker, M. Kipping, F. Knipping, P. Krüger, H.-J. Rupieper, G. Schmidt, St. A. Schuker, K. Schwabe, A. Sharp, D. Stevenson, M. Trachtenberg, C. Wurm) (in Vorbereitung)
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse (mit Beiträgen von J. M. Abun-Nasr, G. Dharampal-Frick, X. Gu, M. F. Hamzeh'ee, H. Haury, J. Heideking, G. Krämer, Chr. Marx, J. Osterhammel, W. Reinhard, M. Riekenberg, R. Rothermund, W. Schwentker, Chr. Tapscott, H. W. Tobler, T. v. Trotha, P. Waldmann, A. Wirz) 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft unter der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft (Herbst 1934 bis Herbst 1935) (in Vorbereitung)
- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen (in Vorbereitung)
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit (in Vorbereitung)
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context (in Vorbereitung)
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960 (in Vorbereitung)

#### *Sonderveröffentlichung*

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Maczak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit. 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.



### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. vergriffen
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. vergriffen
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter. 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am  
Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall,  
Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der  
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und  
der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesell-  
schaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges  
im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens  
und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten  
europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche  
Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen  
Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen ohne ISBN erscheinen nicht im Buchhandel;  
sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15,  
80539 München) bezogen werden.

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

*Arnold Esch*

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

*Manlio Bellomo*

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferato und die moderne europäische Jurisprudenz

*František Šmahel*

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

*Alfred Haverkamp*

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

*Hans-Christof Kraus*

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

*Johannes Fried*

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

*Manfred Hildermeier*

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

*Knut Schulz*

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

*Werner Eck*

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

*Wolfram Pyta*

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VIII, 202 S. ISBN 3-486-56300-9

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

*Eberhard Weis*

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

*Dietmar Willoweit*

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

*Aharon Oppenheimer*

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

*Stephen A. Schuker*

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

*Gerhard Schuck*

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, VIII, 167 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

*Peter Pulzer*

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

*Gerhard Besier*

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

*David Cohen*

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

*Wolfgang Reinhard*

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

*Lutz Klinkhammer*

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S., ISBN 3-486-56420-X

Oldenbourg

## Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

*Jan Assmann*

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

*Thomas A. Brady*

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Ranke's Entdeckung des Katholizismus

*Harold James*

Das Ende der Globalisierung: Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

*Christof Dipper*

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

*Felicitas Schmieder*

„... von etlichen geistlichen leyen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

(in Vorbereitung)