

## Antisemitismus.

A. Die antisemit. Züge des RAC-Art. ‚Antisemitismus‘ von 1941 1.

B. Antisemitismus in Antike u. Christentum.

I. Begriff 10.

II. Überblicke, Quellensammlungen u. -kommentare 14.

III. Krisenherde 15. a. Ägypten 15. b. Rom 20. c. Syrien 23.

IV. Antisemit. Motive in paganer u. christl. Literatur 24.

A. *Die antisemit. Züge des RAC-Art. ‚Antisemitismus‘ von 1941.* Der urspr., von Johannes Leipoldt verfasste Art. A. basiert auf der kurzen Monografie des Autors ‚A. in der alten Welt‘ (1933) u. erschien, soweit rekonstruierbar, schon 1941 in einer der ersten Lieferungen des RAC in Leipzig (Dassmann 10). Aus einem Brief des ersten Hauptherausgebers Th. Klauser vom 18. XII. 1939 geht weiterhin hervor, dass der Art. A. höchstwahrscheinlich zu diesem Zeitpunkt schon vorlag. Leipoldt wird hier unter der Rubrik ‚einige gute Autoren‘ erwähnt u. der Art. A. wird nicht unter denjenigen Artikeln zum Buchstaben ‚A‘ aufgeführt, die noch weitere Arbeit erfordern oder besondere Probleme verursacht haben (Franz Joseph Dölger-Institut, Archiv [FJDIArch], Schreiben von Klauser an Kruse, 18. XII. 1939, S. 2). Außerdem war Leipoldt schon angefragt worden, ‚für den ausgerückten R. Meyer einzuspringen‘ (ebd.). Ein Monat später wird per Hand notiert, Leipoldt habe das Stichwort ‚Talmud‘ übernommen für R. Meyer (FJDIArch, Schreiben von Kruse an Klauser, 25. I. 1940). Da das RAC urspr. in drei Bänden innerhalb von drei Jahren herauskommen sollte, muss angenommen werden, dass der Art. A. 1939 schon als Manuskript vorlag. In demselben Jahr stellte Klauser das Programm des RAC im ‚Archäolog. Institut des Deutschen Reiches‘ in Berlin vor u. sprach dort von 860 schon eingegangenen

Mss. (FJDIArch, Referat Klauser, 22. IX. 1939, S. 5). Aus dem Rundschreiben Klausers an die RAC-Mitarbeiter im Juni 1951 geht außerdem hervor, dass der Hierseemann-Verlag nach dem Krieg seine Lizenz in Leipzig nicht hatte erneuern können u. sich daraufhin 1949 in Stuttgart neugegründet hatte. Klauser berichtet von einem ‚unveränderten Nachdruck‘ der ersten sieben Lieferungen bis 1950 u. betont, dass ‚das vollständige Werk, soweit erschienen, ab Januar 1951 wieder verfügbar war‘ (FJDIArch, Rundschreiben von Klauser, VI. 1951, S. 1). – Der Autor des Art. A., J. Leipoldt, war ein besonders aktives Mitglied des ‚Instituts zur Erforschung u. Beseitigung des jüd. Einflusses auf das dt. kirchl. Leben‘. Dieses sog. Eisenacher Institut war am 6. V. 1933 von elf deutschen evangelischen Landeskirchen gegründet worden, um die Interessen der ‚Deutschen Christen‘ zu fördern, d. h. einerseits die Zeichen des Judentums in den christl. Schriften u. Traditionen ‚auszumerzen‘ u. andererseits politisch für die ‚Entfernung der Juden‘ (auch der zum Christentum übergetretenen) aus Kirche, Staat u. Kultur zu wirken (zum Eisenacher Institut: J. Birkenmeier / M. Weise, *Erforschung u. Beseitigung. Das kirchl. ‚Entjudungsinstitut‘ 1939/45<sup>2</sup>* [2020]; M. Weise, *Diener zweier Herren. Theolog. Forsch. u. ideolog. Betätigung bei G. Bertram u. K. F. Euler in der NS-Zeit: MittOberhessGeschVerGießen NF 105* [2020] 335/69; E. Lorenz, *Ein Jesusbild im Horizont des Nationalsozialismus. Stud. zum NT des ‚Instituts zur Erforschung u. Beseitigung des jüd. Einflusses auf das dt. kirchl. Leben‘* [2017]; O. Arnhold, *‚Entjudung‘. Kirche im Abgrund* [2010]; P. von der Osten-Sacken [Hrsg.], *Das mißbrauchte Ev.* [2002]; S. Heschel, *Theologen für Hitler: Siegele-Wenschkewitz 125/70*). Langjähriger ‚wissenschaftlicher Leiter‘ des Eisenacher Instituts war W. Grundmann, ein Schüler Leipoldts u. ebenfalls Autor von RAC-Artikeln sowie dreier einflussreicher antisemiti-

scher Schriften (W. Grundmann, Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe dt. Theol. u. Kirche [1939]; ders., Das entjudete Volkstestament [1940 (mit einer Auflage von 200 000 Exemplaren)]; ders., Über das religiöse Gesicht des Judentums [1942]; zu Grundmann: R. Deines / V. Leppin / K.-W. Niebuhr [Hrsg.], Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich [2007]; zu H. Lietzmann, der Grundmanns Arbeiten im Rahmen des Eisenacher Instituts mit Wohlwollen begutachtete u. ihnen damit akademische Autorität verlieh: W. Kinzig, Ev. Patristiker u. Christl. Archäologen im ‚Dritten Reich‘: B. Näf [Hrsg.], Antike u. Altertumswiss. in der Zeit von Faschismus u. Nationalsozialismus, Kolloq. Zürich 1998 [2001] 535/629, bes. 552f). Als das Institut 1945 im Rahmen der Entnazifizierung geschlossen wurde, konnte Leipoldt unbehindert seinen Lehrstuhl in Leipzig weiterführen (1916/59) u. sich als seriöser Neutestamentler etablieren. K.-G. Wesseling (Art. Leipoldt, Johannes, ev. Theologe: Bautz, BBKL 4 [1992] 1391/5) lobt noch ganz unbefangen seine ‚Brillanz‘ u. stellt ihn als einen auf vielen Gebieten ‚ausgewiesenen‘ u. einflussreichen Wissenschaftler dar. Grundmann wurde zwar 1945 von seinem Lehrstuhl für ‚völkische Theologie u. NT‘ in Jena entlassen, u. seine Werke erschienen 1946 auf der ‚Liste der auszusondernden Literatur‘ (Nr. 4187), doch gelang ihm schon 1949 der Rückweg in die Kirche, wo er 1950 zum Rektor des Katechetenseminars ernannt wurde. Grundmann konnte sich ebenfalls in der Nachkriegszeit akademisch etablieren u. als Autor von Kommentaren über die Synoptiker u. allgemeiner Monografien einen Namen in der Forschung machen. 1966-7 veröffentlichte er das zusammen mit Leipoldt bis zu dessen Tod 1965 erarbeitete dreibändige Werk ‚Umwelt des Urchristentums‘, das bis heute privat per Internet vertrieben wird u. sich besorgniserregender Popularität erfreut. – Die Problematik von Leipoldts akademischer Arbeit vor u. nach dem Krieg wurde schon von einigen Forschern bemerkt. R. Deines (Jesus der Galiläer. Traditionsgesch. u. Genese eines antisemit. Konstrukts bei W. Grundmann: ders. / Leppin / Niebuhr aO. 43/132) kritisiert, dass seine Rolle für die wissenschaftl. Formulierung antisemitischer Überzeugungen neben Grundmann bisher nicht genügend erkannt wurde. Seine frühen

Schriften (J. Leipoldt, War Jesus Jude? [1923]; ders., A.) zum Thema zeigten schon alle Elemente von Grundmanns krass rassistischen Überzeugungen, die dieser jedoch viel direkter propagierte, sodass er leicht als Antisemit erkannt wurde, während Leipoldt ‚im Stil zurückhaltender, gelehrter u. vornehmer blieb‘ (Deines aO. 74). L. Siegele-Wenschkewitz weist auf Leipoldts opportunistisches Gehabe hin, dokumentiert seine zunehmend rassistische Orientierung nach 1933 u. macht auf die extreme Problematik seiner Nachkriegsarbeiten aufmerksam: ‚Diese Strategie, seine Mitarbeit am ‚nationalen Projekt‘ der Durchführung eines eliminatorischen A. in wissenschaftlicher Sprache zu verklausulieren, hat ihm nach 1945 genützt. Er behielt seine Leipziger Professur, ohne dass ihm die Mitarbeit am Eisenacher Institut zum Nachteil gereicht hätte. Und er konnte auch nach 1945 dieselben theolog. Deutungen vertreten, die ihn zur Zusammenarbeit mit den ‚Eisenachern‘ veranlasst hatten‘ (L. Siegele-Wenschkewitz, Ablösung des Christentums vom Judentum? Die Jesus-Interpretation des Leipziger Neutestamentlers J. Leipoldt im zeitgeschichtl. Kontext: G. Denzler [Hrsg.], Theolog. Wiss. im ‚Dritten Reich‘ [2000] 114/35, hier 132). Schuster 193 bestätigt: ‚Offenbar ermutigt durch die offizielle antisemit. Politik der Nationalsozialisten, ließ Leipoldt nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten seinem antisemit. Klischeedenken freien Lauf. ... Er nutzte hierfür die antisemit. Stereotypen der Gegenwart u. übertrug diese in seine Interpretation antiker Quellen‘. – Das frühe Datum des Art. A. u. die Tätigkeit des Autors am Eisenacher Institut weisen schon auf die tiefgehende Problematik einer prinzipiellen Verwicklung des ersten RAC-Bandes in die nationalsozialistische Ideologie hin. Es handelt sich bei dem frühen RAC keineswegs um ein Produkt der Nachkriegszeit, sondern um die Früchte der Arbeit während des Nationalsozialismus u. im Einklang mit dessen rassistischer Ideologie, die 1950 unverändert u. kommentarlos neugedruckt wurden. Das RAC entstand nicht aus einer Opposition gegen das Regime, sondern genoss dessen intellektuelle u. finanzielle Unterstützung mit Druckzuschüssen der DFG / NG zwischen 1936/39 (vgl. <https://gepris-historisch.dfg.de/fall/123280#faelle>; zur NG [https://www.dfg.de/dfg\\_profil/geschichte/zeit\\_des\\_nationalsoz](https://www.dfg.de/dfg_profil/geschichte/zeit_des_nationalsoz)

ialismus/anpassung/index.html#anker586217 48). Klausner, der zwar selbst nie der NSDAP beigetreten war, dem aber sein Konformismus nach dem Krieg unangenehm war, erhielt in einem Brief vom 31. I. 1941 die Bestätigung des ‚Reichsministers für Wissenschaft, Erziehung u. Volksbildung‘, dass ‚die Weiterführung der Arbeit ... aus kulturpolitischen Gründen für notwendig u. förderungswürdig‘ gehalten wurde (Borengässer 18f<sub>10</sub>); Klausners Bemerkungen zu seinem Konformismus finden sich in seinem Brief vom 10. VI. 1947 (ebd. 25). Nach dem Krieg machte das RAC schweigend so weiter wie vorher. Frappierend ist auch die Tatsache, dass Klausners Referat von 1939 (s. oben) größtenteils wörtlich im Vorwort des ersten RAC-Bandes von 1950 übernommen wurde. – Leopoldt ließ seine antisemit. Vorurteile so deutlich durchschimmern, dass der Art. A., der kritisch in das Problem hätte einführen sollen, selbst zu einem Vehikel für die Verbreitung antisemitischer Stereotypen wurde (Schuster 198f). Die antisemit. Züge von Leopoldts Art. A. sollen hier exemplarisch dargestellt werden, auch im Hinblick auf andere Artikel in den frühen RAC-Bänden, in denen ebenfalls antisemitisches oder allgemein rassistisches Gedankengut in akademischem Aufputz vermittelt wird. Grobe Beispiele rassistischer RAC-Artikel wie zB. \*Diaspora, \*Arbeit u. \*Aegypten sowie Autoren, die durch Mitgliedschaften in antisemitischen Institutionen als Rassisten ausgewiesen sind, sind in der digitalen RAC-Version markiert. Diese Maßnahmen stellen jedoch nur einen ersten Schritt auf dem Weg zu einer systematischen Aufarbeitung dar, die noch mithilfe internationaler Kooperation geleistet werden muss. Da das RAC urspr. als ein dreibändiges Projekt geplant war, das in etwa drei Jahren abgeschlossen werden sollte, wurden schon ganz aA. Stichworte zu allen Buchstaben vergeben u. bearbeitet. Wie schon erwähnt, übernahm Leopoldt 1939 den Artikel \*Talmud (für den aktuellen Bd. 31 von G. Stemberger verfasst); auch der Art. Rasse wurde schon früh vergeben, aber letztendlich ersatzlos gestrichen (Brief von Bavink, 31. VII. 1940: Dassmann 10). Vor diesem Hintergrund muss das RAC umfassend auf die Infiltration urspr. rassistischer Artikel u. deren Beziehung zum Nationalsozialismus untersucht werden. Ein erstes, technisches Indiz ist die Kürze der

urspr. Artikel im Vergleich zu späteren. Im Besonderen wird zu prüfen sein, inwieweit ein Zusammenhang besteht zwischen der Einladung ausgewiesener, antisemitischer Autoren, dem Neudruck rassistischer Artikel nach dem Krieg u. Klausners Ausklammerung des Judentums aus den für das RAC relevanten Kulturen der Antike. Weder das Referat von 1939 noch die Einleitung des ersten RAC-Bandes von 1950 erwähnen das Judentum neben den röm.-griech., ägypt., altoriental. u. pers. Kulturen (FJDIArch, Referat Klausner, 22. IX. 1939, S. 3; vgl. Th. Klausner: o. Bd. 1, Vorwort). Dass es sich hierbei nicht um ein Versehen oder eine nachlässige Formulierung, sondern um eine auch nach dem Krieg noch bewusst vertretene Position handelte, wird aus dem Briefwechsel mit dem niederländischen Altphilologen J. H. Waszink deutlich. Am 1. VIII. 1947 schrieb dieser: ‚Das RAC hatte doch auch seine Fehler, zB. als schlimmsten die viel zu geringe Berücksichtigung des Alttestamentlichen u. Jüdischen (dies übrigens eine Bemerkung Petersons)‘ (Schreiben von Waszink an Klausner: Borengässer 31; zu E. Petersons akademischer Ausrichtung während seiner Bonner Zeit vor seiner Konversion zum Katholizismus 1930 in Rom u. dem damit verbundenen Umzug dorthin, die ihn auch später vor Identifizierung mit dem Nationalsozialismus bewahrte: W. Kinzig, Peterson als Patristiker in der Bonner Zeit: M. Meyer-Blanck [Hrsg.], Erik Peterson u. die Universität Bonn [2014] 145/80). Aus diesem Brief geht auch hervor, dass Waszink selbst während des Krieges Juden geholfen u. anderen Verfolgten Beistand geleistet hatte. Er wartete lange auf eine Antwort von Klausner, die nach erneuter Anfrage schließlich am 24. II. 1948, also ein halbes Jahr später, abgeschickt wurde. Auf die Frage nach dem Judentum geht Klausner jedoch mit keinem Wort ein. Trotzdem versucht Waszink es noch einmal in einem Brief vom 26. IX. 1950: ‚Es ist notwendig, dass ein Historiker (Religionshistoriker) u. vielleicht auch ein Theologe an der Führung u. Aufsicht der Artikel teilnehmen; u. ein erstklassiger Spezialist für das Alttestamentliche ist ganz besonders nötig (das ist nicht nur meine Privatmeinung, sondern auch das Urteil von Nock u. Peterson)‘ (Schreiben von Waszink an Klausner: Borengässer 34). Klausner verschloss sich also systematisch Anregungen aus dem Ausland

bzgl. der Integration des Judentums in das RAC. Waszink wird zunehmend kühler in seiner Korrespondenz u. kündigt am 26. IX. 1950 seinen Rücktritt als Mitherausgeber an. Man merkt seinen Briefen an, dass er sich in der Rolle des ausländischen Forschers als Feigenblatt für die Internationalität des RAC unwohl fühlte, das nach Meinung Klauers Deutschland ‚auf dem Wege zur Rehabilitierung helfen könnte‘ (Schreiben von Klausner an Waszink, 10. VI. 1947: Borengässer 29). Wohl aus diesem Grund druckte Klausner den Namen Waszinks als Mitherausgeber auch nach dessen Rücktritt in den Lieferungen des RAC ab, was diesen sehr missmutig stimmte. – Die Problematik von Leipoldts Art. A. wird schon im ersten Satz deutlich. Dort heißt es: ‚A. gibt es, seit es Juden in der Zerstreuung gibt‘ (o. Bd. 1, 469). Der A. wird hier nicht als Begriff definiert oder als Phänomen problematisiert, sondern als eine selbstverständliche Reaktion auf die jüd. Diaspora eingeführt, die hier mit dem dt. Wort ‚Zerstreuung‘ bezeichnet wird, welches wesentlich negativere Konnotationen als der griech. Begriff ‚Diaspora‘ hat. Implizit wird damit suggeriert, dass die Juden selbst den A. verursacht hätten, nämlich durch ihre Zerstreuung, u. dieser sich ganz natürlich durch eine Entfernung aller Juden aus ihren jeweiligen Diasporaländern auflösen würde. In den folgenden Spalten des Artikels wird deutlich, dass Leipoldt den A. als eine legitime polit. Bewegung ansieht, die die ‚erfolgreiche Weltmission der Juden‘ bekämpft (ebd. 470). Erleichtert stellt er fest: ‚Doch erwies sich auf Dauer der A. stärker (als die Weltmission)‘ (ebd.). Diese Annahme eines inhärenten Kampfes zwischen jüdischer Weltmission u. politischem A. ist stark antisemitisch gefärbt u. hat eine direkte Parallele in Grundmanns Rede zur Eröffnung des Eisenacher Instituts. Dort formulierte dieser explizit, was bei Leipoldt noch mitschwingt: ‚Ihren die Welt erobernden, das Völkische auslöschenden u. die Weltherrschaft des Judentums herbeiführenden Ausdruck hatten diese Ideen (der frz. Revolution) im Bolschewismus gefunden. Aus diesen Gründen ist der Gegensatz gegen das Judentum geradezu die Voraussetzung für die Erkenntnis u. Verwirklichung des völkischen Gedankens‘ (Grundmann, Entjudung aO. [o. Sp. 3] 9). – Leipoldts RAC-Artikel will weiterhin zeigen, dass die Juden in der

Antike in ‚weitesten Kreisen als gemeingefährlich galten‘ (o. Bd. 1, 470), als ‚Gäste in einem Volk wohnten, das ihnen fremd war‘ u. sich damit als ‚Fremdkörper‘ erwiesen u. ‚Anstoß (erregten), wenn sie in der Öffentlichkeit eine Rolle spielen wollten‘ (ebd. 471). Kulturelle Integration u. politisches Agieren als gleichberechtigte Bürger wird den Juden damit abgesprochen. Leipoldt drückt sich hier noch undifferenzierter u. radikal-antisemitischer aus als in seiner Monografie von 1933, in der er immerhin zugab, dass das Judentum auch als eine wertvolle philosoph. Religion geschätzt wurde (Leipoldt, A. 14). Die Ansicht des RAC-Artikels deckt sich zu einem erstaunlichen Maße mit Grundmanns Ausführungen von 1940 über die ‚Überfremdung‘ des Urchristentums durch Judenchristen u. den ‚unüberbrückbaren Gegensatz‘ zwischen dem jüd. u. dem christl. ‚Wesen‘ (W. Grundmann [Hrsg.], Das Volkstestament der Deutschen [1940] 22f). Leipoldt jedoch gibt seine ideolog. Verankerung nicht zu, sondern kleidet sie in wissenschaftliche Objektivität, indem er die härtesten Kritiker des antiken Judentums als Zeugen heranzieht, ohne auf die satirische Natur ihrer Schriften hinzuweisen oder nach ihren Motiven zu fragen. Tacitus, Horaz u. Juvenal sollen so die religiöse u. soziale Absonderung der Juden attestieren u. zeigen, wie sehr die ‚Eigentümlichkeiten der jüd. Frömmigkeit befremdeten‘ (o. Bd. 1, 471). Besonders hebt Leipoldt die ‚reinen Finanzberufe‘ der Juden in der Diaspora hervor, betont aber, dass diese schon in Palaestina ihre Wurzeln hätten (ebd.). Dies will er durch den Hinweis ‚zB. Steuerpächter‘ erhärten, der sich auf den Bruder Philons v. Alex., Tiberius Alexander, den Alabarchen, bezieht. Auch in diesem Punkt ist der RAC-Artikel im Vergleich zur Monografie aktualisiert u. auf die zeitgenössische Sprache des A. abgestimmt worden. In der Veröffentlichung von 1933 fällt der Begriff ‚Finanzberufe‘ noch nicht u. Leipoldt gibt noch zu: ‚Nur muss berücksichtigt werden, dass die Juden der alten Welt kaum ein Händlervolk schlechthin waren oder aber das Händlervolk‘ (Leipoldt, A. 34). Im Hinblick auf den RAC-Artikel muss betont werden, dass Tiberius Alexander einzigartig in der Geschichte des antiken Judentums stand u. man ihn keineswegs als ein typisches Beispiel für die sog. Finanzberufe u. den allgemeinen Reichtum der jüd. Gemein-

den heranziehen kann. Die Schlussfolgerung Leipoldts, ‚anscheinend nutzten die Juden ihr finanzielles Übergewicht bald u. unbedenklich aus‘ u. provozierten so eine ‚allgemeine Missstimmung‘ (o. Bd. 1, 471), stellt eine tückische Verzerrung der antiken Quellen dar u. reflektiert die Ideen seines unverblümt antisemit. Kapitels ‚War Jesus Jude?‘ in seiner Publikation von 1935 (Leipoldt, *Gegenwartsfragen* 17/64; nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Publikation v.J. 1923 [s. o. Sp. 4]). Dort äußert sich Leipoldt folgendermaßen: ‚Das Judentum gerät in der Zerstreung notwendigerweise mehr u. mehr auf den Weg des Fabrikanten, Händlers u. Bankiers‘. Außerdem sprach er dort abwertend von der ‚Händlerfrömmigkeit‘ der Juden (Leipoldt, *Gegenwartsfragen* 46). – Im Sinne der ‚Deutschen Christen‘ geht es Leipoldt in dem RAC-Art. A. auch darum, Jesus u. Paulus zu ‚entjuden‘. Trotz ihrer offensichtlich jüd. Abstammung u. Lebensweise wird ihr Charakter als unjüdisch bezeichnet u. suggeriert, dass dieser auch als solcher von der paganen Umgebung erkannt worden sei. Jesus bekämpfte nach Leipoldt die finanzbezogene Frömmigkeit der Juden, während Paulus ihnen vorwarf, zu stehlen u. sich am Götzendienst zu bereichern (o. Bd. 1, 471. 473). Jesus u. Paulus agierten damit im positiven Sinne als Antisemiten, indem sie versuchten, die finanzielle Korruption der Juden zu bannen u. damit die allgemeine Gesellschaft vor ihnen zu schützen. Mit diesem Bild konstruiert Leipoldt ein arisches Christentum für die Antike, das dem Judentum diametral entgegengesetzt ist u. seine Äußerungen von 1935 zur Frage ‚War Jesus Jude?‘ (Leipoldt, *Gegenwartsfragen* 17/64) widerspiegelt (Schuster 194f). Diese Frage hatte er damals mit zwei signifikanten Hinweisen beantwortet: ‚Die bezeichnende Besonderheit der jüd. Frömmigkeit findet sich also bei Jesus kaum‘, u. ‚der kaufmännische Zug in der Predigt Jesu (fehlt) fast völlig‘ (Leipoldt, *Gegenwartsfragen* 50f). Wie T. Nicklas gezeigt hat, wurzelte das Konstrukt eines arischen Christentums in der Forschung des 18. u. 19. Jh. u. hinterließ, genau wie in dem hier untersuchten Falle von Leipoldt, tiefe Spuren auch in der nachkriegszeitl. Wissenschaft, besonders im ThWbNT u. einem NT-Artikel im ANRW (T. Nicklas, Vom Umgang mit bibl. Texten in antisemit. Kontexten: HTS Theolog. Stud. 64 [2008]

1895/921; ders., *The Bible and anti-semitism*: M. Lieb / E. Mason / J. Roberts [Hrsg.], *The Oxford Hdb. for the reception hist. of the Bible* [Oxford 2011] 267/80). – Die antisemit. Züge von Leipoldts Artikel werden besonders deutlich im Vergleich mit dem Art. A., den der prominente jüd. Altertumsforscher I. Heinemann 1931 in Paulys *Realencyclopädie* veröffentlichte. Heinemann definiert A. als eine ‚grundsätzlich unfreundliche Gesinnung oder Haltung gegen Juden‘ (Heinemann 3), die er von sachlicher Kritik an realen Umständen unterscheidet, u. betont die polit. Verflechtungen, in denen es weniger um ‚Religionskriege, sondern um Machtkämpfe‘ geht (ebd. 18). Bestimmte politische Krisenherde hätten Anlass gegeben, Ansätze zu einem allgemeinen Hass zu entwickeln, der sich aber noch deutlich von modernen Formen des Rassismus unterscheidet. Heinemann macht auf soziale Unterschiede aufmerksam u. stellt die wissenschaftl. Eliten den Massen gegenüber. Während sich die Haltung der ersteren durch Desinteresse am Judentum u. eine allgemein nüchterne Einstellung auszeichne, seien die letzteren oft durch ‚Schauermären der Propaganda‘ zu Hass verführt worden (ebd. 38). Spezifisch geht Heinemann auf zeitgenössische Vorurteile ein u. entkräftet Th. Mommsens einflussreiche These von der Existenz des A. als eines verständlichen Reflexes gegen diese ‚so gründlich oriental. Rasse u. ihre fremden Meinungen u. Sitten‘ u. als eine Reaktion auf die angenommenen Privilegien der Juden in der Diaspora (Mommsen, *RG* 3, 549). Heinemann zeigt weiterhin, dass die Begründung des A. durch den Reichtum der antiken Juden eine Rückprojektion mittelalterlicher u. moderner Modelle ist u. keinerlei Grundlage in den antiken Quellen hat (Heinemann 39f). Nur wenige Jahre vor seiner eigenen Flucht von Breslau nach Jerusalem stellt Heinemann abschließend fest, dass die exzeptionelle, kulturelle Integration der Juden in ihre jeweilige Umgebung nichts zum Abbau des A. beigetragen habe u. dass es ‚nicht zum letzten Male geschehen‘ ist, dass man Züge des gegnerischen Geisteslebens ‚zu einem fiktiven Bilde des Hasses aufbauscht, um an ihm die weit furchtbarere Wirklichkeit des eigenen Hasses entzünden zu können‘ (ebd. 43).

*B. Antisemitismus in Antike u. Christentum. I. Begriff.* Der Begriff ‚A.‘ wird hier für

die Untersuchung der Antike benutzt, u. zwar in Bezug sowohl auf pagane als auch auf christliche Texte, obwohl er im dt. Sprachraum erst im 19. Jh. aufkam, 1822 noch im Hinblick auf die Semiten insgesamt, spätestens ab 1879 durch die von W. Marr inspirierte ‚Antisemitenliga‘ aber spezifisch mit Bezug auf die \*Juden (W. Kinzig, *Philosemitismus 1. Zur Gesch. des Begriffs*: ZKG 105 [1994] 202/28, bes. 210f; M. Zimmermann, W. Marr. *The patriarch of anti-semitism* [New York 1986]). Die Anwendung des Begriffs ‚A.‘ auf die Antike wird bis heute kontrovers in der Forschung diskutiert. In einer wichtigen Aufsatzsammlung von 1986 stehen sich zwei prominente jüdische Altertumsforscher in der Frage des Begriffs ‚A.‘ gegenüber. L. H. Feldman (*Anti-semitism in the ancient world*: D. Berger [Hrsg.], *Hist. and hate. The dimensions of anti-semitism* [Philadelphia 1986] 15/42) spricht vom antiken A., besonders in den unteren Schichten, u. zieht direkte Verbindungen zu modernen Erscheinungen wie Ghettos u. polnischen Pogromen, während S. J. D. Cohen (*‚Anti-semitism‘ in antiquity. The problem of definition*: ebd. 43/7) den Begriff in Anführungsstriche setzt u. ausdrücklich vor dessen Anwendung auf die Antike warnt, weil es damals weder rassistische Gründe für Judenfeindschaft gegeben habe noch ökonomische Faktoren in der \*Rhetorik sichtbar würden. Cohen betont zusammenfassend: ‚The most serious example of retrojection is the very notion of ‘anti-semitism’. The Greeks and Romans did not have a conception of race. ... Where is that elusive point that separates justifiable hatred from unjustifiable, legitimate opposition from illegitimate, and the ‘anti-Jewish’ from the ‘anti-Semitic?’‘ (ebd. 46). Ähnlich argumentierten Z. Yavetz (*Judenfeindschaft in der Antike* [1997]), G. Bohak (*The Ibis and the Jewish question. Ancient ‘anti-semitism’ in histor. perspective*: M. Mor u. a. [Hrsg.], *Jews and gentiles in the Holy Land in the days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud* [Jerus. 2003] 27/43) sowie B. Isaac, Collins (*Anti-semitism*), Bremmer u. Schäfer (*Judenhass*). Schäfer wechselte bezeichnenderweise den Begriff u. sprach in seiner ersten monografischen Untersuchung auf Englisch von ‚Judeophobia‘, übersetzte den Titel aber auf Deutsch als ‚Judenhass u. Judenfurcht‘. Später (ders., *Gesch.*) spricht er dann von ‚A.‘, wohl auch, um den Be-

schluss des dt. Bundestages vom 17. V. 2019 kritisch zu diskutieren u. zu zeigen, dass die Gleichsetzung des BDS (‚boycott, divestment and sanctions‘) gegen den Staat Israel mit A. problematisch ist. – In diesem Artikel wird der Begriff ‚A.‘ benutzt, um das Phänomen einer grundsätzlichen Judenfeindschaft in seiner Gesamtheit zu erfassen u. auch an zeitgenössische Diskurse zum Rassismus anzuknüpfen, ohne jedoch moderne Erfahrungen auf die Antike zurückzuprojizieren. Wie Bloch zeigte, sind andere Begriffe noch weniger geeignet. ‚Judeophobia‘ bezieht sich zu einseitig auf gewisse psychol. Ursachen des A., während ‚Antijudaismus‘ zu sehr auf religiöse Aspekte fokussiert u. meistens im Kontext christlicher Quellen benutzt wird. – In Folge des Holocausts ist die Frage nach dem christl. A. mit neuer Prägnanz gestellt worden. Man fragt sich, ob christliche Polemik, die scheinbar nur religiöse Muster aufzeigt u. sich damit vom paganen A. unterscheidet, nicht doch auch Spuren des Letzteren trägt u. pagane Vorurteile aufnimmt, diese vielleicht sogar intensiviert u. im Rahmen einer christl. Theologie, die sich im Gegensatz zu paganen Stellungnahmen auch immer mit ihren eigenen Wurzeln im Judentum auseinandersetzen muss, systematisiert. Wie N. de Lange zeigt (*The origins of anti-semitism. Ancient evidence and modern interpretations*: S. L. Gilman / S. T. Katz [Hrsg.], *Anti-semitism in times of crisis* [New York 1991] 21/37), führte die christl. Rivalität mit dem Judentum zu einer ganz neuen Intensität der Kritik u. Opposition. Bei der Untersuchung der fließenden Übergänge zwischen Antijudaismus u. A. leisteten Franzosen u. Frauen Pionierarbeit. J. Isaac legte die erste umfassende Studie über NT-Polemik gegen die Juden als Gottesmörder vor u. wies auf Vorurteile moderner Forscher hin, die das Judentum zZt. Jesu als eine degenerierte Form von legalistischer Religion konstruieren. Ebenfalls im frz. Sprachraum entstanden M. Simons einflussreiche Monografie ‚*Verus Israel*‘ (Paris 1964), V. Nikiprowetzky's Aufsatzsammlung ‚*De l’antijudaïsme antique à l’antisémitisme contemporain*‘ (Lille 1979) u. die Sammlung S. Morlet / O. Munnich / B. Pouderon (Hrsg.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d’une tradition polémique*, Colloq. Internat. Paris 2011 (2013). Forscherinnen in verschiedenen Ländern

trieben die kritische Auseinandersetzung wesentlich voran. Besonders R. Radford Ruether unterzog die frühe christl. Tradition einer radikalen Kritik u. wies auf eine inhärente Überschneidung von Antijudaismus, A. u. Christentum hin: ‚We have seen that the anti-Judaic myth is neither a superficial nor a secondary element in Christian thought. The foundations of anti-Judaic thought were laid in the NT They were developed in the classical age of Christian theology in a way that laid the basis for attitudes and practices that continually produced terrible results‘ (Radford Ruether 226). \*Paulus (I) wurde in diesem Zusammenhang als besonders gefährlich eingestuft, weil seine Kombination von platonischem u. messianischem Dualismus das Judentum dämonisierte u. als rein fleischlich u. damit prinzipiell negativ abwertete (ebd. 96/102). Ähnliche Problemanzeigen finden sich bei Siegele-Wenschkewitz; L. Schottroff / M.-Th. Wacker (Hrsg.), *Von der Wurzel getragen. Christl.-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Leiden 1996); D. K. Buell, *Why this new race? Ethnic reasoning in Early Christianity* (New York 2005); R. S. Kraemer, *The Mediterranean diaspora in Late Antiquity. What Christianity cost the Jews* (ebd. 2020). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch die Reaktion von J. Gager (*The origins of antisemitic attitudes toward Judaism in pagan and Christian antiquity* [ebd. 1985]), einem prominenten Vertreter der ‚new perspective‘, auf J. Isaac u. Radford Ruether. Während er ausdrücklich Radford Ruethers politisches Verantwortungsbewusstsein teilt, insistiert er auf Paulus’ ‚Unschuld‘ am modernen A. Paulus selbst sei dem Judentum noch so verbunden gewesen, dass seine Aussagen zu demselben als Teil innerjüdischer Diskurse verstanden werden müssten. Antisemitische Elemente hätten sich erst später als ein fatales Missverständnis eingeschlichen. In diesem Sinne spricht er von einer ‚reinvention‘ von Paulus unter dem Vorzeichen einer positiven Auffassung vom Judentum. Die Position Gagers zeigt damit sowohl das Potenzial einer neuen Verortung des NT im zeitgenössischen jüd. Kontext als auch die Problematik einer prinzipiellen Ausklammerung der Frage nach fundamentaler Polemik u. Judenfeindlichkeit im NT u. deren Verbindung zum paganen A. Ein wichtiger Schritt

zur weiteren Erforschung dieser Fragen findet sich in der Veröffentlichung von A.-J. Levine / M. Z. Brettler (Hrsg.), *The Jewish annotated NT* (New York 2011), die eine Vielfalt von Stimmen u. Ansichten mit positiver Perspektive auf das Judentum zu Worte kommen lässt.

II. *Überblicke, Quellensammlungen u. -kommentare.* Das Studium des antiken A. ist heute erleichtert durch gute Forschungsüberblicke, Quellensammlungen u. -kommentare. Bloch bietet einen umfassenden Überblick über die Erforschung des paganen A. mit ausgewogenen Annotationen. J. Sikers (*Anti-semitism and the NT* [2013] [e-Veröff.]) führt kurz in das bisher viel weniger erforschte Gebiet des A. im NT ein. B. Isaac (440/9) diskutiert Formen von paganer Judenfeindlichkeit im Rahmen einer vergleichenden Studie über antiken Rassismus. Er betont die gefestigte rechtl. Stellung der Juden im Röm. Reich u. zeigt, dass sich die Stereotypen gegen die Juden im Vergleich zu anderen ethnischen Minderheiten noch nicht zu einer rassistischen Verzerrung herauskristallisierten. Schäfer (*Judenhass*) führt in die antiken Quellen des paganen A. ein, die er thematisch u. geographisch geordnet diskutiert, u. zwar mit besonderer Aufmerksamkeit auf Ägypten als Ursprungsland vieler Stereotypen, die sich bis in die Neuzeit erhalten haben. B. Bar-Kochva (*The image of the Jews in Greek lit. The Hellenistic period* [Berkeley 2010]) orientiert sich an zwölf Schlüsselautoren in der vorröm. Zeit, deren Stellungnahmen im Detail analysiert werden. Das hebr. Journal ZION widmete 2020 ein 443-seitiges Heft dem Thema ‚Antisemitism. Histor. concept, public discourse‘, mit drei Beiträgen zur Antike, einer davon über christliche Stereotypen gegen Juden in Byzanz. – Die Quellen zum antiken A. sind sehr unterschiedlich gelagert. Während die christl. Quellen kanonisch wurden u. allgemein so vertraut sind, dass sie erst einmal in Distanz gerückt werden müssen, um eine kritische Untersuchung zu ermöglichen, erhielten sich die paganen Quellen hauptsächlich fragmentarisch oder in weniger bekannten Quellen, sodass sie zunächst zugänglich gemacht werden müssen. In den folgenden Sammlungen u. Kommentaren sind die Letzteren gut einzusehen, sollten aber nicht in Isolation von positiven Beurteilungen der Juden u. von antiken Beobachtungen über

andere Minderheiten gelesen werden: M. Stern (Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1/3 [Jerus. 1974/84]) bietet eine umfassende Sammlung von paganen Originaltexten in Griechisch u. Latein mit vorhandenen Übersetzungen, historischen Einführungen u. erklärenden Annotationen; J. M. G. Barclay (Flavius Josephus. Against Apion [Leiden 2007]) kommentiert Joseph. c. Ap., die wichtigste antike Sammlung von paganen Stellungnahmen über Juden u. Judentum, die er unter Benützung von postkolonialer Theorie im Kontext römischer Diskurse interpretiert. \*Philons v. Alex. historische Berichte über den Konflikt in Alexandria sind übersetzt u. kommentiert von P. W. van der Horst (Philo's Flaccus. The first pogrom [ebd. 2003]) u. E. M. Smallwood (Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium [ebd. 1961]). CorpPapJud enthält wichtige Dokumente aus Alexandrien, inkl. der sog. alexandrin. Märtyrerakten.

*III. Krisenherde.* In diesem Abschnitt sollen drei politische Krisenherde vorgestellt werden, in deren Kontext ein Großteil der judenfeindlichen Bilder u. Literatur in der Antike entstand, u. anhand konkreter Beispiele soll gezeigt werden, wie sehr kontextuelle u. prinzipiell ideologische Elemente oft ineinandergreifen. Zudem ist die Verflechtung zweier Krisenherde, nämlich Alexandria u. Rom, von ausschlaggebender Bedeutung für die Entwicklung des antiken A.

*a. Ägypten.* Joseph. c. Ap. dokumentiert eine breite Palette von paganen Reaktionen auf Juden u. Judentum, angefangen von einer Tradition über Aristoteles' Hochschätzung der Juden als ein Volk von Philosophen bis hin zum zeitgenössischen Apion, einem rabiatischen Gegner u. Leiter der mit der Philon-Delegation rivalisierenden ägypt. \*Gesandtschaft an \*Caligula zwischen 38/41 nC., dem er einen großen Teil des zweiten Bandes widmet (c. Ap. 1, 176/81; 2, 1/144). Nach eingehender Untersuchung aller Texte, die ihm wohl in Rom zugänglich sind (ebd. 1, 50), kommt \*Josephus (Flavius Josephus) zu folgendem Schluss: ‚Die Ägypter aber begannen die Verleumdungen gegen uns‘ (τῶν δ' εἰς ἡμᾶς βλασφημιῶν ἤρξαντο μὲν Αἰγύπτιοι [1, 223; vgl. 2, 70]). Ähnlich spricht schon eine Generation vorher Philon von dem ‚gewissermaßen inhärenten Hass (der Ägypter) gegenüber den Juden‘ (τρόπον τινὰ [φύσει] γεγεννημένη πρὸς Ἰουδαίους ἀπέχθεια [Flacc.

29]), wobei er dasselbe Wort, ἀπέχθεια, benutzt wie in der Beschreibung der ägypt. Opposition gegen den röm. Statthalter Flaccus, also wohl eine polit. Ablehnung im Sinn hat (ebd. 128). In den Augen beider Autoren ist Ägypten jedenfalls ein besonderer Knotenpunkt von Konflikten u. ein Herd von Vorurteilen. – In der Forschung wurden verschiedene Momente oder Etappen jüdischer Geschichte in Ägypten identifiziert, wobei immer gefragt wurde, inwieweit das einmalige Pogrom in Alexandria im Sommer 38 nC. signifikante Vorzeichen oder gar direkte Vorläufer hatte. Der erste Konflikt zwischen Juden u. Ägyptern ist auf der nilaufwärts gelegenen Insel Elephantine durch die Zerstörung des lokalen jüd. Tempels im 5. Jh. vC. bezeugt (zum Ursprung der elephantinischen Juden in Samaria u. ihrer polytheistischen Ausrichtung K. van der Toorn, Anat-Yahu, some other deities and the Jews of Elephantine: Numen 39 [1992] 80/101; ders., Becoming diaspora Jews [New Haven 2019]). Die Papyri aus Elephantine deuten auf einen punktuellen religiösen Konflikt um zwei benachbarte Tempel, zum einen den jüd. Tempel des ‚Himmelsgottes‘ u. zum anderen den ägypt. Tempel des Widdergottes Khnum. Die jüd. Opferungen (\*Opfer) von Lämmern provozierten die benachbarten ägypt. \*Priester, die die \*Reise des pers. Satrapen ausnutzten, um die Zerstörung des jüd. Tempels zu organisieren. Die verschiedenen \*Petitionen Yedaniahs, des Leiters der jüd. Gemeinde, zur Wiedererrichtung des jüd. Tempels zeigen ein Bild ägyptischer Ressentiments gegen die pers. Besatzung, die den jüd. Tempel urspr. bewilligt hatte, verbunden mit einer starken Opposition gegen Tieropfer (B. Porten / A. Yardeni, Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt 1 [Jerus. 1986] nr. A 4, 5. 7/10; J. Mélèze Modrzejewski, The Jews of Egypt. From Ramesses II to emperor Hadrian [Philadelphia 1995] 36/44; Schäfer, Juden Hass 177/97). Yedaniah erhielt die Erlaubnis zum Neubau des jüd. Tempels, allerdings mit der Auflage, dass nur Pflanzenopfer dargebracht würden. Bei diesem Konflikt geht es weder allgemein um das Judentum noch um die Anwendung antisemitischer Ideologien auf die jüd. Gemeinde. Der Überfall auf den Tempel in Elephantine gründet auf dem unglücklichen Zufall seiner Nähe zum Tempel des Widdergottes u. der für die Juden ungünstigen polit.

Gesamtlage. – Ein zweiter Konfliktpunkt im 3. Jh. vC. ist kurz von Josephus erwähnt u. ausführlich, ja geradezu märchenhaft von dem Autor von 3 Macc. geschildert. Es geht um Ptolemaios IV Philopator (221/204 vC.), welcher betrunkene \*Elefanten auf die Juden losließ, nachdem diese sich geweigert hatten, dem Dionysoskult (\*Liber [Dionysos]) beizutreten, um sich dadurch \*Bürgerrechte zu sichern, aber von der Ausführung seines Vorhabens durch göttliche Intervention abgehalten wurde (Joseph. c. Ap. 2, 53; 3 Macc. 5, 1/20). Das 3. Makkabäerbuch berichtet ausführlich von diesem Ereignis, spricht von dem ‚Hass‘ (ἀπέχθεια [ebd. 4, 1]) der Ägypter im Unterschied zu den wohlwillenderen Griechen (3, 8/10), u. stellt den ptolemäischen König als jemanden dar, der die Juden der Heuchelei u. Illoyalität bezichtigt (3, 16/24). Generationen von Forschern haben versucht, den histor. Wert dieser Geschichte zu analysieren u. sie zeitlich wie kulturell einzuordnen. Während A. Kasher (Anti-Jewish persecutions in Alexandria in the reign of Ptolemy Philopator according to III Maccabees [hebr.]: U. Rappaport [Hrsg.], Stud. in the hist. of the Jewish people and the land of Israel [Haifa 1978] 59/76) von der histor. Glaubwürdigkeit der Geschichte in der ptolemäischen Epoche ausgeht, haben andere (bes. Collins, Athens 122/31; Gruen 222/36; J. M. G. Barclay, Jews in the Mediterranean diaspora from Alexander to Trajan [323 BCE/117 CE] [Edinburgh 1996] 192/203) die novellistischen Elemente herausgearbeitet, die auf literarischen Motiven der griech. Esther-Geschichte u. des \*Daniel-Buchs basieren. Die Erwähnung der Lagographia, einer Kopfsteuer (\*Steuern), deutet weiterhin auf römische Zustände, da die Einführung einer solchen Steuer durch Augustus iJ. 24/23 vC. zu einem empfindlichen Statusverlust der Juden u. somit zu erheblichen Spannungen zwischen Juden u. Ägyptern führte (E. J. Bickermann, Makkabäerbücher [III]: PW 14, 1 [1928] 797/800; CorpPapJud 1, 59/62; E. M. Smallwood, The Jews under Roman rule [Leiden 1976] 231f; Collins, Anti-semitism 14/7). Gruen 236 geht soweit, in dem guten Ausgang der Geschichte ein Zeichen für den ‚comic character‘ des ptolemäischen Königs zu sehen, der durch seinen einmaligen Lapsus die allgemein harmonischen Beziehungen zwischen den Juden u. dem Königshaus bestätigte. Der ernste

Ton der Geschichte wirkt allerdings keineswegs lustig u. scheint eher die wirklichen Ängste der jüd. Gemeinde, wahrscheinlich um die Zeitenwende, widerzuspiegeln. Das auch von Joseph. c. Ap. 2, 55 erwähnte ‚wohlbekannte Fest‘ zur Erinnerung an die Rettung zeigt, wie ernst die Lage gesehen wurde. – Das Pogrom in Alexandria im Sommer 38 nC. stellt ein einzigartig komplexes Phänomen dar, das kontrovers diskutiert wird. Philon ist unsere einzige direkte Quelle, während Josephus in diesem Zusammenhang bemerkenswert still ist. Philon vermittelt ein fragmentarisches, in vielerlei Hinsicht enigmatisches Bild, das sich nicht zu einer glatten Erzählung von Ursachen u. Resultaten zusammenfügt (Niehoff 29/53). Soviel steht jedenfalls fest: Die Lage in Alexandria spitzte sich nach Tiberius' Tod zu, als der röm. Statthalter Flaccus in Bedrängnis geriet, weil er gegen Caligulas Thronbesteigung agiert hatte u. so mit einem Schlag empfindlich an Macht verlor. Diesen Verlust suchte er durch Stützung auf die ägypt. Nationalisten auszugleichen. Der Besuch des jüd. Königs Agrippa I in Alexandria im Sommer 38 wurde dann zum Auslöser der ethnischen Gewalttätigkeiten. Der alexandrin. \*Pöbel verurkte ihn durch ein Puppentheater im \*Gymnasium u. begann daraufhin die \*Synagogen zu entweihen u. die jüd. Viertel der Stadt, die nicht mit den modernen Ghettos zu vergleichen sind, zu überfallen u. zu verwüsten (Philo Flacc. 25/84). Bei den Straßenkrawallen wurden jüdische Häuser zerstört, ihre Bewohner misshandelt, teilweise ermordet, u. ihres Besitzes beraubt. Selbst die Mitglieder des jüd. Ältestenrats waren hilflos dem öffentl. Spott, der Inhaftierung u. Erniedrigung ausgeliefert. Philons apologetische Bemerkung, römische Soldaten hätten vergeblich Waffen bei den Juden gesucht, deutet darauf hin, dass auch die Letzteren sich wohl militärisch beteiligten (ebd. 86/90). – Besondere Aufmerksamkeit verdient die Frage, inwieweit die röm. Administration eine systematische Judenpolitik verfolgte, evtl. sogar mit dem Ziel einer Ausmerzungen der \*Religion u. ihrer Anhänger. Philon betont, Flaccus habe die Ägypter die jüd. Synagogen entweihen lassen u. den Juden ihren ‚Anteil an politischen Rechten‘ vorenthalten, was sie praktisch zu ‚Fremden u. Ausländern‘ machte (ξένοι καὶ ἐπῆλυδες [54]). Laut Philon stellten die alex-

andrin. Juden fest, dass sie ‚heimatlos u. ohne Herd waren‘ (ἀπόλιδες καὶ ἀνέστιοι [123]). Flaccus, der direkt für diese Entwicklungen verantwortlich war, erscheint bei Philon jedoch nicht als ein eingefleischter Judenhasser, sondern als ein an sich kompetenter u. den Juden gegenüber positiv eingestellter Beamter, der in politische Not geraten war. Philon lobt seinen Dienstbeginn in höchsten Tönen u. stellt seine Sühne nach seinem Prozess in Rom detailliert dar (1/5. 158/67; Niehoff 55/79). Caligula macht ebenfalls den Eindruck eines zwar schwachen, nicht aber antisemit. Kaisers (Philo leg. ad Gai. 338). Nebenbei hört man bei Philon, dass er Agrippa als seinen persönlichen Vertrauten nach Alexandria schickte, um dort nach dem Rechten zu sehen (Flacc. 35). Die Audienz der jüd. Gesandten in Rom endete damit, dass der Kaiser sie bemitleidete, dass sie seine göttliche Natur verkannten, sie dann aber ohne weitere Maßnahmen entließ (leg. ad Gai. 367; Niehoff 39/49). Caligulas Entscheidung, den Tempel in \*Jerusalem (I) mit der Aufstellung seiner eigenen Statue zu entweihen, begründet Philon als eine Strafaktion gegen die Zerstörung eines paganen Tempels durch Juden in Jamnia (leg. ad Gai. 200/3). Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang Philons Beurteilung von Caligulas persönlichem \*Sklaven Helikon, der die ‚Verleumdungen gegen Juden u. jüdische Traditionen‘ (τὰς κατὰ Ἰουδαίων καὶ τῶν Ἰουδαϊκῶν ἐθῶν διαβολάς [ebd. 170]) von der Wiege an in den Straßen Alexandriens gelernt habe. Er selbst habe eine ‚persönliche Abneigung gegen das jüd. Volk‘ gehegt u. unaufhörlich seine privaten Momente mit dem Kaiser zu Agitationen gegen die Juden genutzt (πρὸς τὸ Ἰουδαίων γένος ἄλλοτριώσις [178]). Auch wenn wir diesen Berichten volles Vertrauen schenken, bleibt es bemerkenswert, dass Gaius trotz solcher Manipulationen bei seiner eher zufälligen u. politisch orientierten Einstellung gegenüber Juden u. Judentum blieb. Collins’ Schlussfolgerung ist deshalb überzeugend: ‚The riots in Alexandria cannot be compared to Hitler’s Final Solution. The enormity of the German project cannot be diluted by claiming that it was only an instance of a perennial phenomenon‘ (Collins, Anti-semitism 27). – Die polit. Konstellation, die das Pogrom in Alexandria ermöglichte, kann durch eine bisher in der Forschung in diesem Zu-

sammenhang noch nicht beachtete Quelle beleuchtet werden: Sextus \*Iulius Africanus’ Liste der olympischen Sieger. Den Fragmenten ist zu entnehmen, dass Sarapion aus Alexandria iJ. 37 nC. einen Sieg in Olympia davontrug u. damit einen langfristigen Traum der ptolemäischen Könige erfüllte, die begonnen hatten, ihr Land unter erheblichem Kostenaufwand in die olympischen Spiele zu integrieren (Iul. Afric. chron. frg. 65 [GCS NF 15, 214. 216]). Während die Siege lange spärlich blieben, konnte Ägypten in der Spätantike zu einem konsequenten Sieger im Wagenrennen avancieren (S. Remijsen, The end of Greek athletics in Late Antiquity [Cambridge 2015] 111/28). Sarapions Name sticht unter den ägypt. Siegern hervor, die vorwiegend hellenistische Namen trugen, u. deutet auf einen nationalbewussten Familienhintergrund. Dieser Zusammenhang könnte neues Licht auf die führende Rolle der Gymnasien in dem alexandrin. Pogrom werfen. Philon betont wiederholt, dass das Gymnasium als Ort u. die Gymnasiarchen als charismatische Anführer die Unruhen maßgeblich anschürten (Flacc. 34. 37. 130/8; Bremmer). Diese Animosität könnte eine mehr oder weniger direkte Auswirkung der nationalen Euphorie über den olympischen Sieg gewesen sein.

*b. Rom.* Wie Josephus betont, hatte die Beziehung zwischen den Juden u. den röm. Kaisern einen guten Start: Julius \*Caesar u. Augustus bestätigten schriftlich die religiösen Rechte der Juden u. zeigten sich großzügig gegenüber einer Gruppe, die sie schon früh in ihrer Nahostpolitik, besonders in Ägypten, unterstützt hatte (c. Ap. 2, 37. 61; zu den Dokumenten M. Pucci Ben-Zeev, Jewish rights in the Roman world [Tübingen 1998]). Allgemein weiß Josephus die Großzügigkeit der röm. Administration zu schätzen, die auf religiöser Toleranz aufbaute u. von ihren Untertanen nicht verlangte, ‚ihre väterlichen Gesetze zu übertreten‘ (in der lat. Übers. des hier verlorenen Urtextes: patria iura transcendere [c. Ap. 2, 73]). Philon bestätigt diesen positiven Eindruck, indem er Augustus’ Toleranz für die ‚väterlichen Gebräuche einer jeden Nation‘, seine Unterstützung der röm. Synagogen u. seine allgemeine Anerkennung jüdischer Rechte hervorhebt (leg. ad Gai. 153/5). Augustus ist in Philons Augen ein idealer Herrscher, dessen Wohltaten in keiner Weise durch die Exis-

tenz seines Tempels in Alexandria oder den Empfang von göttlichen Ehren beschattet werden (ebd. 144/58). Diese guten Beziehungen setzten sich während der langen Regierungszeiten von Augustus u. Tiberius in dem kulturellen Zirkel um Asinius Pollio, dem röm. Historiker u. \*Gründer der ersten öffentl. \*Bibliothek in Rom, fort, der pro-jüdische Intellektuelle wie den alexandrin. Historiker Timagenes u. den röm. Linguisten u. Religionsforscher Varro anzog (L. H. Feldman, Asinius Pollio and his Jewish interests: *TransProcAmPhilolAss* 84 [1953] 73/80; G. Zecchini, Asinio Pollione. Dall'attività politica alla riflessione storiografica: *ANRW* 2, 30, 2 [1982] 1265/96; T. K. Dix, Public libraries in ancient Rome: Libraries and culture 29 [1994] 282/96; G. H. Van Kooten, Pagan and Jewish monotheism according to Varro, Plutarch, and St. Paul. The aniconic, monotheistic beginnings of Rome's pagan cult. *Romans* 1, 19/25 in a Roman context: Flores Florentino, *Festschr. F. García Martínez* [Leiden 2007] 633/51). Da Pollios Bibliothek auch zum ersten Mal in Rom öffentliche Vorträge mit Einladungen an ein breiteres Publikum institutionalisierte (A. Dalzell, C. Asinius Pollio and the early hist. of public recitation at Rome: *Hermathena* 86 [1955] 20/8), könnten die Einstellungen dieses Zirkels größeren Anklang gefunden haben. – Spannungen entwickelten sich, als lokale Konflikte nach Rom getragen wurden. Im Fall Alexandria bedeutet dies, dass eine jüd. u. eine ägypt. Gesandtschaft in Rom Audienz suchten u. Apion, der ägypt. Sprecher, langfristig in Rom agierte, während Chairemon, wahrscheinlich ein anderes Gesandtschaftsmitglied, sogar zum Prinzenzieher aufstieg (zu Apion u. Chairemon P. W. van der Horst, Chairemon. Egyptian priest and stoic philosopher [Leiden 1984] 190f. 366/70; J. Bremmer, Maidens, magic, and martyrs in the early church [Tübingen 2017] 256/64; S. Holder, Bildung im kaiserzeitl. Alexandria [2020] 250/77; G. Lauri, ΑΠΙΩΝ Ο ΠΛΕΙΣΤΟΝΙΚΗΣ. L'attività di Apione in Italia tra testimonianze e documenti: *ZsPapEpigr* 218 [2021] 45/53; B. Wyss, Cultural rivalry in Alexandria. The Egyptians Apion and Chairemon: B. Schliesser u. a. [Hrsg.], *Alexandria. Hub of the Hellenistic world* [Tübingen 2021] 145/64). Die Tatsache, dass Josephus sich eine Generation später noch genötigt sieht, ausführlich auf Apion u. seine Quellen

einzugehen, zeigt dessen rhetorische Erfolge in der Hauptstadt des Imperiums. Bezeichnend ist Josephus' wiederholte Bemerkung, Apion habe in Rom ganz neue Verleumdungen über die Juden entworfen, für die es keine Präzedenzfälle gab, daneben aber auch ägyptische u. syrische Vorurteile in gebündelter Form weitergegeben (c. Ap. 2, 28. 80/90. 132). Die Polemik gegen die \*Beschneidung zB. konnte nur in Rom Anklang finden, nicht aber in Ägypten, wo ein Großteil der männl. u. sogar der weibl. Bevölkerung beschnitten war (ebd. 2, 138/42). – Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels iJ. 70 nC. wurde zwar von vielen Forschern vor dem Hintergrund eines ‚clash of civilizations‘ interpretiert (so M. Goodman, *Rome and Jerusalem. A clash of civilizations* [New York 2007]), aber die nüchterne Analyse des Josephus, dass Titus angesichts des fanatischen Widerstands der Zeloten nicht anders handeln können, scheint überzeugender (b. Iud. 6, 236/66). Sicherlich hatte diese Maßnahme nichts mit A. zu tun, was sich schon allein aus der Tatsache ergibt, dass Philons Neffe, Tiberius Alexander, als hoher Offizier bei der Zerstörung des Tempels auf römischer Seite mitwirkte (Details zu Tiberius bei G. Schimanowski, Die jüd. Integration in die Oberschicht Alexandriens u. die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander: J. Frey / D. R. Schwartz / S. Gripenrog [Hrsg.], *Jewish identity in the Greco-Roman world* [Leiden 2007] 111/36). Der Bar-Kokhba-Aufstand (ca. 132/35) führte nicht, wie oft aufgrund späterer christlicher Quellen angenommen, zu einem allgemeinen Verbot der Beschneidung, sondern nur zu einem Untersagen der Beschneidung von Nicht-Juden im Rahmen einer Konversion (B. Isaac, *Roman religious policy and the Bar Kokhba war*: P. Schäfer [Hrsg.], *The Bar Kokhba war reconsidered. New perspectives on the second Jewish revolt against Rome* [Tübingen 2003] 37/54). Die rabbin. Bewegung (\*Rabbi) im Lande Israel blühte jedenfalls unter den Antoninen auf u. tradierte viele Geschichten von freundlichen Gesprächen zwischen einem Antoninus u. einzelnen Rabbinen. Im J. 212 nC. erhielten alle freien Juden im Rahmen der antoninischen Rechtsreform das röm. Bürgerrecht, was unter den Rabbinen zu einer verstärkten Benutzung römischen Rechts, besonders auf dem Gebiet des Privatrechts, führte (vgl. N. B. Dohr-

mann, Manumission and transformation in Jewish and Roman law: dies. / D. Stern [Hrsg.], *Bibl. interpretation and cultural exchange* [Philadelphia 2008] 51/65; dies., *Law and imperial idioms. Rabbinic legalism in a Roman world: dies.* / A. Yoshiko Reed [Hrsg.], *Jews, Christians, and the Roman empire* [ebd. 2013] 63/78; dies., *Introduction: B. Cohen* [Hrsg.], *Jewish and Roman law. A comparative study 1* [New Jersey 2018] VII/XXXV; Y. Furstenberg, *The status of the Samaritans in early Rabbinic law and the Roman concept of citizenship* [hebr.]: *Zion* 72 [2017] 157/92; ders., *From competition to integration. The laws of the nations in Rabbinic lit. within its Roman context* [hebr.]: *Dine Israel* 32 [2018] 3/40; M. R. Niehoff, *A hybrid self. Rabbi Abbahu in legal debates in Caesarea: dies.* / J. Levinson [Hrsg.], *Self, self-fashioning, and individuality in Late Antiquity*, *Conf. Jerus.* 2018 [Tübingen 2019] 293/329). Während sich der rechtl. Status der Juden im Röm. Reich zunehmend verbesserte, spitzten die polit. Konflikte des 1. u. 2. Jh. jedoch das intellektuelle Klima in Rom zu. Prominente römische Intellektuelle u. Satiriker wie \*Horaz, \*Seneca, \*Tacitus u. \*Juvenal machten keinen Hehl aus ihrer Abneigung gegen das Judentum u. die Juden als soziale Gruppe (s. u. Sp. 26).

c. *Syrien*. Der seleukidische König Antiochus Epiphanes IV veranstaltete iJ. 168-7 vC. ein Blutbad in Jerusalem u. untersagte die Ausführung jüdischer Bräuche. Nach 2 Macc. 5, 11/4; 6, 1f wurden innerhalb von drei Tagen 80 000 Juden ermordet. Schon der anonyme Autor von 2 Macc. weist auf übergeordnete Gründe hin: Antiochus habe einen Aufstand in \*Iudaea wahrgenommen, der ihn empfindlich bei seinen militärischen Auseinandersetzungen in Ägypten getroffen hätte. Außerdem habe sich in Jerusalem eine hellenist. Partei gebildet, die ein Gymnasium nach antiochenischem Vorbild in Jerusalem gegründet u. bei den Seleukiden um den Posten des Hohepriesteramtes gebeten habe. V. Tcherikover (*Hellenistic civilization and the Jews*<sup>6</sup> [New York 1982] 152/203) macht den einflussreichen Vorschlag, Antiochus' Maßnahmen als eine Reaktion auf einen inner-jüd. Bürgerkrieg zu interpretieren, in dem sich Hellenisten u. Traditionelle gegenüberstanden, wobei die ersteren von außen Hilfe für ihre tiefgreifenden, religiösen Reformen suchten (E. S. Gruen, *Diaspora. Jews amidst*

*Greeks and Romans* [Cambridge, Mass. 2002] 156/79; S. Honigman, *Tales of high priests and taxes. The books of the Maccabees and the Judean rebellion against Antiochos IV* [Berkeley 2014]). – Trotzdem ist der Konflikt in Syrien (\*Syria I) mit der radikalsten Kritik an Juden u. Judentum verbunden, ja sogar mit dem Ansinnen der Berater von Antiochus, ‚das Volk zu vernichten‘ (ἀνελεῖν τὸ ἔθνος) oder, falls dies unmöglich sein sollte, ‚seine Gebräuche zu annullieren u. es zu zwingen, seine Lebensart zu ändern‘ (Diod. Sic. 34f frg. 1, 4 [6, 86 Fischer]: καταλῦσαι τὰ νόμιμα καὶ συναναγκάσαι τὰς ἀγωγὰς μεταθεῖσθαι). Collins (*Anti-semitism* 28) bemerkt, dass diese Passage bei Diodor ‚stands out as reminiscent of Hitler’s Final Solution‘, betont dann aber, dass dieser Ratschlag der königlichen Entourage nie in die Tat umgesetzt wurde. Antiochus Epiphanes habe keinen Genozid im Sinn gehabt, sondern eine kulturelle u. religiöse Reform. Bemerkenswert ist weiterhin, dass diese Motive keinerlei Niederschlag bei Josephus gefunden haben. Im Zusammenhang mit Antiochus Epiphanes erwähnt er lediglich den Tempelraub in Jerusalem (exspoliasset templum [nach der lat. Übers. des hier verlorenen Urtextes]), der Anlass zu Apologie seitens seiner Berater gegeben habe (Joseph. c. Ap. 2, 80/4. 90f). Er verweist außerdem auf eine Reihe nicht mehr erhaltener griechischer Autoren, die Antiochus' Tempelraub mit seiner finanziellen Not (aufgrund seines Kriegszuges gegen Ägypten) erklärt hätten (ebd. 2, 85). Ebenso ist Antiochus in 4 Macc., das etwa in dieselbe Zeit gehört (Collins, *Athens* 202/9; D. A. deSilva, *Maccabees. Introd. and comm. on the Greek text in Cod. Sinaiticus* [Leiden 2006]; ders., *Fourth Maccabees and the promotion of Jewish philosophy. Rhetoric, intertexture, and reception* [Eugene 2020]), als ein gewalttätiger Tyrann dargestellt, der Eleasar u. seine Familie mit ihren sieben Söhnen in den Märtyrertod (\*Martyrium II) treibt, weil er auf unkoscherem Essen insistiert, aber von einem Ausrotten des Volkes ist auch dort keine Rede. Im 1. Jh. nC. scheint sich niemand, weder die Juden selbst noch ihre Gegner, mit der Möglichkeit einer völligen Vernichtung auseinandergesetzt zu haben oder eine solche als eine histor. Erinnerung präsent zu haben.

IV. *Antisemit. Motive in paganer u. christl. Literatur*. In den antiken Texten

kristallisieren sich einige große Linien antisemitischer Motive heraus, die hier vor dem Hintergrund der Frage vorgestellt werden, inwieweit christliche Autoren pagane Vorurteile übernahmen, überarbeiteten oder eigene Ansätze entwickelten. Zunächst ist festzustellen, dass der Großteil der ägypt. Traditionen, die um den \*Exodus aus Ägypten bzw. um das Vertreiben der Juden als Aussätzige (\*Aussatz) kreisten, keinen Anklang bei christlichen Autoren fand. \*Manethon ist der bei Josephus zuerst erwähnte ägypt.-hellenist. Autor, der in seiner ‚Geschichte Ägyptens‘ von einer Eroberung seines Landes spricht u. diese mit Leprakranken in Verbindung bringt, die schon Josephus als Juden identifiziert, obwohl die Geschichte wohl urspr. unabhängig tradiert wurde u. nur im letzten Satz \*Mose (I) erwähnt u. durch diesen evtl. späteren Zusatz eine klare Verbindung zu den Juden herstellt (c. Ap. 1, 227/50; Schäfer, *Judenhass* 31/56. J. J. Collins, *Reinventing Exodus. Exegesis and legend in Hellenist. Egypt: For a later generation. The transformation of tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity*, Festschr. G. W. E. Nickelsburg [Harrisburg 2000] 52/62). Chairemon füllt nach Josephus einige Details von Manethons Exodus-Geschichte aus, die dieser aber widersprechen u. so die ganze Handlung fraglich erscheinen lassen, während Lysimachus die Vertreibung der Leprakranken u. ‚Krüppel‘ unter König Bocchoris datiert, den Josephus als eine pure Erfindung entlarvt (c. Ap. 1, 288/320). Apion nimmt diese traditionellen ägypt. Motive in seiner gezielten ‚Anklageschrift‘ (κατηγορία) gegen die Juden auf, indem er Mose als einen Ägypter aus Heliopolis u. die Auswanderung aus Ägypten als eine von \*Krankheiten beschwerte Flucht vorstellt (ebd. 2, 10f. 21). Diese Motive sind bemerkenswert abwesend in römischen u. christlichen Diskursen, was im letzteren Fall mit ihrer eigenen Übernahme der bibl. Exodus-Geschichte zu tun haben dürfte, die schon Paulus als Prototyp für die Christusgläubigen nutzt (1 Cor. 10, 1/13). – Ebenfalls fehlen in der antiken christl. Literatur die spezifisch syr. Vorwürfe des Eselskults (\*Esel) u. der Menschenopfer im Jerusalemer Tempel, die sich nach Josephus im Anschluss an Antiochus Epiphanes’ Tempelraub entwickelten (c. Ap. 2, 80). Josephus analysiert in einem erstaun-

lich modernen Stil den engen Zusammenhang von politischen Motiven u. religiöser Polemik. Apion habe sich auf ein solches syr. Motiv des Eselskults berufen, sich dabei aber selbst als Ägypter entpuppt u. lächerlich gemacht (ebd. 2, 81f. 85/8). Eine andere von Apion aufgekochte, aber urspr. syr. Tradition berichtete von Antiochus’ Eindringen in den Jerusalemer Tempel, wo er einen Griechen vorfand, der von den Juden gekidnappt u. gemästet worden war, um in einem jährlichen Ritus unter Hassschwüren gegen die Griechen geopfert zu werden (2, 92/6). Josephus entlarvt diese Geschichte als eine billige Tragödie, die vorne u. hinten nicht stimme u. jeglicher histor. Details entbehre, die sie glaubwürdig machen könnten (2, 97/111). Möglicherweise trug Josephus’ scharfsinnige Analyse mit dazu bei, dass sich die Motive des Eselskults u. der Menschenopfer weder in der röm. noch in der christl. Literatur finden. – Andere von Apion propagierte Motive machten jedoch bei Römern u. Christen Schule. An erster Stelle steht seine Polemik gegen den jüd. Brauch der Beschneidung (2, 137), die Josephus auf ihn selbst zurückführt. Ohne auf Einzelheiten von Apions Propaganda einzugehen, betont Josephus die Verbreitung der Beschneidung nicht nur bei Juden u. Ägyptern, sondern unter Bezug auf \*Herodot auch darüber hinaus (2, 141f). Dieses Gegenargument kam jedoch offensichtlich zu spät, denn schon Philon bezeugt die Popularität dieses Motivs in Rom, indem er in der ‚Exposition‘, einem seiner im Rahmen der Gesandtschaft geschriebenen Werke, feststellt, dass die jüd. Beschneidung derzeit besonderen Spott hervorruft (spec. leg. 1, 2: γελάται δὲ ἡ τῶν γεννητικῶν περιτομῆ; Details zum röm. Zusammenhang: Niehoff 149/51). In der Tat machten sich Horaz (sat. 1, 9. 70), Tacitus (hist. 5, 5, 2) u. Petronius (sat. 102, 13f) schallend darüber lustig u. spotteten über die Juden als ‚die Beschnittenen‘ (Schäfer, *Judenhass* 139/56). Vor diesem Hintergrund ist es auffällig, dass auch \*Iustinus Martyr (I) Tryphon sich als einen ‚Hebräer aus der Beschneidung‘ (dial. 1, 3: Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς) vorstellen lässt u. im Laufe seines Dialogs spöttisch auf dieses Motiv abhebt (M. R. Niehoff, *A Jew for Roman tastes. The parting of the ways in Justin’s Dialogue with Trypho from a post-colonial perspective: JournEarlChrStud* 27 [2019] 554/66). In diesem Zusammenhang muss

auch Paulus' beispiellose Kritik gewürdigt werden. Er spricht nicht nur von den Juden als ‚die Beschneidung‘ (zB. Gal. 2, 9. 12), sondern setzt letztere als eine ‚Verstümmelung‘ (κατατομή) mit \*Hunden u. Sündern (\*Sünde) gleich (Phil. 3, 2). – Ein weiteres von Apion eingeführtes Motiv zeigte sich erfolgreich: die Behauptung, man könne von der marginalen polit. Rolle der Juden auf die Minderwertigkeit ihrer Gebräuche schließen. Nach Josephus formulierte Apion folgendermaßen: ‚Ein klares Zeichen dafür, dass ihr unrechtmäßige Gesetze benutzt u. Gott in einer unpassenden Art verehrt, ist die Tatsache, dass ihr kein Imperium habt, sondern mal diesem u. mal jenem Volk unterwürfig seid‘ (Joseph. c. Ap. 2, 125). Dieses polit. Motiv erfreute sich großer Beliebtheit bei christlichen Autoren nach dem Bar-Kokhba-Aufstand, der mit dem Verbot für die Juden endete, Jerusalem zu betreten. Bei Iustinus klingt es direkt in der Einleitung des ‚Dialogs‘ an (dial. 1, 3), u. Origenes zB. baut es genüsslich aus (Orig. in Ps. 77 hom. 1, 4 [GCS NF 19, 358]). – Das Motiv der Misanthropie, das schon bei Hekataios v. Abdera (Diod. Sic. 40, 3, 4), Manethon, Apollonius Molon u. Lysimachus vorkommt (Joseph. c. Ap. 1, 239. 309; 2, 148. 258), wurde wohl durch Apion zentral in römischen Diskursen. Intellektuelle wie Tacitus (hist. 5, 5, 1), Juvenal (14, 102f) u. Rutilius Namatianus (1, 384) stellten es in den Vordergrund ihrer Polemik (s. auch K. Berthelot, *Philanthropia judaica. Le débat autour de la ‚misanthropie‘ des lois juives dans l’antiquité* [Leiden 2003]; R. S. Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griech.-röm. Ethnographie* [2002]; ders., *Art. Misanthropia: o. Bd. 24, 828/45*). In christlichen Diskursen klingt es in Argumenten der Universalität oder der Naturangemessenheit des Glaubens an Jesus an, die dem Partikularismus des Judentums gegenübergestellt werden (Rom. 2, 27; Iust. dial. 10, 3). – Zwei Vorurteile, die die Römer mit Blick auf die Griechen entwickelt hatten, wurden bei frühen christlichen Autoren auf die Juden übertragen: der Vorwurf, nur zu schwatzen, anstatt Ideen in Taten umzusetzen, u. die Kritik haarspalterischer \*Exegese (II), die am eigentlichen Sinn vorbeischießt. Der Republikaner \*Cato wurde berühmt für seine scharfe Kritik an den Griechen, denen er vorwarf, ‚Worte nur auf den Lippen zu tragen,

während die Römer sie in ihrem Herzen hegen‘ (Plut. vit. Cat. mai. 12, 5). Die berühmte Eloquenz des Carneades, eines der griech. Botschafter in Rom, war ihm besonders zuwider (ebd. 22, 1/5). Die Römer, betonte er, zeichneten sich durch Tatkraft u. militärische Effizienz aus, während die Griechen sich nur theoretischen Reflexionen hingeben würden. Diese Art der Kritik wird bei Paulus auf die Juden angewandt, denen er nachsagt, die Zehn Gebote zwar zu unterrichten u. sich ihrer theoretisch zu brüsten, sie aber selbst nicht einzuhalten (Rom. 2, 17/24). Weiterhin machte sich Seneca über die alexandrin. Exegese lustig, indem er ihre philolog. Fragen als eine reine Zeitverschwendung abtat (brev. vit. 13, 1). Dieses Motiv taucht auch bei \*Epiktet u. \*Marcus Aurelius auf (Epict. diss. 1, 5/7). In diesem Sinne benutzt es Iustinus als ein Charakteristikum der Juden, die sich mit haarspalterischen Problemen beschäftigten, während die Christen auf den tieferen Sinn der Bibel aus seien (dial. 3, 3; 8, 2; 112, 1/4). – Die frühen christl. Schriften entwickelten auch eine eigene Polemik gegen Juden u. Judentum, allen voran die Beschuldigung der Juden am Tod Jesu. Die radikalste u. einflussreichste Formulierung findet sich im Mt.-Ev., nach dessen Version die \*Hohepriester u. der ganze hohe Rat falsches Zeugnis gegen Jesus suchten, um ihn zu töten (Mt. 26, 59). Sie waren es, die einen seiner \*Jünger, \*Judas Iskariot, gegen Bestechung zum Verrat anstifteten u. ihn nach einem Scheinprozess an den röm. Statthalter \*Pilatus auslieferten (ebd. 26, 14/6; 27, 1f). Pilatus, durch einen Traum seiner Frau ermutigt, versuchte, die \*Hinrichtung Jesu zu vermeiden u. betonte gegenüber dem jüd. Volk, das sich angesammelt hatte, er sei unschuldig an Jesu Blut. Darauf ‚antwortete das ganze Volk u. sprach: ‚Sein Blut komme über uns u. unsere Kinder‘ (27, 25: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν). Dieses ‚Schuldbekennnis‘ des jüd. Volkes findet sich nur im Mt.-Ev. u. hatte fatale Folgen für christlich-jüdische Beziehungen (zB. Aug. c. Faust. 12, 12 [CSEL 25, 1, 341f]; J. van Oort, *Art. Iudaei: AugLex 3* [2004/10] 781/92; vgl. P. Fredriksen, *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism* [New York 2008]). Es ist offensichtlich ein ideolog. Konstrukt, das die Schuld von den röm. Obrigkeiten auf das jüd. Volk überträgt u. damit ein langfristig verheerendes Vorurteil

kreiert (H.-J. Klauck, Judas der ‚Verräter‘? Eine exegetische u. wirkungsgeschichtl. Stud.: ANRW 2, 26, 1 [1992] 717/40; D. L. Dusenbury, The innocence of Pontius Pilate. How the Roman trial of Jesus shaped hist. [London 2021]). Auffallend ist, dass Paulus, der erste christl. Autor, von der Schuld des jüd. Volkes am Tod Jesu noch gar nichts weiß. Für ihn stellt die Kreuzigung noch ein hermeneutisches Problem dar (1 Cor. 1, 23: ‚den Juden ein Ärgernis u. den Griechen eine Torheit‘; A. I. Baumgarten, Jews, Pagans and Christians on the empty grave of Jesus: Proc. 10<sup>th</sup> World Congr. of Jewish Stud. 2, Jerus. 1989 [1990] 37/44). Paulus versucht dieses Problem durch die theolog. Funktion von Jesu Tod zu erklären, indem er ihn als \*Pascha-Lamm interpretiert u. evtl. traditionelle \*Herakles-Motive auf ihn überträgt u. von seiner Besiegung des Todes durch seine Auferstehung spricht (1 Cor. 4, 9; 5, 7; 15, 3/58). A. J. Malherbe (Light from the gentiles. Hellenistic philosophy and Early Christianity [Leiden 2014] 41/51, 650/5) reduziert die Herakles-Motive, u. J. N. Bremmer (Greek religion and culture, the Bible and the Near East [ebd. 2008] 169/214) macht auf Euripides als eine wichtige Inspirationsquelle für sühnende Selbstaufopferung aufmerksam. Eine der wenigen biograph. Angaben, die Paulus zur histor. Person Jesu macht, betrifft sein letztes \*Mahl (V) vor seinem Tod, welches er schon als ein Ritual für seine zurückbleibenden Schüler konzipiert (B. D. Ehrman, The NT. A histor. introd. to the Early Christian writings [New York 1997] 189f). In diesem Zusammenhang erwähnt er nur kurz die Nacht, in der er ‚übergeben‘ oder ‚verraten‘ wurde (1 Cor. 11, 23: ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο), mit einem signifikanten Wortspiel mit dem Verb παραδίδομι, das er in demselben Satz benutzt, um seine Tradierung von Jesu Lehren an seine eigenen Schüler zu beschreiben. Weder von Judas noch von dem Rat der Juden oder dem jüd. Volk ist hier die Rede, geschweige denn von ihrer Schuld an Jesu Hinrichtung. Möglicherweise wurde das Motiv des Verrats durch Judas, einen Schüler, von den Evangelisten in Einklang mit römischen Diskursen entwickelt. In Rom wurde das Bild von Brutus, einem der Mörder Julius Caesars, der dem Dictator besonders nahegestanden hatte, dramatisch ausgeschmückt. Bei Valerius Maximus, dem röm. Moralisten unter

Tiberius, u. bei Philon v. Alex. wurde er als monarchischer Perspektive kurz als Antiheld dargestellt (Val. Max. 1, 5, 7; 9, 9 praef.; 9, 9, 2; Philo quod omn. prob. lib. 118). \*Plutarch, der die Sterbeszene aus republikanischer Sicht kurz darstellt, erwähnt jedoch schon zunehmende Erweiterungen, die Caesars letzte Worte an seinen ehemaligen Schützling Brutus hinzufügen (Plut. vit. Caes. 66, 4/68, 1). Bei Suet. vit. Aug. 81/3, Dio Cass. 44, 12, 1/21, 4 u. bis hin zu Shakespeare etablieren sich Caesars letzte Worte (angeblich ‚et tu, Brute‘) u. zeigen eine frappante Ähnlichkeit zu der zunehmend dramatischen Darstellung von Jesu Tod durch Verrat u. Verurteilung seiner nächsten Schüler u. Religionsgenossen. – Abschließend soll noch ein Blick auf die Frage antisemitischer Diskurse in der Spätantike, u. zwar im Rahmen der vielschichtigen u. lokal unterschiedlichen Christianisierungsprozesse im Röm. Reich des 3. u. 4. Jh. geworfen werden (Details zu den Phasen der Christianisierung: H. Leppin, Christianisierungen im Röm. Reich. Überlegungen zum Begriff u. zur Phasenbildung: ZsAntChrist 16 [2012] 247/78; zu \*Iustinianus, dem ‚christlichsten‘ aller Kaiser, ders., Justinian. Das christl. Experiment [2011]; M. Meier, Justinian. Herrschaft, Reich u. Religion [2004]; zur Entwicklung des Röm. Reiches vom 3./8. Jh. ders., Gesch. der Völkerwanderung [2019]; zu Fragen der Toleranz in der Spätantike: P. van Nuffelen, Penser la tolérance durant l’Antiquité Tardive [Paris 2018]). Da eine detaillierte Darstellung den Rahmen dieses Artikels sprengen würde, sollen hier ein besonderer Knotenpunkt angesprochen u. Grundfragen der Forschung angeschnitten werden. Ein greifbarer Knotenpunkt in der Entwicklung christlicher Einstellungen zum Judentum ist Caesarea (\*Kaisareia II) im 3. Jh. Dort eröffnete \*Origenes, der alexandrin. Exeget u. Theologe, iJ. 231 eine christl. Schule neben Rabbi Hoshasjas ebenfalls neugegründetem Beit Midrash u. führte rege Diskussionen mit jüdischen Zeitgenossen, u. zwar nicht nur mit den sich nach den jüd. Aufständen neu konstituierenden Rabbinen (N. R. M. de Lange, Origen and the Jews [Cambridge 1976]; R. E. Heine, Origen. Scholarship in the service of the church [Oxford 2010]; M. R. Niehoff, Origen’s comm. on Genesis as a key to Genesis Rabbah: S. Kattan Gribetz u. a. [Hrsg.], Genesis Rabbah in text and context, Conf.

Princeton 2013 [Tübingen 2016] 129/53), sondern auch mit hellenistischen Juden, wie zB. einem griechisch sprechenden Bibelforscher (dies., *Homer between Celsus, Origen and the Jews of late antique Palaestina: Text and intertext in Greek epic and drama*, Festschr. M. Finkelberg [London 2020] 185/209; dies., *Celsus' Jew in 3<sup>rd</sup> cent. Caesarea. Tracing hellenist. Judaism in Origen's Contra Celsum*: J. Ben Dov / M. Bar Asher-Siegal [Hrsg.], *Social hist. of the Jews in antiquity. Stud. in dialogue with A. Baumgarten's work* [Tübingen 2021] 233/50; dies., *Auf den Spuren des hellenist. Judentums in Caesarea. Ein jüd. Psalmenforscher in Origenes' Glosse im Kontext rabbin. Lit.: ZsAntChrist 25 [2021] [im Druck]*). Dabei ging Origenes einerseits sachlich u. sogar anerkennend mit jüdischen Interpretationen um, stellte aber andererseits ein einflussreiches u. theologisch untermauertes Modell eines diametrisch entgegengesetzten Zugangs zur Bibel vor. Nach seiner Meinung zielt die christl. \*Allegorese, die er hauptsächlich auf Paulus zurückführt u. dabei seinen jüd. Lehrer Philon meist unerwähnt lässt (D. T. Runia, *Philo in Early Christian lit. A survey* [Van Gorcum 1993] 157/83; A. van den Hoek, *Philo and Origen. A descriptive catalogue of their relationship*: *StudPhilonAnn 12 [2000] 44/121*), auf den spirituellen Kern der Schrift u. damit auch auf die christl. Botschaft ab, während die Juden sich einseitig am Literalsinn orientieren u. damit die wesentliche Aussage ihres eigenen, kanonischen Textes verfehlen (M. R. Niehoff, *Circumcision as a marker of identity. Philo, Origen and the Rabbis on Gen. 17, 1/14*: *JewStudQuart 10 [2003] 89/123*; dies., *Colonizing and decolonizing the creation. A dispute between Rabbi Hoshaya and Origen*: M. Bliedstein / S. Ruzer / D. Stökl Ben Ezra [Hrsg.], *Scriptures, sacred traditions, and strategies of religious subversion* [Tübingen 2018] 113/29). Weiterführend suggeriert Origenes, die Juden hätten ihre histor. u. theolog. Rolle verspielt u. somit gingen ihre göttlich inspirierten Texte jetzt in christliche Obhut über. Seine Polemik zielt auch auf zeitgenössische jüdische Gebräuche ab (A. Fürst, *Judentum, Judenchristentum u. Antijudaismus in den neu entdeckten Psalmenhomilien des Origenes*: *Adamantius 20 [2014] 275/87*; H. Buchinger, *Pascha in 3<sup>rd</sup>-cent. Palestine. Origen's newly identified homilies on the Psalms*: B. Bitton-Ashkelony u. a. [Hrsg.],

*Origeniana duodecima. Origen's legacy in the Holy Land, Proc. 12<sup>th</sup> Internat. Origen Congr., Jerus. 2017* [Leuven 2019] 75/90), die er vor dem Hintergrund dramatischer politischer Entwicklungen interpretiert. Die antoninische Reform, die iJ. 212 zur Verleihung der röm. Staatsbürgerschaft an alle freien Einwohner des Imperiums führte, sah er als ein günstiges Zeichen für das Christentum, das ebenfalls ethnische u. geographische Grenzen überwand. Bei Origenes zeichnet sich zum ersten Mal die Vorstellung einer Reichskirche ab, die um ca. 100 Jahre der eigentlichen Konvertierung des röm. Kaisers vorausgeht u. die theolog. Voraussetzungen für spätere Entwicklungen schafft. – Die Entwicklungen nach Konstantins Übertritt zum Christentum u. der daraus resultierenden Beschleunigung der Christianisierungsprozesse beschreibt Kinzig 148 wie folgt: ‚(Es) dürfte unstrittig sein, dass ein christl. Antijudaismus, der erhebliche soziale u. rechtliche Nachteile für das Judentum mit sich brachte, erst durch die neuen Machtverhältnisse im Gefolge der Konstantinischen Wende u. später des Niedergangs des Röm. Reiches virulent werden konnte‘. Gleichzeitig betont Kinzig, dass die verschärfte Polemik gegen die Juden u. das Judentum nur ein Teil der Geschichte ist u. einer oft in den Quellen schwer zu fassenden Kohabitation gegenübersteht. Im 4. Jh. macht er sogar einen Philosemitismus unter den Christen mit paganem Hintergrund aus, der vor dem Hintergrund einer klaren Trennung der Wege spätestens im 2. Jh. entstanden sei u. rabiatische Polemik, zB. bei \*Joh. Chrysostomos (I), provozierte (ebd.; ders., *Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüd.-christl. Beziehungen in der Alten Kirche*: A. Lexutt / V. von Bülow [Hrsg.], *Kaum zu glauben. Von der Häresie u. dem Umgang mit ihr* [1998] 59/95). Dessen Reden ‚Gegen die Juden‘ könnten damit eine umgekehrte histor. Realität darstellen. S. J. D. Cohen (*Judaizing*: J. J. Collins / D. C. Harlow [Hrsg.], *The Eerdmans dict. of Early Judaism* [Grand Rapids 2010] 847f) dagegen warnt davor, sog. Phänomene des ‚Ioudaizein‘ im Sinne eines wirklichen Kontakts mit Juden zu interpretieren, u. hält sie eher für Zeichen innerchristlicher Diskurse. Ein Paradebeispiel für die Spannung zwischen zunehmender Polemik u. historischer Realität ist die anti-jüd. Gesetzgebung der christl.

Kaiser, die zum ersten Mal den Neubau von Synagogen verbot u. in die Liturgie eingriff (A. Linder, *The Jews in the Roman imperial legislation* [Detroit 1987]; N. de Lange, *Hebraists and Hellenists in the 6<sup>th</sup>-cent. synagogue: ‚Let the wise listen and add to their learning‘* [Prov. 1, 5], *Festschr. G. Stemberger* [Berlin 2016] 217/26). Ambrosius, der \*Bischof von \*Mailand, billigte nachträglich sogar 388 die Zerstörung einer Synagoge in Kallinikon am Euphrat u. verhinderte Theodosius' Reaktion zugunsten der Juden (H. Leppin, *Theodosius d. Gr.* [2003] 138/43). Trotz dieser erheblichen Einschränkungen kam es gerade zu dieser Zeit zu einer einmaligen Blüte der Synagogen in Palästina u. vielen Neubauten (G. Stemberger, *Juden u. Christen im Hl. Land* [1987] 105/31; vgl. U. Leibner, *The end of the Amoraic period in the land of Israel. Periodization, hist., and archaeol.* [hebr.]: *Tarbiz* 76 [2019] 575/610). Diese Sachlage wirft weitreichende Fragen auf u. warnt die Leser antiker Quellen vor einseitigen Schlüssen. Gerade für die Spätantike gilt es, die reichen u. oft fragmentarischen Quellen einander gegenüberzustellen u. die Perspektiven in den sprachlich u. religiös unterschiedlichen Texten auszuwerten sowie materielle Funde zur Interpretation der Texte heranzuziehen.

R. S. BLOCH, *Ancient anti-semitism* (2016) (e-Veröff.). – N. M. BORENGÄSSER, *Briefwechsel Theodor Klauser - Jan Hendrik Waszink 1946/51. Ein zeitgeschichtl. Beitr. zur Fortführung des RAC nach dem 2. Weltkrieg: JbAC* 40 (1997) 18/37. – J. N. BREMMER, *The first pogrom? Religious violence in Alexandria in 38 CE?: Schliesser u. a. aO.* (o. Sp. 21) 245/59. – J. J. COLLINS, *Anti-semitism in antiquity? The case of Alexandria: C. Bakhos* (Hrsg.), *Ancient Judaism in its Hellenistic context*, Conf. Los Angeles 2003 (Leiden 2005) 9/30; *Between Athens and Jerusalem. Jewish identity in the Hellenistic diaspora<sup>2</sup>* (Grand Rapids 2000). – E. DASSMANN, *Entstehung u. Entwicklung des ‚Reallexikons für Antike u. Christentum‘ u. des Franz Joseph Dölger-Instituts in Bonn: JbAC* 40 (1997) 5/17. – E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism. The reinvention of Jewish tradition = Hellenistic culture and society* 30 (Berkeley 1998). – I. HEINEMANN, *Art. A.: PW Suppl.* 5 (1931) 3/43. – B. H. ISAAC, *The invention of racism in class. antiquity* (Princeton 2004). – J. ISAAC, *Jésus et Israël* (Paris 1948). – W. KINZIG, *Juden u. Christen in der Antike. Trennungen, Transformationen, Kontinuitäten u. An-*

*näherungen: Among Jews, gentiles and Christians in antiquity and the MA, Festschr. O. Skarsaune* (Trondheim 2011) 129/56. – J. LEIPOLDT, *A. in der alten Welt* (1933); *Art. A.: o. Bd. 1, 469/76; Gegenwartsfragen in der ntl. Wiss.* (1935). – M. R. NIEHOFF, *Philon v. Alex. Eine intellektuelle Biographie* (2019). – R. RADFORD RUETHER, *Faith and fracticide. The theolog. roots of anti-semitism* (New York 1974). – D. ROKEAH, *The Jews in the teaching of Tertullian and Augustine* (hebr.) (Jerus. 2018). – P. SCHÄFER, *Kurze Gesch. des A.* (2020); *Judenhass u. Judenfurcht. Die Entstehung des A. in der Antike* (2010) (urspr. engl.: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the ancient world* [Cambridge MA 1997]). – D. SCHUSTER, *‚Jesus ist von jüd. Art weit entfernt‘. Die Konstruktion eines nichtjüd. Jesus bei J. Leipoldt: M. Gailus / C. Vollnhals* (Hrsg.), *Für ein artgemäßes Christentum der Tat. Völkische Theol. im ‚Dritten Reich‘ = Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforsch. Berichte u. Stud.* 71 (2016) 189/202. – L. SIEGELLE-WENSCHKEWITZ (Hrsg.), *Christl. Antijudaismus u. A. Theolog. u. kirchl. Programme deutscher Christen = Arnoldshainer Texte* 85 (1994).

*Maren R. Niehoff.*