

Judenhass und Märtyrertum

Zum kulturgeschichtlichen Kontext der *Acta Alexandrinorum*

Andreas Hartmann

Ein Thema, das Jürgen Malitz immer wieder umgetrieben hat, ist der Komplex Alte Geschichte und Judentum. Dies betrifft einerseits die Wissenschaftsgeschichte, andererseits die Geschichte des Judentums in der Antike, insbesondere sein Verhältnis zu Griechenland und Rom. Es schien mir passend, meinen Beitrag zu dieser Festschrift von diesem gemeinsamen Interesse her zu entwickeln. Im Mittelpunkt meiner Überlegungen steht dabei ein merkwürdiges Textcorpus, das gerade in jüngster Zeit wieder intensive Beachtung in der Forschung gefunden hat: die *Acta Alexandrinorum*, auch bekannt als „Akten der heidnischen Märtyrer“.

1. Texte und Forschung

1.1 Überlieferung und Charakter

Warum ein „merkwürdiges“ Textcorpus? Schon Abgrenzung und Definition bereiten erhebliche Schwierigkeiten, die durch die gut eingeführte Sammelbezeichnung leicht verdeckt werden. Tatsächlich haben wir es mit ausschließlich papyrologisch überlieferten Texten zu tun, die von der Forschung aufgrund gewisser inhaltlicher und thematischer Ähnlichkeiten als zusammengehörig erachtet werden¹. Die *Acta Alexandrinorum* im engeren Sinne geben sich als quasi-protokollarische Aufzeichnungen von Verhandlungen alexandrinischer Gesandter vor dem Kaiser in Rom². Die Gesandten vertreten dabei mit großem, bis zur beleidigenden Unverschämtheit gesteigerten Sen-

¹ Edition und Kommentar: Musurillo 1954 und Musurillo 1961. Etliche Texte sind auch im *Corpus Papyrorum Judaicarum* aufgenommen (Nr. 154–159). In den zurückliegenden Jahrzehnten wurden weitere Texte ediert: Ein kommentiertes Verzeichnis aller Texte bietet Harker 2008, 179–211. Aus der neuesten Literatur sind einschlägig: Sarischouli 2009, Rodríguez 2010a, Kozirakis u. a. 2010 und Sarischouli 2011.

² Zu den alexandrinischen Gesandtschaften nach Rom im Allgemeinen vgl. Kayser 2003.

dungsbewusstsein die Geltungsansprüche Alexandrias als einer griechischen Kulturmetropole³. Die römischen Kaiser erscheinen karikaturhaft verzerrt und teilweise als abhängig von Juden in ihrer nächsten Umgebung⁴.

Narrative Einschübe zeigen, dass die *Acta Alexandrinorum* sich nicht in Protokoll-literatur erschöpften⁵. Insbesondere existiert ein längeres narratives Textstück, das offenbar in die Vorgeschichte des Prozesses gegen den Gymnasiarchen Isidoros gehört⁶. Die *Acta Alexandrinorum* umfassten demnach neben der protokollhaften Wiedergabe der Gerichtsverhandlungen wahrscheinlich auch romanhaft erzählende Abschnitte⁷. Damit wird freilich die Abgrenzung des Corpus außerordentlich schwierig⁸: Im Grunde könnten alle Textfragmente, die das Verhältnis von Alexandrinern und Römern bzw. Juden behandeln, theoretisch den *Acta* zuzurechnen sein⁹. In seiner 2008 er-

³ Harker 2008, 93. Dieses Selbstverständnis der Stadt entsprach durchaus auch der Wahrnehmung anderer hellenistischer Griechen: καθόλου δ' ἡ πόλις τοσαύτην ἐπίδοσιν ἔλαβεν ἐν τοῖς ὕστερον χρόνοις ὥστε παρὰ πολλοῖς αὐτὴν πρώτην ἀριθμῆσθαι τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην· καὶ γὰρ κάλλει καὶ μεγέθει καὶ προσόδων πλήθει καὶ τῶν πρὸς τρυφὴν ἀνηκόντων πολὺ διαφέρει τῶν ἄλλων (Diod. 17,52,5). Zum Ansehen Alexandrias in der Antike vgl. Salvaterra 1995.

⁴ Baslez 2005, 104–106; Harker 2008, 91.

⁵ Premerstein 1939, 66 spricht in diesem Zusammenhang von den *Acta Isidori* und der sogenannten Gerousie-Akte als Teilen einer Erzählung mit „gewisse[m] Anspruch auf Pragmatik“ über die Auseinandersetzungen zwischen den Alexandrinern und der römischen Obrigkeit. Besonders die Einordnung der Gerousie-Akte TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7 ist dabei höchst problematisch: Premerstein 1939, 23 hielt sie für das „aufschlußreichste Bruchstück der ganzen Gattung“. Seine sehr weitgehenden Textergänzungen und die darauf basierenden Schlussfolgerungen stießen allerdings auf massive Kritik, vor allem von papyrologischer Seite (Rez. Harold I. Bell, in: CR 54 (1940), 48–49: „much of the volume is but wasted labour“; Rez. Herbert C. Youtie, in: CW 35 (1941–1942), 30–31; Bell 1950, 30; Hennig 1974, 430; Peter A. Kuhlmann in der Einleitung der Neuedition als P. Giss. Lit. IV,7: „vom philologischen Standpunkt aus wertlos und kann allenfalls als Kuriosum gelten“). Der Text schildert die Audienz alexandrinischer Gesandter vor Caligula. Eine weitreichende historische Neuinterpretation versucht jetzt wieder Gambetti 2009, bes. 87–136. Die wiederum auf eigene Textergänzungen abstellende Thesenkette überzeugt mich nicht.

⁶ Berichtet wird offenbar die Versöhnung des römischen Präfekten Avillius Flaccus mit den Alexandrinern Isidoros und Dionysios im Sommer des Jahres 38 n. Chr., kurz vor Beginn der antijüdischen Ausschreitungen: Hennig 1974, 431–435. Tcherikover u. a. 1960, 61 hielt das Fragment jedoch für so ungewöhnlich, dass er die Zugehörigkeit zu den *Acta* für nicht über jeden Zweifel erhaben ansah.

⁷ Wilcken 1909, 57–58. Dagegen jedoch Hennig 1974, 438–439, der darauf hinweist, dass auch die Szene im Serapeion mit ihren Dialogpassagen formal den *Acta* im Allgemeinen entspricht. Von einer „Rahmenerzählung“ sei daher nicht zu sprechen. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die *Acta* (a) eine knappe narrative Einordnung der jeweils in Dialogform geschilderten Abläufe gaben und (b) sich nicht auf Gerichtsszenen beschränkten.

⁸ Baslez 2005, 93: „la collection n'est ni homogène, ni stable, ni définitive“.

⁹ Notorisch umstritten ist etwa, ob es sich bei dem durch TM 58928/LDAB 23/Mertens-Pack³ 2230/P. Mil. Vogl. II,47/Musurillo, APM IXc/CPJ II,435 überlieferten Aufruf eines Präfekten aus trajanischer oder hadrianischer Zeit zur Einstellung von Lynchattacken gegen die alexandrinischen Juden um ein Dokument oder eine pseudo-dokumentarische Fiktion aus dem Umkreis der *Acta Alexandrinorum* handelt.

schiene Monographie *Loyalty and dissidence in Roman Egypt* hat Andrew Harker in diesem Sinne eine Erweiterung seines Untersuchungsgegenstandes vorgenommen, indem er neben die eigentlichen *Acta* eine „*Acta-related literature*“ stellt, zu der dann etwa auch der berühmte Brief des Claudius an die Alexandriner gerechnet wird¹⁰. Aus dieser Situation ergibt sich die methodische Problematik, dass eine aus den Texten selbst nicht unbedingt ableitbare Genredefinition jeweils maßgeblich bestimmt, was dann als Charakteristikum des Textcorpus erscheint¹¹.

Das Genre der *Acta* entstand wohl im Gefolge der antijüdischen Ausschreitungen in Alexandria des Jahres 38 n. Chr.¹², die durch Philons *Gegen Flaccus* bzw. die *Gesandtschaft an Caius* gut bekannt sind¹³. Der von Philon als Unruhestifter dargestellte Gymnasiarch Isidoros, der unter Claudius hingerichtet wurde, wird in den *Acta* als Held gefeiert¹⁴. Weitere Texte berichten unter anderem von Verhandlungen des Hermaiskos vor Trajan, des Paulus und des Antoninus vor Trajan oder Hadrian¹⁵, des

¹⁰ Harker 2008, bes. 25–31 und 48–98.

¹¹ Die Probleme der Genreabgrenzung unterschätzt m. E. Hennig 1974, 437–438: Wer alle pseudo-dokumentarischen Texte, die sich auf römische Amtsträger beziehen, zu den *Acta* rechnet, wird in diesem Corpus in der Tat keine klare inhaltliche Tendenz ausmachen können (so *ibid.* 439). Ist es aber sinnvoll, z. B. Berichte über den Empfang römischer Würdenträger mit dem Prozess des Isidoros in einen Topf zu werfen? Man müsste dann diese rein formal bestimmte Textansammlung – um überhaupt zu einer sinnvollen Kontextualisierung zu kommen – wieder in thematisch enger definierte Gruppen untergliedern. Hennig 1975, 318–319 betont in Bezug auf einige den *Acta* zugerechnete Stücke des 1. Jh. n. Chr. die „Wirklichkeitsnähe und Zuverlässigkeit, [...] die man dieser Art von Aufzeichnungen historischer Ereignisse bisher durchaus nicht zubilligen wollte“. Die Frage ist aber, ob dieser Sachverhalt nicht doch darauf hindeutet, dass man diese Texte mit den offensichtlich stärker fiktional geprägten *Acta* der Severerzeit besser nicht so selbstverständlich zusammenstellen sollte. Dass ein Entwicklungszusammenhang zwischen den älteren Gesandtschaftsberichten und den Tendenzschriften der späteren Zeit besteht, ist freilich anzunehmen. Ob schon das noch aus dem 1. Jh. n. Chr. stammende Fragment TM 67315/LDAB 8632/Mertens-Pack³ 2221.1/P. Oxy. XLII,3021, das sich wohl auf den Prozess gegen Isidoros bezieht, stark parteilich gefärbt war, lässt sich aufgrund des Erhaltungszustandes kaum sagen.

¹² Vgl. Harker 2008, 9–47. Die uns vorliegende Fassung der *Acta Isidori* dürfte jedoch, worauf die Anrede des Kaisers als Olympios weist (TM 58946/LDAB 41/Mertens-Pack³ 2221/Musurillo, APM IVb/CPJ II,156b col. I Z. 25–26), in die nach-hadrianische Zeit gehören: Musurillo 1954, 132–133.

¹³ Dazu zuletzt Ameling 2003; Horst 2003; Pfeiffer 2004; Blouin 2005; Atkinson 2006; Bilde 2006; Gambetti 2009. Durch die Berücksichtigung soziologischer Perspektiven besonders aufschlussreich ist die Studie von Bergmann u. a. 1987. Allgemein zur Geschichte der jüdischen Diaspora in Ägypten vgl. neben dem Abriss von Tcherikover in der Einleitung zu CPJ I (48–93) und den einschlägigen Kapiteln in der Monographie Tcherikover 1959 auch Blutau 1906 (mit zeitbedingter Überbewertung und Inkriminierung der jüdischen Rolle in Handel und Finanzwesen – gegen solche Positionen Sevenster 1975, 57–88); Neppi Modona 1921 und Neppi Modona 1922; Fuchs 1924; Bell 1926 (kurzer Abriss zum selben Thema: Bell 1941); Segré 1944; Segré 1946; Davis 1951, 89–132; Tcherikover 1963; Smallwood 1969; Smallwood 1976a; Smallwood 1976b, 220–255, 364–368, 371–376 und 389–412; Mélèze-Modrzejewski 1981a; Starobinski-Safran 1987; Boffo 1993; Sterling 1995; Barclay 1996, 19–228; Mélèze-Modrzejewski 1999.

¹⁴ Vgl. aber Kerkeslager 2005, 74–92, der die allgemein aus dem Bericht Philons und den *Acta* erschlossene Führungsrolle des Isidoros in den antijüdischen Ausschreitungen des Jahres 38 n. Chr. bestreitet.

¹⁵ Für Trajan spricht sich Pucci Ben Ze'ev 1983, 99–103 aus. Für Hadrian optierte z. B. Fuks 1953, 137.

Athamas und des Athenodoros vor einem unbekanntem Kaiser sowie des Appianos vor Commodus.

1.2 Forschungsgeschichte

Blicken wir zunächst kurz auf die Forschungsgeschichte zurück¹⁶: Fragmente der *Acta* wurden seit der Mitte des 19. Jh. auf Papyri identifiziert. Die ältere Forschung beschäftigte sich vor allem mit den Fragen nach (a) der Autorschaft, (b) dem dokumentarischen Wert der Texte, (c) ihrer historischen Kontextualisierung in prosopographischer, ereignisgeschichtlicher und rechtshistorischer Hinsicht sowie (d) dem Zusammenhang mit den christlichen Märtyrerakten.

Eine einheitliche Autorschaft der verschiedenen *Acta* wird heute nicht mehr vertreten¹⁷. Schon ein oberflächlicher Blick auf die Textzeugen zeigt, dass die *Acta* in ihrer Überlieferung von normalen literarischen Werken zu scheiden sind. Die vorliegenden Fragmente sind fast ausschließlich als Privatabschriften mit teilweise deutlich zur Kursive hin tendierender Schrift auf der Rückseite wiederverwendeter Papyri überliefert¹⁸. Eine Wirkung auf andere Autoren haben sie offenbar nicht ausgeübt – Zitate in anderen literarischen Texten sind nicht nachweisbar. Wo wir über parallele Textzeugen verfügen, weichen die Kopien in Einzelheiten voneinander ab. Offensichtlich galten die *Acta* nicht als ein literarisches Werk, dessen Textgestalt beim Abschreiben strikt zu wahren war¹⁹. Man kann aus diesen Beobachtungen schließen, dass die *Acta* Pamphletliteratur für einen beschränkten Rezipientenkreis darstellten²⁰.

¹⁶ Vgl. auch den Überblick mit ausführlichen Literaturhinweisen bei Motta 2004, bes. 73–82. Nicht zugänglich war mir die rechtshistorische Dissertation Vogler 1949, die unpubliziert blieb und in der weiteren Forschung kaum rezipiert wurde. Ohne größeren Einfluss blieb auch die populäre Behandlung durch Rostovtzeff 1901 (russ., ital. Übers. Rostovtzeff 1995).

¹⁷ Eine einheitliche Redaktion in der Severerzeit postulierte vor allem Premerstein 1923, 64–76 (bekräftigt noch von Premerstein 1939, 66–67; zustimmend Welles 1936, 9). Dagegen z. B. Bell 1932a, 5–6; Bell 1950, 23–25.

¹⁸ Eine Ausnahme stellt vielleicht ein jüngst edierter Text dar, dessen Zugehörigkeit zu den *Acta Isidori* allerdings keineswegs gesichert ist: Rodríguez 2010a.

¹⁹ Vgl. Wilcken 1909, 56: „In diesen beiden Rezensionen haben wir also deutliche Beweise dafür in der Hand, daß ebenso wie die christlichen Märtyrerakten so auch die heidnischen sich im Gebrauche des Interessentenkreises – um nicht zu sagen, der Gemeinde – in einer beständigen Umwandlung befanden.“

²⁰ Die Schlussfolgerung von Dobschütz 1904, 753–754, dass das Vorliegen verschiedener Rezensionen grundsätzlich gegen einen literarischen Charakter der *Acta* spräche, greift bei Pamphletliteratur nicht und wird überdies durch die Überlieferungslage des Alexanderromans als unhaltbar erwiesen.

Besonders deutlich wird dieser Parteicharakter an der Bezeichnung der alexandrini- schen Gesandten als „die Unsrigen“ in den *Acta Pauli et Antonini*²¹.

Andererseits sind die *Acta* ganz offensichtlich auch keine eigentlichen Dokumen- te²²: Auch wenn die äußere Form der *commentarii* nachgeahmt wird²³, sind doch zahl- reiche Anzeichen freier Bearbeitung unverkennbar²⁴. Hinzu kommt die Überlegung, dass in offiziellen Protokollen kaum die von den Alexandrinern vorgetragenen Be- schimpfungen des Kaisers aufgezeichnet worden sein dürften²⁵. Ganz zwingend sind derlei Argumente allerdings nicht: Sandra Gambetti hat jüngst unter Verweis auf die formale Uneinheitlichkeit frühkaiserzeitlicher Protokolle genau das Gegenteil zu er- weisen gesucht, dass nämlich die *Acta* völlig den Normen solcher Aufzeichnungen entsprechen²⁶. Und Sueton, der ja Zugang zu den kaiserlichen Archiven hatte, weiß von einer Gerichtsverhandlung zu berichten, in der Claudius von einem Griechen an- geblich als seniler Schwachkopf titulierte²⁷.

Hinzu kommt allerdings, dass die *Acta* eine ganze Reihe von Motiven mit dem griechischen Roman gemein haben²⁸: den Stolz auf griechische Abstammung (εὐγένεια), die Wertschätzung von Frömmigkeit (εὐσέβεια), die Herausstellung von

²¹ TM 58927/LDAB 22/Mertens-Pack³ 2228/P. Paris 68/P. Lond. Lit. 118/Musurillo, APM IXa/CPJ II,158a col. I Z. 10.

²² Den literarischen Charakter der *Acta* betonten bereits Bludau 1906, 118–128, Weber 1915, bes. 75–76 und 87–88 sowie Premierstein 1923, 46–76; vgl. zusammenfassend Hennig 1974, 436–437.

²³ Zu den Formalia der kaiserzeitlichen Protokolle vgl. Coles 1966a, 29–54; Bisbee 1988, 33–64. Zu den Gerichtsprotokollen und ihrer Archivierung im Allgemeinen s. Bisbee 1988, 26–32; Anagnostou-Canas 2000, bes. 764–772; zum Archiv des Statthalters Haensch 1992.

²⁴ Musurillo 1954, 249–252; Bisbee 1988, 65–79. Zu den *Acta* im Vergleich zur sonst überlieferten Pro- tokollliteratur vgl. auch Niedermeyer 1916, bes. 7–28.

²⁵ Zum Problem der Quellen der *Acta* vgl. Harker 2008, 99–112.

²⁶ Gambetti 2008, 199–208.

²⁷ Suet. Claud. 15.4: *ac ne cui haec mira sint, litigatori Graeculo vox in altercatione excidit: καὶ τὸ γέρον εἶ καὶ μωρός*. Dazu vgl. Reinach 1895, 175–176. Angeblich hatte sich schon seine Mutter Antonia in ähnlichem Sinne über Claudius geäußert: *ac si quem socordiae argueret, stultiorem aiebat filio suo Claudio*: Suet. Claud. 3.2. Zur Tradition über die körperlichen und geistigen Defekte des Claudius vgl. Leon 1948; Martin 1989. Dass in offiziellen Protokollen durchaus Unschmeichelhaftes dokumentiert werden konnte, zeigt auch der allerdings nicht beleidigende Zwischenruf in der Rede des Claudius auf der *Tabula Lugdunensis* (CIL XIII,1668/ILS 212 col. II Z.20–22): *tempus est iam Ti. Caesar Germanice detegere te patribus conscriptis | quo tendat oratio tua iam enim ad extremos fines Galliae Narbonensis venisti*.

Den Tonfall der *Acta* hält auch Crook 1955, 142–147 im Zusammenhang von Erwägungen zur *patientia* als kaiserlicher Tugend nicht für „necessarily impossible, or even improbable“. Freilich kann man fragen, ob panegyrische Texte einerseits, Philosophenviten andererseits, die die Parrhesie ihrer Prota- gonisten feiern, wirklich eine zuverlässige Grundlage für ein solches Urteil bilden. Auch fasst Crook den Begriff der Parrhesie in diesem Zusammenhang sehr weit und versteht darunter im Grunde jeden Widerspruch gegen den Kaiser. Das inschriftlich überlieferte Protokoll einer *cognitio* Caracallas aus Dmeir (SEG XVII,759) zeigt zwar den Kaiser sehr geduldig, enthält aber keine persönlichen Angriffe. Für die Beurteilung der *Acta* gibt es daher nicht viel her (*pace* *ibid.* 84).

²⁸ Dazu Musurillo 1954, 252–258.

Vaterlandsliebe (τῆς πατρίδος ἔρως), eine Vorliebe für Gerichtsszenen, Folter- und Hinrichtungsszenen, schließlich die Schilderung von Emotionen. Andererseits gibt es auch zwei Motive, die für die *Acta* spezifisch sind: den Hass gegen Römer, der geradezu konstitutiv für das Genre ist, sowie die Judenfeindlichkeit, die allerdings nur in einem Teil der *Acta* eine Rolle spielt²⁹.

Obwohl man die *Acta* zunächst für authentische Protokolle hielt, wurde ihre literarische Überformung doch bald klar. Zumeist wird den *Acta* heute bestenfalls noch zugebilligt, aus einem dokumentarischen Kern entwickelt zu sein³⁰. Freilich haben vor allem italienische Forscher in den letzten Jahren wieder versucht, die *Acta* als zumindest weitgehend authentische Quellendokumente nutzbar zu machen – so Livia Capponi, Sandra Gambetti und Adriano Magnani³¹. Ich halte diese Versuche für außerordentlich problematisch, will auf diese Fragestellung im Folgenden aber nicht eingehen. Argumentationen, dass die *Acta* den Formalien zeitgenössischer Protokolle entsprechen und dass die erwähnten Personen sich chronologisch schlüssig einordnen lassen³², beweisen für die Authentizität nichts – sie könnten auch lediglich die Stimmigkeit der historischen Fiktion zeigen³³. Die *Acta Isidori* werfen auch das Problem auf, ob die dort berichtete Beratung des kaiserlichen *consilium* überhaupt protokolliert wurde bzw. wie die Alexandriner Zugang zu diesen Informationen erhielten³⁴.

²⁹ Es scheint hierbei eine gewisse Entwicklung gegeben zu haben: Das älteste Stück der *Acta*-Literatur, der sogenannte Boule-Papyrus TM 58918/LDAB 13/Mertens-Pack³ 2215/PSI X,1160/SB IV,7448/Musurillo, APM I/CPJ II,150 hat keine erkennbare romfeindliche Tendenz. Umstritten ist der Charakter der Gerousie-Akte TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. 5,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7: Während Premierstein 1939 eine antirömische Tendenz zu erkennen glaubte (unter Annahme ironischen Lobes für Caligula), bestreitet dies Kuhlmann 1994, 117–118 (vgl. auch bereits Musurillo 1954, 107 und Tcherikover u. a. 1960, 66).

³⁰ So bereits Wilcken 1909, 48–59.

³¹ Capponi 2010; Gambetti 2008; Magnani 2009. Die Behandlung der Unruhen des Jahres 38 n. Chr. durch Gambetti 2009 baut wesentlich auf der Verwertung von TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7 als authentisches Dokument auf (87–136). Auch Grzybek 2001, 303 sieht in den *Acta* ohne weitere Begründung „une tentative [...] de reconstituer, d’une manière aussi authentique que possible, des scènes historiques“. Ein weiteres Beispiel für eine unkritische Verwendung der *Acta* bietet Barnes 1989, 153–154, der einerseits vor Leichtgläubigkeit gegenüber Eusebios warnt, andererseits aber die *Acta* ohne weiteren Kommentar als dokumentarische Belege für die Vorgeschichte des trajanischen Diasporaaufstandes anführt.

³² So vor allem Gambetti 2008, 199–208.

³³ So mit Recht bereits Reitzenstein 1904, 331; vgl. Musurillo 1976, 335.

³⁴ So bereits Wilcken 1909, 24 (in Absetzung von der früher von ihm vertretenen optimistischen Einschätzung; Wilcken 1895, 496–498 unter Verweis auf das Vorkommen von Latinismen in den *Acta*) und Niedermeyer 1916, 19–22. Letzterer hält daher die Nachrichten über die Reden im kaiserlichen *consilium*, wie sie die *Acta Isidori* geben, für „frei gestaltet“. Für die kaiserzeitlichen Gerichtsprotokolle aus Ägypten hat Coles 1966b, 121–125 und Coles 1966a, 15–25 wahrscheinlich gemacht, dass die dort wiedergegebenen Reden keine wörtliche Umschrift, sondern eine abgekürzte Zusammenfassung darstellen.

Zudem stammen die meisten Textzeugen der *Acta* aus der Severerzeit; ob sie auf einer zeitnahen Tradition beruhen, muss man mehr postulieren, als dass man es beweisen könnte³⁵. Im Grunde ist jedoch die Frage nach der Authentizität eine ganz unerhebliche: Selbst wenn es sich bei den *Acta* um Augenzeugenberichte handeln sollte³⁶, ist ihre gehässig-verzerrende Parteilichkeit überdeutlich³⁷. Äußerste Vorsicht bei der Auswertung ist also in jedem Fall angebracht.

Schließlich der Zusammenhang mit den christlichen Märtyrerakten: Die Ähnlichkeit kommentierte zuerst Adolf Bauer in einem 1901 erschienenen Aufsatz mit dem programmatischen Titel *Heidnische Märtyrerakten*³⁸. Bauer ging es darum, die *Acta* als Tendenzliteratur zu erweisen. Er behauptete dabei keineswegs – wie ihm von der nachfolgenden Forschung oft unterstellt wurde – die *Acta* seien frei erfunden; allerdings wollte er ihre literarische Überformung herausstellen³⁹. Reitzenstein und Geffcken sind ihm darin gefolgt⁴⁰. Kritik an diesen Arbeiten wurde jedoch von dem Bollandisten Hippolyte Delehaye geäußert, der in dem Vergleich von *Acta Alexandrinorum* und *Acta Sanctorum* einen Generalangriff auf die Glaubwürdigkeit der letzte-

³⁵ Vgl. Magnani 2004–2005, der Anspielungen auf literarische Aktivitäten im Umkreis des alexandrinischen Gymnasiums in den Werken Philons ausmacht.

³⁶ Magnani 2004–2005, 80 denkt an Verwertung der *codicilli* der verurteilten Gesandten.

³⁷ Das wird besonders an den *Acta Appiani* deutlich, die – wiewohl sicher zeitnah aufgezeichnet – am klarsten von allen Akten literarischen Charakter haben.

³⁸ Bauer 1901.

³⁹ Bauer 1901, 31–32: „Ich bestreite durchaus nicht, daß diesen Darstellungen der vor dem Richterstuhle des Kaisers durchgeführten Verhandlungen und der Wiedergabe der dabei gehaltenen Reden amtliche Aufzeichnungen und Berichte der dabei beteiligten Gesandten zu grunde liegen. [...] Allein Audienzen und Gerichtsverhandlungen, in denen der Kaiser über das politische Verhalten der Angeklagten richtet, in denen die Führer der alexandrinischen Bürgerschaft oder Abgesandte der dort lebenden Juden erschienen, haben eine ganz andere Wichtigkeit gehabt als die Entscheidungen eines Strategen in irgend einem ägyptischen Dorf über eine Erbschaftsangelegenheit. [...] Darin ist es begründet, daß auch die Berichte darüber dem Schicksal aller politischen Litteratur nicht entgangen sind. Sie haben nämlich keineswegs alle den gleichen Charakter der Urkundlichkeit, sondern stehen der aktenmäßigen Wiedergabe der Vorgänge bald näher, bald ferner, und entsprechen insofern vollständig den uns bekannten Berichten über die Verhandlungen gegen angeklagte Christen, von denen bekanntlich einige wenige ebenfalls als durchaus getreue Wiederholung der von den notarii bei der Sitzung selbst gemachten Aufzeichnungen gelten dürfen, wahr end in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nur die Form des Protokolles festgehalten wird, im übrigen aber der Vorgang ausgeschmückt wiedergegeben oder ganz erfunden ist.“ Den *Acta Isidori* billigte Bauer ausdrücklich im Anschluss an Wilcken ein hohes Maß an dokumentarischer Genauigkeit zu.

⁴⁰ Geffcken 1904, 276; Reitzenstein 1904, 326–332; Geffcken 1910, 493; Reitzenstein 1913, 39–43. Zustimmung in Absetzung von seinem früheren Standpunkt auch Wilcken 1909, 47–48, der aber Reitzensteins These einer gänzlichen literarischen Erfindung ablehnte. Den von Bauer, Geffcken und Reitzenstein konstatierten Zusammenhang zwischen paganen und christlichen *Acta* hielt auch Holl 1914, 531–532 für gegeben, obwohl er das Konzept des Martyriums eigentlich im Judentum verwurzelt glaubte und mit der Übernahme der *Acta*-Form auch eine wesentliche inhaltliche Veränderung des Märtyrerbegriffes verband (534–535).

ren vermutete⁴¹. Delehaye wies darauf hin, dass die *Acta Alexandrinorum* gerade mit den echten Märtyrerakten tatsächlich nur wenige formale Gemeinsamkeiten haben. Auf diese hatten sich Bauer, Geffcken und Reitzenstein freilich gar nicht bezogen. Darüber hinaus betonte Delehaye den Gegensatz zwischen einem politischen Prozess und einer Glaubensverfolgung. Die vorgetragenen Analogien vermochte er im Kern allerdings nicht zu entkräften.

Dennoch nahm der Jesuit Herbert Musurillo Delehayes Beurteilung auf, als er 1954 und 1961 die bis heute maßgeblichen Editionen der *Acta Alexandrinorum* zusammen mit einem ausführlichen Kommentar veröffentlichte⁴². In diesem fasste Musurillo die ältere Forschung zusammen und prüfte die von dieser aufgeworfenen Fragen nochmals gründlich⁴³. Sein Urteil blieb freilich vielfach unentschieden, ja widersprüchlich: Einerseits arbeitete er die literarischen Elemente der *Acta* deutlich heraus, andererseits schienen ihm diese nur eine oberflächliche Überformung darzustellen⁴⁴. Im Anschluss an Delehaye verneinte er die Existenz wesentlicher Parallelen zwischen den *Acta* und den christlichen Märtyrerakten, wies aber doch Protokollform, lebendigen Dialogstil und Aphorismen, die heroische Todesverachtung der Protagonisten, ihre langen (oft abschweifenden) Reden sowie die Karikatur römischer Amtsträger als Gemeinsamkeiten – v. a. mit den späten, fiktionalen Märtyrerakten – aus⁴⁵.

Lange Zeit stellte Musurillos Kommentar das letzte Wort zu den *Acta* dar. Erst in den letzten Jahren intensivierte sich das Interesse der Forschung erneut: Andrew Harker legte 2008 mit seinem bereits erwähnten Buch *Loyalty and dissidence in Roman Egypt* eine monographische Behandlung des Corpus vor⁴⁶. 2009 erschien dann eine monographische Studie über den Prozess des Isidoros von Adriano Magnani⁴⁷.

⁴¹ Delehaye 1966, 156–173 (zuerst 1921). So auch noch Lanata 1973, 10, die von einem „attacco più vigoroso contro la documentarietà degli atti dei martiri“ spricht. Eine ähnliche apologetische Tendenz lässt sich bei Campenhausen 1936, 153–156 beobachten, der die Annahme einer ursprünglichen Verbindung paganer und christlicher Märtyrerideen als „grundsätzlich unzulässig“ (154 Nr. 1) verwarf, weil er in einer solchen Verbindung eine Verfallserscheinung sah. Kritik an dieser Voreingenommenheit bereits bei Benz 1950–1951, 197. Delehaye und Campenhausen lehnten auch jüdische Wurzeln der Märtyreridee ab, postulierten also gleichsam eine christliche *creatio ex nihilo*. Ähnlich jetzt wieder Bowersock 1995 (8 mit ausdrücklichem Bezug auf die älteren Gelehrten).

⁴² S. Anm. 1. Vgl. auch die prägnante Zusammenfassung Musurillo 1976.

⁴³ Einen Überblick über die älteste Forschung bieten auch Neppi Modona 1925; Matta 1926a und Matta 1926b (problematisch in seiner Heranziehung heute weitgehend abgelehnter Textergänzungen von Premiersteins sowie überholter Thesen zum Rechtsstatus der Juden in Alexandria); Bell 1950.

⁴⁴ Musurillo 1954, 260–262.

⁴⁵ An anderer Stelle sah Musurillo in dem Fehlen einer karikaturhaften Verzeichnung der Gerichtsmagistrate ein Proprium der christlichen Akten (Musurillo 1972, lv), doch muss er selbst schon unter den frühen Akten Ausnahmen wie das *Martyrium Polycarpi* benennen.

⁴⁶ Harker 2008. Vgl. auch bereits die knappe Behandlung durch Harker in Rowlandson u. a. 2004, 94–102.

⁴⁷ Magnani 2009.

Im selben Zeitraum fertigte Chris Rodríguez unter Betreuung durch Joseph Mélèze-Modrzejewski eine Dissertation an, die eine Neuedition und Neukommentierung der *Acta* umfasst. Ergebnisse – insbesondere wiederum zu den *Acta Isidori* – wurden bereits in Form mehrerer Aufsätze publiziert⁴⁸. Neben diesen Spezialstudien spielen die *Acta* auch in den zahlreichen Untersuchungen zu den jüdisch-alexandrinischen Auseinandersetzungen der Jahre 38–41 n. Chr., 66 n. Chr. sowie 117 n. Chr. eine Rolle, die in den zurückliegenden Jahren von Livia Capponi, Sandra Gambetti, Stefan Pfeiffer, Gottfried Schimanowski, Miriam Pucci Ben Zeev und Katherine Blouin veröffentlicht wurden⁴⁹. Man kann also durchaus sagen, dass die *Acta* derzeit eine gute Forschungskonjunktur genießen.

Ich selbst will im Folgenden vor allem zwei Aspekte der *Acta* beleuchten: die in ihnen geäußerten antijüdischen Ressentiments sowie ihre Bedeutung für eine Geschichte der Märtyrerieidee.

2. Judenhass

2.1 Ethnische Gruppen im römischen Ägypten

Betrachten wir nun zunächst den Antijudaismus der *Acta*⁵⁰. Die wesentlichen Vorwürfe an die Juden betreffen zunächst die Pflicht zur Zahlung der unter Augustus neu eingeführten Kopfsteuer (*λαογραφία*) sowie damit eng verbunden die Gleich-

⁴⁸ Rodríguez 2009; Rodríguez 2010a; Rodríguez 2010b. Wenig hilfreich ist hingegen die cursorische Behandlung der Texte bei Herrmann 2010, 156–171.

⁴⁹ Capponi 2010; Gambetti 2009; Gambetti 2008; Pfeiffer 2008; Schimanowski 2006 (bes. 211–220); Pucci Ben Zeev 2005 (bes. 133–136); Blouin 2005; Pfeiffer 2004.

⁵⁰ Ich spreche bewusst nicht von „Antisemitismus“. Zur Problematik der Anwendung dieses Begriffes auf die Antike s. die Ausführungen von Cohen 1986 und Collins 2005, 98–101. Abzulehnen ist in jedem Fall die Bezeichnung des Pogroms von 38 n. Chr. als „Holocaust“, wie sie Polaček 1981 vertrat. Dagegen mit Recht Pucci Ben Zeev 1990, 227–228. Allgemein zur Judenfeindlichkeit in der Antike vgl. Staehelin 1905 (mit manchen zeitkonformen Verzerrungen); Goldstein 1939; Heinemann 1940; Markus 1946; Yoyotte 1963; Adriani 1965; Sherwin-White 1967, 86–101; Sevenster 1975; Momigliano 1976; Daniel 1979; Lévy 1979; Cracco Ruggini 1980b; Conzelmann 1981, 43–120; Mélèze-Modrzejewski 1981b; Gager 1983, bes. 35–112; Bucci 1986; Feldman 1986; Heinen 1992; Feldman 1993; Yavetz 1993; Giovannini 1995; Kettenhofen 1997; Schäfer 1997 (grundlegend); Yavetz 1997; Baltrusch 1998; Yavetz 1998; Schwartz 1999; Troiani 2000; Bloch 2002; Bohak 2003; Troiani 2003; Isaac 2004, 440–491; Hirschberger 2007; Perdue 2011. Die positive Anziehungskraft des Judentums beleuchtet Feldman 1993, der insofern ein wichtiges Korrektiv zur einseitigen Fixierung auf jüdenfeindliche Äußerungen darstellt.

setzung von Juden und Ägyptern⁵¹. Darin lag insofern ein scharfer Angriff, als letztere als gänzlich unzivilisiert galten⁵². Dass diese „Ägyptisierung“ der Juden durch ihre alexandrinischen Gegner tatsächlich schon während des Pogroms von 38 n. Chr.

⁵¹ *Acta Isidori*: TM 58938/LDAB 33/Mertens-Pack³ 2220/Sitzb. Berl. Akad. (1930), 28, 664–679/Musurillo, APM IVc/CPJ II,156c col. II Z. 25–27: οὐκ εἰσὶν Ἀλ[εξανδρεῦσιν] | ὁμοιοπαθεῖς, τρώω δὲ Αἰγυπτ[ίων] | οὐκ εἰσὶ ἴσοι τοῖς φόρον τελ[ούσι]; Dazu Tcherikover 1950, 200–201; Baslez 2005, 100; Hirschberger 2007, 84–85. Gegen eine Kopfsteuerpflicht der Juden jedoch Gruen 2002, 75–77 und Gambetti 2009, 61–63. Die unklare Deutung der zitierten Passage betont Schimanowski 2006, 162–163. Durchaus überzeugend die Interpretation von Kasher 1985, 343–344: Isidoros wirft alle Juden – unabhängig von ihrem konkreten Rechtsstatus – in einen Topf; Agrippa entgegnet dann im Folgenden korrekt (aber ebenfalls vereinfachend), dass die Kopfsteuer nicht speziell und generell den Juden auferlegt war. Denkbar wäre etwa, dass die Angehörigen des (vielleicht durchaus exklusiven) jüdischen Politeumas in Alexandria von der Kopfsteuer ausgenommen waren, nicht aber die darüber hinaus zugewanderten Juden. Juden, die das alexandrinische Bürgerrecht besaßen, werden die Kopfsteuer gewiss nicht bezahlt haben. Analog ist zu bemerken, dass auch nicht alle Ägypter – wie von den *Acta* insinuiert – die Kopfsteuer zahlten: Teile der Priesterschaft waren von der Steuer befreit. Man sieht, wie mit bewussten Ungenauigkeiten Polemik gemacht wird. Wenn die moderne Forschung fragt, ob die Juden der Kopfsteuer unterworfen waren, schließt sie im Grunde an diesen simplifizierenden antiken Diskurs an. Die Summe der Indizien scheint mir jedoch nach wie vor darauf hinzudeuten, dass es eine generelle Ausnahme aller Juden von der Kopfsteuer nicht gegeben hat.

Die *λαογραφία* und Versuche, sie durch Einschleichung in die Ephebie und damit wohl letztlich die alexandrinische Bürgerschaft zu vermeiden, spielen bereits im Boule-Papyrus TM 58918/LDAB 13/Mertens-Pack³ 2215/PSI X,1160/SB IV,7448/Musurillo, APM I/CPJ II,150 eine Rolle. Zur Kopfsteuer vgl. Tcherikover 1950, 191–207; Neesen 1980, 125–130; Rathbone 1993, 86–99; Schimanowski 2006, 154–165; vgl. auch die grundlegende, aber in Teilen überholte Darstellung bei Wallace 1938b, 116–134. Die ältere Forschung nahm teilweise Wurzeln dieser Steuer in ptolemäischer Zeit an: Wallace 1938a (der 430–431 das völlige Fehlen von Quittungen aus ptolemäischer Zeit wohl allzu ingenös aus einem Versuch erklärt, Papyrus und Personal zu sparen!); Wallace 1938b, 116–117; Hombert u. a. 1952, 51. Dagegen Préaux 1935, 28–33, Tcherikover 1950 und Evans 1957 mit schlüssiger Argumentation. Am ehesten lässt sich ein Anhaltspunkt für eine ptolemäische Kopfsteuer noch aus Ios. ant. Iud. 12,142 gewinnen, wo der Jerusalemer Tempelpriesterschaft von Antiochos III. u. a. Freiheit ὄν ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τελούσιν zugesagt wird. Es sei auch darauf hingewiesen, dass Wilcken 1912, 186–187, der als erster die Existenz einer ptolemäischen Kopfsteuer annahm, doch daran festhielt, dass „die *λαογραφία*-Abgabe [...] freilich auch jetzt ein Novum der römischen Herrschaft“ bliebe. Neuerdings schließt nun wieder Capponi 2005a, 138–141 aus den lokal variierenden Steuersätzen der römischen Zeit auf eine Übernahme und Kombination älterer ptolemäischer Kopfsteuern. Der von Neppi Modona 1922, 20–21 postulierte ptolemäische Ursprung des *τέλεσμα* Ἰουδαίων hat in der weiteren Forschung keinen Anklang gefunden. Die Steuer wird gemeinhin mit dem seit Vespasian eingezogenen *fiscus Judaicus* identifiziert. Zur Wahrnehmung der Kopfsteuer als diskriminierender *nota captivitatis* vgl. Tert. apol. 13,6.

⁵² Explizit in diesem Sinne etwa das Caracalla-Edikt TM 19436/P. Giss. II,40/W. Chr. 22/P. Giss. Lit. 6 col. II Z. 17–30, bes. 27–30: ἐπιγεινώσκε[σθαι γάρ] εἰς τοὺς λινοῦφ[ο]υς οἱ ἀληθινοὶ Αἰγύπτιοι δύνανται εὐμαρῶς φωνῆ ἢ | ἄλλων [αὐτ]οὶ ἔχειν ὄψεις τε καὶ σχῆμα. ἔτι τε καὶ ζω[ῆ] δεικνύει ἐναντία ἤθη | ἀπὸ ἀναστροφῆς πολιτικῆς εἶναι ἀγροίκους Αἰγυπτίους. Das Edikt ist die bearbeitete Privatkopie eines offiziellen Dokumentes und steht insofern vom Genre her möglicherweise den *Acta* nahe. Die fragliche Passage dürfte wohl interpoliert sein: Rowlandson u. a. 2004, 102. Den Quellenwert für die Verbreitung antiägyptischer Ressentiments mindert das natürlich nicht. Vgl. auch die Junktur βάρβαρόν τινα ἢ Αἰγύπτιον ἀνάνθρωπον in TM 31789/P. Oxy. XIV,1681 Z. 5–7. S. auch die in Anm. 165 angeführte Literatur zur ethnischen Polemik gegen Ägypter.

eine Rolle spielte, zeigt Philons ausführlicher Kommentar zur Behandlung der jüdischen Ratsmitglieder, die mit Geißeln geschlagen wurden, die sonst nur für Ägypter verwandt wurden⁵³. Auch dass man verdächtige Personen durch die Verweigerung des Verzehrs von Schweinefleisch als Juden zu identifizieren suchte⁵⁴, deutet in diese Richtung, denn auch die Ägypter hielten Schweinefleisch für unrein⁵⁵ – man konnte so also zwar Juden und Griechen unterscheiden, nicht aber Juden und Ägypter, worauf man demnach offenbar keinen Wert legte. *Ex negativo* zeugen auch die geradezu gebetsmühlenartige Feststellungen des Josephus, dass die Juden ursprünglich nicht aus Ägypten stammten – also keine Ägypter seien –, von diesem Streit⁵⁶.

Die Forschung hat die fiskalische Gleichsetzung von Juden und Ägyptern und die dadurch indirekt bewirkte Aufwertung des alexandrinischen Bürgerrechtes seit Langem als einen wichtigen Grund für die jüdisch-alexandrinischen Auseinandersetzungen in der Kaiserzeit ausgemacht⁵⁷. Man darf vielleicht hinzufügen, dass das

⁵³ Phil. Flacc. 78–80. Dazu Tcherikover 1963, 19; Honigman 1997, 80–81; Collins 2000, 118–119.

⁵⁴ Phil. Flacc. 96.

⁵⁵ So schon Hdt. 2,47; vgl. Ail. nat. 10,16. Vgl. auch die in Anm. 64 aufgeführten Stellen.

⁵⁶ Ios. c. Ap. 1,104; *ibid.* 1,228–229; *ibid.* 1,252–253; *ibid.* 1,270, *ibid.* 1,279–296; *ibid.* 1,298; *ibid.* 1,302; *ibid.* 1, 314; *ibid.* 2,289. Charakteristisch ist *ibid.* 1,278: κατὰ μὲν οὖν τὸν Μανεθῶν οὔτε ἐκ τῆς Αἰγύπτου τὸ γένος ἡμῶν ἔστιν οὔτε τῶν ἐκείθεν τινας ἀνemiχθήσαν. Umgekehrt betont Josephus die Nähe zwischen Juden und Griechen: τῶν Ἑλλήνων δὲ πλεον τοῖς τόποις ἢ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἀφραστήκαμεν, ὥστε μηδεμίαν ἡμῖν εἶναι πρὸς αὐτοὺς ἐχθραν μηδὲ ζηλοτυπίαν (*ibid.* 2,123). Die strikte ethnische Trennung von Juden und Ägyptern ist demnach ein zentrales argumentatives Anliegen des Josephus in der Schrift *Contra Apionem*. Dazu vgl. Barclay 2002, 32–33.

⁵⁷ Tcherikover u. a. 1957, 61–65; Tcherikover 1963; Applebaum 1974a, 434–454; Braunert 1975, 542–545; Smallwood 1976a, 5–7; Cracco Ruggini 1980a, 56–60; Blouin 2002; vgl. Barclay 1996, 49–50; Collins 2000, 115–118; Alston 2002, 151–152; Collins 2005, 90–93. Am prononciertesten wurde diese politische Erklärung des Konfliktes von Bergmann u. a. 1987 vertreten. Grundsätzlich ablehnend gegenüber einer ursächlichen Bedeutung des Bürgerrechtsstreites für die jüdisch-alexandrinischen Auseinandersetzungen Ameling 2003, 112–114, der jedoch ein Missverständnis des Konfliktes durch Josephus annehmen muss und auf den papyrologisch überlieferten Brief des Claudius gar nicht eingeht. Dass in irgendeiner Form der Status der Juden als Bewohner/Bürger Alexandrias eine wichtige Rolle gespielt haben muss, bezeugt auch Phil. leg. 194: ἀγωνίζεσθαι, δεικνύντας ὡς ἐσμὲν Ἀλεξανδρεῖς. Dass dies im Sinne eines Strebens nach dem Bürgerrecht zu verstehen sei, behauptete zuletzt wieder Pfeiffer 2004, 126–127. Leider sind Begriffe wie Ἀλεξανδρεῖς und πολιτεία in ihrem Bedeutungsgehalt außerordentlich unscharf, was von den Autoren unserer Quellen auch bewusst instrumentalisiert wird. Dass das Bürgerrecht für *alle* Juden in Alexandria – unabhängig von Sozialstatus und Zeitpunkt ihrer Zuwanderung – angestrebt worden sein sollte, scheint mir von vornherein unwahrscheinlich. Gegen eine solche Interpretation des Begriffes πολιτεία auch Méléze-Modrzejewski 1999, 141–143. Magnani 2007, 597–598 sieht im *Aristeasbrief* ein Zeugnis für ein offeneres Miteinander von Juden und Griechen in ptolemäischer Zeit, in der die Frage der Kopfsteuerpflicht noch keinen direkten Antagonismus zwischen beiden Gruppen hergestellt hatte. Gegen solche Deutungen sprach sich jedoch Baltrusch 2005 aus. Vgl. den Forschungsüberblick bei Schimanowski 2006, 227–229. Abweichend von der *communis opinio* sieht Kasher 1985 (vgl. auch Kasher 1976b; Kasher 1992, 113–117; Kasher 2008) den Konflikt zwischen Juden und Griechen nicht in der Bürgerrechtsfrage begründet, sondern im relativen Status der griechischen Bürgergemeinde und des jüdischen Politemas von Alexandria. Die Gegenargumente präsentieren z. B. Honigman 1997; Collins 2000, 120–122;

Bringmann 2005 (zum für Kasher zentralen Begriff der *ισοπολιτεία*). Einen Reflex des Strebens zumindest einiger Juden nach dem Bürgerrecht darf man wohl in der Passage Phil. v. Mos. 1,7,34: οἱ γὰρ ζῆνοι παρ' ἑμοὶ κριτῆ τῶν ὑποδεξαμένων ἰκέται γραφέσθωσαν, μέτοικοι δὲ πρὸς ἰκέταις καὶ φίλοι, σπεύδοντες εἰς ἀστῶν ἰσοτιμίαν καὶ γεινιόντες ἤδη πολῖταις, ὀλίγω τῶν αὐτοχθόνων διαφερόντες sehen (so auch Tcherikover u. a. 1957, 63 und Bringmann 2005, 17). (Die Deutung der Passage durch Wolfson 1944 ist m. E. insofern irrig, als αὐτόχθονες hier aufgrund des steigenden Aufbaus der Phrase nicht die Ägypter bezeichnen kann, sondern – im Gegensatz zu den zugewanderten ζῆνοι – auf die eingessenen Bürger zielen muss.) Vielleicht noch stärker ist in diesem Zusammenhang auch die Tatsache zu berücksichtigen, dass die Rede von „den“ Juden in jedem Fall irreführend ist: Schon Neppi Modona 1921, 257–258 weist darauf hin, dass Juden in Alexandria ganz verschiedenen personenrechtlichen Kategorien zuzuordnen sein konnten. Es waren wohl auch nicht alle Juden in Alexandria Mitglieder des jüdischen Politeumas: Honigman 2003, 87–91. Die Überschneidung ethnisch-religiöser Identitätsmuster mit den Kategorien des Personenrechtes dürfte sich als besonders konfliktartig erwiesen haben.

Kerkeslager 2006, 400 sieht den Bürgerrechtsstreit nicht als Ursache, sondern als Folge der Auseinandersetzungen von 38 n. Chr. an, in deren Zusammenhang der römische Präfekt Avillius Flaccus die Juden per Edikt zu ζῆνοι erklärt hatte. Die Thesenkette Kerkeslagers bleibt freilich unsicher. Das Edikt des Flaccus wird aber die bereits bestehenden Konflikte ohne Zweifel weiter verschärft haben (vgl. Bergmann u. a. 1987, 46). Entgegen der *communis opinio* spielt Kerkeslager 2005 generell den jüdisch-griechischen Konflikt als Ursache des Pogroms von 38 n. Chr. zu Gunsten eines jüdisch-römischen Konfliktes herunter. In der Tat ist zuzugeben, dass Philon eine tendenziöse Darstellung der Vorgänge in Alexandria gibt und Dionysios, Isidoros und Lampon gar keine persönliche Führungsrolle während der Ausschreitungen zuschreibt; zudem stehen einer solchen Annahme zahlreiche chronologische und sachliche Bedenken entgegen. Dies schließt aber antijüdische Ressentiments von Seiten der alexandrinischen Griechen nicht aus, wie sie durch die Exodus-Tradition und die *Acta* gerade bezeugt werden. Unbefriedigend ist auch, dass Kerkeslager keine wirkliche Erklärung dafür anbietet, warum das Pogrom von römischer Seite gefördert bzw. inszeniert worden sein sollte. Bezeichnend ist auch, dass es in dem nicht unter römischer Herrschaft stehenden Seleukeia am Tigris wenige Jahre später ebenfalls zu einem Pogrom kam, das aus einem Konflikt zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen um politischen Einfluss Stadt resultierte: Ios. ant. Iud. 17,371–379. In TM 58928/LDAB 23/Mertens-Pack³ 2230/P. Mil. Vogl. II,47/Musurillo, APM IXc/CPJ II,435 col. III Z. 1–11 erklärt der römische Präfekt Rutilius Lupus, dass er sehr wohl erkenne, dass die an antijüdischen Ausschreitungen beteiligten Elemente, vor allem Sklaven, tatsächlich von ihren reichen Herren – und das müssten dann doch die Angehörigen der hellenisierten Elite sein – dazu angestiftet worden waren: οἶδα ὅτι | εἰσὶν [ὁ] λίγον· ἀλ[λ'] ἐγφέρουσιν αὐτοὺς [οἱ] πλε[ι]όνες [κ]αὶ τρέφουσιν οἱ κρείσσον[ε]ς, ἀγοράζοντες τὸ μὴ λοιδορεῖσθαι, τὸ μὴ διαρπάξαι[θ]αι· τὸ ἐν ὀλίγο[ι]ς μεισοῦμεν[ο]ν ο[ὐ] ο[ὐ]κ ἀδι[κ]ῶς ἄλλως ἐστὶν ἔγκλημα. οἶδα | ὅτι ἐν τούτοις πλείονες εἰσιν δοῦλοι· διὰ | τούτου οἱ δεσπῶται λοιδοροῦντα[ι]. πᾶσιν | οὖν ἐγὼ παραγγέλλω μὴ προσποιεῖσθαι | ὀργὴν ἐπιθυμ[ί]α κέρδους· γεινωσκέτωσαν | ὅτ[ι] οὐκέτι αὐτοὺς ἀγνοοῦμεν (dazu Pucci Ben Ze'ev 1989, 33–34).

Zu den ethnischen Gruppen im kaiserzeitlichen Alexandria vgl. Burkhalter u. a. 2000; zu den fiskalisch-administrativen Folgen der römischen Eroberung Tcherikover 1950, 191–207; Tcherikover u. a. 1957, 59–61; Bowman u. a. 1992, 112–114; Méléze-Modrzejewski 1997, 223–229; Blouin 2002, 56; Bussi 2004, 208–209; Rowlandson u. a. 2004, 81–84; Blouin 2005, 59–75. Kernpunkt der Veränderungen war die Auflösung der privilegierten Rechtsgruppe der Hellenen und die strikte Unterteilung der Bevölkerung in *cives Romani*, *cives peregrini* und *peregrini Aegypti* (zu dieser Schichtung vgl. Taubenschlag 1955, 582–644; Lewis 1983, 18–35; Méléze-Modrzejewski 1989a, bes. 257–269 [grundlegend]; Delia 1991, 34–39). Die Eingabe des Juden Helenos aus dem Jahre 4 v. Chr. liefert ein konkretes Beispiel dafür, wie bedrückend die Verschlechterung des Rechtsstatus empfunden wurde: TM 18584/BGU IV,1140/W. Chr. 58/CPJ II,151. Zum alexandrinischen Bürgerrecht in römischer Zeit vgl. El Abbadi 1962, 115–122 und ausführlich Delia 1991. Die in der älteren Forschung diskutierte Annahme, dass die Juden tatsächlich in ihrer Gesamtheit das alexandrinische Bürgerrecht besessen hätten, kann

Gebiet von Alexandria wenigstens teilweise auch vom *tributum soli* befreit war und die Möglichkeit zum Erwerb von Grundbesitz an das Bürgerrecht gebunden gewesen sein könnte⁵⁸. Alexandriner waren zudem für ihren Besitz in der Chora steuerlich privilegiert⁵⁹. Gravierende Probleme ergaben sich wohl auch für jene Angehörigen der jüdischen Oberschicht, die bereits über das alexandrinische Bürgerrecht verfügten: Dieses konnte nur an rechtmäßige, d. h. in einer Ehe mit einer Alexandrinerin gezeugte, Söhne vererbt werden⁶⁰. Für jüdische Bürger dürfte dies die möglichen Heiratsoptionen stark eingeschränkt und die Gefahr eines Statusverlustes erhöht haben, sofern sich kein adäquater Partner finden ließ. Man darf vielleicht annehmen, dass in Alexandria – ähnlich wie in Athen nach 119/8 v. Chr.⁶¹ – die Ableistung der Ephebie zu einer Möglichkeit des Bürgerrechtserwerbes geworden war. Dass könnte paradoxerweise dazu geführt haben, dass der Zugang zum Gymnasium gerade für die Söhne aus Ehen von jüdischen Bürgern mit Jüdinnen ohne Bürgerrecht größte Bedeutung hatte⁶².

Trotz allem wird man die polemische Gleichsetzung von Juden und Ägyptern in den *Acta* zunächst nicht überbewerten dürfen, weil sie durchaus an gelehrte ethnographische Spekulationen über den Ursprung der auch von den ägyptischen Priestern praktizierten Beschneidung anknüpfen konnte⁶³; auch die Speisetabus von Juden

seit dem Fund des Briefes des Claudius TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 als erledigt gelten (anders, doch kaum überzeugend noch de Sanctis 1924, 491–509 und Momigliano 1931, 124–125). Dass die Juden tatsächlich ἐπίτιμοι κάρτοικοι waren, geht eigentlich schon aus Phil. Flacc. 172 deutlich hervor: dazu Engers 1923, 83–84; zur Bedeutung des Begriffs Gambetti 2009, 60–63.

⁵⁸ OGIS 669/SB V,8444 zur ἀρχαία γῆ. Dazu Rathbone 1993, 82–83; zur Chora von Alexandria vgl. allgemein Jähne 1981, 79–103. Skeptisch hinsichtlich einer besonderen Attraktivität von Landbesitz im alexandrinischen Territorium jedoch Rowlandson u. a. 2004, 89. Delia 1991, 31 bezweifelt die Bindung von Grundbesitz an das Bürgerrecht unter Verweis auf TM 18559/BGU IV,1117/M. Chr. 107 (3 v. Chr., ein nicht als Bürger gekennzeichnete Eirenaios als Eigentümer einer Bäckerei im Distrikt β) und TM 18576/BGU IV,1132/CPJ II,142 (14 v. Chr., ein jüdischer „Makedone“ als Eigentümer von Land in der Chora). Applebaum 1974a, 438 und Ameling 2003, 99 Nr. 161 schließen umgekehrt aus dem Landbesitz auf den Bürgerstatus. Es ist in jedem Fall unwahrscheinlich, dass alle etwa aus der Chora zugewanderten Juden das Recht des Grunderwerbs besaßen.

⁵⁹ TM 27897/P. Ryl. II,216: reduzierter Steuersatz auf landwirtschaftliches Nutzland im Vergleich zu Metropolit. Alexandriner mussten in der Chora auch keine Leitourgien leisten: OGIS 669/SB V,8444 Z. 34. Dazu vgl. auch Ameling 2003, 116–117.

⁶⁰ Zur Rechtslage s. Tcherikover u. a. 1960, 32.

⁶¹ Reinmuth 1948.

⁶² Dies würde auch erklären, warum in dem Papyrus TM 18584/BGU IV,1140/W. Chr. 58/CPJ II,151 der Jude Helenos, dem – im Gegensatz zu seinem Vater – das Bürgerrecht abgesprochen wurde, so stark auf seine παιδεία und seine Verbindungen zum Gymnasium verweist.

⁶³ Diod. 1,28,2–3; Strab. 17,2,5; Celsus ap. Orig. c. Cels. 1,22; *ibid.* 3,5–6; *ibid.* 4,31; *ibid.* 5,41. Dazu Schäfer 1997, 93–95; Barclay 2004, 115–116. Diese diffusionistische Erklärung der Beschneidung lässt sich bis auf Hdt. 2,36,3 und 2,104 zurückführen, der allerdings aus der Übereinstimmung der Bräuche noch keine ethnische Abstammung konstruiert. Zur Beschneidung in der Wahrnehmung griechischer und römischer Autoren vgl. Zmigryder-Konopka 1930, bes. 334–338; zur Beschneidung bei den Ägyptern Wendland 1903. Die Übereinstimmung der Bräuche wurde auch von jüdischer Seite be-

und Ägyptern wurden von griechischen und römischen Autoren parallel diskutiert⁶⁴. Schließlich war auch der Aspekt starker religiöser Bindung geeignet, Juden und Ägypter zusammenzurücken, wie dies etwa in der Inschrift des Diogenes von Oinoanda geschieht⁶⁵. Vor diesem Hintergrund ist auch die *gemeinsame* Ausweisung von Juden und Ägyptern aus Rom im Jahre 19 n. Chr. zu sehen⁶⁶.

Ein weiterer Aspekt der Judenfeindlichkeit in den *Acta* ist die Diffamierung der Juden als politischer Unruhestifter. Nun galten zwar auch die Ägypter als notorisch zu Unruhen neigend⁶⁷, doch ist der in den *Acta* gegenüber den Juden erhobene Vorwurf in charakteristischer Weise gesteigert: Die Juden würden den ganzen Erdkreis in Aufruhr versetzen⁶⁸. Hier ist also nicht mehr an lokale Konflikte gedacht. In denselben Zusammenhang gehört auch die *idée fixe* der *Acta*, dass die Juden über persönliche Nahverhältnisse einen bestimmenden Einfluss auf die Politik Roms hätten⁶⁹. Agrippa I. hetze den Claudius gegen die Alexandriner auf⁷⁰, das *consilium* Trajans sei von

merkt: Phil. spec. leg. 1,2; id. quest. 3,47–48; Ios. c. Ap. 2,141–142; vielleicht auch Artapanos FGrHist 726 F 3a,10. Vgl. dazu Berthelot 2000, 206–208.

⁶⁴ Celsus ap. Orig. c. Cels. 5,41; S. Emp. Pyrrh. 3,223; vgl. auch Phil. leg. 361–362; Ios. c. Ap. 2,141. Dazu Barclay 2002, 43; Barclay 2004, 116–117.

⁶⁵ NF 126 col. III Z. 7–col. IV Z. 2. Dazu vgl. Smith 1998, 140–142; Ameling 2004, 472–477; Horst 2006.

⁶⁶ Ios. ant. lud. 18,65–84; Suet. Tib. 36; Tac. ann. 2,85,4.

⁶⁷ Z. B. Curt. 4,1,30; Sen. cons. ad Helv. 19,6; Tac. hist. 1,11. Weitere Belege für den Topos bei Reinhold 1980, bes. 101–103.

⁶⁸ *Acta Isidori*: TM 58938/LDAB 33/Mertens-Pack³ 2220/Sitzb. Berl. Akad. (1930), 28, 664–679/Musurillo, APM IVc/CPJ II, 156c col. II Z. 22–24: ἐν κ[α]ὶ ὅλην τὴν οἰκουμένην [θέλουσι] | [ταράσ]σειν. Zur Rhetorik vgl. den Brief des Claudius TM 16850/P. Lond. VI, 1912/CPJ II, 153 Z. 99–100: [Androhung eines strengen Vorgehens gegen die Juden] καθάπερ κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας sowie die Anklagerede gegen Paulus in Apg 24,5: εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινούντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως. Zielinski 1926–1927 versucht, diese Passagen vor dem Hintergrund messianischer Hoffnungen verständlich zu machen; das muss in der Sache nicht falsch sein (Conzelmann 1981, 30 tut den Aufsatz ohne weitere Diskussion als „[p]hantastisch“ ab), wenn auch die Formulierung von der angestrebten „domination mondiale“ der Juden im besten Fall unglücklich ist.

⁶⁹ Einen entfernten Reflex solcher Anschauungen kann man vielleicht in der Verspottung des Severus Alexander als *Syrus archisynagogus* sehen: HA Sev. Alex. 28,7. Dies gilt besonders, wenn man bedenkt, dass die Überlieferung der *Acta* einen chronologischen Schwerpunkt in der Severerzeit aufweist.

⁷⁰ *Acta Isidori*: TM 58935/LDAB 30/Mertens-Pack³ 2219/REJ 31 (1895), 161–178/Hermes 30 (1895), 481–498/BGU II, 511/W. Chr. 14/Musurillo, APM IVa/CPJ II, 156a&d. Die Datierung des Prozesses und damit die Identifizierung des genannten Agrippa als Agrippa I. bzw. II. ist nach wie vor umstritten. Für das Jahr 41 n. Chr. plädierten: Reinach 1895, 168–170 mit Reinach 1897, 296–298; Hopkins 1928; Uxkull-Gyllenband 1930, 670–679; Tcherikover u. a. 1960, 68–69; Butin u. a. 1985; vorsichtig auch Harker 2008, 23–24; für das Jahr 53 n. Chr.: Wilcken 1895, 488–489; Dobschütz 1904, 749; Bludau 1906, 101–105 (50–54 n. Chr.); von Premerstein 1923, 15–21; de Sanctis 1924, 488–489; Bell 1926, 28; Stuart Jones 1926, 33–34; Momigliano 1931, 122–124; Neppi Modona 1932, 19–22; von Premersstein 1932; Hennig 1975, 331–332.

Juden besetzt, Plotina den Juden hörig und Trajan wiederum der Plotina⁷¹. Dem Claudius wird gar unterstellt, er sei ein untergeschobener Sohn jüdischer Abstammung⁷². Damit negierten die Autoren der *Acta* die von Claudius selbst in seinem Brief an die Alexandriner ebenso wie in der alexandrinischen Münzprägung propagierte Nähe zur Stadt durch den Verweis auf Marcus Antonius, Antonia und Germanicus⁷³. Rationalpolitisch lässt sich das nicht begründen, vielmehr stand hier eine Vorstellung Pate, die man nur als antiken Vorläufer der neuzeitlichen Fiktion einer „jüdischen Weltverschwörung“ bezeichnen kann⁷⁴.

⁷¹ *Acta Hermasici*: TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II,157. Dazu vgl. Temporini 1978, 90–100. In analoger Weise polemisiert umgekehrt auch Philon gegen den Einfluss der „Ägypter“ am Hof des Caligula: leg. 166 und 205. In der rabbinischen Tradition stachelt Plotina Trajan zum Vorgehen gegen die Juden auf: Méléze-Modrzejewski 1987, 18–19; vgl. Méléze-Modrzejewski 1997, 285–292. Zu den Motivparallelen zwischen rabbinischer und alexandrinischer Tradition vgl. Loewe 1961. Projüdischen Einfluss einer Kaisergattin behauptet im Falle der Poppaea Sabina auch Ios. ant. Iud. 20,195. In den unter Nerva emittierten Prägungen zum Dank für die *fisci Iudaici calumnia sublata* sieht Weber 1915, 65 einen Beleg für tatsächlich starke projüdische Sympathien im Senat. Das ist insofern abwegig, weil die Legende auf die Beseitigung der *calumnia* zielt, also der unrechtmäßigen Belangung von Nicht-Juden als Juden: vgl. Tcherikover u. a. 1960, 86–87.

⁷² *Acta Isidori*: TM 58935/LDAB 30/Mertens-Pack³ 2219/REJ 31 (1895), 161–178/Hermes 30 (1895), 481–498/BGU II,511/W. Chr. 14/Musurillo, APM IVa/CPJ II,156a&d col. III Z.11–12: σὺ δὲ ἐκ Σαλώμη[ς] | [τῆς] Ἰουδαί[ας] υἱῶς [ἀπό]βλητος. Dazu Naber 1932; Grzybek 2001 (mit abweichender Textkonstitution); Hirschberger 2007, 86. Der Vorwurf des Isidoros mag mit der öffentlichen Ablehnung des Claudius durch Antonia zusammenhängen: Suet. Claud. 3,2. Auch die Tatsache, dass er etwa gleichaltrig mit Agrippa I. war und zusammen mit diesem erzogen wurde, dürfte eine Rolle gespielt haben: Ios. ant. Iud. 18,165. Salome, die Schwester des Herodes, dürfte an der zitierten Stelle mit ihrer Tochter Berenike verwechselt sein, die mit Antonia befreundet war: ibid. 19,143.

Der Vorwurf der unedlen Abstammung wird indirekt auch in den *Acta Appiani* gegen Commodus erhoben: TM 58945/LDAB 40/Mertens-Pack³ 2232/P. Oxy. I,33/W. Chr. 20/TAPhA 67 (1936), 7–23/Musurillo, APM XI/CPJ II,159 col. IV Z.9–col. V Z.8; dazu Merkelbach 1994.

⁷³ TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z.24–27 und 100–104; Münzen mit dem Bild der Antonia: RPC I,5117. Suet. Claud. 11,2–3 bezeugt anderweitige Bezüge auf Germanicus und Marcus Antonius. Dazu vgl. Łukaszewicz 1998, 74–75.

⁷⁴ Gerade hierin sieht Schäfer 1997, 206 den Punkt, an dem die antike Judenfeindlichkeit eine von anderen xenophoben Ressentiments abweichende Qualität erreicht. Vor dem Hintergrund der eigenen Zeiterfahrung schrieb Bell 1950, 33 zu den *Acta Isidori*: „[...] we seem almost to hear the tones of Hitler and Goebbels: the Jews are not like ordinary civilized human beings, they are outside the fold, almost sub-human.“ Bereits früher hatte er den angeblichen jüdischen Einfluss im Rat Trajans nach den *Acta Hermasici* als „ohne Zweifel ebenso gegenstandslos wie die Versicherung heutiger Antisemiten, diese oder jene Regierung oder gar Europa im Ganzen stehe unter jüdischer Aufsicht“ kommentiert: Bell 1926, 36. Texte der *Acta* haben dann auch tatsächlich Eingang in das nationalsozialistische Hetzbüchlein Fischer u. a. 1943 (Nr. 231 und 241) gefunden.

Man muss freilich zugestehen, dass Philon in der Tat das Menetekel eines weltweiten Bürgerkrieges entwarf, der durch die von Flaccus geduldeten Ausschreitungen heraufbeschworen werden könnte (τὴν οἰκουμένην ἐμφυλίῳ πολέμῳ ἐπλήρωσεν, Flacc. 44–46). Philon vermeidet dabei eine offene Drohung, weist aber durchaus auf die große Menge der überall siedelnden Juden hin. Vgl. dieselbe verdeckte Warnung bei Phil. leg. 214–215: κέχρηται γὰρ ἀνά τε τὰς ἡπείρους καὶ νήσους ἀπάσας, ὡς τῶν αὐθιγενῶν μὴ πολλῶ τι δοκεῖν ἑλαττοῦσθαι. τοσαύτας μυριάδας ἐρέλκεσθαι πολεμίῳ ἄρ’

Man hat versucht, den Verschwörungsvorwurf der *Acta* aus dem häufigsten anti-jüdischen Klischee der Antike abzuleiten – der angeblichen Misanthropie der Juden. Das aber scheint mir irreführend, weil es hier nicht um Abgrenzung geht, sondern um aktive Ausübung von Macht. Die nächste Parallele bietet der von Apion kolportierte Bericht über jüdische Ritualmorde an Griechen, die mit einem Schwur ewiger Feindschaft einhergehen⁷⁵. Apion warf – genau wie die *Acta* – den Juden auch vor, reichsweite Unruhen zu schüren⁷⁶. Mit Apion befinden wir uns aber gerade im selben Milieu Alexandrias, dem auch die *Acta* entsprangen⁷⁷. Eine weitere Wurzel dürfte der Verweis auf den überregionalen Zusammenhalt der jüdischen Diaspora sein, der schon von Cicero zur Instrumentalisierung antijüdischer Ressentiments genutzt wurde⁷⁸. Die *Acta* bieten gleichsam die provinzielle Variante dieses Motivs⁷⁹.

οὐ σφαλερότατον; ἀλλὰ μήποτε γένοιτο συμφρονήσαντας τοὺς ἑκασταχοῦ πρὸς ἄμυναν ἐλθεῖν. Die Idee eines jeweils starken Einflusses der jüdischen Diasporagemeinden scheint auch bei Strab. BNJ 91 F 7,115: αὐτῆ δ' εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη καὶ παρελήλυθεν καὶ τόπον οὐκ ἔστι ραδίως εὐρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὅς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φύλον μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ durchzusehen.

⁷⁵ Apion FG rHist 616 F 4i. Dazu Bickermann 1927, 171–187.

⁷⁶ Apion ap. Ios. c. Ap. 2,68: *is autem etiam seditionis causas nobis apponit, qui si cum veritate ob hoc accusat Iudaeos in Alexandria constitutos, cur omnes nos culpata ubique positos eo quod noscamur habere concordiam.*

⁷⁷ Vgl. dazu Magnani 2009, 256–257 und 263. Die in den *Acta Isidori* behauptete Gleichsetzung von Juden und Ägyptern findet ihre Bestätigung auf der Ebene intentionaler Geschichte in den Erzählungen der alexandrinischen Exodus-Tradition, an der Apion maßgeblich beteiligt war (dazu Aziza 1987; Schäfer 1997 15–33; Hirschberger 2007, 67–82; Barclay 2004, 114–118). Es ist auffällig, dass gerade Apion die Tradition so modifizierte, dass *alle* Juden als Ägypter erscheinen (Apion FG rHist 616 F 1: Αἰγύπτιοι τὸ γένος; dazu Goudriaan 1992, 88). Umgekehrt versuchte Josephus in seiner Schrift *Contra Apionem* mit allen Anstrengungen die ethnische Eigenständigkeit der Juden zu erweisen: Barclay 2004, 112–114. Ähnliches gilt für Philon: Pearce 1998, 96–97. Man sieht, wie zentral der ethnische Diskurs in den jüdisch-alexandrinischen Auseinandersetzungen war. Baslez 2005, 103 will hingegen einen Unterschied zwischen dem Antijudaismus der alexandrinischen Exodus-Tradition und der rein politischen Judenfeindschaft der *Acta* konstruieren. Dies scheint mir fragwürdig: Der Genreunterschied zwischen Geschichtsschreibung und *Acta*-Literatur ist stärker zu berücksichtigen. Mit Recht verweist Troiani 2003 auf die allgemein im Wesentlichen politischen Wurzeln der griechischen Judenfeindlichkeit.

⁷⁸ Cic. Flacc. 66: *sequitur auri illa invidia Iudaici. hoc nimirum est illud quod non longe a gradibus Aureliis haec causa dicitur. ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est; scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. sic submissa voce agam tantum ut iudices audiant; neque enim desunt qui istos in me atque in optimum quemque incitent; quos ego, quo id facilius faciant, non adiuvabo.*

⁷⁹ Vielleicht zielt auch die Kritik des Claudius an den alexandrinischen Juden in diese Richtung: Diesen verbietet er für die Zukunft, zwei Gesandtschaften nach Rom zu schicken ὡσπερ ἐν δυοῖ πόλεσιν κατοικοῦντας (TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z. 90–91). Dies könnte auf eine Intervention Agrippas I. bzw. der Jerusalemer Juden deuten: Grzybek 1999. Gemeinhin wird in der Forschung jedoch eher an zwei konkurrierende Gesandtschaften der alexandrinischen Juden gedacht: Tcherikover u. a. 1960, 50–53. Nicht plausibel ist allerdings die These von Grocholl 1991, dass sich die Formulierung des Claudius speziell auf die beiden vornehmlich von Juden besiedelten Stadtteile von Alexandria beziehe.

Weil also der Verschwörungsvorwurf gegen die Juden deutlich über das antiägyptische Klischee hinausgeht, ist die von Stefan Pfeiffer vorgebrachte These mit Skepsis zu betrachten, der Antijudaismus der *Acta* gehe gerade nicht spezifisch gegen die jüdische Religion oder Lebensweise, da diese mit der der Ägypter gleichgesetzt werde⁸⁰. Gegen eine solche Deutung spricht zudem die mehrfache Charakterisierung der Juden als „frevelhaf“⁸¹, die kaum mit dem Hinweis entkräftet werden kann, dass bei Philon auch die Ägypter als „gottlos“ bezeichnet werden⁸². Auch führt in den *Acta Isidori* ein alexandrinischer Gesandter die „Unverschämtheit“ Agrippas I. ausdrücklich auf seinen Gott zurück⁸³. Wir werden später sehen, dass die *Acta* den jüdisch-alexandrinischen Konflikt regelrecht als einen religiösen Agon konzeptionalisieren konnten.

Einer der interessantesten, aber in der Forschung überraschend wenig kommentierten Aspekte des in den *Acta* sich äußernden Judenhasses ist die Tatsache, dass die dort vorgetragene Wertung römischer Kaiser als Judenfreunde den politischen Tatsachen geradezu diametral zuwiderläuft⁸⁴: Claudius, der die Juden aus Rom verwies⁸⁵,

⁸⁰ Pfeiffer 2008, 392; vgl. die ähnliche Position von Baslez 2005, 102. Ausgewogener Schimanowski 2006, 220.

⁸¹ *Acta Hermasici*: TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X, 1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II, 157 col. III Z. 42–43: ἀλλά ληπούμεθα ὅτι τὸ συνέδριόν σου ἐπλήσθη τῶν | ἀνοσίων Ἰουδαίων; ibid. Z. 48–50: ὀφείλεις οὖν πάλι τοῖς σεαυτοῦ βοηθεῖν καὶ μὴ τοῖς ἀνοσίτοις Ἰουδαίοις συνηγορεῖν. *Acta Pauli et Antonini*: TM 58927/LDAB 22/Mertens-Pack³ 2228/P. Paris 68/P. Lond. Lit. 118/Musurillo, APM IXa/CPJ II, 158a col. VI Z. 13–18: ὡς διέταξ’ ἀνοσίτους Ἰουδαί[ι]ους προσκατοικεῖν οὐ οὐ παραβόλως | ἔσχον ἀναπτειν καὶ πολεμεῖν τὴν εὐπρ[ο]σώνυμον|ν ἡμῶν πόλιν. Dazu vgl. Wilcken 1909, 5–6, der in diesen Stellen den Beleg für die Empfindung eines tiefen religiösen Gegensatzes sieht. Tatsächlich ist die Formulierung auch in der Tradition des ägyptischen Antijudaismus verwurzelt: Manetho FGrHist 607 F 10a, 248. Zu Verbreitung und Bedeutung der Formel ἀνόσιοι Ἰουδαῖοι vgl. Sevenster 1975, 99–101; Pucci Ben Ze’ev 1982, 198–202. Während des trajanischen Diasporaaufstandes scheint sie zu einer stehenden Wendung geworden zu sein: Fuks 1953, 157–158; Fuks 1961, 103–104.

⁸² Phil. leg. 163: ὅστε εἰκότως ἀταμεύτοις χρώμενοι ταῖς εἰς θεὸν τεινούσαις προσηγορίας ἀπατῶσι μὲν τοὺς ὀλιγόφρονας καὶ ἀπίρους τῆς Αἰγυπτιακῆς ἀθεότητος, ἀλίσκονται δὲ ὑπὸ τῶν ἐπισταμένων τὴν πολλὴν αὐτῶν ἠλιθιότητα, μᾶλλον δὲ ἀσέβειαν. Das Adjektiv ἀνόσιος wurde auch sonst von jüdischen Autoren gerne auf Gegner angewandt: 2Mkk 7,34; ibid. 8,32; 4Mkk 12,11; Epist. Arist. 289; vgl. Phil. Flacc. 104. Die bei jüdischen Autoren anzutreffende Polemik gegen die Ägypter entspricht in Inhalt und Funktion genau den von Griechen tradierten Stereotypen und diente einer ethnisch-sozialen Abgrenzung nach unten: vgl. dazu Magnani 2007, 608. Speziell zur Anwendung dieser rhetorischen Strategie bei Josephus Barclay 2002; Barclay 2004.

⁸³ *Acta Isidori*: TM 58938/LDAB 33/Mertens-Pack³ 2220/Sitzb. Berl. Akad. (1930), 28, 664–679/Musurillo, APM IVc/CPJ II, 156c col. II Z. 32: ἴδε ἐπὶ π[ηλ]ικῆν τόλμην ἢ ὁ θε[ὸς] αὐτοῦ ἦ]. Dazu Schimanowski 2006, 216.

⁸⁴ Das Faktum immerhin bemerkt von Baslez 2005, 103; vgl. auch die warnenden Worte von Tcherikover u. a. 1960, 57–58. Die Inkriminierung der römischen Kaiser in den *Acta* findet ihre Parallele in der schlecht fundierten Anschuldigung Philons (leg. 133), der Hass des Caligula gegen die Juden sei für die Ausschreitungen des Jahres 38 n. Chr. verantwortlich: dazu Gruen 2002, 56–57.

⁸⁵ Suet. Claud. 25,4; vgl. auch Apg 18,1–3. Cass. Dio 60,6,6 berichtet lediglich von einem Versammlungsverbot. Ich verweise hier nur auf die beiden monographischen Behandlungen von Botermann

ein Judenfreund? Trajan, in dessen Politik Martin Goodman die Wurzeln zum Diasporaaufstand wie zum Bar Kohba-Aufstand sieht⁸⁶, ein Judenfreund⁸⁷? Hadrian, der Gründer von Aelia Capitolina, gar als Judenfreund? Das sind eigentlich ganz absurde Verzerrungen der Realitäten.

Schon die fiskalisch-personenrechtliche Neuordnung Ägyptens durch Augustus bedeutete für die meisten Juden eine massive Verschlechterung ihres Rechtsstatus. Es kann also keine Rede davon sein, dass sie für die Unterstützung der römischen Interventionen von Gabinius⁸⁸ über Caesar⁸⁹ bis hin zu Augustus⁹⁰ belohnt worden wären⁹¹.

-
- 1996 und Slingerland 1997 (dessen Kernthese einer gezielt jüdenfeindlichen Politik des Claudius jedoch abzulehnen ist: Rez. Erich Gruen, in: BMCR 1998.07.02).
- ⁸⁶ Goodman 2004. Goodmans Interpretation der Münzen Nervas mit der Legende *fisci Iudaici calumnia sublata* als Hinweis auf die Abschaffung des *fiscus Iudaicus* überzeugt freilich kaum (19–20). Aus den *Acta Hermasici*, die sie offenbar in diesem Punkt für ein authentisches historisches Zeugnis halten, leiten Matta 1926b, 59–60, Gagé 1959, 87, Gagé 1976, 149–154 und Pucci Ben Ze'ev 1989, 45–46 die der These Goodmans genau entgegengesetzte Position ab, dass nämlich Trajan der jüdenfreundlichen Haltung Nervas bis 115 n. Chr. folgte. Dies sagt freilich mehr über die *Acta* als über Trajan etwas aus.
- ⁸⁷ Zum Trajanbild der *Acta* vgl. Méléze-Modrzejewski 1987, 11–16. In der rabbinischen Tradition erscheint Trajan keineswegs als jüdenfreundlich: *ibid.* 16–20. Tatsächlich deuten umgekehrt gewisse Indizien auf eine freundliche Politik Trajans gegenüber Alexandria: Weber 1915, 76–80, der aus Dion Chrys. 32,95–96 und den Münzen kaiserliche Stiftungen für die Stadt erschließt. Der Kaiser nahm bereits im Jahre 98 n. Chr. jedenfalls nach Ausweis des Briefes TM 16422/LDAB 10795/Mertens-Pack³ 2216.2/P. Oxy. XLII,3022 eine durchaus wohlwollende Haltung gegenüber der Stadt Alexandria ein. Dazu Méléze-Modrzejewski 1987, 8–9.
- ⁸⁸ *Ios. bell. Iud.* 1,175; *id. ant. Iud.* 14,99.
- ⁸⁹ *Ios. bell. Iud.* 1,187–192; *id. ant. Iud.* 14,127–132. Vgl. auch Gambetti 2009, 52–55, die in *Bell. Alex.* 7,2: *magna multitudo oppidanorum in parte Caesaris* einen Verweis auf die ansässigen Juden sehen will.
- ⁹⁰ Auf eine Unterstützung Octavians deutet *Ios. c. Ap.* 2,60–61: *novissime vero Alexandria a Caesare capta ad hoc usque perducta est, ut salutem hinc sperare se iudicaret, si posset ipsa manu sua Iudaeos perimere, eo quod circa omnes crudelis et infidelis extaret. [...] nos autem maximo Caesare utimur teste solatii atque fidei, quam circa eum contra Aegyptios gessimus, necnon et senatu eiusque dogmatibus et epistulis Caesaris Augusti, quibus nostra merita comprobantur.* Skeptisch allerdings Tcherikover u. a. 1957, 55 Nr. 19: Wenn Josephus Kenntnisse über eine konkrete Hilfe der ägyptischen Juden für Octavian gehabt hätte, würde er es kaum bei solch schwammigen Bemerkungen belassen haben.
- ⁹¹ Mit Recht scharf betont von Ameling 2003, 110–111. Das Problem bemerkt immerhin Blouin 2005, 66; vgl. auch Segré 1946, 128: „[...] *despite* this attitude, the Jews were reduced to the status of *laographoumenoi* [...]“ (Hervorhebung durch den Autor; die von Segré versuchte Erklärung für den Sachverhalt bleibt unklar). Eine wirkliche Erklärung für die vergleichsweise schlechte Behandlung der Juden hat die Forschung bis jetzt nicht gegeben. Tcherikover 1963, 2–8 verweist auf den Sonderstatus der Griechen in der römischen Wahrnehmung. Damit wird der Sachverhalt freilich nur *ex positivo* beschrieben, aber nicht erklärt. Gerade angesichts der durchaus differenziert abgestuften Steuerordnung im römischen Ägypten, die zudem auch lokale Differenzierungen des Steuertarifs inkludierte, ist nicht zu sehen, warum eine Privilegierung der Juden prinzipiell unmöglich gewesen sein sollte. Selbst wenn man die römische *λαογραφία* als Fortschreibung einer ptolemäischen Kopfsteuer auffasst, bleibt unklar, warum die Römer im Falle Ägyptens von ihrem Grundprinzip, Privilegierungen nach Verdienst zu gewähren, zu Gunsten eines ethnisch-personenrechtlichen Schematismus abwichen. Die in der Forschung vielfach vertretene These, die Juden seien als „Kollaborateure“ bzw. Profiteure der römischen Herrschaft zum Gegenstand eines indirekt gegen Rom gerichteten Hasses geworden (so

Sofern sie nicht über das römische Bürgerrecht oder das einer griechischen Polis verfügten, unterlagen sie nun zusammen mit den Ägyptern der Kopfsteuer. Anders als in ptolemäischer Zeit spielten Juden nun auch in Armee und Verwaltung keine Rolle mehr⁹². Die Alexandriner mussten auch keine Angst haben, dass von kaiserlicher Seite zahlreiche Neubürger kreiert wurden – Trajan bezeugt in seiner Korrespondenz mit dem jüngeren Plinius, dass seine Vorgänger das alexandrinische Bürgerrecht nur äußerst restriktiv vergaben⁹³. Tatsächlich ließ Germanicus während seines Besuches in Alexandria die ansässigen Juden nicht an Getreidespenden partizipieren – wohl weil diese auf Bürger beschränkt waren⁹⁴. Ebenso folgte auch Claudius der Position der Alexandriner in der Bürgerrechtsfrage und verhinderte eine Statusverbesserung der Juden ein für alle Mal⁹⁵. Diese erreichten ihr Ziel, eine Rücknahme des Ediktes des

z. B. Welles 1936, 8–9, Bell 1941, 4–5, Davis 1951, 116–117, Schäfer 1997, 156 und Stanley 1997, 121–123; vgl. auch Bilde 2006), ist jedenfalls nicht ohne weiteres nachvollziehbar: s. die klare und überzeugende Kritik bei Bergmann u. a. 1987, 20–21 und Ameling 2003, 110–112. Eine völlig übersteigerte Sicht römisch-jüdischer Kooperation vertrat Dobschütz 1904, 751–753: „Clearly there was a desire to use this nation [sc. die Juden], long since spread abroad beyond the narrow limits of its home country, as a bond of union in the great process of amalgamating nationalities.“ Ähnlich problematisch die Formulierung von Frensdorff 1958, 146–147, die Juden seien von den Römern als „a useful counterpoise [...] against the perpetual grumbling hostility of the Greek autonomous cities“ eingesetzt worden.

⁹² Tcherikover 1963, 11; zu Juden im ptolemäischen Staatsdienst s. Kasher 1985, 38–63.

⁹³ Plin. epist. 10,7: *civitatem Alexandrinam secundum institutionem principum non temere dare proposui*. Dazu Blouin 2002. Man beachte in diesem Zusammenhang auch die Bestimmungen im *Gnomon des Idios Logos* (§ 42–44, 49), die auf eine Verhinderung der unrechtmäßigen Aneignung des Bürgerrechtes abzielten. Dazu vgl. Reinhold 1971, 291–296; Delia 1991, 55–56; Rowlandson u. a. 2004, 83. Es ist daher sehr fraglich, ob – wie Willrich 1925, bes. 487–488 glaubt – eine Verleihung des alexandrinischen Bürgerrechtes an alle Juden im Jahre 41 n. Chr. für Claudius eine wirkliche Option war. Willrich polemisiert ausgiebig gegen das „Reformjudentum“ und ist von daher wohl geneigt, den *Acta* den starken jüdischen Einfluss am Kaiserhof abzunehmen.

⁹⁴ Ios. c. Ap. 2,63 (mit schwachem Versuch, eine andere Erklärung für das Verhalten des Germanicus zu geben). Man beachte, dass die Ausgrenzung der Juden mit einer ostentativen Herstellung von Gemeinsamkeit mit den Griechen einherging: *sine milite incedere, pedibus intectis et pari cum Graecis amictu [...]* *accepimus* (Tac. ann. 2,59). Dazu Goudriaan 1992, 88.

⁹⁵ Maßgeblich TM 16850/P. Lond. VI, 1912/CPJ II, 153 bes. Z. 88–95: καὶ Ἰουδαίους δὲ | ἄντικρυς κελεύω μηδὲν πλὴν ὧν πρότερον | ἔσχον περιεργάζεσθαι μηδὲ ὡς περ ἐν δυοῖ πόλεσιν καὶ τοικοῦντας δύο πρεσβείας ἐκπέμπειν τοῦ λοιποῦ, | ὃ μὴ πρότερον ποτε ἐπράχθη, μηδὲ ἐπισπείρειν | γυμνασιαρχικοῖς ἢ κοσμητικοῖς ἀγῶσι, | καρπομένους μὲν τὰ οἰκία ἀπολαύοντας δὲ | ἐν ἄλλοτρίᾳ πόλει περιουσίας ἀπάντων ἀγαθῶν. Unbefriedigend der Versuch von Kasher 1985, 322–323, das „nach mehr Streben“ der Juden von der Bürgerrechtsfrage zu trennen; dagegen mit Recht Schäfer 1997, 149–152; Pfeiffer 2004, 130. Auch Gruen 2002, 79–83, der wie Kasher ein Interesse der Juden am Bürgerrecht negiert, bietet keine befriedigende Erklärung für den Passus.

Die Juden wurden mit der Entscheidung des Claudius nicht rechtlose Fremde im Sinne des Flaccus-Ediktes (Phil. Flacc. 54), da sie – im Gegensatz etwa zu landflüchtigen Ägyptern – sowohl das Aufenthaltsrecht als auch gewisse religiöse Privilegien behielten: Jouguet 1925, 17. Die Deutung von Baltrusch 2005, 156–160 scheint mir dennoch zu positiv. Entgegen Baltrusch besteht eine wesentliche Differenz zu dem Brief des Claudius bei Ios. ant. Iud. 19,279–285 darin, dass dort durchaus festgehalten wird, dass die Juden zu den ersten Siedlern in Alexandria gehörten und ihnen von den Ptolemaiern gleiche Rechte wie den Griechen eingeräumt wurden. In CPJ II, 153 Z. 66–73 hingegen wischt Claudius

Flaccus, das sie zu Fremden in der Stadt erklärt hatte, nicht bzw. nur bedingt – sie waren jedenfalls keine Ἀλεξανδρεῖς, sondern geduldete Bewohner in einer „fremden“ Stadt⁹⁶. In der erhaltenen Privatkopie seines Briefes an die Alexandriner, übernimmt der Kaiser sogar partiell den Vorwurf der Verschwörung gegen die allgemeine Ordnung⁹⁷. Wenn er in der Wahrnehmung der alexandrinischen Eliten dennoch als Judenfreund erschien, kann man daraus nur den Schluss ziehen, dass deren Ziele weit über den Ausschluss der Juden aus Gymnasium und Bürgerschaft hinausgingen⁹⁸. Tatsäch-

in Bezug auf die ebenfalls strittige Frage der Einrichtung eines Rates die möglichen ptolemäischen Präzedenzfälle ausdrücklich beiseite und deklariert die Juden als Bewohner einer „fremden“ Stadt. Nach Laqueur 1926, 101 wäre Claudius in seinem Brief völlig den jüdischen Wünschen gefolgt – dies setzt aber seine gewagte Theorie voraus, dass sich wesentliche Passagen des Briefes gar nicht auf Alexandria beziehen, sondern Rom (gegen diese abwegige These mit Recht Engers 1926, 176–178). Die negativen Folgen des Claudius-Briefes für die weitere Integration der jüdischen Elite betonen mit Recht Jouguet 1925, 18; Tcherikover u. a. 1957, 73–75; Barclay 1996, 59–60; vgl. Tcherikover 1963, 10 und 19–20. Das textkritisch und interpretatorisch problematische ἐπισπαίρειν/ἐπισπαίειν ist für das Ergebnis nicht entscheidend: Mit Recht stellt Legras 1999, 256–257 fest, dass ein Eindringen falscher jüdischer Epheben in die ephebischen Spiele an sich unwahrscheinlich ist, da sich die Epheben gut kannten. Der Betrug hätte dann bereits im Zusammenhang mit der Zulassung zur Ephebie stattfinden müssen. Falls die Formulierung des Claudius nicht in einem so weiten Sinne gemeint ist, kann die Störung der Spiele dennoch als Reaktion auf den Ausschluss von der Ephebie verstanden werden. Zum textkritischen Problem vgl. Amusin 1955–1956, 177–195, Kasher 1985, 314–321 und Tcherikover u. a. 1960, 53 mit gegenläufigen Interpretationen. Zur grundsätzlich offenen jüdischen Haltung gegenüber dem Gymnasium vgl. Chambers 1980, 129–144 und Harris 1976, 51–95 (speziell zu den zahlreichen agonistischen Anspielungen bei Philon).

⁹⁶ Phil. Flacc. 54: τίθησι πρόγραμμα, δι' οὗ ξένους καὶ ἐπὶλυδας ἡμᾶς ἀπεκάλει. Dazu Baltrusch 2005, 153–155; Gambetti 2009, 220–227. Kerkeslager 2006, 400 möchte ξένοι an der genannten Stelle nicht als „Fremde, Ausländer“ verstehen, sondern als „outlaws and humiliated foreign rebels (*hostes et peregrini dediticii*)“. Diese Deutung scheint mir angesichts der Kopplung ξένους καὶ ἐπὶλυδας nicht sehr plausibel.

⁹⁷ TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z.99–100: im Falle weiterer Unruhen Vorgehen gegen die Juden καθάπερ κοινήν τινα τῆς οἰκουμένης νόσον ἐξεγείροντας.

⁹⁸ Zur Bedeutung von Gymnasium und Ephebie für den Erwerb des alexandrinischen Bürgerrechtes vgl. Alston 1997, 167–169; Legras 1999, 253–257; Burkhalter u. a. 2000, 256–258; Whitehorne 2001; Alston 2002, 152; Blouin 2005, 106–112; Bringmann 2004, 330–333. Vgl. aber Delia 1991, 73–75, die den direkten Zusammenhang zwischen Ephebie und Bürgerrecht negiert, insbesondere da einige Epheben bereits vor ihrer Ephebie in die Bürgerlisten eingetragen waren. Eine hinreichende Erklärung für den von Claudius in seinem Brief an die Alexandriner (TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z.53–57) hergestellten Konnex zwischen Ephebie und Bürgerrecht vermag Delia jedoch nicht zu geben. Zum Gymnasium selbst und seinen Funktionen s. Burkhalter 1992 und Bowman u. a. 1992, 118, zur alexandrinischen Ephebie Delia 1991, 71–88; Legras 1999, 151–161 und 181–190. Zur jüdischen Präsenz im Gymnasium Kerkeslager 1997 (unter Bezug auf TM 63757/LDAB 4970/Mertens-Pack³ 2595/P. Schub. 37/CPJ III,519).

Wie das Gymnasiarchengesetz aus Beroia (SEG XXVII,261/XLIII,381/EKM I,1 [2. Jh. v. Chr.]; dazu Gauthier u. a. 1993) zeigt, waren Nichtbürger in der griechischen Welt nicht generell vom Besuch der Gymnasien ausgeschlossen: οἷς οὐ δεῖ μετεῖναι τοῦ γυμνασίου· μὴ ἐγδυέσθω δὲ εἰς τὸ γυμνάσιον ὁ[σ]ῶ[λ]ος μὴδὲ ἀπει[λ]εῦθερος μὴδὲ οἱ τούτων υἱοὶ μὴδὲ ἀπάλαιστρος μὴδὲ ἡταιρευκῶς μη[δ]᾽ ἐτῶν ἀγοραῖα τέχνη κεχρημένων μὴδὲ μεθῶν μὴδὲ μαινόμενος (Seite B Z. 26–29; dazu Kobes 2004, bes. 240–241). Die Regelung des Claudius bedeutete gegenüber einem solchem Zustand eine deutliche

lich wird auch aus den Konflikten von 66 n. Chr. und 117 n. Chr. deutlich, dass die Alexandriner mit der Grundlinie römischer Politik – der Bewahrung von Ruhe und Ordnung auf der Grundlage des *status quo* – nicht zufrieden waren. Ziel war vielmehr die Aufhebung des jüdischen Politeumas⁹⁹: Die Juden sollten zu ξένοι erklärt und damit rechtlos werden¹⁰⁰. Im Zusammenhang der pogromartigen Unruhen lief das

Verschärfung, so dass die negativen Folgen für die jüdische Rechtsstellung in Alexandria klar hervortreten. Auch der Abschluss der gymnasiale Klasse in der Chora und die Einführung der *ἐπίκρισις* erfolgten erst im Zuge der römischen Neuordnung Ägyptens. Es lässt sich demnach die Stärkung abgegrenzter Statusgruppen als eine Grundtendenz römischer Politik ausmachen.

⁹⁹ Zur Selbstverwaltung der Juden in Alexandria und ihrem Rechtsstatus vgl. Barclay 1996, 60–71; Gruen 2002, 71–75; Ameling 2003, 92–98; Blouin 2005, 16–20; Schimanowski 2006, 140–153; allgemein zur Diaspora Applebaum 1974b. Grundlegend ist das Zeugnis des Strab. BNJ 91 F 7,116–117: τῆς τε Αἰγύπτου τὴν Κυρηναίαν ἄτε τῶν αὐτῶν ἡγεμόνων τυχοῦσαν τῶν τε ἄλλων συχνὰ ζηλώσας συνέβη καὶ ὅη τὰ συντάγματα τῶν Ἰουδαίων θρέψαι διαφερόντως καὶ συναυξῆσαι χρόμενα τοῖς πατρίοις τῶν Ἰουδαίων νόμοις. ἐν γοῦν Αἰγύπτῳ κατοικία τῶν Ἰουδαίων ἐστὶν ἀποδεδειγμένη χωρὶς, καὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφόρισται μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ. καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διατῆι κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς. Die Fundamentalkritik von Zuckerman 1985–1988, bes. 172–173 und Lüderitz 1994, bes. 201–210 an der Annahme einer Existenz von jüdischen Politeumata in Ägypten und ihrer öffentlichen Funktion ist angesichts der eindeutigen Bezeugung einer solchen Organisation in Herakleopolis Magna nicht mehr haltbar: Cowey u. a. 2001; Honigman 2003; Thompson 2011, 109–112. Die Einwände Zuckermans gegen die von Kasher 1985 vorgetragene Konzeption der staatsrechtlichen Stellung und sozialen Bedeutung der jüdischen Politeumata bleiben gleichwohl gültig. Vgl. auch Kasher 1992, 109–113 und Kasher 2008; dagegen Ameling 2003, 87–92; Gambetti 2009, 43–52 (deren These einer räumlichen Beschränkung des jüdischen Politeumas von Alexandria auf ein Stadtviertel jedoch nicht ausreichend abgestützt ist). Mit Recht führt Kasher 1975 die Synagogenweihungen aus ptolemäischer Zeit als Indiz für die Existenz einer jüdischen Selbstverwaltung an, wenngleich es sich dabei keineswegs um Politeumata als öffentliche Körperschaften gehandelt haben muss (auf den vielfach privaten Charakter der hellenistischen Politeumata verweist Zuckerman 1985–1988, 174–180). Die von Kasher vorausgesetzte Vorstellung, dass die Politeumata als Hort einer isolationistischen jüdischen Identität fungiert hätten, muss im Lichte u. a. der Funde aus Herakleopolis Magna deutlich modifiziert werden: Honigman 2003, 93–102; vgl. Honigman 2009, 125–130 (s. auch *passim* zu den großen lokalen Unterschieden zwischen den jüdischen Gemeinden).

Konkret für Alexandria bezeugt TM 18568/BGU IV,1151/CPJ II,143 Z. 7–8 (13 v. Chr.) immerhin die Existenz eines eigenen τῶν Ἰουδαίων ἀρχεῖον, auf das man sich in Rechtssachen berufen konnte (dazu Sterling 1995, 11–12; vgl. aber die Bedenken von Méléze-Modrzejewski 1989a, 248–249 Nr. 29). Für das kyrenaïsche Berenike nimmt selbst Lüderitz 1994, 214–215 eine Übernahme von „governmental functions“ durch das dortige Politeuma an. Dass die Verhältnisse in der Kyrenaïka denen in Ägypten und Alexandria ähnlich waren, ist allerdings wahrscheinlich und wird durch die zitierte Stelle Strab. BNJ 91 F 7,116–117 weiter gestützt.

¹⁰⁰ Das wird aus dem Bericht Philons sehr deutlich: Engers 1923, 84–85. Apion (FGrHist 616 F 4d,33) legte Wert darauf, die Juden als syrische Einwanderer darzustellen. Vgl. auch den ganz ähnlich gelagerten Konflikt zwischen Juden und Nicht-Juden in Caesarea Maritima im Vorfeld des Ausbruches des Jüdischen Aufstandes: Jos. ant. Iud. 20,183–184; dazu vgl. Levine 1974, Kasher 1977, Kasher 1985, 289–297 und Bringmann 2005, 11–12 (mit dem Hinweis, dass die Lage in Caesarea insofern sachlich eine andere als in Alexandria war, als die Juden dort in der Tat das Bürgerrecht besaßen – die in Rom verhandelte Frage war dann freilich dennoch dieselbe). Das damals von Nero nach Caesarea gesandte Reskript muss den Auslassungen im Brief des Claudius an die Alexandriner inhaltlich sehr ähnlich gewesen sein.

faktisch auf eine Auslöschung der jüdischen Gemeinde hinaus. Wie Stefan Pfeiffer gezeigt hat, war genau dies das Bestreben der Alexandriner im Jahre 66 n. Chr. und sie eiferten damit dem Vorbild der Levantestädte nach¹⁰¹. Dass schon im Jahre 38 n. Chr. grundlegende Fragen nach dem Status der Juden berührt waren, wird dadurch nahegelegt, dass – anders als bei den späteren Unruhen nach dem Fall von Masada¹⁰² – der jüdischen Oberschicht nicht die Möglichkeit zu einem Ausgleich gegeben wurde¹⁰³. Man kann die Ausschreitungen von 38 n. Chr. als systematischen Ausschluss der Juden aus dem öffentlichen Raum der gräzisierten Stadt verstehen¹⁰⁴. Zumindest aber betrieben die Alexandriner im Jahre 38 n. Chr. eine ethnische Säuberung der Stadt, indem die zuvor verstreut siedelnden Juden in einem Stadtviertel zusammengetrieben und gewissermaßen ghettosiert wurden¹⁰⁵. Fiskalrechtlich-soziologisch bestimmte Erklärungsansätze für die alexandrinischen Pogrome, die in den letzten Jahrzehnten großen Anklang fanden, scheinen mir daher nicht hinreichend zu sein¹⁰⁶. Gerade die verzerrte Vorstellungswelt der *Acta Alexandrinorum* zeigt, dass man den Antijudais-

¹⁰¹ Pfeiffer 2008, 393–397. Zur Vertreibung der Juden als „final measure“ der Alexandriner vgl. Tcherikover u. a. 1957, 65.

¹⁰² Ios. bell. Iud. 7,409–419; ibid. 7, 437–442.

¹⁰³ Das zeigt die Geißelung der jüdischen Geronten: Phil. Flacc. 78–80.

¹⁰⁴ So Alston 1997.

¹⁰⁵ Phil. Flacc. 55. Zur Existenz von Synagogen in allen Stadtteilen im Jahre 38 n. Chr. id. leg. 132. Strab. BNJ 91 F 7,117: καὶ τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφόρισται μέγα μέρος τῶι ἔθνει τούτῳ [d. h. den Juden] darf wohl nicht im Sinne einer früheren ethnischen Segregation verstanden werden, sondern beschreibt die auch von Philon geschilderte jüdische *ethnic neighbourhood*, die zwei Stadtteile Alexandrias umfasste. Im Jahre 66 n. Chr. scheint dann das Delta-Quartier noch immer das jüdische Viertel schlechthin gewesen zu sein: Ios. bell. Iud. 2,495. Die Ereignisse des Jahres 38 n. Chr. könnten demnach eine dauerhafte Veränderung bewirkt haben. So auch Gambetti 2009, 222–223 und 228. Josephus deutete diesen Zustand als Privileg im Sinne der ἀμιξία um: bell. Iud. 2,487–488. Dazu Alston 1997, 170–171.

In den *Acta Pauli et Antonini* führen dann die Griechen Klage gegen ein Edikt des Präфекten, das eine verstreute Ansiedlung der Juden in der Stadt angeordnet hatte, wodurch sie ihre Sicherheit bedroht sahen: διέταξ' ἀνοσίους Ἰουδα[ί]ους προσκατοικεῖν οὐ οὐ παραβόλως | ἔσχον ἀναπίπτειν καὶ πολεμεῖν τὴν εὐπρ[ο]σώνυμον ἡμῶν πόλιν (TM 58927/LDAB 22/Mertens-Pack³ 2228/P. Paris 68/P. Lond. Lit. 118/Musurillo, APM IXa/CPJ II, 158a col. VI Z. 13–18). Dazu Pucci Ben Ze'ev 1989, 37–38. Vgl. aber die divergierenden Deutungen des Passus bei Reinach 1893, 80–81/Weber 1915, 86–87 Nr. 3 (Ghettobildung) und Fuks 1953, 140/Tcherikover u. a. 1960, 98 (Ansiedlung von aus der Chora geflohenen Juden in der Nähe von Alexandria).

Anhand der Fundverteilung der Ostraka aus Edfu lässt sich plausibel machen, dass sich dort nach 70 n. Chr. die ansässigen Juden in einem Stadtviertel konzentrierten: Tcherikover u. a. 1960, 108–109; Tcherikover 1963, 28. Zu jüdischen *ethnic neighbourhoods* vgl. auch Sevenster 1975, 102–107.

¹⁰⁶ Am vehementesten gegen die Ursächlichkeit antijüdischer Ressentiments sprachen sich Bergmann u. a. 1987 aus; dagegen Schäfer 1997, 156–160, der sich mit Recht gegen eine allzu strikte Trennung von politischen und kulturell-religiösen Aspekten wendet, und Ameling 2003, 101–107 mit Hinweis auf die Indizien für jüdisch-ägyptische Konflikte bereits in der Ptolemaierzeit. Vgl. auch die Kritik von Baltrusch 2005, 162, der anmerkt, dass die alexandrinisch-jüdischen Konflikte nur vor dem Hintergrund tiefer verwurzelter Spannungen verständlich sind. Unbefriedigend sind auch Theorien, die die Ausschreitungen von 38 n. Chr. aus einem jüdisch-römischen Konflikt herleiten wollen: so Kerkeslager

mus der Alexandriner nicht allein als Abgrenzung gegen jüdische Aufsteiger begreifen kann, obwohl dieser Aspekt sicher auch eine Rolle spielte¹⁰⁷.

Gehen wir die Frage nun noch einmal von der anderen Seite her an: Kann man sich die Vorstellung eines von einer jüdischen Umgebung gesteuerten römischen Kaisers überhaupt erklären? Tatsächlich hatten sich die ägyptischen Juden stets an die Seite der jeweils herrschenden Gewalt gestellt¹⁰⁸. Viel früher als die Alexandriner hatten sie auch die Hinwendung zu Rom vollzogen: Gabinius, Caesar, Octavian – sie alle konnten sich bei ihren Feldzügen in Ägypten auf die Hilfe der jüdischen Diasporagemeinde verlassen¹⁰⁹.

In der Tat war auch die Behandlung Ägyptens und Alexandrias durch die julisch-claudischen Kaiser im Vergleich mit Judäa ungünstig. Während Ägypten provinzialisiert wurde, blieb Judäa zunächst ein Klientelreich. Den Juden in Alexandria blieb ein Ethnarch bzw. ein Ratsgremium zugestanden¹¹⁰, während die Alexandriner selbst keine Boule einrichten durften¹¹¹. Wie genau solche Statusdifferenzen beobachtet

2006. Dazu s. die Diskussion in Anm. 57. Zu den politischen Auseinandersetzungen, in die die alexandrinischen Juden verwickelt waren, vgl. Barclay 1996, 35–41.

¹⁰⁷ So etwa Burkhalter u. a. 2000, 263–264.

¹⁰⁸ Dazu vgl. Wilcken 1909, 6–7.

¹⁰⁹ S. Anm. 88, 89 und 90.

¹¹⁰ Strab. BNJ 91 F 7,117; Phil. Flacc. 74. Vgl. Barclay 1996, 48–49.

¹¹¹ TM 58918/LDAB 13/Mertens-Pack³ 2215/PSI X,1160/SB IV,7448/Musurillo, APM I/CPJ II,150 (Boule-Papyrus: Werbung für Einrichtung eines Rates durch Gesandtschaft an Augustus, Verschiebung einer Entscheidung auf die Zukunft); TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z. 66–73 (Brief des Claudius: Feststellung, dass seit der römischen Eroberung kein Rat existierte, dilatorische Behandlung des Problems); Cass. Dio 51,17,1–3 (Einrichtung eines Rates durch Septimius Severus). Allerdings existierte in Alexandria eine Gerousia mit 173 Mitgliedern: TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7 col. I Z. 14 und col. II. Z. 3 (Gerousie-Akte). Dazu von Premerstein 1939, 57–61 (mit teilweise auf spekulativen Ergänzungen beruhenden Angaben); El Abbadi 1964, bes. 164–166 (mit weiteren Belegen); Kuhlmann 1994, 119 und 124. Ameling 2003, 94 hält es daher und aufgrund der minderen Bedeutung der jüdischen Gemeinde im Vergleich zur Polis Alexandria für unwahrscheinlich, dass die Existenz der jüdischen Gerousie den Alexandriner Anlass zum Neid gab. Die Gerousie war in Alexandria wie auch sonst jedoch kein Substitut für eine Boule, sondern eine Institution, die höchstens auf informellem Wege Einfluss auf die städtische Politik ausübte: Delia 1991, 163; vgl. aber Bowman u. a. 1992, 118. Zur Verwaltung Alexandrias in römischer Zeit vgl. Kasher 1985, 168–177 (mit Betonung der starken Eingriffe durch die ptolemäische und römische Verwaltung); Bowman u. a. 1992, 114–119. Eine Zurücksetzung bedeute dieser Zustand auch insofern, als die anderen griechischen Poleis in Ägypten, Naukratis und Ptolemis, durchaus einen Rat besaßen. Während dies für Naukratis aus der Analogie der nach seinem Vorbild eingerichteten Institutionen von Antinoupolis geschlossen werden muss, liegen für Ptolemis eindeutige Zeugnisse vor: für die römische Zeit vor Septimius Severus TM 17842/SB VI,9016 (aus dem Jahr 160 n. Chr.). Dazu Bowman 1971, 11–15 (hier auch die Belege für Antinoupolis, wo der Rat bereits im Jahr 133 n. Chr. bezeugt ist: TM 20960/P. Fam. Tebt. 30/SB V,7603).

Unklar ist, ob der ursprünglich bestehende Rat von Alexandria bereits in ptolemäischer Zeit oder erst durch Octavian aufgelöst wurde: de Sanctis 1924, 486–487; Jouguet 1925, 12–15 (beide für Abschaffung in ptolemäischer Zeit); Engers 1926, 168–173 (Abschaffung durch Octavian); de Sanctis 1930 (Abschaffung bereits in ptolemäischer Zeit); Schubart 1931 (Jouguet zustimmend); Viereck 1932 (Ab-

wurden, geht schon daraus hervor, dass die Ausschreitungen von 38 n. Chr. ihren Ausgangspunkt von der Entrüstung über die Königserhebung Agrippas I. und dessen wenig zurückhaltendes Auftreten in Alexandria nahmen¹¹². Schließlich ist zu bedenken, dass der Präfekt Avillius Flaccus zwar die alexandrinischen Vereine verboten hatte, die jüdischen Einrichtungen davon aber nicht betroffen waren¹¹³. Dies konnte als eine Zurücksetzung der Griechen aufgefasst werden¹¹⁴.

Überhaupt stießen sich die Autoren der *Acta* offenbar an den engen personellen Beziehungen zwischen der herodianischen Dynastie und dem römischen Kaiserhaus¹¹⁵: Die Mütter des Claudius und Agrippas I. waren eng befreundet und Agrippa wurde mit Claudius zusammen erzogen¹¹⁶. Antonia, die Mutter des Claudius, ließ ihre

schaffung in ptolemäischer Zeit); Norsa u. a. 1932 (Abschaffung durch Octavian); Bell 1932b, 178–184 (Abschaffung in ptolemäischer Zeit); Geraci 1983, 176–182 (Abschaffung durch Octavian); Delia 1991, 115–120 (Bell zustimmend). El Abbadi 1993 will das Problem lösen, indem er das von Bell. Alex. 12,2 erwähnte *concilium* auf einen damals bestehenden Rat von Alexandria bezieht. Insgesamt bleibt jedoch die Annahme einer Abschaffung des Rates in ptolemäischer Zeit am überzeugendsten. Isoliert steht Moscardi 1975, der die Existenz eines Rates auch in der Kaiserzeit annimmt. Dazu muss er freilich das Zeugnis des Boule-Papyrus durch die Annahme einer nur kurzzeitigen Aufhebung des Rates unmittelbar nach der Eroberung Alexandrias marginalisieren und zudem wenig überzeugende Neuinterpretationen des Briefes des Claudius an die Alexandriner sowie des Passus Cass. Dio 51,17,1–3, überdies noch eine Emendation in HA Sept. 17,2 vornehmen.

¹¹² Phil. Flacc. 29–40. Dazu Wilcken 1895, 490–492 (in der Sache trotz antisemitisch angehauchter Wortwahl nicht von der Hand zu weisen); Alston 1997, 167: „In itself, this [die Akklamation Agrippas] was an assertion of ethnicity. It was a communal celebration of a foreign dynasty to which the Jews proclaimed some ill-defined loyalty, probably using an Aramaic title. By occupying the public space of the city through this demonstration, the power of the community was advertised, as well as its essential difference: it was non-Greek and had foci of loyalty other than those of the Greek population.“ Vgl. auch Bergmann u. a. 1987, 31–34 und Baltrusch 2005, 152–153. Wie Kushnir-Stein 2000 im Anschluss an Wilcken zeigt, versucht Philon, in seinem Bericht die Motive für den Besuch Agrippas in Alexandria, die wohl auf ein Eingreifen in den bereits schwelenden griechisch-jüdischen Konflikt abzielten, apologetisch zu verschleiern (vgl. auch Atkinson 2006, 43–45). Gambetti 2009, 152–156 spekuliert, dass Agrippa dem Präfekten Avillius Flaccus die *mandata* des neuen Princeps übermitteln sollte (ganz unwahrscheinlich jedoch die *ibid.* 152–153 geäußerte Idee, dass Agrippa I. auf Grundlage der ihm von Claudius verliehenen *ornamenta praetoria* in Alexandria die *fascies* geführt hätte). Die genaue Chronologie der Reise des Agrippa ist umstritten: Kerkeslager 2006, 374–394; Gambetti 2007.

Eine Analogie zur Verspottung Agrippas I. durch die Griechen bietet der Text TM 58927/LDAB 22/Mertens-Pack³ 2228/P. Lond. Lit. 118/Musurillo, APM IXa/CPJ II,158a Z. 1–2 (vgl. TM 58928/LDAB 23/Mertens-Pack³ 2230/P. Mil. Vogl. II,47/Musurillo, APM IXc/CPJ II,435 col. II Z. 23–24), der sich auf ähnliche Vorkommnisse im Vorfeld des Diasporaaufstandes in trajanischer Zeit bezieht. Dazu Fuks 1953, 138–139; Pucci Ben Ze'ev 1989, 32–33.

¹¹³ Phil. Flacc. 4; zur Ausnahme der Juden von Vereinsverboten vgl. Phil. leg. 311–316; Ios. ant. Iud. 14,215–216.

¹¹⁴ Fitzpatrick-McKinley 2002, 79.

¹¹⁵ Bilde 2006, 264 sieht gerade darin die wesentliche Rahmenbedingung für die jüdisch-alexandrinischen Konflikte.

¹¹⁶ Ios. ant. Iud. 18,143 und 165.

Besitztümer von Philons Bruder Alexander verwalten¹¹⁷, dessen Sohn Lysimachos vielleicht auch im *consilium* des Präfekten von Ägypten bezeugt ist¹¹⁸. Ein weiterer Sohn, Ti. Iulius Alexander, brachte es – freilich unter Distanzierung von seinen jüdischen Wurzeln¹¹⁹ – bis zum Präfekten von Ägypten und wahrscheinlich auch zur Prätorianerpräfektur in Rom als Kollege des Titus¹²⁰. Nero soll den Juden aufgrund des Einflusses seiner Frau Poppaea Sabina günstig gesonnen gewesen sein¹²¹. Es musste in Alexandria auch auf Unverständnis stoßen, dass unmittelbar nach dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Tempels Berenike, die Schwester Agrippas II., ernsthafte Aussichten haben konnte, Gemahlin des Titus zu werden¹²². Man wüsste gerne, woher die Kyniker Diogenes und Heras kamen, die 79 n. Chr. diese Liaison in Rom öffentlich anprangerten¹²³. Man hat versucht, den Diogenes mit einer in den *Acta* erwähnten Person zu identifizieren, doch bleibt diese These wenig wahrscheinlich¹²⁴. Dennoch verschaffen die *Acta* einen Eindruck von dem geistigen Klima, in dem die

¹¹⁷ Ios. ant. Iud. 19,276. Anders als sein Sohn Ti. Iulius Alexander war dieser Alexander kein Apostat, da er eine Heirat seines Sohnes Marcus mit Berenike, der Tochter Agrippas I., bewerkstelligte (ibid.). Zur Person Alexanders vgl. Evans 1995; Schimanowski 2007, 123–125.

¹¹⁸ TM 20977/P. Fouad 21/FIRA III, 171a. Dazu Balogh u. a. 1952, 123 (mit irriger Identifizierung des Lysimachos mit seinem eigenen Vater: Terian 1984, 281–283). Als Bruder Philons und des älteren Iulius Alexander identifiziert den Lysimachos Evans 1995, 586–589.

¹¹⁹ Den Begriff der Apostasie hinterfragt in Bezug auf Ti. Iulius Alexander Schimanowski 2007, 126–135. Es ist richtig, dass wir über die persönliche Religiosität des Iulius Alexander kaum eine Aussage machen können. Dann darf man freilich auch nicht unterstellen, dass er sich *nicht* als Apostat gefühlt habe. Da er als hoher Verwaltungsbeamter und Offizier im römischen Heer kaum nur passiv an religiösen Handlungen teilgenommen haben kann, scheint mir das traditionelle Urteil nach wie vor treffend. Vgl. die ausgewogene Diskussion bei Jördens 2008, 116–125.

¹²⁰ So Turner 1954b, bes. 61–64 ausgehend von TM 21143/P. Hibeh II,215/CPJ II,418b: Τιβερίου Ιουλίου Αλεξάνδρου τοῦ ἡγεμο[νεύσαντ]ος, γενομένου καὶ ἐπάρχου πραι[[τωρίου]. Die Karriere des Iulius Alexander dürfte in ihren Anfängen der Fürsprache Agrippas I. einiges verdankt haben.

¹²¹ Ios. ant. Iud. 20,195: Νέρων δὲ διακούσας αὐτῶν οὐ μόνον συνέγνω περὶ τοῦ παρχθέντος, ἀλλὰ καὶ συνεχώρησεν ἕαν οὕτως τὴν οἰκοδομίαν, τῇ γυναικὶ Ποππαία, θεοσεβῆς γὰρ ἦν, ὑπὲρ τῶν Ἰουδαίων δεηθείση χαρίζομενος.

¹²² Zum Gegensatz von römischer und alexandrinischer Haltung nach dem Jüdischen Krieg vgl. Ios. ant. Iud. 12,120–124. Zu den Verhältnissen in Antiochia, wo Titus dem Druck der judenfeindlichen Griechen ebenfalls nicht nachgab vgl. auch Ios. bell. Iud. 7,100–110. Auch in Antiochia war es vielleicht bereits im Jahre 39/40 n. Chr. zu einem antijüdischen Pogrom gekommen: Ioh. Mal. 10 p. 244–245 Dindorf (in den Details allerdings offensichtlich stark verwirrt). Dazu vgl. Schenk von Stauffenberg 1931, 186–193; Hengel u. a. 1998, 282–284. Harker 2008, 127–128 sieht in TM 67316/LDAB 8633/P. Oxy. XLII,2023 einen Beleg dafür, dass auch Antiochia eine *Acta*-Literatur hervorbrachte. Das überlieferte Fragment lässt freilich kaum nähere Schlüsse zu.

¹²³ Cass. Dio 66,15,5.

¹²⁴ *Acta Diogenis*: TM 58930/LDAB 25/Mertens-Pack³ 2222/P. Oxy. XX,2264/Musurillo, APM Va. Abweichend von Musurillo und dem Großteil der neueren Forschung erklärt Baslez 2005, 95 und 104 Nr. 83 die Identifizierung für sicher. Die Idee geht auf den Kommentar der *editio prima* (P. Oxy. XX,2264) sowie eine Rezension von Eric G. Turner (Turner 1954a, 23) zurück. Dabei ist allerdings anzumerken, dass Turner eine Zugehörigkeit des Textes zu den *Acta Alexandrinorum* für unwahrscheinlich erachtete.

Beziehung zwischen Titus und Berenike zum Skandal werden konnte¹²⁵. Dass die Herodianer ebenso wie die Familie des Philon römische Bürger waren, wurde dabei ausgeblendet, eine Differenzierung zwischen ethnischer Herkunft/Glauben und bürgerlichem Rechtsstatus nicht vorgenommen.

Ein letzter Aspekt, der in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist, betrifft die Demographie. Die Ermittlung von Bevölkerungszahlen für antike Städte ist notorisch problematisch, man kann aber doch erschließen, dass die Juden in Alexandria keine kleine Minderheit bildeten, sondern einen ganz erheblichen Teil der Gesamtbevölkerung darstellten: Josephus spricht von 50.000 jüdischen Opfern bei den Kämpfen des Jahres 66 n. Chr., die aber nur einen Teil der damaligen jüdischen Gemeinde ausmachten¹²⁶. Philon behauptet, dass zu seiner Zeit eine Million Juden in ganz Ägypten lebten, ein großer Teil davon sicherlich in Alexandria¹²⁷. Vielleicht lässt sich die in der Gerousie-Akte genannte Zahl von 180.000 – wie von Diana Delia vorgeschlagen – auf die Zahl der Juden in Alexandria beziehen, was einem Bevölkerungsanteil von 30–36 % entspräche¹²⁸.

Es gab also durchaus einige Anhaltspunkte, die einem alexandrinischen Beobachter im 1. Jh. n. Chr. den Eindruck nahelegen konnten, die Juden verfügten über eine besondere Kaisernähe, und stellten überhaupt eine ernste Bedrohung für den eigenen Status dar. Man muss aber betonen, dass sich die Nähe zwischen einzelnen Kaisern und einzelnen Angehörigen jüdischer Eliten nicht in einer besonders freundlichen Politik gegenüber den alexandrinischen Juden niederschlug. Insofern ist die Darstellung der *Acta* eine übersteigerte Angstfantasie.

¹²⁵ Zu dieser Beziehung zuletzt Braund 1984; Keaveney u. a. 2003; Wesch-Klein 2005. Braund weist zutreffend darauf hin, dass Suet. Tit. 7,2 nur von einem Verweis *ab urbe* spricht: „We need not assume that she went very far [...]“ (120). Später dürfte Berenike nach Rom zurückgekehrt sein: ὁ δὲ δὴ Τίτος οὐδὲν οὔτε φονικὸν οὔτε ἐρωτικὸν μοναρχήσας ἔπραξεν, ἀλλὰ χρηστὸς καίπερ ἐπιβουλευθεὶς καὶ σώφρων καίτοι καὶ τῆς Βερενίκης ἐς Ῥώμην αὐθις ἐλθοῦσης ἐγένετο (Cass. Dio 66,18,1). Es wird den römischen Befindlichkeiten auch nicht entgegengekommen sein, wenn Berenike im kaiserlichen *consilium* auftrat: Quint. inst. 4,1,19; dazu Young-Widmaier 2002.

¹²⁶ Ios. bell. Iud. 2,497.

¹²⁷ Phil. Flacc. 43. Die Gesamtbevölkerungszahl Ägyptens geben Diod. 1,31,8 und Ios. bell. Iud. 2,385 mit 7 Millionen bzw. 7,5 Millionen ohne die Einwohner von Alexandria an. Die Stadt Alexandria soll nach Diod. 17,52,6 zu seiner Zeit mehr als 300.000 freie Bewohner gezählt haben.

¹²⁸ TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. Univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/ZPE 15 (1974), 1–7/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7 col. I Z. 15. Dazu Delia 1988, 286–288. Die Zahl 180.000 könnte sich freilich genauso gut auf einen *numerus clausus* alexandrinischer Vollbürger beziehen: so Bowman u. a. 1992, 114. Wasserstein 1996 fördert zwar grundsätzlich Skepsis gegenüber den Angaben der antiken Quellen über Zahl der Juden im östlichen Mittelmeerraum, sieht aber für Alexandria die Existenz einer großen jüdischen Gemeinde ebenfalls für gesichert an. Gegen die Vorstellung einer besonders großen jüdischen Gemeinde in Alexandria spricht sich jedoch Ameling 2003, 82–85 aus, der aber immerhin eine fünfstellige Zahl für möglich hält. Das würde dann auf einen Bevölkerungsanteil von etwa 10 % führen.

Man könnte nach allem bisher Gesagten geneigt sein, den Antijudaismus geradezu als das genrespezifische Charakteristikum der *Acta* zu begreifen¹²⁹. Tatsächlich aber wird das Verhältnis zu den Juden keineswegs in allen *Acta* thematisiert. Keine Erwähnung von Juden findet sich aus naheliegenden Gründen in den *Acta*, deren dramatisches Datum nach 120 n. Chr. liegt. Im Gefolge des Diasporaufstandes von 116/7 n. Chr. nämlich war die alexandrinische Judengemeinde praktisch ausgelöscht worden¹³⁰. Appian spricht von ihrer „Ausrottung“¹³¹ – Martin Goodman gar bewusst

¹²⁹ So etwa Wilcken 1895, 486: „Wenn man noch um 200 ein solches Interesse an den Entscheidungen hatte, die einst frühere Kaiser in der alexandrinischen Judenfrage gefällt hatten, so lässt es darauf schließen, dass die alten Gegensätze noch immer fortbestanden, dass der Kampf zwischen den alexandrinischen Hellenen und den Juden, dessen Wurzeln ja in der That auch unberührt geblieben waren, auch nach dem letzten sogenannten Kriege immer weiter geführt worden ist. Der Racenhass, die *παλαιὰ καὶ τρόπον τινὰ γεγεννημένη πρὸς Ἰουδαίους ἀπέχθεια*, wie Philo ihn umschreibt, wird wenn irgend wo, so in Alexandrien, wo die kurzfristige Politik früherer Herrscher den Juden unerhörte Privilegien gewährt hatte, niemals erloschen sein.“ In einer ganz ahistorischen Perspektive werden hier Juden und Judenhass als Konstanten definiert. Etliche Formulierungen in dem zitierten Aufsatz atmen einen antisemitischen Geist: so der pejorative Verweis auf den Alabarchen Alexander als „antiken Rothschild“ (490 Nr. 2; dasselbe dann auch bei Bludau 1906, 68 und selbst dem – gewiss nicht antisemitisch eingestellten – Bell 1941, 2), die Qualifizierung des von Isidoros gegen Agrippa angestrebten Prozesses als „etwas Imponierendes“ (493) oder die gesperrt gedruckte Klage, dass die wirklichen Vorgänge in Alexandria aus „jüdischen Tendenzschrift[en]“ wie denjenigen des Philon und des Josephus nicht zu ermitteln seien (491) – womit unausgesprochen suggeriert wird, dass ausgerechnet die *Acta* eine geeignete Abhilfe wären. Später sah Wilcken die Judenfeindlichkeit nicht mehr als entscheidendes Charakteristikum der *Acta* (s. Anm. 135) und führte auch die Wortwahl seines Aufsatzes von 1895 nicht weiter. Wilckens frühere Meinung teilte auch Dobschütz 1904, 750–751. Bezeichnend ist auch der völlig spekulative Versuch von Tamassia 1969, 103–104, Bezüge auf den Konflikt mit den Juden in die *Acta Appiani* hineinzulesen.

¹³⁰ Zu Ablauf und Folgen des Aufstandes Wilcken 1909, 12–19; Motta 1952; Fuks 1953; Tcherikover u. a. 1957, 86–93; Fuks 1961; Kasher 1976a (bes. 156–157 zu den massiven römischen Verlusten); Smallwood 1976b, 389–412; Méléze-Modrzejewski 1981a, 47; Pucci Ben Ze'ev 1981, zu Ägypten bes. 50–72, 121–132 und 145–151; Pucci Ben Ze'ev 1982; Barnes 1989; Horbury 1996; Méléze-Modrzejewski 1997, 271–304; Pucci Ben Ze'ev 2005; Schimanowski 2006, 200–210; Firpo 2007.

¹³¹ App. civ. 2,90: ὄπερ ἐπ' ἐμοῦ κατὰ Ῥωμαίων αυτοκράτορα Τραϊανόν, ἐξολώντα τὸ ἐν Αἰγύπτῳ Ἰουδαίων γένος, ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐς τὰς τοῦ πολέμου χρείας κατηρεῖφθη. Vgl. Arr. Parth. ap. Sud. s. v. ἀτάσθαλα und παρεικοί: ὁ δὲ Τραϊανὸς ἔγνω μάλιστα μὲν, εἰ παρεικοί, ἐξέλκιν τὸ ἔθνος, εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ συντριψας γε παῦσαι τῆς ἄγαν ἀτασθαλίας. Möglicherweise ist diese letztere Passage jedoch auf die mesopotamischen Juden zu beziehen (so z. B. Motta 1952, 484–486 und Pucci Ben Ze'ev 1979, 171–174). Die ägyptischen Papyri belegen Konfiskationen jüdischen Eigentums im Gefolge des Diasporaufstandes: Fuks 1953, 154; Świderek 1971; Méléze-Modrzejewski 1989b; Pucci Ben Ze'ev 2005, 186–190. Der einschneidende Charakter des Diasporaufstandes bleibt auch dann bestehen, wenn man die Einrichtung des Ἰουδαϊκῶς λόγος nicht mit diesen Konfiskationen verbindet: so Capponi 2005b. Wallace 1938b, 175–176 bemerkte das Fehlen von Belegen für den *fiscus Judaicus* in Ägypten nach 116 n. Chr. und hielt eine Abschaffung durch Hadrian für möglich. Die naheliegendere Erklärung dürfte jedoch sicherlich die Dezimierung der jüdischen Gemeinde in Ägypten sein. „Perhaps it would not be an exaggeration to call it a complete physical extermination of the Jews in the majority of villages and provincial towns in Egypt.“ (Tcherikover 1963, 31). Ob man das rigorose Vorgehen der Römer mit Frankfurter 1992, bes. 206–207 und 215–220 mit dem Einsatz besonders judenfeindlicher ägyptischer Rekruten und der Agitation ägyptischer Priester erklären muss, scheint mir zweifelhaft, wenngleich

von einer „final solution“¹³². Die Juden waren mithin für Schreiber und Leser der uns vorliegenden severischen Editionen der *Acta* ein Problem der Vergangenheit. Die in den *Acta* bezeugten judenfeindlichen Anschauungen hatten sich längst von ihrem ursprünglichen politisch-sozialen Kontext abgelöst¹³³. Zumindest hier, auf der Ebene der Rezeption, kann man den alexandrinischen Antijudaismus nicht mehr soziologisch erklären.

2.2 Antiromanismus und hellenische Identität

Wenn aber die *Acta* nicht primär aus einem sozialen Konflikt zwischen Juden und hellenischen Alexandrinern zu erklären sind und wenn auch nicht in allen *Acta* judenfeindliche Ressentiments eine Rolle spielen, welche Tendenz ist dann für diese Pamphletliteratur bestimmend? Zwei Motive begegnen in den *Acta* durchgängig: die Zentralität von Alexandria¹³⁴ und das problematische Verhältnis zu Rom¹³⁵. Ersteres erstaunt vielleicht angesichts der Tatsache, dass alle Textzeugen der *Acta* aus der Chora stammen. Auch dort gab es freilich mit den Metropolitane und speziell den οἱ ἄπο

diese Aspekte eine Rolle gespielt haben werden. Grundsätzliche Skrupel, gegen Aufständische mit aller Härte vorzugehen, kannte man jedoch in Rom nie: vgl. nur das generöse *externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui* des Augustus (RgDA 3).

¹³² Goodman 2004, 27.

¹³³ Der Diasporaaufruf scheint allerdings als besonders einschneidendes Ereignis wahrgenommen worden zu sein; seine Niederschlagung wurde noch 80 Jahre später jährlich gefeiert: TM 20404/P. Oxy. IV,705/W. Chr. 153/CPJ II,450 Z. 33–35: κα[ι] | κατὰ τὸν πρὸς Ἰουδαίους πόλεμον συμμαχήσαντες καὶ ἔτι καὶ νῦν τὴν τῶν ἐπινικίων | ἡμέραν ἐκάστου ἔτους πανηγυρίζοντες. Auch auf ägyptischer Seite scheint gerade der Diasporaaufruf zu einer Aktivierung und Verfestigung antijüdischer Ressentiments geführt zu haben, wie sich aus einer Aufforderung zum Kampf gegen die Juden, die bereits einmal durch den Zorn der Isis aus dem Land vertrieben worden seien, in einem Papyrus des 3. Jh. n. Chr. ersehen lässt: TM 64035/LDAB 5250/Mertens-Pack³ 2483/PSI VIII,982/CPJ III,520. Die Idee einer Vertreibung der Juden auf Befehl der Isis begegnet bereits bei Chairemon FGrHist 618 F 1. Zu beiden Dokumenten Frankfurter 1992, bes. 208–215.

¹³⁴ Zu den sonst geäußerten Motiven des Städtelobes in Bezug auf Alexandria vgl. Salvaterra 1995.

¹³⁵ Mit Recht stellte daher bereits Wilcken 1909, 45 fest: „Dieser politische Gegensatz der Alexandriner gegen die Cäsaren dürfte das Primäre sein, der Antisemitismus nur eine sekundäre Nebenerscheinung. Isidoros und Lampon, die ja auch nicht nur gegen die Juden, sondern auch gegen den von den Juden so gehaßten Flaccus vorgegangen sind, mögen daher bei den Späteren nicht speziell als antisemitische, sondern als alexandrinische Oppositions-Märtyrer gefeiert worden sein.“ Ähnlich auch Reinach 1924, 138–139; Bell 1926, 16; Bell 1950, 20; Musurillo 1976, 336; Lewis 1983, 198–201. Den Charakter der *Acta* als Widerstandsliteratur hatte bereits Rostovtzeff 1901 (ital. Übers. Rostovtzeff 1995) erfasst, doch fand dieser Aufsatz wenig Resonanz, da er in russischer Sprache publiziert worden war. Vgl. dazu die forschungsgeschichtliche Einordnung von Motta 2004. Isoliert steht die Einschätzung von Momigliano 1931, 126–127, der in den *Acta* eine romanhafte Geschichte der alexandrinischen Gymnasiarchen ohne jede weitere Tendenz sieht. Dafür sind die wiederkehrenden Motive in den *Acta* aber doch zu auffällig.

τοῦ γυμνασίου eine auch fiskalrechtlich privilegierte Klasse, die sich endogam abschloss und über ihre Teilhabe an griechischer παιδεία definierte¹³⁶. Da diese gymnasiale Klasse durchaus nicht durchgängig deckungsgleich mit der ökonomischen Oberschicht war, dürfte sich hier ein Milieu gebildet haben, das geneigt war, den eigenen Elitenstatus in besonderer Weise aus ethnischen und kulturellen Abgrenzungsstrategien zu begründen¹³⁷. Aus Alexandria selbst sind zudem von vornherein keine Papyrusfunde zu erwarten und alexandrinische Bürger waren vielfach in der Chora aktiv und verfügten dort über Besitz¹³⁸.

Das polemische Verhältnis der *Acta* zu Rom wird besonders daran deutlich, dass diese nicht nur – wie auch manche Werke der zweiten Sophistik oder die christlichen Verfolgungsberichte – die auch in der senatorischen Geschichtsschreibung schlecht beleumundeten Kaiser angreifen, sondern auch den *optimus princeps* Trajan¹³⁹. Man hat dagegen geltend gemacht, dass das römische Bürgerrecht einiger alexandrinischer Protagonisten der *Acta* gegen eine strikt romfeindliche Tendenz spreche¹⁴⁰. Man könnte hinzufügen, dass der einzige konkret fassbare Besitzer von *Acta*-Literatur ein Steuerpächter aus Karanis war, der mit einer römischen Bürgerin zusammenlebte und Schwiegervater eines römischen Bürgers war¹⁴¹. Das römische Bürgerrecht hielt frei-

¹³⁶ Dazu vgl. Zucker 1961, 155–162; Mélèze-Modrzejewski 1989a, 261–277; Bowman u. a. 1992, 120–122; Bussi 2003; Ruffini 2006; Bussi 2008, 13–20 und 45–50. Zu den Statuserklärungen im Rahmen der ἐπίκρισις s. Nelson 1979 (mit den Bemerkungen von Whitehorne 1982 zum Verhältnis von Epheben und gymnasialer Klasse).

¹³⁷ Mit Recht weist Mélèze-Modrzejewski 1989a, 270–271 darauf hin, dass die Formel εἶ εἰσιν τοῦ γένους τοῦτου in den Dokumenten der ἐπίκρισις den ethnisch-ständischen Charakter dieser Gruppe unterstreicht: Im Rahmen der ἐπίκρισις wurden nicht Zugehörigkeitsrechte begründet, sondern nur die von Geburt her zustehenden Rechte geprüft und bestätigt.

¹³⁸ Abd-El-Ghani 2004, 169–177; Rowlandson u. a. 2004, 88–94. Zu alexandrinischen Epheben in den lokalen Gymnasien der Gaumetropolen vgl. Whitehorne 1982, 175–179.

¹³⁹ So mit Recht auch Baslez 2005, 104.

¹⁴⁰ So z. B. Baslez 2005, 106–107. Eine im Jahre 2001 in Alexandria aufgefundene Inschrift legt sogar nahe, dass der aus den *Acta* bekannte Gymnasiarch Isidoros selbst das römische Bürgerrecht besaß: Łukaszewicz 2000; Łukaszewicz 2001; Łukaszewicz 2006. Sein Sohn wäre dann erfolgreich in eine ritterliche Karriere eingetreten. Dagegen allerdings Bingen 2002, 120 Nr. 8, der gerade dies als unvereinbar mit der Hinrichtung des Isidoros ansieht. Gegen die These von Łukaszewicz auch Harker 2008, 16.

¹⁴¹ Es handelt sich um Sokrates aus Karanis, einen stark hellenisierten Ägypter, der sich mehr mit den Protagonisten der *Acta* als mit der abschätzigen Haltung gegen die Ägypter identifiziert haben dürfte. Dazu Rowlandson u. a. 2004, 96–99; Harker 2008, 112–114 und 116–119. Es wäre in diesem Zusammenhang interessant zu wissen, ob Sokrates zur privilegierten Schicht der Metropolen oder gar der οἱ ἀπὸ τοῦ γυμνασίου gehörte. Vielleicht ist er mit dem [Σωκρά]τους τοῦ Σαραπίωνος τῶν ἀπὸ τῆς αὐτῆς μητροπόλεως in TM 12042/P. Mich. IX, 549 Z. 3 zu identifizieren.

Anders jedoch Rodriguez 2009, bes. 192–194, der den fraglichen Papyrus im Besitz des Sokrates (TM 58920/LDAB 15/Mertens-Pack³ 2242/P. Mich. inv. 4800/Musurillo, APM XXII) in den Umkreis jüdischer Märtyrerliteratur stellt. Diese These ist allerdings kaum überzeugend, da der schlecht erhaltene Papyrus kaum sichere Deutungen ermöglicht und darüber hinaus gegen das Zeugnis Philons eine

lich weder Arminius noch die Führer des Bataveraufstandes davon ab, die Waffen gegen Rom zu erheben. Man sollte sich hüten, das Bürgerrecht *per se* als einen Ausweis von Romanisierung oder gar Anhänglichkeit an die römische Regierung zu betrachten¹⁴².

Erklärbar wird der Antiromanismus der *Acta* vor dem Hintergrund des speziellen Status Ägyptens im Römischen Reich: Den Ägyptern an sich war der Weg zum römischen Bürgerrecht versagt, dieser führte nur über das alexandrinische Bürgerrecht¹⁴³. Die Alexandriner aber konnten nicht in den *ordo senatorius* aufsteigen; Cassius Dio bezeugt, dass unter Caracalla zum ersten Mal ein Alexandriner in die Senatsliste eingeschrieben wurde¹⁴⁴. Damit waren die alexandrinischen Eliten gegenüber denen anderer Provinzen deutlich benachteiligt. Auch dieses Argument darf freilich nicht verabsolutiert werden: In der ritterlichen Laufbahn konnten Alexandriner durchaus aufsteigen und etliche hohe römische Amtsträger stammten selbst aus Alexandria, insofern entspricht die einfache Frontstellung Römer – Alexandriner der *Acta* überhaupt nicht den politischen Realitäten¹⁴⁵. Ich weise hier nur auf zwei eklatante Fälle hin: An der alexandrinischen Gesandtschaft an Claudius im Jahr 41 n. Chr. war wahrschein-

jüdische Beteiligung am Prozess gegen den Präfekten Avillius Flaccus unterstellt werden muss. Auch ist zweifelhaft, ob sich die Erwähnung von Epheben im Text auf junge Juden beziehen lässt.

¹⁴² Man muss in diesem Zusammenhang auch berücksichtigen, dass Sokrates seine Lebensgefährtin nicht heiraten konnte und die Kinder *ex incerto patre* registriert werden mussten, weil die Ehe zwischen einem Ägypter und einer Römerin rechtlich sanktioniert war und nachteilige Folgen für den Bürgerrechtsstatus der Kinder gehabt hätte: TM 11979/P. Mich. III,169/FIRA III,4/CPL 162; dazu van Minnen 1994, 241–242. Sokrates bekam also die diskriminierenden Folgen der römischen Ordnung Ägyptens selbst zu spüren.

¹⁴³ Plin. epist. 10,5–7 und 10; vgl. Ios. c. Ap. 2,41: καίτοι μόνοις Αἰγυπτίοις οἱ κύριοι νῦν Ῥωμαῖοι τῆς οἰκουμένης μεταλαμβάνειν ἡστυνοσοῦν πολιτείας ἀπειρήκασιν und *ibid.* 2,72. Dazu Böhm 1958; Blouin 2005, 68–75. Sehr bedenkenswert ist die Argumentation von Delia 1991, 39–45 und Geraci 1995, bes. 61–62, dass der Weg zur *civitas Romana* grundsätzlich auch über den Erwerb des Bürgerrechtes in Naukratis und Ptolemais, später auch Antinopolis, hätte führen können; das alexandrinische Bürgerrecht habe aber für Bewerber den Vorteil gehabt, dass seine Vergabe nicht von städtischen Behörden, sondern von der römischen Administration kontrolliert wurde. Das würde freilich an der hier skizzierten Grundproblematik bestenfalls graduell etwas ändern.

¹⁴⁴ Cass. Dio 51,17,2–3: οὐ μέντοι οὐδὲ ἐκεῖνοις βουλευεῖν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφήκεν. ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄλλοις ὡς ἐκάστοις, τοῖς δὲ Ἀλεξανδρεῦσιν ἄνευ βουλευτῶν πολιτεῦσθαι ἐκέλευσε: τοσαύτην που νεωτεροποιίαν αὐτῶν κατέγνω. καὶ σφον οὕτω τότε ταχθέντων τὰ μὲν ἄλλα καὶ νῦν ἰσχυρῶς φυλάσσεται, βουλευοῦσι δὲ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ, ἐπὶ Σεουήρου αὐτοκράτορος ἀρχάμενοι, καὶ ἐν τῇ Ῥώμῃ, ἐπ’ Ἀντωνίνου τοῦ νείου αὐτοῦ πρώτον ἐς τὴν γερουσίαν ἐσγραφεύντες; vgl. *ibid.* 76,5,5. Dazu Schubart 1931, 413–415; im Wesentlichen zustimmend Bell 1932b, 180–182; dagegen Viereck 1932, 211–214. Unbestritten ist, dass Alexandriner nicht in den *ordo senatorius* aufsteigen durften. Eine Ausnahme stellte vielleicht Ti. Iulius Alexander dar, sofern der Iulius Alexander Iulianus PIR² I 142 als sein Nachkomme anzusehen ist. Dazu Reynolds 1982, 672–674 und 680.

¹⁴⁵ Ti. Iulius Alexander stellt als jüdischer Apostat einen Sonderfall dar und muss hier beiseite gelassen werden. Ob der von Martial und Juvenal mehrfach erwähnte Ägypter Crispinus am Hof des Domitian (PIR² C 1586) eine bedeutende ritterliche Position bekleidete, ist ganz unsicher.

lich der ägyptische Priester und stoische Philosoph Chairemon beteiligt¹⁴⁶, der später zum Erzieher Neros berufen wurde¹⁴⁷. Die *Aigyptiaka* des Chairemon enthielten eine Darstellung des Exodus, die in den Kontext der jüdenfeindlichen, alexandrinischen Traditionsbildung gehört¹⁴⁸. Ein Schüler des Chairemon, Dionysios, der Sohn des Glaukos, brachte es in Rom immerhin zu den Prokuraturen *a bibliothecis*, *ab epistulis* und *ab responsis ad legationes*. In Alexandria folgte er seinem Lehrer in dessen Position am Mouseion nach¹⁴⁹. Wahrscheinlich ist dieser Dionysios mit dem gleichnamigen Gesandten in den *Acta Hermaisci* zu identifizieren¹⁵⁰. Die Position eines *ad legationes et res[pon]sa Graeca[?]* hatte bereits früher ein anderer Alexandriner, Ti. Claudius Balbillus, bekleidet¹⁵¹. Noch P. Aelius Coeranus, der von Caracalla als erster Alexandriner in den Senat berufen wurde, bekleidete zuvor den Posten eines *a libellis*¹⁵². Es kann demnach keine Rede davon sein, dass die alexandrinische Elite vom Reichsdienst oder von Nahbeziehungen am kaiserlichen Hof grundsätzlich ausgeschlossen gewesen wären. Im Gegenteil – die Rolle Alexandrias als kulturelles Zentrum scheint in der wiederholten Besetzung der kaiserlichen Sekretariatsämter mit Alexandrinern durchaus eine gewisse Anerkennung erfahren zu haben.

Die in den *Acta* artikulierte doppelte Frontstellung zielt auf eine Abgrenzung Alexandrias von Rom einerseits und den Juden/Ägyptern andererseits. Beides zusammen dient der Herausstellung des griechischen Charakters von Alexandria und seiner Positionierung innerhalb der griechischen Kulturwelt. Die übersteigerte Betonung des eigenen Hellenismus resultiert offensichtlich aus einem tief sitzenden Minderwertigkeitsempfinden der Alexandriner¹⁵³. Dieses hat sicherlich mit dem Verlust des Status als Residenzstadt und den damit verbundenen wirtschaftlichen Konsequenzen zu tun. Nicht von ungefähr rief es großen Unmut hervor, dass Vespasian große Teile des Palastviertels zum Verkauf stellte und „privatisierte“¹⁵⁴.

¹⁴⁶ TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z. 17: Χαίρημων Λεονίδου.

¹⁴⁷ Sud. s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος. Zu Chairemon vgl. Horst 1984; Frede 1989, bes. 2075–2079.

¹⁴⁸ Chairemon FGrHist 618 F 1.

¹⁴⁹ Sud. s. v. Διονύσιος (Δ 1173).

¹⁵⁰ TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II,157 col. I Z. 3–4: [... Διονύσιος ὁ ἐν | πολλαῖς ἐπιτροπῆσιν γενόμενος. Dazu Weber 1915, 49–50; Fein 1994, 327–328; Kayser 2003, 453.

¹⁵¹ IK 17.1,3042. Auch Balbillus war als Gesandter seiner Heimatstadt tätig: TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z. 16; TM 58925/LDAB 20/Mertens-Pack³ 2233.01/BKT IX,64 col. II Z. 16 (dazu Sarsichouli 2011, 29–30). Zur Identifikation mit dem Präfekten in neronischer Zeit vgl. Jouguet 1925, 6–8; Stuart Jones 1926, 18–20 (allerdings unter Annahme einer Herkunft aus Ephesos); Kayser 2003, 452–453. Anders jedoch Stein in PIR² C 812–813 und Pflaum 1960, 34–41.

¹⁵² IK 17.1,2026.

¹⁵³ Zur Abgrenzung der Griechen in Ägypten gegen die „Anderen“ vgl. die knappe Skizze von Montevectchi 2002.

¹⁵⁴ Cass. Dio 66,8,4.

Noch viel grundlegender scheint mir aber die Erfahrung einer Kolonialgesellschaft zu sein, die durch Migration entstanden war und deren Ethnizität in den Augen des Mutterlandes (bzw. der Mutterländer) durchaus prekär war¹⁵⁵. Bereits Polybios sprach von den Alexandrinern als „Mischlingen (μιγάδες)“ und selbst diese seien in den Unruhen unter Ptolemaios VIII. Physkon praktisch ausgerottet worden¹⁵⁶. Der von Ptolemaios IV. Philopator in den Wettkampf geschickte Faustkämpfer Aristonikos wurde bei den Olympien des Jahres 216 v. Chr. vom Publikum als „Ägypter“ niedergeschrien¹⁵⁷. Livius lässt den Cn. Manlius Vulso von einer Degeneration der Makedonen in Alexandria zu Ägyptern reden¹⁵⁸. Die bis heute wirkmächtige Darstellung der Kleopatra als Ägypterin durch ihre Gegner ist nur das bekannteste Beispiel dieser polemischen Tendenz¹⁵⁹. Für Pausanias sind die Ptolemaier selbstverständlich

¹⁵⁵ Vgl. die Skizze von Tcherikover 1963, 12–14. Burkhalter u. a. 2000, 259 spricht im Zusammenhang mit Immigration und kultureller Heterogenität von einem „cosmopolitisme“. Während allerdings die moderne Forschung diese Faktoren eher positiv bewertet, gaben sie den antiken Beobachtern Anlass zu Polemik. Maehler 2004 deutet die Gründung des Mouseions von Alexandria sowie die strikt hellenozentrische Ausrichtung des ptolemaischen Schulwesens als bewusste Versuche, der Gefahr der völligen Assimilation der griechischen Immigranten in Ägypten zu begegnen.

Mit Recht hat Stanley 1997 darauf hingewiesen, dass Auseinandersetzungen mit den Juden in der Antike als *ethnische* Konflikte konzeptionalisiert wurden (s. auch Goudriaan 1992, 92–93) und dass Ergebnisse der modernen Ethnizitätsforschung fruchtbar auf sie angewandt werden können. Schon das Wort Ἰουδαῖος bezog sich ja ursprünglich auf ein spezifisches Volk und wurde frühestens als Folge der Einführung des *fiscus Iudaicus* zur Bezeichnung eines Bekenntnisses. Ungeachtet der Tatsache, dass wir aus heutiger Perspektive derartige ethnische Identitätszuschreibungen leicht dekonstruieren können, ist ihre historische Wirksamkeit nicht zu bestreiten. Vgl. dazu die Überlegungen von Goudriaan 1988, 8–13; zum konstruktivistischen Verständnis von Ethnizität Østergård 1992, 35–37 (bes. 37: „The primary characteristic of ethnic boundaries is attitudinal. In their origins and in their most fundamental effects, ethnic boundary mechanisms exist in the minds of people.“); Goudriaan 1992, 75–77.

¹⁵⁶ Pol. 34,14,4–7: τρίτον δ' ἦν γένος τὸ τῶν Ἀλεξανδρέων [...]: καὶ γὰρ εἰ μιγάδες, Ἕλληνες ὁμῶς ἀνέκαθεν ἦσαν καὶ ἐμέμνητο τοῦ κοινοῦ τῶν Ἑλλήνων ἔθους. ἡφανισμένου δὲ καὶ τούτου τοῦ πλήθους, μάλιστα ὑπὸ τοῦ Εὐεργέτου τοῦ Φύσκωνος, καθ' ὃν ἦκεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ὁ Πολύβιος – καταστασιαζόμενος γὰρ ὁ Φύσκων πλεονάκις τοῖς στρατιώταις ἐφίει τὰ πλήθη καὶ διέφθειρε. Es ist vielleicht nicht unerheblich, dass die antike Tradition wusste, dass bei der Stadtgründung auch Ägypter angesiedelt worden waren: Ps. Aristot. oec. 2,2,33c (~ 1352a-b); Curt. 4,8,5. Zu diesem Problem vgl. allgemein Briant 1978, 82–92, der darauf hinweist, dass die griechisch-makedonischen Siedler in der Regel eine kleine Minderheit dargestellt haben müssen (85). Die potentiell pejorative Außenwahrnehmung entspricht der tatsächlichen Persistenz der griechisch-makedonischen Prägung der hellenistischen Gründungen nicht: dazu Briant 1982. Die neueren Ausgrabungen haben gezeigt, dass die Ptolemaier auch in Alexandria mehr ägyptische Elemente in ihre Selbstdarstellung übernahmen als lange Zeit gedacht: Ashton 2004. Auch dies mag die skizzierte Außenwahrnehmung gefördert haben.

¹⁵⁷ Pol. 27,9,7–13.

¹⁵⁸ Liv. 38,17,11: *Macedones, qui Alexandriam in Aegypto, qui Seleuciam ac Babyloniam, quique alias sparsas per orbem terrarum colonias habent, in Syros Parthos Aegyptios degenerarunt*. Viel zu positiv beurteilt die Wahrnehmung der hellenistischen Griechen durch Rom Blouin 2002, 55.

¹⁵⁹ Verg. Aen. 8,626–731, bes. 688: *sequiturque (nefas) Aegyptia coniunx* und 696–700: *regina in mediis patrio vocat agmina sistro, | necdum etiam geminos a tergo respicit anguis. | omnigenumque deum monstra et latrator Anubis | contra Neptunum et Venerem contraque Minervam | tela tenent*; Cass. Dio 48,24,2; *ibid.* 50,3,5; *ibid.* 50,6,1; *ibid.* 50,24,3; Flor. 2,21: *mulier Aegyptia*.

„Ägypter“ – und die Selbstbezeichnung des Soter als „Makedone“ auf einer Statue in Olympia stört ihn offenbar¹⁶⁰. Wenn Tacitus den Ti. Iulius Alexander als Ägypter vorstellt, betrifft das zwar einen alexandrinischen Juden, zeugt aber von derselben ethnisch entdifferenzierenden Sichtweise¹⁶¹. Auch das in den Quellen verbreitete Stereotyp der notorisch aufsässigen Alexandriner hängt mit dieser unterstellten „Ägyptisierung“ zusammen, denn faktisch gab es in Alexandria nicht mehr Unruhen als anderswo – selbst in Rom – auch¹⁶². Im Gegensatz zu den Zentren der klassischen Zeit fand die blühende hellenistische Metropole Alexandria überraschend wenig Interesse bei den Autoren der Zweiten Sophistik; in starkem Gegensatz dazu brachte Naukratis eine Reihe von Sophisten hervor bzw. wurde von diesen als eine respektablere Heimat begriffen¹⁶³.

Eine Variante dieses Enthellenisierungsdiskurses findet sich bei Dion Chrysostomos. Dieser präsentiert – ausgerechnet in seiner Rede an die Alexandriner! – eine Abstammungslegende, welche die hellenistischen Griechen als die Nachkommen von Vögeln und Schafen darstellt, die einst dem Orpheus gefolgt und nach dessen Tod in Menschen verwandelt worden seien: Deshalb seien die Alexandriner noch zu seiner Zeit ebenso musikbesessen wie dumm. Dion vergisst dabei nicht, diese Art von „Makedonen“ von denen zu unterscheiden, die sich durch ihre Kriegstaten ausgezeichnet hatten¹⁶⁴. Auch hier werden die Alexandriner also als „Auslandsgriechen“ zweifelhafter Deszendenz behandelt.

Philon und Josephus versuchten bekanntlich, sich den skizzierten polemischen Diskurs für ihre apologetischen Ziele nutzbar zu machen, indem sie die Feinde der Juden in Alexandria als „Ägypter“ abstempelten – ihnen also ihr Griechentum absprachen¹⁶⁵. Verschärft wurden derlei Anwürfe noch durch die Beobachtung der durch

¹⁶⁰ Paus. 1,5,5; *ibid.* 1,8,6; *ibid.* 6,3,1: Μακεδόνα δὲ αὐτὸν ὁ Πτολεμαῖος ἐν τῷ ἐπιγράμματι ἐκάλεσε, βασιλεῦον ὄμως Αἰγύπτου; *ibid.* 10,10,2. Vgl. zur „ägyptischen“ Flotte Ptolemaios' II. Philadelphos *ibid.* 1,1,1; *ibid.* 3,6,4. Dazu Frateantonio 2009, 96–105, die treffend von einer „Konstruktion griechischer Zweitklassigkeit“ spricht. Zur „makedonischen“ Selbstdarstellung Ptolemaios' I. vgl. Bearzot 1992.

¹⁶¹ Tac. *hist.* 1,11.

¹⁶² Barry 1993. Charakteristisch für den angeblichen Zusammenhang zwischen ägyptischer Ethnizität und der Neigung zu Aufständen ist Strab. 17,1,11: ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ [...] τὴν Αἴγυπτον ἐπαυσε παροικουμένην.

¹⁶³ Dazu Trapp 2004, bes. 127–128, demzufolge Alexandria als „victim of a kind of classicizing snobbery“ erscheint.

¹⁶⁴ Dio Chrys. 32,63–65.

¹⁶⁵ Phil. Flacc. 17; *ibid.* 29; *id. leg.* 120: ὁ Ἀλεξανδρέων μιγὰς καὶ πεφορημένος ὄχλος; *ibid.* 162–163; *Ios. c. Ap.* 2,28–30; *ibid.* 2,69: *porro etiam seditionis auctores quilibet inveniet Apioni similes Alexandrinorum fuisse cives. donec enim Graeci fuerunt et Macedones hanc civilitatem habentes, nullam seditionem adversus nos gesserunt, sed antiquis cessere sollemnitatibus. cum vero multitudo Aegyptiorum crevisset inter eos propter confusiones temporum, etiam hoc opus semper est additum.* Josephus fügt hinzu, *nostrum vero genus permansit purum.* Gerade im Kontrast zu der Betonung alexandrinischer

den Verzicht auf Kindesaussetzungen bedingten *πολυανθρωπία* der Ägypter¹⁶⁶ – ein ja auch heute in Diskursen über ethnische „Überfremdung“ geläufiges Motiv von hoher emotionaler Wirksamkeit.

Ich kann hier nur knapp auf eine Entwicklung verweisen, die ich anderer Stelle ausführlicher dargelegt habe, dass nämlich im Gefolge der römischen Eroberung der Hellenas-Begriff sich zunehmend auf die südliche Balkanhalbinsel beschränkte¹⁶⁷. Es ist symptomatisch, dass Pausanias – selbst ein kleinasiatischer Grieche – unter „Hellas“ im Wesentlichen nur noch das Gebiet der Provinz Achaia verstand¹⁶⁸. Die kleinasiatischen Griechen ebenso wie die der hellenistischen Poleis konnten leicht in den Verdacht geraten, eigentlich Orientalen zu sein¹⁶⁹. Eine solche Dekadenzhypothese ließ sich durch klimatheoretische Überlegungen trefflich plausibilisieren¹⁷⁰. Diese Griechen standen also stets in der Pflicht, ihr Hellenentum besonders zu beweisen. Das hadrianische Panhellenion ist ganz aus diesem Geist geschaffen: Die Mitgliedschaft erforderte den (oft sehr kreativ geführten) Nachweis griechischer Abstammung

Hellenizität in den *Acta* wird das Konfliktpotential dieser Argumentationsstrategie deutlich. Dazu Goudriaan 1992, 86–87; Pearce 1998, 80–97; Birnbaum 2001, 48–52 und 55–56 (mit dem wichtigen Hinweis, dass Philon die Gegner der Juden niemals als „Griechen“ bezeichnet, sondern durchgängig als „Alexandrinier“ und „Ägypter“, wobei beide Gruppen nicht klar getrennt werden); Barclay 2002; Barclay 2004. Collins 2005, 89–90 verkennt die Bedeutung dieser Passagen, weil er ihre Anschlussfähigkeit an römische und griechische Vorurteile nicht berücksichtigt. Der Vorschlag von Atkinson 2006, 46–47, dass die Schuldzuweisung an die „Ägypter“ einen Weg zur Verständigung mit den griechischen Eliten eröffnen sollte, ist deshalb nicht ganz überzeugend, weil Philon und Josephus mit Isidoros, Dionysios und Apion ja durchaus Angehörige dieser Eliten als konkrete Unruhestifter benennen. Gruen 2002, 63–65 berücksichtigt den ethnischen Diskurs bei Philon und Josephus nicht und schenkt den Schuldzuweisungen beider Autoren an die Ägypter Glauben. Die Marginalisierung antijüdischer Ressentiments unter den alexandrinischen Griechen ist gerade wegen des Zeugnisses der *Acta* nicht plausibel.

Die ethnische Abgrenzung von Griechen und Juden einerseits gegen die Ägypter andererseits lässt sich bereits in ptolemäischer Zeit im *Aristeasbrief* nachweisen: Beavis 1987. Zum Ruf der Ägypter in der ethnischen Polemik vgl. Reinhold 1980; Berthelot 2000 (203–217 zur Instrumentalisierung dieser Klischees durch jüdische Autoren); Bohak 2003, 30–39 (allerdings mit fragwürdiger Kontextualisierung etlicher Quellenpassagen); Isaac 2004, 352–370; Blouin 2005, 126–129.

¹⁶⁶ Diod. 1,80,3: καὶ τὰ γεννώμενα πάντα τρέφουσιν ἐξ ἀνάγκης ἕνεκα τῆς πολυανθρωπίας; vgl. Strab. 17,2,5.

¹⁶⁷ Hartmann 2009, 163–167.

¹⁶⁸ Bultrighini 1990. Vgl. auch die Stilisierung der Provinz Achaia als *vera et mera Graecia* bei Plin. epist. 8,24,2.

¹⁶⁹ Charakteristisch die Gegenüberstellung von wahren Griechen (v. a. Athenern und Spartanern) und *Asiatici* bei Cic. Flacc. 60–66. Wie die Rede des Cn. Calpurnius Piso in Athen bei Tac. ann. 2,55 zeigt, konnten derlei Vorbehalte jedoch auch auf die Griechen des Mutterlandes ausgedehnt werden (*non Atheniensis tot cladibus extinctos, sed conluviem illam nationum*). Zur Kritik an zeitgenössischen Griechen bei römischen Autoren der Kaiserzeit und zum Griechenbild der Römer allgemein vgl. Petrocheilos 1974; Sherwin-White 1967, 71–86; Dubuisson 1991; Woolf 1994, 118–125; Henrichs 1995; Isaac 2004, 381–405.

¹⁷⁰ Zum Problem proto-rassistischer Rationalisierungen in der Antike vgl. die grundlegende Studie von Isaac 2004.

und bereits eine makedonische Zuziedlung konnte zu einer Abstufung des Stimmrechts führen¹⁷¹. Diese Regelungen dürften wesentlich von dem Sophisten Antonius Polemo inspiriert worden sein, der bei Hadrian in hoher Gunst stand und auch an das alexandrinische Mouseion berufen wurde: Polemo nahm nur Schüler an, die eine reine griechische Abstammung nachweisen konnten¹⁷². Diese Obsession mit Abstammungsfragen kann nur als Kompensation für eine prekäre Ethnizität verstanden werden – Polemo selbst stammte aus dem kleinasiatischen Laodikeia.

Eine analoge Sorge um die Reinheit des Bürgerkörpers aber spielt bereits in dem ältesten Text eine Rolle, der wenigstens thematisch in dem Umkreis der *Acta* gehört, dem Boule-Papyrus¹⁷³. Dieser enthält einen Bericht über eine alexandrinische Gesandtschaft, die sich für die Einrichtung eines Rates einsetzte, und dieser sollte unter anderem die Ephebenlisten prüfen¹⁷⁴. Es ist wohl auch kaum ein Zufall, dass in

¹⁷¹ Dazu und zum Folgenden Romeo 2002.

¹⁷² Philostr. vit. soph. 531–533.

¹⁷³ TM 58918/LDAB 13/Mertens-Pack³ 2215/PSI X,1160/SB IV,7448/Musurillo, APM I/CPJ II,150 col. II Z. 2–6: φημι γάρ ταύτην φρο[ν]ητικῆν ἵνα | μὴ τι τῶν μελλόντων τινὲς λαογραφῆσθαι, τοῖς κατ' ἔτος ἐφήβοις | συνεγγραφόμενοι ἐπὶ τὴν δημοσίαν γρα[φ]ήν, τὴν] πρόσδοον | ἐλασσῶσι καὶ τὸ π<ο>λίτευμα τῶν | Ἀλεξανδρείων ἄ[κ]ερατον ὑπάρ[χ]ον ἄθρεπτοι καὶ ἀνάγωγοι γεγονότες ἄνθρωποι μολύνωσι. Dazu Baslez 2005, 101–102. Vielleicht ist mit πολιτευμα hier nicht der Bürgerkörper insgesamt, sondern die herrschende Elite gemeint (wie in Aristot. pol. 5,1305b und 1321a, Plut. Phok. 28,7, SEG IX,1 und SIG³ 283/Tod 192/GHI 84a; dazu Mossé 1979, 247–248 und Lüderitz 1994, 185–188). Zum Boule-Papyrus vgl. Schubart 1931; Oliver 1931 (Teil der *Acta*-Literatur, bes. 167–168); Norsa u. a. 1932 (dokumentarischer Charakter des Textes); dagegen Bell 1932b (bes. 175–176 gegen eine Deutung als amtliches Aktenstück); Viereck 1932; Bell 1950, 25–27 (Deutung als frühes Beispiel der *Acta*-Literatur); Turner 1955 (gegen eine Zurechnung zu den *Acta*, Deutung als griechische Übersetzung eines lateinischen Aktenstückes); Tcherikover u. a. 1960, 26 (keine Zugehörigkeit zu den *Acta*); Betonung des eher sachlich-dokumentarischen Charakters auch durch P. Parsons im Kommentar zu P. Oxy. XLII,3020; Motta 2004, 97–98 (inhaltliche Berührungspunkte mit den *Acta* im stolzen Bildungsbewusstsein der Alexandriner und dem Verweis auf die fiskalischen Interessen Roms). Es ist unklar, ob sich die in dem Stück geäußerte Sorge speziell gegen die Juden wendet (Tcherikover 1950, 199 sieht die Formulierung gegen Ägypter und Juden gerichtet; Tcherikover u. a. 1960, 27 betont die Zielrichtung gegen die Juden).

¹⁷⁴ In Antinoupolis war in severischer Zeit der Rat in der Tat an der Zulassung der Epheben beteiligt: TM 20027/PSI III,199 Z. 17–23. Eine unzulässige Erschleichung des Ephebenstatus war offenbar durch die Vorlage der Geburtsurkunde einer anderen Person oder die Ausnutzung einer Namensgleichheit möglich: s. die Eidformeln in TM 13474–13476/P. Tebt. II,316/W. Chr. 148, 9–11, 48–50 und 82–84 (καὶ μὴ ἄλλοτριὰ ἀπαρχὴ μὴδὲ ὁμωνυμία κερῆσθαι). Auch der Brief des Claudius an die Alexandriner setzt die Aufnahme eigentlich unqualifizierter Kandidaten unter die Epheben voraus: ἅπασιν τοῖς ἐφηβεύουσι ἄρχει τῆς | ἐμῆς ἡγεμονείας βέβαιον διαφυλάσσει τὴν Ἀλεξανδρείαν | πολιτείαν ἐπὶ τοῖς τῆς πόλεως τειμείοις καὶ φιλανθρώποις | πᾶσαι πλην εἰ μὴ τινες ὑπῆλθον ὑμᾶς ὡς ἐγ' οὐδ' ὄλων | γ[ε]γονότες ἐφηβεύσαι (TM 16850/P. Lond. VI,1912/CPJ II,153 Z. 53–57). Der *Gnomon des Idios Logos* § 44 sieht Strafen für Ägypter vor, die ihre Söhne fälschlich als Epheben ausgaben. Zur Überprüfung der neuen Epheben vgl. Whitehorne 1977, 29–34; Legras 1999, 152–161; Whitehorne 2001, 27–32. Den Vorsitz dieser Untersuchung führten die alexandrinischen Exegeten (zu diesem Amt vgl. Strab. 17,1,12, Delia 1991, 102–104 und Capponi 2005a, 39–40); die Oberaufsicht und die diesbezügliche Jurisdiktion lagen allerdings beim römischen Präфекten: TM 15625/P. Oxy. XLIX,3463,8–9; TM

der Gerousie-Akte die positive Wendung für die Alexandriner dadurch herbeigeführt wird, dass dem Gesandten Areios der Nachweis gelingt, dass ihr Widersacher zu Unrecht das alexandrinische Bürgerrecht in Anspruch nehme und daher gar nicht klageberechtigt sei¹⁷⁵.

Eine weitere, für die zweite Sophistik insgesamt kennzeichnende Strategie der Konstruktion einer hellenischen Identität ist der starke Bezug auf das griechische Mutterland, besonders Athen¹⁷⁶. Die *Acta Athenodori* bieten gerade dafür ein Musterbeispiel: Die alexandrinische Gesandtschaft wurde hier durch einen Athener verstärkt. Dies wurde dem Kaiser gegenüber damit gerechtfertigt, dass beide Städte miteinander verwandt seien und dieselben Gesetze hätten – nach eigener Meinung die besten der Welt¹⁷⁷. Tatsächlich war das Recht Alexandrias keineswegs eine einfache Übernahme des attischen¹⁷⁸. Die rechtshistorisch fingierte *συγγένεια* steht vielmehr in engem Zusammenhang mit der in den *Acta* durchgängig vertretenen *εὐγένεια* der griechischen Elite von Alexandria¹⁷⁹.

Schon die Ptolemaier hatten durch ihre Kulturpolitik versucht, Akzeptanz in der griechischen Welt zu finden. Insofern war eine polemisch-apologetische Aufladung des *παιδεία*-Begriffes vorgeprägt und es lag nahe, auch unter römischer Herrschaft Prestigegewinne durch Verweise auf die kulturelle Tradition Alexandrias zu suchen¹⁸⁰. Wegen des restriktiven Griechenlandbegriffs der Römer waren dieser Strategie jedoch

19394/W. Chr. 143/P. Flor. III,382,74–77; *Gnomon des Idios Logos* § 40; vgl. auch TM 20613/P. Oxy. III,477/W. Chr. 144; TM 17396/PSI XII,1225; TM 18033/SB IV,7333. Zu dieser ganzen Prozedur, an der etliche griechische und römische Amtsträger beteiligt waren, s. Nelson 1974.

¹⁷⁵ Gerousie-Akte: TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7 col. III Z. 3–25. Dazu von Premerstein 1939, 62–64.

¹⁷⁶ Allgemein zu den überregionalen Bezügen in den *Acta* vgl. Harker 2008, 124–127.

¹⁷⁷ TM 58947/LDAB 42/Mertens-Pack³ 2231/P. Oxy. XVIII,2177/Musurillo, APM X col. I. Nicht nachvollziehbar scheint mir die Deutung von Józefowicz-Dzielska 1976, 47–48, die den zitierten Passus als Ausweis eines philosophisch inspirierten Kosmopolitismus sehen will; Józefowicz-Dzielska bemerkt selbst (48–49), dass diese Haltung mit dem in den *Acta* zu beobachtenden Lokalstolz und der Judenfeindlichkeit eigentlich nicht zusammenpasst. Ein solcher Kosmopolitismus ist hingegen ganz deutlich greifbar in Philons Rekursen auf das Naturrecht: ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μὴ χρῆται πολιτεία καὶ νόμῳ ἐνὶ λόγῳ δὲ ἐστὶ φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον (Ios. 29); ἡ δ' ἀρχή, καθάπερ ἔφην, ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾶδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται (opif. 3).

¹⁷⁸ Das lässt sich aus TM 5876/P. Hal. 1 erkennen: *Graeca Halensis* 1913, 173–177.

¹⁷⁹ Dazu Baslez 2005, 98–99.

¹⁸⁰ Vgl. Schwartz 1999, 76: „Thus, during the Roman period the Alexandrians were engaged in a struggle to define themselves, a situation very similar to that of the Jews in their midst. For the Jews of the Diaspora were long used to defining themselves by virtue of their affiliation to an -ism – in this case Judaism.“ Schwartz spricht im Folgenden von einem alexandrinischen „Alexandrianism“ (82). Hier ist zutreffend erfasst, dass die Konflikte im kaiserzeitlichen Alexandria wesentlich mit einer Identitätskrise zu tun haben. In einem anderen literarischen Genre unternimmt Lukian eine den *Acta* verwandte

Grenzen gesetzt. Obwohl Alexandria die nach Rom bedeutendste Metropole des antiken Mittelmeerraums war, konnte es von der Faszination des klassischen Griechenland nur bedingt profitieren. Der Judenhass der *Acta* erscheint aus dieser Perspektive nicht allein als eine Frage des fiskalischen Status, sondern auch als ein Mittel zur Konstruktion und Bekräftigung griechischer Ethnizität¹⁸¹. Mit Blick auf das Pogrom des Jahres 38 n. Chr. hat Koen Goudriaan die *ethnic strategies* der Konfliktparteien scharf herausgearbeitet¹⁸²:

„Both parties tried to associate themselves as much as possible with the Hellenic ethnic entity and claimed to be real Alexandrians, with the exclusion of the other; both parties kept the Egyptians at the largest possible distance and tried to push down the adversaries to that level. One might also put it thus: the position taken by the opponents of the Jews was the mirror of the one taken by the Jewish leaders. Both sides rivalled with each other in their contempt for the Egyptians.“¹⁸³

Diese Ethnizitätsdiskurse im kaiserzeitlichen Ägypten müssen meines Erachtens auch für die Interpretation der *Acta* unbedingt herangezogen werden. Die Position Goudriaans ist jedoch in zweifacher Hinsicht zu modifizieren: Die jüdische Position ist insofern nicht einfach ein Spiegel der griechischen, als von Seiten Philons und Josephus' gerade durch die „Ägyptisierung“ der alexandrinischen Judenfeinde nicht der Hellenen generell zu einem Feindbild wird. Die *Acta* halten sich mit solchen Differenzierungen nicht auf. Zum anderen ist das im Kern bipolare Modell Goudriaans für die Anwendung auf die *Acta* um eine dritte Komponente zu ergänzen: die *ethnic strategy* der Außenwelt, also der intellektuellen und politischen Eliten des Reiches¹⁸⁴.

Abgrenzung, indem er Römer als reich, aber ohne Geschmack und Bildung darstellt: zu den Schriften *Nigrinus* und *De mercede* vgl. Sherwin-White 1967, 62–71.

¹⁸¹ Vgl. Kayser 2003, 460: „Le principal ressort du combat [...] est donc celui de la défense de l'identité culturelle [...]“. Zum Grundproblem der griechischen Identität im Römischen Reich s. Veyne 1999. Die *Acta* sowie die Quellen zu den jüdisch-alexandrinischen Konflikten im Allgemeinen fassen den kulturellen Gegensatz freilich als ethnischen auf. Diese Interpretation scheint mir überzeugender als die These, der alexandrinische Antijudaismus sei eine Ersatzhandlung für antirömische Ressentiments (so etwa Smallwood 1969, 118; dagegen bereits MacMullen 1964, 182–183). Gerade die *Acta* zeigen ja, dass die Alexandriner sich keineswegs scheuten, die Repräsentanten Roms direkt anzugreifen.

¹⁸² Goudriaan 1992, bes. 86–94.

¹⁸³ Goudriaan 1992, 88–89.

¹⁸⁴ Goudriaan 1992, 89 erkennt zwar dass „the adversaries of the Jews, or at least a significant part of them, were worried about their own ethnic status“, führt dies aber im Folgenden vor allem auf den Zuzug von hellenisierten Ägyptern aus der Chora zurück. Damit wird Ethnizität jedoch in einer Weise reifiziert, die Goudriaans Konzeptionalisierung des Phänomens eigentlich zuwiderläuft. Die Römer spielen bei Goudriaan nur insofern eine bestimmende Rolle, als die Ausgestaltung der *λαογραφία* zu einer Stärkung der ethnischen Grenzen geführt habe (93–94). Das ist sicher richtig, erfasst aber nur einen Teil des Problems.

Ohne den von Außen herangetragenen Enthellenisierungsdiskurs wäre die Selbstbestätigung durch polemische Abgrenzung gegen Juden und Ägypter wohl weitaus schwächer ausgefallen. Die dadurch verursachten Ressentiments wirkten freilich weit über das Ende der jüdischen Diaspora hinaus: Sie fanden letztlich eine Fortsetzung in der von christlicher Seite geführten antijüdischen Polemik der Spätantike.

3. Martyrium

Kommen wir nun zum zweiten Aspekt, den ich ansprechen möchte, der Bedeutung der *Acta* für eine Geschichte der Idee des Martyriums. Eine Affinität zwischen christlichen Märtyrern und paganen Heroen und Philosophen wurde in der Väterliteratur bisweilen zugegeben¹⁸⁵, meist jedoch affirmativ negiert¹⁸⁶. In dieser Tradition haben, wie bereits dargelegt, noch der Bollandist Hippolyte Delehaye und Herbert Musurillo sich auch gegen einen engen Zusammenhang zwischen christlichen und paganen *Acta* ausgesprochen¹⁸⁷. Demgegenüber zeigte Maria Lisa Ricci in einer umfanglichen

¹⁸⁵ Justin. apol. 1 43,3: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἄν ἄθεοι ἐνομήσθησαν, οἷον ἐν Ἑλληνιστῶν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάρους δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὃν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῶν παρατούμεθα; Tert. apol. 50,4–11; id. ad nat. 1,18; id. ad mart. 4; Arnob. adv. gent. 1,40; Mart. Pionii 17,3; vgl. Clem. Al. strom. 4,56. Die Apologeten wandten sich mit dem Rückbezug auf heidnische *exempla* vor allem gegen die Einschätzung, die Martyriumsbereitschaft der Christen zeuge von Wahnsinn.

¹⁸⁶ Charakteristisch Justin. apol. 2 10,8: Abgrenzung der christlichen Märtyrer – niemand ist je für Sokrates gestorben. Vgl. Ios. c. Ap. 1,42–44 über die jüdische Opferbereitschaft – niemals sei ein Grieche für seine Lehre gestorben. Wie kontextbezogen solche Argumente eingesetzt wurden, zeigt gerade der eben zitierte Iustinus, der in seiner ersten Apologie (2,1) noch auf den pagan-philosophischen Parrhesiasten rekurrierte: τοὺς κατὰ ἀλήθειαν εὐσεβεῖς καὶ φιλοσόφους μόνον τάληθες τιμῶν καὶ στέργειν ὁ λόγος ὑπαγορεύει, παραιτουμένους δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν: οὐ γὰρ μόνον μὴ ἔπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασιν ἢ δογματίσασιν ὁ σὸφρων λόγος ὑπαγορεύει, ἀλλ' ἐκ παντὸς τρόπου καὶ πρὸ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὸν φιλαλήθη, κἄν θάνατος ἀπειλήται, τὰ δίκαια λέγειν τε καὶ πράττειν αἰρεῖσθαι δεῖ. In diesem Zusammenhang wird dann mit der Formel ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὐ auch direkt auf das Vorbild des Sokrates verweisen (2,3–4, vgl. Plat. apol. 30c-d; Plut. tranq. an. 17 [~ mor. 475d-e]; Epiktet. diss. 1,29,18; ibid. 2,2,15; ibid. 3,23,21; dazu Baumeister 1983). Zu Iustinus' Haltung zum Martyrium vgl. Baumeister 1982 und Butterweck 1995, 36–46, zu Sokrates Dassmann 1993, 36–37.

¹⁸⁷ Vgl. auch von Premerstein 1923, 72–73, Neppi Modona 1925, 435 und Frend 1965, 66, die den Protagonisten der *Acta* nicht zugestehen, für eine höhere Idee zu sterben. Diesem Urteil liegen implizit zwei wertende Vorannahmen zugrunde: (1) dass „echtes“ Märtyrertum eigentlich nur in religiösen Kontexten aufträte und (2) dass das Standesbewusstsein und der Patriotismus der Alexandriner keine „großen“ Ideen seien, die ein Martyrium begründen könnten. Zutreffend ist hingegen die Ablehnung des Begriffes „pagan martyrs“ durch Tcherikover u. a. 1960, 55, weil die Alexandriner nicht für ihr „Heidentum“ gestorben seien, sondern für die Rechte der alexandrinischen Griechen. Insofern könne man nur von „Alexandrian martyrs“ sprechen. Die Bezeichnung „Märtyrer“ an sich stellt Tcherikover nicht in Frage.

Studie die Übernahme älterer Topoi paganer Widerstandsliteratur in den christlichen Märtyrerakten auf, doch entfaltete dieser Beitrag aufgrund des entlegenen Publikationsortes keine vergleichbare Wirkung wie die Werke Delehayes und der Kommentar Musurillos¹⁸⁸.

3.1 „Märtyrer“ und Religion in den *Acta*

In der Tat ist zu beachten, dass die Sammelbezeichnung *Acta Alexandrinorum*/*Akten der heidnischen Märtyrer* verdeckt, dass der Ausgang der geschilderten Verhandlungen nicht immer klar ist¹⁸⁹. In der Gerousie-Akte erscheint Caligula den Alexandrinern durchaus freundlich gesonnen und lässt ihren Widersacher vor dem Kaisergericht brandmarken bzw. verbrennen¹⁹⁰. Auch die alexandrinische Anklage gegen C. Vibius Maximus war offenbar durchaus erfolgreich¹⁹¹. Dass Trajan durch das Schweißwunder des Serapis in den *Acta Hermaisci* bekehrt wird, lässt sich aufgrund des Abbrechens des Textzeugen nicht sicher sagen, kann aber nicht völlig ausgeschlossen werden¹⁹². Keinesfalls darf man daher ein „Martyrium“ der erwähnten Gesandten einfach generell voraussetzen¹⁹³. Auch sind die Stücke nicht durchgängig auf Gerichtsverhand-

¹⁸⁸ Ricci 1963–1964. Ohne eindringendere Analyse präsentiert Ronchey 2000, 724–727 in einer auf die christlichen Märtyrerakten konzentrierten Studie die *Acta Alexandrinorum* als erste Vertreter eines „genre martyrologique“.

¹⁸⁹ Ob man mit Baslez 2005, 108 Nr. 115 aus der verstümmelten col. IV der *Acta Hermaisci* (TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II,157) eine Hinrichtung des Hermaiskos herauslesen darf, scheint mir fraglich.

¹⁹⁰ TM 58940/LDAB 35/Mertens-Pack³ 2218/P. Giss. univ. V,46/Musurillo, APM III/CPJ II,155/P. Yale II,107/P. Giss. Lit. IV,7; Caligula von einem alexandrinischen Gesandten als ὁ τ[ο]ῦ κόσμου θεός bezeichnet (col. II. Z. 35–col. III Z. 1 in der Edition P. Giss. Lit. IV,7); Γάτος Καῖσαρ ἐκ[έ]λευσεν τὸν κατ[ε]γγορον καῖνα (col. III Z. 24–25; dazu von Premerstein 1939, 64–65; Kuhlmann 1994, 129; Gambetti 2009, 118–125). Unklar bleibt allerdings der Kontext der in col. IV geschilderten Unruhen, die auch mit einer Enthauptung einhergehen ([ἀπ]κεφάλισεν, Z. 24). Dass nichts im Text auf eine Niederlage der Alexandriner schließen lässt, betont mit Recht Tcherikover u. a. 1960, 66.

¹⁹¹ Darauf deuten jedenfalls Inschriften, die von einer *memoria damnata* des Vibius Maximus zeugen: IGR I,1148 und 1175; dazu Syme 1957, 484–485. Baslez 2005, 95 Nr. 16 hält hingegen eine Hinrichtung des Anklägers Heraios nach dem Prozess für wahrscheinlich. Indizien gibt es dafür allerdings keine. Zu den *Acta Maximi* aus rechtshistorischer Perspektive vgl. Coroi 1936, der den Text für die Übersetzung eines lateinischen Aktenstücks hält (397–399).

¹⁹² So mit Recht Weber 1915, 70–71 Nr. 5: Der Topos der Wundererzählung, welche die Allmacht des Schutzgottes erweisen soll, scheint eine solche Wendung zu erfordern. Andererseits deuten Schweißwunder nach antiker Auffassung normalerweise auf Kriege und innere Unruhen hin (Lyd. ost. 8: ὅταν μὲν <γάρ> ἰδρῶν ἢ δακρύειν δοκῇ ἀγάματα ἢ εἰκόνες [...] στάσεις ἐμφυλίου ἀπειλεῖ). Insofern wäre auch denkbar, dass die Wundererzählung die militärischen Schwierigkeiten Trajans in Partherkrieg und Diasporaaufstand als Folge seines judenfreundlichen Vorgehens gegen die Alexandriner darstellen will (ibid. 71).

¹⁹³ Zur Skepsis mahnte bereits von Premerstein 1923, 72.

lungen fokussiert. Andererseits scheint eine Bedrohungssituation vielfach durch und in einem Fall wird die Folterung eines Gesandten geschildert¹⁹⁴. Vor allem aber wird in den *Acta Appiani* eine Vorbildhaftigkeit der mehr als ein Jahrhundert zuvor hingerichteten Gesandten Isidoros, Lampon und Theon explizit benannt – insofern liegt die Zentralität des Sterbemotives deutlich zu Tage¹⁹⁵. Es ist in diesem Zusammenhang auch bezeichnend, dass der eigentliche Verurteilungsgrund sich den *Acta* nicht klar entnehmen lässt. Die alexandrinischen Protagonisten erheben gegen den Kaiser keine Vorwürfe, die auf einen konkreten Prozessgegenstand bezogen sind¹⁹⁶. Im Mittelpunkt steht allein die Betonung der eigenen Würde im Konflikt mit der römischen Kaisermacht. In diesem Sinne handelt es sich um Bekenntnisliteratur.

Wie die christlichen Märtyrerakten waren die *Acta* offenbar der Gegenstand einer sukzessiven Ausgestaltung zu romanhaften Erzählungen. Wenigstens für die späteren Fassungen der Severerzeit ist auch eine Anreicherung mit religiösen Elementen bezeugt: In den *Acta Hermiasci* wird berichtet, Alexandriner und Juden seien „mit ihren Göttern“ nach Rom aufgebrochen¹⁹⁷. Während des Prozesses habe ein Schweißwunder der Büste des Serapis eine Massenpanik in Rom ausgelöst¹⁹⁸. Den Kern der Erzählung bildete hier der Sieg des Serapis über den Judengott und seine Wirkung auf

¹⁹⁴ *Acta Pauli et Antonini*: TM 58927/LDAB 22/Mertens-Pack³ 2228/P. Paris 68/P. Lond. Lit. 118/Musurillo, APM IXa/CPJ II, 158a col. VII Z. 4–7: αἱ σεβασ[ταὶ ἀρχαὶ κε]λεῖο[υσι] τοῖς πρὸς | τοῖς δε[σμίου]ς τὸν Ἀντ[ωνεῖ]νον κο[λά]ζειν κα[ὶ] κρεμάσασ[θαι] ὑπὸ ξύλον | καὶ ὑποκα[ίειν] πυρὶ τὰ αὐτοῦ ὄστέα. Dazu vgl. Harker 2008, 93–95.

¹⁹⁵ TM 58945/LDAB 40/Mertens-Pack³ 2232/P. Oxy. I,33/W. Chr. 20/TAPhA 67 (1936), 7–23/Musurillo, APM XI/CPJ II, 159 col. IV Z. 3–7: τίς ἦδη τὸν δεῦ[τερόν] μου ἄδην προσκυνούοντα | καὶ τοὺς πρὸ ἐμοῦ τελευτήσαντας, Θέωνά τε καὶ Ἰσίδωρον καὶ Λάμπωνα, μετεκαλέσατο; Bauer 1901, 38 störte sich an dieser Passage und behauptete die chronologische Transposition eines eigentlich in claudischer Zeit spielenden Prozesses. Dagegen mit Recht bereits Reitzenstein 1904, 330. Für die Berufung auf Vorbilder im Tod vgl. Plut. Cat. 68,2 und Cass. Dio 43,11,2 zur Lektüre einer Schrift des Platon – wohl des *Phaidon* – durch Cato d. J. unmittelbar vor seinem Selbstmord. Dazu Seeley 1990, 114–115.

¹⁹⁶ Dies ist eine wichtige Beobachtung von Niedermeyer 1916, 26.

¹⁹⁷ TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II, 157 col. II Z. 17–18: ἀνάγον[ται] μὲν οὖν τῆς πόλεως, ἕκαστοι βασιτάζοντες τοὺς ἰδίους θεοὺς. Während die Mitführung der Serapisbüste griechischem Usus entspricht, bleibt wegen Abbrechens der Textzeugen unklar, was die Juden mit nach Rom nahmen. Man fragt sich, ob der Erzähler überhaupt über die Bildlosigkeit des jüdischen Kultes wusste: „Faßt man θεοὺς präcis, dann spricht die Fassung für die zweifellose Ignoranz des Erzählers.“ (Weber 1915, 56 Nr. 1). Wahrscheinlich ist an eine Tora-Rolle zu denken (ibid.). Vgl. auch Mélèze-Modrzejewski 1987, 13. Eine auffällige Parallele hinsichtlich der Mitführung heiliger Gegenstände findet sich im Bericht des Cassius Dio über die Hinrichtung der Notabeln von Alexandria durch Caracalla: ἐπεὶ δὲ ἐς τὸ προάστειον ἦλθε, τοὺς μὲν πρώτους αὐτῶν μεθ' ἱερῶν τινῶν ἀπορρήτων ἐλθόντας δεξιοσάμενος ὡς καὶ συνεστίους ποιῆσαι ἀπέκτεινε (77,22,2).

¹⁹⁸ TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X,1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II, 157 col. III Z. 50–55: ταῦτα λέγοντος Ἑρμαῖσκου | ἡ τοῦ Σαράπιδος προτομὴ ἦν ἐβάσταζον οἱ πρέσβεις αἰφνίδιον ἰδρῶσεν, θεασάμενος δὲ Τραιανὸς | ἀπεθαύμασε[ν]· καὶ μετ' ὀλίγον συνδρομαὶ ἐγένοντο εἰς [τῆ]ν Ῥώμην, κραυγαὶ τε πανπληθεῖς ἐξεβοῶντο[ο] κ[αὶ] πά[ν]τες ἐφευγαν εἰς τὰ ὑψηλά μέρη τῶν λό[φ]ων].

den römischen Kaiser¹⁹⁹. Wilhelm Weber hat daraus mit Recht geschlossen, dass „eine Seite des gesamten Streits die religiöse sein muß“²⁰⁰. Dies ist zugegeben ein vereinzelter Beleg, doch spielt das Heiligtum des Serapis als Schauplatz schon in den *Acta Isidori* eine wichtige Rolle – vielleicht also auch der Gott selbst²⁰¹. Vielleicht war in diesen *Acta* auch von der Zerstörung von Heiligtümern durch die Juden die Rede²⁰². Die Verbindungen zwischen Isidoros und den alexandrinischen Kultvereinen sind gut bezeugt, auch wenn die Forschung den kultischen Charakter dieser Vereinigungen lange heruntergespielt hat²⁰³.

¹⁹⁹ So mit Recht Niedermeyer 1916, 26–28 gegen Weber 1915, der in Analogie zu den *Acta Isidori* einen Rechtsstreit um die Isopolitie aus den *Acta Hermaisci* herauszulesen suchte.

²⁰⁰ Weber 1915, 56; vgl. die analoge Folgerung bei Matta 1926b, 55: „un fondamento della contesa doveva essere religioso“. Man beachte insbesondere, dass das Schweißwunder direkt auf die Worte des Hermaiskos οὐκ οὐκον χαλεπὸν ἐστὶ τὸ ὄνομα τῶν Ἰουδαίων; ὀφείλεις οὖν πάλι τοῖς σεαυτοῦ βοηθεῖν καὶ μὴ τοῖς ἀνοσίχοις Ἰουδαίοις συνηγορεῖν (TM 58941/LDAB 36/Mertens-Pack³ 2227/P. Oxy. X, 1242/P. Lond. Lit. 117/Musurillo, APM VIII/CPJ II, 157 col. III Z. 48–50) folgt und diese gleichsam bestätigt. Weber 1915, 73–75 weist auch die Parallelen zu Philons Bericht über die Gesandtschaft vor Caligula auf, in dem die Errettung der Gesandten ebenfalls auf ein göttliches Eingreifen zurückgeführt wird.

²⁰¹ TM 58949/LDAB 44/Mertens-Pack³ 2217/P. Oxy. VIII, 1089/Musurillo, APM II/CPJ II, 154. Zur Bedeutung des Serapis in den *Acta* vgl. auch Motta 2004, 90–93; zur Verbindung der Gottheit mit der Stadt Alexandria im Allgemeinen Pietrzykowski 1978 und Salvaterra 1995, 178–180, 190–191 und 195–199: Im Alexanderroman kommt Serapis eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Gründung der Stadt zu (Hist. Alex. M. 1, 33; dazu vgl. Welles 1962, 281–298). Als Motiv des Städtelobes begegnet der Serapiskult eher selten (Dion Chrys. 32, 41), wird aber offenbar gerade in der Severerzeit – also der eigentlichen Blütezeit der *Acta*-Literatur – in die Tradition über die Schonung Alexandrias durch Octavian eingefügt (Cass. Dio 51, 16, 3–4). Wie sehr der Gott Serapis mit der alexandrinischen Identität verbunden war, erhellt auch aus der oft bezeugten Grußformel τὸ προσκύνημά σου ποιῶ καθ’ ἐκάστην ἡμῶν παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ Σαράπιδι (z. B. TM 31781/P. Oxy. XIV, 1670 Z. 3–6) in Briefen, die in Alexandria abgefasst wurden. Dazu Geraci 1971, 172–180 (mit den Belegen); Rowlandson u. a. 2004, 87. Im 3. Jh. n. Chr. wurde in Alexandria eine Gymnasiarchie des Serapis Polieus eingeführt, was auf die Bedeutung des Gottes für die Stadt einerseits und seine enge Verbindung mit dem Gymnasium andererseits weist (Bernard, André: Les Portes du désert. Recueil des inscriptions grecques d’Antinoopolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Apollonopolis Magna, Paris 1984, Nr. 88–89). Dazu Henne 1934–1937. Zu Serapis in der alexandrinischen Münzprägung vgl. Hornbostel 1973, 296–332.

²⁰² TM 67315/LDAB 8632/Mertens-Pack³ 2221.1/P. Oxy. XLII, 3021 Z. 14–16: ἀλλὰ τῆς τῶν θεῶν | [---]. ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτῶν | [---] κατεμματοῦνται. Dazu Hennig 1975, 320; vgl. Gambetti 2009, 220. Eine andere Deutung gibt jedoch Harker 2008, 30–31.

²⁰³ Phil. Flacc. 137: ἐν ἅπασιν τοῖς θάσασιν ἢ τοῖς πλείστοις ὁ Ἰσίδωρος τὰ πρωτεῖα φέρεται καὶ λέγεται ὁ συμποσίαρχος, ὁ κλινάρχης, ὁ παραξίπολις. Zu den κλῖναι des Serapis vgl. Youtie 1948; Koenen 1967; Gilliam 1976, 315–320. Gerade ihr kultischer Charakter dürfte die Existenz dieser Vereine mit der römischen Vereinsgesetzgebung nach dem *SC de collegiis tenuiorum* (CIL XIV, 2112, 1, 10–13/ILS 7212/FIRA I, 46; Dig. 47, 22, 1) vereinbar gemacht haben: Arnaoutoglou 2005, bes. 200–201. Zur negativen Darstellung der alexandrinischen Vereine bei Philon vgl. Seland 1996, zur Bedeutung der Vereine für die Organisation kollektiver Gewalt Bergmann u. a. 1987, 34–35 und 43–44 (skeptisch jedoch Gruen 2002, 62–63). Bowersock 1987, 312–314 betont unter Verweis auf Alexandria und Sardis die Rolle religiöser Vereine als Quelle innerstädtischer Unruhen, die leicht eine antirömische Tendenz annehmen konnten.

Dass der jüdisch-alexandrinische Konflikt durchaus eine erhebliche religiöse Komponente hatte, bezeugt auch die von Josephus überlieferte Äußerung des Apion, die Juden könnten ja Bürger von Alexandria werden – wenn sie denn an den Poliskulten teilnahmen²⁰⁴. Das 3 Mkk projiziert genau diese Situation zurück in die Ptolemaierzeit, wenn es Ptolemaios IV. Philopator das Angebot zuschreibt, den Juden das Bürgerrecht zu verleihen, sofern sie am Dionysoskult teilnahmen, sie andernfalls aber der *λαογραφία* zu unterwerfen²⁰⁵. In einer Rede des Nikolaos von Damaskos bei Josephus erscheint religiöser Hass als die zentrale Wurzel antijüdischer Ausschreitungen²⁰⁶. Man sollte demnach politische und religiöse Aspekte bei der Beurteilung der *Acta* nicht gegeneinander ausspielen²⁰⁷. Tatsächlich waren beide aufs engste miteinander verbunden: Die Untersuchung der neuen Epheben – der für den Zugang zum alexan-

²⁰⁴ Apion FGrHist 616 F 4g: *sed super haec «quomodo ergo» inquit, «si sunt cives, eosdem deos quos Alexandrini non colunt?* Vgl. die analoge Klage der Ionier bei Ios. ant. Iud. 12,126: εἰ συγγενεῖς εἰσὶν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι, σέβασθαι τοὺς αὐτῶν θεοῦς. Unter Verweis auf die zitierte Stelle spricht sich auch Pucci Ben Ze'ev 1990, 229 gegen eine einseitige Marginalisierung der religiös-kulturellen Aspekte der Konflikte in Alexandria zugunsten einer allein politischen Erklärung aus. Zur Frage der Verpflichtung zur Kultteilnahme in antiken Städten und zum Zusammenhang mit dem Bürgerrecht vgl. Krauter 2004, 230–325 und 387–418, der aber auf das Argument des Apion nur an einer Stelle kursorisch eingeht (266).

Neben der Verehrung der poliadischen Gottheiten spielte auch die Frage des Kaiserkultes eine Rolle: Phil. leg. 355; Ios. ant. Iud. 18,258. Ameling 2003, 117–120 sieht darin sogar die eigentliche Wurzel des Konfliktes, da die Schwächung der traditionellen Polisreligion einen Rekurs auf den Kaiserkult als Integrationsfaktor notwendig gemacht habe; die Juden aber seien davon ausgeschlossen gewesen. Diese Deutung kann aus mehreren Gründen nicht überzeugen: (1) Juden konnten gerade am Herrscherkult im weiteren Sinne durch Gebete und Weihung von Synagogen durchaus partizipieren. (2) An Integration war den alexandrinischen Eliten ganz offenbar gar nicht gelegen, vielmehr ging es um eine Bewahrung des eigenen Status nach unten – gegenüber Juden und Ägyptern – und nach oben – gegenüber der römischen Administration. Das wird gerade aus den *Acta* deutlich. (3) Der Kaiserkult ist mit dem Poliskult gar nicht zu vergleichen, weil er nicht lokal beschränkt ist, sondern von vorneherein die Einordnung in vertikal-überregionale Beziehungen zum Ziel hat. Der Kaiserkult taugte daher nicht als Integrationsinstrument, vielmehr bot er einzelnen Gruppen eine Möglichkeit, eine privilegierte Nahbeziehung zum Herrscher zu konstruieren. Auf Reichsebene hätte er nur dann integrativ wirken können, wenn er tatsächlich zu einer zentral gesteuerten und verbindlichen „Reichsreligion“ gemacht worden wäre. Das ist aber gerade nicht geschehen. Kritisch zur Deutung Amelings auch Pfeiffer 2004, 123–125.

²⁰⁵ 3 Mkk 2,28–30. Dazu Willrich 1904, 258; Bludau 1906, 19–20; Tcherikover 1950, 202; Bringmann 2005, 13–14; vgl. aber die abweichende Deutung von Kasher 1985, 211–232. Zum Kontext dieses Werkes vgl. Barclay 1996, 192–203; Collins 2000, 122–131.

²⁰⁶ Ios. ant. Iud. 16,45: τοῦτων ἡμᾶς ἀφαιροῦνται κατ' ἐπήρειαν, χρήματα μὲν ἂ τῷ θεῷ συμφέρομεν ἐπὶ νόμῳ διαφθειρόντες καὶ φανερώς ἱεροσυλοῦντες, τέλη δ' ἐπιτιθέντες κἂν ταῖς ἐορταῖς ἄγοντες ἐπὶ δικαστήρια καὶ πραγματείας ἄλλας, οὐ κατὰ χρείαν τῶν συναλλαγμάτων, ἀλλὰ κατ' ἐπήρειαν τῆς θρησκείας, ἣν συνέσασιν ἡμῖν. μῖσος οὐ δίκαιον οὐδ' αὐτεξούσιον αὐτοῖς πεπονθότες. Dazu Rajak 1985, 29–31.

²⁰⁷ So etwa Grzybek 2001, 303.

drinischen Bürgerrecht zentrale Akt – spielte sich im Großen Serapeion der Stadt ab und die vorsitzenden Magistrate bekleideten vielfach auch Priesterämter²⁰⁸.

Die entscheidende Gemeinsamkeit zwischen christlichen und paganen *Acta* aber besteht in dem in ihnen vertretenen Unbedingtheitsanspruch, auch wenn dieser im einen Fall auf eine kulturell-politische Superiorität, im anderen Fall auf eine religiöse Überzeugung gemünzt ist.

3.2 Pagane Wurzeln der Märtyreriadee

Es wird in der öffentlichen Diskussion heute vielfach der Eindruck erweckt, das Konzept des Märtyrers sei ein spezifisch religiöses, ja vielleicht gar spezifisch für die abrahamitischen Religionen. Sofern man als Märtyrer nur denjenigen definiert, der für seine religiöse Überzeugung sein Leben lässt, mag dies plausibel wirken. Dies setzt freilich voraus, dass Religion als eine private Überzeugung angesehen wird, die von der Sphäre des Öffentlich-Politischen geschieden werden kann. Das aber ist bekanntlich eine relativ junge Anschauung, die für die Antike keinesfalls zutrifft. Wir haben gesehen, dass die Protagonisten der *Acta* zwar in erster Linie politisch-kulturelle Ansprüche verfolgen, dies aber eine enge Verbindung mit Serapis und einen regelrechten Agon der Schutzgottheiten nicht ausschließt. Umgekehrt konzeptionalisieren die jüdischen Märtyrererzählungen aus hellenistischer Zeit das Sterben ihrer Protagonisten vielfach als einen Tod für die „väterlichen Gesetze (πάτριοι νόμοι)“ oder die „väterliche Ordnung (πάτριος πολιτεία)“ – also in eher politischen Kategorien²⁰⁹. Man sollte die Definition des Märtyrers also dahingehend weiten, dass der Begriff alle diejenigen umfasst, die ihr Leben aus innerer Überzeugung für die Aufrechterhaltung bestimmter Normen hingeben²¹⁰. Selbst wenn man eine derart weite Definition des Begriffes ablehnt, ist doch zuzugeben, dass zwischen beiden Phänomenen eben dieser gemeinsame Nenner besteht: die Hingabe des Lebens für einen überindividuellen Zweck. Die strikt religiöse Deutung des Begriffes hat wesentlich damit zu tun, dass entsprechende Ansprüche eines Kollektivs heute in der westlichen Welt kaum noch akzeptiert werden und das bereitwillige Sterben gemeinhin als irrational betrachtet wird.

Es fällt nun auf, dass die Idee des Martyriums zwar im hellenistischen Judentum belegt ist, dort aber ganz offensichtlich noch eine stark diskutierte Neuerung

²⁰⁸ TM 15625/P. Oxy. XLIX,3463,8–9: ἐν τῷ [μ]εγάλῳ Σεραπιδείῳ παρόντος τοῦ ἱερέως καὶ ὑπο-[[μ]νηματογ[ρ]άφου καὶ ἐξηγητοῦ; TM 19394/W. Chr. 143/P. Flor. III,382,75–77: ὄντος πρὸς [τῆ] ἐπικρίσει τοῦ β γράμματος Τιβερίου | [Κλ(?)]αυδίου(?) Απολιναρίου νεωκόρου τοῦ μεγάλου Σαράπιδος τῶν κεκοσμητευκότων | [τοῦ] ἐπὶ τῆς εὐθηνίας ἱερέως καὶ ἐ[ξ]ηγη[η]τ[ῶ]ς.

²⁰⁹ Dazu grundlegend Kippenberg 1986.

²¹⁰ Zur problematischen Definition des Märtyrerbegriffes vgl. Middleton 2006, 8–13.

darstellt²¹¹. Dies wird besonders aus dem Kontrast zwischen 1 Mkk und 2 Mkk deutlich²¹²: Der Autor des wohl als hasmonaiische Hofgeschichtsschreibung anzusprechenden 1 Mkk hält die widerstandslose Tötung durch Feinde am Sabbat für sinnlos und erblickt die entscheidende Leistung der Makkabaier darin, den Kampf zur Selbstverteidigung auch am Sabbat durchgesetzt zu haben²¹³. Das 2 Mkk hingegen – eine Epitome aus dem Geschichtswerk des Jason von Kyrene – erwartet für die Getöteten eine Belohnung im Jenseits und sieht ihren Tod insofern als sinnvoll an, als ihr unschuldiges Opfer Gott zum Zorn gegen die Feinde des Volkes Israel bewegen würde²¹⁴. Der entscheidende theologische Unterschied zwischen 1 Mkk und 2 Mkk betrifft

²¹¹ 2 Mkk 6,18–31: Martyrium des Eleazar; *ibid.* 7,1–41: Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen. Dazu vgl. v. a. Henten 1989a; Henten 1997 (grundlegend); Henten 1999. Die Neuheit dieser Ideen im jüdischen Kontext betont Droge u. a. 1992, 71–76. Daneben wird oft das Buch Daniel als Beleg für eine jüdische Märtyreriade herangezogen (Dan 3,1–97: Drei Jünglinge im Feuerofen; *ibid.* 6,2–29: Daniel in der Löwengrube). Dagegen wenden sich mit Recht Doran 1980, 189–190 und Shepkaru 2006, 7–11: Zwar spielen bei Daniel religiöse Verfolgung und die Priorität des Glaubens vor der Bewahrung des Lebens eine Rolle, doch glorifiziert das Buch gerade nicht das gottgefällige Sterben, sondern die wunderbare Errettung seiner Protagonisten. Die Erzählung von Daniel in der Löwengrube schließt charakteristischerweise mit der grausamen Bestrafung der Feinde Daniels und ihrer Familien. Auf eine wirkliche Märtyreriade weist allein die Ankündigung des Endgerichtes und die daraus abgeleitete Forderung nach Standhaftigkeit in den aktuellen Bedrängnissen der Religionsverfolgung Antiochos' IV.: Dan 11,29–35 und 12,1–3. Freilich scheint dabei weniger an ein passives Martyrium, denn an aktiven Widerstand gedacht zu sein. Die durchaus zahlreichen Motivparallelen zu den eigentlichen Märtyrererzählungen deuten lediglich auf deren literarische Ableitung aus dem Genre der Rettungsgeschichten hin: Kellermann 1989, 54–57; vgl. auch Lebram 1989, 91–121. Dass die Darstellungen im Danielbuch motivgeschichtlich stark auf die christlichen Märtyrerakten eingewirkt haben, gehört in denselben Zusammenhang: konkret zum Mart. Pol. s. etwa Henten 1995, 310–311.

²¹² Dazu vgl. Middleton 2006, 130–132. Shepkaru 2006, 24 marginalisiert die einschlägigen Stellen im 2 Mkk meines Erachtens zu Unrecht. Anders noch Shepkaru 1999, 2–6.

²¹³ 1 Mkk 2,40–41. Erwähnung von Martyrien auch in 1 Mkk 1,60–63. Es ist jedoch bezeichnend, dass diese Fälle vergleichsweise beiläufig abgehandelt werden. Sie dienen lediglich als Hintergrund für die *ibid.* 5,62 explizit formulierte exklusive Erlöserrolle der Makkabaier. Die Opferraufforderung an Matathias führt eben nicht zu dessen Martyrium, sondern zur Tötung des königlichen Beamten und eines jüdischen Apostaten: *ibid.* 2,15–26. Dazu Shepkaru 2006, 11–18.

²¹⁴ 2 Mkk 8,2–5; vgl. *ibid.* 7,37–38. Dazu vgl. Seeley 1990, 87–89; Henten 2008, 153–159. Der daraus erwachsende Gedanke eines stellvertretenden Sühnetodes ist dann im – ebenfalls stark hellenistisch geprägten – 4 Mkk ausformuliert: ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου ἀρκεσθεῖς τῇ ἡμετέρα ὑπὲρ αὐτῶν δικη. καθάρσιον αὐτῶν ποιήσον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λαβὴ τὴν ἐμὴν ψυχὴν (6,28–29); καὶ οὗτοι οὖν ἀγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται, οὐ μόνον ταῦτη τῇ τιμῇ, ἀλλὰ καὶ τῷ δι' αὐτοὺς τὸ ἔθνος ἡμῶν τοὺς πολεμίους μὴ ἐπικρατῆσαι καὶ τὸν τύραννον τιμωρηθῆναι καὶ τὴν πατρίδα καθαρῶσθαι, ὡσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας. καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἰλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακῶθέντα διέσωσεν (17,20–22). Analog interpretiert Röm 3,25 den Tod Jesu als ἰλαστήριον: ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἰλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι; dazu vgl. Seeley 1990, 24–25, Henten 1993 und Kraus 2008. Siehe aber auch bereits das Gebet des Asarja in Dan 3,39–40: ἀλλ' ἐν ψυχῇ συντετριμμένῃ καὶ πνεύματι τεταπεινωμένῳ προσδεχθῆίμεν ὡς ἐν ὀλοκαυτώμασι κριῶν καὶ ταύρων καὶ ὡς ἐν μυριάσιν ἀρνῶν πτόνων· οὕτω γενέσθω ἡμῶν ἡ θυσία ἐνώπιόν σου σήμερον καὶ ἐξίλασαι ὀπισθέν σου und Weis 3,6: ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς καὶ ὡς ὀλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτοὺς. Vgl. auch Assumpt.

die Erwartung eines Lebens nach dem Tode – die Jenseitsperspektive vermag das vom Märtyrer gebrachte Opfer zu rechtfertigen²¹⁵. Es ist kaum ein Zufall, dass genau zur selben Zeit auch das Buch Daniel zum ersten Mal in der jüdischen Literatur klar eine

Mos. 9,7 (dazu vgl. Licht 1961; Nickelsburg 1972, 97). Zu den Wurzeln dieser Idee im spiritualisierten Opferbegriff des hellenistischen Judentums s. Wengst 1972, 62–70; Kellermann 1980; vgl. de Jonge 1988, 147–151. Das Gottesknechtlied Jes 52,13–53,12 hat auf die Entwicklung des Sühnegedankens im Judentum offenbar keinen Einfluss gehabt (anders jedoch Hengel 1981, 57–65; vgl. zum geringen Einfluss auf die paulinische Soteriologie Seeley 1990, 39–57). Hingegen ist das positiv konnotierte Sterben für andere in der griechisch-römischen Tradition gut belegt, sowohl hinsichtlich der Hingabe des Lebens zur Verteidigung der staatlichen Gemeinschaft, der väterlichen Gesetze usw., als auch das im engeren Sinne stellvertretende Sterben (z. B. Tragödien des Euripides, insbesondere die *Alkestis*; Pind. fr. 78 Snell-Maehler: ἄ θύεται ἄνδρες ὑπὲρ πόλιος τὸν ἱρόθυτον θάνατον; Thuk. 2,43,2: κοινή γὰρ τὰ σώματα δίδόντες; Plut. Menex. 237a: τὴν τελευταίην ἀντὶ τῆς τῶν ζώντων σωτηρίας ἠλλάξαντο; Aristot. eth. Nic. 1169a: Diskussion des ὑπεραποθνήσκειν für Vaterland und Freunde als καλόν; Ritual der *devotio*; Verg. Aen. 5,815: *unum pro multis dabitur caput*; Hor. c. 3,2,13: *dulce et decorum est pro patria mori*; Sen. epist. 24,4: freiwilliges Sterben des Sokrates, *ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demeret, mortis et carceris*; dazu vgl. Wengst 1972, 67–68; Hengel 1981, 9–18; Versnel 1989; Bremmer 1992; Versnel 2005 [mit ausführlichem Forschungsbericht]). Das Auftreten von „sterben für“- und Hingabebformeln in den jüdischen Märtyrerberichten legt hellenistischen Einfluss nahe: Henten 2008, 159–160. Gegen eine hellenistische Herleitung dieser Ideen jedoch Gnlika 1978, 238–239 mit Hinweis darauf, dass nur in den jüdischen Texten eine theologische Sinnggebung durch Jenseitsbezug erfolgt. Das Richtige scheint mir bereits von Wengst 1972, 68–69 erkannt: „[Die] Sinnggebung des gewaltsamen Todes hervorragender Männer hat das hellenistische Judentum vom Griechentum übernommen. Sie wurde weiter ‚ausgebaut‘ durch ihre Verbindung mit dem alttestamentlich-jüdischen Sühnegedanken, daß der vor Gott sündige Mensch einer Sühne bedarf; aber dieser ‚Ausbau‘, diese Verbindung brachte etwas Neues hervor, das weder der alttestamentlichen Tradition geläufig noch in der griechischen Tradition da war: die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod einzelner für andere.“

²¹⁵ 2 Mkk 7 *passim*. Dazu Nickelsburg 1972, 93–109; Kellermann 1979 (grundlegend), bes. 80–93 zur theologischen Einordnung in jüdische und hellenistische Traditionen: In einer ausgewogenen Diskussion sieht Kellermann den Auferstehungsglauben des 2 Mkk aus einer Verbindung von hellenistischem Unsterblichkeitsglauben und jüdischer Schöpfungstheologie entstanden. Zur zentralen Bedeutung dieser Veränderung für die Entwicklung der Märtyreridee s. Avemarie 2003, 202–203 zu 2 Mkk: „Die Sünde der Brüder liegt in unbestimmter Vergangenheit, für ihre gegenwärtige Treue werden sie dagegen von Gott mit Leben nach dem Tode belohnt – hier liegt der große theologische Gewinn der Auferstehungshoffnung gegenüber älterem weisheitlichem Denken –, der Unterdrücker wird seiner gerechten Strafe zugeführt, und Gottes Welt bleibt im Lot.“ Nur die Idee eines jenseitigen Gerichtes macht das Martyrium mit der Annahme eines gerechten Gottes vereinbar. In diesem Sinne verknüpft auch Paulus in 1 Kor 15,32 Martyriumsbereitschaft und Auferstehungsglauben. Ähnlich bereits die Botschaft von Weish 1–6: dazu Collins 1974, 42–43; Collins 1978, 190–191. Dasselbe auch bei Ios. c. Ap. 2,218.

Ein ähnlicher Kontrast der eschatologischen Anschauungen wie zwischen 1 und 2 Mkk lässt sich auch in Bezug auf das in Palästina abgefasste Buch Sirach und die in Alexandria entstandene Weisheit Salomons aufzeigen: DiLella 1966, 143–146 und 150–154; Collins 1978. Die Authentizität von 2 Mkk 7 ist allerdings nicht unumstritten: Eine Interpolation aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels nahmen zuletzt etwa Shepkaru 2006, 25–65 und McClellan 2009 an. Damit würde eine Prägung durch außerjüdische Einflüsse noch wahrscheinlicher.

Auferstehung der Toten verheißt, die mit einem wertenden Gericht verbunden sei²¹⁶. Die Verknüpfung von Martyrium und individueller jenseitiger Belohnung bleibt dem antiken Judentum jedoch im Wesentlichen fremd und findet – wie Shmuel Shepkaru gezeigt hat – erst in der Zeit der Kreuzzüge Eingang in das jüdische Denken²¹⁷. Vor diesem Hintergrund erstaunt es nicht, dass sich die Märtyreridee vor allem in jüdischen Texten findet, die insgesamt ein starkes Maß an hellenistischen Einflüssen aufweisen²¹⁸.

²¹⁶ Dan 12,1–3. Dazu Nikolainen 1944, 139–140; Alfrink 1959; Nickelsburg 1972, 11–27; Kellermann 1989; Middleton 2006, 107. Vgl. auch Test. Jud. 25,1 und 4–5: *καὶ οἱ ἐν λύπῃ τελευτήσαντες, ἀναστήσονται ἐν χαρᾷ* [...] *καὶ οἱ διὰ Κύριον ἀποθανόντες ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ*; dazu Nickelsburg 1972, 34–37. Jes 26,19 und Ez 37,1–14 zielen nicht auf individuelle Auferstehung, sondern die Wiederherstellung des Volkes Israel.

²¹⁷ Shepkaru 1999, 18–44. Allgemein zum Märtyrerdiskurs im Judentum vgl. Baumeister 1980, 6–65; Pobe 1985, 13–46; Henten 1989b (5–15 mit prägnantem Referat der älteren Forschung); Droge u. a. 1992, 85–106; Goodblatt 1995; Rajak 1997; Boyarin 1998; Boyarin 1999; Shepkaru 1999; Avemarie 2003; Gray 2003; Shepkaru 2006.

²¹⁸ Zur griechisch-philosophischen Prägung der in 2 und 4 Mkk von den Märtyrern vorgetragenen Argumente vgl. Geffcken 1910, 500–501. Allgemein zum hellenistischen Charakter des 2 Mkk Himmelfarb 1998, die auf die bezeichnende Übernahme des unbiblischen Konzeptes der *πάτριος νόμοι* sowie Charakteristika der tragischen Geschichtsschreibung (melodramatische Ausschmückungen, Epiphanieberichte) in 2 Mkk verweist. Insbesondere werden auch die Helden des 2 Mkk nach griechischen Kriterien geschildert: Ihre Taten sind nobel, sie selbst von edler Abstammung, Onias III. wird als *Kalokagathos* vorgestellt und die Redekunst des Eleazar wird erwähnt. Das Martyrium ist ein „edler“ (*γενναῖος τελευτᾶν*, 2 Mkk 7,5) bzw. „ruhmvoller Tod“ (*μετ’ εὐκλείας θάνατος*, 2 Mkk 6,19). 4 Mkk ist in seiner Datierung so umstritten, dass es sich verbietet, es als Zeugen für eine genuin jüdische Herkunft der Märtyreridee anzurufen. Diesbezügliche Kritik an der älteren Forschung auch bei Shepkaru 2006, 7. In jedem Fall handelt es sich um einen außerordentlich stark hellenistisch beeinflussten Text: Renehan 1972; Lebram 1974; Klauck 1989; Weber 1991; Aune 1994, 134–139; Rajak 1997, 58–60 (zum sokratischen Modell im Martyrium des Eleazar).

Auch die Vorstellung von der Verfolgung der Propheten ist zuerst bei dem im 4. Jh. v. Chr. abgefassten Neh 9,26 greifbar, doch entwickelte sich daraus zunächst keine Theologie des Martyriums: Baumeister 1980, 6–13. Noch später sind dann die ausgestalteten Prophetenlegenden der *Vitae prophetarum* anzusetzen, die ohne Frage viele Gemeinsamkeiten mit der christlichen Konzeptionalisierung des Märtyrers aufweisen, aber in der chronologischen Einordnung unsicher sind: Satran 1995 (Entstehung in der Spätantike in christlichem Kontext); Schwemer 1995–1996 (Entstehung in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. in jüdischem Kontext). Zu dieser Tradition vgl. Schoeps 1943, Steck 1967 und Schwemer 1999, 320–329. Den Isaak stellt im Zusammenhang seiner Opferung durch Abraham zuerst Ios. ant. Iud. 1,232 als bewusstes und freiwilliges Opfer dar (Davies 1982, 652; vgl. dazu auch Fischel 1946–1947, 274–275).

Die chronologischen Verhältnisse werden nicht ausreichend berücksichtigt von den Vertretern einer exklusiv oder vorrangig jüdischen Herleitung der christlichen Märtyreridee: Lohmeyer 1928; Surkau 1938; Fischel 1946–1947 (s. aber 266–269 zu den Überschneidungen zwischen paganen, jüdischen und christlichen Anschauungen); Perler 1949 (der allerdings die Einflüsse der Stoa auf das im kulturellen Kontext der Diaspora verwurzelte 4 Mkk nicht verschweigt); Frend 1958, 143–151 und Frend 1965, 31–78 (knappe Hinweise auf pagane Parallelen 65–66); Gnilka 1978; Baumeister 1980; Baumeister 1991; zum Märtyrertum bei den Zeloten vgl. Hengel 1961, 261–277.

Nicht nachvollziehbar scheint mir die Deutung von Ios. c. Ap. 2,225–235 durch Henten 1999, 135–136: Josephus habe in dieser Passage zeigen wollen, dass „the Jewish people were unique in their

Da sich also die Idee der Auferstehung im Judentum erst in der hellenistischen Zeit entfaltet²¹⁹, kann man im Jenseitsbezug nicht ohne Weiteres einen Beleg für die genuin jüdischen Wurzeln der Märtyreri-Dee sehen. Befragt man andererseits die griechisch-hellenistischen Quellen auf Versuche hin, das Sterben für einen höheren Zweck durch eine transzendente Perspektive sinnhaft zu begründen, so fallen die griechischen *Epitaphioi logoi* ins Auge, in denen es nach Ausweis der pseudo-dionysischen *Ars rhetorica* geradezu notwendig war, von der Unsterblichkeit der Seele zu reden²²⁰. Die Forderung, im Kampf das Leben für die Heimatpolis zu geben, ist

attitude towards suffering and self-sacrifice“. Josephus vergleicht an der zitierten Stelle die Gesetzes-treue der Juden vorteilhaft mit derjenigen der Spartaner. Damit wird gerade nicht eine jüdische Ein-zigkeit konstruiert, sondern jüdisches Verhalten durch Rekurs auf eine gemeinsame Wertebasis akzeptabel gemacht und nobilitiert. Die Juden werden eben nicht als ein Volk *sui generis* dargestellt, sondern erscheinen gewissermaßen als bessere Spartaner: ἄλλ’ εἴ τις ἐθέλοι σκοπεῖν, πολλῶ τιμι τῆς δοκούσης ἐπιτετάχθαι Λακεδαιμονίους καρτερίας μείζονας ἄθλους καὶ πόνους ἡμῶν ἐπιτεθέντας (Ios. c. Ap. 2,228).

²¹⁹ Gänzlich negativ noch Jes 26,14. Der Glaube an die Auferstehung der Toten blieb noch lange um-stritten: Ios. ant. Iud. 18,16; id. bell. Iud. 2,164–165; Mk 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–40. In den jüdischen Grabinschriften aus Ägypten überwiegt die skeptische Haltung: Horbury 1994, 39–41. Noch Phil. leg. 192 und 229–236 versucht entsprechend, ein Martyrium ohne Jenseitsperspektive zu rech-tfertigen. Zum negativen alttestamentlichen Bild des Jenseits vgl. Tromp 1969; zum daraus folgenden Fehlen einer Märtyrereologie Hengel 1981, 6–8; zur Entwicklung der jüdischen Eschatologie und ihren Konsequenzen für die Martyrologie Charles 1913; Nikolainen 1944, bes. 96–197; Birkeland 1949; Martin-Achard 1956; Frend 1965, 46–50; Nickelsburg 1972 (grundlegend); Stemberger 1972a; Stemberger 1972b; Vawter 1972; Cavallin 1979; Shepkaru 1999; Levenson 2006; Shepkaru 2006, 59–65; Grappe 2001. Gegen die früher vielfach vertretene Annahme eines bestimmenden iranisch-zoroastrischen Einflusses auf die Entstehung des Auferstehungsgedankens jetzt mit guten Gründen Bremmer 2002, 41–55. Vor dem Hintergrund der differenzierten Ergebnisse von Nickelsburg erscheint die apodiktische Kontrastierung von griechischen und jüdisch-christlichen Ansichten über das Jenseits in dem einflussreichen Beitrag Cullmann 1956 sehr fragwürdig: so in expliziter Abgrenzung Nickels-burg 1972, 177–180. In jüngerer Zeit versuchte Elledge 2006 zu zeigen, dass Josephus und 4Mkk aus apologetischen Gründen die Idee einer Auferstehung der Toten zu Gunsten der hellenistischen Vorstel-lung von der Unsterblichkeit der Seele übergehen. Diese Konzeptionalisierung erscheint mir problematisch, weil ihr letztlich die Vorstellung zugrunde liegt, dass der Apologet eine „reine“ Ausgangsidee bewusst verpackt bzw. verfälscht, um sie in einem fremden kulturellen Kontext akzeptabel zu machen. Ist aber angesichts der tatsächlichen Vielfalt eschatologischer Anschauungen im hellenistischen Judentum nicht die Möglichkeit zu beachten, dass sich hier echte Überzeugungen der „Apologeten“ nieder-schlagen?

²²⁰ Grundlegend zum Konnex zwischen den *Epitaphioi logoi* und der Märtyreri-Dee des 4Mkk Lebram 1974, der aber nur die Parallelen feststellt und die Frage nach den Wurzeln des jüdischen Märtyrerglaubens ausdrücklich meidet (95). Den Vergleich wiederholt differenzierend Versnel 1989, 166–177. Aufbauend auf Lebram untersucht Henten 1997, 187–269 die politischen Aspekte der Märtyreri-Dee in 2 und 4Mkk, wobei wiederum deutliche hellenistische Einflüsse zu Tage treten.

Zu den Ansichten der Griechen über ein Weiterleben nach dem Tode vgl. neben den beiden älteren Grundlagenwerken von Rohde 1898 und Cumont 1949 und der neueren Monographie von Sourvinou-Inwood 1995 auch Ehnmark 1948; Jaeger 1959 (Betonung der platonischen Tradition, nur beiläufige Berücksichtigung der *Epitaphioi logoi*); Baslez 2001; zur Konvergenz und Beeinflussung der griechi-schen und hebräischen Tradition vgl. Glasson 1961; Collins 1974, 38–40. Die Idee der körperlichen Auferstehung blieb der griechischen Tradition weiterstehend fremd: Pötscher 1965. S. nur Ap 17,32

alt – ich verweise nur auf die Kampfparainesen des Tyrtaios²²¹. Gefestigt wurde diese ethische Norm traditionell durch die Ankündigung von Schande für den Feigen, Ansehen bzw. Nachruhm für den Mutigen²²². Dies wurde aber offenbar angesichts der Totalität des Anspruches nicht immer als ausreichend empfunden. Tatsächlich begegnet auch der Gedanke an eine jenseitige Belohnung von Kriegstoten schon früh: Stesimbrotos von Thasos schrieb ihn bereits dem Perikles zu²²³. Demosthenes macht dann die Gefallenen zu Genossen der Heroen auf den Inseln der Seligen²²⁴. Hyperides schließlich erhob die Toten in den Rang der Unsterblichen und glorifizierte ihr Sterben als zweiten, besseren Geburtstag²²⁵; den Leosthenes ließ er im Hades von den homerischen Heroen begrüßt werden²²⁶; den Verteidigern der väterlichen Kulte stellte er eine Belohnung durch die Götter in Aussicht²²⁷. Es ist in diesem Zusammenhang auch daran zu erinnern, dass eine Angleichung der Gefallenen der Perserkriege an die mythischen Heroen sehr früh einsetzte, ein regelrechter Heroenkult wenigstens für hellenistische Zeit inschriftlich bezeugt ist²²⁸. All diese Ehren sind stets begründet aus

zur Predigt des Paulus in Athen: ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν οἱ μὲν ἐγλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν, Ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν.

²²¹ Schon bei Tyrtaios wird auch die Idee der „Unsterblichkeit“ in das Lob der Gefallenen eingeführt: ὑπὸ γῆς περ ἑὸν γίνεται ἀθάνατος (fr. 12,27–34 West).

²²² Diese Idee ist auch der jüdisch-hellenistischen Tradition nicht fremd: καὶ οὗτος οὖν τοῦτον τὸν τρόπον μετήλλαξεν [sc. Eleazar] οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναϊότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπὼν (2 Mkk 6,31). Dazu Kirpenberg 1986, 53.

²²³ Stesimbrotos v. Thasos FGrHist 107/1002 F 9. Gerade an diesem Beispiel kann man auch sehen, wie sich der Gedanke aus der rhetorischen Hyperbel entwickelt: Auch die Götter sind unsichtbar, doch man erkennt sie an den ihnen gezollten Ehren und an ihren Wohltaten als Unsterbliche. Weil die Kriegstoten auch geehrt werden und der Stadt Gutes getan haben, sind sie also wohl auch unsterblich.

²²⁴ Demosth. 60,34.

²²⁵ Hyp. 6,27–28.

²²⁶ Hyp. 6,35.

²²⁷ Hyp. 6,43: πρὸς δὲ τούτοις, εἰ μὲν ἐστὶ τὸ ἀποθανεῖν ὁμοῖον τῷ μὴ γενέσθαι, ἀπηλλαγμένοι εἰσι νόσων καὶ λύπης καὶ τῶν ἄλλων τῶν προσπιπτόντων εἰς τὸν ἀνθρώπινον βίον: εἰ δ' ἐστὶν αἴσθησις ἐν Ἄιδου καὶ ἐπιμέλεια παρὰ τοῦ δαιμονίου, ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν, εἰκὸς τοὺς ταῖς τιμαῖς τῶν θεῶν καταλυόμεναις βοηθήσαντας πλείστης κηδεμονίας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου τυγχάνειν (Text bricht ab).

²²⁸ Neben der Plataiaielegie des Simonides auch Simon. fr. 26,3 Page: βωμός δ' ὁ τάφος; *ibid.* 26,6 ist von einem σηκός die Rede; Opfer der Erheben in Marathon: IG II²,1006,25–27 und 69–70. Eine ausführliche Theorie jenseitiger Belohnung von Kriegstoten findet sich in der Rede des Titus bei Ios. bell. Iud. 6,47–48: τίς γάρ οὐκ οἶδε τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὅτι τὰς μὲν ἐν παρατάξει ψυχὰς σιδήρῳ τῶν σαρκῶν ἀπολυθείσας τὸ καθαρῶτατον στοιχεῖον αἰθήρ ξενοδοχῶν ἄστροις ἐγκαθιδρύει, δαίμονες δ' ἀγαθοὶ καὶ ἥρωες εὐμενεῖς ἰδιοῖς ἐγγόνιοις ἐμφανίζονται, τὰς δὲ ἐν νοσοῦσι τοῖς σώμασι συντακείσας, κὰν τὰ μάλιστα κηλίδων ἢ μασμάτων ὥσι καθαραί, νῦξ ὑπόγειος ἀφανίζει καὶ λήθη βαθεῖα δέχεται, λαμβανούσας ἅμα τοῦ τε βίου καὶ τῶν σωμάτων ἔτι δὲ τῆς μνήμης περιγραφῆν; Man wird Josephus nicht ohne Weiteres als Zeugen für griechisch-römische Anschauungen ansehen dürfen, der Äther als Aufenthaltsort der Seelen gefallener Soldaten begegnet aber auch auf dem Monument für die vor Potidaia gefallenen Athener: αἰθὲρ μὲμ φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σὺμ[ατα δὲ χθόν] | τὸνδε (IG I³,1179 Z. 6–7). Auf solche Ideen greift dann Cicero im *somnium Scipionis* zurück: *bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet* (rep. 6,26).

den Leistungen der Gefallenen für die Polisgemeinschaft²²⁹, doch spielt auch die Vorstellung eine Rolle, der Kampf für die Heimat sei eine fromme Sache, da es ja auch um die Verteidigung der väterlichen Kulte ging²³⁰.

Clemens von Alexandria wird sich zur Rechtfertigung des christlichen Martyriums später explizit auf die Haltung Heraklits und Platons zu den Kriegsgefallenen berufen²³¹. Die enge Verbindung von Soldatentod und Märtyrertum sah auch der französische Soziologe Émile Durkheim, der beide Phänomene unter dieselbe Kategorie des „altruistischen Selbstmordes“ subsumierte, der nicht aus rein individuellen Gründen erlitten wird, sondern nach den Normen des Kollektivs gefordert („obligatorischer Selbstmord“) bzw. erwünscht („optionaler Selbstmord“) ist²³².

²²⁹ Diese Vorstellung prägt auch 4Mkk: αἵτιοι κατέστησαν τοῦ καταλυθῆναι τὴν κατὰ τοῦ ἔθνους τυραννίδα νικήσαντες τὸν τυράννον τῆ ὑπομονῇ ὥστε καθαρισθῆναι δι' αὐτῶν τὴν πατρίδα (1,11); Tod der Märtyrer διὰ τυράννου βίαν τὴν Ἑβραίων πολιτεῖαν καταλύσαι θέλοντος (17,8); δι' αὐτοὺς εἰρήνευσεν τὸ ἔθνος, καὶ τὴν εὐνομίαν τὴν ἐπὶ τῆς πατρίδος ἀνανεωσάμενοι ἐκπεπόρθηκαν τοὺς πολέμιους (18,4). Die Begrifflichkeit bewegt sich im Gegensatz von τυράννος und πολιτεία/εὐνομία/πατρίς völlig im Rahmen griechischer Denkmuster. Sogar als ὑπὲρ τῆς καλοκάγαθίας ἀποθανόντας (1,10) können die Märtyrer hier bezeichnet werden! Dazu vgl. Lebram 1974, 84–86 und 91–93; Henten 1994, 64–67; allgemein zum Sterben für die πάτριοι νόμοι in der jüdischen Tradition Kirpenberg 1986, 52–55.

In 4Mkk lässt sich im Übrigen auch die für die *Acta* typische Betonung von εὐγένεια antreffen: ἐπὶ τὰ ἀδελφοὶ καλοὶ τε καὶ αἰδήμονες καὶ γενναῖοι καὶ ἐν παντὶ χαριέντες (8,3); ὁ τυράννος [...] καὶ τῆς εὐπρεπείας ἐκπλαγεῖς καὶ τῆς εὐγενείας (8,4); ὁ εὐγενῆς νεανίας (9,13). Hier bezieht sich die εὐγένεια auf die abrahamitische Abstammung. Ähnliches begegnet dann auch in den christlichen Märtyrerakten: Mart. Pol. 2,2; im Bericht über die Märtyrer von Lyon bei Eus. hist. eccl. 5,1,7: γενναῖός ὑπέμενον.

²³⁰ Hyp. epit. col. VIII: φανερόν δ' ἐξ ὧν ἀνακαζόμεθα καὶ νῦν ἔ[στ]ι' θυσίας μὲν ἀνθρώποις γ[ιγνο-] μένας ἐφορᾶν, ἀγάμ[ατα δὲ] καὶ βομῶν καὶ ναῶν τοῖς μὲν] θεοῖς ἀμελῶς, τοῖς δὲ ἀνθρώποις] ἐπιμελῶς συντελούμενα, καὶ [τ]οῦς <τού>των οἰκέτας ὥσπερ ἦρωας τιμᾶν ἡμᾶς ἀνακαζομένους. ὅπου δὲ τὰ πρὸς <τούς> θεοῦς ὅσα διὰ τὴν Μακεδόνων τόλμαν ἀνήρηται, τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους χρὴ νομίζειν; Vgl. dazu Versnel 1989, 174–177 mit dem Hinweis, dass dieser Aspekt keine große Bedeutung gewinnen konnte, solange vorrangig Griechen gegen Griechen Krieg führten, die sich alle als Angehörige eines wenigstens im Grundsatz gemeinsamen religiösen Systems begriffen. Der Eid der attischen Epheben schloss die Verteidigung von ἱερὰ καὶ ὅσια ein, worin die Gesamtheit der Polisinstitutionen umfasst war: SEG XXI,519/GHI 88 Z. 8–9.

²³¹ Clem. Al. strom. 4,16,1–2: εἶτα Ἡράκλειτος μὲν φησιν «ἀρρηφάτους θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι.» καὶ Πλάτων ἐν τῷ πέμπτῳ τῆς Πολιτείας γράφει: «τῶν δὲ δὴ ἀποθανόντων ἐπὶ στρατείας ὅς ἂν εὐδοκίμησας τελευτήσῃ, ἄρ' οὐ πρῶτον μὲν χρυσοῦ γένους εἶναι; πάντων γε μάλιστα.» τὸ δὲ χρυσοῦν γένος πρὸς θεῶν ἐστὶ τῶν κατ' οὐρανὸν καὶ τὴν ἀπαντὴ σφαιραν, οἱ μάλιστα τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι τῆς κατ' ἀνθρώπους προνοίας.

²³² Durkheim 1973, 242–272 (zuerst erschienen 1897). Selbstmord und Martyrium sind eng verwandte Konzepte, die jeweils eine bestimmte Wertung des Sachverhalts implizieren, die notwendig perspektivisch gebunden ist: Droge 1988, 276–277; Bowersock 1995, 59–74 (der in der römischen Glorifizierung des Selbstmordes die entscheidende Wurzel der christlichen Märtyreriade entdecken will); Droge 1995; Hofmann 2007, 119–152; zum Problem der „Martyriumssucht“ auch Butterweck 1995; zur Konstruktion des Selbstmordes in Rom Hill 2004. Der fließende Übergang wird besonders in der *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis* deutlich, wenn Perpetua das Schwert des Gladiators sich selbst an die Kehle führt (21). Der Konnex ist aber schon in dem Bericht über den Tod des Eleazar in 2Mkk 6,18–20: ὁ δὲ τὸν μετ' εὐκλείας θάνατον μᾶλλον ἢ τὸν μετὰ μύσους βίον ἀναδεξάμενος,

Freilich schwanken die *Epitaphioi logoi* – selbst innerhalb ein und derselben Rede – zwischen Fortleben durch ewigen Ruhm und Weiterleben auf der Insel der Seligen²³³. Das hängt schon damit zusammen, dass der Status auch der mythischen Heroen im Jenseits nicht eindeutig war. Die Vorstellung von den Inseln der Seligen stand stets in Konkurrenz zu der homerischen Idee vom Reich der macht- und freudlosen Schatten. Eine ähnliche Unsicherheit charakterisiert auch die philosophische Tradition, wie sich leicht an den Schlussworten der platonischen *Apologie* ablesen lässt²³⁴. Für die Autoren von 2 Mkk und 4 Mkk hingegen war die Auferstehung der Toten eine ausgemachte Sache²³⁵, der Wert des Martyriums ist für sie daher unstreitig, ja eine Frage der Vernunft²³⁶.

αὐθαιρέτως ἐπὶ τὸ τόμπανον προσῆγεν vorgeprägt (dazu und zu weiteren Beispielen aus den Mkk Droge u. a. 1992, 73–74). Im selben Buch wird mit dem Selbstmord Razis (14,37–46) eine regelrechte Selbstfolter geschildert. Im paganen Kontext verdeutlicht die Nähe von Selbstmord und Opfer für ein höheres Gut vor allem die römische *devotio* (dazu im Kontext des Problems des stellvertretenden Sterbens für andere vgl. Anm. 214). Erst Augustinus rückte den Selbstmord vom Martyrium ab und die Nähe des eigentlichen Mordes: Bels 1975; Droge u. a. 1992, 167–180; Hofmann 2007, 24–64 (mit einer gewissen Relativierung der Originalität des Augustinus); vgl. Hooff 1990, 192–197.

Gleichwohl sind auch die Unterschiede zu beachten: Obwohl das Märtyrertum im jüdischen und christlichen Kontext bisweilen als eine Möglichkeit zur Stiftung einer besonderen Nahbeziehung zu Gott angesehen wurde und als solche einen positiven Wert an sich erhielt, ist es im Regelfall doch keine Form der akuten Selbsttötung, bei welcher der Tod nicht nur bereitwillig akzeptiert, sondern als eigentliche Selbsttötung auch aktiv herbeiführt wird. Die Bedeutung der Freiwilligkeit lässt sich zwar schon aus den Passionsberichten ableiten, die die Kreuzigung Jesu als freiwilligen Opfertod deuten, doch kann keine Rede davon sein, dass der Jesus der Evangelien sich zu diesem Tod drängt. Freiwilligkeit blieb auch später ein entscheidendes Element der christlichen Märtyrerieide: Papst Benedikt XIV. definierte das Martyrium in seiner Abhandlung *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Rom 1748) als *voluntaria mortis perpessio, sive tolerantia* (lib. III, cap. XIII § 2). Diese „Freiwilligkeit“ des Martyriums meint freilich in erster Linie, dass der Tod nicht aus einer Kampfsituation herrührt, sondern passiv erduldet wird.

²³³ Versnel 1989, 168–174 sieht daher in der Frage der Jenseitsorientierung einen wesentlichen Unterschied zwischen griechischen *Epitaphioi logoi* und jüdischen Märtyrererzählungen. Seine Bewertung der Anspielungen auf eine jenseitige Belohnung in den griechischen Texten erscheint mir freilich zu negativ. Umgekehrt ist zu bemerken, dass der Aspekt des „leuchtenden Beispiels“ durchaus auch von 2 Mkk 6,28 und 31 im Zusammenhang mit dem Martyrium des Eleazar angeführt wird. Logisch ist dies deshalb notwendig, weil Eleazar nicht nur den Verzehr tatsächlich unreinen Fleisches ablehnt, sondern auch den nur scheinbar unreinen Fleisches. Letzteres wäre nicht *per se* eine Verletzung des mosaischen Gesetzes. Daher ist die Frage des Außenwirkung für die Motivierung des Martyriums essentiell. Dazu vgl. Shepkaru 2006, 21.

²³⁴ Plat. apol. 42a.

²³⁵ Dass diese Haltung nicht unbedingt auf die Makkabaier selbst übertragen werden darf, zeigen die apologetischen Ausführungen in 2 Mkk 12,43–45. Dazu Shepkaru 2006, 28.

²³⁶ Dazu Shepkaru 2006, 19–25 und 54–59. Derselbe Konnex ist bei Dan. 11,29–35 und 12,1–3 zumindest angedeutet. Explizit begegnet er auch bei Jos. bell. Iud. 1,650 und 653; id. c. Ap. 2,218. Zu diesem Unterschied zwischen griechischer *noble death*-Tradition und jüdischer Märtyrerieide vgl. auch Middleton 2006, 119. Die von Middleton angeführten Belege für eine Präsenz von Motiven der *noble death*-Tradition auch in älteren jüdischen Schriften sind allerdings wenig überzeugend. Zur Märtyrerieide des 4 Mkk vgl. O'Hagan 1974.

Da also in der griechisch-hellenistischen Tradition ein Modell vorhanden war, um den Tod für einen überindividuellen Zweck sinnhaft zu begründen sowie durch die Eröffnung einer Jenseitperspektive akzeptabler zu machen, und andererseits auch in den jüdischen Märtyrererzählungen vielfach Spuren einer „politischen“ Konzeptionalisierung im Sinne eines gemeinschaftsbezogenen *noble death* erkennbar sind, liegt der Verdacht nahe, dass die Märtyreridee der Mkk ohne das Zusammentreffen von Hellenismus und Judentum nicht denkbar gewesen wäre²³⁷. Flavius Josephus unterstrich in seiner Diskussion der Jenseitserwartung der Essener ausdrücklich die Nähe zu griechischem Gedankengut²³⁸. Zwar wurde Glen Bowersocks Versuch, die jüdischen Wurzeln der christlichen Märtyreridee völlig zu negieren, mit Recht kritisiert²³⁹; es ist aber zu fragen, was „Judentum“ in diesem Zusammenhang eigentlich konkret bedeutet, denn nicht alle Ideen, die von jüdischen Autoren in hellenistischer Zeit geäußert wurden, sind *per se* als genuin und spezifisch jüdisch anzusehen²⁴⁰. Gewiss werden die übernommenen hellenistischen Motive in die jüdische Tradition eingebettet – so ist etwa der Glaube an die körperliche Auferstehung nur vor dem Hintergrund der psychosomatischen Ganzheitlichkeit der jüdischen Anthropologie zu verstehen –²⁴¹, aber damit ist noch nicht die Frage beantwortet, ob nicht gerade diese Verschmelzung beider Traditionslinien einen qualitativen Sprung in der Entwicklung

²³⁷ Shepkaru 2006, 25–33 interpretiert zwar die Texte ähnlich, sieht aber in den einschlägigen Passagen aus 2 Mkk spätere Interpolationen (so auch McClellan 2009). Diese Problematik kann hier nicht ausführlich diskutiert werden, es kommt für meine Argumentation nur darauf an, dass die Ansätze einer jüdischen Märtyreridee keinesfalls über das 2. Jh. v. Chr. zurückreichen.

²³⁸ Ios. bell. Iud. 2, 154–158. Mendels 1979 macht darüber hinaus weitere Parallelen zwischen dem Leben der Essener und dem Gedankengut hellenistischer Utopien, insbesondere Iamboulos, aus. Der These einer direkten Beeinflussung muss man sich deshalb nicht anschließen.

²³⁹ Bowersock 1995; im Wesentlichen zustimmend Shepkaru 2006, 6–106. Dagegen etwa Middleton 2006, 110–112, der aber 112–115 auch auf fundamentale Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Märtyreridee hinweist. Bowersock gründet seine Neuheitsbehauptung vor allem darauf, dass „never before had such courage been absorbed into a conceptual system of posthumous recognition and anticipated reward, nor had the very word martyrdom existed as the name for this system“ (5). Das zweite Argument ist von vorneherein nicht zwingend, da die Entwicklung von Konzepten und Begriffen durchaus unabhängig verlaufen kann. Die erste Behauptung ignoriert die Zeugnisse für die jüdische Martyrologie bzw. muss diese explizit umdatieren (9–13 zu Interpolationen in 2 Mkk). Auf das Verhältnis zu den *Acta Alexandrinorum* geht Bowersock in seiner Behandlung der christlichen Märtyrerakten als Protokollliteratur leider nicht ein (23–39).

²⁴⁰ So kann man kaum mit Holl 1914, 532–534 ohne weitere Begründung die erst in hellenistischer Zeit ausgestalteten Prophetenlegenden als „jüdische“ Wurzel der christlichen Märtyrerliteratur den Einflüssen der paganen *Acta*-Literatur gegenüberstellen. Dasselbe gilt auch für das Lob jüdischer Opferbereitschaft durch Flavius Josephus: c. Ap. 1, 42–43; *ibid.* 1, 190–191; *ibid.* 2, 218–235. Dazu Shepkaru 2006, 41–52. Gegen die Inanspruchnahme von 2 und 4 Mkk als Beleg für eine jüdisch-palästinische Wurzel der Idee des stellvertretend leidenden Märtyrers Seeley 1990, 84–85 (vor allem gegen Lohse 1963, bes. 66–87). Mit Recht konstatiert Henten 1989b, 14–15, dass die Frage der Entstehung der jüdischen Martyrologie in der älteren Forschung kaum beachtet wurde.

²⁴¹ Jonge 1988, 147.

der Märtyreridee auslöste. Tatsächlich scheint sich in hellenistischer Zeit so etwas wie ein gemeinsamer Motivschatz des *noble death* herausgebildet zu haben²⁴². Das überall sich in ähnlicher Weise stellende Problem – nämlich den Tod für einen überindividuellen Zweck sinnvoll zu begründen – führte zumindest zu analogen Lösungen, indem eine Jenseitsperspektive geöffnet wurde – freilich in unterschiedlicher Intensität und Gewissheit. Anstatt weiterhin „Judentum“ und „Hellenismus“ als alternative Wurzeln christlicher Konzepte und Frömmigkeitspraktiken zu betrachten, sollte man besser von einem „hellenistischen Judentum“ ausgehen, das in verschiedenen Abstufungen hellenisiert war, aber in jedem Fall ursprünglich griechische Einflüsse in adaptierter Form an das aus ihm entstehende Christentum vermitteln konnte²⁴³.

Will man das Märtyrerideal der *Acta* wie auch der jüdisch-christlichen Tradition verstehen, ist jedoch neben dem Sterben für das Vaterland eine zweite Traditionslinie zu beachten: Andrew Harker hat jüngst die *Acta* in den Kontext der Literatur der Zweiten Sophistik eingeordnet²⁴⁴. Gerade in Philostrats Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana bieten die Schilderungen der Prozesse des Protagonisten vor dem Präfekten Tigellinus sowie Kaiser Domitian die nächsten literarischen Parallelen für die Gerichtsszenen der *Acta* überhaupt²⁴⁵. Zugrunde liegt dem das Idealbild des Weisen, der unter Inkaufnahme persönlicher Gefahren auch vor dem Mächtigen die Wahrheit ausspricht²⁴⁶. Der Stammbaum dieser „Wahrsprecher“ lässt sich mindestens bis zum platonischen Sokrates zurückführen²⁴⁷; spätestens die hellenistische Biogra-

²⁴² Zu den Motivgemeinschaften und der Funktionsanalogie der jeweiligen Märtyrergestalten Henten 1995.

²⁴³ Ähnlich schon Versnel 1989, 193: „Die Frage ‚griechisch‘ oder ‚jüdisch‘ könnte möglicherweise weniger simplistisch, jedoch befriedigender beantwortet werden mit: ‚hellenistisch.‘“ Es scheint mir aber doch sinnvoll, das hellenistische Judentum von seiner paganen Umwelt zu differenzieren.

²⁴⁴ Harker 2008, 141–151 und 164–172. Der Sachverhalt im Kern bereits erfasst bei Weber 1915, 89–91. Zu den Philosophen als Kritikern der römischen Ordnung vgl. MacMullen 1966, 46–94 (zu den *Acta* 84–90).

²⁴⁵ Philostr. v. Apoll. 4,44; *ibid.* 7,32–8,9. Dazu Geffcken 1910, 497–500; zur Nähe des Gedankengutes der *Acta* zu demjenigen Philostrats Józefowicz-Dzielska 1976. Vgl. zur *Vita des Apollonios von Tyana* im Kontext ihrer Zeit Flinterman 1995. Zu den kynischen Wurzeln der Parrhesie in den *Acta* vgl. Motta 2004, 93–94 (mit Verweis u. a. auf Lukian. vit. auct. 8: τὸ δὲ ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βοῦλομαι und *id.* Per. 18: παρεσκευασμένος ἐπὶ Ἰταλίας ἐπλευσεν καὶ ἀποβίας τῆς νεῶς εὐθὺς ἐλοιδορεῖτο πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ βασιλεῖ).

²⁴⁶ Dazu vgl. Geffcken 1910, 493–500; Alföldi 1955, 7–9 und 15–19 (leider ohne Quellennachweise); Seeley 1990, 113–141 (zur Tradition des *noble death*); Diefenbach 2000 (zum Foltermotiv); grundlegend jetzt die systematische Behandlung durch Trelenberg 2010; zum Begriff der *παρρησία* grundlegend Bartelink 1970 und Scarpato 2001.

²⁴⁷ Plat. Phaed. 63b–64a; *ibid.* 67e–68b. Auch hier spielt bereits die Erwartung einer jenseitigen Belohnung eine Rolle: εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελενηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλα λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. Vgl. zur Jenseitserwartung auch Plat. apol. 40e–41c, wo der Hades keineswegs mehr als Reich lebloser Schatten aufgefasst ist. Aufschlussreich für die Beziehung zur christlichen Märtyreridee ist die Parallelität zwischen Plat. apol. 29d: πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν und Apg 5,29: καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν, Πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ

phik stilisierte aber auch einen älteren Philosophen wie Zenon von Elea zum heldenhaften Gegenspieler eines Tyrannen²⁴⁸. Ähnliches wurde dem Anaxarchos zugeschrieben²⁴⁹, auf den sich auch der Protagonist der christlichen *Acta Pionii* ausdrücklich beruft²⁵⁰. Ein Timotheos von Pergamon verfasste ein Buch *Über die Tapferkeit der Philosophen* (Περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας), in dem erhebende Geschichten dieser Art zusammengestellt waren²⁵¹; Valerius Maximus versammelt ebenfalls eine Reihe solcher Anekdoten²⁵². Entsprechende Verhaltensnormen für den Weisen formulierten Horaz, Seneca und vor allem Epiktet²⁵³. Gerade der letztgenannte kennt den

μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. Die *Acta Apollonii* 28–41 und Clem. Al. strom. 5,14,108,2–4 bzw. 4,7,51,1–4,7,52,2 verstehen Plat. rep. 2,361: ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τῷ φθαλμῷ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνασχινδύλευθήσεται als Vorausdeutung des Leidens Christi bzw. der verfolgten Kirche (dazu Benz 1950, bes. 1059–1073, Des Places 1966 und Saxer 1983). Zum Einfluss des Sokrates-Typus auf die christliche Konzeptionalisierung des Sterbens Christi und die christliche Märtyreridee vgl. Harnack 1904, kritisiert von Pfäffisch 1908; Geffcken 1908; Benz 1950–1951 (grundlegend); Döring 1979, 143–161; Dassmann 1993, bes. 36–39; Sterling 2001; teilweise auch Fascher 1954, bes. 26–36. Allgemein zum christlichen Sokratesbild Malingrey 1975; Opelt 1983. Eine sehr frühe Parallelisierung von Sokrates und Christus findet sich im vielleicht noch in das 1. oder 2. Jh. n. Chr. zu datierenden Brief des syrischen Stoikers Mara bar Serapion. Den im Gefängnis sitzenden Peregrinus hielten Christen nach Lukian. Per. 12 für einen καλὸς Σωκράτης. Mit Recht betont Müller 1986, 67–76, dass in den christlichen Quellen der heilswirksam Opfertod Christi nur selten in eine direkte Analogie zum Sokratesprozess gesetzt wurde; bei den Märtyrern griff dieser Vorbehalt nicht.

²⁴⁸ Diog. Laert. 9,26–28 (u. a. nach der Satyros-Epitome des Herakleides Lembos sowie Antisthenes von Rhodos [– BNJ 508 F 116]): Zenon von Elea und der Tyrann Nearchos (in offensichtlicher Anlehnung an die Vorgänge nach der Ermordung des Hipparchos gestaltet). Vgl. auch Diod. 10,18,1–6; Cic. Tusc. 2,52; id. nat. deor. 3,82; Val. Max. 3,3,ext. 2–3; Tert. apol. 50,9; Clem. Al. strom. 4,56,1; Amm. 14,9,6.

²⁴⁹ Cic. Tusc. 2,52; id. nat. deor. 3,82; Ov. Ib. 571–572; Val. Max. 3,3,ext. 4; Plin. nat. 7,87; [Dion Chrys.] 37,45; Diog. Laert. 9,59; Tert. apol. 50,6; Clem. Al. strom. 4,56,3–4; Orig. Cels. 7,53–54: Anaxarchos und der Tyrann Nikokreon von Salamis. Die Traditionen über Anaxarchos und Kallisthenes von Olynth besprach kritisch Philodem von Gadara in seiner Schrift Περὶ κολακείας (TM 62394/LDAB 3559/P. Hercul. 1675, col. IV Z. 34–col. V Z. 32 (zu Textkonstitution und Interpretation vgl. Capasso 2001, 189–194; Capasso 2005). Zur Anaxarchos-Tradition s. Bernard 1984, bes. 20–29 und Dorandi 1994 mit weiteren Quellen. Philodem stellt Zenon und Anaxarchos im vierten Buch Περὶ θανάτου mit Sokrates zusammen: TM 62444/LDAB 3617/P. Hercul. 1050, col. XXXV Z. 31–34 Kuiper. Die Beobachtungen von Versnel 1989, 178–181, der den Zenon/Anaxarchos-Typus von dem des Sokrates deutlich scheidet und die Tradition dieser *exempla* erst mit Cicero entstehen lassen will, sind nicht zwingend: Philodem stellt beide Typen zusammen und dürfte in der Tradition der hellenistischen Philosophie stehen. Wenn die Belegreihen erst im 1. Jh. v. Chr. beginnen, sagt das vor allem etwas über die Überlieferungslage zur hellenistischen Philosophie im Allgemeinen.

²⁵⁰ Mart. Pionii 17,3.

²⁵¹ Clem. Al. strom. 4,56,2.

²⁵² Val. Max. 3,3,ext. 1–6 mit der Vorrede: *est et illa vehemens et constans animi militia, litteris pollens, venerabilium doctrinae sacrorum antistes, philosophia. quae ubi pectore recepta est, omni inhoneste atque inutili adfectu dispulso, totum [in] solidae virtutis munimento confirmat potentiusque metu facit ac dolore.*

²⁵³ Hor. epist. 1,16,73–79; Sen. dial. 2,5,4–5; id. epist. 24,14; Epikt. diss. 1,2,12–24; ibid. 1,19; ibid. 4,7,25–26. Dazu vgl. Starr 1949, 26–28; Ricci 1963–1964, 82–85. Bezeichnend ist auch, dass nach Philostr. v. Apoll. 7,35 eine Diskreditierung des Apollonios von Tyana durch die Behauptung versucht

Philosophen auch explizit als μαρτύς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλημένος²⁵⁴. Epiktet erkennt auch durchaus die Parallelen zwischen seinem furchtlosen Weisen und der Todesverachtung der Christen an, diskreditiert aber letztere als ὑπὸ μανίας begründet, während der Weise ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως handle²⁵⁵. Schließlich sei darauf verwiesen, dass Celsus – was selbst Origenes anerkennen musste – den Gehorsam gegenüber der Gottheit als so wichtig erachtete, dass man für ihn auch Folterqualen ertragen müsse²⁵⁶. Diesem philosophisch-biographischen Traditionszweig dürfte auch die von Plinius erwähnte *exitus*-Literatur angehört haben, deren Beurteilung allerdings fast unmöglich ist, da keine sicheren Zitate auf uns gekommen sind, geschweige denn, dass sich der Gesamtcharakter dieser Werke erschließen ließe²⁵⁷. Bezeichnenderweise musste aber Tacitus den Agricola gerade von dem möglichen Vorwurf reinwaschen, kein Opfer des Tyrannen geworden zu sein²⁵⁸.

wurde, er habe Domitian fußfällig um Gnade gebeten. Allgemein zum Todesproblem in der antiken Philosophie vgl. Benz 1929.

²⁵⁴ Epikt. diss. 1,29,46–49. Vgl. *ibid.* 3,24,112. Dazu Geffcken 1910, 495–497; Brox 1961, 178–182. Der Weise Epiktets ist im Übrigen auch ἀποσταλείς bzw. ἄγγελος καὶ κατάσκοπος καὶ κήρυξ τῶν θεῶν: diss. 1,24,6; *ibid.* 3,22,69. Dazu vgl. Scarpat 2001, 84–85. Zu den Unterschieden zwischen philosophischem und christlichem Märtyrerbegriff und der Fraglichkeit einer direkten Abhängigkeit s. Delehay 1927, 96–101 und differenzierter Brox 1961, 183–192.

²⁵⁵ Epikt. diss. 4,7,1–6.

²⁵⁶ Orig. c. Cels. 8,66: εἰ μὲντοι γε κελεύη τις, εἰ τύχοις θρησκειῶν θεῶν, ἢ ἀσεβεῖν ἢ ἄλλο τι αἰσχροῦν εἰπεῖν, οὐδαμῇ οὐδαμῶς πιστευτέον ἀλλὰ πρὸ τούτων πάσας βασάνους ἐγκαρτερητέον καὶ πάντας θανάτους ὑπομενετέον, πρὶν τι ἀνόσιον περὶ θεοῦ μὴ ὅτι γε εἰπεῖν ἀλλὰ μελήσαι. Derselbe Celsus behandelte auch die Parallele zwischen den Christen und Sokrates: *ibid.* 1,3.

²⁵⁷ Plin. epist. 5,5,3–6: drei Bücher über *exitus occisorum aut relegatorum a Nerone* des C. Fannius; *ibid.* 8,12,4–5: *exitus inlustrium virorum* des *ab epistulis* Cn. Titinius. Dazu Marx 1937 (Reflexe bei Tacitus); Ronconi 1940; *id.*: RAC 6 (1966), Sp. 1258–1268 s. v. *Exitus illustrium virorum*; Guttilla 1972–1973 (Reflex in der *Consolatio ad Marciam*); Bellardi 1974 (Reflexe bei Tacitus). Kritisch hinsichtlich einer Gattung der *exitus*-Literatur Herrmann 2010, 131–156, der aber die Zeugnisse des Plinius gar nicht berücksichtigt. Immerhin lässt sich festhalten, dass die bei Epikt. diss. 1,2,19–24 greifbare Tradition über Helvidius Priscus in ihrem aphoristischen Charakter gewisse Ähnlichkeiten mit den *Acta* aufweist. Der Zusammenhang mit der philosophischen Parrhesie wird von Ronconi 1940, 3–7 und 13–17 aufgezeigt: Die Berichte über die Selbstmorde Catos d. J., Senecas und des Thræsea Paetus nehmen vielfach Motive der Schilderungen über den Tod des Sokrates auf. Cato d. J. soll vor seinem Selbstmord Platons *Phaidon* gelesen haben: Plut. Cat. 68,2 und Cass. Dio 43,11,2. Ganz in dieser sokratischen Tradition steht auch das *potestis enim efficere ut male moriar, ut non moriar non potestis* der älteren Arria (Plin. epist. 3,16,11). Wenn Thræsea Paetus feststellt *vitae ordinem non deserendum* (Tac. ann. 16,26), ist dies ein Echo auf Plat. Krito 51b: οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν. Auf dieselbe Wurzel gehen dann auch 4Mkk 9,7: καὶ τὰς ἡμῶν ψυχὰς εἰ θανατώσεις διὰ τὴν εὐσέβειαν, μὴ νομίσης ἡμᾶς βλάπτειν βασανίζων und Iust. apol. 1,2,4: ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὐ zurück. Vgl. Plat. apol. 30c-d; Plut. tranq. an. 17 [~ mor. 475d-e]; Epiktet. diss. 1,29,18 (als Zitat des Sokrates): ἐμὲ δ' Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτεῖναι μὲν δύνανται, βλάψαι δ' οὐ; *ibid.* 2,2,15; *ibid.* 3,23,21.

²⁵⁸ Tac. Agr. 42,4–5: *Domitiani vero natura praeceps in iram, et quo obscurior, eo inrevocabilior, moderatione tamen prudentiaque Agricolae leniebatur, quia non contumacia neque inani iactatione libertatis famam fatumque provocabat. sciant, quibus moris est illicita mirari, posse etiam sub malis principibus magnos viros esse, obsequiumque ac modestiam, si industria ac vigor adsint, eo laudis excedere, quo*

3.3 Bedeutung der *Acta Alexandrinorum*

Wie sind nun die *Acta* in den geschilderten Märtyrerdiskursen zu verorten? Aus der Tradition philosophischer Zeugenschaft lässt sich die Gestalt des Parrhesiasten herauspräparieren, der Michel Foucault in seinen letzten am Collège de France gehaltenen Vorlesungen zentrale Bedeutung als Exempel für die Bedeutung des Intellektuellen in der Gesellschaft zugemessen hat²⁵⁹. Der Märtyrer aber ist ein extremer Parrhesiast und die in den *Acta* vorgetragene Rede sind parrhesiastisch in ihrer ungezügelter Ausdruckweise ebenso wie in den einkalkulierten Folgen. Sowohl die bis zur Beleidigung freimütige Rede gegenüber dem Gerichtsmagistrat als auch die Verachtung der körperlichen Schmerzen hat diese philosophische Tradition mit den jüdischen Märtyrerezählungen wie den christlichen Märtyrerakten gemein²⁶⁰. Zu den *Acta Alexandrinorum* ergeben sich konkrete Berührungspunkte in der Beschimpfung des Gerichtsmagistrates als Tyrann bzw. Wahnsinniger oder Geistesverwirrter²⁶¹. Diese Übereinstimmungen sind umso schwerwiegender, weil sie sich aus dem an sich naheliegendsten Vorbild für christliche Märtyrerezählungen, den Passionsberichten, gerade nicht herleiten lassen²⁶². Die Konfrontation mit Pilatus wird dort gerade heruntergespielt und Momente des Zögerns und Zweifels Jesu nicht ausgeblendet. Celsus sah gerade auch deshalb den Tod Jesu nicht als vorbildhaft an²⁶³.

plerique per abrupta, sed in nullum rei publicae usum <nisi> ambitiosa morte inclaruerunt. Dazu vgl. Ronconi 1940, 17–18 mit weiteren Parallelstellen. Den apologetischen Charakter der Passage betont mit Recht Bellardi 1974, 131, der im Übrigen darauf hinweist, dass Tacitus an anderer Stelle Selbstmord aus politischen Gründen durchaus als heroischen Akt sehen konnte.

²⁵⁹ Foucault 2009; Foucault 2010.

²⁶⁰ Grundlegend dazu die materialreiche Untersuchung Ricci 1963–1964 (zur freimütigen Rede 38–76, zur Verachtung der Folter 76–89); vgl. Trelenberg 2010 zur stoischen Färbung des christlichen Märtyrereideals. Schon Bauer 1901, 40–44 hatte die extreme Freimütigkeit als Gemeinsamkeit der *Acta* mit den fiktionalen Märtyrerakten bzw. den apokryphen Apostelakten herausgearbeitet. In der *παρρησία* sieht auch MacMullen 1966, 90–93 das verbindende Element zwischen paganen, jüdischen und christlichen Märtyrerezählungen. Zur Verwendung des Begriffs *παρρησία* für die Freimütigkeit der Märtyrer vor dem Richter in der christlichen Literatur vgl. auch Bartelink 1970, 35–37.

²⁶¹ Ricci 1963–1964, 46 und 66. Die Vorwürfe der *Acta* rekurren letztlich auf das im philosophischen Diskurs entwickelte Bild des tyrannischen Herrschers: Józefowicz-Dzielska 1976, 49–53. Einen ausführlicheren Vergleich zwischen den *Acta* und den christlichen Passions- und Märtyrerezählungen nimmt auch Harker 2008, 155–164 vor, der aber in seinem Buch die Geschichte der Märtyreriee nicht explizit thematisiert und sich weitgehend auf formal-literarische Gemeinsamkeiten und Unterschiede beschränkt.

²⁶² Zur Herleitung der Passionsberichte selbst aus hellenistisch-jüdischen Märtyrerezählungen und griechisch-römischen Berichten über den Tod berühmter Personen s. Henten 2008, 160–171.

²⁶³ Orig. c. Cels. 2,24. Dazu vgl. Collins 1994. Aus anderer Perspektive konstatiert denselben Sachverhalt wie Celsus auch Benz 1950, 1042: „Die Erzählung Platons vom Tod des Sokrates kennt kein Gethsemane.“ Vgl. auch Cullmann 1956, 131–134.

Anders als die Philosophen sterben die alexandrinischen Gesandten in den *Acta* jedoch nicht für ein ethisches Gut, sondern – wie die Kriegsgefallenen – „für die süßeste Vaterstadt“²⁶⁴. Diese traditionelle Verpflichtung, für das Vaterland zu sterben, wird jedoch umgeformt vor dem Hintergrund der *pax Romana*, die den Waffentod für die Heimatpolis weitgehend ausschloss. Kämpfe um Status und Einfluss wurden nun auf dem diplomatischen Parkett in Rom ausgetragen. Der Einsatz bis zum äußersten bestand hier im Zeugnis für die kulturelle Superiorität Alexandrias vor dem Kaiser. Anders als im Waffengang war das Ergebnis in dieser Konstellation allerdings völlig von der Gunst der Gegenseite abhängig, die von vielen Faktoren abhängig und nur bedingt durch eigene Leistungen zu beeinflussen war. Es ergab sich daraus eine tendenzielle Akzentverschiebung vom ergebnisoffenen Einsatz hin zum verdienstvollen Sterben.

Ähnlich wie die Evangelien und die jüdisch-christlichen Märtyrerberichte erzählen die *Acta* weithin und ganz bewusst die Geschichte eines Scheiterns. Sie stellen als Memorialisierung von Misserfolgen das Komplement zu den epigraphisch überlieferten Euergetendekreten dar. Diese erzählen ja gerade nicht von den zahlreichen gescheiterten Gesandtschaften griechischer Poleis nach Rom, die es ohne Zweifel auch gegeben hat. Die *Acta* sind freilich in ihrem Kult des Scheiterns ein Sonderfall paganer Memorialkultur; erst das Christentum vollzog eine Normativierung des bis dahin Exzeptionellen im Aufbau eines öffentlichen Märtyrerkultes²⁶⁵. Freilich sind zwei Einschränkungen zu machen: Schon die Tatsache der Deutung des Todes als vorbildhaft relativiert jeweils das erinnerte Scheitern und die klare Jenseitsperspektive der jüdisch-christlichen Texte wertet das Scheitern dort glatt zu einem Sieg *sub specie aeternitatis* um. Ob man auch den Helden der *Acta* einen Ehrenplatz im Jenseits zuschrieb, lässt sich nicht sagen, aber völlig undenkbar ist es durchaus nicht: Neben dem Zeugnis der *Epitaphioi logoi* ist hier auf Seneca zu verweisen, der in der *Consolatio ad Marciam* einen himmlischen *coetus sacer* der Scipiones und Catones imaginiert, dem *interque contemptores vitae et veneficio liberos* auch Cremutius Cordus angehört²⁶⁶.

²⁶⁴ *Acta Appiani*: TM 58945/LDAB 40/Mertens-Pack³ 2232/P. Oxy. I,33/W. Chr. 20/TAPhA 67 (1936), 7–23/Musurillo, APM XI/CPJ II,159 col. I Z. 11–14: τρέχε, τέκνον, | τελεύτα. κλέος σοί ἐστιν | ὑπὲρ τῆς γλυκυτάτης σου πατρίδος τελευτῆσαι.

²⁶⁵ Ausnahmen bestätigen die Regel: So ließ der vor Numantia gescheiterte C. Hostilius Mancinus seine Auslieferung an die Iberer in einer Statuengruppe verewigen: Plin. nat. 34,18. Mit Recht bezeichnet Rosenstein 1990, 150 den Fall des Mancinus als „clearly special“. Vgl. dazu ausführlich Rosenstein 1986, bes. 250–251.

Zu einem ähnlichen Befund kommt anhand des Berichte über die Folter von Philosophen Diefenbach 2000, 111, der darin eines „der in der Antike seltenen kulturellen Modelle [sieht], die Ehre mit passiv erduldetem Leid konzeptionell in Einklang bringen konnten“. Eine „positive Verhaltensnorm des körperlichen Leidens“ sei daraus aber nichts erwachsen.

²⁶⁶ Sen. cons. ad Marc. 25,1. Dazu Guttilla 1972–1973, 172–174. Vgl. auch die Sakralisierung Catos und seines Selbstmordes bei Sen. prov. 2,11–12: *dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit*

Die Frage nach einer direkten Abhängigkeit zwischen paganen Traditionen und christlicher Märtyreri-*de*e ist letztlich nicht zu beantworten, aber auch unerheblich: Das Suchen nach genauen Übereinstimmungen verkennt das Wesen kultureller Transferprozesse, die stets Aneignungsprozesse sind, deren Ergebnis eben gerade nicht die exakte Übernahme, sondern eine Adaption darstellt. Die *Acta* zeigen, dass die Entwicklung vom Parrhesiasten zum Märtyrer auch in paganem Kontext möglich war und faktisch auch vollzogen wurde²⁶⁷. Das Schicksal der Protagonisten der *Acta* wurde zum Gegenstand einer identitätsstiftenden Erinnerung. Wie Daniel Boyarin betont hat, war ein charakteristisches Merkmal der jüdisch-christlichen Martyrologie die Zentralität eines Selbstbekenntnisses in einem performativen *speech act*²⁶⁸. Die Protagonisten der *Acta* wiederholen zwar kein religiöses Glaubensbekenntnis, aber sie beharren unbeirrbar auf ihrem herausgehobenen Status als Gymnasiarchen von Alexandria²⁶⁹. Paul Middleton hat demgegenüber darauf hingewiesen, dass die Öffentlichkeit des christlichen Martyriums den paganen Anschauungen von einem *noble death* diametral zuwidergelaufen sei²⁷⁰. Das trifft wohl auf die senatorische *exitus*-Tradition zu, nicht jedoch auf die *Acta Alexandrinorum*: Appianos inszeniert seine

et illam sanctissimam animam indignamque quae ferro contaminaretur manu educit. [...] mors illos consecrat quorum exitum et qui timent laudant.

²⁶⁷ Bezeichnend ist schon, dass Ulrich Wilcken die *Acta Pauli et Antonini* ursprünglich für eine jüdische Märtyrererzählung halten konnte, deren Protagonist der römischen Staatsmacht „als Märtyrer seines Glaubens entgegentritt und ein freies Wort dem Kaiser entgegenzuschleudern wagt“ (Wilcken 1892, 478). Vgl. Geffcken 1910, 497: „Daß ich die Sache, um die es sich hier handelt, nicht völlig gleichsetze, brauche ich nicht erst hinzuzufügen: daß die paar Philosophen, die in ihren Processen dem Kaiser gegenüber standhaft blieben – oder geblieben sein sollen, nicht mit jener Wolke christlicher ἀθληταί Schritt halten können, ist mir vollbewußt. Aber was die Litteratur daraus gemacht hat, ist von sehr ähnlichem Charakter.“ Eine direkte Abhängigkeit von paganen und christlichen Märtyrerakten ist gleichwohl unwahrscheinlich: „[...] wohl aber haben die beiden unabhängig von einander aus analogen Voraussetzungen und durch gleichartige Interessen entstandenen Litteraturzweige, wie der Vergleich gelehrt hat, eine gleichartige Entwicklung genommen.“ (Bauer 1901, 44–45).

²⁶⁸ Boyarin 1999, 95 und 108–109. Diese Anschauung kann sich z. B. auf M. Aur. med. 11,3 stützen: οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἡ ἔτοιμος, ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος, [καὶ] ἤτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμείναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἴνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἐρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραυῶδως.

²⁶⁹ Das enorme Standesbewusstsein der alexandrinischen Eliten, das sich in den *Acta* äußert, könnte wesentlich dadurch gefördert worden sein, dass die alexandrinischen Magistrate einer selbstreproduzierenden Gruppe entstammten, die keinen institutionellen Kontrollen (etwa durch Wahl oder eine Boule) unterworfen war: Bowman u. a. 1992, 116–117 und 119. Der Einfluss dieser Personen wurde folglich nur durch das Eingreifen römischer Amtsträger begrenzt.

²⁷⁰ Middleton 2006, 122. Zum christlichen Martyrium als Spektakel vgl. Potter 1993 (der 63–64 die *Acta Alexandrinorum* als Analogon heranzieht), Castelli 2004, 104–133 und die leicht adaptierte Version Castelli 2005. Castelli behandelt das Verhältnis zu paganen Inszenierungen des Todes in Gladiatorenkämpfen und Hinrichtungen im Zirkus; auf die *Acta* geht sie nicht ein. Zu den Analogien zwischen Gladiatoren und Märtyrern, insbesondere zur Wertschätzung von freiwilliger Todesverachtung durch die Römer s. auch Barton 1989 und Barton 1994.

Hinrichtung als Spektakel²⁷¹. Auch die von Middleton behauptete Inkompatibilität zwischen verstümmelnden Hinrichtungsarten, Folter und *noble death* trifft für die *Acta Alexandrinorum* – in denen eine Folterszene bezeugt ist – wie auch für die Tradition des philosophischen Parrhesiasten insgesamt nicht zu²⁷². Die *Acta* stehen damit meines Erachtens den christlichen Märtyrerberichten näher als die römische Werteschätzung der *voluntaria mors*, die öffentliche Schande und Folter gerade verhindern sollte. Selbst wenn man mit Glen Bowersock und Daniel Boyarin die Märtyreridee des 2. und 3. Jh. n. Chr. als etwas qualitativ Neues auffasst²⁷³, bleibt ihre Verwurzelung in diesen älteren Traditionen davon unberührt:

„They [griechischsprechende Juden, Judenchristen, Heidenchristen, rabbinische Juden] brought with them all of their collective cultural traditions: the Roman general’s *devotio*, with its Greek analogues, chaste Greek and Roman wives (and virgins) threatened with rape, Maccabees, gladiators, Socrates, Jesus on the Cross, even Carthaginian child sacrifice. The ‘invention’ of martyrdom, far from being evidence for Christian influence on Judaism or the opposite, is most plausible read as evidence for the close contact and the impossibility of drawing sharp and absolute distinctions between the communities or their discourses throughout this period.“²⁷⁴

²⁷¹ *Acta Appiani*: TM 58945/LDAB 40/Mertens-Pack³ 2232/P. Oxy. I,33/W. Chr. 20/TAPhA 67 (1936), 7–23/Musurillo, APM XI/CPJ II,159 col. III Z. 5–11: Ἀππιανὸς λαβὼν τὸ στρόφιον | ἐπὶ τῆς κεφα[λ]ῆς ἔθηκεν, καὶ τὸ | φακάσ[το]ν ἐπὶ τοὺς πόδας θείας ἀνεβόησεν [μ]έσης Ῥώμης· συνδράμειτε, Ῥωμ[α]ίου θεωρήσατε ἕνα ἅπ’ αἰῶ[νο]ς ἀπαγόμ[ενο]ν γυμνασίαρχον καὶ | πρεσβυτὴν Ἀλεξανδρέων. Dazu Baslez 2005, 97–98, die von einer „théâtralisation“ spricht. Zur Bedeutung der Formulierung ἕνα ἅπ’ αἰῶνος vgl. Björck 1948.

²⁷² Middleton 2006, 123; vgl. auch Benz 1950, 1041–1043 zum Gegensatz zwischen dem *noble death* des Sokrates nach Platon und den Passionserzählungen. Eine Analyse der christlichen Konzeptionalisierung von Folter und ihren Wurzeln im hellenistischen Diskurs über ὑπομονή/*patientia* bietet Shaw 1996. Differenzierte Überlegungen zum Verhältnis von Philosophenfolter und christlichem Martyrium auch bei Diefenbach 2000, dessen Abgrenzung beider Phänomene mich jedoch nicht gänzlich überzeugt: Dass die Martyrien regelmäßig in einem ludischen Kontext erscheinen, der der paganen Vorstellung eines *noble death* widerspricht, hängt schon mit dem unterschiedlichen sozialen Stand der jeweiligen Angeklagten zusammen. Dies gilt natürlich auch im Vergleich mit den *Acta*. Ich möchte daher in den Martyrien gerade keine grundlegende Normendifferenz erkennen, sondern eine Appropriierung elitärer Deutungsmuster edlen Sterbens durch die sozial meist nicht den privilegierten Schichten entstammenden Christen. Dass der pagane *noble death* im Gegensatz zu den christlichen Märtyrerberichten weniger auf Identitätsstiftung gezielt habe, ist in Bezug auf die Philosophenmartyrien wohl richtig (wenngleich auch hier bei den Lesern Identitätsmuster im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bildungsschicht gestärkt werden), kann aber von den *Acta* gerade nicht gesagt werden. Mit Recht stellt Diefenbach fest, dass mit Blick auf das jenseitige Schicksal von Märtyrer und Verfolger nicht von einer konsequenten Umwertung traditioneller Körperdiskurse durch das Christentum gesprochen werden kann (127–128).

²⁷³ Bowersock 1995; Boyarin 1998; Boyarin 1999.

²⁷⁴ Boyarin 1999, 117; vgl. Boyarin 1998, 617–618.

4. Abbrechen der Überlieferung

Alle hier besprochenen Elemente – Judenhass, Antiromanismus und Märtyrertum – sind in eminenter Weise auf die Konstruktion einer hellenischen Identität für Alexandria bezogen. Die *Acta* bezeugen eine brisante Gemengelage politischer, sozialer und ethnischer Probleme und Konflikte, die vom Korsett der *pax Romana* nur mühsam – und bezogen auf das Schicksal der jüdischen Diaspora in Ägypten letztlich auch erfolglos – unterdrückt wurden. Abschließend nun noch einige Worte zum Verschwinden der *Acta* aus der Überlieferung: Die Textzeugen stammen ganz überwiegend aus der Severerzeit, schweigen dann allerdings ab der Mitte des 3. Jh. Eine Überbewertung dieser Beobachtung ist allerdings zu vermeiden. Die papyrologische Überlieferung der *Acta* läuft in ihrer chronologischen Verteilung völlig parallel zu der der griechischen Romane. Eine Weitertradierung in Alexandria selbst ist zudem nicht prinzipiell auszuschließen, da hier generell keine Papyrusfunde zu erwarten sind.

Dennoch dürfte die chronologische Verteilung der Überlieferung kein bloßer Zufall sein²⁷⁵: Septimius Severus gewährte Alexandria endlich die lange geforderte Einrichtung eines Rates und beseitigte damit einen Stein des Anstoßes²⁷⁶. Andererseits freilich kam es in der Severerzeit auch zu einer Nivellierung des Sonderstatus der griechischen Poleis in Ägypten im Verhältnis zu den Gaumetropolen, die nun ebenfalls eine Boule einrichten durften²⁷⁷. Dies dürfte kaum im Sinne des alexandrinischen Publikums der *Acta* gewesen sein, könnte aber gerade in der Chora das Interesse an den *Acta* im Sinne einer Ausrichtung am nun weniger unerreichbaren alexandrinischen Vorbild gefördert haben. Die ebenfalls auf Septimius Severus zurückgehende Zulassung der Juden zum Dekurionat könnte ebenfalls mit für ein letztes Aufblühen der *Acta*-Tradition verantwortlich sein²⁷⁸.

²⁷⁵ Zum Folgenden vgl. auch die Diskussion bei Harker 2008, 130–140.

²⁷⁶ Cass. Dio 51,17,3; HA Sept. 17,2. Die Deutung der Cassius Dio-Stelle durch Schubart 1931, 414–415 kann ich nicht teilen. Das Notwendige hat dazu bereits Viereck 1932, 210–214 gesagt. Zum alexandrinischen Streben nach einem Rat siehe bereits den Boule-Papyrus TM 58918/LDAB 13/Mertens-Pack³ 2215/PSI X,1160/SB IV,7448/Musurillo, APM I/CPJ II,150. Ob der nur dem Titel nach bekannte Βουλευτικός Ἀλεξανδρεῦσιν des Rhetors Aelius Sarapion (Sud. s. v. Σαραπίων [Σ 115]) aus hadrianischer Zeit ebenfalls in diesen Kontext gehört, scheint mir nicht so sicher, wie Delia 1991, 120 meint. Man kann den Titel auch nicht einfach als „On the Alexandrian boule“ übersetzen (so Harker 2008, 112 Nr. 81).

²⁷⁷ Bowman 1971, 18–19. Diese Gremien haben freilich, wie Bowman gezeigt hat, mit der Boule einer klassisch-hellenistischen Polis kaum noch etwas gemein.

²⁷⁸ Ulp. ap. Dig. 50,2,3,3: *eis, qui Iudaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitionem eorum non laederent*. Dazu Bonfils 1998; Bonfils 2002, 47–80. Diese Regelung war nicht Ausdruck einer judenfreundlichen Politik, sondern zielte darauf ab, so weit wie möglich auch die Juden zu den städtischen *munera* heranzuziehen.

Eine große Bedeutung für das Abbrechen der Tradition der *Acta* kam sicherlich der *constitutio Antoniniana* zu, die die personenrechtlichen Unterschiede verringerte. Die fiskalrechtliche Bedeutung des alexandrinischen Bürgerrechtes schwand zudem im 3. Jh. zusammen mit der Bedeutung der *λαογραφία*²⁷⁹. Seit Caracalla wurden auch Alexandriner in den *ordo senatorius* aufgenommen, was zu einer Abschwächung der romfeindlichen Haltung der alexandrinischen Eliten geführt haben könnte²⁸⁰. Andererseits freilich dürfte die *constitutio Antoniniana* – auch unabhängig von den belastenden fiskalischen Konsequenzen – nicht unmittelbar auf große Begeisterung gestoßen sein: Das römische Bürgerrecht taugte nun nicht mehr als Distinktionselement der provinziellen Eliten und die allgemeine Ausbreitung der *civitas Romana* musste die Frage nach der eigenen, griechischen Identität noch einmal auf die Tagesordnung setzen²⁸¹. Es ist von daher wohl kein Zufall, dass die *Acta* gerade in severischer Zeit starke Verbreitung fanden. Auch die Konflikte zwischen Caracalla und den Alexandrinern sind in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen²⁸². Langfristig jedoch dürften die geschilderten Entwicklungen den Nährboden für die *Acta* als gruppenspezifische Distinktionsliteratur beseitigt haben.

In der Summe scheint es, dass für die uns vorliegende Überlieferung der *Acta* (nicht ihre Entstehung!) weniger die soziopolitischen Konflikte der Frühen Kaiserzeit entscheidend waren, sondern vielmehr gerade die Nivellierung der für diese ursächlichen Statusunterschiede in severischer Zeit. Alexandria war nun nur noch eine – wenn auch die bedeutendste – unter den ägyptischen Städten²⁸³. Wenn der Steuerpächter Sokrates in Karanis die *Acta* las, dann hatte dies wohl auch viel mit einem konservativen Snobismus zu tun.

Schließlich sind auch die Wege der Tradition zu berücksichtigen: Wie wir an der papyrologischen Überlieferung erkennen können, führte die Reichskrise des 3. Jh. generell zu einem Rückgang literarischer Aktivität. Es wird in den Wirren der Zeit auch die Kontinuität der die Überlieferung tragenden Schicht vielfach abgebrochen sein. Dies musste gerade für ein nur subliterarisch tradiertes Textcorpus fatale Folgen haben. Für Christen war die *Acta*-Literatur nicht ansprechend – einerseits aufgrund

²⁷⁹ Dazu Bell 1947; Neesen 1980, 128–130. Der Bedeutungsverlust der Kopfsteuer steht nicht in direktem Konnex zur *constitutio Antoniniana* und ist aus ökonomischen Gründen sowie der allgemeinen Entwicklung des Steuersystems zu erklären.

²⁸⁰ Cass. Dio 51,17,3.

²⁸¹ Motta 2004, 90 parallelisiert die *Acta* und die Vita des Apollonios von Tyana als eine „affermazione dell’identità greca di fronte all’impero romano“ in der Severerzeit. Harker 2008, 175 stellt fest, dass die abgrenzende Tendenz der *Acta* „serves as a way of defining Alexandrian Greek identity“.

²⁸² Rodríguez 2009, 162 sieht gerade in ihnen die Ursache für die dichte Überlieferung des Genres in Manuskripten aus der ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. Vgl. Motta 2004, 88–90.

²⁸³ Rowlandson u. a. 2004, 103–104; vgl. zur Nivellierung der früher differenzierten Statusgruppen auch Abd-El-Ghani 2004, 172–175.

der religiösen Elemente, andererseits wegen der spätantiken Verschiebung der Bedeutung des Hellenenbegriffes im Sinne von „Heide“. Andrew Harker nahm jüngst eine „Ersetzung“ der *Acta Alexandrinorum* durch die christlichen Märtyrerakten an. Dies kann bestenfalls in einem ganz formalen Sinne zutreffen²⁸⁴. In funktionaler Hinsicht eröffnete sich in der Spätantike unter den Bedingungen der Christianisierung eine ganz neue Möglichkeit, sich von den Zentralen in Rom und Konstantinopel abzugrenzen: dogmatische Auseinandersetzungen. Auch hier geht es um Selbstbehauptung auf dem Wege der Parrhesie²⁸⁵. Es ist bekannt, wie hartnäckig sich Ägypten bis hin zur arabischen Eroberung den anderswo festgelegten Orthodoxien entzog. Insofern lebte zumindest der Geist der *Acta* doch weiter.

Literaturverzeichnis

- Abd-El-Ghani, Mohammed (2004): Alexandria and Middle Egypt: some aspects of social and economic contacts under Roman rule, in: Harris, William V.; Ruffini, Giovanni (Hgg.): *Ancient Alexandria between Egypt and Greece* (=Columbia studies in the classical tradition. 26), Leiden, Boston, 161–178.
- Adriani, Maurilio (1965): Note sull'antisemitismo antico, in: SMSR 36, 63–98.
- Alföldi, Andreas (1955): Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann, in: *Scientiis artibusque* 1, 7–19.
- Alfrink, Bernardus J. (1959): L'idée de résurrection d'après Dan., XII, 1–2, in: *Biblica* 40, 355–371.
- Alston, Richard (1997): Philo's *In Flaccum*: ethnicity and social space in Roman Alexandria, in: *G&R N. S.* 44, 165–175.
- (2002): Reading Augustan Alexandria, in: *Ancient West & East* 1, 141–161.
- Ameling, Walter (2003): 'Market-place' und Gewalt. Die Juden in Alexandrien 38 n. Chr., in: *WJA N. F.* 27, 71–123.
- (2004): *Inscriptiones Judaicae Orientis II. Kleinasien* (=Texts and studies in ancient Judaism. 99), Tübingen.
- Amusin, Joseph D. (1955–1956): Ad P. Lond. 1912, in: *JJP* 9–10, 169–209.
- Anagnostou-Canas, Barbara (2000): La documentation judiciaire pénale dans l'Égypte romaine, in: *MEFRA* 112, 753–779.

²⁸⁴ Siehe jedoch Schwartz 1984 zur Übernahme des Motivs der εὐγένεια und einigen wörtlichen Anklängen.

²⁸⁵ Vgl. aber die Warnungen von MacMullen 1964, 192–194 vor einer einseitig „nationalistischen“ Interpretation der dogmatischen Auseinandersetzungen in Ägypten. MacMullen sieht eine Verbindung zwischen ethnisch-kultureller Identität und religiösem Konflikt erst mit dem Monophysitismusstreit gegeben (198–199).

- Applebaum, Shimon (1974a): The legal status of the Jewish communities in the diaspora, in: Safrai, Shemuel; Stern, Menahem (Hgg.): The Jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions. Volume one (=Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. 1,1), Assen, 420–463.
- (1974b): The organization of the Jewish communities in the Diaspora, in: Safrai, Shemuel; Stern, Menahem (Hgg.): The Jewish people in the first century. Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions. Volume one (=Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. 1,1), Assen, 464–503.
- Arnaoutoglou, Ilias N. (2005): *Collegia* in the province of Egypt in the first century AD, in: *AncSoc* 35, 197–216.
- Ashton, Sally-Ann (2004): Ptolemaic Alexandria and the Egyptian tradition, in: Hirst, Anthony; Silk, Michael S. (Hgg.): Alexandria, real and imagined (=Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College London. 5), Aldershot, 15–40.
- Atkinson, John E. (2006): Ethnic cleansing in Roman Alexandria in 38, in: *AClass* 49, 31–54.
- Aune, David E. (1994): Mastery of the passions: Philo, 4 Maccabees and earliest Christianity, in: Helleman, Wendy E. (Hg.): Hellenization revisited. Shaping a Christian response within the Greco-Roman world, Lanham, New York, London, 125–158.
- Avemarie, Friedrich (2003): Aporien der Theodizee. Zu einem Schlüsselthema früherer rabbinischer Märtyrererzählungen, in: *JSJ* 34, 199–215.
- Aziza, Claude (1987): L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av. J.-C.-Ier siècle ap. J.-C.), in: *ANRW* II.20.1, 41–65.
- Balogh, Elemer; Pflaum, Hans-Georg (1952): Le « consilium » du préfet d'Égypte. Sa composition, in: *RD* 30, 117–124.
- Baltrusch, Ernst (1998): Bewunderung, Duldung, Ablehnung: das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur, in: *Klio* 80, 403–421.
- (2005): „Wie können Juden Alexandriner sein“: Juden, Griechen und Römer in Alexandria, in: Troiani, Lucio; Zecchini, Giuseppe (Hgg.): La cultura storica nei primi due secoli dell'Impero romano. Milano, 3–5 giugno 2004 (=Alle radici della casa comune europea. 5), Rom, 145–162.
- Barclay, John M. G. (1996): Jews in the Mediterranean diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE), Edinburgh.
- (2002): Flavio Giuseppe e i conflitti culturali nell'antichità: Giudei ed Egiziani nel libro I del *Contra Apionem*, in: Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica „Augusto Rostagni“ N. S. 1, 29–45.

- (2004): The politics of contempt: Judaeans and Egyptians in Josephus's *Against Apion*, in: Barclay, John M. G. (Hg.): *Negotiating Diaspora. Jewish strategies in the Roman empire* (=Library of Second Temple studies. 45), London, New York, 109–127.
- Barnes, Timothy D. (1989): Trajan and the Jews, in: *JJS* 40, 145–162.
- Barry, William D. (1993): Popular violence and the stability of Roman Alexandria, 30 BC-AD 215, in: Swelim, Nabil (Hg.): *Alexandrian studies in memoriam Daoud Abdu Daoud* (=Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie. 45), Alexandria, 19–34.
- Bartelink, Gerhardus J. M. (1970): Quelques observations sur ΠΑΡΡΗΣΙΑ dans la littérature paléo-chrétienne (=Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva: Supplementa. 3), Nijmegen.
- Barton, Carlin A. (1989): The scandal of the arena, in: *Representations* 27, 1–36.
- (1994): Savage miracles: the redemption of lost honor in Roman society and the sacrament of the gladiator and the martyr, in: *Representations* 45, 41–71.
- Baslez, Marie-Françoise (2001): Le corps, l'âme et la survie : anthropologie et croyances dans les religions du monde gréco-romain, in: Mainville, Odette; Marguerat, Daniel (Hgg.): *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament* (=Le monde de la Bible. 45), Genf, 73–89.
- (2005): Les Alexandrins, les Juifs et l'empereur : le « Nous » et « l'Autre » dans les Actes des Alexandrins (Ier-IIIe s.), in: Nourrisson, Didier; Perrin, Yves (Hgg.): *Le barbare, l'étranger : images de l'autre. Actes du colloque organisé par le CERHI (Saint-Étienne, 14 et 15 mai 2004)* (=Travaux du Centre de Recherche en Histoire. 2), Saint-Étienne, 93–109.
- Bauer, Adolf (1901): Heidnische Märtyrerakten, in: *APF* 1, 29–47.
- Baumeister, Theofried (1980): Die Anfänge der Theologie des Martyriums (=Münsterische Beiträge zur Theologie. 45), Münster.
- (1982): Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers, in: *Studia Patristica* 17.2, 631–642.
- (1983): »Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht«. Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus, in: Blume, Horst-Dieter; Mann, Friedhelm (Hgg.): *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (=Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. 10), Münster, 58–63.
- (1991): *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums* (=Traditio Christiana. 8), Bern, Berlin, Frankfurt a. M.
- Bearzot, Cinzia (1992): Πτολεμαῖος Μακεδών. Sentimento nazionale macedone e contrapposizioni etniche all'inizio del regno tolemaico, in: Sordi, Marta (Hg.):

- Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità (=Contributi dell'Istituto di Storia Antica. 18), Mailand, 39–53.
- Beavis, Mary A. L. (1987): Anti-Egyptian polemic in the letter of Aristeeus 130–165 (the High Priest's discourse), in: JSJ 18, 145–151.
- Bell, Harold Idris (1926): Juden und Griechen im römischen Alexandria. Eine historische Skizze des alexandrinischen Antisemitismus (=Beihefte zum alten Orient. 9), Leipzig.
- (1932a): A new fragment of the Acta Isidori, in: APF 10, 5–16.
- (1932b): The problem of the Alexandrian Senate, in: Aegyptus 12, 173–184.
- (1941): Anti-Semitism in Alexandria, in: JRS 31, 1–18.
- (1947): The Constitutio Antoniniana and the Egyptian poll-tax, in: JRS 37, 17–23.
- (1950): The Acts of the Alexandrines, in: JJP 4, 19–42.
- Bellardi, Giovanni (1974): Gli *exitus illustrium virorum* e il l. XVI degli *Annali* tacitiani, in: A&R 19, 129–137.
- Bels, Jacques (1975): La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin, in: RHR 187, 147–180.
- Benz, Ernst (1929): Das Todesproblem in der stoischen Philosophie (=Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. 7), Stuttgart.
- (1950–1951): Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtyrers und des Martyriums, in: ZNTW 43, 195–224.
- (1950): Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche, in: AAWM, 1029–1074.
- Bergmann, Werner; Hoffmann, Christhard (1987): Kalkül oder »Massenwahn«? Eine soziologische Interpretation der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n. Chr., in: Erb, Rainer; Schmidt, Michael (Hgg.): Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss, Berlin, 15–46.
- Bernard, Paul (1984): Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon, in: JS, 3–49.
- Berthelot, Katell (2000): The use of Greek and Roman stereotypes of the Egyptians by Hellenistic Jewish apologists, with special reference to Josephus' *Against Apion*, in: Kalms, Jürgen U. (Hg.): Internationales Josephus-Kolloquium Åarhus 1999 (=Münsteraner Judaistische Studien. 6), Münster, Hamburg, London, 185–221.
- Bickermann, Elias (1927): Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Publizistik, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 71, 171–187, 255–264.
- Bilde, Per (2006): The Jews in Alexandria in 38–41 CE, in: Hephaisistos 24, 257–267.
- Bingen, Jean (2002): Un nouvel épistatège et arabarque Alexandrin, in: ZPE 138, 119–120.
- Birkeland, Harris (1949): The belief in the resurrection of the dead in the Old Testament, in: STh 3, 60–78.

- Birnbaum, Ellen (2001): Philo on the Greeks: a Jewish perspective on culture and society in first-century Alexandria, in: *StudPhilon* 13, 37–58.
- Bisbee, Gary A. (1988): Pre-Decian acts of martyrs and commentarii (=Harvard dissertations in religion. 22), Philadelphia.
- Björck, Gudmund (1948): Εἰς ἄπ' αἰῶνος, in: *Eranos* 46, 72–74.
- Bloch, René S. (2002): Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie (=Historia Einzelschriften. 160), Stuttgart.
- Blouin, Katherine (2002): La citoyenneté alexandrine préalable à l'obtention de la citoyenneté romaine : le conflit judéo-alexandrin au service d'impératifs économiques, in: *La corne d'abondance* 7, 52–62.
- (2005): Le conflit judéo-alexandrin de 38–41. L'identité juive à l'épreuve (=Collection Judaïsmes), Paris.
- Bludau, August (1906): *Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria*, Münster.
- Boffo, Laura (1993): "Teoria" e pratiche di vita dei Giudei nell'Egitto ellenistico, in: Falque, Emma; Gascó, Fernando (Hgg.): *Modelos ideales y practicas de vida en la antigüedad clásica* (=Filosofía y letras. 166), Sevilla, 69–83.
- Bohak, Gideon (2003): The Ibis and the Jewish question: ancient "anti-semitism" in historical context, in: Mor, Menachem; Oppenheimer, Aharon; Pastor, Jack u. a. (Hgg.): *Jews and gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud. A collection of articles. Proceedings of the conference Relations between Jews and Gentiles in the Period of the Second Temple Mishnah and the Talmud* held at the University of Haifa, 13–16 November 1995, Jerusalem, 27–43.
- Böhm, Richard (1958): Die Doppelbürgerschaft des Aegypter Harpocras bei Plinius, *Epistulae ad Traianum* 5, 6, 7, 10, in: *Aegyptus* 38, 11–27.
- Bonfils, Giovanni de (1998): «Honores» e «munera» per gli ebrei di età severiana, in: *Labeo* 44, 194–228.
- (2002): *Roma e gli ebrei (secoli I-V)*, Bari.
- Botermann, Helga (1996): *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert* (=Hermes Einzelschriften. 71), Stuttgart.
- Bowersock, Glen W. (1987): The mechanics of subversion in the Roman provinces, in: Giovannini, Adalberto (Hg.): *Opposition et résistances à l'empire d'Auguste à Trajan. Neuf exposés suivis de discussions. Vandœuvres-Genève*, 25–30 août 1986 (=Entretiens sur l'antiquité classique. 33), Vandœuvres-Genf, 291–317.
- (1995): *Martyrdom and Rome* (=The Wiles lectures given at the Queen's University of Belfast), Cambridge.
- Bowman, Alan K. (1971): *The town councils of Roman Egypt* (=American studies in papyrology. 11), Toronto.

- Bowman, Alan K.; Rathbone, Dominic W. (1992): Cities and administration in Roman Egypt, in: *JRS* 82, 107–127.
- Boyarin, Daniel (1998): Martyrdom and the making of Christianity and Judaism, in: *JECS* 6, 577–627.
- (1999): *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism (=Figurae)*, Stanford.
- Braund, David C. (1984): Berenice in Rome, in: *Historia* 33, 120–123.
- Braunert, Horst (1975): Jüdische Diaspora und Judenfeindschaft im Altertum, in: *GWU* 26, 531–547.
- Bremmer, Jan N. (1992): The atonement in the interaction of Jews, Greeks and Christians, in: Bremmer, Jan N.; García Martínez, F. (Hgg.): *Sacred history and sacred texts in early Judaism. A symposium in honour of A. S. van der Woude (=Contributions to biblical exegesis and theology. 5)*, Kampen, 75–93.
- (2002): *The rise and fall of the afterlife. The 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, London.
- Briant, Pierre (1978): Colonisation hellénistique et populations indigènes. La phase d’installation, in: *Klio* 60, 57–92.
- (1982): Colonisation hellénistique et populations indigènes II. Renforts grecs dans les cités hellénistiques d’Orient, in: *Klio* 64, 83–98.
- Bringmann, Klaus (2004): *Gymnasion und griechische Bildung im Nahen Osten*, in: Kah, Daniel; Scholz, Peter (Hgg.): *Das hellenistische Gymnasion (=Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel. 8)*, Berlin, 323–333.
- (2005): Isopoliteia in den Auseinandersetzungen zwischen Juden und Griechen in Alexandria, in: *Chiron* 35, 7–21.
- Brox, Norbert (1961): *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (=Studien zum Alten und Neuen Testament. 5)*, München.
- Bucci, Onorato (1986): La genesi ellenistica dell’antigiudaismo romano: alle origini dell’antisemitismo cristiano, in: *Lateranum* 52, 51–82.
- Bultrighini, Umberto (1990): La Grecia descritta da Pausania. Trattazione diretta e trattazione indiretta, in: *RFIC* 118, 282–305.
- Burkhalter, Fabienne (1992): Le gymnase d’Alexandrie : centre administratif de la province romaine d’Égypte, in: *BCH* 116, 345–373.
- Burkhalter, Fabienne; Martin, Annick (2000): Microcosmes et macrocosmes : la segmentarisation des populations. Le cas d’Alexandrie, in: Nicolet, Claude; Ilbert, Robert; Depaule, Jean-Charles (Hgg.): *Mégapoles méditerranéennes. Géographie urbaine rétrospective. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome et la Maison méditerranéenne des sciences de l’homme (Rome, 8–11 mai 1996) (=Collection de l’École Française de Rome. 261)*, Paris, 253–279.

- Bussi, Silvia (2003): Selezione di élites nell'Egitto romano. Ἐπικρισίς ed εἴσκρισις tra I e III secolo d. C., in: Laverna 14, 146–166.
- (2004): Le élites dell'Egitto romano tra I e III secolo e la loro conservazione, in: Angelis, Violetta de (Hg.): Sviluppi recenti nell'antichistica. Nuovi contributi (=Quaderni di Acme. 68), Mailand, 205–220.
- (2008): Le élites locali nella provincia d'Egitto di prima età imperiale (=Acta et studia. 3), Mailand.
- Butin, J. D.; Schwartz, Jacques (1985): Post Philonis legationem, in: RHPPhR 65, 127–129.
- Butterweck, Christel (1995): „Martyriumssucht“ in der alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien (=Beiträge zur historischen Theologie. 87), Tübingen.
- Campanhausen, Hans von (1936): Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen.
- Capasso, Mario (2001): Les livres sur la flatterie dans le *De vitiis* de Philodème, in: Auvray-Assayas, Clara; Delattre, Daniel (Hgg.): Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie (=Études de littérature ancienne. 12), Paris, 179–194.
- (2005): L'intellettuale e il suo re (Filodemo, *L'adulazione*, PHerc 1675, col. V 21–32), in: SEP 2, 47–52.
- Capponi, Livia (2005a): Augustan Egypt. The creation of a Roman province (=Studies in classics. 13), New York, London.
- (2005b): Le fonti storiche e i documenti sulle finanze dei Giudei in Egitto, in: Troiani, Lucio; Zecchini, Giuseppe (Hgg.): La cultura storica nei primi due secoli dell'Impero romano. Milano, 3–5 giugno 2004 (=Alle radici della casa comune europea. 5), Rom, 163–172.
- (2010): Hadrian in Jerusalem and Alexandria in 117, in: Athenaeum 98, 489–501.
- Castelli, Elizabeth A. (2004): Martyrdom and memory. Early Christian culture making (=Gender, theory, and religion), New York.
- (2005): Persecution and spectacle. Cultural appropriation in the Christian commemoration of martyrdom, in: ARG 7, 102–136.
- Cavallin, Hans C. C. (1979): Leben nach dem Tode im Spätjudentum, in: ANRW II.19.1, 240–345.
- Chambers, Roger R. (1980): Greek athletics and the Jews: 165 B. C.-A. D. 70. Diss. Miami University.
- Charles, Robert H. (1913): A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity. Or Hebrew, Jewish, and Christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon (=Jowett lectures. 1898/99), London (2. durchg. u. erw. Aufl.).

- Cohen, Shaye J. D. (1986): "Anti-Semitism" in antiquity: the problem of definition, in: Berger, David (Hg.): *History and hate. The dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia, New York, Jerusalem, 43–47.
- Coles, Revel A. (1966a): *Reports of proceedings in papyri* (=Papyrologica Bruxelensia. 4), Brüssel.
- (1966b): Shorthand and the use of Oratio Recta in reports of proceedings in the papyri, in: *Atti dell'XI congresso internazionale di papirologia*. Milano 2–8 settembre 1965, Mailand, 118–125.
- Collins, Adela Y. (1994): From noble death to crucified messiah, in: *NTS* 40, 481–503.
- Collins, John J. (1974): Apocalyptic eschatology and the transcendence of death, in: *CBQ* 36, 21–43.
- (1978): The root of immortality: death in the context of Jewish wisdom, in: *HThR* 71, 177–192.
- (2000): *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic Diaspora* (=The biblical resource series), Grand Rapids, Cambridge (2. Aufl.).
- (2005): Anti-Semitism in antiquity? The case of Alexandria, in: *ARG* 7, 86–101.
- Conzelmann, Hans (1981): *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit* (=Beiträge zur historischen Theologie. 62), Tübingen.
- Coroi, Jean N. (1936): Le P. Oxy. III 471. Une *Cognitio Caesariana* sous Trajan, in: *Atti del IV congresso internazionale di papirologia*. Firenze – 28 aprile-2 maggio 1935 (=Pubblicazioni di „Aegyptus“ – Serie scientifica. 5), Mailand, 395–434.
- Cowey, James M. S.; Maresch, Klaus (2001): *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.)* (P. Polit. Iud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien (=Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften: Sonderreihe Papyrologica Coloniensia. 29), Opladen.
- Cracco Ruggini, Lellia (1980a): *Nuclei immigrati e forze indigene in tre grandi centri commerciali dell'impero*, in: D'Arms, John H.; Kopff, E. C. (Hgg.): *The seaborne commerce of ancient Rome. Studies in archaeology and history* (=Memoirs of the American Academy in Rome. 36), Rom, 55–76.
- (1980b): *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*. 30 marzo-5 aprile 1987. Tomo primo (=Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. 26,1), Spoleto, 13–101.
- Crook, John A. (1955): *Consilium principis. Imperial councils and counsellors from Augustus to Diocletian*, Cambridge.
- Cullmann, Oscar (1956): *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des Neuen Testaments*, in: *ThZ* 12, 126–156.

- Cumont, Franz V. M. (1949): *Lux perpetua*, Paris.
- Daniel, Jerry L. (1979): Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman period, in: *JBL* 98, 45–65.
- Dassmann, Ernst (1993): Christus und Sokrates. Zu Philosophie und Theologie bei den Kirchenvätern, in: *JbAC* 36, 33–45.
- Davies, Philip R. (1982): Martyrdom and redemption. On the development of Isaac typology in the early Church, in: *Studia Patristica* 17.2, 652–658.
- Davis, Simon (1951): *Race-relations in ancient Egypt*. Greek, Egyptian, Hebrew, Roman, London.
- Delehaye, Hippolyte (1927): *Sanctus*. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (=Subsidia Hagiographica. 17), Brüssel.
- (1966): *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (=Subsidia Hagiographica. 13,2), Brüssel (2. durchg. u. korr. Aufl.).
- Delia, Diana (1988): The population of Roman Alexandria, in: *TAPhA* 118, 275–292.
- (1991): Alexandrian citizenship during the Roman principate (=American classical studies. 23), Atlanta.
- Des Places, Édouard (1966): Un thème platonicien dans la tradition patristique: le juste crucifié (Platon, *République* 361e 4–362a 2), in: *Studia Patristica* 9, 30–40.
- Diefenbach, Stefan (2000): Jenseits der „Sorge um sich“: zur Folter von Philosophen und Märtyrern in der Römischen Kaiserzeit, in: Burschel, Peter; Distelrath, Göt; Lembke, Sven (Hgg.): *Das Quälen des Körpers*. Eine historische Anthropologie der Folter, Köln, Weimar, Wien, 99–131.
- DiLella, Alexander A. (1966): Conservative and progressive theology: Sira and Wisdom, in: *CBQ* 28, 139–154.
- Dobschütz, Ernst von (1904): Jews and antisemites in ancient Alexandria, in: *AJTh* 8, 728–755.
- Doran, Robert (1980): The martyr: a synoptic view of the mother and her seven sons, in: Collins, John J.; Nickelsburg, George W. E. (Hgg.): *Ideal figures in ancient Judaism*. Profiles and paradigms (=Septuagint and cognate studies. 12), Chico, 189–221.
- Dorandi, Tiziano (1994): De Zénon d'Élée à Anaxarque : fortune d'un *topos* littéraire, in: Jerphagnon, Lucien; Lagrée, Jacqueline; Delattre, Daniel (Hgg.): *Ainsi parlaient les anciens*. In honorem Jean-Paul Dumont (=Collection UL3), Villeneuve d'Ascq, 27–37.
- Döring, Klaus (1979): *Exemplum Socratis*. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Populärphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum (=Hermes Einzelschriften. 42), Wiesbaden.
- Droge, Arthur J. (1988): *Mori lucrum*: Paul and ancient theories of suicide, in: *NT* 30, 263–286.

- (1995): The crown of immortality: toward a redescription of Christian martyrdom, in: Collins, John J.; Fishbane, Michael (Hgg.): *Death, ecstasy, and other worldly journeys*, Albany, 155–169.
- Droge, Arthur J.; Tabor, James D. (1992): *A noble death. Suicide and martyrdom among Christians and Jews in antiquity*, San Francisco.
- Dubuisson, Marcel (1991): *Graecus, Graeculus, graecari* : l'emploi péjoratif du nom des Grecs en latin, in: Saïd, Suzanne (Hg.): *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg, 25–27 octobre 1989* (=Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques. 11), Leiden, 315–335.
- Durkheim, Emile (1973): *Der Selbstmord* (=Soziologische Texte. 32), Neuwied, Berlin.
- Ehnmark, Erland (1948): Some remarks on the idea of immortality in Greek religion, in: *Eranos* 46, 1–21.
- El Abbadi, Mostafa A. H. (1962): The Alexandrian citizenship, in: *JEA* 48, 106–123.
- (1964): The *gerousia* in Roman Egypt, in: *JEA* 50, 164–169.
- (1993): The problem of the council of Alexandria: can a solution be found?, in: Swelim, Nabil (Hg.): *Alexandrian studies in memoriam Daoud Abdu Daoud* (=Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie. 45), Alexandria, 1–6.
- Elledge, Casey Deryl (2006): *Life after death in early Judaism. The evidence of Josephus* (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: 2. Reihe. 208), Tübingen.
- Engers, Maurits (1923): Die staatsrechtliche Stellung der alexandrinischen Juden, in: *Klio* 18, 79–90.
- (1926): Der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner. (Pap. Lond. 1912), in: *Klio* 20, 168–178.
- Evans, James A. S. (1957): The poll-tax in Egypt, in: *Aegyptus* 37, 259–265.
- Evans, Katherine G. (1995): Alexander the Alabarch: Roman and Jew, in: *SBLSP* 34, 576–594.
- Fascher, Erich (1954): Sokrates und Christus. Eine Studie »zur aktuellen Aufgabe der Religionsphänomenologie«, in: *ZNTW* 45, 1–41.
- Fein, Sylvia (1994): Die Beziehungen der Kaiser Trajan und Hadrian zu den *litterati* (=Beiträge zur Altertumskunde. 26), Stuttgart, Leipzig.
- Feldman, Louis H. (1986): Anti-Semitism in the ancient world, in: Berger, David (Hg.): *History and hate. The dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia, New York, Jerusalem, 15–42.
- (1993): *Jew and gentile in the ancient world. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian*, Princeton.

- Firpo, Giulio (2007): L'ultima fase della rivolta giudaica in Cirenaica ed Egitto (117 d. C.) e la «guerra di Quietò», in: Gasperini, Lidio; Marengo, Silvia M. (Hgg.): Cirene e la Cirenaica nell'antichità. Atti del convegno internazionale di studi. Roma-Frascati, 18–21 dicembre 1996 (=Ichnia. 9), Tivoli, 303–324.
- Fischel, Henry A. (1946–1947): Martyr and prophet. A study in Jewish literature, in: JQR 37, 265–280; 363–386.
- Fischer, Eugen; Kittel, Gerhard (1943): Das antike Weltjudentum. Tatsachen, Texte, Bilder (=Forschungen zur Judenfrage. 7), Hamburg.
- Fitzpatrick-McKinley, Anne (2002): Synagogue communities in the Graeco-Roman cities, in: Bartlett, John Raymond (Hg.): Jews in the Hellenistic and Roman cities, London, New York, 55–87.
- Flinterman, Jaap-Jan (1995): Power, *paideia* & pythagoreanism. Greek identity, conceptions of the relationship between philosophers and monarchs and political ideas in Philostratus' *Life of Apollonius* (=Dutch monographs on ancient history and archaeology. 13), Amsterdam.
- Foucault, Michel (2009): Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83 (Übers. von J. Schröder), Frankfurt a. M.
- (2010): Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84 (Übers. von J. Schröder), Frankfurt a. M.
- Frankfurter, David (1992): Lest Egypt's city be deserted: religion and ideology in the Egyptian response to the Jewish revolt (116–117 C. E.), in: JJS 43, 203–220.
- Frateantonio, Christa (2009): Religion und Städtekonkurrenz. Zum politischen und kulturellen Kontext von Pausanias' Periegesis (=Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 23), Berlin.
- Frede, Michael (1989): Chaeremon der Stoiker, in: ANRW II.36.3, 2067–2103.
- Frend, William H. C. (1958): The persecutions: some links between Judaism and the early Church, in: JEH 9, 141–158.
- (1965): Martyrdom and persecution in the early church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus, Oxford.
- Fuchs, Leo (1924): Die Juden Aegyptens in ptolemäischer und römischer Zeit (=Veröffentlichungen der Dr. A. S. Bettelheim Memorial Foundation), Wien.
- Fuks, Alexander (1953): The Jewish revolt in Egypt (A. D. 115–117) in the light of the papyri, in: Aegyptus 33, 131–158.
- (1961): Aspects of the Jewish revolt in A. D. 115–117, in: JRS 51, 98–104.
- Gagé, Jean (1959): La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoiciens et Cyniques), in: RPhilos 149, 73–100.
- (1976): L'empereur romain devant Sérapis, in: Ktèma 1, 145–166.
- Gager, John G. (1983): The origins of anti-semitism. Attitudes toward Judaism in pagan and Christian antiquity, New York, Oxford.

- Gambetti, Sandra (2007): A brief note on Agrippa I's trip to Alexandria in the summer of 38 CE, in: *JJS* 58, 33–38.
- (2008): In defense of a historical reading of P. Yale II 107 (=P. Giss. Lit. 4.7), in: *ZPE* 165, 191–208.
- (2009): The Alexandrian riots of 38 C. E. and the persecution of the Jews: a historical reconstruction (=Supplements to the Journal for the Study of Judaism. 135), Leiden, Boston.
- Gauthier, Philippe; Hatzopoulos, Miltiades B. (1993): La loi gymnasiarchique de Be-roia (=Meletemata. 16), Athen.
- Geffcken, Johann (1904): Die Acta Apollonii, in: Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: philologisch-historische Klasse, 262–284.
- (1908): Sokrates und das alte Christentum. Vortrag gehalten in der Aula der Universität Rostock am 13. Januar 1908, Heidelberg.
- (1910): Die christlichen Martyrien, in: *Hermes* 65, 491–505.
- Geraci, Giovanni (1971): Ricerche sul proskynema, in: *Aegyptus* 51, 3–211.
- (1983): Genesi della provincia romana d'Egitto (=Studi di storia antica. 9), Bologna.
- (1995): La concessione della cittadinanza alessandrina ad Arpocrate egizio, in: Bonacasa, Nicola; Naro, Cristina; Portale, Elisa C. u. a. (Hgg.): *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. I centenario del Museo Greco-Romano. Alessandria 23–27 Novembre 1992. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano*, Rom, 59–64.
- Gilliam, James F. (1976): Invitations to the kline of Sarapis, in: Hanson, Ann Ellis (Hg.): *Collectanea papyrologica. Texts published in honour of H. C. Youtie. Part One* (=Papyrologische Texte und Abhandlungen. 19), Bonn, 315–324.
- Giovannini, Adalberto (1995): Les origines de l'antijudaïsme dans le monde grec, in: *CCG* 6, 41–60.
- Glasson, Thomas F. (1961): Greek influence in Jewish eschatology. With special reference to the apocalypses and pseudepigraphs, London.
- Gnilka, Joachim (1978): Martyriumspäränese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: Schnackenburg, Rudolf; Ernst, Josef; Wanke, Joachim (Hgg.): *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann* (=Erfurter theologische Studien. 38), Freiburg, Basel, Wien, 223–246.
- Goldstein, N. W. (1939): Cultivated pagans and ancient anti-Semitism, in: *JR* 19, 346–364.
- Goodblatt, David (1995): Suicide in the sanctuary: traditions on priestly martyrdom, in: *JJS* 46, 10–29.

- Goodman, Martin D. (2004): Trajan and the origins of Roman hostility to the Jews, in: P&P 182, 3–29.
- Goudriaan, Koen (1988): Ethnicity in Ptolemaic Egypt (=Dutch monographs on ancient history and archaeology. 5), Amsterdam.
- (1992): Ethnic strategies in Graeco-Roman Egypt, in: Bilde, Per; Engberg-Pedersen, Troels; Hannestad, Lise u. a. (Hgg.): Ethnicity in Hellenistic Egypt (=Studies in Hellenistic civilization. 3), Aarhus, 74–99.
- Graeca Halensis (1913): Dikaiomata. Auszüge aus Alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen in einem Papyrus des Philologischen Seminars der Universität Halle (Pap. Hal. 1) mit einem Anhang weiterer Papyri derselben Sammlung, Berlin.
- Grappe, Christian (2001): Naissance de l'idée de résurrection dans le Judaïsme, in: Mainville, Odette; Marguerat, Daniel (Hgg.): Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament (=Le monde de la Bible. 45), Genf, 45–72.
- Gray, Alyssa M. (2003): A contribution to the study of martyrdom and identity in the Palestinian Talmud, in: JJS 54, 242–272.
- Grocholl, Eucharius-Maria (1991): ὄσπερ ἐν δυσεὶ πόλεσει κατοικοῦντας. Anmerkung zu CPJ II 153.90 f., in: ZPE 89, 75–76.
- Gruen, Erich S. (2002): Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans, Cambridge.
- Grzybek, Erhard (1999): La répression à Alexandrie en 41 apr. J.-C. et le problème des délégations juives envoyées à Rome (CP Jud II 153, 90–92), in: RD 77, 213–222.
- (2001): Un texte antijuif, prétexte à une attaque contre l'empereur Claude (C. Pap. Jud. II 156 d), in: Frei-Stolba, Regula; Gex, Kristine (Hgg.): Recherches récentes sur le monde hellénistique. Actes du colloque international, organisé à l'occasion du 60e anniversaire de Pierre Ducrey (Lausanne, 20–21 novembre 1998) (=Echo. 1), Bern, 303–308.
- Guttilla, Giuseppe (1972–1973): La morte di Cremuzio Cordo nella « Consolatio ad Marciam ». Appunti per una storia degli *exitus*, in: ALGP 9, 153–179.
- Haensch, Rudolf (1992): Das Statthalterarchiv, in: ZRG 109, 209–317.
- Harker, Andrew (2008): Loyalty and dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum, Cambridge.
- Harnack, Adolf von (1904): Sokrates und die alte Kirche, in: ders.: Reden und Aufsätze. Erster Band, Gießen, 27–48.
- Harris, Harold A. (1976): Greek athletics and the Jews (=Trivium Special publications. 3), Cardiff.
- Hartmann, Andreas (2009): Was ist griechische Geschichte? Ein Fallbeispiel zur Problematik historischer Räume, in: Schreiber, Waltraud; Gruner, Carola (Hgg.): Raum und Zeit. Orientierung durch Geschichte (=Eichstätter Kontaktstudium zum Geschichtsunterricht. 7), Neuried, 119–186.

- Heinemann, Isaak (1940): The attitude of the ancient world towards Judaism, in: *Review of Religion* 4, 385–400.
- Heinen, Heinz (1992): Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, *Historien V* 2–13, in: *TThZ* 101, 124–149.
- Hengel, Martin (1961): *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (=Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 1), Leiden.
- (1981): *The atonement. The origins of the doctrine in the New Testament*, Philadelphia.
- Hengel, Martin; Schwemer, Anna Maria (1998): *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntenen Jahre des Apostels* (=Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 108), Tübingen.
- Henne, Henri (1934–1937): *La gymnasiarchie de Sarapis «Polieus» et les Olympiades alexandrines*, in: *Mélanges Maspero. II: Orient grec, romain et byzantin* (=Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. 67,2), Kairo, 297–307.
- Hennig, Dieter (1974): *Zu der alexandrinischen Märtyrerakte P. Oxy. 1089*, in: *Chiron* 4, 425–440.
- (1975): *Zu neuveröffentlichten Bruchstücken der «Acta Alexandrinorum»*, in: *Chiron* 5, 317–335.
- Henrichs, Albert (1995): *Graecia capta: Roman views of Greek culture*, in: *HSCP* 97, 243–261.
- Henten, Jan Willem van (1989a): *Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien*, in: Henten, Jan Willem van (Hg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (=Studia post-biblica. 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 127–161.
- (1993): *The tradition-historical background of Romans 3.25: a search for pagan and Jewish parallels*, in: Boer, Martinus C. de (Hg.): *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament christology in honour of Marinus de Jonge* (=Journal for the Study of the New Testament: Supplement series. 84), Sheffield, 101–128.
- (1994): *A Jewish epitaph in a literary text: 4 Macc 17:8–10*, in: Henten, Jan Willem van; Horst, Pieter Willem van der (Hgg.): *Studies in early Jewish epigraphy* (=Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 21), Leiden, New York, Köln, 44–69.
- (1995): *The martyrs as heroes of the Christian people. Some remarks on the continuity between Jewish and Christian martyrology, with pagan analogies*, in: Lamberigts, Mathijs; van Deun, P. (Hgg.): *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans* (=Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium. 117), Leuven, 303–322.

- (1997): The Maccabean martyrs as saviours of the Jewish people. A study of 2 and 4 Maccabees (=Journal for the Study of Judaism Supplements. 57), Leiden, New York, Köln.
 - (1999): Martyrion and martyrdom. Some remarks about noble death in Josephus, in: Kalms, Jürgen U.; Siegert, Folker (Hgg.): Internationales Josephus-Kolloquium Brüssel 1998 (=Münsteraner Judaistische Studien. 4), Münster, 124–141.
 - (2008): Jüdisches Märtyrertum und der Tod Jesu, in: Doering, Lutz; Waubke, Hans-Günther; Wilk, Florian (Hgg.): Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 226), Göttingen, 146–172.
 - (Hg.) (unter Mitarbeit von B. Dehandschutter und H. J. W. van der Klaauw) (1989b): Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (=Studia post-biblica. 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln.
- Herrmann, Florian (2010): Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion. Ein literaturgeschichtlicher Vergleich (=Novum testamentum et orbis antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. 86), Göttingen.
- Hill, Timothy (2004): *Ambitiosa mors*. Suicide and the self in Roman thought and literature (=Studies in classics. 10), New York.
- Himmelfarb, Martha (1998): Judaism and Hellenism in 2 Maccabees, in: *Poetics Today* 10, 19–40.
- Hirschberger, Martina (2007): Fremdbilder und Selbstbilder der Juden und des Judentums in der griechischen Literatur des Hellenismus und der frühen Kaiserzeit, in: *WJA N.F.* 31, 55–106.
- Hofmann, Dagmar (2007): Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur (=Altertumswissenschaftliches Kolloquium. 18), Stuttgart.
- Holl, Karl (1914): Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 33, 521–556.
- Hombert, Marcel; Préaux, Claire (1952): *Recherches sur le recensement dans l'Égypte romaine* (P. Bruxelles inv. E. 7616) (=Papyrologica Lugduno-Batava. 5), Leiden.
- Honigman, Sylvie (1997): Philon, Flavius Josèphe, et la citoyenneté alexandrine: vers une utopie politique, in: *JJS* 48, 62–90.
- (2003): *Politeumata* and ethnicity in Ptolemaic and Roman Egypt, in: *AncSoc* 33, 61–102.
 - (2009): Jewish communities of Hellenistic Egypt: different responses to different environments, in: Levine, Lee I.; Schwartz, Daniel R. (Hgg.): *Jewish identities in antiquity. Studies in memory of Menahem Stern* (=Texts and studies in ancient Judaism. 130), Tübingen, 117–135.

- Hooff, Anton J. L. van (1990): *From autothanasia to suicide. Self-killing in classical antiquity*, London, New York.
- Hopkins, Clark (1928): The date of the trial of Isidorus and Lampo before Claudius. B.G.U. II, 511, and P. Cair. 10448, in: YCS 1, 171–177.
- Horbury, William (1994): Jewish inscriptions and Jewish literature in Egypt, with special reference to Ecclesiasticus, in: Henten, Jan Willem van; Horst, Pieter Willem van der (Hgg.): *Studies in early Jewish epigraphy (=Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 21)*, Leiden, New York, Köln, 9–43.
- (1996): The beginnings of the Jewish revolt under Trajan, in: Cancik, Hubert; Lichtenberger, Hermann; Schäfer, Peter (Hgg.): *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I: Judentum*, Tübingen, 283–304.
- Hornbostel, Wilhelm (1973): Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes (= *Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain. 32*), Leiden.
- Horst, Pieter Willem van der (1984): Chaeremon. Egyptian priest and stoic philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes (= *Études préliminaires aux religions orientales dans l’empire romain. 101*), Leiden.
- (2003): Philo’s *Flaccus*. The first pogrom (= *Philo of Alexandria commentary series. 2*), Leiden, Boston.
- (2006): ‘The most superstitious and disgusting of all nations’. Diogenes of Oenoanda on the Jews, in: Lardinois, André P. M. H.; van der Poel, Marc G. M.; Hunink, Vincent J. C. (Hgg.): *Land of dreams. Greek and Latin studies in honour of A. H. M. Kessels*, Leiden, Boston, 291–298.
- Isaac, Benjamin H. (2004): *The invention of racism in classical antiquity*, Princeton.
- Jaeger, Werner (1959): The Greek ideas of immortality, in: HThR 52, 135–147.
- Jähne, Arnim (1981): Die *Ἀλεξανδρέων χάρα*, in: Klio 63, 63–103.
- Jonge, Marinus de (1988): Jesus’ death for others and the death of the Maccabean martyrs, in: Baarda, Tjitze; Hillhorst, A.; Luttikhuisen, G. P. u. a. (Hgg.): *Text and testimony. Essays on New Testament and apocryphal literature in honour of A. F. J. Klijn*, Kampen, 142–151.
- Jördens, Andrea (2008): Judentum und Karriere im antiken Alexandria, in: Jördens, Andrea; Gärtner, Hans A.; Görgemanns, Herwig u. a. (Hgg.): *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Dankesgabe für Albrecht Dihle zum 85. Geburtstag aus dem Heidelberger „Kirchenväterkolloquium“ (=Studien zur Kirchengeschichte. 8)*, Hamburg, 116–133.
- Jouguet, Pierre (1925): Une lettre de l’empereur Claude aux Alexandrins, in: JS N. S. 23, 5–19.

- Józefowicz-Dzielska, Maria (1976): La participation du milieu d'Alexandrie à la discussion sur l'idéal du souverain dans les deux premiers siècles de l'empire romain, in: *Eos* 64, 43–58.
- Kasher, Aryeh (1975): Three Jewish communities of Lower Egypt in the Ptolemaic period, in: *SCI* 2, 113–123.
- (1976a): Some comments on the Jewish uprising in Egypt in the time of Trajan, in: *JJS* 27, 147–158.
- (1976b): The Jewish attitude to the Alexandrian gymnasium in the first century A.D., in: *AJAH* 1, 148–161.
- (1977): The isopoliteia *question* in Caesarea Maritima, in: *JQR* 68, 16–27.
- (1985): The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The struggle for equal rights (= *Texte und Studien zum antiken Judentum*. 7), Tübingen.
- (1992): The civic status of the Jews in Ptolemaic Egypt, in: Bilde, Per; Engberg-Pedersen, Troels; Hannestad, Lise u. a. (Hgg.): *Ethnicity in Hellenistic Egypt* (= *Studies in Hellenistic civilization*. 3), Aarhus, 100–121.
- (2008): The Jewish *Politeuma* in Alexandria: a pattern of Jewish communal life in the Greco-Roman Diaspora, in: Rozen, Minna (Hg.): *Homelands and diasporas. Greeks, Jews and their migrations* (= *International library of migration studies*. 2), London, New York, 109–125.
- Kayser, François (2003): Les ambassades alexandrines à Rome (I^{er}-II^e siècle), in: *REA* 105, 435–468.
- Keaveney, Arthur; Madden, John (2003): Berenice at Rome, in: *MH* 60, 39–43.
- Kellermann, Ulrich (1979): Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (= *Stuttgarter Bibelstudien*. 95), Stuttgart.
- (1980): Zum traditionsgeschichtlichen Problem des stellvertretenden Sühnetodes in 2Mkk 7,37f, in: *Biblische Notizen* 13, 63–83.
- (1989): Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung. Erwägungen, in: Henten, Jan Willem van (Hg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (= *Studia post-biblica*. 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 51–75.
- Kerkeslager, Allen (1997): Maintaining Jewish identity in the Greek gymnasium: a “Jewish load” in *CPJ* 3.519 (= P. Schub. 37 = P. Berol. 13406), in: *JSJ* 28, 12–33.
- (2005): The absence of Dionysios, Lampo, and Isidoros from the violence in Alexandria in 38 C. E., in: *StudPhilon* 17, 49–94.
- (2006): Agrippa and the mourning rites for Drusilla in Alexandria, in: *JSJ* 37, 367–400.
- Kettenhofen, Erich (1997): Antijudaismus in der Antike, in: Dąbrowa, Edward (Hg.): *Donum amicitiae. Studies in ancient history published on occasion of the 75th anniversary of foundation of the Department of Ancient History of the Jagiellonian University* (= *Electrum*. 1), Krakau, 83–112.

- Kippenberg, Hans G. (1986): Die jüdischen Überlieferungen als *πάτριοι νόμοι*, in: Faber, Richard; Schlesier, Renate (Hgg.): Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg, 45–60.
- Klauck, Hans-Josef (1989): Hellenistische Rhetorik im Diasporajudentum. Das Exordium des vierten Makkabäerbuchs (4Makk 1.1–12), in: NTS 35, 451–465.
- Kobes, Jörn (2004): Teilnahmeklauseln beim Zugang zum Gymnasion, in: Kah, Daniel; Scholz, Peter (Hgg.): Das hellenistische Gymnasion (=Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel. 8), Berlin, 237–245.
- Koenen, Ludwig (1967): Eine Einladung zur Kline des Sarapis (P. Colon. inv. 2555), in: ZPE 1, 121–126.
- Kozirakis, Vlassis; Frangoulaki, Pelagia (2010): Two notes on texts in BKT IX, in: ZPE 172, 199–200.
- Kraus, Wolfgang (2008): Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26, in: Doering, Lutz; Waubke, Hans-Günther; Wilk, Florian (Hgg.): Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 226), Göttingen, 192–216.
- Krauter, Stefan (2004): Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (=Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 127), Berlin, New York.
- Kuhlmann, Peter A. (1994): Die Gießener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar (=Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek und dem Universitätsarchiv Gießen. 46), Gießen.
- Kushnir-Stein, Alla (2000): On the visit of Agrippa I to Alexandria in AD 38, in: JJS 51, 227–242.
- Lanata, Giuliana (1973): Gli atti dei martiri come documenti processuali (=Studi e testi per un Corpus Iudiciorum. 1), Mailand.
- Laqueur, Richard (1926): Der Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner, in: Klio 20, 89–106.
- Lebram, Jürgen C. H. (1974): Die literarische Form des vierten Makkabäerbuches, in: VChr 28, 81–96.
- (1989): Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferung, in: Henten, Jan Willem van (Hg.): Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (=Studia post-biblica. 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 88–126.
- Legras, Bernard (1999): Néotès. Recherches sur les jeunes Grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine (=École Pratique des Hautes Études: IVe Section, Sciences historiques et philologiques, III: Hautes études du monde gréco-romain. 26), Genf.

- Leon, Ernestine F. (1948): The *imbecillitas* of the emperor Claudius, in: TAPhA 79, 79–86.
- Levenson, Jon D. (2006): Resurrection and the restoration of Israel. The ultimate victory of the God of life, New Haven.
- Levine, Lee I. (1974): The Jewish-Greek conflict in first century Caesarea, in: JJS 25, 381–397.
- Lévy, Carlos (1979): L’antijudaïsme païen : essai de synthèse, in: Nikiprowetzky, Valentin (Hg.): De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain, Lille, 51–86.
- Lewis, Naphtali (1983): Life in Egypt under Roman rule, Oxford.
- Licht, Jacob (1961): Taxo, or the apocalyptic doctrine of vengeance, in: JJS 12, 95–103.
- Loewe, Raphael (1961): A Jewish counterpart to the Acts of the Alexandrians, in: JJS 12, 105–122.
- Lohmeyer, Ernst (1928): Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 5, 232–249.
- Lohse, Eduard (1963): Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments: Neue Folge. 46), Göttingen (2. Aufl.).
- Lüderitz, Gert (1994): What is the Politeuma?, in: Henten, Jan Willem van; Horst, Pieter Willem van der (Hgg.): Studies in early Jewish epigraphy (=Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. 21), Leiden, New York, Köln, 183–225.
- Łukaszewicz, Adam (1998): Claudius to his own town of Alexandria (*P. Lond.* VI 1912, 103–104), in: JJP 28, 71–77.
- (2000): Some remarks on the trial of Isidorus and on Isidorus « Junior », in: JJP 30, 59–65.
- (2001): Tiberius Claudius Isidorus: Alexandrian gymnasiarch and epistrategus of Thebaid, in: Gagos, Traianos; Bagnall, Roger S. (Hgg.): Essays and texts in honor of J. David Thomas (=American studies in papyrology. 42), New Haven, 125–129.
- (2006): Encore Isidoros : du nouveau sur un turbulent gymnasiarque d’Alexandrie, in: Dlugosz, Dariusz (Hg.): Grecs, Juifs, Polonais. À la recherche des racines de la civilisation européenne. Actes du colloque organisé à Paris par l’Académie Polonaise des Sciences le 14 novembre 2003, dédié à Joseph Méléze-Modrzejewski (=Centre Scientifique de l’Académie Polonaise des Sciences: Annales. 2), Paris, 154–159.
- MacMullen, Ramsay (1964): Nationalism in Roman Egypt, in: Aegyptus 44, 179–199.

- (1966): *Enemies of the Roman order. Treason, unrest, and alienation in the Empire*, Cambridge.
- Maehler, Herwig (2004): *Alexandria, the Mouseion, and cultural identity*, in: Hirst, Anthony; Silk, Michael S. (Hgg.): *Alexandria, real and imagined* (=Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College London. 5), Aldershot, 1–14.
- Magnani, Adriano (2004–2005): *Filone, Lampone e le "lettura" di Caligola*, in: *APapyrol* 16–17, 75–80.
- (2007): *Gli Acta Isidori e la lettera di Aristeia a Filocrate*, in: Frösén, Jaakko; Puro-la, Tiina; Salmenkivi, Erja (Hgg.): *Proceedings of the 24th International Congress of Papyrology. Helsinki, 1–7 August, 2004. Volume II* (=Commentationes humanarum litterarum. 122:2), Helsinki, 595–613.
- (2009): *Il processo di Isidoro. Roma e Alessandria nel primo secolo* (=Istituto Italiano per gli Studi Storici. 57), Bologna.
- Malingrey, Anne-Marie (1975): *Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IV^e siècle*, in: *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Turin, 159–178.
- Markus, Ralph (1946): *Antisemitism in the Hellenistic-Roman world*, in: Pinson, Koppel S. (Hg.): *Essays on antisemitism* (=Jewish Social Studies Publications. 2), New York. 2. überarb. u. erw. Aufl., 61–78.
- Martin, Régis F. (1989): *Les paradoxes de l'empereur Claude*, in: *REL* 67, 149–162.
- Martin-Achard, Robert (1956): *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (=Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Paris.
- Marx, Friedrich A. (1937): *Tacitus und die Literatur der exitus illustrium virorum*, in: *Philologus* 92, 83–103.
- Matta, Riccardo (1926a): *Gli "Atti di martiri Alessandrini"*. Saggio storico-filologico, in: *Didaskaleion* 4 Nr. 1, 69–106.
- (1926b): *Gli "Atti di martiri Alessandrini"*. Saggio storico-filologico, in: *Didaskaleion* 4 Nr. 2, 49–84.
- McClellan, Daniel O. (2009): *A reevaluation of the structure and function of 2 Maccabees 7 and its text-critical implications*, in: *Studia antiqua* 7, 81–95.
- Mélèze-Modrzejewski, Joseph (1981a): *Splendeurs grecques et misères romaines : les Juifs d'Égypte dans l'antiquité*, in: Hassoun, Jacques (Hg.): *Juifs du Nil*, Paris, 15–48.
- (1981b): *Sur l'antisémitisme païen*, in: Olender, Maurice (Hg.): *Le racisme. Mythes et sciences. Pour Léon Poliakov*, Brüssel, 411–439.
- (1987): *Trajan et les Juifs : propagande alexandrine et contre-propagande rabbinique*, in: Marx, Jacques (Hg.): *Propagande et contre-propagande religieuses* (=Problèmes d'histoire du christianisme. 17), Brüssel, 7–32.

- (1989a): Entre la cité et le fisc : le statut grec dans l'Égypte romaine, in: Fernández Nieto, Francisco J. (Hg.): Symposion 1982. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Santander, 1.-4. September 1982) (=Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte. 5), Köln, Wien, 241–280.
 - (1989b): Ἰουδαῖοι ἀφηρημένοι. La fin de la communauté juive d'Égypte (115–117 de n. è.), in: Thür, Gerhard (Hg.): Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Ringberg, 24.-26. Juli 1985) (=Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte. 6), Köln, Wien, 337–361.
 - (1997): Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien (=Quadrige. 247), Paris (2. durchg. u. erw. Aufl.).
 - (1999): Espérances et illusions du judaïsme alexandrin, in: Leclant, Jean (Hg.): Alexandrie : une mégapole cosmopolite. Actes du 9^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 2 & 3 octobre 1998 (=Cahiers de la Villa « Kérylos ». 9), Paris, 129–144.
- Mendels, Doron (1979): Hellenistic utopia and the Essenes, in: HThR 72, 207–222.
- Merkelbach, Reinhold (1994): Commodus war kein EYΓENHΣ. (Zu den Acta Alexandrinorum XI Musurillo = Pap. Oxy. I 33: Acta Appiani), in: ZPE 100, 471–472.
- Middleton, Paul (2006): Radical martyrdom and cosmic conflict in early Christianity (=Library of New Testament studies. 307), London.
- Momigliano, Arnaldo (1931): Un nuovo frammento dei così detti “Atti dei martiri pagani”, in: RPAA 7, 119–127.
- (1976): Ebrei e Greci, in: RSI 88, 425–443.
- Montevocchi, Orsolina (2002): *L'altro* in età tolemaica e romana, in: Aegyptus 82, 113–117.
- Moscadi, Alessandro (1975): Note a PLond. 1912, in: SIFC 47, 236–250.
- Mossé, Claude (1979): Citoyens actifs et citoyens “passifs” dans les cités grecques : une approche théorique du problème, in: REA 81, 241–249.
- Motta, Daniela (2004): «I martiri della civiltà greca»: M. I. Rostovtzeff sugli *Acta Alexandrinorum*, in: MediterrAnt 7, 73–99.
- Motta, Lelia (1952): La tradizione sulla rivolta ebraica al tempo di Traiano, in: Aegyptus 32, 474–490.
- Müller, Klaus W. (1986): Schierlingstrank und Kreuzestod. Anmerkungen zu den Prozessen gegen Sokrates und Jesus, in: A&A 32, 66–88.
- Musurillo, Herbert (1961): Acta Alexandrinorum. De mortibus Alexandriae nobilium fragmenta papyracea Graeca (=Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig.
- (1954): The Acts of the pagan martyrs. Acta Alexandrinorum, Oxford.

- (1972): The acts of the Christian martyrs (=Oxford early Christian texts), Oxford.
- (1976): Christian and political martyrs in the early Roman empire: a reconsideration, in: Pippidi, Dionisie M. (Hg.): Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques (Madrid, septembre 1974), Bukarest, Paris, 333–342.
- Naber, J. C. (1932): De Judaeo Agrippa et Judaea Salome (ad papyros BGU 511 II et Cairo 10448), in: *Aegyptus* 12, 329–332.
- Neesen, Lutz (1980): Untersuchungen zu den direkten Staatsabgaben der römischen Kaiserzeit. (27 v. Chr.-284 n. Chr.) (=Antiquitas, Reihe 1; Abhandlungen zur Alten Geschichte. 32), Bonn.
- Nelson, Carroll A. (1974): Eiskrisis: the identity and function of the officials, in: Kießling, Emil; Rupprecht, Hans-Albert (Hgg.): Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses. Marburg/Lahn, 2.-6. August 1971 (=Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 66), München, 309–314.
- (1979): Status declarations in Roman Egypt (=American studies in papyrology. 19), Amsterdam.
- Neppi Modona, Aldo (1921): La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell'età ellenistica e romana, in: *Aegyptus* 2, 253–275.
- (1922): La vita pubblica e privata degli Ebrei in Egitto nell'età ellenistica e romana, II, in: *Aegyptus* 3, 19–43.
- (1925): Protocolli giudiziari o romanzo storico ? I così detti «Atti dei martiri pagani o alessandrini», in: Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso (1844–1925) (=Pubblicazioni di „Aegyptus“ – Serie scientifica. 3), Mailand, 407–438.
- (1932): Il nuovo frammento berlinese degli “Atti dei Martiri Alessandrini” (P. 8877), in: *Aegyptus* 12, 17–24.
- Nickelsburg, George W. E. (1972): Resurrection, immortality, and eternal life in intertestamental Judaism (=Harvard theological studies. 26), Cambridge.
- Niedermeyer, Hans (1916): Über antike Protokoll-Literatur. Diss. Georg-August-Universität Göttingen.
- Nikolainen, Aimo T. (1944): Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt. I: Religionsgeschichtlicher Teil (=Annales Academiae Scientiarum Fennicae: B. 49), Helsinki.
- Norsa, Medea; Vitelli, Girolamo (1932): Sul papiro della βουλή d'Alessandria, in: *BSAA* 27, 1–16.
- O'Hagan, Angelo (1974): The martyr in the fourth book of Maccabees, in: *SBF* 24, 94–120.
- Oliver, James H. (1931): The βουλή-papyrus, in: *Aegyptus* 11, 161–168.
- Opelt, Ilona (1983): Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur, in: Blume, Horst-Dieter; Mann, Friedhelm (Hgg.): Platonismus und Christentum.

- Festschrift für Heinrich Dörrie (=Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. 10), Münster, 192–207.
- Østergård, Uffe (1992): What is national and ethnic identity?, in: Bilde, Per; Engberg-Pedersen, Troels; Hannevad, Lise u. a. (Hgg.): *Ethnicity in Hellenistic Egypt* (=Studies in Hellenistic civilization. 3), Aarhus, 16–38.
- Pearce, Sarah (1998): Belonging and not belonging: local perspectives in Philo of Alexandria, in: Jones, Siân; Pearce, Sarah (Hgg.): *Jewish local patriotism and self-identification in the Graeco-Roman period* (=Journal for the Study of the Pseudepigrapha: Supplement series. 31), Sheffield, 79–105.
- Perdue, Leo G. (2011): Greek and barbarian: anti-Judaism in Greek and Roman Alexandria, in: Lange, Armin; Römheld, K. F.; Weigold, Matthias (Hgg.): *Judaism and crisis. Crisis as a catalyst in Jewish cultural history* (=Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum. 9), Göttingen, 109–152.
- Perler, Othmar (1949): Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte, in: *RAC* 25, 47–72.
- Petrocheilos, Nikolaos (1974): Roman attitudes to the Greeks (=S. Saripolo's Library. 25), Athen.
- Pfätisch, Johannes M. (1908): Christus und Sokrates bei Justin, in: *ThQ* 90, 503–523.
- Pfeiffer, Stefan (2004): Die Juden Alexandriens und ihr Agon um Zugehörigkeit – der Konflikt der Jahre 38–41 n. Chr., in: Gestrich, Andreas; Raphael, Lutz (Hgg.): *Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, 113–134.
- (2008): Die alexandrinischen Juden im Spannungsfeld von griechischer Bürgerschaft und römischer Zentralherrschaft. Der Krieg des Jahres 66 n. Chr. in Alexandria, in: *Klio* 90, 387–402.
- Pflaum, Hans-Georg (1960): *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain. Tome premier* (=Bibliothèque archéologique et historique. 57), Paris.
- Pietrzykowski, Michal (1978): Sarapis – Agathos Daimon, in: Boer, Margreet B. de; Edridge, T. A. (Hgg.): *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978. Volume III* (=Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain. 58,3), Leiden, 959–966.
- Pobee, John Samuel (1985): Persecution and martyrdom in the theology of Paul (=Journal for the Study of the New Testament: Supplement series. 6), Sheffield.
- Polaček, Adalbert (1981): Holocaust, two millennia ago, in: Bagnall, Roger S.; Browne, Gerald M.; Hanson, Ann E. u. a. (Hgg.): *Proceedings of the XVIth International Congress of Papyrology. New York 24–31 July 1980* (=American studies in papyrology. 23), Chico, 699–706.

- Pötscher, Walter (1965): Die Auferstehung in der klassischen Antike, in: *Kairos* 7, 208–215.
- Potter, David (1993): Martyrdom as spectacle, in: Scodel, Ruth (Hg.): *Theater and society in the classical world*, Ann Arbor, 53–88.
- Préaux, Claire (1935): *Les ostraca grecs de la collection Charles-Edwin Wilbour au Musée de Brooklyn*, New York.
- Premmerstein, Anton von (1923): Zu den sogenannten alexandrinischen Märtyrerakten (= *Philologus Supplementband*. 16,2), Leipzig.
- (1932): Das Datum des Prozesses des Isidoros in den sogenannten heidnischen Märtyrerakten, in: *Hermes* 67, 174–196.
- (1939): Alexandrinische Geronten vor Kaiser Gaius. Ein neues Bruchstück der sogenannten Alexandrinischen Märtyrer-Akten (P. bibl. univ. Giss. 46) (= *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek*. 5), Gießen.
- Pucci Ben Ze'ev, Miriam (1979): Traiano, la Mesopotamia e gli Ebrei, in: *Aegyptus* 59, 168–189.
- (1981): La rivolta ebraica al tempo di Traiano (= *Biblioteca di studi antichi*. 33), Pisa.
- (1982): La rivolta ebraica in Egitto (115–117 d.C.) nella storiografia antica, in: *Aegyptus* 62, 195–217.
- (1983): C.P.J. II 158, 435 e la rivolta ebraica al tempo di Traiano, in: *ZPE* 51, 95–103.
- (1989): Greek attacks against Alexandrian Jews during emperor Trajan's reign, in: *JSJ* 20, 31–48.
- (1990): New perspectives on the Jewish-Greek hostilities in Alexandria during the reign of emperor Caligula, in: *JSJ* 21, 227–235.
- (2005): Diaspora Judaism in turmoil, 116/117 CE: ancient sources and modern insights (= *Interdisciplinary studies in ancient culture and religion*. 6), Leuven, Dudley.
- Rajak, Tessa (1985): Jewish rights in the Greek cities under Roman rule: a new approach, in: Green, William Scott (Hg.): *Approaches to ancient Judaism. Volume V: Studies in Judaism and its Greco-Roman context* (= *Brown Judaic studies*. 32), Atlanta, 19–35.
- (1997): Dying for the Law: the martyr's portrait in Jewish-Greek literature, in: Edwards, Mark Joseph; Swain, Simon (Hgg.): *Portraits. Biographical representation in the Greek and Latin literature of the Roman Empire*, Oxford, 39–67.
- Rathbone, Dominic W. (1993): Egypt, Augustus and Roman taxation, in: *CCG* 4, 81–112.
- Reinach, Théodore (1893): Juifs et Grecs devant und empereur romain, in: *REJ* 27, 70–82.

- (1895): L'empereur Claude et les antisémites alexandrins d'après un nouveau papyrus, in: REJ 31, 161–178.
- (1897): Encore un mot sur le « Papyrus de Claude », in: REJ 34, 296–298.
- (1924): L'empereur Claude et les Juifs d'après un nouveau document, in: REJ 79, 113–144.
- Reinhold, Meyer (1971): Usurpation of status and status symbols, in: *Historia* 20, 275–302.
- (1980): Roman attitudes toward Egyptians, in: *AncW* 3, 97–103.
- Reinmuth, Oscar W. (1948): The ephebate and citizenship in Attica, in: *TAPhA* 79, 211–231.
- Reitzenstein, Richard (1904): Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, in: *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen: philologisch-historische Klasse*, 309–332.
- (1913): Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: philosophisch-historische Klasse. 1913,14), Heidelberg.
- Renehan, Robert F. (1972): The Greek philosophical background of Fourth Maccabees, in: *RhM* 115, 223–238.
- Reynolds, Joyce (1982): Senators originating in the provinces of Egypt and of Crete and Cyrene, in: *Epigrafia e ordine senatorio II* (=Tituli. 5), Rom, 671–683.
- Ricci, Maria L. (1963–1964): Topica pagana e topica cristiana negli *Acta martyrum*, in: *Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria* 28, 35–122.
- Rodríguez, Chris (2009): P. Mich. Inv. 4800: un témoignage du conflit Judéo-Alexandrin de 38–41 de n.è.?, in: *JJP* 39, 161–197.
- (2010a): Le PSI inv. 123 : un nouveau fragment des Acta Isidori ?, in: *RD* 88, 449–454.
- (2010b): Les Acta Isidori : un procès pénal devant l'empereur Claude, in: *RD* 88, 1–41.
- Rohde, Erwin (1898): *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. Br. (2. verb. Aufl.).
- Romeo, Ilaria (2002): The Panhellenion and ethnic identity in Hadrianic Greece, in: *CPh* 97, 21–40.
- Ronchey, Silvia (2000): Les procès-verbaux des martyres chrétiens dans les *Acta martyrum* et leur fortune, in: *MEFRA* 112, 723–752.
- Ronconi, Alessandro (1940): Exitus illustrium virorum, in: *SIFC N. S.* 17, 3–32.
- Rosenstein, Nathan Stewart (1986): *Imperatores victi*: the case of C. Hostilius Mancinus, in: *CIAnt* 5, 230–252.
- (1990): *Imperatores victi*. Military defeat and aristocratic competition in the middle and late Republic, Berkeley.

- Rostovtzeff, Michael Ivanovitch (1901): Die Märtyrer der griechischen Zivilisation im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. [russ.], in: *Mir Božij*, 1–22.
- (1995): I martiri della civiltà greca nei secoli I e II d. C., in: ders.: *Scripta varia*. Ellenismo e impero romano (= Munera: Studi storici sulla Tarda Antichità. 3), hg. v. Arnaldo Marcone, Bari, 1–21.
- Rowlandson, Jane; Harker, Andrew (2004): Roman Alexandria from the perspective of the papyri, in: Hirst, Anthony; Silk, Michael S. (Hgg.): *Alexandria, real and imagined* (= Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College London. 5), Aldershot, 79–111.
- Ruffini, Giovanni R. (2006): Genealogy and the gymnasium, in: *BASP* 43, 71–99.
- Salvaterra, Carla (1995): Gli 'emblem' del prestigio di Alessandria, in: *Simblos* 1, 177–200.
- Sanctis, Gaetano de (1924): Claudio e i Giudei d'Alessandria, in: *RFIC* 52, 473–513.
- (1930): La bule degli Alessandrini, in: *Atti della Accademia delle Scienze di Torino: Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 51, 313–315.
- Sarischouli, Panagiota (2009): *Acta Alexandrinorum*, in: *APF* 55, 454–461.
- (2011): *BKT IX 64*: ein Bruchstück der *Acta Alexandrinorum*, in: *APF* 57, 23–34.
- Satran, David (1995): Biblical prophets in Byzantine Palestine. Reassessing the *Lives of the prophets* (= *Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha*. 11), Leiden, New York, Köln.
- Saxer, Victor (1983): Le « juste crucifié » de Platon à Théodoret, in: *RSLR* 19, 189–215.
- Scarpato, Giuseppe (2001): *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (= *Studi biblici*. 130), Brescia.
- Schäfer, Peter (1997): *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the ancient world*, Cambridge.
- Schenk von Stauffenberg, Alexander (1931): *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas. Griechischer Text der Bücher IX–XII und Untersuchungen*, Stuttgart.
- Schimanowski, Gottfried (2006): *Juden und Nichtjuden in Alexandrien. Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)* (= *Münsteraner Judaistische Studien*. 18), Berlin.
- (2007): Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander, in: Frey, Jörg; Schwartz, Daniel R.; Gripenotrog, Stephanie (Hgg.): *Jewish identity in the Greco-Roman world* (= *Ancient Judaism and early Christianity*. 71), Leiden, Boston, 111–135.
- Schoeps, Hans J. (1943): *Die jüdischen Prophetenmorde* (= *Symbolae Biblicae Upsalenses*. 2), Uppsala, Zürich.
- Schubart, Wilhelm (1931): Die βουλή von Alexandria, in: *BIFAO* 30, 407–415.

- Schwartz, Daniel R. (1999): Antisemitism and other -isms in the Greco-Roman world, in: Wistrich, Robert S. (Hg.): *Demonizing the other. Antisemitism, racism, and xenophobia* (=Studies in antisemitism. 4), Amsterdam, 73–87.
- Schwartz, Jacques (1984): Vestiges alexandrins dans quelques „Acta Martyrum“, in: *BASP* 21, 207–209.
- Schwemer, Anna Maria (1995–1996): *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae prophetarum*. 2 Bände (=Texte und Studien zum antiken Judentum. 49–50), Tübingen.
- (1999): Prophet, Zeuge und Märtyrer. Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum, in: *ZThK* 96, 320–350.
- Seeley, David (1990): The noble death. Graeco-Roman martyrology and Paul's concept of salvation (=Journal for the Study of the New Testament: Supplement series. 28), Sheffield.
- Segré, Angelo (1944): The status of the Jews in Ptolemaic and Roman Egypt. New light from the papyri, in: *Jewish Social Studies* 6, 375–400.
- (1946): Antisemitism in Hellenistic Alexandria, in: *Jewish Social Studies* 8, 127–136.
- Seland, Torrey (1996): Philo and the clubs and associations of Alexandria, in: Kloppenborg, John S.; Wilson, Stephen G. (Hgg.): *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, London, New York, 110–127.
- Sevenster, Jan Nicolaas (1975): The roots of pagan anti-Semitism in the ancient world (=Novum Testamentum Supplements. 41), Leiden.
- Shaw, Brent D. (1996): Body/power/identity. The passion of the martyrs, in: *JECS* 4, 269–312.
- Shepkaru, Shmuel (1999): From after death to afterlife: martyrdom and its recompense, in: *AJS Review* 24, 1–44.
- (2006): *Jewish martyrs in the pagan and Christian worlds*, Cambridge.
- Sherwin-White, Adrian N. (1967): *Racial prejudice in imperial Rome* (=The J. H. Gray lectures. 1966), Cambridge.
- Slingerland, H. D. (1997): Claudian policymaking and the early imperial repression of Judaism at Rome (=South Florida studies in the history of Judaism. 160), Atlanta.
- Smallwood, Edith Mary (1969): The Jews in Egypt and Cyrenaica during the Ptolemaic and Roman periods, in: Thompson, Lloyd A.; Ferguson, John (Hgg.): *Africa in classical antiquity. Nine studies*, Ibadan, 110–131.
- (1976a): Social conflict in Alexandria, in: *Akroterion* 21, 3–10.
- (1976b): The Jews under Roman rule. From Pompey to Diocletian (=Studies in Judaism in late antiquity. 20), Leiden.
- Smith, Martin F. (1998): Excavations at Oinoanda 1997: the new Epicurean texts, in: *AS* 48, 125–170.

- Sourvinou-Inwood, Christiane (1995): 'Reading' Greek death. To the end of the classical period, Oxford.
- Staehelin, Felix (1905): *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung*, Basel.
- Stanley, Christopher D. (1997): 'Neither Jew nor Greek': ethnic conflict in Graeco-Roman society, in: *JSNT* 19, 101–124.
- Starobinski-Safran, Esther (1987): La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon, in: *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 45–76.
- Starr, Chester G. (1949): Epictetus and the tyrant, in: *CPh* 44, 20–29.
- Steck, Odil Hannes (1967): *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. 23)*, Neukirchen-Vluyn.
- Stemberger, Günter (1972a): Das Problem der Auferstehung im Alten Testament, in: *Kairos* 14, 273–290.
- (1972b): *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Cr.-100 n. Chr.) (=Analecta biblica. 56)*, Rom.
- Sterling, Gregory E. (1995): 'Thus are Israel': Jewish self-definition in Alexandria, in: *StudPhilon* 7, 1–18.
- (2001): *Mors philosophi: the death of Jesus in Luke*, in: *HThR* 94, 383–402.
- Stuart Jones, Henry (1926): Claudius and the Jewish question at Alexandria, in: *JRS* 16, 17–35.
- Surkau, Hans-Werner (1938): *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 54)*, Göttingen.
- Świderek, Anna (1971): *ΙΟΥΔΑΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ*, in: *JJP* 16–17, 45–62.
- Syme, Ronald (1957): C. Vibius Maximus, prefect of Egypt, in: *Historia* 6, 480–487.
- Tamassia, Nino (1969): *Due papiri d'Oxirinco*, in: *Tamassia, N.: Scritti di storia giuridica III*, Padua, 87–108.
- Taubenschlag, Raphael (1955): *The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri. 332 B.C.-640 A.D. (=Eos Supplementa. 19)*, Warschau (2. überarb. u. erw. Aufl.).
- Tcherikover, Victor A. (1950): *Syntaxis and laographia*, in: *JJP* 4, 179–207.
- (1959): *Hellenistic civilization and the Jews*, Philadelphia.
- (1963): The decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman period, in: *JJS* 14, 1–32.

- Tcherikover, Victor A.; Fuks, Alexander (1957): *Corpus papyrorum Judaicarum*. Volume I, Cambridge.
- (1960): *Corpus papyrorum Judaicarum*. Volume II, Cambridge.
- Temporini, Hildegard (1978): *Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat*, Berlin.
- Terian, Abraham (1984): A critical introduction to Philo's dialogues, in: ANRW II.21.1, 272–294.
- Thompson, Dorothy J. (2011): Ethnic minorities in Hellenistic Egypt, in: van Nijf, Onno; Alston, Richard (Hgg.): *Political culture in the Greek city after the classical age* (= Groningen-Royal Holloway studies on the Greek city after the classical age. 2), Leuven, Paris, Walpole, 101–117.
- Trapp, Michael B. (2004): Images of Alexandria in the writings of the Second Sophistic, in: Hirst, Anthony; Silk, Michael S. (Hgg.): *Alexandria, real and imagined* (= Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College London. 5), Aldershot, 113–132.
- Trelenberg, Jörg (2010): Der frühchristliche Märtyrer und der stoische Weise. Eine topologische Untersuchung, in: ZAC 14, 328–355.
- Troiani, Lucio (2000): Il giudaismo negli autori greci e latini dei primi secoli d. C., in: AnnSE 17, 341–353.
- (2003): L'antigiudaismo nel mondo ellenico, in: RIL 137, 327–338.
- Tromp, Nicholas J. (1969): Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament (= *Biblica et Orientalia*. 21), Rom.
- Turner, Eric G. (1954a): *Oxyrhynchus Papyri XX*, in: CR 4, 20–24.
- (1954b): Tiberius Iulius Alexander, in: JRS 44, 54–64.
- (1955): An Augustan document recovered, in: JRS 45, 119–120.
- Uxkull-Gyllenband, Woldemar (1930): Ein neues Bruchstück aus den sogenannten heidnischen Märtyrerakten, in: SPAW, 664–679.
- van Minnen, Peter (1994): House-to-house enquiries: an interdisciplinary approach to Roman Karanis, in: ZPE 100, 227–251.
- Vawter, Bruce (1972): Intimations of immortality and the Old Testament, in: JBL 91, 158–171.
- Versnel, Henk S. (1989): Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des "effective death", in: Henten, Jan Willem van (Hg.): *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (= *Studia post-biblica*. 38), Leiden, New York, Kopenhagen, Köln, 162–196.
- (2005): Making sense of Jesus' death. The pagan contribution, in: Frey, Jörg; Schröter, Jens (Hgg.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 181), Tübingen, 213–294.

- Veyne, Paul (1999): L'identité grecque devant Rome et l'empereur, in: REG 112, 511–567.
- Viereck, Paul (1932): Noch einmal die βουλή von Alexandria, in: Aegyptus 12, 210–216.
- Vogler, Winfried (1949): Rechtshistorische Untersuchungen zu den Alexandrinischen Märtyrerakten. Diss. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen.
- Wallace, Sherman L. (1938a): Census and poll-tax in Ptolemaic Egypt, in: AJPh 59, 418–442.
- (1938b): Taxation in Egypt. From Augustus to Diocletian (=Princeton University studies in papyrology. 2), Princeton.
- Wasserstein, Abraham (1996): The number and provenance of Jews in Graeco-Roman antiquity: a note on population statistics, in: Katzoff, Ranon (Hg.): Classical studies in honor of David Sohlberg, Ramat Gan, 307–317.
- Weber, Reinhard (1991): Eusebeia und logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4. Makkabäer, in: JSJ 22, 212–234.
- Weber, Wilhelm (1915): Eine Gerichtsverhandlung vor Kaiser Trajan, in: Hermes 50, 47–92.
- Welles, Charles B. (1936): A Yale fragment of the Acts of Appian, in: TAPhA 67, 7–23.
- (1962): The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria, in: Historia 11, 271–298.
- Wendland, Paul (1903): Die hellenistischen Zeugnisse über die ägyptische Beschneidung, in: APF 2, 22–31.
- Wengst, Klaus (1972): Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (=Studien zum Neuen Testament. 7), Gütersloh.
- Wesch-Klein, Gabriele (2005): Titus und Berenike. Lächerliche Leidenschaft oder weltgeschichtliches Liebesverhältnis?, in: Matijevic, Kresimir; Spickermann, Wolfgang; Steenken, Heinz H. (Hgg.): Rom, Germanien und das Reich. Festschrift zu Ehren von Rainer Wiegels anlässlich seines 65. Geburtstages (=Pharos. 18), St. Katharinen, 163–173.
- Whitehorne, John E. G. (1977): The functions of the Alexandrian ephebeia certificate and the sequence of PSI XII 1223–1225, in: BASP 14, 29–38.
- (1982): The ephebate and the gymnasial class in Roman Egypt, in: BASP 19, 171–184.
- (2001): Becoming an Alexandrian citizen, in: Comunicazioni dell'Istituto papirologico G. Vitelli 4, 25–34.
- Wilcken, Ulrich (1892): Ein Actenstück zum Jüdischen Kriege Trajans, in: Hermes 27, 464–480.

- (1895): Alexandrinische Gesandtschaften vor Kaiser Claudius, in: *Hermes* 30, 481–498.
- (1909): Zum alexandrinischen Antisemitismus (=Abhandlungen der Philologisch-Historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. 27,23), Leipzig.
- (1912): Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde. Erster Band: Historischer Teil. Erste Hälfte: Grundzüge, Leipzig, Berlin.
- Willrich, Hugo (1904): Der historische Kern des III. Makkabäerbuches, in: *Hermes* 39, 244–258.
- (1925): Zum Brief des Kaisers Claudius an die Alexandriner, in: *Hermes* 60, 482–489.
- Wolfson, Harry A. (1944): Philo on Jewish citizenship in Alexandria, in: *JBL* 63, 165–168.
- Woolf, Greg (1994): Becoming Roman, staying Greek: culture, identity, and the civilizing process in the Roman East, in: *PCPhS* 40, 116–143.
- Yavetz, Zvi (1993): Judaeophobia in classical antiquity: a different approach, in: *JJS* 44, 1–22.
- (1997): Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge (=Beck'sche Reihe. 1222), München.
- (1998): Latin authors on Jews and Dacians, in: *Historia* 47, 77–107.
- Young-Widmaier, Michael R. (2002): Quintilian's legal representation of Julia Berenice, in: *Historia* 51, 124–129.
- Youtie, Herbert C. (1948): The *kline* of Sarapis, in: *HThR* 41, 9–29.
- Yoyotte, Jean (1963): L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme, in: *RHR* 163, 133–143.
- Zielinski, Tadeusz (1926–1927): L'empereur Claude et l'idée de la domination mondiale des Juifs, in: *RUB* 32, 128–148.
- Zmigryder-Konopka, Zdzisław (1930): Les Romains et la circoncision des Juifs, in: *Eos* 33, 334–350.
- Zucker, Friedrich (1961): Verfahrensweisen in der Einführung gewisser Einrichtungen des Augustus in Ägypten, in: *RIDA* 8, 155–164.
- Zuckerman, Constantine (1985–1988): Hellenistic *politeumata* and the Jews. A reconsideration, in: *SCI* 8–9, 171–185.