

„DA RICHTETEN SIE IN JERUSALEM EIN GYMNASION HER,  
WIE ES AUCH DIE HEIDEN HATTEN.“

Das Gymnasion von Jerusalem und der Aufstand der Makkabäer:  
Sport, Religion und Politik

David Engels

Université Libre de Bruxelles

**Abstract:** The following paper presents an extensive overview over the motivations, circumstances and consequences of the foundation of an Hellenistic gymnasium and the constitution of a civic group of “Antiochenes” within early Seleucid Jerusalem by the philhellenic Jewish elite gathered around the high priest Jason.

**Key words:** Judaea, Jerusalem, Maccabees, Seleucids, Antiochus IV., Jason, Hellenism, Religion, Judaism, Paganism, Gymnasium, Sports.

## 1. Einleitung

Leibesbetätigung jeglicher Art spielte in der agonalen Gesellschaft der griechischen Antike nicht nur eine wichtige hygienische und gesundheitsfördernde Rolle, sondern hatte vor allem eine tragende soziale, erzieherische und kulturelle Funktion, definierte sich der freie griechische Polisbürger neben der Benutzung der griechischen Sprache und der aktiven Teilnahme am politischen Leben doch wesentlich durch den regelmäßigen Besuch des Gymnasions, wo er wichtige Teile seiner geistigen und politischen Erziehung erhielt, seinen jüngeren wie älteren Standesgenossen begegnete, seinen Leib im Sinne kriegerischer Tätigkeit wie ganzheitlicher Lebensführung ertüchtigte und gleichzeitig auch seinen Verpflichtungen den Göttern gegenüber nachkam.<sup>1</sup> Es ist also kaum erstaunlich, wenn sich die griechische Stadt als autonomer politischer Körper nicht nur durch die Errichtung von Agora, Theater, Tempel und Bouleuterion, sondern eben auch durch den Bau eines Gymnasions konstituierte, wobei das sich hier äußernde Interesse

---

<sup>1</sup> Allg. zum Sport in der Antike vgl. Gardiner 1910; Gardiner 1930; Harris 1964; Weiler 1988; Müller 1995; Sinn 1996; Golden 1998; Decker/ Thuillier 2004.

an Leibesertüchtigung von außenstehenden Beobachtern oft genug als wahres Kuriosum griechischer Kultur betrachtet werden konnte:

Anacharsis sagt, daß in jeder Stadt der Griechen ein Ort vorgesehen ist, in welchem sie sich tagtäglich auf ganz unsinnige Weise benehmen, also das Gymnasion. Denn wenn sie dorthin gehen und sich ihrer Kleider entledigen, reiben sie sich mit einem gewissen Mittel ein. „Und dieses“, sagt er, „erweckt in ihnen die Verrücktheit; denn augenblicklich beginnen einige zu rennen, andere, sich gegenseitig niederzuwerfen, weitere, ihre Hände zu heben und einen eingebildeten Feind zu bekämpfen, und noch andere, sich Schlägen auszusetzen. Und nachdem sie sich solchermaßen verhalten haben“, sagt er, „schaben sie das besagte Mittel wieder ab und werden sofort wieder gesund und, nachdem sie sich nun wieder miteinander versöhnt haben, gehen sie mit niedergeschlagenen Augen fort, dessen beschämt, was sich gerade abgespielt hat“.<sup>2</sup>

Dies betraf natürlich nicht nur die alten griechischen Städte der ägäischen Welt, sondern auch die durch Alexander den Großen und seine Nachfolger wie die Seleukiden und Ptolemaier gegründeten Kolonien, welche ihr Griechentum durch den Bau der oben genannten Infrastruktur zu demonstrieren suchten.

Die Betätigung des Leibes in den hochentwickelten und funktional klar abgeklärten Sportzentren der griechischen Stadt zählte damit zum geregelten Tagesablauf des Bürgers und war gleichzeitig begehrtes Vorrecht einer großen Zahl von Menschen, die sich durch den Zugang zu diesen Stätten der Leibes- und Geistesertüchtigung gleichzeitig die Eintrittskarte in den Kreis der kosmopolitischen Bürger hellenischen Geistes verdienen wollten: Sport war also gleichzeitig auch Kulturtechnik. Der vorliegende Beitrag versucht, diese grundsätzliche Bedeutung von Sport und Sportstätten in der klassischen Antike anhand eines paradigmatischen Fallbeispiels zu exemplifizieren, welches wohl wie kaum ein anderes den Zusammenprall grundsätzlich unterschiedlicher, letztlich auch religiös unterfütterter Bewertungen von Sport und Leiblichkeit demonstriert: die Errichtung einer griechischen Sportstätte mitten im Jerusalem des 2. Jh.s v.Chr. durch hellenisierungswillige Juden und ihre desaströsen Folgen; ein Thema, das bis auf einige cursorische oder partielle<sup>3</sup> Darstellungen noch nicht in seiner vollen Bedeutung gewürdigt wurde. Der Beitrag wird zunächst einleitend eine generelle Einführung in die Bedeutung von Gymnasien für die hellenistische Welt und in die besondere institutionelle Situation Judäas im 2. Jh. geben, und hierauf eine systematische Darstellung und Analyse der Quellen zum Thema des jerusalemiter Gymnasiums liefern, welche jeweils in den spezifischen politischen und religionsgeschichtlichen Kontext eingeordnet werden sollen. Abschließend sollen dann die wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung zusammengefaßt und im Hinblick auf den Makkabäeraufstand und die Selbstpräsentation der Hasmonäerdynastie untersucht werden.

<sup>2</sup> Dion Chrys. *Alex. (or. 32)* 44: ἔλεγεν οὖν ὡς ἔστιν ἐν ἑκάστη πόλει τῶν Ἑλλήνων ἀποδεδειγμένον χωρίον, ἐν ᾧ μαίνονται καθ' ἡμέραν, τὸ γυμνάσιον λέγων· ἐπειδὴν γὰρ ἐλθόντες ἀποδύσονται, χρίονται φαρμάκῳ. τοῦτο δὲ ἔφη κινεῖν αὐτοῖς τὴν μανίαν. εὐθὺς γὰρ οἱ μὲν τρέχουσιν, οἱ δὲ καταβάλλουσιν ἀλλήλους, οἱ δὲ τῷ χεῖρε ἀνατείναντες μάχονται πρὸς οὐδένα ἀνθρώπων, οἱ δὲ παίονται. ταῦτα δὲ ποιήσαντες, ἀποξυσάμενοι τὸ φάρμακον αὐτίκα σωφρονοῦσι, καὶ φιλικῶς αὐτοῖς ἤδη ἔχοντες βαδίζουσι κάτω ὄρωντες, αἰσχυρόμενοι τοῖς πεπραγμένοις.

<sup>3</sup> Spezifisch zum Jerusalemer Gymnasium, vgl. Lämmer 1972; Harris 1976, 29–32; Dequeker 1993; Schwartz 1998; Collins 1999; Doran 2001; Schipper 2006; Mazzucchi 2009.

## 2. Gymnasien im Seleukidenreich

Das Seleukidenreich war der größte Nachfolgestaat auf dem ehemaligen Herrschaftsgebiet Alexanders des Großen und entsprach in seiner Ausdehnung (mit Ausnahme Ägyptens, Koilesyriens und Nordkleinasiens) im wesentlichen der des aufgelösten Achaimenidenreichs. Bis auf einige der alten Griechenstädte in Kleinasien, um deren Besitz sich die Seleukiden jahrzehntelang mit den Ptolemaiern erbitterte Kriege lieferten, war das riesige Reich der Seleukiden also ausschließlich von Nicht-Griechen besiedelt und stand in direkter kultureller und institutioneller Nachfolge der großen vorderasiatischen Staaten.<sup>4</sup> Da die hellenistischen Reiche aber ihre Macht im wesentlichen auf die Stärke ihrer griechisch-makedonischen Heere stützten, befand sich das seleukidische Reich in dem Dilemma, den hergebrachten orientalischen Traditionen weitestmöglich entgegenzukommen, um den Zusammenhalt des heterogenen Staates nicht zu gefährden, andererseits die Fortexistenz einer griechisch-makedonischen Heeres- und Verwaltungselite zu sichern und dementsprechend hellenische Siedlungen zu gründen. Angesichts der extremen Minderzahl der Griechen im Seleukidenreich war allerdings an eine systematische Hellenisierung des Gesamtreichs nie auch nur ansatzweise zu denken. Die Seleukiden konzentrierten sich in ihrer Kolonisationstätigkeit, zu der Siedler nicht nur aus ganz Griechenland, sondern auch aus den orientalischen Territorien angeworben wurden,<sup>5</sup> v.a. auf die strategisch wie wirtschaftlich als Mittelmeerzugang interessanteste und urbanistisch weitgehend unberührte Region Nordsyrien, welche mit einem dichten Netz griechischer Kolonien, allen voran die Tetrapolis Seleukeia, Antiocheia, Apameia und Laodikeia, überzogen wurde. Außerhalb dieser Territorien sicherten die neuen Stadtgründungen v.a. wichtige Straßenknotenpunkte und bildeten eine lange Perlenschnur von Kleinasien über Kappadokien, Syrien, Mesopotamien, Babylonien, Medien, Parthien bis nach Baktrien und zur indischen Grenze.<sup>6</sup>

Diese überaus zahlreichen Städte – Appian zählt 59<sup>7</sup> – waren zwar meist, wie der archäologische und literarische Befund zeigt, weder immer Neugründungen, noch ausschließlich von Griechen besiedelt, handelte es sich doch meist um die Verlegung oder den Ausbau eines bereits vorhandenen Dorfes, dessen neuer Siedlungskern sich zwar aus Griechen und Makedonen zusammensetzte, aber durch den Synoikismos der Einwohner der umliegenden einheimischen Ortschaften massiv verstärkt wurde. Sowohl Profan- wie Sakralarchitektur zeigen meist, daß keine engstirnige Verpflanzung griechischer Muster, sondern vielmehr ganz bewußt eine Fusion orientalischer und hellenischer Vorbilder angestrebt wurde, wie etwa die Errichtung von Königs- und Gouverneurspalästen nach persischem Vorbild<sup>8</sup> oder die Erbauung von Tempeln nach babylonischem, persischem oder syrischem Typ überall im Gesamtreich beweisen.<sup>9</sup> Nichtsdestoweniger

---

<sup>4</sup> Vgl. Bickerman 1966; Kuhrt/Sherwin-White 1993; Briant 1994; Briant/Joannès 2006; Engels 2011; Engels 2014b.

<sup>5</sup> S. allg. hierzu bald Engels 2015b.

<sup>6</sup> Vgl. zur seleukidischen Kolonisation Tcherikower 1927; Bickerman 1938; Kreissig 1978; Cohen 1978; Billows 1995, 146–192; Brodersen 2001; Capdetrey 2007, 158–166.

<sup>7</sup> App. *Syr.* 57.

<sup>8</sup> Vgl. Held 2002 und 2004.

<sup>9</sup> Vgl. Held 2005, 2008 (Vortrag) und 2014.

folgte die Verfassung der neuen Städte weitgehend griechischem Vorbild, und wenn die Kolonialstädte von den vier großen Freiheiten – *Autonomia*, *Aphrouresia*, *Aphorologesia* und *Eleutheria*<sup>10</sup> – zunächst meist nur die erste genossen, so wurden sie doch trotz Garnison, Steuerpflicht und Anwesenheit eines königlichen Statthalters als echte griechische *poleis* konzipiert und somit von den orientalischen Städten abgegrenzt. Diese galten institutionell – ungeachtet ihrer Bevölkerungszahl – meist nur als *komai*, also als unmittelbar der Zentralverwaltung unterstellte Dörfer, wobei jedoch darauf hinzuweisen ist, daß die Seleukidenherrscher zum einen innerhalb orientalischer Großstädte durchaus auch autonome griechische Gemeinden ansiedeln konnten, welche oftmals den Status einer eigenen *polis* oder eines *politeuma* besaßen, zum anderen aber die orientalischen Städte trotz ihrer staatsrechtlichen Definition als *komai* keineswegs kulturell oder institutionell „unterdrückt“ wurden, sondern ihre soziale wie identitäre Definition lediglich über andere Wege als die einer Selbstidentifizierung mit hellenischer Urbanität konstruierten.

Die Definition des kulturellen „Hellenentums“<sup>11</sup> der seleukidischen Städte hing dabei v.a. von der Beherrschung der griechischen Sprache ab, welche, da sie meist anhand der großen Klassiker wie Homer, den Philosophen und den Rhetoren gelehrt wurde, gleichzeitig breiten Einblick in die wichtigsten religiösen, weltanschaulichen und politischen Bildungsgüter gewährte. Schon Isokrates hatte im Jahre 380 in seinem *Panegyrikos* erklärt:

So sehr hat unsere Stadt auf dem Gebiet des Denkens und des Redens die übrigen Menschen übertroffen, daß ihre Schüler die Lehrmeister der anderen geworden sind, und sie hat es so weit gebracht, daß der Name „Hellenen“ nicht mehr den Volksstamm zu bezeichnen scheint, sondern die Gesinnung, und daß Hellenen eher die genannt werden, die an unserer Bildung teilhaben, als die, die mit uns gleicher Abstammung sind.<sup>12</sup>

Und Strabon zufolge sollte der große Geograph Eratosthenes (276–194) anderthalb Jahrhunderte später ganz ähnlich, nun aber freilich im Rückblick auf die Realität der post-alexandrinischen Welt, formulieren:

Am Schluß der Abhandlung kritisiert er [i.e. Eratosthenes] diejenigen, die die gesamte Menschheit in zwei Hälften, Griechen und Barbaren, einteilen, und diejenigen, die Alexander geraten haben, die Griechen als Freunde und die Barbaren als Feinde zu behandeln, und sagt, es sei besser, diese Einteilung aufgrund von Güte und Schlechtigkeit der Menschen zu machen; seien doch einerseits viele Griechen schlecht, andererseits viele Barbaren zivilisiert, wie die Inder und die Iraner und ferner die Römer und die Karthager, die eine so bewundernswerte Staatsordnung haben; daher habe Alexander auch jenen Rat in den Wind geschlagen und möglichst viele der Angesehenen anerkannt und ihnen Wohltaten erwiesen.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Zur Verfassung der seleukidischen Kolonien, vgl. Bickerman 1938; Seyrig 1939; Mastrocinque 1977; Quass 1979; Piatkowski 1991; Capdetrey 2007: 191–226.

<sup>11</sup> Zur schwierigen Definition hellenistischer Identität, vgl. Malkin 2001; Hall 2002; Zacharia 2008; Engels 2014a.

<sup>12</sup> Isokr. *Pan.* 4,50: Τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασιν, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

<sup>13</sup> Eratosthenes, fr. II C 24 Berger, in: Strab. 1,4,9 (66–67C): Ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἰς τε Ἑλληνας καὶ βαρβάρους, καὶ

Diese eher intellektuellen Voraussetzungen der Erziehung zum wahrhaft zivilisierten Menschen waren allerdings im agonalen Denken der klassischen wie der hellenistischen Kultur untrennbar verbunden mit einem positiven und ungezwungenen Zugang zur eigenen Leiblichkeit und mit der Freude am sportlichen Wettbewerb,<sup>14</sup> und erst die Erstrebung nicht nur geistiger, sondern auch körperlicher Selbstentfaltung ermöglichte den Erwerb des Bürgerrechts in einer griechischen *polis* und die Anerkennung als wahrhaft „zivilisierter“ Mensch und somit, zumindest im hellenistischen Osten, als Repräsentant der zeitgenössischen kosmopolitischen Verwaltungs- wie Kulturelite. Die Untrennbarkeit intellektueller und körperlicher Erziehung wird auch dadurch deutlich, daß beide Aspekte am selben Ort, nämlich eben im Gymnasion, gelehrt wurden. Es ist daher kein Wunder, daß alle seleukidischen *poleis* über ein Gymnasion verfügten, bzw. die Statuserhebung einer orientalischen Stadt zur *polis* die Errichtung eines solchen implizierte.<sup>15</sup> Ein Gymnasion umfaßte dabei meist sowohl einen eher quadratischen Bereich, die für die Kampfsportarten vorgesehene *palaistra*, als auch ein großes, rechteckiges Feld, den etwa für Laufsportarten oder Speerwurf vorgesehenen und an der Länge eines Stadions ausgerichteten *dromos*, wobei beide Strukturen im allgemeinen von Toranlagen, Säulenhallen, Parkanlagen, Trainingsräumen, Bibliotheken, Schulen und Wohnungen eingrahmt wurden. Auch der kultische Aspekt war nicht unbedeutsam, standen doch die meisten Gymnasien unter dem Schutz einer Gottheit, wobei v.a. Altäre für Hermes, Herakles und die Musen nachgewiesen sind, sowie Einrichtungen zur Verehrung des Herrschers.<sup>16</sup> Das Gymnasion war also nicht allein eine Sportstätte, sondern Symbol des Hellenentums in all seinen Facetten und somit zentraler Bestandteil kommunaler Infrastruktur, wie etwa folgendes Negativbeispiel bei Pausanias belegt:

Von Chaironeia sind es zwanzig Stadien nach Panopeis, einer phokischen Stadt, wenn man auch einen solchen Ort eine Stadt nennen darf, der weder Amtsgebäude, noch ein Gymnasion, noch ein Theater, noch einen Markt besitzt, nicht einmal Wasser, das in einen Brunnen fließt, sondern wo man in Behausungen etwa wie den Hütten in den Bergen an einer Schlucht wohnt.<sup>17</sup>

Die meisten *poleis* scheinen den Besuch des Gymnasiums und die Zugehörigkeit zur hellenistischen Weltkultur als eine Einheit empfunden zu haben und den Zugang zu den Sportstätten Personen ohne griechischer (sportlicher) Vorbildung oder in manchen Fäl-

---

τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινούντας τοῖς μὲν Ἑλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις, βέλτιον εἶναι φησιν ἀρετῆ καὶ κακία διαρεῖν ταῦτα. Πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστεῖους, καθάπερ Ἰνδοὺς καὶ Ἀριανούς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους καὶ Καρχηδονίους οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένων. Διόπερ τὸν Ἀλέξανδρον ἀμελήσαντα τῶν παραινούντων, ὅσους οἶόν τ' ἦν ἀποδέχεσθαι τῶν εὐδοκίμων ἀνδρῶν καὶ εὐεργετεῖν· (Übers. auf Basis von Radt).

<sup>14</sup> Allg. zum Begriff der „agonalen“ Kultur der Griechen, wie er etwa von Burckhardt 1902/1977, 84–87 entwickelt und später von Nietzsche aufgenommen wurde, vgl. Gardiner 1930; Ehrenberg 1935; allg. anthropologisch jetzt Colaguori 2012.

<sup>15</sup> Allg. zu den hellenistischen Gymnasien vgl. Delorme 1960; Delorme/Speyer 1986; Gauthier 1995; von Hesberg 1995; Kah/Scholz 2004.

<sup>16</sup> Zum kultischen Aspekt vgl. Aneziri/Damaskos 2004.

<sup>17</sup> Paus. 10,4,1: τοῦτους μὲν δὴ τοιαῦτα ὑπῆρχεν ἐς μῆμην· στάδια δὲ ἐκ Χαιρωνείας εἰκοσιν ἐς Πανοπέας ἐστὶ πόλιν Φοκείων, εἶγε ὀνομάσαι τις πόλιν καὶ τοῦτους οἷς γε οὐκ ἀρχεῖα οὐ γυμνάσιόν ἐστιν, οὐ θέατρον οὐκ ἀγορὰν ἔχουσιν, οὐχ ὕδωρ κατερχόμενον ἐς κρήνην, ἀλλὰ ἐν στέγαις κοίλαις κατὰ τὰς καλύβας μάλιστα τὰς ἐν τοῖς ὄρεσιν, ἐνταῦθα οἰκοῦσιν ἐπὶ χαράδρα. (Übers. E. Meyer).

len sogar ohne Mindestzensus verwehrt zu haben,<sup>18</sup> während sie Reisenden durchaus erlaubten, ihr Griechentum in einer fremden Stadt durch den Besuch des dortigen Gymnasiums zu demonstrieren.<sup>19</sup> Und wenn offensichtlich auch große regionale und chronologische Differenzen bestanden und in einigen Fällen offensichtlich die Metroiten zum Training zugelassen waren,<sup>20</sup> jedenfalls solange sie die nötige Vorbildung zur Benutzung der Stätte unter Beweis stellen konnten, also über eine griechische Grundbildung verfügten, so ist doch die Zahl der Belege, welche einen Gymnasiumsbesuch von Nichtgriechen bzw. Menschen ohne deutlich griechischen Namen beweisen, verschwindend gering.<sup>21</sup>

In Anbetracht dieser großen Bedeutung der Gymnasien für die Konstruktion und Wahrung griechischer Identität auf fremdem Territorium ist es nicht erstaunlich, daß Gymnasien bald das gesamte Seleukidenreich überzogen und von Kleinasien über Syrien und Mesopotamien bis ins baktrische Ai Khanum nachweisbar sind,<sup>22</sup> und die Könige nicht nur in ihren Neugründungen ganz selbstverständlich Sportzentren zum Ausweis des Griechentums errichten ließen, sondern auch weitgehend orientalische Städte wie etwa Babylon oder Uruk (bzw. ihre hellenisierungswilligen Eliten) bald ähnliche Anlagen errichteten,<sup>23</sup> um sowohl den umliegenden Städten gegenüber ihr Prestige zu demonstrieren als auch eine allmähliche Statuserhöhung zur griechischen Stadt vorzubereiten und somit von den zahlreichen Vorteilen profitieren zu können, die mit einer solchen verbunden waren. Während das Bekenntnis zum Griechentum also obligatorisch über die Teilnahme am Gymnasiumsbetrieb verlief, bekundete sich der Widerstand gegen die hellenistische Leitkultur naturgemäß in der Ablehnung eben jener Sportstätte, und dies umso mehr, als im Zuge der Hellenisierung des Orients und der Entstehung einer Mischbevölkerung die klare Scheidung zwischen griechischen und orientalischen Städten immer schwieriger durchzusetzen war, Kulturzugehörigkeit also immer weniger mit ethnischen Kriterien, sondern vielmehr mit zivilisatorischen erfaßt und demonstriert werden mußte.

### 3. Zur kulturellen und institutionellen Lage Jerusalems im 2. Jh.

Auch das jüdische Gemeinwesen sollte diesem Kampf um Annahme oder Ablehnung der hellenistischen „Leitkultur“ nicht entgehen,<sup>24</sup> vor allem, seitdem es im Jahre 200

<sup>18</sup> Vgl. hierzu etwa das Ephebarchengesetz von Amphipolis, welches einen Mindestzensus vorschreibt (vgl. Bringmann 2004, 328), und das Gymnasiarchengesetz von Beroia, welches nicht nur Sklaven, Freigelassene, Prostituierte, Betrunkene, Geistesranke, Krämer und Handwerker vom Besuch der Stätte ausschloß, sondern auch jene, welche keine sportliche Ausbildung in der Palaistra genossen hatten. Hierzu allg. Hengel 1969, 120ff.; Hengel 1976, 82; Gauthier/Hatzopoulos 1993, 78–87.

<sup>19</sup> Zur Verbindung von Gymnasiumsbesuch und Bürgertum, vgl. Mehl 1992; Fisher 1998.

<sup>20</sup> Übersicht bei Kobes 2004.

<sup>21</sup> Groß-Albenhausen 2004, 319. Eine Ausnahmen ist etwa *I. Tyana* I 29.

<sup>22</sup> Eine Übersichtskarte bei Delorme 1960: Tafeln 36–39. Vgl. *pars pro toto* den Bericht zum Gymnasium von Ai Khanoum in Veuve 1987. Allg. zu den Gymnasien im Osten Mehl 1992; Groß-Albenhausen 2004; Bringmann 2004.

<sup>23</sup> Zu Babylon vgl. Haussoulier 1909, 352 A 1.

<sup>24</sup> Zum komplexen Verhältnis zwischen Judentum und Hellenismus vgl. Fuchs 1938; Tcherikover 1959; Eddy 1961; Hengel 1969; Momigliano 1975a; Millar 1978; Schmidt 1979/1980; Will/Orieux 1986; Gruen 1996; Hengel 1996; Levine 1998; Baslez 2003.

v. Chr. nach der Schlacht am Paneion Teil des Seleukidenreichs geworden war und seine rechtliche Position innerhalb des neuen Staates neu verhandeln mußte. Das jüdische Gemeinwesen hatte zwar bereits seit der babylonischen Eroberung seine staatliche Eigenständigkeit einbüßen müssen, erlangte aber spätestens seit der persischen Herrschaft ein größeres Maß an rechtlicher und v.a. kultischer Autonomie zurück, da es nunmehr als Tempelstaat unter der Herrschaft eigener Hohepriester, wenn auch unter der Kontrolle des persischen Gouverneurs der Großsatrapie Abr-Nahara (Transeuphratene), verwaltet wurde. Dies sollte sich auch nach der Eroberung durch Alexander und den Anschluß an das Reich der Ptolemaier seit der Schlacht von Ipsos 301 nicht wesentlich ändern, bestand der um Jerusalem konstruierte jüdische Tempelstaat doch weiter fort als ptolemaische Vasallendynastie, welche in die Satrapie Koilesyrien eingebunden war.<sup>25</sup> Freilich bewirkte die Einbindung in ein hellenistisches Reich in kultureller Hinsicht einen bedeutenden Paradigmenwechsel, denn wenn auch der wirtschaftliche und kulturelle Austausch mit der griechischen Welt bereits für das 5. Jh. nachweisbar ist und einen Niederschlag in den alttestamentlichen hebräischen Schriften gefunden hat,<sup>26</sup> wurden die Kontakte mit der hellenistischen Kultur doch zwangsläufig erheblich reger und äußerten sich v.a. im Austausch mit der stetig wachsenden jüdischen Gemeinde von Alexandria, den hellenisierten Philisterstädten der Küste, den großen phönizischen Handelsstädten und den von Antigonos I. angelegten Griechensiedlungen in Galiläa und Peräa. Wenn unser Wissen über die innere Organisation Judäas im 3. Jh. auch begrenzt ist, so wissen wir doch immerhin von einem folgenreichen Konflikt zwischen den einflußreichen Familien der Oniaden und der Tobiaden, von denen die ersten seit etwa 320 das Hohepriesteramt kontrollierten, während die letzteren als Finanzleute große Macht gewannen, die ptolemaischen Steuern in Koilesyrien gepachtet hatten und in der Ammanitis eine ptolemaische Kleruchie verwalteten.<sup>27</sup>

Als nun der seleukidische König Antiochos III. in Koilesyrien einmarschierte, hatte dies auch Auswirkungen auf besagten innerjüdischen Konflikt.<sup>28</sup> Die Oniaden, deren Verhältnis zu den Ptolemaiern nicht immer spannungsfrei war, da sie 230 etwa die Zahlung der Steuer verweigerten,<sup>29</sup> begrüßten wohl den Einmarsch des Seleukiden, während zumindest ein Teil der Tobiaden in Opposition zum neuen Regime gestanden zu haben scheint, da ein Familienzweig Jerusalem verließ und in die Ammanitis auswanderte.<sup>30</sup> Trotzdem scheint der größte Teil der Tobiaden ebenfalls rechtzeitig die Seiten gewechselt zu haben, da ihre Macht auch unter den Seleukiden weitgehend ungebrochen blieb, zumal Antiochos III. die traditionellen Verwaltungsstrukturen und wohl auch das dazugehörige Personal zunächst beibehielt. Die seleukidische Eroberung veränderte also in einer ersten Phase nichts wesentliches am Status des Jerusalemer Tempelstaats und

---

<sup>25</sup> Zur Geschichte Judäas unter den Lagiden, vgl. Tcherikover 1937; Tcherikover 1959, 59–72; Hengel 1969; Sartre 2001, 305–308.

<sup>26</sup> Vgl. den wirtschaftlichen Austausch bei *Joel* 4,6 und die griechischen Lehnwörter in *Dan* 3.

<sup>27</sup> *Ios. ant.* 12,160–185. Zu den Oniaden und Tobiaden allg. Büchler 1899; Momigliano 1975b; Goldstein 1975; Gera 1990.

<sup>28</sup> Zu den Juden unter seleukidischer Herrschaft einfürend Taylor 1979; Fischer 1980; Gera 1998; Sartre 2001, 337–371. Zu einem positiven Empfang Antiochos' III. nach dem 6. Syrischen Krieg vgl. Polyb. 5,71,1f.

<sup>29</sup> *Ios. ant.* 12,158–166.

<sup>30</sup> *Ios. ant.* 12,228f.

an den Befugnissen seines Oberhauptes, des Hohepriesters,<sup>31</sup> wie etwa die bei Josephus erhaltene Toleranzcharta<sup>32</sup> Antiochos' III. des Großen zeigt.<sup>33</sup> Hierbei bezieht sich die erwähnte Steuerbefreiung der „Ältesten“, der *gerousia*, wohl auf die jüdische außerpriesterliche Aristokratie und dürfte v.a. den finanziell mächtigen Tobiaden entgegengekommen sein. Ein weiteres Edikt aber, welches unter Berufung auf die Reinheitsgesetze der Juden v.a. den Import von Tierhäuten drastisch beschränkte, dürfte den wirtschaftlich sehr regen Tobiaden eher geschadet haben und könnte daher vielleicht auf eine Initiative der Oniaden zurückgeführt werden.<sup>34</sup>

Schon von Beginn an instrumentalisierten also die rivalisierenden jüdischen Clans ihr neues Herrscherhaus, so daß sich in den Edikten des seleukidischen Königs nicht nur deren eigene politische Linie widerspiegelt, sondern auch die inneren Spannungen Judäas. Bald verkehrten sich allerdings die traditionellen politischen Fronten: So wurde die seleukidische Verwaltung unter Seleukos IV., dem Nachfolger Antiochos' III., in den Streit zwischen dem wahrscheinlich tobiadischen Tempelaufseher Simon und dem Hohepriester Onias III. um die Besetzung der wirtschaftlich für beide Familien überaus interessanten Position des Jerusalemer *agoranomos* einbezogen.<sup>35</sup> Als der Disput eskalierte, klagte Simon um 180 v. Chr. seinen Hohepriester offiziell gegenüber dem seleukidischen Strategen der Satrapie Koilesyrien, Apollonios, an, und warf ihm vor, er hege nicht nur Sympathien für die Ptolemaier, sondern speichere im Tempel auch widerrechtlich Geldreserven, die er fälschlicherweise als Privatguthaben der Witwen und Waisen deklarieren. Da der König nun aber kaum bereit sein konnte, unter hohen Kosten selbst die Finanzierung eines Kultes zu übernehmen, wie es Antiochos III. zugesichert hatte, während der Hohepriester desselben Kultes sein Einkommen thesaurierte,<sup>36</sup> beauftragte Seleukos IV. seinen Kanzler Heliodoros, den Simon zufolge widerrechtlich angehäuften Tempelschatz zu konfiszieren,<sup>37</sup> woran Seleukos IV. umso mehr Interesse haben mußte, als er gleichzeitig die hohen Reparationszahlungen an die Römer abtragen mußte, welche schließlich nicht in Naturalien, sondern Edelmetall abzuliefern waren.<sup>38</sup> Der Versuch der Konfiskation scheiterte, doch ebte die Gewalt innerhalb der jüdischen Elite nicht ab, und als es schließlich gar zu einem Mordanschlag auf Onias III. kam,<sup>39</sup> sah dieser sich gezwungen, 176 persönlich zu Seleukos IV. nach Antiocheia zu reisen,<sup>40</sup> um sich zu rechtfertigen. In der Zwischenzeit aber wurde Seleukos IV. ermordet, und es fiel seinem Nachfolger Antiochos IV. zu, über ihn zu richten.

<sup>31</sup> Hierzu vgl. Brutti 2006.

<sup>32</sup> Allg. zur Toleranzcharta des Antiochos IV. vgl. Bickermann 1935; Taylor 1979, 51–107; Gauger 1990; Rajak 2007. Zu den wirtschaftlichen Implikationen vgl. Aperghis 2004, 166–168.

<sup>33</sup> *Ios. ant.* 12,138–144.

<sup>34</sup> *Ios. ant.* 12,145–146.

<sup>35</sup> *2 Makk* 3,4.

<sup>36</sup> *2 Makk* 3,4–4,6.

<sup>37</sup> Hierzu allg. einfürend Mittag 2006: 42–48; zur zeitgenössischen seleukidischen Verwaltungsstruktur Koile-Syriens vgl. auch Cotton/Wörle 2007.

<sup>38</sup> Vgl. etwa Le Rider 1993.

<sup>39</sup> *2 Makk* 4,1–4

<sup>40</sup> *2 Makk* 4,5.



#### 4. Die „Antiochener“ in Jerusalem

In dieser gespannten Situation, als die Position der Oniaden nur noch schwer haltbar schien, erging um 175 seitens Jasons, des Bruders und wohl auch Stellvertreters<sup>41</sup> Onias' III., ein folgenreiches Angebot an den gerade erst aus der römischen Geiselhaft nach Syrien zurückgekehrten Antiochos IV.,<sup>42</sup> wenn man dem Zweiten Makkabäerbuch Glauben schenken darf, welches zusammen mit dem Ersten Makkabäerbuch unsere Hauptquelle zu den folgenden Ereignissen darstellt, im Detail aber nicht unumstritten ist.<sup>43</sup>

Als aber Seleukos gestorben und die Herrschaft an Antiochos mit dem Beinamen Epiphanes gekommen war, erschlich Jason, der Bruder des Onias, sich das Hohepriesteramt. Er versprach dem König, als er mit ihm zusammentraf, dreihundertsechzig Talente Silber und aus anderm Einkommen achtzig Talente. Und darüber hinaus versprach er, ihm noch hundertfünfzig Talente zu überschreiben, wenn man gestatten wollte, dass er aus eigener Vollmacht ein Gymnasion und ein Ephebeion herrichtete und die Jerusalemer als Antiochener einschrieb.<sup>44</sup>

Antiochos IV. ging auf diesen Vorschlag ein und bestätigte Jason als neuen Hohepriester, während Onias III. ein Exil in Nordsyrien antrat. Jasons Versuch, die Macht seiner Familie zu halten und selber die Autorität über den Tempelstaat an sich zu bringen und somit eine einträgliche Position durch das Versprechen größerer Zahlungen an die königliche Kasse zu sichern, war in der hellenistischen Welt keineswegs ungewöhnlich.<sup>45</sup> So war es durchaus geläufig, feindliche Amtsinhaber durch Überbieten der zu leistenden Abgaben zu übersteigern, zumal ja auch das Hohepriesteramt keine rein sakrale Tätigkeit war, sondern im wesentlichen ein politisches Amt, dessen Inhaber durch die steuerlichen Vorrechte des Jerusalemer Tempelstaates eine gewisse finanzielle Autonomie besaß. Da zudem dem eben erst an die Macht gelangten Antiochos IV. viel an einer Beilegung der innerjüdischen Konflikte gelegen sein mußte, mochte eine Einsetzung Jasons als glücklicher Kompromiß zwischen Simon und Onias III. gelten, während die in Aussicht gestellten 590 Talente (sofern man die Passage ernst nehmen darf) eine willkommene Erleichterung der auf 12 Jahre angelegten jährlichen Reparationszahlungen in Höhe von 1000 Talenten an die Römer gewesen sein dürfte, welche die Kriegsschuld des von Antiochos III. verlorenen Syrischen Krieg wiedergutmachen sollten.<sup>46</sup> Man vermu-

<sup>41</sup> So Hengel 1969, 504; Fischer 1980, 18f.

<sup>42</sup> Allg. zu den Auseinandersetzungen zwischen Antiochos IV. und den Juden Bickerman 1937; Mørkholm 1966; Fischer 1980; Bringmann 1983; Hyldahl 1990; Gruen 1993; Keel/Staub 2000, Mittag 2006, 225–281; Aperghis 2011.

<sup>43</sup> Allg. zu den Makkabäerbüchern Habicht 1976a und 1976b; Doran 1981; Goldstein 1984; Dommershausen 1985; Troiani 2008; für einen Vergleich mit Josephus, vgl. Sievers 2001.

<sup>44</sup> 2 Makk 4,7–9: Μεταλλάξαντος δὲ τὸν βίον Σελεύκου καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν Ἀντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς, ὑπενόθευσεν Ἰάσων ὁ ἀδελφὸς Ὀνίου τὴν ἀρχιερωσύνην, (8) ἐπαγγειλάμενος τῷ βασιλεῖ δι' ἐντεύξεως ἀργυρίου τάλαντα ἐξήκοντα πρὸς τοῖς τριακοσίοις καὶ προσόδου τινὸς ἄλλης τάλαντα ὀγδοήκοντα. (9) πρὸς δὲ τούτοις ὑπισχνεῖτο καὶ ἕτερα διαγράψαι πενήκοντα πρὸς τοῖς ἑκατόν, ἐὰν συγχωρηθῇ διὰ τῆς ἐξουσίας αὐτοῦ γυμνάσιον καὶ ἐφηβείον αὐτῷ συστήσασθαι καὶ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἀντιοχεῖς ἀναγράψαι. (Übers. auf Basis der Lutherbibel 1984). Vgl. auch abweichend Ios. ant. 12,237–241, welcher die kultischen Neuerungen erst Menelaos, dem Nachfolger Jasons, zuschreibt.

<sup>45</sup> Vgl. allg. Martinez-Sève 2004 und Mittag 2006, 243, Anm. 62.

<sup>46</sup> Zu den Reparationszahlungen an die Römer siehe Polyb. 21,42; Liv. 38,38; App. Syr. 39; hierzu auch Le Rider 1993.

tet, daß die jährliche Tributleistung Judäas an ihren seleukidischen Oberherrn ungefähr bei 300 Talenten lag;<sup>47</sup> eine Zahlung von 590 Talenten bedeutet also nahezu die doppelte Höhe des normalen Tributs, wobei die Differenz die Tilgung von fast 1/3 der jährlichen seleukidischen Reparationsleistung an die Römer ermöglichte.<sup>48</sup>

Interessant ist dabei, daß der unverhohlene Ämterkauf mit der Bitte um die Erlaubnis zum Bau eines Gymnasions und dem Anlegen einer Bürgerliste verbunden wurde, wodurch die Dimensionen eines rein internen Konflikts um das Hohepriesteramt gesprengt und um die Dimension einer prinzipiellen Neudefinition des Judentums an sich erweitert wurden. Beide Elemente, Gymnasion und Bürgerliste, gehören nämlich, wie wir bereits sahen, untrennbar zusammen, war es doch die gemeinsame Betätigung im Gymnasion, welche die hellenisierungswilligen Jerusalemer auch physisch als Gesamtheit der in Jerusalem wohnenden „Antiochener“ konstituierte, während es umgekehrt die institutionelle oder zumindest weltanschauliche Zugehörigkeit zu diesen „Antiochenern“ war, welche erst zum Besuch des Gymnasions ermächtigte. Generell wird die Frage debattiert, inwieweit die Erstellung einer durch die Verbform ἀναγράφαι suggerierten Bürgerliste entweder bedeutet, daß Jerusalem als Ganzes in eine *polis* umgewandelt wurde, wenn hier auch nur besagte „Antiochener“ das volle Bürgerrecht und somit die politische Entscheidungshoheit besaßen, während alle anderen Bewohner nur als *Metoi*ken zu gelten hatten; oder aber, daß innerhalb des Jerusalemer Tempelstaates ein autonomes griechisches *politeuma* errichtet wurde, welches nach eigenen Regeln funktionierte und die traditionelle Verwaltung des Tempelstaates als solche nicht tangierte; oder schließlich, daß es sich nur um die Gründung eines privaten Vereins ohne jeden staatsrechtlichen Status handelte.<sup>49</sup> Letztlich ist die Frage aufgrund des geringen Quellenmaterials und der problematischen Abgrenzung der erwähnten institutionellen Begriffe voneinander kaum zu klären; auch die Tatsache, daß der König in seiner nach 175 datierenden Korrespondenz Judäa keineswegs als *polis* mit umliegender *chora* ansprach und dementsprechend seine Briefe nicht etwa an die üblichen staatlichen Institutionen einer *polis* (oder eines *politeuma*) richtete, nämlich *boule* und *demos*, sondern eben an den jüdischen *ethnos* und seine *gerousia*,<sup>50</sup> ist kein definitiver Beleg für die eine oder andere Hypothese, datiert besagter Brief doch in die Zeit nach dem Makkabäeraufstand und ist zudem nur durch das Zweite Makkabäerbuch überliefert.<sup>51</sup>

Der Vermutung, es habe sich bei der Liste der Antiochener „nur“ um eine rein private Initiative ohne staatliche Relevanz gehandelt, steht allerdings entgegen, daß Jason für die Stuserhöhung eine so enorme Summe zu zahlen bereit war, diese also den Bereich bloßer Vereinsgründung ohne institutionelle Tragweite, welche kaum eine königliche Genehmigung benötigte, weit überstieg. Wahrscheinlicher ist daher die Deutung der Anfrage als Bitte um Zuerkennung des Status eines *politeuma* oder gar einer *polis*. Eine solche Bitte wäre dabei durchaus nichts Ungewöhnliches: So ist etwa erstere Mög-

<sup>47</sup> Vgl. Sulp. Sev., *chron.* 2,17,5.

<sup>48</sup> Vgl. auch Aperghis 2004, 168f.

<sup>49</sup> Zu den verschiedenen Möglichkeiten vgl. die ausführliche Forschungsübersicht bei Mittag 2006, 239–242, der selber eher an die dritte Möglichkeit zu glauben scheint.

<sup>50</sup> 2 Makk 11,27–32: Βασιλεὺς Ἀντίοχος τῆ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις χαίρειν.

<sup>51</sup> Zur Frage, inwieweit den Makkabäerbüchern bei der Zitierung offizieller Dokumente zu trauen ist, vgl. Habicht 1976b.

lichkeit belegt für die Seleukeier in Gaza, die Seleukeier in Abila, die Seleukeier bzw. Antiochener in Gadara, die Antiochener in Ptolemais (Akko), die Antiochener in Hippos (Susita), die Antiochener an der Chrysorhoas (Gerasa) und die Antiochener in Babylon,<sup>52</sup> während letztere Möglichkeit durch einen analogen Fall aus dem Königreich Pergamon bekannt ist. Hier baten die Militärsiedler von Tyriaion um die Erhebung ihrer Wohnstätte in den Rang einer *polis* und die Erlaubnis zum Bau eines Gymnasions; eine Anfrage, die von Eumenes II. positiv beantwortet und zudem mit einer Gymnasialstiftung zur Deckung des Sportölbedarfs verbunden wurde.<sup>53</sup> Doch ist die Frage nach der genauen Definition letztlich nebensächlich: Zentral ist, daß es Jason und seinen Antiochenern vor allem darum gegangen sein dürfte, zumindest auf regionaler Ebene als Griechen anerkannt zu werden, was die Schaffung einer von höchster Stelle klar als hellenisch legitimierten, wie auch immer beschaffenen Institution in Jerusalem implizierte, welche ja ohnedies, einmal eingerichtet, ausbau- und erweiterungsfähig war. Ob die „Antiochener“ daher als die einzigen Vollbürger einer ganz Judäa umfassenden jerusalemischen *polis* zu betrachten sind, oder als Bürger eines griechischen *politeuma* innerhalb Jerusalems oder als Mitglieder eines rein privaten Vereins ohne staatliche Hoheitsrechte, das Ziel der Errichtung des Gymnasions und der Erstellung einer Bürgerliste war die Aufnahme der „Antiochener“ in den Status von Griechen – eine Erhöhung, welche in jedem Fall nicht etwa das Ende einer Entwicklung, sondern vielmehr den Beginn einer allmählichen Hellenisierung und Stuserhöhung ihres Jerusalemer Gemeinwesens bedeuten sollte.

## 5. Das Gymnasion von Jerusalem

Nachdem der König nun dem Antrag Jasons stattgab und diesen zum Hohepriester und somit im Rahmen der fortschreitenden Feudalisierung des Seleukidenreichs<sup>54</sup> zu seinem Vasallenfürsten bestimmte, errichteten die anpassungswilligen Jerusalemer folgerichtig ihr Gymnasion und übernahmen offensichtlich auch viele der dazugehörigen griechischen Sitten.

Dies war auf den ersten Blick keine grundlegende Revolution, wissen wir doch aus verschiedenen Quellen, daß auch an anderen Stellen der hellenistischen Königreiche Juden in der einen oder anderen Weise am Gymnasionsleben partizipierten. So sind Juden epigraphisch in den Gymnasien von Iasos, Hierapolis und Hypaia belegt,<sup>55</sup> und ähnlich berichtet Josephus von dem (sicherlich zu Unrecht schon auf Seleukos I. zurückgeführten) Vorrecht der jüdischen Bewohner Antiocheias, im Falle staatlicher Ölspenden für die Nutzer des dortigen Gymnasions, welche die Juden aufgrund ihrer Reinheitsvorschriften nicht annehmen durften, Geld zum Ankauf eigenen Öls zu beanspruchen.<sup>56</sup> Aus dieser

<sup>52</sup> Vgl. Cohen 1978, 14 Anm. 48 und 17 Anm. 67–69; hierzu auch Bringmann 2004, 324f.

<sup>53</sup> Text bei Jonnes/Ricl 1997.

<sup>54</sup> Hierzu Engels 2011 und Engels 2014b.

<sup>55</sup> Iasos: *I. Iasos* II 284 (hierzu Robert 1937, 85f. und 1948, 100f.); Hierapolis: Miranda 1998; Hypaia: *CIJ* 755 = *I. Ephesos* 3822 (hierzu auch Reinach 1885a und 1885b, 111 Nr. 6).

<sup>56</sup> *Ios. ant.* 12, 119–120: Ἐτυχον δὲ καὶ τῆς παρὰ τῶν βασιλείων τῆς Ἀσίας τιμῆς, ἐπειδὴ συνεστράτευσαν αὐτοῖς; καὶ γὰρ Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισεν πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοῦς ἠξίωσεν καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέφηνεν Μακεδόσιν

Beschreibung geht wohl ihre prinzipielle Zulassung zum Gymnasion hervor, wenn hieraus auch nicht unbedingt ihr volles Bürgerrecht abzuleiten ist, hat man doch eher anzunehmen, daß die Juden in Antiocheia (wie wohl auch an vielen anderen Stellen der hellenistischen Welt) nur als *Metoiaken*, nicht aber als Bürger betrachtet werden konnten,<sup>57</sup> da sie sich aufgrund des Ersten Gebots der Verehrung der Stadtgottheiten verweigerten und daher fast allen Amtshandlungen fernbleiben mußten. Auch in Alexandria, wo ein kleiner Teil der Juden trotz allem als volle Polisbürger bekannt war, während die meisten anderen nur dem jüdischen *politeuma* angehörten, sind Juden als regelmäßige Besucher des Gymnasions bekannt.<sup>58</sup>

Doch waren die Verhältnisse in den Diaspora-Gemeinden freilich ganz andere als jene, die in Jerusalem, dem Zentrum jüdischen Lebens, herrschten,<sup>59</sup> bedenkt man die durch das enge Zusammenleben mit Nicht-Juden bewirkte Relativierung bzw. Verhärtung gesellschaftlicher und religiöser Gebote, die in jedem Fall mit einer Affizierung eigener Glaubensvorstellung einherging, sowie den nicht zu unterschätzenden Assimilierungsdruck. Untersuchen wir daher im folgenden ein wenig genauer die spärlichen Informationen, die uns über das neugegründete Gymnasion von Jerusalem bekannt sind. Das Zweite Makkabäerbuch beschreibt die Ereignisse folgendermaßen:

Als der König zustimmte und Jason die Macht ergriffen hatte, gewöhnte er sogleich seine Mitbürger an die griechische Lebensart. Und die Vorrechte, die der König aus Menschenfreundlichkeit den Juden durch Vermittlung des Johannes verliehen hatte, den Vater jenes Eupolemos, der als Gesandter nach Rom gegangen war, um über Freundschaft und Waffenhilfe zu verhandeln, die gab er auf, schaffte die alten gesetzmäßigen Einrichtungen ab und führte Sitten ein, die dem Gesetz widersprachen. Ganz bewusst nämlich baute er unter der Burg ein Gymnasion und brachte die besten der jungen Leute dazu, den Petasos zu tragen. Und das griechische Wesen und die Aneignung fremder Sitten nahmen durch die übergroße Ruchlosigkeit des gottlosen falschen Hohenpriesters Jason so überhand, dass die Priester nicht mehr eifrig im Dienst am Altar waren, vielmehr den Tempel verachteten und die Opfer vernachlässigten und nach dem Aufruf zum Diskuswerfen zur Palästra liefen und an den gesetzwidrigen Spielen teilnahmen; und was den Vätern eine Ehre war, galt ihnen nichts, aber die griechischen Auszeichnungen hielten sie für ungemein wertvoll.<sup>60</sup>

---

καὶ Ἕλλησιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν: (120) τεκμήριον δὲ τοῦτο: τοὺς Ἰουδαίους μὴ βουλομένους ἀλλοφύλῳ ἐλαίῳ χρῆσθαι λαμβάνειν ὠρισμένον τι παρὰ τῶν γυμνασιάρχων εἰς ἐλαίου τιμὴν ἀργύριον ἐκέλευσεν. (Übers. H. Clementz: „Die Juden wurden auch von den Königen Asiens, unter denen sie Kriegsdienste geleistet hatten, ehrenvoll behandelt. Seleukos Nikator verlieh ihnen in den Städten, die er in Asien und im unteren Syrien gegründet hatte, sowie in der Hauptstadt Antiochia selbst das Bürgerrecht und stellte sie den dort wohnenden Makedoniern und Griechen völlig gleich. Dieses Recht genießen sie auch heute noch, wie daraus hervorgeht, dass den Juden, die kein fremdes Öl gebrauchen wollen, von den Gymnasiarchen statt des Öles eine bestimmte Geldsumme gezahlt wird“).

<sup>57</sup> Vgl. hierzu einführend Colpe/Hanhart (2005); bezüglich der Gymnasiumsteilnahme auch Kobes 2004.

<sup>58</sup> Vgl. *CPJ* II 151–153; hierzu Bringmann 2004, 330–333.

<sup>59</sup> Zu den Unterschieden etwa Collins 1983.

<sup>60</sup> 2 *Makk* 4, 10–15: ἐπιεύσαντος δὲ τοῦ βασιλέως καὶ τῆς ἀρχῆς κρατήσας, εὐθέως ἐπὶ τὸν Ἕλληνικὸν χαρακτήρα τοὺς ὁμοφύλους μετήγε καὶ τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλόανθρωπα βασιλικά δια Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου, τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους, παρώσατο. καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας, παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν· ἀσμένως γὰρ ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν γυμνάσιον καθίδρυσε καὶ τοὺς κρατίστους τῶν ἐφήβων ὑποτάσσωσιν ὑπὸ πέτασων ἤγεεν. ἦν δ’ οὕτως ἀκμὴ τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασιν ἀλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν, ὥστε μηκέτι περὶ τὰς τοῦ θυσιαστηρίου λειτουργίας προθύμους εἶναι τοὺς ἱερεῖς, ἀλλὰ τοῦ μὲν ναοῦ καταφρονούντες καὶ τῶν θυσιῶν ἀμελοῦντες ἔσπευδον

Das Gymnasion selbst, welches sich der Passage zufolge unterhalb des Burgbergs der Davidsstadt befand (ὕπ' αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν), also wahrscheinlich südlich oder östlich der späteren Akra, da der westliche Teil des Geländes von der Wohnstadt eingenommen wurde und der nördliche vom Tempel, ist bislang leider nicht aufgefunden worden;<sup>61</sup> ob wir daher eine monumentale Hallenanlage mit angefügten Baulichkeiten oder lediglich einen nur symbolisch eingefassten, eher provisorischen Sportplatz annehmen müssen, kann nicht genau bestimmt werden. Deutlich wird aber, daß die Anlage nicht lediglich zur kulturell „neutralen“ sportlichen Übungen diene, welche sicherlich auch in vorhellenistischen Zeiten betrieben wurden, und sei es nur zum Zweck der Wehrrüchtigung, sondern deutlich griechischen Charakter trug. Dies zeigt etwa die Anspielung auf das Tragen des Petasos,<sup>62</sup> des traditionellen flachen, breitkrempigen Hutes der griechischen Epheben, wie auch die Erwähnung des Diskuswerfens,<sup>63</sup> welches zwar im homerischen Epos noch Einzeldisziplin war,<sup>64</sup> in klassischer Zeit aber nur als erster Teil des Pentathlon geübt wurde,<sup>65</sup> so daß wir davon ausgehen können, daß auch die anderen Disziplinen des Pentathlon in Jerusalem praktiziert wurde.

Einen ausdrücklichen Verstoß gegen die jüdischen Gesetze bedeuteten diese Elemente freilich noch nicht. Auch ist nicht belegt, inwieweit die Jerusalemer Gymnasionsspiele automatisch von heidnischen Opfern etwa zu Ehren des Herrschers begleitet wurden. Das Schweigen der Quellen, welche sich diese Gelegenheit zur Kritik Jasons nicht entgehen lassen hätten, spricht eher gegen diese Vermutung,<sup>66</sup> so daß im Maximalfall anzunehmen ist, die „Antiochener“ hätten ihre Spiele mit Gebeten oder Opfern für den mit Zeus identifizierten jüdischen Gott verbunden. Somit bezieht sich der einzige explizit belegte Vorwurf eines Kultverstoßes seitens der „Antiochener in Jerusalem“ auf die Beschneidung, heißt es doch im Ersten Makkabäerbuch:

Zu dieser Zeit traten in Israel gottlose Leute auf; die überredeten viele und sagten: Laßt uns ein Bündnis mit den Heiden ringsum schließen; denn wir haben viel leiden müssen seit der Zeit, da wir uns von den Heiden abgesondert haben. Diese Meinung gefiel ihnen gut. Und einige aus dem Volk entschlossen sich, zum König zu gehen; der gestattete ihnen, heidnische Lebensweise einzuführen. Da richteten sie in Jerusalem ein Gymnasion her, wie es auch die Heiden hatten, stellten künstlich ihre Vorhaut wieder her und fielen vom heiligen Bund ab, paßten sich den andern Völkern an und gaben sich dazu her, allen Lastern zu fröhnen.<sup>67</sup>

---

μετέχειν τῆς ἐν παλαίστρα παρανόμου χορηγίας μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόκλησιν, καὶ τὰς μὲν πατρώους τιμὰς ἐν οὐδενί τιθέμενοι, τὰς δὲ Ἑλληνικὰς δόξας καλλίστας ἡγούμενοι.

<sup>61</sup> Vgl. Bahat 1997, 227–230. Allg. zur Archäologie des hellenistischen Jerusalem Bieberstein – Bloedhorn 1994.

<sup>62</sup> Zum *petasos* und seiner Bedeutung, vgl. allg. Hirschmann 2000.

<sup>63</sup> Zum Diskuswerfen in der Antike einführend Langdon 1990.

<sup>64</sup> Hom. *Od.* 8,129 und 186–190.

<sup>65</sup> Vgl. Ebert 1963, 18–20.

<sup>66</sup> So auch Groß-Albenhausen 2004, 322. Anders jedoch Bickerman 1937, 64.

<sup>67</sup> *1 Makk* 1,21–16: Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι καὶ ἀνέπεισαν πολλοὺς λέγοντες: πορευθῶμεν καὶ διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλω ἡμῶν, ὅτι ἀφ' ἧς ἐχωρίσθημεν ἀπ' αὐτῶν, εὗρεν ἡμᾶς κακὰ πολλά. καὶ ἠγαθύνθη ὁ λόγος ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτῶν, καὶ προεθυμῆθησαν τινες ἀπὸ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπορεύθησαν πρὸς τὸν βασιλέα, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν ποιῆσαι τὰ δικαίωματα τῶν ἐθνῶν. καὶ ᾠκοδόμησαν γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἀγίας καὶ ἐξευγίσθησαν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν.

Die Motivation zur Wiederherstellung der Vorhaut, die übrigens nur im Ersten Makkabäerbuch, nicht im Zweiten belegt ist, liegt ganz klar in der Abscheu der griechischen Kultur gegenüber jeder Verstümmelung des menschlichen Körpers begründet, so daß die ja auch in Ägypten<sup>68</sup> und breiten Teilen der Levante praktizierte Beschneidung den Griechen seit jeher als typisches Kulturmerkmal der orientalischen „Barbaren“ galt<sup>69</sup> und für einen echten Griechen inakzeptabel war, wie ja noch die spätere Debatte zwischen Judenchristen und Heidenchristen um die Beschneidung der Neubekehrten zeigen sollte. Umgekehrt galt die Beschneidung<sup>70</sup> den Juden als direktes göttliches Gebot an Abraham<sup>71</sup> und Zeichen des Bundes mit Gott, so daß sie zum wichtigsten äußeren Merkmal der jüdischen Identität avancierte, da sie, die vorher keineswegs völkerspezifisch war, während der babylonischen Gefangenschaft als wichtigstes körperliches Distinktionsmerkmal zwischen Juden und Nichtjuden wahrgenommen wurde.<sup>72</sup> So konnte die Beschneidung sogar gewaltsam an Neubürgern oder Einwohnern eroberter Städte praktiziert werden, um diese auch gegen ihren Willen in den Bund aufzunehmen,<sup>73</sup> während umgekehrt die Nichtbeschneidung als schweres Verbrechen galt, auf das die Todesstrafe stand,<sup>74</sup> so daß seit der Hellenisierung des Orients die Beschneidung mehr und mehr zum alleinigen Merkmal des jüdischen Volkes wurde, wie Tacitus zeigt.<sup>75</sup> Gerade daher aber scheint zumindest seitens der hellenisierungswilligen Juden der Wunsch gewachsen zu sein, sich dieses Distinktionsmerkmals zu entledigen, um bei Aufrechterhaltung ihres Glaubens eine einfachere gesellschaftliche Integration zu erzielen, vor allem nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, so daß etwa aus dem 2. Jh. belegt ist, daß viele Juden unbeschnitten geblieben waren und sich erst wieder nach dem Beschneidungsgebot Hadrians beschneiden lassen mußten.<sup>76</sup> Die Wiederherstellung der Vorhaut bedeutete also zum einen von einem konservativen Standpunkt aus den direkten Verstoß gegen den Bund mit Gott, zum anderen aber, aus einer hellenistischen Perspektive, den Wunsch, von einem griechischen Publikum nicht mehr als Barbar, sondern als zivilisierter Weltbürger identifiziert zu werden. Dies wird auch bei Flavius Josephus deutlich, welcher analog zur bereits zitierten Passage aus dem Ersten Makkabäerbuch berichtet:

<sup>68</sup> Hdt. 2,104,1–3; allg. Sasson 1966.

<sup>69</sup> Strab. 16,2,37; Petron. 68,7b–8a; 102,13; Salustios, *de deis et mundo* 9,5; Rut. Nam. 1,387–392.

<sup>70</sup> Zur Bedeutung der Beschneidung im 2. Jh. v.Chr., vgl. Sisti 1992.

<sup>71</sup> *Gen* 17,10–13: „Das aber ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euch und deinem Geschlecht nach dir: Alles, was männlich ist unter euch, soll beschnitten werden; eure Vorhaut sollt ihr beschneiden. Das soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und euch. Jedes Knäblein, wenn's acht Tage alt ist, sollt ihr beschneiden bei euren Nachkommen. Desgleichen auch alles, was an Gesinde im Hause geboren oder was gekauft ist von irgendwelchen Fremden, die nicht aus eurem Geschlecht sind. Beschnitten soll werden alles Gesinde, was dir im Hause geboren oder was gekauft ist. Und so soll mein Bund an eurem Fleisch zu einem ewigen Bund werden“.

<sup>72</sup> Einführend Ego 1996, 1209.

<sup>73</sup> *Ios. vit.* 23.

<sup>74</sup> *Gen* 17,14: „Wenn aber ein Männlicher nicht beschnitten wird an seiner Vorhaut, wird er ausgerottet werden aus seinem Volk, weil er meinen Bund gebrochen hat“.

<sup>75</sup> *Tac. hist.* 5,1,5: *Circumcidere genitalia instituerunt ut diversitate noscantur.*

<sup>76</sup> Vgl. *HA Hadr.* 14.

Als der König ihnen diese Erlaubnis gegeben, verhüllten sie die Beschneidung ihrer Schamteile, sodaß sie sich auch bei entblößtem Körper von den Griechen nicht unterschieden, gaben ihre heimischen Bräuche auf und nahmen heidnisches Wesen an.<sup>77</sup>

Nichtsdestoweniger aber ist nicht belegt, inwieweit die „Verhüllung“ der Beschneidung von den Jerusalemer Antiochenern allgemein praktiziert und von Jason und damit schließlich der höchsten priesterlichen Autorität des Tempelstaats in direktem Gesetzesverstoß noch gefördert wurde, oder nur durch eine Minorität ganz besonders anpassungswilliger Juden geübt wurde. Was nun genau unter dem „(Wieder-) Herstellen von Vorhäuten“ (ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας) bzw. der „Verhüllung der Beschneidung“ (τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν) gemeint ist, wird wohl auf immer unbekannt bleiben. Immerhin waren in der Antike verschiedene Techniken zur Wiederherstellung der Vorhaut bekannt, sei es in Form einer bei Celsus detailliert beschriebenen operativen Technik,<sup>78</sup> sei es durch manuelles Dehnen übriggebliebener Hautreste etwa durch ein Gewicht, den z.B. bei Martial belegten *pondus Judaeum*,<sup>79</sup> sei es durch bloßes Vorziehen und Festbinden der Vorhaut, das auch von griechischen, also unbeschnittenen Athleten zum Schutz gegen Verletzungen praktiziert wurde.<sup>80</sup>

Die weiteren Vorwürfe, also die Angleichung der Juden an die Heiden und die ebenso vielfältigen wie unbestimmten Laster, welchen sie frönten, dürften wohl v.a. auf die Nacktheit der Sportler und auf das gerade im hellenistischen Orient scheinbar besonders ausgeprägte Clubleben des Gymnasions als eines nicht nur sportlichen, sondern vor allem auch sozialen Austauschplatzes anspielen. Letzteres mag etwa durch ein Fragment bei Poseidonios verdeutlicht werden, der, aus dem syrischen Apameia stammend, die orientalischen Gymnasien aus erster Hand kannte und mit denen der sonstigen griechischen Welt vergleichen konnte:

Und alle Menschen in Syrien, sagt er, veranstalteten, wegen des guten Ertrages des Landes der Mühsal in Bezug auf das Notwendige entfremdet, recht häufig Zusammenkünfte, um ohne Unterbrechung zu schmausen, wobei sie die Gymnasien wie Bäder benutzten, sich mit teurem Öl und Balsam salbten, sich in den „grammateia“ – so nannte man nämlich die Gemeinschaftsräume für die Tischgenossen – wie in ihren Wohnungen benahmen, sich während eines großen Teils des Tages mit Wein und Essen selbst mästeten, so daß sie auch noch vieles zusätzlich mitnahmen, und dazu Aulos-Spiel unter den Klängen der laut geschlagenen Lyra hörten, so daß die Städte bis in den letzten Winkel von solchen Klängen widerhallten.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> Ios. ant. 12,241: παρεκάλεσαν οὖν αὐτὸν ἐπιτρέψαι αὐτοῖς οἰκοδομησαί γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις συγχωρήσαντος δὲ καὶ τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν, ὡς ἂν εἶεν καὶ τὰ περὶ τὴν ἀπόδυσιν Ἑλλήνες, τὰ τε ἄλλα πάνθ' ὅσα ἦν αὐτοῖς πάτρια παρέντες ἐμιμοῦντο τὰ τῶν ἄλλων ἐθνῶν ἔργα.

<sup>78</sup> Cels. 7,25,1–3.

<sup>79</sup> Mart. epigr. 7,35.

<sup>80</sup> Vgl. auch 1 Kor 7,18, das sich wohl auf ähnliche Techniken bezieht. Allg. hierzu Schneider 1976; Rubin 1980; Bigelow 1998; Hodges 2001.

<sup>81</sup> Athen. 5,210e–f: Καὶ οἱ κατὰ τὴν Συρίαν δὲ πάντες, φησί, διὰ τὴν τῆς χώρας εὐβόσιαν ἀπὸ τῆς περὶ τὰναγκαῖα κακοπαθείας συνόδους ἔνεμον πλείους, ἵνα εὐωχοῖντο συνεχῶς, τοῖς μὲν γυμνασίοις ὡς βάλανειοις χρώμενοι, ἀλειφόμενοι (δὲ) ἐλαίῳ πολυτελεῖ καὶ μύροις, τοῖς δὲ γραμματείοις – οὕτως γὰρ ἐκάλουν τὰ κοινὰ τῶν συνδείπνων – ὡς οἰκητήριοις ἐνδιατώμενοι, (καὶ) τὸ πλεῖον μέρος τῆς ἡμέρας γαστριζόμενοι ἐν αὐτοῖς οἴνοις καὶ βρώμασιν, ὥστε καὶ προσποφένειν πολλά, καὶ καταυλούμενοι πρὸς χελωνίδος πολυκρότου ψόφους, ὥστε τὰς πόλεις ὅλας τοῖς τοιούτοις κελάδοις συνηγεῖσθαι (Übers. nach Groß-Albenhausen 2014).

Was schließlich die Frage nach der Praktizierung wie Zulässigkeit der Nacktheit betrifft, welche ja durch die Verbalisierung der Beschneidung und ihrer operativen oder sonstigen Verhüllung aufgeworfen wird, so geht diese nicht unbedingt aus den Texten hervor und muß zudem auch nicht obligatorisch von allen Sportlern eingefordert worden sein. So beschreibt Thukydides etwa die Nacktheit als eine spartanische Sitte, welche sich erst kurz vor seiner Zeit, also dem späten 5. Jh., allgemein durchgesetzt habe.<sup>82</sup> Und wenn die Unbekleidetheit seitdem auch freilich allgemein üblich war, so mag der Gymnasiumsbesuch zumindest im orientalischen Jerusalem durchaus auch in leichter Bekleidung, etwa mit einem Leibgürtel (lat. *subligaculum*) stattgefunden haben, ohne daß dies selbst griechische Zuschauer als überproportional „unhellenisch“ berührt haben mochte. Doch selbst völlig unbekleidetes Training muß nicht unbedingt als flagranter Verstoß gegen jüdische Religionsvorschriften aufgefaßt werden, zumindest im allgemeinen Kontext des 2. Jh.s v.Chr., ist der Zugang des hellenistischen Judentums zur Nacktheit doch komplex und kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.<sup>83</sup> So erscheint in der Genesis die Nacktheit als Symbol von Unschuld und Unbewußtheit,<sup>84</sup> während Schamhaftigkeit und die Notwendigkeit der Bekleidung erst Folge des Sündenfalls sind:

Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren, und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze. Und sie hörten Gott den Herrn, wie er im Garten ging, als der Tag kühl geworden war. Und Adam versteckte sich mit seiner Frau vor dem Angesicht Gottes des Herrn unter den Bäumen im Garten. Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich hörte dich im Garten und fürchtete mich; denn ich bin nackt, darum versteckte ich mich. Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?<sup>85</sup>

Zudem ist die Bedeutung der Nacktheit in dieser Passage nur durch ein darin enthaltenes Wortspiel verständlich: Die Schlange, die Eva zum Verstoß gegen Gottes Gebot anregt, wird im Text als *'ārūm* (ערום) bezeichnet, als listig bzw. weise;<sup>86</sup> anstatt durch den Genuß der Frucht aber ebenfalls weise zu werden, findet sich der Mensch nach dem Genuß der Frucht vielmehr als *'erom* (עירום) zurück,<sup>87</sup> also nackt, so daß der Verstoß also keineswegs die versprochene absolute Kenntnis von Gut und Böse geweckt hat, sondern nur das Bewußtsein der Unzulänglichkeit gegenüber den göttlichen Vorschriften und des eigenen völligen Ausgeliefertseins in den Willen der Gottheit.<sup>88</sup> Diese Ambivalenz zwischen positiver und negativer Bedeutung der Nacktheit wird auch in den anderen alttestamentlichen Büchern deutlich, wo sie je nach Kontext zwar Zeichen der Schande (z.B. im Falle von entkleideten Kriegsgefangenen)<sup>89</sup> und äußerster Armut (z.B. Hiob auf

<sup>82</sup> Thuk. 1,6,5.

<sup>83</sup> Zur Nacktheit in Griechenland: Poliakoff 1993; Osborne 1997; Daehner 2006.

<sup>84</sup> Zur Nacktheit im Judentum: Satlow 1997.

<sup>85</sup> Gen 3,7–11.

<sup>86</sup> Gen 3,1.

<sup>87</sup> Gen 3,7.

<sup>88</sup> Vgl. auch Schabert 1985 *ad loc.*

<sup>89</sup> Jes 20,4: „Also wird der König von Assyrien hintreiben das ganze gefangene Ägypten und vertriebene Mohrenland, beide, jung und alt, nackt und barfuß, in schmähhlicher Blöße, zu Schanden Ägyptens“. Ähnl. Am 2,16: „Und der unter den Starken der mannhafteste ist, soll nackt entfliehen müssen zu der Zeit, spricht der Herr“.



dem Scherbenhaufen),<sup>90</sup> aber auch prophetischer Inspiration (wie Jesaja, den Gott sich entkleiden hieß)<sup>91</sup> sein kann. Nacktheit ist im alten Testament also Ausnahmezustand, nicht aber schon im Prinzip verwerflich. Unbekleidetes Körpertraining mag daher in Jerusalem befremdlich und aufgrund seiner deutlich hellenistischen Symbolkraft sicherlich zu Recht als anstößig gewirkt haben; von einem allgemein anerkannten religiösen Verbot, gegen das dieser Zustand verstoßen hätte, konnte allerdings keine Rede sein.

Dabei mußte selbst eine prinzipielle Ablehnung der Unbekleidetheit nicht auch schon eine Verwerfung des Gymnasions an sich bedeuten. Denn ganz ähnlich wurden ja auch einzelne Aspekte der Gymnasionskultur in Rom selbst noch während des Zweiten Punischen Kriegs kritisiert,<sup>92</sup> obwohl Rom schon jahrhundertlang in Berührung mit der griechischen Kultur gekommen und selbst immer stärker hellenisiert war. So formulierte Ennius zwar: *Der Anfang der Schandtat ist es, sich unter seinen Mitbürgern zu entblößen*,<sup>93</sup> und man empfand es als anstößig, daß Scipio Africanus das Gymnasion von Syrakus besuchte, um dort Sport und Lektüre zu praktizieren.<sup>94</sup> Doch zeigt die Stelle gleichzeitig, daß Scipio sich durch das Aufsuchen dieser Stätte den Bürgern als hellenisierten Mensch darstellen wollte, ähnlich wie etwa der Gesandte Cn. Octavius (cos. 165), der im Jahre 162, also fast zeitgleich mit den Ereignissen um das Gymnasium von Jerusalem, in das Seleukidenreich reiste, um in Apameia die Einhaltung der Friedensbedingungen des Syrischen Kriegs einzufordern, und dort wie selbstverständlich das Gymnasion besuchte, wo er allerdings von einer erzürnten Volksmenge umgebracht wurde.<sup>95</sup> Somit war es in Rom wie in Judäa nicht die Nacktheit an sich, sondern vielmehr ihr jeweiliger moralisch-kultureller Kontext, der im Zentrum des Problems stand. Denn wenn etwa eine wichtige Vorbildfigur römischer Selbstdefinition wie Cato der Ältere dafür gelobt werden konnte, daß er im Sommer mit nacktem Oberkörper arbeitete und hierdurch seine Einfachheit demonstrierte,<sup>96</sup> war er ebenso dafür bekannt, daß er es streng vermied, selbst von seiner eigenen Familie unbekleidet im Bade gesehen zu werden;<sup>97</sup> und noch Cicero sollte in seinen Schriften das Gymnasion eben aufgrund seiner oft extremen Körperkultur und seiner Nähe zur Knabenliebe verurteilen.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> *Hiob* 1,21: „Ich bin nackt von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt“. Ähnl. *Pred* 5,14. Vgl. auch *Hes* 16,7; 22; 39; 23,29.

<sup>91</sup> *Jes* 20,2: „Zu derselben Zeit redete der Herr durch Jesaja, den Sohn des Amoz, und sprach: Gehe hin und zieh ab den Sack von deinen Lenden und zieh deine Schuhe aus von deinen Füßen. Und er tut also, ging nackt und barfuß“; vgl. auch 20,3. Die prophetische Nacktheit ist dabei gleichzeitig aber auch Sinnbild der angekündigten Niederlage der Ägypter und Äthopier und Vorwegnahme der Wahrheit der göttlichen Prophezie.

<sup>92</sup> Allg. zum römischen Umgang mit der Nacktheit Espinosa 2013.

<sup>93</sup> Enn. 176 Jocelyn, in: Cic. *Tusc.* 4,70: *Flagiti principium est nudare inter civis corpora.*

<sup>94</sup> Liv. 29,19,11f.

<sup>95</sup> Polyb. 31,11; Liv. *per.* 46; App. *Syr.* 46; allg. Marasco 1986.

<sup>96</sup> Plut. *Cat. mai.* 3,2.

<sup>97</sup> Plut. *Cat. mai.* 20,5–6, wo freilich auch erklärt wird, es seien die Römer gewesen, die, nachdem sie von den Griechen die Sitte des unbekleideten gemeinsamen Badens erlernten, jene daran gewöhnten, dieses auch mit ihren Frauen zu teilen.

<sup>98</sup> Cic. *Tusc.* 4,70: *Quis est enim iste amor amicitiae? cur neque deformem adulescentem quisquam amat neque formosum senem? mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores.* (Übers. E.A. Kirfel: „Denn was ist diese ihre Freundschafts liebe? Warum liebt

Hier kommen wir dann freilich auf einen Aspekt zu sprechen, der sicherlich auch im Rahmen der konservativen Kritik am Jerusalemer Gymnasion ins Gewicht fallen mochte und sich möglicherweise auch hinter den „Lastern“ verbirgt, auf welche das Erste Makkabäerbuch anspielte (καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν),<sup>99</sup> und welche in der Tora streng verboten worden waren.<sup>100</sup> Zwar dürfte die „pädagogische Päderastie“ selbst im Griechenland des 2. Jh. ganz klar ihren Zenit überschritten haben und gerade in den orientalischen Gründungen noch weit seltener praktiziert worden sein als etwa im klassischen Athen oder Sparta des 5. Jhs.,<sup>101</sup> und zudem hatte sich diese zunächst als archaischer *rite de passage*, dann als pädagogisch legitimierte (oder verbrämte) Praxis zunehmend auf den rein erotischen Bereich zurückgezogen und viel von ihrer ursprünglichen politischen und gesellschaftlichen Sprengkraft eingebüßt.<sup>102</sup> Doch verwies die päderastische Dimension des Gymnasiums immer noch ganz allgemein auf die Bedeutung der Sportstätte als Zentrum der Integration junger Männer in den Kreis der wehrfähigen und wahlberechtigten Bürger, und die diesem Übergang innewohnende pädagogische Funktion dürfte, ganz abgesehen von religiös begründeten Vorbehalten, durchaus auch konkret als Bedrohung des religiösen Primats auf die Erziehung zum „ganzem Menschen“ gesehen worden sein.<sup>103</sup>

## 6. Auf dem Weg zur Hellenisierung

Klar ist jedenfalls, daß es sich bei der Errichtung des Jerusalemer Gymnasiums keineswegs um den vereinzelt Beweis kostspieliger Sportversessenheit Jasons gehandelt hat, sondern um ein zumindest in der Elite mit breiter Zustimmung begrüßtes und innerlich lange vorbereitetes Unternehmen, bedenkt man, daß das Erste Makkabäerbuch im Gegensatz zum Zweiten die Verantwortung für die Errichtung des Gymnasiums nicht etwa Jason zuschreibt, welcher gar nicht erwähnt wird, sondern kollektiv „widerrechtlich“ gesinnten (παράνομοι) Menschen,<sup>104</sup> und Josephus, der ansonsten meist ein sehr zuverlässiger Zeuge ist, die Errichtung des Gebäudes gar in die Zeit des Nachfolgers

---

niemand einen mißgestalteten jungen Mann oder einen schönen Greis? Mir jedenfalls scheint das eine in den Gymnasien der Griechen entstandene Gewohnheit zu sein, in denen diese Liebesverhältnisse frei und erlaubt sind.“) Vgl. ähnl. Cic. *Rep.* 4,4,4. Allg. zur Verbindung zwischen Gymnasion und Päderastie Hubbart 2003; zur römischen Kritik an der Homosexualität Langlands 2006.

<sup>99</sup> *1 Makk* 1,15.

<sup>100</sup> *Lev* 18,22: „Du sollst nicht bei einem Mann liegen wie bei einer Frau; es ist ein Gräuel“. *Lev* 20,13: „Wenn jemand bei einem Manne liegt wie bei einer Frau, so haben sie getan, was ein Gräuel ist, und sollen beide des Todes sterben; Blutschuld lastet auf ihnen“. Zu diesen Verboten und ihrem kulturgeschichtlichen Umfeld allg. Gagnon 2001.

<sup>101</sup> Vgl. zum bis heute andauernden Disput, ob Knaben unter 18 Jahren der Eintritt ins Gymnasium dauernd oder nur zu gewissen Zeiten offenstand, und inwieweit ihre körperliche Erziehung sich nicht eher in der Palaistra vollzog, Groß-Albenhausen 2004, 314–316.

<sup>102</sup> Zu diesem Themenfeld Dover 1978; Patzer 1982; Reinsberg 1989.

<sup>103</sup> Allg. zur pädagogischen Funktion des hellenistischen Gymnasiums Mehl 1992; Scholz 2004; Bringmann 2004.

<sup>104</sup> *1 Makk* 1,11.

Jasons, Menelaos, datiert.<sup>105</sup> Der Vorschlag zum Bau eines Gymnasions und somit der Wunsch nach einer Annäherung der jüdischen Elite an das hellenistische Vorbild läßt sich dadurch erklären, daß die institutionelle wie religiöse Autonomie des Jerusalemer Tempelstaates diesen im Vergleich zu den hellenisierten Städten des Reichs kulturell wie infrastrukturell immer weiter zurückbleiben ließ und auch das Prestige der städtischen Eliten gegenüber den umliegenden, hellenisierten Städten des Reichs schädigte.<sup>106</sup> Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn breite Schichten der Eliten Jerusalems eine institutionelle Aufwertung ihres Staatswesens durch Angleichung an die Verfassung einer *polis* befürworteten und hierbei eine kulturelle Hellenisierung der jüdischen Gesellschaft in Kauf nahmen bzw. bereitwillig begrüßten; eine Tendenz, welche ja selbst unter den Makkabäern nicht abbrechen wird, welche sich auf eine entfernte Verwandtschaft der Juden mit den Spartanern berufen sollten.<sup>107</sup>

Typisch für diesen Willen zur Selbsthellenisierung ist auch die offensichtliche Übernahme griechischer Namen durch die damalige jüdische Elite, berichtet doch etwa Josephus, der Hohepriester Jason und sein späterer Widersacher und Nachfolger Menelaos (welcher Jason noch an Hellenisierungswillen zu übertreffen suchte) hätten ursprünglich Jesus und Onias geheißten.<sup>108</sup> Diese Annahme eines griechischen Namens durch seleukidische Untertanen, die ursprünglich einen orientalischen Namen trugen, war im Seleukidenreich keineswegs unbekannt, denkt man etwa an den Statthalter von Uruk, welcher eigentlich Anu-uballit hieß, dann aber den Namen Nikarchos übernahm, während ein weiterer Bürger mit demselben Namen sich auch als Kephalon bezeichnen ließ.<sup>109</sup> Gleichzeitig wissen wir, daß die in Uruk ansässigen „echten“ Griechen sich durchaus in das lokale Eigentums- und Rechtssystem integrierten und hier als Vollbürger Uruks in Erscheinung traten, was sie aber hier wie in Babylon nicht daran hinderte, gleichzeitig typisch griechische Institutionen wie Theater und Gymnasion zu besuchen.<sup>110</sup> Ähnlich ist aus Susa der Fall eines Ariston belegt, der im dortigen Gymnasion eine Inschrift aufstellte, auf der er sich als Sohn des „Goras“ bezeichnete, ein eindeutig nicht-griechischer Name, so daß die Vermutung angestellt wurde, er habe sich diesen Namen selber beigelegt und zudem durch die Verbundenheit mit dem Gymnasion seine „griechische“ Identität unterstreichen wollen.<sup>111</sup> Die Selbsthellenisierung zumindest ausgewählter, hochrangiger Mitglieder der Jerusalemer Elite war also keine Ausnahme im Bereich des seleukidischen Reichs, sondern entsprach vielmehr einer allgemein verbreiteten Tendenz.

Jason, der ja nur durch Ämterkauf und Hintergehung seines Bruders das Hohepriesteramt erlangen konnte, mag seinen Vorschlag sogar mit der Absicht gemacht haben, hierdurch der städtischen Elite entgegenzukommen und seine prekäre Ernennung auf breite Zustimmung zu stützen und gleichzeitig als Listenführer Kontrolle über den so-

<sup>105</sup> Ios. *ant.* 12,240.

<sup>106</sup> Zu den städtischen Eliten Syriens vgl. jetzt Engels 2015a.

<sup>107</sup> *1 Makk* 12; *2 Makk* 5,9; hierzu *pars pro toto* Schüller 1956; Cardauns 1967; Curty 1992.

<sup>108</sup> Ios. *ant.* 12,238. Zu Namensänderungen, vgl. allg. Ilan 1987 und Engels 2015d.

<sup>109</sup> Zu Anu-Uballit/Nikarchos und Kephalos, vgl. Sherwin-White 1983.

<sup>110</sup> Allg. zu den Griechen in Uruk siehe Funck 1984.

<sup>111</sup> *SEG* 7, 1934, 13, Z. 13. Weitere Belege bei Delorme 1960. Vermutung der Selbstbenennung bei Groß-Albenhausen 2004, 315f.

zialen Aufstieg der Hellenisten zu gewinnen,<sup>112</sup> wird er doch kaum Reformvorschläge gemacht haben, welche sein Amt noch weiter gefährdeten.<sup>113</sup> Es ist schwierig, die genaue Zahl jener „Antiochener in Jerusalem“ zu bestimmen und damit zu eruieren, inwieweit es sich hier um ein Massenphänomen handelte. Immerhin wurde vermutet,<sup>114</sup> ihre Zahl mag den 3000 Bewaffneten entsprochen haben, welche Lysimachos später zum Schutz seiner Beschlagnahmung des Tempelschatzes aufstellen ließ,<sup>115</sup> so daß sich auch die 150 Talente, welche Jason dem König versprach, durch einmalige Subskription der 3000 Neubürger erkläre, die sich jeweils mit 300 Drachmen das Bürgerrecht und damit die überregionale Anerkennung als Bürger eines griechischen Gemeinwesens erkaufte; eine timokratische Herangehensweise an das Problem des Bürgerrechts, die ja durchaus im Einklang mit der Tendenz in vielen anderen hellenistischen Städten stand, die tatsächliche politische Exekutive einem reduzierten Kreis wohlhabender Honoratioren zu übertragen. Diese Hypothese würde noch durch die Vermutung bekräftigt, daß das Jerusalemer Gymnasion sicherlich auch, wie andere hellenistische Sportstätten, wichtige Funktionen bei der militärischen Ertüchtigung der Bürger übernommen und somit auch die Ausbildung der erwähnten 3000 Waffenträger garantiert haben wird.<sup>116</sup> Die Bürgerzahl Jerusalems im 2. Jh. ist uns zwar unbekannt; 3000 bewaffnete männliche Bürger implizieren aber sicherlich mindestens insgesamt 10.000 Familienangehörige, so daß es sich also keineswegs nur um einen verschwindenden Bruchteil der Stadtbevölkerung gehandelt haben muß,<sup>117</sup> bedenkt man zudem, daß die Gesamtzahl der waffenfähigen Juden bei etwa 30.–40.000 Soldaten lag,<sup>118</sup> was eine Gesamtbevölkerung von etwa 200.000 Einwohnern ganz Judäas impliziert.<sup>119</sup>

Daß der Wunsch nach überregionaler Anerkennung einer der wesentlichen Elemente der Gründung des Gymnasions und des Gemeinwesens der „Antiochener in Jerusalem“ gewesen sein muß, wird auch aus dem Zweiten Makkabäerbuch deutlich. Hier heißt es, mehrere Bürger hätten sich als offizielle Zuschauerdelegation an sportlichen Wettkämpfen außerhalb Jerusalems beteiligt, indem sie sich 173/172 zu den von Alexander dem Großen<sup>120</sup> gestifteten Spielen von Tyros, welche dem Gott Melqart/Herakles geweiht waren, begaben. Tyros<sup>121</sup> selbst war natürlich keine griechische Koloniegründung, war aber nach der Eroberung durch Alexander mit Bewohnern des Umlands und makedonischen Veteranen neu besiedelt worden,<sup>122</sup> genoß seit 274 (Beginn einer Stadtära) wohl den Status einer hellenistischen *polis*, und war das bedeutendste überregionale Zentrum

<sup>112</sup> Hierzu Mittag 2006, 239.

<sup>113</sup> So auch Bringmann 1983, 67.

<sup>114</sup> Tscherikover 1959, 162.

<sup>115</sup> 2 *Makk* 4,40.

<sup>116</sup> Zur militärischen Ausbildung im hellenistischen Gymnasium vgl. Kah 2004; Hatzopoulos 2004.

<sup>117</sup> Hekataios von Abdera (in. Diod. 40,3) spricht von 120.000 Einwohnern in Jerusalem um 300 v. Chr., doch ist diese Zahl sicherlich erheblich zu hoch gegriffen und bezieht sich wahrscheinlich eher auf ganz Judäa (so zu Recht Sartre 2001, 312). Zu einer allg. Übersicht über die Bevölkerung antiker Großstädte und der damit einhergehenden Kritik am Phänomen der Großstadt s. jetzt Engels 2013.

<sup>118</sup> 1 *Makk* 10,36; 12,41.

<sup>119</sup> Vgl. Aperghis 2004, 49.

<sup>120</sup> Arr. *An.* 2,24,6; 3,6,1; Diod. 17,46,6.

<sup>121</sup> Zur Bedeutung von Tyros im Hellenismus Jidejian 1969; Joukowsky 1992.

<sup>122</sup> Hierzu Tcherikover 1927, 68f.

Phoinikiens und daher wichtiger Handelspartner und Bezugspunkt der Jerusalemer Elite. Da die Phoinizier seit etwa 200 v. Chr. zudem aufgrund ihrer angeblichen mythologischen Verwandtschaft mit den Griechen eng in die panhellenische Wettkampfkultur eingebunden waren,<sup>123</sup> bedeutete die Möglichkeit, sich in Tyros zu ihnen gesellen zu dürfen, symbolisch den Eintritt in den Kreis der hellenisierten Menschheit, denn da nicht nur die Teilnahme, sondern bereits das Zuschauen bei Spielen griechischen Charakters Nichtgriechen üblicherweise verwehrt war, signalisierte die Anwesenheit einer Delegation der Jerusalemer Antiochener allen Teilnehmern die Statuserhöhung der Tempelstadt. Sie erfüllte somit einen v.a. repräsentativen Zweck und sollte das Ende der Selbstisolierung Judäas sinnfällig zur Schau stellen, wobei der Rahmen, wie noch einmal betont sein sollte, weniger ein internationaler als vielmehr ein regionaler war, ging es den „Antiochenern in Jerusalem“ doch weniger darum, in Athen oder Syrakus als Griechen zu gelten, sondern eher, endlich mit den umliegenden Regionen wie Samaria, der Dekapolis und Phoinikien gleichzuziehen, welche wesentlich weiter hellenisiert waren.<sup>124</sup>

Als man nun in Tyros das Kampfspiel hielt, das alle fünf Jahre gefeiert wurde, und der König selbst dabei war, schickte der ruchlose Jason einige Jerusalemer, die Antiochener waren, als Zuschauer und durch sie dreihundert Drachmen Silber, um dem Herakles davon zu opfern. Als sie das überbrachten, baten sie darum, es nicht zum Opfer zu verwenden, weil sich das nicht schicken würde, sondern es für etwas anderes zurückzulegen. Obgleich er also das Geld zum Opfer für Herakles gesendet hatte, verwandte man es der Männer wegen, die es überbracht hatten, zur Ausrüstung von Kriegsschiffen.<sup>125</sup>

Doch selbst im Zusammenhang mit dieser noch recht bescheidenen Zurschaustellung hellenistischer Identität durch bloßes Zuschauen äußert sich ein gewisser Vorbehalt der Jerusalemer Antiochener dem zweifellos vorhandenen kultischen Aspekt jener Sportspiele gegenüber. So erfahren wir zum einen, daß Jason – glaubt man dem Zweiten Makkabäerbuch – offensichtlich bereit war, das erste der Zehn Gebote zu brechen, indem er dem Herakles/Melqart von Tyros ein Geschenk überbringen ließ, zum anderen aber, daß gerade jene Bürger, die zur Repräsentierung der neuen *polis* nach Tyros gesandt wurden, sich über diese Anordnungen hinwegsetzten und das Geld – 300 Drachmen entsprechen dem damaligen Preis von einem oder zwei Opferrindern<sup>126</sup> – lieber zur Ausrüstung von Schiffen spendeten. Dies mag sich möglicherweise auf die heiligen Schiffe des Melqart beziehen<sup>127</sup> und somit immer noch eine deutlich heidnische Verwendung der Summe implizieren, könnte aber auch einfach nur die ganz profane städtische Flotte der Handelsmetropole bezeichnen und das „Opfer“ eher als einen religionsneutralen und finanziell

<sup>123</sup> Übersicht bei Bringmann 2004: 327. So siegte etwa der Tyrirer Dioskurides im Jahr 180 bei den Panathenäen im Faustkampf: *IG II/III*<sup>2</sup> 2315,27.

<sup>124</sup> Allg. zur Hellenisierung des inneren Süd-Syriens, besonders des Haurans und seiner anliegenden Gebiete, vgl. Engels 2007.

<sup>125</sup> 2 *Makk* 4,18–20: (18) ἀγομένου δὲ πενταετηρικοῦ ἀγῶνος ἐν Τύρῳ καὶ τοῦ βασιλέως παρόντος, (19) ἀπέστειλεν Ἰάσον ὁ μιὰρὸς θεωροῦς ἀπὸ Ἱεροσολύμων Ἀντιοχεῖς ὄντας παρακομίζοντας ἀργυρίου δραχμὰς τριακοσίας εἰς τὴν τοῦ Ἡρακλέους θυσίαν, ἃς καὶ ἤξίωσαν οἱ παρακομίσαντες μὴ χρῆσθαι πρὸς θυσίαν διὰ τὸ μὴ καθήκειν, εἰς ἑτέραν δὲ καταθέσθαι δαπάνην. (20) ἔπεσεν οὖν ταῦτα διὰ μὲν τὸν ἀποστείλαντα εἰς τὴν τοῦ Ἡρακλέους θυσίαν, ἔνεκεν δὲ τῶν παρακομίζοντων εἰς τὰς τῶν τριήρων κατασκευάς.

<sup>126</sup> Goldstein 1984, 223; Dommershausen 1985, 124.

<sup>127</sup> Arr. *an.* 2,24,6. Zu den hl. Schiffen des Melqart, vgl. Bonnet 1988.

recht bescheidenen Euergetismus der Antiochener bezeichnen.<sup>128</sup> Bedenkt man dabei die deutlich gegen die Seleukiden und gegen die Hellenisierung des jüdischen Kults gerichtete Stimmung der Makkabäerbücher, welche aus der rückblickenden Perspektive des jüdischen Aufstands gegen die Seleukiden verfaßt wurden, mögen zudem berechnete Zweifel daran entstehen, ob Jason, immerhin jüdischer Hohepriester, die Summe von 300 Drachmen nicht sofort zur Ausrüstung der Schiffe spendete, um somit von Anfang an einen Verstoß gegen die jüdischen Gebote zu vermeiden und trotzdem als großzügiger Stifter zu erscheinen. Die scheinbare Eigeninitiative der Festgesandtschaft wäre also vielmehr von Anfang an besprochen worden und würde somit gerade beweisen, daß Jason selbst in Tyros und im Angesicht des Königs die Grenzen jüdischen Brauchtums respektieren lassen wollte, das angebliche Heraklesopfer also nur einer (gewollten) Verwechslung von Anlaß und Empfänger der Schenkung seitens des Zweiten Makkabäerbuches geschuldet wäre. Dies würde dann wiederum im Rückblick nahelegen, daß das Jerusalemer Gymnasium auf kultische Funktionen, wie sie ansonsten in griechischen Sportstätten üblich waren,<sup>129</sup> weitgehend verzichtet haben muß, wenn schon in Tyros solche Zurückhaltung geübt wurde.

## 7. Ausblick

Allgemein ist zu betonen, daß die Errichtung eines Gymnasiums 175 vorläufig offensichtlich auf keinerlei größeren nachweislichen Widerstand seitens der restlichen Bevölkerung stieß, da die Makkabäerbücher einen solchen sicherlich verzeichnet hätten. Der überschwängliche Empfang, den die Stadt Jerusalem König Antiochos IV. während seines Besuchs im Jahr 173/2 bereitete,<sup>130</sup> mag sogar bezeugen, daß bis zu diesem Moment die Maßnahmen des Hohepriesters Jason noch durchaus breitträumig konsensfähig waren oder zumindest die Grenze zwischen Kult und Kultur nicht durchbrachen.

Doch ist nicht zu verkennen, daß die mit der Errichtung der Jerusalemer Sportstätte sichtbar umgesetzte Hellenisierung Judäas eine Eigendynamik entwickeln sollte, welche ohne äußere Zügelung langfristig entweder zur grundsätzlichen Aufgabe der jüdischen Eigenheit oder aber zum Zusammenstoß mit der seleukidischen Ordnungsmacht führen mußte. Als nämlich 172 Jason als Hohepriester von Menelaos abgelöst wurde, welcher seinem König Antiochos IV. – wie damals Jason – wesentlich höhere Tributabgaben versprach (300 Talente!)<sup>131</sup> und der seinerseits von den Tobiaden unterstützt wurde,<sup>132</sup> entstanden bald innere Wirren um die Besetzung des Hohepriesteramts und die Gefahr einer Verwendung des Tempelschatzes zur Zahlung der Tribute, welche wohl ihren Höhepunkt erlangten, als selbst der abgesetzte Onias III. aus seinem nordsyrischen Exil einzugreifen suchte, bevor er ermordet wurde. Als dann noch im Anschluß an die Nachricht vom ver-

<sup>128</sup> Zur Verbindung zwischen Gymnasiumskultur und städtischem Euergetismus vgl. einführend Ameling 2004.

<sup>129</sup> Vgl. etwa Aneziri/Damaskos 2004.

<sup>130</sup> 2 *Makk* 4,21f; hierzu die eindringliche Schilderung bei Hengel 1996: 283f.

<sup>131</sup> 2 *Makk* 4,24.

<sup>132</sup> *Ios. ant.* 12,239. Es ist ungewiß, ob Menelaos als Bruder des Jason (und Onias' III. ) zu gelten hat, wie Josephus erklärt, oder vielmehr als Bruder Simons, des Widersachers Onias' III. (2 *Makk* 4,23).

meintlichen Tod Antiochos' IV. während seines zweiten Feldzugs nach Ägypten Jason 168 erneut die Macht an sich zu reißen suchte und das Risiko eines Abfalls Judäas vom Seleukidenreich entstand, sah sich der König gezwungen, hart einzugreifen, zumal der von den Römern im „Tag von Eleusis“ diplomatisch erzwungene seleukidische Rückzug aus Ägypten die Autorität des Königs im Reich zu untergraben drohte.<sup>133</sup> Daher legte Antiochos nicht nur eine griechische Garnison auf den nun stark befestigten Burgberg Jerusalems,<sup>134</sup> sondern verbot auch, wohl im Glauben an die bereits weitgehend vollzogene Hellenisierung des Landes, die Ausübung des traditionellen jüdischen Glaubens, was sich vielleicht der tragischen Koinzidenz zwischen der Wunschvorstellung des Königs und der bislang öffentlich zur Schau gestellten Anpassungswilligkeit der Hohepriester Jason und Menelaos sowie ihrer „Antiochener“ verdankte. Antiochos IV. widmete daher im Sommer 167 den Tempel von Jerusalem in ein Heiligtum für Zeus Olympios um und verrichtete griechische Opfer auf dem Jahwe-Altar,<sup>135</sup> errichtete den olympischen Göttern weitere Altäre und forderte im Herbst 167 im berühmten Religionsedikt von den Bewohnern den Verzicht auf die Beschneidung und die Darbringung von Opfern nach hellenischem Brauch,<sup>136</sup> wobei der genaue Inhalt dieses nur in jüdischen Quellen erhaltenen Edikts äußerst umstritten ist.<sup>137</sup>

Während die fortschrittlichen Jerusalemer Juden sich dieser schließlich von ihnen selbst initiierten, wenn auch wohl erheblich über das Ziel hinausschießenden Hellenisierung weitgehend anpaßten, stießen die seleukidischen Edikte v.a. unter der konservativen Landbevölkerung, welche bislang von den Maßnahmen der „Antiochener in Jerusalem“ kaum tangiert worden war, auf massiven Widerstand, welcher sicherlich neben den religiösen Aspekten auch ein gehöriges Maß allgemein kulturell motivierten anti-hellenistischen Ressentiments verriet. Die Unterschätzung der Spezifika jüdischer Religiosität und die Fehleinschätzung der Durchführbarkeit einer überstürzten Hellenisierung des Landes durch staatlich forcierte Gräzisierung des Kultes provozierte dann 166 den für die Seleukiden offensichtlich völlig überraschenden, vom dörflichen Milieu ausgehenden Makkabäeraufstand. Dieser beschwor einen zudem von den Römern diplomatisch unterstützten, jahrzehntelangen Kleinkrieg jüdischer Freischärler gegen die seleukidischen Truppen herauf. Wenn auch bereits 164 Jerusalem kurzfristig erobert und im Dezember desselben Jahres der Tempel gereinigt und der traditionelle Kult feierlich wiedereingesetzt werden konnte – ein Ereignis, dessen die Juden bis heute durch die Begehung des Chanukka-Fests gedenken<sup>138</sup> –, sollte es doch erst den Hasmonäern, den Nachfolgern der Makkabäer, gelingen, die seleukidische Oberhoheit definitiv abzuschüteln.

Was nach der makkabäischen Eroberung Jerusalems aus dem gerade erst 10 Jahre alten Gymnasion wurde, ist uns unbekannt; Vermutungen, es sei der Zerstörung entgangen oder umgewidmet wurden, sind genauso hypothetisch wie der Glaube, es sei vernichtet worden. Immerhin ist es interessant zu betonen, daß selbst der Makkabäeraufstand

---

<sup>133</sup> Pol. 29,27,1–8; Liv. 45,12,3–8; Diod. 31,2,1–2, etc. Zum Tag von Eleusis, vgl. Mittag 2006, 214–224.

<sup>134</sup> 1 Makk 1,29–37.

<sup>135</sup> 1 Makk 1,54–61.

<sup>136</sup> 1 Makk 1,43–52.

<sup>137</sup> Allg. zum Religionsedikt des Antiochos IV Bringmann 1980; Mittag 2006.

<sup>138</sup> Vgl. jetzt etwa Ma 2013.

keineswegs das Ende der kulturellen Hellenisierung Judäas und somit auch sportlicher Aktivität nach griechischem Vorbild bedeutete: Denn nachdem die aus den Aufständischen hervorgegangene Dynastie der Hasmonäer ihrem Reich die einstmals unter König David erlangte Größe zurückgeben konnten und sich ihrerseits durch die gewaltsame kultische Judaisierung zahlreicher rein griechischer Städte auszeichneten,<sup>139</sup> wurde diese Entwicklung kurioserweise durch eine kulturelle Angleichung des hasmonäischen Hofes an den seleukidischen und eine Hellenisierung der städtischen wie institutionellen Infrastrukturen begleitet,<sup>140</sup> eine Entwicklung, welche in der Regierung Herodes des Großen gipfeln sollte, der 27 v.Chr. in Jerusalem ein Theater, ein Amphitheater und ein Hippodrom errichten ließ und somit Jerusalem endgültig mit den klassischen Attributen einer hellenistischen *polis* ausstattete – ob ein Gymnasion dazugehörte, ist leider unbekannt.<sup>141</sup> Die Ironie der Geschichte wollte es dann, daß nahezu 2000 Jahre später die seit 1932 veranstalteten, den Olympischen Spielen nachgebildeten internationalen jüdischen Sportwettkämpfe den Namen „Makkabiade“ erhielten...\*

## LITERATUR

- Ameling, W. (2004), Wohltäter im hellenistischen Gymnasion, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 129–162.
- Aneziri, S., Damaskos, D. (2004), Städtische Kulte im hellenistischen Gymnasion, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 247–272.
- Aperghis, G.G. (2004), *The Seleucid Royal Economy*, Cambridge.
- Aperghis, G.G. (2011), Antiochos IV and his Jewish Subjects. Political, Cultural and Religious Interactions, in: K. Erickson, G. Ramsey (Hgg.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden: 67–83.
- Bahat, D. (1997), Jerusalem, in: E.M. Meyers (Hg.), *The Oxford Encyclopaedia of Archaeology in the Near East*, New York–Oxford: 224–238.
- Baslez, M.-Fr. (2003), Les Juifs face à la culture grecque. Religion et société en Judée, aux époques lagide et séleucide (III<sup>e</sup>–II<sup>e</sup> siècles), in: Fr. Prost (Hg.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée*, Rennes: 263–280.
- Bickerman, E. (1935), La Charte séleucide de Jérusalem, *REJ* 100: 4–35.
- Bickerman, E. (1937), *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin.
- Bickerman, E. (1938), *Les institutions des Séleucides*, Paris.
- Bickerman, E. (1966), The Seleucids and the Achaemenids, *RendLinc* 76: 87–117.

<sup>139</sup> Ios. ant. 13,257; 318; 397; Amm. de adfinium voc. diff. Nr. 243.

<sup>140</sup> Allg. Regev 2013.

<sup>141</sup> Verneinend etwa Hengel 1996, 296.

\* Vorliegender Beitrag verdankt seine Entstehung einem Vortrag, der auf dem „Dritten Tag der Wissenschaftsgeschichte“ vorgestellt werden konnte, welcher am 28.7.2009 vom Aachener Kompetenzzentrum für Wissenschaftsgeschichte organisiert wurde und dem Thema „Sport“ gewidmet war. Den Organisatoren wie dem Publikum sei für die anregende Diskussion herzlich gedankt.



- Bieberstein, K., Bloedhorn, H. (1994), *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, 3 Bde., Göttingen.
- Bigelow, J. (1998), *The Joy of Uncircumcising*, Aptos.
- Billows, R.A. (1995), *Kings and Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden–New York–Cologne.
- Blaschke, A. (1998), *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte*, Tübingen.
- Bonnet, C. (1988), *Melqart: Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven–Namur.
- Briant, P. (1994), Institutions perses et institutions macédoniennes: continuités, changements et bricolages, in: H. Sancisi-Weerdenburgh et al. (Hg.), *Achaemenid History*, Bd. 8, Leiden: 283–310.
- Briant, P., Joannes Fr. (Hgg.) (2006), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350–300 av. J.-C.)*, Paris.
- Bringmann, K. (1980): Die Verfolgung der jüdischen Religion durch Antiochos IV, *A & A 26*: 176–190.
- Bringmann, K. (1983): *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen.
- Bringmann, K. (2004): Gymnasion und griechische Bildung im Nahen Osten, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 323–334.
- Brodersen, K. (2001), „In den städtischen Gründungen ist die rechte Basis des Hellenisierens.“ Zur Funktion seleukidischer Städtegründungen, in: S. Schraut, B. Stier (Hgg.), *Stadt und Land*, Stuttgart: 356–371.
- Brutti, M. (2006), *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period: History, Ideology, Theology*, Leiden–Boston.
- Büchler, A. (1899), *Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur*, Wien.
- Burckhardt, J. (1902/1977), *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. 4 (zuerst 1902), Berlin–Stuttgart: 84–87.
- Colaguori, Cl. (2012), *Agon Culture. Competition, Conflict and the Problem of Domination*, Whitby, Ont.
- Capdetrey, L. (2007), *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312–129 avant J.-C.)*, Rennes.
- Cardauns, B. (1967), Juden und Spartaner. Zur hellenistisch-jüdischen Literatur, *Hermes* 95: 317–324.
- Cohen, G.M. (1978), *The Seleucid Colonies: Studies in Founding, Administration and Organisation*, Wiesbaden.
- Collins, J.J. (1983), *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York.
- Collins, J.J. (1999), *The Hellenization of Jerusalem in the Pre-Maccabean Era*, (*International Rennert Guest Lecture series* 6), Jerusalem.
- Colpe, C., Hanhart, R. (2005), Juden, *LH*: 485–506.
- Cotton, H. M., Wörrle, M. (2007): Seleukos IV to Heliodorus. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel, *ZPE* 159: 191–205.
- Curty, O. (1992), A propos de la parenté entre Juifs et Spartiates, *Historia* 41: 246–248.
- Daehner, J. (2006), Grenzen der Nacktheit. Studien zum nackten männlichen Körper in der griechischen Plastik des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr, *JDAI* 120: 155–300.
- Decker, W., Thuillier, J.-P. (2004), *Le Sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce, Rome*, Paris.
- Delorme, J. (1960), *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris.
- Delorme, J., Speyer, W. (1986), Gymnasium, *RAC* 13: 155–176.
- Dequeker, L. (1993), Jason's Gymnasium in Jerusalem. The Failure of a Cultural Experiment, *Bijdragen* 54: 371–392.
- Dommershausen, W. (1985), *1 und 2 Makkabäer*, Würzburg.
- Doran, R. (1981), *Temple Propaganda. The Purpose and Character of 2 Maccabees*, Washington, DC.
- Doran, R. (2001), The High Cost of a Good Education, in: J.J. Collins, G.E. Sterling (Hgg.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame: 94–115.
- Dover, K.J. (1978), *Greek Homosexuality*, Cambridge.

- Ebert, J. (1963), *Zum Pentathlon der Antike*, Berlin.
- Eddy, S.E. (1961), *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334–31 B.C.*, Lincoln, Nebraska.
- Ego, B. (1996), Circumcisio, *DNP* 2: 1209.
- Ehrenberg, V. (1935), Das Agonale, in: ders., *Ost und West*, Prag: 63–96.
- Engels, D. (2007), Die politische Geschichte des syrischen Hauran in hellenistischer Zeit, *BJ* 207: 175–210.
- Engels, D. (2011), Middle Eastern ‘Feudalism’ and Seleucid Dissolution, in: K. Erickson, G. Ramsey (Hgg.), *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Wiesbaden: 19–36.
- Engels, D. (2013), „L’étendue de la cité est un objet que l’homme politique ne doit pas négliger.“ Les critiques de la mégapole dans l’Antiquité méditerranéenne, *Latomus* 72: 1055–1085.
- Engels, D. (2014a), Polemon von Ilion. Antiquarische Periegesis und hellenistische Identitätssuche, in: K. Freitag, Chr. Michels (Hgg.), *Athen und / oder Alexandria? Aspekte von Identität und Ethnizität im hellenistischen Griechenland*, Köln–Weimar–Wien: 65–98.
- Engels, D. (2014b), Antiochos III. der Große und sein Reich. Überlegungen zur „Feudalisierung“ der seleukidischen Peripherie, in: F. Hoffmann et al. (Hg.), *Orient und Okzident – Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit*, Vaterstetten: 31–75.
- Engels, D. (2014c), Städtische Eliten der Kolonien der syrischen Tetrapolis zwischen Seleukiden, Armeniern, Parthern und Römern, *Electrum* 20: 77–115.
- Engels, D. (2015a), The Achaemenid and the Seleucid Court - Structural Continuities, Personal Changes, erscheint in A. Erskine et al. (Hgg.), *The Hellenistic Court*, Swansea.
- Engels, D. (2015b), *Benefactor of the Hellenes, King of Macedonia, and Ruler over as many Barbarians as possible? Studies on the Seleucid Empire between East and West*, Bruxelles.
- Espinosa, T. (2013), Zum Phänomen der Nacktheit im römischen Reich. Eine Studie zum augenblicklichen, Stand der Wissenschaft, in: M. Müller et al. (Hgg.): *Das Thema Kleidung in den Etymologien Isidors von Sevilla und im Summarium Henrici 1*, Berlin–Boston: 537–546.
- Fischer, Th. (1980), *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jh. v.Chr.*, Bochum.
- Fisher, N. (1998), Gymnasia and the Democratic Values of Leisure, in: P. Cartledge et al. (Hgg.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community on Classical Athens*, Cambridge–New York–Melbourne: 84–104.
- Fuchs, H., (1938), *Der geistige Widerstand gegen Rom in der Antiken Welt*, Berlin.
- Funck, B. (1984), *Uruk zur Seleukidenzeit*, Berlin.
- Gagnon, R.A.J. (2001), *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, Nashville.
- Gardiner, E.N. (1910), *Greek Athletic Sports and Festivals*, London.
- Gardiner, E.N. (1930), *Athletics of the Ancient World*, Oxford.
- Gauger, J.-D. (1990), Überlegungen zum *programma* Antiochos’ III. für den Tempel und die Stadt Jerusalem, *Hermes* 118: 150–164.
- Gauthier, Ph. (1995), Notes sur le rôle du gymnase dans les cités hellénistiques, in: M. Wörle, P. Zanker (Hgg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, München: 1–10.
- Gauthier, Ph., Hatzopoulos, M.B. (1993), *La loi gymnasiarchique de Beroia*, Athen.
- Gera, D. (1990), On the Credibility of the History of the Tobiads, in: A. Kasher et al. (Hgg.), *Greece and Rome in Eretz Israel*, Jerusalem: 21–38.
- Gera, D. (1998), *Judaea and Mediterranean Politics: 219 to 161 B.C.E.*, Leiden–New York–Köln.
- Golden, M. (1998), *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge.
- Goldstein, J.A. (1975), Tales of the Tobiads, in: J. Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, Leiden: 85–123.
- Goldstein, J. (1984), *II. Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York.
- Groß-Albenhausen, K. (2004), Bedeutung und Funktion der Gymnasien für die Hellenisierung des Ostens, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasium*, München: 313–322.

- Gruen, E.S. (1993), Hellenism and Persecution: Antiochos IV and the Jews, in: P. Green (Hg.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley–Los Angeles–Oxford: 238–264.
- Gruen, E.S. (1996), *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley–Los Angeles.
- Habicht, Chr. (1976a), 2. *Makkabäerbuch*, Gütersloh.
- Habicht, Chr. (1976b), Royal Documents in Maccabees II, *HSCP* 80: 1–18.
- Hall, J. (2002), *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago–London.
- Harris, H.A. (1964), *Greek Athletes and Athletics*, London.
- Harris, H.A. (1976), *Greek Athletics and the Jews*, Cardiff.
- Hatzopoulos, M.B. (2004), La formation militaire dans les gymnases hellénistiques, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 91–96.
- Haussoulier, B. (1909), Inscriptions grecques de Babylone, *Klio* 9: 352–363.
- Held, W. (2002), Die Residenzstädte der Seleukiden: Babylon, Seleukia am Tigris, Ai Khanum, Seleukia in Pieria, Antiochia am Orontes, *JDAI* 117: 217–249.
- Held, W. (2004), Königsstädte in babylonischer Tradition: Die Residenzstädte der Seleukiden, *AW* 35: 23–26.
- Held, W. (2005), Kult auf dem Dach. Eine Deutung der Tempel mit Treppenhäusern und Giebeltüren als Zeugnis seleukidischer Sakralarchitektur, *IstMitt* 55: 119–160.
- Held, W. (2008), Seleukid Temples of „Iranian Type“, *Vortrag anlässlich der Tagung Seleukid Dissolution. The Sinking of the Anchor*, Exeter.
- Held, W. (2014), Seleukidische Tempel „babylonischen Typs“, *Marburger Winckelmannprogramm*.
- Hengel, M. (1969), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Bd. I–II, Tübingen.
- Hengel, M. (1976), *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart.
- Hengel, M. (1996), Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: B. Funck (Hg.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*, Tübingen: 525–542.
- Hesberg, H. von (1995), Das griechische Gymnasion im 2. Jh. v.Chr., in: M. Wörle, P. Zanker (Hgg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München: 13–28.
- Hodges, F.M. (2001), The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome, *Bulletin of the History of Medicine* 75: 375–405.
- Hubbard, Th.K. (2003), Sex in the Gym. Athletic Trainers and Pedagogical Pederasty, *Intertexts* 7: 1–26.
- Hurschmann, R. (2000), Petasos, *DNP* 9: 660.
- Hyldahl, N. (1990), The Maccabean Rebellion and the Question of „Hellenization“, in: P. Bilde et al. (Hgg.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus: 188–203.
- Ilan, T. (1987), The Greek Names of the Hasmoneans, *Jewish Quarterly Review* 78: 1–20.
- Jidejian, N. (1969), *Tyre through the Ages*, Beirut.
- Jonnes, L., Riel, M. (1997), A New Royal Inscription from Phrygia Paroreios: Eumenes II Grants Tyriaion the Status of a Polis, *EA* 29: 1–30.
- Joukowsky, M. (Hg.) (1992), *The Heritage of Tyre. Essays in the History, Archaeology and Preservation of Tyre*, Dubuque, Iowa.
- Kah, D. (2004), Militärische Ausbildung im hellenistischen Gymnasium, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 47–90.
- Keel, O., Staub, U. (2000), *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochos IV*, Freiburg–Göttingen.
- Kobes, J. (2004), Teilnahme Klauseln beim Zugang zum Gymnasion, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasion*, München: 237–246.
- Kreissig, H. (1978), *Wirtschaft und Gesellschaft im Seleukidenreich: Die Eigentums- und die Abhängigkeitsverhältnisse*, Berlin.

- Kuhrt, A., Sherwin-White, S. (1993), *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, Berkeley–Los Angeles.
- Lämmer, M. (1972), Jason's Gymnasium in Jerusalem, in: U. Simri (Hg.), *Proceedings of the Pre-Olympic Seminar on the History of Physical Education and Sport in Asia*, Netanya: 31–50.
- Langdon, M.K. (1990), Throwing the Discus in Antiquity: The Literary Evidence, *Nikephoros* 3: 177–187.
- Langlands, R. (2006), *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge.
- Le Rider, G. (1993), Les ressources financières de Séleucos IV et le paiement de l'indemnité aux Romains, in: *Essays in Honor of Robert Carson and Kenneth Jenkins*, London: 49–63.
- Levine, L.I. (1998), *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence*, Seattle.
- Ma, J. (2013), Re-Examining Hanukkah, *Marginalia* (<http://themarginaliareview.com/archives/3083>).
- Malkin, I. (Hg.) (2001), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Washington.
- Marasco, G. (1986), L'uccisione del legato Gn. Ottavio (162 aC) e la politica romana in Siria, *Prometheus* 1986, 226–238.
- Martinez-Sève, L. (2004), La fiscalité séleucide. Bilan et perspectives de recherche, in: V. Chankowski, F. Duyrat (Hgg.), *Le roi et l'économie. Autonomies locales et structures royales dans l'économie de l'empire séleucide*, Lyon: 81–104.
- Mastrocinque, A. (1977), L'eleutheria e le città ellenistiche, *AIV* 135: 1–23.
- Mazzucchi, R. (2009), A Gymnasium in Jerusalem, in: I. Xydopoulos et al. (Hgg.), *Institutional Changes and Stability. Conflicts, Transitions, Social Values*, Pisa: 19–34.
- Mehl, A. (1992), Erziehung zum Hellenen – Erziehung zum Weltbürger. Bemerkungen zum Gymnasium im hellenistischen Osten, *Nikephoros* 5: 43–73.
- Millar, F. (1978), The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's "Judaism and Hellenism", *JJS* 29: 1–21.
- Miranda, E. (1998): La comunità giudaica di Hierapolis di Frigia, *EA* 31: 109–156.
- Mittag, P.F. (2006), *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie*, Berlin.
- Momigliano, A. (1975a), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge.
- Momigliano, A. (1975b), I Tobiadi nella preistoria del moto maccabaico, in: ders., *Quinto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*, Rom: 597–628.
- Mørkholm, O. (1996), *Antiochus IV of Syria*, København.
- Müller, St. (1995), *Das Volk der Athleten. Untersuchungen zur Ideologie und Kritik des Sports in der griechisch-römischen Antike*, Trier.
- Orth, W. (1977), *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit*, München.
- Osborne, R. (1997), Men without Clothes. Heroic Nakedness and Greek Art, *Gender and History* 9: 504–528.
- Patzer, H. (1982), *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden.
- Piatkowski, A. (1991), Eleutheria kai autonomia chez Polybe, *Klio* 73: 391–401.
- Poliakoff, M. (1993), They Should Cover Their Shame. Attitudes towards Nudity in Greco-Roman Judaism, *Source. Notes in the History of Art* 12: 56–52.
- Quass, Fr. (1979), Zur Verfassung der griechischen Städte im Hellenismus, *Chiron* 9: 37–52.
- Rajak, T. (2007), Documents and Rhetoric in Josephus: Revisiting the "Charter" for the Jews, in: S.J.D. Cohen, J.J. Schwartz (Hgg.), *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, Leiden–Boston: 141–167.
- Regev, E. (2013), *The Hasmoneans. Ideology, Archeology, Identity*, Göttingen–Bristol, CT.
- Reinach, S. (1885a), Les Juifs de Hypaepa, *REJ* 10: 74–78.
- Reinach, S. (1885b), Chronique d'Orient, *RAA* 3.6: 87–116.
- Reinsberg, C. (1989), *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München.
- Robert, L. (1937), Un corpus des inscriptions juives, *REJ* 101: 73–86.
- Robert, L. (1948), Un corpus des inscriptions juives, *Hellenica* 3: 90–108.
- Rubin, J.P. (1980), Celsus' Decircumcision Operation. Medical and Historical Implications, *Urology* 16: 121–124.

- Sartre, M. (2001), *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique*, Paris–Beyrouth.
- Sasson, J. M. (1966), Circumcision in the Ancient Near East, *Journal of Biblical Literature* 85: 473–476.
- Satlow, M.L. (1997), Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity, *Journal of Biblical Literature* 116: 429–545.
- Schabert, J. (1985), *Genesis 1–11, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg.
- Schipper, Fr. (2006), Jasons Gymnasium in Jerusalem, in: M. Frass et al. (Hgg.), *Akten des 10. Österreichischen Althistorikertages*, Wien: 113–126.
- Schmidt, J. M. (1979–1980), Acculturation et résistance à l'hellénisation dans le Judaïsme à l'époque hellénistique, *École pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses. Annuaire* 88: 341–345.
- Schneider, T. (1976), Circumcision and „Uncircumcision“, *South African Medical Journal* 50: 556–558.
- Scholz, P. (2004), Elementarunterricht und intellektuelle Bildung im hellenistischen Gymnasium, in: D. Kah, P. Scholz (Hgg.), *Das hellenistische Gymnasium*, München: 103–128.
- Schüller, S. (1956), Some Problems Connected with the Supposed Common Ancestry of Jews and Spartans and their Relations during the Last Three Centuries, *JSS* 1: 257–268.
- Schwartz, S. (1998), The Hellenization of Jerusalem and Shechem, in: M. Goodman (Hg.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford: 37–45.
- Seyrig, H. (1939), Les rois Séleucides et la concession de l'asylie, *Syria* 20: 35–39.
- Sherwin-White, S. (1983), Aristes Ardueltaios. Some Aspects of the Use of Double Names in Seleucid Babylonia, *ZPE* 50: 209–221.
- Sievers, J. (2001), *Synopsis of the Greek Sources for the Hasmonean Period: 1–2 Maccabees and Josephus, War I and Antiquities 12–14*, Rom.
- Sinn, U. (Hg.) (1996), *Sport in der Antike – Wettkampf, Spiel und Erziehung im Altertum*, Würzburg.
- Sisti, A. (1992), Il valore della circoncisione al tempo dei Maccabei, *Liber Annus* 42: 33–48.
- Taylor, J.E. (1979), *Seleucid Rule in Palestine*, Duke University PhD.
- Tcherikover, V. (1927), *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Großen bis auf die Römerzeit*, Leipzig.
- Tcherikover, V. (1937), Palestine under the Ptolemies, *Mizraim* 4–5: 9–90.
- Tcherikover, V. (1959), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia–Jerusalem.
- Troiani, L. (2008), Note storiografiche sopra I e II Maccabei, *Studi Ellenistici* 20: 347–370.
- Veuve, S. (1987), *Fouilles d'Ai Khanoum. VI. Le gymnase, architecture, céramique, sculpture*, Paris.
- Weiler, I. (1988), *Der Sport bei den Völkern der alten Welt. Eine Einführung*, 2. Aufl., Darmstadt.
- Will, E., Orieux, Cl. (1986), *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Nancy.
- Wold, D.J. (2009), *Out of Order: Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*, Grand Rapids.
- Wörrle, M., Zanker, P. (Hgg.), *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, München: 1–12
- Zacharia, K. (Hg.) (2008), *Hellenism: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Aldershot.