

Der Hohepriester und die Vorstellung von der *autonomia* Judäas

1. Einleitung

Von der Rückkehr des Volkes Israel aus dem Exil bis zur Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer kannte das Volk Israel sowohl in Zeiten der Unabhängigkeit als auch während der persischen, seleukidischen und römischen Fremdherrschaft fünf verschiedene Regierungsformen. Die Leitung des Gemeinwesens konnte erstens in den Händen eines Hohepriesters liegen, zweitens eines Königs, der in Personalunion Hohepriester war, drittens eines Königs, dem ein Hohepriester beigeordnet war, viertens eines Ethnarchen, der gleichzeitig Hohepriester war, oder fünftens eines Ethnarchen, der nicht über die Hohepriesterfunktion verfügte. Die einzige Konstante bis zur Zerstörung des zweiten Tempels war das Amt des Hohepriesters, der neben seiner religiösen Funktion bisweilen auch politische Macht ausüben konnte. Deshalb gilt es in den folgenden Ausführungen, die Position und Funktion des Hohepriesters in der Zeit der römischen Dominanz seit 63 v. Chr. genauer zu beleuchten. Dabei wird es nicht um die jeweils historisch amtierenden Hohepriester gehen, da das Amt realpolitisch seit 63 v. Chr. unbedeutend und häufig durch das ihm beigefügte Synhedrion eingeschränkt war. Es soll vielmehr danach gefragt werden, welche Position die gesellschaftlichen Eliten dem Amt eines Hohepriesters in ihrem Gemeinwesen zugewiesen sehen wollten. Diese Frage ist wiederum auf das engste verknüpft mit der steten Forderung der Eliten, auch unter einer Fremdherrschaft als autonomes und freies Gemeinwesen existieren zu können. Wie verhalten sich also je das Amt des Hohepriesters, der Wunsch nach Autonomie und die faktische römische Herrschaft zueinander? Es geht im Folgenden also eher um eine ideengeschichtliche Betrachtung der Hohepriesterfunktion als um das konkrete Agieren bestimmter priesterlicher Eliten.

Ein Problem bei der Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus dem undifferenzierten und tendenziösen Bild, welches die Hauptquelle Flavius Josphus über die jüdische(n) Elite(n) liefert. So lässt sich zunächst lediglich festhalten, dass die jüdische Elite kein monolithischer Block war. Die unterschiedlichen Kreise der Elite lernen wir vor allem dann kennen, wenn sie Gesandtschaften nach Rom sandten und ihre Interessen über die Appellation an die Vertreter der römischen Herrschaft durchzusetzen versuchten. Mit Hilfe der literarisch überlieferten Gesandtschaftsberichte ist auf diese Weise indirekt auch der hier im Erkenntnisinteresse stehende innerjüdische Diskurs über den Status des

Gemeinwesens unter römischer Vorherrschaft in Umrissen nachzuzeichnen. Einen Schlüssel zu diesem Diskurs liefern einerseits die Ereignisse nach dem Tod der jüdischen Königin Salome Alexandra und andererseits die Vorkommnisse nach dem Tod des Herodes. Jeweils drei jüdische Gesandtschaften antechambrierten im ersten Fall bei Pompeius und im zweiten Fall bei Augustus, um beim römischen Machthaber jeweils unterschiedliche Forderungen durchzusetzen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die drei Gesandtschaften auch drei Positionen innerhalb einer gespaltenen jüdischen Führungsschicht vertraten. Problematisch ist die hier aufgeworfene Fragestellung nach der Einstellung der Eliten aber trotzdem vor allem deshalb, weil schwer zu beurteilen ist, ob sich in den im Nachhinein verfassten Berichten der antiken Autoren wirklich die Wünsche der jeweiligen Zeitgenossen formuliert finden oder ob die betreffenden Autoren nicht möglicherweise Konzepte entwerfen oder römische Meinungen spiegeln, mit denen die jeweils aktuelle römische Herrschaftsform legitimiert werden sollte, ohne dass dabei historisch tatsächlich geführte innerjüdische Diskurse verarbeitet wurden.

2. Die jüdischen Gesandtschaften an Pompeius

Spätestens 140 v. Chr. hatten die Juden ihre Unabhängigkeit von den Seleukiden erkämpft,¹ doch erst seit dem Jahr 104 v. Chr. führten die hasmonäischen Herrscher den Königstitel.² Mit dem Tod der Königin Salome Alexandra, der Witwe des Alexander Iannaios, im Jahr 67 v. Chr. begann der Abstieg der Dynastie,³ weil zwischen den beiden Söhnen der Königin ein Konflikt um die Thronfolge entbrannte. Aristobulos II. hatte seinen Bruder Hyrkanos II., den amtierenden König und Hohepriester,⁴ von seinem Königsthron vertrieben. Dieser Streit

¹ Vgl. zur Neuordnung des Ostens V. BURR, *Rom und Judäa im 1. Jahrhundert v. Chr. (Pompeius und die Juden)* in ANRW 1/1, 1972, S. 875–886 (S. 875–877); U. BAUMANN, *Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v. Chr. – 4 v. Chr.)*, Frankfurt, ²1986, 1–48; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Foreign Policy in the East, 168 B.C. to A.D. I*, London, 1984, 186–234; G. WIRTH, *Pompeius im Osten* in *Klio* 66, 1984, S. 574–580; A. KASHER, *Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel: Relations of the Jews in Eretz-Israel with the Hellenistic Cities during the Second Temple Period (332 BCE–70 CE)*, Tübingen, 1990, S. 175–179.

² Ios., *Bell. Iud.* I, 70; *Ant. Iud.* XIII, 301; Münzen mit dem Königstitel: Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage I: Persian Period through Hasmonaeans*, New York, 1982, Taf. 4–24; vgl. E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London, 1998, S. 36–39.

³ Vgl. zum Folgenden: E. BALTRUSCH, *Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt, 2002, S. 128–132; DERS., *Königin Salome Alexandra (76–67 v. Chr.) und die Verfassung des hasmonäischen Staates* in *Historia* 50, 2001, 163–179; I. SHATZMAN, *The Integration of Judaea into the Roman Empire* in *SCI* 18, 1999, S. 49–84 (S. 74–77).

⁴ Ios., *Ant. Iud.* XIII, 408; *Bell. Iud.* I, 109; vgl. D. W. ROOKE, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford, 2000, S. 315.

bereitete den Weg für das Eingreifen Roms in die Verhältnisse Judäas,⁵ denn als sich Pompeius im Winter 64/63 v. Chr. in Syrien aufhielt, trafen Gesandtschaften des Hyrkanos und Aristobulos bei ihm ein. Die Gesandtschaft des rechtmäßigen Königs und Hohepriesters Hyrkanos soll dabei über 1000, von Josephus als *δοκιμώτατοι* bezeichnete Mitglieder der lokalen Elite umfasst haben.⁶

Entscheidend ist, dass es neben diesen beiden „königlich-hasmonäischen“ Gruppen noch eine dritte Parteilung gab, die sich gegen beide Thronprätendenten wandte und damit eindeutig antihasonaisch war.⁷ Josephus erwähnt die betreffende Gesandtschaft des Volkes (*ἔθνος*) nur in seinen *antiquitates Iudaicae*, er verschweigt sie hingegen im *bellum Iudaicum*. Doch auch Diodor spricht von 200 jüdischen Angesehensten (*ἐπιφανέστατοι*),⁸ die in Form einer dritten Gesandtschaft zu Pompeius kamen.⁹ Sie wollten Pompeius überzeugen, das Königtum in Judäa als Institution abzuschaffen.¹⁰ Keinesfalls lag ihnen aber an einer Territorialintegration des jüdischen Gemeinwesens ins römische Reich: Judäa sollte weiterhin als nichtprovinzialisierter Staat bestehen bleiben. Hierzu bedienten sich die Gesandten eines historischen Arguments:¹¹ Sie verwiesen auf den Beginn der jüdisch-römischen Beziehungen, d.h. auf das Jahr 161 v. Chr. während des Makkabäeraufstandes gegen das Seleukidenreich. Damals habe sich Rom für die religiöse Richtung des Judas Makkabäus gegen die Seleukiden entschieden, den Judenstaat also als autonomes Judäa anerkannt,¹²

⁵ Vgl. IOS., *Ant. Iud.* XIV, 77; B. ECKHARDT, *Die jüdischen Gesandtschaften an Pompeius (63 v. Chr.) bei Diodor und Josephus* in *Klio* 92, 2010, S. 388–410; BALTRUSCH, *Juden* [n. 3], S. 193, n. 6; K. TRAMPEDACH, *Zwischen Alexander und Augustus: Pompeius' Neuordnung des Ostens* in H.-J. GEHRKE / A. MASTROCINQUE (Hgg.), *Roma e l'Oriente nel I secolo a.C.*, Cosenza 2009, S. 393–416.

⁶ IOS., *Ant. Iud.* IX, 43.

⁷ IOS., *Ant. Iud.* XIV, 34–45 (BALTRUSCH, *Juden* [n. 3], S. 194: hier scheint aber die Reihenfolge verdreht), *Bell. Iud.* I, 131f. (ohne dritte Partei), DIOD. XL, 2; ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 388–410 (mit weiterer Literatur S. 388, n. 2).

⁸ DIOD. XL, 2.

⁹ Als gemeinsame Quelle für Diodor und Josephus nimmt R. LAQUEUR, *Der jüdische Historiker Flavius Josephus. Ein biographischer Versuch auf neuer quellenkritischer Grundlage*, Gießen, 1920, S. 149–152, Theophanes an; vgl. ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 397.

¹⁰ Eine Identifikation mit der pharisäischen Richtung, wie sie von den meisten Forschern vermutet wird (M. GELZER, *Pompeius*, München, 1949, S. 112; K. CHRIST, *Pompeius. Der Feldherr Roms*, München, 2004, S. 88; L.-M. GÜNTHER, *Herodes der Große*, Darmstadt, 2005, S. 44), wurde von ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 393 bestritten.

¹¹ Vgl. BALTRUSCH, *Juden* [n. 3], S. 132.

¹² Vgl. zuletzt J. WILKER, *Unabhängigkeit durch Integration. Zu den jüdisch-römischen Beziehungen im 2. Jahrhundert v. Chr.* in M. KARRER / W. KRAUS (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006*, Tübingen, 2008, S. 194–201; SHATZMAN, *Integration* [n. 3], S. 62–72 (zum römischen Verständnis des Freundschaftsvertrags).

und das müsse unter den neuen Umständen ebenfalls wieder so sein. So berichtet Diodor:

Οἱ δὲ ἐπιφανέστατοι πλείους ὄντες τῶν διακοσίων κατήνησαν πρὸς τὸν αὐτοκράτορα, καὶ ἀπεφάνησαν τοὺς προγόνους αὐτῶν ἀφεστηκότας τοῦ Δημητρίου πεπερσευκέναι πρὸς τὴν σύγκλητον, καὶ παρειληφέναι τὴν προστασίαν τῶν Ἰουδαίων ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων,¹³ οὐ βασιλέως χρηματίζοντος ἀλλ' ἀρχιερέως τοῦ προεστηκότος τοῦ ἔθνους. Τούτους δὲ νῦν δυναστεύειν καταλελυκότας τοὺς πατέρας νόμους καὶ καταδεδουλωσθαι τοὺς πολίτας ἀδίκως, μισθοφόρων γὰρ πλῆθει καὶ αἰκίαις καὶ πολλοῖς φόνοις ἀσεβέσι περιπεποισθαι τὴν βασιλείαν.¹⁴

Die Gesandten argumentieren mit *Topoi*, die in der griechischen und römischen Welt bestens bekannt waren und auch zur Legitimation von militärischen Interventionen dienen konnten. Auf der einen Seite stehen Sklaverei und Tyrannis, auf der anderen Seite deren Antonyme Freiheit, Autonomie und die väterlichen Gesetze. Die Gesandten wollten Pompeius auf diese Weise belegen, dass man sich unter der Herrschaft eines der beiden Hasmonäer im politischen Zustand der Sklaverei befinde, weil sie die Gesetze der Väter nicht beachten. Schon einmal habe Rom den Juden zugestanden, als „freie und autonome“ (ἐλευθέρων καὶ αὐτονόμων) Gemeinschaft zu leben und in dieser Zeit gab es noch keinen König, ein Hohepriester hatte vielmehr die Leitung des Volkes inne.¹⁵ Zwar schreibt Josephus nicht, welchen Status des Gemeinwesen sich die Juden der

¹³ Vgl. 1 Makk 8, 23-30; Ios., *Ant. Iud.* XII, 417f.

¹⁴ DIOD. XL, 2: „Die Angesehensten (ἐπιφανέστατοι) des Volkes, mehr als zweihundert an der Zahl, aber traten vor dem Imperator (i.e. Pompeius) auf und machten ihm deutlich, dass ihre Vorfahren, in deren Händen die Leitung des Tempels lag, eine Gesandtschaft an den Senat geschickt und die Führung über die Juden als *eines freien, autonomen Volkes* zugestanden erhalten hätten, wobei kein König sie regierte, sondern der Hohepriester an der Spitze des Volkes stand. Diese beiden (Hyrcanos und Aristobulos) hingegen nun übten ihre Macht als Gewaltherrscher aus, nachdem sie die Gesetze der Väter aufgehoben und zu Unrecht das Volk zu Sklaven gemacht hätten. Mit einer Masse von Söldnern, mit Foltern und verbrecherischen Morden in großer Zahl hätten sie sich die Herrschaft als Könige in die Hände gespielt.“ (Übersetzung G. Wirth). Vgl. allg. T. FISCHER, *Zum jüdischen Verfassungsstreit vor Pompejus (Diodor 40,2)* in *ZPalV* 91, 1975, S. 45–49; D. MENDELS, *Hecataeus of Abdera and a Jewish ‚patrios politeia‘ of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3)* in *ZATW* 95, 1983, S. 96–110.

¹⁵ Vgl. hierzu D. R. SCHWARTZ, *Rome and the Jews: Josephus on ‚Freedom‘ and ‚Autonomy‘* in A. K. BOWMAN u.a. (Hgg.), *Representations of Empire. Rome and the Mediterranean World*, Oxford, 2002, S. 65–81. In hellenistischer Zeit wurden die Begriffe *autonomia* und *eleutheria* häufig synonym verwendet (vgl. W. W. TARN, *Alexander the Great II*, Cambridge, 1948, S. 203–205; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor II*, Princeton, 1950, S. 828f., n. 13; J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford, 1999, S. 160–165), doch ist Schwartz der Ansicht, dass Josephus hier zwei unterschiedliche Formen von Selbstbestimmung mit meinte. Nun hätte sich die Gesandtschaft in diesem Fall aber nach ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 393 für den abgesetzten Hohepriester Hyrcanos einsetzen müssen, was ihn an der Historizität des Berichts zweifeln lässt. Dagegen lässt sich freilich einwenden, dass sich dieser

dritten Gesandtschaft von den Römern erwünschten. Da die Gesandten aber explizit auf die Zeit des freien Judäas unter Leitung eines Hohepriesters verwiesen, als das *foedus* mit Rom geschlossen wurde, scheinen sie sich von dem Römer zu wünschen, dass er diesen Zustand wiederherstellt. Ganz ähnliches berichtet auch Josephus über diesen Vorfall:

ἐνθα δὴ καὶ τῶν Ἰουδαίων διήκουσεν καὶ τῶν ἡγουμένων αὐτῶν, οἱ πρὸς τε ἀλλήλους διεφέροντο Ὑρκανὸς καὶ Ἀριστόβουλος καὶ τὸ ἔθνος πρὸς ἀμφοτέρους, τὸ μὲν οὐκ ἀξιῶν βασιλεύεσθαι· πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ πειθαρχεῖν, ὄντας δὲ τούτους ἀπογόνους τῶν ἱερέων εἰς ἄλλην μετὰ γειν ἀρχὴν τὸ ἔθνος ζητῆσαι, ὅπως καὶ δοῦλον γένοιτο.¹⁶

Die Gesandtschaft zweifelte die ursprüngliche Legitimation der beiden Thronprätendenten keinesfalls an: Beide stammten aus einem (freilich nichtzadokidischen) Priestergeschlecht und waren somit befähigt, über das Volk zu herrschen. Die Gesandten zweifelten aber das an, was die beiden aus ihrer Herrschaft gemacht hatten. Sie strebten danach, das Volk in die Sklaverei zu führen. Hiermit ist wohl die Königsherrschaft gemeint, die die Gesandten hingegen abgeschafft sehen wollten. Auf diese Weise hatten beide Thronprätendenten auch ihren Anspruch auf eine legitime Herrschaft in Form des Hohepriestertums in den Augen der Gesandten verspielt.

Die Historizität der dritten Gesandtschaft hat unlängst Benedikt Eckhardt in Anschluss an ältere Arbeiten der Forschung in Frage gestellt. Er sieht in der dritten Gesandtschaft eine Fiktion, die die Propaganda des Pompeius hervorgebracht habe, um dessen Ordnung der Verhältnisse aus nur vorgeblich jüdischer, in Wirklichkeit aber römischer Sicht zu legitimieren.¹⁷ Eckhardt ist der Ansicht, dass „anders als üblicherweise angenommen, die Argumentation der dritten Gesandtschaft ... insgesamt schwer in jüdisches Denken der Zeit integriert,

hasmonäische Hohepriester – das haben die Gesandten ja gerade nachweisen wollen – nicht als legitimer Priester erwiesen hatte, weil er die Herrschaftsform ändern wollte (s.u.).

¹⁶ Ios., *Ant. Iud.* XIV, 41: „Dort (in Damaskus) hörte er (i.e. Pompeius) die Juden und ihre Führer an, die miteinander in Konflikt lagen, Hyrkanos und Aristobulos, sowie das gegen beide agierende Volk (τὸ ἔθνος πρὸς ἀμφοτέρους), das forderte, von der Königsherrschaft befreit zu werden (τὸ μὲν οὐκ ἀξιῶν βασιλεύεσθαι): *Es sei bei ihnen Tradition, den Priestern des von ihnen verehrten Gottes zu gehorchen* (πάτριον γὰρ εἶναι τοῖς ἱερεῦσι τοῦ τιμωμένου παρ' αὐτοῖς θεοῦ πειθαρχεῖν), doch diese (die Hasmonäer), Abkömmlinge von Priestern, versuchten das Volk zu einer anderen Herrschaftsform zu führen, damit es eine Nation von Sklaven werde.“ (Übersetzung K. Bringmann).

¹⁷ E. BAMEL, *Die Neuordnung des Pompeius und das römisch-jüdische Bündnis in ZPaIV* 75, 1959, S. 76–82 (= DERS., *Judaica. Kleine Schriften I*, Tübingen, 1986, S. 10–16); J. EFRON, *The Psalms of Solomon, the Hasmonean Decline and Christianity in DERS., Studies on the Hasmonean Period*, Leiden u. a., 1987, S. 219–286 (hebr. Original in *Zion* 30, 1965, S. 1–46), 230–232; B. BAR-KOCHVA, *Manpower, Economics, and Internal Strife in the Hasmonean State in Armées et fiscalité dans le monde antique* (Colloques Nationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 936), Paris, 1977, S. 167–196.

schwer auch sachlich nachvollzogen werden“ kann.¹⁸ Das scheint mir jedoch kein ausreichendes Argument, um die Historizität der Gesandtschaft anzuzweifeln, denn es geht, soviel dürfte sowohl Diodor als auch Josephus entnehmen zu sein, um eine Delegitimierung der Königsherrschaft, die es in dieser Form erst seit knapp einer Generation in Judäa gab. So kann die Argumentation durchaus mit dem jüdischen Denken dieser Zeit in Einklang gebracht werden. *Autonomia* liege nach Aussage der Gesandten gerade dann vor, wenn man, wie Josephus schreibt, „den Priestern“ oder, wie Diodor angibt, „dem Hohepriester“ gehorcht.¹⁹ Dann könne man wieder nach der Sitte der Väter leben. Und dieser Status war genau der, den Judäa zu Beginn der Hasmonäerherrschaft hatte, als man das Bündnis mit Rom (161 v. Chr.) geschlossen hatte.²⁰ Die Argumentation der Gesandtschaft passt also, anders als Eckhard meint,²¹ durchaus in den kulturellen und historischen Kontext.

Das vornehmliche Ziel der Gesandten dürfte jedoch nicht so sehr die Wiedererrichtung der Herrschaft des Hohepriesters gewesen sein, sondern insbesondere eine Ablösung der Hasmonäer, die mit dem Hinweis auf die Hohepriestertradition legitimiert werden sollte. Die beiden Söhne der Alexandra konnten keine Hohepriesterfunktion mehr innehaben, weil sie sich durch ihr Handeln disqualifiziert hatten. Weshalb die Gesandten derart massiv gegen ein Königtum als Institution auftraten, ist hingegen schwer zu erklären, schließlich würden einem Hohepriester die gleichen Kompetenzen wie einem König zukommen. Verschiedene Erklärungen bieten sich an: Erstens wandte man sich vielleicht deshalb gegen ein Königtum, weil es nur *eine* Königsdynastie, eben die der Hasmonäer, gab, und weil der Herrscher durch Erbfolge an die Macht kommen musste. Genauso wäre aber zweitens an eine theologisch begründete antimonarchische Einstellung bestimmter Kreise in dieser Zeit zu denken.²² Dann wiederum wäre die Gesandtschaft von einer in der Forschungsliteratur häufig erwähnten pharisäischen Richtung getragen.²³ Schließlich wäre drittens daran

¹⁸ ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 394; er sieht in den beiden Gesandtschaftsberichten des Josephus selbigen als Kompositeur am Werk; vgl. ebenda S. 407.

¹⁹ Keineswegs wirft die Gesandtschaft den Söhnen der Alexandra Salome aber vor, „das Königtum einführen zu wollen“, wie es ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 392 schreibt. An der Existenz eines bereits bestehenden Königtums wird nicht gezweifelt.

²⁰ 1 Makk 8,1ff.

²¹ Vgl. ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 389: „Die übliche Ansicht, die Argumentation der dritten Gesandtschaft füge sich aufs Beste in das auch sonst rekonstruierbare Bild der politischen Diskurse der Zeit, (ist) falsch.“

²² Vgl. die antiköniglichen Texte des AT: Ri 9,8–15; 8,22f.; Hos 5,1f.; 7,7; 10,3f.; 1 Sam 8 und 12; vgl. dazu F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen-Vluyn, 1978; R. MÜLLER, *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Tübingen, 2004.

²³ Vgl. IOS., *Ant. Iud.* XIII, 288ff., 372f.; auch bQid 66a; M. HENGEL / R. DEINES, E. P. Sanders' „Common Judaism“, *Jesus and the Pharisees in JThS NS* 46, 1995, S. 1–70

zu denken, dass es Kreise gab, die eine Rückübertragung der Herrschaft an die Zadokiden wollten, die von den Hasmonäern 100 Jahre (152 v. Chr.) zuvor entmachtet worden waren.²⁴

Das führt wiederum zu der Frage, was sich überhaupt über die Zusammensetzung der Gesandtschaft und die Situation der Eliten in dieser Zeit sagen lässt. Diodor und Josephus bieten hierfür unterschiedliche Angaben. Nach Josephus ist es das Volk, nach Diodor eine Gruppe der angesehensten Juden. Es ist also schwer zu beurteilen, wer hinter der dritten Gesandtschaft stand. Man fragt sich zudem, wie „das Volk“ seine Meinung gegenüber Rom artikulieren konnte – hierzu waren zumindest Personen nötig, die Einfluss genug besaßen, um bei Pompeius vorgelassen zu werden und die auch noch gegen zwei bereits vorhandene Gesandtschaften auftreten konnten. Das Volk müsste es also nicht nur geschafft haben, einen gemeinsamen Willen zu finden, sondern auch Mitglieder der jüdischen Elite gewonnen haben, die bereit waren, diesen Willen zu vertreten. Das wäre die eine Möglichkeit. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es innerhalb der jüdischen Elite einen Konflikt gab, der letztlich zu einer Spaltung in die drei genannten Gruppen geführt hatte. Hierfür spricht insbesondere die Angabe des Diodor, dass sich 200 der Angesehensten bei Pompeius einfanden. Diese hätten sich dann, möchte man die Aussagen von Diodor und Josephus kombinieren, gegenüber Pompeius als Vertreter des Volkswillens ausgegeben (den sie nicht zwingend vertreten haben müssen), um ihr Anliegen zu legitimieren. Es gab also in der Elite Kreise, die mit der hasmonäischen Herrschaft absolut unzufrieden waren und die, in der prekären Situation des innerhasmonäischen Streites, die Chance nutzen wollten, Rom für ihre Interessen zu gewinnen und dies mit der Angabe stützten, im Namen des Volkes zu handeln.

Letztlich konnte sich aber derjenige Teil der Elite durchsetzen, der es mit Hyrkanos II. hielt: Pompeius entschied, dass dieser die Macht erhalten sollte, ging aber insofern auf den Wunsch der dritten Gesandtschaft ein, als dass er Hyrkanos II. nicht zum König, sondern zum *ethnarches* und *archiereus* ernannte. Damit gab es also keine Königsherrschaft mehr. Die Kontrolle Judäas oblag von jetzt an dem Statthalter von Syrien, doch besaß das Volk der Juden weiterhin Autonomie, war also nicht Teil der Provinz Syrien.²⁵ Die Juden hatten in dieser Zeit kaum Eingriffe in ihre Selbstverwaltung zu gewärtigen, noch nicht einmal ein römischer Amtsträger hielt sich dauerhaft in Judäa auf. Alle inneren Angelegenheiten regelte der Hohepriester, denn ihm hatte Pompeius die

(S. 53); 57; M. SARTRE, *The Middle East under Rome*, Cambridge / London, 2005, S. 41. Dagegen ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 393f.

²⁴ Vgl. J. C. H. LEBRAM, *Der Idealstaat der Juden* in O. BETZ u.a. (Hgg.), *Josephus-Studien*, Göttingen, 1974, S. 233–253 (S. 243f.): „Sie sind ... mit dem Priestertum verbunden und werden bei Josephus als hellenistische Freigeister eingestuft.“

²⁵ W. ECK, *Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palästina*, Tübingen, 2007, S. 10; SHATZMAN, *Integration* [n. 3], S. 81f.

prostasia über das jüdische Volk übertragen.²⁶ Das einzige, was man an Rom entrichten musste, war der Tribut.²⁷ Doch schon wenige Jahre später beschränkte Gabinius, der Proconsul Syriens von 57–55 v. Chr., die Macht des Hohepriesters auf den rein religiösen Bereich ein – die Verwaltung oblag von nun an einem jüdischen Synhedrion.²⁸ Und mit Herodes erhielten die Juden im Jahr 30 v. Chr. wieder einen von Octavian bestätigten König.

3. Die jüdischen Gesandtschaften an Augustus

Die Zeit nach dem Tod des Herodes im Jahr 4 v. Chr. war in Judäa äußerst turbulent, denn es gab Streit über die Erbfolge des verstorbenen Königs.²⁹ Nach dem letzten Testament des Herodes sollte sein Sohn Archelaos Judäa, Samarien und Idumäa sowie den Königstitel erhalten, während sich Herodes Antipas mit Galiläa und Peräa begnügen musste. Der dritte Sohn Philippos erhielt den Golan und das östliche Jordangebiet (die Außenbesitzungen Gaulanitis, Trachonitis, Batanaia und Panias), die Schwester des Herodes, Salome, wiederum die Küstenstädte Jamnia und Azotus ebenso wie Phasaelis, das im Jordantal lag.

Herodes Antipas forderte aber auch den Königstitel, weil er im vorletzten Testament des Herodes zum Nachfolger bestimmt worden war. So reisten Antipas und Archelaos mit Gesandtschaften nach Rom, um dort ihren jeweiligen Anspruch auf die Königsherrschaft vor Augustus zu begründen. Nach einem vom syrischen Statthalter Varus niedergeschlagenen Aufstand in Jerusalem kam schließlich noch eine dritte jüdische Gesandtschaft zum Kaiser. Sie wollte, wie Josephus angibt, mit Augustus „über die *Autonomie* des Volkes“ verhandeln.³⁰ Diese Gesandtschaft dürfte mit der in einem anderen Zusammenhang von Josephus erwähnten Gesandtschaft identisch sein, die nach Rom gekommen war, um die *Freiheit* für die Juden bei gleichzeitiger Unterordnung unter einen römischen Statthalter zu fordern.³¹ Der syrische Statthalter Varus selbst sympathisierte

²⁶ IOS., *Ant. Iud.* XX, 244.

²⁷ IOS., *Bell. Iud.* I, 152–166; *Ant. Iud.* XIV, 71–76.

²⁸ IOS., *Bell. Iud.* I, 169f.; *Ant. Iud.* XIV, 82–91, für eine weiter bestehende innenpolitische Freiheit in dieser Zeit spricht sich ECK, *Rom und Judaea* [n. 25], S. 10f. aus.

²⁹ Vgl. hierzu H. W. HOEHNER, *Herod Antipas. A Contemporary of Jesus Christ*, Cambridge, 1972, S. 18–37; E. SCHUERER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised and ed. by G. Vermes u.a., Bd. I, Edinburgh, 1973, S. 330f.; S. 333–335; J. WILKER, *Für Rom und Jerusalem. Die herodianische Dynastie im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Frankfurt a. M., 2007, S. 68–75.

³⁰ IOS., *Bell. Iud.* II, 80: *περὶ τῆς τοῦ ἔθνους αὐτονομίας*; *Ant. Iud.* XVII 300: *ὑπὲρ αἰτήσεως αὐτονομίας*; vgl. hierzu E. BALTRUSCH, *Pax Augusta versus bellum Iudaicum: Rom und Iudäa im frühen Prinzipat* in T. HANTOS / G. A. LEHMANN (Hgg.), *Althistorisches Kolloquium aus Anlaß des 70. Geburtstages von Jochen Bleicken, 29–30. November 1996 in Göttingen*, Stuttgart, 1998, S. 213–224, (S. 217f.).

³¹ IOS., *Ant. Iud.* XVII, 227: *μάλιστα μὲν ἐπιθυμοῦντες ἐλευθερίας καὶ ὑπὸ Ῥωμαίων στρατηγῶν τετάχται.*

zwar mit dem Thronprätendenten Archelaos, sah aber gleichzeitig eine Teilung des Reiches voraus, weil derart viele Juden für eine Autonomie eintraten.³²

Die dritte Gesandtschaft brachte sowohl gegen Herodes als auch gegen seinen legitimen Nachfolger Archelaos Folgendes vor:

[84] Ἐπιτραπὲν δὲ λέγειν τοῖς κατηγοροῖς τὰς Ἡρώδου παρανομίας πρῶτον διεξήσαν, οὐ βασιλέα λέγοντες ἀλλὰ τῶν πρόποτε τυραννησάντων ὠμότατον ἐνηνοχέαι τύραννον: πλείστων γούν ἀνηρημένων ὑπ' αὐτοῦ τοιαῦτα πεπονημένοι τοὺς καταλειφθέντας, ὥστε μακαρίζεσθαι τοὺς ἀπολωλότας: ... [86] ἀντὶ δὲ τῆς παλαιᾶς εὐδαιμονίας καὶ τῶν πατρίων νόμων πενίας τὸ ἔθνος καὶ παρανομίας ἐσχάτης πεπληρωκέαι, καθόλου δὲ πλείους ὑπομεμενηκέαι τὰς ἐξ Ἡρώδου συμφορὰς ἐν ὀλίγοις ἔτεσιν Ἰουδαίους ὧν ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ μετὰ τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἀναχώρησιν ἔπαθον οἱ πρόγονοι Ξέρξου βασιλεύοντος ἀπαναστάτες.³³

Danach gingen die Gesandten auf den aktuellen König Archelaos ein, der es in allem seinem Vater nachgetan hatte, unter anderem dadurch, dass er 3000 Juden im Tempelbezirk hatte niedermetzeln lassen. Die Gesandten wollten aber nicht nur das Königtum des Herodes und seines Nachfolgers delegitimieren. Ihr Ziel war vielmehr eine Abschaffung der Monarchie als Institution. Der weitere Antrag zeigt nämlich, dass das *ethnos* der Juden Rom rechtlich gesehen die *deditio in fidem* anbot:

[90] τοὺς μέντοι περιλειφθέντας ἐκ τοσούτων κακῶν εἰκότως ἐπεστράφηαι ποτὲ ἤδη πρὸς τὰς συμφορὰς καὶ πολέμου νόμῳ τὰς πληγὰς ἐθέλειν κατὰ πρόσωπον δέχεσθαι, δεῖσθαι δὲ Ῥωμαίων ἐλεῆσαι τὰ τε τῆς Ἰουδαίας λείψανα καὶ μὴ τὸ περισσὸν αὐτῆς ὑπορῖψαι τοῖς ὠμῶς σπαράττουσιν, [91] συνάψαντας δὲ τῇ Συρίᾳ τὴν χώραν αὐτῶν διοικεῖν ἐπ' ἰδίοις ἡγεμόσιν: ἐπιδειξεσθαι γάρ, ὡς οἱ νῦν στασιώδεις διαβαλλόμενοι καὶ πολεμικοὶ φέρειν οἴδασιν μετρίους ἡγεμόνας. [92] Ἰουδαῖοι μὲν οὖν ἐκ τῆς κατηγορίας κατέληξαν εἰς τοιαύτην ἀξίωσιν.³⁴

³² Ios., *Ant. Iud.* XVII, 303.

³³ Ios., *Bell. Iud.* II, 84–86: „Die Ankläger erhielten nun das Wort und gingen zunächst ausführlich auf die Freveltaten des Herodes ein; sie erklärten, sie hätten keinen König (οὐ βασιλέα) gehabt, sondern den grausamsten Tyrannen ertragen müssen (ἀλλὰ ... τύραννον), der je geherrscht hätte. Unzählige habe er ermordet, und die Überlebenden hätten so Schweres erduldet, dass man die Toten selig preisen könne. ... Anstatt des überkommenen Wohlstandes (παλαιᾶς εὐδαιμονίας) und der *Gesetze der Väter* (τῶν πατρίων νόμων) habe er das Volk mit Armut und höchster Ungerechtigkeit erfüllt; die Juden hätten im Ganzen von Seiten des Herodes mehr Drangsale erlitten als ihre Väter während der gesamten Zeit, seit sie unter Xerxes von Babylon zur Heimkehr aufgebrochen waren.“ (Übersetzung O. Michel / O. Bauernfeind). Vgl. *Ant. Iud.* XVII, 304–314.

³⁴ Ios., *Bell. Iud.* II, 90–92: „Es sei kein Wunder, dass die nach so schweren Leiden noch heil Davongekommenen sich nun endlich gegen die Bedrängnisse wandten und nach dem Gesetz des Krieges bereit waren, auch die Schläge ins Gesicht entgegen zu nehmen. Sie wollten die Römer bitten, doch mit den Trümmern Judäas Erbarmen zu haben und das, was vom Land noch übrig sei, nicht denen vorzuwerfen, die es grausam zerfleischen; sie sollten ihre Heimat doch mit Syrien vereinigen und durch eigene Statthalter verwalten lassen (συνάψαντας δὲ τῇ Συρίᾳ τὴν χώραν αὐτῶν διοικεῖν ἐπ' ἰδίοις

Wie die dritte Gesandtschaft an Pompeius, so war auch diese dritte Gesandtschaft eindeutig antiköniglich, diesmal antiherodisch, eingestellt. Es ging also um nichts anderes als um die Beseitigung der Institution des Königtums in Judäa (*Ant. Iud.* XVII, 304: καταλύσει τῆς βασιλείας)³⁵ und ähnlicher derartiger Herrschaftsformen (*Ant. Iud.* XVII, 314: καὶ τοιῶνδε ἀρχῶν).³⁶ Dies ist aber auch das einzige gemeinsame Ziel, das die Gesandtschaftsberichte über die Zeit des Pompeius und des Augustus miteinander verbindet. Diesmal wollte man keineswegs, wie in der Zeit des Pompeius, wieder einen Zustand der politischen Eigenständigkeit, sondern vielmehr die Provinzialisierung Judäas und die Verwaltung durch einen Statthalter Roms. Diese Forderung findet sich bestätigt durch Nikolaos von Damaskus, der ebenfalls berichtet, dass sich betreffende dritte Gesandtschaft für eine direkte Verwaltung durch Augustus aussprach (καὶ ἀξιῶν μάλιστα μὲν ὑπὸ Καίσαρι εἶναι).

Es ist nun aber durchaus interessant, dass sich besagte Gesandtschaft an Augustus der gleichen *Argumentation* bediente, wie die dritte Gesandtschaft an Pompeius. Abermals werden die bekannten politischen Antonyme angeführt: Die Herrschaft der Herodier bedeute Sklaverei, Ziel müsse es hingegen sein, in *autonomia* und *eleutheria* nach den väterlichen Gesetzen (τῶν πατρῶν νόμων) zu leben. Hinter diesem Ziel verbarg sich also ein vollkommen anderer Inhalt als es noch bei der Gesandtschaft an Pompeius der Fall war. Hier zeigt sich deutlich, dass die Gesandten die zeitgenössischen politischen Topoi nutzten, diese aber jeweils beliebig definiert werden konnten. Es steht sogar zu vermuten, dass selbst die königlichen Gesandten mit ganz ähnlichen Argumenten versuchten, ihre Sache zu stärken.

Wer stand aber hinter der dritten Gesandtschaft? Nach Josephus handelte es sich um eine 50köpfige Delegation, die mit der Zustimmung/im Auftrag ihres Ethnos nach Rom gekommen war (*Ant. Iud.* XVII, 300: γνώμη τοῦ ἔθνους). Auch Nikolaos von Damaskus spricht davon, dass diese dritte Gesandtschaft den Willen des gesamten Ethnos zum Ausdruck brachte (ἄλλον δὲ τὸ Ἰουδαίων ἔθνος).³⁷ Wir stehen nun vor dem gleichen Problem wie bei der dritten Gesandtschaft an Pompeius: Es lässt sich nichts über die soziale Stellung und den

ἡγεμόσιν). Sie würden den Beweis erbringen, dass sie, die jetzt als aufsässig und kriegslustig verschrien seien, ohne Weiteres billig denkende Statthalter ertragen könnten (φέρειν οἰδασιν μετρίους ἡγεμόνας). Die Juden beschlossen die Anklage mit dieser Forderung.“ (Übersetzung O. Michel / O. Bauernfeind)

³⁵ Vgl. Ios., *Bell. Iud.* II, 80.

³⁶ Hiermit könnte das von Pompeius eingeführte Institut der Ethnarchie gemeint sein.

³⁷ NIC. DAM. (*de vita sua*), *FGrH* II A 90 F 136 (9); durch Nikolaos von Damaskus erfahren wir, dass Gesandtschaften der griechischen Städte aus dem Reich des Herodes gekommen waren, die sich von Augustus die Freiheit für ihre Gemeinwesen erwarteten (*FGrH* 90 F 131: πρᾶσβέυσαντο δὲ καὶ αἱ ὑφ' Ἡρώδῃ Ἑλληνίδες πόλεις αἰτούμεναι τὴν ἐλευθερίαν παρὰ Καίσαρος). Zwei dieser Städte, Gaza und Hippos, waren mit ihrer Bitte erfolgreich und wurden der Provinz Syria zugeschlagen (F. MILLAR, *The Roman Near East, 31 B.C. – A.D. 337*, Cambridge, 1993, S. 41–43).

religiösen Hintergrund der Gesandten sagen. Nach Bringmann handelt es sich um eine Gesandtschaft des Ältestenrates,³⁸ für Baltrusch sind es Forderungen „breiter jüdischer Kreise“, die von den Gesandten vertreten werden.³⁹ Wilker ist der Ansicht, dass sogar „offenbar ... auch einige Mitglieder der Herodianer“ die Forderung der Gesandten unterstützten.⁴⁰ Grundsätzlich lässt sich wohl nur sagen, dass es in der Zeit des Herodes abermals zu einer Desintegration der Elite gekommen war, denn eine Gesandtschaft nach Rom kann nicht vom einfachen Volk geschickt werden, sondern es müssen sich Personen gefunden haben, die diesen Volkswillen auch in Rom artikulieren/zu artikulieren vorgeben konnten und entsprechenden Einfluss besaßen, um beim Kaiser vorgelassen werden zu können.

Augustus kam dem Wunsch der dritten Gesandtschaft jedoch nur teilweise nach: Er bestellte Archelaos zum Ethnarchen über die eine Hälfte des ehemaligen herodischen Reiches, verweigerte dem Thronfolger aber den Königstitel.⁴¹ Damit führte Augustus die Tradition des Pompeius fort. Erst im Jahr 6 n. Chr. machte Augustus Judäa zur von der Gesandtschaft geforderten *prostheke* der Provinz Syria, unterstellte das Land also der direkten römischen Herrschaft.⁴²

Die Tatsache, dass sich sowohl die antimonarchische Gesandtschaft an Pompeius als auch die an Augustus einer fast identischen Argumentation bedienten, ist überaus erstaunlich. Gäbe es nur den Bericht des Josephus über beide Gesandtschaften, so wären wir fast gezwungen, an eine Dublette zu denken, in der Josephus topische Stilmittel verwendete, um seine eigene Ansicht über die bestmöglichen politischen Verhältnisse in Judäa zu illustrieren. Da beide Gesandtschaften aber in Parallelquellen erwähnt werden, sie mit ihren Argumenten zudem einen jeweils vollkommen anderen Status für Judäa einforderten, möchte ich ihre Existenz grundsätzlich nicht in Frage stellen, aber es ist natürlich zu hinterfragen, ob die von den Gesandtschaften vertretenen Positionen wirklich die „des Volkes“ waren.

³⁸ K. BRINGMANN, *Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart, 2005, S. 202.

³⁹ BALTRUSCH, *Pax Augusta* [n. 30], S. 217.

⁴⁰ WILKER, *Für Rom und Jerusalem* [n. 29], S. 69, n. 5; falls man *Bell. Iud.* II, 22 und *Ant. Iud.* XVII, 227 so deuten kann.

⁴¹ IOS., *Bell. Iud.* II, 93–100; *Ant. Iud.* XVII, 317–323; NIC. DAM. (*de vita sua*), *FGrH* II A 90 F 136,11; es ist sicherlich die Einschätzung von M. BERNETT, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66 n. Chr.*, Tübingen, 2007, S. 173f., n. 8, zu teilen, dass Augustus das Testament des Herodes wesentlich verändert hat.

⁴² IOS., *Ant. Iud.* XVII, 314; vgl. ECK, *Rom und Judaea* [n. 25], S. 26f., mit Verweis auf IOS., *Ant. Iud.* XVIII, 2: *παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενος.*

4. Die *patrios politeia* unter einer Fremdherrschaft

Es ging beiden Gesandtschaften, wie dargelegt, um den Wunsch nach einem Leben in *autonomia* und *eleutheria* unter den Rahmenbedingungen der *patrios politeia* oder der *patrioi nomoi*. Spezifiziert wird die *patrios politeia* durch die Gesandtschaft an Pompeius noch als eine Leitung des Gemeinwesens durch die Priester (Josephus) bzw. den Hohepriester (Diodor). Die Forderung der Gesandtschaft an Pompeius ist problemlos mit der historischen Situation und deren Verweis auf den Beginn der Hasmonäerherrschaft zu verbinden, denn es ist eine Forderung nach der Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustands. Schwieriger ist es aber, die politischen Schlagworte Freiheit, Autonomie und Leben nach den väterlichen Gesetzen mit der einer römischen Fremdherrschaft zu kombinieren. Ist ein solcher Status mit der religiösen Ideologie des palästinensischen Judentums dieser Zeit überhaupt zu vereinbaren? Oder anders gefragt: Ist es realistisch, dass ein Teil der jüdischen Elite dieser Zeit davon ausgehen konnte, diese Werte auch unter den Rahmenbedingungen einer Fremdherrschaft realisieren zu können oder widerspricht die Forderung nach direkter römischer Herrschaft nicht doch der religiösen Ideologie des Judentums dieser Zeit?

Zunächst ist mit Werner Eck festzuhalten, dass unklar ist, „in welcher konkreten Form die Gesandten (an Augustus) oder ihre Auftraggeber sich diese Herrschaft (i.e. Roms) vorstellten.“⁴³ Möglicherweise hilft zur Lösung dieses Problems aber ein Blick auf den zeitgenössischen jüdischen Diskurs über die *patrios politeia* und das Hohepriestertum weiter: Es ist sicherlich davon auszugehen, dass mit „Verfassung der Väter“ nicht die mosaische Zeit gemeint war, denn damals gab es noch keinen Tempel, keine Könige und auch keine Hohepriester, ebenso wenig wie eine Fremdherrschaft, die man sich erbitten konnte.⁴⁴ Welche politische Verfasstheit ermöglicht also ansonsten das Leben nach den Sitten der Väter in der Vorstellung des hellenistischen und frührömischen Judentums?

Bereits bei der Definition dessen, was die *patrioi nomoi* sind, gibt es eine große Diskussion. Das gilt nicht nur für die moderne Forschung,⁴⁵ bereits die antiken

⁴³ ECK, *Rom und Judaea* [n. 25], S. 22.

⁴⁴ V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, 1959, S. 83f.: „The ‚theocracy‘ of Jerusalem ... with the authority of the High Priest, and the priestly class grouped about the temple, all rested on the right of the Jews ‚to live according‘ to their ancestral laws‘; the Mosaic law, however, knows nothing of the High Priest as head of the nation, nor of the Temple at Jerusalem.“; vgl. B. NONGBRI, *The Motivations of the Maccabees and Judean Rhetoric of Ancestral Tradition* in C. BAKHOS (Hg.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, Leiden u.a., 2005, S. 85–112, (S. 94): „We do not know the exact content of the ancestral laws,‘ just that they seem to have upheld the status quo of the priestly aristocracy and were not coterminous with what came to be regarded as ‚normative‘ Mosaic law.“ Siehe auch D. MENDELS, *Identity, Religion and Historiography: Studies in Hellenistic History*, Sheffield, 1998, S. 334–351.

⁴⁵ Vgl. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization* [n. 43], S. 81f.; H. G. KIPPENBERG, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*,

Quellen sind hier nicht eindeutig.⁴⁶ Problematisch ist eine Definition der väterlichen Sitten und ihre Identifikation mit den Regeln der Tora vor allem deshalb, weil sich im Deuteronomium (17, 14-19) ein Königsgesetz formuliert findet:

„Wenn ihr in dem Land wohnt, das der Herr, euer Gott, euch geben will, und es so weit kommt, dass ihr einen König (מלך/ἄρχων) haben wollt wie alle anderen Völker ringsum, dann könnt ihr einen König über euch einsetzen, aber nur einen, den der Herr, euer Gott, selbst auswählt.“⁴⁷

Mit einem Leben nach den väterlichen Gesetzen könnte also theoretisch eine Monarchie nicht nur legitimiert, sondern sogar erwünscht sein (wobei zu beachten ist, dass die LXX das hebräische Wort מלך durch den breiteren Begriff ἄρχων ersetzt hat).⁴⁸ Andererseits handelt es sich um eine „Kann-Regelung“. Die Gesandtschaft an Augustus hatte sich zudem ganz klar und offen gegen die Institution des Königtums und ähnlicher Herrschaftsformen (XVII, 314: τῆς ἀξιώσεως βασιλείας μὲν καὶ τοιῶνδε ἀρχῶν ἀπηλλάχθαι) ausgesprochen – hiermit ließe sich ihrer Ansicht nach nicht gemäß den väterlichen Gesetzen leben und so bleibt nur die Alternative, dass man sich wünschte, unter einem Hohepriester zu stehen, der *nicht* die Funktion eines *archon* hatte, sondern das Amt insbesondere sakral ausübte. Die Leitung durch einen Hohepriester und das Leben nach der *patrios politeia* war wiederum durch die nachexilische Tradition unter der Herrschaft der Perser legitimiert.⁴⁹ Formuliert war das im sogenannten Reichsgesetz des Artaxerxes.⁵⁰ Der Hohepriester war nach dem Exil

Frankfurt a. M., 1991, S. 179–217; B. SCHRÖDER, *Die väterlichen Gesetze. Flavius Josephus als Vermittler von Halachah an Griechen und Römer*, Tübingen, 1996, S. 224–231; R. WEBER, *Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Tora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides* (ARGU 10), Frankfurt a. M. u. a., 2000, S. 33–41, S. 206–227, S. 284–324; MENDELS, *Hecataeus* [n. 13], S. 96–110.

⁴⁶ Vgl. z.B. die griechische Definition bei PLAT., *Nom.* VII, 793a-b: ὅτι ταῦτ' ἔστιν πάντα, ὅσα νῦν διεξερχόμεθα, τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα· καὶ οὐς πατρῴους νόμους ἐπονομάζουσιν, οὐκ ἄλλα ἐστὶν ἢ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα; „Dass dies alles, was wir eben besprochen haben, von vielen als die ungeschriebenen Satzungen bezeichnet werden: Und was man als väterliche Gesetze bezeichnet, ist nichts anderes als die Gesamtheit solcher Vorschriften.“ Vgl. A. FUKS, *The Ancestral Constitution*, London, 1953.

⁴⁷ *Dtn* 17, 14f.

⁴⁸ So geht nach ECKHARDT, *Gesandtschaften* [n. 5], S. 392 aus den Texten hellenistischer Zeit nicht hervor, dass „man es als Bestandteil der jüdischen Traditionen gesehen hätte, nicht von Königen beherrscht zu werden.“

⁴⁹ Vgl. zu diesem Thema C. KARRER, *Ringens um die Verfassung Judas: Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*, Berlin / New York, 2001.

⁵⁰ *Esr.* 7,25–26: „Du aber, Esra, gemäß der Weisheit deines Gottes, die in deiner Hand ist, setze Richter und Rechtspfleger ein, die dem ganzen Volk in Transeuphratene Recht sprechen sollen, und zwar alle, die das Gesetz eines Gottes kennen, und die es nicht kennen, die sollt ihr es lehren. Und jeder, der nicht sorgfältig das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs einhält, gegen den soll gerichtlich vorgegangen werden, sei es mit Todesstrafe oder mit Ausstoßung oder mit Geldstrafe oder Gefängnis.“;

somit an die Stelle des Königs getreten, weil Judäa seitdem ein Gemeinwesen war, das unter einer Fremdherrschaft existierte, was sich wiederum allem Anschein nach nicht mit der Institution eines Königs vertragen hatte.⁵¹

Das war die politische Realität seit persischer Zeit. Zu fragen wäre aber, wie diese politische Realität mit dem Ideal von Herrschaft, das einem Teil der jüdischen Elite in römischer Zeit vor Augen stand, übereinstimmte. Ein Mitglied dieser Elite war zweifelsohne Flavius Josephus, der uns seine Vorstellung in einer häufig zitierten Schlüsselstelle zu einer jüdischen Idealverfassung in *contra Apionem* darlegt. Darin führt Josephus einen neuen Begriff in die griechische Verfassungsdebatte ein:⁵²

οἱ μὲν γὰρ μοναρχίας, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπέιδεν, ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα θεῶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς.⁵³

S. GRÄTZ, *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26*, Berlin / New York, 2004; J. WIESEHÖFER, „Reichsgesetz“ oder „Einzelfallgerechtigkeit“? Bemerkungen zu Peter Freis These von der achaimenidischen „Reichsautorisation“ in *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1, 1995, S. 36–46; K. SCHMID, *The Persian Imperial Authorization as Historical Problem and as Biblical Construct: A Plea for Differentiations in the Current Debate* in G. N. KNOPPERS / B. M. LEVINSON (Hgg.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake, 2007, S. 22–38.

⁵¹ So übertrug Ben Sira (ca. 190 v. Chr.) in seleukidischer Zeit auch zentrale Aspekte des Königtums auf den Hohepriester, vgl. M. HIMMELFARB, *A Kingdom of Priests. Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Princeton, 2006, S. 34–38; B. G. WRIGHT, *Ben Sira on Kings and Kingship* in T. RAJAK u.a. (Hgg.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley / Los Angeles / London, 2007, S. 76–91. In vorhasmonäischer Zeit hatten die Juden das Königtum sogar soweit ausgeblendet, dass Ps.-Hekataios (DIOD. XL, 3, 5) in seinem Judenexkurs (um 300) schreibt: „Deshalb gab es auch niemals ein Königtum bei den Juden, die Vorsteherschaft über die Menge gibt man immer demjenigen der Priester, den man für vernünftig und an Tugend hervorstechend hält. Diesen nennen sie *archiereus*.“

⁵² Vgl. zum Folgenden O. GUSSMANN, *Das Priesterverständnis des Flavius Josephus*, Tübingen, 2008, S. 306ff.; D. R. SCHWARTZ, *Josephus on the Jewish Constitutions and Community in SCI 7*, 1983/1984, S. 30–52.

⁵³ IOS., c. Ap. II, 164–166: „Einige Völker haben die höchste politische Macht (τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων) den Monarchien, andere den Oligarchien und andere den Massen anvertraut. Unser Gesetzgeber (νομοθέτης, gemeint ist Moses) hingegen fand hiervon keine passend, sondern gab seiner Verfassung, wenn der Ausdruck auch etwas gewaltsam wirkt, den Begriff Theokratie (θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα), indem er dem Gott die Herrschaft und Macht gab.“ Vgl. zuletzt K. TRAMPEDACH, *Schwierigkeiten mit der Theokratie. Warum die römische Herrschaft in Judäa scheiterte* in K. TRAMPEDACH / A. PEČAR (Hgg.), *Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich*, Tübingen, 2013, S. 132–142.

Wenig später spezifiziert er weiter:

καὶ τίς ἂν καλλίων ἢ δικαιοτέρα γένοιτο τῆς θεοῦ μὲν ἡγεμόνα τῶν ὅλων πεποιημένης, τοῖς ἱερεῦσι δὲ κοινῇ μὲν τὰ μέγιστα διοικεῖν ἐπιτρεπούσης, τῷ δὲ πάντων ἀρχιερεῖ πάλιν αὖ πεπιστευκυίας.⁵⁴

Die ideale Verfasstheit des jüdischen Gemeinwesens (*politeuma*) war also die Theokratie und die Leitung der wichtigsten Angelegenheiten durch den Hohepriester und die ihm unterstehende Priesterschaft. Hierin sieht sich Josephus in Übereinstimmung mit allen frühjüdischen Autoren.⁵⁵ Doch die von ihm formulierte Definition der Theokratie ist insgesamt ziemlich unpräzise und allgemein gehalten und hat deshalb in der Forschung für größere Diskussion gesorgt. Für Assmann ist eine Theokratie eine politische Herrschaft, bei der man zwischen einer „identitären“ und einer „repräsentativen“ Theokratie unterscheiden müsse. Bei ersterer träte der Priester nicht als Herrscher auf, sondern befrage Gott bei wichtigen Entscheidungen, bei der zweiten Form sieht er sich als Stellvertreter Gottes.⁵⁶ Doch daneben gibt es auch Ansichten, die die Theokratie überhaupt nicht politisch interpretieren.⁵⁷ So meint etwa Wischmeyer, dass „in Israel ... sich also Gottes Macht direkt (realisiert), und zwar in der Tora und ihrer Anwendung, d.h. in der Form der Gerechtigkeit.“⁵⁸ Cancik wiederum interpretiert die Schilderung des Josephus als reine Utopie einer Gottesherrschaft als Priesterherrschaft, die sich aber in der Nachtempelzeit nicht gegen die Pharisäer durchsetzen konnte.⁵⁹ Von anderer Seite wurde dieser Ansicht widersprochen. Man wirft Cancik vor, er habe nicht werkimmanent, also allein aus *contra*

⁵⁴ Ios., *c. Ap.* II, 185: „Kann es ein schöneres und gerechteres Gemeinwesen geben als das, das Gott an die Spitze aller Dinge stellt? Dass die Verwaltung der wichtigsten Angelegenheiten der gesamten Körperschaft der Priester und dem Hohepriester wiederum die Führung über alle anderen Priester überträgt?“

⁵⁵ Vgl. O. WISCHMEYER, *Von Ben Sira zu Paulus. Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments*, Tübingen, 2004, S. 43f.

⁵⁶ J. ASSMANN, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Darmstadt, 1996, S. 333.

⁵⁷ Vgl. H. CANKIK, *Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, Contra Apionem 2,157–198* in J. TAUBES (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie, Band 3: Theokratie*, München, 1987, S. 65–77; C. GERBER, *Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus. Untersuchungen zu seiner Schrift Contra Apionem*, Leiden, 1997 (Kritik an Cancik auf S. 55ff.); B. LANG, *Theokratie: Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie* in J. TAUBES (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie, Band 3: Theokratie*, München, 1987, S. 11–28; LEBRAM, *Idealstaat* [n. 24], S. 233–253; E. M. DÖRRFUSS, *Mose in den Chronikbüchern, Garant theokratischer Zukunftserwartungen*, Berlin, 1994; zuletzt mit Diskussion der Forschungsmeinungen GUSSMANN, *Priesterverständnis* [n. 51], S. 311–320.

⁵⁸ WISCHMEYER, *Von Ben Sira zu Paulus* [n. 54], S. 44.

⁵⁹ CANKIK, *Theokratie* [n. 56], S. 65f.: „Theokratie meint bei Josephus die Herrschaft der zentral und hierarchisch organisierten Priesterschaft über das gesamte Leben des Volkes; neben ihr gibt es keinen König. Sie braucht kein Militär. Die Priesterherrschaft ist eine Aristokratie.“

Apionem schöpfend, gearbeitet, sondern seine Auffassung mit Aussagen aus den *antiquitates Iudaicae* begründet⁶⁰ – hier verwende Josephus aber das Wort Aristokratie für die Priesterherrschaft.⁶¹ Für Gussmann ist schließlich die „Theokratie im Verständnis des Josephus ... die Herrschaft Gottes über alles. Sie ist daher auch keine von Gott verliehene Priesterherrschaft, sondern eine direkte Herrschaft Gottes über jeden Einzelnen.“⁶² Damit hebt er die Gottesherrschaft von der politischen auf eine rein religiöse Ebene und sie spielt auf diese Weise keine Rolle mehr in den Diskussionen über politische Herrschaft. Auch Gerber vermutet, dass in der Theokratie keine konkrete politische Verfasstheit zu sehen sei, sondern eine Ausrichtung der jeweiligen politischen Herrschaft an den Gesetzen der Väter. Das wiederum sei unter verschiedenen Herrschaftsformen problemlos möglich: „Das theokratische Politeuma kann ebenso wie unter römischer Oberherrschaft in einem jüdischen Staat verwirklicht sein.“⁶³

Die Definition, die Josephus für ein „schönes und gerechtes Gemeinwesen“ gibt, lässt meines Erachtens jedoch durchaus an eine konkrete Umsetzung denken, schließlich geht es in der Theokratie darum, dass sich die Verwaltung – Josephus verwendet den terminus technicus *dioikein* – in den Händen von Priestern unter der Leitung eines Oberpriesters befindet. Der jüdische Historiker verweist mit dieser Vorstellung also keinesfalls auf einen utopischen Zustand, sondern auf eine Zeit, die es in der jüdischen Geschichte bereits gegeben hat und die er in den *antiquitates* schildert, die er dort aber nicht mit dem Begriff Theokratie belegt. Es handelt sich um seine Wahrnehmung des jüdischen Lebens in der Epoche zwischen dem Exil und dem Beginn der Hasmonäerherrschaft, also die Zeit der Fremdherrschaften. Das war eine Epoche, die Josephus, wie üblich zwischen den griechischen Begriffen für die politische Verfasstheit von Gemeinwesen changierend, einmal mit dem Begriff Demokratie belegt,⁶⁴ ein anderes mal als oligarisch-aristokratische Verfasstheit bezeichnet (*πολιτεία χρώμενοι ἀριστοκρατικῆ μετ' ὀλιγαρχίας*).⁶⁵ Und doch war es eine Zeit, in der die Juden genau so lebten, wie Josephus es in seiner Theokratiedefinition beschreibt: „Denn die Hohepriester leiteten die öffentlichen Angelegenheiten (*οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστῆκεσαν τῶν πραγμάτων*) bis die Nachfahren der Hasmonäer die Königsherrschaft übernahmen.“ Es war nach Josephus möglich,

⁶⁰ Vgl. die Kritik von GERBER, *Ein Bild* [n. 56], S. 56, an Cancik: „Darüber hinaus vermengt Cancik die Geschichtsschreibung des Josephus mit dem apologetischen Entwurf über das Judentum, so daß er letzteren als ‚ethnographische Fabulistik‘ abtun kann.“

⁶¹ GERBER, *Ein Bild* [n. 56], S. 56: „So verbietet sich die Rezeption der These Canciks.“; GUSSMANN, *Priesterverständnis* [n. 51], S. 311: „Wenn man ... Contra Apionem werkimmanent interpretiert und den Argumentationszusammenhang berücksichtigt, lässt sich Canciks These von der Theokratie als politischer Priesterherrschaft bei Josephus nicht gut halten.“

⁶² GUSSMANN, *Priesterverständnis* [n. 51], S. 315.

⁶³ GERBER, *Ein Bild* [n. 56], S. 356.

⁶⁴ IOS., *Ant. Iud.* XX, 234.

⁶⁵ IOS., *Ant. Iud.* XI, 111; vgl. SCHWARTZ, *Josephus* [n. 51], S. 34–36.

dass alle Juden gemäß der Sitte der Väter (πατρὶω νόμωφ) nach Jerusalem kommen konnten, um die (Dank-)Feste Gottes zu feiern, weil er sie in das Land ihrer Väter gebracht und den Perserkönig ihnen gegenüber wohlgesinnt gemacht hatte.⁶⁶

Die Idealverfassung des jüdischen *politeuma*, wie auch immer sie verfassungsterminologisch von Josephus genannt werden konnte (Theokratie, Aristokratie, Demokratie), bestand aus folgenden Punkten:

1. Man lebt unter der Verwaltung (*prostasia*⁶⁷ *tôn pragmatôn*) einer vom Hohepriester kontrollierten Priesterschaft.
2. Man lebt nach den Gesetzen der Väter.⁶⁸
3. Man lebt in Jerusalem oder konnte dorthin kommen.
4. Man feiert dort die Feste für den höchsten Gott.

Wir haben also eine äußere politische Gewalt, die den Juden volle religiöse Freiheit gewährt. Wichtig ist folglich, dass ein solchermaßen geordnetes Gemeinwesen unter den Rahmenbedingungen einer Fremdherrschaft existieren konnte. Und als Aristokratie, die eine Monarchie ablöst, bezeichnet Josephus die Verfasstheit des jüdischen *politeuma* dann auch in der Zeit der direkten Herrschaft der Römer über Judäa: „Nach deren (i.e. der Könige) Tod wurde das Gemeinwesen eine Aristokratie, und dem Hohepriester wurde die *prostasia* über das Volk zugewiesen.“⁶⁹ Somit ist einerseits klar, dass Josephus griechische Verfassungstermini jeweils kontextgebunden verwendete. Andererseits dürfte es als wahrscheinlich gelten, dass Josephus die Zeit der direkten römischen Verwaltung Judäas ähnlich positiv sah wie die Zeit, in der Judäa zum Perserreich gehörte: Dem Hohepriester oblag die *prostasia* über das Volk.⁷⁰ Das ist vor allem deshalb nicht ungewöhnlich, weil Josephus für Römer schrieb und den Römern

⁶⁶ Ios., *Ant. Iud.* XI, 109-111.

⁶⁷ Vgl. SCHWARTZ, *Josephus* [n. 51], S. 36: „It ... appears that *prostasia* refers to the authority of the high priest when he does not enjoy a more formal, ‚politically‘-defined, ruling status.“; vgl. seine Ausführungen auf S. 43–48, wo er zu dem Schluss kommt, dass der Begriff aus der Verwendung der Führerschaft von Diasporagemeinden heraus gewählt wurde: „it is probable that the notion originated among Jews of the Diaspora who viewed the high priest as the prostates of the entire people, in the image of their local leaders.“ Zur Verwendung auch M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen, 31988, S. 47, n. 165 und S. 51, n. 181; TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization* [n. 43], S. 59, 132 (zum Tobiadenroman zuletzt S. PFEIFFER, *Die Familie des Tobias: Eine (trans-)lokale Elite in Transjordanien* in B. DREYER / P. F. MITTAG (Hgg.), *Lokale Eliten und hellenistische Könige zwischen Kooperation und Konfrontation*, Berlin, 2011, S. 191–215).

⁶⁸ Dieser Begriff ist auch in den Makkabäerbüchern wichtig: 2 *Makk* 6,1; 7,2.24; 3 *Makk* 1,3; 4 *Makk* 4,23; 5,33; 8,7; 9,1; 16,16; 18,5.

⁶⁹ Ios., *Ant. Iud.* XX, 251: μετὰ δὲ τὴν τούτων τελευταίην ἀριστοκρατία μὲν ἦν ἡ πολιτεία, τὴν δὲ προστασίαν τοῦ ἔθνους οἱ ἀρχιερεῖς ἐπεπίστευοντο.

⁷⁰ Zu Begriff der *prostasia* vgl. M. BRUTTI, *The Development of the High Priesthood during the pre-hasmonean Period. History, Ideology, Theology*, Leiden / Boston, 2006, S. 74f.

zeigen wollte, dass auch das jüdische Gemeinwesen eine Existenzberechtigung hatte, der Krieg gegen Rom vielmehr nur von Extremisten angezettelt worden war.

Wenn wir also die Theokratie einfach mit einem Leben nach der „Sitte der Vorfahren“ unter einem Hohepriester gleichsetzen, dann spielte es für Josephus allem Anschein nach keine Rolle, wer die politische Oberherrschaft im Gemeinwesen hatte. Oder anders ausgedrückt: Nach der Sitte der Vorfahren kann man auch unter einer Fremdherrschaft leben, wenn diese Fremdherrschaft die notwendigen Rahmenbedingungen bereitstellt (weil Gott die Fremdherrscher den Juden gegenüber wohlgesonnen gemacht hat).⁷¹ Damit lässt sich aber auch festhalten, dass die dritte Gesandtschaft an Augustus allem Anschein nach einen Teil der Elite vertrat, der später auch Flavius Josephus angehören wird. Die Gesandtschaft könnte sich folglich aus priesterlichen Kreisen zusammengesetzt haben.

5. Die Ausgestaltung einer jüdischen *autonomia* im *imperium Romanum*

Wenn beide Berichte über die jeweils dritte Gesandtschaft historisch sind, dann hat es maßgebliche antimonarchische Kreise innerhalb der jüdischen Elite gegeben, weil es zu einer Desintegration der Eliten im Verlauf der jeweiligen Königsherrschaften gekommen ist. In der prekären Situation nach einem Herrscherwechsel bzw. bei Uneinigkeit der Thronfolger nutzten diese desintegrierten Teile der Elite die Chance, um ihre antihämonäischen oder antiherodischen Interessen in Rom zu akzentuieren. Eine Chance hatte dieser Teil der Elite aber nur deshalb, weil Rom sich als Ordnungsmacht anbot bzw. diese Kreise die Hoffnung hatten, Rom in den innenpolitischen Konflikt hineinzuziehen.

Die Juden der Gesandtschaft an Pompeius hatten den Status Judäas zu Beginn der hämonäischen Herrschaft als Referenzpunkt vor Augen, in der die *patrios politeia* in *eleutheria* und *autonomia* verwirklicht worden war. Die Juden der Gesandtschaft an Augustus hingegen wollten Judäa im Verbund eines Großreiches, ohne einen König. Auch hierfür konnten sie sich auf das historische Beispiel der *patrios politeia* in der Nachexilszeit berufen. Die Führung Judäas oblag damals ebenfalls einem Hohepriester. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Juden der Gesandtschaft an Augustus genau dieses Modell von *autonomia* und *eleutheria* – die Verfassung Esras und Nehemias unter persischer

⁷¹ Vgl. GERBER, *Ein Bild* [n. 56], S. 356: „Das theokratische Politeuma kann ebenso wie unter römischer Oberherrschaft in einem jüdischen Staat verwirklicht sein.“ Eine von politischen Begebenheiten abstrahierende theologische Interpretation bietet GUSSMANN, *Priesterverständnis* [n. 51], S. 315: „Die *Theokratia* im Verständnis des Josephus ist keine Herrschaft von Menschen oder Staaten über andere, sondern die Herrschaft Gottes über alles. Sie ist daher auch keine von Gott verliehene Priesterherrschaft, sondern eine direkte Herrschaft Gottes über jeden Einzelnen. So ist das jüdische Politeuma nach Josephus weniger als Staat denn als kultisches, immerwährendes Fest zu verstehen.“

Suprematie – vor Augen hatten.⁷² Rom sollte folglich als Ordnungsmacht in die Pflicht genommen werden, Augustus nicht wieder durch eine lediglich indirekte Herrschaft der Willkür von Königen Tür und Tor öffnen. Freiheit und Autonomie hätten für diese Kreise also bedeutet, vor allem religiöse Autonomie und möglicherweise auch eine gewisse innenpolitische Selbstverwaltung unter der Aufsicht eines römischen Statthalters zu besitzen. Dass dieser Wunsch nicht vollkommen unrealistisch war, liegt an dem jüdischen Wissen über die römische Herrschaftspraxis im Osten des Reiches. Diese findet sich nur eine Generation später besonders eindrücklich in einem Dokument, das die lykische Elite anlässlich der Provinzialisierung ihrer Heimat veröffentlichte,⁷³ zum Ausdruck gebracht. Sie pries Claudius als „Erretter ihres Volks, ... weil sie befreit wurden von Aufruhr, Gesetzlosigkeit und Räuberunwesen ... und wiedererlangt haben Eintracht, Gleichheit der Rechtsprechung sowie die väterlichen Gesetze.“⁷⁴ Auch hier wurde mit den gut bekannten und wirkmächtigen Topoi gearbeitet, die natürlich vollkommen anders gefüllt werden konnten. Doch dürften die Grundbedingungen ähnlich gewesen sein. Auch in Lykien war es zu erheblichen inneren Spannungen gekommen. Eine der beiden Parteien wandte sich daraufhin an Rom, um ihre Interessen mit dessen Hilfe durchzusetzen. Sie argumentierte mit dem Wunsch nach Freiheit und dem Leben nach den väterlichen Gesetzen, der nur durch eine Provinzialisierung erfüllt werden könne. Ziel dieses Teils der Elite war es natürlich, danach von den Römern an die Schlüsselstellen der Macht in der Heimat eingesetzt zu werden.

Dass der von den Gesandten erstrebte Status als Provinzialen in antiken Augen durchaus mit *autonomia* und *eleutheria* gleichgesetzt werden konnte, zeigt die Verwendung der Begriffe in hellenistischer Zeit. Bereits von Alexander dem Großen hatten die Städte Kleinasiens ihre Freiheit und Autonomie erhalten, obwohl sie *de facto* zum Alexanderreich und dann zu den Diadochenreichen gehörten. Die Römer übernahmen diese Praxis für die Gemeinwesen, die

⁷² BRINGMANN, *Geschichte* [n. 37], S. 202; E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*, Leiden, 1981, S. 109, schlägt vor, dass es der Gesandtschaft möglicherweise um „a return to the pre-Herodian theocracy, government of a purely Jewish character by the High Priest“ gegangen sei. Die Verwendung des Begriffs *dioikein* durch die Gesandtschaft an Augustus müsste hier demzufolge so zu interpretieren sein, dass nur die Rahmenrichtlinien durch den Statthalter vorgegeben waren, die tatsächliche innere Verwaltung hingegen beim Hohepriester liegen sollte.

⁷³ Zur Provinzialisierung Lykiens vgl. F. KOLB, *Lykiens Weg in die römische Provinzordnung* in N. EHRHARDT / L.-M. GÜNTHER (Hgg.), *Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift J. Deininger zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, 2002, S. 207–221; H. BRANDT / F. KOLB, *Lycia et Pamphylia. Eine römische Provinz im Südwesten Kleinasiens*, Mainz, 2005, S. 20f.

⁷⁴ *Stadiasmos* von Patara (SEG 57, 1670); Seite A, Z. 16-24: ἀπαλλαγ[έ]ν[τε]ς στάσεως καὶ ἀνομίας καὶ λη<ι>σ[τ]ειῶν ... ἀπειλη[φ]ότες δὲ ὁμό[νοι]αν καὶ τὴν ἕτην δ[ικαιοδ]οσίαν καὶ τοὺς [π]α[τρ]ίους νόμους.

sich freiwillig ins Imperium integriert hatten. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass die Juden der dritten Gesandtschaft an Augustus mit dem Begriff der *autonomia* und *eleutheria* etwas ähnliches verbunden sehen wollten, wie es die Griechen in den vielen *poleis* unter römischer Herrschaft auch taten – sie also den bekannten und in der Antike bewusst nicht klar definierten Terminus verwendeten:⁷⁵ Sie wären *in dicione populi Romani* gelangt, doch wussten sie, dass die Römer den unterworfenen Völkern ihre Rechtsgewohnheiten belieben.⁷⁶ Die antimonarchischen Juden wollten folglich nach diesem Vorbild bei einer Vereinigung mit Syrien ihren selbstverwalteten Status aufrechterhalten⁷⁷ und *suae potestatis* bleiben. Auf diese Weise erklärte sich auch, weshalb die dritte Gesandtschaft an Augustus nicht den Status einer eigenen Provinz für Judäa erstrebte, sondern Judäa als *prostheke* Syriens erhalten sehen wollte.⁷⁸ Als eigene Provinz hätte Judäa nach Ansicht der Gesandten nicht mehr die innenpolitische Autonomie, wie sie ihnen vorschwebte, bewahren können. Wenn Judäa hingegen Teil der Provinz *Syria* war, dann konnten die Juden für ihr Gemeinwesen auch mit einer polisähnlichen innenpolitischen Autonomie rechnen, die durch den Statthalter Roms garantiert wurde. Wie es dann aber in der Frage der konkreten Ausgestaltung Theokratie unter der Herrschaft Roms zu schwerwiegenden Missverständnissen zwischen Römern und Juden gekommen ist, die letztlich im jüdischen Aufstand mündeten, hat unlängst Trampedach aufgezeigt.⁷⁹

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Stefan PFEIFFER.

⁷⁵ Vgl. R. BERNHARDT, *Imperium und Eleutheria. Die römische Politik gegenüber den freien Städten des griechischen Ostens*, Hamburg, 1971; E. J. BICKERMAN, *Autonomia. Sur un passage de Thucydide (I,144,2)* in *RIDA* 5, 1958, S. 313–344; G. A. LEHMANN, *Polis-Autonomie und römische Herrschaft an der Westküste Kleinasiens: Kolophon/Klaros nach der Aufrichtung der Provinz Asia* in L. MOOREN (Hg.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, Löwen, 2000, S. 215–238; K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München, 1985.

⁷⁶ Vgl. L. MITTEIS, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreiches. Mit Beiträgen zur Kenntniss des griechischen Rechts und der spätrömischen Rechtsentwicklung*, Leipzig, 1891, S. 83–110; bei Livius heißt es (XXXVII, 32, 14) *urbem agrosque et suas leges iis restituere*.

⁷⁷ Zur städtischen Autonomie: F. GRELE, *L'autonomia cittadina fra Traiano e Adriano*, Neapel, 1972; E. BALTRUSCH, *Außenpolitik, Bünde und Reichsbildung in der Antike*, München, 2008, S. 101f.

⁷⁸ So ist es letztlich im Jahr 6 n. Chr. auch eingetreten: ECK, *Rom und Judaea* [n. 25], S. 24f.; H. M. COTTON, *Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina* in W. ECK (Hg.), *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert*, München, 1999, S. 75–91.

⁷⁹ K. TRAMPEDACH, *Schwierigkeiten mit der Theokratie* [n. 52], bes. S. 141f.