

Der Umgang mit Fremden in der Welt der Griechen: „natives“, Perser, Juden

Von Jürgen Malitz

Wenn im Folgenden über „Fremde“ gesprochen wird, so sind diejenigen gemeint, die heute wohl als „Ausländer“ bezeichnet werden.¹ Der Begriff des „Fremden“ in der griechischen Welt könnte natürlich noch viel breiter aufgefaßt werden. „Fremd“ war für die Griechen einer einzelnen Polis keineswegs nur jeder Ausländer, dem man die ferne Herkunft schon an der Nasenspitze ansah, sondern auch jeder, der nicht vollberechtigt zum Bürgerverband gehörte. Ein selbstbewußter athenischer Bürger ließ nicht so leicht einen Zugereisten als wirklich angekommen gelten. Gastfreundliche Integration und Abgrenzung ergänzten sich gegenseitig; die differenzierten Vorschriften des athenischen Fremdenrechts können sowohl das eine wie das andere beleuchten.²

Gerade die attische Demokratie war kein günstiger Nährboden für die Verbrüderung aller Griechen, sondern ein System, das die Besserstellung der eigenen Bürger gegenüber den Ansprüchen von Fremden energisch verteidigte. Das athenische Bürgerrechtsgesetz von 451, mit dem die Nachkommen aus Verbindungen athenischer Bürger mit Frauen ausserathenischer Herkunft ihres Bürgerrechts und damit auch ihrer demokratischen Privilegien in Form der Alimentierung verlustig gingen, zeigt deutlich, wie wenig den „Einheimischen“ daran gelegen war, die „Fremdheit“ der Fremden aufzuheben.³

Es ist allein der Zufall der erhaltenen Überlieferung, dass wir über die Verhältnisse innerhalb Athens mehr wissen als in anderen griechischen Poleis – den Athenern, wenn sie in die Ferne verschlagen wurden, ging es nicht anders als den Fremden in Athen. Der Athener Andokides, der am Ende des V. Jahrhunderts zeitweilig als Verbannter im Ausland zu leben hatte, bemerkte dazu: „Ich habe gelernt, was es heißt, als Fremder oder als Metöike im Nachbarland zu leben.“⁴

War es schon für erfolgreiche und angesehene griechische Fremde selbst nach einem langen z. B. in Athen verbrachten Leben nicht möglich,

¹ Die Vortragsform wurde beibehalten und um Fußnoten mit Quellenbelegen und Literaturhinweisen ergänzt.

² Eine Einführung in diesen Themenbereich geben Brandt, 1992 sowie Sonnabend, 1996.

³ Vgl. [Arist.] *Athenaion Politeia* 26, 4 und die Erläuterungen bei Arist. *Politik* 1278a26 – 34.

⁴ Vgl. Andokides, *orat.* 1, 144.

vollkommen zugehörig zu werden, so musste dies für echte „Ausländer“ unter den athenischen Metöken,⁵ den Fremden mit geregeltm Aufenthaltsrecht, die sich schon durch Muttersprache und Hautfarbe als ehemalige „Ausländer“ zu erkennen gaben, noch viel schwieriger sein. Geschrieben wurde darüber verständlicherweise wenig: Xenophon bietet eine der wenigen Stellen, wo „Vorurteile“ gegenüber nichtgriechischen „Ausländern“ ganz unverhohlen ausgesprochen werden:⁶ „Aber sicher dürfte auch die Stadt einen Nutzen davon haben, wenn die Bürger lieber allein miteinander ins Feld zögen, anstatt dass sich mit ihnen zusammen Lyder, Phryger, Syrer und andere Barbaren aus vielerlei Ländern in der Schlachtreihe aufstellen, wie es jetzt üblich ist. Denn viele Metöken entstammen diesen Völkern.“

Ich komme damit zum eigentlichen Thema, dem Umgang der Griechen mit Fremden, die zugleich „Ausländer“ sind, also Menschen aus wirklich „fremden“ Ländern, unterscheidbar vom Durchschnittsgriechen schon durch ihre Sprache und – übrigens nicht immer – durch ihr Aussehen⁷; im Griechischen ist das spätestens seit dem V. Jahrhundert nicht mehr der »xénos«⁸, sondern der »bárbaros«, der „Barbar“.⁹

Griechische Kolonisten und indigene Bevölkerung.

Mein erstes Beispiel für die Begegnung der Griechen mit »Fremden« ist das Zeitalter der Kolonisation, mit dem Akzent auf Sizilien. Die Wanderbewegung der griechischen Kolonisation begann in der Mitte des VIII. Jhdts. v. Chr. und dauerte bis gegen 600.¹⁰ Die Griechen setzten sich in dieser Epoche an allen Rändern des Mittelmeers fest – im Westen kamen sie bis nach Spanien, im Norden bis an die Krim, im Osten bis nach Syrien, im Süden bis nach Nordafrika. Platon legt Sokrates den Vergleich mit den Fröschen, die um einen Sumpf leben, in den Mund.¹¹ Zwei Fragen möchte ich ansprechen: Wie verhielten sich die Griechen gegenüber

⁵ Vgl. dazu Cartledge, 2000.

⁶ Xenophon, de vectig. 2, 3. Vgl. Tuplin, 1999, S. 53.

⁷ S. unten Anm. 143 über die Juden.

⁸ »Xénos« ist sowohl der Fremde, als auch der Gastfreund. Sehr archaisch ist der spartanische Sprachgebrauch noch im Zeitalter des Perserkrieges: sie nennen auch die Perser »xenoí« (vgl. Herodot 9, 11).

⁹ Zum Wort s. unten Anm. 38 und 47.

¹⁰ Vgl. dazu die immer noch wichtige Studie von Schaefer, 1960 sowie Boardman, 1981. Sizilien: Dunbabin, 1948.

¹¹ Vgl. Platon, Phaidon 109B.

denen, die sie bei ihrer Ankunft antrafen, und was wissen wir über ihre Bereitschaft, sich mit einheimischen Frauen zu verbinden ?

Bei der Konfrontation der neuen Siedler mit „Fremden“ gab es immer mehrere Möglichkeiten: das Scheitern einer solchen Unternehmung am Widerstand der Eingeborenen (worüber es verständlicherweise keine Zeugnisse gibt), die Vertreibung der „natives“, oder – wenigstens in der Frühphase einer Kolonie – die mehr oder wenige friedliche Koexistenz.

Die literarische Überlieferung über die erste Landnahme der Griechen ist ausgesprochen knapp; soweit man diese Nachrichten durch archäologische Zeugnisse ergänzen kann, ist der Schluss erlaubt, dass ein erheblicher Teil der neuen Gründungen an Stellen vorgenommen wurde, an denen bereits eine Ansiedlung der ursprünglichen Bewohner zu ermitteln ist. Rein statistisch gesehen, war die erste Kolonisation also eher gewalttätig als friedlich. Mindestens die Hälfte der Kolonien z. B. Siziliens sind angelegt auf früheren Siedlungen der Sikeler; diese Kolonien sind auch von Anfang an befestigt.¹²

Berücksichtigt man die materielle Not, die eine der wichtigsten Gründe für die frühe griechische Kolonisation war, kann es nicht überraschen, dass der Umgang mit den Einheimischen in der Regel alles andere als rücksichtsvoll war. Das durch Herodots Bericht und eine ergänzende Inschrift relativ gut bezeugte Unternehmen der Ansiedlung von Bewohnern der Insel Thera in Nordafrika macht in Umrissen die schweren Konflikte deutlich, die die ersten Siedler solcher Kolonisationsunternehmen bei ihrer Ankunft auslösten.¹³ Auch die knappen Worte des Thukydides über die Geschichte der griechischen Kolonien auf Sizilien lassen die häufige Gewaltsamkeit der griechischen Ankömmlinge erkennen:¹⁴ „Archias verjagte zuerst die Sikeler von der Insel, die jetzt, nicht mehr ringsum umspült, die innere Stadt trägt. (...) Thukles und die Chalkidier legten von Naxos aus, vier Jahre nach der Gründung von Syrakus, die Stadt Leontinoi an, nachdem sie im Krieg die Sikeler verjagt, und danach Katana. (...)“¹⁵.

Häufig wird es Lug und Trug bei den Verhandlungen mit den Eingeborenen gegeben haben, wie Polybios in einem Abschnitt über die Geschichte von Lokroi Epizephyrioi in Süditalien schreibt:¹⁶ „Verträge mit den Lokrern in Griechenland hat es weder gegeben noch wird von ihnen

¹² Vgl. Dunbabin, 1948, S. 43.

¹³ Vgl. Herodot 4, 145 – 158 und die Inschrift bei Brodersen, 1992, Nr. 6.

¹⁴ Thukydides 6, 3, 2 – 3 (übers. von G. P. Landmann).

¹⁵ Zu Reflexen kolonisatorischer Gewalt in der Literatur s. Dougherty, 1993.

¹⁶ Polybios 12, 6 (übers. von H. Drexler).

berichtet; wohl aber kannten alle aus der Überlieferung solche mit den Sikulern. Darüber erzählen sie folgendes: Damals, als sie bei ihrer Ankunft in Italien die Sikuler im Besitz des Landes fanden, das sie jetzt selbst bewohnen, wären jene so in Schrecken geraten, dass sie sie in ihrer Angst aufnahmen. Sie hätten nun mit den Sikulern ein Übereinkommen geschlossen, mit ihnen Freundschaft zu halten und gemeinsam mit ihnen das Land zu bewohnen,¹⁷ solange ihr Fuß die Erde beträte und sie den Kopf auf den Schultern trügen. Bei der Ableistung des Eides aber hätten die Lokrer auf die Sohlen ihrer Schuhe Erde gelegt und unter dem Gewand auf ihrer Schulter Knoblauchköpfe versteckt und so den Eid abgeleistet; dann hätten sie die Erde aus den Schuhen hinausgetan, die Knoblauchköpfe fortgeworfen und nicht lange danach, als sich die Gelegenheit bot, die Sikuler aus dem Lande vertrieben.“

Die „gewaltsame“ Landnahme war aber nicht die einzige Option; wenn die Verhältnisse es erlaubten, ging man auf das Angebot zu einem Interessenausgleich ein. Archäologisch gesehen sind dies griechische Ansiedlungen, in deren Nähe sich gleichzeitig Siedlungen der Einheimischen feststellen lassen. Die politischen Umstände, unter denen sich solche Arrangements ergaben, sind in der Regel nicht zu ermitteln. Ein Beispiel ist Thukydides' Nachricht über die Gründung von Megara Hyblaia:¹⁸ „Die anderen gaben Thapsos wieder auf, um nach dem Rat des Sikelerkönigs Hyblon, der die Feldmark hergab, Megara anzulegen, das das hybläische genannt wurde.“

In der Anfangsphase der Kolonisation gab es beim Umgang mit den Eingeborenen gelegentlich Unterschiede zwischen Siedlern unterschiedlicher Herkunft und Prägung. Der verschiedenartige Umgang mit den Einheimischen konnte weitreichende Folgen haben, wie man am Beispiel der Geschichte Siziliens zeigen kann, insbesondere an der unterschiedlichen Entwicklung des von Dorern gegründeten Syrakus im Vergleich mit benachbarten ionischen Gründungen.¹⁹

Ziemlich aggressiv sind offenbar die Gründer von Syrakus und deren Nachkommen vorgegangen. Nach der ersten Vertreibung der Sikuler von der später zur Stadt gehörigen Insel Ortygia expandierte Syrakus weiter nach Westen, auf Kosten der dortigen Urbevölkerung. Diese unterworfenen Sikuler bilden später eine Schicht von Hörigen, die dann im V. Jhd.

¹⁷ Ein Beispiel für Vereinbarungen zwischen Kolonisten und „natives“, wie die »epigamia« (eine Abmachung über eherechtliche Fragen) zwischen Selinunt und Segesta (Anm. 32).

¹⁸ Thukydides 6, 4, 1 (übers. von G. P. Landmann); Villard, 1999.

¹⁹ O'Neill, 1989, S. 16.

gemeinsame Sache mit dem von den Aristokraten unterdrückten syrakusanischen Demos machen. Die syrakusanischen Grundherren werden vom Demos und von ihren eigenen Sklaven, den Killyriern, vertrieben.²⁰ Die enorme Größe des syrakusanischen Territoriums ergibt sich erst durch die Möglichkeit der Ausbeutung der sikelischen Ureinwohner. Die Größe der Territorien von Gela und von Akragas erklärt sich wohl durch ähnliche Umstände. Die Herausbildung einer Schicht von Hörigen ist auch für andere geographische Bereiche der Kolonisation bezeugt.²¹

Die ionischen Gründungen Naxos, Katane und Zankle scheinen ohne größere Konflikte mit den Sikelern an Küstenplätzen angelegt worden zu sein, die von der Urbevölkerung zum Zeitpunkt der griechischen Neubesiedlung bereits verlassen worden waren. Die Gründer von Leontinoi wurden sogar von den Sikelern freundlich aufgenommen, die sie freilich später vertrieben.²² Auch die chalkidischen Gründungen Kallipolis und Euböia müssen zunächst konfliktfrei mit den Sikelern zusammengelebt haben.²³

Der verschiedenartige Umgang mit den Sikelern hat eine selbst noch im Zeitalter des Peloponnesischen Krieges festzustellende Langzeitwirkung. Die Naxier haben volles Vertrauen in die Loyalität ihrer sikelischen Truppen²⁴, und die Athener können während ihrer Invasion im Jahre 415 auf die Unzuverlässigkeit der syrakusanischen Hilfstruppen hoffen.²⁵

Aber selbst wenn es zeitweise zu einer Art Kooperation zwischen Griechen und Sikelern kam, wird dies meistens ein Nebeneinander gewesen sein, und sehr selten ein Miteinander, wie es der Geograph Strabon für das spanische Emporion überliefert:²⁶ „Emporion ist eine Doppelstadt, durch eine Mauer getrennt, weil sie früher Indiketen zu Nachbarn hatten, die, obgleich im Besitz eines eigenen Gemeinwesens, doch der Sicherheit wegen einen gemeinschaftlichen Umfassungswall mit den Hellenen haben wollten; der war doppelt, geteilt von einer Mauer mitten durch die Stadt. Mit der Zeit aber haben sie sich zu einem und denselben, aus barbarischen und hellenischen Bräuchen vermischten Gemeinwesen vereinigt, was auch bei vielen anderen der Fall war.“

²⁰ Herodot 7, 155.

²¹ Am besten bezeugt ist das Abhängigkeitsverhältnis der Mariandynoi von Herakleia Pontike; weitere Nachweise bei Rihll, 1993, S. 100.

²² Vgl. Dunbabin, 1948, S. 45f.

²³ Vgl. Graham, Colonial Expansion, 1982, S. 177f.

²⁴ Thukydides 4, 25, 6-7.

²⁵ Thukydides 7, 57, 10.

²⁶ Strabon 3, 4, 8.

Solche „gemischten“ Ansiedlungen dürften eher selten, und dann auch sehr kurzlebig gewesen sein, obwohl Strabon das Gegenteil behauptet. Wirkliche Koexistenz war in der Frühphase einer Gründung leichter als später. Zunächst könnten manche Sikeler durchaus zufriedengewesen sein mit den neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten; bei größeren Expansionsbestrebungen der Griechen mussten aber bald Interessenskonflikte entstehen, wie sie für Kyrene in Nordafrika bezeugt sind.²⁷

Die ersten Siedler kamen gewöhnlich ohne weibliche Begleitung. Wenn überhaupt Frauen von Anfang an dabei waren, so nahmen sie wohl in erster Linie religiöse Funktionen als Priesterinnen wahr.²⁸ Nur bei Phokaia wird ausdrücklich die Beteiligung von Frauen erwähnt.²⁹ Die Mehrzahl der frühen Siedler wird also nicht so ohne weiteres die Möglichkeit gehabt haben, eine Familie zu gründen. Die wenigen Nachrichten über diese Frage sind selbstverständlich nicht von der wünschenswerten Klarheit.³⁰ Es ist umstritten, ob die von Herodot tradierte Nachricht über die Frauen der ersten Milesier repräsentativ ist für die Frühphase der Kolonisation:³¹ „Die aber vom Prytaneion in Athen auszogen und meinten, sie seien die edelsten unter den Joniern, die brachten keine Frauen mit in ihre Neusiedlung, sondern nahmen karische Frauen, deren Eltern sie zuvor erschlagen hatten. Und um dieses Totschlags willen machten es sich die Frauen zum Gesetz und setzten einen Schwur darauf und gaben ihn weiter an ihre Töchter, niemals mit ihren Männern zu essen noch ihren Mann beim Namen zu rufen, deswegen, weil sie ihre Väter und Männer und Kinder umgebracht und nach solcher Tat sie selber zu ihren Frauen gemacht hatten.“

Ein Indiz für frühe Abmachungen zwischen griechischen Neugründungen auf Sizilien und indigenen Zentren über eherechtliche Fragen ist z. B. eine Notiz bei Thukydides über die „epigamia“ zwischen dem griechischen Selinus und Segesta, einer Stadt der indigenen Elymer.³² Selinus hat wohl von Anfang an gute Beziehungen zu den Elymern gehabt. Di-

²⁷ Vgl. Herodot 4, 159.

²⁸ Vgl. Graham, 1982.

²⁹ Herodot 1, 164, 3; allerdings ist die Fahrt der Phokaier kurz nach dem Zusammenbruch des Ionischen Aufstands nach Westen kein Kolonisationsunternehmen wie z. B. das der Leute von Thera (Anm. 13), sondern die „Auswanderung“ einer ganzen Stadt.

³⁰ Vgl. Brodersen, 1994, S. 47f.

³¹ Herodot 1, 146, 2 – 3 (übers. von Walter Marg).

³² Vgl. Thukydides 6, 6, 2.

rekt in der Nähe von Selinus scheint es eine Siedlung der Einheimischen gegeben zu haben, die Handel mit den Griechen getrieben hat.³³

Vergleichbar waren die Verhältnisse in Nordafrika nach der Gründung von Kyrene; auch hier gab es für die ersten Siedler wohl keine Alternative als die Verbindung mit einheimischen Frauen. Unterschiedlichen Bräuche von Männern und Frauen bestanden dort noch im V. Jahrhundert, wie Herodot schreibt:³⁴ „Fleisch von der Kuh versagen sich auch die Frauen der Kyrenaier, um der ägyptischen Isis willen, ja ihr zu Ehren halten sie auch Fasten ein und feiern Feste. Die Frauen der Barkaier essen außer von der Kuh auch vom Schwein nichts.“

Die Griechen der archaischen Zeit hatten kaum Vorurteile bei der Frage der Verbindung mit einheimischen Frauen. Was für die griechische Aristokratie der archaischen Zeit durch viele Beispiele erwiesen ist,³⁵ trifft mit einiger Wahrscheinlichkeit auch für die unteren sozialen Schichten zu. Für Sizilien gibt es allerdings, mit der einen Ausnahme der Notiz über die »epigamia« zwischen Selinunt und Segesta, keine konkreten Zeugnisse. Das beste archäologische Zeugnis für langfristige Formen der Koexistenz wäre eine Vermischung oder Angleichung der Begräbnissitten – aber gerade dies ist für Sizilien nicht nachweisbar, mit der einen strittigen Ausnahme von Morgantina.³⁶ Ohnehin wurden die meisten Indigenen beim Zusammenleben mit Griechen im gesamten geographischen Bereich der Kolonisation – mit der einen Ausnahme von Ägypten – auf lange Sicht hellenisiert.³⁷

Griechen und Perser im V. Jahrhundert v. Chr.

Mein zweites Beispiel für den Umgang mit Fremden ist die Etablierung des Barbaren-Begriffs im V. Jahrhundert und seine differenzierte Anwendung auf die Perser durch Herodot. Der archaischen Zeit war die begriffliche Abgrenzung zwischen Griechen und all den anderen Menschen, die mit den Griechen in Berührung kamen, weitgehend fremd. Das ändert sich im Verlauf des V. Jahrhunderts durch das Erlebnis der Perserkriege.

³³ Vgl. Graham, *Western Greeks*, 1982, S. 169f.

³⁴ Herodot 4, 186.

³⁵ Vgl. etwa den thrakischen Fürstennamen „Oloros“ von Thukydides' Vater (Thuk. 1, 1).

³⁶ Vgl. Lyons, 1996.

³⁷ Vgl. die Nachricht Strabons über Emporion in Spanien (Anm. 26). Sizilien: Dunbabin, 1948, S. 191f.

Die Kennzeichnung der „Fremden“ als Barbaren stammt ursprünglich aus dem griechischen Kleinasien und bezeichnet nicht die Perser, sondern indigene Völker dort und am Rande der griechischen Welt im Norden; Klarheit ist hier nicht zu gewinnen, da es nur sehr wenige Beispiele für den Gebrauch des Wortes vor dem Perserkrieg gibt.³⁸ Angesehen waren die Völker nicht, die in der archaischen Zeit zu den „Barbaren“ gezählt wurden, ohne dass der Begriff eigens gebraucht wird: luxuriöse Lyder, grausame Thraker, sexuell ungewöhnliche Phryger.³⁹

Der Barbarenbegriff ist nicht denkbar ohne eine Vorstellung davon, wer die Hellenen sind. Die wachsende Bedeutung des Hellenen-Namens ist untrennbar verbunden mit der im V. Jahrhundert präziser werdenden Vorstellung davon, was die „Anderen“ ausmacht, die Barbaren, diejenigen, die also nicht Griechen sind. Thukydides hat diesen Sachverhalt in seiner Archäologie erkannt, wenn er über Homer schreibt:⁴⁰ „So hat er auch für die Barbaren kein Wort, weil auch die Hellenen, meine ich, noch nicht unter einem gegensätzlichen Namen zusammengefasst waren.“

Herodot hat in einem berühmten Abschnitt seines Werkes von den verbindenden Gemeinsamkeiten der Griechen im Kampf gegen die Perser gesprochen: das hellenische Volk sei gleichen Blutes und spreche die gleiche Sprache, habe gemeinsame Bauten für die Götter und entsprechende Opfer, und übereinstimmende Sitten. Diese Gemeinsamkeiten werden von den Athenern vorgebracht zur Erklärung ihrer strikten Weigerung, mit den Persern in Verhandlungen zu treten.⁴¹ Die Vorstellung von einer nicht bloß athenischen, oder spartanischen, oder argivischen Identität, sondern von einer gemeinsamen - modern - gesprochen, Ethnizität⁴² war damals beileibe nicht jedem griechischen Politiker geläufig, sondern wurde von den Athenern in ihrem Sinne instrumentalisiert. Der Begriff »Hellas« für Griechenland ist vor dem Zeitalter der Perserkriege kaum belegt, wie schon Thukydides angemerkt hat; »Hellas« als Name bezieht sich in der Frühzeit auf einen bestimmten Teil Nordgriechen-

³⁸ Der wichtigste Beleg ist Heraklits Verwendung des Wortes in einem durchaus kritischen Sinne (Anm. 48). Hekataios von Milet erwähnte „Barbaren“ als Ureinwohner der Peloponnes (FGrHist 1 Frg. 119).

³⁹ Lyder: Xenophanes Frg. 3 Diels-Kranz; Thraker: Archilochos Frg. 93a West; Phryger: Archilochos Frg. 42 West.

⁴⁰ Thukydides 1, 3, 3.

⁴¹ Herodot 8, 144. Das „Blut“ als Kriterium der griechischen Gemeinsamkeit ist ungewöhnlich; damit sollte wohl der sozusagen familiäre Zusammenhang aller Griechen betont werden.

⁴² Vgl. Hall, *Ethnicity*, 1997.

lands.⁴³ Ein rudimentäres Bewusstsein für griechische Gemeinsamkeiten jenseits des kleinstaatlichen Partikularismus bereits in der archaischen Epoche sollte dabei nicht übersehen werden; bereits in der Ilias zeichnet sich das Heer der Griechen (für die die Ilias die Namen Achäer, Argeier und Danaer hat), durch ein im Vergleich mit den Trojanern viel besser koordiniertes Auftreten aus.⁴⁴ Nicht zu vergessen sind die Festlichkeiten in Olympia, mit ihrem sozusagen „panhellenischen“ Charakter, der die Teilnahme etwa von makedonischen Königen lange Zeit ausschloss.⁴⁵

Nach dem Perserkrieg gab es also durchaus Vorstellungen davon, was einen Hellenen ausmacht. Wie aber beschrieb man einen „Barbaren“? Für die Griechen sind diese „Anderen“ ursprünglich nicht definiert durch andere Hautfarbe oder andere Sitten, sondern durch ihre unverständliche Sprache – ein Rassebegriff modernerer Zeiten ist den Griechen bei der Definition dessen, was den Barbaren ausmacht, völlig fremd.⁴⁶ In diesem „sprachlichen“ Sinne hat bereits Homer bei seiner Aufzählung der troianischen Verbündeten die Karer eingeführt: als »barbaróphonoí«, unverständlich sprechend⁴⁷; der Barbar spricht – und denkt – unverständlich und unklar. In übertragener Form benutzt auch schon Heraklit den Begriff: „Schlimme Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbarenselen haben“ – also Seelen, die ohne Verständnis für den eigentlichen »logos« sind.⁴⁸ So wird Herodots Satz über das Volk der aithiopischen Höhlenbewohner besser verständlich: „Eine Sprache ist bei ihnen in Übung, die ist keiner andern ähnlich, sondern sie kreischen wie die Fledermäuse“.⁴⁹

Dieser „ältere“ Barbarenbegriff ließ sich nicht so leicht auf die Perser anwenden. Herodot und seine Standesgenossen kannten Perser der Oberschicht, und niemand wäre auf die Idee gekommen, die persischen Adligen für ungleichwertig, für barbarisch zu halten.⁵⁰ Ultrakonservative,

⁴³ Thukydides 1, 3; Werner, 1989 S. 172.

⁴⁴ Levy, 1991, S. 52–57.

⁴⁵ Vgl. Herodot 5, 22 über Alexander I. von Makedonien (ca. 494 – 454 v. Chr.).

⁴⁶ Vgl. Spawforth, 1996.

⁴⁷ Ilias 2, 867; Werner, 1989, S. 170f.

⁴⁸ Heraklit Frg. 107 Diels-Kranz.

⁴⁹ Herodot 4, 183; vgl. auch Long, 1986, S. 133ff. über Barbarensprachen in der Komödie.

⁵⁰ Herodotos persische Gesprächspartner: Wells, 1907. Die auf Athen fokussierte Überlieferung verleitet dazu, die auch nach 478 fortbestehenden Kontakte zwischen Griechen und Persern in Kleinasien zu übersehen; s. dazu Hornblower, 1983, S. 18f.

„tyrannische“ Familien Griechenlands und Kleinasiens blickten voller Sympathie nach Osten, und fanden zur Not dort auch Asyl. Die thebanischen Kollaborateure, die sich 479 auf die Entscheidungsschlacht bei Plataiai vorbereiten, halten zusammen mit den hohen Offizieren der persischen Armee ein Gastmahl ab – fast schon ein Modell für die spätere Politik Alexanders des Großen der Integration von makedonischer und persischer Führungsschicht.⁵¹ Die Angehörigen der griechischen Oberschicht trafen sich, wie man heute sagen würde, auf gleicher Augenhöhe mit den persischen Aristokraten, und mancher wird sich bemüht haben, wie vergeblicherweise Pausanias von Sparta, eine persische Prinzessin zu heiraten.⁵²

Der uns heute mehr oder weniger vertraute Barbarenbegriff bildet sich erst nach dem Sieg der Griechen über die Perser aus. Der historische Zusammenhang ist die politische Führung Athens im delisch-attischen Seebund, dessen erster Zweck bei seiner Gründung die Fortführung des Kampfes gegen die Perser war. Die Perser mögen zunächst noch eine reale Gefahr gewesen sein, aber sie wurden auch als Feindbild zur Stabilisierung der athenischen Herrschaft gebraucht. In den Jahren der Kämpfe selbst ist kaum ein Grieche auf die Idee gekommen, den Gegner als „Barbaren“ zu bezeichnen: man sprach von den Medern oder den Persern, nicht aber von „den Barbaren“.⁵³

Einzug in das politische und das poetische Vokabular der Zeit hält der Begriff des Barbaren (sozusagen in unserem Sinne) spätestens durch die 472 v. Chr. aufgeführten »Perser« des Aischylos.⁵⁴ Ein ziemlich plattes „Feindbild“ der fremdartigen Barbaren ist in den Jahrzehnten danach immer wieder nachweisbar.⁵⁵ In den Komödien des V. Jahrhunderts taucht mancher orientalische „Barbar“ auf; ein repräsentatives Beispiel ist der schnatternde persische Diplomat in den »Acharnern« des Aristophanes.⁵⁶

Wenn ich im Folgenden von Herodot spreche, dann aus dem Grunde, dass er mit der wohlfeilen Barbarentopik seiner Zeit auf ganz andere und

⁵¹ Vgl. Herodot 9, 16 (das Gastmahl des Attaginos).

⁵² Vgl. Thukydides 1, 128, 7; „bloß“ eine Satrapentochter: Herodot 5, 32.

⁵³ Vgl. Brodersen, *Historische Griechische Inschriften* (1992) Nr. 32 („Meden“), Nr. 39 („Asien“), Nr. 41 („Perser“). Der Sprachgebrauch des Dichters Simonides: Hall, 1989, S. 10.

⁵⁴ Vgl. dazu Hall, 1993 sowie Pelling, 1997.

⁵⁵ Vgl. Raeck, 1985 zu Darstellungen in der Kunst. Ein besonders grobes Beispiel ist die Darstellung eines Persers in der Rolle eines passiven Homosexuellen: Davidson, 2001, S. 10f.

⁵⁶ Vgl. Aristophanes, *Acharner* v. S. 94ff.; Avelin, 2001.

überraschende, ja vielleicht ganz unzeitgemäße Weise umgeht. Er widerspricht in erstaunlichem Maße dem im Athen seiner Zeit von Teilen der Bevölkerung geschätzten Bild von den Persern als „barbarischen“ Gegnern.⁵⁷

Herodot stammt aus Halikarnass in Karien und hatte deshalb bessere Kenntnisse von den Persern als die meisten Schriftsteller und Politiker seines Umfeldes.⁵⁸ Er hatte als Reisender und Geograph begonnen und erst im Verlauf seiner Arbeit zu seiner Lebensaufgabe gefunden, den Feldzug des Xerxes und seine Vorgeschichte zu erforschen und darzustellen. Mit seinen ethnographischen Abschnitten über die Perser und diejenigen Völker, die im Laufe der persischen Expansion mit den Persern in Berührung kamen oder von ihnen unterworfen wurden, steht er in einer langen wissenschaftlichen Tradition. Seinen bedeutenden Vorgänger Hekataios von Milet hat er ausdrücklich genannt.⁵⁹

Herodot steht allem Fremden offen gegenüber, selbst nach der Erfahrung mit dem Weltkonflikt des Perserkrieges. Wir finden in Herodots Werk die wichtigsten Zeugnisse über die Entstehung des griechischen Konflikts mit den Barbaren, und zugleich ist er voller Verständnis für sie. Die Welt wird als Einheit verstanden, in der alle Menschen grundsätzlich vergleichbar und auch gleichwertig sind. Im programmatischen ersten Satz seines Werkes werden Hellenen und Barbaren nebeneinander genannt – er habe sein Werk geschrieben,⁶⁰ „auf daß, was von Menschen geschehen, nicht mit der Zeit verblasse, noch Taten, groß und des Staunens wert, vorgewiesen von Hellenen wie von Barbaren, ihres Ruhmes verlustig gehen.“⁶¹

Dies sind Worte für die Einleitung einer universalhistorischen Darstellung, und damit wohl alles andere als repräsentativ für die unruhige Zeit des peloponnesischen Krieges, als das Werk die Öffentlichkeit erreichte. Herodots Aufgeschlossenheit für alles Fremde ist in seiner Zeit womöglich eine antiquierte Haltung aus der Zeit des früheren Ionien – es

⁵⁷ Einen trefflichen Überblick über das Gesamtwerk gibt Bichler, 2000.

⁵⁸ Vgl. dazu Cartledge, 1993, S. 37f.

⁵⁹ Zu einigen Voraussetzungen von Herodots Beobachtungen als Reisender in einer fremden Umgebung s. Redfield, 1985. Hekataios von Milet: Herodot 2, 143.

⁶⁰ Herodot, prooem. (übers. von Walter Marg).

⁶¹ Die Berücksichtigung fremder Völker in den Konstruktionen der frühen griechischen Genealogen setzt ähnliche Gedanken voraus; vgl. Speyer, 1989, S. 23.

ist vielleicht kein Zufall, dass er sich entschlossen hat, Athen zu verlassen und nach Thurioi in Süditalien überzusiedeln.⁶²

Herodots universalhistorische Haltung gegenüber den fremden Völkern ist ohne einen gewissen Relativismus, der ihn als Zeitgenossen der Sophistik ausweist, nicht denkbar. Er führt seinem Publikum vor Augen, dass die moralische Bewertung fremdartiger und möglicherweise abstoßender Sitten voreilig sein kann. Die Relativität aller Sitten und ihrer Beurteilung wird von ihm am Beispiel eines angeblich von Dareios durchgeführten Umfrage-Experiments formuliert, das frei erfunden sein dürfte, und deshalb umso wichtiger ist als Zeugnis für Grundüberzeugungen Herodots:⁶³ „Wenn einer nämlich allen Menschen auf der Welt die Aufgabe stellte und sie aufriefe, sich die schönsten Sitten und Gebräuche von all den bestehenden auszusuchen, so würden sie sich die ansehen und jeder würde die seines Volkes wählen. So fest glaubt ein jedes Volk, seine Sitten seien bei weitem die besten. Nur ein Wahwitziger kann also derartiges zum Gelächter machen. Dass über ihre Sitten und Gebräuchen alle Menschen so denken, kann man aus vielen verschiedenen Zeugnissen entnehmen, darunter denn auch aus dem Folgenden. Dareios ließ einmal, als er König war, die Hellenen, die in seiner Umgebung waren, rufen und fragte sie, um welchen Preis sie bereit wären, ihre verstorbenen Väter zu verspeisen. Und sie sagten, um keinen Preis würden sie das tun. Und danach ließ Dareios die Kallatier, ein indisches Volk, rufen, die ihre Väter aufessen, und fragte sie, in Gegenwart der Hellenen, die durch einen Dolmetscher erfuhren, was gesprochen wurde, um welchen Preis sie bereit wären, ihre gestorbenen Väter im Feuer zu verbrennen; die aber schrien laut auf und sagten, er solle nicht so gottlos reden. So steht es also mit dem Glauben an Sitte und Brauch, und richtig scheint mir Pindar zu dichten, wenn er sagt, die Sitte sei aller Menschen König.“⁶⁴

Herodot ist ein vorschnelles Urteil über fremde Sitten völlig fremd, wobei er durchaus in der Lage war, eindeutig negativ zu urteilen, wenn er es für angemessen hielt. Was für Barbaren am Rande der zivilisierten Welt galt, traf allerdings nicht für das alte Kulturvolk der Perser zu. Deren Sitten werden keineswegs negativ beurteilt – sie sind nur anders als die der Griechen. Im ethnographischen Abschnitt über die Perser wird den Griechen ein Spiegel vorgehalten; die Perser verhalten sich in vielem völlig anders als die Griechen.⁶⁵ „Von der Perser Sitten und Gebräuchen

⁶² Vgl. Plutarch, de exilio 13 (p. 604 F).

⁶³ Herodot 3, 38 (übers. von W. Marg).

⁶⁴ Vgl. dazu Sigot, 1996.

⁶⁵ Herodot 1, 131 (übers. von Walter Marg).

ist mir das Folgende bekannt: Götterbilder und Tempel und Altäre zu errichten ist bei ihnen nicht der Brauch, vielmehr nennen sie Toren, die solches tun, und diesen Brauch haben sie meines Erachtens deswegen eingeführt, weil sie die Götter nicht für menschenartig halten wie die Hellenen.“⁶⁶

Liest man die ethnographischen Kapitel über die Perser, ist man überrascht über die hohe Einschätzung der Kultur des Gegners von 480, der doch mindestens bis zum Jahre 449 als bedrohliche Macht empfunden werden konnte⁶⁷: Tapferkeit und Wahrheitsliebe und Selbstbewusstsein sind die hervorstechenden Eigenschaften der persischen Oberschicht.⁶⁸ Plutarch hat Herodot später einen „Barbarenfreund“ genannt.⁶⁹ Zu unterscheiden ist allerdings zwischen der ursprünglichen Kultur der Perser, und ihrem Zustand in der Epoche der Expansion des Reiches zur Zeit der Perserkriege und danach. Herodot ist tolerant und z. T. sogar voller Anerkennung, was die persischen Sitten im allgemeinen angeht, er ist aber sehr kritisch, wenn es um das Regime und das Verhalten des Großkönigs geht.

Den „guten“ Sitten der persischen Oberschicht, mindestens zur Zeit des Staatsgründers Kyros, steht der sozusagen orientalische Expansionsdrang der späteren Könige gegenüber. Dem großen Kyros folgen Herrscher, die alle Warnungen in den Wind schlagen und sich auf gewagte Feldzüge einlassen: Kambyses gegen Ägypten, Dareios gegen die Skythen, und am Ende Xerxes gegen die Griechen. Dies ist für Herodot wohl erklärt durch das überhöhte Selbstbewusstsein der persischen Großkönige und vielleicht auch durch die immer serviler werdende Atmosphäre bei Hofe. Xerxes, der voller Zorn das ungehorsame Meer mit Ketten peitschen lässt, ist das abschreckendste Beispiel eines orientalischen Despoten.⁷⁰ Die Peitsche, die die Offiziere auf die Rücken der verängstigten persischen Truppen niedersausen lassen, symbolisiert die Sklaverei derer, die den Griechen ihre Freiheit rauben wollen.⁷¹

⁶⁶ Herodot setzt hier – und nicht nur hier – Griechen und Perser bewußt gegeneinander, ohne etwa die Perser abwerten zu wollen; vgl. Cartledge, 1990, S. 35f. Auch der bildlose Kult der Juden wirkte auf die Griechen „exotisch“ (Anm. 96).

⁶⁷ Das Jahr 449 ist das Jahr des sog. „Kalliasfriedens“ oder jedenfalls eines diplomatischen Arrangements, das zu einer vorläufigen Einstellung der Feindseligkeiten führte.

⁶⁸ Herodot 1, S. 136ff. s. auch Wolff, 1934.

⁶⁹ Plutarch, de malignitate Herodoti 12 (p. 857A).

⁷⁰ Herodot 7, 35.

⁷¹ Herodot 7, 223.

In einer Szene vor dem Entscheidungskampf an den Thermopylen schildert Herodot ein Gespräch zwischen Xerxes und dem nach Persien geflohenen Spartanerkönig Demaratos. Xerxes befragt Demaratos nach der Art der Männer, die es wagen, sich dem Heer des Großkönigs in einer aussichtslosen Position entgegenzustellen. Hier fallen die Worte, die, obwohl konkret auf die Spartaner bezogen, im Sinne Herodots für alle Griechen gelten sollen:⁷² „So steht es auch mit den Lakedaimoniern: im Einzelkampf sind sie nicht schlechter als irgendein Mensch auf der Welt, im gemeinsamen Kampf jedoch sind sie die besten von allen. Denn frei sind sie, aber nicht in jeder Beziehung frei. Über ihnen nämlich steht als Herr das Gesetz, und das scheuen sie noch viel mehr als die Deinen dich.“ Bei aller Offenheit des Urteils über die Kultur der Perser teilte Herodot also die verbreitete Ansicht über die Teilung der Welt in Ost und West, in eine Sphäre tyrannischer oder monarchischer Herrschaft bei den Persern, und in eine Sphäre der Freiheit bei den Griechen.⁷³

Es gibt einen Aspekt von Herodots Schilderung, der im Rahmen der hier verhandelten Fragestellung besondere Erwähnung verdient: die Benutzung der aktuellen Vorstellungen über die Perser in ihrer Spätzeit als warnendes Exempel für die Griechen, und speziell wohl für die Athener, in den Jahren vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges. Im Spiegel des Fremden sollen die Griechen davor bewahrt werden, so zu werden wie die, die sie doch so ablehnen.

Herodot schreibt sein Werk in der Hochphase der delisch-attischen Symmachie und in den Krisen-Jahren vor dem Ausbruch des peloponnesischen Kriegs.⁷⁴ Das Werk endet mit der Eroberung von Sestos im Jahre 478, doch hat Herodot den Schlussabschnitt seines Werkes so gestaltet, dass er als Warnung an sein athenisches Publikum gelesen werden muss.

Herodot nimmt auf subtile Weise Stellung zur politischen Entwicklung im Zeitalter des Seebunds, indem er seinen athenischen Hörern deutlich macht, dass die Perser einerseits verschieden sind in ihren Sitten und Gebräuchen, sich andererseits aber auch sehr vorbildlich verhalten können; Athen dagegen läuft bei der rücksichtslosen Verfolgung seiner politischen Interessen Gefahr, sich seiner selbst zu entfremden und so persisch-barbarisch zu werden, wie es der chauvinistischen Vorstellung von

⁷² Herodot 7, 104 (übers. von Walter Marg).

⁷³ Zur Tradition des Gegensatzes von „Europa und Asien“ vgl. Cobet, 1996.

⁷⁴ Vgl. Bichler, 2000, S. 367ff. über die Anspielungen Herodots auf Ereignisse nach 478.

den persischen Barbaren in den Gassen Athens entspricht.⁷⁵ Als Warner vor schlimmen Entwicklungen war Herodot leider so erfolglos wie alle die Warner und Experten, die in seinem Werk auftreten.

Griechen und Juden: die Anfänge des „Antisemitismus“.

Mein drittes Beispiel des Umgangs mit Fremden ist aus naheliegenden Gründen das für den Unterricht vielleicht wichtigste. Wie sind die Griechen den Juden begegnet? Seit wann gibt es Zeugnisse für die negative Beurteilung des Judentums im Sinne eines antiken „Anti-Judaismus“ oder „Antisemitismus“? Und wie sind diese ersten Zeugnisse historisch zu erklären?⁷⁶

Die Juden sind von den Griechen überraschend spät als Volk mit eigener Kultur und Religion wahrgenommen worden. Die Griechen haben Vorstellungen gehabt von den Ägyptern, von den Persern, selbst von den weit entfernten Indern, kannten aber nicht einmal den Namen der Juden. Herodot hat sich wohl deshalb nicht für die Juden interessiert, weil sie in der Epoche von Marathon und Salamis keinen Konflikt mit dem Perserkönig hatten.⁷⁷ Auch er, der doch so viele Untertanen der Perser mit Namen nennt, erwähnt die Juden nicht; wenn er vom Gebiet des heutigen Israel spricht, dann nennt er die phönizische Stadt Ashkelon.⁷⁸ An einer anderen Stelle spricht er von den »Syrern in Palästina«.⁷⁹ Die Frage sei erlaubt, wie sich das spätere griechisch-römische Bild von den Juden gestaltet hätte, wenn Herodot in der ihm eigenen vorurteilsfreien Weise über sie geschrieben hätte. Informanten hätte es genug gegeben. Schon

⁷⁵ Zur Instrumentalisierung der „fremden“ Perser als warnendes Beispiel vgl. Moles, 1996 sowie Pelling, 1997.

⁷⁶ Eine der besten Einführungen in die gesamte Problematik ist Schmitthenner, 1981. S. auch Baltrusch, 1998.

⁷⁷ Zum völlig unterschiedlichen Verhalten der Griechen und der Juden gegenüber den Persern s. Myres, 1953. Zur Duldung einer – toleranten – Obrigkeit durch die Juden in universalhistorischer Perspektive vgl. Yerushalmi, 1993.

⁷⁸ Herodot 1, 105 (Ashkelon „in Syrien“). Herodot hat die Gegend vielleicht selbst gekannt: die Nennung von Kadytis (Gaza) deutet auf Autopsie; vgl. Stern, 1974, S. 4f. zu Herodot 3, 5, 2.

⁷⁹ Herodot 2, 104 (= Stern Nr. 1). Die „Syrer in Palästina“ stellen auch Schiffe für den Großkönig (7, 89). Der Name der Landschaft leitet sich ab von den Philistern; der Name ist – zunächst bloß für den von Philistern bewohnten Küstenstreifen – seit dem achten Jhd. v. Chr. (vgl. Jesaja 14, 29 & 31) bezeugt. Zur Geschichte des Namens vgl. Stern, 1974, S. 3 sowie S. 7.

früh sind Griechen in Palästina nachweisbar, als Söldner und als Händler. Im IV. Jahrhundert, vor Alexander dem Großen, leben Griechen in Akko, und die ersten jüdischen Münzen orientieren sich ikonographisch an den Eulen Athens.⁸⁰

Die Beziehungen Alexanders des Großen zum Land der Juden sind schlecht bezeugt; von den Alexanderhistorikern werden die Juden nicht genannt.⁸¹ Erst die wachsende militärische und administrative Bedeutung des Gebietes in der frühen Diadochenzeit weckte das Interesse griechischer Intellektueller. Die Kämpfe der Diadochen um den Besitz von Palästina und Syrien mussten Exkurse über die Juden, ihre Kultur und ihre Religion zum notwendigen Bestandteil aller ernsthaften Geschichtswerke des Hellenismus machen. Hieronymos von Kardia ist der erste griechische Historiker, von dem ein Exkurs über die Geographie dieses Teils der Welt fassbar ist; spätere jüdische Leser waren ungehalten darüber, dass er wohl über das Tote Meer und den Asphalthandel schrieb, nicht aber über die Bevölkerung des Landes.⁸²

Ptolemaios I. hatte 320 v. Chr. Jerusalem eingenommen.⁸³ Der erste griechische Autor, der – im Rahmen eines Werkes über Ägypten – über die Juden geschrieben hat, ist Hekataios von Abdera, der vermutlich am Hofe Ptolemaios' I. tätig war und ihn vielleicht auch auf seinem Feldzug nach Judaea begleitet hat und auf diese Weise Kenntnisse aus erster Hand erlangt hatte. Sein Bericht über die Juden erklärt sich allerdings weniger durch eine „herodoteische“ Forschungsreise nach Judaea als durch die Bedeutung der Juden in Ägypten selbst.⁸⁴

Er schrieb sein »Ägyptenbuch« wohl schon bald nach 320, damit noch vor der Errichtung des „ptolemäischen“ Staates.⁸⁵ Es ging in diesem Werk um den Ruhm Ägyptens als einer alten Zivilisation, als eines philosophischen Gemeinwesens. In diesen Jahren entstand auch die später bedeutende jüdische Gemeinde in Alexandria – es kann deshalb nicht überraschen, dass Hekataios auf die Juden aufmerksam wurde und ihnen einen Abschnitt seines Werkes widmete. Ein zusätzlicher Anreiz war es, seinen berühmten Vorgänger als Darsteller Ägyptens, Herodot, den er in

⁸⁰ Vgl. dazu Auscher, 1967.

⁸¹ Vgl. Momigliano, Alexanders Besuch in Jerusalem, 1988.

⁸² Vgl. Stern, 1974, S. 18f.

⁸³ Vgl. Diodor 18, 43; Appian, Syriake 52.

⁸⁴ Zu Person und Werk s. Jacoby, 1912.

⁸⁵ Zur umstrittenen Datierung des Werkes s. Murray, 1973.

der bewährten Manier antiker Autoren kritisiert hat, inhaltlich zu ergänzen.⁸⁶

Die hellenistischen Schriftsteller über fremde Länder und Völker haben Herodot, bei aller Kritik, völlig verinnerlicht und sahen die Welt sozusagen mit den Augen ihres Vorgängers.⁸⁷ In der Nachfolge Herodots ist der Blick der griechischen Historiographie auf ein fremdes Volk deshalb zunächst frei von Vorurteilen; die Anwendung der traditionellen ethnographischen Kategorien erleichterte den Griechen die Vergleichbarkeit der eigenen mit fremden, „barbarischen“ Kulturen, ohne sofort zur grundsätzlichen Ablehnung des Fremden zu führen. Auch die zunächst relativ geringe politische Bedeutung der Juden mag zu einer vorurteilslosen Schilderung der jüdischen Sitten und Gebräuche beigetragen haben.

Die Überlieferung aus Hekataios ist nur als gekürztes Exzerpt im Werk des Diodor erhalten; der den entsprechenden Abschnitt als Einleitung für seine Darstellung von Pompeius' Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. benutzt hat:⁸⁸ „Da wir im Begriff sind, den Krieg gegen die Juden zu beschreiben, halten wir es für passend (schreibt Diodor), in einer kurzen Übersicht, die Gründungsgeschichte dieses Volkes und seine Sitten zu schildern. Als in alter Zeit in Ägypten eine Seuche ausbrach, schrieb die Menge den Grund dieser Übel der Gottheit zu.“⁸⁹ Da in Ägypten viele Fremde aus allen möglichen Gegenden und mit verschiedenartigen Sitten in Religion und Opferbräuchen wohnten, war es zur Geringschätzung der traditionellen Götterverehrung gekommen. (2) Deswegen nahmen die ursprünglichen Einwohner des Landes an, es werde keine Befreiung von diesen Übeln geben, wenn sie die Fremdstämmigen nicht vertrieben. Deshalb wurden die Fremden sogleich aus dem Land gejagt;⁹⁰ die vornehmsten und tatkräftigsten taten sich zusammen und wurden nach Griechenland verschlagen, wie einige sagen, und zu einigen anderen Or-

⁸⁶ Diod. 1, 69, 7 (= FGrHist 264 Frg. 25).

⁸⁷ Vgl. dazu Murray, 1972.

⁸⁸ Diodor 40, 3, 1 – 8 (Stern Nr. 11).

⁸⁹ Hekataios hat den Exodus in eine mythische Vergangenheit datiert (vgl. Anm. 91 zu Danaos und Kadmos). Spätere Autoren datieren „historisch genau“, Manetho (Anm. 120) setzt den Exodus in die Zeit der Pharaonen Amenophis und Ramses.

⁹⁰ Dies wird als Fremdenvertreibung (»xenelasia«) geschildert, wie sie den Spartanern als traditionelle Einrichtung zugeschrieben wurde (Rebenich, 1998) – nota bene nicht allein der Juden, sondern auch der Griechen. In der Version des Hekataios sind die Juden auch nicht an Lepra erkrankt, wie in der späteren Version des Manetho (Anm. 124). Fremde im alten Ägypten: vgl. Assmann, 1996.

ten, mit vornehmen Anführern an ihrer Spitze, von denen, wie man meint, Danaos und Kadmos die bedeutendsten waren.⁹¹ Der größere Teil der Vertriebenen strandete in dem Gebiet, das Judaea genannt wurde, nicht weit von Ägypten entfernt, das zu jenen Zeiten gänzlich unbesiedelt war.⁹² (3) Diese Ansiedlung wurde angeführt von Moses, einem Manne von herausragender Klugheit und Tapferkeit.⁹³ Der nahm das Land in Besitz und gründete neben anderen Städten auch das jetzt hochberühmte Jerusalem.⁹⁴ Er gründete auch den bei ihnen am meisten verehrten Tempel, lehrte sie die Verehrung und den heiligen Brauch für die Gottheit, gab ihnen ihre Gesetze und richtete ihr Staatswesen ein. Er teilte das Volk in zwölf Stämme ein, da diese Zahl – entsprechend der Zahl der Monate, die das Jahr bilden – für die vollkommenste gehalten wurde.⁹⁵ (4) Ein Bild der Götter machte er überhaupt nicht für sie, weil er meinte, dass der Gott keine Menschengestalt habe, sondern Gott sei allein der Himmel, der die Erde umgebe, und Herr über alle.⁹⁶ Er richtete Opfer ein, die sich von denen bei anderen Völkern unterschieden, und auch fremdartige Lebensformen, denn wegen ihrer eigenen Vertreibung führte er ein ziemlich menschenscheues und fremdenfeindliches Leben bei ihnen ein.⁹⁷ Er wähl-

⁹¹ Danaos, der Zwillingbruder des Aigyptos, flieht mit seinen 50 Töchtern in die Argolis, deren Kultur später als besonders alt gilt. Kadmos, der Gründer Thebens, gilt sonst als Phönizier; die gleichnamige ägyptische Stadt dürfte seinen Platz in der hier vorliegenden Überlieferung erklären.

⁹² Die Ankunft in einer unbesiedelten Gegend entspricht nicht der Tradition der hebräischen Bibel (vgl. etwa Josua 5,1 über die Amoriter und Kanaaiter).

⁹³ Moses wird wie ein Gründer (»ktistes«) im griechischen Stil charakterisiert. Einen knappen Überblick über die neueren Thesen zu Moses als historischer Gestalt gibt Smend, 1995. S. auch unten Anm. 128.

⁹⁴ Die Gründung der berühmten Stadt wird nur Moses (Anm. 93) zugetraut. Die hebräische Bibel weiß von der Existenz der Stadt schon vor der Ankunft der Juden (vgl. etwa 2 Samuel 5, 6.).

⁹⁵ Die Zahl von zwölf Stämmen (Josua 3, 12) musste einem Griechen wie Hekataios als besonders überzeugend, weil „harmonisch“ gelten; vgl. auch Herodot 1, 145 über die zwölf ionischen Stämme. Platon, Leges 745 B-C: Aufteilung der Bürger in zwölf Gruppen.

⁹⁶ Die Bildlosigkeit des Kultes war für Hekataios (und viele andere) genauso „interessant“ wie die Bildlosigkeit der persischen Religion für Herodot (Anm. 66).

⁹⁷ „apanthropos tis kai misoxenos bios“. Die für Hekataios (und seine Gewährsmänner) auffällige Zurückgezogenheit der Juden wird aitiologisch „erklärt“ durch das Schicksal der Vertreibung aus Ägypten. In der Manetho-Tradition wird daraus ein regelrechter Schwur (Anm. 127). „Misoxenia“ ist ein selten benutztes Wort: in der Weisheit Salomonis 19,13 wird sie den Ägyptern gegenüber den Juden vorgehalten; vgl. Schäfer, Judaeophobia, 1997,

te von den Männern die angenehmsten und tüchtigsten als Anführer des ganzen Volkes aus und machte sie zu Priestern. Er gebot ihnen, sich im Tempel aufzuhalten und sich um die Verehrung für die Gottheit und die Opfer zu kümmern. (5) Dieselben Männer machte er auch zu Richtern über die wichtigsten Streitfälle und vertraute ihnen die Aufsicht über die Gesetze und die Sitten an.⁹⁸ Deshalb gibt es auch niemals einen König der Juden; die Gesamtführung des Volkes ist bei demjenigen, der die übrigen Priester an Klugheit und Tugend überträgt. Den nennen sie Hohepriester und glauben, er sei für sie der Überbringer göttlicher Befehle.⁹⁹ (6) Er ist es, sagen sie, der in den Versammlungen des Volkes und in anderen Zusammenkünften die Gebote verkündet; die Juden sind dabei so folgsam, dass sie sofort zu Boden fallen und den Hohepriester, der ihnen die göttlichen Gebote verkündet, fußfällig verehren.¹⁰⁰ Am Ende ihrer Gesetze steht auch geschrieben, dass dies die Worte seien, die Moses von Gott gehört habe und den Juden verkünde.¹⁰¹ Der Gesetzgeber verwandte auch viel Sorgfalt auf die Kriegführung und gebot den jungen Männern, sich in Tapferkeit und Ausdauer zu üben, und ganz allgemein im Ertragen jeder Entbehrung.¹⁰² (7) Er führte auch Feldzüge gegen die benachbarten Völker; nach der Inbesitznahme des Landes nahm er eine Landverteilung vor und gab den einfachen Bürgern gleichgroße Landlose, den Priestern aber größere, damit sie höhere Einkünfte hätten und sich ungehindert um den Gottesdienst kümmern könnten.¹⁰³ Die einfachen Bürger durften ihre

S. 171. Wenn man berücksichtigt, dass das Gebot „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ aus der Torah stammt (Leviticus 19, 18), wird erkennbar, wie wenig die Nachfolger Herodots (s. Anm. 87) von dessen wissenschaftlicher Neugierde übernommen haben.

⁹⁸ Zur Richterfunktion der Priester vgl. Deuteronomium 19, 17; 21, 5. Megasthenes verglich die jüdischen Priester mit einer Priesterkaste (Anm. 119).

⁹⁹ Zur Zeit der Abfassung von Hekataios' Schrift wurde das Amt des Hohepriesters in einer Familie vom Vater auf den Sohn tradiert.

¹⁰⁰ Hat Hekataios vom Auftreten des Hohepriesters an Jom Kippur gehört (vgl. Leviticus 16, 32) ? Die fußfällige Verehrung wäre aus griechischer Sicht nicht weiter ungewöhnlich, ist aber hier ein Missverständnis, das sich auf das Knien der Gemeinde gerade (und nur) an Jom Kippur beziehen könnte.

¹⁰¹ Hekataios kennt also die Torah vom Hörensagen (vgl. Leviticus 26, 46; 27, 34; Numeri 36, 13).

¹⁰² In der späteren antisemitischen Tradition wird die Tapferkeit mit dem Glauben an die Unsterblichkeit erklärt: ... *animosque proelio aut suppliciiis peremptorum aeternos putant* (Tacitus, Hist. 5, 5, 3).

¹⁰³ Nach dem Zeugnis der hebräischen Bibel besitzen die Priester kein eigenes Land (vgl. Deuteronomium 10, 9; Numeri 18, 24). Hekataios übertrug hier vielleicht ägyptische Vorstellungen von der Privilegierung der Priesterkaste

Landlose nicht veräußern, damit nicht einige aus Habsucht die Landlose aufkaufen könnten und dadurch die Ärmern unterdrückten und einen Mangel an Menschen herbeiführten.¹⁰⁴ Er zwang die Landbevölkerung, ihre Kinder aufzuziehen; da die Kinder mit geringem Aufwand aufgezogen werden konnten, hatte das Volk der Juden immer eine zahlreiche Bevölkerung.¹⁰⁵ Moses sorgte dafür, dass sich die Heiratsitten und Grabbräuche sehr von denen anderer Menschen unterschieden.¹⁰⁶ Später aber, als sie unter die Oberherrschaft anderer gerieten, wurden viele der angestammten Sitten der Juden aufgrund des Umgangs mit Fremdstämmigen zur Zeit der Herrschaft der Perser und der diese ablösenden Makedonen verändert.¹⁰⁷

Hekataios ist kein Antisemit, er sieht die Juden aber auch nicht als Idealvolk. Im Grunde sieht er sie als Vertriebene aus Ägypten, die noch ein paar gute Eigenschaften der Ägypter beibehalten haben. Das, was Moses an Neuerungen bringt, leitet eher eine Entwicklung zum Schlechten ein. Und ein Haupt Gesichtspunkt schon dieser ersten griechischen Darstellung ist die Erwähnung des „menschenscheuen und fremdenfeindlichen“ Lebens – nach den Kriterien der herodoteischen Ethnographie eine durchaus kritische Bewertung.¹⁰⁸

Trotz dieses Vorbehalts ist die erste Darstellung der jüdischen Kultur durch einen hellenistischen Autor im Großen und Ganzen positiv; dieser Eindruck wird bestätigt durch ein zweites Zeugnis, bei dem nicht wirklich zu entscheiden ist, ob es sich erklärt allein durch die Lektüre von Heka-

auf die Juden (vgl. Diodor 1, 73, 2 = FGrHist 264 Frg. 25 über die Priester Ägyptens).

¹⁰⁴ Falls hier ein Reflex echter Landeskunde vorliegt, könnte sich diese Nachricht auf das sogenannte Jubeljahr beziehen (Leviticus 25, S. 8ff.).

¹⁰⁵ Die Juden verhielten sich hier völlig anders als die Griechen, bei denen Kindesaussatz praktiziert wurde. Vgl. Tacitus, Hist. 5, 5, 3: *augendae tamen multitudine consulitur.*

¹⁰⁶ Dies sind ethnographische Topoi, die im Original sicher wesentlich ausführlicher behandelt worden sind. Tacitus, Hist. 5, 5, 3: *corpora condere quam cremare e more Aegyptio, eadem cura et de infernis persuasio, caelestium contra.*

¹⁰⁷ Dieser Satz stammt nicht von Hekataios, sondern von Diodor selbst, der die Vorstellung von einer „Entartung“ der Juden z. B. von Poseidonios übernommen haben könnte, der von einem positiveren Moses-Bild als Hekataios ausging; vgl. Malitz, 1983, S. 316f.

¹⁰⁸ Zum Topos der Gastfreundschaft vgl. Trüdinger, 1918, S. 42. Im wirklichen Leben der Juden konnte natürlich von dieser isolierten Lebensweise keine Rede sein: zur Haltung gegenüber Fremden vgl. etwa Deuteronomium 23, 17.

taios' Ägyptenbuch oder durch anderweitig erworbenes zusätzliches Wissen. Theophrast (ca. 371 – ca. 287 v. Chr.) hat die Juden in seinem nur in Fragmenten erhaltenen Werk »Über die Frömmigkeit« erwähnt:¹⁰⁹ „Die Syrer, von denen die Juden ein Teil sind,¹¹⁰ opfern auch jetzt noch, aufgrund der ursprünglichen Einrichtung dieses Opfers, lebende Tiere. Wenn uns jemand die Anweisung gäbe, auf diese Weise zu opfern, würden wir vor einer solchen Handlung zurückschrecken. Es gibt auch keinen Opferschmaus,¹¹¹ sondern sie verbrennen sie die ganze Nacht hindurch und begießen sie mit Honig¹¹² und Wein, um die Opfer schneller vom Feuer verzehren zu lassen, damit nicht der, der alles sieht, sich diesem schrecklichen Anblick aussetzen muss. In den Tagen dieser Opfer fasten sie. Während der ganzen Zeit sprechen sie unablässig miteinander über die Gottheit, denn sie sind Philosophen ihrer gesamten Art nach,¹¹³ und in der Nacht beobachten sie die Sterne, schauen sie an und rufen Gott mit ihren Gebeten an.¹¹⁴ Sie waren die ersten, die Opfer von lebenden Tieren und von sich selbst einrichteten,¹¹⁵ doch taten sie dies nicht freiwillig, sondern unter Zwang.“

Theophrast verglich offenbar die jüdischen Opferformen mit denen der Ägypter, den „weisesten der Menschen“, die den Göttern „bessere“ Opfer darbrächten, nämlich Pflanzen. Theophrast scheint die jüdischen Opfer dementsprechend als „Verschlechterung“ der ägyptischen geschildert zu haben. Auch die Schwäche der hellenistischen Intellektuellen für die Weisheit des Ostens hat dazu geführt, die erste Begegnung mit dem Judentum eher positiv zu prägen.¹¹⁶ Klearchos von Soloi ließ Aristoteles

¹⁰⁹ Stern, 1974, Nr. 4.

¹¹⁰ Auch Megasthenes hielt die Juden für einen Teil der Syrer. Die damalige Zugehörigkeit von Judaea zum sog. Koile-Syrien dürfte das Missverständnis erleichtert haben; s. auch Stern, 1974, S. 14.

¹¹¹ Das hat die griechischen Beobachter wohl besonders verwundert; vgl. Josephus, c. Apionem 2, 195.

¹¹² Ein typisches Beispiel für die oberflächliche Kenntnis des Hekataios und seiner Gewährsmänner – s. etwa Leviticus 2, 11.

¹¹³ Bei dieser Formulierung könnte das Verständnis der Juden als einer „syrischen“ Priesterkaste eine Rolle spielen (vgl. Anm. 119).

¹¹⁴ So stellte man sich „fremde“ Priesterschaften gerne vor – vgl. Caesar, Bell. Gall. 6, 14, 6 über die Priester der Kelten.

¹¹⁵ Dies könnte eine Anspielung auf Abraham und Isaak sein (Genesis 22, 10). Auch Hekataios erwähnte Moses' Einrichtung von Opfern, die sich von denen aller anderen Menschen unterschieden (s. Anm. 97). Zum Problem der Menschenopfer s. auch Römer, 1999.

¹¹⁶ Geffcken, 1907, S. IXff.

über die Begegnung mit einem Juden sprechen,¹¹⁷ Hermippos machte Pythagoras zum „Schüler“ jüdischer Denker.¹¹⁸ Manche Autoren, darunter Megasthenes, ein Autor über Indien, haben die Juden als Teil der Syrer begriffen, und die jüdischen Priester als eine besondere Kaste bei den Syrern, vergleichbar den Brahmanen bei den Indern.¹¹⁹

Solange es nicht zu politischen Konflikten kam, hat sich die überwiegend positive Prägung der jüdischen Ethnographie erhalten. Spannungen ließen aber nicht lange auf sich warten. Die Ansiedlung von Juden in Alexandria führte zu Konflikten mit der altägyptischen Führungsschicht. Ein Reflex dieser Verhältnisse findet sich in den Fragmenten der Landesgeschichte des Ägypters Manetho, die dieser auf Griechisch schrieb, vermutlich in der Regierungszeit von Ptolemaios II. (283 – 246 n. Chr.).¹²⁰ Die hier interessierenden Fragmente des Werkes sind in Josephus' Schrift »Contra Apionem« erhalten.¹²¹ Die Manetho-Fragmente bieten zwei judenfeindliche Traditionen.¹²² Die erste Version ist die Gleichsetzung der Juden mit den Hyksos,¹²³ die etwa in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. nach Ägypten eingefallen waren. Nach ihrer Vertreibung aus Ägypten sollen die Hyksos eine Stadt namens Jerusalem in „Syrien“ gegründet haben. An einer anderen Stelle der Schrift spricht Josephus von einer zweiten Version des Manetho über die jüdische Urgeschichte. Hier sind die Juden Aussätzige,¹²⁴ zu deren Führer sich ein ägyptischer Priester aufschwingt:¹²⁵ „Er gab ihnen zu allererst das Gesetz, weder die Götter zu verehren noch sich der von den Ägyptern am meisten verehrten heiligen Tiere zu enthalten; sie sollten alle Tiere opfern und verzehren¹²⁶ und mit keinem Menschen verkehren, der nicht zu den Verschworenen gehöre.¹²⁷ Dies erließ er als Gebot, und sehr vieles andere,

¹¹⁷ Stern, 1974, Nr. 15.

¹¹⁸ Stern, 1974, Nr. 25.

¹¹⁹ Megasthenes (Stern, 1974, Nr. 14); vgl. Dihle, 1994, S. 73f.

¹²⁰ Zu Manetho vgl. Stern, 1974, S. 62ff. und Dillery, 1999.

¹²¹ Vgl. dazu Goodman, 1999. Wenn Josephus die Juden gegen antisemitische Vorwürfe in Schutz nehmen wollte, so ist ihm dies gründlich misslungen: allein durch seine Schrift sind die Namen und „Argumente“ einige der wichtigsten Antisemiten der Antike erhalten geblieben.

¹²² Vgl. dazu Schäfer, Manetho-Fragmente, 1997.

¹²³ Vgl. Seidlmayer, 1998.

¹²⁴ Josephus, c. Apionem 1, 233 (= Stern, 1974, Nr. 21): „leproi anthropoi“.

¹²⁵ Stern, 1974, Nr. 21 (= Josephus, c. Apionem 1, 239 & 250).

¹²⁶ Vgl. Tacitus, Hist. 5, 4, 2: *bos quoque immolatur, quia Aegyptii Apin colunt.*

¹²⁷ Tacitus, Hist. 5, 4, 1: *Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit.* Diese „Absprache“ wird

das den Gewohnheiten der Ägypter entgegengesetzt war. (...) Es heißt, dass der Priester, der ihnen eine Verfassung und Gesetze gab, ein Mann aus Heliopolis namens Osarsiph war, benannt nach Osiris, dem Gott von Heliopolis, und dass er, als er sich diesem Volk angeschlossen hatte, seinen Namen gewechselt habe und Moses genannt wurde.“¹²⁸

Es gibt eine Reihe von Unterschieden zwischen Hekataios und Manetho, die es ausschließen, dass sich Manetho nur auf diese eine Vorlage berufen hat; Manethos für die Juden wesentlich negativere Überlieferung dürfte sich nicht nur aus zeitgenössischen Vorurteilen, sondern schon aus altägyptischer Priester-Tradition herleiten.¹²⁹ Ein Konflikt aus früherer Zeit, der Anlass gegeben haben könnte für judenfeindliche Traditionen schon der Ägypter selbst, ist die Herrschaft des Kambyses über Ägypten. Damals waren die Perser die Schutzmacht der in Ägypten lebenden Juden, zum großen Zorn der Priesterschaft.¹³⁰ Die Zerstörung des jüdischen Tempels von Elephantine im Jahre 410 wurde das Fanal des vorgriechischen Antisemitismus in Ägypten.¹³¹

Mindestens so wichtig wie der Beitrag des Manetho und der von ihm tradierten altägyptischen Ablehnung der Juden wurde dann die antijüdische Propaganda im Seleukidenreich des zweiten Jahrhunderts v. Chr.; der Konflikt zwischen den Makkabäern und den Seleukiden führt zu einer weiteren Verschärfung griechischer Äußerungen über die Juden.¹³² Wie man in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. über die Juden und ihre Bräuche sprechen konnte, wird durch ein Exzerpt aus dem Geschichtswerk des Poseidonios erkennbar, in dem wir aus dem Munde der Berater des Königs Antiochos VII. alle die Vorurteile aufgezählt finden, die auch viel später noch von Bedeutung sein werden, weit über den Bereich der »Alten Geschichte« hinaus. Antiochos hat im Jahre 135

dargestellt wie die Verschwörung zu einem Verbrechen – zum Topos vgl. den Schwur der Catilinarier (Sallust, *Catilina* 22, 1 - 2).

¹²⁸ Auch bei späteren Autoren findet sich die Tradition, Moses sei ursprünglich ein Ägypter, und ein Priester, gewesen; vgl. Stern, 1974, S. 85. Zum Versuch von Assmann, 1998, in der Moses-Überlieferung eine verschüttete Tradition zur Geschichte Echnatons zu finden, s. die kritischen Bemerkungen von Görg, 1998. Den Hinweis darauf verdanke ich Erhart Graefe (Münster).

¹²⁹ Vgl. dazu Raspe, 1998.

¹³⁰ Zu den ägyptischen Zeugnissen über die Herrschaft der Perser vgl. Schwartz, 1949. Herodot hörte bei seinem Aufenthalt in Ägypten viel Schlechtes über Kambyses (vgl. 3, 27 – 29 über die Opferung des Apis-Stiers).

¹³¹ Vgl. dazu Schäfer, *Judaeophobia*, 1997 S. 121ff. und Yavetz, 1997, S. 53ff.

¹³² Zur historischen Einordnung s. Bringmann, 1980.

v. Chr. Jerusalem belagert.¹³³ „(1) Die meisten seiner Freunde rieten ihm, die Stadt im Sturm zu nehmen und das Geschlecht der Juden gänzlich zu vertilgen – allein die Juden unter allen Völkern schlossen sich aus vom Umgang mit jedem anderen Volk und sähen alle als Feinde an.¹³⁴ Sie sagten ihm auch, dass die Vorfahren der Juden gottlose, den Göttern verhasste Menschen gewesen seien, die man aus Ägypten verjagt hätte. (2) Da sie weißen Ausschlag oder Aussatz gehabt hätten, seien sie um der Reinigung des Landes willen wie Fluchbeladene zusammengetrieben und über die Grenzen hinausgejagt worden.¹³⁵ Diese Vertriebenen hätten die Gegend um Jerusalem besetzt, das Volk der Juden begründet und den Hass gegen die Menschen an ihre Nachkommen vererbt. Deswegen hätten sie auch ganz ausgefallene Bräuche eingeführt: sie lehnten die Tischgemeinschaft mit jedem anderen Volk ab¹³⁶ und begegneten auch jedem ganz ohne Wohlwollen.¹³⁷ (3) Die Freunde erinnerten Antiochos auch an den Hass seiner Vorfahren gegen diese Nation. Denn Antiochos, mit dem Beinamen Epiphanes, der die Juden im Kriege bezwungen hatte, war in das Allerheiligste des Tempels eingedrungen, das nach der Sitte nur der Hohepriester betreten durfte. Epiphanes habe in dem Allerheiligsten das steinerne Bild eines Mannes mit langem Bart gefunden, der auf einem Esel gesessen und in den Händen ein Buch gehalten habe.¹³⁸ Der König nahm an, dass dies das Bild des Moses sei, des Gründers Jerusalems und der jüdischen Nation, der auch die menschenfeindlichen und unsittlichen Gewohnheiten für die Juden zum Gesetz erhoben habe. Und da Epiphanes die menschenfeindliche Ablehnung aller Völker durch die Juden abscheulich fand, machte er es zu seinem ehrgeizigen Ziel, die jüdischen Sitten abzuschaffen. (4) Deswegen opferte er dem Bilde des Gründers und dem unter offenem Himmel aufgestellten Altar des Gottes eine große Sau und schüttete das Blut über das Standbild und den Altar. Das Fleisch ließ er zubereiten und befahl, mit der Brühe die heiligen Bücher der Ju-

¹³³ Diodor 34 / 35, 1 = Stern, 1974, Nr. 63; vgl. Malitz, 1983, S. 309f.

¹³⁴ Dies ist wesentlich schärfer formuliert als bei Hekataios (s. Anm. 97).

¹³⁵ Vgl. die Erwähnung der Lepra bei Manetho (Anm. 124).

¹³⁶ Tacitus, Hist. 5, 5, 2: *separati epulis*.

¹³⁷ Tacitus, Hist. 5, 5, 2: *adversus omnes alios hostile odium*.

¹³⁸ Der Vorwurf, die Juden verehrten im Allerheiligsten des Tempels einen Esel, gehörte seit dem 2. Jhd. v. Chr. zum Inventar antisemitischer Schriften; zur Entstehung dieser Tradition in Ägypten s. Heinen, 1992, S. 130ff. Hier bei Diodor ist allerdings nicht von der Verehrung eines Esels, sondern nur von der Statue eines Esels die Rede. Pompeius wusste es später besser: *Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde volgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana* (Tacitus, Hist. 5, 9, 1).

den, die auch die menschenfeindlichen Gesetze enthielten, zu übergießen; er befahl auch, den sogenannten unsterblichen Leuchter, der ohne Unterlass im Tempel brannte, auszulöschen und den Oberpriester und die anderen Juden zu zwingen, von dem Fleisch zu kosten.¹³⁹ Davon erzählten die Freunde und forderten Antiochos auf, dieses Volk gänzlich zu vertilgen;¹⁴⁰ wenn er das nicht wolle, dann solle er ihre Gesetze aufheben und sie zwingen, ihre Lebensweise zu ändern.“

Wie repräsentativ solche Zeugnisse für die Haltung hellenistischer Griechen gegenüber den Juden wirklich gewesen sind, dies ist eine andere Frage.¹⁴¹ Antiochos VII. hat jedenfalls nicht auf seine Berater gehört, sondern gewährte im Jahre 135 v. Chr. einen glimpflichen Friedensvertrag.¹⁴² Die Vorwürfe der seleukidischen Höflinge machen aber deutlich, dass die antisemitischen Topoi der Antike seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. sämtlich feststehen und später allenfalls noch verstärkt oder zugespitzt werden. Es sei angemerkt, dass ein antisemitischer Topos der Neuzeit fehlt: dass man einen Juden aufgrund seines Aussehens identifizieren könne.¹⁴³

Überblickt man die antike Ethnographie, so nehmen die Juden einen ganz und gar ungewöhnlichen Platz als „Fremde“ ein; ihre „Alterität“ bleibt irritierend, hauptsächlich wohl durch das Festhalten an der überlieferten Religion und der dadurch bedingten Distanz zum alltäglichen Leben der Griechen. Es gibt in der gesamten griechisch-römischen ethnographischen Tradition kein einziges Volk, das so dauerhaft mit feindseli-

¹³⁹ Tacitus, Hist. 5, 4, 2: *sue abstinent memoria cladis, quod ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium*; vgl. dazu Schäfer. *Judaophobia*, 1997, S. 75.

¹⁴⁰ Der Ruf nach der „Ausrottung“ eines ganzen Volkes an dieser Stelle ist für die Neuzeit besser „belegbar“ als für die Antike. Augustus spricht in den Res Gestae von den Völkern, denen er, wenn es denn praktikabel gewesen sei, lieber verziehen habe als sie auszulöschen: *externas gentes, quibus tuto ignosci potuit, conservare quam excidere malui* (Res Gestae 3, 2). Domitian verstieg sich nach einem Gemetzel an den nordafrikanischen Nasamonen zu dem Ruf: „Ich habe verhindert, daß es noch Nasamonen gibt“ (Cassius Dio 67, 6). Auf die Stellen hat mich A. Hartmann hingewiesen.

¹⁴¹ „Judenfreundliche“ Literatur stammt ausschließlich aus dem Umkreis der jüdischen Diaspora selbst; zum sogenannten Pseudo-Hekataios s. Bar-Kochva, 1996.

¹⁴² Josephus, Ant. Jud. 13, 3, 245 – 247.

¹⁴³ Vgl. dazu Cohen, 1993; speziell über das Zeugnis der Papyri Fikhman, 1999.

gen Topoi belegt worden ist,¹⁴⁴ deren Wirkung auf das politische Handeln weder damals noch heute zu unterschätzen ist.

Literatur

- Assmann, J.: Zum Konzept der Fremdheit im alten Ägypten, in: Schuster, M. (Hg.): *Die Begegnung mit dem Fremden. Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart*, Stuttgart u.a. 1996, S. 77-99.
- Assmann, J.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- Auscher, D.: *Les Relations entre la Grèce et la Palestine avant la Conquête d'Alexandre*, in: *Vetus Testamentum* 17 (1967), S. 9-30.
- Aveline, J.: *Aristophanes' Acharnians 95 - 97 and 100: Persians in the Athenian assembly*, in: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 128 (2000), S. 500f.
- Baltrusch, E.: *Bewunderung, Duldung, Ablehnung: Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur*, in: *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte* 80 (1998), S. 403-421.
- Bar-Kochva, B.: *Pseudo-Hecataeus On the Jews. Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley u.a. 1996.
- Bichler, R.: *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2000.
- Boardman, J.: *Kolonien und Handel der Griechen. Vom späten 9. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.*, München 1981.
- Brandt, H.: *Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie. Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit*, in: *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 80 (1992), S. 191-202.
- Bringmann, K.: *Die Verfolgung der jüdischen Religion durch Antiochos IV. Ein Konflikt zwischen Judentum und Hellenismus?* In: *A & A. Antike und Abendland. Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 26 (1980), S. 176-190.
- Brodersen, K. u.a.: *Historische Griechische Inschriften in Übersetzung. Band I: Die archaische und klassische Zeit*, Darmstadt 1992.
- Brodersen, K.: *Männer, Frauen und Kinder in Großgriechenland: Quellen und Modelle zur frühen Siedler-Identität*, in: *Mnemosyne* 47 (1994), S. 47-63.
- Cartledge, P. A.: *The Greeks*, Oxford 1993.
- Cartledge, P. A.: *Herodotus and »the other«: a meditation on empire*, in: *EMC. Échos du Monde classique, Classical Views* 34 (1990), S. 27-40.

¹⁴⁴ Vgl. Yavetz, 1998, S. 105f.

- Cartledge, P. A.: *Metoikos*, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hgg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Band VIII. Mer - Op. Stuttgart u.a. 2000, Sp. 104-107.
- Cobet, J.: *Europa und Asien - Griechen und Barbaren - Osten und Westen. Zur Begründung Europas aus der Antike*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 47 (1996), S. 405-419.
- Cohen, S. J. D.: "Those Who Say They are Jews and Are Not": How Do You Know a Jew in Antiquity When You See One? In: *Diasporas in Antiquity*. Ed. by Shaye J. D. Cohen and Ernest S. Frerichs, Atlanta u.a. 1993, S. 1-45.
- Davidson, J. N.: *Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex*, in: *Past & Present. A Journal of Historical Studies* 170 (2001), S. 3-51.
- Dihle, A.: *Die Griechen und die Fremden*, München 1994.
- Dillery, J.: *The first Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127 (1999), S. 93-116.
- Dougherty, C.: *It's murder to found a colony*, in: *Cultural poetics in archaic Greece. Cult, performance, politics*. Carol Dougherty, Leslie Kurke (Edd.), Cambridge 1993, S. 178-198.
- Dunbabin, Th. J.: *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B. C.* Oxford 1948.
- Fikhman, I. F.: *The Physical Appearance of Egyptian Jews according to the Greek Papyri*, in: *Scripta Classica Israelica. Yearbook of the Israel Society for the Promotion of Classical Studies*, 18 (1999), S. 131-138.
- Geffcken, J.: *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig u.a. 1907.
- Görg, M.: *Der sogenannte Exodos zwischen Erinnerung und Polemik*, in: *Jerusalem Studies in Egyptology*. Ed. by Irene Shirun-Grumach, Wiesbaden 1998, S. 159-172.
- Goodman, M. D.: *Josephus' treatise Against Apion*, in: *Apologetics in the Roman empire. Pagans, Jews, and Christians*. Mark Edwards, Martin Goodman, and Simon Price in association with Christopher Rowland (Edd.), Oxford 1999, S. 45-58.
- Graham, A. J.: *The western Greeks*, in: *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Volume III Part 3. The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.* Edited by John Boardman & N. G. L. Hammond, Cambridge 1982, S. 163-195.
- Graham, A. J.: *The colonial expansion of Greece*, in: *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Volume III Part 3. The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.* Edited by John Boardman & N. G. L. Hammon, Cambridge 1982, S. 83-162.
- Graham, A. J.: *Religion, women and Greek colonization*, in: *Religione e città nel mondo antico. Atti Vol. 11 (n. s. 1)*, 1980-1981, Roma 1984. S. 293-314.

- Hall, E. M.: *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hall, E. M.: *Asia unmanned. Images of victory in classical Athens*, in: *War and Society in the Greek World*. Edited by John Rich and Graham Shipley, London u.a. 1993, S. 108-138.
- Hall, J. M.: *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.
- Heinen, H.: *Ägyptische Grundlagen des antiken Anti-Judaismus. Zum Judenkurs des Tacitus, Historien V 2-13*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992), S. 124-149.
- Hornblower, S.: *The Greek World 479 – 323 B. C.*, London u.a. 1983.
- Jacoby, F.: *Hekataios (4) aus Abdera*, in: *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Vierzehnter Halbband. Bd. VII 2* (1912) Sp. 2750-2769.
- Leighton, R.: *Indigenous society between the ninth and sixth centuries BC: territorial, urban and social evolution*, in: *Sicily from Aeneas to Augustus. New Approaches in Archaeology and History*. Ed. by Christopher Smith and John Serrati, Edinburgh 2000, S. 15-40.
- Lévy, E.: *Apparition des notions de Grèce et de grecs*, in: *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du colloque de Strasbourg 25 - 27 octobre 1989*. Édités par S. Said, Leiden 1991, S. 49-69.
- Long, T.: *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale u.a. 1986.
- Lyons, C.: *Sikel burials at Morgantina: defining social and ethnic identities*, in: *Early Societies in Sicily. New developments in archaeological research*. Ed. by Robert Leighton, London 1996, S. 177-185.
- Malitz, J.: *Die Historien des Poseidonios*, München 1983.
- Moles, J. L.: *Herodotus warns the Athenians*, in: *Roman poetry and prose, Greek poetry, etymology, historiography*. Francis Cairns and Malcolm Heath (Eds.), Leeds 1996, S. 259-284.
- Momigliano, A.: *Flavius Josephus und Alexanders Besuch in Jerusalem*, in: *Arnaldo Momigliano. Die Juden in der Alten Welt*, Berlin 1988, S. 57-66.
- Murray, O.: *Herodotus and Hellenistic Culture*, in: *Classical Quarterly* 22 (1972), S. 200-213.
- Murray, O.: *The date of Hecataeus' work on Egypt*, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 59 (1973), S. 163-168.
- Myres, J. L.: *Persia, Greece and Israel*, in: *Palestine Exploration Quarterly* 85 (1953), S. 8-22.
- O'Neil, J. L.: *Dorian and Ionian colonies in Sicily and their relations with the natives*, in: *Classicum. Joint bulletin of the Classical Association of New South Wales and of the Classical Languages Teacher's Association of New South Wales* 15 (1989), S. 14-18.

- Pelling, Ch. B. R. (1997): East is East and West is West - Or Are They ? National Stereotypes in Herodotus, in: *Histos. The New Electronic Journal of Ancient Historiography*.
<http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1997/pelling.html>.
- Pelling, Ch. B. R.: Aeschylus' Persae and history, in: Greek tragedy and the historian. Christopher Pelling (Ed.), Oxford 1997, S. 1-19.
- Raeck, W. (1981): Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., Bonn 1980.
- Raspe, L.: Manetho on the Exodus: a Reappraisal, in: *Jewish Studies Quarterly* 5 (1998), S. 124-155.
- Rebenich, S.: Fremdenfeindlichkeit in Sparta? Überlegungen zur Tradition der spartanischen Xenelasia, in: *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte* 80 (1998), S. 336-359.
- Redfield, J. M.: Herodotus the Tourist, in: *Classical Philology* 80 (1985), S. 97-118.
- Rihll, T. E.: War, slavery, and settlement in early Greece, in: *War and Society in the Greek World*. Edited by John Rich and Graham Shipley, London u.a. 1993, S. 77-107.
- Römer, Th.: Le sacrifice humain en Juda et Israël au premier millénaire avant notre ère, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), S. 17-26.
- Schaefer, H.: Eigenart und Wesenszüge der griechischen Kolonisation (1960), in: *Probleme der Alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, hgg. von Ursula Weidemann und Walter Schmitthenner, Göttingen 1963, S. 362-383.
- Schäfer, P.: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the ancient world*, Cambridge u.a. 1997.
- Schäfer, P.: Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken "Antisemitismus", in: *Collecting fragments. Fragmente sammeln*, Glenn W. Most (Ed.), Göttingen 1997, S. 186-206.
- Schmitthenner, W.: Kennt die hellenistisch-römische Antike eine »Judenfrage«? In: *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, hgg. von Bernd Martin und Ernst Schulin, München 1981, S. 9-29.
- Schwartz, J.: Les Conquérrants Perses et la Littérature Égyptienne, in: *Bulletin de l' Institut Français d' Archéologie Orientale* 48 (1949), S. 65-80.
- Seidlmayer, S. J.: Hyksos, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hgg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum. Bd. V. Gru - Iug., Stuttgart u.a. 1998, Sp. 780.
- Sigot, E.: Nomos ho panton basileus oder von fremden Ländern und Menschen, in: *Der altsprachliche Unterricht. Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt* 39 (1996), H. 2, S. 53-73.
- Smend, R.: *Mose als geschichtliche Gestalt*, München 1995.

- Sonnabend, H.: Gastfreundschaft, Asyl, Vertreibung. Vom Umgang der Griechen mit Fremden in archaischer und klassischer Zeit, in: *Toleranz und Lebensgestaltung in der Antike*, Verantw. Redaktion: Holger Sonnabend, Eckart Olshausen, Stuttgart 1996, S. 23-34.
- Spawforth, A. J. S.: Race, in: *The Oxford Classical Dictionary*. Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth, Oxford u.a. ³1996, Sp. 1293.
- Speyer, W.: Die Griechen und die Fremdvölker. Kulturbegegnungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung, in: *Eos* 77 (1989), S. 17-29.
- Stern, M.: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary by Menahem Stern. Volume One. From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974.
- Trüdinger, K.: *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1918.
- Tuplin, Ch. J.: Greek racism? Observations on the character and limits of Greek ethnic prejudice, in: *Ancient Greeks west and east*. Gocha R. Tsetskhladze (Ed.), Leiden u.a. 1999, S. 47-75.
- Villard, F.: Le cas de Mégara Hyblaea est-il exemplaire?, in: *La colonisation grecque en méditerranée occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet organisée par le Centre Jean Bérard, l'École française de Rome, l'Istituto universitario orientale et l'Università degli studi di Napoli »Federico II«*. (Rome - Naples, 15 - 18 novembre 1995), Roma 1999, S. 133-140.
- Wells, J.: The Persian friends of Herodotus, in: *The Journal of Hellenic Studies* 27 (1907), S. 37-47.
- Werner, J.: Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen bei den antiken Griechen. I. Griechen und Barbaren: Zum Sprachbewußtsein und zum ethnischen Bewußtsein im frühgriechischen Epos, in: *Philologus* 133 (1989), S. 167-176.
- Wolff, E.: *Perser-Nomoi und geschichtliches Verstehen* (1934), in: *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, hgg. von Walter Marg, Darmstadt 1965, S. 404-411.
- Yavetz, Z.: *Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchner Vorträge*, eingeleitet von Christian Meier, München 1997.
- Yavetz, Z.: Latin authors on Jews and Dacians, in: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 47 (1998), S. 77-107.
- Yerushalmi, Y. H.: *»Diener von Königen und nicht Diener von Dienern«*. Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden, München 1993.