



Joachim J. Krause | Stefan Krauter
Wolfgang Oswald (Hg.)

Qahal und Ekklesia

Typen und Funktionen von Versammlungen
im Alten und Neuen Testament und
in ihren Umwelten

Qahal und Ekklesia

Studies in Cultural Contexts of the Bible

Herausgegeben von

Sandra Huebenthal (Passau),
Anselm C. Hagedorn (Osnabrück),
Jacqueline Eliza Vayntrub (New Haven),
Zeba Crook (Ottawa)

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Gerber, Thomas R. Hatina, Jeremy M. Hutton,
Corinna Körting, Laura Quick, Colleen Shantz,
Michael Sommer, Erin Vearncombe, Jakob Wöhrle,
Korinna Zamfir, Christiane Zimmermann

Joachim J. Krause, Stefan Krauter, Wolfgang Oswald (Hg.)

Qahal und Ekklesia

*Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten
und Neuen Testament und in ihren Umwelten*



BRILL | SCHÖNINGH

Mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Monographienfonds der Ruhr-Universität Bochum und den Open Access-Publikationsfonds für die Geistes- und Sozialwissenschaften der Universitätsbibliothek Zürich.



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657796878>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autor:innen. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z. B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: Theater von Philippi, © Schwarzfalter GmbH
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-9224

ISBN 978-3-506-79687-5 (hardback)

ISBN 978-3-657-79687-8 (e-book)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten. Eine Einführung in politiktheoretischer Absicht	1
<i>Joachim J. Krause, Stefan Krauter, Wolfgang Oswald</i>	
1. The Collective Political Character of Towns in the Ancient Near East	19
<i>Daniel E. Fleming</i>	
2. Korporative Entscheidungsfindung im Alten Orient	43
<i>Martin Lang</i>	
3. Die archaische Agora. Kontingente Machtverhältnisse als Voraussetzung für die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen und die Entstehung einer agonalen Demokratie	71
<i>Claudia Horst</i>	
4. Regeln für die Teilhabe am Gemeinwesen in archaischen Gesellschaften des östlichen Mittelmeerraumes	107
<i>Anselm C. Hagedorn</i>	
5. Politics and Urban Design in the Mediterranean Levant: Three Cases from the Late Bronze and Early Iron Age (1300–900 BC)	139
<i>Alessandra Gilibert</i>	
6. Aufgaben und Bedeutung der Versammlung im Tor nach Amos 5	161
<i>Joachim J. Krause</i>	
7. Die Volksversammlung in Jeremia 26	181
<i>Wolfgang Oswald</i>	
8. Debating the Nation: The Imagined Assembly in Genesis	199
<i>Mark G. Brett</i>	

9.	Qāhāl und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons Nomoi	221
	<i>Eckart Otto</i>	
10.	Demokratische Tendenzen im alten Israel? Unterschiedliche Auffassungen von Gemeinde in den Büchern Exodus bis Josua ..	249
	<i>Georg Fischer</i>	
11.	Auf dem Weg von rhodischer Vorherrschaft unter direkte römische Herrschaft. Lykien und die Medialisierung von Versammlungen in diesem Prozess	267
	<i>Denise Reitzenstein</i>	
12.	Ἐκκλησία: Ein gewöhnlicher Vereinsbegriff der römischen Kaiserzeit?	287
	<i>Benedikt Eckhardt</i>	
13.	Funktionen des Synagogeninstitutes in Palästina und in der Diaspora	305
	<i>Michael Tilly</i>	
14.	Paul's Favourite Ekklesia: The Christ Group in Philippi in its Urban Setting	327
	<i>Benjamin Schliesser</i>	
15.	Colonia and Ekklesia: A Contribution to Pauline Ecclesiology from the Perspective of Philippians	359
	<i>Angela Standhartinger</i>	
16.	Zwischen Oikos und Polis. Die Gemeinde und ihre Gemeindeversammlung in den Pastoralbriefen	383
	<i>Stefan Krauter</i>	
	Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger	405
	Stellenregister	409

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert zwei Tagungen, die unter dem gleichlautenden Titel „Qahal und Ekklesia. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten“ vom 22.–24. April 2022 sowie vom 28.–30. April 2023 in Tübingen stattfanden. Es handelte sich um die Auftaktveranstaltungen der interdisziplinären Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die wir 2021 gegründet hatten, um gemeinsam nach Politischer Theorie im Alten und Neuen Testament und in ihrer Umwelt zu fragen. Für die ideelle und finanzielle Förderung dieses Vorhabens sind wir der Gesellschaft zu großem Dank verpflichtet. Unser Dank gilt ferner den Herausgeberinnen und Herausgebern der „Studies in Cultural Contexts of the Bible“ für die Aufnahme des Bandes in die Reihe, namentlich Prof. Dr. Anselm Hagedorn, der die Entstehung von Anfang an mit Interesse und Engagement gefördert hat. Sodann danken wir unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die sich zunächst um die Organisation der Tagungen und anschließend die Vorbereitung und Drucklegung des Bandes verdient gemacht haben. An erster Stelle sind hier zum einen Sabine Rumpel in Tübingen und Maira Rehr in Bochum zu nennen, die im kongenialen Tandem die Tagungen organisiert haben, zum anderen Kai Krause in Bochum, von dessen akribischer Endredaktion auch dieses Buch enorm profitiert hat. Zu nennen sind ferner Elisabeth Dexling, Paul Maurer, Jonas Meinert und Sarah Ntondele in Bochum sowie Florian Aeberhardt und Manuel Nägele in Zürich, von denen letzterer das Register erstellt hat. Schließlich danken wir dem Verlag, namentlich Dr. Martina Kayser, Catharina Krallmann und Emilia Kröger, für die vorzügliche Zusammenarbeit. Dass der Band frei zugänglich veröffentlicht werden kann, geht auf die namhafte Unterstützung des Open Access-Monographienfonds der Ruhr-Universität Bochum sowie des Open Access-Publikationsfonds für die Geistes- und Sozialwissenschaften der Universitätsbibliothek Zürich zurück.

Bochum, Zürich, Tübingen
im Mai 2024

Joachim Krause, Stefan Krauter,
Wolfgang Oswald

Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten. Eine Einführung in politiktheoretischer Absicht

Joachim J. Krause, Stefan Krauter, Wolfgang Oswald

Im Zentrum des Interesses der Projektgruppe „Politische Theorie im Alten und Neuen Testament und in ihrer Umwelt“ steht, was wir als Politische Theorie im Alten bzw. Neuen Testament zu bezeichnen vorschlagen. Es geht uns nicht um die Untersuchung konkreten politischen Handelns, sondern um Politische Theorie, d.h. die theoretische Reflexion politischen Handelns. Und es geht nicht darum, wie man in Geschichte und Gegenwart Politik oder auch Politische Theorie *mit* der Bibel machen konnte und kann. Sondern die Frage richtet sich explizit darauf, ob bzw. wie in den Überlieferungen selbst Fragen Politischer Theorie verhandelt werden.¹ Denn genau dies, das auf analytische Durchdringung zielende Nachdenken über politisches Handeln, Herrschaft und Staat, war in der alten Welt nicht weniger weit verbreitet als in modernen Gesellschaften; und zwar nicht allein – so das gängige Vorurteil – in Griechenland,² sondern in der gesamten Mittelmeerwelt und dem Alten Orient. Allerdings ist die historische Rekonstruktion der entsprechenden Diskurse unabgeschlossen und steckt stellenweise noch in ihren Anfängen. Insbesondere die einschlägigen Wechselwirkungen zwischen Ost und West, Altem Orient und griechischer Welt erfahren erst in jüngerer Zeit die ihnen gebührende Aufmerksamkeit.³

-
- 1 Vgl. W. Oswald, Das Alte Testament und die Politikwissenschaft – eine einführende Sondierung, *ThR* 79 (2014), 135–160; J.J. Krause, A Kingdom of Priests and a Holy Nation. The Biblical Motif and Its Meaning in Michael Walzer's Account of Exodus Politics, in M. Kühnlein (Hg.), *Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers* (Tübingen, 2017), 261–270, hier 262 und passim, im Gespräch mit M. Walzer, *Exodus and Revolution* (New York, 1985); in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive ferner J.J. Krause, Der Bund im Alten Testament und bei Hobbes. Eine Perspektive auf den Leviathan, *Jahrbuch Politisches Denken* (2005), 9–39.
 - 2 Vgl. die einflussreiche Studie von C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (stw 427; Frankfurt a.M., 1980).
 - 3 Zu nennen sind etwa K. Raaflaub (Hg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nah-östlichen Kulturen und die Griechen* (Schriften des Historischen Kollegs – Kolloquien 24;

Den Staaten der Levante kam in dieser Entwicklung eine besondere Rolle zu – den Stadtstaaten der Phönizier, dann aber auch Israel und Juda. Die Überlieferungen der Hebräischen Bibel sind, wenn man sie mit entsprechend geschärftem Blick liest, Zeugen dieser Entwicklungen. Ihre Tradenten nehmen z.T. lebhaften Anteil an den politiktheoretischen Debatten ihrer Zeit über Herrschaft und Staat, über Konzepte wie Monarchie, Hierokratie oder auch Demokratie – so jedenfalls die hier zugrunde gelegte Arbeitshypothese.⁴ Dass einschlägige Diskurse über politisches Handeln, Herrschaft und Staat nicht endeten, nachdem die Schriften verfasst waren, die später zum Kanon der Hebräischen Bibel wurden, sondern sich in der antik-jüdischen Literatur und dann in den später im Neuen Testament gesammelten Schriften fortsetzten, versteht sich.⁵ Nicht nur der vergleichbare Forschungsbedarf legt es daher nahe, die Bearbeitung des Desiderats als interdisziplinäre Kooperation alt- und neutestamentlicher Wissenschaft zu konzipieren. Hinzu kommen die vielfältigen genetischen und forschungsgeschichtlichen Verbindungen, die nur zum Schaden einer umfassenden Problemwahrnehmung voneinander isoliert werden könnten.

Der dabei in den Blick gefasste Aspekt Politischer Theorie im Alten und Neuen Testament selbst bleibt außer Acht, wo primär oder gar ausschließlich nach der Theologie betreffender Überlieferungen gefragt wird. Letztere Frage soll hier keineswegs ausgeblendet werden. Im Gegenteil, theologische Aspekte gewinnen oft noch an Konkretion und Profil, wenn sie von politiktheoretischen Diskursen abgegrenzt und mit diesen ins Verhältnis gesetzt werden. Erst recht ein Missverständnis wäre die Ansicht, man könne beides säuberlich voneinander scheiden; das kann man in der alten Welt natürlich gerade nicht. Nur war die Aufmerksamkeit der bisherigen Forschung sehr ungleich verteilt. Während an Rekonstruktionen theologischer Reflexion im Alten und Neuen Testament kein Mangel besteht, ist für die Politische Theorie sehr wohl ein solcher zu konstatieren.

München, 1993) und C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020).

- 4 S. dazu v.a. W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart, 2009); W. Oswald, Die Verfassungsdebatten bei Herodot (3,80–82) und im Samuelbuch des Alten Testaments (1. Sam 8), *Historia* 62 (2013), 129–154. Vgl. jetzt auch J.J. Krause, D. Markl und K. Weingart (Hg.), *Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament. Festschrift für Wolfgang Oswald zu seinem fünf- undsechzigsten Geburtstag* (BZAR 29; Wiesbaden, 2023).
- 5 S. dazu z.B. S. Krauter, *Studien zu Römer 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (WUNT 243; Tübingen, 2009); S. Krauter, Mercy and Monarchy. Seneca's *De clementia* and Paul's Letter to the Romans, *NT* 63 (2021), 477–488.

In dem damit skizzierten Horizont der generellen Frage nach Politischer Theorie im Alten und Neuen Testament und ihren Umwelten galten die ersten beiden Tagungen der Projektgruppe, die 2022 und 2023 in Tübingen stattfanden, der Frage nach „Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten“.

1 Das Alte Testament und seine Umwelt

Führt man zum Thema dieser Tagungen eine Literaturrecherche durch, etwa in der bibliographischen Datenbank „Index Theologicus“, bekommt man eine Unzahl von Einträgen, die aber fast ausnahmslos nichts mit dem Alten Testament zu tun haben. Unter den wenigen einschlägigen Titeln fallen zwei Klassiker auf: Otto Eissfeldt, *Volk und „Kirche“ im Alten Testament* (1947)⁶ und Hans Wilhelm Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament* (1950).⁷ Als Schlagwörter werden dazu genannt: „Volk Gottes“, „Kirche“, „Gemeinschaft“ und „Theokratie“. Eine etwas neuere Veröffentlichung zum Thema ist der von Josef Schreiner herausgegebene Sammelband *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (1987).⁸ Auffallend sind die ausschließlich theologischen, speziell ekklesiologischen Begriffe, mit denen das Thema gefasst wird. Das zieht sich bis in die jüngste Zeit durch. Ein 2020 von Georg Braulik veröffentlichter Aufsatz trägt den Titel *Die „ekklesiologischen“ Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks*.⁹

Nun mag man einwerfen: Was spricht dagegen, bei der Untersuchung dieses Gegenstandes mit Begriffen zu arbeiten, die aus der theologischen Tradition stammen? Am Beispiel des Begriffes „Bund“ lässt sich die Problematik erläutern. Der Begriff „Bund“ hat in Theologie und Kirche eine reiche Tradition und wurde über die Jahrhunderte auf vielerlei Weise gefasst. Im Zeitalter der protestantischen Orthodoxie gab es eine ganze Bewegung, die sich „Föderaltheologie“ nannte. Jahrhundertlang hat man die Bundestheologie des Alten Testaments aus diesem theologischen Blickwinkel beschrieben. Das änderte sich grundlegend, als die Erschließung erst der hethitischen, dann der neuassyrischen Verträge seit den 60er-Jahren des vorigen Jahrhunderts dem Verständnis der entsprechenden Passagen im Alten Testament eine ganz neue

6 O. Eissfeldt, *Volk und „Kirche“ im Alten Testament* (ThStKr 109; Berlin, 1947).

7 H.W. Hertzberg, *Werdende Kirche im Alten Testament* (ThEH N.F. 20; München, 1950).

8 J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110; Freiburg i.Br., 1987).

9 G. Braulik, *Die „ekklesiologischen“ Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks*, *ThPh* 95 (2020), 161–183.

Welt eröffnete. Handelt es sich bei der Sache überhaupt um ein *foedus*, ein Bündnis, oder nicht vielmehr um einen Vertrag oder um eine obrigkeitliche Setzung? Viele weitere Fragen schlossen sich an und stehen bis heute auf der Tagesordnung.

Ähnlich liegt die Problematik beim Thema „Versammlung“. Die Arbeit mit Begriffen wie „Gottesvolk“, „Gemeinde“ oder „Kirche“ hat ihr Recht, sie ist aber zu ergänzen durch eine historisch arbeitende Rekonstruktion der einschlägigen Phänomene sowie der damit zusammenhängenden Begriffe. Das ist eine Aufgabe, die die Bibelwissenschaft wie im Falle der Bundestheologie mit ihren Nachbardisziplinen aus der Alten Welt zusammenführt: mit der Alt-orientalistik und der Alten Geschichte, ggf. auch der Ägyptologie. Wichtig sind aber auch die historischen Teilgebiete der sachlich einschlägigen Fächer: die Rechtsgeschichte und die Geschichte des politischen Denkens und Handelns. Näherhin gehört unser Thema in die Verfassungsgeschichte und damit in den Übergangsbereich zwischen Rechtsgeschichte und Politikgeschichte.

Zu fragen ist also in historischer Hinsicht:

- Wo sind Versammlungen nachgewiesen? Außer auf die recht gut erschlossene griechische Welt ist hier der Blick auf den alten Orient und auf die Texte des Alten Testaments zu richten.
- Welcher Art sind die Quellen und wie sind diese zu verstehen? Diese Fragen spielen v.a. in der alttestamentlichen Diskussion eine große Rolle. Referieren die einschlägigen Texte auf historische Begebenheiten, etwa der späten Königszeit oder der Perserzeit, oder handelt es sich lediglich um Ideen?

In politikwissenschaftlicher Hinsicht ist zu fragen:

- Was für ein Kollektiv versammelt sich in einer Versammlung? Ein Stamm oder eine Stadt oder eine Kultgemeinde oder eine Art Verein?
- Wer ist Mitglied einer Versammlung? Alle Mitglieder des betreffenden Kollektivs oder nur die volljährigen Männer? Wie ist die Rolle von Frauen? Oder spricht eine Quelle von einem Rat, in dem nur einige angesehene Personen Mitglied sind?
- Welche Befugnisse hat die Versammlung? Ist sie lediglich Auditorium für die Verkündung von Edikten oder Gesetzen oder hat sie das Recht der Beschlussfassung? Wer darf Anträge einbringen?
- Welche Verfahren kommen zur Anwendung? Wer hat Rederecht? Wie kommen Beschlüsse zustande – durch Abstimmung oder durch Los oder durch Akklamation?
- Welche Gegenstände werden verhandelt? Werden Gesetze verabschiedet? Oder aber Einzelfallangelegenheiten wie Verträge oder die Aberkennung

des Bürgerrechts? Oder wichtige politische Fragen wie der Beginn eines Kriegszuges?

- Wie ist die Geltung der Beschlüsse? Stehen sie für sich oder gibt es weitere Instanzen, die ggf. ihre Zustimmung erteilen müssen? Sind die Beschlüsse veränderbar? Wie werden die Beschlüsse dokumentiert – schriftlich? Wenn ja, wo und wie?

Alle diese Fragen lassen sich auf das Alte Testament anwenden: Wer versammelt sich im *qāhāl* oder in der *ʿēdāh*? Wer ist gemeint mit *kālyiśrāʾēl* („ganz Israel“)? In manchen Texten wie etwa den Gesetzen werden nur rechtsfähige Bürger angesprochen, in anderen werden ausdrücklich auch Frauen, Kinder und Metöken zur Versammlung einberufen (Dtn 31,12). In Neh 10,1–30 scheint es abgestufte Mitgliedschaften zu geben.

Die Problematik im Blick auf den Alten Orient kann ein längeres Zitat von Raymond Westbrook veranschaulichen. In der Einleitung zu seinem Werk *A History of Ancient Near Eastern Law* schreibt er zunächst von den Verhältnissen bei den Hethitern:

The Hittite king announced a decision regarding feudal tenure in an assembly (*tulīya*), but the report assigns to the assembly no role other than as a forum for the royal decree (HL 55).¹⁰

Dann fährt Westbrook mit Assyrien fort:

There is, however, one significant exception. In the Old Assyrian period, the city council of Assur, in which the king was a member, not only issued decrees in its collective name but also had them recorded in solemn written form, on a stone stele. The words of the legislation are referred to in their inscribed version, if not actually cited in court. It is unlikely that this legislative body was a singularity, which flourished for a short period in one city and was never adopted anywhere else. The special features of Old Assyrian kingship may derive from a telescoping of central and local forms of government. The actions of the assembly may be indicative of widespread practice in local government, which the sources normally ignore, because it was overshadowed by central government legislation and royal ideology. If so, the seeds of the modern legislative assembly may already have existed in the ancient Near East, long before the advent of the Greek *polis*.¹¹

Die ganze Bandbreite der vorher angesprochenen Fragestellungen erscheint auch hier: auf der einen Seite eine Versammlung als bloßes Auditorium, auf der

10 R. Westbrook, *A History of Ancient Near Eastern Law* (HdO 72; Leiden, 2003), 27.

11 Westbrook, ebd.

anderen Seite eine Versammlung, die in ihrem Namen Beschlüsse veröffentlicht. Auf der einen Seite reine Mündlichkeit, auf der anderen Seite schriftliche Veröffentlichung. Die Gegenüberstellung von Raymond Westbrook ist interessant, lässt aber letztlich mehr Fragen offen, als sie beantwortet.

Einige dieser Fragen hat *Daniel Fleming* in seinen Veröffentlichungen beantworten können. In seinem Beitrag zum vorliegenden Band arbeitet er zunächst die grundlegende Bedeutung der Einheit *Stadt* für die politischen Strukturen des Alten Orients heraus. Der Begriff *Stadt* beziehe sich in den überkommenen Dokumenten niemals auf die Lokalität, sondern stets auf die Bewohnerschaft als Personenkollektiv. Diese Grundannahme illustriert Fleming mittels einer Analyse der Erzählung von Gideons Kampf gegen Sebach und Zalmunna (Ri 8,4–21). Die Männer/Obersten/Ältesten von Sukkot und von Pnuël entscheiden als Kollektivorgan, ob sie Gideon unterstützen wollen. Anhand von weiteren Beispielen weist Fleming nach, dass diese Praxis im 2. Jahrtausend im syrischen Raum üblich war. Im Detail zeigt er das an einem Dokument aus Ekalte, worin sich „die Stadt, die Großen und die Kleinen“, versammelt, um eine Vereinbarung über ein Tauschgeschäft abzuschließen. Wichtig ist in allen Fällen, dass die Bürger keiner übergeordneten Instanz Rechenschaft schuldig waren.

Der Beitrag von *Martin Lang* bietet einen Überblick über die Belege für kollektive Entscheidungsfindung im Alten Orient. Die Quellenlage ist allerdings alles als andere als günstig, sodass Lang für seine Darstellung einen doppelten Zugang wählt. Zum einen wertet er dokumentarische Belege wie Inschriften, Verwaltungsurkunden usw. aus, in denen immer wieder auf Versammlungen oder auf deren Beschlüsse Bezug genommen wird. Leider geben die Texte dieser Beleggruppe keine Auskünfte über das Zustandekommen dieser Versammlungen und die in ihnen üblichen Verfahren. In dieser Hinsicht sind literarische Texte wie das Epos „Gilgamesch und Akka“, die sumerischen Stadtklagen, das Gilgamesch-Epos und das Enuma Elisich wesentlich aussagekräftiger, die Lang im zweiten Teil seines Beitrags untersucht. Zwar geht es in diesen Epen meistens um Götterversammlungen, doch sei es „ziemlich offensichtlich, dass Menschen die Tendenz haben, den Himmel ähnlich zu organisieren, wie sie es aus ihrer eigenen Gesellschaft kennen“.

Claudia Horst zeichnet in ihrem Beitrag im ersten Teil die städtebauliche Entwicklung der frühgriechischen Agora nach, wie sie aus den archäologischen Zeugnissen rekonstruiert werden kann. In Frage steht insbesondere, zu welchen Zwecken die frühen, architektonisch kaum markierten Agorai benutzt wurden. Im zweiten Teil arbeitet Horst den agonalen Charakter der Versammlungen, die auf der Agora stattfanden, heraus. Nicht Herrschaftsfreiheit und Konsens zeichneten eine Polis aus, sondern die Sichtbarmachung von

Konflikten in Gestalt von verbalem Wettstreit. In der Konsequenz führte diese Grundausrichtung zur Begrenzung von Herrschaftsausübung, verhinderte Alleinherrschaften und begünstigte die sukzessive Durchsetzung der Mehrheitsentscheidung als Verfahren der Beschlussfassung.

Anselm Hagedorn gibt in seinem Beitrag einen Überblick über die mannigfaltigen Bezeugungen von Versammlungen in der griechischen Archaik, spart aber dabei ganz bewusst Athen aus, weil die Entwicklungen in Athen für den mediterranen Raum nicht typisch sind. In einem ersten Teil wendet sich Hagedorn den homerischen Epen zu und arbeitet heraus, dass in ihnen die Volksversammlung als ein wesentliches Element dieser Gesellschaften gilt, wenngleich die Rolle des Volkes eher passiv gewesen zu sein scheint. Im zweiten Teil seines Beitrages behandelt Hagedorn Inschriften aus Kreta, die Beschlüsse der Polis zum Inhalt haben. Was bei Homer erst in Ansätzen erscheint, hat sich hier weiter entfaltet: Die Versammlung der Freien ist das gesetzgebende Organ der Polis, in der Statusunterschiede zwar nicht nivelliert, aber durch die geltenden Gesetze und Verfahren doch eingeschränkt sind.

In ihrem archäologisch und historisch-architektonisch ausgerichteten Beitrag beleuchtet *Alessandra Gilibert* das Thema des Bandes hinsichtlich der materiellen Kultur: Wo und damit auch wie konnten sich Menschen in der Levante der späten Bronze- und frühen Eisenzeit überhaupt versammeln? Urban Design erweist sich dabei als Bedingung der Möglichkeit von Politik, der Spatial Turn als Fragehinsicht der Politischen Theorie auf den Spuren Henri Lefebvres. Gilibert widmet sich besonders der Frage nach offenen Plätzen innerhalb größerer befestigter Städte, zu deren Funktionsanalyse sie einen eigenen methodischen Zugang vorstellt. Angewandt wird das Verfahren auf die drei Beispiele Ugarit, Ekalt und Karkemisch. Im Ergebnis widerspricht Gilibert der traditionellen eurozentristischen Sicht, die städtische Foren und Versammlungsorte für eine mehr oder weniger exklusiv im griechisch-römischen Bereich beheimatete Einrichtung hielt, und schließt sich jüngeren, von Heterarchy Theory und Collective Action Theory geprägten Perspektiven an, die Orte der Politik in der Stadt auch weiter östlich suchen und finden.

Vor diesem Hintergrund der materiellen Kultur gewinnt der Gegenstand des exegetischen Beitrags von *Jochim Krause* scharfe Kontur. Ausgehend von der Ringkomposition in Am 5,1–17 fragt Krause nach Aufgaben und Bedeutung der Versammlung im Tor. Die dem Tor vor- oder nachgelagerten Plätze, die in der jüngeren Forschung treffend als das bürgerliche Forum (Civic Forum) in der südlichen Levante zur Eisenzeit beschrieben worden sind, werden dabei als der Ort der landauf, landab zusammentretenden Versammlungen der Bürger einer Stadt wahrgenommen. In Am 5 wird diese Versammlung als die wesentliche Instanz der Selbstverwaltung in kommunalen Zentren des Nordreichs Israel

geschildert. Zwei Aufgabenbereiche kommen dabei explizit zur Sprache. Der Versammlung obliegen zum einen Gerichtsbarkeit und Rechtspflege. Dabei ging es augenscheinlich um Fälle, die die Gemeinschaft je vor Ort betrafen. Ein Zusammenspiel mit staatlichen Institutionen der Rechtspflege ist hier nicht belegt. Ebensowenig gibt der Befund eine funktionale Binnenstrukturierung der Versammlung zu erkennen, geschweige denn dauerhaft institutionalisierte Ämter (Richter, Ankläger, Verteidiger etc.). Zum anderen nahm die Versammlung offenbar wichtige Verwaltungsaufgaben für die Gemeinschaft wahr, namentlich die Umlage von Steuern und Abgaben. Diesbezüglich erscheint das Zusammenspiel mit überregionalen bzw. staatlichen Instanzen immerhin wahrscheinlich.

Der Beitrag von *Wolfgang Oswald* befasst sich mit der Erzählung vom Prozess gegen Jeremia in Jer 26. Obwohl in der Forschung häufig als ungeordnete Zusammenrottung missverstanden, handelt es sich, wie insbesondere Raymond Westbrook herausgearbeitet hat, um eine ordentliche Volksversammlung. Diese ist der Rahmen der Gerichtsverhandlung, in der zwar die Eliten (Oberste und Älteste) das Wort führen, in der aber das Volk in Kooperation mit den Obersten letztlich das Urteil fällt – und dies ohne Beteiligung des Königs. Die verwandten Erzählungen Jer 35 und Jer 36 zeigen ein ähnliches Bild. Auch hier bilden auf je eigene Weise Volksversammlungen den Rahmen des Geschehens, aber auch in diesen spielt der König keine Rolle. Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass diese Texte mit der Absicht verfasst wurden, die Rolle der jüdischen Volksversammlung in nachmonarchischer Zeit zu legitimieren.

Mark Brett behandelt in seinem Beitrag eine *vorgestellte* Versammlung („imagined assembly“). Dabei geht es darum, wie priesterliche oder nachpriesterliche Tradenten in der Genesis Israel als Volk bzw. „Nation“ konzipierten. Bretts Deutung zufolge stellten sie Israel zunächst bewusst nicht als *ein* Volk dar wie in Ex 6,7, sondern schufen in der Fluchtlinie der Verheißung an Abraham, Vater vieler Völker zu werden, das Konzept einer Versammlung (Qahal) von Völkern. Im Hintergrund vermutet Brett ein Plädoyer für die Möglichkeit, Angehörige diverser als nicht-israelitisch wahrgenommener Gruppen in Israel zu integrieren; eine Annahme, die im Gespräch mit einschlägigen Positionen der rabbinischen Ausleger weiter nuanciert wird. Dieses als priesterlich eingeordnete Konzept sei im Kontrast zu der gegenläufigen Sicht deuteronomistischer Tradenten entwickelt worden. Vor diesem Hintergrund der so rekonstruierten innerbiblischen Debatte kann dann auch die priesterliche Darstellung in Exodus neu bewertet werden.

Gegenstände der vergleichenden Untersuchung von *Eckart Otto* sind Qahal und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons

Nomoi. Darin wird u.a. herausgearbeitet, dass Platons Verfassungsentwurf der Nomoi auf eine komplexe Ämterhierarchie und einen entsprechend komplexen Bildungsprozess der Bürger abstellt, das nachexilische Deuteronomium auf das Hören der Tora in der Versammlung (Qahal) und die Torabelehrung der Kinder in der Familie. Diese und weitere Analogien, die der Vergleich zutage fördert, führt Otto nicht auf direkte Bezugnahmen zurück, sondern darauf, dass beide Werke Anteil haben an einem achsenzeitlichen Aufklärungsprozesses in der mediterranen Welt um die Mitte des ersten Jt.s v. Chr.

Georg Fischer untersucht die erzählende Literatur von Exodus bis Josua unter der Leitfrage nach demokratischen Tendenzen im alten Israel. Ausgehend von der Einschätzung, dass es im alte Israel keine Demokratie im athenischen Sinne gegeben habe, weist Fischer darauf hin, dass gleichwohl an herausgehobenen Wendepunkten der gemeinsam erinnerten Ursprungsgeschichte, die mit dem Exodus anhebt, die Beteiligung der Gemeinschaft an ihrer Ausrichtung und Führung thematisiert wird. Namentlich Ex 19 mit Ex 24 und Jos 24 spiegelten ein Bewusstsein, dass das Volk bei wichtigen Entscheidungen eingebunden werden muss und mitbestimmen soll. Das Deuteronomium, insbesondere Dtn 5, und die Figur des Mose interpretiert Fischer hingegen im Sinne einer stärker autoritär ausgerichtete Führung, die einer ernsthaften Infragestellung entzogen ist.

2 Das Neue Testament und seine Umwelt

Die Forschung zu *ekklesia* im entstehenden Christentum ist komplex und kontrovers. Ausgangspunkt ist fast immer die Verwendung des Lexems in den neutestamentlich gewordenen Schriften. Da es in den Evangelien bis auf Mt 16,18 und 18,17 fehlt, ist Konsens, dass in der Verkündigung Jesu *ekklesia* bzw. ein aramäisches Übersetzungsäquivalent keine Rolle gespielt haben kann.¹²

Umso prominenter ist der Terminus in den paulinischen Briefen (allerdings nicht gleichmäßig über alle paulinischen und deuteropaulinischen Briefe hinweg). Die Äußerung des Paulus, er habe die „*ekklesia* Gottes“ verfolgt (Gal 1,13; 1 Kor 15,9), führt meist zu der Annahme, dass er die Verwendung des Lexems für Gruppen von Christusgläubigen nicht selbst geprägt, sondern übernommen hat. Die Gruppe von Christusanhängern in Jerusalem habe sich so genannt (bzw. die mehreren Gruppen in Judäa hätten sich so genannt). Als möglicher Hintergrund für diesen Sprachgebrauch wird häufig auf *qēhal jhwh* in den

12 Einen noch immer wertvollen Überblick bietet K.L. Schmidt, καλέω, *ThWNT* 3 (1938), 488–539, hier 502–539.

kanonisch gewordenen autoritativen Schriften des antiken Judentums bzw. auf *qēhal/ʿēdat/jahad ʿēl* in den Schriften der Qumrangemeinde verwiesen. Er drücke das Selbstbewusstsein der Jerusalemer Gemeinde aus, die eschatologische Versammlung der Erwählten aus Israel zu sein.

Als typisch paulinisch wird demgegenüber der Sprachgebrauch gewertet, auch Gruppen von Christusgläubigen ohne ethnisch jüdischen Hintergrund im östlichen Mittelmeerraum als Versammlung Gottes zu bezeichnen (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Gal 1,2; Röm 16,4.16; in Gal 1,22 für mehrere Gruppen in Judäa). Teilweise wird diese Übertragung als gezielte Polemik gegen die Jerusalemer verstanden.¹³

Dieser Zugriff über den frühesten Sprachgebrauch zielt v.a. darauf ab, ein theologisches Konzept zu rekonstruieren. Er bewegt sich auf der ideologischen Ebene. Es geht darum nachzuvollziehen, wie sich frühe Gruppen von Christusanhängern jeweils als einzelne Gruppe und v.a. als imaginierter übergreifender Verbund solcher Gruppen *verstanden* haben, nämlich als endzeitliche Versammlung des Gottesvolkes. Ein solcher Zugriff ist durchaus berechtigt. Denn die Verwendung des Lexems in den paulinischen Briefen (und v.a. in den deuteropaulinischen, z.B. Eph 1,22; 5,23) ist in der Tat häufig ideologisch aufgeladen. Sie soll den einzelnen Gruppen und ihnen allen zusammen eine Bedeutung und Wertigkeit zuschreiben.

Daneben wird das Lexem aber an einigen Stellen auch ganz deutlich in einem pragmatische(re)n Sinne verwendet, nämlich für die konkrete Versammlung der Christusanhänger einer Stadt an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit (1 Kor 11,18; 14,19.23.28 u.ö.). Neben den – wie gesagt: berechtigten – Fragen nach dem Selbstbild oder der Ideologie der Gruppen eröffnet sich hier die Möglichkeit, nach ihrer Sozialgestalt zu fragen: nach Gruppengröße, Frequenz der Treffen, Ort und Zeit, interner Struktur oder gar Hierarchie etc.

Ein lange prominentes Modell, solche Fragen anzugehen, war die „Hausgemeinde“.¹⁴ Man ging davon aus, dass sehr früh ganze Haushalte christusgläubig wurden und *als* Haushalt, d.h. mit der grundsätzlich patriarchalen Struktur eines antiken Haushaltes, eine Gruppe von Christusanhängern bildete (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Phlm 2; Kol 4,15). Mehrere solcher Hausgemeinden zusammen hätten die lokale *ekklesia* gebildet (Röm 16,23; 1 Kor 14,23). So ließen

13 Vgl. dazu z.B. Y.-H. Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015); R.J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AGJU 98; Leiden, 2017).

14 Vgl. v.a. R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus* (Gießen/Basel, 2000); H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart, 1981).

sich soziale Strukturen erklären: Die lokale *ekklesia* ist ein Netzwerk einander unterstützender Haushalte. Größere Haushalte mit mehr ökonomischen Ressourcen hätten darin – mehr oder weniger von selbst – eine besondere Patronatsrolle übernommen, insbesondere diejenigen, die die Möglichkeit hatten, in ihrem Privathaus die Räumlichkeiten für die übergreifenden Versammlungen der Gesamt-*ekklesia* zu beherbergen. Damit wurde auch die Entwicklung einer institutionellen Struktur erklärt: Die Haushaltsvorstände hätten ihre Hausgemeinde geleitet sowie zunächst als Kollegium die Gesamtgemeinde, später wurde daraus das Presbyterium unter dem Vorsitz eines Episkopos.

Das Modell „Hausgemeinde“ ist in den letzten Jahren allerdings zunehmend in die Kritik geraten. Es gebe kaum Hinweise, dass in dieser frühen Zeit ganze Haushalte getauft worden seien. „Hausgemeinde“ sei für κατ’ οἶκον ἐκκλησία eine schlichte Fehlübersetzung, ebenso wie „Gesamtgemeinde“ für ὅλη ἐκκλησία. Es sei keineswegs klar, dass sich die Gruppen nur in Privathäusern getroffen hätten. Ebenso wenig sei klar, dass es noch keine Strukturen mit institutionellen Leitungspositionen und gemeinsamer Kasse gegeben habe.¹⁵

Ein zweites Modell geht von der auch in der frühen Kaiserzeit prominentesten Verwendung des Lexems *ekklesia* aus: politische Volksversammlung.¹⁶ Während man lange annahm, dass ab dem Hellenismus die politische Bedeutung der *ekklesia* in den Poleis dramatisch zurückgegangen sei und die eigentliche Entscheidungsbefugnis bei vom König eingesetzten Amtsträgern und bei der *boule* als Vertretung der lokalen Elite gelegen habe, hat sich das Bild heute deutlich gewandelt. Bis ins 3. oder gar 4. Jahrhundert waren Volksversammlungen wichtige Orte der politischen Willensbildung. Die Bevölkerung konnte durch Akklamation (oder auch durch Protest) ihre Ansichten artikulieren. Die vielfach überlieferten Beschlüsse zur Ehrung von Statthaltern und Euergeten sind als politische Akte der Aushandlung von Macht, Autorität, Sozialprestige und Verteilung ökonomischer Mittel ernst zu nehmen.

Für Paulus und die Menschen, die seine Texte rezipierten, waren das naheliegende Assoziationen, nicht anders im Falle der Apostelgeschichte, die

15 Vgl. z.B. G. Schöllgen, Hausgemeinde, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, *JAC* 31 (1988), 74–90; L. Bormann, ἡ κατ’ οἶκον ἐκκλησία = „Hausgemeinde“? Raum und Ritual im frühesten Christentum, in H.-U. Wiemer (Hg.), *Kulträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen* (PAWB 60; Stuttgart, 2017), 221–246.

16 Der Klassiker dazu ist E. Peterson, *Die Kirche* (München, 1929), nachgedruckt in B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann (Hg.), *Erik Peterson. Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg, 2010), 93–104. Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Angela Standhartinger in diesem Band.

ebenfalls häufig *ekklesia* verwendet und zumindest an einer Stelle den Vergleich mit der *ekklesia* der Polis Ephesos geradezu herauszufordern scheint (Apg 19).¹⁷ Heftig umstritten ist freilich, wie man diese politischen Obertöne von *ekklesia* werten soll. Ein Teil der Forschung sieht in Paulus den Organisator einer alternativen Gesellschaft, die eine charismatische Form des Egalitarismus dezidiert gegen die Machtstrukturen des Römischen Reiches leben will. Ein Impuls, der freilich schon in den spätesten deuteropaulinischen Texten, den Pastoralbriefen, versackt zu sein scheint. Andere denken eher an die schlichte Nachahmung von Organisationsstrukturen, mit der vielleicht die Idee einer besonderen Wertigkeit verbunden war, aber kein Interesse an genereller Veränderung der politischen Verhältnisse.

Ein letzter Forschungszweig, der hier zu nennen ist, war in den letzten Jahrzehnten sehr prominent: der Vergleich der frühen Christusanhänger mit antiken Vereinen oder genauer gesagt, ihre Beschreibung *als* Vereine.¹⁸ In teilweise sehr scharfer Abgrenzung gegenüber den anderen genannten Modellen wurden Vereine als *die* antike Form von Vergemeinschaftung zwischen *oikos* und *polis* verstanden, an die sich auch die Christusgläubigen geradezu anschließen *mussten*. Durch Vergleich mit den zahlreichen Inschriften von Vereinen lassen sich dann Gruppengröße, Versammlungsorte, Versammlungsfrequenz, Ämter, Finanzen, Umgang mit sozialen Schichtunterschieden etc. einschätzen. Dass dabei ein Möglichkeitsraum abgesteckt werden kann, wird man sicher nicht bestreiten. Es entstehen die Konturen eines realistischen Bildes der Sozialgestalt der frühesten christlichen Gruppierungen.

Allerdings wurde auch dieses Modell kritisch hinterfragt.¹⁹ Ein erster Einwand betrifft die terminologische Ebene: „Verein“ ist kein antiker Terminus und es gibt auch kein Äquivalent für ihn in antiken Sprachen. „Verein“ (Greco-Roman association) ist folglich ein etisches, kein emisches Konzept und bezeichnet Phänomene, die die moderne Forschung für hinreichend ähnlich hält, um sie in eine Kategorie einzusortieren. Über die Selbstwahrnehmung

17 Vgl. dazu S. Krauter, Die *ekklesia* von Ephesos in Apostelgeschichte 19. Neutestamentliche Reflexionen über gelingende und scheiternde Demokratie, in J.J. Krause, D. Markl und K. Weingart (Hg.), *Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament. Festschrift für Wolfgang Oswald zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag* (BZAR 29; Wiesbaden, 2023), 297–308.

18 Von den zahlreichen Publikationen seien nur genannt: R.S. Ascough (Hg.), *Christ Groups and Associations. Foundational Essays* (Waco, 2022); J.S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019).

19 Vgl. dazu den Beitrag von Benedikt Eckhardt in diesem Band mit zahlreichen weiteren Literaturhinweisen.

der antiken Beteiligten kann das etwas aussagen, muss es aber nicht. Darum ist es ein gewichtiger Einwand, dass die frühen christlichen Gruppen mit *ekklesia* eine Selbstbezeichnung gewählt haben, die im Kontext antiker Vereine *als Selbstbezeichnung* nie belegt ist. Es bleibt also die Frage, warum hier ein Terminus gewählt wurde, der über die üblichen Anklänge der Vereinsterminologie auf Bezeichnungen aus der städtischen Verwaltung hinausgeht und direkt auf einen wichtigen Ort politischer Aktivität in den Städten der frühen Kaiserzeit hinweist.

Ein zweites Problem ist, dass die Auswertung der Vereinsinschriften dahin tendiert, aus den zeitlich und geographisch weit gestreuten Quellen eine Art Gesamtbild zusammenzustellen und die christlichen Gruppen darin einzuordnen. Dies im Zweifelsfalle *gegen* die Selbstzeugnisse: Paulus beschreibe etwa in seinem Brief an die Christuszuhörer in Korinth sein (unrealistisches) Ideal – was „wirklich“ passierte, erschließe der Vergleich mit den Vereinsinschriften. Das ist ein methodisch problematisches Vorgehen. Es überspielt z.B. die großen lokalen Unterschiede. „Vereine“ in einer römischen *colonia* waren etwas anderes als in einer griechischen Polis. Zudem überspielt es den kategorialen Unterschied in der Quellengattung: Inschriften stammen von Gruppierungen, die sich öffentlich präsentieren konnten und wollten. Es ist wohl kein Zufall, dass die frühen lokalen Gruppen von Christusanhängern das eben nicht taten. Vielmehr kam es in ihnen zur Entstehung von Texten, wie sie im Vereinskontext eher nicht produziert wurden. Zu den Briefen des Paulus, v.a. aber zu den deuteropaulinischen Briefen und den Schriften früher Theologen gibt es im *Vereinskontext* keine guten Parallelen. So aufschlussreich die Einordnung der Gruppen von Christusanhängern in die antike Vereinskultur ist, bleiben also doch noch viele Fragen offen.

Zwei Aufsätze in diesem Band nehmen die genannten Fragen aus alt-historischer Perspektive auf.

Der Beitrag von *Denise Reitzenstein* zeigt exemplarisch die bleibende Bedeutung von Versammlungen auch nach dem Ende der klassischen griechischen Demokratie in hellenistischer und römischer Zeit. Sie beschäftigt sich mit der Geschichte Lykiens, einer Region im Südwesten der heutigen Türkei, die von 188 bis 167 v. Chr. unter der Herrschaft von Rhodos stand und dann zunehmend unter den Einfluss des Römischen Reiches geriet. Der Beitrag untersucht, wie Versammlungen in Lykien während dieser Zeit organisiert und dokumentiert wurden. Diese Versammlungen waren keine spontanen Ansammlungen von Menschen, sondern institutionalisierte Gremien mit bestimmten Funktionen und Regeln. Eine Besonderheit in Lykien war dabei die Existenz einer städteübergreifenden Versammlung des lykischen Bundes, genannt Synedrion.

Besonderes Augenmerk legt Reitzenstein auf die Medialisierung von Versammlungen. Anhand von vier Fallbeispielen untersucht sie, wie über Versammlungen in Lykien kommuniziert wurde. Dabei wird deutlich, dass die Darstellung von Versammlungen in literarischen und epigraphischen Quellen unterschiedlich ist. Die historiographische Medialisierung macht die Lykier zum Objekt von Versammlungen, während die epigraphische Medialisierung die Bedeutung von Versammlungen sichtbar macht. In jedem Fall wurden Versammlungen retrospektiv und selektiv erfasst. Die erhaltenen Textzeugnisse stellen daher keine vollständige und zuverlässige Dokumentation der Versammlungen in Lykien im betrachteten Zeitraum dar.

Benedikt Eckhardt nimmt die Forschungsdebatten über die frühen christlichen Gemeinden und das antike Vereinswesen auf. Er diskutiert die Frage, ob der Begriff *ekklesia* in der römischen Kaiserzeit als Vereinsbegriff betrachtet werden kann. Während ältere Arbeiten die Verwendung des Begriffs *ekklesia* als Organisationsbezeichnung im entstehenden Christentum als einzigartig betrachteten, wurde in jüngerer Zeit immer wieder behauptet, dass *ekklesia* auch außerhalb des Christentums als Vereinsbezeichnung gelegentlich bezeugt sei. Eckhardt zeigt jedoch, dass die Belege dafür nicht überzeugend sind. In den meisten Fällen handelt es sich um Versammlungen, nicht um Bezeichnungen der Organisationen selbst. Daher bleibt es bei der alten Einsicht, dass nur Christen ihre Organisationen mit dem Begriff *ekklesia* bezeichneten, der in der griechischen Stadtkultur mit der beschlussfassenden Versammlung der Stadtbürger verbunden war. Eckhardt schlägt vor, neutrale Körperschaftsbegriffe von spezifischeren Bezeichnungen zu unterscheiden, die den Charakter der Organisation deutlicher definieren. Er argumentiert, dass *ekklesia* als neutraler Begriff betrachtet werden kann, der jedoch durch die semantische Tradition des klassischen Griechenland und das römische Vereinsrecht eine spezifische Färbung erhalten habe. Die Wahl des Begriffs *ekklesia* als Selbstbezeichnung durch Paulus lasse sich als eine bewusste Grenzüberschreitung verstehen, die das Selbstbewusstsein der frühen Christengemeinden als alternative Gesellschaft zum Ausdruck bringe.

Der Beitrag von *Michael Tilly* behandelt die Funktionen der Synagoge im antiken Judentum, sowohl in Palästina als auch in der Diaspora. Tilly stellt fest, dass eine eindeutige Definition des Begriffs Synagoge schwierig ist, da er in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Er beschreibt die Funktionen der Synagoge als sozial-kommunikative Institution, die sowohl religiöse als auch gesellschaftliche Aufgaben erfüllt. Tilly analysiert die Funktionen der Synagoge anhand eines systemtheoretischen Modells von Talcott Parsons. Er betont, dass die Synagoge sich an ihre Umwelt anpassen musste und verschiedene Funktionen erfüllte, wie

z.B. gemeinsame Gottesdienste, Toraunterricht und soziale Integration. Er kommt zu dem Schluss, dass die Unterschiede zwischen den Synagogen in Palästina und in der Diaspora weniger durch äußere Impulse als durch interne soziale, kulturelle und religiöse Prozesse bedingt waren.

Drei Aufsätze des vorliegenden Bandes widmen sich dem Thema aus neutestamentlicher Perspektive.

Angela Standhartinger nimmt die oben dargestellte, auffällig ungleichmäßige Verteilung des Lexems *ekklesia* als Ausgangspunkt und zeichnet nochmals die inzwischen gut hundert Jahre dauernde Forschungsdebatte nach, wer diese Selbstbezeichnung eingeführt hat und warum nicht das ungleich häufigere und unauffälligeres Synonym *synagoge* aus der Septuaginta gewählt wurde. Sie geht dabei insbesondere auf die Positionen von Erik Peterson, Leonard Rost, Karl Ludwig Schmidt, Krister Stendahl und Wolfgang Schrage ein und analysiert, wie diese Paulus zwischen antikem Judentum und griechisch-römischer Antike verorten und wie sie jeweils politische und theologische Aspekte gewichten. Mit Peterson, Dieter Georgi und Richard Horsley sieht sie Paulus, wenn er seine Gemeinden als *ekklesia* bezeichnet, in einem politischen Diskurs. Sie nimmt also den Faden der beiden althistorischen Beiträge auf und weist darauf hin, dass die hellenistischen *ekklesiai* in den griechischen Städten politisch aktiv waren und verschiedene Aufgaben wie die Wahl von Stadträten und Beamten, Gerichtsverfahren und die Entscheidung über öffentliche Ehren und Lob für verdiente Bürger hatten.

Auf dieser Grundlage untersucht sie die von Paulus gegründete Gemeinde/*ekklesia* in Philippi. Philippi hatte zur Zeit des Paulus als römische *colonia* keine Volksversammlung mehr. Doch gibt es zwei hellenistische Inschriften aus Philippi, die die *ekklesia* mit Aufgaben wie der Kontrolle der Staatsfinanzen, der Vergabe von Krediten und der öffentlichen Ehrung von Wohltätern erwähnen, und in literarischen Texten wird eine aktive Volksversammlung in einem fiktiven Philippi beschrieben. Standhartinger folgert, dass Paulus in seinem Brief an die Philipper nicht nur den Begriff *ekklesia* verwende, sondern auch auf die politischen Traditionen der hellenistischen *ekklesia* in Philippi Bezug nehme. Er wolle die politisch entrechteten Griechen dazu bringen, sich der neuen *ekklesia* in Philippi anzuschließen, die als Beispiel für politische Einheit und gegenseitigen Respekt dargestellt werde. Sie betont jedoch, dass die *ekklesia* in Philippi nicht mit der umgebenden *colonia* in Beziehung gesetzt werde und Paulus keine politische Agenda verfolge.

Auch Benjamin Schliesser wählt die von Paulus gegründete Gruppierung von Christusanhängern in Philippi als Gegenstand seines Beitrages. Er setzt sich intensiv mit der Frage auseinander, wie man die frühesten christlichen Gemeinden in ihrem lokalen historischen Kontext beschreiben und verstehen

kann und setzt sich dabei insbesondere kritisch mit dem oben skizzierten Vereinsmodell auseinander. Seines Erachtens darf eine Kontextualisierung nicht dazu führen, dass Innovationen und Unterschiede ausgeblendet werden. Darum zeigt er am Beispiel Philippi auf, dass Paulus die Gemeinde als alternative *ekklesia* entwirft. Dazu unternimmt er eine Neuprägung der Kategorien von Ehre und Schande, vertritt eine in der Antike zuvor nicht gekannte Strategie der aktiven, ortsübergreifenden Mitgliederwerbung, eröffnet distinkte Möglichkeiten der Partizipation von Frauen und gibt mit der prominenten Stellung der Hoffnung auf eine postmortale Existenz den Gruppierungen eine charakteristische inhaltliche Ausrichtung.

Stefan Krauter nimmt die in der jüngeren Forschung lautgewordene Kritik am Modell der „Hausgemeinden“ auf. Er hinterfragt die gängige Vorstellung einer *oikos*-Ekklesiologie in den Pastoralbriefen. Die Gemeinde in den Pastoralbriefen kann nicht einfach als Haushalt des leitenden Amtsträgers verstanden werden, sondern eher als politisches Gemeinwesen der frühen Kaiserzeit. Die Metapher des Haushalts ist in 1 Tim zwar prominent (weniger in Tit und nicht in 2 Tim), aber die Gemeinde ist keineswegs *als* Haushalt organisiert. Vielmehr hat die Gemeinde Ähnlichkeiten mit einem politischen Gemeinwesen und die Gemeindeversammlung, die *ekklesia*, spielt eine wichtige Rolle. Sie ist nicht einfach passiv, sondern aktiv an den Entscheidungsprozessen beteiligt. Es gibt Hinweise darauf, dass Kandidaten für Ämter der Gemeindeversammlung vorgeschlagen und von ihr akklamiert werden.

Bibliographie

- Ascough, R.S. (Hg.), *Christ Groups and Associations. Foundational Essays* (Waco, 2022).
- Bormann, L., ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία = „Hausgemeinde“? Raum und Ritual im frühesten Christentum, in H.-U. Wiemer (Hg.), *Kulträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen* (PAWB 60; Stuttgart, 2017), 221–246.
- Braulik, G., Die „ekklesiologischen“ Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks, *ThPh* 95 (2020), 161–183.
- Gehring, R.W., *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus* (Gießen/Basel, 2000).
- Hertzberg, H.W., *Werdende Kirche im Alten Testament* (ThEH N.F. 20; München, 1950).
- Horst, C. (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020).
- J.S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019).

- Klauck, H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart, 1981).
- Korner, R.J., *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AGJU 98; Leiden, 2017).
- Krause, J.J., Der Bund im Alten Testament und bei Hobbes. Eine Perspektive auf den Leviathan, *Jahrbuch Politisches Denken* (2005), 9–39.
- Krause, J.J., A Kingdom of Priests and a Holy Nation. The Biblical Motif and Its Meaning in Michael Walzer's Account of Exodus Politics, in M. Kühnlein (Hg.), *Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers* (Tübingen, 2017), 261–270.
- Krause, J.J., D. Markl und K. Weingart (Hg.), *Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament. Festschrift für Wolfgang Oswald zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag* (BZAR 29; Wiesbaden, 2023).
- Krauter, S., *Studien zu Römer 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (WUNT 243; Tübingen, 2009).
- Krauter, S., Mercy and Monarchy. Seneca's De clementia and Paul's Letter to the Romans, *NT 63* (2021), 477–488.
- Krauter, S., Die ekklesia von Ephesos in Apostelgeschichte 19. Neutestamentliche Reflexionen über gelingende und scheiternde Demokratie, in J.J. Krause, D. Markl und K. Weingart (Hg.), *Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament. Festschrift für Wolfgang Oswald zu seinem fünfundsiebzehnten Geburtstag* (BZAR 29; Wiesbaden, 2023), 297–308.
- Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (stw 427; Frankfurt a.M., 1980).
- O. Eißfeldt, O., *Volk und „Kirche“ im Alten Testament* (ThStKr 109; Berlin, 1947).
- Oswald, W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart, 2009).
- Oswald, W., Die Verfassungsdebatten bei Herodot (3,80–82) und im Samuelbuch des Alten Testaments (1. Sam 8), *Historia* 62 (2013), 129–154.
- Oswald, W., Das Alte Testament und die Politikwissenschaft – eine einführende Sondierung, *ThR* 79 (2014), 135–160.
- Park, Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015).
- Peterson, E., *Die Kirche* (München, 1929), nachgedruckt in B. Nichtweiß and H.-U. Weidemann (Hg.), *Erik Peterson. Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg, 2010), 93–104.
- Raaflaub, K. (Hg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen* (Schriften des Historischen Kollegs – Kolloquien 24; München, 1993).

Schmidt, K.L., καλέω, *ThWNT* 3 (1938), 488–539.

Schöllgen, G., Hausgemeinde, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, *JAC* 31 (1988), 74–90.

Schreiner, J. (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110; Freiburg i.Br., 1987).

Walzer, M., *Exodus and Revolution* (New York, 1985).

Westbrook, R., *A History of Ancient Near Eastern Law* (HdO 72; Leiden, 2003).

The Collective Political Character of Towns in the Ancient Near East

Daniel E. Fleming

With this contribution, I join a conversation regarding the collective political traditions that find expression in the Bible but that reflect features from the larger world.¹ Here, I have nothing to say about either the *הקד* or the *ἐκκλησία*, directly, and I am occupied instead with the larger and older patterns of the region. The biblical notions reflect and ultimately derive from the practice of assembly as an expression of collective deliberation and decision-making. Such assembly can be defined by different bodies, but it is ubiquitous, and perhaps most ancient, in the life of towns.² If we are to understand biblical notions of assembly in their political context, I consider the town to be the essential category. Today, I will discuss the collective town in Judges 8 before moving to the question of assembly and its description in cuneiform evidence. As part of my current research on the Late Bronze Age city of Emar, in northwestern Syria, I discovered a text that transforms our expectations of what Assyriologists have called something like a “plenary assembly”.³ I hope that this non-biblical material will help frame the context for biblical notions, introducing a measure of caution to our evaluation of participation.

-
- 1 I would like to thank Wolfgang Oswald and Joachim Krause for including me in the April 2022 event that is the basis for this volume, and for Professor Krause’s tremendous patience in waiting for my contribution. Along the way, Samantha Rainford provided essential help in finding documentation for ancient Ekalte (Tell Munbāqa).
 - 2 For the ancient Greek *πολις*, see M.H. Hansen and Th.H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford, 2004); M.H. Hansen, *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State* (Oxford, 2006). In the ancient Near East, as appears true also for the *πολις*, the “town” is defined above all by its population, viewed as a collective, so that each language offers one primary term for the settlement, whether a hamlet or a city (D.E. Fleming, *Democracy’s Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance* (Cambridge, 2004), 21, 107–110).
 - 3 In his first treatment of Mesopotamian “primitive democracy”, Th. Jacobsen concluded that assemblies would have “included the citizenry at large” (Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2 (1943), 163). When such assemblies are “small and great”, they are understood to be inclusive. For instance, C. Michel renders the Old Assyrian *kārum*, or merchant community, the “whole assembly” when defined by these poles (*Women of Assur and Kanesh: Texts from the Archives of Assyrian Merchants* (WAW 42; Atlanta, 2020), 28:1–3; etc.).

By “town”, I choose an English word, like the French “ville”, that tolerates association with a wide range of populations from cities to villages. In the Levant and the wider Near East, a single word functions in each language to define settlements of all sizes. By habit, these words have often been translated as “city” in English, perhaps from a time when the term could include more modest communities. The Hebrew עיר follows the same pattern as Akkadian *ālu*, Sumerian *iri*, Hittite *ḥappiriya-*, and the Greek πολις.⁴ Based on study of the Greater Mesopotamian phenomenon in the Bronze Age, I conclude that the Akkadian *ālu* takes its primary meaning from the people who inhabit it, not from its physical form, which is the secondary expression of the population.⁵ This is true for settlements of every size, and the *ālu* as city calls up no new terminology because its political-social character remains the same undifferentiated collective.

While every town remains a single collective body, no matter the particular occasion for decision-making, various persons and terminologies can take responsibility for representing it. In the 18th-century BCE letters from Mari, major kings can be called “the Babylonian” or “the Eshnunnean”, so that individuals lay claim to the collective identity and its ability to act.⁶ Often, specialists refer to “councils of elders” and “plenary assembly” as if these constituted stable forms of representation at two different scales, one with elite membership and the other all-inclusive, or at least including male heads of household.⁷

4 The dictionaries tend not to consider directly the question of scale, and modern European languages generally allow a range of application to the possible translations, in themselves. For Hebrew עיר, see BDB, “city, town”; KB, “Stadt”; Akkadian *ālu(m)*, CAD 1 and 2, “city”; 3, “village, manor, estate”; 4, “fort, military strong point”; AHw, “Stadt”; Sumerian *iri*, ePSD, “city”; Hittite *ḥappiriya-*, HED, “town”; ancient Greek πολις, GE, “city”. Note that the German “Stadt” and the French “ville” may be translated as both “city” and “town” in English, though both terms appear to have a narrower range than the Near Eastern words in view here.

5 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 108.

6 When Samsi-Addu, the great king of upstream Mesopotamia in the early 18th century BCE (= Šamši-Adad I), tells his younger son Yasmaḥ-Addu, king at Mari, sarcastically, “This is great, what you’ve done, holding the messengers of the Qatna-ite until now!” (*ARM I* 15:5–7). The form is adjectival, introduced by the singular human determinative LÚ and marked by the gentilic: ¹⁶*qa-tá-na-yi*[^{ki}]. J.-M. Durand’s “messagers de Qatna” does not address who precisely has sent them, singular or collective (*Documents épistolaires du palais de Mari. Tome I* (LAPO 16; Paris, 1997), 616).

7 For systematic collection of biblical references to “elders”, see H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem, 1992). As part of a careful and thoughtful investigation of “local power”, A. Seri, *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia* (Studies in Egyptology and the Ancient Near East; London, 2004), 121, says of Babylonian elders in the early second millennium BCE: “The few documents bearing a list of persons characterized as city elders are, unfortunately, not sufficient to establish a possible hereditary pattern. There is, furthermore, no way of knowing the duration of tenure in the position, whether it was a

In the Mari evidence, once again, I found that all collective terminologies had to be interpreted contextually. There were no fixed bodies of elders, a category that expressed representation by a small number. Various terms could describe larger assembly. The Akkadian word *puḫru*, commonly translated as “assembly”, is rather a large-group “meeting” in any form.⁸

While the most common setting for collective political expression in the ancient Near East was the town, the Bible preserves less of this social location than of other social constructions. My contribution here will dwell mainly on the assembly at Late Bronze Ekaltē, but I will begin with the town of Sukkot in what I consider an old Gideon tale in Judges 8:4–21. As I understand the place of Israel and Judah in the regional landscape, these southern Levantine kingdoms took part in political and social patterns that included a collective component. When the Hebrew Bible presents us with political collectives in texts that suggest composition after the monarchy, whether under Achaemenid or even later rule, each context must be evaluated on its own terms. Nothing about the social and political structures of the local region requires that such collectives in themselves be understood as foreign, whether Greek or otherwise Mediterranean.⁹

1 Sukkot in Judges 8

In Judges 8:4–21, Sukkot and Penuel are freestanding communities faced with a demand by Gideon, backed by 300 armed men, to take sides in his conflict with Midian.¹⁰ Gideon’s side is not identified with any named group: not Israel, not Manasseh, not Abi-ezer, and likewise not with any town.

life-long office or whether it was periodically renewed. Equally unknown is the number of men who constituted the city elders, because nothing proves that those individuals mentioned as elders in some contracts represented the totality of the body.” From the vantage of my own systematic study for Mari in the same period, I conclude that this uncertainty would be resolved by giving up the notion of an appointed title (Fleming, *Democracy’s Ancient Ancestors*, 190–200).

8 Fleming, *Democracy’s Ancient Ancestors*, 203.

9 I am not aware that anyone has suggested a Hellenistic date for the Sukkot and Penuel sections of this passage, so that the collective leadership would be explained by Greek inspiration.

10 For bibliography, see the recent commentary by M.S. Smith and E.M. Bloch-Smith, *Judges 1: A Commentary on Judges 1:1–10:5* (Hermeneia; Minneapolis, 2021), especially 533–560, for Judges 8:4–21. The most in-depth recent German commentary is that of W. Gross, *Richter* (HThKAT; Freiburg, 2009). R.G. Kratz’s overview of composition history remains

8:4, “And Gideon came to the Jordan, crossing, he and the 300 men who were with him.”¹¹

8:7, 11, 21, Gideon is named alone.

8:13, “Gideon son of Joash.”

8:20, Gideon has more than one son, the oldest named Jether, “still a youth (נער)”.

Sukkot holds primary interest and is described with more detail. This clearly demarcated narrative episode assumes a backstory, but this story does not follow the strands of chapter 7. Thus, the centrality of Sukkot and Penuel does not reflect the concerns of any larger composition, and in relative terms, the episode appears among the oldest Gideon material.¹²

It is a useful exercise to ask what Judges 8:4–21, on its own terms, describes and assumes. Gideon is the leader of 300 men, “the people who are at my feet” (v 5). After some conflict west of the Jordan River, at a site called “Tabor” (not as mountain), Gideon has pursued two “kings of Midian” (מלכי מדין) called Zebah and Zalmunna into the inland east. Contrast Oreb and Zeeb as two “leaders of Midian” (שרי מדין) in 7:25.¹³ In counting “all that remained” (v 10), we are to envision some previous battle, where Midian is one part of “the Qedemites” without Amalek. Yahweh is Gideon’s god, giving victory and guaranteeing a curse, without a speaking role or any narrative need to diminish Gideon’s human achievement in favor of divine power, unlike the night assault of 7:2–22.¹⁴ Whatever the scale of the exchange at Tabor, and however this relates

highly influential, including for Judges: *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (Göttingen, 2000).

- 11 With Smith and Bloch-Smith (528, 538–539), I follow the MT; the Greek has “he crossed” as a simple past, instead of the Hebrew participle.
- 12 Chapter 7 includes two main elements: the winnowing down of Gideon’s “Israel” (7:2, 8) from 32,000 (v 3) to 300 (v 8), which sets the stage for divine victory without human combat (7:8–22); and a brief account (7:23–25) of actual battle against two Midianite “leaders” (שר, v 25), involving “the men of Israel from Naphtali and from Asher and from all of Manasseh” and “all the men of Ephraim”, not directly identified with Israel. I understand the account of battle with Midian in 7:23–25, associated with Oreb and Zeeb instead of Zebah and Zalmunna, to be a parallel old tradition of the Midian conflict. In contrast, 7:1–22 is what S. Milstein calls “revision through introduction”, with treatment of the specific section under the heading “Yahweh to the Rescue!” (*Tracking the Master Scribe: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature* (Oxford, 2016), 168–169). Judges 8:4–21 makes no reference to any of these narratives and elements, so that readers are left to assume the backstory based on the current sequence.
- 13 In 7:24–25, the men of Ephraim kill Oreb and Zeeb without asking permission and bring their heads to Gideon at the Jordan River.
- 14 Yahweh has no role in the battle of 7:23–25. In contrast, he initiates the force reduction in 7:2–8 out of concern that Israel might otherwise vaunt itself over Yahweh (v 2), in a conversation between Gideon and his god, without intermediary. Then, Yahweh guides

to the losses elaborated in verse 10, it resulted in the deaths of Gideon's kin, viewed like him as "sons of the king" (v 18). This is the second reference to the title מלך in the episode, and neither contributes to a landscape of kingdoms as later envisioned by Israel and Judah in the west, Ammon, Moab, and Edom in the east. So far as Gideon is associated with royalty, it is as Joash's son,¹⁵ a young warrior, with no named realm. Both this use and the two kings of Midian suggest a meaning for מלך that may pertain to a smaller scale, without the same institutional assumptions.¹⁶

It is not clear that Gideon has faced the Midianites in battle before this pursuit, which recalls Abram's avenging chase in Genesis 14.¹⁷ None of Judges 7 provides the backdrop for Judges 8, even as chapter 7 appears to have replaced whatever 8:4–21 was composed to follow.¹⁸

The primary interest of Judges 8:4–21 is Gideon's indomitable drive, resulting in the death of Midian's two kings by his own hand, a contrast to 7:25,

Gideon in a dream (v 9), and his force of 300 attacks the Midianite camp with horns and torches, so that Yahweh turns the enemy fighters against each other (v 22).

- 15 Of the battle accounts with paired Midianite leaders (7:23–25; 8:4–21), only the latter provides Gideon with a patronym. Gideon is introduced in 6:11 as the son of Joash the Abiezrite (or, "father of the Ezrite"); and the altar demolition of 6:25–32 gives Joash a speaking role (v 31). The pursuit of Zebah and Zalmunna in 8:4–21 makes no reference to the Abiezrite connection. It is possible that the association of Gideon with a Midianite war, which could take more than one form, also included the notion that Gideon was the son of Joash, and it may not be necessary to choose a single origin for naming a father. If we must choose, I would identify 8:14 as the point of initiation.
- 16 Commentators generally take for granted the definition of Zebah and Zalmunna by the term "king" (מלך) in 8:5, which connects to their identification of Gideon as one with the appearance of "a king's son" (v 18). In texts from second-millennium upstream Mesopotamia and Syria, the Akkadian counterpart *šarru(m)* (cf. Hebrew שר) can apply to rulers of confederation members and of modest towns. See the discussion of Zalmaqum, Ida-Maraš, and Šubartum as *mātum* ("land") alliances in Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 124–128. In the Emar documentation from the end of the Late Bronze Age, there is a "king" at the town of Šatappi, a settlement of uncertain size and location that is subordinate to Emar, itself no major center (E369A:58; in D. Arnaud, *Emar VI.3: Textes sumériens et accadiens, texte* (Recherche sur les grandes civilisations / Synthèse 18; Paris, 1986); cf. the edition in D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* (HSS 42; Atlanta, 1992), 23).
- 17 In Gen 14:12–14, after a battle that resulted in the abduction of Abram's kinsman Lot and his household, Abram gathers a force of 318 men, his own household and retainers, and heads off in long-range pursuit. Along with the shared scale, both accounts involve an untitled leader who "pursues" plural "kings" over long distance after a preceding battle. Abram chases his antagonists north, from Mamre in the southern hills as far as Dan and beyond (vv 14–16).
- 18 D.E. Fleming, *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition* (Cambridge, 2012), 62–63; cf. Milstein, *Tracking the Master Scribe*, 161–164.

where the Ephraimites kill Oreb and Zeeb and bring their heads to Gideon.¹⁹ Nevertheless, the dispute with Sukkot and Penuel provides the essential detail in Gideon's pursuit, in two parts, underscoring the folly of doubting him. The narrator lingers over the description of these two towns, which model the response necessary to Gideon, or perhaps a figure like him. Throughout the episode, Gideon and his men are never identified with Israel, and the larger affiliation of Sukkot and Penuel is never a concern. Nothing indicates that they are "Israelite" and owe Gideon allegiance because of shared identity and political unity. Gideon approaches them in a manner like David and Nabal in 1 Samuel 25, where a leader and his followers demand sustenance from those in their path with means.²⁰

In the setting envisioned for Gideon, the land east of the Jordan River presents independent towns with no necessary alignment. Sukkot and Penuel, like Gideon himself, have no larger identity. They need not be Canaanite or Amorite any more than Gileadite or Manassite. They do not belong to Midian, and they simply stand in Gideon's way. He has no claim on their support except that they should recognize him as a future force who would best be conciliated. The tale distinguishes Sukkot and Penuel above all by their fates: the population of Penuel is killed, while Sukkot is humiliated by scourge with desert thorns, leaving them to represent the pair in any further encounter. Sukkot is sketched with greater detail, to suit this priority.

For the purposes of this study, I have no interest in attempting a new or definitive compositional history of Judges 8; what matters is the incorporation or removal of Sukkot and Penuel from the core account of Gideon's pursuit in 8:4–21. R.G. Kratz included 8:5–9 and 13–17, with the two towns, in a series of Gideon content that he characterized as part of "an Israelitization and further theological interpretation" of earlier material.²¹ The material touching Sukkot and Penuel lacks any mention of Israel, and Yahweh is named only as the god who will grant Gideon victory (8:7), without prayer or divine speech.

19 Rather than imagine one narrative tradition for a conflict with Midian, the apparent independence of the two accounts in 7:23–25, with Oreb and Zeeb, and in 8:4–21, with Zebah and Zalmunna, suggests distinct expressions of a notion that there had been an important confrontation, before the time of persistent regional monarchy. While Ps 83:12, which names all four kings, appears to cite the combined Judges narrative, "the day of Midian" in Isa 9:3 makes no direct reference to the Judges stories and may be taken as another allusion to such a Midianite war (*contra* J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York, 2000), 249).

20 For the comparison with the Nabal exchange, see Smith and Bloch-Smith, *Judges* 1, 542 and n. 100, for references. I see no indication that this text was composed with awareness of Nabal in 1 Samuel 25.

21 The quotation comes from the 2005 English translation of Kratz's *Komposition*, 203.

When Gideon fulfills his threat in 8:13–17, the narrator leaves aside the divine element entirely; this is not part of a theological program. I. Finkelstein and O. Lipschits elaborate Kratz's generality with the possibility that "this may be a Deuteronomistic polemic against North Israelite cult places in Transjordan", or perhaps related to an 8th-century conflict over Pekah's rule in Gilead.²² We have no sources, however, for objectionable sanctuaries at Sukkot or Penuel, or for their interest to Israelite kings of the 8th century. The strongest reason for leaving them at home in the core Judges 8:4–21 narrative is the very rarity of the entire portrayal of towns as politically collective, out of step with other biblical writing at any compositional level.

As towns, both Sukkot and Penuel present only collective decision-making. Sukkot is addressed equally as "the men of Sukkot" (אנשי סכות) and "the leaders of Sukkot" (שרי סכות), with the Greek and Hebrew diverging in verses 15–16 (τοὺς ἄρχοντας). This is not a visual or copying mistake but rather a variation based on understanding that the "men" likewise represent collective leadership.²³ The leadership of Sukkot is portrayed in greatest detail with Gideon's return in verse 14, where Gideon captures a boy who "wrote for him the leaders of Sukkot and its elders", counted as 77 men. Together, these are "the men of Sukkot" that are identified with the boy. In this location, a town with 77 households would be substantial, but the terminology suggests representation of a still larger community. We are not dealing with a direct account of Sukkot in any period.²⁴ The narrator understands there to have been a large town at this site in the east, before incorporation into Israel and its western-based kingdom, a free player in the inland political landscape. Like Shechem with Abimelech in Judges 9, as in the old kingdoms of the Bronze Age, towns were the currency of political exchange, the main bodies that had to be subjugated or won over by peaceful means, for effective rule.²⁵ Again: archaeology may tell us whether and how this was actually so in particular periods and places, but this text presents it as so for a time before the institutional kingdoms. The

22 I. Finkelstein and O. Lipschits, Geographical and Historical Observations on the Old North Israelite Gideon Tale in Judges, *ZAW* 129 (2017), 1–18, 7–8.

23 On the Hebrew/Greek divergence, see most recently the textual critical notes for 8:15 and 16 in Smith and Bloch-Smith, *Judges* 1, 530.

24 For all their clear location on the Jabbok River, neither Sukkot nor Penuel has secure identification with an excavated site. Both are associated with Tell Deir 'Alla. See the discussion in Smith and Bloch-Smith, *Judges* 1, 539–540 (Sukkot) and 543–544 (Penuel); cf. discussion of these names and their location in O. Sergi, Jacob and the Aramaean Identity of Ancient Israel between the Judges and the Prophets, in M.G. Brett and J. Wöhrle (eds.), *The Politics of the Ancestors: Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36* (FAT 124; Tübingen, 2018), 283–305.

25 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 172.

picture is somewhat surprising in light of the tribal and large-group identities that dominate the finished biblical narrative.

The towns of Sukkot and Penuel in Judges 8:4–21 belong to the episode's narrative fabric, not an intervention from any broader program for society, religion, or story. The details for the political context and function of the towns are embedded in the episode's own presentation. In general, the composite account of Gideon and the Midianites belongs to lore preserved in the kingdom of Israel, not Judah and Jerusalem, as reflected in the geography and identities of Gideon and his people. The episode imagines a past much earlier than the time of the writers, along with an eastern location that may not be known directly to the writer or the audience. These accounts of Sukkot and Penuel are not to be read as descriptions of specific realities but rather as imaginative portrayals based on common knowledge about the political character of towns, especially where acting independently from overarching monarchy.

When I read Judges 8:4–21, as well as the tale of Shechem's revolt against Abimelech in chapter 9, I understand the representation of town governance in collective terms to reflect longstanding indigenous patterns, not importations from any non-Levantine source. The Bible's rendition of history in Genesis through Kings begins with kinship in service of a tribal structure and moves toward two regional monarchies. Where cities take center stage, they are most often royal capitals, and we rarely see towns in action as political units, on their own terms. Judges shares the Genesis interest in kinship-based identities for people associated with larger Israel, but the more limited geographical and political scope of individual stories allowed these towns a brief moment in the spotlight. That moment in Judges 8–9 displays a local custom of collective decision-making.²⁶

26 What matters to me here, in the end, is that the two towns in Judges 8 are not later additions without direct knowledge of this political custom. It is not Sukkot and Penuel themselves that are known and described, as cities before the time of kings, but rather a general knowledge of collective town governance (or leadership) is assumed applicable to what I regard as an old story. The story itself could reflect a period of Israelite interest in the east, as during the rule of the Omrides in the 9th century or the 8th-century setting weighed by Finkelstein and Lipschits (2017:7–8), but the general practice of compositional dating can be a trap in this case. I do not see a way to disentangle its general antiquity, as displayed in attribution of the conflict to Gideon in a time before persistent kingdoms, from the extended communal context required for its formulation and preservation, which appears to reflect the northern kingdom of the 9th and 8th centuries. The point is that 8:4–21, including the account of Sukkot and Penuel, is independent of the preceding Gideon narrative, including the war with tribes at the end of ch. 7. Its portrayal of collective town governance is original to the old tale and derives from no later practice.

With the rest of my contribution here, I shift to earlier material from outside the Bible, for which I have discovered new light on the terminology for collective decision-making by towns.

2 Speaking of Assembly

In simple terms, I understand comparison of biblical phenomena with evidence from outside the Bible to divide roughly according to two underlying processes, which I will call “borrowing” and “sharing”. When similarities reveal connections between biblical writing and other material from close to the same period, we are often dealing with biblical borrowing. So far as the curses in Deuteronomy 28 include language found in the Vassal Treaty of Esarhaddon, which we know to have been copied for display in every major vassal and provincial center, this reflects direct knowledge of Assyrian expression, taken on as foreign to writers from Judah.²⁷ The use of curses in treaties and other public political documents, in contrast, is much older and more general to the region, so that such practice is shared by biblical writers, not in itself borrowed.²⁸ Terms for Mesopotamian leadership, such as רב־שָׁקָה (2 Kings 18–19; Isaiah 36–37) and רב־מֶגֶר (Jer 39:3, 13), like all true Akkadian loanwords, are borrowed at the time of Mesopotamian contact, foreign to Hebrew and to Judah.²⁹

So far as it is useful to reach back further in time to western cuneiform writing in Syria and the Levant, this is because of cultural and linguistic sharing. A majority of the vocabulary known to Ugaritic appears also in Biblical Hebrew,

As such, the text represents the Bible's best evidence for the collective political function of towns in the pre-imperial southern Levant.

- 27 The entire question of how Deuteronomy 13 and 28 relate to the Vassal Treaty (or, loyalty oath) of Esarhaddon is reviewed in the collected contributions of C. Edenburg and R. Müller (eds.), *Perspectives on the Treaty Framework of Deuteronomy*, *HeBAI* 8/2 (2019).
- 28 For extended examination of Old Aramaic inscriptions in relation to the Deuteronomy problem, see L. Quick, *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition* (Oxford, 2017). Texts include, listed as found in Quick, the Tell Fekheriye Akkadian/Aramaic bilingual (early 9th century); the Sefire treaty texts (8th century); and the Bukān stele (late 8th/early 7th centuries).
- 29 See the landmark study by P. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (HSS 47; Winona Lake, 2000). With a narrower definition of what counts as a true “loan”, excluding loans into Hebrew by way of Aramaic, Cory Peacock focused on the social and historical contexts for Akkadian loans, especially during the periods of Assyrian and Babylonian domination: C. Peacock, *Akkadian Loanwords in the Hebrew Bible: Social and Historical Implications* (Diss.; New York University, 2013).

across the centuries.³⁰ Ugarit's tales of El and Baal contributed no direct content or concepts to the Bible, but biblical writers shared images and names from this religious and storytelling stream.³¹ When it comes to the indigenous political character of towns as collective bodies, I turn to second-millennium Syria and its cuneiform evidence as by far the richest written source for such patterns.³²

I first encountered the prominence of collective governance in my study of festivals from Late Bronze Age Emar, on the bend of the Euphrates in northwestern Syria.³³ Knowing that Mari's huge collection of letters from the 18th century BCE preserved much more information about a wider range of politics, I defined a project that would pursue the phenomenon as defined by bodies identified in relation to the Akkadian *ālu*, or town.³⁴ Where studies for eastern Mesopotamia had observed "councils of elders" and "popular assemblies" for towns, these were conceived consistently as local governance under monarchy and its hierarchy of individual appointed leaders.³⁵ In the Mari evi-

30 A sense of the overwhelming overlap, along with evidence from other Semitic languages, can be achieved by perusing the chart of 599 entries in "Table 2", for "certain lexical correspondences of Ugaritic and Canaanite", where the language of reference is Ugaritic, and the final column represents Biblical Hebrew, in I.K.H. Halayqa, *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (AOAT 340; Münster, 2008), 382–419. Halayqa (466) concludes that 57.8% (1302 of 2254) of Ugaritic lexemes are shared by Canaanite, and that 97% of those Canaanite commonalities (472) are represented in Biblical Hebrew (1264 of the 1302).

31 While many have contributed to this exploration, it has been the particular specialty of my colleague and friend M.S. Smith, e.g., *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford, 2001); and his tracing of the long interaction between the discoveries at Ugarit and biblical studies in *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century* (Peabody, 2001).

32 Aside from the references to Mari and Emar, below, it is intriguing to find that the prominent Near Eastern historian M. Liverani included attention to Late Bronze Age collective governance in his early work: *Communautés de village et palais royal dans la Syrie du II^{ème} millénaire*, *JESHO* 18 (1975), 146–164; idem, *Communautés rurales dans la Syrie du II^e millénaire a.c.*, in *Les communautés rurales* (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions 41; Paris, 1983), 147–185.

33 Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*; D.E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals of the Diviner's Archive* (Mesopotamian Civilizations 11; Winona Lake, 2000). Sophie Démare-Lafont's and my analysis of scribal and legal practice in historical context incorporates perspectives on collective city political structure: S. Démare-Lafont and Daniel Fleming, *Emar Chronology and Scribal Streams: Cosmopolitanism and Legal Diversity*, *RA* 109 (2015), 45–77.

34 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors* (2004).

35 Seri's excellent study of collective political forms in early second-millennium Babylonia operates at this horizon, even as it also includes material from Mari. She offers the project as an alternative to writing history either "from below" or "from above", as "in-between".

dence, I found repeated examples of substantial towns that acted collectively without subordination to external authority. Three particular cities, Urkesh in the north and Imar and Tuttul on the western Euphrates, stood out for their deep-rooted collective political traditions, in each case rooted in centuries-old residential populations.³⁶ Imar is Late Bronze Emar, where I found manifestations of the same political patterns several hundred years later.

In the 18th-century Mari texts, the middle Euphrates in northwestern Syria shows itself a repository for old city-based political forms, far enough from the great kingdoms and wealthy enough to maintain a degree of independence without resorting to local monarchy. One factor may have been their involvement in long-distance trade, like Aššur to the east, so that each city included numerous households of substance.³⁷ In the Mari material, both Imar and Tuttul attest something called a *tahtamum*, a local and technical term of unknown etymology, with potentially inclusive participation identified with “the men” or “the sons” of the town, for Tuttul.³⁸ What is striking is that both old cities share the term and its practice. At Late Bronze Age Emar, the single most visible expression of collective city action is the sale of real estate held by Emar through the temple of a god written as Sumerian ^dNIN.URTA.³⁹ Typically, some

“That is, a history of the Old Babylonian period starting from relatively independent local institutions of authority, for they dealt with economic and legal disputes of city inhabitants, and they also represented the urban community in its dealings with the state.” (Seri, *Local Power*, 184).

- 36 “Imar, Tuttul, and Urgiš: Old Towns with Strong Collective Traditions”, Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 211–218.
- 37 See the systematic treatment of Imar references in the Mari archives by J.-M. Durand, La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari, *MARI* 6 (1990), 39–92.
- 38 Durand cites all the textual references for this term in J.-M. Durand, L'Assemblée en Syrie à l'époque pré-amorite, in P. Fronzaroli (Hg.), *Miscellanea eblaitica* 2 (Quaderni di Semitistica 16; Florenz, 1989), 27–44; cf. my discussion in Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 207–208. For full publication of the seven letters where the term appears, see the citations in ARCHIBAB, “tahtamum assemblée”, under “Text(s)”. Five of the seven are now newly edited and presented in full by Durand in his *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari*, 2. partie (ARM 34; Leuven, 2023).
- 39 D.E. Fleming, Why Did Emar's Diviner Hold Documents for the Sale of City-Owned Land?, in J.K. Hoffmeier, R.E. Averbeck, J.C. Howard and W. Zwickel (eds.), “Now These Records Are Ancient”: *Studies in Ancient Near Eastern and Biblical History, Language and Culture in Honor of K. Lawson Younger, Jr.* (ÄAT 114; Münster, 2022), 119–130. I write the divine name in upper case, as ^dNIN.URTA, to reflect the likelihood that this Sumerian writing serves as code to represent some local god, probably with a name reflecting the local West Semitic language. Although much Emar study touches on this mass of real estate sales, the phenomenon as such has received little systematic attention since the early work of M. Yamada, The Dynastic Seal and Ninurta's Seal: Preliminary Remarks on Sealing by the Local Authorities of Emar, *Iraq* 56 (1994), 59–62; idem, The Eponymous Years and

small number of men called “the elders of Emar” represent the city for the sale, and any future claim payments may go to ^dNIN.URTA and to “the city”, each as a distinct financial entity.⁴⁰ Upstream from Emar, in legal documents dating to the same period as the earliest Emar texts, the smaller towns of Ekalte and Azu attest the same custom, each with a different preferred local god to represent the town.⁴¹ As with the earlier *tahtamum* at Imar and Tuttul, the shared custom is striking. These are not idiosyncratic to single sites; they represent regional political practice preserved up and down the stretch of the Euphrates where collective political forms survived best. Where there were kings, they did not shoulder aside the old inclination toward group decision-making.

This brings me to Ekalte, which yielded just short of 100 tablets, mostly legal documents, and a valuable complement to the larger trove from Emar that is the main focus of current research with S. Démare-Lafont of Paris.⁴²

3 “The Town, Great and Small” at Ekalte

Along with the sales of real estate by the town, Ekalte presents us with one tantalizing text for a major communal financial concern: Ekalte no. 1.⁴³ Unfortunately, as so often true of fragmentary written finds, the obverse of the tablet is so badly damaged that the concern is obscure, though I will review the details. The reverse, however, is nearly intact, and it is covered entirely

Ninurta's Seal: Thoughts about the Urban Authority at Emar, *BMECCJ* 9 (1996), 299–310; and J. Ikeda, The Akkadian Language of Emar: Texts Related to Ninurta and the Elders, *ASJ* 19 (1997), 83–112.

40 Most often, the prohibitive claim payment is divided between 1000 silver shekels to ^dNIN.URTA and to “the city” (*uru^{ki}*), e.g., E1, E2, E4, and frequently (these texts from Arnaud, *Emar VI.3*).

41 The Ekalte texts were published by the site's epigrapher, W. Mayer, *Tall Munbāqa-Ekalte – II: Die Texte* (WVDOG 102; Saarbrücken, 2001). For years, the 15 tablets from Late Bronze Age Azu (Tell Hadidi) were available digitally through R. Whiting's University of Helsinki website, which has now been taken down. For a recent study that relied on this collection, see E. Torrecilla, The Dwellers of Azû: A Study on the Tell Hadidi Society and Chronology, *AoF* 46 (2019), 33–50.

42 Along with the 2015 article, see D.E. Fleming and S. Démare-Lafont, Tablet Terminology at Emar: ‘Conventional’ and ‘Free Format’, *AuOr* 27 (2009), 19–26; *idem*, Ad Hoc Administration and Archiving at Emar: Free Format and Free Composition in the Diviner's Text Collection, *AuOr* 36/1 (2018), 29–63. I am now in preparation of a book that reflects this shared research, conceived as my own historical study, tentatively titled, *The Passing of the City Emar*.

43 Ekalte no. 1 is MBQ-T 49, from House P on the southern part of the northern height of the tell, where the largest number of tablets was discovered; see Mayer, *Tall Munbāqa-Ekalte – II*, 73–74 (transliteration and translation); Tafel 1 (copy); Tafel 45 (photo).

with witnesses, summarized as “[the t]own: the great ones, the small ones, and” some third category that appears to be left out in the initial account of assembly (line 2). At Kanesh, the enormous central Anatolian city that housed a permanent community of Assyrian merchants during the first centuries of the second millennium BCE, slightly before the main Mari finds, assembly as “small and great” (*šaḥer rabi*) has been understood to mean full participation.⁴⁴ Ekalte no. 1 uses the same terminology in combination with 21 witnesses, far fewer than the sum of the town’s population, measured by heads of household. I present this material here in part because it is new and exciting, relevant to the topic that gathers us for discussion, but also, my discovery confirms the malleability of the various terminologies for collective decision-making. The point in every case is that the town acts as a whole in a form that requires consensus, the agreement and concerted effort of some plural number under the simple name of the community.

I present the text here, with my own translation, followed by a review of its contents:

Obverse

1	<i>iš-tu u₄-mi an-ni-[im]</i>	From this day,
2	<i>uru^{ki} gal.gal ù [tur.tur]⁴⁵</i>	the town, the great and [the small],
3	<i>ip-ḥu-ru-ma ki-a-[am]</i>	assembled and made the
4	<i>iq-bu-ù um-ma š[u-nu-ma]</i>	following statement:
5	<i>urudu^{bi.a} ša ^mEn-/[i(-x?-x?)]⁴⁶</i>	“The copper of Ba ^l [i(?)],

44 For the assembly as “small (and) great” in the Old Assyrian texts from Kanesh in Anatolia, see M.T. Larsen, *The Old Assyrian City-State and Its Colonies* (Mesopotamia 4; Copenhagen, 1976), 162–64; with examples in Michel, *Women of Assur and Kanesh*, nos. 28, 48, 64, 65, 99, 190, 243; C. Michel, Old Assyrian Legal Cases, in S. Démare-Lafont and D.E. Fleming (eds.), *Judicial Decisions in the Ancient Near East* (WAW 43; Atlanta, 2023), 223–296, nos. 74, 78, 84, 89 (as “plenary assembly”, 588). This terminology for inclusion is lacking from Babylonian documents for the early second millennium; see D. Charpin, Old Babylonian Law and Justice according to Letters and Legal Documents, in S. Démare-Lafont and D.E. Fleming (eds.), *Judicial Decisions in the Ancient Near East* (WAW 43; Atlanta, 2023), 103–222, nos. 45, 50, 57; cf. Seri, *Local Power*, 164–174.

45 In lines 1 and 3, it is nearly certain that one more sign must be missing, and there is room for a sign or signs to follow “and” (*ù*) at the end of line 2. Mayer’s restoration is confirmed by the summary at the end of the witness list in line 22’. With Mayer, it is unlikely that a third element could have appeared at the end of line 2, because the list of personal names on the reverse pushes to the right margin of the tablet in the space that could have shown writing wrapped around from the obverse.

46 Mayer restores the name as ^mEn-/[i-sag(?)] based on the name *Ba-aḥ-li-sag* in no. 62:21. The only Ekalte personal name that begins with the EN-sign, however, is the simple name *En-li* in no. 53:4 (“My-Lord”), so the shorter form may be more likely.

- 6 *ki-ma* usduḥa *ḥi-im*-[*mu/ma-ti*?)⁴⁷ according to the gath[ered(?)] small
 7 *ša* uru^{ki} *ù ki-m*[*a ...*] livestock of the town and according
 to [...],
 8 *ta ša* ^m*Mu-uḥ-r*^f *a a*¹-[*ḥi* ^h*ḥ*]*a-za*-^r*nu*¹ with what Muḥra-ahi the *ḥazannu*
 brought⁴⁸
 9 ^r*a-na*¹ ^d*Iškur-gal lugal* ^u[^r*E-kal-ti*^{ki}(?!)] to Ba'lu-kabar, the king of
 [Ekalte(?!),⁴⁹
 and thus(?) [...]
 10 *ub-lu* *ù ki-ia-m*[*a ...*] what [...] to the king –
 11 *ša a-na* *lugal-ri* [*...*] this copper [...].”
 12 *urudu*^{bi.a} *an-nu-um* [*...*] In the future, what [...],
 13 *i-na ar-ki* ^r*ša*¹ [*...*] the town shall not [...]. [PN son
 14 *uru*^{ki} *la-a* [*... dumu*(?) of(?)]
 15 ^r*Bá-i*¹ *ki-a*-[*am iq-bi um-ma šu-ma*] Ba'u made [the following
 statement]:
 16 [*...*] *... [...]* “[*...*]”
 The rest of the obverse and the lower edge, damaged beyond all reading.
 Reverse
 1' [igi *Ab-d*]*a-ma-lik* igi *Ì-lí-ša* [before Abda-malik and Iliša,
 2' *dumu*^{mes} *A-ḥu-uq-qa* sons of Aḥuqqa;
 3' [igi] *Iš-bi-en* *dumu Aš-di-i* [before] Išbi-ba'li son of Ašdī;
 4' [igi] *Šil-la-ḥa-li* *dumu* ^d*Da-gan-ma* [before] Šilla-ḥali son of Dagan-ma;
 5' ^r*igi*¹ *Ka-pí*-^d*Da-gan*{-*ma*} ^rbefore¹ Kapi-Dagan
 6' {igi ^d*Da-gan*} *dumu* ^U-*kal*-^d*Da-gan* son of Ukal-Dagan;

- 47 Mayer's reading of usduḥa is found in Borger's *Zeichenliste* (AbZ), no. 494, as us₅-udu-ḥá = Akkadian *šēnū*, “Schafe und Ziegen”. In the CAD s.v. *šēnu*, the Sumerian spelling is rendered u₈.udu.ḥi.a, for a word cognate with Biblical Hebrew שָׂנִי, for flocks as small livestock. With Mayer, the signs *ḥi-im*-[...] suggest a substantive form of the verbal root *ḥamāmu*, “to gather, collect”, though this is not known to apply to livestock. Durand observes the noun *ḥimmmu* in ARM 14 70:4, as a written “full account” (LAPO 17, 442); and ARCHIBAB identifies two Old Babylonian texts with the related term *ḥimmatum*, “totality” (CUSAS 36 204:11, of a “house”/household; UET 5 294:9–10, of the collected goods of a man's wife). It is not clear how this term takes expression at Ekalte, associated with flocks.
- 48 Note the prominence of Muḥra-aḥi as a key leader at Ekalte, which appears to have a king, but where the office of *ḥazannu* is more significant for the sale of collectively held town real estate. On the *ḥazannu* office at Ekalte, see Mayer, *Tall Munbāqa-Ekalte – II*, 23–25; see also M. Viano, Continuity and Change in the *ḥazannu* Office at Emar, *Kaskal* 15 (2018), 47–56.
- 49 Mayer cannot imagine a local king at Ekalte and concludes instead that this Ba'lu-kabar must be a king of Emar, but the name comes from the second royal house there, probably later than this Ekalte setting. This view is followed by E. Torrecilla, Members of the Royal Family and Masru-hamis the Scribe: A Chronological Link between the Archives of Ekalte and Emar, *Vinculos de Historia* 4 (2015), 177–194. It is simplest to proceed from the hypothesis that persons identified as simple “king” (*lugal*), without reference to some other city or land, are most likely kings at Ekalte itself.

7' [i]gi Zi-im-ri- ^d Da-gan <dumu> Ka-pí	[be]fore Zimri-Dagan <son of> Kapi;
8' igi ^d Iškur-gal šeš-šu-ma	before Ba'lu-kabar, his brother;
9' [igi] I- ^f túr ¹ -en dumu Pi-il-zu	[before] Itur-ba'li son of Pilzu,
10' [igi] ^d Da-gan-ka dumu I-ri-ib- ^d Da-gan	[before] Dagan-ka son of Ir'ib-Dagan;
11' [igi D]á-ka-bar dumu Mil-ki- ^d Da-g[an]	[before D]a-kabar son of Milki-Dagan,
12' [igi] Še-tup-gal dumu Ku-un-na	[before] Šetup-kabar son of Kunna,
13' igi A-ḥi-ma-lik dumu Ḥé-e-mi	before Aḥi-malik son of Ḥemi,
14' igi Id-di-ra-mu dumu A-ḥi-ya-an-ni	before Iddi-ramu son of Aḥiyanni,
15' igi A-tam-ra dumu Í-lí-e	before Atomra son of Iliye,
16' igi A-ḥi-ba dumu ^d Da-gan-ka	before Aḥi-ba son of Dagan-ka,
17' igi Ir-ib- ^d Iškur dumu Í-lí-e	before Ir'ib-Ba'lu son of Iliye,
18' igi Še-i- ^d Da-gan dumu Zu- ^d Iškur	before Še'i-Dagan son of Zu-Ba'lu,
19' igi Mu-uḥ-ra-a-ḥi dumu Da-di-b[u]	before Muḥra-aḥi son of Dadib[u],
20' igi Zu-Ba-aḥ-la dumu Da-da	before Zu-Ba'la son of Dada,
21' [igi] Mu-uk-la dumu ^d Iškur-en	[before] Mukla son of Ba'lu-ba'li –
22' [uru] ^{ki} gal.gal ù tur.tur ù [lú.mešab-bu/i?)] ⁵⁰	[the to]wn: the great ones, the small ones, and [the fathers(?)] –
23' [igi I-ku-un]- ^f ^d Da-gan ¹ d[ub.sar]	[before Ikun]-Dagan, s[cribe.]
The rest of the reverse and the upper edge, damaged beyond all reading.	
Left edge	
na ₄ -dub lú.mešab-[bu/i?)]	Seal: the Fathers.

The document is fairly short, confined to roughly 25 lines – measured by the unbroken reverse, combined with the lower edge. It begins, “From this day”, a formula common to testaments, which generally involve public declarations.⁵¹ Here, “the town, great and [small]” assemble (verb *paḥāru*) to act collectively, with a declaration. It is stated that “the copper objects” of a named man, who

50 Mayer restores “fathers” here based on the reference to a seal defined by “the fathers” on the left edge of the tablet. This is plausible, and I have retained it, but the one seal for a collective body suggests that the entire group, great and small, may be subsumed under the category of city “fathers”. In his study of the seal impressions on the Ekalte tablets, P. Werner (*Tall Munbāqa-Ekalte – III: Die Glyptik* (WVDOG 108; Saarbrücken, 2004), 20) observes that the same seal (4576) was used with no. 53, a short list of personal names with uncertain purpose. Werner also identifies the seal with a tablet from the antiquities market, labeled Ekalte no. 96.

51 Ekalte nos. 36–38 and 75–76 are all family arrangements, from 75 as an explicit will to 36 as an adoption. In each document, the head of household defines family relations and obligations “from this day forward”, with terms that will apply after death.

is not included among the witnesses, are brought to “the king”, most simply understood to be that of the town. This copper appears to be exchanged for two classes of property: small livestock belonging to the collective town; and some second category, which may be related to the property of the town’s *hazannu*, a position of individual responsibility that is accountable to a king.⁵² After this, the document is broken beyond reconstruction. There is reference to what pertains to the king, to the aforementioned copper, to some future condition, and to something the town will not do. A second named man, also not from the witnesses, provides a further declaration that is completely lost and that could have had comparable length, with eight or nine lines remaining.

On the reverse of the tablet, twenty witnesses are listed by name and patronym, almost fully preserved.⁵³ These are followed by, “[The t]own: the great ones, the small ones, and” a third broken category, which the editor restores from traces of a seal reference on the left edge, as “the fathers”. Grammatically, the unknown group could either be part of the town or joined to the town, but the assembly in line 2 seems to have represented the town without them. Given the unprecedented seal of “the fathers”, this category seems also to represent the town as a whole, so that “the great” and “the small” would define an inclusive group of town fathers. At the end of the document, the scribe gives his own name, as was the norm for legal documents at Ekalte.

Although the exercise yields only an impression of Ekalte’s population at the time of this document, I searched the Ekalte directory for every personal name that appears in a document where these twenty witnesses are involved. My goal was to demonstrate concretely the degree to which these 20 men represented a small fraction of Ekalte’s population.⁵⁴ Four of the twenty appear

52 The subordinate nature of the term goes back to its early use in the Mari texts for a royal representative who is not of local origin (Fleming, *Democracy’s Ancient Ancestors*, 197, with bibliography). In the Amarna correspondence from Egypt’s vassals in the Levant, local rulers take the same title in evident deference to the absolute authority of their superior, the pharaoh, rather than claiming any term for “ruler” or “king”.

53 The length of the witness list and its coverage of the full reverse are impressive at Ekalte, but there are other long witness lists (e.g., nos. 6 with 15, 10 with 15, and 11 with 14), and a few other documents attest shorter lists with the same occupation of the full tablet reverse: see nos. 30, 52, 77, and 78. According to Werner’s study of the Ekalte sealings, no. 1 was rolled with 4559 (28), the seal of the god Ba’la-ka, who was responsible for the sale of town-owned land; and 4576, the seal of “the fathers” (32, and above). It is striking that both of these represent traditional and collective authority.

54 For this task, I used the name list in Mayer’s publication (39–68) to create a directory of contemporaries: all the other names that appeared in texts that any of the 20 witnesses to Ekalte no. 1, as identified by name and patronym. Naturally, the 20 men, themselves, would not have been the same age, and the people who appear in other documents with them would likewise extend the chronological range represented. Nevertheless, the

nowhere else in the Ekalte documents, so the list of 187 personal names plus 14 men only identified by patronym depends on just 16 of the witnesses in Ekalte no. 1.⁵⁵ These roughly 200 men represent ten times the number of witnesses who constitute “the town: the great and the small”.

Consider the following details from my probe of the witness list.

1. It is worth noticing what is absent from the evidence:
 - Not one of the witnesses bears a title. This is typical of Ekalte witness lists. Emar documents of the same type omit the title even for the king. The only identification that matters is inclusion in the town.
 - The name-list for participants alongside these witnesses includes three *ḥazannu* leaders, one of which is Muḥra-ahi, the figure from this text, but none of these witnesses is himself a *ḥazannu*.⁵⁶ Likewise, the king is not among the witnesses. Thus, the men who represent “the town” do not include Ekalte’s known ruling or leading figures.
 - We might imagine that these witnesses would also appear as witnesses to sales of town-owned land, the main legal involvement of the collective town. Only four of these sales include one of the men from Ekalte

names from this directory constitute a community of people sharing directly the lifetimes of Ekalte no. 1’s witnesses. Twenty-nine texts attest these men: from house P, nos. 5, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 21, 26, 29, 30; from house AK, nos. 35, 36, 37, 39, 40, 41; from the outer city, no. 45; from house B, nos. 47, 48, 50, 51, 53, 56; from house O, no. 65; from house C, no. 73; from another house, no. 79; and as a stray find, no. 83.

55 These are Atamra son of Ili-e (no. 14); Aḥi-ba son of Dagan-ka (no. 15); Muḥra-aḥi son of Dadibu (no. 18); and Zu-Ba’la son of Dada (no. 19).

56 Muḥra-aḥi is named *ḥazannu* in 1:8; 47:27; 90:27; and 93:30–31. From the Ekalte no. 1 witness list, he appears with Iliša son of Aḥuqqa (2nd witness; in 47:44, as last witness in broken set) and with Itur-Ba’li son of Pilzu (9th witness; in 47:25–26, as buyer of real estate, with his brother). A man named Muḥra-aḥi son of Aḥiyanni appears as the owner of a field neighboring the field sold by the town in no. 47:17–18, and Mayer restores the title *ḥazannu* in line 19, as [*ḥa-za-an-nu š*]a uru^{ki}-ma, which would constitute only one of two occurrences of the title identified as “of the city”, if this is also found in no. 17:28, ¹⁰*ḥa-za-an-nu ša* u[ru^{ki}]. Ekalte no. 47 would be the one text that identifies securely the wealthy and prominent Muḥra-aḥi son of Aḥiyanni with the *ḥazannu*, though the combination makes sense for a figure who appears in nos. 2, 3, 4, 12, 13, 16, 18, 21, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 33, 46, 47, 50, 51, and 79, aside from the references with only the title and no patronym. Returning to the director for the names with Ekalte no. 1, we also find Ba’li-malik son of Ba’lu-kabar the *ḥazannu* as first witness in a real estate sale for which Dagan-ka son of Ir’ib-Dagan (9th witness in Ekalte no. 1) is the sixth witness – to a transaction in which the main beneficiary appears to be Muḥra-aḥi son of Aḥiyanni (no. 79:13–15; 8’–9’, 14’). Finally, in no. 5, Šillu-Dagan the *ḥazannu* is first witness to the sale of a field with Šetup-kabar son of Kunna (11th witness in Ekalte no. 1) as the eighth witness.

- no. 1 as a witness.⁵⁷ The most common role for these men is as witness, though not necessarily in sales by the town.
2. One benefit of the Ekalte evidence is its well-documented excavation, so that we know the precise location of every tablet find.⁵⁸ The 20 witnesses appear in other texts from every part of the town: Houses P and AK from the “inner town”; House T in the “outer town”; and Houses B, C, and O in what the excavators called “Ibrahim’s Garden”.⁵⁹ This range of houses and locations shows that the witnesses belonged to different neighborhoods of Ekalte, as would suit the notion that they truly represented the collective town.
 3. Seven different scribes were responsible for the texts in which these 20 men appear. By far the most frequent is Yakun-Dagan, who also drew up Ekalte no. 1.⁶⁰
 4. With the accident of finds, as well as unknown reasons for participation and absence in town affairs, we cannot judge status directly by appearance in legal documents, but differences suggest a range of status. The four who appear nowhere else also belong to the later part of the Ekalte no. 1 witness list, as numbers 14, 15, 18, and 19, out of twenty.⁶¹ As judged by their presence and position in other documents, five of these twenty stand out as prominent, as numbers 5, 6, 9, 13, and 20. Zimri-Dagan son of Kapi-Dagan is sixth, and he appears nine times elsewhere, the first witness in three texts and second in three more.⁶² Yet it is noteworthy that

57 Šetup-kabar son of Kunna in no. 5:33, sale of a field (11th witness in Ekalte no. 1) as the eighth witness; Iliša son of Aḥuqqa in no. 47:44, sale of two fields (2nd witness in Ekalte no. 1) as last witness in broken set; Dagan-ka son of Irīb-Dagan in 48:27, sale of a field (9th witness in Ekalte no. 1) as sixth witness; Iddi-ramu son of Aḥiyanni in no. 73:40, sale of a field (13th witness in Ekalte no. 1) as the ninth witness.

58 For the texts listed by excavation number and find spot, see Mayer, *Tall Munbāqa-Ekalte – II*, 1–2; with a detailed account on 4–8.

59 From no. 53, above, note the range of urban locations represented by the different buildings from which the directory tablets were excavated: house P on the northern highpoint; house AK from the inner city; the outer city; houses B, C, O, and an unidentified house (for no. 79) in Ibrahim’s Garden of the southwestern part of the central city.

60 Yakun/Ikun-Dagan, nos. 1, 12, 13, 20, 26, 29, 30, 37, 39, 40, 50, 51, 65, 73; Ḥinnu/i-ili, nos. 5, 16, 35, 56; Mašru-ḥamis, nos. 45, 48; Apil-[DN], no. 19; Buraqum, no. 21; Eḥli-Teššub/KAR-^dIškur, no. 36; Ba’lu-ka, no. 83.

61 That is: Iddi-ramu son of Aḥiyanni, Atamra son of Iliye, Še’i-Dagan son of Zu-Ba’lu, and Muḥra-aḥi son of Dadibu.

62 Zimri-Dagan is first witness in three documents (nos. 30, 50, 51), second in three more (nos. 29, 35, 65), and he has the only named seal in two (nos. 29, 39). He joins three brothers as buyers of a field in no. 83, and he is owner of a house in another village, according to what appears to be a complete list (no. 53) of all 30 house-owners in a village with

none of these highly visible figures is placed first in the list for “the town: the great and the small”. It seems that the scribe made no attempt to create or salute a hierarchy with this list, and any social distinctions are situated unconsciously.

With these details, I have wandered, as American journalists would sometimes have it, “into the weeds”, compelling us to linger over the particulars of an unfamiliar site from an unfamiliar time. First of all, the Ekalte text is unusual, and its portrayal of the political collective begs deeper examination. In the company of biblical interests, I intend this closer look at the text to show something of how collective town governance could work in practice. Representation was selective and probably by convenience, probably giving preference to men of standing but capable of reaching out to others. The terminology of “great” and “small” suggests a conscious intention to include more than just a clique of insiders. The lack of intelligible hierarchy in the sequence suggests a real lack of concern to organize town leadership into a recognized rank.

As I understand the collective governance of towns in the evidence from second-millennium Syria, the diverse terminology represents distinct ways of thinking about the communal whole without intending fixed structures and titles. Every terminology for town bodies is therefore variable. “Elders” are delegated for a representation of the community, and the terminology allows a vast range of numerical scale.⁶³ In sales of town-owned real estate at Ekalte, it is possible that the witness list also constitutes or includes the “elders” responsible for the transfer, along with the god Ba’la-ka.⁶⁴ The *puḥru*, with the

broken name. Beyond Zimri-Dagan, the other four, in order of frequency: Dagan-ka son of Ir’ib-Dagan (9th witness in Ekalte no. 1) is witness to five documents; he is first for no. 48, the sale of a field by the town. Iddi-ramu son of Ahiyanni (13th witness in Ekalte no. 1) is also witness to five documents; he is the final witness, after the scribe, in no. 73, the sale of a field by the town; and he and his brother Milki are first and second witness (with alternating place) in nos. 26 and 37. Kapi-Dagan son of Ukal-Dagan (5th witness in Ekalte no. 1) is witness to three documents, as 2nd, 3rd, and last witness. Finally, Mukla son of Ba’lu-ba’li, the 20th and last witness, appears again only in no. 65, but there he shares responsibility for “dictation” of the tablet with Zimri-Dagan from Ekalte no. 1 and is the first witness.

63 One text from Mari (ARM 27 67:13–22) appears to list several “district elders” by name and then a hundred “city elders” (*šī-bi a-li-im*) who are present for the public reading of a complaint from a vassal of the Mari king to one of his governors. Here, the potential alignment of *šību(m)* as “witness” makes it difficult to press a secure interpretation of the term “elder”, although the “city-elders” as a group are well-known during this period (cf. Seri, *Local Power*, 4).

64 In Ekalte no. 47, which records the sale of two town-owned fields in the name of Ba’la-ka and the “town-elders” (^{lu}.meš*ši-bu-ut* uru^{ki}, line 23), the payment in silver is declared

associated verb defining the gathering in Ekalte no. 1, is indeed an “assembly”, but this is only in the sense of a “meeting”, not any formally inclusive body, as observed previously. Such meeting may be conceived to serve settings that called for public speech, whether by individuals or in a joint declaration. “The town” emphasizes the community as a body, no matter the representation. When a king is identified entirely with a central city, he takes the collective into himself and his centralizing authority, but he is also subsumed into the city, so that his individual name can become less essential than that of the people he leads and represents.

4 The Bible and its קהל

In defining the political collective in the Hebrew Bible by the קהל, the organizers have chosen a term that is not identified with cities and towns, the primary locus of collective political expression in the Near East, like the Greek *πολις*. Most often, the קהל appears to be a gathering for cultic or ritual observance.⁶⁵ Others will explore its biblical use with more system and depth, but a survey suggests fully inclusive gathering, whether as a physical presence or

to have been received by “the elders” ([^l]^u.mešš*i-bu-ti*), not qualified by “the town”. The question of numerical scale is raised then by comparison with Ekalte no. 39, which uses another common local terminology for collective authority, as “the brothers” – never defined by the town as such, and rather a kin-based category. The document opens with reference to, “The elders/witnesses (^{lu}.mešš*i-bu-tum*) who heard the words from the mouth of Itur-Dagan son of Huzazu”, then given as two named men, Milki son of Aḥiyanni and Ša’a son of Iliye (lines 1–5). We then move directly to the quoted speech. Once the content of the legal arrangement is complete, we are told, “Now, the brothers (^{lu}.meš*aḥ-ḥu*) who heard the words have taken their seats, and (the scribe) has drawn up this tablet” (lines 21–23). This conclusion is followed by eleven witnesses, the first two of whom are the named “elders/witnesses” at the beginning of the document, who are rendered “the brothers who heard the words” at the end. Ekalte no. 39 thus raises the possibility that the authoritative plural leadership cited in a legal document may even be a subset of the witnesses listed at its closing.

- 65 This material is the focus of other contributions to this volume. Note the “assembly” (קהל) as the body of the people in the expiation rite for Yom Kippur in Lev 16:17, 33, along with other Priestly-related material (Lev 4:13, 21, for sin-offering; Num 16:3, as “the assembly of Yahweh”). Moses’s speech to the people in Deuteronomy recalls “the day of the assembly” when he read out the words of the stone tablets (9:10; 10:4). In the Psalms, praise is for “the assembly” (Ps 22:23, 26); and for a writer in Jeremiah “the great assembly” is what will return from diaspora (31:8; cf. 44:15). It is possible that reference to “all the assembly of the people” addressed by “the elders of the land” in Jer 26:17 reflects an actual late monarchic practice, but even here the subject is how to respond to prophecy, so the affairs of Yahweh.

in the ideal, rather than political practice in any terms.⁶⁶ In the Mari letters, groups defined by the economic priority of pastoralism and organization by kin-groups do not display קהל-like assembly of full populations. They meet by representation of leaders or men preparing for war, with varied degrees of participation to suit the occasion, like the gatherings of city-based collectives.⁶⁷ At a glance, I find the biblical קהל to be non-political in any real-life sense.

I am curious to know where genuine political traditions find a home in the Bible. I do not specialize in assembling all of anything in my biblical study, or elsewhere, perhaps like my ancient city predecessors. It is a good question how even to identify what is specifically political in biblical writing, when religious concerns color so much of the content, and images from every practical domain are put to use in accounting for a people's relations with its God. This God is mostly autocratic, calling forth the analogy of monarchy or even empire. The end-point of political formation in the biblical narrative is likewise monarchy, and the end of the narrative is its fall.

There are indeed refractions of ancient politics in the Bible, beyond the glories and faults of kingship, but these are relatively rare. For interest in collective decision-making, the starting-point should be indigenous. We need to understand the patterns of governance as groups in the Levant, in Syria, and in the wider Near East, in order to evaluate how a given biblical phenomenon or text relates to demonstrable practice. I am not inclined to look to Greece or Rome, the classic (and Classical) sources, for models of collective political practice, but where categories like the קהל suggest a different conceptual basis, I am open to a variety of approaches. In the case of the specific word, I wonder whether festival assembly rather than political gathering or military muster may explain its appearance in the Bible. One feature of Late Bronze Age Emar that sent me looking for wider expression of collective governance was the city's *zukru* festival, an event that brought together the entire population, human and divine – indeed a collective “assembly”, but first of all for approach to Dagan, the great god of Emar and beyond. If a political tradition survives beneath the surface of the Bible's קהל, it might be by association with such gathering for sacred purpose.⁶⁸

66 By this, I mean gathering for judicial process or decision-making about the collective interest. In the Mari context of my systematic study, this interest involved especially the selection or removal of rulers, and choices connected to waging war or negotiating peace.

67 In my *Democracy's Ancient Ancestors*, see my discussions of “tribal elders” (199–200), “tribal heads” (201–202), the *riḫṣum* “talks” (208–210), as well as the “*sugāgū* and elders together” as tribal leaders (68–70).

68 On the *zukru* festival at Emar, see Chapter 3 in my *Time at Emar*; and now the extended study by J.T. Thames, *The Politics of Ritual Change: The zukru Festival in the Political History of Late Bronze Age Emar* (HSM 65; Leiden, 2020).

Bibliography

- Arnaud, D., *Emar VI.3: Textes sumériens et accadiens, texte* (Recherche sur les grandes civilisations / Synthèse 18; Paris, 1986).
- Blenkinsopp, J., *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York, 2000).
- Charpin, D., Old Babylonian Law and Justice according to Letters and Legal Documents, in S. Démare-Lafont and D.E. Fleming (eds.), *Judicial Decisions in the Ancient Near East* (WAW 43; Atlanta, 2023), 103–222.
- Démare-Lafont, S. and Daniel Fleming, Emar Chronology and Scribal Streams: Cosmopolitanism and Legal Diversity, *RA* 109 (2015), 45–77.
- Durand, J.-M., L'Assemblée en Syrie à l'époque pré-amorite, in P. Fronzaroli (Hg.), *Miscellanea eblaitica 2* (Quaderni di Semitistica 16; Florenz, 1989), 27–44.
- Durand, J.-M., La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari, *MARI* 6 (1990), 39–92.
- Durand, J.-M., *Documents épistolaires du palais de Mari*. Tome I (LAPO 16; Paris, 1997).
- Durand, J.-M., *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari*, 2. partie (ARM 34; Leuven, 2023).
- Edenburg, C. and R. Müller (eds.), *Perspectives on the Treaty Framework of Deuteronomy*, HeBAI 8/2 (2019).
- Finkelstein, I. and O. Lipschits, Geographical and Historical Observations on the Old North Israelite Gideon Tale in Judges, *ZAW* 129 (2017), 1–18.
- Fleming, D.E., *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: A Window on Ancient Syrian Religion* (HSS 42; Atlanta, 1992).
- Fleming, D.E., *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals of the Diviner's Archive* (Mesopotamian Civilizations 11; Winona Lake, 2000).
- Fleming, D.E., *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance* (Cambridge, 2004).
- Fleming, D.E., *The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition* (Cambridge, 2012).
- Fleming, D.E., Why Did Emar's Diviner Hold Documents for the Sale of City-Owned Land?, in J.K. Hoffmeier, R.E. Averbeck, J.C. Howard and W. Zwickel (eds.), *Now These Records Are Ancient*: Studies in Ancient Near Eastern and Biblical History, Language and Culture in Honor of K. Lawson Younger, Jr.* (ÄAT 114; Münster, 2022), 119–130.
- Fleming, D.E. and S. Démare-Lafont, Tablet Terminology at Emar: 'Conventional' and 'Free Format', *AuOr* 27 (2009), 19–26.
- Fleming, D.E. and S. Démare-Lafont, Ad Hoc Administration and Archiving at Emar: Free Format and Free Composition in the Diviner's Text Collection, *AuOr* 36/1 (2018), 29–63.
- Gross, W., *Richter* (HThKAT; Freiburg, 2009).

- Halayqa, I.K.H., *A Comparative Lexicon of Ugaritic and Canaanite* (AOAT 340; Münster, 2008).
- Hansen, M.H., *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State* (Oxford, 2006).
- Hansen, M.H. and Th.H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation* (Oxford, 2004).
- Ikeda, J., The Akkadian Language of Emar: Texts Related to Ninurta and the Elders, *ASJ* 19 (1997), 83–112.
- Jacobsen, Th., Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2 (1943).
- Kratz, R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (Göttingen, 2000); englische Übersetzung: *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament* (London, 2005).
- Larsen, M.T., *The Old Assyrian City-State and Its Colonies* (Mesopotamia 4; Copenhagen, 1976).
- Liverani, M., Communautés de village et palais royal dans la Syrie du II^{ème} millénaire, *JESHO* 18 (1975), 146–164.
- Liverani, M., Communautés rurales dans la Syrie du II^e millénaire a.c., in *Les communautés rurales* (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'Histoire Comparative des Institutions 41; Paris, 1983), 147–185.
- Mankowski, P., *Akkadian Loanwords in Biblical Hebrew* (HSS 47; Winona Lake, 2000).
- Mayer, M., *Tall Munbāqa-Ekalte – II: Die Texte* (WVDOG 102; Saarbrücken, 2001).
- Michel, C., *Women of Assur and Kanesh: Texts from the Archives of Assyrian Merchants* (WAW 42; Atlanta, 2020).
- Michel, C., Old Assyrian Legal Cases, in S. Démare-Lafont and D.E. Fleming (eds.), *Judicial Decisions in the Ancient Near East* (WAW 43; Atlanta, 2023), 223–296.
- Milstein, S., *Tracking the Master Scribe: Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature* (Oxford, 2016).
- Peacock, C., *Akkadian Loanwords in the Hebrew Bible: Social and Historical Implications* (Dissertation; New York University, 2013).
- Quick, L., *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition* (Oxford, 2017).
- Reviv, H., *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution* (Jerusalem, 1992).
- Sergi, O., Jacob and the Aramaean Identity of Ancient Israel between the Judges and the Prophets, in M.G. Brett and J. Wöhrle (eds.), *The Politics of the Ancestors: Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36* (FAT 124; Tübingen, 2018), 283–305.
- Seri, A., *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia* (Studies in Egyptology and the Ancient Near East; London, 2004).
- Smith, M.S., *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford, 2001).
- Smith, M.S., *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century* (Peabody, 2001).

- Smith, M.S. and E.M. Bloch-Smith, *Judges 1: A Commentary on Judges 1:1–10:5* (Hermeneia; Minneapolis, 2021).
- Thames, J.T., *The Politics of Ritual Change: The zukru Festival in the Political History of Late Bronze Age Emar* (HSM 65; Leiden, 2020).
- Torrecilla, E., Members of the Royal Family and Masru-hamis the Scribe: A Chronological Link between the Archives of Ekalte and Emar, *Vinculos de Historia* 4 (2015), 177–194.
- Torrecilla, E., The Dwellers of Azû: A Study on the Tell Hadidi Society and Chronology, *AoF* 46 (2019), 33–50.
- Viano, M., Continuity and Change in the *ḥazannu* Office at Emar, *Kaskal* 15 (2018), 47–56.
- Werner, P., *Tall Munbāqa-Ekalte – III: Die Glyptik* (WVDOG 108; Saarbrücken, 2004).
- Yamada, M., The Dynastic Seal and Ninurta's Seal: Preliminary Remarks on Sealing by the Local Authorities of Emar, *Iraq* 56 (1994), 59–62.
- Yamada, M., The Eponymous Years and Ninurta's Seal: Thoughts about the Urban Authority at Emar, *BMECCJ* 9 (1996), 299–310.

Korporative Entscheidungsfindung im Alten Orient

Martin Lang

„Wenn er auf seine Magnaten nicht achtet, werden seine Tage verkürzt werden.
Wenn er auf seine Sachkundigen nicht achtet, wird sich sein Land gegen ihn empören.“
(Aus dem „Babylonischen Fürstenspiegel“)

1 Vergewisserung und Vorausschau¹

Reflexionen, Theoriebildungen über Politik, schon gar solche wie etwa Platons *Politeia* oder *Nomoi* werden wir in der schriftlichen Überlieferung des Alten Orients mit der Lupe suchen müssen. Man müsste anders suchen, und fände Überlegungen – ohne hier erschöpfend aufzählen zu können – über politisches Leben und Handeln etwa im sog. babylonischen Fürstenspiegel,² in weisheitlichen Kompositionen, wie etwa Sprichwörtern oder Fabeln,³ oder, wie in diesem Beitrag anhand einiger Beispiele näher umrissen, in literarischen Texten. Das im Folgenden Dargelegte wird zwei Teile aufweisen, an manchen Stellen sollen diese wie kommunizierende Gefäße wirken.

- 1 Ich danke den Organisatoren der Tagung für die freundliche Einladung und die Gelegenheit, den Vortrag hier in schriftlicher Form zu veröffentlichen. Ferner danke ich Sebastian Fink für etliche fachliche Gespräche und seinen Hinweis auf das Werk von Ernst Topitsch (E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (dtv 4105; Wissenschaftliche Reihe; München, 1972)). Topitschs Ideen können durchaus einen Verständnisschlüssel für Formen politischer Willensbildung in den Gesellschaften des Alten Nahen Osten liefern, solange die Quellenlage so ist, wie sie ist.
- 2 Siehe dazu jüngst M. Schmidl, *Mirror, Mirror. Some Remarks on Structuring Devices in the Babylonian Fürstenspiegel*, *WZKM* 112 (2022), 411–432. Deutsche Übersetzung W. von Soden, *Der babylonische Fürstenspiegel*, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte I* (TUAT III/1; Gütersloh, 1990), 170–173.
- 3 In den Horizont der Fragestellung gehören: G.J. Selz, „Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung!“ Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel in Mesopotamien als Nahtstelle von *microstoria* und *longue durée*, in C. Sigrist (Hg.), *Macht und Herrschaft* (AOAT 316; Münster, 2004), 157–214; S. Fink, *Intellectual Opposition in Mesopotamia between Private and State*, in R. de Boer and J.G. Dercksen (Hg.), *Private and State in the Ancient Near East: Proceedings of the 58th Rencontre Assyriologique Internationale at Leiden, 16–20 July 2012* (Winona Lake, 2017), 173–183; S. Fink, *Criticizing the King in Ancient Mesopotamia – an Overview*, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 11–36.

Der erste Teil soll eine Vergewisserung, ein grober Überblick darüber sein, welche Institutionen und Instanzen ziviler Selbstverwaltung und Orte korporativer Entscheidungsfindung es denn überhaupt gibt, worüber wir reden, welche Probleme wir beim Verständnis haben, als auch, worüber wir nicht reden können, und worüber einige zeitgenössische Debatten laufen. Hier sei schon vorausgeschickt: Paradoxerweise beziehen wir unsere Information über Instanzen, Gremien, Apparate und Institutionen zwar aus dokumentarischen Quellen (Urkunden, Verträgen, Briefen). Diese sagen aber häufig nicht mehr, als dass dieses oder jenes Gremium in Funktion tritt und dass diese oder jene Person ihm angehört. Sie schweigen aber weitgehend darüber, wie diese Institutionen zusammengesetzt sind, wie sie funktionieren, und wie die in ihnen gewonnenen Entscheidungen zustande kommen, kurz, was das entsprechende Gremium tatsächlich tut, wie weit die Entscheidungskompetenzen reichen und wie diese Zuständigkeiten im Horizont der monarchisch-dynastischen Systemen verteilt und abgestimmt sind. Dieses Manko wurde in der Forschung wiederholt benannt.⁴ Über das *decision-making* im engen Sinn, über den Diskurs, den Disput, die Dialoge, die sich dort ereignen, die Zustimmung und die Akklamation erzählt dagegen viel offener der Mythos.

So sollen in einem zweiten Schritt einige Überlegungen zu synergetisch-korporativen Entscheidungsprozessen präsentiert werden, wie sie in *literarischen Texten* einerseits im Modus des *Mythos* erzählt oder in literarischen Städteklagen im Sinne *geschichtstheologischer Deutung* reflektiert werden. So viel schon jetzt: Literarische Texte tragen gerade für die hier behandelte Fragestellung Momente von sprühender, ja emotionaler Diskursivität in sich, die wir in dokumentarischen Quellen nicht finden werden. Das sagen uns literarische Texte allenthalben: Jede monarchische Entscheidung erfordert Partizipation

4 Vgl. M. van de Mieroop, *Popular Participation in the Political Life of the Ancient Near East*, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 1–10, 5. Für Marc van de Mieroop liegt dieses Quellen-schweigen schlicht daran, dass diese Dinge nicht verschriftlicht wurden: „This type of organization explains, in my opinion, why there is so little evidence available about urban government in Mesopotamia. Most issues were debated and decided by the communities in a manner unknown to us, but probably through discussion in the so-called assemblies. Sometimes their decisions needed an official seal of approval, and this was provided by the mayor, either as witness, or as someone authorizing a transaction, such as a sale. The majority of decisions, however, were taken communally and were not documented, as they only applied to members of that community.“ (idem, *The Government of an Ancient Mesopotamian City. What we Know and why we Know so Little*, in K. Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life, Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996* (Heidelberg, 1999), 139–161, 161).

und Akklamation, sonst ermangelt ihr Wesentliches. Und umgekehrt: Alles Wesentliche, das entschieden werden muss, ist Ergebnis eines (oft mühsamen und lange währenden) Entscheidungsprozesses, der ohne korporative und kooperative Beteiligung nicht gültig – oder äußerst defizitär – zustande kommen könnte. Wenn dem nicht so ist, ist es entweder nichts Wesentliches, oder es ist keine Entscheidung.

2 Welche Körperschaften gibt es?

An etwas entlegenerer Stelle⁵ hat der prominente Historiker des Alten Orients, Mario Liverani, dargelegt und entfaltet, dass neben der zweifelsohne dominanten Herrschaftsform des monarchischen Königtums, das sich durch Divination legitimierte und beanspruchte, zwischen Himmel und Erde zu vermitteln, sich auch verschiedene Formen von politischen Organisationen in lokaler Selbstverwaltung herausgebildet hätten, die zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. fassbar seien. In groben Pinselstrichen, aber sehr plastisch wahrnehmbar, beschreibt er, wie neben den großen Palast- und Tempelorganisationen, die von monokratischen Herrschern geleitet wurden, lokale Gemeindestrukturen mit repräsentativen Institutionen existierten. Diese lokalen Gemeinschaften organisierten die „freie“ Bevölkerung (dem König unterstellt und tributpflichtig, aber keine Diener des Königs). Sie verwalteten sich weitgehend selbst und waren für die Verwaltung und Rechtspflege sowie die kommunalen Strukturen und die Koordinierung der Verpflichtungen gegenüber dem Palast zuständig. Innerhalb der Gemeinschaften wurde die politische Macht durch kollegiale Gremien ausgeübt, die die verschiedenen Familieneinheiten repräsentierten. Es gab zwei wichtige Kollegialorgane – eine größere Versammlung, der möglicherweise alle Mitglieder der Gemeinschaft (freie erwachsene Männer) angehörten, und in welcher Entscheidungen offenbar einstimmig getroffen wurden, und ein kleineres Gremium von „Ältesten“ oder „Richtern“, die die maßgebliche Mitglieder der Gemeinschaft waren und für Traditionen, Präzedenzfälle und rechtliche Erklärungen im Namen der gesamten Gemeinschaft zuständig waren, insbesondere in den Beziehungen zum Königspalast.⁶ Während die Zusammensetzung der Versammlung

5 M. Liverani, Nelle pieghe del despotismo. Organismi rappresentativi nell'antico Oriente, *Studi Storici* 34/1 (1993), 7–33.

6 Ähnliche Strukturen – und das ist auch nicht anders zu erwarten – gibt es auch in Ägypten: Die ägyptische *Qenbet* (*qnb*) des Neuen Reiches war ein lokales Gremium – „a sort of municipal council“, in dem sich die *notables* versammelten, um laufende Angelegenheiten zu regeln und für die Aufrechterhaltung der Ordnung Sorge zu tragen, ferner übte sie auch

wahrscheinlich breit gefächert war, war die Auswahl des personell eingeschränkten Ältestenrates eine heikle Frage im Hinblick auf den Grad der Vertretung der Bevölkerung bei der lokalen Entscheidungsfindung.⁷

2.1 Ukkin/Uĝken / *puḫru(m)*

Seit Beginn der keilschriftlichen Dokumentation ist uns die Institution Ukkin/Uĝken geläufig.⁸ Aus einer Körperschaft, die sich wohl mit der Organisation von Arbeitseinsätzen zu befassen hatte, bildete sich ein Kollegialorgan heraus, welches selbständige Entscheidungsvollmachten hatte.⁹ Wiewohl Ukkin/Uĝken v.a. in literarischen Texten recht häufig begegnet,¹⁰ und sie durch den Lauf der Zeiten sicher nicht immer die gleiche Struktur hatte, bleibt es vage, woraus sie wirklich bestand, wann sie zusammentrat, und welche Kompetenzen sie wirklich hatte. Dem Sumerischen Ukkin/Uĝken, die ursprünglich vielleicht nichts anderes waren als (Arbeits-)Truppen,¹¹ entspricht das akkadische *puḫru(m)*, welches, über eine lange Zeit bezeugt, einmal mehr sehr unspezifisch „Versammlung“/„Zusammenkunft“ meint und sich einfach von *paḫāru(m)* –

lokale Gerichtsbarkeit aus. Siehe dazu S. Allam, *Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times*, *JEA* 77 (1991), 109–127.

7 Liverani, *Organismi rappresentativi*, 12–15.

8 D.E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance* (Cambridge / New York, 2004), 204–206.

9 Vgl. dazu G.J. Selz, Über mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend, in M. Dietrich und O. Loretz (Hg.), *Dubšar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 253; Münster, 1998), 281–343, 291. Selz erwägt den Ursprung von *Ukkin/Uĝken* in der Notwendigkeit der Planung und Organisation der Arbeitskräfte in der Redistributionswirtschaft. Mit der zunehmenden Arbeitsteiligkeit gehe auch eine Kompetenzstreuung – und damit verbunden die Existenz mehrerer Führungsebenen – einher.

10 *Ukkin/Uĝken* bedarf auch eines physischen Orts des Zusammenkommens. *Ubšu'ukkina* – die Übersetzung ist nicht klar, das Wort enthält jedenfalls das Element *Ukkin/Uĝken* – ist seit dem 3. Jt. v. Chr. der Versammlungsort des Götterrates. In mythischen Texten oszilliert dieser Ort zwischen einer himmlischen Ratsversammlung und dem physischen Ort in einem Heiligtum. Demnach hat *Ubšu'ukkina* auch seinen natürlichen Ort in den Tempeln, war also Teil der Tempelarchitektur. Im Nippur des 2. Jt.s v. Chr. kann der König auch die menschliche Ratsversammlung *puḫru(m)* im *Ubšu'ukkina* einberufen (vgl. A. Löhner, Art. *Ubšu'ukkina*“, in *RIA* Bd. 14, 268–269, 268).

11 Zur „unbewiesenen Etymologie von UNKEN < uĝ „Volk“ + kíĝ „Arbeit““ (I. Schrakamp, *Weapons and Warriors in Early Mesopotamia. Military Organisation and Equipment in Early Dynastic and Sargonic Periods* (Diss; Marburg, 2010), 111) siehe Selz, Herrschaftskonzepte, 291.

„versammeln“ herleitet.¹² Für dieses Instrument, dessen Zusammensetzung auch weitgehend unbekannt ist, gibt es aber Hinweise, dass es zumindest zu gewissen Zeiten und an bestimmten Orten aus zwei „Kammern“, den Großen und den Kleinen bzw. den Jungen und den Alten, bestanden haben kann, dass es einen physischen Ort hatte,¹³ an dem es zusammentrat, dass es brieflich angeschrieben werden konnte, und auch – hoheitlich und nahezu im Sinne einer juristischen Person – nach außen hin tätig werden konnte, bis hin zu diplomatischer Tätigkeit, Einberufung zu Heeres- und anderen Diensten sowie zum Friedensschluss. Auch ist die Rolle von *puḫru(m)* bei der Rechtsfindung bezeugt.¹⁴ Vor allem für das altbabylonische Nippur ist *puḫru(m)* die Verfahrensinstanz, die offenkundig in Familiensachen selbständig agierte, in Strafsachen aber vom König angewiesen wurde, die Verfahren vorzunehmen.¹⁵

Die Stadtversammlung ist ein *öffentliches* Organ, das zwischen der Gesellschaft und dem Staat vermittelt, und dessen Funktionsausübung durch Öffentlichkeit, rationale Diskussion und Rechenschaftspflicht (letztlich garantiert durch die entsprechenden Götter) charakterisiert wird.¹⁶

Dazu gibt es auch weitere Kollegialorgane, die neben und mit *puḫru(m)* tätig werden können. Wie das Verhältnis der einzelnen Institutionen zueinander zu bestimmen ist, ist bislang weitgehend unklar. Solche können etwa die Versammlung von Richtern zu einem Richterkollegium, oder von Ältesten der Stadt (*šībūt ālim / ālum u šībūtum*) sein,¹⁷ oder auch *kārum*, das Handelsamt, welches meist zusammen mit anderen Kollegialorganen, etwa der Richterschaft, tätig wird.¹⁸ An ein solches Gremium wendet man sich etwa, wenn es

12 Vgl. van de Mieroop, *Popular Participation*, 5. Siehe dazu auch rezent die Studie für das Verständnis von *puḫru(m)* im Gilgameschlied bei M. Worthington, *Ea's Duplicity in the Gilgamesh Flood Story* (The Ancient World; Milton, 2020), 287–317.

13 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 205.

14 Zur Beteiligung einer wie auch immer gearteten Öffentlichkeit bei der Rechtsfindung siehe rezent E. von Dassow, *The Public and the State in the Ancient Near East*, in G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale* in Würzburg, 20–25 July 2008 (Winona Lake, 2012), 171–190, 181–182.

15 E. Dombradi, *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden* (FAOS 20/1; Stuttgart, 1996), 242–243.

16 Vgl. von Dassow, *The Public and the State*, 182.

17 A. Seri, *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia* (Studies in Egyptology and the Ancient Near East; Ann Arbor, 2005), 97–157.

18 Vgl. Dombradi, *Die Darstellung des Rechtsaustrags*, 245–246; ferner van de Mieroop, *The Government of an Ancient Mesopotamian City*, 142–144. *kārum* heißt auch ein „Hafenamt“ bzw. *kārum* ist auch die Bezeichnung für die zivile, merkantile Selbstverwaltung in der Handelsniederlassung Kaneš/Kültepe im Anatolien des frühen 2. Jts v. Chr.

Streitsachen oder zu testierende Urkunden gibt; es bestellt Streitschlichter oder greift klärend ein, wenn Rechtsunsicherheiten aufkommen.¹⁹

Derartige Kollegialorgane sind Instrumente ziviler Selbstverwaltung, die faktisch sehr mächtig und einflussreich sein können,²⁰ häufig verbunden auch mit einer städtischen Teilautonomie, wie sie uns im Alten Orient häufig durch die Geschichte hindurch begegnet. Seth Richardson meinte in einer umfassenden, auch sehr theoriegeladenen Abhandlung über „Rebellion“, dass politisches Verhandeln „von unten“ auch implizit in den Rechtsansprüchen der Städte und Körperschaften des späten zweiten und frühen ersten Jahrtausends (z.B. Befreiung von Abgaben und Steuern, Garantien für bestimmte Rechtsansprüche usw.) enthalten sei, die in Stelen (etwa Kudurrus) und *kidinnūtu*-Verträgen sowie in sonstigen literarischen Werken fest- oder zumindest niedergeschrieben wurden.²¹

2.2 *Šibut āli(m) / ālu(m)*

Die Stadt – *ālu(m)* – als die politische Größe der altorientalischen politischen Landschaft schlechthin – erscheint, manchmal fast synonym mit den sie vertretenden *šibut āli(m)*.²² Die „Ältesten der Stadt“ / die „Stadt“ sind bezogen auf eine Körperschaft, die die Stadt in ihrer Gänze vertritt. Als solche könnte man ihr geradezu Rechtspersönlichkeit zusprechen.²³ Ihre Vertreter repräsentieren, bei aller Fluidität und Offenheit des Begriffes,²⁴ als Oberhäupter von Familienverbänden die kleineren Einheiten der Stadtbevölkerung.²⁵ Sie vermittelt, vertreten durch einen Amtsträger (*rabiānum*) zwischen Königtum und der Stadt als Ganzer; sie ist sozusagen als Sprachrohr und Ansprechpartner Kommunikationsorgan mit und zum Königtum. Die Institution ist vor allem mit Sachen der öffentlichen Finanzen und des Grundverkehrs befasst und wird als Mediator in Rechtsfragen tätig.²⁶

19 J. MacDonald, An Assembly at Ugarit?, *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), 515–526, 521.

20 Dies trifft vor allem für den Bereich Syriens zu, z.B. für Tuttul, Emar und Urkiš; vgl. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 211–218.

21 S. Richardson, Writing Rebellion Back Into the Record. A Methodologies Toolkit, in idem (Hg.), *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World* (AOS 91; New Haven, 2010), 1–28, 1–2. Zum Modell der *kidinnūtu* vgl. H. Reviv, Kidinnu. Observations on Privileges of Mesopotamian Cities, *JESHO* 31/3 (1988), 286–298.

22 Worthington, *Ea's Duplicity*, 280.

23 Von Dassow, The Public and the State, 182, charakterisiert die Stadtversammlung „as an organ of authority constituted by the public, which mediates between society and the state, and whose exercise of its function is characterized by publicity, rational discussion, and accountability (ultimately guaranteed by the appropriate gods).“

24 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 190.

25 Van de Mieroop, The Government of an Ancient Mesopotamian City, 147.

26 Vgl. Seri, *Local Power*, bes. 134–137; von Dassow, The Public and the State, 183.

2.3 *Ta'tamu (tâtamu / taḥtamu)* – „Versammlung“

*Ta'tamu (tâtamu / taḥtamu)*²⁷ ist ein leider auch nicht näher fassbares Kollektivorgan, das in der Mari-Korrespondenz der Mittelbronzezeit, und hier in Briefen aus Tuttul und Emar, Erwähnung findet.²⁸ Es kann gut sein, dass das Instrument *ta'tamu (tâtamu / taḥtamu)* eine ganz spezifisch syrische Einrichtung darstellt.²⁹ Eine Sichtung der erhaltenen Belege ergibt, das *Ta'tamu (Taḥtamu)* offenkundig dann einberufen wird, wenn es um Ad-hoc-Entscheidungen geht. Inwieweit hier der König eingebunden ist, oder ob er überhaupt eingebunden sein muss, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. Jean-Marie Durand, der die Quellen gesichtet und sie zu systematisieren versucht hat, schreibt:

Le tâtamum que nous attestent les documents mariotes est de fait un collectif composé de personnes que l'on rassemble en un lieu pour discuter: a) d'affaires juridiques; b) d'affaires économiques; c) d'affaires politiques. Ses décisions engagent le peuple dans son entier.³⁰

Was das Verhältnis zum König betrifft, so führt Durand fort:

On remarque avec intérêt que le représentant du roi de Mari, c'est-à-dire le *ḥassânum*, lui transmet les ordres venus de la capitale et que ce n'est pas à lui qu'écrit le roi immédiatement. Il s'agit donc soit d'un „conseil des Anciens“, soit d'une „assemblée du peuple“.³¹

27 Siehe den Eintrag in CAD 18 (T), 299.

28 J.-M. Durand, L'Assemblée en Syrie à l'époque pré-amorite, in P. Fronzaroli (Hg.), *Miscellanea eblaitica 2* (Quaderni di Semitistica 16; Florenz, 1989), 27–44. Der angeblich singuläre Beleg von *taḥtamu* für die Amarnabriefe (EA 262:26), der in CAD T, 299 noch als solcher angeführt wird, ist nach den Arbeiten Morans und Rainey wohl nicht mehr zu halten. Sowohl Philologie (mit *taḥta* + suff. ist eine Präposition – „unter“ – gemeint, vgl. AHw III, 1302) als auch Zeit sprechen dagegen. Vgl. W.L. Moran (Hg.), *The Amarna Letters* (Baltimore/London, 1992), 305–306, und A.F. Rainey, *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of all Extant Tablets* (Handbook of Oriental Studies = HdO, section 1, Ancient Near East 110; Leiden, 2014), 1024–1025.1300.

29 Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors*, 208.

30 „Das in den mariotischen Dokumenten bezeugte *tâtamum* ist de facto ein Kollektiv von Personen, die sich an einem Ort versammeln, um Folgendes zu besprechen: a) rechtliche Angelegenheiten; b) wirtschaftliche Angelegenheiten; c) politische Angelegenheiten. Seine Entscheidungen sind für das gesamte Volk bindend.“ Durand, L'Assemblée en Syrie, 37.

31 „Es fällt mit Interesse auf, dass der Vertreter des Königs von Mari, d.h. der *ḥassânum*, ihm die Befehle aus der Hauptstadt übermittelt und dass der König nicht sofort an ihn schreibt. Es handelt sich also entweder um einen ‚Rat der Ältesten‘ oder um eine ‚Versammlung des Volkes‘.“ Ebd.

2.4 *panku- Versammlung in hethitischen Quellen*

Blicken wir in die hethitischen Quellen Alt-Anatoliens, so lässt sich auch dort ein Kollegialorgan greifen, welches auch in direktem Kontakt zum Königtum zu stehen scheint. Die hethitische Ratsversammlung *panku-* war „eine Versammlung der adelsähnlichen Oberschicht und hatte ursprünglich wesentliche Rechte bei der Thronfolgeeinsetzung, und behielt diese auch als Gerichtsstanz.“³² So berichtet der berühmte Telipinu-Text am Ende des Hethitischen Alten Reiches etwa auch, dass *panku-* tätig zu werden hat, wenn usurpatorische Tendenzen in der Thronfolge auftreten:

Ferner, wer auch König wird und Böses gegen (seinen) Bruder (oder seine) Schwester plant – ihr (seid) Versammlung (*panku-*) für ihn. Sagt ihm einfach: „Das ist eine Sache der Bluttat. Sieh nach in der Tafel! Früher war Bluttat in Hattusa groß, und die Götter haben (sie) der ‚Großen Familie‘ auferlegt.“ (Erlass des Telipinu, Z. 46–49)³³

Ohne weiter auf diesen auch rechtshistorisch bedeutenden Text eingehen zu können – man sieht an gleich mehreren Stellen die Tendenz, dass sich hier das Königtum und die Institution des *panku-* gegenseitig beschränken und je ihre Macht einhegen wollen.³⁴ Dies muss aber von der Zeit Telipinus an (16. Jh. v. Chr.) bis in die spätere Zeit keineswegs gleich geblieben sein, vielmehr ist mit einem institutionellen Wandel gerechnet worden.³⁵

2.5 *Versammlungen im 1. Jahrtausend v. Chr.*

Für die Spätzeit, also ab der Neubabylonischen Zeit, sind zweierlei Körperschaften belegt. Vor allem in der Achämenidenzeit (und sicher schon davor) und in den babylonischen Städten, in denen die Selbstverwaltung Tradition hatte, galten frei geborene Stadtbewohner, die auf dem angrenzenden Land Land besaßen, als rechtlich gleichberechtigte Bürger (*mār banê*) und genossen die Mitgliedschaft in den Volksversammlungen (*puḫru*), die mit

32 H.-M. Kümmel, Der Thronfolgerlaß des Telipinu, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Historisch-chronologische Texte II* (TUAT I/5; Gütersloh, 1985), 464–470, 468, Anm. 34a.

33 Deutsche Übersetzung bei Kümmel, Thronfolgerlaß, 468–469.

34 G. Beckman, The Hittite Assembly, *JAOS* 102/3 (1982), 435–442. *Panku-* als Institution wird sicher innerhalb des Überlieferungszeitraumes einen Wandel durchgemacht haben.

35 Einen Bedeutungswandel bzw. Bedeutungsverlust diagnostiziert M. Marazzi, Überlegungen zur Bedeutung von *pankuš* in der hethitisch-akkadischen Bilinguis Ḫattušilis I., *WdO* 15 (1984), 96–102. Für die frühe Zeit sieht Theo van den Hout in *panku-* eine Gruppe, die, zwar unter der Führungsschicht stehend, als Kontrollorgan gegenüber ihren Vorstehern fungiert (T. van den Hout, Art. Versammlung. B. Bei den Hethitern, in *RIA* Bd. 14, 561).

der Rechtsprechung über Eigentums- und andere private Streitigkeiten sowie lokale Verbrechen beauftragt waren.³⁶ Sie nahmen am Kult der örtlichen Tempel teil und genossen eine Reihe wirtschaftlicher Privilegien, einschließlich regelmäßiger Anteile an den Tempelinnahmen.³⁷

Weiters ist die sog. *kiništu* belegt. Damit ist jene Versammlung gemeint, die am Tempel zusammenkommt, deren Agenden und Beschlüsse aber weit über den kultischen Bereich hinausreichen, da es auch um die Belange der Pfründe und andere Bereiche wie die Rechtsprechung geht, die nicht bloß den Altar, sondern auch den Thron betreffen. Der *kiništu*, in der Forschung häufig als „council and court“ bezeichnet, steht der *šatammu* vor, jener Offiziant, der von Benno Landsberger wirkmächtig als „Bischof“ bezeichnet worden ist.³⁸ Einmal mehr sind weder Zusammensetzung noch Kompetenz der *kiništu* ganz klar, obwohl in dokumentarischen Quellen immer wieder Angehörige der *kiništu* sogar namentlich behandelt werden. Wie es in ihr selbst abläuft, bleibt uns bisher unzugänglich. Jedenfalls hat die *kiništu* in Babylonien ab der spätneuassyrischen Zeit die Rolle eines mächtigen Organs. Als solche ist sie dann für die Seleukidische Zeit für Babylon und Uruk bezeugt,³⁹ welche aber seit spätneuassyrischer Zeit⁴⁰ eine funktionale Veränderung durchgemacht haben dürfte.⁴¹ Hatte sie in Uruk zunächst noch die Rolle einer Stadtregierung inne, wurde diese aber ab Anfang des zweiten Jh.s v. Chr. (Seleukos IV, 187–175) in ihrer Kompetenz empfindlich beschränkt und in ihrer ehemaligen Eigenschaft als mächtiger administrativer Körper beschnitten. Dies zeigt sich auch in der

36 Diese konnten unter dem Einfluss von mächtigen Familien („Oligarchen“) erhebliche Macht entfalten. Vgl. M. Jursa, *The Neo-Babylonian Empire*, in M. Gehler und R. Rollinger (Hg.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und global-historische Vergleiche, Teil 1: Imperien des Altertums, mittelalterliche und frühneuzeitliche Imperien* (Wiesbaden, 2014), 121–148, 130–131.

37 Vgl. M.A. Dandamayev, Art. *Citizenship: i. In the Achaemenid Period*, in *Encyclopædia Iranica*, 631–632.

38 B. Landsberger, *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon* (Mededelingen / Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N.R. 28/6; Amsterdam, 1965).

39 T. Boiy, *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon* (OLA 136; Leuven, 2004), 202–204; B. Still, *The Social World of the Babylonian Priest* (CHANE 103; Leiden/Boston, 2019), bes. 201–202.

40 Für die Tempelversammlung (*kiništu*) und ihr schwer bestimmbares Verhältnis zu *puhru* in NA Zeit vgl. G. Barjamovic, *Civic Institutions and Self-government in Southern Mesopotamia in the Mid-first Millennium BC*, in J.G. Dercksen (Hg.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen* (UNINO 100; Leiden, 2004), 47–98, v.a. 78–79.

41 R. Pirngruber, *Besprechung von A. Heller, Das Babylonien der Spätzeit (7.–4. Jh.) in den klassischen und keilschriftlichen Quellen* (Oikumene – Studien zur Weltgeschichte 7), *AfO* 53 (2015), 208–213, 210.

Bezeichnung: Aus der *kiništi mār banê*, der Versammlung der Vollbürger, wird die *kiništu ša bīt ilāni ša Uruk*.⁴²

Unschwer ist hinter *kiništu* / *kinaltu* o.ä. ein Aramaismus zu erkennen, und das Wort *knuštâ* begegnet in aramäischen Texten als Leitungsorgan in jüdischen Gemeinden. Nicht ohne Wirkung wurde die *kiništu* etwa von Bert van der Spek als Sanhedrin verstanden, bzw. in ihr der Ursprung des Konzepts des Sanhedrins gesehen.⁴³

Mag bisher der Gang durch die Institutionen, die fraglos an politischen Entscheidungsfindungen beteiligt waren, ernüchternd gewesen sein, weil die dokumentarischen Quellen die in den Institutionen ablaufenden Prozesse, ihre Akteure und ihre Wege der Entscheidungsfindung nicht abzubilden vermögen, so möchte ich nun den Blick auf literarische Texte werfen.

3 Korporative Entscheidungsfindung in der sumero-akkadischen Literatur

3.1 *Gilgamesch und Akka*

Die berühmte sumerische Komposition „Gilgamesch und Akka“, die wahrscheinlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends v. Chr. verfasst wurde, zeigt uns, dass die Entscheidung über einen Krieg oder Frieden vom Votum einer Versammlung abhängt. Der Text erwähnt sogar zwei Versammlungen, eine der Älteren und eine der jungen Männer, die für den Militärdienst geeignet sind.⁴⁴

^dgilgameš₂ igi ab-ba iri^{ki}-na-še₃ inim ba-an-ĝar inim i₃-kiĝ₂-kiĝ₂-e (Z 3–4)
Gilgamesch legt vor den Ältesten der Stadt die Sache dar, wobei er *nach Worten ringt*

...

ukkin ĝar-ra ab-ba iri-na-ka ^dgilgameš₂ mu-na-ni-ib-gi₄-gi₄ (Z 9–10)
die einberufene **Versammlung** der Ältesten der Stadt antwortete Gilgamesch

...

2-kam-ma-še₃ ^dgilgameš₂ (en kul-aba^{ki}-a-ke₄) igi ĝuruš iri^{ki}-na-še₃ inim ba-an-ĝar inim i₃-kiĝ₂-kiĝ₂-e (Z 18–19)

Ein zweites Mal bringt Gilgamesch sein Anliegen vor, (diesmal) vor den waffenfähigen Jungmännern der Stadt, wobei er *nach Worten ringt*

...

42 J. Krul, *The Revival of the Anu Cult and the Nocturnal Fire Ceremony at Late Babylonian Uruk* (CHANE 95; Boston, 2018), 76.

43 R. van der Spek, *Grondbezit in het Seleucidische rijk* (Diss.; Amsterdam, 1986), 60–62.84–87.

44 Eine ausführliche Forschungs- und Problemgeschichte findet sich bei R.T. Ridley, *The Saga of an Epic. Gilgamesh and the Constitution of Uruk*, *OrNS* 69 (2000), 341–367.

ukkin ġar-ra ġuruš iri^{ki}-na-ka ^dgilgameš₂ mu-na-ni-ib-ġi₄-ġi₄ (Z 24)

Die einberufene **Versammlung** der waffenfähigen Jungmänner der Stadt entgegnete Gilgamesch: ...

(Gilgamesch und Akka)⁴⁵

Beide Versammlungen sind an der Frage beteiligt, ob ein Krieg geführt wird oder nicht. Beide scheinen getrennt zu agieren. Obwohl es eine lange Geschichte der Interpretation dieses Textes gibt, wird es schwierig bleiben, seine historische Botschaft zu entschlüsseln.

Die Aussage der Versammlung der Jungmänner scheint den Ausschlag zur Entscheidung des Königs zu geben, ihr Votum, den Kampf zu wagen – die Versammlung der Ältesten hatte ja davon abgeraten – „entsperrt“ die Entscheidung Gilgamešs. Diese Entscheidung wird auch begründet: Sie beinhaltet einerseits einen Teil mit einer Eulogie auf die Stadt Uruk als göttliche Gründung (Z 30–34) und seinen Herrscher als Günstling der Götter (Z 35–36), zum anderen einen sehr rationalen Anteil, nämlich eine Aussage, ob die Ressourcen für den Kampf ausreichen, und wie die Kraft des Gegners einzuschätzen sei (Z 38–39). Das sumerische Stück liefert mithin einen fiktiven Einblick in die Rede- und Argumentationskultur der Versammlung der Jungmänner als ein Element der Entscheidungsfindung.

Gilgamešs Reaktion auf den Entscheid der Versammlung der Jungmänner ist emotionaler Art, und er ist der Last der Entscheidung ledig. Der Text schildert das wie folgt:

ud-bi-a ^dgilgameš₂ en kul-aba₄^{ki}-ke₄

inim ġuruš iri-na-še₃ šag₄-ga-ni an-ġul₂ ur₅-ra-ni ba-an-zalag

Damals freute sich das Herz Gilgamešs, des Herrn von Kullab, wegen der Rede der Jungmänner seiner Stadt, und sein Gemüt hellte sich auf.⁴⁶

Nach Thorkild Jacobsens Idee einer „primitiven Demokratie“ aus dem Jahre 1943,⁴⁷ die lange sehr formativ für das Verständnis einer Frühgeschichte der politischen Institutionen des AO war, fungiert der Text immer noch als

45 Ed. D. Katz, *Gilgamesh and Akka* (LOT 1; Groningen, 1993); sumerischer Text zitiert nach ETCSL 1.8.1.1.

46 ETCSL 1.8.1.1, Z. 40–41.

47 T. Jacobsen, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2/3 (1943), 159–172. Siehe auch die Publikation idem, Early Political Development in Mesopotamia, *ZA* 52 (1957), 91–140.

Kronzeuge für die mesopotamische Institution der Versammlung – nicht zuletzt deswegen, weil auch das diskursive Geschehen in ihr zur Sprache kommt.

Was dieses sumerische Stück Literatur betrifft, so ist es keineswegs sicher, inwieweit es eine politische Realität widerspiegelt, insbesondere inwieweit es sich auf ein Zweikammersystem der Entscheidungsfindung im früh-dynastischen Südbabylonien bezieht. Aus linguistischer und philologischer Sicht scheint der Text selbst in der altbabylonischen Zeit, also in der ersten Hälfte des 2. Jt.s v. Chr., verfasst worden zu sein.⁴⁸ Obwohl er in einem recht feinen Sumerisch verfasst ist, zeigt dieses Anzeichen der, wie Linguisten es nennen, Inklinaton, kurz gesagt: Das Substrat ist eine akkadische Muttersprache, an die sich das Sumerische als erworbene Sprache „anlehnt“. Wenn nun der Text aus der frühen ersten Hälfte des 2. Jt.s v. Chr. stammt, würde er eine zeitgenössische politische Landschaft widerspiegeln und nicht – wie oft angenommen und behauptet wird – jene aus der 1. Hälfte des 3. Jt.s v. Chr. Es handelt sich bei diesem Text wohl eher um ein altbabylonisches Stück Literatur mit einer zeitgenössisch-altbabylonischen Perspektive, in dem zwar narrativ-rückblickend auf gegebene politische Verhältnisse Bezug genommen wird. Diese mag der Betrachter (Autor) vielleicht sogar als dysfunktional angesehen und auf sie mit Mitteln der Satire und des Witzes Bezug genommen haben. Natürlich wissen wir um die politische Institution von *puḫrum*, der Versammlung in der AB-Zeit, wo sie u.a. auch in Briefen⁴⁹ und in juristischen Dokumenten bezeugt ist.⁵⁰ Einmal mehr wissen wir über das *quod*, aber nicht über das *quomodo*. Politische Entscheidungen, wie der Einsatz von Streitkräften, sind keine Einzelentscheidungen abgehobener Despoten, sondern Prozesse mit einem Kollektiv eines bestimmten Personenkreises. Inszeniert wird eine fiktive Szenerie mit Protagonisten und Antagonisten aus dem frühen 3. Jahrtausend, die irgendwie historisch sind und irgendwie nicht.

48 W. Sallaberger, *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition* (Beck'sche Reihe 2443; München, 2008), 67; M. Lang, Generationenkonflikt innerhalb der Mauern Uruks. Einige Bemerkungen zu Gestalt und Gehalt des sumerischen Kurzepos „Gilgamesch und Akka“, in R. Rollinger (Hg.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004* (AOAT 325; Münster, 2005), 497–508; C. Wilcke, Zu „Gilgamesch und Akka“. Überlegungen zur Zeit von Entstehung und Niederschrift, wie auch zum Text des Epos mit einem Exkurs zur Überlieferung von „Sulgi A“ und von „Lugalbanda II“, in M. Dietrich and O. Loretz (Hg.), *Dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 253; Münster, 1998), 457–485.

49 MacDonald, *An Assembly at Ugarit?*, 518.

50 Seri, *Local Power*, 159–180.

3.2 *Sumerische Klagen – kollektive Entscheidung und geschichtstheologische Perspektive*

Nachdem ich es mir zur Aufgabe gemacht habe, in literarischen Texten Nachschau zu halten, wie denn in ihnen kollektive Entscheidungsfindungen thematisiert werden, möchte ich dies in einer Textgruppe tun, die, wie wenige andere, den Anspruch erhebt, Geschehenes vor dem Hintergrund des Versuchs einer theologischen Deutung zu klären.

Wie bereits erwähnt, stellen die Städtekla gen eine eigene literarische Gattung dar, werden sie doch schon als solche im Altertum katalogisiert. Diese Sprachkunstwerke beweinen also den Untergang bestimmter Städte am Ende der Ur-III-Zeit, feiern aber schließlich ihren Wiederaufbau und bitten die Götter, ein solches Ereignis nie wieder geschehen zu lassen.⁵¹

Städtekla gen dürften wahrscheinlich in einem rituellem Rahmen aufgeführt worden sein. Hinweise dafür bieten die intertextuellen Bezüge zu jener Gruppe von Klageliedern, die ausschließlich für den liturgischen Gebrauch gedacht waren, die Textgliederung in liturgische Abschnitte (Kirugu) und ihr in supplikativem Stil formuliertes Ende.

Ein Text, die Klage über Sumer und Ur – wahrscheinlich in der Traditionsgeschichte der Städtekla gen die Älteste⁵² –, erklärt die Zerstörung in einer Weise, die über die klassische Erklärung für das Eintreten von Unheil durch den Entzug der göttlichen Gunst hinausgeht. Der Text sucht geschichtstheologisch und geschichtsphilosophisch zu ergründen, warum das Königtum nicht ewig gewährt wird. Warum musste die Herrschaft jener Ära, die wir heute die dritte Dynastie von Ur nennen, untergehen?

u₄ šu-bal aka-dè giš-ḥur ḥa-lam-e-dè
u₄-dè mar-ru₁₀-gin₇ ur-bi ì-gu₇-e
me ki-en-gi-ra šu-bal aka-dè
bala sa₆-ga é-ba gi₄-gi₄-dè
uru₂ gul-gul-lu-dè é gul-gul-lu-dè
tùr gu-gul-lu-dè amaš tab-tab-e-dè [...]
gud-gin₇ saman ul₄-la-bi šub-bu-dè gú ki-šè lá-e-dè
an ^den-líl ^den-ki ^dnin-maḥ-bi nam-bi ḥa-ba-an-tar-re-eš

Um die (festgesetzte) Zeit umzuwerfen, um die (vorherbestimmten) Pläne aufzugeben, sammelt sich der Sturm, um wie eine Flut zuzuschlagen. Um die (göttlichen) Kräfte von Sumer umzustoßen, die gute Herrschaftsepoche in ihrem

⁵¹ Siehe dazu nach wie vor J. Krecher, Art. Klagelied, in *RIA* Bd. 6, 1–6.

⁵² Vgl. dazu H. Vanstiphout, Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature, in K. Hecker und W. Sommerfeld (Hg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8.–12.7.1985* (BBVO 6; Berlin, 1986), 1–11, bes. 7–9.

Haus einzuschließen, die Stadt zu zerstören, den Tempel zu vernichten, den Viehstall zu zerstören, den Schafstall einzuebnen [...], um es [i.e., Ur] schnell zu unterwerfen wie einen angeketteten Ochsen, seinen Hals zu Boden zu beugen, **haben (die Götter) An, Enlil, Enki und Ninmah sein Schicksal beschlossen.**

(Klage über Sumer und Ur, Z 1–55)⁵³

Was auffällt, ist, dass der Ratschluss der Götter, einer Regierungszeit – sum. bala – ein Ende zu bereiten, kein einsamer Beschluss ist, sondern gemeinschaftlich zustande kommt.

Das vierte Kirugu beginnt mit einer Rede Enlils, die offensichtlich auf die Klagen von Nanna/Su'en, dem Stadtgott von Ur, über die miserable Situation seiner Stadt antwortet. In dieser Rede gibt Enlil eine Erklärung für die Situation der Stadt, die der Ideologie der sumerischen Königsliste entspricht, nämlich der Idee der bala (Rotation, Amtszeit),⁵⁴ die aber nach einem bestimmten, vorherbestimmten Zeitraum enden muss:

di-til-la inim pu-uḫ-ru-um-ma-ka šu gi₄-gi₄ nu-gál
 inim du₁₁-ga an ^den-líl-lá-ka šu bal-e nu-zu
 uri₅^{ki}-ma nam-lugal ḫa-ba-šúm bala da-rí la-ba-an-šúm
 u₄ ul kalam ki gar-ra-ta zag un lu-a-še
 bala nam-lugal-la sag-bi-še è-a a-ba-a igi im-mi-in-du₈-a
 nam-lugal-bi bala-bi ba-gíd-e-dè šà-kús-ù-dè

Das Urteil der Versammlung kann nicht rückgängig gemacht werden, das (einmal) von An und Enlil gesprochene Wort kennt keine Abweichung. Ur wurde zwar das Königtum verliehen, aber nicht die ewige Herrschaft. Von jeher, seit der Gründung des Landes, bis zur Vermehrung der Bevölkerung – wer hat da je eine Königsherrschaft gesehen, die (für immer) Bestand hatte? Die Herrschaft seines Königtums war zwar lang, musste sich aber erschöpfen.

(Klage über Sumer und Ur, Z 364–369)⁵⁵

Anhand dieser beiden Beispiele – es gäbe erheblich mehr – können wir ersehen: Richtungsweisende Entscheidungen sind demnach gremiale Entscheidungen, die diskursiv zustande kommen. Ich möchte nicht verschweigen,

53 Ed. P. Michalowski, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations 1; Winona Lake, 1989), 36–39.

54 Nili Samet meint, dass diese topische Passage „reflects the common Sumerian belief that the end of a reign comes when its appointed duration expires. The existence of this appointed time of duration is a cosmic law that cannot be changed or resisted“. (N. Samet, *The Lamentation over the Destruction of Ur* (Mesopotamian Civilizations 18; Winona Lake, 2014), 21).

55 Ed. Michalowski, *Lamentation*, 58–61.

dass dieses Moment der Entscheidungen literarisch auch anders behandelt werden konnte, nämlich, dass einzelne Gottheiten „in trügerischer Absicht ihr einmal gegebenes Wort ändern“. Dies passiert etwa in der berühmten Klage über Urnammas Tod. Ein einmal gegebenes Wort wird abgeändert, indem göttliche Akteure sich *nicht* an die einmal ausverhandelten Beschlüsse ihrer Versammlung halten, sondern sich eigenmächtig und autokratisch darüber hinwegsetzen:

ʿan¹-ne₂ inim ku₃-ga ʿdu₃¹-a mu-un-kur₂ ša₃ ʿušan_x¹ su₃-ga-am₃
ʿden¹-lil₂-le nam-ʿtar¹-ra du₃-a ʿšū¹ lul [mi]-ni-ib-bala

An changed the precious pronouncements which he had fixed, it is an empty
midst of the evening. The decreed fate that Enlil had fixed was altered deceitfully.

(Tod des Ur-Namma, Z 8–9)⁵⁶

Wir könnten noch sehr lange bei dieser Textgruppe verweilen und sie aus ganz verschiedenen Blickwinkeln betrachten, wir wollen jedoch noch einen Blick in die akkadische Literatur werfen, die nicht weniger reich an Diskursen über partizipative Beschlussfassungen ist.

3.3 *Enūma eliš – die Emergenz des Königtums Marduks aus der Versammlung (puḫru / ukinnu): korporative Entscheidung und akklamatorischer Akt?*

Seit langem auch Weltschöpfungsepos genannt, ist das auf sieben Tafeln niedergelegte Enūma eliš (EE) wohl der bedeutendste kosmologische Text in akkadischer Sprache.⁵⁷ Sein theologisches Ziel ist es, den Primat Marduks, des Stadtgottes von Babylon, über alle Götter zu konstruieren, rechtfertigen und darzulegen. Der Text des Liedes – ich nenne es Lied, weil es ein zu performierender und kantillierender und im rituellen Leben Babylons⁵⁸ zentraler

56 Ed. E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (OBO 166; Fribourg/Göttingen, 1999), 102.

57 Jüngst konstatierte Marc van de Mieroop, dass für die Gelehrten Babyloniens „Schöpfung“ ein Werk der Organisation sei: Marduk schuf das Universum nicht ex nihilo, sondern er schuf, indem er Ordnung in das Chaos von Tiamats Körperteilen brachte. Und so wie er die physische Welt ordnete, organisierte er das Wissen und strukturierte es durch Schrift (M. van de Mieroop, What is the Point of the Babylonian Creation Myth?, in S. Fink und R. Rollinger (Hg.), *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project in Helsinki/Tartu, May 18–24, 2015* (Melammu Symposia 9; Münster, 2018), 381–392, 390).

58 Siehe dazu v.a. A. Zgoll, Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes, in E. Blum und R. Lux (Hg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten*

und zu inszenierender Text ist – ist von hoher Komplexität⁵⁹ und kann sehr vielschichtig gedeutet werden. Der Text eignet sich auch sehr, ihn im Hinblick auf seine Perspektive von Herrschaft und Partizipation anzusehen.⁶⁰ In der Tat erscheinen die Begriffe *puḫru* und *ukinnu* häufig im Text. Recht rezent wurde das Augenmerk auf die Struktur des Textes gelegt hinsichtlich der Frage, was denn in den in ihm geschilderten Versammlungen (*puḫru*) geschehe.⁶¹ Die Fragestellung war nicht zuletzt durch den Sachverhalt motiviert, dass in den dokumentarischen Quellen so wenig über das Geschehen in den Versammlungen selbst berichtet wird.

Erstaunlich an der Untersuchung Vitali Bartashs ist, dass er Dinge ausdrücklich macht, die eigentlich schon beim ersten Lesen des Textes auffallen müssten. Allein der statistische Sachverhalt, nämlich dass die Wörter für Versammlung (*puḫru* und *ukinnu*) doppelt so häufig vorkommen wie die Wörter für König und Königtum (*šarru* und *šarrūtum*), gibt zu denken.

Studiert man nun die Vorkommen der Wörter für Versammlung (*puḫru* und *ukinnu*) / „sich versammeln“ (*paḫāru*), so erscheinen sie, wenn die Götter folgende Handlungen vornehmen:

- Erörterung und Diskussion von Sachthemen / Problemen
- Verkündigung von Entscheidungen
- Delegation von Autorität
- Inthronisierung des Königs

In dem Plot von EE lässt sich die verändernde Beziehung der Macht der Versammlung zur aufsteigenden Königsmacht nachzeichnen. In den sieben Versammlungen wird die Herausbildung der Geschichte des Despotismus dargestellt („conversion to despotism“):

- Übertrag von Autorität
- Festsetzung der Rechte und Pflichten des LUGAL („Vertrag“)

Orient (VWGTh 28; Gütersloh, 2006), 11–80; C. Debourse, *Of Priests and Kings. The Babylonian New Year Festival in the Last Age of Cuneiform Culture* (CHANE 127; Leiden/Boston, 2022).

59 Vgl. B.R. Foster (Hg.), *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda, 2005), 437.

60 Editionen mit Übersetzungen: T.R. Kämmerer und K.A. Metzler (Hg.), *Das babylonische Welterschöpfungsepos Enūma eliš* (AOAT 375; Münster, 2012) und W.G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16; Winona Lake, 2013); eine rezente deutsche Übersetzung: A.C. Heinrich, *Der babylonische Welterschöpfungsmythos Enuma Elisch* (München, 2022).

61 V. Bartash, *Puḫru: Assembly as a Political Institution in Enūma eliš* (Preliminary Study), in L. Kogan et al. (Hg.), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale, Vol. 1* (Orientalia et Classica 31; Winona Lake, 2010), 1083–1108.

- Nach dem Sieg über Tiamat und der Erschaffung des Universums Proklamation zum ewigen König (Königtum wird erblich)
- Die 50 großen Götter proklamieren Marduks Thronnamen und ebenso den Anspruch auf das alleinige Königtum
- Marduk fordert und erwirbt das Recht, die Versammlung einzuberufen und beginnt zunehmend von der Versammlung unabhängig tätig zu werden
- Die großen Götter übertragen ihre Namen bzw. ihre Macht an Marduk und damit ihre Autorität und ihre Aufgaben.

Eine wichtige Textpassage scheint die Forderung Marduks zu sein, ihm „Festsprechungsmacht und Schöpfungskompetenz“⁶² zu übertragen. Er kann sie sich nicht im Alleingang verleihen, die Versammlung hierfür ist konstitutiv:

*bēlū ilī šīmāt ilī rabūti
 šummā-ma anāku mutīr gimillikun
 akammi tiāmtam-ma uballaṭ kâšun
 šuknā-ma puḥra šūterā ibā šimti
 ina ubšukkinnakki mīṭḥāriš ḥadiš tišbā-ma
 epšu pīya kīma kâtunū-ma šīmata lušīm-ma
 lā uttakkar mimmû abannû anāku
 ai itūr ai innenâ siqar šaptīya*

(Ihr) Herren der Götter, Schicksale der großen Götter,
 wenn denn fürwahr ich euer Rächer werden,
 Tiamtu bezwingen und euer Leben bewahren soll,
 so beruft die Versammlung ein: Macht mein Schicksal unübertrefflich und verkündet es!

Lasst euch alle zusammen froh in der Versammlung nieder,
 und durch mein Gebot will ich (fortan) an eurer Statt das Schicksal bestimmen.
 Nichts von dem, was ich erschaffe, wird jemals Verfremdung erfahren
 Noch darf, was ich einmal befahl, aufgehoben oder geändert werden.

(EE II, 156–162)⁶³

Bei all dem ist festzuhalten: Königliche Autorität und Versammlung sind aufeinander bezogen und eng miteinander verbunden, laut EE sogar genetisch.⁶⁴ Die Versammlung erscheint geradezu konstitutiv für die Erlangung der

62 Vgl. G. Gabriel, *Enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“* (ORA 2; Tübingen, 2021), 329.

63 Akk. Text aus der eBL nach A.C. Heinrich, *Literature I.2 Poem of Creation (Enūma eliš)*, in *Electronic Babylonian Library*, www.ebl.lmu.de (Zugriff 2023), 49. Übersetzung nach idem, *Der babylonische Weltschöpfungsmythos Enuma Eliš*.

64 Dies hat der Sache nach schon Benjamin Foster angedeutet, vgl. Foster, *Before the Muses*, 436.

Autorität Marduks als uneingeschränkter Herrscher im Herzen einer neu zu begründenden „Weltordnung“. Das Medium der Übertragung der Autorität ist die Akklamation⁶⁵ der Versammlung. Die Versammlung, in welcher Marduk zu stehen kommt, erscheint in jedem Falle konstitutiv für die Entfaltung seiner Macht.⁶⁶

3.4 *Korporative Entscheidungen und Herrschaftskritik in der Überlieferung der Sintfluterzählung – Gilgames-Epos (GE) und Atram-ḫasis*

Auf Tafel 11 der SB-Version des GE finden wir im Erzählrahmen der Flutgeschichte Spuren eines Herrschaftsdiskurses im Verbund mit dem Thema eines Entscheides, der in einer Versammlung gefällt wurde. Der Erzähler der Flutgeschichte auf Tafel XI bemerkt lakonisch, dass die Götter die Absicht hatten, das Land mit der Flut zu überschwemmen (*ana šakān abūbi ūbla lib-bašunu ilī rabūti*, XI,14)⁶⁷, und dass sie sich gegen die Menschen verschworen und einen Schwur geleistet hatten.

Diese äußerst knappe Information macht nur Sinn, wenn es ein Publikum gibt, das wirklich weiß, wie diese Entscheidung zustande gekommen war. Das weiß man nicht aus der Fluterzählung im GE, sondern aus der (intertextuellen) Kenntnis des *Atram-ḫasis*-Liedes.⁶⁸ In diesem wird ausführlich erzählt, wie es zu der von der alten Göttergeneration dominierten und erzwungenen Entscheidung gekommen ist, die Menschheit auszulöschen. In der Tat beansprucht die Beratung in der göttlichen Versammlung am Vorabend der Flut annähernd

65 K. Sonik schreibt von „Wahl“ (vgl. K. Sonik, *The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš*, in G. Wilhelm [Hg.], *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* [Winona Lake, 2012], 387–395, 392), es scheint aber viel eher der akklamierende Sprechakt der Versammlung zu sein.

66 Gabriel, *Enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung*, 239–240, 329–333.

67 Ed. A.R. George (Hg.), *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. 2 Bde. (Oxford, 2003), 704–705.

68 Ed. W.G. Lambert, A.R. Millard und M. Civil, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford, 1969); deutsche Übersetzung des altbabylonischen Atram-ḫasis-Liedes nach wie vor: W. von Soden, *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Mythen und Epen II* (TUAT III/4; Gütersloh, 1994), 612–645; für die jüngere Version siehe K. Hecker, *Atra-ḫasis. Die spätbabylonische Fassung des Epos*, in B. Janowski und D. Schwemer (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte, Mythen und Epen* (TUAT.NF 8; Gütersloh, 2021), 132–143. Siehe jedoch die elektronische Edition *in statu nascendi* *Story of the Flood (*Atraḫasis*)*: Text edition in the electronic Babylonian Library (lmu.de) (24.11.2023).

175 Textzeilen,⁶⁹ die allerdings dürftig erhalten sind. Die Erzählung von der Flut im engen Sinn umfasst dann etwa 300 Textzeilen.⁷⁰ Damit wäre die Schilderung des Diskurses in der Versammlung wohl eine der längsten erhaltenen Schilderungen einer Auseinandersetzung in einer Versammlung. In ihr offenbaren sich vor allem die Bruchlinien zwischen Enlil und Enki. Letzterer will von der Flut nichts wissen und widersetzt sich – offenkundig erfolglos – dem Mehrheitsentschluss der göttlichen Ratsversammlung.⁷¹ Das leider lückenhaft erhaltene Ende der zweiten Tafel der altbabylonischen Version des Atram-ḫasis-Liedes resümiert:

pu-úh-ra ...
e ta-aš-mi-a a-na IGI-x
i-lu iq-bu-ú ga-mer-tam
ši-ip-ra le-em-na a-na ni-ši i-pu-uš^d en-líl

Die Versammlung ...
 Möget ihr nicht hören ...
 Die Götter sprachen das *endgültige Urteil*⁷² aus
 Eine böse Tat verübte Enlil an den Menschen

(AtrHas II, viii, 32–35)⁷³

Die Reaktion der Götter *nach* der Flut ist im Gilgamešlied gut erhalten, und sie spiegelt den Diskurs in einer Versammlung wider: Nach dem Kataklysmos, der großen Flut, als die Götter selbst zu erkennen begannen, dass etwas falsch gelaufen war, hatten sich alle Lebewesen in amorphen Lehm verwandelt. Ihre überzogene Entscheidung erwies sich nicht nur als schädlich für die Menschen,

69 Dies wird in der altbabylonischen Version auf der zweiten Tafel erzählt. Die genaue Zeilenzahl des (noch) nicht wiederhergestellten Textes ist nicht zu ermitteln.

70 Vgl. dazu W.L. Moran, Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-ḫasis, in F. Rochberg (Hg.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (AOS 67; New Haven, 1987), 245–255, 245.

71 Zur Rolle der göttlichen Ratsversammlung im Atram-ḫasis-Lied siehe A.D. Kilmer, Fugal Features of Atrahasis: The Birth Theme, in M.E. Vogelzang (Hg.), *Mesopotamian Poetic Language. Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature*, vol. 2 (CM 6; Groningen, 1996), 127–139.

72 *gamertum* – „Vollständiges“, „Endgültiges“ ist wohl weniger die vollständige Vernichtung, sondern das endgültige Urteil, die abgeschlossene Rechtssache. In diesem Falle jedoch bedingt sich beides gegenseitig: Das endgültige Urteil des Götterrates impliziert die Auslöschung des Menschengeschlechts. Vgl. K.A. Metzler, *Gamertum. Göttliche Beschlussfassung im Atram-ḫasis-Epos*, *Ugarit-Forschungen* 27 (1995), 355–366.

73 Akk. Transliteration nach Lambert, Millard und Civil, *Atra-ḫasis*, 86.

sondern auch für die Götter selbst.⁷⁴ Es war der weise und menschenfreundliche Gott Ea/Enki, der den König der Götter, Enlil, mit der Angelegenheit konfrontierte:

*Ea pāšu īpuš-ma iqabbi
izakkar ana qurrādi Enlil
atta apkal ilī qurrādu
kīkī lā tamtalik-ma abūbu taškun
bēl arni ēmid ḥiṭṭašu
bēl gillati ēmid gillassu
rumme aj ibbatīq šuddud aj i[rmu]*

Ea öffnete seinen Mund, um zu sprechen
und sprach zu dem Helden Enlil:

„Du, der Weise der Götter, der Held,

Wie konntest du ohne, dass **du dich beraten hattest**, die Sintflut herbeiführen?

Wer ein Verbrechen begeht, dem lege sein Sünde zur Last!

Dem, der Unrecht tut, dem laste sein Unrecht an!

Mach es locker, damit es nicht reißt, zieh es straff, damit es nicht [schlaff] wird!“

(Gilg XI,181–187)⁷⁵

Die Flutgeschichte dürfte im standardbabylonischen Gilgamešlied wohl die Passage sein, in der sehr Vieles und Vielschichtiges verborgen ist: Das Gilgamešlied ist das Epos des idealen Königs, es beinhaltet „the backbone of the doctrine of the ‚perfect king““. ⁷⁶ Hier, in der Aufarbeitung der Flutkatastrophe scheint es – projiziert in den Götterhimmel – um den impliziten Appell an den König zu gehen, Beschlüsse nicht vorschnell und an der Versammlung vorbei zu fällen. Es ist vielleicht nicht unbedeutsam, dass dadurch die bestehenden Hierarchien nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden – eher im Gegenteil: *milku* – „Rat“ meint funktionierende Kommunikation in bestehenden, festen Hierarchien.⁷⁷ Es geht ferner um Augenmaß, die rechte Mitte. Diese findet

74 Die hebräische Bibel thematisiert an dieser Stelle das Moment der göttlichen Reue (Gen 6,5 und 8,21). Vgl. dazu J. Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31; Neukirchen-Vluyn, 1997), 19–26.

75 George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 714–715.

76 S. Parpola, Neo-Assyrian Concepts of Kingship and their Heritage in Mediterranean Antiquity, in G.B. Lanfranchi und R. Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Preparatory Workshop Held in Padova, November 28th – December 1st, 2007* (HANEM 10; Padua, 2010), 35–44, 37.

77 Vgl. J. Haubold, Politische Redekultur im griechischen und akkadischen Epos, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 37–54, 47.

man, wenn man nicht einzelne, isolierte Entscheidungen fällt, sondern diese an ein kollektives *Procedere* rückbindet.⁷⁸

4 Zusammenfassung

Ernst Topitsch hat in seinen Werken meisterhaft herausgearbeitet, dass die Organisation des Himmels in der Regel den Zustand der Dinge auf der Erde widerspiegle, weil Mythenbildung biomorph, soziomorph und technomorph sei.⁷⁹ Die Monarchie mit einem König an der Spitze des Staates / einem Stadtfürsten an der Spitze des Stadtstaates war die typischste politische Organisation Mesopotamiens. In der Assyriologie machte Thorkild Jakobsen diese Entsprechung zwischen der Organisation des Himmels und der Gesellschaft auf der Erde in seiner Studie über die primitive Demokratie berühmt. Er zog Belege für göttliche Versammlungen in Mythen als Projektion von Erfahrungen über menschliche Versammlungen auf der Erde heran. Diese göttlichen Versammlungen finden sich auch an mehreren anderen Stellen, unter anderem aber auch in den homerischen Epen, und die Idee der Versammlung deutet darauf hin, dass die Götter gemeinsam handeln und einen gemeinsamen Plan verfolgen. Es ist ziemlich offensichtlich, dass Menschen die Tendenz haben, den Himmel ähnlich zu organisieren, wie sie es aus ihrer eigenen Gesellschaft kennen, und im Falle Mesopotamiens handelt es sich meist um eine Monarchie – auch wenn diese Monarchie oft partizipative – „demokratische“ – Elemente, wie Versammlungen, enthält. Ernst Topitsch nannte dies die Idee eines politisierten Kosmos, in dem der Kosmos als ein universelles Ordnungssystem konzipiert wird und die Ordnung des Kosmos sich in der sozialen Ordnung der menschlichen Gesellschaften widerspiegelt.

Diese Fragestellung ist nicht neu, Thorkild Jacobsen war ihr zunächst nachgegangen im Jahre 1943, als jemand, der Dänemark unter der Nazi Herrschaft verlassen musste. Seine These hat sich unter dem Titel „primitive democracy“ in die Wissenschaftsgeschichte eingeschrieben. Wenn auch immer wieder

⁷⁸ Sowohl in *Atram-ḫasis* (III, i 39f) als auch in *Gilg XI* (XI, 35) ist der Flutheld vor seiner Abreise ins Ungewisse mit dem Rat der Ältesten befasst, denen er offenkundig über sein Tun Rechenschaft ablegen, und sie, auf Weisung Eas hin, auch täuschen muss. Diese Frage stellt er in *Gilg XI*, mit den Worten *kī lūpul ālu ummānu u šībūtu* „Wie nur soll ich antworten der Stadt, dem Volk / den (Arbeits-)Truppen und auch den Ältesten?“. Vgl. Dazu v.a. rezent Worthington, *Ea's Duplicity*, 298–299.

⁷⁹ Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, bes. 47–63.

herausgefordert,⁸⁰ bleibt einiges in der Herangehensweise gleich: Die paradoxe Quellenlage gebietet es, auch mythisch-literarische Texte beim Versuch eines Entwurfes einer Frühgeschichte der politischen Systeme des Alten Orients einzubinden. Dokumentarisch-historisches Material spricht oft genug vom *quod*, lässt uns aber mit den Informationen über das *quomodo* nahezu alleine, die literarischen Quellen, z.T. mit stark mythologischem Anhauch, gestatten Einblicke in das diskursive Geschehen, wenngleich dieses oft idealisiert und v.a. ritualisiert dargestellt wird. Aber ist dies nicht auch so in den Texten, die uns für die griechische Archaik oder auch für die Frühgeschichte Israels zur Verfügung stehen?

Für die keilschriftliche Überlieferung ist die mythische oder auch rituelle Perspektive jener Gruppe zuzuschreiben, die diese Texte verfassen, und diese so verfassen, dass ihre rituelle Lebenswelt einerseits, ihre politische Erfahrung auf der anderen Seite, und häufig genug der Verbund von beidem sich in ihnen niederschlägt.

Eine systematische Sichtung der literarischen Überlieferung mit einem intensiven Studium der Prozesse korporativer Entscheidungsfindung konnte hier nicht geliefert werden, und sie steht auch insgesamt noch aus. Eine rhetorische Analyse der Reden der Akteure in den Versammlungen etwa, oder die Reaktionen der Angeredeten, würde nicht bloß die Tatsache erhärten, dass diese Körperschaften Orte und Medien waren, an denen und mithilfe derer in hohem Maße politische Willensbildung, Herrschaftskritik und -korrektur möglich, und um einer funktionierenden Herrschaft willen auch notwendig war, sondern es könnte u.U. zumindest ein wenig Licht in das diskursive Geschehen in den Kollegialorganen werfen, hinter deren verschlossene Türen wird sonst nicht blicken können. Das Wirken dieser verschiedenen Körperschaften hat gerade in monarchischen Strukturen große Bedeutung, obliegt ihnen doch die Verantwortung einer funktionierenden Kommunikation, der Moderation und der Mediation von oben nach unten und von unten nach oben. Ich möchte schließen mit einem Zitat meines inzwischen verstorbenen Lehrers im Fach Rechtsgeschichte, Prof. Louis Morsak (1939–2014): „*Auctoritas* ist, wenn die Kommunikation von oben nach unten und von unten nach oben gleichermaßen offengehalten wird. Wenn sie dies nicht sicherstellt, ist es nicht *auctoritas*, es ist Tyrannis.“ Kollegialorgane halten *idealiter* die

80 Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Thema der *democrazia primitiva* siehe zum Beispiel: Liverani, *Organismi rappresentativi*, 9–12; ferner M. van de Mieroop, *Democracy and the Rule of Law, the Assembly, and the First Law Code*, in H. Crawford (Hg.), *The Sumerian World* (London, 2012), 277–289, 285–287.

Kommunikationskanäle von unten nach oben und von oben nach unten offen und nehmen dabei eine zentrale Aufgabe ein.

Bibliographie

- Allam, S., Egyptian Law Courts in Pharaonic and Hellenistic Times, *JEA* 77 (1991), 109–127.
- Barjamovic, G., Civic Institutions and Self-government in Southern Mesopotamia in the Mid-first Millennium BC, in J.G. Dercksen (Hg.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen* (UNINO 100; Leiden, 2004), 47–98.
- Bartash, V., Puḫru. Assembly as a Political Institution in Enūma eliš (Preliminary Study), in L. Kogan et al. (Hg.), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale, Vol. 1* (Orientalia et Classica 31; Winona Lake, 2010), 1083–1108.
- Beckman, G., The Hittite Assembly, *JAOS* 102/3 (1982), 435–442.
- Blum, E. und R. Lux (Hg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (VWGTh 28; Gütersloh, 2006).
- Boiy, T., *Late Achaemenid and Hellenistic Babylon* (OLA 136; Leuven, 2004).
- Dandamayev, M.A., Art. Citizenship: i. In the Achaemenid Period, in *Encyclopædia Iranica*, 631–632.
- de Boer, R. und J.G. Dercksen (Hg.), *Private and State in the Ancient Near East. Proceedings of the 58th Rencontre Assyriologique Internationale at Leiden, 16–20 July 2012* (Winona Lake, 2017).
- Debourse, C., *Of Priests and Kings. The Babylonian New Year Festival in the Last Age of Cuneiform Culture* (CHANE 127; Leiden/Boston, 2022).
- Dercksen, J.G. (Hg.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen* (UNINO 100; Leiden, 2004).
- Dietrich, M. und O. Loretz (Hg.), *Dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 253; Münster, 1998).
- Dombradi, E., *Die Darstellung des Rechtsaustrags in den altbabylonischen Prozessurkunden* (FAOS 20/1; Stuttgart, 1996).
- Durand, J.-M., L'Assemblée en Syrie à l'époque pré-amorite, in P. Fronzaroli (Hg.), *Miscellanea eblaitica 2* (Quaderni di Semitistica 16; Florenz, 1989), 27–44.
- Evans, G., Ancient Mesopotamian Assemblies, *JAOS* 78/1 (1958), 1–11.
- Fink, S., Intellectual Opposition in Mesopotamia between Private and State, in R. de Boer und J.G. Dercksen (Hg.), *Private and State in the Ancient Near East. Proceedings of the 58th Rencontre Assyriologique Internationale at Leiden, 16–20 July 2012* (Winona Lake, 2017), 173–183.

- Fink, S., Criticizing the King in Ancient Mesopotamia – an Overview, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 11–36.
- Fink, S. und R. Rollinger (Hg.), *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project in Helsinki/Tartu, May 18–24, 2015* (Melammu Symposia 9; Münster, 2018).
- Fleming, D.E., *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance* (Cambridge / New York, 2004).
- Flückiger-Hawker, E., *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (OBO 166; Fribourg/Göttingen, 1999).
- Foster, B.R. (Hg.), *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature* (Bethesda, 2005).
- Fronzaroli, P. (Hg.), *Miscellanea eblaitica* 2 (Quaderni di Semitistica 16; Florenz, 1989).
- Gabriel, G., *Enūma eliš – Weg zu einer globalen Weltordnung. Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“* (ORA 2; Tübingen, 2021).
- Garelli, P. (Hg.), *Le palais et la royauté* (Archéologie et civilisation). *XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 29 juin–2 juillet 1971* (Paris, 1974).
- George, A.R. (Hg.), *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. 2 Bde.* (Oxford, 2003).
- Haubold, J., Politische Redekultur im griechischen und akkadischen Epos, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 37–54.
- Hecker, K., Atra-ḫasis. Die spätbabylonische Fassung des Epos, in B. Janowski und D. Schwemer (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte, Mythen und Epen* (TUAT.NF 8; Gütersloh, 2021), 132–143.
- Hecker, K. und W. Sommerfeld (Hg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8.–12.7.1985* (BBVO 6; Berlin, 1986).
- Heinrich, A.C., Literature I.2 Poem of Creation (Enūma eliš), in *electronic Babylonian Library*, www.ebl.lmu.de (Zugriff 2021).
- Heinrich, A.C., *Der babylonische Weltschöpfungsmythos Enuma Elisch* (München, 2022).
- Horst, C. (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020).
- Jacobsen, T., Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2/3 (1943), 159–172.
- Jacobsen, T., Early Political Development in Mesopotamia, *ZA* 52 (1957), 91–140.
- Janowski, B. und D. Schwemer (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte, Mythen und Epen* (TUAT.NF 8; Gütersloh, 2021).
- Jeremias, J., *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (BThSt 31; Neukirchen-Vluyn, 1997).

- Jursa, M., The Neo-Babylonian Empire, in M. Gehler und R. Rollinger (Hg.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche, Teil 1: Imperien des Altertums, mittelalterliche und frühneuzeitliche Imperien* (Wiesbaden, 2014), 121–148.
- Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Historisch-chronologische Texte II* (TUAT I/5; Gütersloh, 1985).
- Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte I* (TUAT III/1; Gütersloh, 1990).
- Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Mythen und Epen II* (TUAT III/4; Gütersloh, 1994).
- Kämmerer, T.R. und K.A. Metzler (Hg.), *Das babylonische Weltschöpfungsepos Enūma eliš* (AOAT 375; Münster, 2012).
- Katz, D., *Gilgamesh and Akka* (LOT 1; Groningen, 1993).
- Kilmer, A.D., Fugal Features of Atrahasis. The Birth Theme, in M.E. Vogelzang (Hg.), *Mesopotamian Poetic Language. Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature, vol. 2* (CM 6; Groningen, 1996), 127–139.
- Kogan, L. (Hg.), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 2* (Orientalia et Classica 31; Winona Lake, 2010).
- Krecher, J., Art. Klagelied, in *RIA* Bd. 6, 1–6.
- Krul, J., *The Revival of the Anu Cult and the Nocturnal Fire Ceremony at Late Babylonian Uruk* (CHANE 95; Boston, 2018).
- Kümmel, H.-M., Der Thronfolgererlaß des Telipinu, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Historisch-chronologische Texte II* (TUAT I/5; Gütersloh, 1985), 464–470.
- Lambert, W.G., A.R. Millard und M. Civil, *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford, 1969).
- Lambert, W.G., *Babylonian Creation Myths* (Mesopotamian Civilizations 16; Winona Lake, 2013).
- Landsberger, B., *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon* (Mededelingen / Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde N.R. 28/6; Amsterdam, 1965).
- Lanfranchi, G.B. und R. Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Preparatory Workshop Held in Padova, November 28th–December 1st, 2007* (HANEM 10; Padua, 2010).
- Lang, M., Generationenkonflikt innerhalb der Mauern Uruks. Einige Bemerkungen zu Gestalt und Gehalt des sumerischen Kurzepos „Gilgamesch und Akka“, in R. Rollinger (Hg.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004* (AOAT 325; Münster, 2005), 497–508.

- Liverani, M., Nelle pieghe del despotismo. Organismi rappresentativi nell'antico Oriente, *Studi Storici* 34/1 (1993), 7–33.
- Löhnert, A., Art. Ubš'u'ukkina, in *RLA* Bd. 14, 268–269.
- MacDonald, J., An Assembly at Ugarit?, *Ugarit-Forschungen* 11 (1979), 515–526.
- Marazzi, M., Überlegungen zur Bedeutung von pankuš in der hethitisch-akkadischen Bilinguis Ḫattušilis I, *WdO* 15 (1984), 96–102.
- Metzler, K.A., Gamertum. Göttliche Beschlussfassung im Atramḫasis-Epos, *Ugarit-Forschungen* 27 (1995), 355–366.
- Michalowski, P., *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Mesopotamian Civilizations 1; Winona Lake, 1989).
- Moran, W.L., Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-ḫasīs, in F. Rochberg (Hg.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (AOS 67; New Haven, 1987), 245–255.
- Moran, W.L. (Hg.), *The Amarna letters* (Baltimore/London, 1992).
- Parpola, S., Neo-Assyrian Concepts of Kingship and their Heritage in Mediterranean Antiquity, in G.B. Lanfranchi und R. Rollinger (Hg.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Preparatory Workshop Held in Padova, November 28th–December 1st, 2007* (HANEM 10; Padua, 2010), 35–44.
- Pirngruber, R., Besprechung von A. Heller, Das Babylonien der Spätzeit (7.–4. Jh.) in den klassischen und keilschriftlichen Quellen (Oikumene – Studien zur Weltgeschichte 7), *AfO* 53 (2015), 208–213.
- Rainey, A.F., *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna Based on Collations of all Extant Tablets* (Handbook of Oriental Studies = HdO, section 1, Ancient Near East Volume 110; Leiden, 2014).
- Reviv, H., Kidinnu. Observations On Privileges of Mesopotamian Cities, *JESHO* 31/3 (1988), 286–298.
- Richardson, S. (Hg.), *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World* (AOS 91; New Haven, 2010).
- Richardson, S., Writing Rebellion back into the Record: A Methodologies Toolkit, in idem (Hg.), *Rebellions and Peripheries in the Cuneiform World* (AOS 91; New Haven, 2010).
- Ridley, R.T., The Saga of an Epic. Gilgamesh and the Constitution of Uruk, *OrNS* 69 (2000), 341–367.
- Rochberg, F. (Hg.), *Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (AOS 67; New Haven, 1987).
- Rollinger, R. (Hg.), *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004* (AOAT 325; Münster, 2005).
- Sallaberger, W., *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition* (Beck'sche Reihe 2443; München, 2008).

- Samet, N., *The Lamentation over the Destruction of Ur* (Mesopotamian Civilizations 18; Winona Lake, Indiana, 2014).
- Schmidl, M., Mirror, Mirror. Some Remarks on Structuring Devices in the Babylonian Fürstenspiegel, *WZKM* 112 (2022), 411–432.
- Schrakamp, I., *Weapons and Warriors in Early Mesopotamia. Military Organisation and Equipment in Early Dynastic and Sargonic Periods* (Diss; Marburg, 2010).
- Selz, G.J., Über mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrscherideologie im 3. Jahrtausend, in M. Dietrich und O. Loretz (Hg.), *Dubsar anta-men. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 253; Münster, 1998), 281–343.
- Selz, G.J., „Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung!“ Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel in Mesopotamien als Nahtstelle von *microstoria* und *longue durée*, in C. Sigrist (Hg.), *Macht und Herrschaft* (AOAT 316; Münster, 2004), 157–214.
- Seri, A., *Local Power in Old Babylonian Mesopotamia* (Studies in Egyptology and the Ancient Near East; London, 2005).
- Sigrist, C. (Hg.), *Macht und Herrschaft* (AOAT 316; Münster, 2004).
- Sonik, K., The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in Enūma eliš, in G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* (Winona Lake, 2012), 387–395.
- Still, B., *The Social World of the Babylonian Priest* (CHANE 103; Leiden/Boston, 2019).
- Topitsch, E., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik* (dtv 4105; Wissenschaftliche Reihe; München, 1972).
- van de Mieroop, M., The Government of an Ancient Mesopotamian City. What we Know and why we Know so Little, in K. Watanabe (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life, Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996* (Heidelberg, 1999), 139–161.
- van de Mieroop, M., Democracy and the Rule of Law, the Assembly, and the First Law Code, in H. Crawford (Hg.), *The Sumerian World* (London, 2012), 277–289.
- van de Mieroop, M., What is the point of the Babylonian Creation Myth?, in S. Fink und R. Rollinger (Hg.), *Conceptualizing Past, Present and Future. Proceedings of the Ninth Symposium of the Melammu Project in Helsinki/Tartu, May 18–24, 2015* (Melammu Symposia 9; Münster, 2018), 381–392.
- van de Mieroop, M., Popular Participation in the Political Life of the Ancient Near East, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (Classica et Orientalia 21; Wiesbaden, 2020), 1–10.
- van den Hout, T., Art. Versammlung. B. Bei den Hethitern, in *RLA* Bd. 14, 560–561.
- van der Spek, R., *Grondbezit in het Seleucidische rijk* (Diss.; Amsterdam, 1986).

- Vanstiphout, H., Some Thoughts on Genre in Mesopotamian Literature, in K. Hecker und W. Sommerfeld (Hg.), *Keilschriftliche Literaturen. Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8.–12.7.1985* (BBVO 6; Berlin, 1986), 1–11.
- Vogelzang, M.E. (Hg.), *Mesopotamian Poetic Language. Sumerian and Akkadian. Proceedings of the Groningen Group for the Study of Mesopotamian Literature*, vol. 2 (CM 6; Groningen, 1996).
- von Dassow, E., The Public and the State, in G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* (Winona Lake, 2012).
- von Soden, W., Der babylonische Fürstenspiegel, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Weisheitstexte I* (TUAT III/1; Gütersloh, 1990), 170–173.
- von Soden, W., Der altbabylonische Atramchasis-Mythos, in O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Mythen und Epen II* (TUAT III/4; Gütersloh, 1994), 612–645.
- Watanabe, K. (Hg.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life, Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996* (Heidelberg, 1999).
- Wilcke, C., Zum Königtum in der Ur III-Zeit, in P. Garelli (Hg.), *Le palais et la royauté (Archéologie et civilisation). XIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 29 juin–2 juillet 1971* (Paris, 1974).
- Wilcke, C., Zu „Gilgameš und Akka“. Überlegungen zur Zeit von Entstehung und Niederschrift, wie auch zum Text des Epos mit einem Exkurs zur Überlieferung von „Sulgi A“ und von „Lugalbanda II“, in M. Dietrich and O. Loretz (Hg.), *Dubsar antamen. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H.Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres* (AOAT 253; Münster, 1998), 457–485.
- Wilhelm, G. (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* (Winona Lake, 2012).
- Worthington, M., *Ea's Duplicity in the Gilgamesh Flood Story* (The Ancient Word; Milton, 2020).
- Zgoll, A., Königslauf und Götterrat. Struktur und Deutung des babylonischen Neujahrsfestes, in E. Blum und R. Lux (Hg.), *Festtraditionen in Israel und im Alten Orient* (VWGTh 28; Gütersloh, 2006), 11–80.

Die archaische Agora. Kontingente Machtverhältnisse als Voraussetzung für die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen und die Entstehung einer agonalen Demokratie

Claudia Horst

1 Einleitung

Die Agora, die im archaischen Griechenland den Mittelpunkt des politischen, religiösen, gesellschaftlichen und später als Marktplatz auch des wirtschaftlichen Lebens bildete, gilt als entscheidender Ausgangspunkt für die Entstehung der Polis und der Demokratie. Auffällig ist, dass der Begriff ‚Agora‘ sowohl die einberufene Volks-, Rats- und Heeresversammlung sowie die Gerichtsstätte als auch den Ort bezeichnen kann, an dem diese Versammlungen abgehalten wurden.¹

Schon in den homerischen Epen wird die Agora untrennbar mit der Stadtentwicklung verbunden. Der Bericht über die auf der Insel Scheria liegende Stadt der Phaiaken stellt das früheste literarische Zeugnis für eine griechische Stadtgründung dar.² Diese „modernste“ von Homer beschriebene Stadt wies bereits sämtliche Merkmale auf, die von einer griechischen Musterstadt erwartet wurden.³ Sie verfügte über zwei Häfen, mehrere Heiligtümer, eine in der Nähe des Hafens gelegene Agora mit einem Poseidontempel in der Mitte sowie über einen vom Zentrum weiter entfernten Palast und eine die Stadt umgebende Mauer, die die Bewohner vor äußeren Angriffen schützen sollte.⁴ Ein Gegenbild dazu stellt die Welt der Kyklopen dar, die, wie es in der Odyssee heißt, ein halt- und gesetzloses Leben führten, weil sie keine öffentlichen

1 F. Kolb, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung* (AF 9; Berlin, 1981), 1–2; U. Kenzler, *Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora in archaischer und klassischer Zeit* (EHS.A 72; Frankfurt am Main, 1999), 17; E. Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland. Die Stadt und das Meer* (München, 2015). Zu beachten ist darüber hinaus, dass das ‚öffentliche‘ Sprechen im Griechischen durch das Verb ἀγορεύειν wiedergegeben wird. *Hom. Od.* 2,36–38. Siehe dazu auch Anm. 89.

2 T. Hölscher, *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (SPHKBW 7; 2. Auflage, Heidelberg, 1999), 27.

3 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 30.

4 *Hom. Od.* 8,1–61.

Versammlungen kannten, sondern allein nach der für ihren eigenen „oikos“ festgesetzten Ordnung lebten.⁵

Folgt man idealtypischen Beschreibungen, so prägten nach dem Zerfall der mykenischen Palastkulturen im 12. Jh. v. Chr. zerstreute aus einzelnen Wohnhäusern und Gehöften bestehende Siedlungen das Landschaftsbild.⁶ Über diesen primären sozialen Einheiten der Familie soll sich in einem Zeitraum vom 10. bis zum 7. Jh. v. Chr. durch den Synoikismos allmählich eine sekundäre, kollektive Einheit der Polis mit gemeinschaftlichen religiösen und politischen Räumen entwickelt haben.⁷ Eine hohe integrative Wirkung hätten zunächst die Heiligtümer mit der Entwicklung gemeinschaftlicher Rituale und den häufig in ihrer Umgebung entstandenen Plätzen entfaltet.⁸ In dem Maße, in dem das Gemeinsame, das „koinón“ und das „démion“, Priorität gegenüber dem Bereich des „oikos“ erhielt, sei auch die Einrichtung und Ausweitung öffentlicher Räume vorangetrieben worden.⁹ Die Entstehung einer Agora wird dabei ebenfalls als Ergebnis einer bewussten, planvollen Ausgestaltung einer Freifläche beschrieben, die, wie Tonio Hölscher hervorgehoben hat, einen der Versammlung der Gemeinschaft vorbehaltenen neutralen und „herrschaftsfreien“ Raum konstituierte.¹⁰

5 Hom. *Od.* 9,105–115. Vgl. dazu K.-J. Hölkeskamp, *Ptolis and Agore*. Homer and the Archaeology of the City-State, in F. Montanari und P. Ascheri (Hg.), *Omero tremila anni dopo* (Storia e Letteratura 210; Rom, 2002), 297–342, 323–324.

6 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 19–20, 29.

7 T. Hölscher, Die griechische Polis und ihre Räume. Religiöse Grenzen und Übergänge, in M.A. Guggisberg (Hg.), *Grenzen in Ritual und Kult der Antike* (SBA 40; Basel, 2013), 47–68, 47–49.

8 F. Longo, *Λῳγορή* di Omero. Rappresentazione poetica e documentazione archeologica, in M. D'Acunto und R. Palmisciano (Hg.), *Lo scudo di Achille nell'Iliade. Esperienze ermeneutiche a confronto. Atti della giornata di studi, Napoli, 12 Maggio 2008* (AION 31; Pisa, 2010), 199–224, 201, 210; Hölscher, Die griechische Polis, 53–55; K.-J. Hölkeskamp, *Agorai* bei Homer, in W. Eder und K.-J. Hölkeskamp (Hg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum*, 1.–2. März 1996 (Stuttgart, 1997), 1–19, 8; Hölkeskamp, *Ptolis and Agore*, 322–323. Wie Kenzler, *Struktur der griechischen Agora*, 246–247, betont, konnten Versammlungen auch in einem Heiligtum, wie auch später in Theatern, abgehalten werden. Vgl. auch Kolb, *Agora und Theater*, 12.

9 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 29.

10 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 37. Zur „Institutionalität des Raumes“ vgl. H.-J. Hölkeskamp, Institutionalisierung durch Verortung. Die Entstehung der Öffentlichkeit im frühen Griechenland, in H.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp und H.Th. Grütter (Hg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 81–104, 93.

Die folgenden Überlegungen versuchen hingegen zu zeigen, dass die Agora kein „herrschaftsfreier“ Raum, sondern ein Ort der agonalen Auseinandersetzungen war.¹¹ Auf der Agora sollte über sämtliche, die Gemeinschaft betreffenden Gegenstände des Streits – dies konnten materielle Güter oder Konflikte um machtpolitische Einflusschancen sein – in der Mitte der Bürgerschaft beraten und entschieden werden, um zu verhindern, dass Macht sich in den Händen Einzelner konzentrierte und Konflikte sich zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zuspitzten, wie in den zu jener Zeit zahlreichen Bürgerkriegen (*stáseis*).

Ob sich Indizien für die Praxis mehrheitlichen Entscheidens und für eine politische Nutzung der Agora bereits aus den materiellen Hinterlassenschaften gewinnen lassen, soll im ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes untersucht werden. In diesem Zusammenhang hat sich die vom *spatial turn* inspirierte Frage nach der tatsächlichen Nutzung von ursprünglich vielleicht zu anderen Zwecken eingerichteten Plätzen innerhalb der archäologischen Forschung als aufschlussreich erwiesen.¹² Dies zeigt sich insbesondere in Hinblick auf die Lokalisierung der archaischen Agora in Athen, die bis heute kontrovers diskutiert wird. Der zweite Teil wird schließlich der Frage nachgehen, unter welchen Voraussetzungen Mehrheitsentscheidungen, die keinesfalls unumstritten waren und in vielen Fällen nicht respektiert wurden, sich zu einem anerkannten Verfahren entwickeln konnten.

2 Die Agora als intendierte „Freifläche“: Archäologische Spuren politischer Räume

Die frühen Agorai unterschieden sich grundlegend von den aus klassischer Zeit bekannten Plätzen, die, wie Aristoteles in seiner Politik berichtet, umgeben waren von Tempeln, Amtsgebäuden, Gymnasien und Sportstätten, von denen einige Überreste noch heute sichtbar sind.¹³ Im Gegensatz dazu sind die aus

11 Zum Begriff der agonalen Politik, siehe Ch. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken* (edition suhrkamp 2677; Berlin, 2014), siehe auch C. Horst, Einleitung: Demokratie und agonale Politik in Mesopotamien und Griechenland, in dies. (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CLeO 21; Wiesbaden, 2020), IX–XXI, XIV–XVI. Zum Verhältnis zwischen Agora und Agon vgl. R. Dubbini, *Agones in the Greek Agora between Ritual and Spectacle. Some Examples from the Peloponnese*, in A. Michaels (Hg.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Bd.2: Body, Performance, Agency, and Experience* (Wiesbaden, 2010), 157–181. Vgl. dazu die Seiten 84–88 mit Anm. 84.

12 Vgl. dazu die Seite 78 mit Anm. 38 und 39.

13 Aristot. *Pol.* 1331a24–1331b23.

archaischer Zeit bekannten Plätze archäologisch in den meisten Fällen nur schwer nachweisbar, was vor allem daran liegt, dass sie architektonisch kaum ausgestattet waren.¹⁴ Das Fehlen von Bauwerken spricht allerdings nicht gegen die Existenz einer Agora in der Frühzeit.¹⁵ Vielmehr war das Nichtvorhandensein von Gebäuden ein besonderes Merkmal der archaischen Agorai, die gezielt als Freifläche oder als leerer Raum gestaltet wurden.¹⁶ Für die Abgrenzung eines solchen Freiraums genügten Horos-Steine, die, fest im Boden verankert, in einem „heiligen Kreis“¹⁷ oder in Reihen angeordnet wurden. Durch diese Markierung und Abgrenzung im Raum sollte die Agora als ein für die Versammlungen der Bürgerschaft reservierter Ort innerhalb der Siedlung sichtbar gemacht werden.¹⁸

Ein recht anschauliches Bild von den frühen Agorai vermitteln vor allem die vorhandenen Hinterlassenschaften aus den neugegründeten Städten in den griechischen Kolonien, wie sich am Beispiel von Megara Hyblaia auf Sizilien verdeutlichen lässt. Die ersten Planungen für diese ‚Kolonie‘ sollen bereits in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s umgesetzt worden sein. Das aus verstreut liegenden Häusern bestehende Siedlungsgebiet entwickelte sich recht bald zu einem städtischen System, das von einem fast durchweg orthogonalen Straßenraster und einem im Zentrum freigehaltenen öffentlichen Platz bestand. Erst später, als sich das urbane System verdichtet hatte, wurde diese Freifläche mit öffentlichen Gebäuden ausgestattet. In den frühesten Anfängen der Städteplanung hatte die Einrichtung einer Agora jedoch offensichtlich Priorität.¹⁹ In den

14 Hölischer, *Öffentliche Räume*, 30. E.P. Sioumpara, Constructing Monumentality at the Athenian Acropolis in the Early 6th Century B.C., in C. Graml, A. Doronzio und V. Capozzoli (Hg.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München, 23rd–24th February 2017* (MSAW 17; München, 2019), 149–166, 162, Anm. 69, konstatiert: „The location of the Archaic Athenian agora has been puzzling scholars since Leake's time and remains open to this day.“ Auch Hölischer, *Öffentliche Räume*, 32, lässt diese Frage in ihrer Offenheit stehen.

15 Dass die homerische Welt „vorstaatlich“ gewesen sei, eine politische Organisationsform noch nicht kannte und somit auch keine Volksversammlungen, wurde insbesondere von M. Finley und der von ihm beeinflussten Forschungsrichtung betont. M.I. Finley, *Die Welt des Odysseus* (Frankfurt am Main und New York, 2005), zuerst: *The World of Odysseus* (New York, 1954). Vgl. dazu Hölkeskamp, *Agorai bei Homer*, 1–3.

16 Hölischer, *Öffentliche Räume*, 37. Als Defizit wurde die „Leere“ vor allem von R. Martin, *Recherches sur l'Agora Grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines* (BEFAR 174; Paris, 1951), 547ff. beschrieben. Siehe auch Kenzler, *Struktur der griechischen Agora*, 29–32; A. Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis* (Urban Spaces 6; Berlin/Boston, 2018), 285.

17 *Hom. Il.* 18,504.

18 Hölkeskamp, *Institutionalisierung durch Verortung*, 93; Hölkeskamp, *Agorai bei Homer*, 7.

19 Hölischer, *Öffentliche Räume*, 35–6.

meisten Fällen lag die geschaffene Freifläche im Zentrum einer Stadt, damit sie von allen Umwohnenden gut erreicht werden konnte. In allen Poleis, die eine Interaktion unter Anwesenden voraussetzen, konnte sich die ungleiche Entfernung der Häuser von der Agora allerdings auch immer nachteilig auf die Partizipationschancen und damit auf die politische Gleichheit der Bürger auswirken.²⁰

Dass die Agora in Megara Hyblaia im Zentrum lag, dort, wo sich der Kreuzungspunkt der breitesten Straßen befand, ist kein besonderes Merkmal dieser Stadt.²¹ Zu finden ist dieses Muster nicht nur in fast allen griechischen Poleis, sondern ebenfalls in den Städten des Nahen Ostens.²² Auch dort konnten die großen Straßen, die eigentlich für Prozessionen vorgesehen waren, an Kreuzungen, Stadttoren, vor Palästen oder Tempeln zu Plätzen erweitert werden, die die Bürger für ihre Versammlungen nutzten, wie der folgende Auszug aus dem Gilgamesch-Epos verdeutlicht:

173 he convened [the assembly] and the crowd gathered around. 174 [...] ... in the street of Uruk-Main-Street, 175 Gilgamesh [sat down on] his throne. 176 [In the street of Uruk]-Main-Street, 177 [the crowd was] sitting before him. 178 [Thus Gilgamesh] spoke 179 [to the elders of Uruk]-Main-Street: 180 “[Hear me, O elders of Uruk-Main]-Street! [...]”²³

Die Bedeutung von Straßenkreuzungen für die Konstituierung öffentlicher Plätze zeigt sich auch in Athen. Im Bereich der klassischen und der archaischen Agora²⁴ trafen alte Straßen und Wege zusammen, die nordwestlich von Eleusis, aus dem Westen vom Piraeus und aus Süden und Osten vom Phaleron und vom Ilissos-Tal her kamen. In Theben lag die archaische Agora ebenfalls

20 Chr. Ulf und E. Kistler, *Die Entstehung Griechenlands* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 46; Berlin/Boston, 2020), 47. Zur Kommunikation und Interaktion unter Anwesenden als unverzichtbare Grundlage politischer Systeme der Vormoderne, vgl. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main, 1997), 812–826; A. Kierseiling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme* (Frankfurt am Main, 1999).

21 Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 126.

22 C. Horst, The Greek *agora* in the Context of Sites of Political Assembly in the Ancient Near East, in Graml, Doronzio und Capozzoli, *Rethinking Athens*, 239–250, 241–246.

23 (173) [pu-uh-ra] is-’si-ma’ um-ma-nu ip-tah-ra (174) [x x me?]-’e’ UL.A i-na süqim(sila) ša uruk^{ki} ri-bi-tim (175) [...] ^{gi}š[ussī(gu.za)-šu ^dGIŠ (176) [i-na süqim(sila)? ša uruk^{ki}] ri-bi-tim (177) [um-ma-nu-um? u]š-ša-ab i-na maḥ-ri-šu (178) [^dGIŠ ki-a-am? i-q]á-ab?-bi (179) [a-na ši-bu-tim ša uruk^{ki} r]i-bi-tim (180) [ši-me-a-ni-ni ši-bu-tum ša uruk^k]i’ ri’-[bi-t]im; OB III, col. iv 173–180, A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts 1* (Oxford, 2003), 201–203.

24 Zur Frage nach der Lokalisierung der archaischen Agora, siehe die Seiten 79–83.

dort, wo seit alter Zeit die Straßen aus allen Richtungen zusammenkamen. In Städten, die am Meer lagen, befand sich die Agora hingegen in der Nähe des Hafens. Doch auch in diesen Städten gewann die Agora, die dort entstand, wo See- und Landwege aufeinandertrafen, eine zentrale Bedeutung. Beispiele hierfür sind aus Thasos und aus der Schilderung der bereits erwähnten Stadt der Phaiaken bekannt.²⁵ In den homerischen Epen wird mehrfach berichtet, dass Versammlungen am Hafen einberufen wurden. Wie in der Ilias erzählt wird, versammelten sich die Danaer neben dem Schiff des Agamemnon.²⁶ Und auch von Odysseus wird berichtet, dass er eine Versammlung am Hafen einberief.²⁷

Neben den Straßenkreuzungen und Häfen stellten die Umgebungen von Heiligtümern prominente Orte dar, die für die Einrichtung von Versammlungsplätzen genutzt wurden. So ist dem Bericht über die Stadt der Phaiaken zu entnehmen, dass die Agora nicht nur in der Nähe des Hafens lag, sondern sich auch ein Poseidontempel in ihrer Mitte befand.

Weiter den Marktplatz, rund um den schönen Tempel Poseidons,
Festgefügt mit Steinen im Boden, die weither man holte –
[...].²⁸

Wie Maximilian Rönneberg gezeigt hat, wurden insbesondere seit der spätgeometrischen Zeit im Kontext von Heiligtümern – konstatiert wird eine geradezu massenhafte Ausbildung von Höhenheiligtümern und bescheideneren Kultstätten – gemeinschaftlich genutzte Räume geschaffen, die den lokalen Siedlungsgemeinschaften als „intragruppale Versammlungsplätze“²⁹ dienten. Auch wenn die dort veranstalteten Feste von den Eliten ausgerichtet wurden, sei die Nutzung der Räume keinesfalls ihnen vorbehalten gewesen. Für die Heterogenität der in den Kultstätten zusammenkommenden Personen spreche die große Zahl einfacher Votive, die dort geweiht wurden.³⁰ Die

25 Siehe Seite 71 sowie Hölscher, *Öffentliche Räume*, 36.

26 ἡῶθεν δ' Ἰδαίος ἔβη κοίλας ἐπὶ νῆας / τοὺς δ' ἡῶρ' εἰν ἀγορῇ Δαναοὺς θεράποντας Ἄρηος / νῆϊ πάρα πρυμνῇ Ἀγαμέμνονος. „Morgens ging Idaios hinab zu den räumigen Schiffen, / Fand die Achaier versammelt im Rat, die Genossen des Ares, / Neben dem Heck des Schiffs Agamemnons.“ *Hom. Il.* 7,381–383.

27 *Hom. Od.* 12,316–319.

28 ἐνθα δέ τέ σφ' ἀγορὴ καλὸν Ποσιδῆϊον ἀμφίς, / ῥυτοῖσιν λάεσσι κατ'ωρυχέεσσ' ἀραρυῖα. *Hom. Od.* 6,266–267.

29 M. Rönneberg, *Athen und Attika vom 11. bis zum frühen 6. Jh. v. Chr. Siedlungsgeschichte, politische Institutionalisierungs- und gesellschaftliche Formierungsprozesse* (TAF 33; Rahden/Westf., 2021), 253.

30 Rönneberg, *Athen und Attika*, 253–255.

von Rönning vertretene Annahme, dass einfache Votive als ein Hinweis auf die Teilnahme ärmerer Schichten zu verstehen seien, soll später noch einmal aufgegriffen werden.³¹ In der zweiten Hälfte des 7. Jh.s erfolgte schließlich eine funktionale Differenzierung im Bereich der Heiligtümer, wodurch verschiedenen Kultgruppen entsprechend des Alters, des Geschlechts oder der sozialen Funktion ein Raum geboten werden konnte.³² In der ersten Hälfte des 6. Jh.s sei schließlich eine gesellschaftliche Konsolidierung der Elite anhand prestigeträchtiger statuarischer Votive zu beobachten, die dem Bedürfnis der Elite nach Exklusivität entsprachen und der Rechtfertigung ihres sozialen und politischen Führungsanspruchs dienten.³³ Die Versammlungsplätze hätten somit schon recht früh die Funktion übernommen, soziale Bindungen und Hierarchien zu inszenieren und zu verstetigen, was den Aufbau komplexerer Sozialstrukturen ermöglichte.

Nach der Auffassung von Rönning sollten diese Kultgemeinschaften ebenso wenig wie die Plätze, auf denen sie sich versammelten, als Ausdruck einer frühen Polisgemeinschaft interpretiert werden, die sich erst im ausgehenden 7. und insbesondere im 6. Jh. entwickelt habe. Rönning stellt damit eine in der Forschung verbreitete Position in Frage, wonach die Kultstätten die ersten „öffentlichen“ Räume darstellten und die Teilnahme an den dort veranstalteten Festen eine wesentliche Voraussetzung für die Ausbildung einer Polisidentität gewesen sei.³⁴ Nach Rönning sei dies eine unbewiesene Rückprojektion eines späteren „Modells der Polis-Religion“ auf die archaische Zeit.³⁵

Im Rahmen alternativer Interpretationsansätze wird hingegen dafür plädiert, die Heiligtümer auf den frühen Agorai als multifunktional genutzte Räume zu betrachten, die sowohl kultische als auch wirtschaftliche und

31 Siehe Anm. 61.

32 Beispiele hierfür seien ein Kultplatz im Areal des Athena-Nike-Bezirks, ein Demeterheiligtum im Bereich des Eleusinions, ein Nymphenheiligtum auf dem gleichnamigen Hügel sowie ein Heiligtum der Nympe im Süden der Akropolis, vgl. Rönning, *Athen und Attika*, 255.

33 J. Franssen, *Votiv und Repräsentation. Statuarische Weihungen aus archaischer Zeit aus Samos und Attika* (AuG 13; Heidelberg, 2011), 392; Rönning, *Athen und Attika*, 257.

34 Verwiesen wird hier auf die Arbeiten von U. Walter, *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland* (Hist.E 82; Stuttgart, 1993), 77; F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (London, 1995), 152–153, und auf Hölscher, *Öffentliche Räume*, 46–62. Vgl. dazu auch Kolb, *Agora und Theater*, der einen engen Zusammenhang zwischen den tänzerischen Agonen und den politischen Funktionen der Agora betont, 8: „Der Zusammenhang zwischen Agora und Agonen war folglich kein rein topographischer, sondern ein kultischer und damit auch politischer.“

35 Rönning, *Athen und Attika*, 218.

politische Funktionen übernehmen konnten.³⁶ Diese Auffassung wird auch durch die literarischen Quellen bestätigt. Wie die homerischen Epen, die im nächsten Kapitel genauer betrachtet werden sollen, zeigen, dienten die in der Umgebung von Tempeln entstandenen Versammlungsplätze nicht nur kultischen, sondern insbesondere auch politischen Zwecken.³⁷ Dass die im Kontext von Heiligtümern stattfindenden Versammlungen bereits im 7. Jh. politische Funktionen übernehmen konnten, hat in der jüngeren Forschung Alain Duplouy in Anknüpfung an François de Polignac gezeigt: „These sanctuaries, whether large rural sanctuaries or small cult-places in peak or coastal areas, were at the centre of local or regional networks of settlements and appeared as focal points in the process of social mediation and political coalescence.“³⁸ Vom sogenannten ‚spatial turn‘ ausgehende Überlegungen konnten verdeutlichen, dass der (städtische) Raum nicht nur aus seiner physischen Dimension, seiner Materialität und Visualität besteht, sondern seine Funktion ein Ergebnis der in ihm stattfindenden sozialen Interaktionen und seiner tatsächlichen Nutzung ist. „[...] there is a mutually constituting relationship between urban form and the actions and interactions of a plurality of individuals, groups, and institutions, each with their own motivations and identities.“³⁹ Ausgehend von dieser Perspektive gerieten schließlich auch die bereits erwähnten Versammlungsplätze in den nahöstlichen Gesellschaften deutlicher in den Blick. Wie bereits angedeutet, wurden die großen Plätze vor den Palästen, Tempeln und im Bereich der Stadttore ungeachtet der Tatsache, dass sie ursprünglich für religiöse Zwecke oder als Medium der königlichen Repräsentation erbaut wurden, ebenfalls für städtische Versammlungen oder für politische Proteste gegen den königlichen Machtapparat in Anspruch genommen.⁴⁰

36 Vgl. dazu J.C. Donati, *Towards an Agora. The Spatial and Architectural Development of Greek Commercial and Civic Space in the Peloponnese* (New York, 2010), 92, 93 und 3: „An urban temple in an agora, beside its sacred value, could also be used for political gatherings, for the publication of official laws and decrees, and even as a treasury of state funds.“

37 Rönneberg, *Athen und Attika*, 218, Anm. 1601, verweist in diesem Zusammenhang lediglich auf *Hom. Il.* 18,590–616, eine Textpassage, in der ein tänzerischer und musischer Agon beschrieben wird. Beachtenswert wäre, dass der formale Ablauf auch der musischen Agone und die für ihn vorgesehene räumliche Gestaltung deutliche Parallelen zu der auf dem Schild Achills dargestellten Gerichtsszene aufweist.

38 A. Duplouy, *The Making of Greek City: An Athenian Case Study*, in Graml, Doronzio und Capozzoli, *Rethinking Athens*, 207–224, 211; de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, 153.

39 A.T. Creekmore und K.D. Fisher, *Making Ancient Cities. Space and Place in Early Urban Societies* (Cambridge, 2014), 1. Vgl. dazu Horst, *The Greek agora*, 240.

40 Vgl. Horst, *The Greek agora*, 241–246.

Wie lohnend es ist, die Frage nach der tatsächlichen Nutzung historischer Räume in den Vordergrund zu stellen, wird vor allem im Zusammenhang derjenigen Untersuchungen erkennbar, die sich mit den politischen Funktionen und der Lokalisierung der archaischen Agora in Athen befassen. In der archäologischen Forschung wird bis heute die Frage diskutiert, ob die archaische Agora im Nordwesten der Akropolis im Bereich der späteren Kerameikos-Agora lag oder weiter im Osten, südlich bzw. südöstlich der Akropolis.⁴¹ Obwohl die zweite Annahme weite Verbreitung gefunden hat, wird sie doch immer wieder in Zweifel gezogen. Als hypothetisch gilt sie nicht zuletzt aufgrund der in letzter Konsequenz häufig nicht überzeugenden Interpretationen eines äußerst disparaten Quellenmaterials.

Den Ausgangspunkt der Diskussion bildet eine Aussage des Thukydides, die beweisen sollte, dass sich die Agora in der Zeit vor dem mit Theseus in Verbindung gebrachten Synoikismos in einer sogenannten alten Stadt befunden habe, die mit der Gegend südlich der Akropolis in Beziehung gesetzt wurde.

Als aber Theseus König geworden war, [...] gab er in der jetzigen Stadt, die er zur einzigen Rats- und Amtsstätte erklärte, allen eine staatliche Mitte, [...]. Vordem war nur die jetzige Akropolis die Stadt gewesen und etwa das südlich darunter gelegene Gebiet.⁴²

Diese Aussage könnte mühelos auch für eine Lokalisierung der archaischen Agora im Norden sprechen. Denn wie Thukydides behauptet, habe Theseus das politische und administrative Zentrum „in der jetzigen Stadt“ errichtet, also in dem Bereich, indem sich zu seiner Zeit die klassische Agora befand. Die von ihm angesprochene alte Stadt, die er mit der Akropolis und dem südlich von ihr gelegenen Gebiet verbindet, gehört hingegen in ein vormythisches Zeitalter, über das vermutlich schon Thukydides keine genauen Kenntnisse mehr hatte. Hinzu kommt, dass er eine Agora nicht einmal erwähnt.

Eine ἀρχαία ἀγορά als Versammlungsort des Demos wird explizit nur in einer von dem Lexikographen Harpokration aus dem 2. Jh. n. Chr. überlieferten Aussage des Apollodoros angesprochen.⁴³ Diese sog. alte Agora wurde mit dem von Thukydides erwähnten alten administrativen und politischen Zentrum Athens südlich der Akropolis in Zusammenhang gebracht. Die Glaubwürdigkeit des Apollodor-Zitats ist jedoch nicht nur wegen des zeitlichen Abstands und der komplexen Überlieferungssituation in Zweifel zu ziehen, sondern auch durch die zeithistorischen Umstände. Es ist äußerst unwahrscheinlich,

41 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 32–3.

42 *Thuk.* 2,15.

43 Harpokration, s.v. Pandemos Aphrodite (*FGrH* 244 F113).

dass Apollodor einen südlich der Akropolis gelegenen Versammlungsplatz vor Augen hatte. Weitaus plausibler ist die Annahme, dass er die archaische mit der klassischen Agora identifiziert hat, die zu seiner Zeit als ein älterer Platz wahrgenommen worden sein muss, da die Volksversammlung schon vor mehreren Jahrhunderten auf die Pnyx verlegt worden war. Trotz der überzeugenden Argumentation, die gegen eine Positionierung der Agora im Südosten der Akropolis vorgebracht wurde, entfachte ein epigraphischer Neufund in den 1980er Jahren die Diskussion erneut. Frühere Bedenken schienen ein für alle Mal ausgeräumt zu sein.

Bei dem Fund handelt es sich um ein auf einer Stele angebrachtes Dekret des Athenischen Demos aus dem 3. Jh. v. Chr.⁴⁴ Die Inschrift enthält Kultvorschriften und die Anweisung, die Stele im Heiligtum der Aglauros aufzustellen.⁴⁵ Da mehrheitlich angenommen wurde, dass die Stele an ihrem ursprünglichen Ort gefunden wurde, galt es als gesichert, dass sich das Aglaurion an diesem Ort und nicht, wie bisher angenommen, an der Nordseite der Akropolis befand.⁴⁶ Dies hatte weitreichende Konsequenzen für die städtische Topographie, da sich nach Pausanias in unmittelbarer Nähe des Aglaurion auch das als Zentrum der Stadt betrachtete Prytaneion befunden habe.⁴⁷ Die *Athenaion Politeia* nennt überdies weitere Gebäude, die sich in vorsolonischer Zeit in der Umgebung des Prytaneion befunden haben sollen, wie das Bukoleion, der Sitz des Basileus, und das Epilykeion, in dem der Polemarch amtierte.⁴⁸ Auch das Theseion⁴⁹ und das Anakeion – Heiligtümer, die auch zur Waffenmusterung genutzt wurden – sollten in der Nähe des Aglaurion gelegen haben.⁵⁰ Schwer nachvollziehbar ist nicht nur die Behauptung, dass ein großer Teil dieser Gebäude im Übergang zur klassischen Zeit in den Norden gewandert sein soll.⁵¹ Als problematisch stellt sich schließlich auch

44 Text und Übersetzung: G.S. Dontas, The True Aglaurion, *Hesperia* 52.1 (1983), 48–63, 52–3.

45 Dontas, The True Aglaurion, 50; Chr. P. Dickenson, Pausanias and the „Archaic Agora“ at Athens, *Hesperia* 84.4 (2015), 723–770, 725.

46 Dontas, The True Aglaurion, 57.

47 *Paus.* 1.18,2–3.

48 *Aristot. Athen. Pol.* 3,5.

49 Ch. Schnurr, Die alte Agora Athens, *ZPE* 105 (1995), 131–138, 133.

50 Zum Theseion vgl. *Aristot. Athen. Pol.* 15. (Aristoteles beschreibt an dieser Stelle, wie es Peisistratos gelang, die Bürger ihrer Waffen zu berauben und seine Tyrannis vorzubereiten.) Zum Anakeion vgl. Polyain. 1.12,2.

51 Vgl. dazu C. Graml, A. Doronzio und V. Capozzoli, Introduction, in dies., *Rethinking Athens*, 11–23, 14. Zur These einer späteren Verlegung des Bürgerzentrums vgl. W. Hoepfner, Die griechische Agora im Überblick, in ders. und L. Lehmann (Hg.), *Die griechische Agora. Bericht über ein Kolloquium am 16. März 2003 in Berlin* (Schriften des Instituts für klassische Archäologie der Freien Universität Berlin; Mainz, 2006), 1–28, 12–16.

der Fundkontext der Stele dar. Denn eventuell sei sie schon in der Antike von ihrem ursprünglichen Aufstellungsort entfernt worden. Damit wäre ausgeschlossen, dass es sich um einen *in situ*-Fund handelt. Zudem gibt es eine weitere, allerdings nördlich der Akropolis gefundene Inschrift, auf der ebenfalls behauptet wird, sie solle im Aglaurion aufgestellt werden. Wenn es sich hierbei um den ursprünglichen Aufstellungsort der Inschrift handelte, hätte das Aglaurion doch im Norden gelegen.⁵² Mit der bestehenden Ungewissheit über die Lokalisierung des Aglaurion wird schließlich auch die Positionierung der mit ihm verbundenen Bauwerke uneindeutig. Und selbst unter der Voraussetzung, dass sich das Aglaurion im Südosten und das Prytaneion in seiner unmittelbaren Umgebung befand, bleibt die Frage nach der Lage der archaischen Agora unbeantwortet. Denn, wie in der Literatur mehrfach hervorgehoben wurde, war es in archaischer Zeit keinesfalls üblich, dass das Prytaneion sowie weitere Amtsgebäude immer an der Agora liegen mussten. So befand sich das Prytaneion von Elis beispielsweise nicht im Zentrum der Stadt, sondern in Olympia.⁵³

Ein mit den genannten Überlegungen verbundenes Problem stellt nicht zuletzt die Prämisse dar, dass die archaische Agora im Kontext von Amtsgebäuden zu suchen sei. Wenn die frühen Versammlungsplätze unbebaute Freiflächen waren, müsste nicht nach Bauwerken, sondern nach anderen materiellen Hinterlassenschaften gefragt werden. Dieser Herausforderung begegnete die jüngere archäologische Forschung, indem sie nach möglichen Hinweisen suchte, die Aufschluss über die mit den frühen Versammlungsplätzen zu verbindenden kultischen und politischen Aktivitäten geben.

Annarita Doronzio hat sich mit dieser Frage in Anknüpfung an die Arbeiten von Anna Maria D'Onofrio und Erich Kistler in ihrer Dissertation auseinandergesetzt, in der sowohl die literarischen Quellen als auch der gesamte zur Verfügung stehende Datenkomplex zu den archäologischen Befunden aus dem 7. Jh. v. Chr. (Überreste aus Siedlungen, Begräbniskontexte und Kultpraktiken) berücksichtigt werden.⁵⁴ Auf der Grundlage der vorliegenden

52 IG II² 663 (ca. 283/2? v. Chr.). Vgl. dazu A. Doronzio, L'archaia agorà di Apollodoro e Melanzio. Considerazioni su un problema topografico dell'Atene di età arcaica, *NumAntCl* 40 (2011), 15–85, 43–46.

53 Vgl. dazu Donati, *Towards an Agora*, 86; Hölscher, *Öffentliche Räume*, 32, Anm. 30.

54 A.M. D'Onofrio, Athenian Burial Practices and Cultural Change. The Rundbau Early Plot in the Kerameikos Cemetery Revisited, in X. Charalambidou und C. Morgan (Hg.), *Interpreting the Seventh Century BC. Tradition, Innovation and Meaning. Proceedings of the International Conference, Athens, 9th–11th December 2011* (Oxford, 2017), 260–280; A.M. D'Onofrio, The 7th Century BC in Attica. The Basis of Political Organization, in H.D. Andersen, H.W. Horsnæs und S. Houby-Nielsen (Hg.), *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC* (Acta Hyperborea 7; Kopenhagen, 1997), 63–88.

Forschungsergebnisse wurde zunächst gezeigt, dass sich das aus verstreut liegenden Gräbern, Wohnhäusern und Werkstätten bestehende Gebiet nördlich der Akropolis gegen Ende des 8. Jh.s v. Chr. abrupt veränderte. Auffällig war, dass die Nekropole aufgegeben wurde und sich die Anzahl der Brunnen deutlich verringerte, die bis dahin von den einzelnen Wohneinheiten genutzt worden waren. Die starke Reduzierung der Brunnen sei ein Indiz dafür, dass das Gebiet zunehmend für „öffentliche“ Zwecke in Anspruch genommen wurde. Die Aufgabe der Nekropolen hatte zur Folge, dass außerhalb der Siedlung bzw. wie in anderen archaischen Städten extramurale Bestattungsfelder eingerichtet wurden, wodurch eine deutliche Trennung zwischen dem Raum der Lebenden und der Toten hergestellt wurde.⁵⁵

Über den alten Grabbezirken entstand hingegen eine Freifläche, die fortan als Agora genutzt worden sei. Die Entstehung von Freiflächen über aufgegebenen Nekropolen ist keine für Athen typische Entwicklung, sondern ein prägendes Merkmal der neuen Siedlungsformen des ausgehenden 8. Jh.s v. Chr., das sich für andere Städte, wie Megara und vermutlich auch für Argos und Selinunt nachweisen lässt.⁵⁶ Einige Gräber, wie die von Heroen, wurden jedoch bewahrt. Sie wurden besonders hervorgehoben und entsprechend verehrt. Mit der Entscheidung, die Agorai über alten Gräberfeldern anzulegen, sei, so Hölscher, nicht zuletzt der Wunsch verbunden gewesen, die Versammlungen unter den Schutz der Vorfahren zu stellen.⁵⁷

Dass die in Athen über der alten Nekropole geschaffene Freifläche als Agora genutzt wurde, wird schließlich durch materielle Hinterlassenschaften nachgewiesen, die auf kultische Aktivitäten und rituelle Handlungen hinweisen. Diese gehörten nicht, wie vielfach angenommen wurde, in den Kontext von Grab- oder Heroenkulten, sondern in den eines öffentlichen Agora-Kultes. Eine direkte Verbindung zwischen den Votiv-Objekten und den Gräbern der früheren Nekropole lasse sich nicht nachweisen.⁵⁸

Hinweise auf öffentliche Kulte stammen insbesondere aus den Brunnenverfüllungen und dem Bereich von Heiligtümern, wie dem Areal um den Altar an der Süd-West-Ecke der Agora und dem Bezirk des später errichteten Eleusinion an der südöstlichen Grenze der Agora, der spätestens seit dem 7. Jh. v. Chr. als Open-Air-Heiligtum und Kultzentrum genutzt wurde. Gefunden wurden große Mengen an Bankettgeschirr, spezielle Weihobjekte wie Dreifüße,

55 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 201–202, 284.

56 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 33.

57 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 34.

58 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 203.

Miniaturschilde und -waffen sowie Tonscheiben.⁵⁹ Alle Objekte deuteten auf die Ausrichtung aufwändiger Bankette und politischer Zusammenkünfte hin. Hervorzuheben sind die Gefäße mit Besitzerinschriften, die für eine individuelle und wiederholte Nutzung des Geschirrs sprechen.⁶⁰ Die Miniaturschilde und -waffen, die einen kriegerischen Kontext andeuten, wurden eventuell für den Ritus der Initiation der jungen Männer in den Kreis der Vollbürger verwendet.⁶¹ Der Fund einer eine Waffe tragenden Statuette, die als Athena gedeutet wird, könnte ein Beleg dafür sein, dass schon im 7. Jh. v. Chr. die Aufnahme junger Männer in die Bürgerschaft unter Aufsicht der poliadischen Gottheit stattgefunden hat.

Von besonderem Interesse sind die Tonscheiben, die eventuell als Stimmsteine, oder als Marken oder Sitzungsgelder verwendet wurden.⁶² Sie könnten ebenfalls ein Indiz für den politischen Charakter der auf der Agora stattfindenden Versammlungen und für die schon in dieser Zeit bekannte Durchführung von Mehrheitsentscheidungen sein, die im nächsten Kapitel ausführlicher besprochen werden sollen. Da die Votive aus keinem primären Kontext, sondern aus verschiedenen Fundorten auf der Agora stammen, ist der Ort der Versammlungen nicht eindeutig zu bestimmen. Es gibt jedoch einige Indizien, die recht eindeutig dafür sprechen, dass religiöse und politische Versammlungen im Bereich des Altars im Südwesten der Agora stattgefunden haben.⁶³ Der eventuell schon am Ende des 8. Jhs. v. Chr. errichtete Altar, in dessen Umfeld zwölf Tonscheiben gefunden wurden, lag am Rand des Platzes an einer Straßenkreuzung. Wie zu Beginn dieses Kapitels gezeigt wurde, bildeten sowohl Heiligtümer als auch Straßenkreuzungen in zahlreichen Städten einen Ausgangspunkt für die Schaffung größerer Versammlungsplätze. Es wäre also vorstellbar, dass sich ausgehend von dem Altar im Südwesten der klassischen Agora, in dessen Umfeld materielle Spuren auf religiöse und politische Gemeinschaften hindeuten, der vorsolonische Versammlungsplatz entwickelte.

59 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 195–199.

60 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 205–206.

61 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 207. Diese für politische Zwecke genutzten einfachen Votive sind also nicht unbedingt ein Hinweis auf ärmere Schichten. Vgl. dazu Seite 76–77.

62 Doronzio, *Athen im 7. Jahrhundert*, 209–210; A.M. D'Onofrio, *Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull'area sacra alle pendici settentrionali dell'Areopago*, *MEFRA* 113,1 (2001), 257–320, 315.

63 Eine politische Nutzung der Agora hätte es somit bereits vor und nicht erst nach Kleisthenes gegeben, wie J. Paga behauptet, vgl. J. Paga, *Building Democracy in Late Archaic Athens* (New York/Oxford, 2021), 77–126, 87.

3 Agonale Räume

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist die Einrichtung einer Agora vielfach als Ergebnis einer gezielten Ausgestaltung einer Freifläche in der Mitte der Polis beschrieben worden. Nach der Auffassung von Tonio Hölscher sollte die Agora einen der Versammlung der Gemeinschaft vorbehaltenen neutralen und „herrschaftsfreien“ Raum konstituieren.⁶⁴ Gleichzeitig hat Hölscher überzeugend herausgestellt, dass der Agon für die frühen Versammlungsplätze bezeichnend gewesen sei.⁶⁵ Diese Feststellung bildet jedoch einen Widerspruch zu seiner vorherigen Aussage, da ein Agon, der einen Streit oder Wettkampf darstellt, *per se* weder neutral noch herrschaftsfrei sein kann. Die folgenden Ausführungen werden hingegen zeigen, dass die agonalen Auseinandersetzungen, die in den politischen Versammlungen eine ebenso zentrale Rolle spielten wie in den auf der Agora stattfindenden athletischen und musischen Agonen, die wesentliche Funktion und den Impetus für die Gründung der Agora bildeten.

3.1 *Krieg und Frieden in der Ilias: Agonistische versus antagonistische Politik*

Anhand der berühmten, in der Ilias beschriebenen Gegenüberstellung von einer Stadt im Frieden und einer Stadt im Krieg, die auf dem ‚Schild des Achill‘⁶⁶ dargestellt gewesen sein soll, kann verdeutlicht werden, dass die Einrichtung einer Agora nicht mit dem Ziel verbunden war, Macht- und Herrschaftsbeziehungen zu nivellieren, sondern Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass Macht nicht tyrannisch ausgeübt wird, Konflikte sich nicht zuspitzen und Streit statt mit Gewalt mit friedlichen Mitteln beigelegt werden kann. Dass Streit zum gesellschaftlichen Alltag gehört, suggeriert die Darstellung einer sich im Frieden befindenden Stadt.⁶⁷ Die zu Beginn dargestellte Szene einer Hochzeitsfeier wird abrupt von einem Streit zwischen zwei Männern unterbrochen. Gestritten wird um die Zahlung eines Sühne- bzw. Wergeldes für einen getöteten Mann. Während der eine behauptet, alles gezahlt zu haben,

64 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 37.

65 Hölscher, *Öffentliche Räume*, 38.

66 Die Schildbeschreibung war vermutlich eine „erdichtete Ekphrasis“. Vgl. dazu E. Wirbelauer, Der Schild des Achilleus (Il. 18,478–609). Überlegungen zur inneren Struktur und zum Aufbau der ‚Stadt im Frieden‘, in H.-J. Gehrke (Hg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein* (ScriptOralia 90; Tübingen, 1996), 143–178, 144.

67 *Hom. Il.* 18,490–508.

bestreitet sein Kontrahent, der vermutlich ein Angehöriger des Ermordeten war, eine Sühneleistung empfangen zu haben.

Der genaue Inhalt des Rechtsstreits ist nicht ganz eindeutig. Es wäre aber denkbar, dass der Verwandte des getöteten Mannes mit der Zahlung nicht einverstanden war, da seine Familie mit der Annahme des Geldes ihren Anspruch auf Rache verloren hätte. Entscheidender als der tatsächliche Streitgegenstand sind jedoch die angewandten Verfahren zur Schlichtung der Auseinandersetzung. Ganz offensichtlich suchten die Kontrahenten nach einem Ausweg aus dem Kreislauf der Gewalt und der unkontrollierten Selbstjustiz, da sie sich entschieden, den Gegenstand ihres Streits auf der Agora den anwesenden Bürgern vorzutragen. Nachdem die anwesenden λαοί für unterschiedliche Seiten Partei ergriffen hatten, sollte die Schlichtung des Streits einem Richter oder Schiedsmann übergeben werden, der mit den allgemeinen Satzungen vertraut war.

Hier ist nicht an ein kodifiziertes Recht zu denken – Verfahrensvorschriften zur Einhegung des Rachedenkens wurden erst in den Gesetzen Dracons im letzten Drittel des 7. Jhs. v. Chr. entwickelt –, sondern an die Kenntnis ähnlicher Fälle.⁶⁸ Der Richter, der über ein solches Wissen verfügte, hätte durch einen Rekurs auf die Vergangenheit und die Erinnerung an frühere Konflikte einen Bezug zum gegenwärtigen Streitfall herstellen und Wege zu seiner Lösung finden können.⁶⁹ Aus den folgenden Zeilen geht jedoch nicht hervor, dass der Schiedsmann eine alleinige Entscheidungskompetenz besessen hätte. Er wird nicht einmal mehr erwähnt. Stattdessen wird der Blick auf die *gérontes* gerichtet, die aufgrund ihres hohen Alters als die erfahrensten und weisesten Bürger galten. Berichtet wird, dass sie in der Mitte der Agora auf geglätteten Steinen in einem „heiligen Kreis“ (ἱερός κύκλος)⁷⁰ saßen. Der Versammlungsort der Ältesten ist nicht nur baulich gestaltet, sondern wird durch die begrenzenden Steine als ein besonderer Raum auf der Agora sichtbar gemacht.⁷¹ Die Grenze wird zudem durch das Handeln der Herolde bekräftigt, die die Ältesten vor Übergriffen des Volkes schützten. In den Epen wird immer wieder hervorgehoben, dass es eine Gesamtheit ist, die auf der Agora zusammenkam. Die Rede ist vom ganzen Heer der Achaier, von allen Phaiaken oder von dem ganzen Volk von Ithaka.⁷² Teilnahmeberechtigt waren mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit alle erwachsenen Männer unabhängig von ihrer sozialen Lage.

68 Kenzler, *Struktur der griechischen Agora*, 265–266.

69 Wirbelauer, *Der Schild des Achilleus*, 159–160.

70 *Hom. Il.* 18,504.

71 Hölkeskamp, *Institutionalisierung durch Verortung*, 93.

72 *Hom. Il.* 19,54; *Hom. Od.* 8,3–7; 8,24–25; *Hom. Il.* 2,786–789; 7,414; 9,11. Hölkeskamp, *Agorai bei Homer*, 11.

Die im Kreis sitzenden Geronten waren vermutlich die Ratsherren, deren Sitzungen nach der Auffassung von Fritz Gschnitzer in homerischer Zeit in die Volksversammlung verlegt worden seien.⁷³ „[...] der $\theta\omega\kappa\omicron\varsigma$, die Ratssitzung, ist an dieser Stelle nichts anderes als das Zusammentreten der Ratsherren inmitten der Volksversammlung [...].“⁷⁴ An mehreren Stellen der Odyssee wird erwähnt, dass der König mit den Ratsherren den Palast verließ, um zur Sitzung der Volksversammlung zu gehen.⁷⁵ So wird im sechsten Buch der Odyssee berichtet, dass der König sein Haus verließ und „zum versammelten Rat der berühmten Könige ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\varsigma$) ging, wohin ihn die edlen Phaiaken beriefen.“⁷⁶ Wie an dieser Stelle bereits zu erkennen ist, musste die Volksversammlung nicht unbedingt, was dem Normalfall entsprach, vom König einberufen und geleitet werden. In diesem Beispiel war es vielmehr der König, der dem Ruf der Phaiaken folgen musste. Auch in den Volksversammlungen hob sich der König nicht von den Ratsmitgliedern ab, da er ebenfalls auf einem der kreisförmig aufgestellten Steinsitze saß. Dies belegt die Beschreibung einer Volksversammlung im 2. Buch der Odyssee: „Er aber (Telemachos) setzte sich auf den Sitz seines Vaters, die Geronten machten ihm Platz.“⁷⁷

Über die Beratung im Kreis der Geronten wird berichtet, dass sie abwechselnd ihr Urteil sprachen. In der Mitte des Kreises lagen zwei Talente von Gold als Preis für denjenigen bestimmt, der das Recht am geradesten spräche. Die Frage, wer den Preis verdiente, wurde vermutlich durch die allmähliche

73 F. Gschnitzer, König, Rat und Volk bei Homer, in C. Trümper und T. Schmitt (Hg.), *Kleine Schriften zum griechischen und römischen Altertum, Bd. 1: Frühes Griechentum: Historische und sprachwissenschaftliche Beiträge* (Hist.E 149; Stuttgart, 2001 [1980]), 182–198, 195. In früherer Zeit habe der fast täglich zusammenkommende Rat ausschließlich im Haus (oder im Zelt) des Königs getagt, wo er auf Kosten der Gemeinschaft verköstigt wurde (Gschnitzer, König, Rat und Volk, 187). Die folgende Beschreibung lässt vermutlich auf einen Ratssaal innerhalb des königlichen Hauses schließen: „Im Königspalast der Phaiaken stehen rings an die Wand gelehnt die Sessel der Ratsherren, mit feinen Tuchen, kunstvoller Frauenarbeit, bequem gepolstert.“ *Hom. Od.* 7,95ff, vgl. Gschnitzer, König, Rat und Volk, 189.

74 Gschnitzer, König, Rat und Volk, 194.

75 *Hom. Od.* 15,465.

76 τῷ δὲ θύραζε / ἐρχομένῳ ξυμβλήτο μετὰ κλειτοῦς βασιλῆας / ἐς βουλὴν, ἵνα μιν κάλεον Φαίηκες ἀγαυοί. *Hom. Od.* 6,53–55. Die Ratsherren konnten mit den Begriffen $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\varsigma$ oder $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ angesprochen werden. Vermutlich wurde mit den Begriffen ein engerer ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\varsigma$) und ein weiterer Rat ($\gamma\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$) bezeichnet. So gab es auch im archaischen Athen einen vielköpfigen „Areopag“ und einen sehr viel kleineren Rat von $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\varsigma$, der aus dem Archon Basileus, dem einstigen König, und den vier $\phi\upsilon\lambda\omicron\beta\alpha\sigma\iota\lambda\eta\varsigma$ bestand. Dieser hatte in historischer Zeit nur noch eine geringe Funktion in der Rechtsprechung. Vgl. dazu Gschnitzer, König, Rat und Volk, 186.

77 ἔζετο δ' ἐν πατρὸς θώκῳ, εἴξαν δὲ γέροντες. *Hom. Od.* 2,14. Gschnitzer, König, Rat und Volk, 194.

Herstellung eines Konsens entschieden, der dann greifbar war, wenn keiner der Ältesten seinen Vorrednern mehr entgegentrat.⁷⁸

Die auf dem Schild beschriebenen Szenen – die Hochzeitsfeier, der Streit auf der Agora und die Versammlung der Ältesten – sind häufig als Gegensätze wahrgenommen worden, die sich nur schwer in das Gesamtbild einer Stadt im Frieden einfügen ließen. Eckhard Wirbelauer hat deshalb dafür plädiert, die einzelnen Szenen als drei verschiedene, für sich stehende Bilder zu interpretieren.⁷⁹ Obwohl er zwischen der zweiten und dritten Szene inhaltliche Gemeinsamkeiten konstatiert, insofern beide mit der Tötung eines Politen befasst waren, vertritt er die Auffassung, dass es sich letztlich um zwei verschiedene Verfahren der Streitschlichtung handeln würde.⁸⁰

Ich möchte im Gegensatz zu dieser Interpretation behaupten, dass es durchaus einen die einzelnen Szenen übergreifenden Zusammenhang gab, und vor allem auch die Darstellung der Hochzeitsfeier nicht als separate Szene betrachtet werden sollte. Eine Stadt im Frieden lässt sich durch die Darstellung von unbeschwerten Hochzeitsfeiern vielleicht am besten beschreiben. Doch auch die zweite und dritte Szene, die das friedliche Bild zunächst stören, gehören zu dieser Stadt. Durch sie wird zum Ausdruck gebracht, dass Streit und selbst schwere Delikte, wie Mord, einen Bestandteil einer Stadt bilden. Nicht der Streit, sondern der Krieg, der in der von Homer beschriebenen zweiten Stadt herrscht, bildet den Gegensatz zum Frieden. Die beiden Städte unterscheiden sich folglich nicht hinsichtlich ihres Gewaltpotentials voneinander, sondern dadurch, dass in der Stadt des Friedens Konflikte auf der Agora sichtbar und zum Gegenstand agonaler Auseinandersetzungen gemacht werden. Die Abwehr von internem Streit stellte, wie Christoph Ulf hervorgehoben hat, einen wesentlichen Teil des ‚politischen‘ Programms der Ilias dar.⁸¹ So hat bereits Nestor im 9. Buch der Ilias daran erinnert, dass die Beteiligung an der Schlichtung von Streit eine unabdingbare Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben in der Polis sei:

Ohne Geschlecht und Gesetz und ohne Heimat ist jener,
welcher Gefallen findet am grausamen Bürgerkrieg.⁸²

78 G. Thür, Zum δικάζειν im Urteil aus Mantinea (IG V 2,262), in ders. (Hg.), *Symposion 6* (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 6; Wien, 1989), 55–69, 56, Anm. 5; Wirbelauer, *Der Schild des Achilleus*, 166.

79 Wirbelauer, *Der Schild des Achilleus*, 147–167.

80 Wirbelauer, *Der Schild des Achilleus*, 167.

81 Chr. Ulf, Die Abwehr von internem Streit als Teil des ‚politischen‘ Programms der homerischen Epen, *Grazer Beiträge* 17 (1990), 1–25.

82 *Hom. Il.* 9,63–64.

Ganz anders stellt sich die Situation in der von unterschiedlichen Heeren belagerten zweiten Stadt dar.⁸³ Hier hat sich der Konflikt bereits zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zugespitzt, die den verfeindeten Parteien keine Hoffnung auf eine gewaltfreie Lösung mehr in Aussicht stellte. Der Konflikt eskalierte, als die Belagerten versuchten, ihrer Stadt neue Nahrung zu verschaffen, indem sie eine zur Tränke geführte Schaf- und Rinderherde überfielen und die nichts Böses ahnenden Hirten töteten. Diese Gräueltaten provozierten den Angriff der Heere und mündeten in einer entsetzlichen Schlacht. Am Ende ist allein Kér, die Verkörperung des gewaltsamen Todes, zu sehen, wie sie durch ein Land streift, in dem es außer den Spuren der Vernichtung nichts mehr gab.

Mit der Entscheidung, die Stadt im Frieden zuerst zu beschreiben, war vermutlich das Ziel verbunden, das Publikum zu ermahnen. Wenn es nicht gelingen sollte, einen Konflikt mit friedlichen Mitteln zu schlichten, war die Gefahr nicht ausgeschlossen, dass er in einer gewaltsamen oder sogar kriegerischen Auseinandersetzung endete.

Bemerkenswert ist auch, dass in der Versammlung der Ältesten, die in der Stadt des Friedens stattfindet, die Lösung des Konflikts offenbleibt. Damit wird unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass die gewaltlose, agonale Auseinandersetzung über einen Streitfall bedeutender erschien als die Beendigung eines Konflikts.⁸⁴ Der Wunsch, einen Streit zu lösen, kann niemals den Einsatz von Gewalt rechtfertigen, der zwar endgültige Tatsachen, aber keinen Frieden schafft.

Die Erfahrung, dass Konflikte sich nicht aus der Gesellschaft verbannen lassen, sondern nur durch entsprechende Verfahren eingeeht werden können, war sicherlich ein wesentlicher Grund für die Einrichtung einer Agora in den Zentren der Städte, da durch die Schaffung von Freiflächen die räumlichen Voraussetzungen dafür vorhanden waren, um Streit austragen und gewaltlos schlichten zu können.

83 *Hom. Il.* 18,509–540.

84 Wie Chantal Mouffe deutlich hervorhebt, muss die Aufrechterhaltung eines Konflikts nicht zwangsläufig zu gewaltsamen Auseinandersetzungen oder Bürgerkriegen führen, wie die Befürworter autoritärer Lösungen behaupten (Mouffe, *Agonistik*, 12–13). So geht Egon Flaig in Anknüpfung an Carl Schmitt davon aus, dass Dissens überwunden werden muss: „Mehrheitsentscheidungen heißen zunächst: Es hat Dissens bestanden bis zum Augenblick des Abstimmens.“ E. Flaig, Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik, in ders. (Hg.), *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 85; München, 2013), VII–XXXII, XXVII. Zur Ergebnisoffenheit einzelner Versammlungen vgl. Hölkeskamp, *Agorai* bei Homer, 13–14.

3.2 *Demokratisierung durch Verfahren*

Wie die homerischen Epen nahelegen, wurde die Agora geschaffen, um über sämtliche Gegenstände des Streits in der Mitte (*tó méson*) der Bürgerschaft verhandeln zu können. Streitgegenstände konnten materielle Dinge sein, wie die Kriegsbeute, die es in der Heeresversammlung gerecht zu verteilen galt.⁸⁵ In der soeben besprochenen Gerichtsverhandlung wurde Gold in die Mitte gelegt als Preis für denjenigen, der einen Streit mit einem gerechten Urteilsspruch zu schlichten fähig war. Streitbar waren jedoch nicht nur materielle Güter, sondern auch die Politik und die mit ihr verbundenen Regierungspraktiken. In den Epen werden deshalb auch immer wieder Konflikte in den Mittelpunkt der Versammlung gerückt, in denen ein einzelner *basileús* seine Interessen über diejenigen der Gemeinschaft stellte.⁸⁶ So zieht sich die Frage, ob es Achill gelingen würde, seinen Zorn zu besänftigen und wieder Verantwortung für die Achaier zu übernehmen, als roter Faden durch die gesamte *Ilias*.⁸⁷

Die Akkumulation von Macht einzuhegen und die Entstehung von Alleinherrschaften zu verhindern, war eine grundlegende Funktion der Versammlungen. Wie und mit welchen Verfahrenstechniken dies gelang, lässt sich anhand der für die Versammlungen vorgesehenen Kommunikationsprozesse verdeutlichen. Vermutet wurde, dass bereits durch die Form des erwähnten „heiligen Kreises“, in dem zumeist die Ratsmitglieder saßen, hierarchische durch egalitäre Strukturen ersetzt worden seien. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass alle Versammlungsmitglieder denselben Abstand zur Mitte des Kreises (*tó méson*) hatten und in dieser Hinsicht eine Gleichberechtigung zwischen den einzelnen Mitgliedern bestand.⁸⁸ Diese Überlegungen, die die kreisförmige Sitzordnung als Voraussetzung einer sich entwickelnden Demokratie und als Ausdruck eines neuen Gleichheitsprinzips betrachten, übersehen jedoch die hierarchischen Beziehungen zwischen dem einzelnen Redner und den übrigen Versammlungsmitgliedern.

85 Il. 18,507–508; 23,259–261, 704.

86 Unmissverständlich wurde hervorgehoben, dass es durchaus üblich war, auf der Agora auch den König zu kritisieren bzw. zu bekämpfen: Ἀτρεΐδῃ, σοὶ πρῶτα μαχήσομαι ἀφραδέοντι, / ἢ θέμις ἐστίν, ἄναξ, ἀγορήϊ (Gleich, Agamemnon, muß ich dein törichtes Wesen doch bekämpfen, / Wie es gebührt, o König, im Rat“) *Hom. Il.* 9,32–33. Vgl. Hölkeskamp, *Agorai* bei Homer; Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 89.

87 Die Überschrift und die erste Zeile der *Ilias* deuten an, dass der Zorn (*μῆνις*) das Thema des Epos bildet.

88 K. Momrak, Homer. Democracy and the Ancient Near East, in D. Haug und E. Welo (Hg.), *Haptaçahaptäitiš. Festschrift for Fridrik Thordarson on the Occasion of his 77th Birthday* (Oslo, 2005), 177–190, 177; I. Morris, *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece* (Malden MA, 2000), 110–118.

Die hervorgehobene Machtposition des einzelnen Redners wird in den homerischen Epen in dem Moment erkennbar, in dem ein Versammlungsmitglied den Kreis verlässt, um in der Mitte seinen Redebeitrag vorzutragen. Betont wird seine Besonderheit zum einen dadurch, dass er eine stehende Position einnimmt, während die übrigen Versammlungsmitglieder sitzen, und zum anderen durch das Szepter, das ihm, bevor er in die Mitte der Versammlung trat, von dem Herold gegeben wurde. Das Prozedere wird in der Odyssee genauestens beschrieben:

Drum blieb er [Telemachos] nicht lange mehr sitzen, verlangte zu sprechen,
Stellte sich hin in die Mitte des Rates. Peisenor, der Rufer,
Gab ihm das Szepter zuhanden; [...].⁸⁹

Die Machtposition eines Redners wurde allerdings als äußerst problematisch empfunden. Dies wird daran erkennbar, dass ein Redner nach seinem Vortrag das Szepter abgeben und wieder Platz nehmen musste in der für alle Versammlungsmitglieder geltenden Sitzordnung. Anhand dieser Verfahrensregel, die ganz gezielt den Machtambitionen Einzelner entgegenwirken sollte, wird erkennbar, dass die Einhegung von Macht eine wesentliche Funktion der Versammlungen war.⁹⁰

An dieser Stelle würde es sich lohnen, den Blick auf die aus Mesopotamien bekannten Versammlungen zu richten, in denen es vergleichbare agonale Formen der Auseinandersetzung gab. Zu erinnern sei an eine Szene aus dem Gilgamesch-Epos, in der der König aufgefordert wurde, seinen Thron – er symbolisierte zugleich seine Macht und die Möglichkeiten des Machtmissbrauchs – in der Mitte der vermutlich ebenfalls kreisförmigen Sitzordnung der Versammlung aufzustellen.⁹¹ Diese Aufforderung verdeutlicht bereits, dass der König seine Legitimation von dem Volk bezieht. Deutlich wird dies anhand einer Aussage der Versammlungsmitglieder, die Enkidu, Gilgameschs Gefährten, ermahnen, den König nach seinem Zug in den Zedernwald wieder unter ihren Schutz bzw. unter ihre Aufsicht zu stellen: „In unsrer

89 οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν ἦστο, μενοίνησεν δ' ἀγορεύειν, / στῆ δὲ μέσῃ ἀγορῇ· σκῆπτρον δέ οἱ ἔμβαλε χεὶρὶ / κῆρυξ Πεισήνωρ. *Od.* 2,36–38. Vgl. auch *Od.* 12,319.

90 Vgl. dazu K. Soar, Circular Dance Performance in the Prehistoric Aegean, in A. Michaels (Hg.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Bd.2: Body, Performance, Agency, and Experience* (Wiesbaden, 2010), 137–153. Soar hebt am Beispiel von ebenfalls in einem Kreis stattfindender Tänze die Spannungen zwischen egalitären und asymmetrischen Strukturen hervor: „The circle dance was utilised as a method of creating social solidarity, creating symbolic bonds of equality and community in the face of asymmetric power relations or social inequality.

91 Siehe oben Seite 75.

Versammlung geben wir hiermit in deine Obhut den König. Du aber führst wieder zurück und gibst in unsere Obhut den König.“⁹² Das Volk hatte also bereits in Uruk eine Kontrollmacht über den Herrscher. Und auch hier wurde der einzelne Machthaber in die Mitte der Versammlung gestellt, um seine Herrschaftsambitionen einhegen zu können.

3.3 *Diskursmacht*

Es waren jedoch – und hier richtet sich der Blick wieder auf Griechenland – nicht nur Verfahren, die innerhalb der Versammlungen eingesetzt wurden, um allein herrschaftlichen Ansprüchen entgegenzuwirken. Einzelne, die ihre Partikularinteressen durchzusetzen versuchten, nutzten nicht nur ihre hervorgehobene Position als Redner, sondern auch die Macht der Rede. Die hohe Wirkungsmacht, die mit der Rhetorik verbunden wurde, verdeutlicht das Kultbild der Aphrodite Praxis, der Göttin der öffentlichen Tätigkeit, die einen Tempel auf der Agora hatte. Ihr Kultbild war umgeben von Peithó, der Göttin bzw. Personifikation der Überredung, und der Parēgoros, der Göttin des Zuspruchs, der Tröstung.⁹³ Von Peithó erwarteten die Redner Unterstützung, um sich mit Überzeugungskraft, aber auch mit der Kunst der Überredung erfolgreich gegen ihre Konkurrenten durchsetzen zu können. Eine kaum zu unterschätzende Rolle kam Parēgoros zu. Ihr Zuspruch diente insbesondere denjenigen, die sich in einem Agon nicht durchsetzen konnten und sich mitunter schwertaten, die getroffene Entscheidung zu akzeptieren. Nicht selten kam es vor, dass sie über die nächste Gelegenheit zur Rache nachsannen, statt dem gefällten Spruch zuzustimmen und sich über ihre Niederlage hinwegtrösten zu lassen. Die Frage, von welchen Bedingungen die Akzeptanz einer Entscheidung und der damit verbundene Verzicht auf Rache abhängig waren, wird am Ende dieses Beitrags wieder aufgegriffen. Hier ist festzustellen, dass eine Kontrolle über die Redner nicht nur von der Anwesenheit der Aphrodite Praxis ausging, die über den Reden auf der Agora wachte. Auf die Ambitionen des einzelnen Redners, seine Partikularinteressen durchzusetzen, reagierten auch die Ratsmitglieder und vor allem der auf der Agora zusammenkommende Demos, der eine entscheidende diskursive Gegenmacht zu den Rednern darstellte.

Die Verlegung der Ratssitzungen in die Volksversammlung sei, so Gschnitzer, eine wesentliche Etappe innerhalb der griechischen Demokratiegeschichte gewesen. Das den Rat umgebende Volk sei weit mehr als nur ein Forum der Öffentlichkeit gewesen, da es nicht nur die Möglichkeit hatte, die

92 (11) i-na pu-uḫ-ri-ni-ma ni-ip-qi-dak-ka šarra(lugal) (12) tu-tar-ram-ma ta-paq-qí-dan-na-ši šarra(lugal) SB, III, 11–12 und 226–227, nach George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 574.

93 Paus. 1,43,6. Hölscher, *Öffentliche Räume*, 44.

im Rat vorberatenen Angelegenheiten und die ihm vom König vorgelegten Vorschläge des Rates anzunehmen oder abzulehnen, sondern ein Anliegen direkt vor die Volksversammlung bringen und auf den in seiner Anwesenheit geführten Prozess der Entscheidungsfindung unmittelbar Einfluss nehmen konnte.⁹⁴ Das Volk reagierte mit Beifall, mit Missfallensbekundungen, oder, da Schweigen Zustimmung bedeutete, mit sofortigem Widerspruch auf einzelne Redebeiträge und die Diskussionen unter den Ratsmitgliedern.⁹⁵ Der Demos bildete somit eine entscheidende Kontrollmacht über den König und die Ratsmitglieder, von denen erwartet wurde, dass sie responsiv agierten und sich für die Interessen des Demos einsetzten. Die in der Volksversammlung geäußerte Kritik stellte für jeden auf Zustimmung angewiesenen Redner eine Gefahr dar, die zu einem Verlust seines Ansehens und damit zu einer Gefährdung seiner sozialen Position führen konnte. Somit war es letztlich auch für den Machterhalt der Redner entscheidend, dass sie auf die Äußerungen des Demos reagierten und ihn in ihren Prozess der Entscheidungsfindung integrierten.⁹⁶ Die Macht des Demos wird nicht zuletzt daran erkennbar, dass der König keine eigenmächtigen Beschlüsse fassen konnte. Es war ihm zwar möglich, das, was die Volksversammlung ihm riet, zu ignorieren, andererseits gibt es aber kein Beispiel dafür, dass ein König sich über die Volksversammlung hinweggesetzt hätte, wenn sie ihm zuvor ihre Zustimmung versagt hatte. Die auf die Akzeptanz des Volkes angewiesenen Könige, die die Angelegenheiten der Gemeinde, des *dēmos*, führen und verwalten sollten, konnten es sich nicht leisten, als selbstherrliche, souveräne Monarchen aufzutreten. Während sich Rat und Volksversammlung in der homerischen Zeit rechtlich und politisch in einer starken Position befanden und aufsteigende Institutionen darstellten, habe sich das Königtum bereits in einer gefährdeten Lage befunden, bevor es schon im 8. und dann vor allem im 7. Jh. v. Chr. allgemein abgeschafft wurde.⁹⁷

Dass alles Strittige in die Mitte der Bürgerschaft gelegt werden sollte, galt nicht nur für das, was in den Kreis der Ratsherrenversammlung gelegt wurde. Vielmehr waren die in der Mitte der Agora sitzenden Mitglieder des Rats selbst nicht nur als prestigeträchtige Gruppe, sondern zugleich als Machthaber markiert, die, wenn sie von dem Volk nicht kontrolliert wurden, eine Gefahr für die Polis darstellten.

94 Gschnitzer, König, Rat und Volk, 195. Es war möglich, ein Anliegen vorzubringen, ohne es vorher dem Rat vorzulegen. Der Rat wurde dabei keineswegs übergangen, da die Ratsherren in der Mitte der Versammlung saßen.

95 Gschnitzer, König, Rat und Volk, 197.

96 Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 89.

97 Gschnitzer, König, Rat und Volk, 196.

Die verschiedenen Möglichkeiten des Demos, auf die auf der Agora geführten Entscheidungsprozesse Einfluss zu nehmen, verhinderten nicht nur die Durchsetzung von Partikularinteressen, sondern erhöhten auch die Bereitschaft, den gefassten Beschlüssen zuzustimmen. Es ist umstritten, ob die homerische Zeit bereits den Mehrheitsbeschluss kannte.⁹⁸ Eine Textstelle aus der *Odyssee* legt dies jedoch sehr nahe:

Sprachs, da erhoben die einen sich stürmisch mit lautestem Zuruf;
Mehr als die Hälfte; die anderen blieben geschlossen am Platze,
Denn sie wurden im Sinn dieser Rede nicht froh und gehorchten
Lieber Eupheithes und stürmten daher auch sofort zu den Waffen.⁹⁹

Die Formulierung *ἡμίσεων πλείους*, die eindeutig auf eine Mehrheitsentscheidung hindeutet, ist der früheste Beleg für die Abstimmung nach der Mehrheit. Das Verfahren scheiterte allerdings, da der Beschluss keine Akzeptanz fand. Die Minderheit war letztlich nicht bereit, den Mord an den Freiern, die die Frau des Odysseus während dessen Abwesenheit belagert hatten, ungesühnt hinzunehmen. So griffen sie schließlich zu den Waffen und entfachten einen entsetzlichen Bürgerkrieg. Dies war für sie die einzige Möglichkeit, sich gegen Odysseus, einen auf Lebenszeit herrschenden König, und das von ihm erfahrene Unrecht durchsetzen zu können.

3.4 *Kontingente Mehrheitsentscheidungen und die Reversibilität politischer Machtverhältnisse*

Obwohl Mehrheitsentscheidungen scheiterten, wie das Ende der *Odyssee* drastisch vor Augen führt, entwickelte sich diese Form der Entscheidungsfindung im Verlauf des 7. und 6. Jh.s v. Chr. dennoch zu einem anerkannten Verfahren. Die folgenden Überlegungen werden auf der Grundlage zentraler Gesetzestexte begründen, dass die zunehmende Relativität und Reversibilität politischer Machtverhältnisse ein entscheidender Grund für die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen waren.

Die Praxis des mehrheitlichen Entscheidens hat sich vermutlich erst in einer Zeit etabliert, in der die politischen Machtverhältnisse kontingenter geworden

98 Gschnitzer, König, Rat und Volk, 197. Für die Entstehung der Stimmenzählung in Griechenland seien nach J.A.O. Larsen der *terminus post quem* die homerische Zeit und der *terminus ante quem* die solonischen Reformen gewesen. J.A.O. Larsen, Die Entstehung und Bedeutung der Stimmenzählung, in F. Gschnitzer (Hg.), *Zur griechischen Staatskunde* (WdF 96; Darmstadt, 1989), 184–218, 184.

99 ὡς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρ' ἀνήϊξαν μεγάλην ἀλαλητῶ / ἡμίσεων πλείους— τοὶ δ' ἄθροοι αὐτόθι μείναν— / οὐ γάρ σφιν ἄδε μῦθος ἐνὶ φρεσίν, ἀλλ' Εὐπείθει / πείθοντ'· αἶψα δ' ἔπειτ' ἐπὶ τεύχεα ἐσσεύοντο. (*Hom. Od.* 24,463–466).

waren. Einen Hinweis darauf stellt die berühmte Inschrift aus Dreros dar, die etwa in das Jahr 650 v. Chr. datiert wird.¹⁰⁰ Diese Inschrift enthält das älteste und vollständig erhaltene Gesetz aus dem griechischen Kulturraum.¹⁰¹

Das Gesetz befasst sich ausschließlich mit der Frage, wie die mit dem prominenten Amt des *kósmos* verbundene Macht eingeschränkt werden könne. Die Lösung, die hierfür gefunden wurde, war das Verbot der Amtsiteation. Damit wurde bereits im 7. Jh. v. Chr. eine für die Demokratie wesentliche Vorschrift gesetzlich verankert. Beschlossen wurde, dass ein *kósmos* das vermutlich für ein Jahr übernommene Amt innerhalb eines Zeitraums von zehn Jahren nicht ein weiteres Mal übernehmen dürfe. Auch die mit einem Verstoß gegen dieses Gesetz zu erfolgenden Sanktionen wurden genau festgelegt. Wenn ein *kósmos*, zu dessen Hauptaufgaben die Tätigkeit als Richter gehörte, dieses Gesetz missachtete, sollte er das Doppelte einer Strafe zahlen, die er für sämtliche von ihm gefällte Urteile festgesetzt hatte. Weiterhin sollte er für „amtsunfähig“ erklärt werden und das Recht verlieren, jemals wieder ein Amt zu bekleiden. Alle Verfügungen, die er während seiner Amtszeit erlassen hat, sollten darüber hinaus für nichtig erklärt werden.

Zu Beginn des Textes wird nach einem Götteranruf konstatiert, dass die Polis selbst die Grundlage der im Folgenden genannten Gesetze bildet: „So hat die Polis beschlossen“¹⁰². Diese Formulierung enthält zwar keinen direkten Hinweis auf einen Mehrheitsbeschluss, sie präsentiert jedoch die Bürgerschaft als kollektives Subjekt der Gesetzgebung und als Urheber der eigenen Ordnung.¹⁰³ Angebracht war die Inschrift an der Mauer eines Tempels, der den kultischen Mittelpunkt der Stadt bildete und durch eine Treppenstufe mit der Agora verbunden war. Die Agora in Dreros, die zu den ältesten Versammlungsplätzen gehört, ist in das ausgehende 8. Jh. v. Chr. zu datieren. Ihre Fläche, die 30×40 Meter bemaß, war an zwei Seiten durch Stufenreihen gestaltet, von denen die Bürger den Tempel im Blick hatten, an dessen Außenmauern die Gesetzestexte angebracht waren.¹⁰⁴

100 R. Koerner, *Inscriptliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis. Aus dem Nachlass von Reinhard Koerner*, hg. v. Klaus Hallof (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 9; Köln, 1993), 332–342; Flaig, *Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis*, XXII–XXIII; K.-J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Hist.E 131; Stuttgart, 1999), 87–95. Zur Mehrheitsentscheidung auf Kreta vgl. G. Seelentag, *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland* (Klio.B N.F. 24; Berlin/Boston, 2015), 504–547, bes. 513–517.

101 Koerner, *Inscriptliche Gesetzestexte*, 333–334.

102 ἀδ ἔφαδε πόλι: Text und Übersetzung: Koerner, *Inscriptliche Gesetzestexte*, 333; R. Meiggs und D. Lewis (Hg.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* (Oxford, 1969), 2–3.

103 Flaig, *Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis*, XXIII.

104 Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 153–154, 157–158.

Mit der Entscheidung, das Amt des *kósmos* zeitlich zu befristen, stärkte die Bürgerschaft ihre eigene Autonomie. Das Gesetz verhinderte, dass ein auf unbegrenzte Zeit amtierender *kósmos* seine Macht missbrauchte und eine gegen die Interessen der Bürgerschaft gerichtete Tyrannis etablierte. Die Amtsbefristung und die Möglichkeit, Sanktionen zu verhängen, waren eine wesentliche Bedingung dafür, dass der Demos seinen Amtsträgern nicht machtlos ausgeliefert war. Diese Verfahren, die einen Herrscher- und Politikwechsel implizieren, erhöhen letztlich die Akzeptanz politischer (Mehrheits-)entscheidungen, da die Minderheit hoffen kann, nach einem Jahr einen von ihr favorisierten Kandidaten durchsetzen zu können.¹⁰⁵ Darüber hinaus verleiht das Mittel der Sanktionen den Minderheiten sogar schon während der Amtszeit die Möglichkeit, gegen den regierenden *kosmos* wirksam vorgehen zu können.

Nicht lange nach dem Erlass dieses Gesetzes, das das Verbot der Amtsiteration einführte, wurde die Mehrheitsentscheidung als Verfahren etabliert. Dies geht aus den Gesetzen Dracons hervor, die vermutlich in den Jahren 621/20 v. Chr. verfasst wurden.¹⁰⁶ Überliefert wurde das Gesetz durch eine im Jahr 1843 in Athen gefundene Inschriftenstele aus der Zeit der wiederhergestellten Demokratie im Athen des 5. Jhs v. Chr. In den Jahren 409/8 v. Chr. wurde in Athen beschlossen, die alten Gesetze neu aufzuzeichnen. Aufgrund sprachlicher Eigenarten wird davon ausgegangen, dass der Inschriftentext die Originalversion der drakontischen Gesetze wiedergibt.¹⁰⁷ In dem Text heißt es, dass im Rahmen des Tötungsrechts 51 Epheten darüber entscheiden sollen, ob eine Tötung als absichtliche, unabsichtliche, versehentliche oder berechnete Tat einzustufen sei.¹⁰⁸ „Richten (*dikázein*) sollen die *basileis* den an der Tötung Schuldigen, der entweder [mit eigener Hand] oder

105 J. Hohnerlein, *Recht und demokratische Reversibilität. Verfassungstheoretische Legitimation und verfassungsdogmatische Grenzen der Bindung demokratischer Mehrheiten an erschwert änderbares Recht* (Grundlagen der Rechtswissenschaft 36; Tübingen, 2020), 30–31. Wie Hans Kelsen betont, besteht die wesentliche Grundlage der Mehrheitsregel darin, „dass die Minderheit, weil nicht absolut im Unrecht, nicht absolut rechtlos, jederzeit selbst zur Mehrheit werden kann“. Vgl. dazu H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (2., umgearb. Auflage; Tübingen, 1929), 103.

106 Vgl. dazu W. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Dracons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*, 2 Bde. (Hist.E 270; Stuttgart, 2023), Bd.1, 134.

107 Vgl. dazu Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 88–89.

108 W. Schmitz, Den politischen Konflikt durch Abstimmung entscheiden. Solons Stasisgesetz und die Mehrheitsentscheidung im Areopag, in Flaig, *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung*, 79–99, 80.

dies beschließend (= veranlassend) getötet hat; die *ephétai* sollen entscheiden (*diagnónai*).¹⁰⁹ An späterer Stelle werden die *ephétai* als „die Einundfünzig“ bezeichnet, die über den jeweiligen Tatbestand urteilen sollten. Allein die ungerade Zahl der Teilnehmer deutet an, dass in diesem Gremium Urteile durch die Anwendung von Mehrheitsentscheidungen gefällt wurden.¹¹⁰

Die Verfahren, die es erlaubten, die Macht von Amtsinhabern einzuschränken und zu kontrollieren, wurden im Verlauf der archaischen Zeit beständig erweitert. Ein einschlägiges Indiz ist in diesem Zusammenhang eine Inschrift aus Chios aus dem frühen 6. Jh. v. Chr. Hier gab es eine institutionalisierte Bürgerschaft, die in einer regelmäßig stattfindenden Versammlung, dem sogenannten „Volksrat“ (*βολή δημοσίη*), zusammenkam. Dieser soll, wie in der neueren Forschung angenommen wird, keine Gegeninstanz zum Rat des Adels gebildet, sondern sich aus allen Schichten der Gesamtbürgerschaft zusammengesetzt haben. Der Rat – ob die Wahl durch Abstimmung oder Los erfolgte, ist unklar¹¹¹ – bestand aus 50 Mitgliedern jeder einzelnen Phyle und kam am 9. Tag jeden Monats zusammen.¹¹² Wie die geregelten Termine andeuten, war der Rat bereits unabhängig von einer ihn einberufenden Instanz.¹¹³ Seine wesentliche Funktion lag darin, der Machtanmaßung von Magistraten entgegenzuwirken. Er besaß eine Kontrollmacht gegenüber den Beamten, da er das Recht hatte, sie zur Rechenschaft zu ziehen und ihnen Strafen aufzuerlegen. Die *dēmarchoi* und *basileis* konnte er beispielsweise wegen Beamtenvergehen, wie Bestechlichkeit, bestrafen. Wenn diese Beamten die ihnen auferlegte Strafe vor Ablauf ihrer Amtszeit zahlten, mussten sie ihr Amt nicht aufgeben.¹¹⁴ Der für alle „Angelegenheiten des Volkes“ verantwortliche Rat, hatte nicht nur eine probuleumatische Funktion, sondern eine volle gerichtliche und politische Entscheidungsmacht.¹¹⁵

Die von den Beamten verlangte Rechenschaft, die ein wesentliches Kriterium einer demokratischen Ordnung darstellt¹¹⁶, wurde schließlich durch Solon weiter ausgebaut. Auch die Volksversammlung erfuhr in dieser Zeit eine

109 Καὶ ἔαμ μὲ ἕ [π]ρονοί[α]ς [κ]τ[ένει τίς τινα, φεύγ]ε[ν· δ]ι-
κάσεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιο[ν] φόν[ο] E[.....]¹⁷.....]E [β]ολ-
εύσαντα· τὸς δὲ ἐφέτας διαγν[ό]ν[α]ι. IG I³ 104. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 135–136.

110 Schmitz, Den politischen Konflikt, 80.

111 Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 148; Koerner, *Inschriftliche Gesetzestexte*, 228–229.

112 Koerner, *Inschriftliche Gesetzestexte*, 229.

113 Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 148.

114 Koerner, *Inschriftliche Gesetzestexte*, 226.

115 Koerner, *Inschriftliche Gesetzestexte*, 229; Stein-Hölkeskamp, *Das archaische Griechenland*, 148.

116 Zur Bedeutung der Rechenschaftspflicht für die Demokratie vgl. M. Landauer, *Dangerous Counsel. Accountability and Advice in Ancient Greece* (Chicago/London, 2019), 39.

grundlegende Stärkung, wodurch die Macht der adeligen Familien erheblich beschränkt wurde. Durch den Übergang von einer gentilizischen zu einer timokratischen Ordnung wurde der Zugang zum Archontat erweitert, indem die Besetzung der Ämter nicht mehr von einem unveränderlichen Kriterium wie der adeligen Geburt abhängig war, sondern von dem Vermögen einer Person und einem Mindestalter.¹¹⁷

Dennoch blieb auch in dieser Zeit der Kreis der Archonten überschaubar, da eine Wahl nur aus den beiden oberen Schatzungsklassen erfolgte. Das Volk hatte jedoch vielfältige Möglichkeiten, sich gegenüber der Macht der Archonten zu behaupten. Nach Aristoteles habe Solon die Wahl der Archonten und die Überprüfung ihrer Amtsbefähigung von dem Areopag auf das Volk übertragen.¹¹⁸

Denn Solon hat anscheinend dem Volke nur die notwendigste Befugnis eingeräumt, sich seine Beamten zu wählen und sie zur Rechenschaft zu ziehen (εὐθύνειν), da das Volk, wenn es nicht einmal hierüber Herr wäre, geknechtet sein würde und zum Feinde werden müßte.¹¹⁹

Eine entscheidende Voraussetzung für den erhöhten Machteinfluss des Demos waren schließlich auch das von Solon eingerichtete Geschworenengericht, die auf der Agora stattfindende (*hēliaia*), sowie das Recht, das es „einem jeden, der will“¹²⁰, erlaubte, eine Klage einzureichen. Die Einführung eines Gerichtszwangs, der jeder Person die Möglichkeit gewährte, bei einem Archon eine andere Person anzuklagen und vor Gericht zu zwingen, war nach Aristoteles eine Maßnahme, mit der Solon das Volk am meisten stärkte.¹²¹ „Denn wenn das Volk (im Gericht) Herr über den Stimmstein ist, wird es auch Herr über den Staat.“¹²²

Winfried Schmitz geht davon aus, dass die insbesondere aus klassischer Zeit bekannten Amtsüberprüfungsverfahren (*dokimasía*), – sie ermittelten durch eine Befragung, ob die Kandidaten die für das Amt erforderlichen

117 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 330.

118 Aristot. *Athen. Pol.* 8,2.

119 ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἰρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν (μηδὲ γὰρ τοῦτο κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος). Aristot. *Pol.* 1274a15–18.

120 Aristot. *Athen. Pol.* 9,1. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 401, 429–431.

121 Im Unterschied zu einer weit verbreiteten Auffassung geht Winfried Schmitz davon aus, dass der Gerichtszwang nicht bereits von Drakon, sondern erst von Solon eingeführt worden sei. Drakon habe zwar noch kein ordentliches Gerichtsverfahren einführen können, aber eine Kontrolle der Blutrache. W. Schmitz, „Drakonische Strafen“. Die Revision der Gesetze Drakons durch Solon und die Blutrache in Athen, *Klio* 83 (2001.1), 7–38, 22.29; Schmitz, *Den politischen Konflikt*, 81, Anm. 5.

122 κύριος γὰρ ὢν ὁ δῆμος τῆς ψήφου, κύριος γίγνεται τῆς πολιτείας. Aristot. *Athen. Pol.* 9,1.

Voraussetzungen erfüllten – und die Rechenschaftsabnahme (*eúthynai*) nach dem Ende der Amtszeit in solonischer Zeit nicht in die Zuständigkeit des Volkes fielen, wie Aristoteles behauptet, sondern vom Areopag durchgeführt wurden. Aristoteles habe in diesem Zusammenhang vermutlich an das jeder Person zustehende Recht gedacht, eine Schriftklage (*graphḗ*) einreichen zu dürfen, die von dem Archon entgegengenommen und an den Areopag zur Entscheidung weitergeleitet worden sei.¹²³

Dennoch hatte das Volk entscheidende Macht über die Archonten. Das Recht, in schriftlicher Form Klage einzureichen, schränkte vor allem das Prinzip der Selbstjustiz ein – es blieb zwar bestehen, jedoch musste das Ziel, Selbstjustiz zu üben, bei einem Archon angezeigt und von ihm genehmigt werden – und es erhöhte die Macht- und Einflusschancen jeder Einzelperson. Zudem hatte dieses Recht weitreichende politische Konsequenzen wie insbesondere anhand der *graphḗ hýbreōs* erkennbar wird. Eine Klage wegen Hybris konnte immer dann erhoben werden, wenn eine Person – dies konnte ein Mann, eine Frau, ein Kind oder auch ein Sklave sein – „geschlagen, gewalttätig angegriffen (*biastheís*), oder geschädigt worden war“¹²⁴. In einem solchen Fall konnte der Geschädigte und jeder Dritte, der Zeuge eines gewaltsamen Übergriffs geworden war, sich schützend vor den Geschädigten stellen und eine Klage in schriftlicher Form bei den Thesmoteten einreichen, die den Tatbestand unmittelbar an das Volk, die von Solon geschaffene (*h*)*ēliaía*, weiterleiteten.¹²⁵ Wie Winfried Schmitz herausgestellt hat, handelte es sich bei dem Gesetz gegen Hybris nicht um eine Bestimmung des substanziellen Rechts, also nicht um ein spezifisches Delikt, wie Diebstahl, sondern um eine im Kern „verfahrensrechtliche Bestimmung“ bzw. um ein „Rechtsverfahren“, mit dem grundsätzlich festgelegt wurde, dass jeder gegen jede Form von Unrecht, das an einer Einzelperson verübt wurde, Klage einreichen konnte.¹²⁶

Aus den Quellen ergibt sich, dass Hybris vor allem mit Übergriffen körperlicher, aber auch mit allen anderen Formen von Gewalt in Verbindung gebracht wurde. Das Bestreben, Übergriffe jeder Art abzuwehren und zu sanktionieren, hatte unverkennbar eine politische Dimension. Dies galt insbesondere für die gegen den Körper gerichtete Gewalt, die implizit mit tyrannischen Machtverhältnissen verbunden wurde, wie aus der von Isokrates verfassten Rede „*Gegen Lochites*“ hervorgeht:

123 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 405, vgl. dazu auch die Seiten 330–334.

124 *Plut. Sol.* 19,6–7. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 595.

125 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 585–589.

126 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 583, 585.

Dieses Vergehen (gemeint sind Schläge) dürft ihr nicht den anderen gleich achten und gegen den Körper gerichtete [Gewalttätigkeiten] nicht mit derselben Strafe belegen wie Eigentumsdelikte, da ihr wisst, dass er [der Körper] allen Menschen das Nächste ist, und dass wir uns [zum Schutze dessen] Gesetze gaben, für die Freiheit kämpfen und die Demokratie wünschen [...].¹²⁷

Die Aussage des Isokrates zeigt noch einmal sehr deutlich, dass nicht idealistische Gründe, sondern die Abwehr tyrannischer Machtstrukturen den entscheidenden Impetus für die Demokratieentwicklung bildeten. Die auf Solon zurückgehende Klage wegen Hybris richtete sich insbesondere gegen physische Gewaltanwendung, aber auch gegen verbale bzw. symbolische Gewalt, weil politische Systeme nicht nur in den Institutionen, sondern auch im Tiefengewebe der Gesellschaft, in ihren Normen und Mentalitäten, verankert sind. Wenn ein altes System überwunden werden soll, müssen sich auch die mentalen und affektiven Strukturen verändern.¹²⁸ So hebt Plutarch hervor, dass Solon die Klage gegen Hybris eingeführt habe, um der „Ohnmacht der Menge“ entgegenzuwirken und um die Bürger zu gewöhnen, „sich gleichsam als Glieder eines <Körpers> zu fühlen und füreinander Mitleid zu empfinden.“¹²⁹ „Mitleid“ tritt seit den homerischen Epen als eine politische Emotion in Erscheinung, die einen Gegensatz zu dem mit tyrannischen Systemen verbundenen Affekt des Zorns und der Gewalt bildet. Aufgrund der politischen Dimension von Gewalt wurden Klagen wegen Hybris als ein die gesamte Polis betreffender Tatbestand wahrgenommen.

Denn er [Solon] ging davon aus, dass der Polis Unrecht geschehen sei und nicht allein dem Betroffenen, für den es eine hinreichende Genugtuung sei, dass man gegen den, der *hybris* begangen hat, in einem Prozess einschreite, [...].¹³⁰

127 Τὸ δ' ἀμάρτημα τοῦθ' οὐχ ὅμοιον δεῖ νομίζειν τοῖς ἄλλοις οὐδὲ τὰς τιμωρίας ἴσας ποιεῖσθαι περὶ τε τοῦ σώματος καὶ τῶν χρημάτων, ἐπισταμένους ὅτι τοῦτο πᾶσιν ἀνθρώποις οἰκειότατόν ἐστι καὶ τοὺς τε νόμους ἐθέμεθα καὶ περὶ τῆς ἐλευθερίας μαχόμεθα καὶ τῆς δημοκρατίας ἐπιθυμοῦμεν [...]. *Isoc. In Lochitem* 1,3–7. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 591.

128 Wie Robin Celikates auf der Grundlage der politischen Philosophie Spinozas gezeigt hat, setzt die Entwicklung eines neuen Systems die „Beseitigung der ‚Spuren alter Knechtschaft‘, die sich durch die Gewöhnung an nicht-demokratische Herrschaftsformen in Form von Vorurteils- und Affektstrukturen herausgebildet haben“, voraus. R. Celikates, Demokratie als Lebensform, in G. Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas* (Beiträge zur Philosophie N.F.; Heidelberg, 2006), 43–65, 52.

129 [...] ὥσπερ ἐνὸς μέρη σώματος συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις. *Plut. Sol.* 18,6.

130 τὴν γὰρ πόλιν ἡγεῖτ' ἀδικεῖν, οὐ τὸν παθόντα μόνον, τὸν ὑβρίζειν ἐπιχειροῦντα, καὶ δίκην ἰκανὴν τὴν τιμωρίαν εἶναι τῷ παθόντι [...]. *Demosth. or.* 21,45. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 592.

Da jede Person das Recht hatte, Klage gegen gewaltsame Übergriffe einzureichen, und die auf der Agora stattfindende (*h*)*ēliaia* über den jeweiligen Tatbestand entschied, hatten alle Bürger die Möglichkeit, gegen die tyrannischen Machtambitionen einzelner *hēgemónes tou dēmou* vorgehen zu können.¹³¹ Dem Areopag oblag die Amtsüberprüfung, um zu verhindern, dass Tyrannisaspiranten politische Ämter übernahmen.¹³² „Ein Beweis dafür ist, dass man nach dem Sturz der Tyrannen eine Überprüfung durchführte, weil viele an der politischen Ordnung teilhatten, denen dies nicht zustand.“¹³³ Eine noch so gründliche Amtsüberprüfung schließt jedoch nicht aus, dass ein Archon seine Macht während seiner Amtszeit missbrauchte. Gegen diese Entwicklungen einzuschreiten, lag hingegen in der Verantwortung der Bürger, die gegen jeden Übergriff eines Beamten Klage erheben konnten, und in der Macht der (*h*)*ēliaia*, dem im Gegensatz zum Areopag bezeichneten Gericht „von unten“ (ὁ κάτωθεν νόμος).¹³⁴ Die Macht der Amtsträger war also nicht mehr unter allen Umständen hinzunehmen, sondern ist durch die verschiedenen Prüfungs- und Rechenschaftsverfahren kontingent geworden. Das Verfahren der Mehrheitsentscheidung, das in der Volksversammlung, im Rat der 400, in der (*h*)*ēliaia* und im Areopag angewandt wurde, hatte seit solonischer Zeit, in der politische Machtverhältnisse in einem bisher ungekannten Maß veränderbar und hinterfragbar geworden waren, höhere Chancen, Akzeptanz zu generieren als in homerischer Zeit, in der der König auf Lebenszeit herrschte und Entscheidungen als irreversibel wahrgenommen wurden. Erst unter den Bedingungen einer Verzeitlichung der politischen Macht wurde Dissens hinnehmbar und als notwendige Voraussetzung demokratischer Politik erkannt.¹³⁵

131 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 585.

132 Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 346.368.

133 σημείον δ', ὅτι μετὰ τὴν [τῶν] τυράννων κατὰ λυσιν ἐποίησαν διαψηφισμόν, ὡς πολλῶν κοινωνούτων τῆς πολιτείας οὐ προσήκον. *Aristot. Athen. Pol.* 13.5. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 368.

134 *Demosth. or.* 23.28. Schmitz, *Leges Draconis et Solonis*, 17.

135 Im Gegensatz dazu nehmen konsentische Systeme Dissens nicht als produktiven, sondern als destruktiven Konflikt wahr. Sie versuchen, Konflikten vor allem normativ mit dem zielgerichteten Einsatz der Paideia, mit der Einübung von Autoritätsbeziehungen und mit Integrationsritualen zu begegnen. Wie entscheidend diese erzieherischen Maßnahmen sowohl für die Herstellung eines Konsens als auch für die Stabilisierung der Machtverhältnisse im archaischen Kreta waren, hat insbesondere G. Seelentag gezeigt. Vgl. Seelentag, *Das archaische Kreta*, 515–517.

4 Zusammenfassung

Die archaische Agora, die mit der Entstehung der Demokratie verbunden wird, war ein Raum, in dem die Bürgerschaft allem Strittigen mit agonalen Auseinandersetzungen begegnen konnte. Die Debatte wurde dabei vielfach höher geschätzt als die Lösung von Konflikten. Denn insbesondere Mehrheitsentscheidungen, die in schriftlichen und archäologischen Quellen bereits für das 7. Jh. v. Chr. nachweisbar sind, waren keinesfalls unproblematisch, da sie vor allem in den Anfängen immer wieder an ihrer Durchsetzbarkeit scheiterten und nicht selten gewaltsam bekämpft wurden. Zu einem anerkannten Verfahren konnte sich die Mehrheitsentscheidung erst nach der Einführung von zeitlich befristeten Ämtern sowie von Amtsüberprüfungs- und Rechenschaftsverfahren entwickeln. Durch diese Verzeitlichung des Politischen wurden Machtstrukturen kontingent und veränderbar. Dies gaben jenen, die die Meinung der Mehrheit nicht vertraten, sowohl die Chance, sich auch weiterhin für die Durchsetzung ihrer Interessen einsetzen zu können, als auch die Hoffnung, bei zukünftigen Entscheidungen selbst eine Mehrheit zu gewinnen. Dem Dissens und dem Streit einen Raum zu geben, war den auf der Agora zusammenkommenden Versammlungen stets bedeutender als die Stiftung eines Konsens, der im Sinne eines harmonischen Gemeinwohls Dissens negiert und dabei übersieht, wie sich unterschwellige Konflikte zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zuspitzen.¹³⁶

Bibliographie

- Celikates, R., Demokratie als Lebensform, in G. Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas* (Beiträge zur Philosophie N.F.; Heidelberg, 2006), 43–65.
- Creekmore, A.T. und K.D. Fisher, *Making Ancient Cities. Space and Place in Early Urban Societies* (Cambridge, 2014).
- Donati, J.C., *Towards an Agora. The Spatial and Architectural Development of Greek Commercial and Civic Space in the Peloponnese* (New York, 2010).

¹³⁶ Die von E. Flaig in der Tradition von Rousseau entwickelte Vorstellung von einer *volonté générale*, die davon ausgeht, dass die Minderheit ihre Urteile aufgeben und sich der Meinung der Mehrheit zum Zweck eines harmonischen, übergreifenden Gemeinwohls anschließen müsse, ist nicht einmal unter temporären Machtverhältnissen wünschenswert. E. Flaig, *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik* (Paderborn, 2013), 222–223. Dieses grundlegende Buch zur Mehrheitsentscheidung wurde weit über die Grenzen der Alten Geschichte hinaus kontrovers diskutiert.

- D'Onofrio, A.M., The 7th Century BC in Attica. The Basis of Political Organization, in H.D. Andersen, H.W. Horsnæs und S. Houby-Nielsen (Hg.), *Urbanization in the Mediterranean in the 9th to 6th Centuries BC* (Acta Hyperborea 7; Kopenhagen, 1997), 63–88.
- D'Onofrio, A.M., Immagini di divinità nel materiale votivo dell'edificio ovale geometrico ateniese e indagine sull'area sacra alle pendici settentrionali dell'Areopago, *MEFRA* 113.1 (2001), 257–320.
- D'Onofrio, A.M., Athenian Burial Practices and Cultural Change. The Rundbau Early Plot in the Kerameikos Cemetery Revisited, in X. Charalambidou und C. Morgan (Hg.), *Interpreting the Seventh Century BC: Tradition, Innovation and Meaning. Proceedings of the International Conference, Athens, 9th–11th December 2011* (Oxford, 2017), 260–280.
- Dontas, G.S., The True Aglaurion, *Hesperia* 52.1 (1983), 48–63.
- Doronzio, A., L'archaia agorà di Apollodoro e Melanzio. Considerazioni su un problema topografico dell'Atene di età arcaica, *NumAntCl* 40 (2011), 15–85.
- Doronzio, A., *Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis* (Urban Spaces 6; Berlin/Boston, 2018).
- Dubbini, R., *Agones* in the Greek *Agora* between Ritual and Spectacle. Some Examples from the Peloponnese, in A. Michaels (Hg.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Bd.2: Body, Performance, Agency, and Experience* (Wiesbaden, 2010), 157–181.
- Duplouy, A., The Making of Greek City: An Athenian Case Study, in C. Graml, A. Doronzio und V. Capozzoli (Hg.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München, 23rd–24th February 2017* (MSAW 17; München, 2019), 207–224.
- Finley, M.I., *Die Welt des Odysseus* (Frankfurt am Main / New York, 2005), zuerst: *The World of Odysseus* (New York, 1954).
- Flaig, E., *Die Mehrheitsentscheidung. Entstehung und kulturelle Dynamik* (Paderborn, 2013).
- Flaig, E., *Die Mehrheitsentscheidung – ihre multiple Genesis und ihre kulturelle Dynamik*, in ders. (Hg.), *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 85; Berlin, 2019), VII–XXXII.
- Franssen, J., *Votiv und Repräsentation. Statuarische Weihungen aus archaischer Zeit aus Samos und Attika* (AuG 13; Heidelberg, 2011).
- George, A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts 1* (Oxford, 2003).
- Graml, C., A. Doronzio und V. Capozzoli, Introduction, in dies. (Hg.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München, 23rd–24th February 2017* (MSAW 17; München, 2019), 11–23.

- Gschnitzer, F., König, Rat und Volk bei Homer, in C. Trümper und T. Schmitt (Hg.), *Kleine Schriften zum griechischen und römischen Altertum, Bd.1: Frühes Griechentum: Historische und sprachwissenschaftliche Beiträge* (Hist.E 149; Stuttgart, 2001 [1980]), 182–198.
- Hölkeskamp, K.-J., *Agorai* bei Homer, in W. Eder und K.-J. Hölkeskamp (Hg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.–2. März 1996*, (Stuttgart, 1997), 1–19.
- Hölkeskamp, K.-J., *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Hist.E 131; Stuttgart, 1999).
- Hölkeskamp, K.-J., *Ptois and Agore*. Homer and the Archaeology of the City-State, in F. Montanari und P. Ascheri (Hg.), *Omero tremila anni dopo* (Storia e Letteratura 210; Rom, 2002), 297–342.
- Hölkeskamp, K.-J., Institutionalisierung durch Verortung. Die Entstehung der Öffentlichkeit im frühen Griechenland, in H.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp und H.Th. Grütter (Hg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 81–104.
- Hölscher, T., *Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten* (SPHKAHAW 7; 2. Auflage, Heidelberg, 1999).
- Hölscher, T., Die griechische Polis und ihre Räume. Religiöse Grenzen und Übergänge, in M.A. Guggisberg (Hg.), *Grenzen in Ritual und Kult der Antike* (SBA 40; Basel, 2013), 47–68.
- Hoepfner, W., Die griechische Agora im Überblick, in ders. und L. Lehmann (Hg.), *Die griechische Agora. Bericht über ein Kolloquium am 16. März 2003 in Berlin* (Schriften des Instituts für klassische Archäologie der Freien Universität Berlin; Mainz, 2006), 1–28.
- Hohnerlein, J., *Recht und demokratische Reversibilität. Verfassungstheoretische Legitimation und verfassungsdogmatische Grenzen der Bindung demokratischer Mehrheiten an erschwert änderbares Recht* (Grundlagen der Rechtswissenschaft 36; Tübingen, 2020).
- Horst, C., The Greek *agora* in the Context of Sites of Political Assembly in the Ancient Near East, in C. Graml, A. Doronzio und V. Capozzoli (Hg.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München, 23rd–24th February 2017* (MSAW 17; München, 2019), 239–250.
- Horst, C., Einleitung: Demokratie und agonale Politik in Mesopotamien und Griechenland, in Dies. (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CLEO 21; Wiesbaden, 2020), IX–XXI.
- Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (2., umgearb. Auflage; Tübingen, 1929).
- Kenzler, U., *Studien zur Entwicklung und Struktur der griechischen Agora in archaischer und klassischer Zeit* (EHS.A 72; Frankfurt am Main, 1999).

- Kieserling, A., *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme* (Frankfurt am Main, 1999).
- Koerner, R., *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis. Aus dem Nachlass von Reinhard Koerner*, hg. v. Klaus Hallof (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 9; Köln, 1993).
- Kolb, F., *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung* (AF 9; Berlin, 1981).
- Landauer, M., *Dangerous Counsel. Accountability and Advice in Ancient Greece* (Chicago/London, 2019).
- Larsen, J.A.O., Die Entstehung und Bedeutung der Stimmenzählung, in F. Gschnitzer (Hg.), *Zur griechischen Staatskunde* (WdF 96; Darmstadt, 1989), 184–218.
- Longo, F., Λ'ἄγορῃ di Omero. Rappresentazione poetica e documentazione archeologica, in M. D'Acunto und R. Palmisciano (Hg.), *Lo scudo di Achille nell'Iliade. Esperienze ermeneutiche a confronto. Atti della giornata di studi*, Napoli, 12 Maggio 2008 (AION 31; Pisa, 2010), 199–224.
- Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main, 1997).
- Martin, R., *Recherches sur l'Agora Grecque. Études d'histoire et d'architecture urbaines* (BEFAR 174; Paris, 1951).
- Meiggs, R. und D. Lewis (Hg.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.* (Oxford, 1969).
- Momrak, K., Homer. Democracy and the Ancient Near East, in D. Haug und E. Welo (Hg.), *Haptačahaptāitiš. Festschrift for Fridrik Thordarson on the Occasion of his 77th Birthday* (Oslo, 2005), 177–190.
- Morris, I., *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece* (Malden MA, 2000).
- Mouffe, Ch., *Agonistik. Die Welt politisch denken* (edition suhrkamp 2677; Berlin, 2014).
- Paga, J., *Building Democracy in Late Archaic Athens* (New York / Oxford, 2021).
- de Polignac, F., *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State* (London, 1995).
- Rönnberg, M., *Athen und Attika vom 11. bis zum frühen 6. Jh. v. Chr. Siedlungsgeschichte, politische Institutionalisierungs- und gesellschaftliche Formierungsprozesse* (TAF 33; Rahden/Westf., 2021).
- Schmitz, W., „Drakonische Strafen“. Die Revision der Gesetze Drakons durch Solon und die Blutrache in Athen, *Klio* 83 (2001.1), 7–38.
- Schmitz, W., Den politischen Konflikt durch Abstimmung entscheiden. Solons Stasisgesetz und die Mehrheitsentscheidung im Areopag, in E. Flaig (Hg.), *Genesis und Dynamiken der Mehrheitsentscheidung* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 85; Berlin, 2019), 79–99.
- Schmitz, W., *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Drakons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*, 2 Bde. (Hist.E 270; Stuttgart, 2023).

- Schnurr, Ch., Die alte Agora Athens, *ZPE* 105 (1995), 131–138.
- Seelentag, G., *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland* (Klio.B N.F. 24; Berlin/Boston, 2015).
- Sioumpara, E.P., Constructing Monumentality at the Athenian Acropolis in the Early 6th Century B.C., in C. Graml, A. Doronzio und V. Capozzoli (Hg.), *Rethinking Athens Before the Persian Wars. Proceedings of the International Workshop at the Ludwig-Maximilians-Universität München, 23rd–24th February 2017* (MSAW 17; München, 2019), 149–166.
- Soar, K., Circular Dance Performance in the Prehistoric Aegean, in A. Michaels (Hg.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Bd.2: Body, Performance, Agency, and Experience* (Wiesbaden, 2010), 137–153.
- Stein-Hölkeskamp, E., *Das archaische Griechenland. Die Stadt und das Meer* (München, 2015).
- Thür, G., Zum δικάζειν im Urteil aus Mantinea (IG V 2,262), in ders. (Hg.), *Symposion 6* (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte 6; Wien, 1989), 55–69.
- Ulf, Chr., Die Abwehr von internem Streit als Teil des ‚politischen‘ Programms der homerischen Epen, *Grazer Beiträge* 17 (1990), 1–25.
- Ulf, Chr. und E. Kistler, *Die Entstehung Griechenlands* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 46; Berlin/Boston, 2020).
- Walter, U., *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland* (Hist.E 82; Stuttgart, 1993).
- Wirbelauer, E., Der Schild des Achilleus (*Il.* 18,478–609). Überlegungen zur inneren Struktur und zum Aufbau der ‚Stadt im Frieden‘, in H.-J. Gehrke (Hg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein* (ScriptOralia 90; Tübingen, 1996), 143–178.

Regeln für die Teilhabe am Gemeinwesen in archaischen Gesellschaften des östlichen Mittelmeerraumes

Anselm C. Hagedorn

1 Einleitung

„So ist die Polis“, schreibt Hannah Arendt im Jahr 1960, „nicht die Stadt im Sinne ihrer geographischen Lokalisierbarkeit, sie ist vielmehr die Organisationsstruktur ihrer Bevölkerung, wie sie sich aus dem Miteinanderhandeln und -sprechen ergibt: ihr wirklicher Raum liegt zwischen denen, die um dieses Miteinander willen zusammenleben, unabhängig davon, wo sie gerade sind.“¹ Was Hannah Arendt hier in *Vita activa* in beinahe hymnischem Ton herausstellt, ist die klassische Sicht auf das griechische Gemeinwesen, in dem die freien Bürger sich organisieren und ihre Geschicke selbst bestimmen. Daher ist es kaum überraschend, dass die Diskussion um die Entstehung des Politischen bei den Griechen unabdingbar mit der Entstehung der *polis* verbunden wird. So bemerkt der Oxforder Althistoriker Oswyn Murray in seiner klassischen Studie zum frühen Griechenland:

[D]as zentrale Thema der griechischen Geschichte ist die Entwicklung des Stadtstaates zur vorherrschenden Regierungsform in der ganzen griechischsprachigen Welt für etwa ein Jahrtausend, in dem die Stadtbewohner ihre ganze oder einen Großteil ihrer Regierung direkt kontrollierten und eine lokale Loyalität an den Tag legten, die in solchem Umfang keine moderne Gesellschaft je wieder erreicht hat.²

In der Regel wird die *polis* als Grundfeste und Garantie der griechischen Kultur dann mit dem Aufkommen der Demokratie verbunden.³ So formuliert Christian Meier gleich zu Beginn seiner Überlegungen zu eben dieser Entstehung des Politischen:

Die ersten Demokratien der Weltgeschichte aber konnten nur entstehen, wenn das ‚politische‘ Zusammenleben der Bürger als Bürger zum Zentrum des Lebens

1 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (erweiterte Neuausgabe) (2. Auflage; München, 2021), 279.

2 O. Murray, *Das frühe Griechenland* (6. Auflage; München, 1998), 81.

3 Vgl. V. Ehrenberg, *When Did the Polis Rise?*, *JHS* 57 (1937), 147–159.

wurde. Das hatte vielfältige Voraussetzungen und Auswirkungen. Damit ergab sich eine besondere Stellung in der Welt, eine welthistorisch neuartige Macht der Bürger über ihre Verhältnisse; eine besondere Ausprägung der gesellschaftlichen Identität; ein spezifisches Zeiterleben, ein besonderes Verhältnis von Gleichbleiben und Wandel [...] ⁴

Diese enge Verknüpfung von Bürgeridentität und Zusammenleben, das die *polis* ausmacht, beruht dann nach Jean Pierre Vernant

vor allem auf einer ungewöhnlichen Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über alle anderen Instrumente der Macht. Es wird zum politischen Mittel par excellence, zum Schlüssel zu jeglicher Autorität im Staat, zum Werkzeug, um Herrschaft und Befehlsgewalt über andere zu erlangen. Diese Macht des Wortes [...] ist nicht mehr das Wort des Rituals, die richtige Formel, sondern das der kontroversen Debatte, der Diskussion, der Argumentation. Es verlangt ein Publikum, an das es sich als einen Richter wendet und das letzten Endes durch das Heben der Hände die Entscheidung zwischen zwei Parteien fällt, die vor ihm aufgetreten sind; dieses rein menschliche Urteil bemißt die jeweilige Überzeugungskraft der beiden Reden und teilt dem einen der Redner den Sieg über seinen Gegner zu. Alle jene die Allgemeinheit betreffenden Fragen, deren Regelung ursprünglich die Aufgabe des souveränen Herrschers war [...], sind nun der Gegenstand der Redekunst und müssen im Rahmen einer Debatte entschieden werden. Sie müssen sich daher in diskursiver Weise formulieren lassen und die Form antithetischer Beweisführungen [...] annehmen. Zwischen Politik und logos entsteht so ein enger wechselseitiger Bezug. ⁵

Das Problem dieser Entwürfe ist ihr Fokus auf Athen und die großzügige Gleichsetzung der athenischen Konzeptionen mit Griechenland an sich. ⁶ Hier werden Grenzen der Ethnizität und der Zugehörigkeit, deren sich die Griechen durchaus bewusst waren, vorschnell verwischt. ⁷ Auch ist die Zustimmung zum demokratischen Prozess selbst in Athen keineswegs so universell, wie es oftmals dargestellt wird. ⁸

4 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (stw 427; 3. Auflage; Frankfurt a.M., 1995), 12.

5 J.P. Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens* (edition suhrkamp; Frankfurt a.M., 1982), 44–45.

6 Vgl. hierzu E.W. Robinson, *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens* (Hist.E 107, Stuttgart, 1997) sowie die Beiträge in R. Brock und S. Hodkinson (Hg.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece* (Oxford, 2000).

7 Vgl. P.M. Fraser, *Greek Ethnic Terminology* (Oxford, 2009) sowie J.M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity* (Cambridge 1997) und ders., *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture* (Chicago/London, 2002).

8 Vgl. J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule* (Martin Classical Lectures; Princeton, 1998).

Wir wollen der Frage nach der Teilhabe am Gemeinwesen in archaischen Gesellschaften des Mittelmeerraumes in zwei Schritten nachgehen. Ich beginne mit dem Blick auf die Funktionen von Versammlungen in den homerischen Epen und der Frage, wie sich die sogenannte ‚homerische Gesellschaft‘ Teilhabe vorstellt und welche Schlüsse daraus zu ziehen sind. In einem zweiten Abschnitt wenden wir unseren Blick auf das Kreta der archaischen Periode und wollen anhand von einigen ausgewählten Inschriften untersuchen, wie sich die Teilhabe auch ganz konkret für einzelne Personen darstellt. Diese erneute – bewusste – Ausklammerung Athens erlaubt einen manchmal differenzierteren Blick auf die Genese und Bedeutung von (Volks-)Versammlungen im frühen Griechenland. Gleichzeitig wird deutlich, dass es eben keine gradlinige und ausschließliche Entwicklung von den Versammlungsplätzen der Epen Homers zur athenischen Demokratie gibt, sondern dass im Zuge der Entstehung der Institutionen im archaischen Griechenland eine politische Vielfalt entsteht, die nicht unbedingt demokratisch geprägt sein muss.⁹

2 Teilhabe am Gemeinwesen in den homerischen Epen

Wir beginnen unsere Erörterungen zu Struktur des archaischen Gemeinwesens und zur Teilhabe an ihm mit einem Blick auf die Konstruktion der Gesellschaft in den homerischen Epen. Die erste Beobachtung ist eine negative: Der Begriff *ekklesia* ist im archaischen Griechisch nicht belegt; er fehlt bei Homer und Hesiod und in den Inschriften aus Kreta.¹⁰ Dieses Fehlen des Begriffes bedeutet jedoch nicht, dass Versammlungen ebenfalls unbekannt sind.

Unabhängig, wie man die Struktur der homerischen Gesellschaft beschreibt, besteht kein Zweifel daran, „dass der Demos [...] eine wichtige, manchmal die entscheidende Rolle in der Entscheidungsfindung spielt.“¹¹ Hierbei können die

9 Vgl. bereits U. Walter, *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland* (Hist.E 82; Stuttgart, 1993) und nun erneut mit Blick auf die Konfliktregelung G. Seelentag, Die Entstehung von Institutionen der Konfliktregelung im archaischen Griechenland aus Kooperation der Eliten, in S. Freund (Hg.), *Institutionalisierung und Wandel von Herrschaft. Organisation, Strukturen und Zentralisierung* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 25; Stuttgart, 2023), 99–131.

10 Allerdings benutzt Aristoteles, Pol. 1285a10f. den Begriff, um die homerischen Versammlungen zu beschreiben (δηλοῖ δ' "Ὀμηρος· ὁ γὰρ Ἀγαμέμνων κακῶς μὲν ἀκούων ἠνείχετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ἐξελθόντων δὲ καὶ κτεῖναι κύριος ἦν).

11 C. Ulf und E. Kistler, *Die Entstehung Griechenlands* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 46; Berlin/Boston, 2020), 189.

Anführer Teil des Demos sein oder auch nicht.¹² Der Ort des Demos ist die *agorē*, d.h. der zentrale Versammlungsplatz.¹³ Wo genau die Versammlungen stattfanden, ist schwierig zu sagen, da auch der archäologische Befund hier uneindeutig ist.¹⁴ In der Odyssee sagt Nausikaa von der Hauptstadt der Phäaken in Scheria (*Od.* 6.266–267):

ἔνθα δέ τέ σφ' ἀγορὴ καλὸν Ποσιδήιον ἄμφις,
 ῥυτοῖσιν λάεσσι κατωρυχέσσ' ἀραρυῖα.

Dort rings um den Bezirk des Poseidon liegt auch ihr Marktplatz,
 eingefasst mit mächtigen Steinen.¹⁵

Die Nähe zum Bezirk des Poseidons deckt sich mit dem Befund aus Zagora, Dreros und Gortyn in Kreta. Hier scheinen die frühen Versammlungsplätze alle in der Nähe der Heiligtümer zu liegen.¹⁶ Die Formulierung „eingefasst mit mächtigen Steinen“ weist auf einen gesondert ausgewiesenen Ort hin. Einen solchen scheint es auch in Troja zu geben, wenn Polydamas den trojanischen Helden rät (*Il.* 18.273–276):

- 12 Zum Problem der Begrifflichkeit vgl. P. Carlier, "Ἀναξ and βασιλεύς in the Homeric Epics, in S. Deger-Jalkotzky und I.S. Lemos (Hg.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer* (Edinburgh Leventis Studies 3; Edinburgh, 2006), 101–109.
- 13 Vgl. zum Problem generell K.J. Hölkesskamp, Agorai bei Homer, in W. Eder und ders. (Hg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.–2. März 1996* (Stuttgart, 1997), 1–19, sowie ders., Ptois and Agore. Homer and the Archaeology of the City-State, in F. Montanari und P. Ascheri (Hg.), *Omero tremila anni dopo* (Storia e Letteratura 210; Rom, 2002), 297–342; S. Fraß, Die Institutionalisierung elitärer Konkurrenz in der homerischen Volksversammlung, in J.B. Meister und G. Seelentag (Hg.), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik* (Stuttgart, 2020), 217–233, und die marxistische Sichtweise auf die Rolle der Volksversammlung in J.V. Andreev, Die politischen Funktionen der Volksversammlung im homerischen Zeitalter. Zur Frage der ‚militärischen Demokratie‘, *Klio* 61 (1979), 385–405.
- 14 Vgl. für den Peloponnes etwa den Überblick in J.C. Donati, The Greek Agora in its Peloponnesian Context(s), in D.C. Haggis und C.M. Antonaccio (Hg.), *Classical Archaeology in Context. Theory and Practice in Excavation on the Greek World* (Berlin/Boston, 2015), 177–218.
- 15 Deutsche Übersetzung nach K. Steinmann, *Homer – Odyssee* (2. Auflage; Zürich, 2016), 93. Auch im Lager der Griechen stehen die Altäre auf der *agora*, vgl. *Il.* 11.807–808 (ἵνά σφ' ἀγορὴ τε θέμις τε | ἦην, τῇ δὲ καὶ σφι θεῶν ἐτετεύχαιο βωμοί).
- 16 Vgl. D.C. Haggis, The Structuring of Urban Space in Archaic Crete. An Example of Settlement Development from the Early Iron Age to Archaic Periods, *Mediterranean Archaeology* 25 (2012), 201–214, und S. Wallace, *Ancient Crete. From Successful Collapse to Democracy's Alternatives, Twelfth to Fifth Centuries BC* (Cambridge, 2010), 282–283.

εἰ δ' ἂν ἐμοῖς ἐπέεσσι πιθώμεθα κηδόμενοι περ,
 νύκτα μὲν εἰν ἀγορῇ σθένος ἔχομεν, ἄστρῳ δὲ πύργοι
 275 ὑψηλαί τε πύλαι στανίδες τ' ἐπὶ τῆς ἀραρυῖαι
 μακρὰι ἐῤξεστοι ἐζευγμέναι εἰρύσσονται·

Wenn wir indessen meinen Worten folgen, sei es auch bekümmert,
 so werden *wir* nachts Kraft aufbauen auf dem Platz – die *Stadt*, die werden
 275 die Türme und die hohen Tore und die daran angefügten Flügeltüren,
 die langen, wohlgeglätteten, verkoppelten, schon schützen!¹⁷

Andere frühe Belege sind weniger eindeutig. So ist kaum klar, ob Alkaios' Sehnsucht, den Ruf des Herolds zur Versammlung zu hören (ἰμέρρων ἀγόρας ἄκουσαι | καρυ[ζο]μένας ... | καὶ β[ό]λλας, fr. 130b [Voigt]) oder Hesiods Warnung an Perses, nicht nach Hader zu gaffen und den Händeln der Agora zu lauschen, da diese das Werk der zänkischen Eris seien (μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι | νείκε' ὀπιπεύοντ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἔοντα [Hesiod, *Werke und Tage*, 28–29]), sich auf einen bestimmten Ort beziehen. Vermutlich hat der wirtschaftliche Aspekt ganz wesentlich dazu beigetragen, dass aus der *agora* ein fest zu verortender Platz wurde.¹⁸ „Auf ihr [d.h. der *agora* (A.H.)] wurde nicht nur Handel getrieben, sondern auch mit Worten öffentlich diskutiert, argumentiert und debattiert; es wurden Entscheidungen getroffen und Gericht gehalten.“¹⁹

Wie sehr die Versammlung des Volkes Bestandteil der homerischen Gesellschaft ist, erkennt man zu Beginn der Odyssee, wenn der vom Alter gebeugte und unermesslich viel wissende (ὃς δὴ γήραϊ κυφὸς ἔην καὶ μυρία ἤδη [Od. 2.16]) Aigyptios in Ithaka als erster das Wort erhebt:

25 κέκλυτε δὴ νῦν μευ, Ἰθακήσιοι, ὅττι κεν εἴπω·
 οὔτε ποθ' ἡμετέρῃ ἀγορῇ γένετ' οὔτε θόωκος
 ἐξ οὗ Ὀδυσσεὺς διὸς ἔβη κοίλῃς ἐνὶ νηυσί.
 νῦν δὲ τίς ᾧδ' ἡγείρει; τίνα χρεῖά τόνον ἔκει
 ἢ νέων ἀνδρῶν ἢ οἱ προγενέστεροί εἰσιν;
 30 ἢ τίς τιν' ἀγγελίην στρατοῦ ἔκλυεν ἐρχομένοιο,
 ἢν χ' ἡμῖν σάφα εἴποι, ὅτε πρότερός γε πύθοιτο;
 ἢ τίς τι δῆμιον ἄλλο πιφάσκεται ἢδ' ἀγορεύει;

- 17 Deutsche Übersetzung nach M.L. West und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band XI Achtzehnter Gesang (Σ) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; Berlin/Boston, 2016), 17.19.
- 18 Den ersten Beleg für eine solche Bedeutung finden wir in der großen Gesetzesinschrift von Gortyn; hier heißt es in Kolumne VII: α[τ] κ' ἕκς ἀγ- | ορᾶς πρ[ι]ᾱμένοος δόλον (IC IV 72 VII.10–11).
- 19 C. Scardino, *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides* (BzA 250; Berlin/New York, 2007), 47.

ἐσθλός μοι δοκεῖ εἶναι, ὀνήμενος. εἶθε οἱ αὐτῷ
 Ζεὺς ἀγαθὸν τελέσειεν, ὅτι φρεσὶν ᾗσι μενοινᾷ.

- 25 „Hört mich jetzt an, ihr Männer von Ithaka, was ich euch sage:
 Niemals hielten wir ab weder Sitzung noch auch Versammlung,
 seit in den bauchigen Schiffen fortzog der edle Odysseus.
 Wer berief uns jetzt ein? Wen ergriff nun solche Bedrängnis,
 sei's von den jungen Männern, sei's von den früher Gebornen?
 30 Hat er Meldung erhalten von einem sich nahenden Kriegsheer,
 möchte klar sie verkünden, da er sie als erster gehört hat?
 Oder ist's eine andre Sache des Volks, die er vorbringt?
 Wacker scheint er zu sein mir, gesegnet. Möge erfüllen
 Zeus ihm das Gute, das er in seinem Herzen herbeisehnt.“²⁰

Dass es zwanzig Jahre keine Versammlung noch Sitzung gegeben habe, erscheint dem Greis beklagenswert und die plötzliche Einberufung überrascht ihn. Aus dieser Überraschung entnehmen wir nun Informationen über die Funktion der *agorē* auf Ithaka: Sie ist der zentrale Austauschort für Nachrichten, die die Gemeinschaft betreffen; der Krieg gehört hier dazu ebenso wie – auch wenn das nicht gesagt wird – vielleicht Rechtssachen und Beratungen. Es sind also die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens, die in der *agorē* verhandelt werden. Dies setzt das Bewusstsein um eine Trennung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten voraus.²¹

Dass die Wichtigkeit der Versammlung aber auch nach zwanzig Jahren in Ithaka nicht vergessen worden ist, suggerieren die Verse, die die Rede des Aigyptios einleiten:

- ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
 ὦρνυτ' ἄρ' ἐξ εὐνῆφιν Ὀδυσσῆος φίλος υἱός
 εἴματα ἐσσάμενος, περὶ δὲ ξίφος ὅξ' ἔτ' ὦμῳ,
 ποσσὶ δ' ὑπὸ λιπαροῖσιν ἐδήσατο καλὰ πέδιλα,
 5 βῆ δ' ἵμεν ἐκ θαλάμοιο θεῶ ἐναλίκιος ἄντην.
 αἶψα δὲ κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κέλευσε
 κηρύσσειν ἀγορῇνδε κάρη κομόωντας Ἀχαιοὺς.
 οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὦκα.

Als in der Frühe Eos erschien mit rosigen Fingern,
 da erhob sich vom Lager der liebe Sohn des Odysseus,
 zog sich an und hängte das scharfe Schwert um die Schulter,

20 Homer, *Od.* 2.25–34; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer*, 18–19.

21 Vgl. K.A. Raaflaub, *Politics and Interstate Relations in the World of Early Greek Poleis*. Homer and Beyond, *Antichthon* 31 (1997), 1–27, hier 14, mit Hinweis auf *Od.* 3.82 (πρῆξις δ' ἥδ' ἰδίῃ, οὐ δῆμιος, ἣν ἀγορεύω und *Od.* 4.313–314 (τίπτε δέ σε χρεῖω δεῦρ' ἦγαγε, Τηλέμαχ' ἥρωας, | ἐς Λακεδαιμόνα δῖαν, ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης).

- 5 band sich die unter die schimmernden Füße die schönen Sandalen
und trat aus der Kammer, das Antlitz gleich einem Gotte,
und sofort gebot er den weithin tönenden Rufem,
einzuberufen zum Markt die haupthaarumwallten Achaier.
Und sie riefen es aus; im Nu kamen jene zusammen.²²

Wenn die Herolde am Morgen zur Versammlung rufen, erscheint das Volk, wohl bereit, eine Entscheidung zu treffen. Da dies auch nach zwanzig Jahren problemlos der Fall zu sein scheint, müssen Versammlungen als fester Bestandteil der gemeinschaftlichen Ordnung gesehen werden.²³ Die große Zahl der Versammlungen sowohl in der *Ilias* (12) als auch der *Odyssee* (8–10) unterstützen diese Vermutung.²⁴ Wer an der Versammlung beteiligt ist, ist nicht immer klar zu definieren. Im zweiten Gesang der *Odyssee* ist an die gesamte (männliche) Bevölkerung gedacht. Gesondert wird dies in *Il.* 2.786–789 hervorgehoben, wenn alle Troer, die Jungen wie auch die Alten, in einer Versammlung vor den Toren des Palastes des Priamos die Nachricht vom herannahenden Heer der Achaier erfahren:

Τρωσὶν δ' ἄγγελος ἦλθε ποδὴνεμος ὡκέα Ἴρις
παρ Διὸς αἰγίοχοιο σὺν ἀγγελίῃ ἀλεγεινῇ.
οἱ δ' ἀγορὰς ἀγόρευον ἐπὶ Πριάμοιο θύρῃσι
πάντες ὁμηγερέες ἡμὲν νέοι ἡδὲ γέροντες.

Den Troern aber kam als Botin die windfüß'ge-schnelle-Iris
von Zeus-dem-Aigishalter mit der schlimmen Botschaft.
Doch die beratschlagten im Rat beim Tor des Priamos-Palastes,
sämtlich versammelt, wie die Jungen, so die Alten.²⁵

Andere Passagen lassen einen eher an die wehrfähigen Männer denken (*Il.* 7.345–378).²⁶ Die oben bereits angesprochene Nähe zur Sphäre des Göttlichen wird bei den Versammlungen weiter dadurch unterstrichen, dass davon ausgegangen wird, dass Themis, die Göttin des Rechts, Versammlungen auflöst

22 Homer, *Od.* 2.1–8; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer*, 18.

23 Vgl. Raaflaub, *Politics*, 11.

24 Vgl. die Auflistung in P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre* (Études et travaux d'histoire romaine publiés par le Groupe de Recherche d'Histoire Romaine de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 6; Straßburg, 1984), 183–184 mit Fn. 219 und 220.

25 Deutsche Übersetzung nach M.L. West und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band II Zweiter Gesang (B) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; München/Leipzig, 2003), 51.

26 Vgl. die Anrede κέλνυτέ μεν Τρῶες καὶ Δάρδανοι ἡδ' ἐπίκουροι durch Antenor (7.348) und Priamos (7.368), die sich eindeutig auf die versammelten Krieger bezieht, die dann in 7.393 als Τρῶές bezeichnet werden.

und auch einsetzt (Θέμιστος, | ἧ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λύει ἡδὲ καθίζει [*Od.* 2.68–69]). Die Welt der Götter entspricht hier der irdischen Welt. Obwohl die Struktur des Olympos eher der eines Haushaltes (*oikos*) oder einer Familie entspricht, treffen sich die Götter wie selbstverständlich zu Versammlungen, wenn es darum geht, Dinge zu diskutieren oder Entscheidungen zu treffen.²⁷ Siebenmal treffen sich die Götter zu einer Versammlung auf dem Olymp (*Il.* 1.531–611; 4.1–72; 8.1–52; 8.438–484; 15.78–148; 20.1–40; 24.24–142) und dreimal werden diese Versammlungen *agorē* genannt (*Il.* 4.1; 8.2; 20.4).²⁸

Das Fehlen einer *agorē* wird bei Homer – ganz ähnlich wie das Fehlen von Schiffen, die es einem erlauben, mit anderen Menschen in Kontakt zu treten – als Zeichen für eine unzivilisierte Gesellschaft gedeutet und steht parallel zu fehlenden Regeln für das Gemeinwesen. So kann Odysseus über die Kyklopen sagen:

τοῖσιν δ' οὔτ' ἀγοραὶ βουλευφόροι οὔτε θέμιστες,
ἀλλ' οἳ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα
ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
115 παίδων ἡδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

Weder Ratsversammlungen kennen sie noch Gesetze.
sondern sie wohnen auf Gipfeln hochaufragender Berge
in gewölbten Höhlen, und jeder setzt Satzungen fest für
115 seine Kinder und Frauen und kümmert sich nicht um die andern.²⁹

Eine *agorē* zu haben, ist nicht unbedingt mit einer zivilisierten Gesellschaft gleichzusetzen, mit der man sich von den sog. ‚Wilden‘ absetzt. Dies wird aus einer anderen Passage in der Apologie des Odysseus bei den Phaiaken deutlich, wenn der Held davon berichtet, dass die Laistrigonen durchaus Versammlungen abhalten, aber doch seine Gefährten wie Fische durchstechen (ἰχθύς δ' ὥς πείροντες) und sie in einem grausigen Mahl verspeisen (ἀτερπέα δαῖτα φέροντο).³⁰

27 Zum Problem vgl. E. Flaig, Das Konsensprinzip im homerischen Olymp. Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess *Ilias* 4.1–72, *Hermes* 122 (1994), 13–31.

28 In *Il.* 8.438–439 (Ζεὺς δὲ πατὴρ Ἰδῆθεν εὐτροχὸν ἄρμα καὶ ἵππους | Οὐλύμπον δὲ δῖωκε, θεῶν δ' ἐξίκετο θώκος) heißt die Götterversammlung θώκος (vgl. auch *Od.* 5.3–4 [οἱ δὲ θεοὶ θώκονδε καθίζανον, ἐν δ' ἄρα τοῖσι | Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, οὗ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον]), ein Begriff, der in der Odyssee parallel zu ἀγορή benutzt werden kann (vgl. *Od.* 2.26); vgl. auch *Od.* 15.468 (hier mit φῆμις).

29 Homer, *Od.* 9.112–115; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer*, 127.

30 Vgl. Homer, *Od.* 10.114–117 (ἧ δ' αἰψ' ἐξ ἀγορῆς ἐκάλει κλυτὸν Ἀντιφατῆα, | ὃν πόσιν, ὃς δὴ τοῖσιν ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον. | αὐτίχ' ἕνα μάρψας ἐτάρων ὠπλίσσατο δεῖπνον | τῷ δὲ δὺ' αἶξαντε φυγῇ ἐπὶ νῆας ἰκέσθην).

Dabei ist die Existenz einer *agorē* keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal griechischer Gesellschaften in den homerischen Epen. Auch die Phaiaken sitzen zu Rat in der Versammlung und vernehmen dort Neuigkeiten.

- ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως,
 ὤρνυτ' ἄρ' ἐξ εὐνῆς ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο,
 ἄνδ' ἄρα διογενὴς ὦρτο πτολίπορθος Ὀδυσσεύς.
 τοῖσιν δ' ἡγεμόνευ' ἱερὸν μένος Ἀλκινόοιο
 5 Φαιήκων ἀγορῆνδ', ἣ σφιν παρὰ νηυσὶ τέτυκτο.
 ἐλθόντες δὲ καθίζον ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισι
 πλησίον. ἣ δ' ἄνδ' ἄστυ μετώχετο Παλλὰς Ἀθήνη
 εἰδομένη κήρυκι δαΐφρονος Ἀλκινόοιο,
 νόστον Ὀδυσσῇ μεγαλήτορι μητιόωσα,
 10 καὶ ῥα ἐκάστω φωτὶ παρισταμένη φάτο μῦθον:
 δεῦτ' ἄγε, Φαιήκων ἡγήτορες ἡδὲ μέδοντες,
 εἰς ἀγορὴν ἰέναι, ὅφρα ξείνοιο πύθῃσθε,
 ὃς νέον Ἀλκινόοιο δαΐφρονος ἵκετο δῶμα
 πόντον ἐπιπλαγχθεῖς, δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος.
 15 ὥς εἰποῦσ' ὦτρυνε μένος καὶ θυμὸν ἐκάστου.
 καρπαλίμως δ' ἔμπληντο βορτῶν ἀγοραί τε καὶ ἔδραι
 ἀγρομένων ...

- Als in der Frühe Eos erschien mit rosigen Fingern,
 da erhob sich vom Lager Alkinoos' heilige Stärke,
 und auch der edle Odysseus erhob sich, der Städtezerstörer.
 Ihnen ging voran des Alkinoos heilige Stärke
 5 zum Versammlungsplatz der Phaiaken nah bei den Schiffen.
 Angekommen, setzten sie sich auf die geglätteten Steine
 nebeneinander; doch quer durch die Stadt ging Pallas Athene,
 einem Herold des kluggesinnten Alkinoos gleichend,
 da sie sann auf die Rückkehr des hochbeherzten Odysseus;
 10 hin zu jedem Mann trat sie nun und erteilte den Auftrag:
 „Auf, hierher, der Phaiaken Führer ihr und Berater,
 geht zum Versammlungsplatz, daß ihr erfahrt von dem Fremden,
 welcher neulich beim Haus des klugen Alkinoos eintraf,
 über das Meer verschlagen, an Wuchs den Unsterblichen ähnlich.“
 15 So sprach sie und erweckte Kraft und Mut eines jeden.
 Eilends füllten sich der Platz und die Sitze mit Männern,
 die sich versammelten ...³¹

Im Gegensatz zur athenischen Demokratie, die in der *agora* „Platz und Gelegenheit der Bürger, sich bürgerlich, also politisch auseinanderzusetzen und zu vertragen“ sieht,³² bleiben die homerischen Versammlungen passiv.

31 Homer, *Od.* 8.1–17; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer*, 107.

32 Meier, *Entstehung*, 196.

Es fehlt ihnen unabhängige Autorität, Redefreiheit und die Fähigkeit oder das Recht über Dinge, die die Gesellschaft betreffen, abzustimmen.³³

Erst ganz am Schluss der homerischen Epen finden wir einen Hinweis auf Mehrheitsverhältnisse in einer Versammlung, wenn es am Ende der Rede des Halitherses heißt:

ὥς ἔφαθ', οἳ δ' ἄρ' ἀνήϊξαν μεγάλην ἀλαλητῶ
 ἡμίσεων πλείους – τοῖ δ' ἄθροοι αὐτόθι μῖνον –
 465 οὐ γὰρ σφιν ἄδε μῦθος ἐνὶ φρεσίν, ἀλλ' Εὐπείθει
 πείθοντ', αἶψα δ' ἔπειτ' ἐπὶ τεύχεα ἐσσεύοντο.

Sprach's; da sprangen die einen auf mit lautem Gekreische –
 mehr als die Hälfte –, die anderen blieben versammelt am Orte,
 465 denn es gefiel ihnen dieser Vorschlag nicht, nein, sie folgten
 dem Eupeithes und stürmten darauf sofort zu den Waffen.³⁴

Es würde dem textlichen Befund nicht gerecht, in den homerischen Versammlungen lediglich das Bühnenbild zu sehen, vor dem die (adligen) Helden agieren. Zu deutlich tritt – trotz aller Passivität – die entscheidende Rolle, die die *agorē* in der Entscheidungsfindung spielt, hervor. So ist es dann die maßgebliche Funktion der Versammlung, Entscheidungen, die die Gemeinschaft betreffen, zu bezeugen und zu legitimieren. Dies betrifft die Verteilung der Beute (*Il.* 11.684–706) ebenso wie das ‚Rechtsverfahren‘ auf dem Schild des Achilles in *Ilias* 18. Zustimmung oder Ablehnung wird durch Akklamation kundgetan (oder im Fall von *Il.* 2.142–154 dadurch, dass die Versammlung zu den Schiffen stürmt). Auch eine Fehde kann in der Versammlung beigelegt werden (*Il.* 19.42–75).

Die *Ilias* weiß jedoch bereits um die Schwierigkeit, in der Versammlung aller Entscheidungen zu treffen und verlagert diese mehr und mehr in den Rat der *basileis*.³⁵ So wird deutlich, dass der Konsens eine Idealvorstellung bleiben muss, die lediglich Odysseus in Buch 2 erfüllen kann, wenn es ihm gelingt, eine soziale Ordnung (wieder)herzustellen, die sowohl den Verbleib vor Troja garantiert als auch ein Zusammenleben ohne Achilles.

33 Vgl. die Ausführungen in M.I. Finley, *The World of Odysseus* (2. Auflage; London, 1979), 78–83.

34 Homer, *Od.* 24.463–466; deutsche Übersetzung Steinmann, *Homer*, 364. Zur Stelle vgl. F. Ruzé, *Plethos*. Aux origines de la majorité politique, in D. Gondicas (Hg.), *Eunomia. À la recherche de l'équité* (Cahiers du Littoral 1,3, Paris, 2003), 37–53.

35 Vgl. die Ausführungen in D.F. Elmer, *The Poetics of Consent. Collective Decision Making and the Iliad* (Baltimore, 2013), 113–125.

ὥς ἔφατ', Ἀργεῖοι δὲ μέγ' ἴαχον, ἀμφὶ δὲ νῆες
 σμερδαλέον κονάβησαν ἀϋσάντων ὑπ' Ἀχαιῶν,
 335 μῦθον ἐπαινῆσαντες Ὀδυσσῆος θείοιο·

So sprach er. Die Argeier aber schrien laut – und rings die Schiffe
 erdröhnten furchterregend unterm Hall der schreienden Achaier –,
 335 da sie der Rede Beifall spendeten des göttlichen Odysseus.³⁶

Unabhängig von diesen Schwierigkeiten bleibt es die wichtige Rolle der *agorē*, den Anführern ein Meinungsbild der Stimmung im Volk zu geben. Die Meinung der *agorē* zu ignorieren, hat negative Konsequenzen, wie die Beispiele des Agamemnon und dann auch des Hektor belegen. Gleich zu Beginn der Ilias wird die Handlung dadurch in Gang gesetzt, dass der Sohn des Atreus das Ansinnen des Priesters Chryses ignoriert, obwohl das Volk seiner Bitte um Lösegeld für seine Tochter zugestimmt hat:

Ἀτρεΐδαι τε καὶ ἄλλοι ἐϋκνήμιδες Ἀχαιοί,
 ὑμῖν μὲν θεοὶ δοῖεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
 ἐκπέρσαι Πριάμοιο πόλιν, εὖ δ' οἴκαδ' ἰκέσθαι·
 20 παῖδα δ' ἐμοὶ λύσαιτε φίλην, τὰ δ' ἄποινα δέχεσθαι,
 ἄζόμενοι Διὸς υἱὸν ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα.
 ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἐπευφήμησαν Ἀχαιοί,
 αἰδεῖσθαί θ' ἱερῇα καὶ ἀγλαὰ δέχθαι ἄποινα·
 ἄλλ' οὐκ Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ἦνδανε θυμῷ,
 25 ἀλλὰ κακῶς ἀφίει, κρατερὸν δ' ἐπὶ μῦθον ἔτελλεν

„Atriden! und ihr anderen Achaier mit dem guten Beinschutz:
 Euch mögen gern die Götter, die Olymp-Bewohner, geben,
 von Grund auf auszutilgen Priams Stadt und glücklich heimzukehren!
 20 Mein Kind indessen gebt mir frei, das liebe! Da, die Freikaufsumme:
 nehmt sie!
 in Ehrfurcht vor Zeus' Sohn, dem fernhintreffenden Apollon!“
 Da riefen alle anderen Achaier Beifall und verlangten,
 Achtung zu haben vor dem Priester und die Freikaufsumme, glanzvoll,
 anzunehmen,
 doch dem Atriden Agamemnon, dem gefiel das *nicht* in seinem Sinne,
 25 nein: schimpflich schickte er ihn fort, und hart war seine Weisung ...³⁷

Die Anwesenheit aller Achaier in dieser Szene macht deutlich, dass der Konflikt zwischen Agamemnon und Chryses ein öffentlicher Konflikt ist, der den

36 Homer, *Il.* 2.333–335; deutsche Übersetzung, West und Latacz, *Zweiter Gesang*, 23.

37 Homer, *Il.* 1.17–25; deutsche Übersetzung nach M.L. West und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band II Erster Gesang (A) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; 3. Auflage; Berlin, 2009), 3.5.

gesamten Demos betrifft, da das Volk als Ganzes von der Missachtung des Priesters betroffen sein wird. Dementsprechend wird dann auch in einer Versammlung nach Grund und Ursache für das Sterben der Achaier durch Krankheit gesucht (*Il.* 1.54–100).

Weiterhin treibt die Angst vor dem Zorn des Volkes die Anführer zur Tat, wenn Odysseus sagen kann:

235 ἄλλ' ὅτε δὴ τήν γε στυγερὴν ὁδὸν εὐρύοπα Ζεὺς
ἐφράσαθ', ἢ πολλῶν ἀνδρῶν ὑπὸ γούνατ' ἔλυσε,
δὴ τότε' ἔμ' ἦνωγον καὶ ἀγακλυτὸν Ἰδομενῆα
νήεσσ' ἡγήσασθαι ἐς Ἴλιον· οὐδέ τι μῆχος
ἦεν ἀνήασθαι, χαλεπὴ δ' ἔχε δῆμου φήμις.

235 Als der weithin donnernde Zeus jedoch die verhaßte
Kriegsfahrt ersann, die vieler Männer Knie gelöst hat,
da geboten sie mir und dem ruhmreichen Idomeneus,
hin nach Troja zu führen die Schiffe; und da war kein Mittel
nein zu sagen, es zwang uns der strenge Tadel des Volkes.³⁸

Die Stelle lässt den Kriegszug als eine Entscheidung des Volkes erscheinen; einige andere Passagen erwähnen ebenfalls, dass die Versammlung in die Planung des militärischen Unterfangens einbezogen ist bzw. es nachhaltig bestimmt. Anders lässt sich etwa das Losverfahren, das bestimmt, wer von den Myrmidonen Achill nach Troja begleitet, kaum erklären (*Il.* 24.396–400; vgl. *Il.* 13.663–670 [Euchenor von Korinth]).

Unabhängig von dieser möglichen Einflussnahme auf Entscheidungsprozesse bleibt es den *basileis* vorbehalten, auf der *agorē* das Wort zu ergreifen. Lediglich einmal in beiden homerischen Epen meldet sich ein nichtadliges Mitglied des Volkes das Wort, wenn im 2. Gesang der *Ilias* Thersites in der Versammlung aufsteht, um zu sprechen (*Il.* 2.211–278). Schon die Beschreibung des Redners lässt deutlich erkennen, dass eine solche Aktion nicht gut geheißen wird:

Θερσίτης δ' ἔτι μούνοσ ἀμετροεπὴς ἐκολῶα,
ὃς ἔπεα φρεσὶν ἦσιν ἄκοσμά τε πολλὰ τε εἶδη
μάψ, ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν,
215 ἄλλ' ὅ τι οἱ εἴσαιτο γελοῖον Ἀργείοισιν
ἔμμεναι. αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν·
φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα, τῷ δέ οἱ ὦμω
κυρτῷ ἐπὶ στήθος συνοκωχότε· αὐτὰρ ὑπερθεν
φοξὸς ἔην κεφαλῇ, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη.

38 Homer, *Od.* 14.235–239; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer*, 210–211.

- Thersites aber ganz allein, der krächzte maßlos weiter,
 er, der in seinem Sinn viel ungehör'ge Worte wußte,
 nur um drauflos und nicht nach Anstand mit den Königen zu streiten,
 215 vielmehr mit Dingen ankam, die, wie's ihm schien, Lachen den Argeiern
 erregen könnten. – Der war aber als der häßlichste nach Ilios gekommen:
 O-beinig war er, lahm auf einem Bein, und beide Schultern war'n ihm
 gekrümmt, zur Brust hin eingezogen; und erst obendrüber –
 spitz war er da am Kopf, und dünn sproß drauf die Wolle.³⁹

Dass eine solche Karikatur von einem Mann natürlich in der Versammlung nichts zu sagen hat,⁴⁰ ist beinahe logisch und so wird er auch rüde in seine Schranken gewiesen, wenn Odysseus ihn anfährt:

- 200 δαίμονι' ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
 οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ' ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκίς,
 οὔτέ ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ.
 οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ' Ἀχαιοί·
 οὐκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη· εἰς κοίρανος ἔστω,
 205 εἷς βασιλεύς ᾧ δῶκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω
- 200 „Unmöglichster! Setz still dich hin und hör die Rede andrer,
 die besser sind als du! *Du* bist ja ohne Kampf- und Wehrkraft
 und weder in der Schlacht von Zählwert noch bei der Beratung!
 Wir werden doch nicht alle König spielen wollen, wir Achaier!
 Mehrfachkommando ist nicht gut! Der Kommandant sei einer,
 205 einer der König – dem's des-krummgesinnten-Kronos-Sohn verliehen!“⁴¹

Die Interpretation der Episode ist nicht ganz einfach.⁴² Aus der Perspektive des Odysseus sind die Worte des Thersites ein Angriff auf den Führungsanspruch der *basileis*, der unbedingt zurückgewiesen werden muss. Allerdings enthalten seine Worte Aspekte der Herrscherkritik, die gerade im Blick auf Agamemnons Verhalten in Buch 1 durchaus gerechtfertigt erscheint. Auch ist sprachlich nicht ganz klar, ob Thersites mit seiner Rede nicht auch den Nerv

39 Homer, *Il.* 2.212–219; deutsche Übersetzung West und Latacz, *Zweiter Gesang*, 15.

40 Zur Diagnose der beschriebenen körperlichen Mängel des Thersites vgl. R.C. Simms, *The Missing Bones of Thersites: A Note on Iliad 2.212–219*, *AJP* 126 (2005), 33–40.

41 Homer, *Il.* 2.200–205; deutsche Übersetzung West und Latacz, *Zweiter Gesang*, 15. Der Begriff für „Vielherrschaft“ (πολυκοιρανίη) ist in den homerischen Epen *hap. leg.*, vgl. aber das Adjektiv πολυκοίρανος in Aeschylus, fr. 238 (Nauck): κύδιστ' Ἀχαιῶν Ἀτρέως πολυκοίρανε μάνθανέ μου παῖ und das Zitat in Aristophanes, *Ran.* 1270.

42 Vgl. S. Fraß, *Thersites: Agamemnons mächtigster Gegner vor Troja? Formen der Konflikt-austragung zwischen Elite und unterelitären Schichten in der homerischen Gesellschaft*, in M. Meißner, K. Nebelin und M. Nebelin (Hg.), *Eliten nach dem Machtverlust? Fallstudien zur Transformation von Eliten in Krisenzeiten* (Impulse 3; Berlin, 2012), 91–110.

der versammelten Krieger trifft.⁴³ Ein Seitenblick auf die sog. *Aethiopis* scheint dies zu bestätigen.⁴⁴ Hier tötet Achill den Thersites, weil er ihn wegen seiner angeblichen Liebe zu Penthesilea verspottet habe. Diese Tat des Achill führt zu Unruhe im Heer (καὶ ἐκ τούτο στάσις γίνεται τοῖς Ἀχαιοῖς περὶ τοῦ Θερσίτου φόνου) und Achill muss nach Lesbos ausweichen und kann erst nach einem Opfer für Apoll durch Odysseus von dem Blutvergießen gereinigt werden.⁴⁵

Allerdings schweift Thersites in der *Ilias* mit seiner Rede unbeabsichtigt Heer und Führung wieder zusammen, wenn die sich anschließenden Reden von Odysseus und Nestor die Kampfmoral endgültig wieder herstellen, so dass J. Latacz auch in dieser Szene den Ausdruck von „Selbstvergewisserung und Halt“ für das zeitgenössische aristokratische Publikum sehen will.⁴⁶ Ich selbst sehe in der Episode nicht so sehr die Darstellung eines herrschenden Klassenkampfes in der homerischen Gesellschaft als vielmehr eine Warnung an die aristokratischen Gruppen, dass ein Verhalten, wie es Agamemnon vorlebt, zu sozialen Unruhen führen kann.⁴⁷ Die Episode wäre dann auch Teil des Meinungsbildes der Männer in der Versammlung, auch wenn dies in falscher Art und Weise vorgetragen wird.

Kommen wir nach diesem Überblick zu einem kurzen Zwischenfazit: Die Versammlung der Männer gehört zum integralen Bestandteil der homerischen Konzeption der Gesellschaft. Ohne sie können soziale Prozesse nur bedingt funktionieren. Trotz der eingeschränkten Eigenständigkeit kann man davon ausgehen, dass die homerische *agorē* auf dem Weg zu einer festgefügt und determinierten Institution ist, die dann die Basis einer egalitären Grundlage

43 So bleibt die Möglichkeit, dass sich τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοὶ | ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ („Dem nun waren die Achaier | gewaltig gram, und sie verübelten es ihm im Innern“) in *Il.* 2.222b–223 nicht doch auf Agamemnon beziehen kann und so die Kritik auf einer breiteren Basis steht, als die Reaktion des Odysseus vermuten lassen kann; so etwa W.G. Thalmann, Thersites. Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*, *TAPhA* 118 (1988), 1–28, hier 18 mit Fn 44; anders C. Brügger, M. Stoevesandt und E. Visser, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band II Zweiter Gesang (B) Faszikel 2: Kommentar* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; 2. Auflage; Berlin/New York, 2010) 74–75.

44 Zu Text und Inhalt vgl. A. Rengakos, *Aethiopis*, in M. Fantuzzi und C. Tsagalis (Hg.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion* (Cambridge, 2015), 306–317.

45 Text nach M.L. West, *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC* (Loeb Classical Library 497; Cambridge/London, 2003), 110.

46 J. Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes* (4. Auflage; Düsseldorf, 2003), 61.

47 Anders J. Marks, The Ongoing Neikos. Thersites, Odysseus, and Achilles, *AJP* 126 (2005), 1–31, der auch hier den Ausdruck eines Konflikts unter Eliten sehen will.

unterschiedlicher Ausprägungen von Teilhabe an der Gesellschaft wird.⁴⁸ Bereits in der Odyssee scheint eigenständiges Handeln der Volksversammlung möglich zu sein, wenn Mentor in Ithaka über die *agorē* sagen kann:

νῦν δ' ἄλλω δῆμῳ νεμεσίζομαι, οἷον ἅπαντες
 240 ἦσθ' ἄνεω, ἀτὰρ οὐ τι καθαπτόμενοι ἐπέεσσι
 παύρους μνηστήρας καταπαύετε πολλοὶ ἐόντες.

Aber dem übrigen Volk verüble ich's, wie ihr hier alle
 240 stumm dasitzt und nicht vielmehr mit entschiedenen Worten
 Einhalt gebietet den wenigen Freiern, und seid doch so viele.⁴⁹

Ob von hier jedoch eine Linie zu einer notwendig demokratischen *polis*-Gesellschaft führt, muss offen bleiben, selbst wenn wir festhalten, dass *polis* und *agorē* auch bei Homer zusammengedacht werden.

3 „So hat die *polis* beschlossen ...“ – Regeln für die Gemeinschaft im archaischen Kreta

In einem zweiten Teil möchte ich jetzt auf einige ausgewählte epigraphische Beispiele eingehen.⁵⁰ Mein Fokus liegt auch dieses Mal auf Kreta, da ich weiterhin der Meinung bin, dass das archaische Kreta eine gute Vergleichsgröße für eine Gesellschaft im östlichen Mittelmeerraum bietet, die auf der Basis von geschriebenem Recht keine dezidiert demokratischen Strukturen

48 Vgl. hierzu K.A. Raafaub und R.W. Wallace, 'People's Power' and Egalitarian Trends in Archaic Greece, in K.A. Raafaub, J. Ober und R.W. Wallace (Hg.), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley/Los Angeles, 2007), 22–48, sowie Fraß, Institutionalisierung, 222–229, der von der *agorē* als „Letztentscheidungsinstanz“ spricht.

49 Homer, *Od.* 2.239–241; deutsche Übersetzung nach Steinmann, *Homer* 25; vgl. auch die Sorge des Antinoos in *Od.* 16.380–382 (οἱ δ' οὐκ αἰνήσουσιν ἀκούοντες κακὰ ἔργα | μή τι κακὸν ῥέξωσι καὶ ἡμέας ἐξελάσωσι | γαίης ἡμετέρης, ἄλλων δ' ἀφικώμεθα δῆμον).

50 Folgende epigraphischen Abkürzungen werden verwendet: IC = M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae* Vol. I–IV (Rom, 1935–1959); ML = R. Meiggs and D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC* (rev. ed.; Oxford, 1999); *Nomima* I–II = H. van Effenterre and F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec I–II* (Collection de l'École française de Rome 188; Rome, 1994/1995); SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Besonders hinzuweisen ist hier auf M. Gagarin und P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete c. 650–400 BCE* (Oxford, 2016). Der Band bietet eine Neuedition und ausführlichen Kommentar des rechtlichen Materials aus Kreta in der archaischen Zeit. Ich verdanke dem Werk wesentliche Einsichten für die Interpretation der folgenden Texte.

entwickelt.⁵¹ Dazu kommt, dass wir für die archaische Epoche auf Kreta kaum andere Inschriften haben als Gesetze.⁵²

Ich beginne mit der vielleicht ältesten kretischen Inschrift, die manchmal sogar als das erste geschriebene Gesetz der Welt bezeichnet wird.⁵³ Es handelt sich um eine Inschrift aus Dreros, einer Polis im Nordosten Kretas am Golf von Mirabello. Sie gehört zu einer Gruppe von sieben Inschriften, die im Jahre 1936 in einer hellenistischen Zisterne gefunden wurden.⁵⁴ Die Inschrift, die jetzt in drei Teile zerbrochen ist, misst 175 cm × 25 cm × 35 cm und befindet sich heute in der archäologischen Sammlung von Neapolis (Inv. Nr. 907 und 908). Es wird generell angenommen, dass die Gesetze an der Ostmauer des Tempels angebracht waren, der über Stufen mit der Agora verbunden war. Der Publikationsort erlaubt die Annahme, dass es sich bei den Inschriften um ‚offizielle‘ Dokumente der *polis* handelt. Die Unterschiede in den einzelnen Inschriften (Laufrichtung, Größe der Buchstaben) lassen es nicht zu, hier an eine systematische Kodifikation zu denken. Vielmehr dürfte es sich um

51 Vgl. A.C. Hagedorn, Sacred Law, Lawgivers and Codification. Perspectives from the Hebrew Bible, Gortyn and Selinus, in D. Jaillard und C. Nihan (Hg.), *Writing Laws in Antiquity – L'écriture du droit dans l'Antiquité* (BZAR 19; Wiesbaden, 2017), 117–140. Für einen Überblick über die inschriftliche Gesetze Kretas vgl. M. Gagarin, The Laws of Crete, in B. Legras (Hg.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique. Actes du colloque international (Reims, 14–17 mai 2008)* (Histoire ancienne et médiévale 110; Paris, 2012), 17–29 und für den Zusammenhang von archaischer Gesetzgebung und Identität K.R. Kristensen, Archaic Laws and the Development of Civic Identity in Crete, ca. 650–450 BCE, in O. Pilz und G. Seelentag (Hg.), *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete. Proceedings of the International Conference, Mainz, May 20–21, 2011* (Berlin/Boston, 2014), 141–157.

52 Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist die *polis* Azoria im Osten der Insel, deren antiken Namen wir nicht kennen. Hier haben Ausgrabungen eine Reihe von archaischen Inschriften zu Tage gefördert, die alle vor 475 v. Chr. zu datieren sind und die eher informellen Charakter haben (keine Gesetze); vgl. den Überblick in D.C. Haggis, The Archaeology of Urbanization. Research Design and the Excavation of an Archaic Greek City on Crete, in ders. und C.M. Antonaccio (Hg.), *Classical Archaeology in Context. Theory and Practice in Excavation on the Greek World* (Berlin/Boston, 2015), 219–258 sowie den ausführlichen Grabungsbericht in D.C. Haggis, M.S. Mook, C.M. Scarry, L.M. Snyder und W.C. West III, Excavations at Azoria 2002, *Hesperia* 73 (2004), 339–400.

53 Vgl. etwa J. Whitley, Regions within Regions. Patterns of Epigraphic Habits within Archaic Crete, in R. Parker und P.M. Steele (Hg.), *The Early Greek Alphabets. Origin, Diffusion, Uses* (Oxford Studies in Ancient Documents; Oxford, 2021), 223–248, hier 229.

54 Vgl. den archäologischen Bericht in P. Demargne und H. van Effenterre, Recherches à Dréros, *BCH* 61 (1937), 5–32, sowie die neueren Überlegungen in V. Zographaki und A. Farnoux, Mission franco-hellénique de Dréros, *BCH* 134 (2010), 594–600. Ein achter Text ist in etokretischem Dialekt abgefasst und kaum zu verstehen.

Einzelregelungen über einen größeren Zeitraum hinweg handeln, die die *polis* situativ beschlossen hat und die für die Zukunft Gültigkeit besitzen sollten.⁵⁵

Kreta**Nomima I.81 = ML 2****Dreros****c. 650 v. Chr.**

1	ἀδ' ἔφαδε πόλι· ἐπεὶ κα κοσμήσει, δέκα φετίον τὸν ἀ-	←
1a	θιός. ολοῖον	←
2	φτὸν μὴ κοσμήν· αἱ δὲ κοσμήσιε, ὅπε δικάσιε ἀφτὸν ὀπήλεν διπλεῖ κάφτὸν	→
3	ἄκρηστον ἦμεν ἄς δόοι, κῶτι κοσμήσιε μηδὲν ἦμην. <i>vac.</i>	←
4	Σ ὁμόται δὲ κόσμος κοὶ δάμιοι κοὶ ἵκατι οἱ τὰς πόλ[ι]ος	←

*Übersetzung:*Gott. oloion⁵⁶

So hat die *Polis* beschlossen:⁵⁷ Wenn jemand Kosmos gewesen ist, soll derselbe während zehn Jahren nicht (wieder) Kosmos sein. Wenn er aber (wieder) Kosmos wird, soll er – in welchem Fall auch immer er ein Urteil abgibt – das Doppelte schulden und amtsunfähig sein, solange er lebt, und was er als Kosmos verfügt hat, [das] soll nicht gelten. *vac.*

Σ⁵⁸ Die Schwurmänner sollen sein der Kosmos [i.e., das Kollegium der Kosmaten], die *Damioi* und die Zwanzig der *Polis*.

55 Vgl. hierzu K.J. Hölkeskamp, *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Hist.E 131; Stuttgart, 1999), 87–95 sowie G. Seelentag, *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland* (Klio Beifte 25; Berlin/Boston, 2015), 140.

56 Das Wort oder Wortfragment ist schwierig zu deuten. Die Entdecker und Erstherausgeber der Inschrift (P. Demargne und H. van Effenterre, *Recherches à Dréros II. Les inscriptions archaïques*, BCH 61 (1937), 333–348, hier 343) lesen ein Wort (θιοσόλοιοι [„verflucht“, sonst nicht belegt]) und transponieren es an das Ende der zweiten Zeile; ganz ähnlich C.D. Buck, *Greek Dialects*, Chicago 1955, Nr. 115, der θιός ὄλοι ὄν liest. M. Guarducci, *Note di epigrafia cretese*, *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 19 (1941), 20–35, hier 20–23 möchte θιός ὁ λοῖον lesen, was θιός ὁ λωῖων = θεὸς ἀγαθός entspräche. Eine solche Invokation ist in hellenistischer Zeit auf Kreta belegt; vgl. IC III iii.3; iii.4 (Hieraptyna) sowie IC III iv.8; iv.9 (Itanos).

57 ἔφαδε (Aor.) entspricht dem ionischen ἔαδε und ist so äquivalent zu attisch ἀνδάνω (= δοκέω); vgl. C.D. Buck, *The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary* (Chicago, 1955), 126. Das Verb wird bei Herodot benutzt, um eine Meinung einer Gruppe von Menschen zu beschreiben; vgl. Herodot, *Hist.* 6.106; 7.172; 9.5,19 sowie Homer, *Il.* 6.645–647 und *Od.* 2.113–114.

58 Sowohl das Interpunktionszeichen („Sanduhr“), als auch der Bruch im Boustrophedon zeigen an, dass hier eine neue Vorschrift beginnt, die aber ebenfalls das Amt des *kosmos* betrifft.

Nach einer Erlassklausel folgt eine Vorschrift, die die Amtsiteration des nur auf Kreta belegten Amtes des *kosmos* verbietet.⁵⁹ Die genaue Bestimmung des Amtes ist aufgrund der Quellenlage schwierig, muss uns hier aber nur am Rand beschäftigen.⁶⁰ Die boustroph gehauene Inschrift ist eine schönes Beispiel, wie die Beschaffenheit des Steines die Buchstabenfolge sowie Zeilenlänge bestimmt und wie die Schreibrichtung anzeigen will, dass eine neue Vorschrift beginnt, die vielleicht nichts mit dem vorangehenden Text zu tun hat.⁶¹

Für unsere Frage ist diese Erlassklausel wichtig. Sie zeigt unmissverständlich an, dass es in Dreros eine Institution gibt, die sich als *polis* bezeichnet und die in der Lage ist, Amtszeiten zu regulieren. Wer diese *polis* ist, wird nicht gesagt. Allerdings lässt das zweite Gesetz auf dem Stein es nicht zu, hier nur eine Gruppe von Eliten (oder Adligen) zu sehen, da der Kosmos und die Damioi von den Zwanzig der *polis* unterschieden werden. Vielmehr sollte man davon ausgehen, dass die *polis* von Dreros aus der Gemeinschaft der freien Bürger bestand, die sich zur Ordnung des Gemeinwesens eigene Ämter schuf und gegen den Missbrauch im Amt eintrat. Dass andere Gremien in den Beschluss von Vorschriften eingebunden sein konnten belegt eine weitere Inschrift aus Dreros; hier heißt es:

Kreta
Nomima I.64

Dreros
Ende des 7. Jh.s v. Chr.

1	πόλι ἔφαδε διαλήσασι πυλάσι ὅστις προ-	←
2	πολέψσειε μὴ τίν[[τ]]εσθα<ν> τὸν ἀγρέταν. <i>vacat</i>	→

Übersetzung:

Die Polis hat beschlossen, mit den versammelten⁶² Phylen: Wer auch immer Dienst tut,⁶³ den soll der *Agretas*⁶⁴ nicht bestrafen.

- 59 Vgl. hierzu S. Link, *Kosmoi, Startoi und Iterationsverbote. Zum Kampf um das Amt des Kosmos auf Kreta, Dike 6* (2003), 139–149 und besonders G. Seelentag, *Regeln für den Kosmos. Prominenzrollen und Institutionen im archaischen Kreta, Chiron 39* (2009), 65–99.
- 60 Vgl. die ausführliche Diskussion in Seelentag, *Das archaische Kreta*, 134–203.
- 61 Vgl. hierzu die Ausführungen in M. Gagarin, *Writing Greek Law* (Cambridge, 2008), 47–49.
- 62 Vermutlich Part. Aor. Pass. von διελέω; das Verb ist sonst nicht in Kreta belegt. Vielleicht mit κατελέω (‘versammeln’) zu verbinden, ein Verb, das in Gortyn belegt ist (vgl. *IC IV 72 X.35; XI.13* sowie *IC IV 80.14–15*).
- 63 Aor. Opt. zu προπολέω, in Kreta *hap. leg.*, aber sonst epigraphisch belegt; vgl. *IK Knidos I.131* (Κούραι καὶ Δάματρι οἶκον καὶ ἀγαλμ’ ἀνέθηκεν | Χρυσογόνη[ς] | μήτηρ, Ἰπποκράτους δὲ ἄλλος, | Χρυσίνα, ἐννυχίαν ὄψιν | ἰδοῦσα ἱεράν· | Ἑρμῆς γὰρ νιν ἔφησε θεαῖς Ταθηῖ προπολεύειν).
- 64 ἀγρέτας ist *hap. leg.* Das Wort ist wohl von ἀγείρω herzuleiten und weist dann auf einen militärischen Kontext (vgl. Aeschylos, *Pers.* 1002 ἀγρέται στρατοῦ und Alkman, fr. 1.8 [Campbell] τὸν ἀγρέταν).

Stimmt diese Interpretation, dann ist die Gemeinschaft der Bürger in den Prozess der Gesetzgebung eingebunden und spielt eine gewichtige Rolle bei der Einhegung von Privilegien.

Offenbar waren in Dreros bereits im 7. Jh. die Strukturen der Phylen derart gefestigt und besaßen eine derart eigenständige Identität, dass sie in dieser Regelung als die wesentlichen Organisationseinheiten der Bürger wahrgenommen und markiert wurden, wenn diese am politischen Entscheidungsverfahren teilnahmen.⁶⁵

Dass umgekehrt die *polis* auch Privilegien zusichern kann, wird aus dem Arbeitsvertrag mit dem Schreiber Spensithios aus Datala deutlich:⁶⁶

Kreta**Nomima I.22 = SEG 27.631****Datala****c. 500 v. Chr.****A**

- Θιοί· ἔφαδε Δαταλεῦσι καὶ ἐσπένσαμες πόλις
 Σπενσιθίωι ἀπὸ πυλᾶν πέντε ἀπ' ἐκάστας θροπά- ←
 ν τε καὶ ἀτέλειαν πάντων αὐτῶι τε καὶ γενιάι ὥ- →
 ς κα πόλι τὰ δαμόσια τὰ τε θιήια καὶ τάνθρώπινα
 5 ποινικάζεν τε καὶ μναμονεύφην· ποινικάζεν δὲ
 [π]όλι καὶ μναμονεύφεν τὰ δαμόσια μήτε τὰ θιή-
 α μήτε τάνθρώπινα μηδέν' ἄλλον αἱ μὴ Σπενσίθ[ι]-
 [ο]ν αὐτόν τε καὶ γενιάν τόνυ, αἱ μὴ ἐπαίροι τ-
 ε καὶ κέλοιτο ἢ αὐτὸς Σπενσίθιος ἢ γενιά
 10 [τ]όνυ ὅσοι δρομῆς εἶεν τῶν [υἱ]ῶν οἱ πλῖες.
 μισθὸν δὲ δόμεν τὸ ἐνιαυτὸ τῶι ποινι[κ]-
 [α]στάι πεντήροντά τε πρόφοος κλεύκιο-
 κηνδυ[.]ε[. .]ς ἱκατιδαρκμῖος ἢ καλ[ρ]-
 ὅς, δόμεν δὲ τὸ κλεύρος ἐς τὸ μόρο ὅ-
 15 πῶ κα λῆι ἐλέσθαι· αἱ δὲ μὴ δοίῃ τὸ κλε[ύρ]-
 [ο]ς αἰδε ... σ[c.3-4]α[.]εσδ ... ς ρόσμ-

65 Seelentag, *Kreta*, 349.

66 Vgl. hierzu (mit weiterer Literatur) A.C. Hagedorn, Scribes and Scribalism in Archaic Crete, in M. Leuchter (Hg.), *Scribes and Scribalism* (The Hebrew Bible in Social Perspective, New York/London, 2021), 41–60, hier 45–52, und E. Martín González, Professional Scribes and Letter-Cutters in Archaic Greece, in R. Ast, M. Choat, J. Cromwell, J. Lougovaya und R. Yuen-Collingridge (Hg.), *Observing the Scribe at Work. Scribal Practice in the Ancient World* (OLA 301; Leuven, 2021), 241–253, sowie den ausführlichen Kommentar in Gagarin und Perlman, *Laws*, 181–196, und die weiteren philologischen Anmerkungen in M. Bile, *La Crète* (Paradeigmata. Recueil d'inscriptions grecques dialectales VI.1; Nancy/Paris, 2016), 62–71, und O. Tribulato, Decisione della *polis* per lo scriba Spensithios, *Axon* 1 (2017), 75–87, sowie G. Seelentag, Putting the Citizen in the Citizen-State. Participating in the Early Cretan *polis*, in J.C. Bernhardt und M. Canevaro (Hg.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (Mn.S 454; Leiden/Boston, 2022), 162–202, hier 171–179.

ος ἐπεσταφώς ἀ[c. 4] ι[c. 4] λ[ε[.] εκ[.]
 [1 ?] σαι ἀπλοπία[ι .] α[.] αἱ μὴ αὐτοισ-
 ι ... πολ[. .] ἀνεσήμεν τῷ ῥόσ-
 [μωι c.7] ε[.] τέμνια πε[.] . ρ-
 [c.2] τὸ φῖσον λακὲν ῥό[σμωι ?] ασ[c.4]
 [..... c.17] α[. . . c.6 ...]

B

- τὸ φῖσον λακὲν τὸν ποινικαστὰν καὶ παρήμε-
 ν καὶ συνήμεν ἐπὶ τε θηγίων καὶ ἐπ' ἀνθρωπί-
 νων πάντε ὅπε καὶ ὁ ῥόσμος εἶη καὶ τὸν ποινι-
 καστὰν, καὶ ὅτιμι κα θιῶι ἱαρεὺς μὴ ἰδιαλο-
 5 [ς] θύεν τε τὰ δαμόσια θύματα τὸ <ν> ποινικαστὰ-
 ν καὶ τὰ τεμνία ἔκεν. μὴδ' ἐπάγραν ἡμε-
 [ν] μὴδε ῥύτιον αἰλὲν τὸν ποινικαστὰν. δ-
 κα δὲ ὅτερον κα . ὠλήται ὁ ποινικασ[τ]-
 [ἀ]ς ἄιπερ οἱ αλοὶ κρησεται, ἡν ῥόσ[[π]]-
 10 μοι ἀ δίκαι φοι τέλεται, ἄλλε δὲ οὐδὲ
 ἔν. δίκαια ἐς ἀνδρήιον δώσει δ-
 ἑκα πέλερυς κρέων, αἷ κα ῥῶι ἄλλο[ι]
 [ἀπ(?)] ἀρρῶνται, καὶ τὸ ἐπενιαύτιον, τὸ
 δὲ λάκσιον συναλαῖ. ἄλλο δὲ μ[ηδ]-
 15 [ἐ]ν ἐπάνανρον ἡμεν αἷ κα μὴ λῆι
 δόμεν. ἡμεν δὲ τὰ θιγία τ[ῶι]
 [c. 4] ἴστωι. *vacat*

Aufbewahrungsort: London, British Museum (Inv. BM 1969.4-2.1)
 Abmessungen: Länge 25,2 cm; Höhe 13 cm

Übersetzung.⁶⁷

A

Götter! Beschluß der Datalais und wir, die Stadt haben vertraglich zugesichert
 | dem Spensithios durch fünf (Vertreter) jeder einzelnen Phyle Unterhalt | und
 vollständige Atelie, sowohl ihm als auch seiner Nachkommenschaft, | dergestalt,
 daß er für die Stadt bei den gemeindlichen Angelegenheiten, sowohl den sak-
 ralen wie den profanen, | (5) als Schreiber und als Merker zu wirken hat. Als
 Schreiber | für die [S]tadt und als Merker wirken soll bei den gemeindlichen
 Angelegenheiten weder bei sakral|en noch bei profanen irgendein anderer als
 Spensith[i]o[s] selbst und seine Nachkommenschaft, sofern nicht (dies) veran-
 laßt | und verfügt Spensithios selbst oder von seiner Nachkommenschaft
 | (10) die Mehrheit seiner [Söh]ne, soweit sie erwachsen sind. | Als Jahreslohn
 geben soll man dem Schreib|er fünfzig Krüge neuen Wei|n [sowie -] im Wert von
 zwanzig Drachmen oder [-.] Den neuen Wein soll man (ihm) von dem Landgut

67 Übersetzung folgt K. Brodersen, W. Günther und H.H. Schmitt, *Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Band 1. Die archaische und klassische Zeit* (Texte zur Forschung 59; Darmstadt, 1992), 14-15.

geben, von | (15) dem er (ihn) zu erhalten wünscht. Wenn man ihm aber nicht gibt den ne[uen We]in], wie [er darum bittet, -] des Kosm|os, der amtiert [-|-] Schadlosigkeit [-,] sofern nicht ihnen | [-] dem Kos|(20)[mos-] Tempelland [-|-] soll den gleichen Anteil erhalten [wie der] Ko[s]mos (?) -]

B

- soll den gleichen Anteil erhalten der Schreiber. Zugegen sein und teilnehmen soll bei allen sakralen Angelegenheiten und profanen, bei denen auch der Kosmos zugewogen ist, auch der Schreiber. Dem Gott, dem ein Priester nicht eigen[s op-
- 5 fert (?)], soll der Schreiber die gemeindlichen Opfer darbringen, und er soll das Tempelland innehaben. Es soll keine Verhaftung möglich sein [i-n] noch eine Pfandnahme am Schreiber
- Bei einem Prozeß soll, je nachdem welchem dem Vorzug gibt der Schreiber, ihn haben wie (auch) die anderen, oder vor dem Kos-
- 10 mos wird der Prozeß stattfinden, anders aber (geht es) keineswegs. Als Pflicht(abgaben) zum Männermahl wird er geben z ehn Pelekys (= Gewicht von 60 od. 100 Minen) Fleisch, wenn die ander[en die Erstlingsgabe dar]bringen, sowie das Jahresopfer und das Laksion (= den Anteil?) einsammeln, sonst aber soll n[ich
- 15 t] zwingend sein (für ihn), wenn es nicht sein Wunsch ist, (es) zu geben. Die sakralen Angelegenheiten sollen d[em Ältes]ten (vorbehalten) sein. *vacat*.

Die erstaunlichen Privilegien, die Spensithios und seine Nachkommen erhalten, werden von einem umfangreichen Gremium garantiert bzw. eingeführt. Da es sich bei dem Text vermutlich um die Kopie für Spensithios handelt,⁶⁸ ist davon auszugehen, dass er ursprünglich nicht Teil des Gemeinwesens war und ihm nun garantiert wird, dass er teilhaben kann. Vielleicht erkannte Spensithios, dass er in gewisser Weise von der politischen Arena ausgeschlossen war, und vermutete irgendwie, dass die Möglichkeit bestehe, dass er als Bedrohung angesehen werde, weil er eine Technik beherrschte, die sich den normalen Bürgern entzog. Um Konflikte zu vermeiden, würde er dann seine eigene Kopie des Vertrags aufbewahren, um bei Bedarf darauf zurückgreifen zu können. Anhand des Arbeitsvertrags mit Spensithios erscheint es möglich, dass die Gemeinschaft der *polis* Außenstehenden erlaubt, Teil ihrer Gemeinschaft zu werden.⁶⁹ Dass die *polis* auch entscheiden kann, wer aus-

68 So auch Gagarin/Perlman, *Laws*, 182.

69 Der Status des Spensithios ist umstritten. Da er allerdings ein Mitglied im *andreion* ist (δικαία ἐς ἀνδρήιον δώσει δ-|έκα πέλερς κρέων, αἷ κα φώι ἄλλο[ι] | [ἀπ ?] ἀρρωνται) und als Priester fungieren kann (καὶ ὅτιμί κα θιώι ιαρεὺς μὴ ἰδιαλο-|[ς] θύεν τε τὰ δαμόσια θύματα

geschlossen werden wird, wird aus dem sog. ‚Fremdengesetz‘ aus Lyktos deutlich (SEG 35:991 = Nomima I.12), wenn beschlossen wird (ἔφ]αδε : Λυκτίοισι), dass derjenige, der einen Fremden aufnimmt, bestraft werden soll (ἀλ(λ)ο-|πολιάταν : ὅστις κα δέκσ[εται ...]). Der Fremde wird hier als ἄλλοπολιάτας, also Bürger einer anderen *polis*, bezeichnet.⁷⁰ Die Erweiterung der Gemeinschaft muss also von der Gemeinschaft selbst beschlossen werden. Gleiches gilt auch, wenn Freigelassenen das Recht auf Ansiedlung und Schutz gewährleistet wird. So verfügt Gortyn in einem Gesetz aus der Mitte des 5. Jh.s v. Chr.:⁷¹

Kreta**IC IV 78 = Nomima I.16****Gortyn****c. 450 v. Chr.**

θιοί. τάδ' ἔφαδε τοῖς Γορτυνίοις πασιπιδονσ[ι]· ναc. τὸν ἀπελευ[θέρον]⁷² — —] →
 [— — — — — χ]α λῆι καταφοικίδεθαί Λατόσιον⁷³ ἐπὶ τῇ φίσφαι [χ- ←
 αὶ τ]αὶ ὁμοίαι, καὶ μέτινα τοῦτον μέτε καταδολό[θαι μέτε συλῆν].
 [αὶ καταδολ]οῖτο, τὸν κσένιον κόσμον μέ λαγαίεν. αὶ δὲ [συλ-

τὸν<ν> ποινικαστᾶ-|ν καὶ τὰ τεμένια ἔκεν), darf man wohl davon ausgehen, dass er entweder ein Vollbürger ist (so bereits L.H. Jeffery und A. Morpurgo-Davies, ΠΟΙΝΙΚΑΣΤΑΣ and ΠΟΙΝΙΚΑΖΕΝ: BM 1969.4–2.1: A New archaic inscription from Crete, *Kadmos* 9 (1970), 118–154, hier 149, gefolgt von Gagarin/Perlman, *Laws*, 189) oder er bei seiner Bestellung als Schreiber zum Vollbürger wurde (so Seelentag, *Kreta*, 312–319); demgegenüber sieht H. van Effenterre, Le contrat de travail du scribe Spensithios, *BCH* 97 (1973), 31–46, hier 37–39 sowie ders., Le statut comparé des travailleurs étrangers en Chypre, Crète et autres lieux à la fin de l'archaïsme, in *Acts of the International Archaeological Symposium. The Relations between Cyprus and Crete, ca. 2000–500 B.C.* (Nikosia, 1979), 279–293 in Spensithios einen Fremden und P. Ismard, *Democracy's Slaves. A Political History of Ancient Greece* (Cambridge, 2017), 28, spekuliert, dass Spensithios aufgrund seiner Aufgaben eher ein Sklave gewesen sein muss.

70 Das Wort ist nur noch in einer weiteren Inschrift aus Eleutherna (δδο τοῖς ἄλλοπολ[ι]άταις — — —) belegt (IC II xii 3); vgl. aber αὶ κ' ἐδδυσ[όμενον] πέ- | ρα[νδῆ] ἐκς ἄλλοπολία in IC IV 72 VI.46–50 sowie die Formulierung]ας πολίτ[α]- | [ι] in IC IV 83.

71 Vgl. hierzu, Seelentag, *Citizen*, 186–191 sowie R. Zelnick-Abramowitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World* (Mn.S 266; Leiden/Boston, 2005), 113–114.

72 Gagarin und Perlman, *Laws*, 437, lesen hier – auf der Basis von IC IV 41.4.9.12–13 – ἀπελευ[όμενον] („of those who left“). „On this reading, then city is offering protection to a group of people, perhaps slaves, who either left Gortyn and now wish to return or who have left another city and have come to Gortyn“ (438).

73 Das Wort ist noch einmal in dem sehr fragmentarischen Gesetz IC IV 58 belegt ([— —] ν τοῖλ Λατοσίοι- | ς καταδόμην κα[— —]); Gagarin und Perlman, *Laws*, 327.437, denken aufgrund der fehlenden Präposition an „a group of people who had settled in Gortyn“. Wir folgen R. Koerner, *Inscriptliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 9; Köln/Weimar/Wien, 1993), 417.435, und sehen in dem Begriff eine geographische Bezeichnung: „Den Freigelassenen wurde erlaubt, sich in einem *Latosion* genannten Quartier niederzulassen.“

- 5 ἰοιεν, ἑκατὸν στατῆρανς φέκαστον τὸνς τίτανς [ἐσπράδδεθ-
 θαι, καὶ τὰν δ]ιπλείαν τὸν κρεμάτον ἐστείσαντανς ἀποδόμ[ε]-
 [ν]. αἱ δ' οἱ τίται μέ φέρκσιεν αἱ ἔγραται, τὰν διπλείαν αἱ ταν φέκαστο-
 ν αὐτὸν τῷ μ]εμπομένοι ἀποδόμεν καὶ τᾷ πόλῃ θέμεν.

Übersetzung:

Götter! Dieses beschlossen die Gortynier, als sie abstimmten: – Von den Freigelassenen --- (soll), wer will, das Latosion besiedeln unter dem gleichen [und] gleichartigem (Recht), und keiner soll einen solchen wieder versklaven [noch berauben. Wenn einer versklavt] werden soll, soll der Kosmos für Fremdenangelegenheiten das nicht zulassen. Wenn jemand sie beraubt, sollen die *Titai* hundert St. von jedem [eintreiben und den] doppelten Wert der (geraubten) Güter als Buße auferlegen und dem (= dem Beraubten) geben. Wenn die *Titai* nicht tun, was (im Gesetz) geschrieben ist, soll die doppelte Strafe [jeder von ihnen dem] Kläger erstatten und der Stadt erlegen.⁷⁴

IC IV 78 ist zusammen mit IC IV 79 und IC IV 89 die einzige Inschrift aus Gortyn aus der klassischen Zeit, die am oder in der Nähe des Pythions aufgestellt wurde. Alle drei Inschriften nennen den *xenios* oder den *xenios kosmos*, so dass man spekulieren könnte, dass zahlreiche Fremde in der Nähe des Pythion lebten und deswegen diese Gesetze dort platziert wurden.⁷⁵ Im Gegensatz zu den Inschriften aus Datala, Dreros und Lyktos finden wir in Gortyn nur in dieser Inschrift einen sogenannten „enactment clause“.⁷⁶ Die Akteure werden als „die Gortynier“ (τοῖς Γορτυνίοις) bezeichnet – dies scheint zu implizieren, dass es sich um eine zählbare Gruppe von Einzelpersonen handelt, „die hier allerdings unter Verwendung ihres Ethnikons als eine miteinander verbundene Einheit auftreten.“⁷⁷ Die Formulierung macht deutlich, dass es sich bei dem Beschluss um eine Bestimmung *aller* Mitglieder der Bürgerversammlung handelt. So wird suggeriert, dass alle Bürger von Gortyn über Regelungen, die ihr Gemeinwesen betreffen, abstimmen. Ob wirklich alle Bürger bei der Abstimmung präsent waren oder sein mussten, kann nicht geklärt werden, allerdings wird deutlich, dass die Formulierung eine solche Versammlung zu imaginieren scheint. „Die anwesenden, politisch partizipierenden Teile der Bürgerschaft

74 Deutsche Übersetzung nach Koerner, *Gesetzestexte*, 434.

75 So Gagarin/Perlman, *Laws*, 436–437; zum *xenios kosmos* vgl. G. Seelentag, Der Xenios Kosmos und die Freigelassenen von Latosion. Eine archaische Inschrift aus dem kretischen Gortyn (IC 4.78), *Hermes* 145 (2017), 275–287.

76 Der Begriff stammt von Gagarin/Perlman, *Laws*, 438, die aber auf eine ähnliche Formulierung aus der hellenistischen Zeit in IC IV 162 ([τάδ' ἔφαδε τ]αῖ [πόλῃ] ψαφιδδονσι τρια-| [κατίων π]αριόντων) hinweisen. Hier wird explizit erwähnt, dass 300 (Männer) anwesend waren (vgl. SEG 38.900.4); gleichzeitig scheint die *polis* mit dem Ethnikon gleichgesetzt zu sein.

77 Seelentag, *Kreta*, 240.

fällen Beschlüsse im Namen aller Mitglieder des Gemeinwesens, die natürlich auch für alle Bürger verpflichtend sind.⁷⁸ Wie dieser Abstimmungsprozess funktionierte, wissen wir nicht. Es bleibt jedoch festzuhalten, dass diese Form des Abstimmungsverfahrens für das Kreta der archaischen und klassischen Zeit einzigartig ist.⁷⁹

Ebenfalls unter Verwendung der Gesamtheit der Einwohner der *polis* kann man sich von anderen *poleis* abgrenzen. So verfügt ein Vertrag zwischen Gortyn und Rhitten (in der Nähe von Prinias) gleich zu Beginn,⁸⁰ dass beide *poleis* ihre eigenen Gesetze beibehalten:

Kreta

IC IV 80 = Nomima I.7

Gortyn

c. 450 v. Chr.

θιοί. ἐπὶ τοῖδε [᾿Ρ]ι[ττέ]ν[ι]οι Γ]ορ[τυνίοις αὐτ]όνομ[οι] κ' αὐτόδικοι *vac.* τὰ θ[ύ]-
ματα παρέκοντες ἐς Βίδαν τρι[τ]οι [φέ]τει τριακατίονος <σ>[τ]ατέρανος καὶ πεν-
τέκοντα.

[...]

vac. τὰ ἐγγραμμέν', ἄλλα δὲ μέ. *vac.* ὅτι δέ [κα αὐ]τ[ι]ς ἀνπιπαίσοντι τὸ κοινὸν οἱ ᾿Ρι-
ττένιοι πορτὶ τόνς Γορτυνίον[ς] . c.6. . .]ν τὸν κάρυκα ᾿Ριττενάδε ἐν ταῖδ <δ>έ-
κα παρέμεν ἔ αὐτόνς ἔ ἄλλονς π[ρ]ό [τούτον ἅπ]οκρίνεσθαι κατ' ἀγορὰν φευμέν-

15 αν τὰς α[ι]τίας ἄς κ' αἰτι[ά]σ[ονται, τὰν δ]᾿ ἐκρίσιν ἔ[με]ν ἄπιπερ ταῖς ἁ[— — — —]

Übersetzung:

Götter! Zu den folgenden Bedingungen kamen die Rhittenier, unter Beibehaltung ihrer eigenen Gesetze und Gerichte, zu einem Abkommen mit den Gortyniern, mit der Verpflichtung, jedes dritte Jahr 350 Statera für (Opfer zum Gebirge) Ida zu schicken.

[...]

Was geschrieben ist (soll gültig sein), anderes aber nicht. *vac.* Wenn aber die Gemeinde der Rhittenier wieder einen Rechtsstreit mit den Gortyniern hat, so soll der Herold (sie [d.h. die Gortynier] auffordern), innerhalb einer Frist von zehn Tagen nach Rhitten zu kommen; entweder sie oder andere an ihrer Statt sollen nach dem Zusammentritt der Volksversammlung Rede und Antwort

78 Seelentag, *Kreta*, 240.

79 Für weitere Belege für Mehrheitsentscheidungen im archaischen Kreta vgl. Seelentag, Xenios Kosmos, 285, Anm. 35.

80 Aufgrund des adverbialen Gebrauchs ᾿Ριττενάδε in Zeile 5 wird das Toponym entweder als ᾿Ριττέν oder ᾿Ριζέν wiedergegeben. Stephanos v. Byzanz (544.20) kennt auch die Form ᾿Ριζηνία, die dann auch in IC I xxviii.2 (Patela Prinias) gelesen wird. Die Lokalisierung des Ortes ist problematisch; die *opinio communis* folgt einem Vorschlag von M. Guarducci und identifiziert den Ort mit Patela Prinias, 11 km nördlich von Gortyn; anders P. Faure, *Nouvelles localisations de villes crétoises, Κρητικά Χρονικά* 17 (1963), 16–26, der den Ort südlich der Mesaraebene in den Asterousia Bergen nahe Aposokari verorten möchte.

stehen, die man gegen sie vorbringt; und die Entscheidung wird auf die gleiche Art wie —⁸¹

Diese Inschrift sagt zu Beginn nicht, wer das Dekret erlassen hat. Wir erfahren jedoch, dass es sich um einen Vertrag zwischen Rhitten und Gortyn handelt. Die Bürger von Rhitten werden zwar als handelnde Subjekte in dem Beschluss genannt, aber im Verlauf der Inschrift wird ein deutliches Ungleichgewicht zu Gunsten von Gortyn sichtbar. Der Beschluss ist deswegen vielleicht von der Bürgerversammlung Gortyns gefasst worden und dann den Rhitteniern zur Zustimmung vorgelegt worden, um den Vertragscharakter beizubehalten.

Festzuhalten ist aber, dass die beiden vertragsschließenden Parteien hier jeweils mit ihrem Ethnikon genannt sind. Dies legt nahe, dass es die Gesamtheit der in der Agora versammelten Politen ist, die hier als beschließende Autorität auftritt, und nicht etwa ein Repräsentativorgan wie der Rat.⁸²

Sollte es zu erneuten Rechtsstreitigkeiten kommen, sind diese auf der *agora*, d.h. in Gegenwart der versammelten Gemeinschaft, auszutragen.⁸³ Diese Vorschrift entspricht den anderen Belegen für den Begriff *agora* in Gortyn (IC IV 13; IV 72 X.34, XI.10–14; IV 75a; IV 81.7–11) bzw. Phaistos (Nomima II.39 ἀποφ]εῖται | ἐν ἀγορ[ᾷ). Rechtsverfahren gehören also auf die *agora*, d.h. in die Öffentlichkeit.

4 Schluss

Ich komme zum Schluss: Die vorsichtig einsetzende Entwicklung in den homerischen Epen, dass die *agorē* beginnt, eigenständig zu handeln oder wenigstens dazu aufgerufen wird, dies zu tun, wird in Kreta konsequent weitergeführt. Hier tritt die Versammlung der Freien als gesetzgebendes Organ auf und es wird deutlich, dass *polis* und Versammlung als identisch gedacht werden können. Dabei werden Status- und Standesunterschiede nicht nivelliert, wohl aber so eingeschränkt, dass geschriebenes Recht das verträgliche Zusammenleben zu garantieren beginnt. Hierbei beschreibt das Ethnikon die politische

81 Modifizierte Übersetzung nach R. Werner und H. Bengtson, *Staatsverträge des Altertums II. Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr.* (2. Auflage; München, 1975), 161.

82 Seelentag, *Kreta*, 237.

83 Nach Gagarin/Perlman, *Laws*, 445 ist κατ' ἀγορὰν φευμέναν vermutlich eine verkürzte Version des Ausdrucks κατ' ἀγορὰν καταφελεμένον τῷ πολιταῖν, der zweimal in der großen Gesetzesinschrift aus Gortyn belegt ist (IC IV 72 X.34–36, XI.12–14).

Gemeinschaft, die aus freien Männern besteht. Die Ausnahme scheint vielleicht eine sehr fragmentarische Vorschrift aus Axos zu sein, die vermutlich die Verteilung von Kriegsbeute regeln will.⁸⁴ Hier erscheinen „Bürgerfrauen“ (αἱ δ' αἱ ἀσταὶ ἢ ἄλ-λοιτο), von denen wir aber nicht genau wissen, welche Funktion sie in Axos haben bzw. ob der Begriff mit ‚Bürgerin‘ gleichzusetzen ist.⁸⁵

Diese Gruppe von Männern, die als Versammlung agiert, wird nicht weiter definiert, da klar gewesen sein muss, wer ihr zugehörig war. Lediglich in Gortyn haben wir in zwei Passagen aus der großen Gesetzesinschrift den Begriff der ‚Bürger‘ (IC IV 72 X.35–36, XI.14), die auf der *agora* versammelt sind.⁸⁶

ἀμπαίνεθαι δὲ κατ' ἀγορὰν
35 καταφελμένον τὸμ πολιτᾶ-
ν ἀπὸ τοῦ λάο δ' ἀπαγορεύοντι.

Es soll aber in der Volksversammlung, wenn die Bürger versammelt sind, adoptiert werden von dem Stein aus, von dem man Bekanntmachungen vornimmt.⁸⁷

Es ist diese Gruppe, die den Zugang zur *agora* der freien Bürger reguliert. Dies wird in den Adoptionsbestimmungen aus Gortyn überdeutlich, wenn die versammelten Bürger zustimmen müssen, wer, qua Adoption, nun Mitglied ihrer Gemeinschaft wird. Diese Zustimmung ist notwendig, da in Gortyn nicht geregelt wird, wer adoptiert werden darf, sondern es schlicht heißt ἄνπανσιν ἔμην ὅπο καὶ τὴ λ-|ἐι. Diese allgemeine Aussage erlaubt es also, auch Fremde oder Sklaven zu adoptieren und diesen so Zugang zur Versammlung der Vollbürger zu verschaffen.⁸⁸

84 Text nach Gagarin/Perlman, *Laws*, 164; vgl. auch P. Perlman, Of Battle, Booty, and (Citizen) Women. A ‚New‘ Inscription from Archaic Axos, *Hesperia* 79 (2010), 79–112.

85 ἀστος ist nur hier in archaischen Inschriften aus Kreta belegt; vgl. aber ἡ ἀστὰς τῶι | Πυτῶι in SEG 23.566 (Axos, 4. Jh. v. Chr.). Gagarin/Perlman, *Laws*, 167, weisen auf die verwandte Adjektivform φάστιος hin, die in IC IV 13 (φαστίαν δίκαν [ἐν τῇ ἀγ]ορᾷ καὶ ἃ δίκᾳ [— —]) sowie IC IV 64 (φα]στίαν δίκαν καὶ φοικίαν ἐν Ἀφλῶνι) wohl einen Prozess nach Bürgerrecht bezeichnet, der von dem aus IC IV 80 bekannten Fremdenprozess (χσενεῖαι δίκᾳ[ι δι]κάδ-δεθαι) zu unterscheiden ist.

86 Ebenfalls zweimal ist in Gortyn das Verbum πολιτεύω ‚als Bürger agieren‘ belegt (IC IV 51.7; 72 IX.33).

87 Übersetzung nach Koerner, *Gesetzestexte*, 548.

88 So Gagarin/Perlman, *Laws*, 417; anders Koerner, *Gesetzestexte*, 549 („der Adoptierte kann beliebig gewählt werden, natürlich innerhalb der Bürgerschaft“) sowie A. Maffi, *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina* (2. Auflage; Mailand, 2012), 75–76.

Eine Ausformung eines egalitären Bewusstseins ist in Kreta kaum nachzuweisen. Im Blick auf den Adel ist es problematisch, von einer „Ent-Aristokratisierung“ zu sprechen.⁸⁹

Viel eher scheinen wir uns einer Art von ‚Aristokratisierung des Demos‘ gegenüber zu sehen. Denn einstmals den Eliten vorbehaltene Praktiken wurden nun, in der zweiten Hälfte des 7. Jh., für alle politischen Akteure geöffnet.⁹⁰

So wird der Unterschied zwischen Eliten und nicht-Eliten wesentlich dahingehend verschoben, dass die Trennlinien nun zwischen Vollbürgern und dem Rest verläuft. Das geschriebene Recht garantiert in diesem Gemeinwesen, dass unter Beibehaltung der Statusunterschiede die freien Männer politische Gemeinschaft gestalten können.⁹¹ Warum hier die religiöse Sphäre beinahe ausgeklammert wird, ist eine Fragestellung für eine weitere Untersuchung.

Bibliographie

- Andreev, J.V., Die politischen Funktionen der Volksversammlung im homerischen Zeitalter. Zur Frage der ‚militärischen Demokratie‘, *Klio* 61 (1979), 385–405.
- Arendt, H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben (erweiterte Neuauflage)* (2. Auflage; München, 2021).
- Bile, M., *La Crète* (Paradeigmata. Recueil d’inscriptions grecques dialectales VI. 1; Nancy/Paris, 2016).
- Brock, R. und S. Hodkinson (Hg.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece* (Oxford, 2000).

89 Zur Konzeption von ‚Adel‘ im frühen Griechenland vgl. J.B. Meister, ‚Adel‘ und gesellschaftliche Differenzierung im archaischen und frühklassischen Griechenland (Hist.E 263; Stuttgart, 2020).

90 Seelentag, *Kreta*, 537.

91 Zur Frage, wie die Bürger die Steuerung durch Eliten unter Beibehaltung der Imagination der Gleichheit aller Bürger akzeptierten, vgl. G. Seelentag, Die Ungleichheit der *Homoioi*. Bedingungen politischer Partizipation im archaisch-klassischen Kreta, *HZ* 297 (2013), 320–353. Die Frage nach dem geschriebenen Recht in diesem Zusammenhang ist umstritten; so sieht etwa Z. Papakonstantinou, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece* (London, 2008) im Recht den Versuch der einfachen Bürger, die Privilegien der Aristokratie einzuhegen, während J. Hawke, *Writing Authority. Elite Competition and Written Law in Early Greece* (DeKalb, 2011) im geschriebenen Recht das Bestreben der Eliten erkennt, die Konflikte untereinander zu begrenzen.

- Brodersen, K., W. Günther und H.H. Schmitt, *Historische griechische Inschriften in Übersetzung. Band 1. Die archaische und klassische Zeit* (Texte zur Forschung 59; Darmstadt, 1992).
- Brügger, C., M. Stoevesandt und E. Visser, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band II Zweiter Gesang (B) Faszikel 2: Kommentar* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; 2. Auflage; Berlin/New York, 2010).
- Buck, C.D., *The Greek Dialects. Grammar, Selected Inscriptions, Glossary* (Chicago, 1955).
- Carlier, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre* (Études et travaux d'histoire romaine publiés par le Groupe de Recherche d'Histoire Romaine de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 6; Straßburg, 1984).
- Carlier, P., "Ἀναξ and βασιλεύς in the Homeric Epics, in S. Deger-Jalkotzky und I.S. Lemos (Hg.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer* (Edinburgh Leventis Studies 3; Edinburgh, 2006), 101–109.
- Demargne, P. und H. van Effenterre, Recherches à Dréros II. Les inscriptions archaïques, *BCH* 61 (1937), 333–348.
- Donati, J.C., The Greek Agora in its Peloponnesian Context(s), in D.C. Haggis und C.M. Antonaccio (Hg.), *Classical Archaeology in Context. Theory and Practice in Excavation on the Greek World* (Berlin/Boston, 2015), 177–218.
- Ehrenberg, V., When Did the Polis Rise?, *JHS* 57 (1937), 147–159.
- Elmer, D.F., *The Poetics of Consent. Collective Decision Making and the Iliad* (Baltimore, 2013).
- Faure, P., Nouvelles localisations de villes crétoises, *Κρητικά Χρονικά* 17 (1963), 16–26.
- Finley, M.I., *The World of Odysseus* (2. Auflage; London, 1979).
- Flaig, E., Das Konsensprinzip im homerischen Olymp. Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess Ilias 4.1–72, *Hermes* 122 (1994), 13–31.
- Fraser, P.M., *Greek Ethnic Terminology* (Oxford, 2009).
- Fraser, P.M., *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture* (Chicago/London, 2002).
- Fraß, S., Thersites. Agamemnons mächtigster Gegner vor Troja? Formen der Konfliktaustragung zwischen Elite und unterrelitären Schichten in der homerischen Gesellschaft, in M. Meißner, K. Nebelin und M. Nebelin (Hg.), *Eliten nach dem Machtverlust? Fallstudien zur Transformation von Eliten in Krisenzeiten* (Impulse 3; Berlin, 2012), 91–110.
- Fraß, S., Die Institutionalisierung elitärer Konkurrenz in der homerischen Volksversammlung, in J.B. Meister und G. Seelentag (Hg.), *Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik* (Stuttgart, 2020), 217–233.
- Gagarin, M., The Laws of Crete, in B. Legras (Hg.), *Transferts culturels et droits dans le monde grec et hellénistique. Actes du colloque international (Reims, 14–17 mai 2008)* (Histoire ancienne et médiévale 110; Paris, 2012), 17–29.
- Gagarin, M. und P. Perlman, *The Laws of Ancient Crete c. 650–400 BCE* (Oxford, 2016).

- Guarducci, M., Note di epigrafia cretese, *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 19 (1941), 20–35.
- Hagedorn, A.C., Sacred Law, Lawgivers and Codification. Perspectives from the Hebrew Bible, Gortyn and Selinus, in D. Jaillard und C. Nihan (Hg.), *Writing Laws in Antiquity – L'écriture du droit dans l'Antiquité* (BZAR 19; Wiesbaden, 2017), 117–140.
- Hagedorn, A.C., Scribes and Scribalism in Archaic Crete, in M. Leuchter (Hg.), *Scribes and Scribalism* (The Hebrew Bible in Social Perspective, New York/London, 2021), 41–60.
- Haggis, D.C., The Structuring of Urban Space in Archaic Crete. An Example of Settlement Development from the Early Iron Age to Archaic Periods, *Mediterranean Archaeology* 25 (2012), 201–214.
- Haggis, D.C. The Archaeology of Urbanization. Research Design and the Excavation of an Archaic Greek City on Crete, in ders. und C.M. Antonaccio (Hg.), *Classical Archaeology in Context. Theory and Practice in Excavation on the Greek World* (Berlin/Boston, 2015), 219–258.
- Haggis, D.C., M.S. Mook, C.M. Scarry, L.M. Snyder und W.C. West III, Excavations at Azoria 2002, *Hesperia* 73 (2004), 339–400.
- Hawke, J., *Writing Authority. Elite Competition and Written Law in Early Greece* (DeKalb, 2011).
- Hölkeskamp, K.J., Agorai bei Homer, in W. Eder und ders. (Hg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.–2. März 1996* (Stuttgart, 1997), 1–19.
- Hölkeskamp, K.J., *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland* (Hist.E 131; Stuttgart, 1999).
- Hölkeskamp, K.J., *Ptois and Agore*. Homer and the Archaeology of the City-State, in F. Montanari und P. Ascheri (Hg.), *Omero tremila anni dopo* (Storia e Letteratura 210; Rom, 2002), 297–342.
- Ismard, P., *Democracy's Slaves. A Political History of Ancient Greece* (Cambridge, 2017).
- Jeffery, L.H. und A. Morpurgo-Davies, ΠΟΙΝΙΚΑΣΤΑΣ and ΠΟΙΝΙΚΑΖΕΝ: BM 1969.4–2.1. A New archaic inscription from Crete, *Kadmos* 9 (1970), 118–154.
- Koerner, R., *Inchriftliche Gesetzestexte der frühen griechischen Polis* (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte 9; Köln/Weimar/Wien, 1993).
- Kristensen, K.R., Archaic Laws and the Development of Civic Identity in Crete, ca. 650–450 BCE, in O. Pilz und G. Seelentag (Hg.), *Cultural Practices and Material Culture in Archaic and Classical Crete. Proceedings of the International Conference, Mainz, May 20–21, 2011* (Berlin/Boston, 2014), 141–157.
- Latacz, J., *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes* (2. Auflage; Düsseldorf, 2003).
- Link, S., Kosmoi, Startoi und Iterationsverbote. Zum Kampf um das Amt des Kosmos auf Kreta, *Dike* 6 (2003), 139–149.

- Maffi, A., *Il diritto di famiglia nel Codice di Gortina* (2. Auflage; Mailand, 2012).
- Marks, J., The Ongoing Neikos. Thersites, Odysseus, and Achilles, *AJP* 126 (2005), 1–31.
- Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (stw 427; 3. Auflage; Frankfurt a.M., 1995).
- Meister, J.B., ‚Adel‘ und gesellschaftliche Differenzierung im archaischen und frühklassischen Griechenland (Hist.E 263; Stuttgart, 2020).
- Murray, O., *Das frühe Griechenland* (6. Auflage; München, 1998).
- Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule* (Martin Classical Lectures; Princeton, 1998).
- Papakonstantinou, Z., *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece* (London, 2008).
- Perlman, P., Of Battle, Booty, and (Citizen) Women. A ‚New‘ Inscription from Archaic Axos, *Hesperia* 79 (2010), 79–112.
- Raaflaub, K.A., Politics and Interstate Relations in the World of Early Greek *Poleis*. Homer and Beyond, *Antichthon* 31 (1997), 1–27.
- Raaflaub, K.A. und R.W. Wallace, ‚People’s Power‘ and Egalitarian Trends in Archaic Greece, in K.A. Raaflaub, J. Ober und R.W. Wallace (Hg.), *Origins of Democracy in Ancient Greece* (Berkeley/Los Angeles, 2007), 22–48.
- Rengakos, A., Aethiopis, in M. Fantuzzi und C. Tsagalis (Hg.), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception. A Companion* (Cambridge, 2015), 306–317.
- Robinson, E.W., *The First Democracies. Early Popular Government Outside Athens* (Hist.E 107; Stuttgart, 1997).
- Ruzé, F., *Plethos*. Aux origins de la majorité politique, in D. Gondicas (Hg.), *Eunomia. À la recherche de l’équité* (Cahiers du Littoral 1,3, Paris, 2003).
- Scardino, C., *Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides* (BzA 250, Berlin/New York, 2007).
- Seelentag, G., Regeln für den Kosmos. Prominenzrollen und Institutionen im archaischen Kreta, *Chiron* 39 (2009), 65–99.
- Seelentag, G., Die Ungleichheit der *Homoioi*. Bedingungen politischer Partizipation im archaisch-klassischen Kreta, *HZ* 297 (2013), 320–353.
- Seelentag, G., *Das archaische Kreta. Institutionalisierung im frühen Griechenland* (Klio Beihefte 25; Berlin/Boston, 2015).
- Seelentag, G., Putting the Citizen in the Citizen-State. Participating in the Early Cretan polis, in J.C. Bernhardt und M. Canevaro (Hg.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (Mn.S 454; Leiden/Boston, 2022), 162–202.
- Seelentag, G., Die Entstehung von Institutionen der Konfliktregelung im archaischen Griechenland aus Kooperation der Eliten, in S. Freund (Hg.), *Institutionalisierung und Wandel von Herrschaft. Organisation, Strukturen und Zentralisierung* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 25; Stuttgart, 2023), 99–131.

- Simms, R.C., The Missing Bones of Thersites. A Note on *Iliad* 2.212–219, *AJP* 126 (2005), 33–40.
- Steinmann, K., *Homer – Odyssee* (2. Auflage; Zürich, 2016).
- Thalmann, W.G., Thersites. Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*, *TAPhA* 118 (1988), 1–28.
- Tribulato, O., Decisione della *polis* per lo scriba Spensithios, *Axon* 1 (2017), 75–87.
- Ulf, C. und E. Kistler, *Die Entstehung Griechenlands* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 46; Berlin/Boston, 2020).
- van Effenterre, H., Le contrat de travail du scribe Spensithios, *BCH* 97 (1973), 31–46.
- van Effenterre, H., Le statut comparé des travailleurs étrangers en Chypre, Crète et autres lieux à la fin de l'archaïsme, in *Acts of the International Archaeological Symposium. The Relations between Cyprus and Crete, ca. 2000–500 B.C.* (Nicosia, 1979), 279–293.
- Vernant, J.P., *Die Entstehung des griechischen Denkens* (edition suhrkamp; Frankfurt a.M., 1982).
- Wallace, S., *Ancient Crete. From Successful Collapse to Democracy's Alternatives, Twelfth to Fifth Centuries BC* (Cambridge, 2010).
- Walter, U., *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland* (Hist.E 82; Stuttgart, 1993).
- Werner, R. und H. Bengtson, *Staatsverträge des Altertums II. Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr.* (2. Auflage; München, 1975).
- West, M.L., *Greek Epic Fragments. From the Seventh to the Fifth Centuries BC* (Loeb Classical Library 497; Cambridge/London, 2003).
- West, M.L. und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band I Erster Gesang (A) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; 3. Auflage; Berlin, 2009).
- West, M.L. und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band II Zweiter Gesang (B) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; München/Leipzig, 2003).
- West, M.L. und J. Latacz, *Homers Ilias – Gesamtkommentar Band XI Achtzehnter Gesang (Σ) Faszikel 1: Text und Übersetzung* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare; Berlin/Boston, 2016).
- Whitley, J., Regions within Regions. Patterns of Epigraphic Habits within Archaic Crete, in R. Parker und P.M. Steele (Hg.), *The Early Greek Alphabets. Origin, Diffusion, Uses* (Oxford Studies in Ancient Documents, Oxford, 2021), 223–248.
- Zelnick-Abramowitz, R., *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World* (Mn.S 266; Leiden/Boston, 2005).

Politics and Urban Design in the Mediterranean Levant: Three Cases from the Late Bronze and Early Iron Age (1300–900 BC)

Alessandra Gilibert

1 Introduction

In the intricate tapestry of contemporary urban life, the dynamic interplay between politics, civic gatherings, and urban design constitutes a nexus of profound significance. Urban analysts see cities as crucibles of diverse ideologies and communal aspirations and the spatial organisation of their urban environments as a critical determinant in shaping the collective political consciousness. In political theory, the work of Henri Lefebvre, especially in *La production de l'espace* (1974),¹ fueled decades of research on how space directly influences power relations and social structures. In Lefebvre's influential view, urban design is not merely a physical configuration of buildings and streets according to principles of aesthetics or pragmatics. Instead, it is a silent orchestrator of political discourse, a stage upon which the drama of civic engagement unfolds. In the labyrinthine alleyways and the bustling squares, the very contours of cities shape the collective consciousness, set the limits for civic encounters, and influence the script of political dialogues. Squares, in particular, have captured the attention of urban historians as critical places of community building and political negotiation across different epochs and cultures.² In this line of argument, squares are the fulcrum and epitome of urban design as a political factor.

This paper discusses the role of urban squares as civic and political spaces in the cities of the preclassical Levant, applying a standardised analytical scheme to three examples from the cities of Ugarit (modern Ras Shamra), Ekalte (modern Tall Mumbaqa), and Carchemish (modern Jerablus), dating in periods comprised between 1300 and 900 BC. Before describing the method proposed and exploring its application to the chosen case studies, a few considerations on the changing theoretical paradigms backing this line of research are necessary.

1 H. Lefebvre, *La production de l'espace, L'Homme et la société* 31–32 (1974), 15–32.

2 B.W. Stanley et al., Urban Open Spaces in Historical Perspective: A Transdisciplinary Typology and Analysis, *Urban Geography* 33 (2012), 1089–1117.

2 Old Paradigms and New Perspectives

In the past, the study of public squares as political spaces in the ancient Mediterranean and Western Asia followed divergent trajectories. Classical archaeologists recognised and studied squares continuously and with ever-increasing sophistication since the beginnings of excavations in the Roman forum in 1870, with a turning point marked by the seminal work of Paul Zanker, *Forum Augustum: Das Bildprogramm* (1968).³ On the contrary, archaeologists of the Ancient Near East have long been reluctant to acknowledge the existence of significant public open spaces in the ancient cities of Mesopotamia and the Levant. Even if squares were identified as prominent urban features at Assur already in the early decades of the 20th century and were indeed occasionally excavated throughout the broader region, the general lack of understanding for their urban role is lapidary summarised by Mario Liverani's dismissal of the issue: "in the Ancient Near East [...], while the bulk of the palace dominates from the summit of the acropolis, the piazza has neither visibility nor function".⁴

Liverani, otherwise a master of nuanced discussions on Ancient Near Eastern governance, reports conventional archaeological wisdom derived from a set of diversified theories that go back to a notion of "Oriental Despotism". Most scholars have long assumed a priori a paradigmatic opposition between East and West, identifying squares as an exclusive hallmark of Greek and Roman cities, directly connected to freedom and active participation in civic life. According to this perspective, squares were incompatible with Eastern cities, where passive subjects under despotic rule purportedly refrained from meaningful political participation. This Eurocentric framework perpetuated methodological shortcomings in the field, leading to a dismissive stance on open spaces. Even when these spaces were identified in the field, they were often relegated to insignificance, with excavations redirected towards monumental structures – the conspicuous embodiments of political and religious authority and prime locations for unearthing prestigious artefacts.

In the past two decades, however, new perspectives have critically reassessed old paradigms. As a result, a new wave of archaeological research is redefining the aims and boundaries of studying urban space. Among the innovative theoretical frameworks, Heterarchy Theory and Collective Action Theory have proven particularly relevant for a more profound understanding

³ P. Zanker, *Forum Augustum: Das Bildprogramm* (Tübingen, 1968).

⁴ M. Liverani, *Immaginare Babele* (Bari, 2013), 211, English translation: *Imagining Babylon: The Modern Story of an Ancient City* (Berlin, 2016), 192–193.

of the connection between politics and urban design in the Ancient Near East and the Levant.

Heterarchy Theory aligns with an “anarchic” approach to social power and offers a contrasting perspective on power relations compared to traditional hierarchy models.⁵ The following table contrasts three fundamental tenets of conventional and “anarchic” views.

Tab. 5.1

Traditional Paradigms	Heterarchy Theory
Societies evolve from egalitarian to <i>hierarchical and centralised</i> .	Societies evolve in <i>non-linear</i> patterns, cycling between hierarchical and heterarchical power dynamics.
Political power expands following a <i>core-periphery model</i> .	Political power is multi-scalar, poly-centric and a-peripheral
Power is individualistic and patriarchal (“ <i>Oriental Despotism</i> ”)	<i>Different models</i> of governance co-exist

Heterarchy Theory provides a handy toolbox for understanding the degree of coterminous political diversity in the Levant during the Late Bronze and Iron Ages. In the thirteenth century BC, for example, a merchant travelling the small world between the Upper Euphrates and the Mediterranean coast would have encountered collective governance at Tell Bazi, the corporate leadership of a *primus inter pares* at Emar and Ekalte,⁶ and a dynastic kingdom with a

5 C.L. Crumley, *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies, Archeological Papers of the American Anthropological Association* 6 (1995), 1–5. See also most recently D.S. Davis, Past, Present, and Future of Complex Systems Theory in Archaeology, *Journal of Archaeological Research* (2023), 1–48.

6 A. Otto, Archaeological Evidence for Collective Governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age, in G. Wilhelm (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power* (University Park, 2012), 87–99. A. Otto, The Organisation of Residential Space in the Mittani Kingdom as a Mirror of Different Models of Governance, in E. Cancik-Kirschbaum *et al.* (eds.), *Constituent, Confederate, and Conquered Space: The Emergence of the Mittani State* (Berlin, 2014), 33–66, esp. 38–39. Otto compares the political situation and the material configuration of the Upper Euphrates region to the free Imperial cities of the Holy Roman Empire, like Nuernberg, or to Venice in the Renaissance. For the case of Emar, see in particular D.E. Fleming, Textual Evidence for a Palace at Late Bronze Emar, in G. Wilhelm (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power* (University Park, 2012), 101–109.

powerful aristocracy at Ugarit. On a fair day, the city of Ugarit would have been just a few hours' sail from the island of Arwad – perhaps best described as a maritime republic⁷ – and from Cyprus, which was governed by a ruler who made no use of royal symbols of power.⁸ Still other forms of political aggregation manifested themselves outside the classic urban institutions: tribal confederations of pastoral nomads, disenfranchised groups of people led by charismatic leaders, and transcultural bands of pirates with a characteristically egalitarian maritime culture.⁹ The extent and dynamics of this political plurality are only beginning to be appreciated, along with their profound implications for understanding the alternative pathways along which new polities and innovative urban forms developed in the Iron Age Eastern Mediterranean, from the Land of Israel to the Greek city-states.

Regarding urban design, stark differences in neighbouring cities reflect varying and often competing forms of governance. At Ekalte, for example, houses were relatively homogeneous, and a palace was altogether absent. At nearby Ugarit, on the other hand, the urban fabric was dominated by one of the most extensive royal palaces of the entire Mediterranean. It covered a surface of 11,000 square meters, ten times the size of the most prominent aristocratic mansion within the city walls. Adopting the perspective of Heterarchy Theory helps us conceptualise these differences not only as a material correlate to governance but specifically as a cultural choice among alternative pathways. Consistent with this perspective, substantial shifts in trajectories should not be attributed to notions of 'development' versus 'decline' but rather understood as deliberate political choices. For instance, Otto illustrates how, during the Late Bronze Age in Tuttul on the Euphrates, the resurgence of corporate political structures led to a profound transformation. The once prominent and venerable Mittanian palace was demolished, its remnants repurposed as foundations for standard merchant's houses.¹⁰

Moving on to the second stream of innovative paradigms, Collective Action Theory is a theoretical approach that identifies cooperation, consensus building,

7 F. Briquel-Chatonnet, Le statut politique d'Arwad au II millénaire, in M. Aubet and M. Barthelemy (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos: Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995* (Universidad de Cádiz, 2000), 129–133; J. Vidal, The Men of Arwad, Mercenaries of the Sea, *BO* 65 (2008), 5–15.

8 A.B. Knapp, *The Archaeology of Cyprus: From Earliest Prehistory through the Bronze Age* (Cambridge, 2013), 432–447.

9 L.A. Hitchcock and A.M. Maeir, A Pirate's Life for Me: The Maritime Culture of the Sea Peoples, *PEQ* 148 (2016), 245–264.

10 Otto, *Organisation*, 53–54.

and nonelite agency as critical factors of any political system.¹¹ Similarly to Heterarchy Theory, it helps reassess the limits of the “Oriental Despotism” model. The following table contrasts three hallmarks of each perspective.

Tab. 5.2

Traditional Paradigms / “Oriental Despotism”	Collective Action Theory
Collective and <i>consensus</i> -based forms of power are <i>irrelevant</i> .	Collective and <i>consensus</i> -based forms of power are <i>essential</i> .
Governance works through <i>coercion</i> and mystification.	Governance works through <i>cooperation</i> and bargaining.
Political authority is negotiated behind closed doors	Political power is performative, people-oriented, and <i>negotiated in public</i>

The implications of Collective Action Theory for understanding ancient urban design are profound. If the negotiation of political authority requires, at least to some degree, a public forum, it becomes imperative to investigate the spaces where such negotiations may unfold. Especially since Daniel Fleming introduced Collective Action Theory to study Bronze Age urban festivals,¹² scholars are increasingly aware of the street network as an arena for power negotiation between multiple stakeholders, including the city as a collective actor. At this theoretical crossroads, urban squares emerge as pivotal political spaces for consensus-building activities involving the civic community at various levels. Minor, relatively secluded neighbourhood squares serve as focal points for neighbourhood politics, and larger, more central town squares serve as focal points for civic politics. Case studies from Mesoamerican archaeology have already proved the potential of this approach. Lane Fargher and colleagues could demonstrate how, in the highlands of Mexico, polities ruled by a hereditary noble assisted by a council of elders were characterised by settlements with a central plaza bounded by temples, while polities governed by a council of 50–200 equally ranked officials were characterised by decentralised cities

11

E. DeMarrais and T. Earle, Collective Action Theory and the Dynamics of Complex Societies, *Annual Review of Anthropology* 46 (2017), 183–201.

12

D.E. Fleming, *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s Archive* (Winona Lake, 2000).

with several plazas with multiple entries.¹³ Their research exemplifies how variations in the power dynamics among rulers, nobles, and commoners can directly correlate with the organisation of urban squares within a settlement.

3 Urban Squares in the Levant of the Late Bronze and Iron Ages

Urban squares have been identified in several Levantine cities from the Late Bronze and Iron Ages (*Fig. 5.1*). While a comprehensive catalogue is still in progress, certain squares have undergone specific analysis.



Fig. 5.1 Archaeological sites mentioned in the text (Map: A. Gilibert).

¹³ L.F. Fargher, V.Y. Heredia Espinoza and R.E. Blanton, Alternative Pathways to Power in Late Postclassic Highland Mesoamerica, *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (2011), 306–326.

Late Bronze Age examples include Ugarit,¹⁴ on the Syrian shores of the Mediterranean, as well as Tell Mumbaqa and Tell Bazi,¹⁵ both situated on the Middle Euphrates. Additional urban squares are partially documented in excavation reports of important sites, including Alalakh¹⁶ in modern-day Hatay Province, Turkey, Emar on the Euphrates¹⁷ and Hazor in the Southern Levant. In other cases, including el-Qitar¹⁸ on the Euphrates, Tell Kazel¹⁹ on the Syrian coast, and Beth Shehan in the Southern Levant, the existence of smaller temple squares and neighbourhood squares is likely, although the evidence remains ambiguous.

In the Iron Age, the evidence for urban squares increases considerably. Urban squares are a standard feature of nearly every Luwian or Aramaic city of the Northern Levant, including Carchemish, Zincirli, Hama, and Tell Afis.²⁰ As recently discussed by Daniel Frese,²¹ the same is true for the Southern Levant, including sites such as Bethsaida, Lachish, Tel Dan, Tell Qasile and Tel Jezreel. However, at least a considerable difference in urban design is immediately evident: while cities in the Northern Levant prioritise ceremonial and monumental plazas, towns in the Southern Levant favour smaller squares adjacent to the city gates. Is there a way to correlate concrete aspects of urban design detectable on a city plan with people's past habits, particularly political habits?

To address this question, we will analyse and contrast three urban squares that exhibit significant differences, located at Carchemish, Ugarit, and Ekalte.

-
- 14 A. Gilibert, Urban Squares in Late Bronze Age Ugarit: A Street View on Ancient Near Eastern Governance, *JNES* 80 (2021), 377–414.
 - 15 A. Otto, Marketplaces in Syro-Mesopotamia in the Second Millennium BC in the Light of New Archaeological Research, in L. Rahmstorf and E. Stratford (eds.), *Weights and Marketplaces from the Bronze Age to the Early Modern Period* (Kiel, 2019), 203–217.
 - 16 L. Woolley, *Alalakh: An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937–1949* (Oxford, 1955), 157–160 (“Barracks’ Square”, or “Parade Ground”), 167–168 (“very large open space”).
 - 17 D. Beyer (ed.) *Meskéné-Emar: Dix ans de travaux 1972–1982* (Paris, 1982), e.g., 24–29 (“Hilani area”), 31–33 (“Chantier M”).
 - 18 T. McClellan, *El-Qitar: A Bronze Age Fortress on the Euphrates* (Turnhout, 2019), in the “Lower Settlement”.
 - 19 L. Badre, Tell Kazel-Simyra: A Contribution to a Relative Chronological History in the Eastern Mediterranean during the Late Bronze Age, *BASOR* 343 (2006), 65–95, Area IV, in front of the “Northern Complex”.
 - 20 A. Gilibert, Archäologie der Menschenmenge: Platzanlagen, Bildwerke und Fest im syro-hethitischen Stadtgefüge, in O. Dally et al. (eds.), *Bild – Raum – Handlung: Perspektiven der Archäologie* (Berlin, 2012), 107–136.
 - 21 D.A. Frese, *The City Gate in Ancient Israel and Her Neighbors: The Form, Function, and Symbolism of the Civic Forum in the Southern Levant* (Leiden, 2020).

This analysis will be conducted using a preliminary method that compares nine factors organised into three groups. Each group corresponds to a specific set of people's behaviour.

The first set of factors falls under '*configurational*' factors. In this context, configurational factors pertain to elements and features in the built environment that either constrain or facilitate the movement and visibility of people.²² The three key configurational factors under consideration are as follows:

- F1) The square's relative location within the city (central, peripheral, liminal) influences *accessibility* for both residents and visitors.
- F2) The existence and characteristics of *access points* to the square (such as gates, their number, and position) is linked to formal institutional control.
- F3) The presence and placement of *doors* opening onto the square are associated with informal social control. High informal social control predicts an atmosphere of familiarity, and low social control portends perceived danger and social tensions.²³

The second set of factors falls under the category of *architectural factors*, which specifically encompass the planning and affective properties of the square:

- F4) The geometrical properties (*size* and *shape*) determine the crowd capacity and the general feeling of the space. For instance, an open and expansive layout tends to be inclusive, while a narrow and angular design generates focus and directionality. Terraced structures contribute to differentiation and hierarchy.²⁴
- F5) The degree of *symbolic formalisation*, assessed through the presence of monumental facades, architectural decorations, and figurative artworks, reflects civic and institutional symbolic investments, communicating civic ideology and religious aspects.
- F6) The nature and *function of the buildings* lining the square is a key factor in how public life unfolds outside (with particular attention to differentiating domestic buildings from structures devoted to ritual, administration, storage and exchange).

22 The key theoretical reference is Space Syntax Analysis, recently re-presented in A. van Nes and C. Yamu, *Introduction to Space Syntax in Urban Studies* (Berlin, 2021).

23 A. van Nes, Indicating Street Vitality in Excavated Towns: Spatial Configurative Analyses Applied to Pompeii, in E. Paliou *et al.* (eds.), *Spatial Analysis and Social Spaces* (Berlin, 2014), 277–296.

24 I refer here in particular to an "affective" and sensorial approach to architecture, as explored in F. De Matteis, *Affective Spaces: Architecture and the Living Body* (London, 2020).

The third category comprises *archaeological factors* that are integral to understanding the day-to-day utilisation of the space over time:

- F7) The characteristics of the floor deposits and the finds retrieved from them indicate the taking place of specific activities.
- F8) The presence of *use-wear traces*, such as indentures of polished surfaces, is a proxy for shared habits and body postures.
- F9) Traces of “*resemantizations*” such as episodes of iconoclasm or spoliation, index civic conflict, political negotiation and selective attitudes towards civic memory and the shared past.

3.1 Case One: Carchemish's Central Square

At the beginning of the Iron Age, in the 10th and 9th centuries BC, the political centre of Carchemish was organised around a large plaza (*Fig. 5.2*).²⁵

The central square of Carchemish serves as a quintessential example of a ceremonial plaza designed for civic rituals. This expansive public space was a theatrical arena, hosting spectacles featuring crowds and meticulously planned ritual choreographies. The square's cycles of figurative reliefs and Luwian Hieroglyphic inscriptions vividly depicted and described military triumphs, religious processions, and enthronement ceremonies. These performances engaged citizens of all ages and genders, involving the audience in emotionally charged acts, ranging from enemy executions to bloody offerings and public loyalty oaths.²⁶

The square's location indicates a primarily local audience consisting predominantly of the city's residents. The presence of numerous altars, offering stones, and the imposing structures of key temple buildings and royal compounds underscores that these large-scale rituals occurred under the institutional aegis. The fortified gates further emphasise a concerted effort towards complete institutional control, reflecting a perceived political identity shared among rulers, officials, the military, and the priestly class.

The considerable size of the square signifies the imperative of engaging large crowds, highlighting the political significance of the city's residents and

25 For the archaeological details, refer to A. Giliert, *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance: The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE* (Berlin, 2011).

26 Most recently, I. Cornelius, *Memories of Violence in the Material Imagery of Carchemish and Sam'al: The Motifs of Severed Heads and the Enemy under Chariot Horses*, in S. Ammann *et al.* (eds.), *Collective Violence and Memory in the Ancient Mediterranean* (Leiden, 2023), 110–127; A. Giliert, *Children of Kubaba: Serious Games, Ritual Toys, and Divination at Iron Age Carchemish*, in *Religions* 13 (2022), 881.

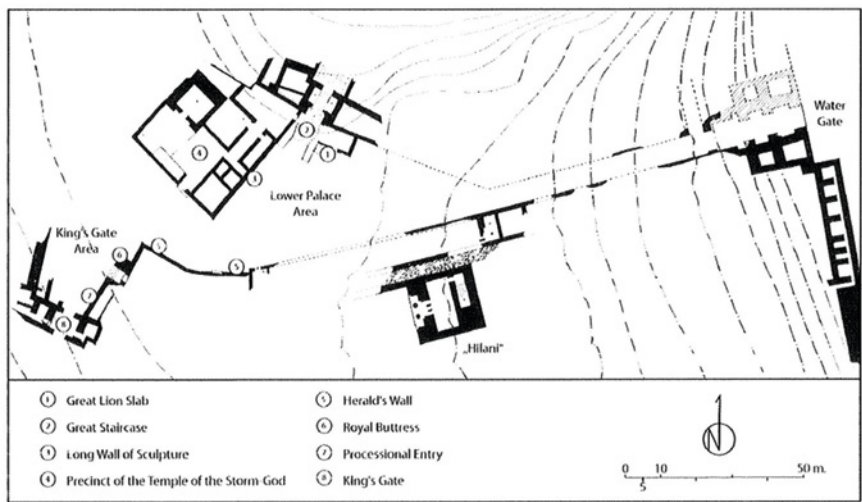
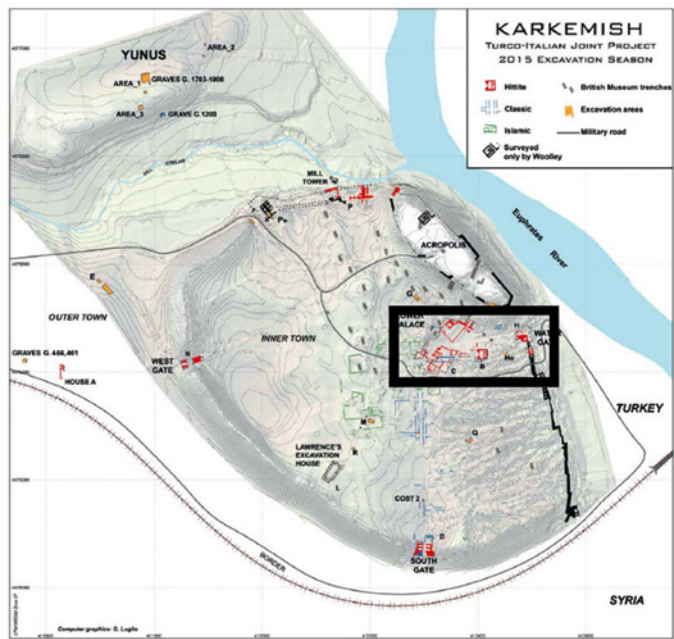


Fig. 5.2 Carchemish, central square. Relative position of monumental relief cycles and statues are marked in the detail plan (Overview plan after Pizzimenti and Scazzosi, *Urban Structure*, fig. 1; Detail plan A. Gilbert).

Tab. 5.3

Factor	Keyword	Discussion	Evaluation
F1	<i>accessibility</i>	the square occupies the city's political centre, at the feet of the acropolis and in immediate proximity to a narrow ceremonial gate leading to the banks of the Euphrates. The square is well integrated within its immediate neighbourhood, exclusively characterised by official buildings, but less well integrated with the city. It is only partially connected to the outside of the city	medium
F2	<i>institutional control</i>	fortified gates entirely control the access to the square	high
F3	<i>social control</i>	several majestic doors open directly onto the square, all belonging to official buildings	high
F4	<i>shape and size</i>	irregular, trapezoidal shape of over 1500 sqm	large, focused, hierarchical
F5	<i>formalisation</i>	several monumental cycles of figurative reliefs, epigraphs, colossal statues, formal doors, platforms, altars ...	high
F6	<i>buildings</i>	the square is lined by temples and royal palaces	ceremonial
F7	<i>deposits</i>	recorded presence of favissae and cultic depositions	ceremonial
F8	<i>use-wear</i>	polished cup marks on altars and platforms	medium
F9	<i>resemantization</i>	recorded traces of iconoclasm, image reuse, and spoliation	high

the ruling class's keen interest in consensus-building politics. Evidence of symbolic resemantizations, such as the mutilation of colossal ancestor statues strategically placed in the square and the deliberate reuse or disposal of older monuments, point to significant dissent among institutional stakeholders.

This suggests a continual rewriting of the official collective memory and a long history of violent redefinitions of the power balance.²⁷

In conclusion, Carchemish's central square emerges as a space for contentious rituals aimed at consensus-building. This occurs within a larger context of competing city-states governed by independent monarchic rulers perpetually seeking popular support and legitimisation.

3.2 Case Two: Ugarit's Central Square

In 13th-century Ugarit, the city's topographic centre was taken up by a spacious open area, conventionally referred to as the 'Central Square' (Fig. 5.3).²⁸ Table 5.4 delineates the features of this space based on the factors identified above.²⁹

Tab. 5.4

Factor	Keyword	Discussion	Evaluation
F1	<i>accessibility</i>	the square occupies the city's topographic centre, is well integrated within the street network, and is directly connected to the main city gate through a broad straight street. It is at a distance from both important temples and the royal palace. There is a high degree of accessibility for both residents and visitors	high
F2	<i>institutional control</i>	none. The square is at the convergence of at least six public streets, none controlled by gates	low
F3	<i>social control</i>	few doors open directly onto the square, mostly belonging to non-domestic buildings	low
F4	<i>shape and size</i>	oval esplanade of at least 800 sqm	medium, symmetrical, inclusive

27 V.R. Herrmann, The Reuse of Orthostats and Manipulation of Memory in the Iron Age Syro-Hittite Kingdoms, *Semitica* 61 (2019), 399–439.

28 O. Callot, *Ras Shamra-Ugarit I. La tranchee 'Ville Sud': Etudes d'architecture domestique* (Lyon, 1994).

29 Cf. the longer discussion in Gilibert, *Urban Squares*, 383–388, with further references.

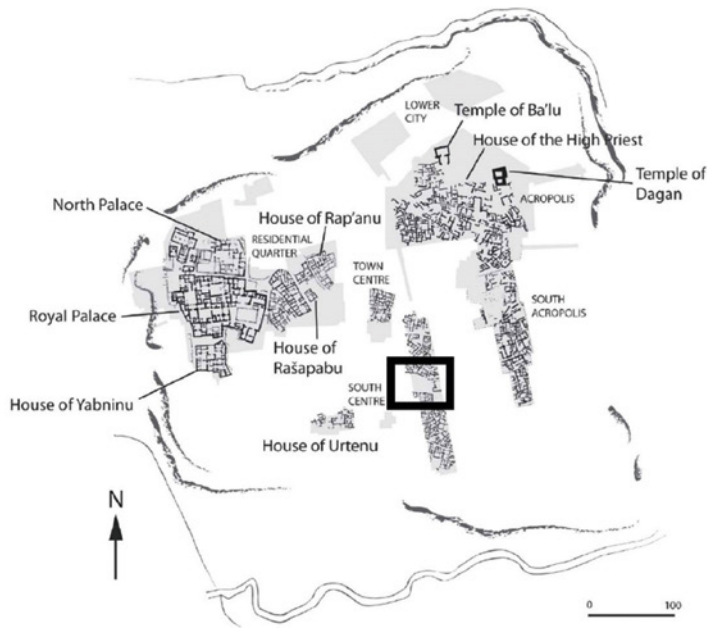


Fig. 5.3 Ugarit, central square (Detail plan after Callot *Ras Shamra-Ougarit I*, pl. X).

Tab. 5.4 (cont.)

Factor	Keyword	Discussion	Evaluation
F5	<i>formalisation</i>	presence of a street chapel with a small stela representing a divine archer (probably “Resheph of the Market”) and a porticoed facade	low to medium
F6	<i>Buildings</i>	the square is lined by merchant’s houses, a scribal school, small shops, storage buildings and infrastructures for commerce	exchange
F7	<i>Deposits</i>	thick organic deposits, few small finds, with a significant number of seals and weights, indexing exchange activities	exchange
F8	<i>use-wear</i>	weathered cultic stela	occasional
F9	<i>Resemantization</i>	none	none

The characteristics of Ugarit’s central square support its interpretation as primarily a market square, where merchants, vendors and a mixed crowd of residents and visitors would met and mingled. The architecture of the space conjured an atmosphere of low institutional and social control, just slightly counterbalanced by the presence of spaces dedicated to popular religion and a porticoed building offering a somewhat formal shelter for, one might presume, selected informal meetings. From a political point of view, this kind of space seems ideal for the negotiation of alliances outside the boundaries of formal politics. A well-known passage from a tablet found at Emar provides a graphic example of a *coup d’état* planned in a similar environment:

When Zû-Aštarti, son of Ba’al-qarrad, (was) king of Emar, in the heart of Emar (ina libbi Emar), soldiers of Emar (ERÎN.MES), tenants (ḥupšu), and “brothers of the king” (aḥḥê ša šarri) who performed military service for the king (lit.: who carried the bronze spear before the king), plotted a conspiracy against their lord.

...
the people who were plotting the conspiracy were in the market square (Kl. LAM = maḥiru). Zû-Aštarti, king of Emar, sent 210 troops. They took the conspirators away from the market square: (Zû-Aštarti) killed half of them, and put the (other) half in fetters.³⁰

30 D. Arnaud, *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.3: Textes sumériens et accadiens* (Paris, 1986), 26–27, n° 17, ll. 1–21.

The presence of a market square centrally located but detached from both the royal palace and the primary city temples suggests a degree of free market activity. It also indicates the existence of informal yet significant gathering spaces not directly controlled by major civic institutions. The limited number of domestic doors opening onto the square suggests it was potentially a hazardous or, at the very least, uncomfortable space marked by an undercurrent of social tensions.

However, the square's central location, physical size, and centuries-long existence, evidenced by the substantial organic deposits beneath the 13th-century surface, emphasise its essential role in Ugarit's civic life. Despite the potential for conflict, Ugarit's central square was a focal point for informal political debates within a civic community otherwise structured around a robust and enduring dynastic monarchy.

To fully appreciate the square's political significance, one must consider the co-existence of various ceremonial spaces, expanding beyond the scope of the current discussion. For now, it is sufficient to identify the characteristics of this kind of urban square and connect them to a distinct form of political behaviour – informal gatherings that operate outside the institutional framework.

3.3 Case Three: Ekalte's Gate Square

The third and last contrasting case is that of Ekalte's Late Bronze Age gate square (*Fig. 4*), recently discussed by Adelheid Otto.³¹

Tab. 5.5

Factor	Keyword	Discussion	Evaluation
F1	<i>accessibility</i>	the square is immediately adjacent to the northern city gate, in a location easily accessible for outside visitors but otherwise peripheral to the city as a whole	medium
F2	<i>institutional control</i>	fortified gates from the outside control the access to the square, but access is free for residents	medium
F3	<i>social control</i>	the doors of the surrounding buildings avoid opening directly onto the square	low

31 Otto, Marketplaces, with further literature.

Tab. 5.5 (*cont.*)

Factor	Keyword	Discussion	Evaluation
F4	<i>shape and size</i>	irregular, trapezoidal shape of c. 450 sqm	small, focused, inclusive
F5	<i>formalisation</i>	semi-monumental entrance to a small temple compound, prominent presence of an aniconic stela at a corner, presence of benches lining the outside temple's walls	medium
F6	<i>buildings</i>	military infrastructure connected to the gate, religious buildings and installations, storage, benches, workshops	mixed-use, including ceremony and exchange
F7	<i>deposits</i>	rests of communal feasting events, broken animal figurines	ceremonial, communal
F8	<i>use-wear</i>	traces of food processing inside the temple courtyard	ceremonial, communal
F9	<i>resemantization</i>	none detected	absent

Ancient Ekalte's gate square is an urban square combining selected features of a ceremonial gate and a market square on a small, community-oriented scale. However, precisely these mixed characteristics are significant from a political point of view, pointing to an urban public space with its own specific identity.

The square's location at the city entrance makes it a space for visitors and residents. However, being within the city walls and close to a fortified access point suggests institutional control. This control prioritised access and security for residents over outside visitors, keeping the square space within easy reach of both, protecting the inhabitants' privacy and keeping the visitors under strict architectural control.

The moderate size of the square suggests that it didn't attract large crowds very often. The presence of a small temple, the aniconic stela, several benches, ritual rests and rests of banqueting points to small groups of people gathering on equal feet. These occasions could involve communal consumption under the auspices of a religious institution. However, the typical symbolic paraphernalia of a royal propaganda apparatus are lacking. On the contrary, the semi-formal architectural design, the presence of benches and the public location of a cultic stela with no specific symbols of divinity or political power are inclusive and non-hierarchical.

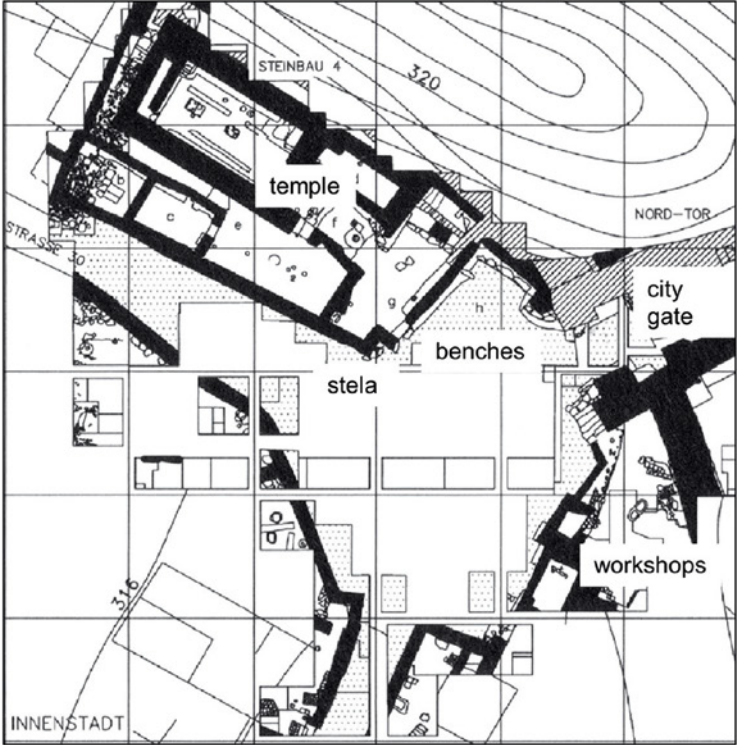
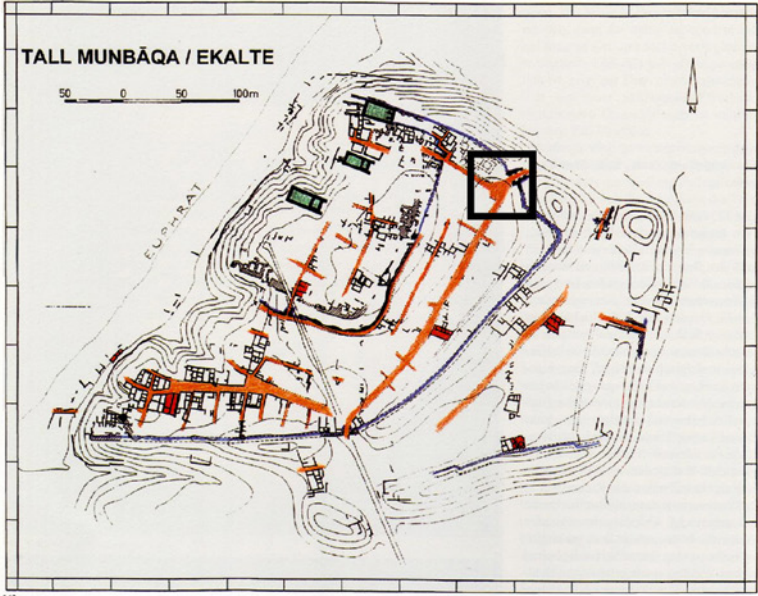


Fig. 5.4 Ekalte, gate square (Plans after Otto, Marketplaces).

The combined presence of workshops and a religious institution suggest that Ekalte's gate square was a place for small-scale market exchanges and communal transactions requiring protracted negotiations (hence the benches and the banqueting). It is tempting to connect this space to the "temple gate" where, according to a cuneiform tablet, the "city god" and the "Elders" (*šībūtu*) sold a field to a private person.³²

Ekalte's square illustrates a kind of urban square enhancing the role of communal politics, where institutional control is embodied by small groups of equally ranked persons acting in the name of a civic, religious institution. This model appears to have enjoyed significant success in the Southern Levant, where several urban squares in smaller settlements were located at the city gates and displayed similar characteristics.

4 Conclusions

Traditional Eurocentric views disregarded the importance of public squares in the ancient Near East, assuming they were exclusive to Greek and Roman cities. However, recent perspectives, influenced by Heterarchy Theory and Collective Action Theory, challenge these notions and provide valuable frameworks for reinterpreting political dynamics.

The paper introduces a methodological approach for analysing urban squares, considering configurational, architectural, and archaeological factors. Three case studies are presented: Carchemish's central square, Ugarit's central square, and Ekalte's gate square. Each case is evaluated based on factors including accessibility, institutional control, social control, shape and size, formalisation, buildings, deposits, use-wear, and resemantization.

The analysis reveals that Carchemish's central square functioned as a ceremonial plaza for civic rituals, showcasing the political significance of large-scale rituals and the traces left by institutional conflict, dissent, and rewriting of collective memory. Ugarit's central square, with its inclusive design and lack of institutional control, is interpreted as a market square facilitating informal political debates among residents, functioning as a politically neutral "middle space" of encounter. Ekalte's gate square, with moderate institutional control and a focus on communal politics, suggests a unique urban square model emphasising collaborative transactions and small-scale market exchanges. In this case, which may have significant consequences for analysing urban

32 W. Mayer, *Tall Munbāqa – Ekalte II: Die Texte* (Saarbrücken, 2001), 80, RS 26.

squares of several Southern Levantine Iron Age cities, the presence and importance of institutions of collective governance seems to have played a key role.

Based on this analysis, the following table organises the observed characteristics into three general kinds of urban squares:

Tab. 5.6

Type	Planning	Relative location	Size	Urban Design	Deposits, finds, Use and Wear	Main function	Political Use
A	formal	central, next to power buildings	large	highly structured, controlled access, with infrastructures for ritual activities and behaviour control	a semiotic palimpsest of political negotiation	civic ritual	top-down gatherings
B	informal	central, dislocated from power buildings	medium	limple and low-key, easy access, with infrastructures promoting informal gatherings (e.g., a porch)	trash, organic deposits, industrial slags	market	none explicit, de facto counter-culture and dissent
C	semi-formal	liminal, next to the city gate, proximity to religious buildings and/or storage and workshop spaces	small	structured, security enhanced, with infrastructures for ritual activities, market exchange and wailing (e.g., benches)	organic deposits	local assembly, legal and judicial activities?	bottom-up gatherings

It is important to conclude this paper with three fundamental caveats. First, a single urban square may have, and, as we can safely assume, mostly had more than one function. The same square can be used for formal and informal purposes, ceremonies and exchanges, political meetings, and everyday

affairs – simultaneously or at different times of the day or the civic calendar. The analysis above is aimed at highlighting the central defining aspect, which, in the chosen cases, appears to be evidently defined. In other circumstances, a mixed function may be dominant, leading to a richer and more nuanced typology than that preliminarily proposed here.

Second, variations of the typology proposed above are, of course, possible. A situation detectable in several sites concerns urban squares devoted to exchange and redistribution activities. In some cases, such as Hazor (Level VIII),³³ these spaces are highly controlled and directly adjacent to the royal palace or similar key buildings of institutional power. This situation suggests robust royal control of good exchanges, as opposed to the situation at Ugarit's central square.

Third, a single city may easily have several urban squares. Apart from small neighbourhood squares (a category not analysed here), ceremonial and market squares can coexist, even in multiple variations. This coexistence must be part of a political decoding of urban design, highlighting political complexity, multivocality, or the presence of competing stakeholders.

Though more comprehensive and statistically robust tests are required, the suggested methodology is an initial and adaptable approach to unveil the political significance of marginalised or overlooked spaces. As fieldwork best practices evolve, especially those incorporating extensive, non-destructive examinations of urban design, one anticipates a substantial expansion of evidence for such studies, fostering methodological advancements.

Bibliography

- Andrae, W., *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur* (Leipzig, 1922).
- Arnaud, D., *Recherches au Pays d'Aštata. Emar VI.3: Textes sumériens et accadiens* (Paris 1986).
- Badre, L., Tell Kazel-Simyra: A Contribution to a Relative Chronological History in the Eastern Mediterranean during the Late Bronze Age, *BASOR* 343 (2006), 65–95.
- Beyer, D. (ed.), *Meskéné-Emar: Dix ans de travaux 1972–1982* (Paris, 1982).

33 R. Bonfil and A. Zarzecki-Peleg, "The Iron which the King, My Lord, Gave to the Smiths for Work": Aspects of Authority and Prestige in the City Plan of Hazor Stratum VIII and Meaning, in U. Davidovich, N. Yahalom-Mack, and S. Matskevich (eds.), *Material, Method, and Meaning: Papers in Eastern Mediterranean Archaeology in Honor of Ilan Sharon* (Münster, 2022), 313–336.

- Briquel-Chatonnet, F., Le statut politique d'Arwad au II millénaire, in M. Aubet and M. Barthelemy (eds.), in *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos: Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995* (Universidad de Cádiz, 2000), 129–133.
- Buccellati, G., 'apirū and munnabtūtu: The Stateless of the First Cosmopolitan Age, *JNES* 36 (1977), 145–147.
- Callot, O., *Ras Shamra-Ougarit I. La tranchée 'Ville Sud': Etudes d'architecture domestique* (Lyon, 1994).
- Cornelius, I., Memories of Violence in the Material Imagery of Carchemish and Sam'al: The Motifs of Severed Heads and the Enemy under Chariot Horses, in S. Ammann *et al.* (eds.), *Collective Violence and Memory in the Ancient Mediterranean* (Leiden, 2023), 110–127.
- Crumley, C.L., Heterarchy and the Analysis of Complex Societies, *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 6 (1995), 1–5.
- DeMarrais, E. and T. Earle, Collective Action Theory and the Dynamics of Complex Societies, *Annual Review of Anthropology* 46 (2017), 183–201.
- De Matteis, F., *Affective Spaces: Architecture and the Living Body* (London, 2020).
- Fargher, L.F., V.Y. Heredia Espinoza and R.E. Blanton, Alternative Pathways to Power in Late Postclassic Highland Mesoamerica, *Journal of Anthropological Archaeology* 30 (2011), 306–326.
- Fleming, D.E., *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive* (Winona Lake, 2000).
- Fleming, D.E., People without Town: The 'apiru in the Amarna Evidence, in R. Hasselbach and N. Pat-el (eds.), *Language and Nature: Papers Presented to John Huehnergard* (Chicago, 2012), 39–49.
- Fleming, D.E., Textual Evidence for a Palace at Late Bronze Emar, in *Organization, Representation, and Symbols of Power* (University Park, 2012), 101–109.
- Frese, D.A., *The City Gate in Ancient Israel and Her Neighbors: The Form, Function, and Symbolism of the Civic Forum in the Southern Levant* (Leiden, 2020).
- Gilbert, A., *Syro-Hittite Monumental Art and the Archaeology of Performance: The Stone Reliefs at Carchemish and Zincirli in the Earlier First Millennium BCE* (Berlin, 2011).
- Gilbert, A., Archäologie der Menschenmenge: Platzanlagen, Bildwerke und Fest im syro-hethitischen Stadtgefüge, in O. Dally *et al.* (eds.), *Bild – Raum – Handlung: Perspektiven der Archäologie* (Berlin, 2012), 107–136.
- Gilbert, A., Urban Squares in Late Bronze Age Ugarit: A Street View on Ancient Near Eastern Governance, *JNES* 80 (2021), 377–414.
- Gilbert, A., Children of Kubaba: Serious Games, Ritual Toys, and Divination at Iron Age Carchemish, in *Religions* 13 (2022), 881.
- Hitchcock, L.A. and A.M. Maeir, A Pirate's Life for Me: The Maritime Culture of the Sea Peoples, *PEQ* 148 (2016), 245–264.

- Herrmann, V.R., The Reuse of Orthostats and Manipulation of Memory in the Iron Age Syro-Hittite Kingdoms, *Semitica* 61 (2019), 399–439.
- Knapp, A.B., *The Archaeology of Cyprus: From Earliest Prehistory through the Bronze Age* (Cambridge, 2013).
- Lawson Younger, K., *A Political History of the Aramaeans from their Origins to the End of Their Politics* (Atlanta, 2016).
- Lefebvre, H., La production de l'espace, *L'Homme et la société* 31–32 (1974), 15–32.
- Liverani, M., Il fuoriuscitismo in Siria nella Tarda Età del Bronzo, *Rivista Storica Italiana* 77 (1965), 315–336.
- Liverani, M., Farsi Habiru, *Vicino Oriente* 2 (1979), 65–77.
- Liverani, M., *Immaginare Babele* (Bari, 2013).
- Liverani, M., *Imagining Babylon: The Modern Story of an Ancient City* (Berlin, 2016).
- Mayer, W., *Tall Munbāqa – Ekalte II: Die Texte* (Saarbrücken, 2001).
- McClellan, T., *El-Qitar: A Bronze Age Fortress on the Euphrates* (Turnhout, 2019).
- Otto, A., Archaeological Evidence for Collective Governance along the Upper Syrian Euphrates during the Late and Middle Bronze Age, in G. Wilhelm (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power* (University Park, 2012), 87–99.
- Otto, A., The Organisation of Residential Space in the Mittani Kingdom as a Mirror of Different Models of Governance, in E. Cancik-Kirschbaum *et al.* (eds.), *Constituent, Confederate, and Conquered Space: The Emergence of the Mittani State* (Berlin, 2014), 33–66.
- Otto, A., Marketplaces in Syro-Mesopotamia in the Second Millennium BC in the Light of New Archaeological Research, in L. Rahmstorf and E. Stratford (eds.), *Weights and Marketplaces from the Bronze Age to the Early Modern Period* (Kiel, 2019), 203–217.
- Pizzimenti, S. and G. Scazzosi, The Urban Structure of Karkemish in the Late Bronze Age and the Settlements of the Middle Euphrates Valley, *Anatolica* 43 (2017), 157–172.
- Stanley, B.W., B.L. Stark, K.L. Johnston and M.E. Smith, Urban Open Spaces in Historical Perspective: A Transdisciplinary Typology and Analysis, *Urban Geography* 33 (2012), 1089–1117.
- van Nes, A., Indicating Street Vitality in Excavated Towns: Spatial Configurative Analyses Applied to Pompeii, in E. Paliou *et al.* (eds.), *Spatial Analysis and Social Spaces* (Berlin, 2014), 277–296.
- van Nes, A. and C. Yamu, *Introduction to Space Syntax in Urban Studies* (Berlin, 2021).
- Vidal, J., The Men of Arwad, Mercenaries of the Sea, *BO* 65 (2008), 5–15.
- Woolley, L., *Alalakh: An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937–1949* (Oxford, 1955).
- Zanker, P., *Forum Augustum: Das Bildprogramm* (Tübingen, 1968).

Aufgaben und Bedeutung der Versammlung im Tor nach Amos 5

Joachim J. Krause

1

„Hört dieses Wort, das ich über euch anhebe, eine Totenklage, Haus Israel“ (Am 5,1). So beginnt die Komposition Am 5,1–17, die literarisch wie sachlich das Zentrum des Amosbuches bildet. In der Welt, die das Buch entwirft, tritt ein Prophet auf und hebt zu einer Rede an. Vor unserem geistigen Auge sehen wir ihn einer Versammlung gegenüberstehen; und es ist die denkbar größte Versammlung, die des politisch verfassten Gemeinwesens.¹ „Haus Israel“ (בֵּית יִשְׂרָאֵל) meint den Staat des Nordreichs.² Man soll sich die Szene wohl in der Hauptstadt Samaria oder allenfalls am Staatsheiligtum von Bethel vorstellen, jedenfalls ist die Gemeinschaft insgesamt angesprochen – obwohl sie, so sollte man meinen, gar nicht mehr zu hören vermag. Mit einer Totenklage (קִינָה) redet „Amos“ sie an, die Bewohner des Nordreichs werden Zeugen ihres eigenen Leichenliedes. Der Prophet vor unserem geistigen Auge greift zu einem denkbar drastischen Mittel der Provokation: Er spricht Lebende als Tote an.³

Die Komposition beginnt mit einer Totenklage, und mit diesem Motiv endet sie auch. Dazwischen stehen – unvermittelt nebeneinander und scheinbar wahllos verstreut – paränetische Ansprachen, Schuld aufweise unterschiedlichen gesellschaftskritischen Inhalts sowie eine mehrteilige doxologische Passage. Dieser Befund bereitete älteren Auslegern arge Kopfschmerzen. Exemplarisch sei Artur Weiser zitiert: „Die Reihenfolge der Sprüche ist vermutlich [...] durch ein nicht mehr erkennbares Mißgeschick des Amosbuches [...] in Unordnung geraten, so daß man [...] ohne Umstellungen der jetzt zerstreuten

1 J. Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; 3. Auflage; Göttingen, 2013), 63; R. Kessler, *Amos* (IEKAT; Stuttgart, 2021), 146–147.

2 H.W. Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn, 1969), 200; anders G. Eidevall, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 24G; New Haven/London, 2017), 155, der diese Referenz aber für „Jungfrau Israel“ (V. 2) in Anschlag bringt.

3 Grundlegend zur Pragmatik C. Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (BEvT 79; München, 1978).

Elemente zu keinem sinnvollen Verständnis kommen kann.⁴ Mittlerweile hat sich die genau gegenteilige Einsicht durchgesetzt, dass in Am 5,1–17 eine besonders sorgfältig gestaltete Komposition vorliegt.⁵ Sie ist, wie die gesamte Spruchsammlung im Mittelteil Am 3–6, konzentrisch angelegt:

1.2–3	A	Totenklage (Gattung des Leichenliedes)
4–6	B	Mahnung („Sucht mich, damit ihr lebt!“)
7	C	Schuldaufweis (Gesellschaftskritik)
8	D	Doxologie „Jhwh ist sein Name!“
9	D'	Doxologie
10–12 (13)	C'	Schuldaufweis (Gesellschaftskritik)
14–15	B'	Mahnung („Sucht das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebt!“)
16–17	A'	Totenklage (Situationsbeschreibung)

Wie diese Übersicht zeigt, wird die imaginierte Versammlung nicht grundlos provoziert. Vielmehr nutzt der Prophet die durch die Intonation eines Leichenliedes (A) gewonnene Aufmerksamkeit, um die als Jhwh-Wort ausgewiesene Mahnung (B) zu verkünden: „Sucht mich, damit ihr lebt!“ Sie wird an der zweiten, parallel geführten Stelle (B') wie folgt variiert: „Sucht das Gute und nicht das Böse, damit ihr lebt! ... Hasst das Böse und liebt das Gute und richtet im Tor auf das Recht. Vielleicht wird Jhwh Zebaoth dem Rest Josefs gnädig sein.“ Wie beides – das schrille „Zu spät“ der Totenklage⁶ und der eindringliche Aufruf an die eben noch betrauten Adressaten, ihr Verhalten zu ändern – durchaus zusammenpassen kann, ist im rhetorischen Begriff der

4 A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Band 1: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24/1; 6. Auflage; Göttingen, 1974), 163. Vgl. idem, *Die Prophetie des Amos* (BZAW 53; Gießen, 1929), 194–206.

5 In Auswahl genannt seien die Pionierstudien von J. de Waard, *The Chiastic Structure of Amos V 1–17*, VT 27 (1977), 170–177; J. Lust, *Remarks on the Redaction of Amos V 4–6, 14–15*, OTS 21 (1981), 129–154; N.J. Tromp, *Amos V 1–17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis*, OTS 23 (1984), 56–84; sowie ferner D.U. Rottzoll, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243; Berlin/New York, 1996); G. Steins, *Das Chaos kehrt zurück! Aufbau und Theologie von Amos 3–6*, BN 122 (2005), 35–43.

6 In ihrer wichtigen Untersuchung legt M. Köhlmoos, *Der Tod als Zeichen. Die Inszenierung des Todes in Am 5*, BN 107/108 (2001), 65–77, hier 69, unter Hinweis auf die „Performanz des Leichenliedes“ Wert auf die Feststellung, der „Tod Israels“ werde hier als „unhinterfragbare gesellschaftliche Realität“ konstatiert. Unbeschadet der eindrücklichen Herausarbeitung des zuvor unterbelichteten Handlungsaspekts leuchtet indes nicht ein, warum die dergestalt vermittelte Botschaft unhinterfragbar sein sollte. Regt diese „Vorstellung“ nicht erst recht zu den sich aufdrängenden Rückfragen – „Israel [ist] eben (noch) nicht tot“, wie Köhlmoos (ebd.) selbst festhält – an?!

Provokation bereits angedeutet.⁷ Unterschiedlich beantwortet wird ferner die Frage, auf welche konkrete historische Konstellation sich diese „ultimative[] Vermahnung“⁸ bezogen haben könnte. Ich teile die Einschätzung, derzufolge an das letzte Jahrzehnt des Nordreichs Israel zu denken ist, nach der ersten assyrischen Invasion 733 v. Chr. und der damit einhergehenden Reduktion auf einen Rumpfstaat im ephraimitischen Bergland und vor dem zweiten, vernichtenden Schlag. In diese Richtung weist nicht zuletzt der sprechende Ausdruck „Rest Josefs“ (שארית יוסף), der genau auf besagten Rumpfstaat passt, andernfalls aber rätselhaft bleiben müsste.⁹ Dies muss und kann im gegebenen Rahmen allerdings thetisch bleiben. Hier interessiert vor allem der gesellschaftskritische Kern der Komposition in den Schuldaufweisen (C + C').

2

Dieser Kern handelt ebenfalls von einer Versammlung: nicht von der imaginierten Versammlung des politisch verfassten Gemeinwesens als Ganzem, sondern von der Versammlung im Tor, das heißt den tatsächlichen, überall im Land je und je zusammentretenden Versammlungen der Bürger einer Stadt. Der Singular „das Tor“ (V. 10.12.15: בשער) hat dabei distributive Funktion.¹⁰ Gemeint ist nicht das Tor einer bestimmten, sondern das jeder Stadt – der Ort, an dem sich die Bürger der Stadt versammeln, „um gemeinsame Angelegenheiten zu regeln“¹¹. Die Bedeutung dieser Versammlung kann, folgt man unserer Ringkomposition, nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn was diese Versammlung tut oder nicht tut, ist offenbar Grund für Wohl und Wehe, Leben und Tod. Halten wir uns noch einmal die sachliche Konkretion des zweiten Mahnwortes in V. 15 vor Augen: „Hasst das Böse und liebt das Gute und richtet im Tor auf das Recht. Vielleicht wird Jhwh Zebaoth dem Rest Josefs gnädig sein.“ Mit Recht bemerkt Göran Eidevall: „It is worth noting that, according

7 Grundlegend hierzu Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese*.

8 J. Jeremias, Tod und Leben in Am 5,1–17 (1989), in idem, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13; Tübingen, 1996), 214–230, hier 219.

9 So bereits Wolff, *Joel und Amos*, 295; Jeremias, Tod und Leben in Am 5,1–17, 222–223; in neuerer Zeit noch T.S. Hadjiev, *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393; Berlin/New York, 2009), 185–186. Anders zuletzt etwa R. Müller, Das umgestürzte Recht (Amos 5,7). Ein Zeugnis althebräischer Gerichtsprophetie und seine politischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe, in A. Höfele et al. (Hg.), *Chaos from the Ancient World to Early Modernity. Formations of the Formless* (Berlin/Boston, 2021), 59–80, hier 80.

10 Vgl. Kessler, *Amos*, 154.

11 So präzise und zugleich mit der gebotenen Breite: ebd.

to the passage 5:10–12 (or, 5:7 + 10–12), the divine anger that brought about the downfall of the Northern Kingdom was mainly provoked by widespread corruption in the courts and systematic oppression of the poor, not by ‘idolatry’ or any other cultic or religious offenses.¹² Ergänzend lässt sich anfügen: Die Schuldigen sind nicht allein unter der Elite in der Hauptstadt Samaria zu suchen, wie es die im Amosbuch vorangehenden und nachfolgenden Sprüche in 3,9–11; 3,12; 4,1–3 und 6,1–7 nahelegen könnten; erst recht richtet sich die Anklage nicht gegen den staatlichen Machtapparat und seine Instanzen. Vielmehr zielt die Kritik hier auf das gesellschaftliche Zusammenleben landauf, landab, genauer gesagt auf dessen politische Organisation. Was also ist der Charakter und was sind die Aufgaben dieser offenbar so wichtigen Versammlung im Tor einer jeden Stadt?

3

Zum Stadttor als dem klassischen Versammlungsort – „the civic forum“¹³ – in eisenzeitlichen Städten der Levante kann ich mich, was archäologisch erschließbare *material culture* und *urban design* angeht, kurz fassen, angesichts einer Reihe vorzüglicher älterer und neuerer Untersuchungen.¹⁴ Da das Stadttinnere jedenfalls für größere Gruppen kaum entsprechende Räume bot, spielte sich das öffentliche Leben hauptsächlich im Tor und auf den ihm vor- oder nachgelagerten Plätzen ab.¹⁵ Neben den infrastrukturellen Grundfunktionen, den Zugang zur Stadt zu kontrollieren (vgl. z.B. Jos 2,5.7) und diese im Bedarfsfall gegen Angreifer von außen zu verteidigen (z.B. Jos 6,1), spielten die massiv gebauten, bisweilen architektonisch regelrecht inszenierten

¹² Eidevall, *Amos*, 160.

¹³ So mit dem prägnanten Untertitel der Studie von D.A. Frese, *The City Gate in Ancient Israel and Her Neighbors. The Form, Function, and Symbolism of the Civic Forum in the Southern Levant* (CHANE 108; Leiden/Boston, 2020).

¹⁴ S. neuerdings v.a. Frese, *The City Gate in Ancient Israel and Her Neighbors*; ferner R. Chadwick, Art. Gate/s, *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World* (2022), 323–333; K. Keimer, Art. Gate, Gates. I. Archaeology, *EBR* 9 (2014), 1005–1008; H.N. Rösel, Art. Tor, das, *NBL* III (2001), 897–899; E. Otto, Art. שַׁעַר etc., *ThWAT* VIII (1995), 358–403; R. Bartelmus, Art. פֶּתַח etc., *ThWAT* VI (1989), 831–852; Z. Herzog, *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern* (Mainz, 1986). Vgl. M. Lorenzon, From Architectural Analysis to Architectural Theory. City Gates as Public Spaces in Syro-Anatolian Urban Centers, *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 9 (2021), 225–246, sowie den Beitrag von A. Gilibert in diesem Band.

¹⁵ S. etwa Chadwick, Art. Gate, 332: „Iron Age gates were designed so that people could use them as centers of community activities and meeting places for important public events.“

Toranlagen daher eine schlechterdings zentrale Rolle für die Gesellschaft des Nordreichs Israel in der Eisenzeit. Das belegen literarische Zeugnisse der Hebräischen Bibel durchweg.

Ein wesentlicher Funktionsbereich war demnach der Handel. Im (oder am) Tor wurde etwa Korn verkauft (2 Kön 7,1.18), teilweise zeugt die Benennung bestimmter Tore von ihrer ökonomischen Funktion („Fischtor“ Zef 1,10; 2 Chr 33,14; „Schaftor“ Neh 3,1.32). Des Weiteren war das Tor der gegebene Ort, um öffentlich zu kommunizieren. Nicht von ungefähr wird Jeremia geboten, ein prophetisches Wort „in allen Toren Jerusalems“ zu verkünden (Jer 17,19), und auch die imaginierte Volksversammlung, die das dem Amos in den Mund gelegte Leichenlied (Am 5,2) hören soll, stellt man sich wohl am besten im Stadttor von Samaria vor. Wenn es die Situation gebot, wählten selbst Könige das Tor für öffentliche Auftritte (2 Sam 18,24; 19,9; 1 Kön 22,10; 2 Chr 32,6; Jer 38,7). Und schließlich trat im Tor eben die Versammlung der freien Bürger einer Stadt zusammen. Letztere können regelrecht definiert werden als diejenigen, die ungehindert durch das Tor eintreten (כל באי שער עירו, Gen 23,10.18) und aus ihm herausgehen (כל יצאי שער עירו, Gen 34,24). In Ermangelung weiterer direkter Belege, die zur Abgrenzung und Beschreibung der Kategorie „Bürger“ dienen könnten, wird in diesem Zusammenhang gerne die klassische Untersuchung von Ludwig Köhler zur „hebräischen Rechtsgemeinde“ zitiert:

Die Bewohnerschaft jedes Ortes zerfällt [...] in zwei Gruppen: die eine wird von den Vollbürgern gebildet, die andere vom Rest der Bewohner, den Frauen, den Kindern, Sklaven, dem „Fremdling, der in deinen Toren ist“, das heißt Zugewanderten, die wegen Blutrache, Ächtung oder aus sonst einem Grunde nicht an dem Ort wohnen, an dem sie Vollbürger sind. Vollbürger sind diejenigen Männer, welche auf eigener Scholle sitzen, keiner Vormundschaft mehr unterstehen und die vier großen Rechte zur Ehe, zum Kult, zum Krieg und zur Rechtspflege besitzen.¹⁶

Damit sind wir bei der gestellten Frage: Was sind die Aufgaben der Bürgerversammlung im Tor? Köhler nennt sie, wie gesehen, kurzerhand die „Rechtsgemeinde“, womit zweifellos der prominenteste (oder am breitesten bezeugte) Aufgabenbereich umrissen ist. Der Versammlung im Tor oblag die lokale Gerichtsbarkeit. Der gleich näher zu betrachtenden Beleg in Am 5,10.12 bietet dafür ein besonders klares Beispiel, ihm könnten aber zahlreiche Entsprechungen in unterschiedlichen Überlieferungsbereichen zur Seite gestellt

16 L. Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), in idem, *Der hebräische Mensch. Eine Skizze* (Tübingen, 1953), 143–171, hier 147.

werden.¹⁷ Dies ist also, wie Köhler herausstellt, die hervorragende Aufgabe: „Das Recht der Rechte [...] ist das Recht auf Teilnahme und Mitsprache in der Rechtsgemeinde.“¹⁸ Aber die Aufgaben der Versammlung im Tor erschöpften sich nicht in der Rechtspflege, jedenfalls nicht, wenn wir Recht in dem uns geläufigen juristischen Sinne – und damit zu eng – auffassen. Vielmehr wurden in der Versammlung auch weitere Angelegenheiten von allgemeinem Interesse besprochen und geregelt. Als moderner Sammelbegriff bietet sich der der Verwaltung an. Im Einzelnen belegt ist die gleichsam notarielle Bezeugung von bedeutenden Transaktionen, namentlich solcher, die Landbesitz betreffen (Gen 23 mit V. 10.18; Rut 4,1–11). Ferner scheint – und dies wird anhand von Am 5,11 zu erörtern sein – die Versammlung im Tor auch für die Verteilung von Steuerlasten auf die Familien der Stadt verantwortlich gewesen zu sein.

Soweit der Befund im Überblick. Im Großen und Ganzen ist er klar, etliche Einzelheiten kennen wir freilich nicht so genau, wie es wünschenswert wäre, darunter gerade solche, die in politiktheoretischer Hinsicht von besonderem Interesse sind. Je vor Ort genauer in den Blick zu fassen sind etwa Fragen wie: Wer gehört zu der und wen repräsentiert die Versammlung im Tor? Wie wird sie einberufen? Tagt sie regelmäßig oder fallweise? Welche Aufgaben und Kompetenzen hat die Versammlung? Wie ist gegebenenfalls ihr Zusammenspiel mit anderen politischen Institutionen (lokal, regional, überregional bzw. staatlich) zu beschreiben? Vor allem aber ist das eben umrissene Bild synthetisch gewonnen aus Überlieferungen, die in je eigenen und dabei recht unterschiedlichen literarischen und historischen Kontexten stehen. Vor diesem Hintergrund widmet sich die folgende Untersuchung exegetisch-analytisch einem wichtigen und trotz seiner Kürze besonders aufschlussreichen Beleg, eben dem gesellschaftskritischen Schuldaufweis, der in der Mitte der Mitte des Amosbuches steht.

4

Im Licht der angesprochenen Leitfragen – für einige, nicht für alle, sind hier vertiefte Einsichten zu gewinnen – geht es nun also um Am 5,7.10–12. Auch hier sticht, wie in zahlreichen Vergleichsbelegen, die Aufgabe lokaler Gerichtsbarkeit und der Rechtspflege insgesamt hervor. Der Schuldaufweis beginnt in V. 7 unter Fokussierung der Täter mit der summarischen Feststellung: „Die

17 Vgl. etwa die Zusammenstellungen bei Otto, Art. שַׁעַר, 396; Frese, *City Gate*, 152–156 (einschließlich Vergleichsmaterial aus den Nachbarkulturen).

18 Köhler, *Die hebräische Rechtsgemeinde*, 147.

da verkehren¹⁹ (oder: verkehrt haben) zu Wermut das Recht (משפט) / und die Gerechtigkeit (צדקה) zu Boden gestoßen haben“, um in der Fortsetzung, die in V. 10 folgt, zu konkretisieren: „Sie hassen im Tor den, der für das Recht eintritt (מוכיח), / und den, der wahrhaftig redet (דבר תמים), verabscheuen sie.“ In der dritten Person Plural wird zunächst das Thema angesprochen, die gezielte Korruption des Rechtswesens. Nach der ins Zentrum der Ringkomposition gestellten Doxologie (V. 8–9) wird dann ab V. 10 geschildert, wie es bei der Verdrehung des Rechts im Einzelnen zugeht. Im Tor (בשער), wo das Recht gefunden und in Geltung gesetzt werden soll, werden diejenigen, die sich darum bemühen, angefeindet.²⁰ Gleichsam im Spiegel zeigt diese Beschreibung, wie sich ein Mitglied der „Rechtsgemeinde“ verhalten sollte: aufrichtig (תמים), das heißt wahrheitsgemäß und ohne Rücksicht auf andere Interessen zur jeweiligen Sache aussagen²¹ und so für das Recht eintreten.²² Das Verb יכח Hif., mit dem das erste Glied des Parallelismus formuliert ist, meint in der Grundbedeutung „feststellen, was recht ist“.²³ Je nach Kontext kann das unterschiedlich zugespitzt werden: „entscheiden, Recht sprechen“, „schlichten“, „zurechtweisen“ oder auch „ahnden“. Bezogen auf die Versammlung im Tor und zumal in Parallele mit dem gleichfalls generellen Ausdruck דבר תמים meint es am ehesten das von jedem Mitglied der Versammlung zu erwartende Verhalten²⁴ – das aber, so die Anklage, für diejenigen, die es aufrechterhalten,

19 Zur Wiedergabe des Partizips vgl. etwa S.M. Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia; Minneapolis, 1991), 157.166; Kessler, *Amos*, 140.141–142. Die Möglichkeiten und Probleme der Interpretation können hier auf sich beruhen. Jedenfalls besteht für die früher beliebte konjekturelle Ergänzung des Auftakts um ein יְהוֹי* nach der Entdeckung der Ringkomposition in V. 1–17 kein Bedarf mehr (so mit Recht bereits Paul, *Amos*, 166).

20 Vgl. dazu G. Fleischer, *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive* (BBB 74; Frankfurt a.M., 1989), 156.

21 Nach Paul, *Amos*, 171, beschreibt das Adverb „the manner in which the person involved presents his case“.

22 Vgl. M.D. Carroll R., *The Book of Amos* (NICOT; Grand Rapids, 2020), 316.

23 Ges¹⁸ s.v. יכח.

24 Angesichts der dünnen Beleglage einerseits und des Charakters der Versammlung im Tor, die „keine feste Rollenverteilung“ erkennen lässt, andererseits empfiehlt es sich nicht, die Funktion des מוכיח definitorisch festlegen zu wollen und die Deutung entsprechend engzuführen; s. Fleischer, *Von Menschenverkäufern*, 154–155 (ebd. auch das Zitat); vgl. ferner etwa W. Rudolph, *Joel – Amos – Obadja – Jona* (KAT XIII/2; Gütersloh, 1971), 198, und zuletzt Carroll R., *The Book of Amos*, 315. Anders etwa Wolff, *Joel und Amos*, 289 (der freilich einschränkt, man könne nicht mit der *dauerhaften* Wahrnehmung des Amtes rechnen); Paul, *Amos*, 171 (mit weiteren Hinweisen in Anm. 116).

geradewegs zum Grund für Nachstellungen durch weniger redlich gesinnte Mitbürger geworden ist.²⁵

Oder geht es hier gar nicht um interne Probleme der Versammlung im Tor, sondern um den Konflikt mit einer anderen Institution? Das hat, in Weiterführung einer vielbeachteten These von Albrecht Alt,²⁶ Herbert Donner vorgeschlagen. Seiner Deutung zufolge ist der Vorwurf gegen die Beamtenschaft in der Hauptstadt Samaria gerichtet. „Sie hassen im Tor den, der für das Recht eintritt“ (V. 10a) könne „nichts anderes bedeuten, als dass die Beamtenschaft die Gerichtsbarkeit als eine Quelle zum Erwerb von Vermögen erkannt hatte und versuchte, die seit alters gemeindlich geordnete Rechtsprechung durch administrative Beamtengerichte abzulösen“²⁷. Zur Begründung gibt Donner zu bedenken: „In Samaria, als einer kanaänischen Stadt, dürfte es die klassische israelitische Form der gemeindlichen Gerichtsbarkeit kaum gegeben haben.“²⁸ Daher beziehe sich der in V. 10 formulierte Vorwurf „entweder auf das Bemühen der Israeliten, die gemeindliche Gerichtsbarkeit auch in Samaria durchzusetzen, oder auf Versuche der Beamtenschaft, die Verhältnisse der Rechtsprechung im flachen Lande zu ihren Gunsten zu ändern.“²⁹ Dieser Deutung ist mit Recht entgegengehalten worden, dass sich der unterstellte Institutionenkonflikt von der konventionellen Beschreibung einer Versammlung im Tor selbst her nicht nahelege.³⁰ Hinzu kommt, dass sich Donner, von Alt herkommend, auf die Voraussetzung eines kategorialen Unterschieds zwischen kanaänischer und israelitischer Kultur stützt. Mit der Dekonstruktion dieser Prämisse durch die neuere Forschung³¹ ist seiner Deutung daher die Grundlage abhandengekommen.

V. 11 spricht über die Rechtspflege im engeren Sinne hinausgehende Aufgaben der Versammlung an. Wir klammern ihn samt dem anschließenden V. 12a zunächst aus, um die Fortsetzung und Abrundung des in V. 7 und 10 angesprochenen Themas in V. 12b in den Blick zu fassen. Dort ist zu lesen: „Sie

25 Zur Diskussion vgl. Fleischer, *Von Menschenverkäufern*, 154–157; ferner I. Jaruzelska, *People Pronouncing Sentences in Court. Amos 5,7–12.16–17: An Attempt at Sociological Identification*, *FO* 30 (1994), 77–94.

26 A. Alt, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, in idem, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Band 3* (München, 1959), 348–372.

27 H. Donner, *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel*, *OrAnt* 2 (1963), 229–245, hier 236.

28 Ebd., Anm. 15.

29 Ebd.

30 H. Niehr, *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (SBS 130; Stuttgart, 1987), 76.

31 Zusammenfassend s. etwa C. Frevel, *Geschichte Israels* (StTh 2; Stuttgart, 2016), 66ff.

feinden den Gerechten an (צָרֵרִי צָדִיק), nehmen Bestechung (לִקְחֵי כֶּפֶר) / und haben im Tor die Armen zur Seite gedrängt (אֲבִיּוֹנִים בְּשַׁעַר הַטּוֹ).“ Der zweite Teil des Parallelismus bietet gleichsam eine vom Ziel her formulierte Zusammenfassung der Korruption des Rechtswesens. Das Verb נָטָה Hif. ist hier mit der Bedeutung „jemanden verdrängen, abdrängen“ gebraucht, für die es Vergleichsbelege auch und gerade aus rechtlichen Kontexten gibt (Jes 29,21; Spr 18,5 u.ö.); zugleich schwingt hintersinnig die Bedeutung „das Recht beugen“ (oft mit מִשְׁפָּט, aber auch elliptisch, vgl. Am 2,7³²) mit. Im ersten Teil wird ansatzweise deutlich, welche Mittel dabei zum Einsatz kommen. Während in der Formulierung vom Anfeinden des Gerechten die Anklage von V. 10 nachzuklingen scheint, beleuchtet die zweite Aussage einen weiteren Aspekt. Dass das Nehmen, nicht das Geben von Bestechung beklagt wird, unterstreicht den Charakter der Versammlung im Tor als einer in sich nicht weiter funktional differenzierten „Rechtsgemeinde“. Aufschlussreich ist ferner auch, dass nicht, wie meistens in Kontexten, in denen Bestechung beklagt wird, von einem „Geschenk“ (שָׁחַד) die Rede ist, sondern spezifischer von „Sühnegeld“ (כֶּפֶר). Kritisiert wird damit möglicherweise, dass, wer dazu finanziell in der Lage ist, sich von weitergehenden Sanktionen freikaufen kann.³³

Dass nach der ausführlichen, drei Verse umfassenden Rede über die Täter der Schlussakkord in V. 12bβ explizit auf die Opfer zu sprechen kommt, lässt diese prominent hervortreten. Sie werden als אֲבִיּוֹנִים („Arme“) bezeichnet. Ebenso wie das in V. 11 gebrauchte דָּל („der Geringe“) kennen wir diesen Ausdruck aus der späteren alttestamentlichen Literaturgeschichte als charakteristischen Bestandteil der schichtenspezifischen Frömmigkeit einer völlig pauperisierten Unterschicht, die sich in der persischen Provinz Jehud ab der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts entwickelt und ihren literarischen Niederschlag, wenn nicht allein, so doch in erster Linie in poetisch-liturgischen Überlieferungen gefunden hat.³⁴ Von dieser späteren Umprägung der Begriffe ist

32 Zu Am 2,7 vgl. Jeremias, *Der Prophet Amos*, 18.22, mit weiteren Hinweisen und Lit. ebd., 18, Anm. 3.

33 Vgl. Kessler, *Amos*, 156–157; Paul, *Amos*, 174, ferner die Diskussionen bei Carroll R., *The Book of Amos*, 319; Fleischer, *Von Menschenverkäufern*, 158–162. Anders C. Levin, *Das Amosbuch der Anawim* (1997), in idem, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316; Berlin/New York, 2003), 265–290, hier 283, Anm. 97.

34 Vgl. dazu J.J. Krause, *Mundi inversi. Der Topos der verkehrten Welt in Proverbien 30,21–23 und 1 Samuel 2,4–8*, in J.J. Krause, W. Oswald und K. Weingart (Hg.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag* (FAT 136; Tübingen, 2020), 419–440, hier 435–439–440 (mit Lit. ebd., 440, Anm. 124). Zum Befund im Psalter s. zuletzt v.a. J. Bremer, *Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yehūd und seine Implikationen für die Armen-theologie des Psalters* (BBB 174; Göttingen, 2016).

in Am 5 aber noch nichts zu spüren. So wird, wie gleich zu V. 11 zu besprechen sein wird, der **דל** übervorteilt bei der Festsetzung von Steuern und namentlich Kornabgaben – die zu leisten er augenscheinlich im Stande ist. Ähnlich ließe sich zur Verwendung von **אביון** an anderen Stellen in Amos (2,6; 4,1) argumentieren.³⁵

Was nun die Stellung des **אביון** in der „Rechtsgemeinde“ betrifft, so spricht alles dafür, dass er ebenso deren Mitglied ist wie seine Widersacher. Letztere mögen den Ton angeben im Tor, was gewiss an größeren ökonomischen Möglichkeiten liegt, aber da er in der Versammlung marginalisiert werden kann, hat auch der **אביון** dort offenbar Sitz und Stimme.³⁶ In diese Richtung deutet auch seine Bezeichnung als „Gerechter“, wie Klaus Koch argumentiert hat. Genau wie in einschlägigen Psalmenbelegen aus der Königszeit meine **צדיק** in V. 12b „den freien Volks- und Kultgenossen, dessen gemeinschaftsgemäßes Verhalten als selbstverständlich gilt“³⁷. Erhellend ist schließlich auch, wie die in der Torversammlung Benachteiligten *nicht* bezeichnet werden: nicht als Fremdlinge oder Beisassen, nicht als Tagelöhner oder Landarbeiter, nicht als Witwen oder Waisen.³⁸ Der Schluss, den Koch aus diesem Befund gezogen hat, verdient nach wie vor uneingeschränkte Aufmerksamkeit: Im Schuldaufweis von Am 5 ist eine „klar abgegrenzte Schicht von Kleinbauern“ im Blick, die ökonomisch ins Hintertreffen geraten sein mag, rechtlich aber gerade nicht mit grundbesitzlosen Gruppen, geschweige denn *personae miserae* gleichzustellen ist.³⁹

Bleibt noch der bislang ausgeklammerte V. 11 und damit der über die Rechtspflege im engeren Sinne hinausgehende Aufgabenbereich: die Versammlung im Tor als Organ der kommunalen Selbstverwaltung. Trotz seiner Kürze und teilweise dunklen Formulierung erlaubt der Vers die Annahme, dass im Tor die Verteilung von Steuerlasten besprochen und geregelt wurden. Er lässt sich wie folgt ins Deutsche bringen:⁴⁰ „Deshalb, weil ihr vom Geringen Tribut erhebt (**בושכם על דל**), / und Getreideabgaben (**משאת בר תקחו ממנו**) von ihm nehmt: / Häuser aus behauenen Stein habt ihr gebaut, / aber ihr werdet nicht in ihnen

35 Vgl. K. Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten (1971), in idem, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1* (Neukirchen-Vluyn, 1991), 146–166, hier 153.

36 Ebd.

37 Ebd., 154.

38 So ebenfalls ebd., 153.

39 Ebd. Vgl. zuletzt etwa Kessler, *Amos*, 155: Die besprochenen Ausdrücke verweisen nicht auf „absolute Verelendung“ der so Bezeichneten, sondern auf eine „wirtschaftlich und sozial prekäre Situation“.

40 In Anlehnung an Kessler, *Amos*, 140.

wohnen; / liebliche Weinberge habt ihr gepflanzt, / aber ihren Wein werdet ihr nicht trinken.“ Hier werden die Widersacher der marginalisierten Kleinbauern direkt angesprochen. Dabei erfahren wir über sie, dass sie außergewöhnlich wohlhabend sind. In dem zur Strafansage eingesetzten Nichtigkeitsfluch kommen sie als Besitzer von palastartigen, aus behauenen Stein gebauten Häusern in den Blick.

Gegenstand der Anklage ist wiederum, wie übel diese Mitglieder der gesellschaftlichen Oberschicht dem לך mitspielen, nun aber nicht in rechtlichen Angelegenheiten, sondern im Blick auf nur in Umrissen auszumachende Abgaben oder Steuern.⁴¹ Dabei ist der erste Teil des einschlägigen Parallelismus notorisch unklar. So, wie es dasteht, ist das Verb בושסכם nicht verständlich. Eine beliebte Konjektur versucht, es aus dem akkadischen šbš herzuleiten, das in der Wendung „Pachtzins erheben (für ein Feld)“ belegt ist.⁴² Dieser Vorschlag hängt philologisch an mehreren ungesicherten Voraussetzungen und böte daher für sich genommen keine hinreichende Grundlage für weitergehende Hypothesen.⁴³ Aber dass die Rede von einer wie auch immer gearteten agrarischen Abgabe ist,⁴⁴ legt der zweite, gut verständliche Teil des Parallelismus nahe.⁴⁵ Diesem zweiten Teil zufolge „nehmen“ die Angesprochenen eine Abgabe vom (ausgedroschenen) Korn des לך, und dass dieser sie nicht als hochherziges Geschenk (wie man das Nomen für sich genommen auch auffassen könnte) gibt, kann im Kontext als gesichert gelten (vgl. 2 Chr 24,6.9 für משהת in der Bedeutung „Steuer, Abgabe“).⁴⁶

Daher hängt die viel zitierte sozialgeschichtliche Rekonstruktion von Klaus Koch keineswegs an der Konjektur des ersten Gliedes.⁴⁷ Aus dem umrissenen Gesamtbefund erschließt Koch eine Konstellation, in der „staatliche Steuern

41 Mit der Zusammenfassung von Paul, *Amos*, 173, geht es um „the unfair, if not illegal, taxation of the indigent classes“.

42 H. Torczyner, Presidential Address, *JPOS* 16 (1936), 1–8, hier 6–7, prominent aufgenommen bei Wolff, *Joel und Amos*, 270.290; Paul, *Amos*, 172–173; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 60, Anm. 7, und zuletzt Eidevall, *Amos*, 154.159.

43 Zur Diskussion s. etwa Fleischer, *Von Menschenverkäufern*, 165–169 (der sich nach Abwägung dieser Probleme und der alternativen Lösungsmöglichkeiten für den Vorschlag entscheidet).

44 Pacht im privatrechtlichen Sinne kommt eher nicht in Betracht, vgl. ebd., 169–173.

45 So Wolff, *Joel und Amos*, 290; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 60, Anm. 7, und bereits Torczyner, Presidential Address, 6. Anders, aber in dieser Hinsicht (im Unterschied zu den bedenkenwerten Einwänden gegen die Konjektur von בושסכם) nicht überzeugend: Levin, *Das Amosbuch der Anawim*, 283.

46 Zur Semantik der Ausdrücke vgl. ferner Paul, *Amos*, 173.

47 Zum Folgenden s. Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten*, 155, zustimmend aufgenommen zuletzt bei Kessler, *Amos*, 155.

global für jeden Ort durch die königliche Verwaltung (oder besondere Steuerherrschaften) festgesetzt werden, und die Versammlung der Bürger im Tor die Summe auf die einzelnen Haushalte umlegt“⁴⁸. Die gemeinsam zu tragende Last wird also, wie in der Versammlung im Tor üblich, gemeinsam verteilt, aufgrund disparater Möglichkeiten zur Einflussnahme aber nicht in billiger Weise, sondern zu Ungunsten der „Armen“ und „Geringen“.⁴⁹ „Eine Institution wie die Torgemeinde trat gewiß nicht nur zu Rechtsprozessen zusammen, sondern zur Entscheidung aller kommunalen Angelegenheiten, wozu wohl die Einteilung zum Fron- und Wehrdienst, die Wallfahrt zum Kultort u.a. gehört, natürlich auch die Frage von Steuern und Abgaben. Bei all solchen Anlässen konnte der ḥ benachteiligt werden.“⁵⁰

5

Mag manches Detail auch uneindeutig bleiben, im Ganzen ist aus Am 5,(7.)^{10–12} doch ein recht anschauliches Bild von Aufgaben und Bedeutung der Versammlung im Tor zu gewinnen. Dieses Bild gilt es nun weiter zu differenzieren – durch Abwägung unterschiedlicher Probleme, die die vorliegende literarische Darstellung aufwirft und die zum Teil bereits anklingen.

Dabei stellt sich zunächst die literarkritische Frage, ob die drei Verse einen ursprünglichen Zusammenhang bilden oder aus unterschiedlichen Bestandteilen zusammengefügt worden sind. Letzteres könnte schon der vorstehende Durchgang nahegelegt haben, insofern V. 10 und 12b einerseits und V. 11 andererseits je separat behandelt worden sind. In der Tat spricht viel für eine literarkritische Scheidung.⁵¹ Die beiden wichtigsten Gründe sind aus meiner Sicht, dass V. 11 inhaltlich einen zwar verwandten, aber doch eigenständigen Sachverhalt (Steuern bzw. Abgaben) behandelt, und vor allem, dass diese Behandlung formal in sich geschlossen ist, insofern sie einen Schuldaufweis (V. 11a α) und eine unmittelbar darauf bezogene Unheilsankündigung (V. 11a β .b) umfasst.⁵²

48 Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten, 155.

49 Vgl. zuletzt etwa die Diskussion bei Carroll R., *The Book of Amos*, 317 (mit Lit.).

50 Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten, 155–156.

51 So auch die überwiegende Mehrzahl der Ausleger; entschieden anders unter den jüngeren kritischen Kommentaren nur Paul, *Amos*, 171.

52 S. Wolff, *Joel und Amos*, 273; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 70. Des Weiteren wäre auf die Einleitung des Verses zu verweisen (dazu eingehend Wolff, *Joel und Amos*, 273) sowie den Umstand, dass er nicht ebenso intensiv wie V. 7.10.12 mit dem Kontext verzahnt ist (so das Argument bei Jeremias, *Der Prophet Amos*, 70). Dagegen ist der von beiden Autoren und auch sonst regelmäßig in Anschlag gebrachte Wechsel von der dritten in die zweite Person für sich genommen nicht einschlägig für die Frage literarischer Einheitlichkeit; so

So dürfte sich, wie die Einheit Am 5,1–17 insgesamt, so auch die vorliegende Gestalt von V. 10–12 absichtsvoller kompositioneller Zusammenstellung verdanken.⁵³

Dieses literarkritische Einzelproblem steht im weiteren Horizont der Frage, wie sich innerhalb dessen, was ich unter den umfassenden Begriff der „Gesellschaftskritik“ im Amosbuch gefasst habe, Kritik an sozialen Missständen und die Kritik des korruptierten Rechtswesens zueinander verhalten. Nach Jörg Jeremias, der diese Frage gestellt und auf vielbeachtete Weise beantwortet hat,⁵⁴ wie folgt: Die „Sozialkritik“ im engeren Sinne beziehe sich auf diverse Tatbestände, die summierend genannt werden (unter Verweis auf 2,6ff.; 3,9ff.), und sie stehe jeweils in unmittelbarem Zusammenhang mit einer Unheilsankündigung;⁵⁵ darin erkennt Jeremias die Botschaft des Propheten.⁵⁶ Demgegenüber werde die Korruption des Rechtswesens als „eine einzige, nun allerdings schlechterdings grundlegende und übergreifende Schuld“ eingeführt,⁵⁷ dabei aber mit „Hoffnungstöne[n]“ behandelt, insofern sie, wie eingangs gesehen, auf das mit dem großen „Vielleicht“ eingeführte Mahnwort von Am 5,15 zuläuft: „Hasst das Böse und liebt das Gute und richtet im Tor auf das Recht.“⁵⁸ Im Kern komme auch diese Kritik von Amos her, aber ihre grundsätzliche Ausarbeitung und pragmatische Neuausrichtung sei das Werk früher Tradenten:

Das Thema „Recht im Tor“ [hatte] für die überliefernden Amosschüler einen völlig anderen Stellenwert [...] als die gesamte und weit mannigfaltigere Sozialkritik des Amos im engeren Sinne. Ihre Hoffnung richtete sich exklusiv auf die

mit Recht Paul, *Amos*, 171, dessen Pauschalurteil („common stylistic feature“) allerdings unbefriedigend bleibt. Zieht man den weiteren kompositionellen Kontext in Betracht, demzufolge V. 1–17 insgesamt unter das Vorzeichen der Totenklage gestellt werden, mag sich auch hier die auf Christof Hardmeier zurückgehende Einsicht, dass das Schillern zwischen dritter und zweiter Person gewissermaßen in der Natur des rhetorischen Gebrauchs von Trauermetaphorik in der Prophetie liegt (s. dazu J.J. Krause, Amos und das Erdbeben. Das prophetische Wort bewährt sich in seiner Auslegung, in K. Schmid [Hg.], *Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie* [5.–8. September 2021 in Zürich] [VWGTh 68; Leipzig, 2022], 251–271, hier 261, in Aufnahme und Weiterführung von Hardmeier, *Texttheorie und biblische Exegese*), als aufschlussreich erweisen.

53 Dafür könnte schließlich auch, bei allen zugestandenen Schwierigkeiten, die er aufwirft (vgl. Levin, *Das Amosbuch der Anawim*, 282–283), der als Verbindungsglied fungierende V. 12a sprechen.

54 In Jeremias, *Tod und Leben in Am 5,1–17*.

55 Ebd., 218–219.

56 Ebd., 221.

57 Ebd., 218.

58 Ebd., 219 (ebd. auch das Zitat).

Wiederherstellung einer unbeeinflussbaren, objektiven und insbesondere den Armen zu ihrem Recht verhelfenden Torgerichtsbarkeit.⁵⁹

Dass die auf das Rechtswesen bezogene Kritik in der Ausarbeitung des Amosbuchs besonderes Gewicht gewonnen hat, ist eine weiterführende Beobachtung.⁶⁰ Für die hier verfolgte Fragestellung ist sie auch deshalb von Interesse, weil sie herausstellt, welch schlechterdings entscheidende Bedeutung der Versammlung im Tor von der Komposition beigelegt wird. Weder der König⁶¹ noch der engere Kreis der Machteliten noch der staatliche Beamtenapparat – es ist die kommunale Selbstverwaltung der Bürger, an der sich das Schicksal des Staates entscheiden soll.⁶² Allerdings sollte bei der Unterscheidung der „Rechtskritik“ von der „Sozialkritik“ nicht aus dem Blick geraten, dass zwischen beiden ein elementarer sachlicher Zusammenhang besteht. Mit Göran Eidevall gesprochen: „There is a link between legal corruption and the economic interests of certain influential groups.“⁶³ Das Recht wird nie grundlos gebeugt, sondern weil, wie Jeremias selbst präzise festgehalten hat, der in den sozialkritischen Worten beklagte „Mißbrauch [...] gar nicht möglich [wäre], wenn in der Torgerichtsbarkeit zuverlässige Rechtsprechung geschähe“⁶⁴. Daher enthält die Kritik des korruptierten Rechtswesens in nuce auch die Sozialkritik.

59 Ebd., 221.

60 M. Weinfeld, 'Justice and Righteousness' in Ancient Israel against the Background of 'Social Reforms' in the Ancient Near East, in H.-J. Nissen und J. Renger (Hg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.* (BBVO 1; Berlin, 1982), 491–519, sowie idem, 'Justice and Righteousness' – משפט וצדקה – The Expression and Its Meaning, in H.G. Reventlow und Y. Hoffman (Hg.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence* (JSOTS 137; Sheffield, 1992), 228–246, ist darin zuzustimmen, dass der Begriff משפט in dem programmatischen Doppelausdruck „Recht und Gerechtigkeit“, wie er auch in Amos belegt ist (u.a. in 5,7, wo er durch die chiasmatische Anordnung des Parallelismus hervorgehoben wird), nicht auf rein juristische Aspekte enggeführt werden darf (idem, משפט וצדקה, 237). Das sollte freilich nicht den Blick dafür verstellen, dass er auch in dieser Fügung für spezifisch das Rechtswesen betreffende Sachverhalte verwendet werden kann, wie die Verbindung von Am 5,7 mit 5,10 belegt.

61 Von dem die „Aufrichtung des Rechts“ im altorientalischen Kontext an erster Stelle zu erwarten wäre; vgl. dazu etwa R. Müller, Herrschaftslegitimation in den Königreichen Israel und Juda. Eine Spurensuche im Alten Testament, in C. Levin und R. Müller (Hg.), *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (ORA 21; Tübingen, 2017), 189–230, hier 212–217.

62 Vgl. Jeremias, Tod und Leben in Am 5,1–17, 222; vgl. ferner Paul, *Amos*, 192, Anm. 46.

63 Eidevall, *Amos*, 159.

64 Jeremias, Tod und Leben in Am 5,1–17, 218–219.

Dass dieser Zusammenhang so betont werden muss, liegt an der eklektischen Aufnahme und Weiterführung der von Jeremias eingeführten Unterscheidung durch Christoph Levin.⁶⁵ Levin rechnet vom hier besprochenen Textbestand allein V. 7 (mit V. 10 als früher Fortschreibung) zum literarischen Grundbestand, alles andere sei nachträglich hinzugesetzt worden.⁶⁶ Überhaupt habe die „alte[] Amos-Sammlung“ „keine Sozialkritik“ umfasst. Vielmehr hätten die in ihr enthaltenen Anklagen allein der „Verkehrung des Rechts“ gegolten.⁶⁷ Die in der vorliegenden Fassung so prominente sozialkritische Prägung sei dem Buch erst in der fortgeschrittenen Perserzeit verliehen worden, und zwar im Umfeld der bereits erwähnten⁶⁸ Ausbildung einer schichten-spezifischen „Armenfrömmigkeit“. ⁶⁹ Dem ist entgegenzuhalten, was ebenfalls bereits angesprochen worden ist: Anders als in einschlägigen Psalmen geht es im Amosbuch gerade nicht um „absolute Verelendung“. ⁷⁰ Vom לך lassen sich Kornabgaben eintreiben, der אבין ist Mitglied der Versammlung usw. Was schließlich die Verortung der kritisierten Tatbestände im Tor angeht, so müsste man sie, um sie einer perserzeitlichen Fortschreibung zuzurechnen,⁷¹ als epochenechte historische Einkleidung ansprechen – die den zeitgenössischen Adressaten aber gar nicht mehr ohne Weiteres einsichtig gewesen wäre: In der Provinz Jehud gab es eine Stadtmauer nur in Jerusalem. Anders gewendet: Der Schuldaufweis in Am 5 setzt konkrete Verhältnisse der staatlichen Zeit (um das Mindeste zu sagen) voraus, die nicht schematisch, sondern anschaulich, differenziert und im Kern historisch plausibel geschildert werden.

Die zuletzt diskutierte Deutung und entsprechende Spätdatierung der „Sozialkritik“ des Amosbuches steht im Horizont einer in der jüngeren Forschung Platz greifenden Skepsis, ob sich im 8. Jahrhundert tatsächlich sozio-ökonomische Hintergründe für derartige Aussagen – man rechne sie dem Propheten oder seinen frühen Tradenten zu – finden ließen, oder ob entsprechende Rekonstruktionen nicht allein aus der prophetischen Kritik gewonnen seien.⁷² Trotz der Tatsache, dass außeraltestamentliche Quellen

65 In seinem Aufsatz Levin, Das Amosbuch der Anawim.

66 Ebd., 282–283.

67 Ebd., 287.

68 S.o., S. 169.

69 Diese These enthält in kürzester Form bereits der Titel des Aufsatzes: „Das Amosbuch der Anawim“.

70 S.o., S. 169–170. Vgl. ferner Kessler, *Amos*, 155 (ebd. auch das Zitat).

71 Was Levin mindestens für Am 5,12b voraussetzen muss; vgl. Levin, Das Amosbuch der Anawim, 283.

72 Vgl. etwa Eidevall, *Amos*, 17, ferner als jüngsten Forschungsbericht J.B. Couey, Amos, in J.M. O'Brien (Hg.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets* (New York, 2021), 424–436, hier 431–432.

in der Tat – wie in vielen Fragen der Geschichte Israels – nicht so ergiebig sind, wie man es sich wünschen könnte, weshalb der Ausleger entsprechend zurückhaltend mit den alttestamentlichen umgehen sollte, schießt diese Kritik nach meiner Einschätzung weit über das Ziel hinaus. Hier ist nicht der Ort, die Frage in der gebotenen Ausführlichkeit zu behandeln.⁷³ Stattdessen sei zu den untersuchten Belegen die Einschätzung von Rainer Kessler zitiert, der in den fraglichen prophetischen Überlieferungen ebenso ausgewiesen ist wie in der zeitgenössischen Sozialgeschichte.⁷⁴ Er stellt zu dem gesellschaftskritischen Schuldaufweis in Am 5, der sich sowohl auf das „korrumpierte[] Rechtswesen“ als auch auf „eine bestimmte Abgabenpraxis, die auf Kosten der kleinen Leute geht“ beziehe,⁷⁵ fest: „Ich sehe keinen Grund, dies der Sache nach nicht auf das Wirken des Amos zurückzuführen.“⁷⁶ Dem ist allenfalls einschränkend hinzuzufügen, dass die angesichts der literarischen Situation im Amosbuch ausgesprochen schwierige Rückfrage nach dem Propheten für die hier verfolgte Fragestellung nicht entscheidend ist. Es geht nicht darum, ob die Kritik von einem ‚historischen Amos‘ stammt oder von seinen Tradenten; es geht darum, dass sie ins 8. Jahrhundert spricht und nicht ins 5. Jahrhundert.

Diese beiden Bereiche, Rechtsprechung und Steuerverwaltung, werden in der Komposition zusammengestellt, weil sie zusammengehören, und weil beides am selben Ort beheimatet ist: in der Bürgerversammlung im Tor der Landstädte.⁷⁷

6

Ich komme zu einer kurzen Auswertung unter Berücksichtigung der eingangs angesprochenen politiktheoretischen Fragen. Die Versammlung im Tor wird in Am 5 als die wesentliche Instanz der Selbstverwaltung in kommunalen Zentren des Nordreichs Israel geschildert. Ihr gehörten nach allem, was wir wissen, die einheimischen grundbesitzenden Männer an. Zwei Aufgabenbereiche dieser Versammlung kommen in Am 5 explizit zur Sprache. Ihr obliegen zum einen Gerichtsbarkeit und Rechtspflege. Dabei ging es augenscheinlich um Fälle, die die Gemeinschaft je vor Ort betrafen. Ein Zusammenspiel mit

73 Ich plane, darauf bald an anderer Stelle zurückzukommen.

74 Zu letzterem s. zusammenfassend R. Kessler, *Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung* (2. Auflage; Darmstadt, 2008).

75 Kessler, *Amos*, 166.

76 Ebd.

77 Bei Paul, *Amos*, 170, findet sich die schöne Beobachtung, dass V. 10–12 durch eine *Inclusio* mit dem Stichwort „Tor“ (V. 10init und 12fin) zusammengehalten werden.

staatlichen Institutionen der Rechtspflege ist hier nicht belegt. Ebenso wenig gibt der Befund eine funktionale Binnenstrukturierung der Versammlung zu erkennen, geschweige denn dauerhaft institutionalisierte Ämter (Richter, Ankläger, Verteidiger etc.). Zum anderen nahm die Versammlung offenbar wichtige Verwaltungsaufgaben für die Gemeinschaft wahr, namentlich die Umlage von Steuern und Abgaben. Diesbezüglich ist das Zusammenspiel mit überregionalen bzw. staatlichen Instanzen immerhin wahrscheinlich.

Institutionenkritisch betrachtet, liegt die Stärke der Versammlung im Tor in der unmittelbaren Selbstverwaltung ihrer Angelegenheiten durch die Bürger. Mit einem anachronistischen Begriff könnte man von Basisdemokratie sprechen. Diese Stärke ist aber zugleich auch die Schwäche der Versammlung im Tor als politischer Organisationsform. Darauf hat schon Ludwig Köhler in seiner angeführten Untersuchung hingewiesen:

Die Rechtsgemeinde ist vollkommen, solange sie die Versammlung freier, unabhängiger und an Besitz ungefähr gleichstehender Bauern ist, deren Anliegen sie in billigen, gemeinschaftserhaltenden Ausgleich zu bringen hat.⁷⁸

Sind die genannten Voraussetzungen aber aufgrund ökonomischer Ungleichheit nicht gegeben, so erweist sich, wie Köhler weiter ausführt, die basisdemokratische Struktur der Versammlung als potentiell dysfunktional. „Die Mündlichkeit und Öffentlichkeit ihres Verfahrens setzt voraus, daß jeder Rechtssasse unabhängig vom anderen Recht spreche; aber die Furcht vor den wirtschaftlich Mächtigen [...] macht hörig und unfrei.“⁷⁹ Dann kann, um es mit den Metaphern aus Am 5 zu sagen, Recht zu Wermut verkehrt und die Gerechtigkeit zu Boden gestoßen werden (V. 7). Das aber wäre der vorliegenden Komposition zufolge fatal. Denn mit der Integrität der Versammlung im Tor, so ihre eindringliche Mahnung, steht und fällt die Zukunft des Staates.

Bibliographie

- Alt, A., Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda, in idem, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Band 3* (München, 1959), 348–372.
- Bartelmus, R., Art. פתח etc., *ThWAT VI* (1989), 831–852.

⁷⁸ Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde, 161.

⁷⁹ Ebd., 162.

- Bremer, J., *Wo Gott sich auf die Armen einlässt. Der sozio-ökonomische Hintergrund der achämenidischen Provinz Yhūd und seine Implikationen für die Armentheologie des Psalters* (BBB 174; Göttingen, 2016).
- Carroll R., M.D., *The Book of Amos* (NICOT; Grand Rapids, 2020).
- Chadwick, R., Art. Gate/s, *Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World* (2022), 323–333.
- Couey, J.B., Amos, in J.M. O'Brien (Hg.), *The Oxford Handbook of the Minor Prophets* (New York, 2021), 424–436.
- de Waard, J., The Chiastic Structure of Amos V 1–17, VT 27 (1977), 170–177.
- Donner, H., Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, *OrAnt* 2 (1963), 229–245.
- Eidevall, G., *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 24G; New Haven/London, 2017).
- Fleischer, G., *Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehrern. Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive* (BBB 74; Frankfurt a.M., 1989).
- Frese, D.A., *The City Gate in Ancient Israel and Her Neighbors. The Form, Function, and Symbolism of the Civic Forum in the Southern Levant* (CHANE 108; Leiden/Boston, 2020).
- Frevel, C., *Geschichte Israels* (StTh 2; Stuttgart, 2016).
- Hadjiev, T.S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393; Berlin/New York 2009).
- Hardmeier, C., *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie* (BEvT 79; München, 1978).
- Herzog, Z., *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern* (Mainz, 1986).
- Jaruzelska, I., People Pronouncing Sentences in Court. Amos 5,7–12.16–17: An Attempt at Sociological Identification, *FO* 30 (1994), 77–94.
- Jeremias, J., *Der Prophet Amos* (ATD 24/2; 3. Auflage; Göttingen, 2013).
- Jeremias, J., Tod und Leben in Am 5,1–17, in idem, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 13; Tübingen, 1996), 214–230.
- Keimer, K., Art. Gate, Gates. I. Archaeology, *EBR* 9 (2014), 1005–1008.
- Kessler, R., *Amos* (IEKAT; Stuttgart, 2021).
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung* (2. Auflage; Darmstadt, 2008).
- Koch, K., Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten (1971), in idem, *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Band 1* (Neukirchen-Vluyn, 1991), 146–166.
- Köhler, L., Die hebräische Rechtsgemeinde (1931), in idem, *Der hebräische Mensch. Eine Skizze* (Tübingen, 1953), 143–171.

- Köhlmoos, M., Der Tod als Zeichen. Die Inszenierung des Todes in Am 5, *BN* 107/108 (2001), 65–77.
- Krause, J.J., Amos und das Erdbeben. Das prophetische Wort bewährt sich in seiner Auslegung, in K. Schmid (Hg.), *Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich)* (VWGTh 68; Leipzig, 2022), 251–271.
- Krause, J.J., Mundi inversi. Der Topos der verkehrten Welt in Proverbien 30,21–23 und 1 Samuel 2,4–8, in J.J. Krause, W. Oswald und K. Weingart (Hg.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag* (FAT 136; Tübingen, 2020), 419–440.
- Levin, C., Das Amosbuch der Anawim (1997), in idem, *Fortschreibungen. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (BZAW 316; Berlin/New York, 2003), 265–290.
- Lorenzon, M., From Architectural Analysis to Architectural Theory. City Gates as Public Spaces in Syro-Anatolian Urban Centers, *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies* 9 (2021), 225–246.
- Lust, J., Remarks on the Redaction of Amos V 4–6, 14–15, *OTS* 21 (1981), 129–154.
- Müller, R., Das umgestürzte Recht (Amos 5,7). Ein Zeugnis althebräischer Gerichtsprphetie und seine politischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe, in A. Höfele et al. (Hg.), *Chaos from the Ancient World to Early Modernity. Formations of the Formless* (Berlin/Boston, 2021), 59–80.
- Müller, R., Herrschaftslegitimation in den Königtümern Israel und Juda. Eine Spurensuche im Alten Testament, in C. Levin und R. Müller (Hg.), *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (ORA 21; Tübingen, 2017), 189–230.
- Niehr, H., *Rechtsprechung in Israel. Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament* (SBS 130; Stuttgart, 1987).
- Otto, E., Art. ָעַשׂ etc., *ThWAT* VIII (1995), 358–403.
- Paul, S.M., *Amos. A Commentary on the Book of Amos* (Hermeneia; Minneapolis, 1991).
- Rösel, H.N., Art. Tor, das, *NBL* III (2001), 897–899.
- Rottzoll, D.U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243; Berlin/New York, 1996).
- Rudolph, W., *Joel – Amos – Obadja – Jona* (KAT XIII/2; Gütersloh, 1971).
- Steins, G., Das Chaos kehrt zurück! Aufbau und Theologie von Amos 3–6, *BN* 122 (2005), 35–43.
- Torczyner, H., Presidential Address, *JPOS* 16 (1936), 1–8.
- Tromp, N.J., Amos V 1–17. Towards a Stylistic and Rhetorical Analysis, *OTS* 23 (1984), 56–84.
- Weinfeld, M., Justice and Righteousness in Ancient Israel against the Background of Social Reforms in the Ancient Near East, in H.-J. Nissen und J. Renger (Hg.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr* (BBVO 1; Berlin, 1982), 491–519.

- Weinfeld, M., 'Justice and Righteousness' – משפט וצדקה – The Expression and Its Meaning, in H.G. Reventlow und Y. Hoffman (Hg.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and Their Influence* (JSOTS 137; Sheffield, 1992), 228–246.
- Weiser, A., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Band 1: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24/1; 6. Auflage; Göttingen, 1974).
- Weiser, A., *Die Profetie des Amos* (BZAW 53; Gießen, 1929).
- Wolff, H.W., *Dodekapropheton. 2. Joel und Amos* (BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn, 1969).

Die Volksversammlung in Jeremia 26

Wolfgang Oswald

1 Jeremia 26 – ein Durchgang durch den Text

Das Kapitel Jer 26 handelt vom Prozess gegen Jeremia im Gefolge seiner Tempelrede. Eingeleitet wird das Kapitel durch den Satz: „In der Anfangszeit der Königsherrschaft Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, war/ erging dieses Wort von Jhwh.“ (26,1) Formal handelt es sich dabei um eine Variante der sog. Wortereignisformel, die hier aber nicht (nur) eine Gottesrede einleitet, sondern eine Erzählepisode. Das ist in den anderen, in die Jojakimzeit datierten Erzählungen des Jeremiabuches ähnlich (35,1; 36,1, vgl. auch 25,1; 45,1). Der erste Abschnitt (26,2–6) ist eine Gottesrede, deren erster Teil (V. 2–3) die eigentliche Beauftragung und deren zweiter (V. 4–6) eine Zusammenfassung des Inhalts bietet. Weder ein konkreter Anlass noch eine konkrete Botschaft werden genannt, vielmehr herrschen summarische Formulierungen vor: Jeremia soll *alle* Worte, die Jhwh ihm aufgetragen hat, vortragen und *kein* Wort weglassen (V. 2). Und in V. 4 verweist Gott pauschal auf die Weisung, die er dem Volk vorgelegt hat, und auf die Worte der Propheten, die er beständig zum Volk sendet. Es ist deutlich, dass hier wie in Jer 25 und Jer 36 die Gesamtheit der Verkündigung Jeremias im Blick ist. Ein aktueller Anlass für die Rede Jeremias wird nicht genannt und steht auch nicht im Hintergrund.¹ Es geht im Folgenden also nicht darum, wie sich die Akteure in einer bestimmten historischen Situation gegenüber Jeremia verhalten haben, sondern darum, wie sie sich zu Jeremia und seiner Botschaft generell positionieren. Man fragt sich, wie das im Jahr 609, mehr als zwanzig Jahre vor den für Jeremia und seine Botschaft zentralen Ereignissen des Jahres 587, möglich gewesen sein soll. Eine Antwort darauf wird in Abschnitt V gegeben.

Der zweite Abschnitt von Jer 26 (V. 7–9) überspringt die Ausführung des Auftrags durch Jeremia. Das ist zum einen erzähltechnisch vertretbar, da V. 7 indirekt darauf Bezug nimmt, zum andern aber auch folgerichtig, da es ja um die gesamte Botschaft Jeremias geht, die in Jer 1–25 bereits vorliegt. Berichtet wird nun, dass zum einen die Priester und Propheten und zum andern das ganze Volk auf die Botschaft reagieren: „Du musst sterben!“ (V. 8b) Auffällig ist auch hier wieder die Summarität, denn insgesamt achtmal ist in Jer 26 vom *ganzen* Volk die Rede (V. 7.8bis.9.11.12.16.17); und die Pauschalität: Es werden

¹ Anders H.-J. Stipp, *Jeremia 25–52* (HAT I/12,2; Tübingen, 2019), 97.

stets Gruppen der Gesellschaft genannt (Priester, Propheten, Oberste, Älteste), aber keine Namen. Schon daran wird deutlich, dass hier kein Bericht über ein historisches Ereignis vorliegt, sondern eine paradigmatische Erzählung.²

Im dritten Abschnitt (V. 10–16) treten die Obersten (*šārîm*) zur Versammlung hinzu. Sie kommen zwar aus dem Haus des Königs (V. 10), wirken aber nicht als Beamte des Königs oder gar in seiner Stellvertretung.³ Wie aus 26,20–23 hervorgeht verhält sich König Jojakim gegenüber Propheten wie Jeremia ganz anders als die Obersten: Er verfolgt solche Propheten. Eine Jer 26 vergleichbare Konstellation findet sich in Jer 36: Die Obersten, die Jeremia unterstützen und gegen die Verbrennung der Buchrolle durch König Jojakim opponieren, befinden sich ebenfalls zunächst im Haus des Königs (36,12). In Jer 26,11 wiederholen die Priester und Propheten an die Adresse der Obersten und des Volkes ihren Vorwurf gegenüber Jeremia und die Forderung nach der Todesstrafe für ihn. Jeremia setzt nun zu einer Verteidigungsrede an (V. 12–15), die insbesondere das Volk überzeugt. Denn in V. 16 erklären die Obersten und das ganze Volk unisono, dass Jeremia die Todesstrafe nicht verdient habe.

Mit dem Freispruch Jeremias könnte die Erzählung zu Ende sein, doch nun folgt ein vierter Abschnitt (V. 17–19), und darin tritt eine weitere Gruppe auf, die in der Volksversammlung das Wort ergreift, die Ältesten (*zēqēnîm*):

Jer 26,17 Und es erhoben sich Männer von den Ältesten des Landes (*zīqnê hā-ʿāræš*), und sie sagten zu der ganzen Versammlung des Volkes (*kāl qēhal hā-ʿām*):

In ihrer Rede verweisen die Ältesten auf den Propheten Micha, der wie Jeremia die Zerstörung von Tempel und Stadt angekündigt habe und dennoch nicht getötet wurde. Gleichwohl hätten der damalige König Hiskia und das damalige Volk auf Micha gehört, womit beide als vorbildlich dargestellt werden.

Der fünfte Abschnitt (V. 20–23) handelt von einer anderen Begebenheit, die sich zu jener Zeit ereignet hat. König Jojakim soll einen Propheten, der eine ähnliche Botschaft wie Jeremia verkündet hat, getötet haben. Diese kurze Erzählung macht im Nachhinein deutlich, welche Haltung der in 26,1–19 überhaupt nicht auftretende König Jojakim zu Propheten wie Jeremia hatte. Er hat sie verfolgt, wie ja auch der Paralleltext Jer 36 demonstriert. König Jojakim wird damit als Antipode seines Vorgängers Hiskia, aber auch der Obersten dargestellt.

2 R.P. Carroll, *Jeremiah* (OTL; London, 1986), 514; K. Schmid, Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft und der Abbruch der Davidsdynastie. Innerbiblische Schriftauslegung und universalgeschichtliche Konstruktion im Jeremiabuch, in J. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (FAT 62; Tübingen, 2009), 150–166, zu Jer 36.

3 So aber W. Rudolph, *Jeremia* (HAT I/12; 3. Auflage; Tübingen, 1968), 170.

Im letzten Vers (26,24) wird dann doch noch ein Name genannt, Ahikam, der Sohn Schaphans, der für Jeremia eingetreten sein soll. Dieser Ahikam wird noch öfter erwähnt, aber stets als Vater des späteren Statthalters und Jeremiafreundes Gedalja. Aus Jer 36,11–12 geht hervor, dass die Schaphaniden insgesamt zu jenen Obersten gehörten, die auf der Seite Jeremias standen. Ahikam steht hier gewissermaßen stellvertretend für diese Gruppe der Obersten.

2 Literarkritische Überlegungen

In der Auslegungsgeschichte wurde vielfach auf Ungereimtheiten im Ablauf des Prozesses hingewiesen. Diese und andere Auffälligkeiten haben einige Ausleger zu Literarkritik veranlasst.⁴ Nicht alle Beobachtungen sind nachvollziehbar, so etwa die Auffassung, „der Seitenwechsel des Volkes“ – zuerst anti-, dann pro-Jeremia – sei „unmotiviert“⁵. Tatsächlich wird der Grund für den Wechsel des Volkes erzählt: Es ist die Verteidigungsrede Jeremias (26,12–15).⁶ Erklärungsbedürftig ist dagegen die Abfolge von Freispruch Jeremias (V. 16) und erneuter Verhandlung (V. 17–19). Manche Ausleger machen erzähltechnische Gründe geltend,⁷ andere sehen hier literargeschichtliches Wachstum. Carroll weist die Ältestenszene (V. 17–19) einem „editorial strand“ zu, welcher die Erzählung in einen „call to change“ verwandelt habe.⁸ Andere sehen in V. 17–19 die deuteronomistische Grunderzählung, während die Szene mit den Obersten (V. 10–16) eine spätere Erweiterung darstellen soll.⁹

Als Grund wird die sachliche Übereinstimmung in der Anklage genannt: Die Ältesten reagierten auf die Ankündigung der Zerstörung des Tempels, was auch in 26,7–9 der Anklagepunkt ist, während in 26,10–16 die Herkunft des Wortes von Jhwh der Streitpunkt sei. Doch wird hier allzu scharfsinnig geschieden, was im Text nur zwei Aspekte derselben Sache sind. Viel markanter ist die Beobachtung,

4 Etwa G. Wanke, *Jeremia. Teilbd. 2: Jeremia 25,15–52,34* (ZBK.AT 20.2; Zürich, 2003), 237; W.H. Schmidt, *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (ATD 21; Göttingen, 2013), 76; Stipp, *Jeremia 25–52*, 83–87.

5 Stipp, *Jeremia 25–52*, 84, vgl. Wanke, *Jeremia 25,15–52,34*, 237.

6 Vgl. W.L. Holladay, *Jeremiah 2* (Hermeneia; Minneapolis, 1989), 105.

7 Rudolph, *Jeremia*, 170–171, übersetzt den Abschnitt plusquamperfektisch, was aber sprachlich schwierig ist. Holladay, *Jeremiah 2*, 102–103, vermutet, der Erzähler habe Hiskia (V. 17–19) und Jojakim (V. 20–23) nebeneinanderstellen wollen.

8 Carroll, *Jeremiah*, 519.

9 Wanke, *Jeremia 25,15–52,34*, 237; C. Hardmeier, Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2 Regum XVIII–XX. Zur Prophetie-Rezeption in der nach-joschijanischen Zeit, in J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43; Leiden, 1991), 172–189; Stipp, *Jeremia 25–52*, 83–87.

dass in der Szene 26,17–19 Jeremia gar nicht anwesend ist. Daher kommt es auch zu keiner expliziten Abweisung der Anklage. Die Rede der Ältesten (V. 18–19) nimmt Jeremias Ankündigung gar nicht auf, sondern führt ohne Umschweife sofort die Analogie zur Prophetie Michas ein. Die Szene mit den Ältesten operiert mithin auf einer Metaebene, erzählt wird der Prozess nur in 26,10–16. Daher muss 26,17–19 als Erweiterung gelten, während der Rest des Kapitels die Grundschicht bildet.

Raymond Westbrook war der Auffassung, dass der Ablauf dieses Prozesses durchaus dem entspricht, was aus altorientalischen Quellen über derartige Gerichtsverfahren bekannt ist.¹⁰ Seine Darlegungen dürfen freilich nicht in dem Sinn verstanden werden, dass der Prozess gegen Jeremia wie beschrieben stattgefunden hat. Wie eingangs gezeigt, basiert Jer 26,1–19 überhaupt nicht auf einem historischen Ereignis. Westbrooks Analogien zeigen aber, dass die literarische Darstellung der Ereignisse für die damaligen Hörer grundsätzlich plausibel gewesen sein muss.

3 Aufruhr oder Gerichtsverfahren?

Zur Diskussion steht der Charakter der Versammlung in 26,9 und 26,17. Handelt es sich um eine tumultartige Zusammenrottung oder um eine ordentliche Gerichtsverhandlung?

Stipp ist der Auffassung, die Formulierung *qhl* Nif. „sich versammeln“ mit der Präposition *ʿal* bzw. *ʔæl* „gegen“ bezeichne „überwiegend eine bedrohliche Zusammenrottung“¹¹. Doch die angeführten Belege (Ex 32,1; Num 16,3; 17,7; 20,2) stützen diese Einschätzung nicht. Nirgendwo werden die Personen, gegen die sich das Volk versammelt, bedroht, sondern stets wird eine Debatte angestoßen. Und nie ist es eine zufällige Zusammenrottung, die da agiert, sondern immer das Volk als korporative Größe. In Ex 32 handelt das *ganze* Volk (32,3!), andernfalls könnte das Geschehen gar nicht als Bundesbruch Israels verstanden werden. Und in Num 16 repräsentiert Korach die Leviten (vgl. Num 18), die eine Koalition mit den Gemeindefürsten (*něšîʿê ʿēdāh*, 16,2) eingegangen sind. Der Hinweis von Stipp, „eine spezielle forensische Bedeutung von *לקהל*-N ist [...] nicht nachweisbar“,¹² geht ins Leere, da die Volksversammlungen in der Antike und auch im Alten Testament über eine Reihe von Kompetenzen verfügten.

10 R. Westbrook, The Trial of Jeremiah, in idem, *Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook. Vol. 1: The Shared Tradition*, hg. von B. Wells und F.R. Magdalene (University Park, 2009), 95–107.

11 Stipp, *Jeremia 25–52*, 97 mit Anm. 21. Nach Holladay, *Jeremiah 2*, 106, ist die Formulierung an sich neutral, nach G. Fischer, *Jeremia 26–52* (HThKAT; Freiburg i.Br., 2005), 29, leitet sie „wichtige Ereignisse“ ein.

12 Stipp, *Jeremia 25–52*, 97 mit Anm. 21.

Nach Carroll ist der Eindruck eines „riot“ nur oberflächlich, tatsächlich handele es sich um ein „formal religious gathering“ zur Verurteilung einer Blasphemie.¹³ Daran ist jedoch die Einschätzung als „religious“ unrichtig, und Carroll räumt auch sofort ein, dass in einem solchen Fall weder die Obersten noch das Volk eine solch wichtige Rolle einnehmen könnten. Nach Wanke und Holladay bietet die Darstellung für beide Auffassungen, Tumult und Verfahren, Hinweise.¹⁴ Rudolph und Fischer verteilen die Rollen: Zuerst finde ein spontaner Volksauflauf statt (V. 9), den die Obersten ab V. 10 in einen ordentlichen Prozess überführen.¹⁵

Tatsächlich wird das Volk in Jer 26 nicht als Mob geschildert, der seinem Zorn freien Lauf lassen möchte. Vielmehr ist im Anschluss an Westbrook der institutionelle Charakter des Geschehens hervorzuheben.¹⁶ Konventionell ist demnach die Festnahme des Angeklagten schon vor Beginn des Prozesses (V. 8). Die Aussage V. 9b „Da versammelte sich das ganze Volk gegen Jeremia im Haus Jhwhs“ erzähle nicht das initiale Zusammenkommen des Volkes, denn das ist schon in den V. 7–8 vorausgesetzt, und schon gar nicht eine Zusammenrottung. Vielmehr konstituiere sich damit das versammelte Volk als „a juridically competent assembly“.¹⁷

Nach Westbrook sind im alten Orient drei Typen von Gerichtshöfen belegt: (1) Ein einzelner professioneller Richter oder ein Kollegium von professionellen Richtern, (2) eine Versammlung von rechtsfähigen Bürgern, (3) ein gemischtes Gericht aus professionellen Richtern und Bürgern. Zum Verständnis von Jer 26 ist insbesondere die gemischte Zusammensetzung relevant:

In the Neo-Babylonian and Persian periods, for example, an assembly (*puḫrum*) of free citizens (*mār banī*) or local elders (*šībūt āli*) in Babylonian cities is frequently found sitting as a court for both civil and criminal matters, sometimes alone and sometimes in conjunction with officials, both royal and temple.¹⁸

13 Carroll, *Jeremiah*, 516.

14 Holladay, *Jeremiah* 2, 105; Wanke, *Jeremia* 25,15–52,34, 240.

15 Rudolph, *Jeremia*, 170; Fischer, *Jeremia* 26–52, 30.

16 Unter exegetischen Gesichtspunkten sind einige von Westbrooks Thesen durchaus fragwürdig, etwa seine Auffassung, im Hintergrund von Jer 26 stehe das dtr Prophetengesetz Dtn 18,20–22 (Westbrook, *Trial*, 96). Erhellend sind dagegen die von ihm beigebrachten Belege aus dem alten Orient.

17 Westbrook, *Trial*, 97, mit Zitat von P. Bovati, *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTS 105; Sheffield, 1994), 229.

18 Westbrook, *Trial*, 99–100, vgl. M. Dandamaev, *Babylonian Popular Assemblies in the First Millennium B.C.*, *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin* 30 (1995), 23–29.

Westbrook versteht die Abfolge von 26,7–9 nach 26,10–16 so: „The court thus constituted is then joined by the nobles to form a mixed tribunal.“¹⁹ Die wiederholte Formulierung „das ganze Volk“ bezeichnet daher weder die aktuell zufällig Anwesenden noch auch alle Judäer, sondern im juristischen bzw. politischen Sinne die rechtsfähigen Bürger. Daher kann in V. 17, ohne dass sich die Referenz ändert, der Begriff „Volksversammlung“ (*qēhal hā-‘ām*) verwendet werden. Im Gerichtsverfahren selbst äußern sich die beteiligten Gruppen: die Priester und Propheten (V. 11), Jeremia (V. 12–15), die Obersten (*šārīm* V. 16) und schließlich die Ältesten (*zēqēnīm* V. 17–19). Auch darin entspricht die Darstellung den keilschriftlichen Quellen: „The report of Jeremiah's trial is in fact a series of orations by factions within the court.“²⁰

4 Jeremia 26 als Darstellung einer Volksversammlung

Die Konstellation der Akteure und die Abfolge der Ereignisse in Jer 26,7–19 lässt sich also vor dem Hintergrund des altorientalischen Rechtswesens verstehen (Westbrook). Der Text lädt aber darüber hinaus dazu ein, das Geschehen vor dem Hintergrund der antiken Volksversammlungen zu lesen. Eva von Dassow fasst die Situation in Mesopotamien so zusammen:

The community, whether defined by town, tribe, territory, or confederation, was a body politic that acted through the agency of a select group of its members. This group was constituted of some or all of the adult male heads of independent households. It could be a standing body or an ad hoc gathering, either of which could be designated an „assembly“ or the like, but seldom was it an institutionalized group with fixed membership. [...] The most widely-used designation for a collective body representing and acting for a community was „the elders (of community X)“, a designation referring more to status than age.²¹

Und in den Worten von Muhammad Dandamayev:

Dès les premières périodes de l'histoire mésopotamienne, il était courant, dans les cités babyloniennes, d'avoir des assemblées populaires, formées de citoyens légalement égaux, qui se réunissaient dans le temple principal de la ville. Les membres de ces assemblées provenaient de diverses couches de la population

19 Westbrook, Trial, 101.

20 Westbrook, Trial, 102.

21 E. von Dassow, The Public and the State in the Ancient Near East, in G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* (Winona Lake, 2012), 171–190, hier 182–183.

libre et leur statut était héréditaire. Le groupe le plus puissant et le plus influent était celui des aînés, ces derniers étant probablement les chefs des principales familles. En tant que membres du gouvernement local, ces membres exerçaient des fonctions judiciaires comprenant divers cas reliés aux affaires du temple de même qu'aux différends entre individus.²²

Die Aufgaben der Volksversammlung waren vielfältig, die Rechtsprechung nur eine davon.²³ Das ist auch im Alten Testament so, wie einige Beispiele zeigen mögen. In Ex 24,3-7 beschließt die Volksversammlung Gesetze, in Ex 32,1 die Einrichtung einer Kultstätte, in Neh 5,7-13 ist die Volksversammlung das Forum, vor dem Nehemia seine Sozialreformen durchsetzt, in Neh 10 beschließt sie Gesetze, die über die Tora hinausgehen. Gemäß Dtn 16,18 ist es Aufgabe der Volksversammlung, Richter (*šōpēṭîm*) und Amtleute (*šōṭērîm*) einzusetzen, nach Dtn 20 sollen die Amtleute aus der Volksversammlung zuerst die Wehrfähigen und dann die Heerführer auswählen.

Die soeben genannten Beispiele beziehen sich auf einmalige, paradigmatische Versammlungen oder sind Teil von Gesetzen, auf jeden Fall sind sie sehr knapp. Es gibt aber zwei detailliertere Darstellungen von Volksversammlungen, die zum Zwecke der Rechtsprechung zusammenkommen sind. Eine davon ist Hi 29,7-17.21-25.²⁴

⁷ Ging ich durch das Tor hinaus vor die Stadt,
nahm ich meinen Sitz auf dem Platz ein.

⁸ Sahen mich die Jüngeren, verbargen sie sich,
und die Älteren erhoben sich, blieben stehen.

⁹ Die Obersten hielten die Worte zurück
und legten die Hand auf ihren Mund.

¹⁰ Die Stimme der Beamten verbarg sich,
und ihre Zunge klebte an ihrem Gaumen.

¹¹ Hörte (mich) ein Ohr, so pries es mich glücklich,
und sah (mich) ein Auge, stimmte es mir zu.

¹² Denn ich rettete den Elenden, der um Hilfe rief,
und die Waise, die keinen Helfer hatte.

¹³ Der Segenswunsch des Verlorenen kam auf mich,
und das Herz der Witwe ließ ich jauchzen.

¹⁴ Ich kleidete mich in Gerechtigkeit,
wie Mantel und Kopfbund kleidete mich mein Recht.

¹⁵ Augen war ich für den Blinden,

²² Dandamayev, *Assemblies*, 23.

²³ von Dassow, *Public*, 183-184.

²⁴ Zu Hi 29 vgl. J. Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2: Hiob 21-42* (KBB; Neukirchen-Vluyn, 1996), 70-75; M.W. Hamilton, *A Kingdom for a Stage. Political and Theological Reflection in the Hebrew Bible* (FAT 116; Tübingen, 2018), 152-161.

und Füße für den Lahmen.

¹⁶ Vater war ich für die Armen,
und den Rechtsstreit dessen, den ich nicht kannte, untersuchte ich.

¹⁷ Und ich zerschmetterte die Kinnladen des Übeltäters,
und seinen Zähnen entriss ich die Beute.

...

²¹ Auf mich hörten und warteten sie,
und lauschten schweigend meinem Rat.

²² Nachdem ich geredet hatte, (redete) man nicht weiter,
und auf sie träufelte meine Rede.

²³ Und sie warteten auf mich wie auf Regen
und sperrten ihren Mund auf (wie) nach Spätregen.

²⁴ Lächelte ich denen zu, die kein Vertrauen hatten,
dann nahmen sie das Leuchten meines Gesichts auf.

²⁵ Ich bestimmte ihren Weg und saß als Haupt
und wohnte wie ein König inmitten der Schar
wie einer, der Trauernde tröstet.

Die Versammlung pflegt auf dem Platz vor dem Tor stattzufinden (29,7), die Anwesenden werden nach Gruppen aufgezählt: Jüngere (*nē'ārīm*), Ältere (*jěšišīm*), Oberste (*šārīm*) und Beamte (*něgîdīm*) (29,8–11). Ihr Geschäft besteht offenkundig in der Rechtspflege, wie aus Hiobs Eintreten zugunsten der Benachteiligten deutlich wird (29,12–17). Es wird geredet (29,21), aber wenn der Fähigste geredet hat, ist die Sache beendet (29,22). Natürlich wird Hiob in dieser Schilderung idealisiert, aber eben nur er. Die Szene, in der er sich bewegt, ist die gewöhnliche Versammlung.

Ein anderes Beispiel ist die Darstellung der friedlichen Stadt auf dem Schild des Achilleus aus der *Ilias*:²⁵

Das Volk war dicht gedrängt auf dem Platz (εἰν ἄγορῇ). Dort hatte sich ein Streit erhoben, zwei Männer stritten um die Sühne für einen getöteten Mann. Der eine beteuerte, alles bezahlt zu haben, in öffentlicher Erklärung, der andere aber leugnete die Zahlung. Beide wollten vom Schiedsrichter (ἐπὶ ἵστροι) eine Entscheidung. Das Volk rief beiden zu, geteilt ihnen helfend. Herolde hielten das Volk dabei in Ordnung. Die Geronten (γέροντες) saßen auf geglätteten Steinen im heiligen Kreis. Und sie hielten die Szepter von den luftdurchrufenden Herolden in den Händen, sprangen damit dann auf und gaben abwechselnd

²⁵ Zur Volksversammlung im frühen Griechenland vgl. K.-J. Hölkeskamp, *Institutionalisierung durch Verortung. Die Entstehung der Öffentlichkeit im frühen Griechenland*, in K.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp und H.T. Grütter (Hg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 81–104 sowie den Beitrag von Anselm Hagedorn in diesem Band. Zum Schild des Achilleus vgl. Hölkeskamp, *Institutionalisierung*, 92.

ihren Rechtsspruch. In ihrer Mitte aber lagen zwei Talente Gold, um sie dem zu geben, der von ihnen das Recht am geradesten (δικην ἰθύντατα) spräche. (Ilias 18,497–508)

Die Verhandlung findet auf der Agora statt, ein städtebauliches Element, dass es in den Städten des Alten Orients so nicht gab.²⁶ Dort traf man sich statt dessen im Stadttor (Gen 23,10.18; 34,20; Dtn 21,19; 25,7; Jos 20,4; Am 5,10–15; Ruth 4; Prv 31,23) bzw. auf dem Platz am Stadttor (1 Kön 22,10; Neh 8+10; Hi 29,7; Prv 1,21; 8,3)²⁷ oder auf dem Tempelgelände (2 Kön 23,2; Jer 26; 35; 36; Joel 1,14; 2,15–16)²⁸. Und während das Volk in Jer 26 erst der einen, dann der anderen Partei zuneigt, ist das Volk in der Szene auf dem Schild geteilter Meinung. Die wichtigste Gruppe in der homerischen Volksversammlung sind die Geronten, die Ältesten, was in Jer 26,17–19 eine Entsprechung hat. Die Ältesten dürfen sitzen (vgl. Hi 29,7) und entscheiden schließlich den Fall (vgl. Jer 26,17–19; Hi 29,22).

Vor dem Hintergrund dieser Schilderungen erweist sich Jer 26 als ordentlicher Vollzug einer Volksversammlung, die im vorliegenden Fall ihrer rechtsprechenden Funktion nachkommt. Wie sind die Szenen in Jer 26, in Hi 29 und in der Ilias staatstheoretisch einzuordnen? Obwohl die Versammlungen erhebliche Kompetenzen haben, sind sie doch nicht Elemente einer demokratischen Verfassung im klassisch-athenischen oder gar modernen Sinne. In allen Belegen wird deutlich, dass privilegierte Gruppen das Sagen haben,

26 M. Liverani, *Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies*, in G. Wilhelm (Hg.), *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1; Saarbrücken, 1997) 85–107, 91: „But secondly, the ancient Near Eastern city is different from the Western city as defined by the model of the Greek polis. The public buildings are temples and palaces, no space is reserved to the free interaction of citizens in their political and economic activities.“ Dagegen warnt von Dassow, *Public*, 174 mit Anm. 6 davor, diesen archäologischen Befund zu weitgehend zu interpretieren. Altorientalische Versammlungsplätze müssen nicht den Befunden aus der mediterranen Antike entsprechen.

27 Zum Stadttor in Mesopotamien und in der Levante als öffentlichem Ort vgl. N.M. May, *Gates and their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel*, in N.M. May und U. Steinert (Hg.), *The Fabric of Cities. Aspects of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome* (CHANE 68; Leiden/Boston, 2014), 77–121, sowie den Beitrag von Alessandra Gilibert in diesem Band.

28 Auch die Szenen, in denen sich das ganze Volk Israel an/auf dem Gottesberg versammelt, gehören hierher, weil der Gottesberg im Pentateuch für den Jerusalemer Tempelberg bzw. das Tempelgelände steht, also etwa Ex 20+24 oder Dtn 5; 9. Zum Heiligtum als Versammlungsplatz eines Gemeinwesens vgl. J. Kamlah und W. Oswald, *Der Tempel als Versammlungsort des Gemeinwesens*, in C. Grappe (Hg.), *La Maison de Dieu / Das Haus Gottes. 7. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, Strasbourg 28–30 juin 2017* (WUNT 471; Tübingen, 2021), 11–29.

seien es Älteste, Beamte oder Tempelfunktionäre. Auch scheinen die Kompetenzen der Versammlungen örtlich und zeitlich sehr unterschiedlich gewesen zu sein. Schließlich ist ihr Verhältnis zum Königtum nicht einheitlich. Im alten Orient wirken die Volksversammlungen meist neben oder unter dem König, in Griechenland ohne einen.

Von daher ist noch einmal das Fehlen des Königs in Jer 26,1–19 zu betrachten. Weist diese Erzählung auf ein königszeitliches Institut, d.h. war es im Juda des 7. Jh.s v. Chr. üblich, derart bedeutende Angelegenheiten – es handelt sich ja um eine Staatsaffäre – ohne den König zu verhandeln? Oder bildet die Erzählung trotz ihrer Datierung in die Königszeit nachmonarchische Verhältnisse ab? Die nachfolgende Episode um den Propheten Urija Jer 26,20–23 zeigt, dass das Auftreten eines Propheten wie Jeremia durchaus Sache des Königs war, nur eben im Falle Jeremias nicht. Auch Jojakims Nachfolger Zedekia befasst sich persönlich mit Jeremia (Jer 37,17–21; 38,4–6.14–28). Die auffällige Konstellation in Jer 26 spricht dafür, dass die Staatsaffäre ohne Staatschef nachmonarchische Verhältnisse abbildet.²⁹

In der Forschungsgeschichte gewinnt daher zunehmend die Auffassung Gewicht, dass in Jer 26 Probleme der nachmonarchischen Zeit verhandelt werden. Robert Carroll schlussfolgerte, „the story is not the record of what happened to Jeremiah“,³⁰ blieb aber in seiner historischen Situierung vage, denn Jer 26 sei „a complex of different strands of redaction“³¹ und „the story points to opposition between Jeremiah and different strata of society“.³² Konkreter wird Hermann-Josef Stipp. Nach ihm entstammt die maßgebliche Redaktion, die die Obersten in ein günstiges Licht rückt, „den Jahren der Neuordnung Judas in frühnachexilischer Zeit, als das Machtgefüge der gesellschaftlichen Gruppen [...] neu ausgehandelt wurde“.³³ Ihr gehe es um eine „Apologie des Patriziats“.³⁴ Auch wenn an die Literarkritik und an die gesellschaftspolitische Einordnung von Wanke und Stipp im Einzelnen viele Fragen zu stellen sind, ist ihrer grundsätzlichen Annahme zuzustimmen, dass Jer 26 auf Kreise zurückgeht, die in nachmonarchischer Zeit Leitungsaufgaben ausübten und die sich mit den Obersten von 26,10–16 identifizierten. Aber das gilt für die Ältesten in 26,17–19 in gleicher Weise: Hier kommen die Ältesten Judas, die in früh- und

29 Vgl. Fischer *Jeremia* 26–52, 42.

30 Carroll, *Jeremiah*, 515.

31 Carroll, *Jeremiah*, 515.

32 Carroll, *Jeremiah*, 521.

33 Stipp, *Jeremia* 25–52, 107.

34 Stipp, *Jeremia* 25–52, 108. Stipp übersetzt das hebräische *šārîm* mit „Patrizier“. Ganz ähnlich rekonstruierte schon Wanke, *Jeremia* 25,15–52,34, 241–244, die Literaturgeschichte von Jer 26 und die Zuordnung zu historischen Trägerkreisen.

mittelpersischer Zeit wichtige Funktionen in der Selbstverwaltung ausübten (aus der Vielzahl von Belegen seien exemplarisch Ex 3,16–18; Dtn 31,9; Esr 5,5; Joel 1,2 genannt), zu Wort.³⁵ Diese Auslegungslinie lässt sich aber noch weiter ausziehen und auf die Volksversammlung anwenden: *Die Rolle der Volksversammlung im nachmonarchischen Juda wird mit Hilfe der Erzählung Jer 26 legitimiert, indem aufgezeigt wird, dass sich die Volksversammlung in ihrer Haltung gegenüber Jeremia bewährt hat.*

5 Das erste und das vierte Jahr Jojakims

Die legitimatorische Funktion von Jer 26 wird noch deutlicher, wenn die Zeitangabe an dessen Anfang ausgewertet wird. Denn Jer 26 gehört zu jenen Kapiteln des Jeremiabuches, die explizit in die Regierungszeit von König Jojakim von Juda datiert werden, der nach unserer Zeitrechnung von 609–597 v. Chr. regiert hat. Es handelt sich um die Kapitel Jer 25; 26; 35; 36; 45 und 46, hinzu kommt noch in etwas anderer Weise Jer 1.

Schon die Verteilung dieser Kapitel ist auffällig: Jer 1 und 25 rahmen den Spruchteil des Buches, Jer 26 und 45 rahmen den Erzählungsteil, Jer 46 eröffnet den Fremdvölkerspruchteil. Und Jer 35 und 36 bilden in etwa die Mitte des Erzählungsteils. Ihre Anordnung folgt also buchkompositorischen Überlegungen und nicht chronologischen, was auch daran erkenntlich ist, dass die Kapitel 35 und 36 zwischen Erzählungen stehen, die in der Zeit von König Zedekia (597–587) handeln, und Kapitel 45 auf einige Kapitel folgt, deren Handlung schon in nachmonarchischer Zeit spielt.

Auffällig ist die Wichtigkeit des vierten Jahres der Herrschaft Jojakims, das in den Kapiteln 25, 36, 45 und 46 genannt wird und das – wie Jer 25,1 erklärt – zugleich das erste Jahr des babylonischen Königs Nebukadnezar ist. In diesem Jahr trat Nebukadnezar die Herrschaft über die bekannte Welt an (vgl. Jer 46,2) und auch Juda kam unter babylonische Oberherrschaft.³⁶ Das Jeremiabuch geht sogar noch weiter: Der Herrschaftsantritt Nebukadnezars

35 Wanke und Stipp interpretieren die Rollen der Obersten und die der Ältesten sehr unterschiedlich. Sie sind der Auffassung, die Formulierung „Männer von den Ältesten des Landes“ (V.17) besage, dass nur ganz wenige dieser Ältesten Jeremia verteidigt hätten (Wanke, *Jeremia* 25,15–52,34, 240–241; Stipp, *Jeremia* 25–52, 98). Aber das ist dieser Formulierung nicht zu entnehmen. Die weiteren Belegstellen dafür (Ez 14,1; 20,1; Ruth 4,2) schließen dieses Verständnis aus (Ez 20,1 → 20,2!). Jer 26,17–19 differenziert gerade nicht zwischen Ältesten, die Jeremia unterstützen, und solchen, die dies nicht tun. Vielmehr repräsentieren die Auftretenden die Gruppe der Ältesten. Vgl. dazu Fischer, *Jeremia* 26–52, 34.

36 Schmid, *Weltherrschaft*, 163–165.

bedeutet zugleich das Ende der David-Dynastie – nicht im historischen Sinne, denn das war erst 587 v. Chr. –, sondern in theologischem Sinne. Mit dem Verbrennen der Schriftrolle mit den Worten Jeremias durch Jojakim, die ebenfalls in dessen viertem Jahr stattfindet (Jer 36), ist zugleich das Schicksal der David-Dynastie besiegelt: Sie wird in Jer 36,29–31 ausdrücklich verworfen. Im Gegenzug wird Nebukadnezar in 25,9; 27,6; 43,10 als Knecht (*ʿēbēd*) des Gottes Israels bezeichnet, d.h. er tritt die Nachfolge der Davididen als legitimer Herrscher über Juda an.³⁷

In Jer 26,1 wird nun aber nicht das vierte Jahr, sondern die Anfangszeit der Königsherrschaft (*bē-rēʾšît mamlēkūt*) Jojakims genannt.³⁸ Dies weist auf einen zweiten geschichtstheologischen Aspekt: die siebenjährige Herrschaft der Babylonier. Vom Einmarsch des Perserkönigs Kyros des Großen in Babylon im Jahr 539 zurückgerechnet, landet man im Jahr 609, dem ersten Jahr Jojakims. Mit der Datierung in die Anfangszeit wird die gesamte Regierungszeit von König Jojakim unter das Vorzeichen der Weltherrschaft Nebukadnezars gestellt, auch wenn diese *de facto* erst im vierten Jahr Jojakims begann.³⁹ Beide Daten, das erste wie das vierte Jahr Jojakims, haben also programmatische Funktion und bringen auf je ihre Weise die Rechtmäßigkeit der Oberherrschaft Babylons zum Ausdruck.

Exkurs: Die Volksversammlung in Jer 35 und 36

Auf die Zusammengehörigkeit und die Ähnlichkeit der Episoden aus der Jojakimzeit wurde bereits mehrfach hingewiesen. Für das Thema dieser Studie sind Jer 35 und Jer 36 interessant. Da die Konvergenzen zwischen Jer 26 und Jer 36 besonders ausgeprägt sind, soll zunächst dieser Text in den Blick kommen. Daran schließen sich Überlegungen zu Jer 35 an.

Jer 36 berichtet von einer Volksversammlung, die hier freilich nicht zu einem Gerichtsverfahren, sondern anlässlich eines Fastentages zusammenkommt. Diese Fastenfeier weist eine Besonderheit auf, denn in ihrem Verlauf wird eine Schriftrolle mit den Worten Jeremias öffentlich verlesen. Wer versammelt sich

37 Schmid, *Weltherrschaft*, 160, weist in diesem Zusammenhang zurecht auf das Kyros-Orakel (Jes 45,1–7) hin, in dem der Perserkönig Kyros als Gesalbter des Gottes Israels bezeichnet wird (Jes 45,1) – auch dort in der Absicht, den Großkönig als legitimen Herrscher über Juda/Israel zu deklarieren.

38 Es wird diskutiert, ob mit *rēʾšît* hier der Zeitraum zwischen der Thronbesteigung und dem Neujahrsfest gemeint ist. Das ist gut möglich und würde die oben vorgeschlagene Deutung unterstützen. Zur Sache vgl. Schmid, *Weltherrschaft*, 163–165, der den Sachverhalt anhand von Jer 27,1 entfaltet, wo der MT ebenfalls diese Datierung bietet.

39 Schmid, *Weltherrschaft*, 163, spricht von der „himmlischen Vergabe“ der Weltherrschaft im ersten Jahr Jojakims im Unterschied zum „irdischen Antritt“ im vierten Jahr.

hier? Nach 36,9 ist es „das ganze Volk in Jerusalem und das ganze Volk, das aus den Städten Judas nach Jerusalem kommt“. An anderer Stelle wird die Menge „das ganze Volk“ (V. 10) oder einfach „das Volk“ (V. 6.13.14) genannt. Auch hier handelt es sich nicht um eine zufällige Zusammenrottung, sondern um eine geplant einberufene Versammlung (V. 9).

Wer das Volk einberuft, wird nicht explizit gesagt, die Pluralform *qārēʾû* (36,9a) kann man im Sinne von „sie riefen“ oder „man rief“ verstehen. Auf jeden Fall ist es nicht der König, der das Fasten ausruft, denn dann müsste eine Singularform stehen. Der König kommt aber auch deswegen nicht in Frage, weil er bei der Fastenfeier gar nicht zugegen ist. Obwohl die Angelegenheit das ganze Volk betrifft und das normale Leben für einen Tag zum Stillstand kommt, spielt die – theoretisch – wichtigste Person im Volk, der König, dabei keine Rolle – eine markante Parallele zu Jer 26. Und wie in Jer 26 so geht es auch in Jer 36 um die gesamte Verkündigung Jeremias „von den Tagen Josias an bis auf diesen Tag“ (36,2). Verlesen wird nicht ein Wort zur aktuellen Lage, sondern die Botschaft Jeremias als Ganze. Dem entspricht, dass die Fastenfeier wie schon die Tempelrede keinen aktuellen Anlass hat. Der Versuch, einen solchen zu konstruieren, ist nicht nur unsicher,⁴⁰ sondern verfehlt vor allem den Text. Der nennt zwar keinen Anlass für das Fasten, dafür aber ein Datum, den neunten Monat. Hat eine solche Begehung keinen aktuellen Anlass, dafür aber einen Termin, der im Übrigen schon lange im Voraus feststeht (vgl. 36,1 mit 36,9), dann ist sehr wahrscheinlich, dass zum genannten Termin, im neunten Monat, regelmäßig gefastet wurde. Dafür spricht auch, dass schon vor dem Ausrufen des Fastentags (V. 9) von diesem die Rede ist (V. 6), was unmöglich wäre, handelte es sich um einen aus aktuellem Anlass ausgerufenen. Ein regelmäßiger Fastentag ist aber für die Königszeit nicht belegt, was in Verbindung mit der Funktionslosigkeit des Königs zeigt, dass auch in Jer 36 wie in Jer 26 Fragen der nachmonarchischen Zeit verhandelt werden.

Aber nicht nur der König, auch Jeremia hat bei dieser Fastenfeier keine Funktion. Seine Abwesenheit wird im Text damit begründet, dass er *ʿāšûr* ist (36,5).

Es handelt sich um ein Partizip *qal* der Wurzel *ʿšr*, das in ähnlichen Zusammenhängen „arrestiert“ bedeutet (vgl. 2 Kön 17,4; Jer 33,1; 39,15). Nach Hardmeier will der Abschnitt 36,1–8 sagen, dass Jeremia „in Haft war“.⁴¹ Das stehe jedoch

40 Nach Stipp, *Jeremia 25–52*, 437, war der Anlass die Eroberung Aschkelons durch die Babylonier, die sich in jenem Monat ereignete. Rudolph, *Jeremia*, 233, und Holladay, *Jeremiah 2*, 256, denken an eine Hungersnot.

41 C. Hardmeier, Schriftgebrauch und Literaturbildung im Milieu der Jerusalemer Führungseliten in spät-vorexilischer Zeit (Jeremia 36), in I. Kottsieper et al. (Hg.), *Berührungspunkte*.

im Widerspruch zum weiteren Fortgang der Erzählung, denn in 36,19 werden Baruch und Jeremia aufgefordert, sich zu verbergen, und in 36,26 ergeht der Befehl, die beiden zu verhaften. Hardmeier will den Widerspruch mit Hilfe von Literarkritik lösen.⁴² Da diese diachrone Lösung nicht überzeugt, schlägt Stipp eine zweistufige Lösung vor. In 36,5 sei zunächst nur an ein „Hausverbot im Tempel“⁴³ gedacht gewesen, was er mit der Übersetzung „Ich bin (in meiner Bewegungsfreiheit) eingeschränkt“ zum Ausdruck bringen will. Aber dafür gibt es keine Belege, vielmehr hat Jeremia freien Zugang zum Tempel (vgl. Jer 35,4 und passim). Carroll referiert zunächst weitere historisierende Erklärungsvorschläge (Jeremia sei unrein gewesen usw.) und nimmt anschließend für seine eigene Interpretation die verunklarende Kürze der Darstellung beim Wort: „The text offers no reason for the temple being inaccessible to him [Jeremia], but the story requires him to be debarred.“⁴⁴

Es ist deutlich, dass für die Abwesenheit Jeremias keine historischen Gründe namhaft gemacht werden können und dass auch die Erzählung selbst diesen Zug nur schwer integrieren kann. Die einfachste Erklärung für diesen Befund ist auch hier, dass die Verlesung der Jeremia Worte im Rahmen eines Fastentages in nachmonarchischer und nachjeremianischer Zeit Bedeutung erlangte. Jeremia ist in der grundlegenden Erzählung nur deshalb abwesend, damit die mit ihr begründete Sitte der Verlesung seiner Worte auf ihn selbst zurückgeführt werden kann.

In Jer 36 geht es nicht allein um die Niederschrift der Worte Jeremias, sondern um deren öffentliche Verlesung vor dem Auditorium des ganzen Volkes. Diese findet ohne Beteiligung des Königs und ohne Beteiligung Jeremias statt, was auf die nachmonarchische Zeit hinweist. Der Rahmen für die Promulgation der Jeremia Worte ist eine Fastenfeier, die wahrscheinlich regelmäßig im neunten Monat auf dem Tempelgelände stattfand. Hier hat die Volksversammlung, soweit die Darstellung erkennen lässt, zwei Funktionen: die Durchführung von Gebetsritualen (36,7) und die Aneignung der Jeremia Worte (36,3,7).

Die Erzählung Jer 35 gibt mehr als ein Rätsel auf. Jeremia nimmt eine Gruppe von Judäern bzw. Israeliten, „das Haus der Rechabiter“ (35,3,5,18), und führt sie über das Tempelgelände zu einer der dort befindlichen Hallen.⁴⁵ Auf dem

Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 350; Münster, 2008), 267–290, hier 278.

42 Ebd.

43 Stipp, *Jeremia* 25–62, 421, vgl. idem, Baruchs Erben. Die Schriftprophetie im Spiegel von Jer 36, in H. Irsigler (Hg.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg Jhwhs? Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurður Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag* (ATSAT 72; St. Ottilien, 2002), 145–170, hier 147.

44 Carroll, *Jeremiah*, 665.

45 Diese Räume oder Hallen (*lēšākôt*, sg. *liškāh*) sind im AT nur für den perserzeitlichen Tempel belegt (1/2Chr 5×, Esr/Neh 9×, Jer 35–36 6×, Ez 40–46 19×). Die einzige mögliche

Tempelgelände gibt es aber keine Priester und es gibt auch sonst niemanden, der Jeremia daran hindert, die Rechabiter in ein Priesteramt einzuführen (35,19). Zwar spielt das Geschehen „in den Tagen Jojakims“, doch während der Königszeit hätte Jeremia ganz unmöglich diese Aktion im Tempel ausführen können, vielmehr wären die damals amtierenden Priester bzw. deren Tempelpolizei sofort eingeschritten (vgl. Jer 20,1–2). Somit fehlen zwar die Priester und wiederum auch der König, trotzdem sind Jeremia und die Rechabiter nicht allein. Denn in 35,12–17 soll Jeremia eine Rede an das Volk richten, das im Tempel weilend vorgestellt wird. Jeremia soll zu den „Männern von Juda und zu den Bewohnern von Jerusalem“ (V. 13) sprechen. In seiner Rede an das Volk nimmt Jeremia mehrfach Bezug auf sein vorausgegangenes Gespräch mit den Rechabitern (V. 14a.16), und dies in einer Weise, die voraussetzt, dass das Volk Zeuge jenes Gesprächs war. Zwar wird die Ausführung der Rede nicht erzählt, auch wird nicht entfaltet, wie man sich diese Positionierung des Volkes auf dem Tempelgelände vorstellen soll, gleichwohl fährt die Erzählung in 35,18–19 mit der Rede Jeremias an die Rechabiter fort und schließt damit nahtlos an die Szene 35,3–11 an. Die Vorstellung ist mithin die, dass das Volk von Anfang an zugegen war und die Einsetzung der Rechabiter vor dem Volk als Auditorium vollzogen wird. Hier bildet die Volksversammlung das Forum für eine Amtsverleihung.

6 Schluss

Wie oben (3.) erwähnt, besteht ein gewisser Forschungskonsens, wonach die Erzählung Jer 26 die führende Rolle der Obersten in nachmonarchischer Zeit legitimiert, indem sie ihr vorbildliches Handeln zu Zeiten Jeremias hervorhebt. Diese Einsicht ist nun in mehrfacher Hinsicht zu erweitern. Zum einen ist der positiven Charakterisierung der Obersten die Datierung in die Jojakimzeit zur Seite zu stellen, denn diese streicht die politische Geltung dieser

Ausnahme 2 Kön 23,11 ist zweifelhaft wegen der unklaren Lokalisierung „im Parwarim“. Diese Stelle im Tempel wird sonst nur noch in 1 Chr 26,18 erwähnt. Der Beleg in 1 Sam 9,22, wo kein Tempel im Blick ist, geht wohl auf einen sehr viel später arbeitenden Schreiber zurück. Bei den *lēšākōt* handelt es sich um mittelgroße Räume auf dem Tempelgelände, die unterschiedliche Funktionen haben konnten. In Jer und Ez dienen sie der Zusammenkunft und dem Aufenthalt von Familien oder Kollegien. Das Wort *lēšākāh* ist im Übrigen ein Lehnwort aus dem Griechischen, vgl. W. Burkert, Lescha-liskah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland, in B. Janowski et al. (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg, 17.–21. März 1990* (OBO 129; Freiburg i.Ue./Göttingen, 1993), 19–38.

Charakterisierung für die nachmonarchische Epoche heraus. Zum andern ist der Kreis der auf diese Weise Legitimierten zu erweitern. Wie die Obersten, so haben sich auch die Ältesten und so hat sich vor allem auch die Volksversammlung in rechter Weise gegenüber Jeremia verhalten. Die Erzählung ist also ganz ähnlich wie die Erzählungen des Pentateuch als paradigmatische Erzählung zu verstehen. Dort fungiert die Mosezeit als diejenige Epoche, in der die Verfassung des Volkes Israel eingeführt wurde.⁴⁶ Im Jeremiabuch ist es die Zeit der Wirksamkeit des Propheten Jeremia, die zugleich die Anfangszeit von König Jojakim ist, die wiederum der Beginn der Oberherrschaft der Babylonier ist. In den Episoden aus der Jojakimzeit werden Personengruppen eingeführt und legitimiert, die in nachmonarchischer Zeit⁴⁷ Leitungsfunktionen im judäischen Gemeinwesens innehatten: die Obersten und Ältesten, die Rechabiter sowie die Volksversammlung.⁴⁸ Ebenfalls eingeführt und legitimiert wird die textuelle Grundlage dieses Gemeinwesens: die Rolle mit den Worten Jeremias.

46 Diese hermeneutisch-staatstheoretische Denkfigur findet sich mehrfach im Alten Testament. In den Vätergeschichten Gen 12–35 ist die Patriarchenzeit grundlegend, in der Tempelbauerzählung Esr 1–6 die Herrschaft des Kyros und in den Chronikbüchern die Königsherrschaft Davids. Vgl. dazu W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart, 2009), 11–12.

47 Die zeitliche Bestimmung „nachmonarchische Zeit“ ist bewusst offen gewählt, weil die Datierung der verschiedenen Schichten des Jeremiabuches unsicher und umstritten ist. Vgl. dazu T. Römer, Jeremia, in J.-D. Macchi, T. Römer und C. Nihan (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen* (Zürich, 2013), 400–411, hier 403–408; W. Dietrich, Das Jeremiabuch, in W. Dietrich, H.-P. Mathys, T. Römer und R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments. Neuausgabe* (ThW 1; Stuttgart, 2014), 335–364, hier 339–347. Was die Episoden aus der Jojakimzeit betrifft, so ist wohl am ehesten an die spätbabylonische oder die frühpersische Zeit zu denken.

48 Die gemeinwesenleitende Funktion von Jeremia selbst wird in Jer 42,1–6 begründet, vgl. dazu W. Oswald, Jeremiah and Moses. A Comparison of their Public Offices in Exod. 18:13–27 and Jer. 42:1–6, in M. Augustin und H.M. Niemann (Hg.), *„My Spirit at Rest in the North Country“ (Zechariah 6.8). Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010* (BEATAJ 57; Frankfurt a.M., 2011), 265–272).

Bibliographie

- Bovati, P., *Re-Establishing Justice. Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible* (JSOTS 105; Sheffield, 1994).
- W. Burkert, Lescha-liskah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland, in B. Janowski et al. (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg, 17.–21. März 1990* (OBO 129; Freiburg i.Ue./Göttingen, 1993), 19–38.
- Carroll, R.P., *Jeremiah* (OTL; London, 1986).
- Dandamaev, M., Babylonian Popular Assemblies in the First Millennium B.C., *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin* 30 (1995), 23–29.
- von Dassow, E., The Public and the State in the Ancient Near East, in G. Wilhelm (Hg.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008* (Winona Lake, 2012), 171–190.
- Dietrich, W., Das Jeremiabuch, in W. Dietrich, H.-P. Mathys, T. Römer und R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments. Neuausgabe* (ThW 1; Stuttgart, 2014), 335–364.
- Ebach, J., *Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2: Hiob 21–42* (KBB; Neukirchen-Vluyn, 1996).
- Fischer, G., *Jeremia 26–52* (HThKAT; Freiburg i.Br., 2005).
- Hamilton, M.W., *A Kingdom for a Stage. Political and Theological Reflection in the Hebrew Bible* (FAT 116; Tübingen, 2018).
- Hardmeier, C., Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2 Regum XVIII–XX. Zur Prophetie-Rezeption in der nach-joschijanischen Zeit, in J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT.S 43; Leiden, 1991), 172–189.
- Hardmeier, C., Schriftgebrauch und Literaturbildung im Milieu der Jerusalemer Führungseliten in spät-vorexilischer Zeit (Jeremia 36), in I. Kottsieper et al. (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag* (AOAT 350; Münster, 2008), 267–290.
- Hölkeskamp, K.-J., Institutionalisierung durch Verortung. Die Entstehung der Öffentlichkeit im frühen Griechenland, in K.-J. Hölkeskamp, J. Rüsen, E. Stein-Hölkeskamp und H.T. Grütter (Hg.), *Sinn (in) der Antike. Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 81–104.
- Holladay, W.L., *Jeremiah 2* (Hermeneia; Minneapolis, 1989).
- Homer, *Ilias. Griechisch und deutsch*. Übertragen von H. Rupé (12. Auflage; Zürich, 2004).
- Kamlah, J. und W. Oswald, Der Tempel als Versammlungsort des Gemeinwesens, in C. Grappe (Hg.), *La Maison de Dieu / Das Haus Gottes. 7. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, Strasbourg 28–30 juin 2017* (WUNT 471; Tübingen, 2021), 11–29.

- Liverani, M., Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies, in G. Wilhelm (Hg.), *Die orientalische Stadt. Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1; Saarbrücken, 1997) 85–107.
- May, N.M., Gates and their Functions in Mesopotamia and Ancient Israel, in N.M. May und U. Steinert (Hg.), *The Fabric of Cities. Aspects of Urbanism, Urban Topography and Society in Mesopotamia, Greece and Rome* (CHANE 68; Leiden/Boston, 2014), 77–121.
- Oswald, W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart, 2009).
- Oswald, W., Jeremiah and Moses. A Comparison of their Public Offices in Exod. 18:13–27 and Jer. 42:1–6, in M. Augustin und H.M. Niemann (Hg.), „My Spirit at Rest in the North Country“ (Zechariah 6.8). *Collected Communications to the XXth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Helsinki 2010* (BEATAJ 57; Frankfurt a.M., 2011), 265–272.
- Römer, T., Jeremia, in J.-D. Macchi, T. Römer und C. Nihan (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlichen Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen* (Zürich, 2013), 400–411.
- Rudolph, W., *Jeremia* (HAT I/12; 3. Auflage; Tübingen, 1968).
- Schmid, K., Nebukadnezars Antritt der Weltherrschaft und der Abbruch der Davidsdynastie. Innerbiblische Schriftauslegung und universalgeschichtliche Konstruktion im Jeremiabuch, in J. Schaper (Hg.), *Die Textualisierung der Religion* (FAT 62; Tübingen, 2009), 150–166.
- Schmidt, W.H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 21–52* (ATD 21; Göttingen, 2013).
- Stipp, H.-J., Baruchs Erben. Die Schriftprophetie im Spiegel von Jer 36, in H. Irsigler (Hg.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg Jhwhs? Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurður Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag* (ATSAT 72; St. Ottilien, 2002), 145–170.
- Stipp, H.-J., *Jeremia 25–52* (HAT I/12,2; Tübingen, 2019).
- Wanke, G., *Jeremia. Teilbd. 2: Jeremia 25,15–52,34* (ZBK.AT 20.2; Zürich, 2003).
- Westbrook, R., The Trial of Jeremiah, in idem, *Law from the Tigris to the Tiber. The Writings of Raymond Westbrook. Vol. 1: The Shared Tradition*, hg. von B. Wells und F.R. Magdalene (University Park, 2009), 95–107.

Debating the Nation: The Imagined Assembly in Genesis

Mark G. Brett

I have heard it said in jest that the idea of an ecumenical Abraham was invented by genial Swiss scholars who see the biblical ancestor in their own image.¹ A less humorous view might see the ecumenical Abraham as a Christian fabrication. The current debate has been focussed especially on Genesis 17, and here I want to reframe the discussion by beginning with the other Priestly promises to the ancestors in Genesis. Most notably, Gen 35:11 reprises the promise of multiple nations in an emphatic manner, two generations removed from Abraham. The text is rendered in the NRSV as “God said to him, ‘I am God Almighty: be fruitful and multiply; a nation and a company of nations shall come from you, and kings shall spring from you.’” In the case of Jacob, one might have expected a focus on one great nation or people, but instead we find a “company” or “assembly” of nations (קהל גוים).

In this paper, I will argue that the Priestly or post-Priestly scribes in Genesis were concerned with the question of how to imagine the Israelite nation or people, and they did not immediately turn to the idea of a singular people (עם) that appears in Exod 6:7. They evidently wanted to assert that Jacob-Israel’s polity should be thought of as a קהל גוים, taking up the topos of the המון גוים promised to Abraham. The Priestly concept of an assembly emerged, I will suggest, by way of contrast with an alternative view advanced by Deuteronomic authors.² An account of this inner-biblical debate will then lead to a reconsideration of the Priestly idea of peoplehood in the book of Exodus.

1 See the overview in K. Schmid, *Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document*, in O. Lipschits, G.N. Knoppers and M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context* (Winona Lake, 2011), 3–26. An influential critique is provided in M. Köckert, Gottes “Bund” mit Abraham und die “Erwählung” Israels in Genesis 17, in N. MacDonald (ed.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism* (FAT II/79; Tübingen, 2015), 1–28. Reprinted with a supplement as pages 193–220 in M. Köckert, *Von Jakob zu Abraham: Studien zum Buch Genesis* (FAT 147; Tübingen, 2021). Citations are to the expanded version of Köckert’s article, published in 2021.

2 The uses of קהל in Deuteronomy are cultic in their connotation, as shown by Eckart Otto, *Qāhāl und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons Nomoi*, in this volume.

At the outset, it may be necessary to reflect on the limitations of being an Anglophone reader of the Bible. In English, we have a common way of distinguishing between *גוי* as “nation” and *עם* as “people,” although in German “Volk” is often used for both Hebrew words. The history of translations is no doubt related in some ways to modern discourses of peoplehood and nationhood.³ Some scholars want to avoid the word “nation” in English as much as possible, supposedly out of a fear of anachronism. I have previously argued that a better way to avoid conceptual anachronisms is to clarify exactly the potential for confusion, which yields of course the onerous obligation to discuss some modern history.⁴ Another set of problems emerge in the translations of the Hebrew texts of Genesis into the old Greek. In the case of the Hebrew texts, I will focus firstly on the MT, but will also include consideration of Rabbinic commentaries on the primary texts at issue.

In the MT, Isaac blesses Jacob with a *קהל עמים* in Gen 28:3, whereas in 35:11 *El Shaddai* is linked to promises of both a *גוי* and a *קהל גוים*. In 48:4, Jacob remembers only the blessing of a *קהל עמים*. There is a semantic overlap between *עמים* and *גוים*, as for example the parallelism in Gen 25:23 indicates, although there is also evidence of some semantic distinctions between these two key terms. When it came to rendering the Priestly texts that concern us, the LXX translators ignored the semantic variations, speaking of *συναγαγαὶ ἐθνῶν* regardless of whether the Hebrew has *גוים* or *עמים*. In Gen 35:11, the Greek pluralizes each noun in the phrase *ἐθνὴ καὶ συναγαγαὶ ἐθνῶν*, creating a superlative construction that perhaps fits a diaspora experience.⁵ Similarly, in the LXX renderings of Gen 28:3 and 48:4 we find plural forms, rather than translating *קהל* in the singular as *συναγωγή*. Thus, the Greek texts emphasize a plurality of kinship groups, rather than unity, but without distinguishing between *עמים* and *גוים*. Lexical semantics can only take us so far, however, and we also need to pay attention to the particular context of use in order to determine the conceptual implications in each case.

3 D. Markl, Die “Nation” in der Bibel: Kosellecks Begriffsgeschichte und biblische Übersetzungsgeschichte, in L. Maskow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftsgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 405–416.

4 M.G. Brett, *Locations of God: Political Theology in the Hebrew Bible* (New York, 2019), 34–53; D. Markl, Does Deuteronomy Promote a Proto-Nationalist Agenda?, in M.G. Brett and R. Gilmour (eds.), *Political Theologies in the Hebrew Bible* (JAJSup 35; Paderborn, 2023), 130–144.

5 J.W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35; Atlanta, 1993), 581, takes the phrase to be a “superlative notion.”

There is an old scholarly view that finds a stronger political connotation in the Hebrew term *גוי*, as opposed to *עם*. To risk some generalizations, *עמים* refers to kinship groups, but in addition we may observe that such kinship groups often lack the characteristic indicator of an ancient political sovereignty: a native king. In contrast, a *גוי* would ideally have its own king and be in possession of its own territory.⁶ This distinction works well in Genesis 17, where the *גוים* promised to Abraham and Sarah are blessed with both land and kings, and also in Gen 35:11–12, where we find reference to the land of Canaan and to kings. In the other two cases, in Gen 28:3 and 48:4, the *קהל עמים* are associated with secure landholdings but not with kings. Following this lexical pattern, the promise concerning Ishmael in Gen 17:20 includes not just an expectation that he will become a fruitful and great nation (*גוי גדול*) but also that this nation will be ruled by twelve princes. So we may conclude that in Genesis 17 and 35:11, native sovereignty is associated with the status of being a great nation in possession of its own land.⁷

In Genesis 17, there is no expectation of political unity among the *גוים* who will descend from Abraham and Sarah, and hence they can be characterized as a *המון גוים*, a “multitude of nations.” But the theme of unity does arise in Genesis 17 in its elusive references to covenant. In contrast, the promises that appear in Gen 28:3, 35:11, and 48:4 are not called covenants, and the question of unity is instead articulated through the three uses of the term *קהל*. The ancestral promises are remembered in Exodus as a single covenant given to Abraham, Isaac and Jacob, notably in Exod 2:24 and 6:4. These texts represent a significant innovation in the Priestly narrative, tying together the Genesis and Exodus stories,⁸ but they achieve this synthesis by transforming the ancestral theology in Genesis. The political plurality emphasized in Gen 17:4, 28:3, 35:11 and 48:4 is transformed into an idea of unity in the book of Exodus. In the latter book, the *גוים* are always outsiders. Israel is occasionally called *גוי* in the singular form (Exod 19:6; 32:10; 33:13), but overwhelmingly the polity is called an *עם* in the singular.

6 R.E. Clements, *גוי*, *ThWAT* 1 (1973), 966–974. Clements harbours a problematic notion of ethnicity, but many of his semantic observations are still valid. Köckert, Gottes “Bund”, 203–204 affirms this lexical distinction in general terms but then denies its relevance in Genesis 17 on the grounds that an “international” interpretation does not cohere with Gen 28:3, 35:11, and 48:4.

7 According to this lexical consideration, Ishmaelites do indeed have a land promise by implication, *contra* Köckert, Gottes “Bund”, 205. This is so even in 21:13, 18 when Hagar and Ishmael are driven out, and the promise of a “great nation” is reiterated.

8 T. Römer, *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Göttingen, 1990), 546–547.

1 The Distinctive Contribution of Exodus 6:7–8

In Exod 6:7, the wording “I will take you as my people” (ולקחתי אתכם לי לעם) emerges as a future initiative, different from the covenant with Abraham, Isaac and Jacob that derives from the past (Exod 6:2–5).⁹ Following Eckart Otto, Exod 6:7–8 can be seen as the fruit of Pentateuch redaction.¹⁰ This view of Exod 6:7–8 is something of a minority position, so it will require a brief defence.

Some critics have argued that the Priestly writer created such a well-crafted literary whole in Exod 6:2–8 that it could not be overwritten without destroying P’s narrative flow.¹¹ But this kind of argument is methodologically problematic. It assumes that no editor would have the nerve to overwrite a well-crafted literary whole, or could not adapt the earlier material. A reverse scenario is just as likely, namely, that editors would want to intervene at key transitional points, such as we find in Exodus 6, because something new and different needed to be said. A measure of narrative flow has been preserved in Exod 6:2–6, but I would suggest that vv. 7–8 are making an entirely different point from the precedents in the Priestly narratives of Genesis.

Instead of El Shaddai’s promises of multiple nations and peoples, here in Exod 6:7–8 we find the promise of one single people. In the Priestly narratives of Genesis, the ancestors are never promised a single nation. And as Jürg Hutzli has recently argued, in the earliest P layer in Genesis through Leviticus, “עם as designation of the people of Israel is extremely rare,” so rare that on his account the only instance is found in Exod 6:7.¹² He observes “a certain tension” between Genesis and Exodus, and suggests that עם is otherwise taken

9 A correspondence between Exod 6:7 and Lev 26:12 has been frequently observed, and accordingly, on some accounts Exod 6:6–8 can be seen as H, or as Pentateuch redaction, or both. The expression “I will be your Elohim” in Exod 6:7 also matches Gen 17:7 (Pg), and there is no reason to think that this expression could not have been preserved within a redactional intervention in Exod 6:7–8. Alternatively, one might refuse any distinction between P and H, as discussed in J.J. Krause, *Die Bedingungen des Bundes: Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen* (FAT 140; Tübingen, 2020), 93–98. Rather than refuse any distinction, the combination of P and H can be read as an achievement of the Priestly editors of the Triteuch (as argued in Brett, *Locations of God*, 54–74), which was supplemented by Hexateuchal and Pentateuchal editors (98–120).

10 E. Otto, *Forschungen zur Priesterschrift*, *ThR* 62 (1997), 1–50, suggests that Exod 6:6–8 is Pentateuch redaction (10, n. 45).

11 E.g., C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25; Tübingen, 2007), 34–35, 64–65, reviewing earlier studies.

12 J. Hutzli, *The Origins of P: Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1–Exodus 40* (FAT 164; Tübingen, 2023), 303, cf. 13, 229.

up only in Priestly supplements to Exodus. I would take the next step and see Exod 6:7–8 as Pentateuchal redaction, which would open up the possibility of consistency within Pg: there may in fact have been no use of the singular עם in the earliest P texts.

Adopting distinctive oath terminology, the Pentateuch redactors intervened to suggest that the promised land had been sworn to Abraham, Isaac and Jacob (also in Exod 6:8, with the wording נשאתי את ידי). In contrast, the Priestly narratives in Genesis record covenant promises only to Abraham and Jacob, and the emphasis in each case was on a multiplicity of polities – nations and peoples – suggesting a multiplicity of social interests. The Pentateuchal redactions sought to clarify that Israel's heritage really amounted to only one nation or people, but nowhere was this national vision reduced to Judah alone.

2 The Meaning of קהל גוים in Genesis

The meaning of קהל גוים in Genesis is more elusive than what we find in the rest of the Pentateuch, where the קהל is often construed as a cultic assembly. Christophe Nihan suggests that “The introduction of the term קהל in reference to Jacob's offspring emphasizes that from the beginning, Israel's destiny was to become a cultic nation,”¹³ noting that such an implication is not possible within the narrative world of Genesis. The revelation of the divine name יהוה, and the regulations of the Yahwistic cult, appear for the first time only in Exodus.¹⁴ Rather than being constrained by P's narrative world, however, Nihan goes on to infer that the post-exilic audience of P would have found the foreshadowing of the cult to be a comforting response to the loss of the state.¹⁵

Interestingly, P does not consistently downplay political imagination in favour of cultic theology, and in seeking to clarify the political implications in the phrase of קהל גוים some other uses of the term קהל are relevant at this point. For example, Jer 50:9 envisages the demise of Babylon at the hands of an

13 Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 389.

14 The critique of Levi and Simeon in Gen 49:5–6 includes the word קהל and represents an intriguing exception in a non-P text, which more clearly foreshadows the connection between Levites and a cultic קהל. An understanding of this text is necessarily linked to interpretations of Genesis 34, as discussed in M.G. Brett, *The Priestly Dissemination of Abraham*, *HeBAI* 3 (2014), 87–107, 99–106; D. Frankel, *Israelites and Non-Israelites in the Land of Promise*, *Jewish Studies* 55 (2020), 1*–44*, esp. 22*–35*.

15 Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch*, 389, following E.A. Knauf, *Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten*, in T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147; Leuven, 2000), 101–118, 105–108.

“assembly of great nations” (קהל גוים גדלים), and by implication, a polity made up of a “multitude of nations” could be seen as an imperial force. Similarly, the uses of קהל in Ezekiel have a military connotation that is often associated with imperial strength.¹⁶ Thus, the social imagination of Abraham’s many nations may well be mimicking imperial power, in order to affirm that Yhwh’s sovereignty was even greater than Persia’s. This kind of mimicry would suggest that the divine promises of land in Genesis were secure against the shifting tides of empire.¹⁷

Another consideration arises more specifically from within the narrative world of the Priestly and post-Priestly writers.¹⁸ The summary statements in Exod 2:24 and 6:4, for example, have created a single covenant shared by the three founding ancestors – Abraham, Isaac and Jacob – rather than divine promises given in each generation.¹⁹ But there is actually no Priestly text in Genesis that offers a covenantal promise to Isaac. Instead, there is a peculiar mixture of Priestly and Deuteronomistic discourse in Gen 26 where a divine speech recalls an “oath” to Abraham:

Gen 26:3–5 Reside in this land as an alien, and I will be with you, and will bless you; for to you and to your descendants I will give all these lands, and I will fulfill the oath that I swore to your father Abraham. ⁴ I will make your offspring as numerous as the stars of heaven, and will give to your offspring all these lands; and all the nations of the earth shall bless themselves through your offspring, ⁵ because

-
- 16 The קהל is a military alliance in Ezek 17:17; 23:24; 26:7; 27:27, 34; 32:3, 22; 38:4, 7, 13, 15. There are judicial uses in Ezek 16:40 and 26:43–47, but no examples of a cultic קהל. Regarding the judicial usage in Jer 26:16, see Wolfgang Oswald, *Die Volksversammlung in Jeremia 26* (in this volume).
- 17 Imperial imagination is discussed in a variety of different ways, e.g., A. de Pury, Pg as Absolute Beginning, in T. Römer and K. Schmid (eds.), *Les Dernière Rédactions du Pentateuque, de L’Hexateuque et de L’Ennéateuque* (BETL 203; Leuven, 2007), 99–128, 123–126; Brett, Priestly Dissemination, 93–94; J. Wöhrle, Abraham amidst the Nations: The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology, in R.J. Bautch and G.N. Knoppers (eds.), *Covenant in the Persian Period* (Winona Lake, 2015), 23–39.
- 18 The discussion here presumes a distinction between implicatures that arise from a story world, and inferences that may be drawn from the world of a Persian-period audience. Linguists have adopted the term “implicature” from speech act theory in order to indicate a measure of likelihood, as opposed to the certainty of a logical implication. See, e.g., Y. Huang, *Pragmatics* (Oxford, 2007); A. Cruse, *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics* (Oxford, 2011); S. Chapman, *Pragmatics* (Basingstoke, 2011).
- 19 J. Wöhrle, Von Generation zu Generation: Zum Bund in den priesterlichen und spät-priesterlichen Texten des Pentateuch, in L. Maskow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftsgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 24–45.

Abraham obeyed my voice and kept my charge, my commandments, my statutes, and my laws.

The anachronistic legal language is strikingly unusual in Genesis, and the conundrum of how to understand the *hithpaal* inflection of “blessing” has attracted the attention a legion of commentators.

For our present purposes, however, it is the expression “all the nations of the earth” that is more interesting. The late editor in this passage has, in effect, interrupted a Priestly sequence of divine blessings given to each of the three ancestors (Abraham, Isaac and Jacob), and the interruption has the effect of redescribing the position of the גוים. Rather than being descendant nations, they are outsiders – as they are in Deuteronomy – but outsider nations whose blessings are mysteriously linked to the offspring of Isaac. One could venture the hypothesis that the editor in Gen 26:2–5 has over-written a Priestly version of the promises to Isaac with a view to qualifying the multitude of nations envisaged in Priestly traditions: “I will give all these lands” retains a measure of plurality, but not in such a way that would conflict with the vision of a single nation that prevails in the rest of the Pentateuch.

Let us take stock of the data considered thus far. In Gen 17:4–5, we read that El Shaddai promised a המון גוים to Abraham, and the names “Abraham” and “Sarah” are given at this point in order to emphasize the plurality of descendants and polities, rather than any measure of cultic unity. Jacob, on the other hand, is blessed with a קהל גוים or קהל עמים. This Priestly theme of political plurality is not reiterated in the books of Exodus and Deuteronomy. In these two books, the plural גוים always points to outsiders, and the one “great nation” is the Israel who stands above all other nations (Deut 4:7–8; 26:5, 19; 28:1). The promise of a single nation in Genesis is mainly found in the non-Priestly texts, notably in Gen 12:2, 18:18 and 26:4, and the latter text evidently qualifies a Priestly divine promise to Isaac.

The גוי גדול discourse seems to be characteristically Deuteronomistic, although one need not rush to the conclusion that Deuteronomistic discourse is the sign of Deuteronomistic authorship. This key phrase גוי גדול appears not only in Gen 12:2, but also in Gen 17:20, where Priestly authors assert that a “great nation” is to come from Ishmael (cf. 21:18). It also appears in Gen 46:3, where Jacob is promised a גוי גדול already in Egypt, which matches Deut 26:5. If it is true that the uses of the phrase גוי גדול in Gen 12:2, 17:20 and 46:3 all show awareness of this Deuteronomistic discourse, then the Priestly emphasis on the plural גוים, even in Gen 35:11, emerges as a very distinctive choice of words. In Deuteronomy, the קהל is overwhelmingly cultic in nature (Deut 5:22; 9:10; 10:4; 18:16; 23:1–3, 8; 31:30), but Deuteronomy can only imagine a singular polity

for Israel. A קהל comprised of multiple גוים seems, within the Pentateuch, to be peculiar to Genesis.²⁰ The fact that this terminology appears in Gen 35:11, rather than in Gen 17:4, deserves more reflection.

The readers of Gen 35:11 are apparently being assured that a multiplicity of גוים can be a blessing, and notably, this divine message is delivered in Bethel. The Priestly author shows that it is possible to speak positively of a קהל גוים in the north.²¹ Could it be that this author is addressing a concern that had arisen especially in relation to the multiple polities in Samaria? If so, the message in Gen 35:11 would be that an assembly of multiple nations is to be expected, and there is an ancestral warrant associated with the cultic site in Bethel. This view disagrees, in effect, with Gen 12:2, 18:18 and 26:4, where the wording envisages only a single nation of Israel.²²

A picture of Priestly “internationalism” might also appear to be at odds with a common scholarly assumption that the Priestly tradition prefers a version of endogamous marriage. This is certainly a possible interpretation of the Priestly traditions in Genesis if one ignores the difference between the narrator’s point of view and the alternative points of view expressed by characters.²³ The Priestly narrative at the beginning of chapter 28, for example, takes up Rebekah’s aversion to intermarriage with local people (27:46), which Isaac seems to accept without further ado. He forbids Jacob to marry any of the daughters of Canaan. The irony in 28:3, then, is that Jacob is restricted to an ostensibly endogamous marriage but then blessed by his father with a קהל עמים. By implication, Jacob’s descendants might be seen as an assembly of peoples, including at least his mother’s Aramean kinship group, but excluding Canaanites and Hittites. The severing of kinship ties with the ancestral Aramean family is yet to come, so we can conclude that the narrative – at least in chapter 28 – cannot be proposing a single national boundary for Israelite marriages.

20 Exodus has only one use of קהל in a cultic sense, in reference to *כל קהל עדת ישראל* (12:6). Exod 32:1 and 35:1 use the verbal form of קהל, and there is one other very general use of the noun in relation to the community in the desert (Exod 16:3).

21 Perhaps a similar point is made in Gen 48:19, where Ephraim is blessed by Jacob with a *מלא הגוים*. See D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, 1996), 210–211, 253–256.

22 On the significance of Gen 12:2, see especially J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66; Tübingen, 2009), 46–66; regarding Gen 26:4, M. Warner, *Re-Imagining Abraham: A Reassessment of the Influence of Deuteronomism in Genesis* (OTS 72; Leiden, 2018), 55–76.

23 M.G. Brett, *The Politics of Marriage in Genesis*, in D.J.A. Clines, K.H. Richards and J.L. Wright (eds.), *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (Sheffield, 2012), 49–59; Warner, *Re-Imagining Abraham*, 50–55; Frankel, *Israelites and Non-Israelites*.

Martha Himmelfarb's telling observation is appropriate at this point: "the concept of intermarriage does not apply very well to the narrative of Genesis; until the generation of Jacob's grandchildren, it would have been impossible for Israelites to marry other Israelites."²⁴ In sum, the Priestly vision of the קהל עמים would imply the possibility of intermarriage with other people groups, and the very idea of endogamy in Genesis is complicated by its links to an Aramean family who would emerge as a foreign kinship group. But beyond this theme of marriage alliances among the קהל עמים, is there another political level of meaning that might have arisen for readers in the Persian period?

When inquiring into these political implicatures, one might consider the ways in which the narratives of Genesis reflect a relationship between the promised land and diaspora communities. For example, the divine promise to Jacob in Gen 28:14 arguably presents a diaspora blessing in the context of a non-Priestly text:²⁵

And your offspring shall be like the dust of the earth (הָאָרֶץ), and you shall spread abroad to the west and to the east and to the north and to the south; and all the families of the land (הָאֲדָמָה) shall be blessed in you and in your offspring.

The next verse implies, however, that any exile will be overturned by divine action in the long run: "I will bring you back to this land." The particular land at issue in this context once again includes Bethel, and against expectations, Jacob realizes that Yhwh was present in this place (28:16). Turning to the Priestly portion of Genesis 28, Horst Seebass has suggested that the promise of a קהל עמים in Gen 28:3 might be referring to a "Sammlung der Verstreuten" – a return to the homeland of the various kinship groups that were dispersed in exile.²⁶ On this view, there is a very close alignment between the P and non-P portions of Genesis 28. The suggestion is certainly attractive, but locating this vision in Bethel would have had a particular significance in the Persian period. It may suggest, *contra* the biblical literature with a southern bias, that northern cultic sites had not been superseded.

Bearing in mind these reflections on the Jacob-focussed traditions in Genesis 28 and 35, we are now in a position to return to Genesis 17. In this

24 M. Himmelfarb, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia, 2006), 70.

25 K. Schmid, "The Diaspora as a Blessing for the Nations: The Case of Gen 28:14," in B. Hensel, D. Nocquet and B. Adamczewski (eds.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (Tübingen, 2020), 79–89, 80–81.

26 H. Seebass, *Genesis: Vätergeschichte II* (Neukirchen-Vluyn, 1999), 443.

earlier context, there is no explicit mention of a קהל עמים, but we do find the first appearance of the so-called *karet* formula of the Priestly and Holiness traditions, which implies the making of a social boundary.²⁷ In Gen 17:14, which Israel Knohl identified as H redaction, an uncircumcised male was to be cut off from his kinship groups (הנפש ההוא מעמיה) ונכרתה, here using עמים in a plural form. This use of the *karet* formula is not especially impressive as evidence of redaction when taken in isolation, but there are additional terminological links that make the connections with the Holiness Code so probable that we can reckon with a redactional layer in Genesis 17 in addition to the basic Priestly text.²⁸ For example, the only other references in the Pentateuch to a slave bought with silver appear in H legislation (Exod 12:44; cf. Lev 25:44–45).²⁹ The precise extent of an H or other layers of redaction is however disputed, and accordingly, I will attempt to advance my argument here without assuming any particular view of the possible additions to Genesis 17.

The practice of circumcision is presented in Genesis 17 as a sign of the covenant. This cannot be seen as an ethnic marker in itself, because too many of Israel's neighbors practiced circumcision in some way or another.³⁰ The descendants of Ishmael evidently practised it, so the exclusion of Ishmael in a divine speech in Gen 17:21 is curious in this respect. There is however a distinctive element that arises with a circumcision practiced on the eighth day, although this was not possible for Abraham and Ishmael. It is not the case that all circumcised males would *ipso facto* be members of Abraham's covenant, but neither is it plausible to conclude with Matthias Köckert that Ishmael remains outside the covenant community after his circumcision.³¹ The nature of Ishmael's inclusion does, however, need further clarification.

In effect, the divine speech in Gen 17:21 turns Ishmael into an alien from the covenant, but he is then integrated from the outside, as Jakob Wöhrle has

27 The same formula is found in Gen 17:14; Exod 30:33, 38; 31:14; Lev 7:20, 27; 17:10; 18:29; 19:8; 20:6; 23:29; Num 9:13; 15:30.

28 E.g., S.M. Olyan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult* (Princeton, 2000), 154–155. It is the presence of this cluster of H discourse that is decisive in the redactional hypotheses, not a supposed binary of unconditional and conditional covenants, as suggested by J.J. Krause, Circumcision and Covenant in Genesis 17, *Biblica* 99 (2018), 151–165; idem, *Die Bedingungen des Bundes*, 49–81.

29 Brett, Priestly Dissemination, 90, building on the argument of J. Wöhrle, The Integrative Function of the Law of Circumcision, in R. Achenbach, R. Albertz and J. Wöhrle (eds.), *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Wiesbaden, 2011), 71–87.

30 M.V. Fox, The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *ʾôt* Etiologies, *RB* 81 (1974), 557–596, 589–590; Köckert, Gottes “Bund”, 208.

31 Köckert, Gottes “Bund”, 209.

argued.³² This conclusion is valid regardless of any particular view of the editorial layers that may have been added to Genesis 17.³³ When Abraham takes the initiative and circumcises Ishmael in 17:23, this represents a prolepsis of the provision in Exod 12:43–49 that allows strangers who live in the community to join the Passover if the males are circumcised. That is, such strangers would shift their social status in such a way as to allow inclusion in a specifically Israelite rite, the Passover.³⁴

This provision for *gerim* provides one example of inclusion on the basis of proximity, and a second example in Gen 17:12–13 relates to foreign slaves. Whether they were bought with silver or born in the household, they should be circumcised. If born in the household, they would be circumcised on the eighth day, and their flesh would carry the sign of the covenant:

Gen 17:12 Throughout your generations every male among you shall be circumcised when he is eight days old, including the slave born in your house and the one bought with silver from any foreigner, who is not of your seed.¹³ Both the slave born in your house and the one bought with your silver must be circumcised. So shall my covenant be in your flesh an everlasting covenant.

One may infer that Ishmael and foreign slaves would be integrated into the *קהל גרים* by means of circumcision. However, on David Frankel's account, there may still be an implied distinction here between slaves born to a foreign

32 Wöhrle, Integrative Function, 80; idem, Von Generation zu Generation, 43–44.

33 Going beyond the hypothesis advanced by several scholars that Gen 17:9–14, 23–37 were later additions, C. Berner, *Etsi Ismaël non daretur*: Zur Redaktionsgeschichte der Ismaelbezüge in Gen 17 und ihren Implikationen für die Entwicklung von Gen 16 und 21, in L. Maskow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 13–24 also finds more additions in Gen 15–22, with the effect of entirely removing Ishmael from the base layer. His argument that the expulsion of Hagar and Ishmael in Gen 21:8–21 serves to legitimate an exclusive social vision is not compelling, not least because it underestimates the tension between Sarah's point of view in 21:9–10 and the narrator's perspective in 21:12–13. Sarah's speech at this point promotes the expulsion purely on the basis of concerns about inheritance, without any reference to a divine sanction. The divine blessing on Abraham's seed in 21:12–13, 18 is focussed precisely on the reaffirmation of Ishmael's future nation, regardless of Sarah's own motivations. See further, M.G. Brett, Respectful Parody of Exodus Traditions in Genesis 15–16, in T. Häner, V. Miller and C. Sharp (eds.), *Between Subversion and Innovation: Irony in the Hebrew Bible and the New Testament* (BibInt 209; Leiden, 2023), 15–30.

34 Multiple understandings of inclusion are discussed in V. Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker: Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen* (Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 91; Zurich, 2008), 17–57.

mother and an Israelite father (“born in your house”), and on the other hand, purchased slaves born to a non-Israelite father (“not of your seed”).³⁵ If a distinction of this kind founds the exclusive patrilineage of Abraham-Isaac-Jacob, then it is important to note that Ishmael is indeed Abraham’s seed, a point that is reaffirmed even in 21:13, 18. And because Ishmael is Abraham’s seed, this son may be called “your flesh” (17:13) regardless of his mother’s ethnic background.

There are at least three further complexities to consider here. First, while a good case can be made from Gen 21:13 that Ishmael receives a land promise from El Shaddai by virtue of being Abraham’s seed, Gen 17:21 removes him from the patrilineal descent of the covenantal promises that pass from Abraham to Isaac. By implication, the land allocation to Ishmael is made outside of the land of Canaan. When it comes to the acquisition of the land promised to the central lineage of Abraham, Isaac and Jacob, the Priestly view of landholding has a distinctive character, notably different from the conquest ideology found in Deuteronomy. In particular, Genesis 23 affirms existing rights in land,³⁶ and locates the burial site of Abraham, Isaac and Jacob specifically in land that was shared with Edomites and Arabs in the Persian period.³⁷

Secondly, as David Frankel has shown, it is possible to see the Priestly perspective on land acquisition as including the assimilation of other kinship groups, rather than conquering them. A Priestly patrilineal concept (beginning with the seed of Abraham, Isaac and Jacob) need not be overly concerned about intermarriage, on Frankel’s interpretation, because outsider women would produce children for the in-group who are destined to become the *עם יהודה*. An implied strategy of assimilation would “explain the priestly juxtaposition of the twin themes of fertility and land possession (Gen 17:6–8; 35:11–12).”³⁸ The vision of a *קהל גוים* would fit neatly together within this non-violent Priestly approach to land acquisition.

Thirdly, it is necessary to exercise some caution around any suggestion that assimilated people can be seen as proselytes, if this is taken to imply that they would have exercised an individual choice to join a religious community. The

35 Frankel, *Israelites and Non-Israelites*, 40*–43*.

36 J. Wöhrle, *The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P*, in E. Ben Zvi and C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404; Berlin, 2010), 189–206; S. Russell, *Abraham’s Purchase of Ephron’s Land in Anthropological Perspective*, *BibInt* 21 (2013), 153–170.

37 Schmid, *Judean Identity*, 26; Brett, *Priestly Dissemination*, 95–99; J. Wöhrle, “Gebt mir einen Grabbesitz bei euch”: Zur Entstehung und Intention der Erzählung von Abrahams Grabkauf in Genesis 23, in J.J. Krause, W. Oswald and K. Weingart (eds.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel: Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag* (FAT 136; Tübingen, 2020), 63–76.

38 Frankel, *Israelites and Non-Israelites*, 43*.

sociocentric construction of the individual self in ancient societies adds a layer of interpretive complexity,³⁹ and there are conceptual problems that beset the very notion of religion in pre-modern times.⁴⁰ But instead of delving into these conceptual histories at this point, I want to turn to some pre-modern texts that may throw a different light on the discussion – the rabbinic interpretations of our Priestly texts in Genesis. It seems that the rabbinic sources re-read Abraham's *המון גוים* in light of the new possibilities afforded by the Roman concepts of citizenship and adoption.⁴¹ Recent scholarship on this rabbinic literature may provide some tools for thinking about the imagined polity that was constructed by the Priestly texts in Genesis.

3 Rabbinic Discussions

The text of Gen 17:5 is cited in the Jerusalem Talmud in a discussion of the question whether proselytes may be permitted to recite the phrase “O God of our fathers” in the offering of the first fruits. In *y. Bikkurim* (1:4, 64a), Rabbi Yehudah is remembered to have taught:

The *ger* brings [an offering] and recites [the declaration based on Deut 26:3]. On what grounds? “For I have made you the father of a multitude of nations.” In the past, you were the father of Aram, but from now onward you are the father of all nations.⁴²

The view associated here with Rabbi Yehudah seems to imply that *gerim* were adopted as children of Abraham, and thus given a fictive lineage with halakhic

39 Krause, *Circumcision and Covenant*, 153; cf. C. Frevel, “Quellen des Selbst?” Charles Taylor’s Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie, in R. Althaus, J. Hahn and M. Pulte (eds.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit* (Essen, 2017), 447–463; C.A. Newsom, *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism* (New Haven, 2021), esp. 47, 59, 79.

40 See, e.g., B. Nongbri, *Before Religion: The History of a Modern Concept* (New Haven, 2013); S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion Against Antiochus IV* (Oakland, 2014), 51–64.

41 K. Berthelot, *Jews and Their Roman Rivals: Pagan Rome’s Challenge to Israel* (Princeton, 2021), 398–415.

42 See Y. Wilfand, Roman Concepts of Citizenship, and Rabbinic Approaches to the Lineage of Converts and the Integration of their Descendants into Israel, *JA* 11 (2020), 45–75, 66; cf. Haarmann, *JHWH-Verehrer*, 32–33; C.E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford, 2002), 188, 191; M. Lavee, *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity* (Leiden, 2017), 217–219.

consequences.⁴³ As Yael Wilfand has pointed out, it may be the very same Rabbi Yehudah who is associated in an earlier text with a much more restricted view in the Tosefta (Bikkurim 1:2). This includes a flatly contradictory ruling: “All *gerim* bring, but they do not recite.”⁴⁴ It is therefore likely that the memory of Rabbi Yehudah has shifted over time from a restrictive ruling in the Tosefta to the more liberal perspective in the Jerusalem Talmud.⁴⁵

Centuries later, however, it is still possible to find both models of exclusion and inclusion in Jewish debates, with conflicting interpretations of the very texts in Genesis that have concerned us. Rashi, for instance, seems to take up ideas and wording from the Rabbi Yehudah of the Jerusalem Talmud. In his commentary on Genesis, Rashi’s reading of Gen 17:4–6 suggests that Abraham’s grandsons Jacob and Esau each become their own nation, Israel and Edom. Rashi concludes his reflections, somewhat elliptically, by saying that Abraham will become the father of “all the world” (כל העולם).⁴⁶ In relation to the wording in Gen 35:11, he concludes that “his sons are destined to become nations the same in number as the nations (of the ancient world) which was seventy.”⁴⁷

In contrast, Ramban (Nachmanides) argued against Rashi’s position, taking issue specifically with the idea that Edom might be included within the גוים of Gen 17:4. Ramban acknowledged that Israel is sometimes referred with plural forms, noting for example the use of עמים in Deut 33:3, 19. Even after the birth of all the tribal ancestors, Ramban insists, Jacob is called an assembly of גוים in Gen 35:11, and an assembly of עמים in Gen 48:4, but this can only mean that these multiple polities belong within Israel. In effect, Ramban lists the Priestly promises to Abraham and Jacob in order to confirm the view advanced in b. Sanh. 59b: “*For in Isaac shall seed be called to thee*, but not all of Isaac.”⁴⁸ Among the seed of Isaac, Esau was not to be included, and thus

43 Berthelot, *Jews*, 405–407.

44 Similarly, there is an anonymous mishnah in m. Bikkurim 1:4, which Berthelot translates as: “These [people must] bring [the firstfruits] but do not recite [the declaration prescribed in Deut 26:3]: the convert (*ger*) brings [them] but he does not recite, since he cannot say *That the Lord swore to our fathers to give us*. But if his mother was an Israelite, he brings [them] and recites.” Berthelot, *Jews*, 401–402.

45 Wilfand, *Roman Concepts*, 68–71; Berthelot, *Jews*, 403, n. 268. The more liberal ruling is ignored in b. Makkot 19a, which repeats the older rabbinic view that the *gerim* bring an offering, but they do not recite.

46 A.M. Silberman (ed.), *Pentateuch with Rashi’s Commentary: Genesis* (London, 1929), 66. Rashi reprises the wording in t. Berakhot 1:12. Berthelot, *Jews*, 403.

47 Silberman, *Pentateuch*, 171.

48 Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah: Genesis*, translated by C.B. Chavel (New York, 1971), online at https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis.17.4. See further, A. Newman, The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides, *Tradition* 10 (1968), 21–30.

Ramban insists that Rashi was wrong to include Edom among the *הַמּוֹן גּוֹיִם* promised to Abraham in Gen 17:4.

In her study of rabbinic literature of the third century CE, Katell Berthelot considers the possible influences (or mimicry) of Roman models of citizenship and adoption, but in the end her conclusions focus on models of adoption within the debates about *gerim*. She argues that “adoption served to create kinship ties between families, as marriage strategies did,”⁴⁹ and even the most inclusive models of adoption were quite different from the universalistic model of Roman citizenship after 212 CE. The liberal-sounding Rabbi Yehudah of the Jerusalem Talmud (y. Bikkurim 1:4, 64a) was probably a minority voice that was initially over-ridden by the Babylonian Talmud, and then revived under the influence of Maimonides, whose Rashi-like view presents an evaluation of the competing earlier traditions:

The convert brings [first fruits] and recites, as [God] said to Abraham, “You shall be the father of a multitude of nations” (Gen 17:4b). Behold he is the father of the entire world which gathers under the wings of Shekhina, and it was Abraham who first received the promise that his children would inherit the land.⁵⁰

Thus, Maimonides adopted the liberal ruling of Rabbi Yehudah on this point, against the Mishnah.

What needs to be observed, however, is that the combined forces of Rabbi Yehudah, Rashi and Maimonides did nothing to displace the founding patri-lineage in Genesis. Fictive kinship could yield exactly the same kinds of obligations as were borne by a native citizen, which is precisely what the H laws insist in Lev 24:22 and Exod 12:49: “you shall have one law for the stranger and for the native.”

4 Conclusion

The *קהל גוים* topos in Genesis does not relate to a cultic assembly, but the narrative world contemplates matters of intermarriage and the inclusion of strangers via circumcision. The central positions within the imagined *קהל* are held by Abraham, Isaac, and Jacob, although a divine promise to Isaac is actually missing from the Priestly narratives. Almost by necessity, Jacob’s *קהל* would

49 Berthelot, *Jews*, 408.

50 Maimonides, *The Code of Maimonides, Book VII: The Book of Agriculture*, translated by I. Klein (New Haven, 1979), 303–304; O. Yarden, Adoption in Judaism, *Dialog* 51 (2012), 276–283, 281; Berthelot, *Jews*, 425.

include Arameans via a marriage alliance that breaches the boundary of a single Israelite nation. Regarding this complexity, Ramban amusingly acknowledged that Jacob broke the law in Lev 18:18 when he married both Rachel and Leah, but this was the exception that proves the rule: Jacob married two sisters “outside the boundaries of Eretz Israel,” and according to Ramban, the commandments properly relate only to the promised land.⁵¹ The appearance of Jacob’s endogamy is thus secured only by breaching the ideal of a single national identity.

A similarly complex conclusion could be reached about the position of Ishmael in the family of Abraham. If he was initially excluded from the covenant in Genesis 17, one can hardly insist that he remains excluded after his circumcision. He becomes an exemplary stranger whose identity is joined to the family of Abraham and Sarah – at least as long as he lives in the household. Eventually, however, Hagar and Ishmael are by implication cut off from the *קהל עמים*, just as Rachel and Leah were severed from their father’s *עמים* in order to join Jacob’s *קהל עמים*.⁵² None of these examples of ethnic fusion or fission directly impact on the Yahwistic cult, however, which is yet to be unveiled in the book of Exodus, where we find only a single people and a single oath to Abraham, Isaac and Jacob.

As far as the characters in the Priestly narrative of Genesis are concerned, the very particular demands of Yahwistic law remain entirely hidden from view. It is possible that the wording of Abraham’s exclamation “If only Ishmael may live before you” (17:18) has a specifically Yahwist resonance,⁵³ but the Priestly narrative is clear that Abraham would have no notion of Yahwism at this point. The ancestor knows not what he asks, and at most, some later readers might detect a resonance with Yahwistic cultic practice. El Shaddai can demand a moral integrity in Gen 17:1b, but not the exclusive demands of Yahwistic holiness. The identity of Yhwh in 17:1a is communicated to the reader, but not to Abram. This created a tension that was evidently too great for the editor in 26:3–5, who intervened to insist that Abraham fulfilled all the commandments, statutes and laws before they were actually revealed. It seems that this was exactly the conclusion that the Priestly writers in Genesis wanted to avoid, along with the associated assumption that the promises to Abraham, Isaac and

51 Newman, Nachmanides, 25.

52 S. Shectman, Rachel, Leah, and the Composition of Genesis, in T.B. Dozeman, K. Schmid and B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* (Tübingen, 2011), 207–222, 210.

53 Schmid, Judean Identity, 20–21; following A. de Pury, Abraham: The Priestly Writer’s “Ecumenical” Ancestor, in S.L. McKenzie and T. Römer (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible* (BZAW 294; Berlin, 2000), 163–181, 172.

Jacob all amounted to a single oath promised to a single kinship group. The קהל גוים in Genesis was precisely not a singular holy people gathered around a central sacred site.

Most likely, it was the later Pentateuch redactors who claimed that there had been only a single oath given to the ancestors in Genesis, and thus only a single people of Yhwh. This conviction seems to have built more directly on the kind of uniformity imagined in Deuteronomy, rather than on the Holiness Code, where we still find three separate ancestral covenants: "I will remember my covenant with Jacob, and also my covenant with Isaac, and also my covenant with Abraham I will remember. And the land, I will remember" (Lev 26:42). H did not attempt to regulate the marriages of the laity, and specifically allowed *gerim* into Passover celebrations as long as the males were circumcised. When viewed from the later perspective the rabbinic debates, the Holiness redactors were as liberal as the Rabbi Yehudah of the Jerusalem Talmud (y. Bikkurim 1:4, 64a), but neither H nor Rabbi Yehudah ever suggested that there could be more than one holy nation.

If the many nations of Gen 17:4 were to be downsized to a single people or nation in the Priestly narratives of Exodus, this could easily have been foreshadowed in Gen 35:11. The Priestly writer in Genesis could have configured Jacob's progeny as a single people, just as we find in Exod 6:7. The Pentateuch redactors were not entirely comfortable with the plural polities that they found in the Priestly tradition, and they evidently preferred to highlight every suggestion of a singular national polity, even in Genesis. Yet they were ecumenical enough to leave untouched the קהל גוים in Gen 31:11.

In light of the rabbinic material discussed, we can conclude that the idea of an ecumenical Abraham in recent scholarship is not simply a Christian fabrication. It relies more on an expansive concept of patrilineal descent than it does on religious practice. The debate between Rashi and Ramban can provide a kind of hermeneutical lens through which to view the Priestly literature in Genesis, but it cannot resolve the enduring ambiguities in the biblical texts.

The notion of a קהל גוים reflects the inclusion of multiple kinship groups within a covenant community. It is not even clear that P and H prohibit intermarriage in the case of Canaanites, and the aversion to Canaanite marriage belongs to Deuteronomy and Ezra-Nehemiah instead.⁵⁴ The Priestly and Holiness traditions suggest to audiences in the Persian period that "natives and strangers" might live together in harmony, without destroying the patrilineal promises to Abraham, Isaac and Jacob, and without unravelling the fabric of

54 Brett, *Politics of Marriage*; idem, *Priestly Dissemination*, 99–106; Frankel, *Israelites and Non-Israelites*, 38*–39*.

the Yhwh cult. Accordingly, the approach to land acquisition in P/H within the Triteuch differs from Deuteronomy.

A final question is not easily resolved: why were the later editors of the Pentateuch willing to embrace the Priestly vision of a קהל גוים, at least within the confines of Genesis? Indeed, these editors appear to have been more willing to do so than the modern commentators who have taken up the mantle of Ramban, rather than Rashi. The answer, I suggest, lies in the recent arguments to the effect that neither the Hexateuch nor the Pentateuch redactors were as opposed to the kinship groups in the north as we find in the school of Ezra.⁵⁵ In this respect, the location of a vision of “a nation and a company of nations” in Bethel was agreeable to the late editors,⁵⁶ who may well have been concerned about a Judean project of ethnic fission, because such a fission would not have cohered with the divine promises made to the ancestors Abraham, Isaac, and Jacob.

Bibliography

- Berner, C., *Etsi Ismaël non daretur*: Zur Redaktionsgeschichte der Ismaelbezüge in Gen 17 und ihren Implikationen für die Entwicklung von Gen 16 und 21, in L. Mas-kow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 13–24.
- Berthelot, K., *Jews and Their Roman Rivals: Pagan Rome's Challenge to Israel* (Princeton, 2021).
- Brett, M.G., The Politics of Marriage in Genesis, in D.J.A. Clines, K.H. Richards and J.L. Wright (eds.), *Making a Difference: Essays on the Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi* (Sheffield, 2012), 49–59.
- Brett, M.G., The Priestly Dissemination of Abraham, *HeBAI* 3 (2014), 87–107.
- Brett, M.G., *Locations of God: Political Theology in the Hebrew Bible* (New York, 2019).

55 G. Knoppers, *Jews and Samaritans: The Origin and History of Their Early Relations* (New York, 2013), 169–216; M.G. Brett, The Imperial Context of the Pentateuch, in J.S. Baden and J. Stackert (eds.), *The Oxford Handbook of the Pentateuch* (New York, 2021), 443–462; R. Heckl, The Composition of Ezra-Nehemiah as a Testimony for the Competition Between the Temples in Jerusalem and on Mt. Gerizim in the Early Years of the Seleucid Rule over Judah, in M. Kartveit and G.N. Knoppers (eds.), *The Bible, Qumran and the Samaritans* (SJ 104; Berlin, 2018), 115–132.

56 Similarly, when Ephraim is blessed by Jacob with a מלא הגוים in Gen 48:19 (not a Priestly text), this plurality of polities is associated with the north.

- Brett, M.G., The Imperial Context of the Pentateuch, in J.S. Baden and J. Stackert (eds.), *The Oxford Handbook of the Pentateuch* (New York, 2021), 443–462.
- Brett M.G., Respectful Parody of Exodus Traditions in Genesis 15–16, in T. Häner, V. Miller and C. Sharp (eds.), *Between Subversion and Innovation: Irony in the Hebrew Bible and the New Testament* (BibInt 209; Leiden, 2023), 15–30.
- Carr, D.M., *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville, 1996).
- Chapman, S., *Pragmatics* (Basingstoke, 2011).
- Clements, R.E., 71, *ThWAT* 1 (1973), 966–974.
- Cruse, A., *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics* (Oxford, 2011).
- Fox, M.V., The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly *’ôt* Etiologies, *RB* 81 (1974), 557–596.
- Frankel, D., Israelites and Non-Israelites in the Land of Promise, *Jewish Studies* 55 (2020), 1*–44*.
- Frevel, C., „Quellen des Selbst?“ Charles Taylor’s Einfluss auf die alttestamentliche Anthropologie, in R. Althaus, J. Hahn and M. Pulte (eds.), *Im Dienste der Gerechtigkeit und Einheit* (Essen, 2017), 447–463.
- Haarmann, V., *JHWH-Verehrer der Völker: Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen* (Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 91; Zurich, 2008).
- Hayes, C.E., *Gentile Impurities and Jewish Identities: Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud* (Oxford, 2002).
- Heckl, R., The Composition of Ezra-Nehemiah as a Testimony for the Competition Between the Temples in Jerusalem and on Mt. Gerizim in the Early Years of the Seleucid Rule over Judah, in M. Kartveit and G.N. Knoppers (eds.), *The Bible, Qumran and the Samaritans*, (SJ 104; Berlin, 2018), 115–132.
- Himmelfarb, M., *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia, 2006).
- Honigman, S., *Tales of High Priests and Taxes: The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion Against Antiochus IV* (Oakland, 2014).
- Hutzli, J., *The Origins of P: Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1–Exodus 40* (FAT 164; Tübingen, 2023).
- Huang, Y., *Pragmatics* (Oxford, 2007).
- Knauf, E.A., Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147; Leuven, 2000), 101–118.
- Knoppers, G., *Jews and Samaritans: The Origin and History of Their Early Relations* (New York, 2013).
- Köckert, M., Gottes „Bund“ mit Abraham und die „Erwählung“ Israels in Genesis 17, in N. MacDonald (ed.), *Covenant and Election in Exilic and Post-Exilic Judaism* (FAT

- II/79; Tübingen, 2015), 1–28, reprinted with a supplement as pages 193–220, *Von Jakob zu Abraham: Studien zum Buch Genesis* (FAT 147; Tübingen, 2021).
- Krause, J.J., Circumcision and Covenant in Genesis 17, *Biblica* 99 (2018), 151–165.
- Krause, J.J., *Die Bedingungen des Bundes: Studien zur konditionalen Struktur alttestamentlicher Bundeskonzeptionen* (FAT 140; Tübingen, 2020).
- Lavee, M., *The Rabbinic Conversion of Judaism: The Unique Perspective of the Bavli on Conversion and the Construction of Jewish Identity* (Leiden, 2017).
- Maimonides, *The Code of Maimonides, Book VII: The Book of Agriculture*, translated by I. Klein (New Haven, 1979).
- Markl, D., Die „Nation“ in der Bibel: Kosellecks Begriffsgeschichte und biblische Übersetzungsgeschichte, in L. Maskow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftsgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 405–416.
- Markl, D., Does Deuteronomy Promote a Proto-Nationalist Agenda?, in M.G. Brett and R. Gilmour (eds.), *Political Theologies in the Hebrew Bible*, (JAJSup 35; Paderborn, 2023), 130–144.
- Newman, A., The Centrality of Eretz Yisrael in Nachmanides, *Tradition* 10 (1968), 21–30.
- Newsom, C.A., *The Spirit within Me: Self and Agency in Ancient Israel and Second Temple Judaism* (New Haven, 2021).
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT II/25; Tübingen, 2007).
- Nongbri, B., *Before Religion: The History of a Modern Concept* (New Haven, 2013).
- Olyan, S.M., *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult* (Princeton, 2000).
- Otto, E., Forschungen zur Priesterschrift, *ThR* 62 (1997), 1–50.
- Pury, A. de., Abraham: The Priestly Writer's "Ecumenical" Ancestor, in S.L. McKenzie and T. Römer (eds.), *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible* (BZAW 294; Berlin, 2000), 163–181.
- Pury, A. de., Pg as Absolute Beginning, in T. Römer and K. Schmid (eds.), *Les Dernière Rédactions du Pentateuque, de L'Hexateuque et de L'Ennéateuque* (BETL 203; Leuven, 2007), 99–128.
- Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah: Genesis*, translated by C.B. Chavel (New York, 1971).
- Römer, T., *Israels Väter: Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99; Göttingen, 1990).
- Russell, S., Abraham's Purchase of Ephron's Land in Anthropological Perspective, *BibInt* 21 (2013), 153–170.
- Schmid, K., Judean Identity and Ecumenicity: The Political Theology of the Priestly Document, in O. Lipschits, G.N. Knoppers and M. Oeming (eds.), *Judah and the*

- Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context* (Winona Lake, 2011), 3–26.
- Schmid, K., The Diaspora as a Blessing for the Nations: The Case of Gen 28:14, in B. Hensel, D. Nocquet and B. Adamczewski (eds.), *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions* (Tübingen, 2020), 79–89.
- Shectman, S., Rachel, Leah, and the Composition of Genesis, in T.B. Dozeman, K. Schmid and B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* (Tübingen, 2011), 207–222.
- Seebass, H., *Genesis: Vätergeschichte II* (Neukirchen-Vluyn, 1999).
- Ska, J.-L., *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66; Tübingen, 2009).
- Silberman, A.M. (ed.), *Pentateuch with Rashi's Commentary: Genesis* (London, 1929).
- Warner, M., *Re-Imagining Abraham: A Reassessment of the Influence of Deuteronomism in Genesis* (OTS 72; Leiden, 2018).
- Wevers, J.W., *Notes on the Greek Text of Genesis* (SBLSCS 35; Atlanta, 1993).
- Wilfand, Y., Roman Concepts of Citizenship, and Rabbinic Approaches to the Lineage of Converts and the Integration of their Descendants into Israel, *JAJ* 11 (2020), 45–75.
- Wöhrle, J., The Un-Empty Land: The Concept of Exile and Land in P, in E. Ben Zvi and C. Levin (eds.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts* (BZAW 404; Berlin, 2010), 189–206.
- Wöhrle, J., The Integrative Function of the Law of Circumcision, in R. Achenbach, R. Albertz and J. Wöhrle (eds.), *The Foreigner and the Law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Wiesbaden, 2011), 71–87.
- Wöhrle, J., Abraham amidst the Nations: The Priestly Concept of Covenant and the Persian Imperial Ideology, in R.J. Bantch and G.N. Knoppers (eds.), *Covenant in the Persian Period* (Winona Lake, 2015), 23–39.
- Wöhrle, J., „Gebt mir einen Grabbesitz bei euch“: Zur Entstehung und Intention der Erzählung von Abrahams Grabkauf in Genesis 23, in J.J. Krause, W. Oswald and K. Weingart (eds.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel. Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag* (FAT 136; Tübingen, 2020), 63–76.
- Wöhrle, J., Von Generation zu Generation: Zum Bund in den priesterlichen und spät-priesterlichen Texten des Pentateuch, in L. Maskow and J. Robker (eds.), *Kritische Schriftsgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen: Festschrift für Reinhard Achenbach* (BZABR 27; Wiesbaden, 2022), 24–45.
- Yarden, O., Adoption in Judaism, *Dialog* 51 (2012), 276–283.

Qāhāl und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons Nomoi

Eckart Otto

1 Einleitung

In der berühmten Gefallenenrede des Perikles, die Thukydides überliefert hat,¹ hebt Perikles die Unvergleichbarkeit der Athener Demokratie des 5. Jh. hervor, die kein Vorbild kenne, wohl aber vielen anderen als Vorbild dienen könne. Er grenzt die Athener Verfassung nicht nur von der Mischverfassung Spartas ab, sondern vor allem von der Verfassung des persischen Großreichs als einer imperialen Monarchie.² Im 20. Jh. ist im Zuge postkolonialer Forschungsperspektiven diese Entgegensetzung zumindest als zu einfach in die Kritik geraten und nach möglichen altorientalischen Impulsen für die griechische Verfassungsgeschichte gesucht worden, wobei nach Formen der politischen Volkspartizipation im Alten Orient Ausschau gehalten wird. So hat Thorkild Jacobsen Formen primitiver Demokratie in sumerischem Kontext des 3. Jt. entdecken wollen,³ und Daniel E. Fleming in Mari politische Entscheidungsfindungen unabhängig vom König.⁴ Marc van de Mieroop hat darauf hingewiesen, dass Formen der Bürgerbeteiligung in Mesopotamien nicht auf die Frühzeit beschränkt waren, Theorien also einer einlinigen Entwicklung von einer primitiven Demokratie zu monarchisch organisierten Großreichen Fiktion seien, da die historische Entwicklung auch umgekehrte Tendenzen erkennen lasse,⁵ worauf auch weist, dass im 1. Jt. monarchische Herrschaft insbesondere durch eine rebellische Prophetie infrage gestellt werden konnte,⁶

1 Siehe Thuk. 2,37; cf. dazu G.P. Landmann, Thukydides. Geschichte des Peloponnesischen Krieges (München, 1991), 139–147.

2 Siehe dazu W. Will, *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held* (Bonn, 2004), 203–208.

3 Siehe T. Jacobsen, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2 (1943), 159–172; id., Early Political Development in Mesopotamia, *ZA* 52 (1957), 91–140.

4 Siehe D. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance* (Cambridge, 2004).

5 Siehe M. Van De Mieroop, Popular Participation in the Political Life of the Ancient Near East, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 1–10.

6 Siehe dazu M. Nissinen, *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAA.S 7; Helsinki, 1998); id., Prophecy against the King in Neo-Assyrian Sources, in K.-D. Schunck und

wofür der Band IX der State Archives of Assyria (SAA) die einschlägigen Texte bereitstellt.⁷ Wird so von Seiten der Altorientalistik an der Frage möglichen Einflusses aus dem Osten auf die griechische Verfassungsgeschichte gearbeitet, muss sich auch die Frage stellen, wieweit judäische Impulse auf die griechische Verfassungsgeschichte eingewirkt haben, oder umgekehrt griechische Impulse in Überlieferungen der Hebräischen Bibel zu verzeichnen sind, zumal ein griechischer Einfluss schon vorhellenistisch auf die Kulturgeschichte in Syrien und Palästina unverkennbar ist.⁸ Wolfgang Oswald hat in der Frage eines griechischen Einflusses auf eine Verfassungsgeschichte im Alten Testament das Deuteronomium ins Zentrum gerückt, um, wie er sagt, eine Interpretation, die das Deuteronomium vornehmlich als religiösen Text versteht, durch die Frage nach seiner politischen Konzeption zu ergänzen, die seiner Meinung nach bislang nicht im Zentrum des exegetischen Interesses gestanden habe.⁹ Er interpretiert dabei das Deuteronomium synchron als nachexilischen Text des 6. Jh., der „im perserzeitlichen Juda dem judäischen Gemeinwesen als Verfassung zu Grunde lag“¹⁰. Er gelangt unter dieser Voraussetzung zu dem Ergebnis, das Deuteronomium „sei ein in höchstem Maße innovativer Text, der ein ganz modernes Gemeinwesen entwirft und

M. Augustin (Hg.), *„Lasset uns Brücken bauen ...“*. *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEAT 42; Frankfurt/Main, 1998), 157–170; K. Radner, *Revolts in the Assyrian Empire. Succession Wars, Rebellions Against a False King and Independence Movements*, in J.J. Collins und J.G. Mannning (Hg.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East* (CHANE 85; Leiden/Boston, 2016), 41–54; S. Fink, *Criticizing the King in Ancient Mesopotamia. An Overview*, in Horst, *Entstehung*, 11–36.

7 Siehe S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA IX; Helsinki, 1997).

8 Siehe dazu I. von Bredow, *Kontaktzone Vorderer Orient und Ägypten. Orte, Situationen und Bedingungen für primäre griechisch-orientalische Kontakte vom 10. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.* (Geographica Historica 38; Stuttgart, 2017); cf. dazu die Rezension von E. Otto in *ZAR* 23 (2017), 315–317.

9 Siehe W. Oswald, *Die politischen Konzeptionen des Deuteronomiums als Teil des politischen Denkens der antiken Mittelmeerwelt*, in Horst, *Entstehung*, 55–69.

10 Siehe Oswald, a.a.O., 57; W. Oswald (*Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* [Stuttgart, 2009], 96–120) will das Deuteronomium als Fortsetzung einer exilzeitlichen Mose-Exoduserzählung im Verein mit dem Josuabuch entstanden verstehen. Man wird W. Oswald darin zustimmen können, dass das Deuteronomium deuteronomistisch einen eigenständigen literarischen Zusammenhang mit dem Josuabuch bildete, doch wird er der literarischen Komplexität des Deuteronomiums nicht gerecht, wenn er das Deuteronomium im Kontext einer exilzeitlichen Landnahmeerzählung entstanden sein lässt; siehe dazu E. Otto, *Staatsprogrammatische im antiken Israel. Zu einem Buch von Wolfgang Oswald*, *ZAR* 15 (2009), 388–399.

konstituiert¹¹, das nachexilisch auch so politisch umgesetzt worden sei. Das Neue sei eine Beschlussfassung des *qāhāl* in *rebus legis*, wobei W. Oswald sich auf Dtn 26,16–19 wie vergleichbar auch auf Ex 24,3–8 stützt.¹² Man darf fragen, ob die Zustimmung des Volkes im Rahmen der zweigliedrigen Bundesformel zu JHWHs Zusage, Gott für Israel sein zu wollen, eine Abstimmung des Volkes über die Gesetze des Deuteronomiums beinhaltet und noch darüber hinaus eine Partizipation des Volkes an einem Gesetzgebungsprozess. Vielmehr stimmt das Volk mit der Bundesformel nur zu, die von JHWH gegebenen und von Mose vermittelten Gesetze zu halten.¹³ Aus der Bundesformel ist also kaum eine demokratische Verfassung der achämenidischen Provinz *Jehud* im 6. Jh. abzuleiten. Die von W. Oswald aber gestellte Frage nach einer im Deuteronomium implizierten politischen Verfassung und nach der Funktion des *qāhāl* in diesem Zusammenhang ist aufzunehmen und literaturhistorisch differenzierter zu beantworten. Wenn mein Beitrag zum Deuteronomium und zu Platons Nomoi einen rechtsvergleichend-idealtypischen Akzent hat, mag es naheliegend sein, beide Texte jeweils synchron zu interpretieren, da das Deuteronomium in seiner nachexilischen Gestalt nicht in das 6. Jh. zu datieren ist, sondern eher in das 5.–4. Jh. und damit in etwa zeitgleich mit Platons Nomoi. Doch mit einer derartigen synchronen Interpretationsweise würde man gerade nur die Differenzen dieser Textkorpora in den Blick bekommen. Wollte man der konzeptionellen Berührungspunkte des Deuteronomiums mit mediterranen Entwicklungen des Verfassungsdiskurses ansichtig werden, müssen wir uns auf eine diachrone Perspektive in Bezug auf beide Werke einlassen und werden dann auch Dtn 26 literaturhistorisch eingeordnet in den Blick nehmen können.

2 Das vorexilische Deuteronomium des 7. Jahrhunderts

Halten wir im Deuteronomium nach Hinweisen für eine politisch-partizipatorische Perspektive für das Volk Ausschau, sind wir nicht auf das nachexilische Deuteronomium gewiesen, sondern gerade auf seinen literaturhistorischen Anfang im 7. Jh. in Dtn 16,18–19:

Richter und Gerichtsschreiber sollst du für dich einsetzen in allen deinen Ortschaften, damit sie das Volk mit Gerechtigkeit richten. Du sollst das Recht nicht

¹¹ Siehe Oswald, Deuteronomium, 61.

¹² Siehe Oswald, a.a.O., 60.

¹³ Siehe dazu E. Otto, *Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2017), 1901–1906.

beugen, die Person nicht ansehen und du sollst keine Bestechung annehmen, denn Bestechung macht die verständigen Augen blind und verdrehen den Rechtsfall der Gerechten.

Dtn 16,18–19 eröffnet das sog. „Ämtergesetz“ in Dtn 16,18–18,22,¹⁴ dessen Interpretationen in der Forschung weit auseinander gehen, nicht zuletzt, weil man nicht erkannt hat, dass dem „Ämtergesetz“ eine deuteronomische Gerichtsordnung in Dtn 16,18–19; 17,2–13; 18,3–4 zugrunde liegt, die in deuteronomistisch-exilischer und postdeuteronomistisch-nachexilischer Fortschreibung durch die Einfügung eines Königsgesetzes in Dtn 17,14–20¹⁵ und eines Prophetengesetzes in Dtn 18,9–22¹⁶ zu einem Ämtergesetz erweitert wurde. In Dtn 16,18–19 ist die Prozessordnung des Bundesbuchs in Ex 23,1–3. (4–5).6–8¹⁷ fortgeschrieben worden. Es schließt sich in der Gerichtsordnung mit Dtn 17,2–13 die Abgrenzung der Lokalgerichte von einem Zentralgericht unter priesterlicher Beteiligung und entsprechend in Dtn 18,3–4 die Regelungen zur Versorgung der Priester an. Dtn 16,18–19 ist insofern ein rechtshistorisches Paradoxon, das die Abschaffung der lokalen Laiengerichtsbarkeit, die noch das Prozessrecht des Bundesbuchs in Ex 23 im 8. Jh. kennzeichnet, zugunsten einer professionalisierten Lokalgerichtsbarkeit der *šopeʾûm* und *šoʾerîm* vorsieht, also durch Richter, die wie in Mesopotamien als Schreiber im Rechtsentscheid ausgebildet sind. Die Einrichtung professionalisierter Gerichte wird von JHWH, der hier im deuteronomisch-vordeuteronomistischen Deuteronomium der Sprecher ist, dem angeredeten Du der Adressaten des Deuteronomiums anvertraut. Als Adressaten dieses Deuteronomiums kommt, so wie in Dtn 16,18 vom *ʾam* gesprochen wird, eine Versammlung des Volkes infrage, von der unmittelbar vor Dtn 16,18–19 in Dtn 16,16–17 „dreimal im Jahr soll jeder-mann vor JHWH, deinem Gott, erscheinen, an dem Ort, den JHWH erwählt

14 Siehe E. Otto, *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2016), 1417–1503.

15 Siehe dazu auch R. Achenbach, Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14–20, *ZAR* 15 (2009), 216–233; T. Römer, La loi du roi en Deutéronome 17 et ses fonctions, in O. Artus (Hg.), *Loi et justice dans la littérature du Proche-Orient ancien* (BZAR 20; Wiesbaden, 2013), 99–111.

16 Siehe dazu T. Römer, Comment distinguer le vrai du faux prophète? in J.M. Durand, T. Römer und M. Bürki (Hg.), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4–5 avril 2011* (OBO 265; Fribourg/Göttingen, 2014), 109–120.

17 Siehe dazu E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuchs“ Ex XX 22–XXIII 13* (StB 3; Leiden/New York, 1988), 47–49; id., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3/2; Stuttgart, 1994), 67–70.100–104.

hat“ die Rede ist. Das deuteronomische Deuteronomium der vorexilischen Zeit kennt noch nicht das Lexem *qāhāl* für diese Versammlung, sowenig es im Gegensatz zu seiner nachexilischen Fortschreibung reflexiv über seine eigene Promulgation reflektiert. Eine Professionalisierung der Gerichte einschließlich der damit verbundenen Ausbildung ist nur in Verbindung mit einem Staat denkbar.¹⁸ Die Aufgabe der Abschaffung der Laiengerichtbarkeit zugunsten der Professionalisierung der Ortsgerichte wie des Zentralgerichts aber wird paradoxerweise dem Volk zugewiesen, man kann sogar sagen, zugemutet. Diese Paradoxie bedarf der Erklärung mit der Feststellung, dass das Deuteronomium des 7. Jh. ein Programmtext ist, der mit der Professionalisierung der Gerichte staatliche Strukturen voraussetzt, aber durchaus eigene Akzente setzt, indem es das Volk als Souverän für eine Aufgabe einsetzt, die mit der Sorge für eine funktionierende Rechtsprechung in Juda wie im Alten Orient insgesamt zu den staatlich-königlichen Aufgaben gehört. Auch wenn man in Rechnung stellt, dass in Juda längere Zeit, wie das Bundesbuch des 8. Jh. zeigt, die Ortsgerichtsbarkeit staatsunabhängig funktionierte, so sind doch schon vor dem deuteronomischen Deuteronomium des 7. Jh. Tendenzen der Integration der Gerichtsbarkeit in den Staat erkennbar, wie Jes 1,21–26; 3,1–9 und Zef 3,1–4 zeigen, die von einer Professionalisierung von Gerichten in Städten mit königlicher Administration wie Jerusalem oder Lachiš sprechen,¹⁹ was vom Deuteronomium im 7. Jh. programmatisch auf das ganze Land ausgedehnt wird. Diese Transformation staatlicher Aufgabe und Funktion in eine solche des Volkes ist nicht von der antimonarchischen Tendenz dieses Deuteronomiums zu trennen, das so wenig ein Königsrecht wie ein Königsgesetz kennt, das erst nachexilisch eingeführt wird. Diese antiroyalistische Tendenz des Deuteronomiums des 7. Jh. ist darin begründet, dass dieses Deuteronomium als Gegenentwurf zur politischen Ideologie des assyrischen Großreichs, der Juda als Vasall unterworfen war, konzipiert wurde und sich im Zuge dessen wie vor ihm schon das Bundesbuch auch von der monarchischen Struktur Judas fern hielt, was die steile Karriere des Deuteronomiums seit der babylonischen Katastrophe Judas in exilischer und nachexilischer Zeit erklärt und es zum Höhepunkt und Schlussstein des Pentateuchs aufsteigen ließ.

18 Siehe dazu E. Otto, Der Einfluss der Staatsentstehung auf die Rechtsgeschichte des antiken Israel. Tora und Staat in der Hebräischen Bibel, *ZAR* 27 (2021), 49–62.

19 Siehe dazu J.C. Gertz, *Die Gerichtsordnung Israels im deuteronomischen Gesetz* (FRLANT 165; Göttingen, 1994), 89–93.

3 Das frühe Griechenland seit der vorklassischen Zeit

Mit der an das Volk gerichteten Aufforderung zur Transformierung des jüdischen Gerichtswesens kommt ein Vergleichspunkt mit hellenischen Entwicklungen in den Blick. Der Bonner Althistoriker Winfried Schmitz, der mit seiner Monographie zur Rechtsorganisation in den Dörfern des antiken Griechenlands auch für die biblische Rechtsgeschichte Bedeutung hat,²⁰ zeigt auf, dass im 6. Jh. griechische Philosophen und Historiker sich von theogonisch-monarchischen Vorstellungen verabschiedeten zugunsten von Vorstellungen, die an der Mesoteslehre und solchen eines Gleichgewichts durch wechselnde Vorherrschaft orientiert waren.²¹ Wurden noch im ausgehenden 8. Jh. in Hesiods Theogonie altorientalischen Vorstellungen vergleichbar die Verbannung finsterner Mächte in den Tartaros mit der Stabilisierung der politischen Herrschaft des Basileus als Garanten der Ordnung in Natur und Gesellschaft verbunden,²² waren im 6. Jh. in der ionischen Naturphilosophie derartige Vorstellungen obsolet geworden und Ideen einer hierarchischen Ordnung des Kosmos der Vorstellung einer Ordnung im Gleichgewicht gewichen, so u.a. bei Anaximander.²³ Dieser Wechsel auf ideologischer Ebene beförderte auf der politischen Ebene die Ablösung von Monarchie und Tyrannis zugunsten einer politischen Partizipation des Volkes. Die philosophischen Ideen des Kosmos als Ordnung im Gleichgewicht beeinflussten auch die zeitgenössische Medizin im Corpus Hippocraticum,²⁴ was auf die politische Philosophie u.a. bei Platon und Aristoteles zurückwirkte.²⁵ Auch in der Religion wurden im Delphischen Orakel diese nichthierarchischen Ideen mit dem Grundsatz des *meden agan* aufgenommen und im 5. Jh. bei Solon zur Grundlage des politischen Modells

20 Siehe W. Schmitz, *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland* (Klio.B 7; Berlin, 2004).

21 Siehe W. Schmitz, Die Welt in der Mitte. Naturwissenschaftliche und politische Konzepte am Übergang von aristokratischen zu demokratischen Ordnungen, in Horst, *Entstehung*, 173–194.

22 Siehe Hes. Theog. 104–120.700–753; cf. dazu A. Gregory, *Ancient Greek Cosmology* (London, 2007), 22–24.

23 Siehe dazu Schmitz, *Welt in der Mitte*, 175–183.

24 Siehe dazu H. Diller, Hippokratische Medizin und attische Philosophie, *Hermes* 80 (1952), 385–409.

25 Siehe dazu J. Longrigg, *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London/New York, 1993); cf. dazu auch C. Hammann, *Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike. Vorstellungen von Reinigung und Reinheit in Medizin, platonischer Philosophie und christlicher Theologie des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr.* (Hyp. 208; Göttingen, 2020), 153–201; siehe dazu die Rezension von E. Otto im *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 42 (2023), 328–330.

der Demokratie. Das Deuteronomium geht im 7. Jh. dieser Entwicklung um mehr als einhundert Jahre voraus, was der These, das Deuteronomium sei durch das griechische Modell der demokratischen Partizipation des Volkes beeinflusst, widerspricht. Doch wird man die hellenische Entwicklung keineswegs von der des Orients abkoppeln, wenn man schon den intensiven ägyptischen und mesopotamischen Einfluss auf die ionische Naturphilosophie im Blick hat.²⁶ Dieser Zusammenhang zwischen ost- und westmediterranen Entwicklungen wird plausibel, wenn wir sehen, dass wir es im 7.–6. Jh. mit einer den ost- wie westmediterranen Raum erfassenden Aufklärungs- und Entmythisierungstendenz zu tun haben, der die Wissenschaftsprosa der Priesterschrift in Gen 1,1–2,3²⁷ ebenso zuzurechnen ist wie die mesopotamische Kommentierung des Enuma Eliš u.a. durch den babylonischen Schriftgelehrten Kišir Aššur im 6. Jh.²⁸ und die ionische Naturphilosophie, sodass man von einer den mediterranen Raum umfassenden Achsenzeit für die europäische Kulturgeschichte sprechen kann.²⁹ Die verfassungsrechtlichen Konsequenzen dieses Aufklärungsprozesses sind in Griechenland mit den Begriffen der *Isonomie*, davon abgeleitet der *Isogorie*, der Gleichheit des Rederechts bei politischen Entscheidungen, und der *Isokratie*, der Machtteilhabe, die sich im 5. Jh. mit der Athener Demokratie durchsetzten, bezeichnet, doch blieb diese Entwicklung nicht auf Athen beschränkt, sondern war auch in hellenischen Poleis wie Argos und Syrakus virulent.³⁰ Die athenische Entwicklung über Solons Rechts- und Partizipationsreformen³¹ am Maßstab der *Eunomie*³² und die

26 Siehe dazu W. Burkert, Frühgriechische Philosophie und Orient, in H. Flashar, D. Bremer und G. Rechenauer (Hg.), *Die Philosophie der Antike I: Frühgriechische Philosophie* (Basel, 2013), 97–125.

27 Siehe K. Schmid, Die Lesbarkeit der Welt, *ZAR* 27 (2021), 187–202.

28 Siehe KAR 307. Zu Transliteration und Übersetzung siehe A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA III; Helsinki, 1989), 99–102; cf. dazu auch id., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford, 1986), 78–91; W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8; Winona Lake, 1998), 3–19. Zu Schreiberfamilien wie der des Kišir Aššur cf. E. Frahm, *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins and Interpretation* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5; Münster, 2011), 262–316.

29 Siehe dazu J.C. Gertz, Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?, *ZThK* 106 (2009), 137–155.

30 Siehe dazu E. Robinson, *Democracy beyond Athens. Popular Government in the Greek Classical Age* (Cambridge, 2011).

31 Siehe dazu M. Canevaro, Social Mobility vs. Societal Stability. Once Again on the Aims and Meaning of Solon's Reforms, in J.C. Bernhardt und M. Canevaro (Hg.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (Mn.S 454; Leiden/Boston, 2022), 363–413.

32 Siehe dazu H. Barta, *Demokratie als kulturelles Lernen. Der politische Hintergrund des Entstehens von Demokratie im antiken Griechenland* (Innsbruck, 2017), 113–138. W. Schmitz

Maßnahmen des Kleisthenes zur Auflösung aristokratischer Vorherrschaft in der Ekklesia der Volksversammlung durch eine Phylenreform führten im 5. Jh. dazu, dass die Ekklesia der Bürger der Polis die höchste Entscheidungsinstanz in allen Angelegenheiten der Polis einschließlich der Gesetzgebung wurde.³³ Die Isokratie wurde durch Losverfahren bei der Ämterbesetzung und Institutionen wie des Ostrakismos geschützt, sodass die Ekklesia, die von ihr im Losverfahren gewählte Boulé und demokratisch durch die Ekklesia mit Richtern aus dem Volk besetzten Gerichte die politische Kontrolle in der Stadt hatten. Wurde die Ekklesia zum obersten Organ der Volkssouveränität, so wurde den sozial schwächeren Bürgern die Teilnahme an den Versammlungen der Ekklesia durch ein Tagegeld erleichtert³⁴, was unterstreicht, dass die Ekklesia nicht nur die Funktion der Repräsentation der Volkssouveränität hatte, sondern Funktion des Vollzugs politischer Willensbildung.

4 Das exilszeitliche und das nachexilische Deuteronomium zur Zeit der Achämeniden

Ist auch ein Einfluss dieser Entwicklung in Griechenland auf die biblische Tora eher ausgeschlossen, so lassen sich dennoch Parallelen in der weiteren Entwicklung in der biblischen und hellenischen politischen Theorie verzeichnen, was nicht auf wechselseitige Einflüsse zurückzuführen ist, sondern sich jeweils internen Impulsen verdankt. Schauen wir also zunächst auf die exilischen und nachexilischen Fortschreibungen des Buches Deuteronomium, das im 6. Jh. im Zuge deuteronomistischer Fortschreibungen das bis dahin nicht verwendete Lexem *qāhāl* in die deuteronomistische Rahmung des Deuteronomiums in Dtn 5,22 im Zusammenhang mit der Offenbarung des Dekalogs am Horeb einführt:³⁵

erarbeitet gegenwärtig eine erneute Interpretation des solonischen Gesetzescorpus, die die Diskussion der Gesetze Solons sicherlich beflügeln wird; siehe dazu E. Harris und D.M. Lewis, *What Are Early Greek Laws About? Substance and Procedure in Archaic Statutes c. 650–450*, in Bernhardt und Canevaro, *From Homer to Solon*, 227–262 hier 231f. mit Anm. 18.

33 Siehe dazu C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt/Main, 1980), 91–246.

34 Siehe dazu H. Kloft, *Die attische Demokratie – ein Verteilungsmodell*, in Horst, *Entstehung*, 195–211.

35 Zur deuteronomistischen Rahmung des Deuteronomiums und ihrer Fortschreibung in Dtn 5 siehe E. Otto, *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2012), 651–769.

Diese Worte (sc. des Dekalogs) sprach JHWH zu eurem ganzen *qāhāl* auf dem Berg (sc. Horeb) aus dem Feuer mit lauter Stimme und fügte nichts hinzu. Dann schrieb er sie auf zwei Steintafeln.

Der *qāhāl* bezeichnet die am Horeb versammelte Hörerschaft der Horeb-Offenbarung des Dekalogs, für die in Dtn 5,28 an den deuteronomischen Sprachgebrauch anknüpfend das Lexem *‘am* verwendet wird. Was den *‘am* als *qāhāl* qualifiziert, ist seine kultische Versammlung zum Empfang der Offenbarung JHWHs. Der Sprachgebrauch von Dtn 5 setzt sich in der deuteronomistischen Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9–10* fort³⁶. So hat das Lexem in Dtn 10,4 die gleiche Konnotation wie in Dtn 5,22, wenn in Dtn 10,4 vom *jôm qāhāl* in Verbindung der Offenbarung des Dekalogs am Horeb gesprochen wird:

Er (sc. JHWH) schrieb auf die Tafeln wie bei der ersten Niederschrift die (zehn) Gebote, die JHWH euch auf dem Berg (sc. Horeb) aus dem Feuer am Tage der Versammlung offenbart hatte.

In der deuteronomistischen Erweiterung der Gerichtsordnung zu einem Ämtergesetz durch die Einfügung des Prophetengesetzes wird das Lexem *qāhāl* erneut auf die Horeboffenbarung des Dekalogs bezogen in Dtn 18,16 wiederholt:

Nach allem, was du von JHWH, deinem Gott, erbeten hast am *jôm qāhāl* am Horeb, als du sagtest, ich will nicht mehr der Stimme JHWHs, meines Gottes, zuhören müssen, dieses große Feuer will ich nicht mehr sehen.

Das deuteronomistische Prophetengesetz in Dtn 18,19–22* nimmt mit Dtn 18,16 auf die Erzählung der deuteronomistischen Rahmung des Deuteronomiums in Dtn 5; 9–10* Bezug. JHWH hatte dem *‘am* als *qāhāl* am Horeb den Dekalog offenbart, woraufhin das Volk aufgrund der Begleiterscheinungen der Theophanie in Panik geriet und Mose bat, als Offenbarungsmittler zu fungieren, sodass Mose den Horeb bestieg, um die Offenbarung der Gesetze des Deuteronomiums entgegenzunehmen. Währenddessen stellte das Volk das Gegossene Kalb her, sodass Mose vom Horeb herabstieg, das Kalb und die Tafeln des Dekalogs zerschlug, sich vor Gott niederwarf, sodass JHWH das Volk nicht vernichtete und die Tafeln erneuerte, das Deuteronomium dem Volk promulgiert wurde und in Dtn 26,16–17; 27,9–10 der Bund mit der Bundesformel unter

36 Zur Literaturgeschichte der Erzählung vom Gegossenen Kalb in Dtn 9–10 in Relation zu Ex 32 siehe Otto, a.a.O., 924–1002.

Rückbezug auf Dtn 5 sowie Dtn 6,1–7 mit dem Sch^ema‘ geschlossen wurde. Die Zustimmung des Volkes in der Bundesformel bezieht sich auf JHWHs Verheißung, dass er für Israel Gott sein wolle. In Dtn 27,9–10 wird der Horebbund an die Bundesformel unmittelbar anschließend deuteronomistisch mit den Worten zusammengefasst:³⁷

Dtn 27,9 Seid still, höre Israel, heute, an diesem Tag bist du ‘*am leJHWH*, deinem Gott, geworden.¹⁰ So höre auf JHWHs, deines Gottes, Stimme, halte seine Satzungen und seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte.

Hier wird noch einmal deutlich, dass das Lexem *qāhāl* den ‘*am* bezeichnet, wenn er versammelt ist, um JHWHs Gesetzesoffenbarung zu empfangen. Die Bundesformel gilt weit über die Versammlungssituation hinaus generell, sodass in Dtn 26 und 27 abgesehen von der Versammlungssituation im Zusammenhang mit dem Bundesschluss vom ‘*am* gesprochen wird. Wir haben hier im Kontext der deuteronomistischen Rahmung des Deuteronomiums die erste Verwendung des Primärnomens *qāhāl* in der Hebräischen Bibel. Der wiederholt als ältester Beleg genannte Simeon-Levi-Spruch in Gen 49,5–7, der Gen 34 voraussetzt, ist nicht vor- sondern nachexilisch, und Gleiches gilt auch für Num 22,4.³⁸ Die Einführung des Lexems *qāhāl* mit der das Spektrum der semantischen Konnotation des Lexems ‘*am* einschränkenden Bedeutung der Versammlung des Volkes zum Empfang der Gesetzesoffenbarung, die deuteronomistisch mit dem Dekalog und dem Horeb verbunden wird, geht auf die deuteronomistischen Autoren der Rahmung des Deuteronomiums zurück.³⁹

37 Siehe dazu Otto, *Deuteronomium* 12–34, 193of.1941.

38 Siehe dazu H.-J. Fabry und F.-L. Hossfeld, Art. *qāhāl*, *THWAT* VI, (1989), 1204–1222 hier 1211.

39 Die deuteronomistische Rahmung des Deuteronomiums in Dtn 5 unterscheidet sich kategorial von ihrem Pendant in der Sinaiperikope, die in Ex 19 durch alle literarischen Schichten hindurch konsequent vom ‘*am*, nicht aber vom *qāhāl* spricht (siehe dazu T. Römer, *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus* [Darmstadt, 2018], 98), was darauf hinweist, dass an der Sinaiperikope eine deuteronomistische Redaktion keinen Anteil hat, sondern nur die Priesterschrift und ihre post-priesterschriftlichen Erweiterungen; s. dazu E. Otto, Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in M. Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126; Leuven, 1996), 61–111; id., Priesterschrift und Deuteronomium im Buch Levitikus. Zur Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch, in F. Hartenstein und K. Schmid (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (VWGTh 40; Leipzig, 2015), 161–185. Man kann mit K. Koch erwägen, dass sich in der konsequenten Verwendung von ‘*am* in Ex 19 eine alte Tradition der Konstituierung Israels als Volk JHWHs am Sinai niedergeschlagen hat, was die literarische Kontinuität

Um dieser Zentrierung des Lexems *qāhāl* auf die Horeboffenbarung willen verzichten die Deuteronomisten auf eine Verknüpfung des Bundesschlusses in Moab in Dtn 29 mit dem Lexem *qāhāl*. Eine politische Partizipation des Volkes hat im Spektrum der semantischen Konnotation des Lexems im Deuteronomium keinen Anhalt.

Die nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums nehmen in Dtn 4,10 das Lexem *qāhāl* mit seiner deuteronomistischen Konnotation auf, wenn Mose die Adressaten des Deuteronomiums auffordert, den Kindern und Enkeln den Tag der Dekalogoffenbarung einzuprägen,⁴⁰

an dem du vor JHWH, deinem Gott, am Horeb gestanden hast, als JHWH zu mir (sc. Mose) gesprochen hatte: Versammle (*qhl* Hi.) mir das Volk, damit ich sie meine Worte hören lasse.

In Dtn 9,10 spricht die nachexilische Fortschreibung des Deuteronomiums vom Feuer der Gotteserscheinung⁴¹ am *jôm haqqāhāl*. Mit der Versammlung des Volkes, um JHWHs Wort zu hören, ist die Bedeutung von *qāhāl* exakt benannt. Die nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums haben aber den deuteronomistischen Sprachgebrauch von *qāhāl* noch in zwei Richtungen fortentwickelt. Zum einen haben sie die Konnotation der Horeboffenbarung in der erzählten Zeit in Dtn 31,12–13 auf die Promulgation des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit am Laubhüttenfest in jedem siebenten Jahr übertragen und so die Erzählzeit mit der erzählten Zeit, die öffentliche Lesung des Deuteronomiums in der nachexilischen Zeit mit der Horeboffenbarung verbunden und also die Promulgation des Deuteronomiums in der nachexilischen Erzählzeit reflexiv zur Sprache gebracht.⁴²

erklären kann; siehe K. Koch, Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis, in F. Hartenstein und M. Rösel (Hg.), *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II* (FRLANT 216; Göttingen, 2007), 171–209 hier 194f., der feststellt, die Häufung des Lexems *ʾam* in Ex 19 gehe nicht auf das Ungeschick von Schriftstellern zurück, es müsste ja bei mehreren von ihnen vorausgesetzt werden, sondern stamme aus einer gemeinsamen vorliterarischen Überlieferungsgeschichte. „Für sie wie für die sich ihr anschließenden Autoren war offensichtlich bedeutsam, daß Gott am Sinai ein (Männer-)Volk um sich scharte und zu unbedingter Gefolgschaft verpflichtete.“

40 Zur Literaturgeschichte von Dtn 4 siehe E. Otto, *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2012), 508–592.

41 Zur nachexilischen Fortschreibung in Dtn 9–10 siehe E. Otto, Jerusalem und Garizim im nachexilischen Deuteronomium und die Funktion der Lade als rechtshermeneutischer Indikator für JHWHs Erwählung des einen Ortes, *ZAR* 28 (2022), 111–145.

42 Zur Literaturgeschichte von Dtn 31 siehe Otto, *Deuteronomium 12–34*, 2078–2129.

Dtn 31,12 Versammle (*qhl* Hif.) das Volk, die Männer und Frauen, die Kinder und deinen Fremden, der in deinen Ortschaften lebt, damit sie lernen JHWH, deinen Gott, zu fürchten und auf die Worte dieser Tora zu achten und sie auch zu tun.

In Dtn 31,28.30 werden die Lexeme *qāhāl/qhl* auf den Vortrag des Moselieds ausgedehnt, für den sich an Dtn 16,18 anknüpfend die *šoṭerîm* versammeln sollen. Mit Motiven politischer Partizipation des Volks ist auch in der nachexilischen Fortschreibung das Lexem *qāhāl* nicht verbunden, sondern mit einer klaren Hierarchie des Offenbarungsempfangs, in die der *qāhāl* eingebunden ist. Der *qāhāl* trifft keine politischen Entscheidungen und von ihm gehen keine politischen Initiativen aus. Kann man für das Deuteronomium des 7. Jh. noch partizipatorische Berührungspunkte mit der hellenischen Entwicklung im Sinne einer Koiné konstatieren, wenn auch keine Abhängigkeiten, so gehen im 6.–5. Jh. die Entwicklungen in unterschiedliche Richtungen auseinander. Das bestätigt nun auch die zweite Richtung der Fortentwicklung des Lexems *qāhāl* in nachexilischer Fortschreibung des Deuteronomiums, die das sog. Gemeindegesetz in Dtn 23,2–9 aus nachexilischer Zeit zeigt, das regeln soll, wer vom *qāhāl* ausgeschlossen sein soll.⁴³ Bereits Alfred Bertholet hat vor mehr als einhundert Jahren die nachexilische Provenienz dieses Gesetzes erkannt,⁴⁴ was sich seitdem weithin durchgesetzt hat, auch wenn es seit Johannes Hempel immer wieder Versuche gab, dieses Gesetz vorexilisch zu datieren, oder wie bei Ruth Ebach zuletzt einen vorexilischen Kern derart literarkritisch zu retten, dass mit diesem Gesetz im Jahre 601 v. Chr. für ein Bündnis Judas mit Edom und Ägypten geworben werden sollte.⁴⁵ Dem widerspricht schon, dass das Lexem *qāhāl* erst im 6. Jh. deutlich nach 586 v. Chr. von deuteronomistischer Redaktion in das Deuteronomium eingeführt wird. Wie in Num 16,3, wo der *qāhāl* JHWH mit dem *miqdaš* parallelisiert wird,⁴⁶ wird in Dtn 23,2–9 in Verbindung mit Dtn 23,15 die Heiligkeit des *qāhāl* damit begründet, dass JHWH in seiner Mitte sei. Die Heiligkeitsthematik ist im Deuteronomium von Dtn 7,6 ausgehend

43 Zur Literaturgeschichte von Dtn 23,12–15 siehe Otto, a.a.O., 1728–1765.

44 Siehe A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg/Br., 1896), 142–145.

45 Siehe R. Ebach, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (BZAW 471; Berlin/New York, 2014), 69–104.

46 Siehe dazu R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3; Wiesbaden, 2003), 54–60.69; T.B. Dozeman und J. Jeon, From Sources to Redaction: Identifying the Authors of Numbers 16, in J. Jeon (Hg.), *The Social Groups behind the Pentateuch* (Ancient Israel and Its Literature 44; Atlanta, 2021), 163–201 hier 172.

generelles Kennzeichen seiner nachexilischen Fortschreibungen.⁴⁷ Der *q^ehāl JHWH* bezeichnet nachexilisch in Dtn 23 wie in den übrigen Belegen der Hebräischen Bibel in Num 16,3; 20,4; 1 Chr 28,8 und Mi 2,5 eine religiös-kultische Gemeinschaft, die durch die Gegenwart JHWHs qualifiziert ist und als solche, wie die Anrede in Dtn 23,5 zeigt, die Gesamtheit der Adressaten des Deuteronomiums in nachexilischer Erzählzeit bezeichnet, was der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 31 entspricht. Das *qāhāl*-Gesetz in Dtn 23,2–9 orientiert den *qāhāl* am Maßstab der Heiligkeit und Reinheit und leitet daraus die Regeln der Aufnahme in den *qāhāl* ab. Von einer politischen Partizipation des *‘am* ist auch in diesem Gesetz nicht die Rede. Vielmehr ist das Volk durch die Unterwerfung unter die Heiligkeit Gottes gekennzeichnet. Wir beobachten also eine Bewegung im 6.–4. Jh. fort von den partizipatorischen Anfängen des Deuteronomiums im 7. Jh. Doch allein diese Entwicklung zu konstatieren, reicht kaum zu, um die nachexilische Entwicklung des 5.–4. Jh. zu erklären, die schon in den deuteronomistischen Fortschreibungen des 6. Jh. zu beobachten ist. Es ist vielmehr zu fragen, was die nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums von den deuteronomistischen Redaktionen unterscheidet. Für Dtn 23,2–15 ist festzuhalten, dass in dem Augenblick, in dem JHWH als anwesend in der Mitte des *qāhāl* verstanden wird, dies von einer Tendenz der Abgrenzung begleitet ist, die durch eine Tora-Exegese gelenkt wird und zu differenzierten Regeln für Moabiter, Ammoniter, Ägypter und Edomiter führt. Es sei angemerkt, dass die monotheistische Struktur des hier vorausgesetzten Gottesbegriffs auch andere, stärker integrative Regeln ermöglicht hätte, der Monotheismus also keineswegs grundsätzlich, wie von Jan Assmann vertreten,⁴⁸ nur aus- und abgrenzend wirkt, doch hier in Dtn 23 ist in Bezug auf Moabiter und Ammoniter eine solche Tendenz erkennbar, der die zur Integration der Edomiter und Ägypter gegenübersteht. Wird in Dtn 23,15 nachexilisch mit JHWHs unmittelbarer Anwesenheit in *qāhāl* und Lager gerechnet, so wird die priesterschriftliche Sinaiperikope mit der Einwohnung JHWHs im Zelt der Begegnung vorausgesetzt,⁴⁹ womit gegenüber dem deuteronomischen und deuteronomistischen Deuteronomium eine kultische Konzentration des *qāhāl* als *‘am qadoš* verbunden ist, die man als weitere kultische Aufladung und Entpolitisierung interpretieren kann. Man wird nicht einmal aus der Beteiligung des Volkes am Tempelbau in der aramäischen Tempelbauchronik in Esr 3 auf politisch-partizipatorische Strukturen in Bezug

47 Siehe dazu Otto, *Deuteronomium 1–11*, 848–852.865–867.

48 Siehe J. Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in E. Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189; Stuttgart, 2000), 121–139.

49 Siehe Otto, *Deuteronomium 12–34*, 1742–1748.1750f.1761–1763.

auf das Volk im nachexilischen J^ehud schließen wollen. Konstatieren wir also eine nachexilische Tendenz der Abgrenzung des *qāhāl*, so lässt diese Tendenz Platons Nomoi in den Blick kommen, in denen eine derartige Tendenz für die Kolonie Magnesia auf Kreta zu verzeichnen ist, insofern nicht nur der Zugang zur Polis restriktiv gehandhabt, sondern jede Form des Einflusses von außen minimiert werden soll, was mit einer Korrektur der partizipatorischen Strukturen der Ekklesia der athenischen Demokratie verbunden wird.⁵⁰

5 Platons ideale Staatsverfassung

Ähnlich wie in den exegetischen Bibelwissenschaften ist auch in der Platonforschung zwischen diachroner und synchroner Methodik der Interpretation zu unterscheiden. Während Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff vor einhundert Jahren von Wilhelm Diltheys Hermeneutik geprägt die Entwicklung des platonischen Werkes im Horizont seiner Biographie nachzeichnete,⁵¹ hat der Tübinger Gräzist Thomas Alexander Szlezák in seinem 2021 veröffentlichten *opus magnum* zu Platon als Meisterdenker der Antike eine konsequent synchrone Interpretation vorgelegt, die die Sicht der Tübinger Schule zusammenfasst, die der mündlichen Lehre Platons in der Akademie eine Schlüsselstellung zur Interpretation des Werks einräumt, das in der Politeia als Zentralsdialog seine Mitte haben soll.⁵² Ich folge Thomas A. Szlezák soweit, dass im Kontext der mündlichen Lehre das Prinzip des Guten und des Einen der Ausgangspunkt für Platons Philosophieren ist,⁵³ das sich in der intelligiblen Welt in der Hierarchie der Ideen, so die Dialoge, ausdifferenziert. Mit diesem in der Dialogliteratur nur vorausgesetzten Ausgangspunkt hat die platonische Philosophie Anteil an einer den mediterranen Raum erfassenden Entwicklung der Transzendentalisierung des Göttlichen, der mit dem konsequenten Monotheismus seit dem 6. Jh. als Teil der Aufklärung im mediterranen Raum auch im Alten Testament zu verzeichnen ist. Nicht folge ich aber Thomas A. Szlezáks

50 Zu Übersetzung und Kommentierung von Platons Nomoi siehe K. Schöpsdau, *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch I–III* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 1994); id., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch IV–VII* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 2003); id., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII–XII* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 2011).

51 Siehe U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Bd. I: *Leben und Werk* (Berlin, 1919); id., *Platon*, Bd. II: *Beilagen und Textkritik* (Berlin, 1920).

52 Siehe dazu T.A. Szlezák, *Platon. Meisterdenker der Antike* (München, 2021).

53 Siehe dazu T.A. Szlezák, The Idea of the Good as *arkhe* in Plato's Republic, in D. Nikulin (Hg.), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* (Albany, 2012), 121–142.

konsequent synchronen Interpretation der platonischen Philosophie, sondern verfolge eine diachrone Werkinterpretation. Das gilt nun auch für die Interpretation der Nomoi als Platons letztem Werk, das möglicherweise, so Diogenes Laertius, von seinem Schüler Philippos von Opus den letzten Schliff erhalten hat. Um die Nomoi einzuordnen, ist von den von Platon als Trilogie konzipierten Dialogen *Kritias*, *Timaios* und *Hermokrates* auszugehen. Dem Dialog *Kritias* kommt insofern eine Schlüsselstellung für die Interpretation der *Politeia* am Ende von Platons Leben zu, insofern Platon im *Kritias* den Gesellschaftsentwurf der *Politeia* einklammert, indem er ihn historisiert und ihn mit dem Atlantis-Mythos in Athens Urzeit vor 9000 Jahren in ein Goldenes Zeitalter zurückdatiert.⁵⁴ Da aufgrund einer Naturkatastrophe das zeitgenössische Athen von dieser Urzeit kategorial getrennt sei, gibt es in der Erzählzeit des Atlantis-Mythos im *Kritias* keine Kontinuität mehr mit der Polis der *Politeia*. Die *Politeia* wird in ihrer Funktion, die Harmonie der Psyche unter der Herrschaft des Logistikons durch die der Seele entsprechend aufgebauten Polis zu stärken, abgelöst durch den kosmischen Schöpfungsmythos des *Timaios*, sodass die Seele nun an der Harmonie des Kosmos ihren, die Ordnung der Seele stabilisierenden Anhalt finden soll.⁵⁵ Der dritte Dialog *Hermokrates*, der die politische Applikation des *Timaios* auf die zeitgenössische Athener Situation zum Thema haben sollte, ist nicht mehr geschrieben worden.⁵⁶ Stattdessen konzipiert Platon als Alterswerk die Nomoi als einen Verfassungsentwurf, der auf eine Korrektur der Athener Verfassung zielt und deshalb auf die utopischen Züge der *Politeia* wie den des Philosophenherrschers aber auch der Auflösung der Familie mit Kollektivierung von Frauen, Kindern und der Aufhebung von Privateigentum zugunsten seiner Kollektivierung verzichtet.⁵⁷ Diese utopischen Aspekte führten dazu, dass die *Politeia* und mit ihr die platonische Akademie in Athen belächelt wurden und ein Einfluss auf den Athener Verfassungsdiskurs erschwert blieb. So ersetzt Platon den Dialog der *Politeia* durch den der Nomoi als Entwurf einer zweitbesten Verfassung. Drei alte

54 Siehe dazu T. Bachmann, *Platons Atlantis – ein politischer Mythos*, in P. Tepe (Hg.), *Politische Mythen* (Würzburg, 2006), 104–122; H.-G. Nesselrath, *Platons Atlantis-Geschichte – ein Mythos?*, in M. Janka und C. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (2. Auflage; Darmstadt, 2014), 339–353.

55 Insofern übernimmt der Dialog *Timaios* die Funktion, der Harmonie der Seele mit der Vorherrschaft des Logistikons über das Epithymetikon Anhalt an der Harmonie des Kosmos zu geben, die bei einer trichotomischen Seelenstruktur die *Politeia* wahrnahm, die der Seele Anhalt an einer politischen Struktur geben sollte, was im *Timaios* universalisiert wurde.

56 Siehe dazu H.-G. Nesselrath, *Platon. Kritias* (Platon Werke VIII/4; Göttingen, 2006), 51–54.

57 Siehe dazu G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. With a new foreword by C.H. Kahn* (2. Auflage; Princeton, 1993).

Männer diskutieren auf dem Weg von Knossos auf Kreta zu den idäischen Grotten des Zeus-Heiligtums über die Verfassung einer von Knossos aus neu zu gründenden Kolonie Magnesia. Warum dieser Dialog gerade auf Kreta lokalisiert wird, dürfte drei Gründe haben. Es geht Platon um eine Korrektur der Athener Demokratie durch die Ergänzung des Prinzips rein numerischer Gewichtung von Mehrheiten bei politischen Entscheidungen und von Losverfahren bei der Ämterbesetzung durch das aristokratisch-oligarchische Prinzip der Bestenauswahl und also darum, die zeitgenössische demokratische Verfassung Athens zu einer Mischverfassung weiterzuentwickeln und sie der Verfassung Spartas anzunähern.⁵⁸ Entsprechend lässt Platon zwei Dorer, den Kreter Kleinias und den Spartaner Megillos, mit einem Athener und also Ionier diskutieren, wobei sich hinter dem anonymen Athener wohl Platon verbirgt. Ein weiterer Grund dürfte sein, dass ein Bezug zu Platons Scheitern in Sizilien mit dem Versuch, Elemente der Politeia dort zu realisieren, so hergestellt wird, dass dieser Entwurf in dorischem Kontext ebenfalls in einer Insellage eine Chance auf Realisierung hätte, obwohl es Platon im Eigentlichen um den Einfluss auf die Verfassung Athens geht. Der dritte Grund ist mit Platons Theologie gegeben, wenden sich doch die Nomoi ausdrücklich gegen den *homo-mensura*-Satz des Sophisten Protagoras mit der Gegenthese, Gott sei das Maß aller Dinge. Und so beginnen die Nomoi mit der Frage, ob ein Mensch oder Gott der Ursprung (*aitia*) des Gesetzes sei, was durch den Athener mit Gott entschieden wird.⁵⁹ Mit dem Wanderziel der idäischen Grotten wird auf Zeus angespielt, der, so der kretische Mythos, Minos einst die Gesetze gegeben haben soll. Neben Kritias und Timaios ist Platons Dialog *Politikos* für die Interpretation der Nomoi einschlägig,⁶⁰ der begründet, dass es aufgrund der Schwäche des Logistikons von Phronesis und Sophrosyne aller Menschen einschließlich der Politiker der Gesetze bedarf, um die Ordnung der Seele und damit die Herrschaft des Logistikons zu stabilisieren gegen das Epithymetikon in seiner Begierde nach Reichtum und Macht, wie es das Marionettengleichnis im *Politikos*, das in den Nomoi wiederholt wird, aufzeigt.⁶¹ Der goldene Faden des

58 Siehe dazu H. Ottmann, Platons Mischverfassungslehre, *Jahrbuch Politisches Denken* (2008), 33–42; M. Knoll, Platons Konzeption der Mischverfassung in den Nomoi und ihr aristokratischer Charakter, in F.L. Lisi (Hg.), *Platons Nomoi. Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz* (Staatsverständnisse 100; Baden-Baden, 2011), 23–48.

59 Cf. dazu M.J. Lutz, *Divine Law and Political Philosophy in Plato's Laws* (DeKalb, 2012).

60 Zu Übersetzung und Kommentierung des Dialogs *Politikos* siehe F. Ricken, *Platon. Politikos* (Platon Werke II/4; Göttingen, 2008).

61 Zum Marionetten-Gleichnis siehe D. Frede, Puppets on Strings, in C. Bobonich (Hg.), *Plato's Laws. A Critical Guide* (Cambridge, 2010), 108–126; J. Müller, Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie, in C. Horn (Hg.), *Platon: Gesetze – Nomoi* (Klassiker auslegen 55; Berlin, 2013), 45–66.

Logistikons ist zwar beweglich aber schwach gegenüber dem eisernen Faden des Epithymetikons. Der Kronos-Zeus-Mythos des Politikos, auf den auch in den Nomoi wieder angespielt wird, liefert für diese pessimistische Anthropologie die Begründung.⁶² Da wir nicht mehr im Goldenen Zeitalter des Kronos leben, als die Götter und Dämonen über die Menschen herrschten, sondern in der Zeit des Zeus, in der Menschen über Menschen herrschen, wird kein Mensch geboren, der als Politiker das Allgemeinwohl der Polis zum Maßstab seines Handelns machen kann. Vielmehr werde jeder Mensch seinem Wunsch nach Reichtum und Macht nachgeben, wenn er nicht dem Gesetz als Verfassung der Polis unterworfen wird und mittels des Gesetzes das Allgemeinwohl der Polis zu realisieren sucht. Wenn Platon in den Nomoi Marionettengleichnis und Kronos-Zeus-Mythos aus dem Dialog des Politikos wiederholt, so ist das Zeichen dafür, dass er den Verfassungsentwurf der Nomoi auf dem Hintergrund des Politikos interpretiert wissen will. Das gilt nun auch für den kosmologischen Mythos des Timaios, der im X. Buch der Nomoi aufgenommen wird, um über den ontologischen Gottesbeweis den Verfassungsentwurf mit der kosmischen Dimension der Vernunft (*nous*) als ontologische Begründung für die Vernunft der Nomoi zu verknüpfen, insofern die Harmonie der Gestirne Abbild der Harmonie in der Hierarchie der Ideen in der intelligiblen Welt aber auch der herzustellenden Harmonie in der Polis und in der Seele eines jeden Bürgers ist.⁶³ Diese Ordnung in der Seele zu ermöglichen, soll vornehmliches Staatsziel der Polis Magnesia sein, sodass lebenslange Bildung und Erziehung im Zentrum der Staatsaufgaben stehen, wobei Männer und Frauen gleiche Rechte und Pflichten haben, was eine wesentliche Korrektur der Athener Demokratie bedeutet, wenn die Bildung nicht nur Knaben und Männern vorbehalten sein soll. Eine weitere Korrektur der Athener Verfassung besteht in der konsequenten Einschränkung von Machtmissbrauch durch eine Gewaltenteilung der Ämter mit einer Rechenschaftspflicht der Amtsinhaber und komplexer Instanzenzüge bei der Besetzung von Ämtern. So wie der Begriff der *stasis*, der politisch für den Bürgerkrieg steht, die Unordnung in der Seele durch Vorherrschaft des Epithymetikons bezeichnet, soll auch im Staat *stasis* verhindert werden dadurch, dass ein Prinzip numerischer Mehrheit durch das aristokratische Prinzip der Bestenauswahl ergänzt wird, da eine numerische Mehrheit nicht dagegen gefeit ist, ihre Partikularinteressen an

62 Siehe dazu C. Horn, Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des *Politikos*, in Janka und Schäfer, *Platon als Mythologe*, 225–247.

63 Siehe dazu M. Bordt, *Platons Theologie* (Alber Symposium 126; Freiburg/Br., 2006), 167–237; ferner L. Noack, *Religion als kultureller Ordnungsrahmen in Platons Nomoi* (Philippika 143; Wiesbaden, 2020); siehe dazu E. Otto, Zur Religion als kulturellem Ordnungsrahmen in Platons NOMOI, *ZAR* 28 (2022), 203–208.

Macht und Reichtum gegen das Allgemeinwohl der Polis durchzusetzen, was zum Bürgerkrieg führe. Die Sophisten sagen, nach dem Gesetz der Natur sei die Herrschaft der Starken über die Schwachen rechtens. Die Gesetze aber seien als ein Mittel der Herrschaft der von Natur aus Schwachen über die von Natur aus Starken erlassen worden.⁶⁴ Dem setzt Platon entgegen, dass die Vernünftigen, die der Vernunft des Logistikons ihrer Seele und der sich im Gesetz niederschlagenden Vernunft folgen, das Recht auf ihrer Seite haben sollen und die Macht im Staat. Hat in Athen die Ekklesia gesetzgebende und exekutive Gewalt auf der Basis von Mehrheitsbeschlüssen, so zeigt das Desaster der Mytilene-Beschlüsse, dass die Ekklesia an einem Tage die Hinrichtung aller Männer von Mytilene und den Verkauf von Frauen und Kindern in die Sklaverei beschließt, um am nächsten Tag diesen Beschluss wieder zu revidieren,⁶⁵ ein wie schwaches politisches Instrument Mehrheitsbeschlüsse der Ekklesia sind, wenn sie mit numerischen Mehrheiten arbeiten müssen, um für Vernunft und vernünftige Kontinuität in der Politik zu sorgen. Die athenische Verfassung suchte mit der Einrichtung des Gremiums der Nomotheten, der Institution des Ostrakismus,⁶⁶ der Losverfahren bei der Ämterbesetzung, der öffentlichen Rechenschaftspflicht der Amtsträger und der Zahlung von Tagelohn an die ärmeren Schichten verschiedenen Formen des Machtmissbrauchs von Amtsinhabern vorzubeugen. Doch Platon waren diese Maßnahmen, wie die Nomoi zeigen, nicht ausreichend. Grundlage des Gemeinwesens von Magnesia waren Maßnahmen, um ein soziales Auseinanderdriften von reichen und armen Schichten zu verhindern.⁶⁷ Zwar wurde das Privateigentum in den Nomoi im Gegensatz zur Politeia beibehalten, aber niemand sollte mehr als das Vierfache von dem, was die Ärmsten besitzen, sein Eigen nennen dürfen, während auch die Armut dadurch begrenzt wird, dass alle Bürger ein

64 Siehe dazu I. Jordović, *Taming Politics. Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man* (Studies in Ancient Monarchies 5; Stuttgart, 2019), 120–138; cf. dazu auch E. Otto, Die demokratischen Ursprünge der tyrannischen Autokratie in Platons Dialog *Gorgias*. Das Problem des Populismus in der griechischen Antike, *ZAR* 26 (2020), 293–298.

65 Siehe dazu S. Schmidt-Hoffner, *Das klassische Griechenland. Der Krieg und die Freiheit* (München, 2016), 104.112–116.

66 Siehe dazu S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece* (Princeton, 2005).

67 Siehe dazu A. Schriefl, *Platons Kritik an Geld und Reichtum* (Beiträge zur Altertumskunde 309; Berlin/New York, 2013), 216–261; id., Die Wirtschaftsordnung und die richtige Einstellung zu Besitz und Reichtum, in Horn, *Platon*, 105–122; K.R. Moore, *Politics and a Practical Utopia. Social Constructivism and Civic Planning in the Laws* (London, 2012), 13–40. Zur ökonomischen Theorie in Platons Dialogen siehe auch S. Föllinger, *Ökonomie bei Platon* (Berlin/Boston, 2016); siehe dazu E. Otto, Vom guten Leben. Ökonomische Logik in Platons philosophischen Dialogen, *ZAR* 28 (2022), 209–223.

gleichwertiges Landlos erhalten, das nicht gehandelt werden darf, sodass mit Grund und Boden nicht spekuliert werden kann. Wollte man Parallelen zwischen Platons Nomoi und der biblischen Tora aufzeigen, so wird man neben dem Strafrecht⁶⁸ vor allem in den sozialpolitischen und ökonomischen Maßnahmen wie Begrenzung des Zinswesens fündig,⁶⁹ ohne mit unmittelbaren Abhängigkeiten zu rechnen.⁷⁰ Manche Aspekte mesopotamischen Ursprungs sind gleichermaßen in Juda wie in Griechenland rezipiert worden. Hier aber soll es um die politischen Strukturen der Verfassung gehen. Wenn Platon in den Nomoi die Frage stellt, wer Kyrios in der Polis sein soll, die Vielen im Sinn der Demokratie, die Reichen im Sinne der Oligarchie oder die Guten, so ist die Antwort Platons eindeutig. Aufgabe der Verfassung solle es sein, die Guten im Sinne von *Phronesis* und *Sophrosyne* in die Ämter zu bringen, aber auch sie der Herrschaft des Gesetzes zu unterwerfen. Teil des Gesetzes sind daher komplexe Prozeduren der Ämterbesetzung, was bedeutet, dass sie im Gegensatz zu Athen nicht primär durch Losverfahren besetzt werden sollen. Dennoch soll aber die Ekklesia und damit das demokratische Element in Platons Mischverfassung nicht aufgehoben werden.⁷¹ Vielmehr bleibt sie der Ausgangspunkt bei einer Mehrheit der Verfahren. Bei der Besetzung der Boulé als Regierungsorgan soll durch die Ekklesia eine Liste von 720 Namen erstellt werden, aus der durch Los 360 ausgewählt werden. Für das Amt des Nomophylaken, des Gesetzeswächters, das mit großen Kompetenzen der Rechtsaufsicht verbunden ist und nur Personen offensteht, die zwischen 50 und 70 Jahren alt sind und 20 Jahre amten sollen, soll von der Ekklesia eine Liste von 300 Namen erstellt werden, aus denen 100 ausgewählt werden und aus diesen wieder 37. Die Differenz zur Politeia besteht darin, dass die Funktionen des Philosophenherrschers auf eine Fülle von sich kontrollierenden Ämtern verteilt werden. Die Differenz wird besonders bei der Nächtlichen Versammlung deutlich, mit der Platons Athener Akademie in den Nomoi verankert wird. Die Nächtliche Versammlung soll aus philosophisch Gebildeten bestehen, die zur

68 Siehe dazu E. Otto, Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI und in der biblischen Tora des Buches Deuteronomium. Erster Teil: Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI, *ZAR* 24 (2018), 255–293; id., Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI und in der biblischen Tora des Buches Deuteronomium. Zweiter Teil: Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie im Buch Deuteronomium, *ZAR* 26 (2020), 161–234.

69 Siehe dazu E. Otto, Provisions against Wealth and Poverty in Plato's Cretan City and in Ancient Israel. A Comparison of the Book of Deuteronomy with Plato's Nomoi, *HTS* 75/3 (2019; FS E. Scheffler).

70 Siehe dazu auch K.A. Raaflaub, Der „große Sprung“ in Politik und politischem Denken der frühen Griechen und das Ende einer Ost-West-koinē, in Horst, *Entstehung*, 71–105.

71 Siehe dazu K.R. Moore, *Platon*, 81–94.

dialektischen Begriffsarbeit fähig sind und die Amtsträger in Bezug auf die Staatsziele beraten sollen. Thomas A. Szlezák nivelliert Politeia und die Nomoi mit dem Argument, das Curriculum zur Ausbildung des Philosophenherrschers in der Politeia und der Mitglieder der Nächtliche Versammlung in den Nomoi sei identisch.⁷² Dabei übersieht er den entscheidenden Unterschied, dass im Gegensatz zum Philosophenherrscher die Nächtliche Versammlung keine Exekutivgewalt hat, sondern nur beratende Funktion.

6 Die Versamlungsstruktur im Deuteronomium und Platons idealer Verfassungsentwurf der Polis Magnesia in den Nomoi im Vergleich

Wir beobachten in der Tora der Hebräischen Bibel im Buch Deuteronomium und in griechischem Kontext in Platons Diskurs mit der Verfassung der Athener Demokratie ein Zurückdrängen von Motiven der politischen Partizipation von *‘am* und *demos* und man fragt sich, ob sich verwandte Motive für die zunehmende Hierarchisierung hier wie dort ausfindig machen lassen, auch wenn jede Form der direkten Abhängigkeit in dieser Entwicklung keinen Anhalt an den Texten hat. Im Deuteronomium des 7. Jh. sind zaghafte Ansätze zu einer politischen Partizipation seiner Adressaten an einer Transformation des Gerichtswesens erkennbar, die gerade darin besteht, die Laiengerichtbarkeit zu Gunsten einer professionalisierten Gerichtsbarkeit aufzuheben, wobei der partizipatorische Ansatz wie bereits im Bundesbuch in einer antimonarchischen Haltung seiner Autoren in Abgrenzung von assyrischer Reichsideologie begründet ist, die dem Deuteronomium seit der babylonischen Katastrophe in nachexilisch-achämenidischer Zeit eine Karriere beschert hat. Zwar wird in den nachexilischen Fortschreibungen des Deuteronomiums weiterhin die Auseinandersetzung mit der achämenidischen Reichsideologie der herrschenden Großmacht geführt, so u.a. in den antiquarischen Notizen in Dtn 2,10–12.20–23⁷³ oder im Moselied in Dtn 32,8–9⁷⁴, doch war nun nach Ende des jüdischen Staates für eine antimonarchische Haltung im Inneren

72 Siehe T.A. Szlezák, Zum Kontext der platonischen ἀπόρρητα. Die Ausbildung der „Philosophenkönige“ und des „Nächtlichen Rates“ im Vergleich, in R. Radice und G. Tiengo (Hg.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale* (Mailand, 2015), 643–659; cf. auch id., *Platon. Meisterdenker*, 367f.

73 Siehe dazu Otto, *Deuteronomium 1–11*, 432–437.

74 Siehe R. Meyer, Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moselieds, in id., *Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 209; Berlin/New York, 1993), 123–135; Otto, *Deuteronomium 12–34*, 2176f.

kein Anlass mehr gegeben, sodass in das Ämtergesetz des Deuteronomium mit Dtn 17,14–20 das Gesetz eines zum ersten Toraleser seines Volkes mutierten Königs eingesetzt⁷⁵ und der *qāhāl* als eine Versammlung zum Offenbarungsempfang am Horeb eingeführt werden konnte. Will man diesen Prozess mit der griechischen Entwicklung bis zur Ämterhierarchisierung in Platons Nomoi vergleichen, wird man mit Analogien in der jeweiligen Anthropologie und mit idealtypischen Überschneidungen in der anthropologischen Grundlegung der Gesetze rechnen.⁷⁶ In den nachexilischen Fortschreibungen der Tora wird schon in der Urgeschichte in Gen 1–11 ein anthropologischer Pessimismus grundgelegt, der sich bis in die nachexilischen Fortschreibungen in den Schlusskapiteln der Tora im Deuteronomium mit Moses Ankündigung fortsetzt, so u.a. Dtn 4 und Dtn 29, das Volk werde im Verheißenen Land an der Tora scheitern, was zur Erwartung eschatologischer Herzensbeschneidung im Abschluss der Tora in Dtn 30 Anlass gab.⁷⁷ Pessimistische Züge kennzeichnen, wie das Marionettengleichnis in Platons Dialogen Politikos und Nomoi zeigt, auch die platonische Anthropologie.⁷⁸ Doch werden in diesen Werken recht unterschiedliche Schlussfolgerungen für die jeweiligen Gemeinschaften von *qāhāl* und *ekkleisia* gezogen. Die nachexilischen Fortschreibungen des Pentateuchs einschließlich des Buches Deuteronomium vermitteln als Schlussfolgerung aus der pessimistischen Anthropologie, die schon in Gen 2,4–3,24 grundgelegt ist,⁷⁹ die Heiligkeit JHWHs mit dem *qāhāl* Israels, das nicht nur Versammlung zum Empfang der Tora sein soll, sondern auch durch seine Abgrenzung nach außen und seine Reinheit nach innen als Ort der Einwohnung Gottes seine Heiligkeit repräsentieren soll, wobei die Auslegung der Tora die Maßstäbe der Abgrenzung und Reinheit setzen soll. Für Platon wird

75 Analog wird auch erst nachexilisch der *nāšîʿ* in Ex 22,27 in das Bundesbuch eingeführt.

76 Siehe dazu E. Otto, Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI, 255–293; id., Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie im Buch Deuteronomium, 161–234.

77 Siehe dazu E. Ehrenreich, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZAR 14; Wiesbaden, 2010); E. Otto, Rechtsanthropologie, in J. Dietrich und B. Janowski (Hg.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie* (Tübingen 2023), 632–642; id., Die nachexilische Prophetentheorie im Abschluss der Sinai-Offenbarung in Lev 26 und im Abschluss des Pentateuchs in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 28–31, in L. Maskow und J. Robker (Hg.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen. FS R. Achenbach* (BZAR 27; Wiesbaden, 2022), 151–162.

78 Siehe dazu S. Sharafat, *Elemente von Platons Anthropologie in den Nomoi* (EHS XX/557; Frankfurt/Main, 1998).

79 Siehe dazu E. Otto, Der Urmensch im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen, in id., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze* (BZAR 9; Wiesbaden, 2009), 679–689.

die ideale Polis Magnesia zu einer Repräsentation der Harmonie der Seele des je einzelnen Bürgers, die auch Anhalt an der kosmischen Harmonie der Weltseele findet, wie sie im Timaios als *eidos* der Harmonie der Hierarchie der Ideen in der intelligiblen Welt entworfen wird. Doch hier endet die idealtypische Analogie. Setzt Platons Verfassungsentwurf der Nomoi auf eine komplexe Ämterhierarchie und einen entsprechend komplexen Bildungsprozess aller Bürger und Bürgerinnen,⁸⁰ setzt die Tora im nachexilischen Deuteronomium auf das Hören der Tora im *qāhāl* und auf die Torabelehrung der Kinder in der Familie, so Dtn 6,7.20–23.⁸¹ Will man hier Analogien erkennen, so sind sie darin begründet, dass beide Werke Teil eines achsenzeitlichen Aufklärungsprozesses in der mediterranen Welt um die Mitte des 1. Jt. sind,⁸² in dem Prozesse der Transzendierung in der Theologie und Verinnerlichung in der Ethik ineinandergreifen.

Bibliographie

- Achenbach, R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3; Wiesbaden, 2003).
- Achenbach, R., Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14–20, ZAR 15 (2009), 216–233.
- Assmann, J., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in E. Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189; Stuttgart, 2000), 121–139.
- Assmann, J., *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne* (München, 2018).

-
- 80 Siehe dazu L. Prauscello, *Performing Citizenship in Plato's Laws* (Cambridge, 2014); T.A. Szlezák, Erziehung im Zeichen der Prinzipientheorie. Warum für Platon der Staat die Erziehung überwachen muss, in M. Knoll und F.L. Lisi (Hg.), *Platons Nomoi. Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz* (Staatsverständnisse 100; Baden-Baden, 2017), 167–179.
- 81 Siehe dazu K. Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zum religiösen Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* (FAT 44; Tübingen, 2005); C. Frevel, Lernort Tora. Anstöße aus dem Alten Testament, in id., *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 2016), 151–180; E. Otto, Bildung als Herzensbildung durch Lehre und Lernen in der Tora. Die Bildungstheorie der Mosebücher, in J. Sautermeister und E. Zwickel (Hg.), *Religion und Bildung. Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht* (Paderborn, 2018), 13–21.
- 82 Siehe dazu R.N. Bellah und H. Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge/Mass., 2012); J. Assmann, *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne* (München, 2018); E. Otto, Jenseits der Achsenzeit. Das Achsenzeit-Theorem im Ausgang und mit Blick auf Max Webers Wirtschaftsethik der Weltreligionen, ZAR 25 (2019), 55–92.

- Bachmann, T., Platons Atlantis – ein politischer Mythos, in P. Tepe (Hg.), *Politische Mythen* (Würzburg, 2006), 104–122.
- Barta, H., *Demokratie als kulturelles Lernen. Der politische Hintergrund des Entstehens von Demokratie im antiken Griechenland* (Innsbruck, 2017).
- Bellah, R.N. und H. Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge/Mass., 2012).
- Bertholet, A., *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg/Br., 1896).
- Bordt, M., *Platons Theologie* (Alber Symposium 126; Freiburg/Br., 2006).
- Burkert, W., Frühgriechische Philosophie und Orient, in H. Flashar, D. Bremer und G. Rechenauer (Hg.), *Die Philosophie der Antike I: Frühgriechische Philosophie* (Basel, 2013), 97–125.
- Canevaro, M., Social Mobility vs. Societal Stability. Once Again on the Aims and Meaning of Solon's Reforms, in J.C. Bernhardt und M. Canevaro (Hg.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (Mn.S 454; Leiden/Boston, 2022), 363–413.
- Diller, H., Hippokratische Medizin und attische Philosophie, *Hermes* 80 (1952), 385–409.
- Dozeman, T.B. und J. Jeon, From Sources to Redaction. Identifying the Authors of Numbers 16, in J. Jeon (Hg.), *The Social Groups behind the Pentateuch* (Ancient Israel and Its Literature 44; Atlanta, 2021), 163–201.
- Ebach, R., *Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen* (BZAW 471; Berlin/New York, 2014).
- Ehrenreich, E., *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZAR 14; Wiesbaden, 2010).
- Fabry H.-J. und F.-L. Hossfeld, Art. *qāhāl*, *THWAT* VI, (Stuttgart, 1989), 1204–1222.
- Fink, S., Criticizing the King in Ancient Mesopotamia. An Overview, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 11–36.
- Finsterbusch, K., *Weisung für Israel. Studien zum religiösen Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* (FAT 44; Tübingen, 2005).
- Fleming, D., *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance* (Cambridge, 2004).
- Föllinger, S., *Ökonomie bei Platon* (Berlin/Boston, 2016).
- Forsdyke, S., *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece* (Princeton, 2005).
- Frahm, E., *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins and Interpretation* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5; Münster, 2011).

- Frede, D., Puppets on Strings, in C. Bobonich (Hg.), *Plato's Laws. A Critical Guide* (Cambridge, 2010), 108–126.
- Frevel, C., Lernort Tora. Anstöße aus dem Alten Testament, in id., *Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn, 2016), 151–180.
- Gertz, J.C., *Die Gerichtsordnung Israels im deuteronomischen Gesetz* (FRLANT 165; Göttingen, 1994).
- Gertz, J.C., Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?, *ZThK* 106 (2009), 137–155.
- Gregory, A., *Ancient Greek Cosmology* (London, 2007).
- Hammann, C., *Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike. Vorstellungen von Reinigung und Reinheit in Medizin, platonischer Philosophie und christlicher Theologie des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr.* (Hyp. 208; Göttingen, 2020).
- Harris E. und D.M. Lewis, What Are Early Greek Laws About? Substance and Procedure in Archaic Statutes c. 650–450, in J.C. Bernhardt und M. Canevaro (Hg.), *From Homer to Solon. Continuity and Change in Archaic Greece* (Mn.S 454; Leiden/Boston, 2022), 227–262.
- Horn, C., Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des *Politkos*, in M. Janka und C. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (2. Auflage; Darmstadt, 2014), 225–247.
- Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8; Winona Lake, 1998).
- Jacobsen, T., Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, *JNES* 2 (1943), 159–172.
- Jacobsen, T., Early Political Development in Mesopotamia, *ZA* 52 (1957), 91–140.
- Jordović, I., *Taming Politics. Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man* (Studies in Ancient Monarchies 5; Stuttgart, 2019).
- Kloft, H., Die attische Demokratie – ein Verteilungsmodell, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 195–211.
- Knoll, M., Platons Konzeption der Mischverfassung in den *Nomoi* und ihr aristokratischer Charakter, in M. Knoll und F.L. Lisi (Hg.), *Platons Nomoi. Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz* (Staatsverständnisse 100; Baden-Baden, 2011), 23–48.
- Koch, K., Jahwäs Übersiedlung vom Wüstenberg nach Kanaan. Zur Herkunft von Israels Gottesverständnis, in F. Hartenstein und M. Rösel (Hg.), *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II* (FRLANT 216; Göttingen, 2007), 171–209.
- Landmann, G.P., *Thukydides. Geschichte des Peloponnesischen Krieges* (München, 1991).
- Livingstone, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford, 1986).

- Livingstone, A., *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA III; Helsinki, 1989).
- Longrigg, J., *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London/New York, 1993).
- Lutz, M.J., *Divine Law and Political Philosophy in Plato's Laws* (DeKalb, 2012).
- Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Frankfurt/Main, 1980).
- Meyer, R., Die Bedeutung von Deuteronomium 32,8f.43 (4Q) für die Auslegung des Moselieds, in id., *Beiträge zur Geschichte von Text und Sprache des Alten Testaments. Gesammelte Aufsätze* (BZAW 209; Berlin/New York, 1993), 123–135.
- Moore, K.R., *Plato, Politics and a Practical Utopia. Social Constructivism and Civic Planning in the Laws* (London/New York, 2012).
- Morrow, G.R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws. With a new foreword by C.H. Kahn* (2. Auflage; Princeton, 1993).
- Müller, J., Der Mensch als Marionette. Psychologie und Handlungstheorie, in C. Horn (Hg.), *Platon: Gesetze – Nomoi* (Klassiker auslegen 55; Berlin, 2013), 45–66.
- Nesselrath, H.-G., *Platon. Kritias* (Platon Werke VIII/4; Göttingen, 2006).
- Nesselrath, H.-G., Platons Atlantis-Geschichte – ein Mythos?, in M. Janka und C. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologie. Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen* (2. Auflage; Darmstadt, 2014), 339–353.
- Nissinen, M., *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (SAA.S 7; Helsinki, 1998).
- Nissinen, M., Prophecy against the King in Neo-Assyrian Sources, in K.-D. Schunck und M. Augustin (Hg.), „Lasset uns Brücken bauen ...“. *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEAT 42; Frankfurt/Main, 1998), 157–170.
- Noack, L., *Religion als kultureller Ordnungsrahmen in Platons Nomoi* (Philippika 143; Wiesbaden, 2020).
- Oswald W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart, 2009).
- Oswald, W., Die politischen Konzeptionen des Deuteronomiums als Teil des politischen Denkens der antiken Mittelmeerwelt, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 55–69.
- Ottmann, H., Platons Mischverfassungslehre, *Jahrbuch Politisches Denken* (2008), 33–42.
- Otto, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22–XXIII 13* (StB 3; Leiden/New York, 1988).
- Otto, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3/2; Stuttgart 1994).
- Otto, E., Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus, in M. Verenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126; Leuven, 1996), 61–111.

- Otto, E., Staatsprogrammatik im antiken Israel. Zu einem Buch von Wolfgang Oswald, *ZAR* 15 (2009), 388–399.
- Otto, E., Der Urmensch im Paradies. Vom Ursprung des Bösen und der Freiheit des Menschen, in id., *Die Tora. Studien zum Pentateuch. Gesammelte Aufsätze* (BZAR 9; Wiesbaden, 2009), 679–689.
- Otto, E., *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2012).
- Otto, E., *Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2012).
- Otto, E., Priesterschrift und Deuteronomium im Buch Levitikus. Zur Integration des Deuteronomiums in den Pentateuch, in F. Hartenstein und K. Schmid (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (VWGTh 40; Leipzig, 2015), 161–185.
- Otto, E., *Deuteronomium 12–34. Erster Teilband: 12,1–23,15* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2016).
- Otto, E., *Deuteronomium 12–34. Zweiter Teilband: 23,16–34,12* (HThKAT; Freiburg/Basel/Wien, 2017).
- Otto, E., Rezension von I. von Bredow, *Kontaktzone Vorderer Orient und Ägypten. Orte, Situationen und Bedingungen für primäre griechisch-orientalische Kontakte vom 10. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.* (2017), *ZAR* 23 (2017), 315–317.
- Otto, E., Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI und in der biblischen Tora des Buches Deuteronomium. Erster Teil: Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI, *ZAR* 24 (2018), 255–293.
- Otto, E., Bildung als Herzensbildung durch Lehre und Lernen in der Tora. Die Bildungstheorie der Mosebücher, in J. Sautermeister und E. Zwickel (Hg.), *Religion und Bildung. Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht* (Paderborn, 2018), 13–21.
- Otto, E., Jenseits der Achsenzeit. Das Achsenzeit-Theorem im Ausgang und mit Blick auf Max Webers Wirtschaftsethik der Weltreligionen, *ZAR* 25 (2019), 55–92.
- Otto, E., Provisions against Wealth and Poverty in Plato's Cretan City and in Ancient Israel. A Comparison of the Book of Deuteronomy with Plato's Nomoi, *HTS* 75/3 (2019; FS E. Scheffler).
- Otto, E., Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie in Platons NOMOI und in der biblischen Tora des Buches Deuteronomium. Zweiter Teil: Strafrechtstheorie und Rechtsanthropologie im Buch Deuteronomium, *ZAR* 26 (2020), 161–234.
- Otto, E., Die demokratischen Ursprünge der tyrannischen Autokratie in Platons Dialog *Gorgias*. Das Problem des Populismus in der griechischen Antike, *ZAR* 26 (2020), 293–298.
- Otto, E., Der Einfluss der Staatsentstehung auf die Rechtsgeschichte des antiken Israel. Tora und Staat in der Hebräischen Bibel, *ZAR* 27 (2021), 49–62.

- Otto, E., Die nachexilische Prophetentheorie im Abschluss der Sinai-Offenbarung in Lev 26 und im Abschluss des Pentateuchs in der nachexilischen Fortschreibung des Deuteronomiums in Dtn 28–31, in L. Maskow und J. Robker (Hg.), *Kritische Schriftgelehrsamkeit in priesterlichen und prophetischen Diskursen. FS R. Achenbach* (BZAR 27; Wiesbaden, 2022), 151–162.
- Otto, E., Jerusalem und Garizim im nachexilischen Deuteronomium und die Funktion der Lade als rechtshermeneutischer Indikator für JHWHs Erwählung des einen Ortes, *ZAR* 28 (2022), 111–145.
- Otto, E., Zur Religion als kulturellem Ordnungsrahmen in Platons NOMOI, *ZAR* 28 (2022), 203–208.
- Otto, E., Vom guten Leben. Ökonomische Logik in Platons philosophischen Dialogen, *ZAR* 28 (2022), 209–223.
- Otto, E., Rezension von C. Hammann, *Katharsis in Kaiserzeit und Spätantike. Vorstellungen von Reinigung und Reinheit in Medizin, platonischer Philosophie und christlicher Theologie des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr.* (2020), *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 42 (2023), im Druck.
- Otto, E., Rechtsanthropologie, in J. Dietrich und B. Janowski (Hg.), *Handbuch der Alttestamentlichen Anthropologie* (Tübingen, 2023), im Druck.
- Parpola, S., *Assyrian Prophecies* (SAA IX; Helsinki, 1997).
- Prauscello, L., *Performing Citizenship in Plato's Laws* (Cambridge, 2014).
- Raaflaub, K.A., Der „große Sprung“ in Politik und politischem Denken der frühen Griechen und das Ende einer Ost-West-koinē, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 71–105.
- Radner, K., Revolts in the Assyrian Empire. Succession Wars, Rebellions Against a False King and Independence Movements, in J.J. Collins und J.G. Mannning (Hg.), *Revolt and Resistance in the Ancient Classical World and the Near East* (CHANE 85; Leiden/Boston, 2016), 41–54.
- Ricken, F., *Platon. Politikos* (Platon Werke II/4; Göttingen, 2008).
- Robinson, E., *Democracy beyond Athens. Popular Government in the Greek Classical Age* (Cambridge, 2011).
- Römer, T., La loi du roi en Deutéronome 17 et ses fonctions, in O. Artus (Hg.), *Loi et justice dans la littérature du Proche-Orient ancien* (BZAR 20; Wiesbaden, 2013), 99–111.
- Römer, T., Comment distinguer le vrai du faux prophète? in J.M. Durand, T. Römer und M. Bürki (Hg.), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4–5 avril 2011* (OBO 265; Fribourg/Göttingen, 2014), 109–120.
- Römer, T., *Die Erfindung Gottes. Eine Reise zu den Quellen des Monotheismus* (Darmstadt, 2018).
- Schmid, K., Die Lesbarkeit der Welt, *ZAR* 27 (2021), 187–202.
- Schmidt-Hoffner, S., *Das klassische Griechenland. Der Krieg und die Freiheit* (München, 2016).

- Schmitz, W., *Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft im archaischen und klassischen Griechenland* (Klio.B 7; Berlin, 2004).
- Schmitz, W., Die Welt in der Mitte. Naturwissenschaftliche und politische Konzepte am Übergang von aristokratischen zu demokratischen Ordnungen, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 173–194.
- Schöpsdau, K., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch I–III* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 1994).
- Schöpsdau, K., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch IV–VII* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 2003).
- Schöpsdau, K., *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch VIII–XII* (Platon Werke IX/2; Göttingen, 2011).
- Schrieffl, A., *Platons Kritik an Geld und Reichtum* (Beiträge zur Altertumskunde 309; Berlin/New York, 2013).
- Schrieffl, A., Die Wirtschaftsordnung und die richtige Einstellung zu Besitz und Reichtum, in C. Horst (Hg.), *Platon: Gesetze – Nomoi* (Klassiker auslegen 55; Berlin, 2013), 105–122.
- Sharafat, S., *Elemente von Platons Anthropologie in den Nomoi* (EHS XX/557; Frankfurt/Main, 1998).
- Szlezák, T.A., The Idea of the Good as *arkhe* in Plato's Republic, in D. Nikulin (Hg.), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* (Albany, 2012), 121–142.
- Szlezák, T.A., Zum Kontext der platonischen ἀπόρρητα. Die Ausbildung der „Philosophenkönige“ und des „Nächtlichen Rates“ im Vergleich, in R. Radice und G. Tiengo (Hg.), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale* (Mailand, 2015), 643–659.
- Szlezák, T.A., Erziehung im Zeichen der Prinzipientheorie. Warum für Platon der Staat die Erziehung überwachen muss, in M. Knoll und F.L. Lisi (Hg.), *Platons Nomoi. Die politische Herrschaft von Vernunft und Gesetz* (Staatsverständnisse 100; Baden-Baden, 2017), 167–179.
- Szlezák, T.A., *Platon. Meisterdenker der Antike* (München, 2021).
- Van De Mieroop, M., Popular Participation in the Political Life of the Ancient Near East, in C. Horst (Hg.), *Der Alte Orient und die Entstehung der Athenischen Demokratie* (CleO 21; Wiesbaden, 2020), 1–10.
- von Bredow, I., *Kontaktzone Vorderer Orient und Ägypten. Orte, Situationen und Bedingungen für primäre griechisch-orientalische Kontakte vom 10. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr.* (Geographica Historica 38; Stuttgart, 2017).
- von Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon, Bd. I: Leben und Werk*, (Berlin, 1919).
- von Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon, Bd. II: Beilagen und Textkritik* (Berlin, 1920).
- Will, W., *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held* (Bonn, 2004).

Demokratische Tendenzen im alten Israel?

Unterschiedliche Auffassungen von Gemeinde in den Büchern Exodus bis Josua

Georg Fischer

1 Einleitung

Der Konkordanzbefund für die am ehesten den Titelstichworten des Colloquiums „Qahal“ und „Ekklesia“ entsprechenden Ausdrücke in der Hebräischen Bibel eröffnet für den Anfang einen Zugang. עדה „Gemeinde“¹ begegnet erstmalig in Ex 12,3 für die Gemeinschaft Israels anlässlich der Anweisungen Gottes an Mose für die Feier des Pesach.² In V. 6 ist es verbunden mit dem Nomen קהל „Versammlung“,³ wie auch noch in Num 14,5, im Zusammenhang mit der Reaktion des Volkes auf den Bericht der Kundschafter. Dies deutet darauf hin, dass beide Begriffe bezüglich des Umfangs der dazugehörigen Personen deckungsgleich sein können. Gehäuft findet sich עדה dann in Ex 16

* Ich danke den Herausgebern dieses Bandes und Organisatoren des Colloquiums „Qahal und Ekklesia“ in Tübingen für die Einladung zu diesem Vortrag, der dort am 23. April 2022 gehalten wurde. Der vorliegende Beitrag führt eine Studie von 2012 weiter, die an der Universität Innsbruck in Zusammenarbeit mit der Partner-Institution Inana Deepa Vidyapeeth vorgetragen wurde und 2015 als „Israel's Struggle with Political Governance. Democratic Tendencies and Leadership in the Old Testament“ erschien in J. Thayil und A. Vonach (Hg.), *Democracy in an Age of Globalisation* (Innsbruck, 2015), 179–191.

- 1 HALAT 746, gibt als Grundbedeutung für עדה I „Versammlung“ an und nennt als vierte Bedeutung „Volks-, Rechts-, Kultgemeinde“. Nach der Konkordanz von Even-Shoshan hat עדה I 149 Vorkommen in der Hebräischen Bibel.
- 2 Dieser ‚Auftakt‘ in Ex 12 spricht für die besondere Wichtigkeit, weil hier im Voraus zur in Ex 14 folgenden Befreiung das Volk als von Jhwh gewünschte Gemeinschaft erstmalig zusammen erscheint; für weitere neue Motive in Ex 12 s. G. Fischer und D. Markl, *Das Buch Exodus* (NSK. AT 2; Stuttgart, 2009), 131. H. Utzschneider und W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart, 2013), 249–250, verstehen עדה als „Gesamtkörperschaft“, die auch die Vollmacht habe, Entscheidungen zu treffen.
- 3 Das erste Mal findet sich dieses Wort in Gen 28,3, für eine „Versammlung von Völkern“. Gegenüber עדה bezeichnet קהל nach Hans-Peter Müller, קהל *qāhāl* Versammlung, in *THAT II*, 615 und 617, „meist die Kultgemeinschaft mit fest umgrenzter Zugehörigkeit“ bzw. „die gottesdienstlich versammelte Gemeinschaft“. HALAT 1009, sieht „Aufgebot“ als zentrale Bedeutung des 122x belegten Nomens. Utzschneider und Oswald, *Exodus 1–15*, 251, weisen darauf hin, dass von den Umständen, nämlich der Feier aller Familien in je ihren Häusern, die Wahl des Ausdrucks „Versammlung“ in Ex 12,6 nicht eigentlich zutreffend ist.

(V.1–2.9–10), vor allem aber in Numeri.⁴ Von Bedeutung ist ferner, dass die erste „Versammlung“ Israels als eine „Gemeinde“ *liturgisch* geprägt ist, in Vorwegnahme der Befreiung.

Um demokratische Tendenzen im alten Israel zu untersuchen, sind die Kriterien wichtig, die es erlauben, davon zu sprechen. Anerkanntermaßen ist das antike Israel *keine Demokratie* wie etwa das Athen ab ca. der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.⁵ Doch finden sich *einige Züge*, die für Demokratien typisch sind,⁶ auch in manchen Texten des Alten Testaments. Zu ihnen zählen u.a. ein „Volk“, das Entscheidungen in gemeinsamen Prozessen trifft; die Möglichkeit der Wahl, bei der Alternativen bestehen; frei sich entscheiden können, in Kenntnis der Sache; Teilhabe an Macht und wichtigen gesellschaftlichen Vorgängen. Weitere Grundzüge sind Gewaltenteilung und eine Rechtsordnung mit einer Konstitution.

Es ist nicht zu erwarten, dass alle diese Aspekte im Vollmaß oder zusammen im Alten Testament entfaltet sind. Erstaunlicherweise aber begegnen an herausgehobenen Ereignissen Elemente, die auf eine *Beteiligung der Gemeinschaft* an ihrer Ausrichtung und Führung hindeuten. Im Folgenden möchte ich zwei Themen in den Blick nehmen, die unterschiedliche Auffassungen von „Gemeinde“ und ihrer Funktion erkennen lassen. Zuerst geht es um die Entscheidungsfindung an Weichenstellungen der Geschichte (2), sodann um die Frage der Autorität (3). Am Ende erfolgt ein auswertender Rückblick (4).

2 Die Rolle des Volkes bei wichtigen Entscheidungen

2.1 *Der Bundesschluss am Sinai, Ex 19–24*

Gottes in Ex 19,5–6 vorgestelltes Bundesangebot trifft ein *erstes Mal auf die Zustimmung* des ganzen Volkes in V. 8: „Alles, was Jhwh geredet hat, werden wir tun.“ Im Anschluss an den Dekalog überträgt „das (ganze) Volk“ in Ex 20,18, dort zweimal genannt, Mose dann in V. 19 die *Vermittlerrolle* in der Kommunikation

4 Num weist über 80 Belege auf; es folgen Jos mit 17, Ex mit 15, Lev mit 12 und Ps mit 10 Vorkommen.

5 Der Ausdruck leitet sich von den zwei griechischen Begriffen für „Volk“ und „Macht, Herrschaft“ ab und ist erstmalig bei Herodot um ca. 430 v. Chr. bezeugt.

6 Wesentliche Merkmale dafür finden sich bei M. Hättich, Demokratie I: Begriff, Formen, Probleme, in *Staatslexikon Bd. 1* (7. Auflage; Freiburg, 1985), 1182–1192, sowie bei E. Benda, Demokratie II: Verfassungsrecht, in *Staatslexikon Bd. 1* (7. Auflage; Freiburg, 1985), 1192–1201. I. Parackal, Democracy in the South Asian Context – Goals and Challenges. An Analysis, in J. Thayil und A. Vonach (Hg.), *Democracy in an Age of Globalisation* (Innsbruck, 2015), 129–148, besonders 142–145, nennt u.a. als Bedingungen für ein Gelingen dieser Gesellschaftsform in der Gegenwart Bildung, Freiheit, Gleichheit, soziale Sicherheit und unabhängige Justiz.

mit Gott: „Sprich du, du, mit uns, und wir wollen hören/gehorchen, aber nicht soll Gott mit uns reden, damit wir nicht sterben!“ In V. 20 akzeptiert Mose diese Aufgabe in seiner Antwort an das Volk, und in V. 21 führt er sie – erneut nach Ex 19, doch hier *erstmalig als offizieller Vertreter* der Gemeinschaft – auch aus. Dann folgen das Bundesbuch ab 20,22 (bis 23,19), die Information in 23,20–33 sowie die orientierende Erzählernotiz in 24,1–2.

Erst 24,3 berichtet die Mitteilung der von Gott erhaltenen Botschaft an das „Volk“, wie von diesem erwünscht, und alle antworten „mit einer Stimme“ einwilligend: „Alle Worte, die Jhwh geredet hat, werden wir tun.“⁷ Das ist die *zweite Zustimmung*. Daraufhin setzt Mose weitere Schritte im Bundesprozess, u.a. mit Verschriftlichung, Altarbau und Aufrichtung von zwölf Stelen am nächsten Tag (24,4), Opfern (V. 5), Besprengen mit Blut (V. 6, auch wieder 8), Vorlesen der „Rolle des Bundes“ (V. 7), worauf das Volk mit: „Alles, was Jhwh geredet hat, werden wir tun, und wir werden hören/gehorchen“ antwortet.⁸ Damit stimmt es *zum dritten Mal* der Vereinbarung mit Gott zu. In der Folge kann Mose in V. 8 mit dem zweiten Teil des Blutritus den Bund mit Jhwh als geschlossen erklären.

Entscheidend für den Abschluss des Bundes ist die *Einwilligung der Gemeinschaft*. Sie wird hier dreifach betont. Zudem gibt das Volk ganz Wesentliches ab, indem es Mose Verantwortung und die Rolle überträgt, es vor Jhwh zu vertreten und so nur noch indirekt von Gott zu hören. Beide Vorgänge laufen ohne Gottes Einflussnahme ab. Es sind *freiwillige Entscheidungen* der ganzen Gemeinde,⁹ die die Macht dazu hat und diese auch aktiv wahrnimmt.

2.2 Die Version(en) des Bundesschlusses im Deuteronomium

Schon die Formulierung in Dtn 4,13 zeigt eine andere Akzentuierung gegenüber der Darstellung des Bundesschlusses im Exodusbuch: „Und er verkündete (גַּדַּל Hi) euch seinen Bund, den er euch befohlen hatte (צוּרָה) zu tun, die Zehn Worte, und er schrieb sie auf zwei Tafeln von Steinen“.¹⁰ Im Unterschied zu

7 S. die parallele Struktur von Ex 19,7–8 und 24,3–4 in der Tabelle von D. Markl bei Fischer und Markl, *Exodus*, 208.

8 Markl in Fischer und Markl, *Exodus*, 270–271, deutet die eigenartige Abfolge mit abschließendem „hören“ als Erklärung der Bereitschaft, weiterhin so auf Gott zu achten. C. Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT; Freiburg, 2004), 204–205, hebt hervor, dass so Gehorchen mit eingeschlossen ist. Ausführlich analysiert J.-P. Sonnet, *Le Sinai dans l'événement de sa lecture: la dimension pragmatique d'Ex 19–24*, *NRTh* 111 (1989), 322–344, bes. 341–343, die eigentümliche Formulierung.

9 So auch J.L. Ska, *Biblical Law and the Origins of Democracy*, in W.P. Brown (Hg.), *The Ten Commandments. The Reciprocity of Faithfulness* (Louisville, 2004), 155: „Israel [...] has deliberately bound itself“.

10 E. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg, 2012), 519, übersetzt frei: „Und er offenbarte euch seinen Bund, d.h. er verpflichtete euch, den Dekalog zu halten“.

Ex 19–24 *unterbleibt das Einholen von Zustimmung*, und der Schlusssatz kombiniert bereits mit Ex 31,18.¹¹ Der Vorgang des mehrfachen Informierens und das Überschlafen der Entscheidung fallen aus, neben Anderem.

Im Anschluss an die Mitteilung des Dekalogs in Dtn 5,6–21 mit der Abschlussnotiz in V. 22¹² ist die *Reaktion wesentlich anders* als in Ex 20. Dtn 5,23 lässt die „Häupter eurer Stämme und eure Ältesten“ zu Mose herantreten und mit ihm die Unterredung aufnehmen. Viel ausführlicher gehen sie auf Gottes Erscheinung ab V. 24 ein: „Siehe, uns hat sehen lassen Jhwh, unser Gott, seine Herrlichkeit ...“ und begründen damit ihre Bitte an Mose in V. 27: „Nahe du, du, und höre alles, was Jhwh, unser Gott, sagt! Du¹³ aber, rede du zu uns alles, was Jhwh, unser Gott, zu dir geredet hat, und wir werden hören/gehorchen, und wir werden tun!“ Anstelle des gesamten Volkes in Ex 20 sind es in Dtn 5 *nur noch dessen Vertreter*, die Mose um die Vermittlung in der Kommunikation mit Gott bitten. Über das Volk wird entschieden, es selber hat keine Stimme mehr.

Auch die Weiterführung in Dtn 5 ist gegenüber Ex 20 völlig anders: Gott selbst antwortet Mose in V. 28, nachdem er das Anliegen der zwei Gruppen von für das Volk Verantwortlichen gehört hat: „Ich habe gehört die Stimme der Worte dieses Volkes,¹⁴ die sie zu dir geredet haben. Sie haben gut gemacht (טב׳ Hifil) alles, was sie redeten.“

Diese ausdrückliche göttliche Bejahung der Mittlerrolle Moses¹⁵ hebt nicht nur dessen Stellung noch mehr heraus, sondern gibt auch der „indirekten Kommunikation“ zwischen Gott und Volk eine *viel stärkere Legitimation*. In Ex 20 war sie nur von der Seite der Gemeinschaft erbeten worden, und Gottes Einstellung zu diesem Ansinnen blieb offen. In Dtn 5 dagegen erhält sie seine offizielle Billigung, mit positiver Bewertung.¹⁶ Aus der direkten Beziehung aller

S. Paganini, *Deuteronomio* (I Libri Biblici, Primo Testamento 5; Mailand, 2011), 146, hebt die Bedeutung von 4,13 wegen des ersten Vorkommens von „Bund“ im Buch Dtn hervor. Das erste Verb בּוֹנֵה gibt er wieder mit „(vi) dichiarò“ (134), was ebenso wenig wie „offenbaren“ der Gemeinschaft eine aktive Rolle im Sinne einer mitbestimmenden Beteiligung zuschreibt.

11 Diese Notiz findet sich in Dtn 5,22 wieder.

12 Sie enthält das erste Vorkommen von קהל im Dtn. E. Otto, *Deuteronomium 4,43–11,32* (HThKAT; Freiburg, 2012), 753, deutet es als „deuteronomistische Ätiologie Israels“, das so als Versammlung konstituiert wird (auch 765).

13 Im Hebräischen sind Schreibung (ohne ה״) und Vokalisierung (unter dem ה fehlt das Qamäz) ungewöhnlich.

14 Der Wechsel von den Vertretern der Gemeinde in V. 23 zu „Volk“ in Gottes Antwort bedeutet, dass er ihre Repräsentanten nahezu mit der ganzen Gemeinschaft gleichsetzt.

15 Der letzte Teil von Gottes Antwort in V. 27 und der Beginn von V. 28 fehlt in Qumran; s. die textkritische Anmerkung in der BHS.

16 Paganini, *Deuteronomio*, 179, streicht dies heraus und spricht von einem Urteil mit definitivem, absolutem Charakter.

mit Gott entsteht eine doppelt gestufte Kommunikation: Nicht mehr die ganze Gemeinde, sondern nur deren Vertreter wenden sich an Mose, und dieser richtet sich an Gott. Damit wird der Abstand zu Jhwh für das Volk größer. Der folgende V. 29 nimmt das Motiv der Ehrfurcht (אִירָא) vor Gott aus Ex 20,20 auf und reichert es mit weiteren Aspekten an.

Die Veränderung bei den Reaktionen auf Gottes Kundgabe des Dekalogs in Dtn 5 gegenüber Ex 20 kehrt im „Prophetengesetz“ in Dtn 18,16–17 wieder. Mose bezieht sich auf den „Tag der Versammlung“,¹⁷ gibt in freier Weise Dtn 5,25–28 wieder und zitiert dabei erneut das göttliche Einverständnis, mit Ausnahme der Auslassung von „alles“ völlig exakt. Bei der Schilderung des Wunsches nach seiner Vermittlung verwendet er statt der in Dtn 5,23 genannten zwei Gruppen von Verantwortlichen des Volkes ein kollektives „Du“,¹⁸ womit er die *Einwilligung* der Gemeinschaft zu deren Vorschlag indirekt voraussetzt, ohne dass diese eine Stellung dazu abgegeben haben.

Die Auffassung von Gemeinde ist – bei diesem überaus entscheidenden Ereignis ihrer anfänglichen Konstituierung am Sinai – in Dtn gegenüber Ex massiv verändert. Die Rolle des Volkes und der Einzelnen in ihm ist *stark zurückgedrängt*; stattdessen stehen Vertreter im Vordergrund, und die Bitte um indirekte Vermittlung durch Mose in der Beziehung zu Jhwh erhält zusätzlich „göttlichen Segen“. Diese Verschiebungen deuten an, dass in Dtn die aktive, eigene Beteiligung des gesamten Volkes an Entscheidungen nicht wirklich erwünscht ist. Es ist zu vermuten, dass eine stärker hierarchisch ausgerichtete Auffassung von der Gesellschaft und des/der für das Deuteronomium Verantwortlichen den Hintergrund dafür bildet. Eine solche Haltung spiegelt sich auch *mehrfach im Abschluss des Buches*:

a) Dtn 26,17–19, ein Höhepunkt der Bundestheologie, berichtet im Perfekt die wechselseitig zwischen Gott und Gemeinschaft erfolgten Zusagen und eingegangenen Verpflichtungen, ohne dass je zuvor erwähnt worden wäre, wann dieses angededete „Du“, noch dazu „heute“,¹⁹ das gemacht hätte. Hier wird einfach *ein neuer Status der Gemeinde erklärt*, ohne dass diese zuvor befragt wurde.

b) Ähnlich reden Mose und die levitischen Priester in Dtn 27,9 ganz Israel an: „Schweige und höre, Israel! An diesem Tag bist du geworden zum Volk für

17 Dieser Ausdruck begegnet nur dreimal, in Dtn 9,10; 10,4 und 18,16, immer bezogen auf Gottes Erscheinen zur Mitteilung des Dekalogs.

18 Dem entspricht auch der Wechsel vom „Wir“ in Dtn 5,24–27 zum „Ich“ in Dtn 18,16. Dies kann gedeutet werden als Anzeichen, dass das Volk eine ‚Einheit‘ bildet. Es könnte aber auch ein weiteres kleines Indiz dafür sein, dass seine Meinung und Eigenständigkeit nicht so geschätzt ist.

19 S. dazu D. Markl, *Gottes Volk im Deuteronomium* (BZAR 18; Wiesbaden, 2012), 70–79.

Jhwh, deinen Gott!“. Diese feierliche Erklärung des *erfolgten Bundesschlusses* hat keinen Hintergrund in irgendeiner Aussage der Gemeinschaft innerhalb des Dtn.²⁰

c) Der „sichemitische Dodekalog“ in Dtn 27,(11–)15–26 aber teilt dem „ganzen Volk“ eine Rolle bei den Verfluchungen zu. Mit dem wiederholten „Amen!“ zu den zwölf genannten schweren Vergehen kann es seine Einwilligung zu deren Ächtung ausdrücken.²¹ In der Um- und Durchsetzung wichtiger sozialer Normen bedarf es anscheinend doch der *Mitwirkung* der gesamten Gemeinschaft.

d) Am Ende der Segensworte und Flüche in Dtn 28 erklärt V. 69: „Dies sind die Worte des Bundes, den Jhwh Mose befohlen hat, zu schließen mit den Israeliten im Land Moab ...“. Wie in 4,13 wird der Bund „befohlen“; von einer Zustimmung des Volkes ist keine Rede.

e) Die feierliche Rede Moses an ganz Israel in Dtn 29 benennt den äußerst bedeutsamen Moment des Eintretens in die bleibende Beziehung mit Gott so: „Ihr seid stehend heute, ihr alle, vor Jhwh, eurem Gott ..., dass du hinübergehst in den Bund Jhwhs, deines Gottes, und seinen Fluch ...“ (V. 9,11). Auch wenn dazwischen vier verantwortliche Gruppen des Volkes und fünf weitere Teile darin explizit erwähnt werden, erhalten sie *keine Stimme* bei diesem Vorgang. Sie machen passiv, nur als Zuhörer, mit, was Mose über sie deklariert. Dasselbe gilt sogar für solche, die *nicht anwesend* sind (29,13–14): „Doch nicht mit euch, euch allein ...; auch mit dem, der nicht hier mit uns heute ist“. Damit werden Unbeteiligte und ebenso zukünftige Generationen²² auf ein Vertragsverhältnis verpflichtet, in das sie nicht selber eingewilligt haben. Sie haben nichts zu sagen, sind nicht einmal „Stimmvolk“.²³

Der Durchgang durch diese Texte am Ende des Dtn und der Vergleich mit den teils bestehenden Vorlagen zu Dtn 5 im Buch Exodus lassen erkennen, dass – viel stärker als dort in der Schilderung des Geschehens am Sinai – im

20 E. Otto, *Deuteronomium* 23,16–34,12 (HThKAT; Freiburg, 2017), 1905, löst das Problem, indem er Dtn 26,16–17 zusammen mit 27,9–10 als „komplexes Geschehen“ auffasst: „Die Adressaten der Mosereden stimmen in Dtn 26,17 ihrer Verpflichtung zum Gebotsgehorsam zu, woraufhin Mose in Dtn 27,9 deklaratorisch konstatiert, dass mit dieser Zustimmung die Adressaten zum Volk JHWHs geworden seien.“

21 Für G. Braulik, *Deuteronomium II. 16,18–34,12* (NEB.AT; Würzburg, 1992), 202, „anerkennt Israel den Rechtswillen Jahwes auch für die verborgenen Verästelungen seines Lebens und den außerhalb öffentlicher Kontrolle liegenden Bereich.“

22 S. auch V. 28: „uns und unsere Kinder“; Paganini, *Deuteronomio*, 403, deutet die Ausweitung des Bundes in die Zukunft hinein als Garantie für seine bleibende Gültigkeit.

23 Auf den Einwand, es handle sich hier in Dtn 29 nur um eine ‚literarische‘ Darstellung, nicht um einen realen Vorgang, ist zu erwidern, dass dieser Text dennoch eine Auffassung spiegelt, die sich über das Recht Anderer zur Selbstbestimmung in so entscheidenden Angelegenheiten hinwegzusetzen wagt.

Deuteronomium eher *über die Gemeinschaft von oben entschieden wird*, als dass diese bei so wichtigen Prozessen sich äußern und selbst mitbestimmen kann. Die großen Entscheidungen fallen auf der Ebene ihrer Leiter, vor allem durch Mose. Mit Ausnahme von Dtn 27,11–26 bleibt dem Volk nur zu hören, was passiert ist, sowie die getroffenen Beschlüsse anzunehmen und sie auszuführen. Im persönlichen Bereich jedoch, in der eigenen Lebensgestaltung, gibt es eine Aufforderung zur Wahl, wie Dtn 30,19 nahelegen scheint.²⁴ Hinter dem Deuteronomium zeigt sich eine Auffassung, die offenbar stärker autoritär denkt.

2.3 *Ein Kontrastmodell in Josua 24*

Deutlich anders als im Deuteronomium werden wichtige Entscheidungen im nachfolgenden Buch Josua getroffen. In Jos 18 ist die „ganze Gemeinde der Israeliten“ (V. 1) in Schilo versammelt, ausgedrückt mit קהל im Nifal. Josua fordert die für die Erbteilung verbliebenen sieben Stämme auf, jeweils drei Männer zu bestimmen,²⁵ wobei er den Gruppierungen offensichtlich *freie Wahl* dafür lässt.

Mit identischen Formulierungen bei Verb, Subjekt²⁶ und Ort wie in 18,1 bringt Jos 22,12 den Beginn einer Konfliktklärung mit den Ostjordanstämmen. Vor der Ausführung der ursprünglich kriegerischen Absicht (V. 12c) kommt es zur Entsendung einer ranghohen Abordnung (V. 13–14), ohne Josua, bestehend aus dem Priester Pinchas und je einem „Fürsten“ der Vaterhäuser/Stämme.²⁷ Diese führt ihr Reden ein mit: „So spricht die ganze Gemeinde Jhwhs ...“ (V. 16), ein Zeichen, dass sie sich als *Repräsentanten des gesamten*, dem biblischen Gott gehörenden *Volkes* verstehen.²⁸ Die Antwort der Ostjordanstämme in V. 21–29 klärt das Missverständnis. Die Abgesandten erklären sich zufrieden

24 Die Bedeutung von Dtn 30,19 und dessen Verbindungen mit Gen 2–3 sowie Jos 24 hat E. Ehrenreich, *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZAR 14; Wiesbaden, 2010), 248–260, deutlich herausgearbeitet.

25 V. 4 verwendet dafür הבה, in HALAT 227, als „schafft herbei“ wiedergegeben.

26 Angesichts von „nur“ zehn Stämmen enthält der Ausdruck „die ganze Gemeinde der Israeliten“ in 22,12 ironische Züge, wie E. Ballhorn, *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB 162; Göttingen, 2011), 418, zu Recht bemerkt. Die Formulierung insinuiert jedoch die ideale Beteiligung aller.

27 22,14 schildert „zehn Fürsten“ als Begleitung des Priesters Pinchas, entsprechend der Anzahl der Stämme der westlich des Jordan siedelnden Bevölkerungsgruppen. M. Ederer, *Das Buch Josua* (NSK.AT 5/1; Stuttgart, 2017), 308, macht auf die Spannung mit „allen Stämmen Israels“ (er formuliert: „jeden Stamm Israels“) im selben Vers aufmerksam. Zudem kombiniert V. 14 offenbar „Vaterhäuser“ und „Stämme“ als synonyme Ausdrücke hintereinander.

28 Ballhorn, *Israel*, 426, sieht in der seltenen Bezeichnung als „Gemeinde Jhwhs“ – mit „ganz“ ist sie sogar einmalig – das „Selbstbewusstsein der Westjordanstämme, [...] die Gottesgemeinde zu repräsentieren“.

damit (V. 30–31) und berichten sie nach der Rückkehr den Israeliten (V. 32). Die Abordnung *gibt* auf diese Weise *der Gemeinschaft Rechenschaft* bezüglich ihrer Sendung und informiert diese so über die positive Klärung des Konfliktes. Deren Reaktion in V. 33 ist dreifach:

a) Zuerst beurteilen die „Israeliten“ die Erklärung der anderen Stämme als „gut“.²⁹ Dies deutet die Fähigkeit zur eigenen Einschätzung der Antwort der anderen Stämme und sogar das Recht darauf an. Ihre Bewertung deckt sich mit der ihrer Abordnung. Diese Übereinstimmung weist auf ein ähnliches Empfinden hin, das die Einheit des ganzen Volkes spürt.

b) Dann preisen³⁰ sie Gott, d.h. sie stehen selbst mit ihm in Beziehung.

c) Schließlich geben sie den geplanten Kriegszug gegen die anderen Stämme auf. Damit entscheiden sie aus eigener Vollmacht über ihr Geschick und auch das der anderen Stämme jenseits des Jordan.

Dass die Gesandtschaft dem Volk Auskunft gibt und dessen Reagieren auf sie eigens und so ausführlich geschildert wird, deutet auf eine *wesentliche Beteiligung* der ganzen Gemeinschaft bei einem solchen schweren Konfliktfall hin. Dies ist begreiflich, weil ja auch alle davon betroffen sind.

Noch einmal weiter in der Mitsprache des Volkes geht *Jos 24*. Hatte Josua in Jos 23,2 zu seiner ersten Abschiedsrede „ganz Israel“ gerufen und dabei dessen „Älteste, Häupter, Richter und Amtsträger“,³¹ vermutlich explizierend, genannt, so kehren diese vier verantwortlichen Gruppen zwar auch in 24,1 bei der zweiten Abschiedsrede in Schilo wieder, doch mit *zwei Veränderungen*: Voraus geht, als eigener Satz, ein Versammeln aller Stämme, und in V. 2 spricht Josua „zum ganzen Volk“. Dies gibt der Gemeinschaft als ganzer größeren Wert.

Während Jos 23 ohne eine Reaktion von irgendeiner Seite schließt, erfolgt in 24,16–18 schon eine *erste Antwort* des Volkes. Ihr geht voraus Josuas Appell, Jhwh zu „fürchten und ihm zu dienen“ (V. 14), und seine Aufforderung, im anderen Fall zu „wählen“ (בחר), wem sie dienen wollen (V. 15). Josua legt der Gemeinschaft damit *zweifach Alternativen* vor, einmal zwischen Jhwh und anderen Gottheiten, dann innerhalb der letzteren. Er selber bezieht klar Position, auch nochmals, als er seine Rede abschließt (am Ende von V. 15), lässt aber das Volk frei entscheiden. Dieses nimmt mit der Aussage, nicht Jhwh verlassen zu wollen, von der Möglichkeit der Wahl Gebrauch.

29 „Israeliten“ steht zweimal in V. 33 und bezieht sich auf die zehn Stämme im Land. Mit „gut“ (טוב im Hifil, wie durch Gott in Dtn 5,28) nehmen sie die Bewertung ihrer Gesandtschaft auf (s. das Ende von V. 30) und zeigen sich mit deren Einschätzung einverstanden.

30 Ballhorn, *Israel*, 454, notiert, dass nur hier in Jos ברח Gott als Objekt hat.

31 HALAT 1338, übersetzt mit dem zuletzt genannten Ausdruck das im Original stehende שטריו. Ederer, *Josua*, 316, versteht das Verhältnis von „ganz Israel“ und den vier Gruppen als Herausheben der Funktionsträger.

Der indirekt formulierten, negativen Erklärung folgen in V. 17–18 mehrere Begründungen. Sie münden in den *Wunsch* ein: „Auch wir, wir wollen Jhwh dienen!“ Statt diese Entscheidung gleich zu akzeptieren, führt Josua in V. 19–20 die Schwierigkeiten an, die sich aufgrund des Charakters Jhwhs damit ergeben können. Damit fordert er sie zum *Bedenken ihrer Wahl* auf, auch mit Blick auf deren Folgen.

Die Gemeinschaft bleibt in V. 21 bei ihrer getroffenen Entscheidung und bestätigt damit ein *zweites Mal*, *wiederum völlig frei*, die Absicht, Jhwh zu dienen. Die Wiederholung ist ein Zeichen für feste Einstellung und beständige Haltung bezüglich der mitgeteilten Ausrichtung auf Jhwh. Das die Antwort eröffnende נָא „Nein!“ ist möglicherweise zu verstehen als Absage an andere Alternativen, hier konkret die Verehrung anderer Gottheiten.³² Auch diese Reaktion des Volkes ist ein klares Zeichen bewussten eigenen Entscheidens.

Selbst damit ist Josua nicht zufrieden. Seine Reaktion „Zeugen seid ihr gegen euch ...“ in V. 22 scheint in zwei Richtungen deutbar, einerseits als aufmerksam machend, dass ein Rechtsakt erfolgt, andererseits als Forderung an das Volk nach *formeller Bestätigung* ihrer Wahl.³³ Dazu lädt er ihm die zusätzliche Rolle von „Zeugen“ auf, noch dazu gegen sich selbst. Damit nimmt er sie als eigenständige Rechtspersonen ernst und macht ihnen ihre Verantwortung ausdrücklich bewusst. Die Gemeinschaft lässt sich auch darauf in V. 22ef mit „Zeugen (sind wir)“ ein und gibt damit ihrer Zusage eine feierliche und offizielle Dimension. Ohne dass der Sprecherwechsel angezeigt würde, fordert Josua in V. 23 das Volk dann auf, die Konsequenzen aus seiner Entscheidung zu ziehen, mit Distanzierung von fremden Gottheiten und innerer Hinwendung zu Jhwh. Daraufhin bekräftigt das Volk, nun schon zum *dritten Mal* und ausführlicher als bisher, Jhwh dienen und auf seine Stimme hören/gehorchen zu wollen (V. 24). Nach V. 22 und den zwei in V. 18 und 21 vorausgegangenen Äußerungen ihrer Wahl, Jhwh zu dienen, ergeht diese Erklärung in V. 24 nun im *vollen Bewusstsein* der rechtlichen Verbindlichkeit. Die folgenden Notizen und Handlungen in V. 25–27 enthalten aufgeladene, sehr bedeutsame Motive wie „Bund, Recht, aufschreiben“. Die Aufrichtung eines Steins als äußerer, dauerhafter Zeuge *fixiert die eben erfolgte Entscheidung* für Jhwh³⁴ als bleibende Grundlage der Gemeinschaft.

32 Ederer, *Josua*, 339, interpretiert die Negation dagegen als Zurückweisung der „provokanten These des Josua, Israel könne JHWH gar nicht angemessen dienen“.

33 Wie in V. 15 steht dafür erneut בָּחַר.

34 Ederer, *Josua*, 337–339, spricht in der Auslegung von Jos 24,16–24 mehrfach von „Wahl“ und „Entscheidung“.

Der Wahlprozess in Jos 24 *hebt sich signifikant* von der Beteiligung des Volkes in Ex 20 und im Buch Deuteronomium bei ähnlich wichtigen Vorgängen *ab*. Die ganze Gemeinde bestimmt in Jos 24,1–2.16–24 mit. Die vorgelegten Alternativen (V. 14–15) unterstreichen, dass es eine freie Wahl ist, in Kenntnis anderer Möglichkeiten. Sogar als Josua dagegen Einwände vorbringt, bleibt das Volk bei seiner Entscheidung, im Bewusstsein der Schwierigkeiten und eventueller Folgen bei Untreue. Die feste Entschiedenheit zeigt sich in der – Ex 19–24 ähnlichen – dreifachen Wiederholung der Bereitschaft, Jhwh zu dienen, und der zusätzlichen Einwilligung, dafür „Zeugen“ gegen sich selbst zu sein. Jos 24 vertritt damit *eine andere Auffassung* von Gemeinde und Entscheidungsprozessen als die vorausliegenden Texte. Das Volk ist mündig und wird als solches ernstgenommen. Ihm wird zusätzlich eine eigene wichtige Rolle in der Beziehung zu Gott gegeben.

3 Verleihe und umstrittene Autorität

Ob und was eine Gemeinschaft entscheiden kann/darf, hängt an der Beziehung zur Leitung und der Auffassung von ihr. Von daher ist das vorhin Dargestellte nicht primär am Anfang, sondern sekundär *Folge vorausliegender Faktoren*. Drei Aspekte dazu möchte ich hier noch in den Blick nehmen.

3.1 Gott bestimmt die Leiter

Noch bevor Israel überhaupt als „Gemeinde“ erstmalig entsteht (in Ex 12), bestellt Gott in Ex 3 Mose dazu, das Volk aus Ägypten herauszuführen (V. 10 „die Israeliten“). Nach dem Scheitern der ersten Verhandlungen mit dem Pharao in Ex 5 erhöht Jhwh Moses Autorität diesem gegenüber noch durch die Rolle, „Gott“ für den ägyptischen König zu sein.

Wie Moses Leben langsam dem Ende zugeht, bittet er in Num 27,16 Gott, „einen Mann über die Gemeinde einzusetzen“, der sie weiter leitet. Gott geht in V. 18 darauf ein und nennt dafür *Josua*. Schließlich macht auch das Königsgesetz in Dtn 17 deutlich, dass Gott die Priorität bei der Wahl des Königs hat; das Volk darf ihn dann über sich einsetzen (V. 15).

Sowohl für die vorstaatliche Zeit als auch zu Beginn der Monarchie hat *Gott den Vorrang* bei der Bestimmung der Anführer der Gemeinschaft. Dies gilt durchgängig für die Tora und auch später in 1 Samuel.³⁵ Der Primat des

35 Gerade der Anfang der Königszeit ist eine wichtige Periode des Übergangs. Dort zeigen 1 Sam 8–12 und 1 Sam 16 ausführlich und deutlich, dass Gott für die Bestellung von Saul und David entscheidend ist.

göttlichen Wählens der Leiter steht einer demokratischen Vorgangsweise eher entgegen.³⁶ Die oberste Autorität liegt bei Jhwh, nicht beim Volk.

3.2 *In Frage gestellte Führung*

Es gibt viele Texte,³⁷ die davon zeugen, dass die Gemeinschaft mit Führungsrollen und den damit betrauten Personen Probleme hat und sie nicht einfachhin akzeptiert. Vor Ex 3 liegt die *Frage* eines Israeliten an Mose in Ex 2,14: „Wer hat dich **וַשָּׁפֹט שֶׁר לֵאִישׁ שֶׁר** über uns gesetzt?“ Sie bleibt dort ohne Antwort, findet aber eine Lösung durch Gottes Beauftragung im folgenden Kapitel. „Fürst“ und „Richter/Regent“ sind Bezeichnungen, die jedoch in der Folge nie für Moses Führungsrolle gebraucht werden. Die Weigerung des Pharaos, die Israeliten ziehen zu lassen, und sein verstärkter Arbeitsdruck führen zu internen Konflikten. In Ex 5,19–21 wenden sich die **שְׂטָרִים** „Amtsträger“ des Volkes gegen Mose und Aaron und werfen ihnen die Verschärfung der Lage der Gemeinschaft vor. Moses Klage an Gott (5,22–23) führt zu zusichernden göttlichen Antworten (6,1.2–8), nicht aber zum Hören des Volkes (V. 9). Auf Gottes erneuten Auftrag in V. 10–11 folgt Moses Gegenfrage in 6,12: „Siehe, die Israeliten haben nicht auf mich gehört – wie sollte da der Pharaos auf mich hören ...?“ 6,14–27 geben darauf eine indirekte Antwort mit der *Genealogie* von Aaron und Mose, die deren Autorität durch ihre Abstammung unterstreicht.³⁸

Im Zusammenhang mit dem Auszug aus Ägypten (Ex 14,11–12) und auf dem Weg zum Sinai (Ex 15–17) gibt es *mehrfach Infragestellungen* der Führung durch Mose. Dies steigert sich noch nach dem Aufbruch von dort, wobei Num 14 und 16 herausragen. Auf den entmutigenden Bericht der Mehrheit der ausgesandten Kundschafter in Num 13,31–33 reagiert „die ganze Gemeinde“ in Num 14 äußerst intensiv. Sie schreien und weinen in V. 1, sie „murren“³⁹ und erheben Vorwürfe gegen Mose und Aaron in V. 2–3 und nehmen sich in V. 4 vor: „Wir wollen[uns] ein Haupt geben und wir wollen zurückkehren nach

36 Hättich, Demokratie, 1182, spricht diesbezüglich von einer „Rivalität mit der religiösen oder theologischen Legitimitätsidee“, sieht letztere jedoch „nicht als unvereinbare Alternative“ zu demokratischen Prozessen an.

37 Ich beschränke mich hier auf einige wenige Stellen in der Tora. Doch die Kritik an Leitung zieht weiter; Beispiele dafür sind u.a. die Jotambabel in Ri 9,8–15 oder die Bemerkung in 1 Sam 10,27 über die Reaktion einiger Leute zu Sauls Königswahl.

38 In diesem Sinn deutet A. Marx, La généalogie d'Exode vi 14–25, VT 45 (1995), 318–336, die Funktion des Stammbaums an dieser Stelle. Tatsächlich zeigt der Vergleich der Parallelpassagen Ex 6,10–12 und 6,28–30, dass Moses Einwand mit dem Nicht-Hören der Israeliten von V. 12 offenbar gelöst ist, weil er in V. 30 nicht mehr Thema ist.

39 Dafür steht לָוִן I im Nifal (HALAT 498). Diese Wurzel hat 5 der insgesamt 14 Vorkommen innerhalb der Hebräischen Bibel hier in Num 14, was aus ihr die Hauptstelle dafür macht.

Ägypten!“ Das erste Vorhaben kommt einer *versuchten Absetzung*⁴⁰ der beiden Leiter gleich, die in V. 5 „vor der ganzen Versammlung der Gemeinde der Israeliten“⁴¹ niederfallen. Gott selbst interpretiert das Verhalten der Israeliten in V. 11 als Missachtung seiner: „Wie lange behandelt mich verächtlich dieses Volk ...?“ und spricht in V. 27 von „dieser bösen Gemeinde“.⁴²

Noch einen Schritt weiter als die Kundschafter-Erzählung geht Num 16 mit der Auflehnung Korachs, Datans und Abirams samt ihren vielen, angesehenen Anhängern⁴³ gegen die Führung von Mose und Aaron. Drei Akzente zeigen sich in ihrer Rede in V. 3. „Viel für/mit euch!“ deutet den Überdruß an deren Leitung an. „Die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig“ verweist auf die von Gott in Ex 19,6 versprochene Auszeichnung als „heilige Nation“ und die Gleichheit aller diesbezüglich. Mit „Warum überhebt ihr euch über die Versammlung Jhwhs?“ werfen sie den beiden Leitern Anmaßung einer nicht berechtigten Sonderrolle vor; V. 13 verschärft diese Anklage noch mit der Formulierung שָׁרָא im Hitpael, „sich zum Herrn aufwerfen“,⁴⁴ gerichtet an Mose. Andere bedeutende Personen in der Gemeinschaft deuten die Führungsrollen von Mose und Aaron als *arrogantes Sich-Aufspielen* und erheben damit Ansprüche auf eigene Beteiligung an der Leitung des Volkes.

Die erwähnten Texte zeigen, wie umstritten und belastet die Führungsrolle(n) in der Gemeinschaft Israels war(en). Die göttliche Bestimmung von Leitern (s. 3.1) trifft in Notsituationen (so vor allem im Buch Exodus), aber auch

40 Deutlicher diesbezüglich ist das ausgesprochene Vorhaben der „ganzen Gemeinde“ in V. 10, „sie“ – womit wohl, über die in V. 6–9 erwähnten Josua und Kaleb hinweg, Mose und Aaron gemeint sind – zu steinigen. W. Bühner, *Schriftgelehrtes Murren. Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse in den Murrerzählungen in Exodus und Numeri* (FAT 152; Tübingen, 2021), 199–200, spricht vom Wunsch nach Einsetzen einer neuen Führung, „indem sie [d.h. die Gemeinde, G.F.] die alte Führung beseitigt“.

41 Diese Kombination ist einmalig; die nächste Entsprechung liegt in Ex 12,6 mit „die ganze Versammlung der Gemeinde Israels“ vor. Beide Stellen stehen im Kontrast zueinander: Ex 12 konstituiert die Gemeinschaft. Hier in Num 14 kommt es dagegen zu ihrer Auflösung, wie Gottes in V. 22–23 angekündigte Maßnahmen deutlich machen.

42 Im selben Kapitel findet sich in V. 39–45 erneut der Ungehorsam des Volkes, das entgegen Moses Anweisung und nun ohne Gottes Auftrag selbständig ins Land hinaufzieht und dabei eine Niederlage erfährt. Dtn 1,41–45 ist eine Parallele dazu, die mit mehreren Momenten das Fehlverhalten der Gemeinschaft verstärkt heraushebt; s. dazu Paganini, *Deuteronomio*, 108–110.

43 K. Pyschny, *Verhandelte Führung. Eine Analyse von Num 16–17 im Kontext der neueren Pentateuchforschung* (HBS 88; Freiburg, 2017), 193, interpretiert die in V. 2 genannten „250 Männer“ in dem Sinn, dass es sich um „keine Einzelmeinung“ handelt.

44 So HALAT 1270. Diese Stammform des Verbs ist nur hier belegt und durch absoluten Infinitiv betont. Pyschny, *Verhandelte Führung*, 150, sieht im Vorwurf noch den weiteren Akzent, dass Mose sich „als unrechtmäßiger Herrscher über Israel“ aufspielt.

grundsätzlich (so die beiden Haupttexte in Numeri) auf Widerstand. Dabei steht hinter Num 14,4 der Wunsch, eigenständig – d.h. wohl ohne Gott – die Leitung zu wählen und den Weg festlegen zu dürfen. Num 16 deutet darüber hinaus Rivalitäten unter religiösen Gruppierungen/Personen und unterschiedliche Auffassungen vom Verhältnis von Gemeinde und ihrer Führung an. Insgesamt sind diese Stellen *Zeugnisse für Diskussionen* innerhalb des antiken Israel über gesellschaftliche und religiöse Strukturen, über Rollen und Beziehungen zwischen Leitern und Gemeinschaft sowie über die Stellung, die Gott darin zukommt.

3.3 *Geteilte Autorität*

Mehrere Texte lassen erkennen, dass es für die Leitung des Volkes nicht nur „ein Haupt“, Mose, sondern auch *andere Verantwortliche* gibt. Dabei lasse ich die Rolle der Priester, insbesondere Aarons und seiner Söhne, hier weitgehend außer Acht, und konzentriere mich auf die anderen gesellschaftlich relevanten Personen(gruppen). Für die Verhandlungen mit dem Pharaο, zusammen mit Mose, sieht Gott „Älteste“ in Ex 3,16.18 vor. Sie kehren später öfter wieder, u.a. in Ex 24,1.9.14 und vor allem in Num 11. Dort deutet das Reden vom אספד „(ver)sammeln“ von „70 Männern von den Ältesten Israels“ (V. 16 und 24) eine Freiheit in deren Auswahl an – durch wen diese geschieht, bleibt offen. Die Mitbestellung Aarons in Ex 4,14 findet Akzeptanz beim Volk in V. 29–31. Auf diesen positiven Beginn folgen jedoch viele weitere Stellen, die andere Reaktionen gegenüber Mose und Aaron zeigen.⁴⁵ Ex 5,10 und die folgenden Verse erwähnen – wohl ägyptische – Antreiber und – vermutlich israelitische – *Amtsträger*,⁴⁶ eine Art mittlere Führungsebene zwischen Mose und Volk. Dies ist ein Hinweis auf eine „Zwischenstufe“ im Verhältnis von Gemeinde und Leitung. In Ex 18,21 schlägt Moses Schwiegervater Jitro *subsidiäre Gewaltenteilung*⁴⁷ bei der Rechtsprechung vor, mit שרים „Fürsten“ über 1000, 100, 50 und 10. An der Parallelstelle dazu in Dtn 1,13 gibt Mose das als seine Idee aus. Es handelt sich dabei um eine mehrfach gestufte hierarchische Gliederung.

Die in diesem Punkt angesprochenen biblischen Passagen zeigen, dass neben der obersten Spitze, bestehend in Mose und Aaron, *auch andere*

45 Ab Ex 5,20–21, s. dazu die oben in 2.2 genannten Texte sowie die vielen Konflikte auf den Wanderungen durch die Wüsten in Ex 15–17 und ab Num 11.

46 So auch Utzschneider und Oswald, *Exodus 1–15*, 157: „die ägyptischen Gewährsleute der Unterdrückung und die Repräsentanten der Israeliten“.

47 Solche Aufteilung der Macht, insbesondere bezüglich einer eigenständigen Justiz, ist auch ein Kennzeichen von Demokratien. Hättich, *Demokratie*, 1188, nennt dafür „politische Partizipation“ als wichtiges Merkmal.

Menschen an der Ausübung der Leitung der Gemeinde teilhaben.⁴⁸ Die Weise von deren Bestellung bleibt weitgehend im Unklaren; dennoch ist deutlich, dass es in der Versammlung Israels solche Verantwortlichen gab. Die drei im zweiten Abschnitt genannten Aspekte zeigen ein Ringen. Eine Gemeinschaft braucht Führung, doch wie sich deren Beziehung gestaltet, unterliegt den Interessen gesellschaftlicher Kräfte. Die Tora konzipiert dafür das Modell einer von Gott eingesetzten und nicht legitim zu hinterfragenden *Doppelspitze*, mit Mose und Aaron als höchsten Vertretern der politisch-rechtlichen und religiös-kultischen Ebenen. Sie bezeugt auch Widerstände gegen diese Position, ebenso aber *Untergliederungen* in mehrere Führungsschichten, die konkret und praktisch für das Leben einer Gemeinschaft notwendig sind. Im modernen Sinn kann von „Demokratie“ nicht gesprochen werden, weil es keine freien Wahlen dieser Verantwortlichen gibt und die Macht bei wichtigen Entscheidungen oft nicht beim Volk liegt. Und dennoch finden sich Elemente, die eine Beteiligung der Gemeinschaft als wünschenswert aufzeigen.

4 Rückblick

Ex 19 mit Ex 24 und Jos 24 spiegeln ein Bewusstsein, dass das Volk bei wichtigen Entscheidungen eingebunden werden muss und mitbestimmen soll. Das Deuteronomium, insbesondere Dtn 5, nimmt dagegen eine *andere Haltung* ein, bei der über die Gemeinschaft hinweg von oben entschieden wird. Damit erhebt sich die Frage, wie diese Verschiebung zu deuten ist.⁴⁹ Auch scheint es in der Prophetie, etwa in Jer 31,33–34, eine Gegenreaktion dazu zu geben. Das dortige göttliche Schreiben der Tora auf das Herz aller und die enge persönliche Beziehung zu ihm für Klein und Groß, ohne Unterschied, gibt jeder Person besonderen Wert und überwindet so hierarchische Grenzziehungen.⁵⁰

48 Die Übernahme der vielfachen, notwendigen Organisations- und Führungs-Aufgaben innerhalb einer Gemeinschaft durch verschiedene Personen und Gruppen ist ebenfalls ein Kriterium für Demokratie. In moderner Zeit entspricht sie in etwa der „Exekutive“.

49 Im Hintergrund von Dtn stehen sicherlich andere Autorschaft als in Ex oder Jos sowie verschiedene Auffassungen von Gesellschaft. Offensichtlich geht es darum, mit der Autorität des „Mose“, noch dazu an seinem Todestag, also gleichsam als sein „Testament“, die anhaltende Gültigkeit der Tora und ihrer Ordnungen gegen Angriffe und Relativierungen zu sichern; vgl. dazu die Ausführungen zu Mose als „Chiffre“ bei F. Crüsemann, *Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (3. Auflage; Gütersloh, 2005), ab 125, bes. 131.

50 Dafür spricht, dass religiöses Belehren bzw. Motivieren nicht mehr notwendig ist und alle selber Gott „kennen“, s. G. Fischer, *Jeremia 26–52* (HThKAT; Freiburg, 2005),

Hierin hebt sich die Hebräische Bibel markant von im Alten Orient üblichen Vorstellungen ab.⁵¹

Die *ganz stark autoritäre Zuspitzung auf die Leitungsrolle Moses* ist Gegenstand scharfer Auseinandersetzungen, die aber nicht an ihrer göttlichen Legitimierung zu rütteln vermögen. *Subsidiäre Strukturen* mildern diese einseitige Ausrichtung auf Mose ab und bezeugen mehrere gesellschaftlich anerkannte Führungsebenen innerhalb des Volkes. Sieht man die Tora als deutlich nach-exilische Konstruktion an, so kann man überlegen, welchen „Typen“ von Gemeinde und deren Leitung die verschiedenen Texte entsprechen. „Mose“ steht offenbar, am deutlichsten im Deuteronomium,⁵² für eine stärker autoritär ausgerichtete Führung, die einer ernsthaften Infragestellung entzogen ist; die Gemeinschaft hat ihm ohne großen eigenen Gestaltungsspielraum zu folgen. Bei seinem „Nachfolger“ Josua dagegen, gleichsam in der Zeit der Umsetzung der Tora in der weiteren Geschichte kommt dem Volk eine wichtigere Rolle zu; sie dürfen auch selber Wichtiges entscheiden, wie die einmalige, außergewöhnliche Diskussion in Jos 24 belegt.

Von den unterschiedlichen Situationen her sind auch die *Funktionen* der Versammlungen der Gemeinschaft breit gestreut. Sie reichen vom liturgischen Begehen eines gemeinsamen Festes (Ex 12) über die Annahme von Bund und Recht am Sinai (Ex 19–24), Auflehnungen gegen die Autorität von Mose und Aaron (Num 14–17), Abklärungen in einem Konfliktfall (Jos 22) bis zum Versprechen des treuen Festhaltens an der Verehrung Jhwhs (Jos 24). Das weit gespannte Spektrum des Verhaltens des Volkes zeigt auf, dass die Gemeinde Israels je nach Lage und Anforderung lebendig und vielfach auch angemessen zu reagieren vermag.

Abschließend sei noch auf einen *theologischen Aspekt* verwiesen. An einigen wenigen Stellen der Bibel spricht Gott in der ersten Person Plural, von „wir“ und „uns(er)“.⁵³ Dies deutet an, dass bei wichtigen Vorgängen, wie der Erschaffung des Menschen, seiner Vertreibung, der Überprüfung eines Monster-Vorhabens oder der Bestellung eines großen Propheten, Gott Andere *konsultiert*, in seine

173–174. – Egalitäres Denken, die Auffassung von der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, ist nach Benda, Demokratie, 1196, ebenfalls ein wesentliches Element von Demokratien.

51 S. dazu das Buch von J. Berman, *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (Oxford, 2008), der diesen Unterschied unter mehreren Rücksichten deutlich aufweist.

52 Dies wird auch markant sichtbar am Zurücktreten Aarons in diesem Buch. Während er in Ex bis Num oft neben Mose steht und als erster Priester eine bedeutsame Rolle innehat, wird er in Dtn gerade noch viermal erwähnt (in 9,20 [2x]; 10,6 und 32,50). Vielleicht spiegelt das einen geringeren Einfluss der Vertreter des Kults auf die Führung der Gemeinde.

53 Bekannt sind u.a. Gen 1,26; 3,22; 11,7 und Jes 6,8.

Entscheidung einbezieht.⁵⁴ Gott selber gibt damit ein Beispiel, nicht selbstherrlich zu regieren, sondern Konsens zu suchen und gemeinsam vorzugehen.

Bibliographie

- Ballhorn, E., *Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua* (BBB 162; Göttingen, 2011).
- Benda, E., Demokratie II: Verfassungsrecht, in *Staatslexikon Bd. 1* (7. Auflage; Freiburg, 1985), 1192–1201.
- Berman, J., *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (Oxford, 2008).
- Brown, W.P., *The Ethos of the Cosmos. The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids, 1999).
- Bührer, B., *Schriftgelehrtes Murren. Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse in den Murrerzählungen in Exodus und Numeri* (FAT 152; Tübingen, 2021).
- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (3. Auflage; Gütersloh, 2005).
- Dohmen, C., *Exodus 19–40* (HThKAT; Freiburg, 2004).
- Ederer, M., *Das Buch Josua* (NSK.AT 5/1; Stuttgart, 2017).
- Ehrenreich, E., *Wähle das Leben! Deuteronomium 30 als hermeneutischer Schlüssel zur Tora* (BZAR 14; Wiesbaden, 2010).
- Fischer, G., *Jeremia 26–52* (HThKAT; Freiburg, 2005).
- Fischer, G., Israel's Struggle with Political Governance. Democratic Tendencies and Leadership in the Old Testament, in J. Thayil und A. Vonach (Hg.), *Democracy in an Age of Globalization* (Innsbruck, 2015), 179–191.
- Fischer, G. und D. Markl, *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2; Stuttgart, 2009).
- Hättich, M., Demokratie I: Begriff, Formen, Probleme, in *Staatslexikon Bd. 1* (7. Auflage; Freiburg, 1985), 1182–1192.
- Markl, D., *Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechts-hermeneutik des Pentateuch in Ex 19–24 und Dtn 5* (HBS 49; Freiburg, 2007).
- Markl, D., *Gottes Volk im Deuteronomium* (BZAR 18; Wiesbaden, 2012).
- Marx, A., La généalogie d'Exode vi 14–25, VT 45 (1995), 318–336.
- Müller, H.-P., קהל qāhāl Versammlung, in *THAT II*, 609–619.
- Otto, E., *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg, 2012).
- Otto, E., *Deuteronomium 4,43–11,32* (HThKAT; Freiburg, 2012).
- Otto, E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT; Freiburg, 2017).

54 W.P. Brown, *The Ethos of the Cosmos. The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids, 1999), 47, 51, 60, spricht sogar von göttlichem Teilen seiner Macht.

- Paganini, S., *Deuteronomio* (I Libri Biblici, Primo Testamento 5; Mailand, 2011).
- Parackal, I., Democracy in the South Asian Context – Goals and Challenges. An Analysis, in J. Thayil und A. Vonach (Hg.), *Democracy in an Age of Globalisation* (Innsbruck, 2015), 129–148.
- Pyschny, K., *Verhandelte Führung. Eine Analyse von Num 16–17 im Kontext der neueren Pentateuchforschung* (HBS 88; Freiburg, 2017).
- Ska, J.L., Biblical Law and the Origins of Democracy, in W.P. Brown, *The Ten Commandments. The Reciprocity of Faithfulness* (Louisville, 2004), 146–158.
- Sonnet, J.-P., Le Sinaï dans l'événement de sa lecture: la dimension pragmatique d'Ex 19–24, *NRTh* 111 (1989), 322–344.
- Utzschneider, H. und W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart, 2013).

Auf dem Weg von rhodischer Vorherrschaft unter direkte römische Herrschaft. Lykien und die Medialisierung von Versammlungen in diesem Prozess

Denise Reitzenstein

Die Landschaft Lykien im Südwesten der heutigen Türkei geriet von 188 bis 167 v. Chr. zunächst unter die Hegemonie von Rhodos, dann zunehmend unter den Einfluss des Römischen Reiches. Sie blieb jedoch bis zum Jahr 43 n. Chr. ein nominell unabhängiges Gebiet, das im Vergleich zu umliegenden Regionen spät unter direkte römische Herrschaft geriet und als Provinz in das Imperium Romanum eingegliedert wurde. Die Schriftzeugnisse zur lykischen Geschichte unter römischer Hegemonie und Herrschaft sind überwiegend epigraphisch überliefert. Ihre Anzahl deutet auf einen Wandel hin, der sich mit der Provinzialisierung Lykiens verstärkte: Veränderungen im sogenannten *epigraphic habit*¹ ließen die Zahl der Inschriften im gesamten Römischen Reich mit einem Höhepunkt im späten 2. Jh. n. Chr. rasch ansteigen. Für institutionalisierte Versammlungen von Menschen bedeutet dies gleichzeitig, dass sie in den schriftlichen Quellen sichtbar wurden.

Wenn in diesem Beitrag von Versammlung die Rede ist, dann meine ich stets ein Gremium, das eine bestimmte Funktion hatte und nach Regeln arbeitete, keine spontane Ansammlung von Menschen. Boule und Ekklesia sind in Lykien wie in anderen griechischen Gemeinwesen institutionalisierte Ansammlungen von Menschen, die nach bestimmten Verfahrensweisen etwas für ihre Gemeinschaft erarbeiteten und/oder in ihrem Namen sprachen. Die inschriftlich belegten Ekklesiai sind die Zusammenkünfte des Demos einer Polis, also der Bürgerschaft, die Boule eine Versammlung von Ratsmitgliedern oder Delegierten, also einer Auswahl von Bürgern. Eine Besonderheit

* Für wertvolle Rückmeldungen zu einer frühen Fassung dieses Beitrags danke ich sehr herzlich Christof Schuler (München).

1 Grundlegend R. MacMullen, The Epigraphic Habit in the Roman Empire, *AJPh* 103 (1982), 233–246. Zur aktuellen epigraphischen Erforschung Lykiens die Tagung „New Research on Greek Epigraphy in Lycia“, Antalya, 28.–30. März 2022, unter: <https://akmed.ku.edu.tr/en/events/new-research-on-greek-epigraphy-in-lycia/> (zuletzt aufgerufen am 29.09.2023).

des hellenistischen Lykiens ist die Existenz einer städteübergreifenden Versammlung des lykischen Bundes, genannt Synedrion.²

Die unterschiedlichen Termini für Versammlungen deuten bereits auf abweichende Formen der Medialisierung hin, über die wir Versammlungen im antiken Lykien greifen: Der Name Synedrion ist literarisch auf uns gekommen, von Ekklesia und Boule sprechen Inschriften. Mit Medialisierung von Versammlungen soll hier diejenige Abhängigkeit gemeint sein, die zwischen Situation sowie Medium der Überlieferung und der historischen Wirklichkeit einer Versammlung besteht. Versammlungen innerhalb der üblicherweise literarischen oder epigraphischen Überlieferung eine Bedeutung zuzuschreiben oder Veränderungen im sogenannten *epigraphic habit* machen erst nachträglich sichtbar, wenn eine Versammlung stattgefunden hat. Gleichzeitig bedeutet ein Schweigen der Medien nicht, dass keine Versammlung stattgefunden hat. Epigraphische Überlieferung bezieht sich unmittelbar auf Versammlungen, wie sich zeigt, während literarische Quellen viel indirekter auf sie eingehen.

Versammlungen in Lykien können für den Beobachtungszeitraum, d.h. für die Zeit ab der rhodischen Hegemonie bis zum Beginn der direkten römischen Herrschaft, auf die eine oder andere Art nur retrospektiv und in mehrfacher Hinsicht selektiv erfasst werden. Das Geschehen der Versammlung bleibt in der Regel unsichtbar, z.B. ob konsensual oder kontrovers diskutiert wurde, solange sich die Versammlung in den Grenzen des gesellschaftlich Akzeptierten bewegte.³ Kenntnis von einer vergangenen Versammlung ist abhängig von der Bedeutungszuschreibung (Erzählzusammenhang der literarischen Tradition und/oder epigraphischen Überlieferung) und abhängig von der Dauerhaftigkeit der Überlieferung (Existenz dieser literarischen Texte und/oder Inschrift noch heute). Eine gewöhnliche Versammlung lässt sich also durch die Medialisierung ebenso wenig greifen, wie jede abweichende Versammlung zuverlässig dokumentiert ist.

2 Strab. 14,3,3, dazu unten Abschnitt 2. Zum lykischen Bund und zu den verwendeten griechischen Termini R. Behrwald, *Der Lykische Bund. Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung* (Bonn, 2000). Chr. Schuler, Ein Vertrag zwischen Rom und den Lykiern aus Tyberissos, in Chr. Schuler (Hg.), *Griechische Epigraphik in Lykien. Eine Zwischenbilanz*. Akten des int. Kolloquiums München, 24.–26. Februar 2005 (Wien, 2007), 51–79, veröffentlicht einen Vertrag aus Tyberissos zwischen Lykien und Rom aus hellenistischer Zeit, in dem vom *δῆμος τῶν Λυκίων* die Rede ist, ebd. 54f., sicherlich aus römischer Perspektive gedacht als Pendant zum *populus Romanus*.

3 Für Lykien können die Opramoas-Inschrift aus Rhodiapolis (TAM II 905 = Chr. Kokkinia, *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis. Euergetismus und soziale Elite in Lykien* (Bonn, 2000)) sowie die Iason-Inschrift aus Kyaneai (IGR III 704) auf größere Unstimmigkeiten in Versammlungen hindeuten, die über die römischen Offiziellen in der Teilprovinz Lykien oder sogar den Kaiser ausgetragen wurden, s.a. Kokkinia, *Opramoas-Inschrift*, 225–235.

Dieser Beitrag kann und will keine allgemeinen Aussagen über Versammlungen in Lykien von der hellenistischen Zeit bis zur Provinzialisierung treffen. Er wählt stattdessen vier Fallbeispiele, um zu untersuchen, wie über Versammlungen in und über Lykien kommuniziert wird. Im Mittelpunkt dieser Beispiele steht die Frage, wie Versammlungen in der Zeit vom 2. Jh. v. Chr. bis ins 1. Jh. n. Chr. dargestellt werden, in der das nominell unabhängige Lykien in direkte römische Herrschaft übergeht. Welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um einer Versammlung Bedeutung zuzuschreiben, zeigen die Fallbeispiele ebenfalls. Zwar ist das Material nach ereignisgeschichtlichen Aspekten chronologisch angeordnet, doch greifen die ersten beiden Kapitel literarisch belegte Versammlungen auf, während es in den beiden nachfolgenden Beispielen um epigraphisch belegte Versammlungen geht. Es schwingt die Frage mit, ob das Medium bei der Überlieferung von Versammlungen eine signifikante Rolle spielte oder nicht.

1 Über den Kopf hinweg: Lykien als Objekt von Versammlungen

Lykien stand zu Beginn des 2. Jh.s v. Chr. im Krieg zwischen Rom und dem Seleukidenherrscher Antiochos III. auf der Verliererseite und mithin gegen Rom, wie Polybios berichtet: Das Ergebnis war eine Abhängigkeit der Lykier von den romtreuen Rhodiern, denen die Römer für ihre Loyalität gedankt hätten, indem sie ihnen 188 v. Chr. Lykien und Karien schenkten.⁴ Polybios erläutert in diesem Kontext aus seiner Sicht die historischen Ursachen, warum das Verhältnis zwischen Lykien und Rhodos so schlecht gewesen sei.⁵

In diesem ersten Beispiel geht es zu Beginn und am Ende um zwei zentrale Versammlungen, nämlich zum einen um eine römische Zehnerkommission zur Neuordnung der Verhältnisse in Asien,⁶ zum anderen um

4 Polyb. 22,5. Mit einem epigraphischen Zeugnis wohl aus der Zeit der rhodischen Vorherrschaft über Lykien 188 bis 167 v. Chr.: M. Adak, Die rhodische Herrschaft in Lykien und die rechtliche Stellung der Städte Xanthos, Phaselis und Melanippion, *Historia* 56 (2007), 251–279.

5 Zum Verhältnis von Rom und Rhodos H.H. Schmitt, *Rom und Rhodos* (München, 1957), 81–128; die Literatur zusammengefasst bei Adak, Die rhodische Herrschaft, 258 mit Anm. 12; zum Kontext bei Polybios sowie zu Rhodos im Hellenismus H.-U. Wiemer, *Rhodische Traditionen in der hellenistischen Historiographie* (Frankfurt a.M., 2001); H.-U. Wiemer, *Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos* (Berlin, 2002); H.-U. Wiemer, Zeno of Rhodes and the Rhodian View of the Past, in B. Gibson und Th. Harrison (Hg.), *Polybios and His World. Essays in memory of F.W. Walbank* (Oxford, 2013), 279–306.

6 Die rhodische Sicht der Quelle macht die Römer für den Widerstand der Lykier verantwortlich, s. Wiemer, *Rhodische Traditionen*, 156.

eine Volksversammlung auf Rhodos. Polybios erzählt nur von einzelnen rhodischen und ilischen Akteuren, nämlich von namentlich aufgeführten Gesandten, die im ereignisgeschichtlichen Kontext aktiv wurden, als die Römer nach dem Krieg über das Schicksal Lykiens entschieden. Die Gesandten aus Ilion seien als Fürsprecher der Lykier vor einer römischen Zehnerkommission in Asien aufgetreten – begründet über die mythische Verwandtschaft der beiden Völker. Polybios zufolge seien diese ilischen Gesandten nach der Entscheidung der Römer, Lykien und Karien dem Inselstaat Rhodos zuzuschlagen, in Lykien von Stadt zu Stadt gezogen und hätten dort verkündet, mit ihren Bitten die Römer beschwichtigt zu haben, so dass die Lykier Ilion die Freiheit zu verdanken hätten.

Indessen hätten die rhodischen Gesandten, Polybios zufolge, in ihrer Heimat erklärt, Lykien und Karien seien den Rhodiern zum Geschenk gemacht worden. Rhodische Bürger seien daher ausgewählt worden, die lykischen und karischen Städte zu bereisen, um ihre inneren Verhältnisse zu ordnen. Schauplatz für den Gegensatz der Auffassungen zwischen Lykien und Rhodos, der schließlich zum von Polybios analysierten Zerwürfnis der beiden geführt habe, ist die Volksversammlung der Rhodier: Während lykische Gesandte in ihr ein Bündnis beantragt hätten, habe es der zuständige Vorsitzende der rhodischen Versammlung übernommen, den Gegensatz aufzuklären und gleichzeitig die Lykier scharf angegriffen. Leider gibt es an dieser Stelle in der Überlieferung des Textes eine Lücke, so dass nicht klar wird, warum am Ende die lykischen Gesandten entgegnen, eher alles über sich ergehen zu lassen, als unter rhodischem Befehl zu stehen. An anderer Stelle in seinem Werk thematisiert Polybios, wie sich nach einigen Jahren das Blatt mit römischer Unterstützung zugunsten der Lykier gewendet habe.

Die Art und Weise, wie Lykien betreffende Versammlungen bei Polybios dargestellt werden, wenn es um die politische Neuordnung Asiens durch die Römer geht, kann auf die eine oder andere Weise als Demütigung gelesen werden: Da ist die römische Zehnerkommission, die über den Kopf der Lykier hinweg die Situation entscheidet, aber rhodische und ilische Gesandte empfangen haben soll; es gibt die Rhodier, die Anspruch erheben, Lykien stehe nun unter ihrem Kommando; die Gesandten aus Ilion ziehen in Lykien von Polis zu Polis und verkaufen – bei welcher Art von Versammlung auch immer – etwas als Freiheit, was die Lykier zur Dankbarkeit gegenüber Ilion verpflichten sollte.⁷ Die lykischen Gesandten kommen erst nachgeordnet in einer Volks-

7 Adak, Die rhodische Herrschaft, 262–268 zur Frage der Historizität der ilischen Intervention: „Die Spekulationen erübrigen sich, wenn man davon ausgeht, daß die Zusicherungen auf rechtliche Vergünstigungen, die die Ilier den *decem legati* abgerungen haben, nur Xanthos

versammlung der Rhodier zu Wort, in der ihnen das tatsächliche Schicksal offenbar werde; denn sie gehen zunächst davon aus, ein Bündnis mit Rhodos abschließen zu können.

Interessanterweise bleiben die lykischen Gesandten namenlos, während die rhodischen Gesandten Theaitetos und Philophron sowie Hipparchos und Satyros aus Ilion, die vor der römischen Zehnerkommission sprechen, benannt werden.⁸ Dass schließlich auch der rhodische Prytane Pothion erwähnt wird, welcher der rhodischen Volksversammlung vorsteht, spricht für eine rhodische Quelle.⁹ Die Namenlosigkeit der lykischen Gesandten in der rhodischen Volksversammlung unterstützt das Bild, Lykien handle nicht als Subjekt, sondern werde als Objekt behandelt. Aus dieser Sicht wäre allerdings die Situation Kariens noch schlimmer, das in der Darstellung des Polybios wie ein Appendix Lykiens erscheint; die Karer kommen nicht einmal durch eigene Gesandte oder Vertreter in ihrem Namen – wie es die Gesandten aus Ilion vorgeben zu sein – bei irgendeiner Versammlung zu Wort.¹⁰

Blicken wir auf die historiographische Bearbeitung der Versammlungen, sollten wir uns klarmachen, welchen Einfluss die Quelle(n) hatte(n), die Polybios für seine Darstellung verwendet. Die Art der historiographischen Medialisierung macht die Lykier zum Objekt von Versammlungen, um den Status der Unterlegenen zu verdeutlichen. Unterstrichen wird dieser Umstand noch durch die Namenlosigkeit der lykischen Gesandten, die am Ende vor der rhodischen Volksversammlung sprechen. Doch wenn wir es mit einer rhodischen und noch dazu retrospektiven Sicht zu tun haben – Polybios schreibt ja explizit, er wolle der Ursache der lykisch-rhodischen Feindschaft auf den

betrafen, nicht aber die Lykier in ihrer Gesamtheit“ (263). Warum allerdings laut Polyb. 22,5,6 (...οἱ μὲν γὰρ Ἰλιεῖς ἐπιπορευόμενοι τὰς πόλεις αὐτῶν ἀπήγγελλον, ὅτι παρήτηνται τὴν ὀργὴν τῶν Ῥωμαίων καὶ παραίτιοι γεγόνασιν αὐτοῖς τῆς ἐλευθερίας) die Ilir in Lykien von Stadt zu Stadt zogen, um von den rechtlichen Vergünstigungen für Xanthos zu berichten, lässt sich nicht klären.

8 Polyb. 22,5,2–3: καθ' οὓς καιροὺς οἱ δέκα διώκουν τὰ περὶ τὴν Ἀσίαν, τότε παρεγενήθησαν πρέσβεις παρὰ μὲν Ῥοδίων Θεαίτητος καὶ Φιλόφρων, ἀξιούντες αὐτοῖς δοθῆναι τὰ κατὰ Λυκίαν καὶ Καρίαν χάριν τῆς εὐνοίας καὶ προθυμίας, ἣν παρέσχηνται σφίσι κατὰ τὸν Ἀντιοχικὸν πόλεμον· παρὰ δὲ τῶν Ἰλιέων ἦκον Ἱππάρχος καὶ Σάτυρος ἀξιούντες διὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα συγγνώμην δοθῆναι Λυκίοις τῶν ἡμαρτημένων.

9 Polyb. 22,5,9–10: ὡς δ' εἰσελθόντες εἰς τὴν ἐκκλησίαν οἱ Ῥόδιοι διελέγοντο περὶ συμμαχίας, καὶ μετὰ τούτους Ποθίων ὁ πρύτανις τῶν Ῥοδίων ἀναστὰς ἐφώτισε τὴν ἐκατέρων αἴρεσιν καὶ προσεπέτιμψε τοῖς Λυκίοις· πᾶν γὰρ ὑπομενεῖν ἔφασαν μᾶλλον ἢ ποιῆσιν Ῥοδίοις τὸ προσταττόμενον [—]. Zur rhodischen Vorlage, vermutlich Zenon: Wiemer, *Rhodische Traditionen*, 151; Wiemer, *Krieg*, 46–48.

10 Adak, *Die rhodische Herrschaft*, 260 mit Anm. 23 unter Verweis auf epigraphische Quellen aus karischen Städten, dass auch einer Entsendung von Lykiern und Kariern nach Apameia nichts im Wege gestanden hätte.

Grund gehen –, welches Wissen über die historische Wirklichkeit der Versammlungen gewinnen wir?

Im Wesentlichen dürfte sich diese Frage vor allem so beantworten lassen: Polybios sucht die Antwort in missglückter Kommunikation zwischen den Griechen, bei der den Römern die Hauptverantwortung zugeschrieben wird. Aber: Polybios stellt die Entscheidungen der Zehnerkommission nicht anklagend dar, sondern als Suche nach einem Ausgleich und Wurzel für ein Missverständnis.¹¹ Er deutet die Vorgänge also nicht in eine Richtung, die Römer könnten in der Lykien-Frage bewusst Unruhe und Zerwürfnisse befördert haben. Zu erinnern ist an dieser Stelle noch einmal daran, wie wenig Karien, das wie Lykien den Rhodiern zugerechnet worden war, – zumindest dem Schweigen des Polybios zufolge – offenbar in Konflikt mit der territorialen Zuordnung zu Rhodos geriet.

Bis 167 v. Chr. gab es einigen diplomatischen Verkehr, der dazu führte, dass die Lykier die rhodische Vorherrschaft abschütteln konnten. Der lykische Bund¹² könnte zur zeitgenössischen lykischen Identitätsstiftung beigetragen und überhaupt ein selbstbewusstes Auftreten gegen Rhodos gefördert haben, so dass sich der Konflikt mit Lykien erst entwickelte und nachträglicher Erklärung bedurfte.

Warum eine gut funktionierende Bundesorganisation wie der lykische Bund bis in claudische Zeit nominell unabhängig war, könnte mit der Rhodos zugeschriebenen Taktik zu tun haben, sich den Römern gegenüber loyal zu verhalten. Wenn die Sicht der Ereignisse bei Polybios hinsichtlich der Rolle Ilions historische Bezüge hat, könnte sie die Entstehung einer Bundesversammlung erklären: Gesandte wie diejenigen aus Ilion, von denen Polybios schreibt, oder auch römische Offizielle mussten nicht von Stadt zu Stadt ziehen, sondern konnten im Austausch mit der Bundesversammlung bzw. ihren lykischen Offiziellen mit weniger Aufwand ganz Lykien erreichen.

2 Mit einer Stimme: Der lykische Bund bei Artemidor von Ephesos

Schon in hellenistischer Zeit hatten sich die Städte Lykiens in einem Bund zusammengeschlossen, über den Strabon noch um die Zeitenwende berichtet,

¹¹ Vgl. Behrwald, *Der Lykische Bund*, 84.

¹² Zu den möglichen Umständen der Entstehung in diesem ereignisgeschichtlichen Kontext Behrwald, *Der Lykische Bund*, 89–105; E. Lanciers, *The Alleged Relations Between Ptolemaic Egypt and Lycia after 197 BC and the Founding Date of the Lycian League*, *ZPE* 204 (2017), 116–127, macht überzeugend deutlich, dass der lykische Bund in der Zeit des rhodisch-lykischen Konflikts schon bestanden haben dürfte.

er sei „frei“ gewesen.¹³ Die „gute Ordnung“ (Eunomia) des lykischen Bundes habe die Römer veranlasst, sie „frei“ zu belassen.¹⁴ Das bedeutete offenbar, der lykische Bund arbeitete loyal mit der römischen Führung zusammen. Eine Provinzialisierung Lykiens war zunächst nicht nötig.

Im Unterschied zu Polybios und seiner Schilderung von Versammlungen im Konflikt zwischen Lykien und Rhodos wissen wir, woher Strabon Informationen bezieht, um die Verfasstheit des lykischen Bundes zu beschreiben, nämlich von Artemidor aus Ephesos. Er stellt den lykischen Bund um 100 v. Chr. dar. Hier erfahren wir, 23 lykische Städte hätten dem lykischen Bund angehört. Die größten seien Xanthos, Patara, Pinara, Olympos, Myra und Tlos, gewesen, was darauf hindeutet, den ursprünglichen Kern des lykischen Bundes entweder im Umfeld des Xanthostals (Xanthos, Patara, Pinara, Tlos) zu suchen oder als Initiative lykischer Hafenstädte (Patara mit dem bedeutenden Xanthos im Hintergrund, Myra und Olympos), wobei Xanthos im diplomatischen Verkehr eine wesentliche Rolle spielte.¹⁵ Wenn ein Konflikt mit der Seemacht Rhodos Auslöser war, könnten auch lykische Hafenstädte mit Unterstützung von Xanthos die Initiative zur Gründung des lykischen Bundes ergriffen haben, falls sie durch die rhodische Vorherrschaft in irgendeiner Weise eingeschränkt waren.¹⁶

Die Vertreter der Mitgliedstädte verfügten Strabon/Artemidor zufolge über ein bis drei Stimmen, und zwar abhängig von der Größe der einzelnen Städte, und kamen aus diesen einzelnen Städten in regelmäßigem Wechsel in einer Polis zusammen.¹⁷ Für diese Versammlung wählen Strabon/Artemidor den

13 Strab. 14,3,3: οὕτω δ' εὐνομουμένοις αὐτοῖς συνέβη παρὰ Ῥωμαίοις ἐλευθέροις διατελέσαι τὰ πάτρια νέμουσι. Zum Verhältnis einzelner römischer Feldherrn zum griechischen Osten im 1. Jh. v. Chr. vgl. Chr. Schuler, Augustus, Gott und Herr über Land und Meer, *Chiron* 37 (2007), 383–404 (396–402); Chr. Schuler, History of the City from the Classical Period until the Establishment of the Province of Lycia, in H. İşkan (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 68–83 (77–83).

14 Vgl. unten Anm. 43.

15 Zur Bedeutung von Xanthos im Konflikt mit Rhodos Polyb. 25,4; dazu D. Reitzenstein, Der lykische Bund, die Städte des Xanthostals und Rom in späthellenistischer Zeit, in Chr. Feyel (Hg.), *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain* (Études anciennes 47; Nancy, 2012), 435–456 (437f.); zur Rolle im 1. Jh. v. Chr. P. Baker, und G. Thériault, Les Lyciens, Xanthos et Rome dans la première moitié du Ier S. a.C.: Nouvelles Inscriptions, *REG* 118 (2005), 329–366.

16 Durch die geographische Lage sind Rhodos und Lykien eng verbunden und insbesondere die Gründungsgeschichte von Rhodiapolis im Osten der lykischen Halbinsel zeigt frühen rhodischen Einfluss in Lykien deutlich vor dem Konflikt des 2. Jh.s v. Chr., s. F. Kolb, *Lykien. Geschichte einer antiken Landschaft* (Darmstadt, 2018), 486–488.

17 Strab. 14,3,3: συνέρχονται δὲ ἐξ ἐκάστης πόλεως εἰς κοινὸν συνέδριον, ἣν ἂν δοκιμάσῃσι πόλιν ἐλόμενοι.

Begriff κοινὸν συνέδριον. Blicken wir auf die Terminologie, so ist die Diskrepanz zwischen historiographischer und epigraphischer Medialisierung für den Begriff einer Versammlung auf Bundesebene festzustellen.¹⁸ Während in kaiserzeitlichen Inschriften regelmäßig von βουλή und ἐκκλησία als zwei Entscheidungsgremien des lykischen Bundes die Rede ist,¹⁹ begegnet nur ein einziger Begriff für die hellenistische Zeit – da aber in einem historiographischen Zeugnis. Ralf Behrwald sucht in seiner Studie zum lykischen Bund vor allem im literarischen und epigraphischen Material eine Antwort auf die Frage, wie die Unterschiede in der Terminologie zu erklären sind. Ich möchte sie auf Grundlage linguistischer, archäologischer und alltagsweltlicher Erwägungen versuchen zu beantworten.

Unter συνέδριον ist eine Ratsversammlung zu verstehen, was zur bei Artemidor vermittelten Sicht passt, es dürften nicht mehr als 40 bis 50 Personen in einer der Städte des lykischen Bundes zusammengekommen sein, wenn jeder Stimme eine einzelne stimmberechtigte Person zuzuordnen ist. Logistisch dürfte eine Versammlung in dieser Größenordnung auch ohne einen festen Versammlungsort im Wechsel zwischen den Städten mit vergleichsweise geringem Aufwand umsetzbar gewesen sein. Unabhängig von der Frage, ob in hellenistischer Zeit in den Städten schon die Boule existierte oder aufgrund ihrer eher operativen Funktion im Hintergrund des Medieninteresses und somit der inschriftlichen Überlieferung blieb: Einen Ort für eine Versammlung bis 50 Personen – im Zweifel auch witterungsunabhängig – kann es in den hellenistischen lykischen Städten regelmäßig gegeben haben: Ob in Theatern, Heiligtümern oder auch Privathäusern hochrangiger Einzelpersonlichkeiten mag eine Zusammenkunft für bis zu 50 Personen sicherlich ohne weiteres möglich gewesen sein.

Anders verhält es sich mit Versammlungen, die deutlich größer gewesen sein könnten. Jakob A.O. Larsen geht von einer Urversammlung aller Lykier als Vorbild für die Wahlversammlungen (ἐκκλησία) aus, von denen kaiserzeitliche Inschriften sprechen.²⁰ Könnte es aber nicht auch umgekehrt und das eher einer Ratsversammlung ähnelnde hellenistische συνέδριον Vorläufer sein, so dass sich im kaiserzeitlichen lykischen Bund die Kompetenzen nicht von der Ekklesia zur Boule, sondern genau andersherum, also vom Bundesrat zur ἐκκλησία verlagert haben?

18 Vgl. Behrwald, *Der Lykische Bund*, 163–164 mit Anm. 6.

19 Behrwald, *Der Lykische Bund*, 188–209 mit der älteren Literatur; Schuler, *Vertrag*, 54 mit wichtigen Gedanken zur Übersetzung der Begrifflichkeiten zwischen Griechisch und Latein.

20 J.A.O. Larsen, *Greek Federal States. Their Institutions and History* (Oxford, 1968), 249; dazu Behrwald, *Der Lykische Bund*, 189.

Indizien könnten im archäologischen Befund zu finden sein. Patara ist in der (Teil)Provinz Lykien zu einem ständigen Verwaltungssitz geworden, und selbst, wenn die Stadt nicht der Provinzhauptort der Doppelprovinz *Lycia et Pamphylia* gewesen sein muss, so könnten römische Offizielle sich doch vorrangig in der gut zu erreichenden Hafenstadt Patara aufgehalten haben, in der schon Mitgliedern der Kaiserfamilie vor Claudius hohe Ehren zuteilwurden.²¹ Die regelmäßige Anwesenheit des Statthalters und seiner subalternen Beamten in Patara könnte auch zu einer ständigen Vertretung des lykischen Bundes in Patara beigetragen haben. Der Ausbau des Bouleuterions und des Theaters von Patara in der römischen Kaiserzeit kann ein Indiz dafür sein.²²

Wenn diese Überlegungen zutreffend sind, dann hat sich der Charakter des bei Artemidor erwähnten *συνέδριον* in der Kaiserzeit dahingehend verändert, dass vor allem eine Beständigkeit des Ortes den Charakter der Versammlungen verändert hat. Die Delegierten reisten also nicht mehr durch Lykien von einem zum nächsten lykischen Ort. Diese Ortswechsel könnten den Vorteil gehabt haben, unterschiedliche lykische Regionen mit unterschiedlichen Traditionen miteinander zu verbinden und eine gemeinsame lykische Identität zu fördern: Es machte sicherlich einen Unterschied, ob sich die Delegierten in Xanthos, in Myra oder einer kleinen lykischen Polis versammelten. All diese Orte der Versammlung repräsentierten Lykien in seiner Vielfalt. Dieser Blick weg von der Kompetenzverlagerung zwischen Boule und Ekklesia hin zur Rolle der lykischen Identitätsstiftung durch Ortswechsel oder -beständigkeit der Versammlung deutet auf Folgendes hin: Erst die Beständigkeit des Versammlungsortes – wahrscheinlich in Patara – könnte die Möglichkeit eröffnet haben, eine Bundesversammlung nicht nur für Delegierte, sondern für alle Lykier einzurichten. Patara war als Hafenort verkehrsgünstig gelegen und besaß ein großes Theater, in dem sich vielleicht die Lykier als ganzes Volk auch aus politischen Gründen versammelten.

Verbunden mit dem Charakter der Bundesversammlung für die lykische Identitätsstiftung ist die Frage, wer überhaupt zur Versammlung gehörte. Mit ihr verknüpft ist die Herausforderung zu bestimmen, welche Poleis überhaupt zum lykischen Bund gehörten, und nicht, welche Stadt lykische Wurzeln im

21 Liv. 37,15,6 bezeichnet Patara als *caput gentis Lyciae*; vgl. dazu Schuler, Vertrag, 54, mit Anm. 14 und dem Verweis auf die *gens Aetolorum*. Die römische Perspektive muss nicht zwangsläufig mit der lykischen Vorstellung des Hauptortes übereinstimmen. Zum römischen Patara vgl. Schuler, History of the City; K. Zimmermann, Lycia under the Roman Empire and in Late Antiquity, in H. İşkan (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 84–100.

22 Zusammenfassend H. İşkan, The Bouleuterion – First Steps of Democracy, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 272–283.

Sinne lykischer (epigraphischer) Sprachzeugnisse hatte. Im folgenden Beispiel greife ich die Frage auf, wie die Grenzen des lykischen Bundes kurz nach Mitte des 1. Jh.s v. Chr. verliefen und wer sich mithin in ihm versammeln durfte.

3 Gemischte Versammlung: ein Vertrag zwischen Römern und Lykiern unter Caesar

2005 veröffentlichte Stephen Mitchell eine in weiten Teilen erhaltene Inschrift auf Bronze aus der Sammlung Schøyen, die einen Vertragstext zwischen dem römischen Volk und dem lykischen Bund aus dem Jahr 46 v. Chr. enthält.²³ Der knapp 80 Zeilen umfassende Text enthält die Niederschrift der konkreten Bestimmungen des *foedus* und eines darüber geschlossenen Eides. Er hält formelhaft den Frieden zwischen Rom und dem lykischen Bund fest. Wenig überraschend ist es kein Vertrag auf Augenhöhe, was durch den Zusatz verstärkt wird, die Lykier hätten die Macht und die Vorherrschaft der Römer zu achten,²⁴ aber auch durch den Umstand, dass die Zeitrechnung im Präskript römisch und nicht lykisch ist. Am Ende werden die römischen Verantwortlichen vor den lykischen genannt – die im Vertrag im Unterschied zur in Kapitel 1 erwähnten Darstellung des Polybios jedoch namentlich bekannt sind. Rund ein halbes Jahrhundert später deckt sich das Bild des Vertrags mit dem in Kapitel 2 genannten Zeugnis bei Strabon, die Lykier hätten mit den Römern in Einklang gelebt, da sie sich offenbar an die römische Vorherrschaft hielten.

Hier soll es um die Frage gehen, was wir über die Versammlung(en) annehmen können, die den Vertrag ausgehandelt hat (oder haben), und wie medial mit dem Thema Versammlung umgegangen wurde. Des Weiteren geht es um das Kriterium, wer oder welche Polis lykisch ist und somit zu einer der Vertragsseiten gehört oder auch als Ergebnis des Vertrags die Identitätszuschreibung wechselt. Diese Frage berührt auch den bilateralen Charakter, dass in einem Vertrag zwei Seiten aufeinander Bezug nehmen und für künftige Versammlungen Bedarf besteht, den Umgang miteinander, z.B. bei Rechtshandlungen, zu regeln. Im Unterschied zur historiographischen Überlieferung,

23 Mitchell, St., *The Treaty between Rome and Lycia of 46 BC*, in R. Pinaud (Hg.), *Papyri graecae Schøyen* (Papyrologica florentina 35; Florenz, 2005), 163–258 (= AE 2005, 1487). Dazu ausführlich Schuler, *Vertrag*, 74–78; D. Rousset, *De Lycie en Cabalide: la convention entre les Lyciens et Termessos près d'Oinoanda* (Genf, 2010), 135–141; J. Fournier, *Entre tutelle romaine et autonomie civique: l'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'Empire romain* (129 av. J.-C.–235 apr. J.-C.) (Paris, 2010), 447–456.

24 Mitchell, *The Treaty*, Z. 9–11; besonders im Vergleich zum späten 2. Jh. v. Chr. J.-L. Ferrary, *Le traité de 46 av. J.-C. entre Rome et la Confédération lycienne*, *CCG* 17 (2006), 331–332.

die eine nachträgliche Sinnzuschreibung mit Versammlungen verbindet, regelt das *foedus* also prospektiv den Bedarf an Versammlungen, die stattfinden werden oder könnten.

Beginnen wir mit dem Schluss: Am Ende des Vertrags werden die Repräsentanten benannt, die das *foedus* durch eine sakrale Handlung in Rom mit einem Eid absicherten. Dieser religiöse Akt ist der einzige konkrete Verweis des Textes auf eine Versammlung, die stattgefunden hat. Der Beginn und Abschluss des Textes sind Formeln, die in anderen *foedera* üblich sind;²⁵ allerdings sind die Personen und dadurch die Konstellation beim Eid einzigartig.²⁶ Mitchell hebt hervor, die vier aktiven Personen – jeweils zwei von römischer und lykischer Seite – seien nicht aus anderen Kontexten bekannt;²⁷ die fünfte Person – für die lykische Seite werden drei Vertreter namentlich erwähnt – dürfte mit einem gleichnamigen Demagogen identisch sein, der drei Jahre später im römischen Bürgerkrieg die lykischen Städte zum Widerstand gegen Brutus anhält.²⁸ Diese mögliche Verbindung zeigt die besondere Herausforderung aus lykischer Sicht, nicht vertragsbrüchig zu werden: Denn bald nach Vertragsabschluss ist die römische Seite nicht mehr nur durch eine Seite vertreten, sondern bürgerkriegsbedingt erheben unterschiedliche Kräfte den Anspruch, die Vormacht auszuüben. Auch für Zusammenkünfte zwischen Lykiern und Römern erwächst aus dieser Ausnahmesituation eine besondere Herausforderung, da es nicht mehr die „einen Römer“ gibt, mit denen die Lykier kurz zuvor einen Vertrag geschlossen haben.²⁹

Die Persönlichkeiten, die mit den religiösen Handlungen die Verbindlichkeit des Vertrags bekräftigen, sind jedoch nicht zwangsläufig identisch mit den Unterhändlern, die im Vorfeld den Vertrag ausgehandelt haben. Abgesehen vom diplomatischen Austausch von Gesandten zwischen Rom und Lykien muss es innerhalb des lykischen Bundes immer wieder Versammlungen gegeben haben, die sich – vermutlich neben dem Tagesgeschäft – eine gewisse Zeit lang schwerpunktmäßig mit den Klauseln des Vertrags und ihren Konsequenzen für Lykien beschäftigten. Interessant ist hier, wie der Vertrag immer wieder über Bestimmungen zwischen Rom und dem lykischen Bund sowie seinen ὑποτεταγμένοι/ὑποτασσόμενοι spricht.³⁰ Im Falle des lykischen Bundes könnten die lykischen Städte oder formal (noch) nicht in den lykischen

25 Mitchell, The Treaty, 193.

26 Mitchell, The Treaty, 237–240.

27 Mitchell, The Treaty, 238; dazu auch Schuler, Vertrag, 78.

28 Plut. Brutus 30,4f.

29 Dazu Reitzenstein, Der lykische Bund, 441–448.

30 Mitchell, The Treaty, Z. 20; 24f.; für Rom ist in Z. 14f.; 22 mit denselben Begrifflichkeiten die Rede von untergeordneten Einheiten.

Bund integrierte Gebiete gemeint sein. Die lykischen Städte verfügten zudem über eigene, städtische Versammlungen, was sie in gewisser Weise zu untergeordneten Einheiten im lykischen Bund werden ließen; allerdings wirkt die Eigenständigkeit der Städte bis in den kaiserzeitlichen lykischen Bund nach, wo Mehrfachbürgerrechte lykischer Städte bei Mitgliedern der Elite keine Seltenheit sind.³¹ Oft werden diese Mehrfachbürgerrechte bei Lykiern mit römischem Bürgerrecht um die für die griechische Welt einzigartige Angabe *Ῥωμαῖος* erweitert.³² Im Falle des römischen Reiches sind mit *ὑποτεταγμένοι/ὑποτασσόμενοι* sicherlich alle ohne römisches Bürgerrecht und/oder auch assoziierte Mächte außerhalb der Reichsgrenzen gemeint wie eben zwischen 46 v. Chr. und 43 n. Chr. Lykien.

Welche Auswirkungen hatten nun die Gebietserweiterungen, über die der Vertrag spricht, für die Versammlungen, speziell die Bundesversammlung? Mitchell hat bereits darauf hingewiesen, wie im Vertrag das zusätzliche Territorium hervorgehoben werde, das nun zu Lykien zähle.³³ Für den künftigen Begriff der lykischen Bundesorganisation und somit auch für Versammlungen stellt sich mit dem *foedus* also die Aufgabe, vormals nicht zu Lykien gehörige Gebiete vor allem im Norden zu integrieren.³⁴ Nach den Regeln der aus Kapitel 2 bekannten Bestimmungen des Artemidor berührt dieser Umstand konkret die Frage, ob die neuen Gebiete künftig Stimmrecht im lykischen Bund hatten oder *ὑποτεταγμένοι/ὑποτασσόμενοι* waren. Wenn sie Stimmrecht erhielten, wuchs nicht nur das Gremium, das im sogenannten Synedrion zusammentrat, weil mehr stimmbfähige Mitglieder im lykischen Bund versammelt waren. Auch die Versammlung selbst hätte dann künftig in einen größeren geographischen Raum umherziehen müssen, da der hellenistische lykische Bund laut Artemidor/Strabon im Wechsel in unterschiedlichen Städten zusammentrat. Gleichzeitig fehlten diese Gebiete in anderen geopolitischen Zusammenhängen, so dass sich auch dort der Charakter übergreifender Versammlungen änderte.

31 Zusammenfassend Chr. Schuler und K. Zimmermann, Neue Inschriften aus Patara I. Zur Elite der Stadt in Hellenismus und früher Kaiserzeit, *Chiron* 42 (2012), 567–626 (587–589).

32 Vgl. D. Reitzenstein, Elite und Mehrfachbürgerrechte im lykischen Bund, in A. Heller und A.-V. Pont-Boulay (Hg.), *Patrie d'origine e patries électives. Les citoyenntés multiples dans le monde grec d'époque romaine*. Colloque international du 6 au 7 novembre 2009 à Tours (Bordeaux, 2012), 153–174. Zu Mehrfachbürgerrechten auch Chr. Kokkinia, Opra-moas' Citizenship. The Lycian politeumenos-Formula, in A. Heller und A.-V. Pont-Boulay (Hg.), *Patrie d'origine e patries élective. Les citoyenntés multiples dans le monde grec d'époque romaine*. Colloque international du 6 au 7 novembre 2009 à Tours (Bordeaux, 2012), 327–340.

33 Mitchell, *The Treaty*, 190.

34 Ausführlich zu den im Vertrag genannten Territorialklauseln und Ortsnamen Mitchell, *The Treaty*, 209–230.

Allein diese Frage berührt einen wichtigen Themenkomplex, für den im Vorfeld des Vertragsabschlusses Versammlungs- und Redezeiten im lykischen Bund, aber auch in den Städten notwendig gewesen sein dürften. Da die Verfahrensregeln des hellenistischen lykischen Bundes im Detail unbekannt sind, lässt sich beispielsweise nicht klären, wie die einzelnen städtischen Versammlungen Einfluss auf die Vertragsverhandlungen mit Rom nahmen. Da das Stimmrecht jedoch nach Bedeutung der Stadt in drei, zwei oder eine Stimme gestaffelt ist, spricht einiges dafür, hier gerade den größeren lykischen Städten mehr Mitspracherecht gegenüber den kleineren einzuräumen, wenngleich die Mehrheit entschied und keine Stadt im Alleingang entscheiden konnte – offenbar auch Xanthos nicht, das im Laufe der Geschichte des lykischen Bundes wiederholt als meinungsstark und führend erscheint.³⁵ Ein damit zusammenhängender Aspekt, bei dem vor dem Vertragsabschluss wahrscheinlich Verhandlungsbedarf bestanden haben dürfte, sind Rechtsfragen zwischen römischer und lykischer Seite.³⁶

Da Rom häufiger solche Verträge mit „Partnern“ abschloss, sich Lykien jedoch nur der Vormacht unterordnen konnte, liegt ein Missverhältnis zwischen Rom und Lykien vor, das sich auch in der Aushandlungs- und somit Versammlungspraxis gezeigt haben dürfte. Für Lykien waren Versammlungen zur Aushandlung des Vertrags vermutlich wichtiger, da Rom regelmäßig *foedera* verhandelte, wenngleich die Rolle des Senats, zumal unter dem Diktator Caesar, auch in der späten Römischen Republik einem starken Wandel unterworfen war. Dieser Aspekt tritt auch zutage, wenn wir uns Gedanken über die Medialisierung des Vertrags und die verborgenen Versammlungen im Prozess des Zustandekommens vor Auge führen.

Da der ursprüngliche Aufbewahrungsort der Bronzeinschrift nicht genau ermittelt werden kann, stellt Mitchell grundsätzliche Überlegungen zum antiken Aufbewahrungsort an:³⁷ Er streicht die Rolle des Kapitols in Rom heraus, wo alle Vertragstexte dieser Art versammelt waren, während in Lykien das bundesweit bedeutende Letoon von Xanthos eine Bronzekopie aufbewahrt

35 Vgl. etwa Reitzenstein, *Der lykische Bund. Zur topischen Darstellung von Taten in Xanthos* A. Rondholz, *Die Stadt als Grab – Der Massenselbstmord von Xanthos vor dem Hintergrund historiographischer Topik*, in M. Zimmermann (Hg.), *Das Xanthostal Lykiens in archaisch-klassischer Zeit. Eine archäologisch-historische Bestandsaufnahme* (Göttingen, 2020), 108–118. Die Durchsetzung Pataras als regionales Machtzentrum durch das Stadiasmos-Monument in claudischer Zeit, s. S. Lebreton, *Les géomètres de Quintus Varianus. À propos du stadiasmos de Patara*, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 36,2 (2010), 61–116, hatte sicherlich Einfluss auf die spätere literarische Tradition, da die Machtverschiebung Rückwirkungen auf das Verhältnis lykischer Städte untereinander gehabt haben dürfte.

36 Dazu Mitchell, *The Treaty*, 185–209.

37 Mitchell, *The Treaty*, 178–185.

haben dürfte. Die Aufbewahrung von Vertragstexten auf dem Kapitol in Rom versammelte – solange keine Katastrophe sie vernichtete – über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg die Vertragspartner virtuell in Rom.³⁸ Die Namen derer, die für Rom und für Lykien in den Eidformeln die Dauerhaftigkeit des Vertrags besiegeln, versammeln sich also durch die dauerhafte Schriftform in Bronze stellvertretend noch einmal über die Personennamen aus anderen solcher Verträge in Rom und repräsentieren somit die assoziierten Mächte, die noch nicht direkt, aber indirekt dem Imperium Romanum unterstehen. Unterstrichen wird dies durch eine Weihung der Lykier auf dem Kapitol in Rom, die nach dem Ende der rhodischen Herrschaft 167 v. Chr. erfolgt sein muss.³⁹

4 Ungegliederte Masse? Die Provinzialisierung Lykiens unter Claudius

Das 1993 entdeckte, sogenannte Stadiasmos-Monument aus Patara⁴⁰ aus claudischer Zeit ist vielleicht mit dem Bild vergleichbar, wie es für Vertragstexte auf dem stadtrömischen Kapitol gilt: Das Monument aus Patara sammelt aber keine *foedera*, sondern Straßenverbindungen zwischen den lykischen Städten und gibt die Distanz im Maß von Stadien an.⁴¹ Zuvorderst ist dieses pfeilerartige Monument mit seiner Inschrift in Stein ein Ehrenmonument für Kaiser Claudius und Ausdruck der Provinzialisierung Lykiens.

Die Inschrift rühmt Kaiser Claudius, die Lykier von Unruhen, Gesetzlosigkeit und Räuberunwesen befreit zu haben. Sein erster Statthalter in Lykien, Q. Veranius, zeichnet verantwortlich für ein Straßenbauprogramm. Die historiographische Überlieferung, die es zu den Begleitumständen der Provinzialisierung Lykiens gibt, Sueton und Cassius Dio, ist wenig spezifisch, wenn es um die konkreten Umstände der Provinzeinrichtung geht.⁴² Sie bezieht

38 Tac. hist. 3,71–73 zum Brand auf dem Kapitol in Rom 69 n. Chr. gibt ein beredtes Zeugnis darüber, welche Bedeutung das Kapitol für den Bestand des Reiches hat.

39 ILLRP 174 (IGUR 5); 175; ausführlich dazu Schuler, Vertrag, 60f. mit Anm. 45f. Vgl. auch Chr.P. Jones, The Claudian Monument at Patara, *ZPE* 137 (2001), 161–168 (166) im Vergleich zum Stadiasmos-Monument in Patara.

40 Ein Vorbericht: F. Işık, H. İşkan und N. Çevik, *Miliarium Lycia. Patara Yol Kilavuz Anıtı. Das Wegweisermonument von Patara* (Antalya, 2001) [1998/9] (SEG 51, 1832). Ausführliche Veröffentlichung M. Adak und S. Şahin, *Stadiasmus Patarensis. Itinera Romana Provinciae Lyciae* (Istanbul, 2007); dazu Rousset, *De Lycie en Cabalide*, 142–144 (mit der älteren Literatur); zusammenfassend F. Onur, The Monumentum Patarensis and the Historical Geography of Lycia, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 382–391.

41 Auch Lebreton, Les géomètres de Quintus Veranius.

42 Suet. Claud. 25,3; Cass. Dio 60,17,3.

sich auf Aufruhr und Missstände innerhalb der Führungsschicht Lykiens.⁴³ Die Stadiasmos-Inschrift gibt an, Claudius habe Eintracht, Gleichheit bei der Rechtsprechung und die heimatlichen Gesetze wiederhergestellt, das lykische politische System (πολιτεία) der urteilslosen oder ungegliederten Menge oder Masse (ἄκριτον πλῆθος) entrissen und den aus den Besten erwählten Bouleuten anvertraut. Zum Dank hätten die römefreundlichen und kaiserliebenden Lykier das Ehrenmonument errichtet.⁴⁴

Die Bedeutung des Wortes ἄκριτον haben Forschende wiederholt diskutiert.⁴⁵ Denis Rousset resümiert diese Debatte, es sei möglich, *akriton* mit „urteilslos“ zu übersetzen, aber nicht zwingend.⁴⁶ Er hebt vor allem hervor, wie der Text die „Besten“ (*aristoi*) von der „Masse“ abhebt (*akriton plethos*). Rousset weist auch auf den ostentativen Charakter der Proklamation hin, die Lykier fänden die von Rom eingeführte administrative und politische Ordnung sogar gut.

Der Begriff πλῆθος scheint hier nicht gleichbedeutend mit dem griechischen Verständnis von *Demos* zu sein. Er ist aus römischer Sicht gewählt und

43 Während Artemidor bei Strab. 14,3,3 (retrospektiv) noch auf die *eunomia* bei den Lykiern abhebt (οὕτω δ' εὐνομούμενοις αὐτοῖς συνέβη παρὰ Ῥωμαίοις ἐλευθέρους διατελέσαι τὰ πάτρια νέμουσι), betont das Stadiasmos-Monument die *anomia* (A-Seite/Vorderseite Z. 17–19) vor der Provinzialisierung.

44 Chr. Kokkinia, Ruling, Inducing, Arguing. How to Govern (and Survive) a Greek Province, in L. de Ligt, E.A. Hemelrijk und H.W. Singor (Hg.), *Roman Rule and Civic Life. Local and Regional Perspectives*. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network 'Impact of Empire' (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476), Leiden, June 25–28, 2003 (Amsterdam, 2004), 39–58 (47), beobachtet, dass keine Körperschaft oder ein Beschluss genannt wird, auf den die Widmung verweist, und geht davon aus, dass „die Lykier“ hier für das lykische Koinon steht. Hier schließt sich allerdings die Frage an, wie wir uns eine Entscheidung für ein solches Monument in der Bundesversammlung vorstellen sollten, wenn sogar die Romgegner in der Mehrheit gewesen sein sollten.

45 Diskussionen und Übersetzungen von ἄκριτον πλῆθος: J. Thornton, Gli *aristoi*, l'*akriton plethos* e la provincializzazione della Licia nel monumento di Patara, *MediterrAnt* 4 (2001), 427–446 (442f.) („ἄκριτον πλῆθος può considerarsi in realtà una sorta di parola d'ordine tradizionale della polemica antidemocratica.“); 445; Jones, The Claudian Monument, 163 („incompetent majority“); Kokkinia, Ruling, Inducing, Arguing, 46 Anm. 27 („promiscuous crowd“); Adak und Şahin, *Stadiasmus Patarensis*, 35 übersetzen „gesetzlose Volksmenge“, dazu ebd. 53f.; Fournier, *Entre tutelle romaine et autonomie civique*, 271–272 in Zusammenschau mit Pontus-Bithynien; Onur, The Monumentum Patarense, 388 („unlawful multitude“).

46 D. Rousset, Le stadiasme de Patara et la géographie historique de la Lycie: itinéraires et routes, localités et cités, in P. Brun (Hg.), *Euploia. La Lycie et la Carie Antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités*. Actes du colloque de Bordeaux, 5,6, et 7 novembre 2009 (Bordeaux, 2013), 63–75 (63, v.a. Anm. 4): „*Akriton* signifie peut-être ‚dépourvu de jugement‘“.

kann somit die Vorstellung von der lykischen Führungsschicht einschließen, die nicht zum römischen Verständnis von Volk gehörte.⁴⁷ Eine Persönlichkeit wie etwa M. Antonius Idagras, Bürger von Rom und Patara und Stratege des (hellenistischen) lykischen Bundes, dessen Ehrung durch den Demos von Patara Christof Schuler und Klaus Zimmermann in die Jahre 40/30 v. Chr. datieren,⁴⁸ also nach Abschluss des Vertrags zwischen Rom und Lykien bzw. nach den römischen Bürgerkriegen, muss nicht zwangsläufig von der Vorstellung von *πλήθος* ausgenommen sein. Da er aber in dieser frühen Phase und als bislang frühester römischer Neubürger aus Lykien nicht zum römischen Senat gehören konnte, musste er aus römischer Perspektive zwangsläufig Teil des Volkes sein, wenn er auch Teil sowohl des *populus Romanus* als auch der lykischen Stadt Patara war. Abhängig von der römischen oder lykischen Perspektive kann eine solche Person – nach der Provinzialisierung – also sowohl zum Volk des römischen Reiches bzw. zum *populus Romanus* des Imperium Romanum als auch zur Elite (*aristoi*) Lykiens gehören. Genau diese Bipolarität unterstreichen Mehrfachbürgerrechte unter Angabe des *Ῥωμαῖος* neben mindestens einer lykischen Bürgerrechtsangabe bzw. die Pluralität der lykischen Identität, wenn mehr als ein lykisches Bürgerrecht angegeben ist.

Der Charakter von *ἄκριτον* im Zusammenhang mit dem Monument könnte sich zudem auf die Provinzialisierung und die Durchdringung Lykiens durch ein Straßen(aus)bauprogramm beziehen lassen, obwohl die Landschaft schon vorher Straßen besaß. Betont wird durch das Pfeilermonument, das lykische Volk ist nun nicht mehr ungegliedert, weil es in das römische Reich integriert und als Teil seiner Welt vermessen wurde. Die aus den Besten erwähnten Bouleuten sind schließlich die romtreuen und kaiserliebenden Lykier, die die Geschicke Lykiens im Sinne Roms leiten, und keine Mitglieder der Führungsschicht, die Lykiens Unabhängigkeit befördern.⁴⁹

43 n. Chr. bestand offenbar Bedarf, eine romtreue Gesinnung innerhalb der Elite Lykiens (wieder)herzustellen. Das *ἄκριτον πλήθος* könnte sogar eine

47 Die Schlussfolgerung von Adak und Şahin, *Stadiasmus Patarensis*, 53, der Kampf von Aufständischen habe sich gegen die führende Elite gerichtet, ist nicht zwingend, weil der Text der Inschrift römische Ideologie bedient und die Historiographie zudem unterstützt, dass es Probleme *innerhalb* der lykischen Führungsschicht gab. Gegen die Annahme ebd. 54, „weil das einfache Volk durch ehrgeizige Demagogen wohl leicht zu manipulieren war“, spricht Plut. Brutus 30,4f., wo der romtreue Naukrates, der möglicherweise mit einem der Vertreter des lykischen Bundes im Vertrag zwischen Lykien und Rom von 46 v. Chr. identisch ist, als Demagoge bezeichnet wird; vgl. Schuler, Vertrag, 78. Die Verbindung von „einfach“ und „Volk“ kann auf eine moderne, elitäre Projektion auf die Bürgerschaft der lykischen Städte zurückzuführen sein.

48 Schuler und Zimmermann, Neue Inschriften aus Patara I, 582–597 Nr. 4.

49 Vgl. Thornton, Gli *aristoi*, 432; 435f.

despektierliche Bezeichnung für das hellenistische Synedrion sein, in dem sich die Vertreter der Städte im lykischen Bund versammelten, denn die politischen Angelegenheiten werden ihm weggenommen – was auch ein faktisches Resultat der Provinzialisierung war, wenn nicht mehr der Lykiarch, sondern der römische Statthalter fortan die Geschicke Lykiens zu verantworten hatte. Hinter der Formulierung dieses Teils der Inschrift und der Medialisierung könnte man mit Michael Wörle einen Akt der Selbsterniedrigung und aus römischer Sicht den Bedarf sehen, die Bundesversammlung im Zuge der Provinzialisierung unter römischem Einfluss neu zu gliedern.⁵⁰ Gemeinsam mit Thomas Marksteiner zeigt Wörle an einem Beispiel aus Gagai, wie ἄριστοι der βουλὴ eben nicht durch die lokalen Politiker, sondern durch den neuen Statthalter Q. Veranius bestellt werden:⁵¹ Dabei habe sich der Begriff οἱ κοι[ν]οβουλευταί offenbar nicht dauerhaft durchgesetzt. Es wäre somit ein Zeugnis für die Transformation Lykiens in eine Provinz, bei der grundlegend in die Grundfesten lykischer Städte und des lykischen Bundes eingegriffen wurde.⁵²

Dieses Beispiel aus lokalem Kontext zeigt noch einmal die Herausforderungen, aus dem epigraphischen Material Aussagen über die grundsätzliche Existenz von Versammlungen abzuleiten. Auch hier könnte – wie im Falle der Erwähnung von Versammlungen im historiographischen Kontext – gelten, dass der Boule in einer Inschrift vor allem dann (nachträglich) eine Bedeutung zugeschrieben wird, wenn aus ihr mehr als rein exekutive Impulse hervorgegangen sind. So etwas ist dann der Fall, wenn etwa durch statthalterlichen Eingriff die Zusammensetzung der Boule verändert wurde und/oder ihr Tun als Indiz der Romfreundlichkeit verstanden werden kann.

5 Fazit

Möglichkeiten der Versammlung und Zusammenarbeit auf Ebene des lykischen Bundes erhalten Lykiens Handlungsfähigkeit als relativ eigenständige, wenn auch nicht von Rom unabhängige Landschaft Kleinasiens bis ins Jahr 43 n. Chr. Die ausgewählten Fallbeispiele zeigen eindrucklich, wie lückenhaft historiographische oder epigraphische Zeugnisse Versammlungen auf dem Weg Lykiens nach der rhodischen Vorherrschaft unter direkte römische

50 Th. Marksteiner und M. Wörle, Ein Altar für Kaiser Claudius auf dem Bonda tepesi zwischen Myra und Limyra, *Chiron* 32 (2002), 545–569 (564) zur Identifizierung des ἄκριτον πλῆθος mit der Bundesversammlung und zur Bezeichnung ἄκριτον πλῆθος als „Ausdruck extremer Selbstdemütigung“.

51 Marksteiner und Wörle, Ein Altar für Kaiser Claudius, 562–564.

52 Schuler und Zimmermann, Neue Inschriften aus Patara I, 615–617.

Herrschaft erwähnen. Nur wenn Verfasser oder Stifter sie in größere Erzählsammenhänge setzen, erscheinen lykischen Versammlungen in den Dokumentation. Diese Kontextabhängigkeit betrifft sowohl historiographische wie auch epigraphische Quellen; die Art und Weise der Überlieferung ist von geringer Relevanz.

So könnte beispielsweise hinterfragt werden, ob die Erwähnung von Artemidors Überlieferung zur hellenistischen Verfassung einschließlich ihrer Bundesversammlung bei Strabon bereits ein Licht auf aufkeimende Konflikte wirft, die 43 n. Chr. zur Provinzialisierung geführt haben und epigraphisch festgehalten sind: So dürfte für den Kontakt zwischen römischen Offiziellen und der Vertretung des lykischen Bundes eher unpraktisch gewesen sein, wenn die Versammlung des Bundes jedes Mal an einem anderen Ort zusammentrat. Zur Optimierung der Verwaltungsabläufe zwischen Rom und Lykien dürfte eine vorhersehbare Schnittstelle mit einer bzw. zwei Bundesversammlungen an einem festen Ort wie dem Hafenort Patara sicherlich günstiger gewesen sein, als dem Synedrion wie einem Wanderzirkus hinterherzuziehen.

Auch falls Lykien etwa infolge des Vertrags von 46 v. Chr. die Eingliederung von zuvor nicht-lykischen Gebieten in den lykischen Bund misslang, könnten sich die Formulierungen der Ehreninschrift am Stadiasmos-Monument, Eintracht, Gleichheit bei der Rechtsprechung und Wiedererlangen der väterlichen Gesetze wiederhergestellt zu haben, selbst auf negative Spätfolgen des Vertrags beziehen lassen. Die „ungegliederte Masse“ wäre dann nicht die Bundesversammlung, sondern ein zwar nominell unter der Vorherrschaft des lykischen Bundes stehendes Gebiet mit seiner Bevölkerung, in dem aber (zumindest teilweise) Aufruhr, Gesetzlosigkeit und Räuberunwesen herrschten. So wäre der letzte Satz der Ehrung, die Lykier wieder zu Herren über ihr Vaterland zu machen, weniger als Selbstdemütigung zu verstehen, sondern als Aussage über das Funktionieren der lykischen Selbstorganisation im Sinne Roms. Grundsätzlich scheint der lykische Bund bald nach der Niederlage des Seleukidenherrschers Antiochos III. treu auf römischer Seite zu sein, was eine massive Selbsterniedrigung im Zuge der Provinzialisierung eher unwahrscheinlich macht. Die Medialisierung ist in Lykien also ein wichtiger Faktor, sich der Frage nach historischen Versammlungen überhaupt nur annähern zu können.

Bibliographie

- Adak, M., Die rhodische Herrschaft in Lykien und die rechtliche Stellung der Städte Xanthos, Phaselis und Melanippion, *Historia* 56 (2007), 251–279.
 Adak, M. und Şahin, S., *Stadiasmus Patarensis. Itinera Romana Provinciae Lyciae* (Istanbul, 2007).

- Baker, P. und Thériault, G., Les Lyciens, Xanthos et Rome dans la première moitié du Ier S. a.C. Nouvelle Inscriptions, *REG* 118 (2005), 329–366.
- Behrwald, R., *Der Lykische Bund. Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung* (Bonn, 2000).
- Ferrary, J.-L., Le traité de 46 av. J.-C. entre Rome et la Confédération lycienne, *CCG* 17 (2006), 331–332.
- Fournier, J., *Entre tutelle romaine et autonomie civique. L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'Empire romain (129 av. J.-C.–235 apr. J.-C.)* (Paris, 2010).
- İşık, F., İşkan, H. und Çevik, N., *Miliarium Lycia. Patara Yol Kilavuz Anıtı. Das Wegweisermonument von Patara* (Antalya, 2001).
- İşkan, H. (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019).
- İşkan, H., The Bouleuterion – First Steps of Democracy, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 272–283.
- Jones, Chr.P., The Claudian Monument at Patara, *ZPE* 137 (2001), 161–168.
- Kokkinia, Chr., *Die Opramoas-Inschrift von Rhodiapolis. Euergetismus und soziale Elite in Lykien* (Bonn, 2000).
- Kokkinia, Chr., Ruling, Inducing, Arguing. How to Govern (and Survive) a Greek Province, in L. de Ligt, E.A. Hemelrijk und H.W. Singor (Hg.), *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional Perspectives*. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network 'Impact of Empire' (Roman Empire, c. 200 B.C.–A.D. 476), Leiden, June 25–28, 2003 (Amsterdam, 2004), 39–58.
- Kokkinia, Chr., Opramoas' Citizenship: The Lycian politeumenos-Formula, in A. Heller und A.-V. Pont-Boulay (Hg.), *Patrie d'origine e patries électives: les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*. Colloque international du 6 au 7 novembre 2009 à Tours (Bordeaux, 2012), 327–340.
- Kolb, F., *Lykien. Geschichte einer antiken Landschaft* (Darmstadt, 2018).
- Lanciers, E., The Alleged Relations Between Ptolemaic Egypt and Lycia after 197 BC and the Founding Date of the Lycian League, *ZPE* 204 (2017), 116–127.
- Larsen, J.A.O., *Greek Federal States. Their Institutions and History* (Oxford, 1968).
- Lebreton, S., Les géomètres de Quintus Veranius. À propos du stadiasmos de Patara, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 36,2 (2010), 61–116.
- MacMullen, R., The Epigraphic Habit in the Roman Empire, *AJPh* 103 (1982), 233–246.
- Marksteiner, Th. und Wörrle, M., Ein Altar für Kaiser Claudius auf dem Bonda tepesi zwischen Myra und Limyra, *Chiron* 32 (2002), 545–569.
- Mitchell, St., The Treaty between Rome and Lycia of 46 BC, in R. Pintaudi (Hg.), *Papyri graecae Schoyen* (Papyrologica florentina 35; Florenz, 2005), 163–258.
- Onur, F., The Monumentum Patarense and the Historical Geography of Lycia, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 382–391.
- Reitzenstein, D., Der lykische Bund, die Städte des Xanthostals und Rom in spät-hellenistischer Zeit, in Chr. Feyel (Hg.), *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique et romain* (Études anciennes 47; Nancy, 2012), 435–456.

- Reitzenstein, D., Elite und Mehrfachbürgerrechte im lykischen Bund, in A. Heller und A.-V. Pont-Boulay (Hg.), *Patrie d'origine e patries électives: les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*. Colloque international du 6 au 7 novembre 2009 à Tours (Bordeaux, 2012), 153–174.
- Rondholz, A., Die Stadt als Grab – Der Massenselbstmord von Xanthos vor dem Hintergrund historiographischer Topik, in M. Zimmermann (Hg.), *Das Xanthostal Lykiens in archaisch-klassischer Zeit. Eine archäologisch-historische Bestandsaufnahme* (Göttingen, 2020), 108–118.
- Rousset, D., *De Lycie en Cabalide: la convention entre les Lyciens et Termessos près d'Oinoanda* (Genf, 2010).
- Rousset, D., Le stadiasme de Patara et la géographie historique de la Lycie: itinéraires et routes, localités et cités, in P. Brun (Hg.), *Euploia. La Lycie et la Carie Antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités*. Actes du colloque de Bordeaux, 5, 6, et 7 novembre 2009 (Bordeaux, 2013), 63–75.
- Schmitt, H.H., *Rom und Rhodos* (München, 1957).
- Schuler, Chr., Ein Vertrag zwischen Rom und den Lykiern aus Tyberissos, in Chr. Schuler (Hg.), *Griechische Epigraphik in Lykien. Eine Zwischenbilanz*. Akten des int. Kolloquiums München, 24.–26. Februar 2005 (Wien, 2007), 51–79.
- Schuler, Chr., Augustus, Gott und Herr über Land und Meer, *Chiron* 37 (2007), 383–404.
- Schuler, Chr., History of the City from the Classical Period until the Establishment of the Province of Lycia, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 68–83.
- Schuler, Chr. und Zimmermann, K., Neue Inschriften aus Patara I. Zur Elite der Stadt in Hellenismus und früher Kaiserzeit, *Chiron* 42 (2012), 567–626.
- Thornton, J., Gli *aristoi*, l'*akriton plethos* e la provincializzazione della Licia nel monumento di Patara, *MediterrAnt* 4 (2001), 427–446.
- Wiemer, H.-U., *Rhodische Traditionen in der hellenistischen Historiographie* (Frankfurt a.M., 2001).
- Wiemer, H.-U., *Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos* (Berlin, 2002).
- Wiemer, H.-U., Zeno of Rhodes and the Rhodian View of the Past, in B. Gibson und Th. Harrison (Hg.), *Polybius and His World. Essays in memory of F.W. Walbank* (Oxford, 2013), 279–306.
- Zimmermann, K., Lycia under the Roman Empire and in Late Antiquity, in H. İşkan, (Hg.), *Patara. City, Harbour, Cult* (Istanbul, 2019), 84–100.

Ἑκκλησία: Ein gewöhnlicher Vereinsbegriff der römischen Kaiserzeit?

Benedikt Eckhardt

Seit sehr langer Zeit wird in der Forschung zum frühen Christentum die Frage diskutiert, ob sich frühchristliche Gruppenbildungsprozesse dann am besten verstehen lassen, wenn man sie in den Kontext des zeitgenössischen Vereinswesens einordnet.¹ In der jüngeren Forschung sind dabei wichtige Weichen neu gestellt worden. An die Stelle einer genealogischen Argumentation, die die Strukturen frühchristlicher Gemeinden *entweder* aus dem antiken Vereinswesen *oder* aus der jüdischen Tradition abgeleitet hatte, ist der synchrone, auf Analogieschlüsse abzielende Vergleich getreten: Jüdische, christliche und andere Gruppen bilden zusammen das „griechisch-römische Vereinswesen“, das durch viel Varietät, aber eben auch durch gemeinsame Rahmenbedingungen und Strukturelemente gekennzeichnet ist. Wenn auch die Prämissen dieses Modells nicht unwidersprochen geblieben sind, ist doch diese Interpretation der Verhältnisse inzwischen zu einem gut bekannten und vielerorts genutzten Paradigma in der Geschichte des frühen Christentums geworden.²

In der Entwicklung dieses methodischen Neuansatzes seit den 1990er Jahren waren zunächst auch die antiken Bezeichnungen für christliche Gruppen von einigem Interesse, und zwar von zwei Argumentationsrichtungen her. Zum einen sollte die Beobachtung, dass manche nichtchristlichen Texte christliche Gruppen mit üblichen Vereinsbegriffen beschreiben, die Einordnung dieser Gruppen in ein bekanntes Muster antiker Wahrnehmung absichern.³ Zum

1 Siehe bereits J.G. Häntzschel, *De hetaeriis veterum Christianorum* (Leipzig, 1729); J.H. Böhmer, *XII dissertationes iuris ecclesiastici antiqui ad Plinium Secundum et Tertullianum* (2. Auflage; Halle, 1729), 287–293, 540–542; Überblick über die Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert in B. Eckhardt und C. Leonhard, *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RGVV 75; Berlin, 2018), 8–16. Einige ältere Beiträge sind jetzt gesammelt bei R.S. Ascough (Hg.), *Christ Groups and Associations. Foundational Essays* (Waco, 2022).

2 Siehe zuletzt nur J.S. Kloppenborg, *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019); R. Last und P.A. Harland, *Group Survival in the Ancient Mediterranean. Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (London, 2020); B. Longenecker (Hg.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022).

3 So etwa R.S. Ascough, Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities. Overcoming the Objections, in A. Gutsfeld und D.-A. Koch (Hg.), *Vereine*,

anderen wurde die Selbstbezeichnung von Christengemeinden als ἐκκλησία einer Neuinterpretation unterzogen: Hatten ältere Arbeiten noch die Ansicht vertreten, die Verwendung des Begriffs als Organisationsbezeichnung sei ein Proprium des frühen Christentums, wurde nun gelegentlich behauptet, ἐκκλησία sei als Vereinsbezeichnung auch außerhalb des Christentums wenn nicht eben häufig, so doch gelegentlich bezeugt.⁴ Vor diesem Hintergrund konnte die Einordnung des Christentums in die allgemeinen Strukturen des „griechisch-römischen Vereinswesens“ als alternativlos erscheinen: Wenn antike Beobachter hier keine erkennbaren Unterschiede machten, bräuchte es besondere (etwa: apologetische) Argumente, um kategorisch zwischen Christen- und anderen Vereinen zu unterscheiden.

Die neueste Version des Arguments sieht indes noch einmal anders aus, denn die jüngsten Arbeiten zum Thema betonen ausdrücklich, dass antike Terminologie für den Vergleich keinerlei Bedeutung hat. „Verein“ wird nunmehr – gewiss zurecht – als moderner Analysebegriff ohne antike Entsprechung verstanden; wie antike Beobachter Christengruppen bezeichneten, ist für eine historisch-vergleichende Untersuchung egal, da sie bereits durch ihre Fragestellung über die zeitgenössische Wahrnehmung hinausführt.⁵ Man darf vermuten, dass die Abkehr von terminologischen Überlegungen mit der Unzulänglichkeit der beiden eben genannten Argumente zusammenhängt. Die vermeintlich übliche Bezeichnung von Christengemeinden mit verbreiteten Vereinsbegriffen lässt sich nämlich bei näherer Betrachtung nicht belegen,⁶ und während hier immerhin noch ein gewisser Interpretationsspielraum besteht, halten die Belege für ἐκκλησία als Vereinsbezeichnung selbst einer flüchtigen Durchsicht nicht stand: In allen angeführten Fällen handelt es sich um Versammlungen,

Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien (STAC 25; Tübingen, 2006), 149–183 (151); P.A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (New York, 2009), 42–44; J.S. Kloppenborg, *Greco-Roman Thiasoi, the Ekklesia at Corinth, and Conflict Management*, in R. Cameron und M.P. Miller (Hg.), *Redescribing Paul and the Corinthians* (ECL 5; Atlanta, 2011), 187–218 (195).

- 4 R.S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT II 161; Tübingen, 2003), 74 Anm. 12: „The term ἐκκλησία is found in a few instances as a designator for voluntary associations and their meetings. [...] O'Brien is incorrect in stating that ἐκκλησία ‚did not designate an organization or society‘“; siehe auch Ascough, *Voluntary Associations*, 159–160; J.S. Kloppenborg, Edwin Hatch, *Churches and Collegia*, in B. McLean (Hg.), *Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd* (JSNTSup 86; Sheffield, 1993), 212–238 (231).
- 5 So explizit R.S. Ascough, *Paul, Synagogues, and Associations: Reframing the Question of Models for Pauline Christ Groups*, *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 2 (2015), 27–52; Kloppenborg, *Christ's Associations*, 4–19; Last und Harland, *Group Survival*, 10.
- 6 Dazu im Detail B. Eckhardt, *Who Thought that Early Christians Formed Associations?*, *Mnemosyne* 71 (2018), 298–314.

nicht um Bezeichnungen der Organisation selbst, und nur in einem Fall – bei den tyrischen Händlern und Schiffseignern im hellenistischen Delos – ist für eine solche Versammlung überhaupt ein Vereinskontext gegeben.⁷ Da auch der Versuch, ἐκκλησία als Organisationsbezeichnung bereits bei Philon von Alexandria nachzuweisen, nicht überzeugt,⁸ muss es bei der alten Einsicht bleiben, dass nur Christen die von ihnen gegründeten Organisationen mit einem Begriff bezeichneten, der im Rahmen der – vom klassischen Athen und seinen Institutionen beeinflussten – griechischen Stadtkultur zuerst und vor allem mit der beschlussfassenden Versammlung der Stadtbürger verknüpft war. Wenn dies zugestanden wird, liegt es nahe, das Modell so weiter zu entwickeln, dass der auf Gemeinsamkeiten abzielende Vergleich die in den Quellen verwendete Terminologie außer Acht lassen kann.

Dass man jedoch hier nicht stehen bleiben muss, zeigt der zuletzt von Richard Last unternommene Versuch, sich der Frage nach ἐκκλησία als Vereinsbezeichnung von einer anderen Richtung her zu nähern.⁹ Bedarf an einer weiteren Klärung besteht durchaus: Wenn ἐκκλησία als eine im

7 Dieselben drei Belege begegnen in mehreren Publikationen: I. Délos 1519 (ἐπὶ Φαιδρίου ἄρχοντος, Ἐλαφριβολίωνος ὁγδόει, ἐκκλησία ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ...); OGIS 488 (ἐν Καστωλλῷ κώμῃ Φιλαδελφῶν γενομένης ἐκκλησίας ...); IGLAM 1381, 1382 (εἰς εὐφήμον ἐκκλησίαν ἐχαρισά-μενον κήπους π[ρὸς τῇ] ἵπποδρόμῳ). Das Richtige bereits in gebotener Kürze bei Y.-H. Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015), 56–60; dass man die Texte auch sehr ausführlich diskutieren kann, zeigt R.J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AJEC 98; Leiden, 2017), 53–68.

8 Korner, *Origin and Meaning of Ekklesia*, 129–136 findet sie in Philo, virt. 108: καὶ εἴ τινες ἐθέλησειαν αὐτῶν μεταλλάξασθαι πρὸς τὴν Ἰουδαίων πολιτείαν, οὐχ ὡς ἐχθρῶν παῖδας ἀσυμβάτως σκορακιστέον, ἀλλ' οὕτως προσεκτέον, ὡς τρίτην γενεάν καλεῖν τε εἰς ἐκκλησίαν καὶ μεταδιδόναι λόγων θεῶν, οἷς θέμις καὶ τοὺς αὐτόχθονας καὶ εὐπατρίδας ἱεροφαντεῖσθαι („Und sollten manche von ihnen zur jüdischen Lebensweise übertreten wollen, so soll man sie nicht wie die Kinder von Feinden mit unversöhnlicher Verachtung behandeln, sondern man soll sie so behandeln, dass man die dritte Generation in die Versammlung einlädt und an den göttlichen Worten teilhaben lässt, die rechtmäßigerweise auch den im Land Geborenen und denen von guter Herkunft enthüllt werden“). Korner geht davon aus, dass Philons Leser das Zitat aus Dtn 23,8–9 (und dementsprechend die Gleichung ἐκκλησία = *qahal*) auf ihre eigenen Gemeinden übertragen hätten; aus der Wahl von καλέω (statt LXX εἰσέρχομαι) schließt er ferner, dass mit ἐκκλησία eine (dauerhafte) Organisation und keine (temporäre) Versammlung gemeint sei. Die Abwandlung erklärt sich aber bereits dadurch, dass in Dtn 23,9 die Söhne der Fremden Subjekt sind (εἰσελεύσονται), während in Philos Formulierung die Tätigkeit der aufnehmenden Juden im Zentrum steht, die natürlich nicht mit εἰσέρχομαι beschrieben werden kann. Der Text gibt m.E. keinen Grund, in ἐκκλησία eine Organisations- und keine Versammlungsbezeichnung zu sehen.

9 R. Last, *Ekklesia outside the Septuagint and the Dēmos. The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups*, *JBL* 137 (2018), 959–980.

antiken Vereinskontext einzigartige Selbstbezeichnung anzusehen ist, steht die Möglichkeit jedenfalls im Raum, dass christliche Gemeinden von Anfang an ihren Ort in der Gesellschaft anders definierten als andere Vereine, deren Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft bereits aus der Tatsache abzulesen ist, dass sie Steininschriften aufstellten. Ob das christliche Selbstverständnis dann auf die jüdische Tradition zurückgriff (*ἐκκλησία* = *qahal*) und etwa die Christen als alternatives Volk Israel etablieren sollte, oder ob es (m.E. wahrscheinlicher) auf die politische Tradition Griechenlands abzielte, kommt dabei im Wesentlichen auf dasselbe heraus, nämlich auf bewusste Nonkonformität und Nichteingliederung in die für Vereine üblicherweise vorgezeichneten Bahnen.¹⁰ Man kann dann natürlich immer noch Strukturen vergleichen, stößt aber immer da an Grenzen, wo aus diesen Strukturen Aussagen über den Platz antiker Christengemeinden in der antiken Welt abgeleitet werden sollen.¹¹ Derartigen Einwänden stellt Last eine umfangreiche Diskussion antiker Vereinsterminologie entgegen, die *ἐκκλησία* als Vereinsbezeichnung normalisiert. Um eine Prüfung der in diesem konzeptionell innovativen Beitrag erreichten Ergebnisse soll es im Folgenden gehen.



Der von Last gewählte Weg besteht nicht etwa in einer Wiederbelebung der alten These, auch andere Vereine hätten sich *ἐκκλησία* genannt, sondern in der Etablierung einer Typologie von Vereinsbezeichnungen, in die sich auch *ἐκκλησία* einordnen lässt. Da die Inschriften und Papyri eine ganze Reihe unterschiedlicher Begriffe enthalten, die moderne Beobachter dem Vereinswesen zuordnen, ist von einem Vergleich nicht zu fordern, dass er exakte terminologische Übereinstimmungen erweist: Wenn sich Begriffe *wie* *ἐκκλησία* auch bei anderen Vereinen finden, ist das Beweis genug, dass Christengemeinden durch die Wahl dieses Körperschaftsbegriffs keine ungewöhnlichen Ansprüche erhoben und aus dem allgemeinen Kontext des griechisch-römischen

10 Vgl. in diesem Sinne (mit Blick auf die griechische Tradition) etwa G. Theißen, Urchristliche Gemeinden und antike Vereine. Sozialdynamik im Urchristentum durch Widersprüche zwischen Selbstverständnis und Sozialstruktur, in A.C. Hagedorn, Z.A. Crook und E. Stewart (Hg.), *In Other Words. Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey* (Sheffield, 2007), 221–247 (225–227); J.N. Bremmer, Early Christians in Corinth (A.D. 50–200): Religious Insiders or Outsiders?, *Annali di storia dell'esegesi* 37 (2020), 181–202 (187–188).

11 Im Sinne des von P.A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis, 2003) prominent verwendeten „claiming a place in Mediterranean society“.

Vereinswesens nicht herausfielen, denn dasselbe müsste man sonst auch von Vereinen mit ähnlichen Bezeichnungen behaupten.

Diese methodischen Prämissen sind zweifellos überzeugend. Die von Last gebotene Typologie allerdings hat ihre Tücken. Als „fluid categories“ von Vereinsbezeichnungen werden angeboten:¹²

1. The „coming together“ (i.e., „meeting“) of different individuals (e.g., σύστημα, σύνοδος, συναγωγή, ἐκκλησία, συμβίωσις, συνέδριον).
2. Collective identity (*collegium, corpus, sodalitas, sodalicium, φράτρα, κοινόν, ὁμότεχνον, σπείρα*).
3. Common interests among members (e.g., ἔρανος, θίασος, ἑταιρεία, *cultores*) or common features (e.g., πλατεία, γειτνιάσις, συνεργασία).

Dass die christliche ἐκκλησία hier bereits eingeordnet ist, also in gewisser Weise vorausgesetzt wird, was zu beweisen wäre, ist kein Einwand gegen das Modell. Wichtiger schon erscheint die Beobachtung, dass nur Kategorie 1 und mit Abstrichen Kategorie 3 klar definiert sind, während Kategorie 2 wohl jeden Vereinsbegriff abdecken könnte. Die Zuordnung der Begriffe zu den Kategorien bereitet sodann einige Schwierigkeiten: σύστημα und *collegium* sind etymologisch und in ihrer Verwendung gleichbedeutend, werden aber ebenso unterschiedlichen Kategorien zugeordnet wie die gleichbedeutenden ὁμότεχνον und συνεργασία; Gleiches gilt für die auf Kameradschaft abzielenden Begriffe *sodalitas/sodalicium* (Kategorie 2) und ἑταιρεία (Kategorie 3); συμβίωσις (Kategorie 1) bezeichnet keine Versammlung, sondern eine Lebensgemeinschaft und kommt ebenso aus dem Bereich der Verwandtschaftsbeziehungen wie φράτρα (Kategorie 2); συνέδριον mag etymologisch das Zusammensitzen bedeuten, bezeichnet aber in den Quellen nicht das Zusammenkommen irgendwelcher Leute, sondern einen Rat. In Kategorie 1 sind die einzigen Begriffe, die tatsächlich Versammlungen bezeichnen, σύνοδος, συναγωγή und ἐκκλησία. Man kann hier den Eindruck gewinnen, die Kategorie werde bereits bei der – argumentativ nicht begründeten – Zuweisung der Beispiele größer gemacht, als sie eigentlich ist, um die christliche Verwendung von ἐκκλησία leichter relativieren zu können.

Dass für eine historische Analyse überdies nicht allein die Etymologie, sondern auch die Begriffsgeschichte eine Rolle spielen sollte, dürfte Konsens sein. Die drei Begriffe, die zurecht in Kategorie 1 stehen, haben jeweils spezifische Entwicklungen durchlaufen, die ihr Verständnis in frühchristlicher Zeit geprägt haben müssen. So ist σύνοδος zunächst als Versammlungsbezeichnung, ab dem ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. dann aber auch zunehmend als

12 Last, *Ekklesia* outside the Septuagint, 969.

Bezeichnung für Körperschaften belegt,¹³ und zwar sowohl für Vereine geringer Größe als auch für verbandsartige Organisationen wie die dionysischen Schauspieler und die Athleten. Ein prominentes Modell für die Entwicklung von der Versammlungs- zur universell einsetzbaren Vereinsbezeichnung stand damit zur Verfügung. Umso stärker stellt sich aber deshalb die Frage, warum die im Prinzip ähnlichen Begriffe συναγωγή und ἐκκλησία diese Entwicklung nicht nahmen, sondern gruppenspezifische Erscheinungen blieben. Während ἐκκλησία als Körperschaftsbegriff keine außerchristliche Parallele hat, gibt es für συναγωγή als Vereinsbezeichnung immerhin einen denkbaren hellenistischen und zwei klare frühkaiserzeitliche Belege, bevor sich das Bedeutungsspektrum des Begriffs bereits im Laufe des 1. Jahrhundert n. Chr. so verengte, dass ausschließlich jüdische Gruppen συναγωγή als Bezeichnung für eine Organisation verwendeten.¹⁴ Die rechtliche Sonderstellung jüdischer Gemeinden und (nach 70 n. Chr.) die Erhebung der Judensteuer erklären hinreichend, warum die Entwicklung von συναγωγή zur verallgemeinerbaren Organisationsbezeichnung nicht über erste Versuche hinauskam, sondern der Begriff im Gegenteil zum (auch in lateinischen Inschriften gebrauchten) *terminus technicus* wurde: Er war zu stark mit einer rechtlich abgesicherten, gruppenspezifischen Stellung in und zur Gesellschaft verbunden, als dass er für andere Gruppen attraktiv sein konnte. Eine allein auf die Wortbedeutung abstellende Typologie, die dies erkennt, hat für die Rekonstruktion der Optionen, die sich frühen Christen und ihren Zeitgenossen bei der Benennung von Vereinen stellten, keine Relevanz.

Die um Ungenauigkeiten bereinigte Kategorie 1 trägt also wenig zur Normalisierung der christlichen ἐκκλησία bei: Neben einem tatsächlich allgemein verbreiteten, also theoretisch auch für Christen naheliegenden Begriff stehen hier zwei Sonderfälle, von denen einer die ἐκκλησία selbst ist. Warum christliche Gemeinden – und nur sie – also gerade auf diesen Begriff verfielen, drängt sich als Frage umso stärker auf.



Unabhängig von der grundsätzlichen Typologie und den dort etablierten Kategorien bietet Last auch eine Diskussion von Vereinen mit „civic titles“,

13 Zur Entwicklung in Athen siehe P. Ismard, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e-Ier siècle av. J.-C.* (Paris, 2010), 346–347.

14 Immerhin möglich (aber unwahrscheinlich) ist eine solche Deutung für OGIS 326 (die Attalisten von Teos); klar belegt sind die συναγωγαί der Trödelhändler und der Friseure in Perinthos (I. Perinthos 49a, 59). Im Einzelnen zur (oft ungenau behandelten) Terminologie siehe Eckhardt und Leonhard, *Juden, Christen und Vereine*, 68–72.

die offensichtlich dazu dient, weitere Analogien zur christlichen Vereinsbezeichnung zu finden und zugleich der „politischen“ Deutung von ἐκκλησία den Boden zu entziehen. Zurecht weist er dabei darauf hin, dass mit der Wahl von Bezeichnungen, die auf städtische oder andere Institutionen rekurrieren, nicht automatisch eine subversive Aussage verbunden ist, und dass Vereine mit solchen Bezeichnungen keineswegs (nur) die Institutionen nachbildeten, nach denen sie sich benannten.¹⁵ Diese Feststellungen könnten, wenn sie verallgemeinerbar wären, die Interpretation von ἐκκλησία als politisch subversiver (da die Funktionen der politischen Stadtversammlung usurpierender) Vereinsbezeichnung ad acta legen. Die Diskussion der von Last angeführten Beispiele zeigt aber, dass manche Analogie auch in dieser Frage die Verhältnisse eher verdunkelt als erhellt.

Als ersten, paradigmatischen Fall einer aus dem politischen Diskurs entlehnten Vereinsbezeichnung bietet Last σύνοδος an, denn dies sei „the name of various state and confederate institutions’ meetings in the Greek East“ gewesen.¹⁶ Tatsächlich konnten die Versammlungen politischer Organe mit diesem Begriff benannt werden, der ja nun einmal allgemein Versammlungen aller Art bezeichnete. Das macht σύνοδος aber nicht zu einem Begriff, der in irgendeiner besonderen Weise mit den politischen Institutionen der griechischen Welt assoziiert wurde. Die σύνοδος war eine Aktivität innerhalb von Institutionen, aber sie war nicht selbst eine unter diesem Namen bekannte Institution. Eine der von Last zitierten Belegstellen mag dies verdeutlichen: Nach Ps.-Aristoteles wurden im archaischen Athen Ratsmitglieder, die einer Sitzung (σύνοδος) des Rates (βουλή) oder der Volksversammlung (ἐκκλησία) fernblieben, mit einer Geldstrafe belegt (Ath. Pol. 4,3). Die beiden hier genannten, mit spezifischen Begriffen bezeichneten Institutionen sind βουλή und ἐκκλησία; σύνοδος ist ein Allerweltsbegriff, der ihre Aktivität bezeichnet. Derselbe Einwand drängt sich in noch schärferer Form auf, wenn Last sogar κοινόν – also den griechischen Kollektivbegriff schlechthin – als einen „civic title“ vorstellt, dafür allerdings nur auf den griechischen Förderalismus und auf die vermeintliche Entsprechung von κοινόν und πολίτευμα im Ptolemäerreich verweisen kann.¹⁷ Natürlich hat κοινόν neben vielen anderen Kollektiven auch

15 Last, *Ekklesia* outside the Septuagint, 974: „First, civic titles did not coincide with subversive or alternative political behavior. Second, associations did not model themselves organizationally on the civic institutions from which they took their names“.

16 Ebd.

17 Last, *Ekklesia* outside the Septuagint, 977. Im ptolemäischen Ägypten heißen juristisch privilegierte, durch ethnische Zugehörigkeit definierte Gruppen πολίτευμα. Auf Zypern heißen vermeintlich ähnlich privilegierte Gruppen κοινόν (zur Unterscheidung siehe T. Kruse, *Ethnic Koina and Politeumata in Ptolemaic Egypt*, in V. Gabrielsen

griechische Bundesstaaten und römische Provinziallandtage bezeichnet, aber der Anwendungsbereich ist so vielfältig (und der Begriff auch im Vereinswesen schon so früh bezeugt), dass eine Deutung der Vereinsbezeichnung κοινόν als Übernahme politischer Terminologie zurecht niemandem eingefallen ist.¹⁸

Im Prinzip plausibler ist ein drittes von Last herangezogenes Beispiel, nämlich die gelegentlich belegte Vereinsbezeichnung φρατρ(ι)α – scheinbar eine direkte Kopie der griechischen Phratric, die aber im Vereinswesen lediglich den Zweck habe, in allgemeiner Form eine „corporate identity“ zum Ausdruck zu bringen.¹⁹ Eine relevante Zahl von Belegen ergibt sich hier zwar nur, wenn man zwischen φρατρία und φράτρα nicht unterscheidet, doch diese Gleichung lässt sich womöglich rechtfertigen.²⁰ Wichtiger ist die Frage, ob es sich tatsächlich um einen der ἐκκλησία vergleichbaren Fall handelt. Blickt man auf die Belege aus römischer Zeit,²¹ ist das Material für „Bruderschaften“ auf zwei Konstellationen beschränkt: die Phratricen Neapels, die sich in römischer Zeit wie Vereine organisieren konnten (aber eben doch Phratricen blieben),²²

und C.A. Thomsen (Hg.), *Private Associations and the Public Sphere* (Scientia Danica. Series H, Humanistica 8 9; Kopenhagen, 2015), 270–300; derartige Gruppen sind unter dieser Bezeichnung auch in Alexandria bezeugt (CPI I 55–56). Am ehesten ist davon auszugehen, dass die κοινά privat organisierte Vereine waren, die eben nicht in derselben Form wie die durch staatliche Initiative ins Leben gerufenen πολιτεύματα privilegiert waren.

18 Womöglich lässt sich sogar umgekehrt die Entstehung von κοινόν als Organisationsbezeichnung im Vereinswesen verorten; siehe dazu M.-F. Baslez, *Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif*, *Ktema* 23 (1998), 431–440. Zu den Bundesstaaten siehe H. Beck, *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Historia Einzelschriften 114; Stuttgart, 1997), zu den Landtagen B. Edelmann-Singer, *Koina und Concilia. Genese, Organisation und sozioökonomische Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 57; Stuttgart, 2015).

19 Last, *Ekklesia outside the Septuagint*, 976.

20 Für eine klare Unterscheidung siehe J. Seyfarth, *Φράτρα und φρατρία im nachklassischen Griechentum*, *Aegyptus* 35 (1955), 3–38 (34–36). Die Pluralbezeichnung φρατόρες begegnet allerdings in beiden Kontexten, und in Lydien heißen ganz gleichartige Gruppen teils φρατρία, teils φράτρα. Siehe ferner B. Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung. Das Vereinswesen im römischen Reich* (Klio Beihefte NF 34; Berlin, 2021), 204–205.

21 Aus hellenistischer Zeit bekannt sind die φρατρία der Darronisten in Mylasa (SEG 54, 1117, spätes 4. Jh. v. Chr.) und die φράτρα des Zeus Hypsistos im ägyptischen Philadelphia (P. Lond. VII 2193, 69–58 v. Chr.; die Gruppenbezeichnung lautet allerdings ἡ τοῦ Διὸς Ὑψίστου σύνοδος). Keiner der beiden Fälle legt eine Verbindung mit der Phratric als Unterabteilung einer griechischen Stadt nahe: in den ägyptischen Landstädten gab es sie nicht; in Mylasa hießen sie anders (συγγένεια, siehe J.-M. Carbon, *Δάρρων and δαίμων: A New Inscription from Mylasa*, *Epigraphica Anatolica* 38 (2005), 1–6 (2–3)).

22 Zu Neapolis siehe A. Bresson, *The chōrai of Munatius Hilarianus or Neapolitan Phratricies as collegia*, *Mediterraneo Antico* 16 (2013), 203–222.

und die vor allem im ländlichen Raum Lydiens und Phrygiens belegte Organisationsform *φράτρα*, deren privater Charakter ebenso ungeklärt ist wie ihr Verhältnis zur politischen Terminologie der griechischen Stadtkultur.²³ Auf dieser unklaren Grundlage lässt sich kein Argument aufbauen; ebensowenig auf der ungewöhnlichen Praxis im lydischen Philadelphia, Berufsvereine als *φυλαί* zu bezeichnen.²⁴ Selbst wenn man jeweils die griechische Stadtverfassung als normativen Rahmen voraussetzen wollte und zudem davon ausgeinge, dass es sich jeweils um Selbstbezeichnungen von Vereinen handelt (und dies sind zwei unbewiesene Prämissen), wäre jedenfalls in Rechnung zu stellen, dass es in griechischen Städten stets mehrere Phylen und Phratrien gab und bei Bedarf auch neue hinzugefügt werden konnten.

Der Zweck all dieser Überlegungen ist klar und wird von Last auch explizit zum Ausdruck gebracht: „While political titles such as *σύνδοξ* were common for associations, Paul selected for his groups a title from civic discourse that was less commonly attested among the associations“²⁵ – also eine weniger gebräuchliche Bezeichnung, aber eben doch eine Bezeichnung nach bekanntem Muster, die dementsprechend auch keine subversive oder überhaupt politische Semantik transportiert. Doch der zitierte Satz enthält gleich zwei wesentliche Ungenauigkeiten: *σύνδοξ* ist (wie ja auch *κοινόν*) keine der *ἐκκλησία* vergleichbare politische Bezeichnung, denn das Wort ist in der griechischen politischen Kultur nie auch nur annähernd so spezifisch verwendet worden wie *ἐκκλησία*; umgekehrt ist die von Paulus gewählte Bezeichnung im Vereinswesen nicht „less commonly attested“, sondern überhaupt nicht. Wenn aber beide Elemente des Vergleichs hinken, ist das aus dem Vergleich gewonnene Argument hinfällig.

Wie sich der politische Aspekt mancher Vereinsbezeichnungen zu der von Last vorgeschlagenen Typologie verhält, die für spezifisch politische Deutungen keinen Raum lässt, wäre insgesamt noch näher zu klären. Die Liste von Beispielen enthält jedenfalls einige Begriffe, die stärker als andere auf die griechische Stadtkultur und ihre politische Semantik zurückgreifen. Viel eher als an das blasse *κοινόν* oder an *συνόδοξ* wird man hier an *συνέδριον* denken, denn beratende Gremien von *συνεδροί* kennt man sowohl aus dem politischen Verfahrensgang hellenistischer Städte als auch von den hellenistischen Königshöfen her, während „unpolitische“ Verwendungen aus dieser Zeit nicht

23 Zu diesen Gruppen siehe zuletzt Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung*, 204–207; P. Thonemann, *The Lives of Ancient Villages. Rural Society in Roman Anatolia* (Cambridge, 2022), 219–220.

24 Dazu siehe U. Kunnert, *Bürger unter sich. Phylen in den Städten des kaiserzeitlichen Ostens* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 39; Basel, 2012), 29–35.

25 Last, *Ekklesia outside the Septuagint*, 975.

bekannt sind. Wenn in der Kaiserzeit Vereine dieses Namens auftauchen, dann schwingt in der Wahl der Bezeichnung sicherlich die Suggestion einer gesteigerten Bedeutung für die Stadtgemeinde mit, also der Anspruch auf „ordo-making“ vor allem bei den Berufsvereinen.²⁶ Voraussetzung dafür ist aber eben die Einordnung in bestehende Strukturen, die mit der beratenden und unterstützenden Funktion der συνέδρια traditionell verbunden war. Die Selbstbezeichnung als ἐκκλησία kann dagegen diesen Aspekt nicht zum Ausdruck bringen, da es – wenn man sie denn als *civic title* versteht – in der griechischen Stadt nur eine legitime ἐκκλησία geben kann.

Die von Last gebotene Argumentation versucht also von zwei Seiten her, den „politischen“ Charakter der Bezeichnung ἐκκλησία zu entschärfen. Zum einen wird der Begriff in eine allgemeine Typologie eingeordnet, in der politisches Vokabular keine eigene Kategorie ist. Zum anderen wird versichert, dass selbst eine Deutung von ἐκκλησία als „civic title“ keinerlei Implikationen für die Selbst- oder Fremdwahrnehmung einer so bezeichneten Gruppe hat. Im Lichte der hier vorgenommenen Klärungen kann jedoch keine der beiden Strategien überzeugen.



Noch eine weitere Spezifizierung lässt sich dem Begriff laut Last entnehmen: ἐκκλησία gehört demnach zu einer Kategorie von Vereinsbezeichnungen, die Offenheit gegenüber allen möglichen Personen anzeigen, unabhängig von sozialer oder ethnischer Herkunft:

Overall, when left unqualified by a deity, ethnic identity, or other common feature of group members, titles stressing the act of coming together emphasize (relative to titles in the other categories) openness to diverse membership profiles. Associations (...) adopted names that would invite membership inquiries from individuals across neighborhoods, families, professions, and religious preferences. (...) The noun ἐκκλησία, derived as it is from ἐκκαλεῖν, „to summon,“ is rarely used by associations but nonetheless is archetypal of the whole category. (...) It is conceivable that the term simply idealized the groups in question as assemblies of heterogeneous individuals who have come together and who are open to new members.²⁷

Ziehen wir zunächst die Über- bzw. Untertreibung ab: ἐκκλησία als Vereinsbezeichnung ist außerhalb christlicher Kontexte nicht selten, sondern

²⁶ Dazu ausführlich O.M. van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (Amsterdam, 1997).

²⁷ Last, *Ekklesia* outside the Septuagint, 971.

überhaupt nicht belegt; gerade der vermeintliche Archetyp erweist sich also als ein anscheinend gruppenspezifischer Sonderfall. Dass der Begriff bei Paulus jedenfalls nicht immer unqualifiziert gebraucht, sondern etwa mit τοῦ θεοῦ eingeschränkt wird, ist ebenfalls bekannt und wird von Last auch zugestanden.²⁸ Wichtiger als diese Marginalien ist indes der Kern des Arguments: Zeigt der Begriff ἐκκλησία an sich bereits die Offenheit an, die Paulus ja in anderen Kontexten durchaus als Merkmal der frühchristlichen Bewegung sieht?

Allein auf die Ursprungsbedeutung von ἐκκαλεῖν wird man sich hier kaum verlassen wollen. Zum einen liegt gerade bei kontextabhängigen Begriffen wie ἐκκλησία die Gefahr des etymologischen Fehlschlusses auf der Hand; zum anderen ist, wie bei jeder Herbeirufung oder Einladung, die Frage nahelegend, wer herbeigerufen oder eingeladen wird. Im klassischen Athen galt die Einladung zur Versammlung bekanntlich keineswegs allen Bewohnern der Stadt, sondern einem exklusiven Kreis der Berechtigten, eben den athenischen Bürgern. Aus der Wortbedeutung zu schließen, hier werde herkunfts- und statusübergreifende Offenheit zelebriert, fiel in diesem Fall gewiss niemandem ein; das muss aber auch in allen anderen Fällen gelten, in denen Versammlungen als ἐκκλησία bezeichnet werden. Auch die ἐκκλησία der tyrischen Händler auf Delos ist eben nicht jedem zugänglich, sondern allein den Mitgliedern des Vereins. Im politischen Bereich, der für ἐκκλησία nach wie vor den nächstliegenden Verständnishorizont bietet, scheint sich die dem Begriff innewohnende Exklusivität in der Kaiserzeit eher noch deutlicher manifestiert zu haben. So findet sich in Inschriften aus Griechenland und Kleinasien nun gelegentlich der Begriff ἐκκλησιαστής, der offensichtlich nicht einfach gleichbedeutend mit πολίτης ist, sondern dem „Bürger“ als zusätzliche Statusgruppe übergeordnet werden kann.²⁹ Der Befund bleibt zwar etwas rätselhaft, aber die einzige plausible Erklärung scheint doch zu sein, dass es jedenfalls an einigen Orten zu einer Situation gekommen war, in der nicht mehr alle Bürger zur Teilnahme an der Versammlung berechtigt oder in der Lage waren (wie das ja etwa auch in oligarchischen Systemen des klassischen Griechenland der Fall sein

28 Ebd., 970–971. Ob indes in Fällen, in denen ἐκκλησία allein steht, nicht eine solche Spezifizierung implizit vorausgesetzt wird, kann man sicherlich fragen.

29 So explizit IGR III 800 aus Sillyon in Pamphylien zu einer Geldverteilung (Z. 8–12): ἐκαστωι βουλευτῇ (δην.) κ', γεραίωι δὲ καὶ ἐ[κ]κλησιαστήι ἀνά (δην.) ιη', πολείτ[η] δὲ ἀνά (δην.) β', ἀπ[ε]λευθέροις δὲ καὶ παροίκοις ἀνά (δην.) α'. Der Bürger ist hier offensichtlich weniger wert als der Ekklesiast. Siehe auch IGR III 409 aus Pogle in Pisidien, Z. 5–6: βουλευταῖς τε καὶ ἐκκλησιασταῖς χ[αί] πα[σ]σι πολείταις. Der Begriff ἐκκλησιαστής auch in IGR III 801 und 802 aus Sillyon; ferner I. Selge 17 (Ratsherren, Ekklesiasten und ihre Kinder); I. Perge 323; IG IV 853 (Methana in der Argolis) im Beschlussformular αἱ συναρχαὶ πᾶσαι κα[ὶ] οἱ ἐκκλησιασταὶ εἴπαν.

konnte).³⁰ Die ἐκκλησία stand hier also keineswegs für Inklusivität und Offenheit, sondern war im Gegenteil das Symbol einer zunehmenden gesellschaftlichen Spaltung.

Ob die kaiserzeitliche Entwicklung hin zur einer stärker hierarchisierten politischen Kultur das Verständnis der frühchristlichen ἐκκλησία beeinflusst hat, muss offen bleiben. Dass aber der Begriff nicht Offenheit, sondern Exklusivität evozierte, lässt sich kaum von der Hand weisen. Über die Bereitschaft frühchristlicher Gemeinden, Neumitglieder unterschiedlicher Herkunft und Profession aufzunehmen, sagt das natürlich nichts aus: Das Angebot, einem exklusiven Club beizutreten, kann grundsätzlich jedem gemacht werden, wie zahlreiche Werbekampagnen in Internet und Fernsehen lehren. Festzuhalten ist hier nur, dass Paulus den Begriff ἐκκλησία sicherlich nicht deshalb gewählt hat, weil er die Offenheit seiner Vereine besonders betonen wollte.



Bei aller Kritik an der Durchführung ist zu betonen, dass der von Last vorgeschlagene Lösungsweg den unbestreitbaren Vorteil hat, dass er die Varietät und Fluidität antiker Vereinsbegrifflichkeit berücksichtigt und nicht bei der an sich trivialen Beobachtung stehen bleibt, kein Verein habe sich *gerade so* genannt, wie sich die frühen Christen nannten. Die Idee, den Bedeutungsnuancen der frühchristlichen ἐκκλησία durch eine Typologie der Bezeichnungen strukturell vergleichbarer Gruppen näher zu kommen, ist grundsätzlich überzeugend. Es scheint aber, dass eine solche Typologie bei der Wortbedeutung allenfalls beginnen und auch die Begriffsgeschichte typologisch erfassen sollte. Ein alternativer Versuch sei hier zur Diskussion gestellt.

1.) Unterscheiden lassen sich zunächst neutrale Körperschaftsbegriffe von solchen, die den in Frage stehenden Verein näher definieren oder jedenfalls seine Wahrnehmung von vornherein in eine bestimmte Richtung lenken.

a. Begriffe wie *κοινόν*, *σύστημα* oder *collegium* enthalten keinerlei Information über Intentionen, Aktivitäten oder Selektionskriterien einer Organisation, sondern kommunizieren allein die Tatsache, dass es eine Organisation gibt. Auch

30 So G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London, 1981), 532. Eine „sanftere“ Lösung sucht A. Zuiderhoek, *On the Political Sociology of the Imperial Greek City*, *GRBS* 48 (2008), 417–445 (440–441 Anm. 57): ἐκκλησιασταί sind diejenigen, die sich die Teilnahme an der Versammlung noch leisten können, also etwa Handwerker und Händler, während andere zwar nach wie vor berechtigt sind, aber nicht kommen. Die inschriftlichen Belege für Geldverteilungen (s. vorige Anm.) gehen allerdings von festen und leicht identifizierbaren Statusgruppen aus, nicht von individuellen Entscheidungen zur Teilnahme.

ein Begriff wie die von der Versammlungs- zur Körperschaftsbezeichnung gewordene *σύνοδος* lässt sich hier einordnen, denn die hier betonte Aktivität (das Versammeln) ist unspezifisch, auch in den anderen Bezeichnungen impliziert und nicht auf den Vereinskontext beschränkt. Will man keinen besonderen Raum für politisch konnotierte Bezeichnungen lassen, gehört hierher auch das *συνέδριον*, denn der Begriff erhebt zwar einen Anspruch auf Bedeutung, sagt aber nichts darüber aus, worauf sich dieser Anspruch gründet und was für eine Gruppe ihn erhebt.

b. Begriffe wie *φράτρα* oder *ἐταιρία* dagegen determinieren den Charakter der Organisation deutlich stärker, in diesem Fall entlang einer Unterscheidung zwischen natürlichen und elektiven Bindungen (*φράτρα* als betonte Unterstreichung der – fiktiven oder tatsächlichen – gemeinsamen Abstammung, *ἐταιρία* als traditioneller Begriff für Kameradschaft im Militär und anderswo). Zu denken ist ferner an Zweckbestimmungen wie *συνεργασία* oder *ὁμότεχνον*, die wiederum zu unterscheiden sind von Zustandsbeschreibungen wie *πλατεία* (die Nachbarschaftsgemeinde, die streng genommen weder natürlich noch elektiv zu nennen ist). Auch das nur im dionysischen Kontext gebrauchte *βαρχεῖον* lässt sich als Zweckbestimmung deuten; Parallelen aus anderen Kulturen für eine von der Gottheit abgeleitete Körperschaftsbezeichnung scheint es nicht zu geben.³¹

c. Innerhalb dieser Unterscheidung gibt es naturgemäß Fälle mit Diskussionsbedarf. Der in hellenistischer Zeit häufig gebrauchte Begriff *θίασος* etwa wird oft als religiöse Zweckbestimmung gedeutet, wäre dann aber der einzige Begriff dieser Art, wenn man vom gruppenspezifischen *βαρχεῖον* einmal absieht.³² Tatsächlich deckt *θίασος* ein breiteres Spektrum der Solidarität mit und Bindung an Personen ab und ist auch zunächst keineswegs auf spezifisch dionysische Kontexte festgelegt.³³

2.) Der letztgenannte Fall zeigt allerdings, dass es deneutralisierende Kontexte geben kann, die einem prinzipiell offenen Begriff einen deutlich spezifischeren Klang geben können – wie eben die Prominenz des dionysischen

31 Zur Entwicklung von *βαρχεῖον* als Vereinsbegriff evtl. unter Einfluss des römischen Senatsbeschlusses zu den Bacchanalien siehe Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung*, 180–184.

32 Es gibt keine gruppenübergreifende griechische oder lateinische Körperschaftsbezeichnung, die an sich bereits kultische Zwecke anzeigt. Explizit als Vereine von Kultanhängern definierte Organisationen geben sich deshalb Pluralbezeichnungen wie *ὀργεῶνες*, *θυσιασταί*, *cultores*. Eine Ausnahme von dieser Regel wäre *θηρησκία* in IG X/2,1 480 (Thessalonike, 237/8 n. Chr., neu ediert in P.M. Nigdelis, *Επιγραφικά Θεσσαλονίκεια. Συμβολή στην πολιτική και κοινωνική ιστορία της αρχαίας Θεσσαλονίκης* (Thessalonike, 2006), 135–146 no. 3), doch die Deutung als Vereinsbezeichnung (A. Chaniotis in EBGR 2006, 236 Nr. 88) überzeugt nicht; s. dazu Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung*, 122 Anm. 103.

33 LSJ s.v. *θίασος* gibt als spezifische Bedeutung „religious guild“, aber siehe die Belege ebd. für die allgemeine Bedeutung „company, troop“, etwa die Anhängerschaft des Herakles Xen. mem. 2,1,31.

θείαςος der Mythologie jedenfalls in der Kaiserzeit dazu geführt hat, dass der Begriff primär, vielleicht sogar ausschließlich mit Dionysos assoziiert wurde. Manche Begriffe sind für derartige Deneutralisierungen anfälliger als andere.

a. Kein Kontext macht den Begriff κοινόν zu einer politischen Bezeichnung: Von den Provinziallandtagen oder den hellenistischen Bundesstaaten ging offenbar keine derartige Wirkung aus, denn der Begriff war davor wie danach im Vereinswesen ubiquitär. Ebensowenig lässt sich, wie oben gesehen, ein deneutralisierender Kontext für σύνοδος erweisen.

b. Die griechische politische Tradition kann deneutralisierende Wirkung haben. So wird etwa der theoretisch unanstößige Begriff ἐταιρία durch die historiographische und rhetorische Tradition des klassischen Athens in die Nähe politischer Subversion gerückt: Claudius verbot nach Cassius Dio ἐταίρειαι; Trajan fürchtet in Nikomedeia das Auftreten von *hetairiai* und verbietet deshalb eine Vereinsgründung; Plinius versichert, *hetairiai* in seiner Provinz verboten zu haben; ein römischer Statthalter verbietet den Bäckern von Ephesos, sich κατ' ἐταιρίαν zu versammeln.³⁴ Dass daneben Gaius scheinbar neutral eine Gleichsetzung von *sodales*, *collegium* und (dezidiert griechischer) ἐταιρία vornehmen kann, könnte die Grenzen dieser Deutung belegen – wenn nicht auch *sodalitates* und *collegia* im römischen Recht mit großem Misstrauen begegnet würde.³⁵

c. Der römische Ordnungsrahmen für Vereinigungen unterschiedlicher Art dürfte der wichtigste deneutralisierende Kontext sein, der hier in Rechnung zu stellen ist. Theoretisch offene Begriffe konnten durch römisches Verwaltungshandeln und rechtliche Privilegierungen für bestimmte Gruppen semantisch so stark eingegrenzt werden, dass sie anderen Vereinen kaum noch zur Verfügung standen. Das Beispiel der συναγωγή ist bereits angesprochen worden; hier ebenfalls zu nennen ist σύστημα – eine theoretisch offene, in der Praxis aber fast ausschließlich für die Altersklassen und hier vor allem für die *gerousia* belegte Bezeichnung, die sich in gerade diesem Kontext bereits in Kaiser- und Statthalterschreiben des frühen 1. Jahrhunderts findet und offenbar dort geprägt wurde.³⁶

3. Vereine – oder bestimmte Typen von Vereinen – können durch ihre eigene Praxis und die Beobachtung und Imitation ähnlicher Gruppen selbst dazu beitragen, theoretisch neutrale Begriffe zu deneutralisieren.

a. Zu denken ist hier etwa an die Bezeichnung οἶκος, die als Körperschaftsbegriff an sich nicht erwartbar ist, nach ihrer Einführung aber fast ausschließlich von

34 Für diese Beispiele siehe Cass. Dio 60,6,6; Plin. ep. 10,34; 10,96; I. Ephesos 215.

35 Dig. 47,22,4 (Gaius 4 ad XII tab.): *Sodales sunt, qui eiusdem collegii sunt: quam Graeci hetaireian vocant.*

36 Für die Belege siehe Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung*, 160–161.

Transportvereinigungen (vor allem Schiffseignern) genutzt wird.³⁷ Wie es zu dieser Entwicklung kam, ist nicht mehr auszumachen, und man wird Raum für Nachahmung und Sonderentwicklungen lassen müssen.

b. Gerade im dionysischen Bereich finden sich gruppenspezifische Begriffe, die sich wohl durch Nachahmung verbreiteten; neben die bereits genannten Βαρχεῖον und (in römischer Zeit) θίασος tritt etwa in der späteren Kaiserzeit zunehmend σπείρα – eine deneutralisierende Inanspruchnahme eines recht allgemeinen, aus dem Militär entlehnten Begriffs („Kompanie“).³⁸

Ἑκκλησία lässt sich anhand dieser Kategorien als grundsätzlich neutraler Begriff bestimmen (1a.), der aber wohl durch die semantische Tradition des klassischen Griechenland (2b.) eine so spezifische Färbung erhielt, dass er als Vereinsbegriff auf breiter Basis unattraktiv war; eine gruppenspezifische Usurpation des Begriffs (3b.) war daher möglich, aber eben durchaus auffällig. Neben der griechischen Tradition dürfte als deneutralisierender Kontext auch das römische Vereinsrecht eine Rolle gespielt haben, denn wenn man den Begriff mit der griechischen Volksversammlung verbindet, lässt sich die Tatsache kaum ignorieren, dass die römischen Vereinsverbote in erster Linie *Versammlungs*verbote sind. Am Anfang des römischen Vereinsrechts steht das Verbot des *coetus*; in der von Caesar gegründeten Kolonie Urso verbot das Stadtgesetz den *coetus*, den *conventus* und die *coniuratio*; in flavischer Zeit findet sich in der Lex Irnitana die Präzisierung, dass nicht nur der *coetus*, sondern auch die Gründung eines *sodalitium* oder *collegium* zum Zwecke des *coetus* verboten sind.³⁹ Egal, welche Version des Textes man für Korinth oder Philippi in paulinischer Zeit annehmen will: Versammlungen waren in diesen Städten ebenso offiziell verboten wie Vereine.⁴⁰

Wer in diesem Kontext seinen Verein „Versammlung“ nannte, dafür den längst bekannten Begriff σύνοδος ignorierte und stattdessen ein Wort verwendete, das als Vereinsbezeichnung unbekannt war und die mit jeder Versammlung potentiell verbundenen politischen Implikationen voll ausschöpfte, der tat sicher vieles – aber im Rahmen des Üblichen bewegte er sich damit nicht. Nach wie vor erscheint daher eine Deutung zumindest erwägenswert,

37 Siehe dazu etwa O. Bounegru, *Trafiqants et navigateurs sur le Bas Danube et dans le Pont Gauche à l'époque romaine* (Philippika 9; Wiesbaden, 2006), 43–48.

38 Zum Begriff siehe M. Slavova, *Mystery Clubs in Bulgarian Lands in Antiquity. Greek Epigraphical Evidence*, *Opuscula Atheniensia* 27 (2002), 137–149 (140).

39 XII tab. VIII 26 (Crawford); FIRA I 21 §106; AE 1986, 332 §74.

40 Dass es auch in diesen Städten römische Stadtgesetze gab, ist vorauszusetzen; siehe dazu H. Galsterer, *Die römischen Stadtgesetze*, in L. Capogrossi Colognesi und E. Gabba (Hg.), *Gli Statuti Municipali* (Pavia, 2006), 31–56.

die in der von Paulus getroffenen Wahl eine bewusste Grenzüberschreitung erkennt, die das Selbstbewusstsein der frühen Christengemeinden als alternative Gesellschaft zum Ausdruck brachte. Der Nutzen einer kontextsensiblen Typologie antiker Vereinsbezeichnungen mag in dieser Einsicht liegen.

Bibliographie

- Ascough, R.S., Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians (WUNT II 161; Tübingen, 2003).
- Ascough, R.S., Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities. Overcoming the Objections, in A. Gutsfeld und D.-A. Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien* (STAC 25; Tübingen, 2006), 149–183.
- Ascough, R.S., Paul, Synagogues, and Associations. Reframing the Question of Models for Pauline Christ Groups, *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 2 (2015), 27–52.
- Ascough, R.S. (Hg.), *Christ Groups and Associations. Foundational Essays* (Waco, 2022).
- Baslez, M.-F., Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif, *Ktema* 23 (1998), 431–440.
- Beck, H., *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Historia Einzelschriften 114; Stuttgart, 1997).
- Böhmer, J.H., *XII dissertationes iuris ecclesiastici antiqui ad Plinium Secundum et Tertullianum* (2. Aufl.; Halle, 1729).
- Bounegru, O., *Trafiquants et navigateurs sur le Bas Danube et dans le Pont Gauche à l'époque romaine* (Philippika 9; Wiesbaden, 2006).
- Bremmer, J.N., Early Christians in Corinth (A.D. 50–200): Religious Insiders or Outsiders?, *Annali di storia dell'esegesi* 37 (2020), 181–202.
- Bresson, A., The *chōrai* of Munatius Hilarianus or Neapolitan Phratries as *collegia*, *Mediterraneo Antico* 16 (2013), 203–222.
- Carbon, J.-M., Δάριον und δαίμων: A New Inscription from Mylasa, *Epigraphica Anatolica* 38 (2005), 1–6.
- Eckhardt, B., Who Thought that Early Christians Formed Associations?, *Mnemosyne* 71 (2018), 298–314.
- Eckhardt, B., *Romanisierung und Verbrüderung. Das Vereinswesen im römischen Reich* (Klio Beihefte NF 34; Berlin, 2021).
- Eckhardt, B. und Leonhard, C., *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RGVV 75; Berlin, 2018).

- Edelmann-Singer, B., *Koina und Concilia. Genese, Organisation und sozioökonomische Funktion der Provinziallandtage im römischen Reich* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 57; Stuttgart, 2015).
- Galsterer, H., Die römischen Stadtgesetze, in L. Capogrossi Colognesi and E. Gabba (Hg.), *Gli Statuti Municipali* (Pavia, 2006), 31–56.
- Häntzschel, J.G., *De hetaeriis veterum Christianorum* (Leipzig, 1729).
- Harland, P.A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis, 2003).
- Harland, P.A., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (New York, 2009).
- Ismard, P., *La cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^e–I^{er} siècle av. J.-C.* (Paris, 2010).
- Kloppenborg, J.S., Edwin Hatch, Churches and Collegia, in B. McLean (Hg.), *Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd* (JSNTSup 86; Sheffield, 1993), 212–238.
- Kloppenborg, J.S., Greco-Roman *Thiasoi*, the *Ekklēsia* at Corinth, and Conflict Management, in R. Cameron und M.P. Miller (Hg.), *Redescribing Paul and the Corinthians* (ECL 5; Atlanta, 2011), 187–218.
- Kloppenborg, J.S., *Christ's Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019).
- Korner, R.J., *The Origin and Meaning of Ekklēsia in the Early Jesus Movement* (AJEC 98; Leiden, 2017).
- Kruse, T., Ethnic Koina and Politeumata in Ptolemaic Egypt, in V. Gabrielsen und C.A. Thomsen (Hg.), *Private Associations and the Public Sphere* (Scientia Danica. Series H, Humanistica 8 9; Kopenhagen, 2015), 270–300.
- Kunnert, U., *Bürger unter sich. Phylen in den Städten des kaiserzeitlichen Ostens* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 39; Basel, 2012).
- Last, R., *Ekklēsia* outside the Septuagint and the *Dēmos*: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups, *JBL* 137 (2018), 959–980.
- Last, R. und Harland, P.A., *Group Survival in the Ancient Mediterranean. Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (London, 2020).
- Longenecker, B. (Hg.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022).
- Nigdelis, P.M., *Επιγραφικά Θεσσαλονίκεια. Συμβολή στην πολιτική και κοινωνική ιστορία της αρχαίας Θεσσαλονίκης* (Thessalonike, 2006).
- Park, Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015).
- Seyfarth, J., Φράτρα und φρατρία im nachklassischen Griechentum, *Aegyptus* 35 (1955), 3–38.

- Slavova, M., Mystery Clubs in Bulgarian Lands in Antiquity. Greek Epigraphical Evidence, *Opuscula Atheniensia* 27 (2002), 137–149.
- Croix, G.E.M. de Sainte, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London, 1981).
- Theißen, G., Urchristliche Gemeinden und antike Vereine. Sozialdynamik im Urchristentum durch Widersprüche zwischen Selbstverständnis und Sozialstruktur, in A.C. Hagedorn, Z.A. Crook und E. Stewart (Hg.), *In Other Words. Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honor of Jerome H. Neyrey* (Sheffield, 2007), 221–247.
- Thonemann, P., *The Lives of Ancient Villages. Rural Society in Roman Anatolia* (Cambridge, 2022).
- van Nijf, O.M., *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (Amsterdam, 1997).
- Zuiderhoek, A., On the Political Sociology of the Imperial Greek City, *GRBS* 48 (2008), 417–445.

Funktionen des Synagogeninstitutes in Palästina und in der Diaspora

Michael Tilly

1 Begriff und Bezeugung

Ebenso wie der frühchristliche Begriff ἐκκλησία („Gemeinde“) lassen sich auch der Begriff συναγωγή („Synagoge“) und seine Verwendungen im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels nicht eindeutig definieren.¹ In antiken griechischen Bibelübersetzungen begegnet das Verbalsubstantiv συναγωγή (von griech. συναγω [„zusammenführen“]) an ca. 220 Stellen als Äquivalent verschiedener hebräischer Begriffe, die ein „Sammeln“ bzw. „Versammlungen“ bezeichnen. Durch die Aufnahme des semantischen Gehalts der hebräischen Nomina קהל und קהל steht συναγωγή hierbei besonders für die Gesamtgemeinde Israels mit ihren unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Konnotationen. Zur expliziten Bezeichnung eines Versammlungsraumes wird das Wort allein in Num 16,24 LXX verwendet. In literarischen und nichtliterarischen Texten aus der hellenistisch-römischen Zeit bezeichnet es hingegen sowohl die lokale jüdische Einzelgemeinde oder Gemeindeversammlung als auch den Versammlungsort bzw. -raum dieser Gemeinde. Einige Texte bezeugen den Gebrauch des griechischen Wortes συναγωγή in einem allgemeinen Kontext (z.B. Jos. Ant 1,10; 15,346), andere seine Verwendung in einem spezifisch religiösen Zusammenhang (z.B. Test XII Lev 11,5; Benj 11,3; PsSal 17,43f.). An einigen Stellen begegnet die Pluralform (z.B. PsSal 10,7; 17,16), an anderen Stellen ist der Begriff determiniert durch die Bezeichnung der Versammelten (z.B. 1 Makk 2,42; 7,12; Sir 16,6; 21,9).²

Philon aus Alexandria übernimmt in seinen Schriftziten den Begriff in der Bedeutungsverengung der Septuaginta (Post 67; Agr 44); zur Bezeichnung eines Versammlungsraumes nutzt er hingegen zumeist den Begriff προσευχή („Gebetsstätte“; z.B. Flacc 41.45; Leg Gai 132.137f.).³ Selten sind die

1 Vgl. M. Tilly, Art. Synagoge. συναγωγή, *ThBLNT* 2 (2. Auflage, Wuppertal, 2000), 1029–1034.

2 Vgl. K. Hruby, *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution* (SJK 3; Zürich, 1971), 22–27; H.C. Kee, Defining the First-Century C.E. Synagogue, in H.C. und L.H. Cohick (Hg.), *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress* (Harrisburg, 1999), 7–26; C. Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge* (StUNT 27; Göttingen, 2002), 113–150.

3 Bei der Ausnahme in Prob 81 geht es um die „Essener“, weshalb hier die „palästinische“ Form gebraucht wird.

gleichbedeutenden Nebenformen προσευκτήριον und εὐχέιον (Vit Mos 2,216; vgl. CPJ 432). Generell überwiegt προσευχή in den älteren epigraphischen und literarischen Belegen aus der griechischsprachigen ägyptischen Diaspora (z.B. CIJ 1433; CPJ 1532; 3 Makk 7,20). Erst in jüngerer Zeit begegnet hier auch die Bezeichnung συναγωγή (z.B. CIJ 718; 720; 722). Hingegen bietet keine einzige Bauinschrift aus dem Bereich Coilesyriens προσευχή. Flavius Josephus differenziert in seinem Werk dahingehend, dass er in Kontexten, wo es um das ägyptische Judentum geht, zumeist προσευχή verwendet (Ant 14,258; Ap 2,10), während er ansonsten generell συναγωγή gebraucht (Bell 2,285–289; 7,44; Ant 19,300–305). Auch bei dem jüdischen Schriftsteller begegnen nur ganz vereinzelt alternative Bezeichnungen wie ἱερόν („Heiligtum“; Bell 7,44f.) und σαββατεῖον („Sabbatstätte“; Ant 16,164).⁴

Bereits der heterogene Wortgebrauch in den Quellen zeigt an, dass eine klare begriffliche Abgrenzung oder gar eine Definition dessen, was unter einer Synagoge im antiken Judentum vor 70 n.Chr. zu verstehen ist, kaum möglich erscheint. Erstens kann sich συναγωγή sowohl auf die Gesamtgemeinde Israels als auch auf lokale Einzelgemeinden beziehen. Zweitens bezeichnet der Begriff in unterschiedlichen Kontexten sowohl die versammelte Gemeinschaft als auch den Versammlungsort, in dessen Lage, Gestaltung und Nutzung die personale und kollektive Selbstwahrnehmung dieser Gemeinschaft zum Ausdruck kam. Drittens scheinen hierbei in den verschiedenen jüdischen Siedlungszentren zur Benennung des gleichen Phänomens gleichzeitig verschiedene Begrifflichkeiten verwendet worden zu sein, ohne dass hierbei eine klare semantische Differenzierung möglich wäre. Viertens umfasst der Bedeutungsgehalt aller dieser Begrifflichkeiten sowohl heilsgeschichtlich begründete Selbstwahrnehmungen als auch (politisch, kultisch oder liturgisch konnotierte) funktionale Aspekte. Ich möchte dieser generellen Unschärfe in meinem Beitrag dahingehend Rechnung tragen, dass ich die antike Synagoge mit Carsten Claußen zunächst als eine pluriforme „sozial-kommunikative Institution“⁵ innerhalb des Judentums wahrnehme, in deren vielfältigen Ausprägungen und Bedeutungen und in deren unterschiedlichen religiösen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Funktionen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten sich sowohl die daraus resultierenden unterschiedlichen Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinden als auch deren

4 Vgl. S. Safrai, The Synagogue, in S. Safrai und M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century* (CRI I 2; Assen, Philadelphia, 1987), 908–944 (hier: 913ff.).

5 Claußen, *Versammlung*, 223.

Interdependenz mit den politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Verhältnissen der jeweiligen Umwelt widerspiegeln.⁶

Ein kurzer Abriss der aktuellen *Communis Opinio* hinsichtlich der komplexen Geschichte der Synagoge soll diese Pluriformität illustrieren. Hier gilt zunächst, dass sich der eigentliche historische Ursprung des Synagogeninstitutes als lokalen Versammlungsortes einer eigenständigen jüdischen Gemeinschaft für die öffentliche Toralesung und das gemeinschaftliche Gebet nicht exakt bestimmen lässt. Die frühesten literarischen Erwähnungen der Institution im Sinne einer religiös konnotierten Veranstaltung entstammen der exilischen und frühnachexilischen Zeit (vgl. Neh 8,1–8; Ez 11,16; Ps 74,8). Wahrscheinlich hängt die Entwicklung der gottesdienstlichen Funktionen der Synagoge mit der von der Perserzeit bis zur Epoche des Hellenismus sich herausbildenden normativen Bedeutung der Tora und ihrer regelmäßigen öffentlichen Rezitation als grundlegender Bestandteile des jüdischen religiösen Lebens zusammen.⁷

Die bislang ältesten als Synagogenbauten identifizierten Architekturfunde sind nicht Syrien-Palästina zuzuordnen, sondern der Diaspora. In den jüdischen Kolonien überall im östlichen Mittelmeerraum, etwa auf der Kykladeninsel Delos⁸ oder im ptolemäischen Ägypten,⁹ war die Teilnahme am Tempelkult in Jerusalem aufgrund der Entfernung nahezu unmöglich; das Judentum war hier genötigt, sein religiöses und ethnisches Selbstverständnis (gemeinschaftlich und individuell) auch alternativ zu artikulieren. Die weite Entfernung vom palästinischen Mutterland und seiner μητρόπολις (Flacc 46) scheint die Entstehung und Entwicklung des Synagogeninstitutes befördert zu haben; außerhalb Jerusalems und Judäas hatte es als Zentrum der lokalen jüdischen Gemeinde wohl auch eine andere Bedeutung im öffentlichen Leben inne als in der unmittelbaren Nähe des Tempels als weltordnenden und identitätstiftenden Kultzentrums, wo die kommunale jüdische Gemeinde

6 Vgl. Safrai, *Synagogue*, 909–913; L.I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven/London, 2000), 580–602.

7 Einen instruktiven Überblick über den aktuellen Forschungsstand bietet S. Kreuzer, *Entstehung und Funktion(en) der Synagoge – zum Stand der Diskussion*, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens* (FS W. Kraus; Paderborn, 2020), 1–31.

8 CIJ 726. Vgl. M. Trümper, *The Synagogue in Delos Revisited*, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods. Archaeological Finds, New Methods, New Theories* (Ioudaioi 11; Göttingen, 2020), 81–123.

9 CPJ 1532A.

und die politische Gemeinde deckungsgleich waren.¹⁰ Als kommunale Versammlungsräume scheinen solche Diasporasynagogen gerade im Ägypten der späten ptolemäischen und frühen römischen Epoche nicht nur religiösen Bedürfnissen gedient zu haben, sondern auch der Aufrechterhaltung und der Gestaltung des alltäglichen gemeinschaftlichen Lebens einer durch gemeinsame Herkunft und Glaubensüberzeugung definierten Minderheit, die inmitten einer mehrheitlich nichtjüdischen kommunalen politischen Gemeinde und umgeben von fremden Kulte und Kulturen dem permanent auf ihr lastenden Assimilationsdruck widerstehen und ihre religiöse und kulturelle Identität behaupten will.¹¹ Unbeschadet dessen deutet die Tatsache, dass einige Synagogenbauten den ägyptischen Herrschern gewidmet wurden, darauf hin, dass die Institution unter den Ptolemäern eine gewisse herrscherliche Anerkennung (oder zumindest Duldung) besaß.¹²

Die im 1. Jahrhundert n.Chr. einsetzende breite literarische Bezeugung von Synagogen in jüdischen, christlichen und paganen literarischen Quellen spiegelt ihre Bedeutung als allgemeiner Bestandteil des jüdischen Lebens im Mutterland und in der gesamten Diaspora wider. Zumeist versammelten sich die antiken jüdischen Gemeinden entweder in privaten Räumen in Wohnhäusern bzw. in einem als Zentrum der Gemeinde adaptierten Privathaus (Dura, Delos, Stobi) oder in profanen öffentlichen Gebäuden (Ostia, Sardis). Mit zunehmender Rechtssicherheit und obrigkeitlicher Akzeptanz wurden diese Gebäude den Bedürfnissen der wachsenden Gemeinden angepasst; größere Synagogenbauten wie in Alexandria (Leg Gai 134; vgl. T Sukka IV 6) stellten jedoch durchweg die Ausnahme dar. Hinsichtlich Anlage und Bauplatz von eigens zum Zweck der Gemeindeversammlung errichteten Synagogenbauten herrschte – entgegen der späteren rabbinischen Idealvorstellungen – zumeist große Freizügigkeit; ihre Bauart richtete sich hauptsächlich nach den materiellen Möglichkeiten der Auftraggeber und nach regionalen Stilformen. Erst in rabbinischer Zeit bildeten sich Konstanten bezüglich der dekorativen Symbolik und des Inventars heraus.¹³

10 Vgl. Hruby, *Synagoge*, 67–72; B. Olsson, The Origins of the Synagogue. An Introduction, in B. Olsson und M. Zetterholm (Hg.), *The Ancient Synagogue From Its Origins until 200 C.E.* (CB.NT 39; Stockholm, 2003), 27–36.

11 Vgl. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (Edinburgh, 1996), 103–124; D. Schwartz, How at Home Were the Jews of the Hellenistic Diaspora?, *CP* 95 (2000), 349–357.

12 Vgl. Levine, *Synagogue*, 19–41.

13 Vgl. Levine, *Synagogue*, 291–356.

2 Die antike Synagoge und das systemtheoretische Modell Talcott Parsons

Vor dem solcherart skizzierten Hintergrund erscheint zunächst die Annahme plausibel, dass insbesondere das Verhältnis gegenüber dem (bzw. die Entfernung vom) Jerusalemer Tempel, der bis zu seiner Zerstörung im Jahre 70 n.Chr. als institutionalisiertes Kultzentrum sowohl das realisierte Gottesverhältnis als auch die Einheit aller Juden weltweit repräsentierte, der entscheidende Faktor war, der zu differenten Ausprägungen und Aufgaben des dezentralen Synagogeninstitutes in Palästina und in der Diaspora führte.¹⁴ Verfolgt man diesen Ansatz weiter, dann wäre seinerseits anzunehmen, dass 1. das Bedürfnis nach einem Ort des gemeinsamen Gottesdienstes in der erreichbaren Nähe des idealen Zentralheiligtums und οἶκος προσευχῆς (Jes 56,7)¹⁵ eher gering war, dass 2. dieser Ort deshalb eher soziale als religiöse Funktionen übernahm und dass hier 3. der Abgrenzung nach außen und der Integration nach innen, auch mittels Traditionsbewahrung, keine besondere Notwendigkeit beigemessen wurde. Im Gegensatz dazu wäre die Diasporasynagoge dadurch charakterisiert, dass sie der Gemeinde fernab vom Mutterland als eine Art „Tempel-Ersatz“ diente, dessen primärer Zweck nicht die Kommunikation und Organisation des gemeinsamen Lebens war, sondern gemeinschaftliche religiöse Aktivitäten. Zudem sei aufgrund des andauernden Assimilationsdrucks, der auf diesen jüdischen Gemeinden lastete, eine besondere Akzentuierung der bestimmenden religiösen Überlieferung und ihrer Differenz gegenüber der ägyptischen und hellenistisch-römischen Kultur zu erwarten.¹⁶

Nun spricht auch eine Reihe von Beobachtungen dagegen, dieses vergrößernde, gleichsam dichotomische Modell vorschnell zu verallgemeinern. Einerseits nennt Philon von Alexandria keine nichtreligiösen Funktionen der Synagogen in Ägypten; der Begriff προσευχή bezeichnet bei ihm vielmehr den primären Zweck der Institution. Andererseits stellt er die Toraunterweisung und -auslegung in der Synagoge nicht als bloßes kultisch-liturgisches Geschehen, sondern als philosophische διδασκαλία („Lehre“) der Besonnenheit und der Gerechtigkeit für alle Menschen dar, die nach Tugend streben (Leg Gai 312; Spec Leg 2,62; vgl. Hypoth 7,11–14; Opif 128; Somn 2,127). Damit überträgt er

14 Vgl. Levine, *Synagogue*, 232–287.

15 Vgl. Jes 60,7 LXX; 1 Makk 7,37; Jos. Ap 1,209, sowie M. Hengel, *Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina*, in M. Hengel, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90; Tübingen, 1996), 171–195 (hier: 178).

16 Vgl. J. Rüpk, *Religiöse Identität. Topographische und soziale Komponenten*, in M. Böhm (Hg.), *Kultort und Identität* (BThS 155; Neukirchen-Vluyn, 2016), 19–43.

die jüdische Tradition nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich in die hellenistisch geprägte Alltagskultur Alexandrias. Zudem ist bereits im 1. Jahrhundert n.Chr. die Existenz von Synagogen als Stätten der Auslegung und Erörterung der heiligen Schriften nicht nur fernab von Jerusalem, sondern auch in Judäa und Galiläa (z.B. Mk 1,21f.par.; 6,2parr.; Joh 6,59; Apg 24,12) und sogar in Jerusalem innerhalb des Geländes des herodianischen Tempels (Lk 2,46) literarisch bezeugt.¹⁷ Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, dass – ganz im Gegensatz zu Syrien-Palästina – bislang im Bereich der ägyptischen Diaspora auch fernab der wasserreichen Nilebene noch keine einzige Mikwe gefunden wurde, was durchaus auf ein geringeres Interesse der dortigen jüdischen Gemeinden an der traditionellen Vorstellung ritueller Reinheit als Identitätstiftenden Bestandteils der normativen religiösen Überlieferung schließen lassen könnte.

Angesichts dieser Problematik ergibt sich eine Reihe von Fragen: 1. Wenn es nicht in erster Linie die Entfernung zum Tempel ist, welche Faktoren führen dann zu den unterschiedlichen religiösen und sozialen Charakteristika der Synagogen in Palästina und in der Diaspora? 2. Ist die Vorstellung der Diasporasynagoge als ethnische Gemeinschaft, die die jüdische Tradition bewahrt, ein Konstrukt? 3. War wiederum in der Nähe des Tempels das Bedürfnis nach einer Stätte für die gemeinsame religiöse Betätigung wirklich geringer?

Beim Versuch einer Beantwortung dieser Fragen möchte ich auf ein bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts von dem amerikanischen Soziologen Talcott Parsons (1902–1979) entwickeltes systemtheoretisches Modell zur Beschreibung der Grundfunktionen von Sozial- und Kultursystemen zurückgreifen.¹⁸ Betrachten wir die unterschiedlichen Ausprägungen der Institution „Synagoge“ im antiken Judentum als solche – gleichermaßen richtungsoffene und mittels bestimmter Regeln und Systematisierungen strukturierte und beschreibbare – soziale Systeme, die durch ihre jeweilige Integration in ein gesellschaftliches Metasystem bzw. durch einen relativen Grad an Autarkie im Verhältnis zu ihrer Umwelt gekennzeichnet sind, dann lassen sich mittels der Applikation dieses Paradigmas bei der Analyse und Interpretation der antiken Quellen möglicherweise Aussagen treffen, die zu einer präziseren Erfassung und Erklärung der differenten Ausprägungen von Synagogen im Mutterland und in der Diaspora beitragen könnten.¹⁹

17 Vgl. Claußen, *Versammlung*, 186–191.

18 Vgl. T. Parsons, Grundzüge des Sozialsystems, in St. Jensen (Hg.), *Talcott Parsons. Zur Theorie sozialer Systeme* (Studienbücher zur Sozialwissenschaft 14; Opladen, 1976), 161–274.

19 Vgl. J. Ryan, The Socio-Political Context of Public Synagogue Debates in the Second Temple Period, in R. Bonnie u.a. (Hg.), *The Synagogue in Ancient Palestine. Current Issues and Emerging Trends* (FRLANT 279; Göttingen, 2021), 133–152.

Das sogenannte „AGIL-Schema“ Talcott Parsons ist ein Akronym bzw. Initialwort, das aus den Anfangsbuchstaben der vier (englischsprachigen) relationalen und regulativen Funktionen zusammengesetzt ist, die jedes soziale System erfüllen muss, um seine Existenz dauerhaft erhalten zu können: „*Adaptation*“, „*Goal Attainment*“, „*Integration*“, „*Latent Pattern Maintenance*“. Jede Handlung innerhalb einer konturierten sozialen Gemeinschaft kann mittels dieser vier Komponenten beschrieben werden.

Die „*Adaptation*“²⁰ bezieht sich in instrumentaler Weise auf das Verhältnis einer sozialen Gemeinschaft zu ihrer Umwelt. Um sich innerhalb des Metasystems nicht zu isolieren, muss die Gemeinschaft grundsätzlich lernfähig sein angesichts eines sich immer wieder ändernden Umweltgefüges. Das Erkennen und aktive Nachvollziehen der Notwendigkeit dieser Veränderung provozieren eine fortwährende Abstimmung mit der Umwelt und eine damit einhergehende Kompetenzanpassung („*Adaptive Upgrading*“), wobei das Maximum an Autonomie und das Minimum an Assimilation mit den sich fortwährend ändernden Bedürfnissen der Gemeinschaft einhergehen. Die Frage lautet: Wie und wodurch ermöglicht es die Synagoge ihren Mitgliedern, unter Wahrung ihrer angestammten Identität dauerhaft mit ihrer Umwelt zurechtzukommen?

Mit „*Goal Attainment*“²¹ wird ein organisiertes und zielorientiert handelndes persönliches System bezeichnet, das auf den individuellen Motiven sämtlicher Gruppenmitglieder basiert und für diese direkten Nutzen stiftet. Ausschlaggebend ist hierbei die flexible Anpassung der Handlungsorientierungen und der wirtschaftlich-sozialen und religiösen Erwartungshorizonte des Individuums und des Systems von gemeinsamen Interessen, Gewohnheiten und Lebenskonzepten der Gemeinschaft bzw. das andauernde Einvernehmen von persönlicher Leistung und gemeinsamer Kooperationsbereitschaft. Hier lautet die Frage: Was nützt die Synagoge ihren Mitgliedern?

Unter „*Integration*“²² versteht Parsons ein konsumatorisches soziales System miteinander verbundener Handlungen verschiedener Akteure, dessen interne Ordnungsstrukturen (Interaktion und Kommunikation) auf bestimmten sozialen Rollen basieren. Die Mitgliedschaft in diesem gesellschaftlich organisierten Gemeinwesen mit einer normativen Ordnung und Orten des kollektiven Erlebens bedeutet für den Einzelnen Privilegien, Rechte und Pflichten. Seiner Verwaltung obliegt die Harmonisierung unterschiedlicher interner Interessen, die Bereitstellung von integrativen Mechanismen zur Konfliktbewältigung und Mediation; die Wahrung gerechter Austauschrelationen; die Koordinierung

20 Vgl. Parsons, Grundzüge, 175f.

21 Vgl. Parsons, Grundzüge, 174f.

22 Vgl. Parsons, Grundzüge, 176f.

solidarischer Fürsorge, aber auch die Kontrolle der Sozialisation, beispielsweise im Hinblick auf legitime sexuelle Beziehungen. Es stellt sich die Frage: Wie muss die Synagoge organisiert sein, um dauerhaft zu funktionieren?

Als ein instrumentales religiös-kulturelles System bezeichnet die „*Latent Pattern Maintenance*“²³ die Auswahl von und den Umgang einer Gesellschaft mit generalisierten und handlungsleitenden Strukturkategorien, Interpretations-schemata und Kulturmustern, die das Geschehen auf einen gemeinsamen Sinn hin auslegen und die normative Ordnung der Gemeinschaft stiften und rechtfertigen. Solche institutionalisierten Kategorien, Schemata und Muster sind gemeinsam bewahrte, getragene, geteilte und applizierte Traditionen, Regeln, Normen und Symbole, insbesondere Wertbildungen und eine sinnstiftende Orientierung gegenüber der Transzendenz, sei es in Form von „erinnerten“ heilstiftenden Gründungsgeschichten, sei es in Form von Hoffnungen auf (konditioniertes) zukünftiges Heil. Hier ist zu fragen: Welche identitätstiftenden Fundamente und Hoffnungshorizonte hat die Synagoge?

2.1 *Synagogen in Palästina*

Für nahezu das gesamte palästinische Judentum der hellenistisch-römischen Epoche war der Jerusalemer Tempel der wichtigste sakrale Zentralort, dessen mythische Bedeutung sich nicht nur in seiner Lage und Größe, seinen räumlichen Strukturen, ästhetischen Prinzipien, architektonischen Formen und seinem Inventar widerspiegelt, sondern auch in den mit ihm verbundenen historischen Erfahrungen, Glaubensvorstellungen, Ordnungen und Werten, Praktiken, Ritualen, Kultformen und sozialen Institutionen. Der Tempel war die Stätte des exklusiven Opferkultes und des Gebetes. Vor diesem Hintergrund verbinden sowohl Josephus als auch die neutestamentlichen Evangelisten – auch nach 70 n.Chr. – vor allem nichtreligiöse soziale, kulturelle und administrative Funktionen mit der Synagoge. Sie begegnet als Versammlungsort der Aufständischen und der Juden in Tiberias (Jos. Vit 277.280), als lokaler Gerichtsort (Mk 13,9parr.; Mt 23,34; Apg 22,19; 26,11) und als Herberge (Jos. Bell 1,277). Aber auch gottesdienstlich-liturgische Funktionen der Synagoge erwähnt Josephus in Vit 295, wo er anmerkt, selbst an diesem Ort die Gebete und vorgeschriebenen νόμιμα („*Zeremonien*“) verrichtet zu haben. In Apg 24,9 findet sich die sprichwörtliche Korrelation οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ ... οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς (vgl. Apg 24,12; Joh 18,20). Wiederholt wird der Synagogengottesdienst explizit mit dem Sabbat verbunden (Mk 1,21f.; 6,2parr.;

23 Vgl. Parsons, Grundzüge, 172–174.

Jos. Bell 2,289f.; Ant 16,43).²⁴ Ein Zusammenhang von Versammlungen der Gemeinde im בית השתחוות („Anbetungshaus“, wörtl. „Haus der Prostrationen“) und kollektiver עבודה („Kultdienst“) am Sabbat begegnet auch in CD 11,22f.²⁵ Dass dem Synagogenraum eine gewisse Sakralität zuerkannt wurde, zeigt sich darin, dass von den Juden in Caesarea und Dora sowohl das Darbringen eines paganen Opfers (Jos. Bell 2,289f.) als auch das Aufstellen eines Kaiserstandbildes in der unmittelbaren Nähe des Versammlungsortes der jüdischen Gemeinde als dessen Verunreinigung missbilligt wurde (Jos. Bell 2,285–292; Ant 19,300). Die Synagoge als Ort der öffentlichen Verlesung, Lehre und Auslegung der Tora begegnet in Mk 1,21f.; 6,2parr.; Joh 6,59; Apg 15,21; Jos. Ant 16,43. Apg 15,21 und Jos. Ap 2,10 verbinden diese Praxis mit Moses als ihren „Erfinder“. Jos. Bell 2,291 legt nahe, dass der von den Juden Caesareas angemietete und als Synagoge genutzte Raum erst durch das Vorhandensein der Torarollen seinen sakralen Charakter erhält. Neben der kommunalen jüdischen Gemeinde als Träger des Synagogeninstitutes nennt Lukas in Lk 7,3–5 πρεσβύτεροι, die den Hauptmann von Kapernaum wegen seines Mäzenats loben: τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἑμῖν. In Apg 6,9 erwähnt der dritte Evangelist verschiedene landsmannschaftlich organisierte Synagogen in Jerusalem. Im Johannes-evangelium lesen wir an drei Stellen vom Ausschluss aus der Gruppen-solidarität der Synagogengemeinschaft als lebensbedrohende, radikale soziale Isolation (Joh 9,22; 12,42; 16,2).²⁶

2.1.1 Die Theodotos-Inschrift

Die Identifikation von frühen Synagogenbauten in Masada, Magdala oder Gamala beruht aufgrund des Fehlens besonderer Architekturformen oder kultischen Inventars allein auf der Interpretation des archäologischen Befundes (Ostung des Eingangs, umlaufende Sitzreihen, Nähe eines Ritualbads, Textfunde).²⁷ Als Testfall für die Übertragung des „AGIL-Schemas“ auf eine epigraphische Quelle aus dem Bereich des antiken palästinischen Judentums bietet sich dennoch eine im Jahre 1913 in Jerusalem am Ostabhang der Davidstadt, südlich vom Tempelberg gefundene Stifterinschrift an, die differenzierte Informationen über die Funktionen einer Synagoge in Jerusalem im 1. Jahrhundert n.Chr. bietet.²⁸

24 Vgl. H.A. McKay, *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (RGRW 122; Leiden u.a., 1994).

25 Vgl. 1QM 3,4 (בית מועד) sowie Claußen, *Versammlung*, 178f.

26 Vgl. Claußen, *Versammlung*, 71f.

27 Vgl. Levine, *Synagogue*, 42–73.

28 Vgl. F.G. Hüttenmeister und G. Reeg, *Die antiken Synagogen in Israel* (B.TAVO B 12/1; Wiesbaden, 1977), 194f.; M.J. Segal Chiat, *Handbook of Synagogue Architecture* (BJSt 29; Chico, 1982), 201f.

ΘΕΟΔΟΤΟΣ ΟΥΕΤΤΗΝΟΥ ΙΕΡΕΥΣ ΚΑΙ
 ΑΡΧΙΣΥΝΑΓΩΓΟΣ ΥΙΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝ(ΑΓΩ)
 Γ(Ο)Υ ΥΙΩΝΟΣ ΑΡΧΙΣΥΝ(Α)ΓΩΓΟΥ ΩΚΟ
 ΔΟΜΗΣΕ ΤΗΝ ΣΥΝΑΓΩΓ(Η)Ν ΕΙΣ ΑΝ(ΑΓ)ΝΩ
 Σ(ΙΝ) ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ (Δ)ΙΔΑΧ(Η)Ν ΕΝΤΟΛΩΝ
 ΤΟΝ ΞΕΝΩΝΑ ΚΑ(Ι ΤΑ) ΔΩΜΑΤΑ ΚΑΙ ΤΑ ΧΡΗ
 Σ(Τ)ΗΡΙΑ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΕΙΣ ΚΑΤΑΛΥΜΑ ΤΟΙ
 Σ(Χ)ΡΗΖΟΥΣΙΝ ΑΠΟ ΤΗΣ ΞΕ(Ν)ΗΣ ΗΝ ΕΘΕΜΕ
 Λ(ΙΩ)ΣΑΝ ΟΙ ΠΑΤΕΡΕΣ (Α)ΥΤΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΠΡΕ
 Σ(Β)ΥΤΕΡΟΙ ΚΑΙ ΣΙΜΩΝ(Ι)ΔΗΣ¹²

Theodotos des Vettenos Sohn, Priester und
 Synagogenvorsteher, Sohn eines Synagogenvorste-
 hers, Enkel eines Synagogenvorstehers, er-
 baute die(se) Synagoge zur Vorle-
 sung des Gesetzes und zum Unterricht in den Geboten, ebenso auch
 das Fremdenhaus und die Kammern und die [sakralen] Was-
 seranlagen für die (Pilger) aus der Fremde, die
 eine Herberge brauchen. Den Grundstein dazu hat-
 ten gelegt seine Väter und die Äl-
 testen und Simonides.

CIJ 1404; vor 70 n.Chr.²⁹

Als primäre Funktion dieser Synagoge nahe beim Tempelberg werden explizit
 Toraverlesung und -unterricht genannt.³⁰ Auffällig ist, dass der Erbauer bzw.
 Geldgeber Theodotos (bzw. Jonatan) sowohl als Priester als auch Synagogen-
 vorsteher amtiert. Einige der hier erwähnten Funktionen haben mit jüdischen
 Besuchern aus der Diaspora zu tun; konkret geht es wohl um die Beherbergung
 von landsmannschaftlichen Festpilgern.³¹ Auffällig ist auch die Pluralform
 ΧΡΗΣ(Τ)ΗΡΙΑ; als *χρηστήριον* wird gemeinhin das Inventar von Orakelstätten
 o.ä. bezeichnet. Hieraus kann man durchaus schließen, dass es nicht nur um
 die bloße Versorgung des Gebäudes mit Trinkwasser geht, sondern dass wohl
 auch Lustrationsriten im Blick sind.

Darauf, dass die Synagoge des Theodotos eine Institution aus der Diaspora
 nach Jerusalem migrierter Juden ist, deuten nicht nur der griechische Text der

29 Vgl. A. Runesson, D.D. Binder und B. Olsson (Hg.), *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book* (AJEC 72; Leiden/Boston, 2008), 52–54; M. Küchler, *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (OLB IV,2; Göttingen, 2007), 78–80.

30 Vgl. H. Lichtenberger, Judaism, Hellenism, and the Maccabees, in M. Tilly und B.L. Visotzky (Hg.), *Judaism I. History* (RdM 27,1; Stuttgart, 2021), 42–75 (hier: 66f.).

31 Vgl. F.G. Hüttenmeister, Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau, in B. Ego u.a. (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel* (WUNT 118; Tübingen, 1999), 357–370 (hier: 361–363).

Stifterinschrift hin, sondern auch die Supernomina bzw. Signa Theodotos und Vettenu; letzterer ist als römischer Name belegt.³² Die öffentliche Darstellung des Mäzenats zeigt, dass der Synagogenbau das Sozialprestige und den Status des Stifters positiv zu beeinflussen vermochte. Dass daneben auch eine institutionelle Mitverantwortlichkeit der *πρεσβύτεροι* für den Bau Erwähnung findet, zeigt, dass es sich um kein *privates*, sondern um ein gemeinschaftliches Gebäude handelte (vgl. Lk 7,3–5).³³

Während die „*Adaptation*“ hier zunächst explizit durch den Gebrauch der Koine und der Namenformen und implizit durch die Aufnahme von Festpilgern aus der Diaspora bewerkstelligt wurde, kann als „*Goal Attainment*“ zum einen die Realisierung der Gottesbeziehung durch die alltägliche Toraobservanz der Gemeinschaft und zum anderen die Realisierung der Beziehung zwischen Juden im Mutterland und in der Diaspora gelten. Die „*Integration*“ wird gewährleistet durch die Multifunktionalität der Institution, durch die Praxis der gemeinsamen Beschäftigung mit der normativen Überlieferung, durch die Existenz eines besonderen Ortes zur Wiederherstellung der rituellen Reinheit, durch die demonstrative Solidarität der Erbauer innerhalb einer wirtschaftlich heterogenen Gemeinschaft, durch die Doppelfunktion des Archisynagogos-Priesters sowie durch den in der Nutzung des Gebäudes sich widerspiegelnden landsmannschaftlichen Zusammenhalt. Das Pilgerwesen und das Priestertum verbinden die Synagoge mit dem Tempelkult. Die „*Latent Pattern Maintenance*“ betrifft die erinnerte Vergangenheit, die Gegenwart und die erhoffte Zukunft der jüdischen Gemeinde: Die Mosetora mitsamt ihren Wallfahrts- und Reinheitsgeboten wird als normatives Fundament für das Gemeinwesen funktionalisiert. Sie erfährt allerdings nur implizit eine gegenwärtigende Applikation. Die patrilineare Sukzession des priesterlichen „*Archisynagogos*“ und die generationenübergreifende Memorialfunktion der Inschrift unterstreichen dabei das Überdauern der sozialen Institution „*Synagoge*“ in der Zeit.

2.2 *Synagogen in der Diaspora*

Aus dem Bereich des Diasporajudentums gibt es neben literarischen Zeugnissen über die Existenz von Synagogen zur Zeit des zweiten Tempels auch einige epigraphische Zeugnisse, die sich hinsichtlich der Funktion der Institution

32 Vgl. T. Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part 1. Palestine 330 BCE – 200 CE* (TSAJ 91; Tübingen, 2002), 340; Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 54.

33 Vgl. Levine, *Synagogue*, 69f.

auswerten lassen.³⁴ Nicht nur die im ägyptischen Raum verbreitete Bezeichnung *προσευχή* legt dabei den Schluss nahe, dass das gemeinschaftliche Gebet integraler Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes war (vgl. Flacc 122), sondern auch das Zeugnis des Flavius Josephus über die Versammlungen der jüdischen Gemeinden in Ephesus und Halikarnassus (Ant 14,227.257f.). Wiederholt findet die Synagoge als Ort der Sammlung der Halbschekelsteuer und anderer Abgaben für den Jerusalemer Tempel Erwähnung (Leg Gai 156; Ant 14,214.227; vgl. auch Mt 6,2). Eine Inschrift aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. (CIJ 1449)³⁵ bestätigt die Funktion einer ägyptischen Synagoge als Asylstätte durch die ptolemäischen Herrscher. Eine andere, etwa gleichzeitige Bauinschrift (CIJ 1432)³⁶ dokumentiert die Stiftung einer Synagoge in Alexandria durch einen Angehörigen der lokalen jüdischen Oberschicht.

In Somn 2,127 zählt Philon drei wesentliche Funktionen der Synagoge auf: Erstens die Versammlung der Gemeinde, zweitens die Lesung und das Studium der Tora, und drittens die Beschäftigung mit der „väterlichen Philosophie“. In seiner – bei Eusebius, Praep. Ev., erhaltenen – Hypothetica (7,11–14; vgl. Leg Gai 156) führt er an, bereits der Gesetzgeber Moses habe festgelegt, dass alle Juden sich an jedem Sabbat in der Synagoge versammeln sollen (*συνάγω*), um hier von den Priestern oder Ältesten in den „väterlichen Gesetzen und Sitten“ unterwiesen zu werden, um auf diese Weise Wissen und Frömmigkeit zu erlangen, und um ihre Überlieferungen stets zu bewahren und sie weiterzugeben (*τοὺς νόμους παραδιδόναι*).

In Flacc 41–53 berichtet der alexandrinische Religionsphilosoph von der kultischen Verunreinigung von alexandrinischen Synagogen durch das Aufstellen von Kaiserstatuen (vgl. Ex 20,4) im Jahre 38 n.Chr.³⁷ Hierbei betont Philon in apologetischer Weise die identitätstiftende Bedeutung sowohl der jüdischen Tradition als auch des Synagogeninstitutes für die alexandrinischen Juden als „Mitbürger“ (*πολίται*) der ägyptischen Stadtbevölkerung (Flacc 47). In den Synagogen, die er als „heilige Orte“ bezeichnet, werde dem Kaiserhaus zwar durch Ehrengaben und Fürbitte gehuldigt, nicht aber durch seine Anbetung.

34 Vgl. Levine, *Synagogue*, 74–123; Claußen, *Versammlung*, 158–160; C. Claußen, Meeting, Community, Synagogue – Different Frameworks of Ancient Jewish Congregations in the Diaspora, in B. Olsson und M. Zetterholm (Hg.), *Synagogue*, 144–167; Lichtenberger, *Judaism*, 67f.

35 Vgl. Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 216f.; Hengel, *Proseuche*, 173 mit Anm. 12.

36 Vgl. Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 186.

37 Vgl. G.J. Steyn, Consequences of the Desecration and Destruction of Alexandrian Synagogues as Spaces of Learning and Living, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel*, 57–77 (hier: 64f.).

In Leg Gai 133 konkretisiert Philon die „Ehrengaben“ für Gaius: „Ehrenschilde, goldene Kränze, Steintafeln, Inschriften“.³⁸ Trotzdem habe der Präfekt Flaccus mit der von ihm tolerierten Schändung der jüdischen Gebetsstätten auch die väterlichen Gesetze und Gebräuche als Lebensgrundlagen des jüdischen πολιτεία in der Nilmetropole weggenommen.

2.2.1 Eine Weihinschrift aus Athribis

Einige Hinweise auf die Funktionen von antiken Diasporasynagogen bietet zunächst eine Weihinschrift aus dem unterägyptischen Ort Athribis (Benha) im Nildelta.³⁹ Auch hierbei handelt es sich um eine private Stiftung begüterter Angehöriger einer jüdischen Gemeinde; ihr besonderer interner Status wird am gemeinsamen Versammlungsort öffentlich dauerhaft dargestellt. Die beiden griechischen Namen der Stifter sind für Juden in Ägypten, in der Kyrenaika und in Rom belegt und deuten auf ein gewisses Maß an Inkulturation hin.⁴⁰ Zwar werden weder Torastudium noch Gebet explizit erwähnt. Von besonderem Interesse ist aber der architektonische Terminus ἐξέδρα, der im Lateinischen, Hebräischen und Aramäischen bereits früh zum Lehnwort geworden ist und einen an den Hauptraum angefügten multifunktionalen Nebenraum bezeichnet.⁴¹ Als Funktionen einer solchen „Exedra“ begegnen insbesondere seine Nutzung zur Aufbewahrung von Kultgeräten (Ez 42,13 LXX), als Gerichtssaal (Jos. Ant 8,134) oder als Schulraum für philosophische Diskussion (Strabo, Geogr. 18,1,8).

ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ
τῶν τέκνων Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρας ἢ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε
ἐξέδραν τῇ προσευχῇ<1>.

Im Namen von König Ptolemaios und Königin Kleopatra und
ihren Kindern, [widmen] Hermias und seine Frau Philotera und ihre Kinder diese
Exedra für das Gebetshaus.

CIJ 1444; 2./1. Jh. v. Chr.⁴²

Im Sinne einer „Adaptation“ kann hier (neben der griechischen Sprache und den griechischen Namen) die medial dauerhaft zum Ausdruck gebrachte Verbundenheit der Synagoge mit der ptolemäischen Herrscherfamilie gelten. Das „Goal Attainment“ im Hinblick auf die Stifterfamilie zeigt sich in der Erwähnung

38 Vgl. Claußen, *Versammlung*, 139f.

39 Vgl. Levine, *Synagogue*, 80; Claußen, *Versammlung*, 89.

40 Vgl. Hengel, *Proseuche*, 172.

41 Vgl. Levine, *Synagogue*, 244f.

42 Vgl. Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 194f.

ihrer *παιδία* („Kinder“) auf einer Inschrift mit Memorialfunktion bzw. in der fortdauernden Sicherung des Status ihrer Nachkommenschaft. Als Aspekte der „*Integration*“ kann die Schaffung eines obrigkeitlich akzeptierten Ortes für die gemeinsame Kommunikation und Interaktion gelten, ebenso die mit der Stiftung verbundene wirtschaftliche Solidarität innerhalb der Gemeinde. Auf die Ausgestaltung der „*Latent Pattern Maintenance*“ weisen die Funktionen der „*Exedra*“ hin, welche sowohl auf gemeinschaftliche Gottesdienste als auch auf die Verlesung, das Studium und die alltägliche Applikation der Tora bezogen werden können.

2.2.2 Philon von Alexandria und das Synagogeninstitut

Der jüdisch-alexandrinische Religionsphilosoph Philon unternahm in seinem umfangreichen theologischen und philosophischen Werk den Versuch, die Tora und besonders die mosaische Gesetzgebung, die er vorwiegend allegorisierend auslegte, um ihren vernünftigen Charakter zu beweisen, mit einzelnen Gedanken der zeitgenössischen, stoischen und platonischen Philosophie, insbesondere mit dem Intellektoptimismus und der Ideenlehre, zu verbinden, ohne dabei die biblisch-jüdische Tradition oder gar den bildlosen Monotheismus preiszugeben. Im zweiten Buch seiner apologetischen Abhandlung *De vita Mosis* kommt er auf die Ursprünge und Funktionen der zahlreichen Synagogen an allen Orten zu sprechen, wo Juden dauerhaft leben.

²¹⁵ ἔθος γὰρ ἦν, αἰεὶ μὲν κατὰ τὸ παρεῖχον, προηγουμένως δὲ ταῖς ἐβδόμαις, ὡς ἐδήλωσα καὶ πρόσθεν, φιλοσοφεῖν, τοῦ μὲν ἡγεμόνος ὑφηγουμένου καὶ διδάσκοντος ἃ τε χρὴ πράττειν καὶ λέγειν, τῶν δ' εἰς καλοκἀγαθίαν ἐπιδιδόντων καὶ βελτιουμένων τὰ τε ἦθη καὶ τὸν βίον. ²¹⁶ ἀφ' οὗ καὶ εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἐβδόμαις Ἰουδαῖοι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν τὸν χρόνον ἐκείνον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν· τὰ γὰρ κατὰ πόλεις προσευκῆρια τί ἕτερόν ἐστιν ἢ διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς, ἥ κατανοεῖται καὶ κατορθοῦται τὰ τε ἀνθρώπεια καὶ θεῖα.

Es war nämlich Sitte, immer, soweit die Verhältnisse es gestatteten, vorzugsweise aber, wie schon früher erwähnt, an den Sabbaten zu philosophieren, wobei der Führer [erklärende] Anleitungen und Belehrungen gab über das, was zu tun und zu sagen war, und die anderen dadurch an Tugend zunahmen und in Sitte und Lebenswandel sich veredelten. Seitdem beschäftigen sich noch bis heute die Juden an den Sabbaten mit der Philosophie ihrer Väter und widmen jene Zeit der Wissenschaft und dem Nachdenken über die Fragen der Natur. Ihre Bethäuser in den einzelnen Städten sind nichts anderes als Lehrstätten der Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht und jeglicher Tugend, durch die die weltlichen und religiösen Interessen überdacht und zum rechten Ziele geführt werden.

Philon aus Alexandria, *Vit Mos* 2,215f.⁴³

43 Vgl. Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 208f.

Die „*Adaptation*“ ist für Philon besonders wichtig. Sein intendierter Leser erscheint als ein hellenistisch gebildeter Nichtjude, dem gegenüber er hier die Kompatibilität der jüdischen Religion und des Synagogeninstitutes mit der hellenistischen Kultur zum Ausdruck bringen will.⁴⁴ Dabei kombiniert er die vier hellenistischen Kardinaltugenden (Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit) als Elemente eines allgemeinen Idealethos mit den spezifisch jüdischen und religiös begründeten Tugenden der Frömmigkeit und der Gottesfurcht. Eine vergleichbare Funktion hat seine rationalisierende Identifikation der jüdischen Gesetzstradition mit philosophischer Lehre und Wissenschaft, die er nicht als Sprengung, sondern als Stärkung des jüdischen Glaubens begreift.⁴⁵ Dementsprechend besteht das „*Goal Attainment*“ in der Ermöglichung von sozialer Statussicherung und Aufwärtsmobilität mittels kultureller Assimilation an die Umwelt *trotz* Beibehaltung der eigenen religiösen Tradition.⁴⁶ Der „*Integration*“ dienen erstens die Kontrolle der religiösen Sozialisation (Lehrer und Belehrte), zweitens der Konnex zwischen vernunftgemäßer Gelehrsamkeit und sozialem Status, und drittens die patrilineare Weitergabe der Lehrtradition. Hinsichtlich der „*Latent Pattern Maintenance*“ ist festzustellen, dass die Synagoge für Philon seit Moses und „*allezeit*“ (ἀεί) unlösbar sowohl mit der Sabbatobservanz als gemeinschaftlichem Bekenntnisakt und Zeichen jüdischer Identität als auch mit der öffentlichen Verlesung und aktualisierenden Auslegung der Mosetora verbunden ist (vgl. Apg 15,21), deren allegorisierende Umdeutung der jüdische Religionsphilosoph als Entfaltung ihres wahren und unwandelbaren Kerns auffasst.⁴⁷

2.2.3 Flavius Josephus und die Synagoge von Sardes

Ein von Flavius Josephus im 14. Buch seiner *Antiquitates* wiedergegebenes Dekret des im Jahre 49 v. Chr. als römischer *Proquaestor* im kleinasiatischen Sardes⁴⁸ amtierenden Lucius Antonius an die Bürger der Stadt enthält Informationen im Hinblick auf den Status und die Funktionen der dortigen Synagoge.

²⁵⁹ Ψήφισμα Σαρδιανῶν ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ στρατηγῶν εἰσηγησαμένων ἐπεὶ οἱ κατοικοῦντες ἡμῶν ἐν τῇ πόλει ἀπ' ἀρχῆς Ἰουδαῖοι πολῖται πολλὰ καὶ μεγάλα φιάνθρωπα ἐσχρότες διὰ παντός παρὰ τοῦ δήμου καὶ νῦν εἰσελθόντες ἐπὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον παρεκάλεσαν ²⁶⁰ ἀποκαθισταμένων αὐτοῖς τῶν νόμων καὶ τῆς ἐλευθερίας ὑπὸ τῆς συγκλήτου καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ῥωμαίων ἵνα κατὰ τὰ νομιζόμενα ἔθῃ συνάγωνται καὶ πολιτεύωνται καὶ διαδικάζωνται πρὸς αὐτούς δοθῇ τε καὶ τόπος αὐτοῖς εἰς ὃν

44 Vgl. Levine, *Synagogue*, 82f.; Claußen, *Versammlung*, 131.

45 H. Cancik, Art. Tradition, *HRWG* 5 (2001), 244–251 (hier: 250).

46 Vgl. J. Leonhardt-Balzer, What Were They Doing in Second Temple Synagogues? Philo and the προσευχή, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues*, 215–237.

47 Vgl. Cancik, Tradition, 250.

48 Vgl. Levine, *Synagogue*, 242–249; Claußen, *Versammlung*, 202–206.

συλλεγόμενοι μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων ἐπιτελοῦσιν τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας τῷ θεῷ²⁶¹ δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ συγκεχωρήσθαι αὐτοῖς συνερχομένοις ἐν ταῖς ἀποδεδειγμέναις ἡμέραις πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς αὐτῶν νόμους ἀφορισθῆναι δ' αὐτοῖς καὶ τόπον ὑπὸ τῶν στρατηγῶν εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἶκῃσιν αὐτῶν δν ἂν ὑπολάβωσιν πρὸς τοῦτ' ἐπιτήδειον εἶναι ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ἦ καὶ τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι.

Beschluss der Bürger von Sardes. Senat und Volk haben auf Antrag der Vorsteher beschlossen wie folgt: Da unsere jüdischen Mitbürger, die vom Volk allezeit viele und große Wohltaten erfuhren, Senat und Volk gebeten haben, es möge ihnen jetzt, da das Volk und der Senat der Römer ihnen ihre Freiheiten und die Möglichkeit, nach ihren Gesetzen zu leben, wiedergegeben haben, bei der Abhaltung ihrer religiösen und gemäß ihren Gebräuchen vorgeschriebenen Zusammenkünfte nichts in den Weg gelegt und ihnen ein Ort angewiesen werden, wo sie sich mit ihren Frauen und Kindern versammeln und Gott ihre traditionellen Gebete und Opfer darbringen können, so haben der Senat und das Volk beschlossen, ihnen zu gestatten, dass sie an bestimmten Tagen zusammenkommen und allen ihnen von ihren Gesetzen gebotenen Angelegenheiten verrichten dürfen, sodann auch, ihnen von den städtischen Amtsleuten besondere Bau- und Wohnplätze nach ihrer Wahl anweisen zu lassen und den Marktaufsehern der Stadt aufzutragen, ihnen alles zu ihrem Lebensunterhalt Notwendige zukommen zu lassen.

Josephus, Ant. 14,259–261⁴⁹

In dem Dekret geht es um das Verhältnis der lokalen Synagogengemeinde und ihrer besonderen Lebensgestaltung gegenüber der mehrheitlich nicht-jüdischen Stadtbevölkerung, als deren statusgleiche πολῖται („Mitbürger“) sie hier bezeichnet werden. In seinem Mittelpunkt steht die Überlassung eines öffentlichen Gebäudes oder Raumes als legitimer Ort für die Zusammenkünfte und Gottesdienste der jüdischen Gemeinde.⁵⁰ Die Wendung εὐχὰς καὶ θυσίας („Gebete und Opfer“) weist auch an dieser Stelle nicht auf die Übernahme von Bedeutungsfunktionen des Zentralheiligtums auf das Synagogeninstitut hin, sondern meint hier in unspezifischer Weise (bzw. als feste Redewendung) den Kult zur gemeinsamen Realisierung des Gottesverhältnisses (vgl. Jos. Ant 14, 227; Philon, Spec Leg 3,171; Imm 7–9). Form- und kontextbedingt erscheint die merkliche Häufung von Pronomina der 3. Person Plural.

Als „Adaptation“ kann man hier zum einen die Wahrnehmung und Akzeptanz ihrer abhängigen Rechtsposition durch die Synagogengemeinde und zum anderen die Einhaltung des offiziellen „Dienstwegs“ bei ihrer Antragstellung

49 Vgl. Runesson, Binder und Olsson (Hg.), *Synagogue*, 143–145.

50 Vgl. M. Bonz, The Jewish Community of Ancient Sardis. Deconstruction and Reconstruction, in H.C. Kee und L.H. Cohick (Hg.), *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress* (Harrisburg, 1999), 106–122.

betrachten. Zum „*Goal Attainment*“ gehören die Befähigung zu einer möglichst weitreichenden Toraobservanz im Alltag und die Perpetuierung dieses Privilegs, was die Erwähnung der τέχνα („Kinder“) anzeigt. Im Zusammenhang mit „*Integration*“ ist die Ermöglichung von gemeinsamen Versammlungen zur sozialen und religiösen Konsolidierung der Gemeinschaft zu nennen, deren Miteinander auf der Grundlage von Tora und Tradition geregelt wird. Die hiermit verbundene Selbstvergewisserung der Synagogengemeinde von Sardes hat sowohl eine temporale (Erinnerung an die grundlegenden Heilstaten Gottes an den ἀποδεδειγμένοι ἡμέραι [„bestimmten Tagen“])⁵¹ als auch eine spatiale Dimension (Begegnung an einem zentralen Ort des gemeinsamen kultischen Erlebens). Hierin überschneidet sich die „*Integration*“ mit der Funktion der „*Latent Pattern Maintenance*“, welche – akzentuiert durch die Wendung ἀπ’ ἀρχῆς („allezeit“) – die Gottesdienste an den Sabbaten und Festtagen mit den heilsgeschichtlichen Gründungsmythen verknüpft. Bemerkenswert ist, dass hierbei nur von der identitätstiftenden Rezitation der Tora die Rede ist, nicht jedoch von ihrer Explikation, Applikation und Aktualisierung.

3 Ergebnisse

Auch die Synagoge als soziales System gewinnt ihre Gestalt zunächst aus der Interaktion und Kommunikation von Menschen. Als Institution stehen ihre Funktionserfordernisse stets in Zusammenhang mit ihrer jeweiligen Umwelt. Dabei findet immer wieder eine Interpenetration ihres konturierten Sozialsystems durch andere Systeme innerhalb des jeweiligen Metasystems statt. Diese Interpenetration wirkt sich auf die Gestaltung 1. ihres Verhältnisses zur Umwelt, 2. der Wahrnehmung ihres Nutzens, 3. der Ausgestaltung ihrer internen Ordnungen und Strukturen sowie 4. ihrer Legitimationsgrundlagen, Werte und Ziele aus.

Es hat sich gezeigt, dass Synagogen in der antiken Gesellschaft als soziale und kulturelle Systeme wahrgenommen werden können, die unabhängig vom Jerusalemer Tempel funktionieren.⁵² Gleichsam als „Stichgrabung“ wurden in diesem Beitrag vier literarische und epigraphische antike Texte miteinander verglichen, um auf der Grundlage von Talcott Parsons Theorie der funktionalen Imperative solcher sozialen und kulturellen Handlungssysteme

⁵¹ Vgl. Levine, *Synagogue*, 130.

⁵² Vgl. M. Oeming, Der „verlängerte Arm“ des Jerusalemer Tempels. Ein Beitrag zur Diskussion über die Ursprünge der Synagoge, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel*, 35–55 (hier: 51f.).

die unterschiedlichen Funktionen der Institution „*Synagoge*“ im Mutterland und in der Diaspora näherhin zu beschreiben. Hinsichtlich des Verhältnisses von Autarkie und Assimilation angesichts wandelnder Kontexte ist zunächst festzuhalten, dass in diesem Punkt kaum Differenzen zwischen den verschiedenen Quellenbereichen festzustellen sind. Zwar erscheint das Bemühen um Darstellung der Kompatibilität der jüdischen Religion mit der hellenistischen Kultur und Philosophie am deutlichsten bei Philon, aber Martin Hengels Verdikt „Judentum *und* Hellenismus“ lässt sich gleichermaßen auf die Theodotosinschrift und auf die Texte aus der Diaspora beziehen. Durchweg konvergieren hier unterschiedliche symbolische Systeme wie Sprache, Namen, Rechtsstrukturen und religiös-philosophische Welt- und Existenzdeutungen. Gerade die Gemeinde von Sardes scheint sich der Notwendigkeit der Integration in das gesellschaftliche Metasystem bewusst gewesen zu sein und gegenüber der lokalen Obrigkeit wie ein hellenistischer Verein agiert zu haben.

Diese Konvergenz betrifft auch die Privilegien und Vorteile, die mit der Zugehörigkeit zur Synagogengemeinde verbunden sind. Die Theodotosinschrift nennt hier die orientierungstiftende Funktion der Tora für die Alltagsbewältigung und die Festigung der Beziehungen zwischen Juden in der gesamten *Oikoumene*. In den Texten aus dem ägyptischen Raum steht die kollektive und individuelle Statussicherung im Vordergrund, wobei Philon die Möglichkeit der Assimilation *trotz* Beibehaltung der religiösen Identität unterstreicht. Das Dekret aus Sardes spiegelt hier das Bestreben nach möglichst weitreichender Toraobservanz im Alltag wider.

Hinsichtlich der Aufgaben und Ordnungen innerhalb der sozial-kommunikativen Institution „*Synagoge*“ geht es in dem epigraphischen Text aus Jerusalem um den sozialen Zusammenhalt auf der Grundlage der gemeinsamen Beschäftigung mit den Geboten der Tora und um die positive Gestaltung sowohl der Beziehung zum benachbarten Tempel als auch mit den Landsleuten aus der fernen Heimat. Die Weihinschrift aus Athribis zielt auf Akzeptanz von außen und Solidarität von innen; Philon hingegen legt besonderen Wert auf die Toragelehrsamkeit als Sozialisationsinhalt und interner Statusmarker. Das Dekret aus Sardes fokussiert die soziale und religiöse Konsolidierung der lokalen Synagogengemeinde.

Was Wertbildungen und die sinnstiftende Orientierung anbelangt, so kann abschließend gesagt werden, dass zwar das Bewusstsein der fundamentalen Bedeutung der Mosestora für das Selbstverständnis der Synagoge in sämtlichen untersuchten Texten zu beobachten ist, dass aber merkbliche Unterschiede gerade hinsichtlich ihrer Aktualisierung und Auslegung bestehen. Während die Tora in der Theodotosinschrift nur als Gegenstand der Belehrung und Basis

religiöser Vollzüge (hier: des Wallfahrtswesens und der rituellen Reinheitsobservanz als Aspekte der Partizipation am Tempelkult) begegnet, legt die unterägyptische Weihinschrift implizit die regelmäßige Praxis ihrer aktualisierenden Auslegung nahe (vgl. Apg 13,14f.). Unterstützt wird diese Deutung durch das Zeugnis Philons, der von der Konvergenz einer vernunftgeleiteten allegorisierenden Auslegung der Tora und „moderner“ zeitgenössischer Wissenschaft überzeugt ist. In dem von Josephus zitierten Dekret wiederum ist von einer solchen Toraapplikation an keiner Stelle die Rede; hier geht es allein um die öffentliche Rezitation der heiligen Schriften.

Diese Zusammenstellung der Teilergebnisse meiner Untersuchung provoziert die Idee, dass die eigentlichen Gründe der Differenzen des antiken Synagogeninstitutes im Mutterland und in der Diaspora weniger in den differenzierten regionalen Metasystemen und den qualitativ und quantitativ unterschiedlichen Interpenetrationen der jüdischen Gemeinden durch ihre jeweilige Umwelt zu suchen sind. Die palästinischen Synagogen standen wohl nicht in Konkurrenz zum Jerusalemer Tempelkult.⁵³ Die jüdischen Kolonien in der hellenistisch geprägten Diaspora stellten deshalb auch grundsätzlich keine Parallelgesellschaft dar. Die eigentlichen Gründe für die gezeigten Unterschiede der untersuchten Siedlungsräume finden sich vielmehr in den Gemeinden selbst, in ihrer je und je unterschiedlichen Wahrnehmung und Instrumentalisierung der Mosestora als Vehikel entweder der Separation oder der Integration. Auch hier kann von keiner Überbetonung oder gar Erstarrung der Tradition in der Diasporasynagoge die Rede sein. Es erscheint deshalb denkbar, dass weniger äußere Impulse diese Unterschiede bedingten, insbesondere nicht das Bedürfnis nach ethnischer, kultureller und religiöser Abgrenzung aufgrund der großen Entfernung einer Synagoge zum Tempel oder des starken Hellenisierungsgrades ihrer Umwelt,⁵⁴ sondern vor allem interne soziale, kulturelle und religiöse Relationen und Prozesse innerhalb der einzelnen jüdischen Gemeinden.

53 Anders Hengel, *Proseuche*, 188f. Vgl. Leonhardt-Balzer, *Synagogues*, 233: „If the Temple can be compared to the heart, the Second Temple *proseuchai* are the blood system, arteries coming from the heart and veins leading back to it.“

54 Vgl. K. Czajkowski, „Synagogues“ in Ptolemaic and Early Roman Egypt, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues*, 295–312 (hier: 309f.).

Bibliographie

- Barclay, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Edinburgh, 1996).
- Bonz, M., The Jewish Community of Ancient Sardis. Deconstruction and Reconstruction, in H.C. Kee und L.H. Cohick (Hg.), *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress* (Harrisburg, 1999), 106–122.
- Cancik, H., Art. Tradition, *HRWG* 5 (2001), 244–251.
- Claußen, C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge* (StUNT 27; Göttingen, 2002).
- Claußen, C., Meeting, Community, Synagogue – Different Frameworks of Ancient Jewish Congregations in the Diaspora, in B. Olsson und M. Zetterholm (Hg.), *The Ancient Synagogue From Its Origins until 200 C.E.* (CB.NT 39; Stockholm, 2003), 144–167.
- Czajkowski, K., „Synagogues“ in Ptolemaic and Early Roman Egypt, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods. Archaeological Finds, New Methods, New Theories* (Ioudaioi 11; Göttingen, 2020), 295–312.
- Hengel, M., Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in M. Hengel, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* (WUNT 90; Tübingen, 1996), 171–195.
- Hruby, K., *Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution* (SJK 3; Zürich, 1971).
- Hüttenmeister, F.G. und Reeg, G., *Die antiken Synagogen in Israel* (B.TAVO B 12/1; Wiesbaden, 1977).
- Hüttenmeister, F.G., Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau, in B. Ego u.a. (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel* (WUNT 118; Tübingen, 1999), 357–370.
- Ilan, T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity, Part 1. Palestine 330 BCE–200 CE* (TSAJ 91; Tübingen, 2002).
- Kee, H.C., Defining the First-Century C.E. Synagogue, in H.C. Kee und L.H. Cohick (Hg.), *Evolution of the Synagogue. Problems and Progress* (Harrisburg, 1999), 7–26.
- Kreuzer, S., Entstehung und Funktion(en) der Synagoge – zum Stand der Diskussion, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens* (FS W. Kraus; Paderborn, 2020), 1–31.
- Küchler, M., *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (OLB IV,2; Göttingen, 2007).
- Leonhardt-Balzer, J., What Were They Doing in Second Temple Synagogues? Philo and the προσευχή, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods. Archaeological Finds, New Methods, New Theories* (Ioudaioi 11; Göttingen, 2020), 215–237.

- Levine, L.I., *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years* (New Haven/London, 2000).
- Lichtenberger, H., Judaism, Hellenism, and the Maccabees, in M. Tilly und B.L. Visotzky (Hg.), *Judaism I. History* (RdM 27.1; Stuttgart, 2021), 42–75.
- McKay, H.A., *Sabbath and Synagogue. The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (RGRW 122; Leiden u.a., 1994).
- Oeming, M., Der „verlängerte Arm“ des Jerusalemer Tempels. Ein Beitrag zur Diskussion über die Ursprünge der Synagoge, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens* (FS W. Kraus; Paderborn, 2020), 35–55.
- Olsson, B. und M. Zetterholm (Hg.), *The Ancient Synagogue From Its Origins until 200 C.E.* (CB.NT 39; Stockholm, 2003).
- Parsons, T., Grundzüge des Sozialsystems, in St. Jensen (Hg.), *Talcott Parsons. Zur Theorie sozialer Systeme* (Studienbücher zur Sozialwissenschaft 14; Opladen, 1976), 161–274.
- Rüpke, J., Religiöse Identität. Topographische und soziale Komponenten, in M. Böhm (Hg.), *Kultort und Identität* (BThS 155; Neukirchen-Vluyn, 2016), 19–43.
- Runesson, A., *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (CB.NT 37; Stockholm, 2001).
- Runesson, A., Binder, D.D. und Olsson, B. (Hg.), *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E. A Source Book* (AJEC 72; Leiden/Boston, 2008).
- Ryan, J., The Socio-Political Context of Public Synagogue Debates in the Second Temple Period, in R. Bonnie u.a. (Hg.), *The Synagogue in Ancient Palestine. Current Issues and Emerging Trends* (FRLANT 279; Göttingen, 2021), 133–152.
- Safrai, S., The Synagogue, in S. Safrai und M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century* (CRI I 2; Assen, Philadelphia, 1987), 908–944.
- Schwartz, D., How at Home Were the Jews of the Hellenistic Diaspora?, *CP* 95 (2000), 349–357.
- Segal Chiat, M.J., *Handbook of Synagogue Architecture* (BJSt 29; Chico, 1982).
- Steyn, G.J., Consequences of the Desecration and Destruction of Alexandrian Synagogues as Spaces of Learning and Living, in Chr. Eberhardt u.a. (Hg.), *Tempel, Lehrhaus, Synagoge. Orte jüdischen Lernens und Lebens* (FS W. Kraus; Paderborn, 2020), 57–77.
- Tilly, M., Art. Synagoge. συναγωγή, *ThBLNT* 2 (2. Auflage; Wuppertal, 2000), 1029–1034.
- Trümper, M., The Synagogue in Delos Revisited, in L. Doering und A.R. Krause (Hg.), *Synagogues in the Hellenistic and Roman Periods. Archaeological Finds, New Methods, New Theories* (Ioudaioi 11; Göttingen, 2020), 81–123.

Paul's Favourite Ekklesia: The Christ Group in Philippi in its Urban Setting

Benjamin Schliesser

1 Introduction: Matters of Method

In 1995, Peter Pilhofer published his pioneering work on Philippi as the first Christian congregation in Europe.¹ The task he gave himself was as ambitious as it was optimistic: He claims to offer, for the first time, a reading of Paul's letter to the Philippians drawing on the whole of the preserved material evidence of the city.² A few years later, Pilhofer fleshed out what he means by his "local-historical method", arguing quite energetically that the New Testament should no longer be regarded as an archeology-free zone, but that the abundant material findings be taken into account in exegetical work.³ Others followed suit. Analyzing inscriptional evidence on associations – though not limited to Philippi –, Richard Ascough concluded that the Philippian community can be best compared to a "religious association," while for the Thessalonian community the "professional association" makes the best analogue.⁴ In his monograph with the programmatic title *Philippians: From People to Letter*, Peter Oakes approaches Paul's letter to the Philippians through the reconstructed lens of its initial recipients. Right at the outset of his work he declares, "As I have sat reading archaeological reports, and stood looking at the ruined town in its wide,

1 P. Pilhofer, *Philippi*, vol. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87; Tübingen, 1995). Five years later, Pilhofer published his catalogue of inscriptions: P. Pilhofer, *Philippi*, vol. 2: *Katalog der Inschriften von Philippi* (WUNT 119; Tübingen, 2000; 2nd ed., 2009) (= *I.Philippi*²). – I am very grateful to Niklas Walder for his valuable comments on an earlier draft of this article, as well as to the participants of the conference for the engaging discussions.

2 Vgl. Pilhofer, *Philippi*, 1:5. The approach was criticized, for instance, by Ulrich B. Müller (*TLZ* 122 [1997], 331–333). He commended the analysis of inscriptions and other archaeological findings but holds that Pilhofer, especially in his exegetical parts, extends the interpretation of local historical results beyond reasonable bounds.

3 P. Pilhofer and T. Witulski, *Archäologie und Neues Testament: Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode*, in *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23; Tübingen/Basel 1998), 237–255, expanded in P. Pilhofer, *Zur lokalgeschichtlichen Methode*, in *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel* (WUNT 145; Tübingen 2002), 1–57, 6f.

4 R.S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT 2/161; Tübingen, 2003), 161.

fertile plain, I have been surprised by how complete a framework the context seemed to provide for understanding Paul's letter to Philippi."⁵ Exploring the evolution of the Roman colony of Philippi is a key to our knowledge of the social makeup of a church that would likely emerge in such a setting. Pilhofer, Ascough, and Oakes could be said to represent a maximalist type of the local-historical approach on the Jesus movement Philippi and Macedonia.

At the opposing pole we find, for instance, Angela Standhartinger's recent commentary on Paul's letter to the Philippians. Following a concise overview of the historical and material evidence, Standhartinger asserts that the Greek-speaking part of the population is hardly documented in the otherwise rich archaeological sources of Philippi and therefore remains largely invisible. Consequently, her commentary deliberately abstains from directly correlating the situations and individuals addressed in the letter with the archaeological sources from Philippi.⁶ To be sure, despite this restraint, Standhartinger still draws extensively on the local documentary sources in her commentary.

So, there is quite some disagreement in New Testament studies about the value of the material culture for exegesis and how to navigate between an (overly) ambitious and an (overly) reserved view. Notwithstanding methodological quibbles, the "material turn" has hugely impacted the study of the early Jesus-movement, and with it a trend to focus on the living conditions of the people with whom Paul engaged, i.e., their "social, political, economic, and religious lives."⁷ It is now widely accepted that archaeological finds can tell us about the people who walked the streets, shopped for their daily needs, participated in the social life of the city, and worshiped their gods. Cédric Brélaz, editor of inscriptions of Philippi, writes quite unapologetically that

any insights gained from the material evidence of these non-Roman groups within the colony can certainly contribute to a better understanding of the Philippian church in the first two centuries CE, since they would provide useful context for interpreting Paul's letter to the Philippians.⁸

5 P.S. Oakes, *Philippians: From People to Letter* (SNTS.MS 110; Cambridge, 2001), xiii.

6 A. Standhartinger, *Der Philippenerbrief* (HNT 11/1; Tübingen, 2021), 13f.: "Jedoch ist ausgerechnet der griechischsprachige Bevölkerungsteil in den ansonsten reichen archäologischen Quellen Philipppis kaum dokumentiert und bleibt daher weitgehend unsichtbar. Der folgende Kommentar verzichtet auf eine direkte Verortung der im Brief angesprochenen Situationen und Personen in den archäologischen Quellen aus Philippi."

7 L.S. Nasrallah, *Archaeology and the Letters of Paul* (Oxford/New York, 2019), 1.

8 C. Brélaz, Thracian, Greek, or Roman? Ethnic and Social Identities of Worshipers (and Gods) in Roman Philippi, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 68–89, 91–92. The explanatory value is reciprocal. Cf. C. Brélaz, First-Century

In what follows I want to take up the task of reconstructing the early Jesus movement in a particular setting, using the ἐκκλησία in Philippi as a test case. I will not confine my examination solely to the material aspects but will also explore the wider social and cultural milieu in which the first group(s) of Christ followers emerged. Moreover, I will investigate what factors might have attracted a resident of Philippi to join a Christ group, or – differently put – what were the survival factors of the early Christian assembly in Philippi?⁹ Prior to delving into these questions I will at first recall the scholarly discourse about the social constitution of the early Christ groups, as this provides the necessary, concrete framework to explore the potentials for attraction and distinction.

2 Voluntary Association: The Closest Analogy?

We all stand on the shoulders of giants. One such giant is Edwin Judge. More than 60 years ago he published his influential essay *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century* (1960). Ever since, scholars have been intrigued by the questions surrounding early Christian community formation. Judge's essay represents, in his own words, "an attempt to clarify early Christian ideas about society by defining the particular social institutions that are presupposed, and showing how the behaviour of the Christians was related to them."¹⁰ Judge focused on (1) the republican institutions of the Hellenistic cities, (2) the household and its inner organization, and (3) religious associations.

On Judge's shoulders we encounter Wayne Meeks with his equally groundbreaking work *The First Urban Churches* (1983). In this social history of the nascent Jesus movement, he compared the Pauline Christ groups "with groups and organizations in the Greco-Roman city to which they bear at least a family resemblance."¹¹ For his comparison Meeks pointed to (1) the household, (2) the voluntary association, (3) the synagogue, and (4) the Philosophical

Philippi: Contextualizing Paul's Visit, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 153–188, 155: "[S]ociety in first-century Philippi can only be fully understood through the combined investigation of the archaeological/epigraphic and New Testament evidence." See further C. Brélaz, *Le contexte archéologique et historique de la mission de l'apôtre Paul à Philippiques*, RHPHR 99 (2019), 255–291.

9 Cf. R. Last and P.A. Harland, *Group Survival in the Ancient Mediterranean: Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (London, 2020).

10 E.A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London, 1960), reprinted in D.M. Scholer (ed.), *Social Distinctives of the Christians in the First Century: Pivotal Essays* (Peabody, 2008), 1–56.

11 W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale, 1983), 74.

or Rhetorical School. Meeks, of course, was wise enough to add that “none of these categories quite fits,” but that “this procedure has the advantage of approximating the way in which a curious contemporary observer might have tried to identify and understand the Christians.”¹² In a later reflection of his earlier book he seems to be inclined to consider the “associations” to be the most adequate analogy – more precisely: associations of artificial immigrants.¹³

This leads us to John Kloppenborg’s magisterial book *Christ’s Associations* (2019), which could be said to “do for the second quarter of the twenty-first century what Meeks’ *First Urban Christians* did for the last quarter the twentieth century.”¹⁴ Kloppenborg builds on decades long research, his own and that of others, which widened significantly our knowledge about the “associative practices of other small, face-to-face groups in Greek and Roman antiquity.”¹⁵ He, too, steps into the role of an interested contemporary, claiming that “There is little doubt that to the outside observer Christ assemblies would have resembled other associations.”¹⁶ From the perspective of cultural hermeneutics Kloppenborg insists that Christ-groups did not emerge in isolation from culture and that considering the widespread presence of associations across the Mediterranean, “it is inevitable that Christ-groups came into contact with numerous associations and formed their polity and practices by imitating and adapting the practices they observed.”¹⁷

In his already mentioned monograph *Paul’s Macedonian Associations* (2003), Ascough seeks to provide evidence that an interested observer would have noted close analogies to a cult association: “Overall if the Philippian

12 Meeks, *The First Urban Christians*, 74. Cf. *ibid.* 84: “The fact is that none of the four models we have now surveyed captures the whole of the Pauline *ekklesia*, although all offer significant analogies. At the least, the household remains the basic context within which most if not all the local Pauline groups established themselves, and the manifold life of voluntary associations, the special adaptation of the synagogue to urban life, and the organization of instruction and exhortation in philosophical schools all provide examples of groups solving certain problems that the Christians, too, had to face.”

13 W.A. Meeks, Corinthian Christians as Artificial Aliens, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville, 2001), 129–138.

14 B. Longenecker, Greco-Roman Associations and the Origins of Christianity: Taking Stock of Where We Are, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 1–16, 10.

15 J.S. Kloppenborg, *Christ’s Associations. Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019), ix. Cf. *ibid.*: “These associations organized around the workplace, the cult of a deity, a diasporic identity, an extended family, or a neighborhood and could be found in practically every city and town of the Mediterranean.”

16 Kloppenborg, *Christ’s Associations*, 54.

17 J.S. Kloppenborg and R.S. Ascough, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol. 1: *Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181; Berlin, 2011), 13.

community is to be classified as analogous to a voluntary association, it is the religious associations rather than the professional associations that makes the best analogue.¹⁸ What are his main arguments? The commercial language in Philippians suggests that the community was primarily composed of artisans and merchants of lower ranks.¹⁹ The terminology used to describe the leadership structure is reminiscent of functionaries in associations, “supervisors” (ἐπίσκοποι) and “assistants” (διάκονοι).²⁰ And since women regularly held leading positions in associations,²¹ it is also not surprising that they had prominent roles in the Christian group at Philippi as well (cf. Phil 4:2–3).²² We will get back to this. Friendship language is also part of the idiom in associations. The idea of κοινωνία, central to the letter to the Philippians, resonates with the term τὸ κοινόν, one of the common descriptions for an association.²³ The custom of making monetary contributions to the founder echoes association practice,²⁴ except that Paul deviates from the rule by using the money for the benefit of other communities as well. Ascough explains Paul’s peculiarly reserved reaction to the Philippians’ support (Phil 4:10–20) with the mechanics of patronage: Paul, as founder of the community and as its patron, could not allow himself to be pushed into the role of client, for that would put him in the strange position of having to pay tribute to the community. This would reverse their roles, and to avoid this, he uses the word “gift” (δῶμα) (Phil 4:17) without laying bare its financial character.²⁵

Above, I categorized Ascough’s study as an example of local history. However, is this accurate at all? Apart from the more general fact that the category “religious association” increasingly loses plausibility,²⁶ the texts used for comparison – by Ascough and others – “are rather distant, both temporally and

18 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 161.

19 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 128f.

20 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 131. Cf. Kloppenborg, *Christ’s Associations*, 83.

21 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 31.34f.

22 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 134.

23 Cf. Kloppenborg, *Christ’s Associations*, 19, who provides of list of terms for “associations”: “collegium, corpus, coetus, factio, and familia in Latin, and thiasos, koinon, synagōgē, synodos, and dozens more in Greek. We use ‘association’ in English and French and Verein in German, but these are *our* terms.”

24 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 150–153.

25 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 154–156. For an extensive review of recent proposals on the relationship of Paul to the Philippians, see B. Schliesser, Paulus und ‘seine’ Philipper. Geschäftspartner, Wohltäter, Vereinsgründer? Sozialgeschichtliche Perspektiven auf den Philipperbrief?, in J. Frey and B. Schliesser (eds.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353; Tübingen, 2015), 33–120.

26 É. Rebillard, Retiring Religious Associations, in B.W. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 203–224.

geographically, from the addressees of the Pauline letters.”²⁷ Benedikt Eckhardt, an outspoken critic of the association paradigm, pointed out that scholars so far were not able to produce a comparison of a concrete Pauline community with associations that deserves the label “local history.”²⁸ The reason for this is apparent: there is a scarcity of comprehensive and informative inscriptions from the first century in the respective cities. Therefore, the inscriptional material used to compare the Christ assembly in Philippi with associations is from a different time and usually composed in a different language – and testifies to rather different group identities.²⁹ Having thoroughly sifted the evidence for Philippi, Eckhardt concludes that Christ adherents simply do not fit into the picture reconstructed from the preserved association inscriptions.³⁰

3 Not an “Average” Association: Distinctives of the Philippian Christ Group

This leads me to the main part of the paper, in which I would like to reframe the task. Building on previous scholarship on the comparative significance of inscription material from Philippi and taking recent studies on associations as a starting point, I will not so much focus on adaption, imitation, mimicry, analogy, and resemblance, but rather on the rough edges that cannot be fitted in so easily, on innovative and distinctive features of the early Jesus movement. Notably, as Tom Holland reminds us, “Distinctiveness, in the age of an empire that proclaimed itself universal, might well rank as defiance.”³¹ On the other hand, distinctiveness might also function as a decisive survival factor in a multi-cultural and multi-religious city like Philippi. If Christ groups were

27 B. Eckhardt, Paulus und die Vereine: Korinth, Philippi, Thessalonike, in B. Eckhardt and C. Leonhard (eds.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RVV 75; Berlin, 2018), 131–162, 132.

28 Eckhardt, Paulus und die Vereine, 132. He argues that no attempt has been made to precisely describe the relationship between association and urban culture in the respective cities based on available material. His essay aims to fill this gap by contextualizing Pauline communities in Corinth, Philippi, and Thessalonike within their city’s association culture.

29 Eckhardt, Paulus und die Vereine, 151. Despite his *caveat*, Eckhardt still holds that the Pauline assembly of Philippi can be defined as a “religious voluntary association,” as proposed by R. Ascough.

30 Eckhardt, Paulus und die Vereine, 151.

31 T. Holland, *Dominion. The Making of the Western Mind* (London, 2019), 58.

simply another form of religious association, the question of why they survived would remain unanswered – unless one were to attribute it to pure chance.³²

3.1 *Politics of Religious Identity: Alternative Ἐκκλησία and Heavenly Πολίτευμα*

Christ groups just did not give themselves association names like κοινόν, θίασος or σύνοδος, but called themselves ἐκκλησία (cf. Phil 4:15),³³ combining this with other – religiously quite pretentious – self-designations like “God’s beloved” (ἀγαπητοὶ θεοῦ, Phil 2:12, 4:1) or “the saints” (οἱ ἅγιοι, Phil 1:1).³⁴ Probably already before Paul, the term ἐκκλησία established itself as a self-designation of Greek-speaking Jewish Christ groups. Paul’s letter to the Philippians actually underlines that ἐκκλησία had become the obvious self-designation in his identity construction project. Though he does not use it in the prescript as in other correspondences, he rather casually notes “no ἐκκλησία shared with me in the matter of giving and receiving, except you [Philippians] alone” (Phil 4:15; cf. 3:6).³⁵ The assembly in Philippi is clearly implied to be addressed as ἐκκλησία, even if Paul does not explicitly do so. To be sure, during Paul’s time the political ἐκκλησία of Philippi had ceased to exist after Philippi’s new foundation as *colonia Iulia Augusta Philippensis* but its former status would surely have been ingrained in the collective memory of the city.

32 This essay gives me the opportunity to concretize my more programmatic comments in B. Schliesser, *Innovation und Distinktion im frühen Christentum*, *EC* 13 (2022), 393–432.

33 See the discussion in R.J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (*AJEC* 98; Leiden, 2017), 52–68; also R. Last, *Ekklesia Outside the Septuagint and the Demos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers’ Groups*, *JBL* 137 (2018), 959–980.

34 Cf. P.R. Trebilco, *Self-designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012).

35 I am skeptical that Paul’s omission of the term ἐκκλησία in the prescript “may have something to do with this hidden transcript the letter represents,” considering Paul’s imprisonment and its consequences for the Philippians (K. Ehrensperger, *Rooted in Heaven and Resident in Philippi*, but no ἐκκλησία? in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* [Atlanta, 2018], 63–78, 66–67). Paul quite naturally uses the term in Phil 3:6 and 4:15. The argument would be more persuasive if Phil 4:10–20 were regarded as a separate letter, a stance which Ehrensperger correctly does not adopt. Also, the thesis that Paul intended a contradictory *double entendre* with the use of the term πολίτευμα (see below) – one for potential readers in prison, one for the Philippians – seems hard to prove. According to Hans Förster and Patrick Sängler, the readers in prison should be led to think of an inner-Jewish discourse about legal concepts and the community life based on them, while in the case of the Philippians, Paul instead emphasizes that Christian existence does not rest on Jewish law (H. Förster and P. Sängler, *Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von πολίτευμα in Phil 3,20, EC* 5 [2014], 149–177, 174–175).

When Paul addresses the Christian communities as ἐκκλησία, he makes two stark claims: In the midst of the political civic assemblies, i.e., the assembly of free male citizens, who deliberate and decide on the issues of the city, an “honorable body of citizens”³⁶ comes together – in fact, an “alternative ἐκκλησία”³⁷: not only men, but also women and children; not only freeborn and citizens, but also slaves, unfree, and “second-class” inhabitants. No association has dared to use this designation, as this terminology clearly involves a challenge to secular institutions.³⁸ At the same time Paul deliberately picks up ἐκκλησία-language from Hellenistic Judaism, most prominently the Septuagint and Philo: The people of God is called ἐκκλησία κυρίου. I fail to see the necessity, still advocated by many, of committing to one derivation over another, either civic ἐκκλησία of a Greco-Roman πόλις or religious ἐκκλησία in terms of the Jewish idea of the people of God.³⁹

Quite remarkably, therefore, Paul combines a political and a religious claim. He reinforces the stability of this new kind of assembly by underlining the theme of community (Phil 1:5, 7) and by creating a special bond to him as a socially unifying founder figure: Paul expresses a longing to be in their midst (1:7–8; 4:1; cf. 2:26), acknowledges their unwavering dedication to the gospel he conveyed to them, even in challenging circumstances (1:7; 2:17–18; 4:14), and wishes for a spirit of unity among them (1:27; 2:2; 4:2).⁴⁰ While the term ἐκκλησία certainly occurs throughout Paul’s writings, the unique combination with the call for unity in the letter to the Philippians might have found special significance in Philippi: Paul’s addressees – predominantly Greek foreign residents – had to come to terms with a lack of upward mobility in the colony, as the Roman elite largely consisted of descendants of Italian colonists. This led to a form of social stratification, wherein the call for unity (κοινωνία) and the vision of heavenly citizenship (πολίτευμα) could resonate deeply.⁴¹

36 Y.-H. Park, *Paul’s Ekklesia as Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT 2/393; Tübingen, 2015), 218.

37 M. Ebner, *Der Brief an Philemon* (EKK 189; Ostfildern/Göttingen, 2017), 48.

38 Brélaz, *First-Century Philippi*, 179: “In borrowing this word from the lexicon of the civic and political institutions, Paul’s intention was probably to emphasize the uniqueness of the Christian message. The Christian groups were not intended to be associations like any other cultic club.”

39 See for a thorough discussion Angela Standhartinger’s essay in this volume.

40 On the aspect of social cohesion in associations, see Kloppenborg, *Christ’s Associations*, 287: “The sociality of associations ... [created] a form of connectivity that bridged social barriers of ancient society that were particularly sturdy and enduring, between citizen and foreigner, between elite and commoner, and even between free, freedman/freed-woman, and slave.”

41 I owe this point to Niklas Walder.

Paul extends his idea of “political religion” or “religious politics” even further when he combines the construction of an alternative ἐκκλησία with that of an alternative πολίτευμα⁴²: The πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (Phil 3:20) is a programmatic alternative to existing earthly institutions such as the *civitas Romana*. The “citizenship in the heavens” holds out the prospect of full membership to all believers, not just to a few privileged inhabitants of Philippi, who were Roman citizens, i.e., citizens of the *colonia Iulia Augusta Philippensis* and members of the *tribus Voltinia*.⁴³ Paul continues to argue that it is from the citizenship in heaven “that we are expecting a Savior, the Lord Jesus Christ” and that he is equipped with power “that also enables him to make all things subject to himself” (Phil 3:20–21). He clearly alludes to imperial ideology in his correspondence to the small flock of Christ followers in the Roman colony. The rhetorical effect is twofold: First, Paul would have been aware that associations functioned as a kind of substitute *polis* for those who lacked citizenship, and that the gathering of the association imitated or mimicked the assembly (ἐκκλησία) of the πόλις. But the substitute model is not his vision for the Philippian Christ group: He imagines not just another earthly assembly with fictive citizenship, but a new, superior, heavenly kind of citizenship. Second, Paul conspicuously retains the imperial imagery of subjection when he talks about Christ’s universal rule but transposes it into a “new register”: “The ‘mind of Christ Jesus’ expresses an opposite logic of the strong emptying themselves for the sake of others and the common good.”⁴⁴

While the promise of a new kind of citizenship could have been appealing to those excluded from the benefits of citizenship, one should not neglect the social costs of becoming part of this new kind of ἐκκλησία. Associations, such as the Silvanus cult, were thoroughly embedded in the religious landscape of the

42 Cf. J.H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTSMS 132; Cambridge, 2005), 115; H.O. Maier, *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles* (London, 2013), 50; Ehrensperger, *Rooted in Heaven*, 70.

43 Cf. E. Ebel, “Unser πολίτευμα aber ist in den Himmeln” (Phil 3,20): Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in J. Frey and B. Schliesser (eds.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353; Tübingen, 2015), 153–168, 157: “Juristisch ist bedeutsam, dass jede Person, die das städtische Bürgerrecht der Kolonie Philippi besitzt, auch das römische Bürgerrecht, die *civitas Romana*, erhält. Jeder römische Bürger gehört gewissermaßen als Stimmbezirk einer Abteilung der römischen Bürgerschaft, einer *tribus*, an. Für die Bewohner der Kolonie Philippi ist dieses die *tribus Voltinia*.”

44 Maier, *Picturing Paul in Empire*, 50.

city, whereas the Christ groups were not.⁴⁵ Affiliation with the Christ group was a step into the margins of society and could imply existential endangerment.⁴⁶ In Paul's letter to the Philippians, probably sent from a prison in Ephesus, the prospect of death looms large (Phil 1:12–26). His readiness to die for the gospel is part of his appeal “join in imitating me” (Phil 3:17). The implied situation of Jesus followers in Philippi already points ahead to the later legal status of Christ adherents. They did not belong to the tolerated associations but were considered dangerous to the state; their designation Χριστιανοί – used first for Christ followers in Antioch – refers to the political adherents of a criminal sentenced to death; “being a Christian – unlike membership in associations – was punishable by death.”⁴⁷

3.2 *Cursus Pudorum: A Re-Evaluation of Values*

The *Via Egnatia*, on which Paul traveled after arriving in Neapolis, entered Philippi through the Neapolis Gate. Two kilometers before reaching the gate a monumental four-meter-tall monolith stands out from the fields. Dating back to the first century CE, it commemorates Caius Vibius Quartus – a military veteran's career immortalized in stone. There is but a slight chance that Paul might have passed this monument.⁴⁸

Caius Vibius Quartus, son of Caius,
from the tribe Cornelia,
soldier of the Fifth Legion Macedonia,
decurion of the ala Scubulorum,
prefect of the Third Cohort Cyrenaica,

45 Cf. P. Oakes, The Economic Situation of the Philippian Christians, in J.A. Marchal (ed.), *The People Beside Paul: The Philippian Assembly and History from below* (ECL 17; Atlanta, 2015), 63–82, 69.

46 Eckhardt, Paulus und die Vereine, 151.

47 B. Eckhardt, *Romanisierung und Verbrüderung: Das Vereinswesen im römischen Reich* (Klio.B 34; Berlin, 2021), 268–269. Cf. *ibid.* 268: “Χριστιανοί ist eben nicht eine theophore Vereinsbezeichnung nach üblichem Muster, sondern eine lateinische Bildung auf *-ianus*, die man zurecht mit gut bezeugten Begriffen wie Pisoniani, Miloniani oder Ἡρωδιανοί verglichen hat ... Der Unterschied zwischen theophorer Vereinsbezeichnung und politischer Loyalitätserklärung verläuft entlang der Unterscheidung zwischen griechischer Bildung auf *-σται* und lateinischer auf *-ianus*. Der Christus-Bestandteil des Namens kann sich deshalb nicht auf einen Gott beziehen, sondern meint einen Menschen. Als zunächst lateinische Fremdbezeichnung kann Χριστιανοί dann tatsächlich nur die politischen Anhänger eines zum Tode verurteilten Verbrechers meinen.”

48 According to C. Brélaz, *Corpus des inscriptions grecques et latines de Philippi*, vol. 2: *La colonie romaine*, part 1: *La vie publique de la colonie* (Études épigraphiques, 6; Athens, 2014) (= *I.Philippes* 2.1), 183–188, the monument dates to the time of Nero or Vespasian, which would be later than Paul's visit.

military tribune of the Second Legion Augusta,
prefect ...⁴⁹

Even though, of course, “[t]he elites’ concern for glory was not deeper in Philippi than in the other Roman colonies or Greek cities visited by Paul,”⁵⁰ it is not a stretch to compare and contrast this “course of honors” with the “course of shame” of the Christ hymn in Paul’s letter to the Philippians. Whether Paul had in mind such honorific inscriptions in Philippi, or perhaps in Ephesus where he likely wrote his letter,⁵¹ and where he would have been exposed to symbols of aristocratic mentality from even higher-ranking elite families – we do not know. However, his recipients, Greek residents who were certain that their names would never be engraved in stone, would not have passed this monument without contemplating the contrasting paths of the son of Gaius and the son of God in whom they had come to believe.⁵² The fact that Paul refrains from using the title of apostle in Philippians – in contrast to the Corinthian correspondence and the letter to the Romans – could be interpreted as his personal implementation of his christological argumentation.⁵³ An even more impactful example is Paul’s devaluation of his own honorable biography, his own *cursus honorum*, as it were, sketched in Phil 3:5–6 and ditched in Phil 3:7–8. It is not implausible to interpret his own reference to his “tribe,” the φυλὴ Βενιαμὴν in Phil 3:5 in analogy to the tribe of the colony of Philippi, the *tribus Voltinia*: Just as Paul redefines membership in the tribe of Voltinia and its concomitant honors and privileges in light of the Christ event, he redefines his own membership in the tribe of Benjamin in the most radical terms.⁵⁴

Overall, Christ groups programmatically aspired to treat individuals without regard to personal attributes, transcending distinctions of status, gender, and ethnicity (cf. Gal 3:28; Rom 2:11; Eph 6:9; Jas 2:1). As recently highlighted by Jim Harrison, adherents of Christ incorporated prevailing conventions of

49 *I.Philippes* 2.1 63 = *I.Philippi*² 058 (Dikili Tash; 1st century), trans. Hellerman, *Reconstructing Honor*, 79 (with added “prefect” in the last line).

50 Brélaz, First-Century Philippi, 161; cf. Brélaz, Le contexte archéologique, 280–281.

51 Cf. M.E. Boring, Philippians and Philemon: Date and Provenance, *CBQ* 81 (2019), 470–494; M. Flexsenhar, The Provenance of Philippians and Why It Matters: Old Questions, New Approaches, *JSNT* 42 (2019), 18–45.

52 Hellerman, *Reconstructing Honor*, 78–80, points to several other inscriptions from Philippi that detail the military careers of veterans.

53 Cf. Hellerman, *Reconstructing Honor*, 121.

54 Cf. Pilhofer, *Philippi*, 1:122–134. See also J.R. Harrison, From Rome to the Colony of Philippi: Roman Boasting in Philippians 3:4–6 in Its Latin West and Philippian Epigraphic Context, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 307–370.

honor and prestige, employing them to affirm, reshape, or critique societal and theological norms as dictated by specific contexts.

[T]he ultimate focus of honor in the Body of Christ is upon the least honored as opposed to the most influential (1 Cor 12:22–25), reflecting not only God's choice of the 'nothings of this world' (1:26–29) but also the depths of Christ's cruciform *cursus pudorum* ('course of shame') culminating in the cross (1 Cor 1:23; 2 Cor 13:4a; Gal 3:13; 5:11; Phil 2:5–11; Heb 12:2). The career of the crucified and risen Christ, dishonored and honored, redefines the experience of shame and honor in the lives of his apostles (1 Cor 4:9–13; 2 Cor 6:8–9).⁵⁵

Undoubtedly, Paul's reevaluation of honor and shame entailed social costs and stigmatizing effects, which influenced the recruitment of members for the Christ assembly – perhaps not in the manner one would intuitively anticipate. As Rodney Stark argued in his classic study on the rise of Christianity, high cost of participation raised the threshold for joining the group.

To take part at all, you must qualify by accepting the stigmas and sacrifices demanded from everyone. Thus high costs tend to screen out free riders—those potential members whose commitment and participation would otherwise be low. The costs act as nonrefundable registration fees that, as in secular markets, measure seriousness of interest in the product. Only those willing to pay the price qualify.⁵⁶

High costs are thus potentially both push- and pull-factors for entry to a Christ group.⁵⁷

3.3 *Membership Recruitment: Missionary and Translocal*

For the question of membership recruitment, we commence our discussions in another Macedonian city, equally pertinent to the Jesus movement: Thessalonike. In the ruins of the Serapis temple in Thessalonike, excavators

55 J.R. Harrison, The Prestige of the Gods, the Urban Elites, and the Local Associations. Assessing Honorific Rituals among the Early Christians, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco 2022), 101–119, 115.

56 R. Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (New York, 1997), 177, referring to L.R. Iannaccone, Sacrifice and Stigma. Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives, *Journal of Political Economy* 100 (1992), 271–291.

57 On potential “occupational stigma” associated with Paul's missionary activity, which could be placed next to the ideological and social stigma provoked by his message, see L.J. Lawrence, Stinking Leatherworkers and Noisy Street Criers Paul, Occupational Stigma, and the Sensory Politics of Associations, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 65–84.

unearthed a marble inscription which has occasionally been used as an illustration for the propagation of cults.⁵⁸ The inscription (IG X/2.1 255) from the 1st/2nd century CE reports that Serapis appeared twice in a dream to a certain Xenainetos (cf. Acts 16:9–10), urging him to send word to his rival Eurynomos to establish a Serapeion at Opos, a city in eastern Lokris (north coast of the Corinthian Gulf). When Xenainetos awoke after his second dream, he found a (sealed) letter under his pillow. He handed it to Eurynomos after his return to Opos and informed him about his vision. Eurynomos agreed and submitted to the will of the gods. The inscription informs us that he “received” (ὑπεδέξατο) Serapis and Isis in the “house” (οἶκος) of Sosinike, who in turn introduced the gods into the pantheon of her household gods and offered sacrifices to them as the first priestess.⁵⁹ The text has been described as a “fully pagan ‘missionary’ text”.⁶⁰ According to Helmut Koester, “The story is a typical example for the missionary style of the Egyptian religion, where the god himself initiates the movement of his cult to new areas.”⁶¹ Moreover, the inscription attests to “translocational links” between two geographically distant associations.⁶² The legend has the founding of the cult association begin in the Serapeion in Thessalonika (dream experience) and culminates at the end in the memory of the event in Thessalonika.

The energetic membership recruitment of the early Jesus movement would surely have caught the eye of a curious observer. Popular imagination that Paul was preaching and debating on the marketplaces in cities like Philippi is doubtful. Rather, Paul and other Jesus followers used their existing social networks to recruit potential new members, as recently highlighted by John Kloppenborg with the example of Thessalonike: “The connections among

58 New Docs 1, 29–32 (“A ‘letter from heaven’”); J.S. Kloppenborg and R.S. Ascough, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol. 1: *Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNT 181; Berlin, 2011), 357–362; J.C. Hanges, *Paul, Founder of Churches: A Study in Light of the Evidence for the Role of “Founder-Figures” in the Hellenistic-Roman Period* (WUNT 292; Tübingen, 2012), 248–259.

59 After the establishment of the cult at Opos, the incident was probably documented in an inscription in the 3rd or 2nd century BC and a copy of the inscription was taken to Thessalonike, where the incident was incorporated into the local cult tradition. The existing inscription represents a duplicate from the 1st/2nd century CE and was placed in the Serapeion in Thessalonike. Cf. Kloppenborg/Ascough, *Greco-Roman Associations*, 360.

60 J.G. Cook, P⁵⁰ (*P.Yale I 3*) and the Question of Its Function, in T. Kraus and T. Nicklas, *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach* (TENTS 5; Leiden, 2010), 115–128, 124 note 64.

61 H. Koester, *Archaeology and Paul in Thessalonikē*, in *Paul and His World: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis, 2007), 38–54, 51. Cf. Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 34; Hanges, *Paul, Founder of Churches*, 25.

62 Ascough, *Paul’s Macedonian Associations*, 97.

the leatherworker guilds in Thessaloniki created by patronage and by physical proximity of workshops probably facilitated recruitment to the Christ cult. Thus, the Christ cult spread along the street through network connections.”⁶³ Associations, both professional and cultic, had comparable recruitment strategies, which depended on the tight web of local professional and family networks, especially prevalent in densely populated cities.⁶⁴

However, characterizing associations as “missionary” and “translocal” clearly pursues the goal to tie Christ groups and (other) cult communities closer together.⁶⁵ This is a questionable move as it correlates circumstantial evidence about “missionary” associations with programmatic statements of early Christian documents. All the examples of supposedly missionary active cults mentioned in secondary literature ultimately confirm Ramsay MacMullen’s contention: “Of any organized or conscious evangelizing in paganism there are very few signs indeed, though it is often alleged; of any god whose cult required or had anything ordinarily to say about evangelizing there is no sign at all.”⁶⁶ Likewise, as Jewish studies scholars repeatedly pointed out since the 1990s, Jewish mission is no analogue early Christian mission.⁶⁷ If we comprehend “mission” in the sense of a programmatic and proactive endeavor by members of a cult community aimed at recruiting new followers, then early Christian mission is indeed unprecedented.

63 Cf. J.S. Kloppenborg, Recruitment to Elective Cults: Network Structure and Ecology, *NTS* 66 (2020), 323–350, 337.

64 See the solemn statement in A. v. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (trans. J. Moffatt; London, 1908), 1:366–367: “The most numerous and successful missionaries of the Christian religion were not the regular teachers but Christians themselves, in virtue of their loyalty and courage. How little we hear of the former and their results! How much we hear of the effects produced by the latter! Above all, every confessor and martyr was a missionary ... Nevertheless, it was not merely the confessors and martyrs who were missionaries. It was characteristic of this religion that everyone who seriously confessed the faith proved of service to its propaganda.”

65 Cf. R.S. Ascough, Local and Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity, *J ECS* 5 (1997), 223–241, 224: “A close analysis of relevant material suggests that some voluntary associations in antiquity had translocal links, and that Christianity was more locally based than is often assumed. Thus both Christian congregations and voluntary associations were locally based groups with limited translocal connections. In establishing this, the way is opened for more fruitful use of the analogy of voluntary associations for understanding the formation and organization of early Christ groups.” P.A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (London, 2009), 2, expressing the goal to disprove a “supposed uniqueness and incomparability of early Christianity.”

66 R. Macmullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, 1981), 98–99.

67 M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1994), 105.

Certain features of Paul's missionary program can be identified: He dismantled physical or material barriers and entry conditions. Albeit not unchallenged, he advocated full membership without circumcision. In contrast to associations, no membership fees were levied. At the same time, the bar was set high: those who became part of a Christ group questioned their previous religious affiliations and distanced themselves from their accustomed life to forge the new kind of ἐκκλησία. Converts, at least in theory, attained an equivalent status upon joining, akin to all other members. Unlike Judaism, there were no "sympathizers" on the periphery of the community; the demarcation between inside and outside was sharply drawn. Moreover, the international and translocal networking of the Christian assemblies including mutual visits (hospitality), intensive exchange by letter and material support stands in contrast to most associations.⁶⁸ Those functioned primarily on a local basis and were only "very loosely affiliated with other groups."⁶⁹ A case in point are the *cultores Silvani*, who are widely represented in Philippi's inscriptions, but who – based on the documentary sources – had no connection whatsoever to Silvanus worshippers in other places. This is true for all of the cults represented in Philippi, whether they are devoted to Thracian, Greek, or Roman deities. The interregional network of Christ groups is "a singular phenomenon within the framework of the cults otherwise present in the *Colonia Julia Augusta Philippensis*."⁷⁰

68 On the costs and practicalities of such connectivity with a focus on Philippi, see C. Concannon, "Let Us Know Anything Further Which You Have Heard": Mapping Philippian Connectivity, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 185–207.

69 Kloppenborg, *Christ's Associations*, 5; on exceptions, see *ibid.*, 202. Cf. Eckhardt, *Romanisierung*, 278: "[T]ranslokale Organisationsbildungen [sind] im römischen Reich als Abweichung von der Regel zu verstehen" (cf. *ibid.*, 243–280).

70 Pilhofer, *Philippi* 1:138. Pilhofer refers to the Thracian Horseman, Dionysos, Isis, Kybele, Venus, Nemesis, Bendis/Diana, Minerva, Livia Augusta, Iuppiter Optimus Maximus, Mercurius, Neptunus, and others. There is a somewhat obscure connection between the Isis priest Lucius Titonius Suavis (*I.Philippi*² 175 and 581; 2nd/3rd century) and a priest by the name Lucius Titonius Primus. The latter's name appears on a mid-second-century inscription from Thessalonike, reading *L(ucio) Titonio Primo sacerdoti*. The *nomen gentile* Titonius is referenced only in these three inscriptions, two from Philippi and one from Thessalonike. Likely, (parts of) the family relocated from Thessalonike to Philippi, and it is not impossible that both Titonius Primus and Titonius Suavis served as priests of Isis (cf. Pilhofer, *Philippi* 2:227–228). Even if this were the case, such incidental forms of familial cult migration cannot be equated to the cult propaganda and networking strategies employed by early Christians. See, e.g., U. Schnelle, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen: Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Tübingen, 2019), 190: "Insgesamt waren die Vernetzungen ein entscheidender Schritt zur Konsolidierung des

In fact, without a global strategy, epitomized by Paul, the nascent movement could have quietly faded away like other cults.⁷¹

3.4 *Female Participation: The Role of Women*

In his widely read book *Hellenistic Civilization*, first published in 1927, William Woodthorpe Tarn made a statement about the role of women in Macedonia that has been quoted countless times by interpreters of Paul's letter to the Philippians.

The great Macedonian princesses of the two generations after Alexander exercised much influence of the position of Greek women. If Macedonia produced perhaps the most competent group of men the world has yet seen, the women were in all respects the men's counterparts. They played a large part in affairs, received envoys and obtained concessions for them from their husbands, built temples, founded cities, engaged mercenaries, commanded armies, held fortresses, and acted on occasion as regents or even co-rulers ... From the Macedonian courts, (relative) freedom broadened down to the Greek home; and those women who desired emancipation – probably a minority – were able to obtain it in considerable measure.⁷²

Biblical scholars frequently deduce from these (and similar) observations that women held significant roles not only in public life but also in the sphere of religious devotion within the colony. As Isaac Blois recently confirmed: "Women were uncommonly prominent in leadership roles within this Roman colony during the Imperial era."⁷³ This, in turn, is believed to have had a substantial influence on the leadership structure of the Christian assembly in Philippi.

How was material culture of Philippi used to bolster this thesis? Since the 1980s, Valerie Abrahamsen has been studying the role of women in Philippi, with a particular focus on the rock reliefs of the Acropolis, as well as inscriptions portraying women leaders of the Diana cult, priestesses in the Imperial cult dedicated to the divinized Empress Livia, Augustus' wife, and the

frühen Christentums. Sie erklären zu einem erheblichen Teil, warum diese ungewöhnliche Bewegung nicht im Dunkel der Geschichte unterging."

71 Cf. C. Gousopoulos, Christianization and the Decline of Elective Cults Revisited: Competitors or Cohabitants?, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 246–267; J.N. Bremmer, How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion: An Essay, *Numen* 68 (2021), 230–271.

72 W.W. Tarn and G.T. Griffith, *Hellenistic Civilisation* (3rd ed.; London, 1952), 98f. Cf. E. Carney, Macedonian Women, in J. Roisman et al. (eds.), *Brill's Companion to Ancient Macedonia* (Oxford, 2010), 409–427, 424–425.

73 I.D. Blois, Brave Priestesses of Philippi: The Cultic Role of Euodia and Syntyche (Phil 4:2), *Religions* 15,127 (2024), 1–12, 1. Cf. J.T. Lamoreaux, *Ritual Women, and Philippi: Reimagining the Early Philippian Community* (Eugene, 2013), 43–100.

co-existence of female and male leaders in the increasingly popular cult of Isis.⁷⁴ Abrahamsen argues that the presence and prominence of women leaders in these contexts is reflected and continued in women in leadership roles in the early Christian assemblies. The material evidence suggests, according to Abrahamsen, that “the overall socio-political atmosphere of the city had to have been somewhat egalitarian and supportive of women, girls, goddesses and divinized females,” and emergent Christianity aligned to the cultural expectations and attributed leadership roles to women early on.⁷⁵ This line of argument – that the religious and cultural setting of the colony impacted and in fact predetermined the appointment of women in leadership roles – has been widely accepted among scholars of early Christian history.⁷⁶

Scholarship taking a bird's-eye-view on the Roman Empire as a whole reveals a similar line of argument concerning the role of women in Greco-Roman culture compared to early Christian associations. Women in civic offices, as priestesses, as benefactors, as patrons, as entrepreneurs⁷⁷ are said to provide evidence that “Christianity ... simply rode the wave of social development and followed these tendencies to a certain extent. In this scenario, not much of the credit goes to the early church. Christianity was not the only game in town contributing to a transformation of patriarchy, but it was *one* of the games.”⁷⁸ Recent comparison of voluntary associations with Christian groups, especially, tend to downplay the differences between the two concerning the role of women.

We work our way back from the more general observations to the situation in Philippi, and then draw some tentative conclusions on female participation

74 V.A. Abrahamsen, *Women at Philippi: The Pagan and Christian Evidence*, *JFSR* 3.2 (1987), 17–30; V. Abrahamsen, *Women and Worship at Philippi: Diana/Artemis and Other Cults in the Early Christian Era* (Portland, 1995). See, for a more recent assessment, V. Abrahamsen, *Priestesses and Other Female Cult Leaders at Philippi in the Early Christian Era*, in J.A. Marchal (ed.), *The People Beside Paul: The Philippian Assembly and History from below* (ECL 17; Atlanta, 2015), 25–62.

75 Abrahamsen, *Women and Worship*, 81; cf. Abrahamsen, *Women at Philippi*, 30: “It is hardly likely that the growing Christian religion could have ignored women accustomed to being in leadership roles, unless it eliminated their roles by coercion.”

76 Cf., e.g., Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 134–136; J.A. Marchal, *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians* (Atlanta, 2006), 90; J.R. Harrison, *Excavating the Urban and Country Life of Roman Philippi*, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 1–61, 14.

77 See, e.g., E.A. Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West* (New York, 2015); S. Hulen, *Women in the New Testament World* (Oxford, 2019).

78 Introduction, in C. Osiek and M.Y. MacDonald (with J. Tulloch) (eds.), *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis, 2006), 1–6, 2–3.

and leadership in the Christ assembly. The recent study by Richard Last and Philip Harland on group survival analyzes the membership lists of 60 associations. Their sample indicates that, on average, just over a tenth of the members were female, although this distribution was uneven; 38 associations were exclusively open to men, and only two were exclusively for women. If women were active, they often played a role in financing the activities of the associations, “as external contributors, as leaders or as members.”⁷⁹ Not only is the figure of 10 percent of female members much higher than the estimate of others,⁸⁰ the authors also designate association participants as “members” or “contributors” – this seems “admirably gender-neutral,” as one reviewer observed, and “obscures the actual gender compositions of these associations.”⁸¹ This aligns to their main goal, which is to “demonstrate how to thoroughly diffuse into a larger world – rather than merely ‘contextualize’ – groups devoted to the Israelite god, including Jesus adherents.”⁸²

What can we say about the role of women in cult groups in Philippi? A few remarks will have to suffice. (1) As already mentioned, priestesses are documented for the cult of the divinized Livia in two inscriptions from the last third of the first century, giving the names of the priestess (*sacerdos*) Cornelia Asprilla⁸³ and – prominently placed in the forum – of the priestesses Iulia Auruncina, Iulia Modia, and Maecia Auruncina Calaviana, with the latter having sponsored the monument.⁸⁴ (2) Diana has a high priestess (*antistes*), Valeria Severa, as well as a priestess (*sacerdos*), Manta.⁸⁵ Priestesses had leadership roles: Their accumulated prestige, “in leading public processions, overseeing polis festivals, sitting in reserved seats at the theater, and having their

79 Last/Harland, *Group Survival*, 26.

80 Last/Harland, *Group Survival*, 24–25, refer to Hemelrijk, *Hidden Lives*, 181, who acknowledges that “some women actually were members or even officials of *collegia*, thus participating in the community life of their towns,” but concludes that overall this “tiny group ... seems negligible when compared to the numbers of male members and officials of these associations.” Her estimate is less than 3.5 percent female members.

81 R. Kraemer, Review of R. Last and Philip Harland, *Group Survival in the Ancient Mediterranean: Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians*. London/New York 2020, bmc.brynmawr.edu/2022/2022.09.04/ (accessed 2024-02-07).

82 Last and Harland, *Group Survival*, 2.

83 *I.Philippes* 2.1 118 = *I.Philippi*² 2 (on a sarcophagus; Kavala; ca. 80–90 CE).

84 *I.Philippes* 2.1 126 = *I.Philippi*² 226 (forum, 1st century). The fourth woman mentioned in the inscriptions, Octavia Polla, does not seem to have been a priestess. The sponsor, Maecia Auruncina Calaviana, has most probably also sponsored the honorary inscription for a certain Crispus (*I.Philippi*² 226 [forum, 1st century]).

85 *I.Philippes* 2.1 135 = *I.Philippi*² 451 (Doxato; 2nd/3rd century), *I.Philippi*² 519 (Kobaliste). The latter inscription contains two lists of names, which only include men apart from the priestess Manta.

images erected in sanctuaries, guaranteed them a symbolic capital that must not be underestimated in a world in which status carried long-lasting power indeed.⁸⁶ Overall, however, they “generally remained fixed within legal and social limits.”⁸⁷ (3) Isis was very popular in the colony and often thought of as attracting women but the inscriptional evidence is quite meagre. Inscriptions mention male priests,⁸⁸ (probably) a high priest (ἀρχιερεύς) and a gymnasiarch (γυμνασίαρχος)⁸⁹ and only one female adherent, Prisca Fonteia, who was probably not honored as a priestess but as a benefactor of the cult.⁹⁰ (4) The impact of Dionysos on the city and its surrounding region even in Roman times will be explored in the subsequent section concerning the idea of afterlife. However, when it comes to the question of female participation, the inscriptions once again remain rather reserved.⁹¹ One of the dedication inscriptions is from a *thiasus* of maenads, i.e., devotees of Dionysos,⁹² and four others are dedicated by women.⁹³ Possibly freedwomen, the dedicators had some financial means and were able to conduct themselves like members of elite families. (5) To conclude our fleeting visit at a number of groups, the association of the *cultores Silvani* was certainly composed exclusively of males,⁹⁴ as seems to be the case of an Apollo association⁹⁵ and another association with an unknown purpose.⁹⁶ Whether or not there were mixed-gender associations in first century Philippi, we simply do not know. As a result, the evidence for the participation of women in the religious assemblies and cults of Philippi is less striking than oftentimes claimed.

86 J.B. Connelly, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece* (Princeton, 2007), 24, quoted in Abrahamsen, *Priestesses*, 38.

87 Thus even Abrahamsen, *Priestesses*, 29.

88 *I.Philippi*² 175 and 581 (Angista; 2nd/3rd century): Lucius Titonius Suavis; *I.Philippi*² 190 (Akropolis; 3rd century) and 191 (Akropolis; 3rd century): Kallinikos; *I.Philippi*² 193 (Akropolis; 2nd/3rd century): Kastor.

89 *I.Philippi*² 311 (Basilika B'; 3rd century).

90 *I.Philippi*² 190. The priest Kallinikos is said to have dedicated the statue of Prisca Fonteia.

91 Pilhofer, *Philippi*, 1:42: “Was sich aus den epigraphischen Zeugnissen aber nicht ergibt, ist eine besondere Rolle von Frauen.” Differently Abrahamson, *Priestesses*, 42–46, and L. Portefaix, *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as seen by First Century Philippian Women* (CNT 20; Stockholm, 1988), 98–114, who analyzes 17 relevant inscriptions, seven of which mention women.

92 *I.Philippi*² 340 (Basilika B').

93 *I.Philippi*² 338 (Basilika B'): Marronia Eutychia, mentioned together with her husband; *I.Philippi*² 339 (Basilika B'): Pomponia Hilara; *I.Philippi*² 341 (Basilika B'): Salvia Pisidia; *I.Philippi*² 342 (Basilika B'): Pisidia Helpis.

94 See the lists in *I.Philippi*² 163, 164, 165, and 166 (Acropolis; 2nd century).

95 *I.Philippi*² 509b (Drama; 2nd/3rd century).

96 *I.Philippi*² 091 (Raktcha; 2nd century).

How about the Christ group in Philippi? Carolyn Osiek argued: “Whether it is Lydia according to Acts or Euodia and Syntyche according to Philippians, women are key players in the development of the church there.”⁹⁷ It is not at all unlikely that women were counted among the ἐπίσκοποι and διάκονοι mentioned in Phil 1:1; maybe Euodia and Syntyche were part of this group of ecclesial leaders and sponsored by Paul.⁹⁸ Possibly, Paul deliberately reflects “the elevated social, religious, and political status accorded more widely to Macedonian women.”⁹⁹ Yet more importantly, Paul in his missionary endeavor programmatically envisions Christ assemblies to be mixed-gender, not only in terms of female leadership positions. In fact, he “assumes social hierarchies that are embedded in urban structures in order to destabilize them and deploy them for new ends.”¹⁰⁰ Not only does he deconstruct social boundaries like status, ethnicity, and gender, his idea of an alternative ἐκκλησία offers women opportunities for participation, which are unattainable for them in the political structure of the colony, and in his “redefinition of cult” he commends women for their priestly role, even if they are from non-elite families.¹⁰¹ The peculiarity of female activity within the predominant cultural ecosystem becomes evident in both its being critiqued from within the early Christian movement (e.g., the Pastorals; 1 Clem 21,7) and its being mocked from outside.¹⁰² Overall, it seems safe to say that the programmatic inclusion of women contributed

97 C. Osiek, *Philippians, Philemon* (ANTC; Nashville, 2000), 27.

98 Some identify Euodia and Syntyche with the διάκονοι (e.g., D. Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* [NovTSup 79; Leiden, 1995], 106–111), some with the ἐπίσκοποι (e.g., J. Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 33B; New Haven, 2008], 632; Osiek, *Philippians*, 111–112), some more generally with both (L.L. Belleville, *Philippians: A New Covenant Commentary* [Eugene, 2021], 87).

99 Harrison, *Excavating the Urban and Country Life*, 14.

100 H.O. Maier, *New Testament Urbanities*, in S. Rau and J. Rüpke (eds.), *Religion and Urbanity Online* (Berlin, 2024).

101 Blois, *Brave Priestesses*, 6. Blois places Philippians in a metaphorical-cultic framework: “Euodia and Syntyche are members of this union of co-laborers, fellow liturgists alongside Epaphroditus, Clement, and even Paul himself, all of whom expend themselves for the sake of the community's progress in the gospel.”

102 See the chapter “Pagan Reaction to Early Christian Women in the Second Century CE” in M.Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge, 1996, 49–126), on Pliny, Marcus Cornelius Fronto, Lucius Apuleius, Lucian of Samosata, Galen of Pergamum, Celsus. One should add voices by early Christian authors who take up mocking and critical sentiments, such as Minucius Felix, *Oct.* 8.4–5, about the “gullible women” in Christ groups.

to the popularity of Christ groups in a city like Philippi.¹⁰³ More specific pull factors, reconstructed from the local evidence, remain speculative – whether female devotees of Diana, Dionysos, and Isis were attracted to the Christ group by the expectation of bodily transformation (Phil 3:20–21),¹⁰⁴ or appreciated Paul's critique of the obligation of childbirth associated with the Artemis and other cults and his redefinition of death in the face of still born children and women dying in childbirth (Phil 3:19).¹⁰⁵

3.5 *Life after Death: Being with Christ*

This leads us to a final issue. Widespread funeral practices in associations can be considered “forms of real and imagined sociability”, according to John Kloppenborg. “For the member's part, he or she could imagine being accompanied to the grave, feted at the banquet, and buried along with his or her mates. The connectivity that had been part of association life was imagined to continue after death.”¹⁰⁶ Tomb inscriptions, depictions of meal scenes in tombs, or grave offerings illustrate the afterlife hopes of contemporaries of the first generations of Christ followers. It would be misguided to assert, in the words of Paul, that all non-believers have “no hope” (1 Thess 4:13).¹⁰⁷

Three examples of material culture from Philippi and its territory might be able to illustrate existing hopes and expectations for an afterlife, with which early Christian eschatological beliefs were competing. While certainly this-worldly benefits play a major role in an individual's decision to join a certain cult or religious group, the question of what to expect after death cannot be sidelined. Death, after all, “is a mighty source of religion and religious belief. Man fears death instinctively and wonders what will befall him after death.”¹⁰⁸ The omnipresence of Artemis/Diana in the rock reliefs of the Acropolis has

103 C. Leonhard, *Die griechisch-römischen Vereine und die Mahlfeiern der christlichen Gruppen*, in B. Eckhardt and C. Leonhard (eds.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RVV 75; Berlin, 2018), 255–291, 286.

104 Portefaix, *Sisters Rejoice*, 152: “To women in particular it might have seemed attractive to be able to retain youth and beauty in combination with earthly personality and to be equated with the male sex ...”.

105 Lamoreaux, *Ritual Women*, “Paul's rhetoric recontextualized already active rituals for women.” In this interpretation, the enigmatic term κοιλία is translated with “womb.”

106 Kloppenborg, *Christ's Associations*, 274.

107 Cf. R.S. Ascough, Paul's “Apocalypticism” and the Jesus-Associations at Thessalonica and Corinth, in R. Cameron and M.P. Miller (eds.), *Redescribing Paul and the Corinthians* (ECL 5; Atlanta, 2011), 151–186, 160.

108 M.P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957), 130.

intrigued scholars of Philippi for a long time.¹⁰⁹ Lilian Portefaix claimed “that Philippian women identified themselves with the divine huntress in the hope of their being identified with her after death.” Some reliefs which represent women next to Artemis may have been created to express the expectation for women to “become sharers of her independent life – a way of living unattainable to them in this mortal life.”¹¹⁰ This interpretation certainly is as innovative as it is speculative, and it seems to me that subsequent scholarship has not embraced it.¹¹¹

The other two examples are two epitaphs which explicitly express the idea of postmortem existence:¹¹² the epitaph of Allouporis from Drama (1st century BCE) and the epitaph for a child from Doxato (3rd century CE).

Allouporis, son of Ketrezeis.
 Hero, greetings!
 A son of Ketrezeis, I lie
 in this grave. At the age
 of twenty I died.
 I, who died early,
 poor Allouporis, depart to Hades (εἶμι καθ' Ἀδην).
 Ever I mourn my untimely fate (αἰεὶ δὲ κλαίω πότμον ἄωρον ἐμόν).¹¹³

The tone of this Greek inscription in two distiches is fraught with tension, as on the one hand, the young man is greeted as a hero and on the other hand his early death with twenty years and his eternal destiny in Hades are deplored.

Lastly, the exceptional third century Latin epitaph from Doxato – a village 20km from Philippi – graphically illustrates that adherents of the Dionysian mysteries believed “that they would lead a life of eternal bliss” in the Elysian fields.¹¹⁴ In the first stanza of the elaborate poetic text the parents mourn the

109 See, recently, A. Rizakis, *Reconstructing the Religious Landscape of the Roman Colony of Philippi*, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 36–67, 47–50. Artemis/Diana appears on 91 rock reliefs.

110 Portefaix, *Sisters Rejoice*, 96.

111 Pilhofer, *Philippi* 1:42, deems it interesting for theological inquiry but does not follow his own lead.

112 See, for a recent discussion, P. Oakes, *Popular Heroization in Philippian Funerary Epigraphy*, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 252–277, 269–271.

113 *I.Philippi*² 509, trans. Oakes, *Popular Heroization*, 269, who follows Pilhofer's translation.

114 Nilsson, *Dionysiac Mysteries*, 130.

death of their child, while in the second stanza they express their hope of restoration in vivid terms:

¹ [...] We are tormented, defeated by the wound
² and restored again you live in Elysian fields (*reparatus item vivis in Elysiis*).
 Thus it is pleasing to the gods [for you] to
 live in eternal/different form (*a[e]terna/a[l]terna vivere forma*),¹¹⁵
 who are well worthy of the upper light.
 The godhead had promised gifts to you for your chaste life
 once easy simplicity had been ordered by the god.
 Either the tattooed women initiated into the mysteries of Bromios [= Dionysos]
 call you into the flower-bearing meadows of the Satyrs
 or the basket-bearing Naiads demand equally
 that you lead festive bands with flaming torches [...].¹¹⁶

It is surprising that despite the significance of the Dionysos cult it did not leave a strong imprint on epitaphs from Philippi and its surrounding territory. However, a notable aspect of this particular epitaph is that it “places the child into the divine entourage” and expects the “hope of post-mortem existence with a deity.”¹¹⁷

Paul's view of the afterlife was not incompatible with views expressed in the material culture of Philippi. Peter Oakes recently contended that Paul's audience would likely have viewed afterlife imagery in the letter (cf. 1:23; 2:9; 3:11, 14, 21) through the lens of postmortem heroization.¹¹⁸ Regardless of the validity of his intriguing thesis, my interest lies once more in aspects that may not neatly align with the cultural repertoire of Paul's audience. Overall, the evidence for the expectation of life after death is scarce, circumstantial, and non-programmatic. Oakes discusses a total of 228 Roman period funerary monuments from Philippi and its territory and concludes that (only) the mentioned two explicitly talk about afterlife. Furthermore, the reference to postmortem life in the presence of a deity is limited to the untimely death of a child and therefore shaped by the grieving parents' hope that the unfulfilled earthly life potential of the child will be somehow redeemed in another realm. All this might be explained by the contingencies of the findings, yet it is

115 On the different readings – *alterna forma* or *aeterna forma* –, which is not a negligible issue but cannot be discussed here, see Pilhofer, *Philippi* 2:518–520.

116 *I.Philippi*² 439, trans. Oakes, *Popular Heroization*, 270, who follows T.M. Watson (adapted).

117 Oakes, *Popular Heroization*, 270.

118 Cf. Oakes, *Popular Heroization*, 275: “[T]he comparability between Paul's language and Philippian heroization suggests that the Philippian Christians would probably initially have heard most of Paul's afterlife texts in terms of Greek (or Thracian or Roman) ideas, rather than Jewish ones.”

nevertheless remarkable. Most importantly, however, while most references to afterlife in Philippians can be meaningfully contextualized – possibly in terms of heroization –, “there is nothing in the Philippian epigraphy akin to ‘the resurrection from the dead.’”¹¹⁹ Now, the hermeneutical key for Paul’s statements on resurrection is his conviction that the resurrection of one individual, Christ, anticipates eschatological resurrection (Phil 3:10) and grants ongoing existence “with Christ” (Phil 1:23). This is a novel, programmatic idea that not only lacks analogies in the memorial culture of Philippi and its Greco-Roman ecosystem but also in Jewish apocalyptic writings.¹²⁰ To put it more contrastively, Paul’s hope of resurrection is “affirmed ... over against the Dionysian construct of the afterlife.”¹²¹ The scenario of a continuous communion with the divine could in fact have been perceived by some listeners as an “an astonishing, even life-changing vision,” as recently argued by Teresa Morgan.¹²² Christ’s proclaimed exultation over all heavenly and subterranean powers (Phil 2:10: ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων) could have been another relevant clue as to why someone would have decided to become part of this emerging small group – “despite the considerable social shame of being attached to the early Christian movement.”¹²³

4 Conclusion: Imagination and Comparison

Obviously, much more could be said, on Paul, Philippi, and the Philippians. And much more could be said on the question of early Christian embeddedness and distinctiveness in a city like Philippi. Our exemplary study brings us back to the initial questions: Can the material evidence of Philippi bear the burden of robust comparison? Is it at all possible to take a local-historical approach to write about the earliest history of the Philippian Christ assembly? The answer is yes and no. The ruins of Philippi, the priestesses’ names etched in stone, the rock carvings on the Acropolis, the grand honorific monuments, the

119 Oakes, *Popular Heroization*, 273.

120 C. Jacobi, *Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen*, in J. Schröter and C. Jacobi (eds.), *Jesus Handbuch* (Tübingen, 2017), 490–504, 500–501.

121 Harrison, *Excavating the Urban and Country Life*, 23: “[...] Succinctly put, the cruciformity of believers in the present precedes their eschatological glorification (Rom 8:29; 1 Cor 15:42–44, 49; 2 Cor 3:18; 5:17, 21; Phil 3:10–11, 21).”

122 T. Morgan, *Being “in Christ” in the Letters of Paul: Saved Through Christ and in His Hands* (WUNT 449; Tübingen, 2020), 44. She goes on: “one with the power, in itself, to attract new enquirers to the gospel, and to raise the hopes of community members beyond anything most cults could offer.”

123 Harrison, *Excavating the Urban and Country Life*, 24.

streets and shops: though they remain eerily silent, they hold tales of the joys, worries, and daily lives of the colony's residents – including the first adherents of Christ. They stir our imagination, while urging us to use it thoughtfully and with balance.

Imagination is extremely dangerous, of course, for without sufficient self-restraint, one can imagine anything (especially in matters of religion). But without imagination, our dry and dusty empirical data – the texts carefully culled to render a florilegium of religion-specific excerpts, the objects dug up, the topography, terrain, and remains of particular sites – are impossible to turn into a compelling picture.¹²⁴

Likewise, the task of comparison requires balance and methodological sensitivity. Comparisons between Christ assemblies and associations have once again become a hotbed of research. The leaders of the current discussion now tend to classify the Christ group in a city like Philippi as just one association among many. They argue that there are gradual, not categorical differences. John Kloppenborg emphatically underscores that gatherings of Christ were not at all uncommon. He seeks to “emphasize the ways in which Christ assemblies were comparable with other small face-to-face groups,” insisting that “[t]he habit of much scholarship has been to dramatize the extent to which Christ assemblies (and Judean assemblies) were unique.” Tongue-in-cheek, he addresses the concerns of researchers who worry about early Christian identity when compared with pagan communities.¹²⁵ Kloppenborg's work represents the trend of embedding early Christianity into its contemporary religious and cultural milieus – without disruptions and disjoints. However, this approach risks falling off the other side of the horse, reducing novel and unusual aspects of the Jesus movement to what already existed in ancient culture. The individual is subsumed under the general; splashes of color disappear into the gray of distant analysis.

The task will be to strike a balance between overemphasizing distinctive features and flattening them out, avoiding both an ahistorical, apologetic stress on the uniqueness of Christianity and the equally ahistorical tendency to paint everything with the same brush. We need to identify “certain forms of distinctiveness coalescing among Christ groups amid a smorgasbord of attractions offered by the variety of associations of the Greco-Roman world.”¹²⁶ Concepts

124 J. Elsner and I. Rutherford, Introduction, in *idem* (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* (Oxford, 2005), 1–38, 6 (I am indebted to Dr. Andreas Heidel for this reference).

125 Cf., e.g., Harland, *Dynamics of Identity*; Last/Harland, *Group Survival*.

126 Longenecker, *Taking Stock of Where We Are*, 3.

of emergence, which have long been employed in natural sciences and sociology, could provide promising avenues. They account for changes in complex systems, which includes the emergence and establishment of a new religious movement. They focus as much on what is analogous and similar as they focus on what is distinctive and dissimilar.¹²⁷ Without postulating or even dramatizing the uniqueness of the Jesus movement, it is worthwhile to pay close and careful attention to the rough edges that cannot be fitted in, the chips and cracks that open up, its innovative potential and distinctiveness.

As the essay tried to show, to this belong (1) the keen project of forming a new social imaginary – an alternative ἐκκλησία, (2) a redefinition of the categories of shame and honor, (3) a unique missionary energy and global recruitment strategy, (4) a programmatic openness to female participation, and (5) the idea of postmortem existence as a continuous communion with God.

Bibliography

- Abrahamsen, V.A., Women at Philippi: The Pagan and Christian Evidence, *JFSR* 3.2 (1987), 17–30.
- Abrahamsen, V.A., *Women and Worship at Philippi: Diana/Artemis and Other Cults in the Early Christian Era* (Portland, 1995).
- Abrahamsen, V.A., Priestesses and Other Female Cult Leaders at Philippi in the Early Christian Era, in J.A. Marchal (ed.), *The People Beside Paul: The Philippian Assembly and History from below* (ECL 17; Atlanta, 2015), 25–62.
- Ascough, R.S., Local and Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity, *J ECS* 5 (1997), 223–241.
- Ascough, R.S., *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT 2/161; Tübingen, 2003).
- Ascough, R.S., Paul's "Apocalypticism" and the Jesus-Associations at Thessalonica and Corinth, in R. Cameron and M.P. Miller (eds.), *Redescribing Paul and the Corinthians* (ECL 5; Atlanta, 2011), 151–186.
- Belleville, L.L., *Philippians: A New Covenant Commentary* (Eugene, 2021).

¹²⁷ G. Woolf, Empires, Diasporas and the Emergence of Religions, in J. Carleton-Paget and J. Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century* (Cambridge, 2017), 25–38, 30, suggests centering on the following aspects when thinking about the emergence of religions: "a distinctive world view, an exclusive membership, some unique rituals and beliefs, a group of distinctive symbols and perhaps texts of special significance for co-religionists, a characteristic ethical stance and usually also some structures of authority not congruent with those of wider society."

- Blois, I.D., Brave Priestesses of Philippi: The Cultic Role of Euodia and Syntyche (Phil 4:2), *Religions* 15 (2024), 1–12.
- Boring, M.E., Philippians and Philemon: Date and Provenance, *CBQ* 81 (2019), 470–494.
- Brélaz, C., *Corpus des inscriptions grecques et latines de Philippes*, vol. 2: *La colonie romaine, part 1: La vie publique de la colonie* (Études épigraphiques, 6; Athens, 2014).
- Brélaz, C., First-Century Philippi: Contextualizing Paul's Visit, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 153–188.
- Brélaz, C., Le contexte archéologique et historique de la mission de l'apôtre Paul à Philippes, *RHPPhR* 99 (2019), 255–291.
- Brélaz, C., Thracian, Greek, or Roman? Ethnic and Social Identities of Worshippers (and Gods) in Roman Philippi, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 68–89.
- Bremmer, J.N., How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion: An Essay, *Numen* 68 (2021), 230–271.
- Carney, E., Macedonian Women, in J. Roisman et al. (eds.), *Brill's Companion to Ancient Macedonia* (Oxford, 2010), 409–427.
- Concannon, C., “Let Us Know Anything Further Which You Have Heard”: Mapping Philippian Connectivity, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 185–207.
- Connelly, J.B., *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece* (Princeton, 2007).
- Cook, J.G., P⁵⁰ (PYale I 3) and the Question of Its Function, in T. Kraus and T. Nicklas (eds.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (TENTS 5; Leiden, 2010), 115–128.
- Ebel, E., “Unser πολίτευμα aber ist in den Himmeln” (Phil 3,20): Ein attraktives Angebot für viele Bewohnerinnen und Bewohner der römischen Kolonie Philippi, in J. Frey and B. Schliesser (eds.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353; Tübingen, 2015), 153–168.
- Ebner, M., *Der Brief an Philemon* (EKK 189; Ostfildern/Göttingen, 2017).
- Eckhardt, B., Paulus und die Vereine: Korinth, Philippi, Thessalonike, in B. Eckhardt and C. Leonhard (eds.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RVV 75; Berlin, 2018), 131–162.
- Eckhardt, B., *Romanisierung und Verbrüderung: Das Vereinswesen im römischen Reich* (Klio.B 34; Berlin, 2021).
- Ehrensperger, K., Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but no ἐκκλησία? in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 63–78.

- Elsner, J. and Rutherford, I., Introduction, in iidem (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* (Oxford, 2005), 1–38.
- Flexsenhar, M., The Provenance of Philippians and Why It Matters: Old Questions, New Approaches, *JSNT* 42 (2019), 18–45.
- Förster, H. and Sängler, P., Ist unsere Heimat im Himmel? Überlegungen zur Semantik von *πολίτευμα* in Phil 3.20, *EC* 5 (2014), 149–177.
- Goodman, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1994).
- Gousopoulos, C., Christianization and the Decline of Elective Cults Revisited: Competitors or Cohabitants?, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 246–267.
- Hanges, J.C., *Paul, Founder of Churches: A Study in Light of the Evidence for the Role of “Founder-Figures” in the Hellenistic-Roman Period* (WUNT 292; Tübingen, 2012).
- Harland, P.A., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities* (London, 2009).
- Harnack, A. v., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (trans. J. Moffatt; London, 1908).
- Harrison, J.R., Excavating the Urban and Country Life of Roman Philippi, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 1–61.
- Harrison, J.R., From Rome to the Colony of Philippi: Roman Boasting in Philippians 3:4–6 in Its Latin West and Philippian Epigraphic Context, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (Atlanta, 2018), 307–370.
- Harrison, J.R., The Prestige of the Gods, the Urban Elites, and the Local Associations. Assessing Honorific Rituals among the Early Christians, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco 2022), 101–119.
- Hellerman, J.H., *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTSMS 132; Cambridge, 2005).
- Hemelrijk, E.A., *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West* (New York, 2015).
- Holland, T., *Dominion: The Making of the Western Mind* (London, 2019).
- Hylen, S., *Women in the New Testament World* (Oxford, 2019).
- Iannaccone, L.R., Sacrifice and Stigma. Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives, *Journal of Political Economy* 100 (1992), 271–291.
- Jacobi, C., Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen, in J. Schröter and C. Jacobi (eds.), *Jesus Handbuch* (Tübingen, 2017), 490–504.
- Judge, E.A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London, 1960), reprinted in D.M. Scholer (ed.), *Social Distinctives of the Christians in the First Century: Pivotal Essays* (Peabody, 2008), 1–56.

- Kloppenborg, J.S., *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019).
- Kloppenborg, J.S., Recruitment to Elective Cults: Network Structure and Ecology, *NTS* 66 (2020), 323–350.
- Kloppenborg, J.S. and Ascough, R.S., *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary, vol. 1: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181; Berlin, 2011).
- Koester, H., Archaeology and Paul in Thessalonikē, in *Paul and His World: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis, 2007), 38–54.
- Korner, R.J., *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AJEC 98; Leiden, 2017).
- Lamoreaux, J.T., *Ritual Women, and Philippi: Reimagining the Early Philippian Community* (Eugene, 2013).
- Last, R., *Ekklesia Outside the Septuagint and the Demos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups*, *JBL* 137 (2018), 959–980.
- Last, R. and Harland, P.A., *Group Survival in the Ancient Mediterranean: Rethinking Material Conditions in the Landscape of Jews and Christians* (London, 2020).
- Lawrence, L.J., Stinking Leatherworkers and Noisy Street Criers Paul, Occupational Stigma, and the Sensory Politics of Associations, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 65–84.
- Leonhard, C., Die griechisch-römischen Vereine und die Mahlfeiern der christlichen Gruppen, in B. Eckhardt and C. Leonhard (eds.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RVV 75; Berlin, 2018), 255–291.
- Longenecker, B., Greco-Roman Associations and the Origins of Christianity: Taking Stock of Where We Are, in B. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 1–16.
- MacDonald, M.Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman* (Cambridge, 1996).
- Macmullen, R., *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, 1981).
- Maier, H.O., *Picturing Paul in Empire: Imperial Image, Text and Persuasion in Colossians, Ephesians and the Pastoral Epistles* (London, 2013).
- Maier, H.O., New Testament Urbanities, in S. Rau and J. Rüpke (eds.), *Religion and Urbanity Online* (Berlin, 2024).
- Marchal, J.A., *Hierarchy, Unity, and Imitation: A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul's Letter to the Philippians* (Atlanta, 2006).
- Meeks, W.A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (Yale, 1983).
- Meeks, W.A., Corinthian Christians as Artificial Aliens, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville, 2001), 129–138.
- Morgan, T., *Being "in Christ" in the Letters of Paul: Saved Through Christ and in His Hands* (WUNT 449; Tübingen, 2020).

- Nasrallah, L.S., *Archaeology and the Letters of Paul* (Oxford/New York, 2019).
- Nilsson, M.P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957).
- Oakes, P.S., *Philippians: From People to Letter* (SNTS.MS 110; Cambridge, 2001).
- Oakes, P., The Economic Situation of the Philippian Christians, in J.A. Marchal (ed.), *The People Beside Paul: The Philippian Assembly and History from below* (ECL 17; Atlanta, 2015), 63–82.
- Oakes, P., Popular Heroization in Philippian Funerary Epigraphy, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 252–277.
- Osiek, C., *Philippians, Philemon* (ANTC; Nashville, 2000).
- Osiek, C. and MacDonald, M.Y., Introduction, in C. Osiek and M.Y. MacDonald (with J. Tulloch) (eds.), *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (Minneapolis, 2006), 1–6.
- Park, Y.-H., *Paul's Ekklesia as Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT 2/393; Tübingen, 2015).
- Peterlin, D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NovT-Sup 79; Leiden, 1995).
- Pilhofer, P., *Philippi*, vol. 1: *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87; Tübingen, 1995).
- Pilhofer, P., *Philippi*, vol. 2: *Katalog der Inschriften von Philippi* (WUNT 119; Tübingen, 2000; 2nd ed., 2009).
- Pilhofer, P., *Zur lokalgeschichtlichen Methode*, in *Die frühen Christen und ihre Welt: Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel* (WUNT 145; Tübingen 2002), 1–57.
- Pilhofer, P. and Witulski, T., Archäologie und Neues Testament: Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode, in *Exegese und Methodendiskussion* (TANZ 23; Tübingen/Basel 1998), 237–255.
- Portefaix, L., *Sisters Rejoice: Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as seen by First Century Philippian Women* (CNT 20; Stockholm, 1988).
- Rebillard, É., Retiring Religious Associations, in B.W. Longenecker (ed.), *Greco-Roman Associations, Deities, and Early Christianity* (Waco, 2022), 203–224.
- Reumann, J., *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33B; New Haven, 2008).
- Rizakis, A., Reconstructing the Religious Landscape of the Roman Colony of Philippi, in S.J. Friesen, M. Lychounas and D.N. Schowalter (eds.), *Philippi, From Colonia Augusta to Communitas Christiana: Religion and Society in Transition* (NovTSup 186; Leiden, 2022), 36–67.
- Schliesser, B., Paulus und 'seine' Philipper. Geschäftspartner, Wohltäter, Vereinsgründer? Sozialgeschichtliche Perspektiven auf den Philipperbrief?, in J. Frey and

- B. Schliesser (eds.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353; Tübingen, 2015), 33–120.
- Schliesser, B., Innovation und Distinktion im frühen Christentum, *EC* 13 (2022), 393–432.
- Schnelle, U., *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen: Religionspolitik im 1. Jahrhundert n. Chr.* (Tübingen, 2019).
- Standhartinger, A., *Der Philipperbrief* (HNT 11/1; Tübingen, 2021).
- Stark, R., *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (New York, 1997).
- Tarn, W.W. and Griffith, G.T., *Hellenistic Civilisation* (3rd ed.; London, 1952).
- Trebilco, P.R., *Self-designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012).
- Woolf, G., Empires, Diasporas and the Emergence of Religions, in J. Carleton-Paget and J. Lieu (eds.), *Christianity in the Second Century* (Cambridge, 2017), 25–38.

Colonia and Ekklesia: A Contribution to Pauline Ecclesiology from the Perspective of Philippians

Angela Standhartinger

The lexeme ἐκκλησία is used 114 times in the New Testament. However, the evidence is unevenly distributed. Apart from Matt 16:18 and 18:17, it is missing in the Gospels. The Protopaulines, on the other hand, contain 42 references, 28 of which are in the Corinthian correspondence alone.¹ Paul refers to the churches in Galatia, Thessalonica and the house of Philemon as ἐκκλησία. He also calls communities in Judea ἐκκλησία.² The question of who introduced this self-designation and why the synonym συναγωγή, which is more common in the Septuagint, was not chosen has been the subject of controversy for a hundred years. In the following, I would like to shed light on this question from the perspective of the Letter to the Philippians. First, however, the previous research will be summarized.

1 Ekklesia Versus Synagogue?

At the end of the 1920s, Erik Peterson, in his influential volume “The Church,” focused on the political significance of ἐκκλησία.³ The church is essentially a Gentile church and presupposes “that the Jews, as the people chosen by God, did not come to believe in the Lord.”⁴ ἐκκλησία is associated with the “turn

* This article was originally published in German as A. Standhartinger, *Colonia und Ekklesia: Ein Beitrag zur paulinischen Ekklesiologie aus der Perspektive des Philipperbriefes*, *Biblische Zeitschrift* 67 (2023), 243–263.

1 Three further examples can be found in the gloss 1 Cor 14:33b–36.

2 Gal 1:2; 1 Thess 1:1; Phlm 2. Further evidence can be found in the gloss 1 Thess 2:14–16. All evidence from Romans are included in chapter 16 (Rom 16:1, 4–5, 16, 23), which was likely originally addressed to Ephesus. For the churches in Judea, see Gal 1:13; 1 Cor 15:9 and Phil 3:6 (without τοῦ θεοῦ).

3 E. Peterson, *The Church*, in M.J. Hollerich (ed.), *E. Peterson, Theological Tractates* (Stanford, 2011), 30–39. German original: E. Peterson, *Die Kirche* (Munich, 1929), reprinted in B. Nichtweiß and H.-U. Weidemann (eds.), *Erik Peterson. Ekklesia: Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg, 2010), 93–104. Peterson's theses are directed against Alfred Loisy's famous dictum: “Jesus proclaimed the kingdom, and it is the church which came.” (31).

4 Peterson, *Church*, 31. Peterson is hardly unique in Christian research on the NT in thinking of the church to the exclusion of Judaism. However, for him: “In the order of salvation, Gentiles

towards the πόλις concept of antiquity.” Peterson continues: “In an analogous fashion, one could call the Christian *ekklesia* the assembly of the fully enfranchised citizens of the heavenly city, gathered together to perform particular cultic transactions.”⁵ Peterson thus understands ἐκκλησία as an institution of the πόλις, the heavenly city according to Heb 12:22–28; Gal 4:24–27 and Phil 3:20.⁶

The counter-thesis was formulated by Leonard Rost and Karl Ludwig Schmidt. For Rost, the Septuagint is “pure translation literature (*reine Übersetzungsliteratur*).” After examining the evidence for *qahal* and *edah* in the Tenakh and early Jewish literature, Rost concludes that Jesus took ἐκκλησία from Deut 23 as “Aufgebot” (posse), which is present everywhere “where a group of people has heard the call of God.”⁷ Schmidt’s entry on ἐκκλησία in Gerhard Kittel’s dictionary begins, unlike the other TDNT articles, with a detailed survey of the NT evidence.⁸ The correspondence to the “assembly of the δῆμος in Athens and in most Greek πόλεις” was only of a formal nature.⁹ Rather, the Greek-speaking Jewish Christians had adopted the term ἐκκλησία from the Septuagint because, unlike συναγωγή, it was “no longer used very much by Jews.”¹⁰

Until the publication of the texts from the caves near Kirbet Qumran, only the translation ἐκκλησία κυρίου for *qahal JHWH* was known.¹¹ As early as in 1959, however, Krister Stendahl found in *qahal el* from 1QM 4.10 and 1QSa 1.25 an equivalent to ἐκκλησία τοῦ θεοῦ.¹² His thesis that the early Jerusalem church

and Jews are essentially different, for God truly spoke to Moses on Sinai and the election of Israel is irrevocable (Rom. 11:29)” (32). For the necessary critique, see H.-U. Weidemann, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in Nichtweiß and Weidemann, *Erik Peterson*, 152–195, 158–164.

5 Peterson, *Church*, 38.

6 Nichtweiß and Weidemann, *Erik Peterson*, 105–106; this text was originally printed as an introduction to Peterson, *Buch von den Engeln* (Leipzig: Hegner, 1935). Weidemann, *Ekklesia*, 196–199, adds 1 Thess 4:17 and Rom 11:26. Peterson changed his denomination shortly after the publication of the volume and became a Roman Catholic.

7 L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament: Eine wortgeschichtliche Untersuchung* (BWANT 76; 2nd edition; Darmstadt, 1967), 155.

8 K.L. Schmidt, καλέω, *TDNT* 3 (1965), 501–536, 501–513.

9 Schmidt, καλέω, 513. Criticism of Peterson in notes 2 and 27.

10 Schmidt, καλέω, 516–517. Schmidt assumes a consonance of *qahal* and ἐκκλησία, a thesis that is, however, hardly convincing.

11 Cf. Deut 23:2–4.9 LXX and 1 Chr 28:8 LXX.

12 K. Stendahl, *Kirche II. Im Urchristentum*, *RGG*³ 3 (1959), 1297–1304, 1298. Today, however, the theses are no longer so clearly supported with regard to the Dead Sea Scrolls. The now much more abundant evidence shows a much broader spectrum of meaning. Cf. H.-J. Fabry, ܩܠܝܬܐ, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* 3 (2016), 495–499.

adopted the term from apocalyptic Judaism in the sense of God's eschatological summons was well received until the end of the 20th century.¹³ Wolfgang Schrage, on the other hand, denied that emerging Christianity adopted the term ἐκκλησία from the First Testament, as there is no significant difference in meaning between ἐκκλησία and συναγωγή.¹⁴ Rather, the Hellenists in Jerusalem had chosen ἐκκλησία in polemical demarcation against "the most prominent feature and theological center of the synagogue," namely the "soteriologically and ethically constitutive reference to the law."¹⁵ With this historically questionable assertion, Schrage reinforces the thesis that ἐκκλησία was chosen as a polemical differentiation from Jewish synagogues, indeed, that the choice reflected the claim to be "verus Israel" in contrast to Israel.¹⁶

Since the end of the 1970s, however, there has been a growing number of critical voices against this supersessionist paradigm. Klaus Berger noted that "a contrast between synagogue and ekklesia [...] is not documented in the New Testament."¹⁷ Rather, the cultic and legal functions of the ἐκκλησίαι are comparable in Greek and Roman sources, in Philo of Alexandria and in Paul.¹⁸ Only the addition of "in Jesus Christ" marks the difference from the Jewish ekklesia

13 J. Roloff, ἐκκλησία, *EWNT* 1 (1982), 998–1011, 1001; W. Kraus, *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85; Tübingen, 1996), 126–127.

14 W. Schrage, "Ekklesia" und "Synagoge:" Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, *ZThK* 60 (1963), 178–202, 184. On the synonymity of ἐκκλησία and συναγωγή cf. e.g., Prov 5:14. In the LXX, συναγωγή is used for the eschatological congregation (185–186)

15 Schrage, "Ekklesia," 196. The only evidence for this thesis is the foundation of a synagogue building with a hostel in Jerusalem by Theodotus, son of Vettienus in Jerusalem; see *CIJ* II 1404, lines 3–5. Cf. J.S. Kloppenborg, Dating Theodotus (*CIJ* II 1404), *JJS* 51 (2000), 243–280.

16 Thus Schrage, Ekklesia, 181–182, in agreement with K.L. Schmidt and K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in id., *Gesammelte Aufsätze*, vol. 2: Der Osten (Tübingen, 1928), 44–67, 45. The distinction between ἐκκλησία as an ideal church and συναγωγή as an empirical one comes from E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 2: Die inneren Zustände (4th edition; Leipzig, 1907), 498–505.

17 K. Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von "ekklesia," *ZThK* 73 (1976), 167–207, 184. Helmut Merklein agrees with the observation "that the term expresses a certain continuity;" thus in H. Merklein, Die Ekklesia Gottes: Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, *BZ NF* 23 (1978), 48–70, 64. Jürgen Roloff added the observation that Paul nowhere uses the term ἐκκλησία with a "law-critical undertone;" cf. Roloff, ἐκκλησία, 1001.

18 Berger, Volksversammlung, 184.

of God.¹⁹ Assemblies of God in Christ, says Berger, following Peterson, represent the incessantly summoned “heavenly ekklesia.”²⁰

Nowadays, those who wish to find the source for the self-designation ἐκκλησία in the First Testament and Judaism underline continuity. According to Paul Trebilco, the Hellenists in Jerusalem were concerned with defining their identity in relation to other groups with the self-designation συναγωγή.²¹ However, Stephen in Acts 7:38 or Paul in Acts 20:28 inscribed the term ἐκκλησία in their Septuagint.²² While many interpreters consider the term ἐκκλησία τοῦ θεοῦ to be consciously different from ἐκκλησία κυρίου in Deut 23:2–4, 9, K. Beale finds ἐκκλησία τοῦ θεοῦ in Nehemiah 13:1 (23:1 LXX) and in Philo of Alexandria.²³

- 19 Berger, *Volksversammlung*, 186–187; similarly Merklein, *Ekklesia*, 67–68. Cf. Gal 1:22 and 1 Thess 2:14. Strikingly, it is precisely this last passage that Berger and Merklein evaluate most strongly in terms of ecclesiology: “In 1 Thess 2:14 the origin of the use of language is probably the most tangible: An Ekklesia of God ‘in Christ’ owes all its inner strength, its ‘being before God,’ everything that is effective in it, to this Christ, and at the same time it is similar to him – in holiness and righteousness and in closeness to God, if we may specify this in advance.” (cf. Berger, *Volksversammlung*, 187; Merklein, *Ekklesia*, 67).
- 20 Berger, *Volksversammlung*, 192–198. K. Zamfir, Is the Ekklesia a Household (of God)? Reassessing the Notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3:15, *NTS* 60 (2014), 511–528, 516, adds 1 Thess 4:17 to the list of Pauline evidence for the heavenly ecclesia. In contrast to Peterson, Berger, *Volksversammlung*, 190, sees an analogy in Philo’s interpretation of Deut 23:9 in Philo, *Virt* 108, when he says that those, who want to turn to the citizenship of the Judeans “should be called into the ekklesia and made partakers of the divine words” (τινες ἐθελήσειαν αὐτῶν μεταλλάξασθαι πρὸς τὴν Ἰουδαίων πολιτείαν [.] καλεῖν τε εἰς ἐκκλησίαν καὶ μεταδιδόναι λόγων θείων).
- 21 P.R. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012), 196–197. See also, P.R. Trebilco, Why did the Early Christians call Themselves ἡ ἐκκλησία, *NTS* 57 (2011), 440–460. Similarly, A.B. du Toit, Paulus Oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul’s Theology, *NTS* 55 (2009), 121–143, with reference to Sir 50:13, 20; Philo, *Virt* 108, *Leg* 3.8 and *Ebr* 213.
- 22 Trebilco, *Self-Designations*, 206; Trebilco, *Early Christians*, 456–458, thinks of quotations from 2 Chr 1:3 and Ps 73:2 LXX. However, both scriptural references for Acts 7:38 and Acts 20:28 are not immediately obvious. Stephen’s speech makes no Christological statements, the farewell speech in Miletus contrasts an orderly assembly of the people with the riot in the ecclesia of Ephesus in Acts 19. For criticism, see also G.H. van Kooten, ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The ‘Church of God’ and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley, *NTS* 58 (2012), 522–548, 524–526; cf. also H. Cancik, Hairesis, Diatribe, Ekklesia: Griechische Schulgeschichte und das lukanische Geschichtswerk, *Early Christianity* 2 (2011), 312–334, 330–331.
- 23 G.K. Beale, The Background of Ekklesia Revisited, *JNTS* 38 (2015), 151–168. *Leg* 3.8 and *Ebr* 213 were cited as philological evidence. As early as 1948, John Y. Campbell had stated: “[T]here is no good evidence for the generally accepted view that in using the word ἐκκλησία the early Christians were borrowing an Old Testament term in order to express their claim to be the true people of God, the legitimate successor of the Israel of the

Ralph Korner adds passages from Judith,²⁴ First Maccabees,²⁵ Josephus²⁶ and Philo, which document the use of ἐκκλησία for popular assemblies of Judeans in Judea and Alexandria.²⁷ Philip Esler wants to understand ἐκκλησία in the literal sense as an assembly, for example in analogy to the prophets' assembly in 1 Sam 19:20.²⁸ However, the ἐκκλησία as a democratic decision-making institution of the πόλις also remained alive in Roman times.²⁹ This is reflected in a second strand of discussion.

2 Political Dimensions of the Christian ἐκκλησία

While Peterson pointed to the political dimension and Berger to the cultic dimension of ἐκκλησία, Dieter Georgi focused on the democratic traditions inscribed in this concept. In his contribution, written for a conference on the idea of theocracy in political philosophy organized by the Jewish philosopher of religion Jacob Taubes, Georgi developed Paul's theology as a critical counter-concept satirizing Roman political ideology.³⁰ In 1 Cor 12, Paul called on the

Old Covenant;" so in J.Y. Campbell, *The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, *JThS* 49 (1948), 130–142, 141. In contrast, B. Repschinski, *Ekklesia als Kultgemeinde oder Volksversammlung? Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium*, *ZKTh* 137 (2015), 346–365, sees different levels of meaning and locates the references in Matth 16:18 and 18:17 in connection with the cultic meaning of *qahal*/JHWH. The fact that Matt 18:17 in particular moves within the framework of conditions of admission and belonging is an important observation.

24 Jdt 6:16, 21 (women and men); 7:29; 14:6.

25 1 Macc 4:59; 5:16; 14:29.

26 Josephus, *AJ.* 12.164; 13.216; 16.62, 135, 393; 19.332; *BJ.* 1.550, 654, all in Jerusalem, and Bell 1.666 (Jericho).

27 Philo, *Virt.* 108; *Spec.* 1.324–325, *Deus* 111. R.J. Korner, *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AGJU 98; Leiden, 2017), 81–150. Cf. R.J. Korner, *Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul's Socio-Religious Location*, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), 53–78. Most of the philological passages refer to Deut 23:2–4, 9 and deal with questions of admission and civil rights. See also E.S. Gruen, *Synagogues and Voluntary Associations as Institutional Models: A Response to Richard Ascough and Ralph Korner*, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 3 (2016), 125–131, 130–131, who does not consider ἐκκλησία to be a specific technical term at all.

28 P. Esler, *The Adoption and Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ in the Early Christ-Movement*, *Ecclesiology* 17 (2021), 109–130, 122–124.

29 This is also noted by Repschinski, *Ekklesia*, 352–357, for Acts.

30 D. Georgi, *Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie*, in J. Taubes (ed.), *Theokratie* (Religionstheorie und Politische Theologie 3; Munich, 1987), 148–205. Better known under

ἐκκλησία to “indicate that the assembly of those who followed Jesus [...] was in competition with the local political assembly of the citizenry, the official *ekklesiá*.” He emphasized pluralism by drawing a picture of a headless body of people. Paul did not organize the tumultuous Corinthian worship practice in the sense of order, but of peace, when he did not limit elitist practices, such as speaking in tongues and prophecy, but increased them.³¹ While for Georgi Paul reinforced democratic Hellenistic ideas, for Richard Horsley Paul’s political theology counters the Roman imperial theology of his times. Paul’s apocalyptic message not only proclaims the fall of the Roman Empire, it describes an alternative society with 1) a network of household-based communities, 2) autonomy from the outside world through its own conflict resolution bodies (1 Cor 6:1–13; 1 Cor 5), 3) self-sufficiency through the sharing of resources (1 Cor 8–10), 4) financing the work through theocratic models (1 Cor 9; 2 Cor 8), and 5) an “international political-economic dimension diametrically opposed to the tributary political economy of the Empire” (Gal 2:10; 1 Cor 16:1–4; 2 Cor 8–9).³²

Growing interest in epigraphic studies in Classical scholarship introduced new awareness and discussion of the political dimensions of the political ἐκκλησία since 2005.³³ Contrary to older theses, Susanne Carlsson and Volker Grieb were able to show that the popular assemblies of the πόλεις were still politically active in Hellenistic times.³⁴ The Hellenistic ἐκκλησίαι elected the

the English translation: D. Georgi, *Theocracy in Paul’s Praxis and Theology* (Minneapolis, 1991).

31 Georgi, *Theocracy*, 57–61, quotation from 57; Georgi, Gott, 179–181. Cf. 1 Cor 14:33a.

32 R.A. Horsley, 1 Corinthians: A Case Study of Paul’s Assembly as an Alternative Society, in id., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, 1997), 242–252, 251.

33 In addition to those mentioned below, see also M. Klinghardt, Hellenistisch-römische Staatsidee, in J. Zangenberg (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur*, volume 3: Weltanschauliche Themen: Weltauffassung, Kult, Ethos (Neukirchen-Vluyn, 2005), 143–150, 149–150; M. Ebner, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen: Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1; Göttingen, 2012), 86–87.

34 S. Carlsson, *Hellenistic Democracies, Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States* (Hist. 206; Stuttgart, 2010); V. Grieb, *Hellenistische Demokratie: Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen* (Hist. 199; Stuttgart, 2008). On the state of research: C. Mann, Überlegungen zum Stand der Forschung, in id., *Demokratie im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?* (Die hellenistische Polis als Lebensform 2; Berlin, 2012), 28–55; C. Brélaz, Democracy and Civic Participation in Greek Cities under Roman Imperial Rule: Political Practice and Culture in the Post-Classical Period, *CHS Research Bulletin* 4 (2016) http://nrs.harvard.edu/urn-3:hnc.essay:BrelazC.Democracy_and_Civic_Participation.2016. See also van Kooten, ἐκκλησία, 532–535; A.C. Miller, *Corinthian Democracy: Democratic Discourse in 1 Corinthians* (PTMS 220; Eugene, 2015),

city council and officials, *leiturgoi* and envoys for a variety of cultic, administrative and political tasks (including foreign politics),³⁵ they held court, received envoys and, above all, decided on public honors and praise for those who had performed their public services well or done good deeds for the city and its needy. However, as Carlsson has shown for two cities of very different sizes, Iaos and Cos, the ἐκκλησία in Hellenistic times only consisted of a group of 850 to a maximum of 1600 full male citizens.³⁶ Other inhabitants in various foreign statuses, women and enslaved people were not included. However, even “the multitude” (τὸ πλῆθος) of non-citizens, including women, enslaved people and foreigners, were not completely excluded from political participation.³⁷ As Angelos Chaniotis has observed, the right to vote is not very decisive, where the space in which the assembly gathers, usually the theater, unfolds its dynamics so that the performativity with which motions are presented or moods are directed is decisive for the formations of political opinion.³⁸

Those gathered in the theater and forming a given ἐκκλησία reflect the self-confidence of Greek culture. As Philo puts it: “Why do councils and popular assemblies gather almost daily other than to consolidate freedom when it is present and to acquire it when it is absent?”³⁹ Chariton’s Greek novel *Callirhoe* written likely in the 1st century C.E. may serve as an example. Because the son and daughter of the two leading yet hostile families fell in love and are about to die out of their love sickness, the people of the fictional Syracuse of the 4th century B.C.E. convene as a “legal assembly” (νόμιμος ἐκκλησία) and shout as their only request: “Noble Hermocrates, great strategos, save Chaereas! This

1–90; Y.-H. Park, *Paul’s Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT 11/393; Tübingen, 2015), 5–62; L.L. Welborn, How ‘Democratic’ was the Pauline Ekklesia? An Assessment with Special Reference to the Christ Groups of Roman Corinth, *NTS* 65 (2019), 289–309, 291–294. Each of the latter four contributions admittedly emphasizes different aspects of the political discourse on ἐκκλησία. See below.

35 A list of titles can be found in Carlsson, *Democracies*, 330–333.

36 Carlsson, *Democracies*, 280, finds an inscription with 841 and 859 votes in favor of a motion respectively.

37 On the transformations of political practice in Roman times: E. Meyer-Zwiffelhofer, Bürger sein in den griechischen Städten des römischen Kaiserreiches, in K.-J. Hölkeskamp (ed.), *Sinn (in) der Antike: Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 375–402.

38 A. Chaniotis, Theatricality Beyond the Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World, in B. Le Guen (ed.), *De la scène aux gradins: Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques* (Pallas. Revue d’études antiques 41; Toulouse, 1997), 219–259, 224–226.

39 Philo, *Prob.* 138. Note that ἀθροίζω (used here in the medial passive) describes a spontaneous assembly.

is your great monument of victory” in order to persuade Hermocrates to marry his daughter Callirrhoe to Chaereas.⁴⁰ Unfortunately, Chaereas beats his young wife unconscious after the wedding. Apparently dead, she is buried and sold as a slave by grave robbers at night. Their ship is stranded with only one survivor, without Callirhoe still on board. Hermocrates convenes another assembly of the people to investigate:

“Let us go to the assembly. Perhaps we may need a jury.” Not yet was the whole word spoken, when already the theater was filled. In that assembly women also participated. The citizens sat in suspense. Chaereas entered first.⁴¹

After his tearful speech and the conviction of a grave robber by a spectator, the robber is condemned to death on the cross. Chaereas tries to convince the *ekklesia* of his temporary release for practical reasons, but Hermocrates prevails in front of the people’s assembly with the words: “Men of Syracuse, I beg you, in memory of my services as general and of my triumphs, thank me by recovering my daughter.”⁴² However, an envoy (*πρεσβεία*) is sent out to search for her. After the resolution and announcement (“Ἐδοξε ταῦτα καὶ ἐκυρώθη”), the *strategos* dissolves the meeting. Finally, the novel tells of a last popular assembly to celebrate the happy reunion of the lovers following many adventures. This time it is demanded by the crowd itself and women also take part (8.7.1). In view of the happy outcome, the crowd spontaneously prays to the gods. Finally, Chaereas proposes that his 300 Greek mercenaries be granted citizenship, and the people vote in favor (8.8.13–14).

Chariton wants to depict “ancient Greece.” The people gathered in the *ἐκκλησία* are called ὁ δῆμος. They pass formal resolutions and vote on citizenship. However, the people gathered in the theater include women and almost all decisions are made by acclamation, with the most convincing or powerful speaker winning. The *ἐκκλησία* is responsible for pronouncing judgments on life and death, sending embassies, erecting monuments and, not at least, giving thanks to the gods. The fact that Chariton includes women is by no

40 Chariton, *Callirrhoe* 1.1.11. Apul, Met 3.2–10.2 also describes a court meeting in a popular assembly in the theater of Hypata, including the women present. The entire crowd passes judgment. Cf. also F. Kolb, Die Sitzordnung von Volksversammlung und Theaterpublikum im kaiserzeitlichen Ephesos, in H. Friesinger and F. Krinzinger (eds.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos* (DAWW.PH 260; Vienna, 1999), 101–106.

41 Chariton, *Callirrhoe* 3.4.3–4: ἀπίωμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν. τίς οἶδεν εἰ χρεῖα γένοιτο καὶ δικαστῶν; Οὐπὼ πᾶν εἴρητο ἔπος καὶ ἤδη μεστὸν ἦν τὸ θέατρον. ἐκεῖ νην τὴν ἐκκλησίαν ἤγαγον καὶ γυναῖκες. ὁ μὲν οὖν δῆμος μετέωρος καθήστο, Χαίρεας δὲ πρῶτος εἰσῆλθε []. Translation G.P. Goold, Loeb.

42 Chariton, *Callirrhoe* 3.4.16–18, translation G.P. Goold, Loeb.

means unique. In addition to the biblical examples of mixed-gender popular assemblies (Josh 9:2–3; Ezra 10:1; Neh 8:2–3; Jdt 6:16 and Philo, *Decal.* 32), a popular assembly of some Galatians from a collection of military anecdotes by Polyaeus (2nd century C.E.) can also be cited.⁴³

This recent discussion of the political role of the people's assemblies in Hellenistic cities among Classical scholars has been reflected by New Testament scholarship. George van Kooten also observes, that beyond the reception of political terminology in Paul's ecclesiology, there are some overlaps in their function of the congregations: everywhere, Paul also addresses the whole assembly in a given city. The assembly is the addressee of moral instruction; they should serve in pacifying tensions and combating manic frenzy; and the assembly is open to non-citizens (ἰδιῶται, 1 Cor 14:23), and women.⁴⁴

43 Polyaeus, *Strat* 7.35: "When Brennus, king of the Gauls, desired to persuade his people to make an expedition against Greece, he convened an assembly of men and women and brought before them Greek prisoners – the shortest and weakest ones, their heads shaven and dressed in dirty worn out clothes. He stood beside them the tallest, most well-developed Gauls with their native armament. Then he said: 'We, such large men, shall wage war with these so weak and small.' Thus the Gauls in contempt of the Greeks were persuaded to march against Greece." (translation P. Krentz and E.L. Wheeler, *Polyaeus Strategems of War*, Volume II, Chicago, 1994). Athenian comedy, on the other hand, plays with the exclusion of women from the popular assembly, as Aristophanes's comedy "Women in the Popular Assembly" (Ἐκκλησιάζουσαι) and similar plays show. However, the comedy plays an interesting game of gender-swapping, in which the women turn out to be the better politicians; see A. Sheppard, *Aristophanes' Ecclesiazusae and the Remaking of the Patrios Politeia*, *CQ* 66 (2016), 463–483, 469–470. The topos remains until Valerius Maximus, who provocatively asks: "What business has a woman with a public meeting? If ancestral custom be observed, none." (*Quid feminae cum contione? Si patrius mos servetur, nihil*), but then approvingly tells of Semporina, who does exactly the opposite (Valerius Maximus, *Facta et Dicta* 3.8.6, translation D.R. Shackleton Bailey, Loeb). For the Latin West, Emily Hemelrijk has shown that the public visibility and participation of women of the elites took on an increasing and very considerable degree, at least beyond the metropolis of Rome; cf. A. Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West* (Oxford, 2015). Cf. also van Kooten, *Ἐκκλησία*, 543–546, who, among other examples (not all of which I was able to follow), cites the well-documented participation of non-citizens as an analogy. It may be that 1 Cor 14:33b–36 owes itself to a conservative ecclesia ideology, which still fits poorly with the author of Rom 16:1–16 and 1 Cor 11:3–16. For a different view cf. K.O. Sandnes, *Ekklesia at Corinth: Between Private and Public*, *TTK* 78 (2007), 248–265, 254–257, and Miller, *Corinthian Democracy*, 153.

44 Van Kooten, *Ἐκκλησία*, 435–447. For Park, *Ekklesia*, 19, ἰδιῶται are people without the rhetorical expertise to speak in the popular assembly. At least in classical Greek times, he discovers a tension between participation and fear of domination by the crowd. The Pauline churches differed from the Israelite assemblies (Neh 8:3) precisely on this point; cf. Park, *Ekklesia*, 19–24.

Groupings of congregations such as the ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας (1 Cor 16:1; Gal 1:2); ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας (1 Cor 16:19), τῆς Μακεδονίας (2 Cor 8:1) and τῆς Ἰουδαίας (Gal 1:22) have their counterpart in provincial confederations of cities. The Lycian confederation even calls its federal assembly ἐκκλησία.⁴⁵ For van Kooten, Paul is not concerned with resistance against the Roman state.⁴⁶ Rather, taking up Stoic traditions, he proclaims the heavenly ἐκκλησία as the true home of the wise.⁴⁷

Anna C. Miller's starting point is Plutarch's and Dio Chrysostom's instructions for persuasive speeches as the most effective means of political action.⁴⁸ In order not to be seen as manipulative, the skillful orator from the political elite stylized himself as uneducated, albeit endowed with divine power.⁴⁹ This is precisely Paul's strategy when he presents himself in 1 Cor 2:1–5 as an uneducated speaker before a non-elite assembly of people (1 Cor 1:26–28) but then claims to be in sole possession of divine wisdom (3:1–4). In this way, he wanted to exclude prophetesses from the popular assembly and implement prophets.⁵⁰

45 W. Eck, Ämter und Verwaltungsstrukturen in Selbstverwaltungseinheiten der frühen römischen Kaiserzeit, in T. Schmeller, M. Ebner and R. Hoppe (eds.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239; Freiburg, 2010), 9–33, 31; R. Behrwald, Der Lykische Bund als Städtebund, in F. Opl and A. Weigl (eds.), *Städtebünde: Zum Phänomen interstädtischer Vergemeinschaftung von Antike bis Gegenwart* (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 27; Innsbruck, 2017), 51–78, 63; id., *Der lykische Bund: Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung* (AAG 48; Bonn, 2000), 188–209. However, provincial associations in Roman times were usually called κοινά. See van Kooten, ἐκκλησία, 536–537.

46 Paul was basically friendly towards Rome, as van Kooten would like to infer from 1 Cor 10:32 and Rom 13:1–7; cf. van Kooten, ἐκκλησία, 538.

47 Van Kooten, ἐκκλησία, 526–532, cites Orig, *Cels* 3.29–30, as well as Stoic evidence (Sen, *De otio* 4.1; 8.1–3). Philo (*Conf Ling* 77–78) offers a further example: “This is why all whom Moses calls wise are represented as sojourners. Their souls are never colonists leaving heaven for a new home. Their way is to visit earthly nature as men who travel abroad to see and learn. So when they have stayed awhile in their bodies, and beheld through them all that sense and mortality has to shew, they make their way back to the place from which they set out at the first. To them the heavenly region, where their citizenship lies, is their native land; the earthly region in which they became sojourners is a foreign country” (διὰ τοῦτο οἱ κατὰ Μωυσὴν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικούντες αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. ἐπειδὴν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι’ αὐτὸν πάντα κατέιδωσιν, ἐπανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὠρμήθησαν τὸ πρῶτον, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χώρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρώκησαν νομίζουσαι); translation F.H. Colson, G.H. Whitaker, Loeb; cf. also Philo, *Som* 1.181; Christian adaptation: *Diog* 5.4–5; Cl Al, *Prot* 10.108.4.

48 A.C. Miller, Not with Eloquent Wisdom: Democratic Ekklesiā Discourse in 1 Corinthians 1–4, *JSNT* 35 (2013), 323–354; Miller, *Corinthian Democracy*.

49 An example of this is Moses's speech in the face of Korah's rebellion at Jos, *Ant* 4.35–58.

50 Cf. 1 Cor 11:16; 12:28.

For L.L. Welborn, on the other hand, Paul supports the democratic structures of the Corinthian ἐκκλησία as the antithesis of house churches controlled by individual patrons. Only the ἐκκλησία could make legitimate decisions on prophetesses (1 Cor 11:2–16), offices (1 Cor 12), and reconciling judgments (2 Cor 2:6).⁵¹ Paul's political practice can be understood as mimicry of the surrounding civic society from the perspective of the excluded.⁵²

Yong-Ho Park wants to show that the ἐκκλησία remained in function as a basic democratic institution in the Greek East from classical Athens to Roman times. The Septuagint, Philo, and Josephus use this term for the whole of Israel.⁵³ Before Paul, ἐκκλησία had only been used for the congregation in Jerusalem; the term is transferred by Paul to the congregations of the nations in other cities.⁵⁴ In Corinth, Paul attempts to reintegrate factions in house churches into a common ἐκκλησία.⁵⁵ In contrast, Paul addresses the Macedonian churches as association patrons.⁵⁶

The association thesis aims to describe the early communities sociologically.⁵⁷ However, ἐκκλησία is not a popular self-designation for associations. To

51 Welborn, *How Democratic*, 302, understands the “tribes” (φυλαί) as a kind of clientele in the popular assembly of powerful patrons. In contrast U. Kunnert, *Bürger unter sich: Phylen in den Städten des kaiserzeitlichen Ostens* (SBA 39; Basel, 2012), contends that the distribution of offices within the phyles was quite democratic, for example on a rotational basis. However, the question remains as to how many people in a city were citizens and thus enrolled in a phyle. In Ephesus, the members of the phyles and all other officials shared the lowest rows of seats. Cf. Kolb, *Sitzordnung*.

52 Welborn, *How Democratic*, 302–309.

53 Park, *Ekklesia*, 62–97. The Matthean Jesus had the Jerusalem church in view in Matt 16:18 (91); Matt 18:17 is not discussed.

54 Park, *Ekklesia*, 98–150. The term appears only in Paul and in literature inspired by Paul, to which Park also includes Acts and Rev.

55 Park, *Ekklesia*, 152–177.

56 Park, *Ekklesia*, 140–141, 202–204 (with reference to Phil 1:1).

57 In Perinthos there is evidence of a “synagogue of hairdressers” (*IPerinthos* 49) and a synagogue of haberdashers (*IPerinthos* 59), both inscriptions are from the 1st or 2nd century C.E. Cf. J. Kloppenborg and R. Ascough (eds.), *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary I: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181; Berlin, 2011), 389–391, no. 86. For the thesis that the synagogue communities of the diaspora were perceived as associations from outside, however, only a letter from a Roman official to the “mayor, council and people of those living on the island of Paros” can be cited, which confirms Jewish privileges despite the ban on associations (Jos, Ant 14.213–216). Cf. also Gruen, *Synagogues*, 127. For discussion, see also R.S. Ascough, Paul, Synagogues, and Associations: Reframing the Question of Models for Pauline Christ Groups, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), 27–52; P. Richardson, Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine, in S.G. Wilson and J.S. Kloppenborg (eds.), *Voluntary Associations in the Ancient World* (London, 1996), 90–109.

the contrary, only three association inscriptions choose ἐκκλησία as a designation for their meetings.⁵⁸ With offices and euergetism, however, associations can be understood as imitating mimicry of polis society.⁵⁹ Korner argues that the Jewish group designation ἐκκλησία and the urban ἐκκλησία were mixed, with the aim of founding a semi-public, multi-ethnic association that did not act against the empire, but pro-democratically and against oligarchic tendencies.⁶⁰ Kloppenborg considers the self-designation ἐκκλησία to be idiosyncratic, but sees numerous references to the ἐκκλησίαι of the city in the practice of the Pauline congregations. Examples include judicial practice (1 Cor 5:13; 1 Cor 6:17), financing by voluntary contributions (ἐπίδοσις), the collection for the holy center in Jerusalem, which Kloppenborg describes as a performance of citizenship (Rom 15), the election of delegates to deliver the collected money (2 Cor 8:19) and the practice of honoring benefactors in the community.⁶¹ One could also add from Philippians the liturgy of envoys in official embassies (Phil 2:25–30).

3 Interim Conclusions

Over the last 100 years, the scholarly discussion has developed considerably. Today, very few understand ἐκκλησία in opposition or as a counter-concept

58 Korner, *Origin*, 52–80, finds three examples of association that call their meeting ἐκκλησία (Samos 119; IDelos 1519; Sinuri 73). R. Last, *Ekklesia Outside the Septuagint and the Demos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups*, *JBL* 137 (2018), 959–980, would like to understand the self-designation ἐκκλησία in analogy to association names that connect the act of coming together and the collective identity.

59 Cf. also J.S. Kloppenborg, *Associations, Christ Groups, and their Place in the Polis*, *ZNW* 108 (2017), 1–56, 31, who also points out that some Athenian associations used the older term for ἐκκλησία, ἀγορά κυρία. The current discussion amongst scholars is whether συναγωγή can be a club title. On the state of the discussion, see also R.S. Ascough, *What Are They Now Saying about Christ Groups and Associations?*, *Currents in Biblical Research* 13 (2015), 207–244; W.O. McCready, *EKKLĒSIA and Voluntary Associations*, in J.S. Kloppenborg and S.G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London, 1996), 59–73.

60 Korner, *Origin*, 260: “Paul’s ekklesia reflects civic ideology of the creation of an alternative society, which is not counter-imperial, nor a trans-local parallel political organization, but rather a trans-local Jewish socio-religious semi-public association, whose membership was open to Greco-Romans qua Greco-Romans, and which could have been viewed as a pro-‘democratic’ counter-oligarchic participant in the ubiquitous ‘ekklesia discourse’ of the newly developing political culture of 1st century C.E. Greco-Roman society.” Similarly, already *ibid.* 173. In his Appendices 1–3 he offers all the inscriptional evidence for ἐκκλησία.

61 Kloppenborg, *Associations, Christ Groups*, 29–40; see also J.S. Kloppenborg, *Christ’s Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019), 290–297.

to an allegedly only Jewish concept συναγωγή (Schmidt, Rost, Schrage). To the contrary, most scholars underline the prominence of the term ἐκκλησία especially in Jewish-Hellenistic literature (Berger, du Toit, Korner). Those who consider ἐκκλησία τοῦ θεοῦ to be a self-designation of Greek-speaking Christ-believers, which was first used in Jerusalem, discover in this use either a pragmatic distinction from other synagogues (Schmitt, Rost, Trebilco) or a programmatic connection to its current self-designation as ἐκκλησία (Korner). Few understand ἐκκλησία τοῦ θεοῦ as eschatological people of God in line with *qahal el* in some Yachad texts (Stendahl, Roloff, Kraus). Peterson's idea of a celestial city representing the one universal assembly of all Christ believers and its heavenly representative remains prominent (Berger, van Kooten, Park). Peterson's observations on the political connotation of ἐκκλησία have been considerably expanded. However, the question of whether Paul uses the term ἐκκλησία to connect his congregations to democratic practices in Greek cities while claiming to surpass them (Georgi), to designate a counter-polis (Horsley) or to regulate the power of house churches (Park, Welborn) is hotly debated. Equally, it is disputed whether Paul is on the side of manipulative elites (Miller) or on the side of those excluded from political leadership (Welborn). All political models hold Paul responsible for introducing the concept of ἐκκλησία in Corinth (Park) or all of his churches. Concerning Paul's congregations and voluntary associations, numerous comparisons and thus positive links can be drawn in the mimetic imitation of political practice of the polis and its institutions (Last, Korner, Kloppenborg), but not in relation to a self-designation as ἐκκλησία. In the following I ask for a concrete city, the ancient Philippi, what one can know from the political practice of a concrete Pauline ἐκκλησία and how else and with which constitutions call themselves *ekklesia* in this specific Macedonian city.

4 The ἐκκλησία in Philippi in Action

Although the congregation in Philippi is addressed as the 'holy ones' and not as ἐκκλησία in Phil 1:1, Paul calls the Christ believers in this particular city ἐκκλησία (Phil 4:15).⁶² Yet, as Acts 16:12 notes correctly, the city at the time of Paul is

62 K. Ehrensperger, *Rooted in Heaven and Resident in Philippi*, but no ἐκκλησία? in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (WGRWS 13; Atlanta, 2018), 63–78, considers this omission to be a hidden transcript and contrasts it with the civil right in the heavenly politeuma.

no longer constituted as an *ekklesia* but as a *κολωνία*.⁶³ In two earlier Hellenistic inscriptions, however, we encounter the *ἐκκλησία* in Philippi.

In 243–242 B.C.E., Cos wanted to turn its games in honor of Asclepius into a pan-Hellenistic festival. To this end, it sent a festive envoy (*θεωρία*) to various Macedonian cities, proclaiming the festival peace and the *asylia*, the inviolability of the sanctuary.⁶⁴ The charter of *asylia* from Philippi reads:

(Decision) of the Philippians: (Concerning) Cults:⁶⁵ about the festive envoy from Cos, after the presentation of the people's assembly. Since the city of the Coans, according to tradition and according to the oracle,⁶⁶ (honoring) the sanctuary of Asclepius, sent Aristolochus son of Zmendon as leader of the festive envoy, and with him Macareus son of Aratus, who announced the sacrifice for Asclepius and the festive peace, and who appeared before ⁴⁰ the people's assembly and explained and renewed the existing close connection of the city of the Coans to the city of the Philippians and to King Antigonos and to the other Greeks and Macedonians, and finally also asked that the sanctuary be inviolable – for happiness and salvation! – may the people's assembly decide: that the city recognize the announcement of the Asclepieia in Cos and the festival peace, as ⁴⁵ the festival envoys announce; that one also praise the city of the Coans for the honors it pays to the gods and for its benevolence towards King Antigonos and the city of the Philippians and the other Greeks and Macedonians; that it also be conceded (to them) that the sanctuary of Asclepius in Cos be inviolable, as King Antigonos also desires; that the treasurer give as much to the festival envoys on behalf of the city for the gift of hospitality ⁵⁰ as is given to those who announce the Pythia, as is written in the law; that the archon should also invite the envoys to the sacrifices for the city in the prytaneion; that the treasurer should give the archon the

63 In contrast to the text of Acts 16:12 offered by all the Greek textual witnesses, however, it is not Philippi that is the “first city of this part of Macedonia,” but Amphipolis. On the literary program of Acts 16, see A. Standhartinger, *Better Ending: Paul at the Roman Colonia Philippi in Acts 16*, in H.W. Attridge, D.R. MacDonald and C.K. Rothschild (eds.), *Delightful Acts: New Essays on Canonical and Non-Canonical Acts* (WUNT 391; Tübingen, 2017), 227–243. The Colonia Iulia Augusta Philippensis is only one of five newly founded coloniae in Macedonia (Colonia Iulia Augusta Dyrrachinorum, Colonia Iulia Augusta Pella, Colonia Iulia Augusta Cassandrensis and Colonia Iulia Augusta Diensis). Cf. C. Brélaz, *Philippi: A Roman Colony within its Regional Context*, in J. Fournier and M.-G.G. Parissaki (eds.), *Les communautés du nord Égéen au temps de l'hégémonie romaine – entre ruptures et continuités* (Meletemata 77; Athens, 2018), 163–182, 163–164.

64 IG XII 4,1 220/Pilhofer II 754, 242 B.C.E., Island of Kos, Asklepieion, *asylia* charters from Kassandreia, Amphipolis, Philippi, Korkyra, Leukas, Marble stele. German translation: Klaus Hallof. Cf. also D. Bosnakis and K. Hallof, *Alte und neue Inschriften aus Kos VI, Chiron* 50 (2020), 287–326, 288. Legations went to Gonnoi, Homolion, Pella, Kassandreia, Amphipolis and Philippi.

65 K. Rigsby, *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (Berkeley, 1996), 139–140, explains *ἱερῶν* as a category of deposition in the city archive.

66 The oracle, presumably by Apollo Pythia, only appears in this charter of *asylia*. Cf. Rigsby, *Asylia*, 140.

money for each of them according to the law; and that, in order that they may be conducted safely to Neapolis, the strategoi should send with them the foreign soldiers who are mercenaries at the city; and that Theorodokos of the envoys coming from Cos ⁵⁵ should be the one who received the envoys: Herakleodorus son of Aristion.

This is the draft resolution and the resolution of the popular assembly of Philippi. Aristolochus son of Zmendron, the leader of the delegation, and another, Macareus son of Aratus, had appeared before the *ekklesia*, announced sacrifices for Asclepius, renewed the solidarity of the Coans with the Philippians, King Antigonus and the Greeks and Macedonians⁶⁷ and asked for *asylia*. The Philippians' assembly then complied with the envoys' request and added that the envoys should be given a gift in accordance with what had already been legally regulated for the much more famous festival, the Pythia. In addition, the envoys were invited to a sacrificial feast and banquet in the *prytaneion* by the mayor, which the city treasury had to pay for through the treasurer, and the envoys were given an armed escort to Neapolis. In addition, Herakleodorus son of Aristion is publicly designated as the one who hosted the festive envoys. The ἐκκλησία Philippi is democratically well organized.

A second inscription was created 60 years later and can be found in Philippi.⁶⁸

Decision of the people's assembly: Since Rhit[.], proxy of the city (Philippi), does not cease to be continually well-disposed towards the city, and, where he can, does good according to his ability, and now – after the archons had requested him with regard to the present emergency – has agreed to lend silver without interest, and promises to show himself well-disposed towards the people, the people's assembly has found it good to commend (him) [...] ⁹ [] with regard to the administration of the funds []; (the people's assembly also considered it good) that the archons should draw up the resolution passed vis-à-vis the town hall and that the treasurer should bear the costs of the inscription.

If the reconstruction is correct, the city council, now led by several archons, has turned to a foreign benefactor with a Thracian name to help in an emergency with an interest-free loan. In return, he is granted hospitality (πρόξενος) and the people (δῆμος) decide in the ἐκκλησία to praise him publicly with an inscription in the town hall. The inscription itself is to be paid for by the treasurer from the city treasury.

67 Only in the decision from Philippi, these two groups are mentioned in the *asylia* charters listed on the inscription. See Rigsby, *Asylia*, 140.

68 SEG 43:448/Pilhofer II 348 (180–170 B.C.E.). English text based on the German translation by Pilhofer.

The Hellenistic *ἐκκλησία* of Philippi directed civic tasks according to laws, solicited loans, provided public praise for benefactors, decided on citizenship, determined who should receive envoys with honor and how they should be honored, and supported religious connections with such diplomatic acts. By the time of Paul, however, this *ἐκκλησία* had ceased to exist.⁶⁹

At the battle of Philippi in 42 B.C.E., all the troops of the Roman Republic, which was nearing its end, gathered in the city area for several weeks. It is unclear to what extent the city center was affected.⁷⁰ However, the political elite was replaced after the *colonia* was founded. Italian families who had had to clear their land in Italy for veterans were compensated and resettled in Philippi. The Greeks and Thracians previously living in Philippi had to move to the outlying areas and became *incolae*, “inhabitants” without civic rights.⁷¹

The forum was newly laid out and equipped with temples for the Capitoline Triad.⁷² Only the Italian new settlers were now full citizens, *coloni*. The cities constitution with its offices were now a “small image” of Rome. The honorary inscriptions describe the members of the *ordo decurionum*, the senate and its officials, the *aediles*, *quaestores* and *duumviri*. 85% of all inscriptions in Philippi up to the 3rd century C.E. are written in Latin.⁷³ For 300 years, political offices and offices in the public cults were held exclusively by around 100 Italic new settler families.⁷⁴ Incidentally, the city itself remained fairly insignificant in Roman eyes.⁷⁵

Paul wrote from a prison in Ephesus around 54 C.E., initially to thank the church for its generous support (Phil 4:10–20). In doing so, he recalls:

69 C. Brélaz, *Philippes, colonie romaine d'Orient: Recherches d'histoire institutionnelle et sociale*, *BCHS* 59 (2018), 34–37. It is possible that Greeks were punished as partisans of Cassius and Brutus. For there are only a few Antonii and Iulii among the citizens of Philippi; cf. also Brélaz, Philippi, 169.

70 V. Evangelidis, *Agoras and Fora: Developments in the Central Public Space of the Cities of Greece during the Roman Period*, *ABSA* 109 (2014), 335–356, 348; cf. also Brélaz, Philippi, 166–167.

71 Brélaz, Philippi, 165–168; Brélaz, *Philippes*, 56–72.

72 M. Sève and P. Weber, *Guide du forum de Philippes* (Sites et monuments 18; Athens, 2012); C. Brélaz, *First-Century Philippi: Contextualizing Paul's Visit*, in J.R. Harrison and L.L. Welborn (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (WGRWS 13; Atlanta, 2018), 153–188, 159–162.

73 Brélaz, *Philippes*, 73–77.

74 Brélaz, Philippi, 169.

75 However, the *Colonia Iulia Augusta Philippensis* did not have direct connections to the imperial house and only one citizen was elevated to the rank of senator in the 2nd century C.E. (C. Julius Maximus Mucianus, who came from the Thracian royal house, *CIPH* II.1 38/Pilhofer II 240, 161–181 C.E.); cf. also Brélaz, *Philippes*, 308–321.

Phil 4:15 You know, Philippians, that at the beginning of the gospel, when I departed from Macedonia no other ecclesia held fellowship with me in the reckoning of giving and receiving (οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι) except you alone¹⁶ (and) that more than once you sent me (something) to Thessalonica for my need.

When Paul calls the church in Philippi ἐκκλησία, he uses a term that was anachronistic in this city.⁷⁶ But this ἐκκλησία ties in with Hellenistic traditions; for example, it stands with him in a mutual exchange relationship (κοινωνία).⁷⁷ The Philippian ἐκκλησία sends Epaphroditus as their envoy (ἀπόστολος; 2:25), who initially delivers the gift from Philippi, but then, as Paul reports in a later letter fragment, fell deathly ill during this λειτουργία (ministry, Phil 2:30). Paul names Epaphroditus, hardly by chance, with a unique number of official titles: brother, co-worker, fellow soldier, apostle and λειτουργός (Phil 2:25). Like many envoys in antiquity, Epaphroditus also had to put his life on the line during his journey.⁷⁸ However, despite his service not being completely fulfilled, Paul makes the request for due honor:⁷⁹

Phil 2:29 Receive him therefore in the Lord with all joy, and hold in honor those like him.³⁰ For he drew near to death and risked his life for the sake of Christ.

The Philippian ἐπίσκοποι and διάκονοι, overseers and envoys, mentioned in Phil 1:1 could be other envoys from the Philippian ἐκκλησία. In the political

76 Scholars discuss what Paul means here with the claim of the “beginning of the gospel” in Philippi, which can hardly be reconciled with Acts, and how exactly the reciprocal exchange relationship was structured institutionally. Cf. on this A. Standhartinger, *Der Philipperbrief* (HNT 11/1; Tübingen, 2021), 289–290.

77 Phil 1:5, 7; 2:1; 4:15. Aristotle considers the middle-rich citizens to be the best suited for political self-government in the ecclesia. For “this group is most likely to live in leisure, for no concern for personal affairs keeps them away (from political activity), but it keeps the wealthy away, so that they often do not participate in (the deliberations of) the popular assembly and in judicial decisions.” (ὥστε πολλάκις οὐ κοινωνοῦσι τῆς ἐκκλησίας οὐδὲ τοῦ διακάζειν Aristot. *Pol* 1293a).

78 Many embassies went wrong, which honorific inscriptions never report, but ancient historians report all the more often. Cf. T. Corey Brennan, *Embassies Gone Wrong: Roman Diplomacy in the Constantinian Excerpta de Legationibus*, in C. Eilers (ed.), *Diplomats and Diplomacy in the Roman World* (Mn.S 304; Leiden, 2009), 171–192. Cf. also Standhartinger, *Philipperbrief*, 202–203.

79 An honorary inscription for Karzaozos, son of Attlaos from Olbia, sounds not dissimilar: “... enjoyed a reputation throughout the world because of his willingness to incur danger for friendship’s sake, even to the extent of securing imperial assistance ... (ἀλλὰ καὶ μέχρι περάτων γῆς ἐμαρτυρήθη τοῦς ὑπὲρ φιλίας κινδύνους μέχρι Σεβαστῶν συμμαχία παραβολευσάμενος). IosP 12 39, 26–28 (2. cent. CE), Olbia. F.W. Danker, *Benefactor*, St. Louis, Mont.: Clayton, 1982, 426]).

context, ἐπίσκοποι are financial overseers sent from metropolises to control the state finances.⁸⁰ In any case, it is striking that Paul places his detailed account in Phil 1:12–26 under the heading προκοπή but says virtually nothing about his progress and even less about concrete “progress of the gospel.” The only progress mentioned consists of vague hope of coming back to Philippi.⁸¹ Paul tries to prepare the church for his likely absence with a classic speech about unity.⁸²

Phil 2:2–4 Make my joy complete by thinking the same thing, having the same love, thinking the same thing with one accord,³ doing nothing out of corrupt motives or boasting, but considering one another superior to yourselves in lowliness of mind.⁴ And let not each one of you pursue his own ends, but rather let all of you consider the ends of others.

The *topoi* gathered here all belong to the rhetoric of concord. Dio Chrysostom rebukes Tarsus, saying that “there are not two men in the city who think the same thing” (τὸ αὐτὸ φρονούντας, Dio Chrys Or 34.20). In contrast, he praises Nicomedia “myself rejoice at the present moment to find you wearing the same costume (ἐν μὲν σχῆμα ἔχοντας), speaking the same language (μίαν δὲ φωνὴν ἀφιέντας), and desiring the same things (ταὐτὰ δὲ βουλομένους)” (Dio Chrys Or 39.3, Translation H.L. Crosby, Loeb). Plutarch advises the future politician to be “like-minded and loving towards the co-rulers” (ὁμοφροσύνη καὶ φιλία πρὸς συνάρχοντας, Plut Praec Ger Reip 816A). Therefore, the wise politician must “remove strifes, discords, and all enmity” (ἐριδας δὲ καὶ διχοφροσύνας καὶ δυσμένειαν ἐξαίρειν, Plut, Praec Ger Reip 824D, Translation E.N. O’Neil, Loeb). What is striking, however, is that Paul does not name any leading figures who can maintain harmony in the city and enforce it with their power. It is not the mayor or city council, nor the individual benefactor, but the ἐκκλησία as a whole that is called upon to lead and guide one another.

80 Cf. Standhartinger, *Philipperebrief*, 76–78.

81 Cf. also the letter of recommendation for Timothy in Phil 2:20–24, who is named as a co-sender and was the first missionary in Philippi according to 1 Thess 2:1–2. It is not Timothy who has to be commended, but his “soulmate” alter ego Paul also commended himself here. Cf. Standhartinger, *Philipperebrief*, 192–200.

82 A. Standhartinger, Eintracht in Philippi: Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6–11 im Kontext, in P.-G. Klumbies and D.S. du Toit (eds.), *Paulus – Werk und Wirkung* (Tübingen, 2013), 149–175. The *topoi* of the discourse on unity can already be found in the description of the circumstances at the place of imprisonment (Phil 1:15–18); cf. also Standhartinger, *Philipperebrief*, 104–109.

5 Conclusions

Paul not only refers to the concept, but also to the political traditions of the Hellenistic ἐκκλησία in Philippi. It is possible that he can use precisely this concept to bring the politically dispossessed Greeks to the urban area of Philippi. The new Philippian ἐκκλησία ties in equally with the extended inclusivity of late Hellenistic and Roman popular assemblies in the theater, which reflected the political self-consciousness of the entire urban society. The community in Philippi includes at least two powerful women, Euodia and Syntyche.⁸³ Incidentally, the Philippian hymn contains the strongest acclamatory practice. Here the whole earthly, heavenly, and subterranean world confirms that the one who has become human to the last consequence has been given divine honor (Phil 2:10–11). Paul wants to see the service to the community valued and also feels accountable to the ἐκκλησία himself. However, he does not see the unity necessary for stability in the establishment of a powerful ruling class, but rather in mutual respect. Only this policy of unity can correspond to the self-emptying of the godlike.

What is the relationship between the Philippian ἐκκλησία and the surrounding *colonia*? Strikingly, Paul remains silent on this question. Few allusions see the church threatened from the outside or as a role model for the world.⁸⁴ Only Phil 3:20–21 contains the idea that the politically active citizenship of the angels in heaven will hopefully send a savior to restore their exiled fellow citizens – here likely above all Paul and others currently suffering as prisoners in a Roman prison – back to their heavenly home.⁸⁵ However, nowhere is the πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς related to the earthly ἐκκλησία. Although the πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς reflects political images, it does not belong in this world.⁸⁶ The ἐκκλησία in Philippi, on the other hand, does. As the realization of political ideals

83 Phil 4:2–3.

84 The description of the situation of the church combines apocalyptic and political images in a unique way. Cf. also Standhartinger, *Philippianerbrief*, 258–262; A. Standhartinger, Apocalyptic Thought in Philippians, in B.E. Reynolds and L.T. Stuckenbruck (eds.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought* (Minneapolis, 2017), 233–245. Further mixtures of apocalyptic and political images can be found in Phil 1:28 and Phil 2:15. Cf. Standhartinger, *Philippianerbrief*, 188–189.

85 For the Greek politician Aratos of Sikyon, the fellow citizens who had returned from exile erected an effigy with the inscription: “We have set up for the virtue and justice of the savior instead of the saving gods (σωτήρος σωτήρσι θεοῖς), because you have given your people equality and divine good order” (Plut, *Aratus* 14.4).

86 The term πολίτευμα describes the body of various ethnicities and groups, such as the πολίτευμα τῶν γυναικῶν “the active citizens” at the sanctuary of Hera in Panamoros. Cf. on this Standhartinger, *Philippianerbrief*, 258–264.

in their best form, inspired and imitated by God's solidarity with the world in Jesus Christ, the new Philippian ἐκκλησία is the practical experiment of democratic political practice.

Bibliography

- Ascough, R.S., Paul, Synagogues, and Associations: Reframing the Question of Models for Pauline Christ Groups, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), 27–52.
- Ascough, R.S., What Are They Now Saying about Christ Groups and Associations?, *Currents in Biblical Research* 13 (2015), 207–244.
- Beale, G.K., The Background of Ekklēsia Revisited, *JSNT* 38 (2015), 151–168.
- Behrwald, R., *Der lykische Bund: Untersuchungen zu Geschichte und Verfassung* (AAG 48; Bonn, 2000).
- Behrwald, R., Der Lykische Bund als Städtebund, in Opll, F. and Weigl, A. (eds.), *Städtebünde: Zum Phänomen interstädtischer Vergemeinschaftung von Antike bis Gegenwart* (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 27; Innsbruck, 2017), 51–78.
- Berger, K., Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von "ekklēsia," *ZThK* 73 (1976), 167–207.
- Bosnakis, D. and Hallof, K., Alte und neue Inschriften aus Kos VI, *Chiron* 50 (2020), 287–326.
- Brélaz, C., Philippes, colonie romaine d'Orient. Recherches d'histoire institutionnelle et sociale, *BCH.S* 59 (2018), 34–37.
- Evangelidis, V., Agoras and Fora: Developments in the Central Public Space of the Cities of Greece during the Roman Period, *ABSA* 109 (2014), 335–356.
- Brélaz, C., Democracy and Civic Participation in Greek Cities under Roman Imperial Rule: Political Practice and Culture in the Post-Classical Period, *CHS Research Bulletin* 4 (2016) http://nrs.harvard.edu/urn-3:hinc.essay:BrélazC.Democracy_and_Civic_Participation.2016.
- Brélaz, C., First-Century Philippi: Contextualizing Paul's Visit, in Harrison J.R. and Welborn, L.L. (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (WGRWS 13; Atlanta, 2018), 153–188.
- Brélaz, C., Philippi: A Roman Colony within its Regional Context, in Fournier, J. and Parissaki, M.-G.G. (eds.), *Les communautés du nord Égéen au temps de l'hégémonie romaine – entre ruptures et continuités* (Meletemata 77; Athens, 2018), 163–182.
- Campbell, J.Y., The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ, *JThS* 49 (1948), 130–142.

- Cancik, H., *Hairesis, Diatribe, Ekklesia: Griechische Schulgeschichte und das lukianische Geschichtswerk*, *Early Christianity* 2 (2011), 312–334.
- Carlsson, S., *Hellenistic Democracies, Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States* (Hist. 206; Stuttgart, 2010).
- Chaniotis, A., *Theatricality Beyond the Theater: Staging Public Life in the Hellenistic World*, in Le Guen, B. (ed.), *De la scène aux gradins: Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques* (Pallas. Revue d'études antiques 41; Toulouse, 1997), 219–259.
- Corey Brennan, T., *Embassies Gone Wrong: Roman Diplomacy in the Constantinian Excerpta de Legationibus*, in Eilers, C. (ed.), *Diplomats and Diplomacy in the Roman World* (Mn.S 304; Leiden, 2009), 171–192.
- Deissmann, A., *Licht vom Osten* (4th edition; Tübingen, 1923).
- du Toit, A.B., *Paulus Oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul's Theology*, *NTS* 55 (2009), 121–143.
- Ebner, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen: Das Urchristentum in seiner Umwelt I* (GNT 1,1; Göttingen, 2012).
- Eck, W., *Ämter und Verwaltungsstrukturen in Selbstverwaltungseinheiten der frühen römischen Kaiserzeit*, in Schmeller, T., Ebner, M. and Hoppe, R. (eds.), *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext* (QD 239; Freiburg i. Br., 2010), 9–33.
- Ehrensperger, K., *Rooted in Heaven and Resident in Philippi, but no ἐκκλησία?* in Harrison J.R. and Welborn, L.L. (eds.), *The First Urban Churches 4. Roman Philippi* (WGRWS 13; Atlanta, 2018), 63–78.
- Esler, P., *The Adoption and Use of the Word ΕΚΚΛΗΣΙΑ in the Early Christ-Movement*, *Ecclesiology* 17 (2021), 109–130.
- Fabry, H.-J., *תּוֹרָה*, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* 3 (2016), 495–499.
- Georgi, D., *Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie*, in Taubes, J. (ed.), *Theokratie* (Religionstheorie und Politische Theologie 3; Munich, 1987), 148–205.
- Georgi, D., *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis, 1991).
- Grieb, V., *Hellenistische Demokratie: Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Großen* (Hist. 199; Stuttgart, 2008).
- Gruen, E.S., *Synagogues and Voluntary Associations as Institutional Models: A Response to Richard Ascough and Ralph Korner*, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 3 (2016), 125–131.
- Hemelrijk, A., *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West* (Oxford, 2015). Sandnes, K.O., *Ekklesia at Corinth: Between Private and Public*, *TTK* 78 (2007), 248–265.
- Horsley, R.A., *1 Corinthians: A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society*, in id., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, 1997), 242–252.

- Klinghardt, M., Hellenistisch-römische Staatsidee, in Zangenberg, J. (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur*, vol. 3: *Weltanschauliche Themen: Weltauffassung, Kult, Ethos* (Neukirchen-Vluyn, 2005), 143–150.
- Kloppenborg, J.S., Dating Theodotus (CIJ II 1404), *JJS* 51 (2000), 243–280.
- Kloppenborg, J.S., Associations, Christ Groups, and their Place in the Polis, *ZNW* 108 (2017), 1–56.
- Kloppenborg, J.S., *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City* (New Haven, 2019).
- Kloppenborg, J.S. and Ascough, R. (eds.), *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary I: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181; Berlin, 2011).
- Kolb, F., Die Sitzordnung von Volksversammlung und Theaterpublikum im kaiserzeitlichen Ephesos, in Friesinger, H. and Krinzing, F. (eds.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos* (DAWW.PH 260; Vienna, 1999), 101–106.
- Korner, R.J., Ekklesia as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul's Socio-Religious Location, *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Setting* 2 (2015), 53–78.
- Korner, R.J., *The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement* (AGJU 98; Leiden, 2017).
- Kraus, W., *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85; Tübingen, 1996).
- Kunnert, U., *Bürger unter sich: Phylen in den Städten des kaiserzeitlichen Ostens* (SBA 39; Basel, 2012).
- Last, R., Ekklesia Outside the Septuagint and the Demos: The Titles of Greco-Roman Associations and Christ-Followers' Groups, *JBL* 137 (2018), 959–980.
- Mann, C., Überlegungen zum Stand der Forschung, in id., *Demokratie im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?* (Die hellenistische Polis als Lebensform 2; Berlin, 2012), 28–55.
- McCready, W.O., EKKLĒSIA and Voluntary Associations, in Wilson, S.G. and Kloppenborg, J.S. (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London, 1996), 59–73.
- Merklein, H., Die Ekklesia Gottes: Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem, *BZ NF* 23 (1978), 48–70.
- Meyer-Zwiffelhofer, E., Bürger sein in den griechischen Städten des römischen Kaiserreiches, in Hölkeskamp, K.-J. (ed.), *Sinn (in) der Antike: Orientierungssysteme, Leitbilder und Wertkonzepte im Altertum* (Mainz, 2003), 375–402.
- Miller, A.C., Not with Eloquent Wisdom: Democratic Ekklesia Discourse in 1 Corinthians 1–4, *JSNT* 35 (2013), 323–354.
- Miller, A.C., *Corinthian Democracy: Democratic Discourse in 1 Corinthians* (PTMS 220; Eugene, 2015).

- Nichtweiß, B. and Weidemann, H.-U. (eds.), Erik Peterson. *Ekklesia: Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg, 2010).
- Park, Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly: Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II/393; Tübingen, 2015).
- Peterson, E., *Die Kirche* (Munich, 1929).
- Peterson, E., The Church, in Hollerich, M.J. (ed.), *E. Peterson, Theological Tractates* (Stanford, 2011), 30–39.
- Repschinski, B., Ekklesia als Kultgemeinde oder Volksversammlung? Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium, *ZKTh* 137 (2015), 346–365.
- Richardson, P., Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine, in Wilson, S.G. and Kloppenborg, J.S. (eds.), *Voluntary Associations in the Ancient World*, London, 1996, 90–109.
- Rigsby, K., *Asylia: Territorial Inviolability in the Hellenistic World* (Berkeley, 1996).
- Roloff, J., ἐκκλησία, *EWNT* 1 (1982), 998–1011.
- Rost, L., *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament: Eine wortgeschichtliche Untersuchung* (BWANT 76; 2nd edition; Darmstadt, 1967).
- Schmidt, K.L. and Holl, K., Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in id., *Gesammelte Aufsätze, vol. 2: Der Osten* (Tübingen, 1928), 44–67.
- Schrage, W., “Ekklesia” und “Synagoge:” Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs, *ZThK* 60 (1963), 178–202.
- Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, vol. 2: Die inneren Zustände (4th edition; Leipzig, 1907).
- Sève, M. and Weber, P., *Guide du forum de Philippes* (Sites et monuments 18; Athens, 2012).
- Sheppard, A., Aristophanes' Ecclesiazusae and the Remaking of the Patrios Politeia, *CQ* 66 (2016), 463–483.
- Standhartinger, A., Eintracht in Philippi: Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6–11 im Kontext, in Klumbies, P.-G. and du Toit, D.S. (eds.), *Paulus – Werk und Wirkung* (Tübingen, 2013), 149–175.
- Standhartinger, A., Apocalyptic Thought in Philippians, in Reynolds, B.E. and Stuckenbruck, L.T. (eds.), *The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought* (Minneapolis, 2017), 233–245.
- Standhartinger, A., Better Ending: Paul at the Roman Colonia Philippi in Acts 16, in Attridge, H.W., MacDonald, D.R. and Rothschild, C.K. (eds.), *Delightful Acts: New Essays on Canonical and Non-Canonical Acts* (WUNT 391; Tübingen, 2017), 227–243.
- Standhartinger, A., *Der Philipperbrief* (HNT 11/I; Tübingen, 2021), 289–290.
- Stendahl, K., Kirche II. Im Urchristentum, *RGG*³ 3 (1959), 1297–1304.
- Trebilco, P.R., Why did the Early Christians call Themselves ἡ ἐκκλησία, *NTS* 57 (2011), 440–460.

- Trebilco, P.R., *Self-Designations and Group Identity in the New Testament* (Cambridge, 2012).
- van Kooten, G.H., ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The 'Church of God' and the Civic Assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek Cities in the Roman Empire: A Response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley, *NTS* 58 (2012), 522–548.
- Weidemann, H.-U., Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson, in Nichtweiß, B. and Weidemann, H.-U. (eds.), *Erik Peterson. Ekklesia: Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Würzburg, 2010), 152–195.
- Welborn, L.L., How 'Democratic' was the Pauline Ekklesia? An Assessment with Special Reference to the Christ Groups of Roman Corinth, *NTS* 65 (2019), 289–309.
- Zamfir, K., Is the Ekklesia a Household (of God)? Reassessing the Notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3.15, *NTS* 60 (2014), 511–528.

Zwischen Oikos und Polis. Die Gemeinde und ihre Gemeindeversammlung in den Pastoralbriefen

Stefan Krauter

Eine breite Mehrheit in der neutestamentlichen Forschung sieht als zentrales Konzept, mit dem in den Pastoralbriefen die Struktur der lokalen Gruppen von Christusgläubigen erfasst wird, den οἶκος, also den patriarchalen Haushalt der Antike, an. Zwischen den protopaulinischen Briefen und dem frühen deuteropaulinischen Kolosser- und Epheserbrief einerseits und den späten deuteropaulinischen Pastoralbriefen andererseits habe ein struktureller und v.a. ideologischer Wandel stattgefunden: Eine egalitäre, charismatische Gemeinschaft habe sich durch Hierarchisierung und Traditionalisierung in Richtung einer patriarchalen Heilsinstitution entwickelt.¹

In den letzten Jahren wurde die These einer οἶκος-Ekklesiologie der Pastoralbriefe nun allerdings in verschiedener Hinsicht hinterfragt. Dem möchte ich im Folgenden nachgehen und die kritischen Anfragen noch verstärken. V.a.

¹ Vgl. z.B. die beinahe schon klassischen Darstellungen bei H. von Lips, *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122; Göttingen, 1979), 105, 139–143; J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV; Zürich u.a., 1988), 211–217; R.W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus* (Gießen/Basel, 2000), 438–446; G. Bonneau, 'Pour y achever l'organisation' (Tite 1,5). L'institutionnalisation de l'Église au temps du Nouveau Testament, *ScEs* 52 (2000), 87–107; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (2. Aufl.; Tübingen, 2005), 375–380; L. Oberlinner, *Gemeindeordnung und rechte Lehre. Zur Fortschreibung der paulinischen Ekklesiologie in den Pastoralbriefen*, *ThQ* 187 (2007), 295–308. Deutlich vorsichtiger z.B. R. Banks, *Paul's Idea of Community* (2. Aufl.; Peabody, 1994), 193–200. Mit deutlich negativer Bewertung der Entwicklung z.B. bei D.G. Horrell, *From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ. Social Transformation in Pauline Christianity*, *JBL* 120 (2001), 293–311; D.G. Horrell, *Disciplining Performance and 'Placing' the Church. Widows, Elders and Slaves in the Household of God* (1 Tim 5,1–6,2), in K.P. Donfried (Hg.), *1 Timothy Reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18; Leuven, 2008), 109–134; L. Fatum, *Christ Domesticated. The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy*, in J. Ådna (Hg.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183; Tübingen, 2005), 175–207; J.M.H. Visser, *Overseeing the Womb. A Rhetorical Investigation of Masculinities and 'Επίσκοπος in 1 Timothy 3*, *Neotest.* 50 (2016), 123–143. Hingegen als Inkulturationsleistung in die antike Gesellschaft gewürdigt z.B. bei: M. Mayordomo, *Ekklesiologie der Volkskirche im Lichte des Neuen Testaments*, in D. Plüss, M.D. Wüthrich und M. Zeindler (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive* (Praktische Theologie im reformierten Kontext 14; Zürich, 2016), 293–301 (296–298); M. Theobald, *'Ekklesiogenese' im Neuen Testament – und heute? Vom Werden des Amtes in der Kirche*, *ThQ* 200 (2020), 51–68.

Michaela Engelmann und Jens Herzer haben darauf hingewiesen, dass 2 Tim und Tit οἶκος nicht als zentrales Konzept zur Beschreibung der Gruppe der Christusgläubigen verwenden, sondern nur 1 Tim. Die beiden verbinden dies mit Annahmen zu Entstehung bzw. Authentizität der drei Briefe, die ich nicht teile. In dieser Sache aber haben sie m.E. recht.

In einem wichtigen Beitrag hat außerdem Korinna Zamfir klar gemacht, dass 1 Tim eine vorgeprägte antike Metaphorik aufnimmt: Haus/Haushalt kann als bildspendender Bereich für ein politisches Gemeinwesen verwendet werden. Man darf also nicht kurzschlüssig die Metapher wörtlich nehmen und die Gemeinde in 1 Tim als Haushalt des leitenden Amtsträgers verstehen.

Darauf aufbauend möchte ich zeigen, dass in 1 Tim zwar die Metapher οἶκος prominent ist und ein – auch für antike Verhältnisse – konservatives, ja reaktionäres Bild von angemessenen sozialen Rollen vertreten wird, die Gemeinde aber keineswegs als Haushalt organisiert ist. Vielmehr ist sie wie ein politisches Gemeinwesen der frühen Kaiserzeit aufgebaut und der Versammlung, der ἐκκλησία, kommt in ihr eine zwar begrenzte, aber durchaus wichtige Rolle zu.

1 Differenzierungen im Gebrauch von οἶκος κτλ. in 1 Tim, 2 Tim und Tit

Lange Zeit wurden die Pastoralbriefe als geschlossenes Corpus ausgelegt, d.h. Aussagen zu einem Thema wurden aus allen drei Briefen zusammengestellt und daraus eine von den ursprünglichen Kontexten losgelöste Aussage der Pastoralbriefe synthetisiert. Diese Methode ist zurecht in den letzten Jahren in Misskredit geraten. Auch wenn die mit ihr eng verknüpften Fragen nach Authentizität, einheitlicher Autorschaft und Corpuscharakter umstritten bleiben, ist doch inzwischen ein Konsens absehbar, dass die Briefe jedenfalls zuerst je für sich zu interpretieren sind und die Unterschiede zwischen ihnen nicht nivelliert werden dürfen. Das gilt auch für das Modell der οἶκος-Ekklesiologie, das früher als zentral für alle drei Briefe angesehen wurde.²

Im Tit wird ein einziges Wort aus der οἶκος-Wortfamilie in Zusammenhang mit der Gemeinde der Christusgläubigen verwendet: οἰκονόμος in Tit 1,7.³ Wer

2 Vgl. zum Folgenden: M. Engelmann, *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe* (BZNW 192; Berlin/Boston, 2012), 177–207; J. Herzer, *Rearranging the 'House of God'. A New Perspective on the Pastoral Epistles*, in A. Houtman u.a. (Hg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity* (AJEC 73; Leiden/Boston 2008), 547–566.

3 In Tit 1,11 geht es um einzelne Familien bzw. Haushalte, nicht um die Gemeinde.

ein gemeindliches Leitungsamt⁴ ausübt, muss als Gottes Verwalter untadelig sein. οἰκονόμος wird für Verwalter aller Art, z.B. auf einem Landgut, in einem Verein oder auch in einer Polis gebraucht. Das Stichwort bietet keinen Anlass, von einer οἶκος-Ekklesiologie im Tit zu sprechen. Eher ist οἰκονόμος hier als Aufnahme von 1 Kor 4,1 zu verstehen: Gottes Verwalter haben eine besondere Verantwortung, und Gott wird beurteilen, ob sie ihr gerecht geworden sind.

Im 2 Tim wird οἶκος nur für den Haushalt des Onesiphoros verwendet (2 Tim 1,16; 4,19). In 2 Tim 2,20 werden in einem etwas schiefen Bild Hausratgegenstände aus verschiedenem Material (vgl. 1 Kor 3,12) zu verschiedenen Verwendungszwecken (vgl. Röm 9,20–23; SapSal 15,7) in einem großen Haushalt (μεγάλη οἰκία) mit einzelnen Christusgläubigen verglichen. Inwieweit dieses Bild einen Bezug zum kurz vorher erwähnten festen Fundament Gottes (2 Tim 2,19) hat, ja, ob es dort überhaupt um ein Hausfundament geht und nicht eher um eine Statuenbasis mit Inschrift,⁵ bleibt unklar. Dass in dem Brief die Gemeinde der Christusgläubigen in ihrer Struktur mit einem Haushalt verglichen (oder gar gleichgesetzt) würde, kann man keineswegs sagen.

Das ist im 1 Tim anders. Dort spielt die Wortfamilie οἶκος tatsächlich eine prominente Rolle und sie wird zumindest an einer Stelle geradezu programmatisch mit ἐκκλησία in Verbindung gebracht. Gleich zu Beginn wird οἰκονομία θεοῦ verwendet (1 Tim 1,4), wobei freilich die genaue Bedeutung dieses Syntagmas undeutlich bleibt.⁶ Es folgen zwei Anforderungskataloge für Funktionsträger, Episkopoi und Diakonoι, die jeweils betonen, dass sie vorbildliche Haushaltsvorstände sein sollen (1 Tim 3,4.12). In 1 Tim 3,5 wird das mit dem antiken Gemeinplatz erklärt, dass nur derjenige in einem größeren Bereich eine Leitungsfunktion übernehmen kann, der sich zuvor in seinem

4 Das ist im Tit (anders als in 1 Tim, der mehrere Ämter in der Gemeinde benennt) ein Leitungsamt: Presbyteroi fungieren als Episkopoi (vgl. Phil 1,2; Apg 20,28; 1 Petr 5,1–4; Hebr 13,17; Did 15,1; 1 Clem 42; 44). Der Artikel in τὸν ἐπίσκοπον ist generisch zu verstehen.

5 So T. Morgan, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford, 2015), 323.

6 Oft wird viel zu schnell aufgrund der scheinbar eindeutigen Etymologie geschlossen, hier werde bereits die οἶκος-Ekklesiologie grundgelegt und ausgesagt, dass der Brief eine Hausordnung für den Haushalt Gottes biete; z.B. A. Miller, *Out of House and Home. Early Christian Community as Public Ekklesia*, in J.A. Marchal (Hg.), *After the Corinthian Women Prophets. Reimagining Rhetoric and Power* (Semeia Studies 97; Atlanta, 2021), 165–194 (180f.). Doch Briefe liest oder hört man von vorne nach hinten, d.h. man kann noch nicht an 1 Tim 3,15 denken, wenn man 1 Tim 1,4 zu verstehen versucht. Und für sich genommen bietet das Lexem bzw. Syntagma in 1 Tim 1,4 keinen Anhalt, es als Hausordnung zu verstehen. Alle etwas früheren oder späteren Belege (Kol 1,25; Eph 3,2; IgnEph 18,2) verwenden es im Sinne von „Plan“, und alle Erklärungen von 1 Tim 1,4 bei antiken griechischsprachigen Auslegern, die ich gefunden habe, deuten es als „Plan“.

persönlichen Umfeld als Führung bewährt hat. In 1 Tim 3,15 wird schließlich die ἐκκλησία metaphorisch als οἶκος θεοῦ bezeichnet.⁷ Die Einführung der Metapher wird durch die Formulierung mit ἥτις hervorgehoben.⁸ So soll man sich im Haushalt Gottes, denn ein solcher ist ja die Versammlung der Christusanhänger, verhalten. Hinsichtlich dieses Briefes kann man also tatsächlich von „Haus(halt)“ als ekklesiologischem Leitbild sprechen.

2 οἶκος als politische Metapher

Freilich ist es eben ein Bild, und zwar, wie Korinna Zamfir in ihrem bereits erwähnten Aufsatz⁹ gezeigt hat, die Aufnahme einer vorgeprägten *politischen* Metapher.¹⁰ Eine Stadt bzw. ein Gemeinwesen können in der Antike metaphorisch als Haus bezeichnet werden, ebenso die Welt als gemeinsames Haus von Menschen und Göttern (Cic nat. deor. 2,154; rep. 1,19).¹¹ Der Schluss von häuslichen Führungsqualitäten von Männern auf entsprechende politische Kompetenzen ist ein unzählig oft belegter Gemeinplatz.¹²

Darum ist laut Zamfir der Schluss, die Pastoralbriefe¹³ hätten ein Konzept von Gemeinde als privatem Raum, sozusagen als Haushalt des leitenden Amtsträgers, nicht richtig. Die Gemeinde selbst sei kein Haushalt, sondern ein größeres, umfassenderes soziales Gebilde.¹⁴ Sie sei ein öffentlicher politischer Raum,

7 Zur Frage, ob hier Tempelmetaphorik vorliegt, – m.E. nicht – vgl. S. Krauter, Die Kirche – Pfeiler und Fundament der Wahrheit? Zur Übersetzung und Auslegung von 1 Tim 3,15f, *ThZ* 77 (2021), 45–59.

8 In der Koine können zwar ὅς und ὅστις austauschbar verwendet werden; das ist aber keineswegs immer der Fall (vgl. etwa Röm 16,3–7; Gal 4,24.26; 1 Kor 3,17; Phil 1,28; 2 Tim 2,18). Vgl. dazu BDR §293.9 (S. 241f).

9 K. Zamfir, Is the ekklesia a Household (of God)? Reassessing the Notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3,15, *NTS* 60 (2014), 511–528. Anders noch dies., The Community of the Pastoral Epistles – A Religious Association, in V. Gabrielsen und C.A. Thomsen (Hg.), *Private Associations and the Public Sphere* (Scientia Danica H 8 9; Kopenhagen, 2015), 206–240 (der Text stammt ursprünglich aus dem Jahr 2010), wo sie die Gemeinde der Pastoralbriefe als nach dem Modell des οἶκος strukturierten Verein deutet.

10 Zamfir, Household, 517. Vgl. schon die in eine ähnliche Richtung gehende Kritik an einer Überbewertung von Haus-Metaphern bei G. Schöllgen, Hausgemeinde, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, *JAC* 31 (1988), 74–90 (81). Anders z.B. von Lips, *Glaube*, 121f., der es ausdrücklich nicht *nur* für ein Bild hält.

11 Vgl. auch schon von Lips, *Glaube*, 127, mit vielen antiken Beispielen.

12 Zamfir, Household, 520–523, mit zahlreichen antiken Beispieltexen.

13 Sie geht – im Unterschied zu mir – davon aus, dass die Past als einheitliches Corpus zu interpretieren seien, würde also die Überlegungen in Abschnitt 1 nicht teilen.

14 Zamfir, Household, 513.

der in *manchen* Aspekten durch *Analogien* zum Haushalt beschrieben werde.¹⁵ Eben darum sei die Gemeindeversammlung – selbst wenn sie in einem Privathaus stattfindet – ein öffentlicher, politischer Raum.¹⁶ Deshalb seien auch Frauen und Sklaven von der vollen Partizipation an ihm ausgeschlossen.¹⁷

3 ἐκκλησία zwischen οἶκος und πόλις

Auf diesen m.E. wichtigen und weiterführenden Einsichten möchte ich im Folgenden aufbauen und noch etwas genauer analysieren, wie man die ἐκκλησία in 1 Tim zwischen οἶκος und πόλις verorten kann.

3.1 Die Festschreibung konservativer Rollen im οἶκος

Dazu ist zunächst noch einmal daran zu erinnern, was die Pastoralbriefforschung seit inzwischen mehreren Jahrzehnten kontextualisierend untersucht und wieder und wieder bestätigt hat.¹⁸ Alle drei Briefe und insbesondere 1 Tim vertreten ein – auch für antike Verhältnisse – konservatives, dezidiert patriarchales Bild der sozialen Rollen im Haushalt. Sehr deutlich kommt das etwa in der Passage über die Versorgung der Witwen zum Ausdruck. Die *einzige* Rolle, die jungen Frauen zugeordnet wird, ist die als Ehefrau und Mutter (1 Tim 5,14). Jegliche Aktivität von Frauen, die davon abweicht – etwa direkte soziale Kontakte zwischen Frauen, die nicht männlich kontrolliert sind – wird als faul, tratschüchtig und unanständig denunziert (1 Tim 5,13). Insbesondere wird weibliche Sexualität als unkontrolliert und darum männlicher Aufsicht bedürftig verstanden (1 Tim 5,11f.). Dementsprechend sind ältere, verwitwete Frauen nur dann ehrwürdig, wenn sie in jungen Jahren diese Rolle vollständig ausgefüllt haben (1 Tim 5,9f.). Selbständig agierende verwitwete Frauen werden

15 Vgl. auch I.M. Blecker, Die *παράβηκη* rettenden Wissens nach den Pastoralbriefen, in K. Löning (Hg.), *Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum* (AOAT 300; Münster, 2002), 229–267 (250).

16 Zur Geschichte und zur Problematik der in der englischsprachigen Forschung üblichen Gegenüberstellung von „private“ und „public spaces“ vgl. Miller, House, 168–174. Zur teilweise etwas anders gelagerten Verwendung von „öffentlich“ und „privat“ in der deutschsprachigen Altertumswissenschaft vgl. A. Winterling, ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im kaiserzeitlichen Rom, in T. Schmitt, W. Schmitz und A. Winterling (Hg.), *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart* (Berlin/Boston, 2005), 223–244.

17 Zamfir, Household, 527. Miller, House, 177–189, weist zurecht darauf hin, dass man diesen Ausschluss nicht als sozusagen selbstverständlich ansehen darf. Er ist das Ziel, das der Autor – offensichtlich gegen andere Ansichten – durchsetzen will.

18 Überblick mit Literaturhinweisen: S. Krauter, Genderrollen in den Pastoralbriefen. Ein Experiment mit verschiedenen Lesestrategien, *ThLZ* 146 (2021), 375–388.

als ausschweifend verurteilt (1 Tim 5,6). Die ihnen bestimmte Rolle ist völlige Zurückgezogenheit und Angewiesenheit (1 Tim 5,5).

Die Beispiele ließen sich vermehren und um das männliche Gegenüber – den Mann, der sich emotional im Griff hat und darum legitimerweise die Seinen im Griff hat – ergänzen.¹⁹

3.2 Die Differenzierung zwischen οἶκος und ἐκκλησία

Interessanterweise wird nun genau in dieser Passage über die Witwenversorgung zwischen οἶκος und ἐκκλησία differenziert. Denn sie läuft auf eine Regelung zu, nach der die ἐκκλησία (was hier Gemeinde als Organisation bedeutet) finanziell nur für Frauen zuständig ist, die all die genannten Bedingungen erfüllen und die von niemand anderem versorgt werden. Gleich zu Beginn des Abschnitts wird gefordert, dass primär Kinder bzw. Nachfahren im Rahmen innerfamiliärer Solidarität sich um die Witwen kümmern (1 Tim 5,4). Ganz am Ende wird der Fall genannt, dass eine christusgläubige Frau Witwen hat. Damit ist wohl gemeint, dass sie privat Witwen finanziell unterstützt oder Witwen in ihren Haushalt aufgenommen hat (vgl. Apg 9,36.39).²⁰

Von diesen teilweise geforderten, teilweise als Faktum hingenommenen Formen privater Fürsorge wird die Unterstützung von Witwen durch die ἐκκλησία präzise abgegrenzt:²¹ Diese ist institutionalisiert – es gibt eine Liste von Versorgungsempfängerinnen (1 Tim 5,9), es gibt einen zuständigen Amtsträger (1 Tim 5,3)²² und es scheint eine Art Selbstverpflichtung der Betroffenen, etwas Ähnliches wie ein Witwengelübde, zu geben (1 Tim 5,12). Sie ist reguliert,

19 Vgl. dazu z.B. M.R. D'Angelo, 'Knowing How to Preside over His Own Household'. Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas, and Luke-Acts, in S.D. Moore und J.C. Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities* (SBL Semeia Studies 45; Atlanta, 2003), 265–295; P.-B. Smit, Supermen and Sissies. Masculinities in Titus and 1 Timothy, *Journal for the Study of Paul and His Letters* 9 (2019), 62–79; H.-U. Weidemann, Selbstbeherrschte Hausherren. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen, in R. Hoppe und M. Reichardt (Hg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (SBS 230; Stuttgart, 2014), 271–301.

20 Vgl. dazu M.B. Kartzow, The 'Believing Woman' and Her *ekklesia*. Rethinking Intersectional Households and Manuscript Variations in the Widows' Tale (1 Tim 5:3–16), *Interp.* 75 (2021), 305–316.

21 Vgl. dazu J.M.G. Barclay, Household Networks and Early Christian Economics. A Fresh Study of 1 Timothy 5:3–16, *NTS* 66 (2020), 268–287. Dies gegen z.B. A.R. Solevåg, *Birth-ing Salvation. Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse* (BilnS 121; Leiden, 2013), 99, die behauptet, die Sphären von Haushalt und Kirche als Haushalt Gottes würden ineinander fließen.

22 In 1 Tim ist Timotheus tatsächlich ein gemeindlicher Amtsträger (1 Tim 4,14) – im Kontrast zu 2 Tim, wo von Ämtern keine Rede ist, und zu Tit, wo Titus als Apostelmitarbeiter selbst kein Amt innehat.

indem Aufnahmebedingungen definiert werden (1 Tim 5,9f.). Sie wird aus einer gemeinsamen Kasse finanziert (1 Tim 5,16). All dies – auch die Aufnahmebedingungen! – gilt für Witwen, die von ihren Nachfahren oder von einer Frau versorgt werden, nicht.

3.3 *Das Hineinwirken der Normen des οἶκος in die ἐκκλησία*

So klar die ἐκκλησία in der untersuchten Passage vom οἶκος unterschieden wird, ist doch deutlich, dass sie nicht im modernen Sinne wie private und öffentliche Sphäre unterschieden sind. Die Normen, die für soziale Rollen im οἶκος gelten, wirken auch in die ἐκκλησία hinein, und umgekehrt wirkt die ἐκκλησία in die Haushalte ihrer Mitglieder hinein.

Letzteres kann man sehr gut an den Regelungen über die Witwenversorgung sehen: Die Anforderungen für die Aufnahme in die Versorgungsliste üben Druck auf Frauen aus, sich in ihrem jeweiligen οἶκος rollenkonform zu verhalten. Wenn sie nicht in den Augen des zuständigen Amtsträgers der ἐκκλησία die ihnen zugedachte Rolle als Ehefrau und Mutter tadellos erfüllt haben, bekommen sie (jedenfalls von der Gemeinde) keine finanzielle Unterstützung. Abweichendes Verhalten ist also einigermaßen riskant, und zwar nicht nur dahingehend, dass man Missbilligung zu spüren bekommen könnte, sondern dass es reale Folgen für den Lebensunterhalt oder gar das Überleben haben kann. Dass einer der gehässigsten Sätze in 1 Tim ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν (1 Tim 5,6) sich gegen „ausschweifende“ Witwen richtet, könnte daher rühren, dass es sich um Frauen handelt, die diesem ökonomischen Druck aufgrund ihrer Vermögensverhältnisse ausweichen können.

Umgekehrt wirken soziale Normen des οἶκος in die ἐκκλησία. Ein gutes Beispiel dafür ist der kurze Abschnitt direkt vor der Passage zu den Witwen. Der Amtsträger Timotheus muss bei seiner Amtsausübung den sozialen Status seines Gegenübers berücksichtigen: „Einen Älteren sollst du nicht schelten, sondern ermahnen wie einen Vater, Jüngere wie Brüder, ältere Frauen wie Mütter, jüngere Frauen wie Schwestern in aller Reinheit.“ (1 Tim 5,1f.). Man muss hier beachten, dass Timotheus in der fiktionalen Kommunikationssituation des 1 Tim als junger Mann vorgestellt ist (1 Tim 4,12).²³ Das ist nicht nur Erzählkolorit, sondern hat Implikationen dafür, wie das Verhältnis von οἶκος und ἐκκλησία verstanden wird. Einerseits wird nämlich anhand der Figur des Timotheus deutlich gemacht, dass gemeindliche Leitungsämtler *nicht* mit sozialem Status zusammenfallen: Die Befugnisse des Timotheus kommen nicht daher, dass er der angesehene Vorstand eines der ephesinischen Haushalte ist, sondern aus seiner Einsetzung in sein Amt durch ein Gremium der Gemeinde

23 Ebenso in 2 Tim, nicht aber Titus in Tit, der als erwachsener Mann imaginiert wird.

(1 Tim 4,14) und seiner Beauftragung durch den Apostel (1 Tim 1,1–3).²⁴ Dennoch kann er nicht unabhängig von den vorhandenen sozialen Hierarchien agieren: Qua junger Mann bleibt er auch als Amtsträger in der sozialen Hierarchie unter den Familienvätern und ihren Ehefrauen, ist mit anderen jungen Männern auf Augenhöhe und hat gegenüber jungen Frauen eine riskante Stellung, weil er nicht in die Rechte von deren Vätern bzw. Ehemännern eingreifen darf.²⁵ Die Autorität, die ihm aufgrund seines Standes fehlt, muss er auf andere Weise erwerben, nämlich indem er den Lebensstil der Christusgläubigen in sichtbar vorbildlicher Weise verwirklicht. Dennoch erscheint es als immerhin möglich, dass man ihn geringschätzig behandelt (1 Tim 4,12), und es wird die Autorität des Apostels aufgeboten, um das zu verhindern.

3.4 *Gemeinde als ἐκκλησία im Unterschied zum οἶκος*

Die vorangehenden Beobachtungen lassen sich gerade in dem Abschnitt des Briefes, der für die Entwicklung des Modells einer οἶκος-Ekklesiologie zentral war, noch vertiefen, in dem sogenannten Bischofs- und Diakonenspiegel (1 Tim 3,1–13). Ergänzend ist dann die Passage zum Umgang mit Presbyteroi heranzuziehen (1 Tim 5,17–22).

3.4.1 Auswahlprozesse für die Besetzung von Ämtern

In 1 Tim 3,1–13 wird angedeutet, dass es einen Auswahlprozess gibt, um bestimmte Ämter in der Gemeinde zu besetzen. Bereits der erste Satz macht deutlich, dass es um eine Position mit einer bestimmten Leitungsfunktion geht, die von der Person, die sie innehat, abstrahierbar ist: „Wenn jemand eine Episkope anstrebt“ (εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται; 1 Tim 3,1).²⁶ Eben darum besteht ja überhaupt die Möglichkeit, eine Person für die Position auszusuchen und Kriterien für die Auswahl aufzustellen. Dieser Auswahlprozess vor der Einsetzung in Ämter wird betont: „auch diese sollen zuerst geprüft werden“ (καὶ²⁷

24 Vgl. dazu M. Theobald, Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, *ZNW* 104 (2013), 209–237.

25 Gegen C.J. Bumgardner, Kinship, Christian Kinship, and the Letters to Timothy and Titus, *Southeastern Theological Review* 7 (2016), 3–17, der davon ausgeht, es handle sich hier um christliche Geschwistermetaphorik.

26 Zurecht weist K. Ehrensperger, Striving for Office and the Exercise of Power in the ‚House of God‘. Reading 1 Tim 3:1–16 in Light of 1 Cor 4:1, in dies., *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations* (WUNT 429; Tübingen, 2019), 379–393 (379–381), darauf hin, dass hier nicht neue Ämter eingeführt, sondern bestehende geregelt werden. Vgl. allgemein R.E. Brown, Episkopē and Episkopos. The New Testament Evidence, *Theological Studies* 41 (1980), 322–338.

27 D.h. nicht nur die zukünftigen Diakone, sondern auch die Bewerber für die Episkope werden geprüft.

οὔτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον; 1 Tim 3,10).²⁸ Zwar gehört zu den Auswahlkriterien eine gewisse soziale Stellung: Für die Positionen kommen nur freie Männer, die einem Haushalt vorstehen, infrage. Dabei scheint es ein Gefälle zwischen Episkopos und Diakonos zu geben, ein Episkopos muss über mehr Bildung (διδακτικός, 1 Tim 3,2), ökonomische Ressourcen (φιλόξενος, 1 Tim 3,2) und Repräsentationsmöglichkeiten nach außen (δεῖ δὲ καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἑξωθεν, 1 Tim 3,7) verfügen.²⁹ Dennoch sind allgemeines Sozialprestige und Befähigung für die Position – oder gar Innehaben der Position – nicht identisch. Das wird auf der einen Seite durch den Ausschluss von Neophyten deutlich; ein noch so gutes ökonomisches und soziales Standing kann nicht ausgleichen, dass man der Gruppe erst seit kurzem angehört (1 Tim 3,6).³⁰ Auf der anderen Seite kann kompetentes Ausfüllen der Position auch erst neues Prestige innerhalb der Gemeinde erzeugen (1 Tim 3,13), das folglich von der bereits vor Übernahme des Amtes vorausgesetzten sozialen Stellung differenziert wird.³¹

Das ist gegenüber der eher diffusen Situation in den Protopaulinen eine klare Weiterentwicklung in Richtung Institutionalisierung: Dort begegnen uns Haushalte, die geschlossen oder jedenfalls in großen Teilen christusgläubig geworden sind, und in denen der Haushaltsvorstand seine hierarchisch übergeordnete Rolle gegenüber den übrigen Haushaltsmitgliedern zwar neu füllen soll, aber nicht ablegt (1 Kor 16,15; Phlm 16). Daneben gibt es Gruppen von Christusgläubigen, die sich in einem Privathaus versammeln, wobei die Rolle des Hausbesitzers ungeklärt bleibt (Röm 16,5; 16,23a [?])³² vgl. 1 Kor 1,14;

28 Zur Dokimasie vgl. Zamfir, Community, 223.

29 Man darf aber nicht das spätere hierarchische dreifache Amt von Bischof, Priestern und Diakonen in den Text zurückprojizieren; vgl. Schöllgen, Hausgemeinde, 85; Ehrensperger, Striving for Office, 384; T. Söding, 1 Timotheus 3. Der Episkopos und die Diakone in der Kirche, in K.P. Donfried (Hg.), 1 Timothy Reconsidered (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18; Leuven, 2008), 63–86 (72–74).

30 Der Nachsatz „damit er nicht eitel geworden dem Urteil des Verleumders verfällt“ (ἵνα μὴ τυφωθείς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ τοῦ διαβόλου) deutet das Konfliktpotential an, wenn eine Person neu zu einer Gemeinde hinzukommt und aufgrund ihres Sozialprestiges sofort eine Leitungsposition beansprucht.

31 Aber wohl kaum unabhängig ist: Nur den Menschen, die die vorgängigen Anforderungen von 1 Tim 3,12 erfüllen, bringt ein kompetentes Diakonat Anerkennung. Z.B. bei Frauen würde der Briefautor hingegen vermutlich *dieselbe* kompetente Ausübung des Amtes als Anmaßung verstehen.

32 Vgl. zu der Frage, ob Gaius Gastgeber oder Gast der Korinther war, einerseits R. Last, *The Pauline Church and the Corinthian Ekklesia. Greco-Roman Associations in Comparative Context* (SNTS.MS 164; Cambridge, 2016), 62–71, andererseits M. Wolter, *Der Brief an die Römer*. Teilbd. 2: Röm 9–16 (EKK VI/2; Ostfildern, 2019), 498–500. Grundsätzliche methodische Kritik am Vorgehen von Last übt B. Eckhardt, Paulus und die Vereine. Korinth,

1 Kor 16,19; Phlm 2; vgl. Kol 4,15) und so zu einem Ausgangspunkt für Konflikte innerhalb dieser Gruppe und mit Gruppen, die sich in anderen Häusern versammeln, werden kann (1 Kor 1,11).³³ Es gibt Personen, die aufgrund ihrer besonderen Beziehung zu Paulus über größeren informellen Einfluss in ihrer lokalen Gruppe von Christusgläubigen verfügen (1 Thess 5,12; 1 Kor 1,14.16; 16,15), und Personen, die aufgrund ihrer sozialen Stellung und ihrer ökonomischen Ressourcen, Einfluss haben (Röm 16,1f.). Schließlich gibt es in Philippi (nur dort)³⁴ Personen in Leitungsämtern (Phil 1,1)³⁵ und eine gemeinsame Kasse der Gemeinde (Phil 4,10–20).³⁶

In den letzten Jahren wurde – auch in kritischer Auseinandersetzung mit dem lange dominanten Modell der Hauskirche/Hausgemeinde³⁷ – vielfach herausgearbeitet, dass Paulus sich immer wieder bemüht, die Sphären von ἐκκλησία und οἶκος voneinander abzugrenzen (1 Kor 11,22.33f.; 1 Kor 14,33b–35 [?])³⁸ und für sich selbst eine Abhängigkeit vom römischen Patronagesystem zu vermeiden (1 Kor 9,12; Phil 4,15). Allerdings tut er dies nicht institutionell, d.h. durch Einführung von Regeln in den Gemeinden, die Leitungspositionen und informellen Einfluss oder private ökonomische Ressourcen von einer gemeinsamen Kasse unterscheiden.³⁹ Er argumentiert vielmehr inhaltlich und setzt dabei eine spezifische, ja exzeptionelle Form von Macht ein, nämlich die von ihm beanspruchte Stellung als Gesandter Jesu Christi (1 Kor 4,15).

Philippi, Thessalonike, in ders. und C. Leonhard (Hg.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RGVV 75; Berlin, 2018), 131–162 (zu Korinth: 133–138).

33 Vgl. L. Bormann, ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία = „Hausgemeinde“? Raum und Ritual im frühesten Christentum, in H.-U. Wiemer (Hg.), *Kulträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen* (PAWB 60; Stuttgart, 2017), 221–246 (232f.).

34 Der Versuch von Last, *Pauline Church*, 183–212, aus 1 Kor 11,19 auf Wahlen zu Vereinsämtern in Korinth zu schließen, überzeugt mich nicht.

35 Vgl. dazu A. Standhartinger, *Der Philipperbrief* (HNT 11/I; Tübingen, 2021), 76–79.

36 Vgl. zur Beziehung zwischen Paulus und der Gruppe von Christusgläubigen in Philippi Standhartinger, *Philipperbrief*, 282–301.

37 Vgl. z.B. H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart, 1981); C. Claußen, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27; Göttingen, 2002); Gehring, *Hausgemeinde*.

38 Vgl. dazu etwa als frühe Kritik S.C. Barton, *Paul's Sense of Place. An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth*, *NTS* 32 (1986), 225–246; Schöllgen, *Hausgemeinde*; und aktuell z.B. Bormann, *Hausgemeinde*, 228–231.

39 Selbst wenn man wie Last, *Pauline Church*, annähme, es habe in allen von Paulus gegründeten Gruppen wie in Vereinen Ämter gegeben (scil. weil das in antiken Vereinen immer so war), würde Paulus in seinen Briefen nie darauf setzen, solche Strukturen zu regulieren und so zu stärken, sondern sie nur beiläufig als gegeben voraussetzen.

Dieser *Anspruch* des Paulus wird in 1 Tim zu einem beinahe unhinterfragbaren Faktum, einer göttlichen Anordnung (1 Tim 1,1), bleibt dabei aber spezifisch: *Nur* Paulus hat diese Position, Timotheus nicht und die anderen Inhaber von Leitungsfunktionen in der Gemeinde noch weniger.⁴⁰ Eben darum muss für sie eine andere Lösung gefunden werden, nämlich die Einführung der oben beschriebenen Verfahrensregeln und Kriterien, die das diffuse Ineinander von sozialem Standing und Leitungsfunktion der Gemeinde klären.⁴¹ In dieser *Hinsicht* ist das, was in 1 Tim passiert, nicht eine Gegenbewegung zu, sondern gerade eine konsequente Fortführung der schon bei Paulus erkennbaren, bei ihm allerdings noch nicht mittels Institutionalisierung betriebenen Differenzierung zwischen ἐκκλησία und οἶκος.⁴²

Wenn man einmal auf Max Webers klassische Trias von Herrschaftsformen zurückgreift, dann wird deutlich, dass hier eine Schwerpunktverlagerung⁴³ von charismatischer Herrschaft zu traditionaler, aber auch zu legal-rationaler Herrschaft stattfindet. Charismatische Autorität hat nur Paulus, d.h. für die intendierten Rezipienten des Textes eine Figur der Vergangenheit. Nichts deutet an, dass es darin eine wie auch immer geartete Nachfolge geben könnte. Traditionale Herrschaft, d.h. Machtausübung aufgrund des sozialen Standings als Familienoberhaupt, gibt es weiterhin. Doch zugleich zeigen sich erste Ansätze, Verfahrensregeln und so etwas wie Ämter einzuführen, d.h. eine legal-rationale Form von Herrschaft.⁴⁴

40 Timotheus hat seine Stellung immerhin noch aufgrund einer Prophetie (1Tim 4,14, vgl. dazu O. Hofius, Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe, *ZThK* 107 [2010], 261–284 [270]) und als spirituelles Kind des Paulus (1Tim 1,2), doch nicht mehr wie Paulus aufgrund einer Anordnung Gottes; und dies gilt *nur* für ihn, nicht aber für die Episkopoi, Diakonoι und Presbyteroi.

41 Zu dieser neuen Situation nach dem Tod des Paulus vgl. Theobald, *Ekklesiogenese*, 58.

42 Vgl. das ähnliche Fazit bei J. Barentsen, Stereotyping and Institutionalization as Indications of Leadership Maintenance in the Pastoral Epistles. 1 Timothy as a Test Case, in J.B. Tucker und C.A. Baker (Hg.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (London, 2014), 389–406 (397–403); E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (LNTS 450; London, 2013), 37–40; Y.-H. Park, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015), 216f.; vgl. auch Schöllgen, *Hausgemeinde*, 84–86; Ehrensperger, *Striving for Office*, 388–392.

43 Wohlgemerkt: nicht ein Wechsel, sondern eine Schwerpunktverlagerung.

44 Vgl. dazu J.H. Elliott, The Pastorals and a Weberian Perspective on Ecclesial Authority and Leadership, in J.C. Campbell und P.J. Hartin (Hg.), *Exploring Biblical Kinship* (CBQ Monograph Series 55; Washington, 2016), 131–157, insbes. 155.

3.4.2 Der Umgang mit sozial höherstehenden Personen in der Gemeinde

Das bisher Gesagte lässt sich an den Passagen im Brief bestätigen, die sozial höherstehende Personen innerhalb der Gemeinde thematisieren.⁴⁵ In 1 Tim 5,17–22 geht es um das Verhalten des Timotheus gegenüber Presbyteroi. Diese sind hier zunächst einmal keine Inhaber eines Amtes, sondern Personen mit einem gewissen sozialen Status, nämlich die Vorstände von Haushalten.⁴⁶ Ob die Funktionen, die ihnen zugeschrieben werden, „Vorstehen“, „Verkündigen“ und „Lehren“ (1 Tim 5,17), sich auf jeweils ihren Haushalt beziehen oder auf die Gesamtgruppe von Christusgläubigen in Ephesus, wird nicht recht klar. „Vorstehen“ wird hinsichtlich der Episkopoi und Diakonoι nur für das verwendet, was sie in ihrem eigenen Haushalt gegenüber den anderen Haushaltsmitgliedern tun (1 Tim 3,4f.12). Es beschreibt nicht ihre Funktion in der Gesamtgruppe.⁴⁷ Auch „Lehren“ könnte man sich jeweils innerhalb der Haushalte vorstellen, nämlich als Unterweisung der Haushaltsmitglieder, insbesondere der Frauen, durch den Hausvorstand (1 Tim 2,11).

Dagegen scheint freilich zu sprechen, dass den Presbyteroi, die diese Funktionen ausüben, eine „doppelte Ehre“ (διπλή τιμή) zuerkannt wird, was meist als Bezahlung für die Ausübung eines Amtes innerhalb der Gemeinde verstanden wird.⁴⁸ Tatsächlich ist das Syntagma in Papyri eine feste Wendung für „doppelten Preis“,⁴⁹ d.h. es ginge um eine Regelung, welche Gruppe von der gemeinsamen Kasse wieviel bekommt.

45 Zur sozialen Heterogenität der Mitgliedschaft der Gemeinde vgl. Zamfir, *Community*, 218.

46 Vgl. dazu grundlegend R.A. Campbell, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh, 1994); zusammen mit der Kritik von J.H. Elliott, *Elders as Honored Household Heads and Not Holders of 'Office' in Earliest Christianity*, *BTB* 33 (2003), 77–82. Ebenso auch Theobald, *Ekklesiogenese*, 59, der allerdings annimmt, dass die *patres familias* einzelner Hausgemeinden kollegial die Gesamtgemeinde leiteten.

47 Insbesondere ist zu beachten, dass der Brief nirgends auch nur andeutet, dass sie gemeinschaftlichen Ritualen vorstehen. Das einzige Ritual der Gruppe, das erwähnt wird, das gemeinsame Gebet, findet ohne Leitung statt (1Tim 2,1f.8). Vgl. dazu Söding, 1 Timotheus 3, 67.

48 So z.B. dezidiert A. Merz, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52; Göttingen/Freiburg i.Ue., 2004), 232f., die hier eine einseitig klärende fiktive Eigenreferenz auf 1 Kor 9,1–18 (vgl. 2 Thess 3,7–13; Apg 20,34f.) sieht.

49 J. Herzer, *Die Pastoralbriefe im Licht der dokumentarischen Papyri des hellenistischen Judentums*, in R. Deines, J. Herzer und K.-W. Niebuhr (Hg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 274; Tübingen, 2011), 319–346 (343–345); BGU I 313,5–7; BGU I 350,15ff.; P.Dura 26,25. Weniger überzeugend ist das Argument, es gehe schon im vorangehenden Abschnitt zu den Witwen um Geldzahlungen der Gemeinde (1Tim 5,3–16). Das stimmt zwar für Teile des

Das Problem an dieser Erklärung ist allerdings, dass wohlhabende Haushaltsvorstände eine Bezahlung für die Ausübung eines Amtes wohl kaum als Ehre, sondern vielmehr eher als Schande und Kränkung verstanden hätten. Denn prestigeträchtige Ämter für Wohlhabende sind in der Antike Liturgien, also Ämter, für die man Geld ausgibt, nicht welches bekommt⁵⁰ – und schon gar nicht eine Summe, die mit derjenigen verglichen wird, die für bedürftige Witwen bezahlt wird.⁵¹ Falls man annähme, dass es sich um Geldzahlungen handelt, müsste man also zugleich davon ausgehen, dass Menschen Ämter bekleiden konnten, die zwar sozial einen gewissen Status haben – als freie, männliche Haushaltsvorstände –, ökonomisch jedoch nicht besonders hochstehen und eine Art Besoldung nötig haben. Das ist kaum plausibel.

Es könnte sich daher wahrscheinlicher nicht um Geldzahlungen, sondern um materielle und immaterielle Ehrungen handeln, wie sie in politischen Gemeinwesen, aber auch in Vereinen der Antike gang und gäbe waren.⁵² Solche Ehrungen könnten für Haushaltsvorstände gedacht sein, die sich in der Gruppe der Christuskgläubigen besonders engagieren oder die in ihren Haushalten vorbildlich agieren. Doch auch in diesem Fall wäre die Struktur der ἐκκλησία nicht einfach mit der des οἶκος identisch, sondern es würde zwischen beiden differenziert.

Dasselbe lässt sich an den beiden folgenden Regelungen beobachten (1 Tim 5,21f.): Die Behandlung von Presbyteroi bei Beschwerden nimmt zwar auf deren Status Rücksicht. Timotheus kann ihnen gegenüber offenbar nicht agieren, wie er es bei Personen von niedrigerem Status könnte.⁵³ Das ändert

Abschnitts, doch kann man nicht τίμα (1Tim 5,3) einfach mit „bezahle“ gleichsetzen, d.h. das Lexem selbst wird im Kontext nicht auf den Bereich „Geldzahlung“ festgelegt.

50 Vgl. dazu Zamfir, *Community*, 224f.

51 Vgl. R.M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A ‚Bourgeois‘ Form of Early Christianity?* (SBL.DS 122; Atlanta, 1990), 106–108.

52 D.h. besondere Plätze, herausgehobene Stellung bei gemeinsamen Mahlzeiten u.ä. Man kann solche Praktiken hinter z.B. Jak 2,1–4 vermuten (sollte dann aber auch feststellen, dass jedenfalls der Autor dieses Briefes sie vehement verurteilt). 1 Tim 2,8–10 kann man nicht nur als Einschränkung der Rolle von Frauen bei den Versammlungen aufgrund ihres Geschlechts lesen, sondern auch als Versuch, die Auswirkungen sozialer Heterogenität zu kontrollieren, denn es muss sich um relativ wohlhabende Frauen handeln. Jedenfalls sind Geschlechterhierarchie und Fragen des ökonomischen Status hier miteinander verstrickt. Vgl. dazu z.B. E. Tamez, *Struggles for Power in Early Christianity. A Study of the First Letter to Timothy* (Maryknoll/New York, 2007); A.J. Batten, *Neither Gold nor Braided Hair* (1 Timothy 2.9; 1 Peter 3.3). *Adornment, Gender and Honour in Antiquity*, *NTS* 55 (2009), 484–501.

53 Wobei die Frage ist, ob er für diese überhaupt zuständig sein könnte: Denn Frauen, Kinder, Sklaven bzw. Sklavinnen und weitere Haushaltsangehörige wären erst einmal *ihrem*

jedoch nichts daran, dass er die Autorität hat, sie vor den übrigen⁵⁴ zu tadeln. Welche Bedeutung die Handauflegung in der abschließenden Regelung hat, bleibt unklar (v.a. in Abgrenzung zu der Handauflegung des Presbyteriums, durch die Timotheus in seine Position eingesetzt worden ist; 1 Tim 4,14). Um die Einsetzung in eines der in 1 Tim 3 erwähnten Ämter handelt es sich nicht. Eher könnte man annehmen, dass von denen, die in der Gemeinde aufgrund ihres sozialen Status als Haushaltsvorstände einflussreich sind, einige (aber offenbar nicht alle) formell in ein *Leitungsgremium* aufgenommen werden. Im vorliegenden Kontext wäre aber auch möglich, dass die Handauflegung in Zusammenhang mit der Beschwerde und dem Tadel steht, d.h. es sich um einen Rekonziliationsritus handelt. In jedem Fall aber ist die Zielrichtung der Regelung, niemandem (vor)schnell die Hände aufzulegen, dass zwischen sozialem Status und Stellung in der Gemeinde unterschieden wird. Haushaltsvorstände sind eben nicht automatisch Leiter der Gemeinde bzw. nicht ohne weiteres über jeden Tadel erhaben, sondern es gelten in der Gesamtgruppe der Christusgläubigen andere Regeln als innerhalb der einzelnen Haushalte.

Schließlich ist auch die Ermahnung der Reichen (1 Tim 6,17–19) eher in dem Sinne zu verstehen, dass zwischen ökonomischen Ressourcen und Autorität in der Gemeinde unterschieden wird. Keineswegs sind hier Wohlhabende aufgrund ihrer überlegenen ökonomischen Ressourcen in einer Patronatsrolle gegenüber der Gruppe der Christusgläubigen.⁵⁵ Vielmehr ist Timotheus als Leiter der Gemeinde selbst keiner von ihnen und er ist zugleich in der Lage, sie in Bezug auf die Verwendung ihres Reichtums zu ermahnen. Dabei changiert der Text zwischen Bestätigung der Rolle als Wohltäter, die sich die Mitglieder der antiken Eliten selbst zuschrieben (1 Tim 6,18f.), und doch recht deutlicher Kritik (1 Tim 6,10.17).

Insgesamt wird man folgendes Fazit ziehen können: 1 Tim nimmt wahr, dass Menschen innerhalb der Gemeinde aufgrund ihres sozialen Status und/oder ihrer ökonomischen Möglichkeiten einflussreich sind.⁵⁶ Das Ziel des Briefes ist nicht, daran etwas zu ändern, wohl aber damit geregelt umzugehen.⁵⁷ Sozial Höherstehende sind nicht einfach qua ihres Standes auch in

Haushaltsvorstand verantwortlich und Timotheus hätte keine Möglichkeit, sich darin einzumischen.

54 D.h. wohl vor der Gemeindeversammlung, s. folgenden Abschnitt.

55 Gegen Fatum, *Christ Domesticated*, 199.

56 Das ist in den Gemeinden der authentischen Paulusbriefe auch schon so, vgl. Ehrensperger, *Striving for Office*, 381–383.

57 Ähnlich, allerdings in sehr affirmativem Sinne, L.T. Johnson, *Oikonomia Theou. The Theological Voice of 1 Timothy from the Perspective of Pauline Authorship*, *HBt* 21 (1999), 87–104 (97f.). Vgl. auch Barentsen, *Stereotyping*, 400.

Leitungsfunktionen in der Gemeinde, sondern sind dort institutionellen Regelungen unterworfen.⁵⁸ Diese Regelungen sind nicht gegenüber dem sozialen Stand blind: Dass eine Frau, ein Armer oder ein Sklave eine Leitungsfunktion in der Gemeinde übernehme, wäre unmöglich.⁵⁹ Dass Timotheus sich gegenüber einem älteren Haushaltsvorstand verhielte wie gegenüber Seinesgleichen, wäre nicht denkbar. Dennoch markieren diese Regelungen einen Bereich, der vom οἶκος unterschieden ist – oder mit Webers Kategorien ausgedrückt: eine Tendenz von rein traditionaler zu auch legal-rationaler Herrschaft.⁶⁰ Vielleicht ist ja dies gerade ein Zielpunkt der programmatischen Aussage in 1 Tim 3,15: Die ἐκκλησία ist eben nicht der οἶκος eines einflussreichen Patrons, sondern Haus(halt) Gottes.⁶¹

3.4.3 Die Rolle der ἐκκλησία als Gemeindeversammlung

Damit komme ich zu einem letzten Punkt, nämlich der Frage, welche Rolle die ἐκκλησία als Gemeindeversammlung in 1 Tim spielt. Die sozusagen klassische Ansicht ist, dass der Gemeinde innerhalb der οἶκος-Ekklesiologie keinerlei aktive Rolle zukomme; sie bete und höre zu.⁶²

Dieses Bild wird allerdings bei näherem Hinsehen zweifelhaft: Erstens passt es schlecht in eine – selbstverständlich: hypothetische – Geschichte der Herausbildung kirchlicher Amtsstrukturen. Die meisten frühen Texte gehen nämlich davon aus, dass Kandidaten der Gemeindeversammlung vorgestellt

58 Gegen z.B. Horrell, *Disciplining*, 116: „Indeed, the clear connections between seniority in the household and in the church already indicate something of the author’s tendency to construct the church as *oikos*-space.“ Ähnlich Fatum, *Christ Domesticated*, 191: „the household management model is expanded to include the whole community with the explicit purpose of house regulating all functions of the church according to the ideal *paterfamilias*-institution.“

59 So völlig zurecht z.B. von Lips, *Glaube*, 141f. Wieder ist mit Miller, *House*, 188f., daran zu erinnern, dass es der Autor des Textes ist, der *will*, dass es unmöglich ist.

60 Das sieht zwar teilweise auch Horrell, *Disciplining*, 132 („the author constructs the church as a household, though at the same time distinguishing it from actual households“), nimmt aber m.E. zu Unrecht an, dass die Gemeinde *wie* ein Haushalt strukturiert sei.

61 Vgl. Söding, 1 Timotheus 3, 80.

62 So z.B. H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, in H. Runte (Hg.), *Glaube und Geschichte* (Gießen, 1948), 38–60 (54). Dementsprechend sieht er – einigermaßen anachronistisch – Timotheus (und Titus) als Bischof bzw. Metropolit mit voller Jurisdiktions-, Disziplinar- und Weihegewalt (50f.). Ähnlich von Lips, *Glaube*, 135f., 139. Vorsichtiger E. Dassmann, *Bischofsbestellung in der frühen Kirche*, in ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8; Bonn, 1994), 190–211 (193), der die verschiedenen Instanzen bei Bischofsbestellungen (Vorgänger, Ortspriester, Nachbarbischöfe, Metropolit, Gemeinde) durchgeht und hinsichtlich der Pastoralbriefe zum Schluss kommt, sie sagten dazu nichts.

und akklamiert werden (z.B. 2 Kor 8,19;⁶³ Apg 6,1–6; 15,22, Did 15,1; 1 Clem 44,3; vgl. auch die *subscriptiones* von 2 Tim und Tit; bei IgnPol 7,2; IgnSmyr 11,2; IgnPhilad 10,1 nicht für Ämter, aber für bestimmte Aufträge). Selbst spätere Texte, die deutlich einen monarchischen Episkopat voraussetzen, d.h. eine gegenüber 1 Tim schon sehr veränderte Situation, rechnen noch mit solchen Mechanismen (Trad. apost. 2; Cypr. epist. 67,4f.).⁶⁴ Damit werden Elemente des kaiserzeitlichen römischen Rechts zur Kandidatenauswahl für öffentliche Ämter übernommen.⁶⁵

Zweitens passt das, was über Timotheus selbst im Brief gesagt wird, nicht in dieses Bild von einem Amtsträger gegenüber einer rein passiven Gemeinde.⁶⁶ Über ihn wird zweimal gesagt, er habe seine besondere Aufgabe aufgrund von Prophetien (1 Tim 1,8; 4,14). Das sind wohl nicht bei einem Einsetzungsritual gesprochene (Segens-)Worte, sondern eine zuvor gemachte inspirierte Äußerung – sozusagen ein Orakel, das ihn für die Aufgabe designiert hat. Das eigentliche Ritual hat das Presbyterium durchgeführt, vermutlich das leitende Gremium einiger in der Gemeinde einflussreicher Haushaltsvorstände. Zumindest zwischen ihnen und Timotheus gibt es also keine eindeutige Hierarchie, sondern eine wechselseitige Machtbalance.⁶⁷

63 Vgl. dazu Park, *Paul's Ekklesia*, 113.

64 Vgl. A. Thier, *Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 257; Frankfurt, 2011), 17–26; E. Lohse, χειροτονέω, *ThWNT* 9 (1973), 426f.; H. Leppin, Zu den Anfängen der Bischofsbestellung, in A. Fahrmeir (Hg.), *Personalentscheidungen bei gesellschaftlichen Schlüsselpositionen. Institutionen, Semantiken, Praktiken* (Berlin, 2017), 33–53.

65 A. Thier, Richtigkeitsgewähr, Teilhabebefugnis und Verfahren. Regelungsmodelle der mittelalterlichen Bischofsbestellung, in N. Jansen und P. Oestmann (Hg.), *Rechtsgeschichte heute. Religion und Politik in der Geschichte des Rechts. Schlaglichter einer Ringvorlesung* (Tübingen, 2014), 49–75 (53–58): *iudicium* (von Autoritätspersonen), *testimonium* (eines Gremiums), *suffragium* (der Versammlung). Vgl. insgesamt zur „mimicry of various civic institutions“ J.S. Kloppenborg, Associations, Christ Groups, and their Place in the Polis, *ZNW* 108 (2017) 1–56 (33–40).

66 Die Position des Timotheus kann man nicht mit einem der beiden im Brief genannten Ämter Episkopos oder Diakonos einfach gleichsetzen. Meist wird er einfach stillschweigend als Episkopos/Bischof vorgestellt. Doch seine Aufgaben und die angedeuteten Aufgaben des Episkopos decken sich nicht. In 1 Tim 4,6 wird er διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ genannt; das ist hier aber kaum eine Funktions- oder Amtsbezeichnung. Vgl. dazu z.B. Söding, 1 Timotheus 3, 70.

67 Das Bild einer Einsetzung ohne Beteiligung Dritter entsteht nur, wenn man 1 Tim mit 2 Tim 1,6 und Tit 1,5 (wo es aber gar nicht um dieselben Ämter wie in 1 Tim geht) überblendet und so eine Amtsweitergabe in apostolischer Sukzession konstruiert.

Drittens wird nicht gesagt, dass Timotheus die Auswahl der Kandidaten für die Position von Episkopos und Diakonoι trifft.⁶⁸ Das ist beachtenswert, denn z.B. hinsichtlich der Aufnahme in die Witwenliste oder des Umgangs mit den Presbyteroi wird Timotheus direkt angesprochen und es werden seine Kompetenzen benannt. Die Prüfung der Kandidaten für die Ämter wird jedoch offen formuliert. „Sie sollen geprüft werden“ (δοκιμαζέσθωσαν)⁶⁹ und die Forderung von Unbescholtenheit (ἀνέγκλητοι) nehmen dabei gängige Formulierungen aus dem politischen Bereich auf.⁷⁰ Es ist also durchaus möglich und vielleicht sogar naheliegend, sich das Verfahren – wie in den anderen genannten antiken christlichen Texten – so vorzustellen, dass verschiedene Instanzen, darunter auch die akklamierende Versammlung, beteiligt sind.⁷¹

4 Fazit

Das geläufige Modell einer οἶκος-Ekklesiologie der Pastoralbriefe ist gewiss nicht einfach überholt. Es sieht zurecht Tendenzen der Traditionalisierung, Institutionalisierung und Hierarchisierung im Vergleich mit den unbestritten echten Paulusbriefen. Es arbeitet richtig heraus, dass die sozialen Rollen des patriarchalen antiken Haushalts für den Autor (oder ggf. die Autoren) zentrale Bedeutung haben.

Dennoch muss es an entscheidenden Punkten modifiziert werden. Es kann in erster Linie nur auf 1 Tim bezogen werden, nicht auf 2 Tim und nicht ohne große Einschränkungen auf Tit. Es ist nicht richtig, dass die Gemeinde in 1 Tim ein Haushalt *ist*, vielmehr wird sie mit einer geläufigen politischen Metapher in mancher Hinsicht *wie* ein Haushalt beschrieben. Sie ist auch nicht durchgehend wie ein Haushalt strukturiert, vielmehr wie ein kaiserzeitliches politisches Gemeinwesen; d.h. so, dass der soziale Status der Einzelnen von großer Bedeutung, aber nicht einfach identisch mit ihrer Position in der Gemeinde ist. Der Briefautor beschreibt Verfahrensregeln, die οἶκος und ἐκκλησία nicht in jeglicher Hinsicht ineins fallen lassen, sondern unterscheiden. Darin kommt der ἐκκλησία im Sinne von Gemeindeversammlung zwar keine tragende, aber eine durchaus wichtige Rolle zu, die derjenigen von Volksversammlungen der frühen Kaiserzeit ähnelt.

68 Das wird aber meistens angenommen, z.B. bei Söding, 1 Timotheus 3, 79.

69 Vgl. dazu Last, *Pauline Church*, 193–195.

70 Park, *Paul's Ekklesia*, 173.

71 Dazu könnte auch 1 Tim 5,20 passen, falls dort daran gedacht wäre, dass die Presbyteroi „vor allen“ im Sinne von „vor der Versammlung“ getadelt werden, denn Volksversammlungen sind auch Ort des öffentlichen Lobes und Tadel. Vgl. dazu Horrell, *Disciplining*, 126.

Bibliographie

- Adams, E., *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?* (LNTS 450; London, 2013).
- Banks, R., *Paul's Idea of Community* (2. Aufl.; Peabody, 1994).
- Barclay, J.M.G., Household Networks and Early Christian Economics. A Fresh Study of 1 Timothy 5,3–16, *NTS* 66 (2020), 268–287.
- Barentsen, J., Stereotyping and Institutionalization as Indications of Leadership Maintenance in the Pastoral Epistles. 1 Timothy as a Test Case, in J.B. Tucker und C.A. Baker (Hg.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (London, 2014), 389–406.
- Barton, S.C., Paul's Sense of Place. An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth, *NTS* 32 (1986), 225–246.
- Batten, A.J., Neither Gold nor Braided Hair (1 Timothy 2,9; 1 Peter 3,3). Adornment, Gender and Honour in Antiquity, *NTS* 55 (2009), 484–501.
- Blecker, I.M., Die παραθήκη rettenden Wissens nach den Pastoralbriefen, in K. Löning (Hg.), *Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum* (AOAT 300; Münster, 2002), 229–267.
- Bonneau, G., 'Pour y achever l'organisation' (Tite 1,5). L'institutionnalisation de l'Église au temps du Nouveau Testament, *ScEs* 52 (2000), 87–107.
- Bormann, L., ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία = „Hausgemeinde“? Raum und Ritual im frühesten Christentum, in H.-U. Wiemer (Hg.), *Kulträume. Studien zum Verhältnis von Kult und Raum in alten Kulturen* (PAWB 60; Stuttgart, 2017), 221–246.
- Brown, R.E., Episkopē and Episkopos. The New Testament Evidence, *Theological Studies* 41 (1980), 322–338.
- Bumgardner, C.J., Kinship, Christian Kinship, and the Letters to Timothy and Titus, *Southeastern Theological Review* 7 (2016), 3–17.
- Campbell, R.A., *The Elders. Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh, 1994).
- Claußen, C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27; Göttingen, 2002).
- D'Angelo, M.R., 'Knowing How to Preside over His Own Household'. Imperial Masculinity and Christian Asceticism in the Pastorals, Hermas, and Luke–Acts, in S.D. Moore und J.C. Anderson (Hg.), *New Testament Masculinities* (SBL Semeia Studies 45; Atlanta, 2003), 265–295.
- Dassmann, E., Bischofsbestellung in der frühen Kirche, in ders., *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden* (Hereditas 8; Bonn, 1994), 190–211.
- Eckhardt, B., Paulus und die Vereine. Korinth, Philippi, Thessalonike, in ders. und C. Leonhard (Hg.), *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich* (RGVV 75; Berlin, 2018), 131–162.

- Ehrensperger, K., Striving for Office and the Exercise of Power in the ‚House of God‘. Reading 1 Tim 3:1–16 in Light of 1 Cor 4:1, in dies., *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations* (WUNT 429; Tübingen, 2019), 379–393.
- Elliott, J.H., Elders as Honored Household Heads and Not Holders of ‚Office‘ in Earliest Christianity, *BTB* 33 (2003), 77–82.
- Elliott, J.H., The Pastorals and a Weberian Perspective on Ecclesial Authority and Leadership, in J.C. Campbell und P.J. Hartin (Hg.), *Exploring Biblical Kinship* (CBQ Monograph Series 55; Washington, 2016), 131–157.
- Engelmann, M., *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe* (BZNW 192; Berlin/Boston, 2012).
- Fatum, L., Christ Domesticated. The Household Theology of the Pastorals as Political Strategy, in J. Ådna (Hg.), *The Formation of the Early Church* (WUNT 183; Tübingen, 2005), 175–207.
- Gehring, R.W., *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus* (Gießen/Basel, 2000).
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (2. Aufl.; Tübingen, 2005).
- Herzer, J., Rearranging the ‚House of God‘. A New Perspective on the Pastoral Epistles, in A. Houtman u.a. (Hg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity* (AJEC 73; Leiden/Boston 2008), 547–566.
- Herzer, J., Die Pastoralbriefe im Licht der dokumentarischen Papyri des hellenistischen Judentums, in R. Deines, J. Herzer und K.-W. Niebuhr (Hg.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur. Wechselseitige Wahrnehmungen* (WUNT 274; Tübingen, 2011), 319–346.
- Hofius, O., Die Ordination zum Amt der Kirche und die apostolische Sukzession nach dem Zeugnis der Pastoralbriefe, *ZThK* 107 (2010), 261–284.
- Horrell, D.G., From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ. Social Transformation in Pauline Christianity, *JBL* 120 (2001), 293–311.
- Horrell, D.G., Disciplining Performance and ‚Placing‘ the Church. Widows, Elders and Slaves in the Household of God (1 Tim 5,1–6,2), in K.P. Donfried (Hg.), *1 Timothy Reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18; Leuven, 2008), 109–134.
- Johnson, L.T., Oikonomia Theou. The Theological Voice of 1 Timothy from the Perspective of Pauline Authorship, *HBT* 21 (1999), 87–104.
- Kartzow, M.B., The ‚Believing Woman‘ and Her *ekklesia*. Rethinking Intersectional Households and Manuscript Variations in the Widows‘ Tale (1 Tim 5:3–16), *Interp.* 75 (2021), 305–316.
- Kidd, R.M., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A ‚Bourgeois‘ Form of Early Christianity?* (SBL.DS 122; Atlanta, 1990).
- Klauck, H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart, 1981).

- Kloppenborg, J.S., Associations, Christ Groups, and their Place in the Polis, *ZNW* 108 (2017) 1–56.
- Krauter, S., Genderrollen in den Pastoralbriefen. Ein Experiment mit verschiedenen Lesestrategien, *ThLZ* 146 (2021), 375–388.
- Krauter, S., Die Kirche – Pfeiler und Fundament der Wahrheit? Zur Übersetzung und Auslegung von I Tim 3,15f, *ThZ* 77 (2021), 45–59.
- Last, R., *The Pauline Church and the Corinthian Ekklēsia. Greco-Roman Associations in Comparative Context* (SNTS.MS 164; Cambridge, 2016).
- Leppin, H., Zu den Anfängen der Bischofsbestellung, in A. Fahrmeir (Hg.), *Personalentscheidungen bei gesellschaftlichen Schlüsselpositionen. Institutionen, Semantiken, Praktiken* (Berlin, 2017), 33–53.
- von Lips, H., *Glaube – Gemeinde – Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122; Göttingen, 1979).
- Lohse, E., χειροτονέω, *ThWNT* 9 (1973), 426f.
- Mayordomo, M., Ekklesiologie der Volkskirche im Lichte des Neuen Testaments, in D. Plüss, M.D. Wüthrich und M. Zeindler (Hg.), *Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive* (Praktische Theologie im reformierten Kontext 14; Zürich, 2016), 293–301.
- Merz, A., *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52; Göttingen/Freiburg i.Ue., 2004).
- Miller, A., Out of House and Home. Early Christian Community as Public Ekklēsia, in J.A. Marchal (Hg.), *After the Corinthian Women Prophets. Reimagining Rhetoric and Power* (Semeia Studies 97; Atlanta, 2021), 165–194.
- Morgan, T., *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches* (Oxford, 2015).
- Oberlinner, L., Gemeindeordnung und rechte Lehre. Zur Fortschreibung der paulinischen Ekklesiologie in den Pastoralbriefen, *ThQ* 187 (2007), 295–308.
- Park, Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (WUNT II 393; Tübingen, 2015).
- Roloff, J., *Der erste Brief an Timotheus* (EKK XV; Zürich u.a., 1988).
- Schlier, H., Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in H. Runte (Hg.), *Glaube und Geschichte* (Gießen, 1948), 38–60.
- Schöllgen, G., Hausgemeinde, OIKOS-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung, *JAC* 31 (1988), 74–90.
- Smit, P.-B., Supermen and Sissies. Masculinities in Titus and 1 Timothy, *Journal for the Study of Paul and His Letters* 9 (2019), 62–79.
- Söding, T., 1 Timotheus 3. Der Episkopos und die Diakone in der Kirche, in K.P. Donfried (Hg.), *1 Timothy Reconsidered* (Colloquium Oecumenicum Paulinum 18; Leuven, 2008), 63–86.

- Solevåg, A.R., *Birthing Salvation. Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse* (BiInS 121; Leiden 2013).
- Standhartinger, A., *Der Philipperbrief* (HNT 11/I; Tübingen, 2021).
- Tamez, E., *Struggles for Power in Early Christianity. A Study of the First Letter to Timothy* (Maryknoll/New York, 2007).
- Theobald, M., Von den Presbytern zum Episkopos (Tit 1,5–9). Vom Umgang mit Spannungen und Widersprüchen im Corpus Pastorale, *ZNW* 104 (2013), 209–237.
- Theobald, M., ‚Ekklesiogenese‘ im Neuen Testament – und heute? Vom Werden des Amtes in der Kirche, *ThQ* 200 (2020), 51–68.
- Thier, A., *Hierarchie und Autonomie. Regelungstraditionen der Bischofsbestellung in der Geschichte des kirchlichen Wahlrechts bis 1140* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 257; Frankfurt, 2011).
- Thier, A., Richtigkeitsgewähr, Teilhabebefugnis und Verfahren. Regelungsmodelle der mittelalterlichen Bischofsbestellung, in N. Jansen und P. Oestmann (Hg.), *Rechtsgeschichte heute. Religion und Politik in der Geschichte des Rechts. Schlaglichter einer Ringvorlesung* (Tübingen, 2014), 49–75.
- Visser, J.M.H., Overseeing the Womb. A Rhetorical Investigation of Masculinities and Ἐπίσκοπος in 1 Timothy 3, *Neotest.* 50 (2016), 123–143.
- Weidemann, H.-U., Selbstbeherrschte Hausherren. Beobachtungen zur rhetorischen Funktion des Maskulinitätsideals in den Pastoralbriefen, in R. Hoppe und M. Reichardt (Hg.), *Lukas – Paulus – Pastoralbriefe* (SBS 230; Stuttgart, 2014), 271–301.
- Winterling, A., ‚Öffentlich‘ und ‚privat‘ im kaiserzeitlichen Rom, in T. Schmitt, W. Schmitz und A. Winterling (Hg.), *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwarten* (Berlin/Boston, 2005), 223–244.
- Wolter, M., *Der Brief an die Römer*. Teilbd. 2: Röm 9–16 (EKK VI/2; Ostfildern, 2019).
- Zamfir, K., Is the ekklesia a Household (of God)? Reassessing the Notion of οἶκος θεοῦ in 1 Tim 3.15, *NTS* 60 (2014), 511–528.
- Zamfir, K., The Community of the Pastoral Epistles – A Religious Association, in V. Gabrielsen und C.A. Thomsen (Hg.), *Private Associations and the Public Sphere* (Scientia Danica H 8 9; Kopenhagen, 2015), 206–240.

Verzeichnis der Beiträgerinnen und Beiträger

Mark G. Brett

was raised in Papua New Guinea, and he studied philosophy, theology and Hebrew Bible in Brisbane (Australia), Princeton (USA) and Sheffield (UK). Having taught in Naarm/Melbourne since 1992, his research has focused on ethnicity, political theology and decolonial studies.

Benedikt Eckhardt

ist Senior Lecturer in Ancient History an der University of Edinburgh, Großbritannien. Seine Forschungsschwerpunkte sind der hellenistische Nahe Osten unter besonderer Berücksichtigung Judäas sowie die Sozial- und Religionsgeschichte des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit.

Georg Fischer SJ

ist Professor emeritus für Alttestamentliche Bibelwissenschaften und Alt-orientalische Sprachen an der Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck. Er trat 1972 in den Jesuitenorden ein, studierte Philosophie in München, Theologie in Innsbruck und Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er hat in ca. einem Dutzend Länder unterrichtet, seit 1995 als Ordinarius in Innsbruck. Schwerpunkte seiner Forschung liegen in der Tora, besonders Genesis und Exodus, dem Jeremiabuch, der Hermeneutik und der biblischen Theologie.

Daniel E. Fleming

is Edelman Professor of Hebrew and Judaic Studies at New York University, where he has taught since 1990. He specializes in both Assyriology and Hebrew Bible, with particular interest in collective political traditions. Along with early work on ritual from Emar, he is author of *Democracy's Ancient Ancestors* (2004); *The Legacy of Israel in Judah's Bible* (2012); and *Yahweh before Israel* (2021).

Alessandra Gilibert

is Professor of Archaeology of the Levant at Ca' Foscari University, Venice. Born 1976, she studied Ancient Near Eastern Archaeology, Assyriology, and Historical Anthropology in Freiburg, Tübingen, and Berlin. She is Director of the Armenian Dragon Stones Archaeological Project and the Tophet of Bithia Archaeological Project. Her research focuses on urban design, architecture and monumental art in the Northern Levant and neighbouring regions, including Phoenicia and the South Caucasus.

Anselm C. Hagedorn

ist Professor für Altes Testament und Antikes Judentum an der Universität Osnabrück. Geboren 1971, studierte er Evangelische Theologie an den Universitäten Göttingen, St. Andrews, Heidelberg, Notre Dame (USA) und Oxford. Seine Hauptarbeitsgebiete sind die biblische und griechische Rechtsgeschichte, die Bücher Deuteronomium und Hohelied sowie das Zwölfprophetenbuch. Er ist Teil des Tel Moza Expedition Projects und war 2023 Seymour Gitin Research Professor am Albright Institute of Archaeological Research in Jerusalem.

Claudia Horst

ist Lehrkraft für besondere Aufgaben im Bereich der Alten Geschichte an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Geboren 1973, studierte sie Geschichtswissenschaft und Philosophie an der Universität Bielefeld, mit Studien- und Forschungsaufenthalten an der University of Exeter und der Columbia University in New York. Ihre Forschungen umfassen ausgehend von der Kulturgeschichte des Politischen die Römische Kaiserzeit und die Beziehungen zwischen Mesopotamien und Griechenland.

Joachim J. Krause

ist Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Geboren 1978, studierte er Politologie und Evangelische Theologie in Berlin und Tübingen, mit Studien- und Forschungsaufenthalten an der Hebräischen Universität Jerusalem und in Yale. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Literaturgeschichte von Pentateuch und Vorderen Propheten, der Theologie des Alten Testaments und derzeit besonders auf dem Buch Amos.

Stefan Krauter

ist Assistenzprofessor für Neues Testament an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich. Geboren 1973, studierte er Evangelische Theologie und Latinistik in Tübingen und Helsinki. Seine Professur hat einen Schwerpunkt auf der Erforschung des Neuen Testaments innerhalb der griechisch-römischen Kultur des frühen Prinzipats. Seine derzeitigen Forschungsthemen sind v.a. die Pastoralbriefe und die Auslegungsgeschichte der Paulusbriefe.

Martin Lang

geboren 1971, hat Theologie und Altorientalistik studiert und ist assoziierter Professor für Altorientalistik am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck. 2003 hat er im Fachbereich Alttestamentliche

Studien promoviert und sich 2016 für Altorientalistik habilitiert. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Geschichte der altorientalischen Literatur, die Wechselwirkungen zwischen dem Alten Testament und den Keilschriftkulturen des Alten Vorderen Orients, Lexikographie des Sumerischen, Ritualtheorien und der Alte Orient sowie das Nachleben des antiken Mesopotamiens in der Literatur des Christlichen Orients.

Wolfgang Oswald

ist außerplanmäßiger Professor für Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Geboren 1958 in Stuttgart studierte er Politologie und Evangelische Theologie in Berlin und Tübingen. Seine Forschungen befassen sich mit dem Staatsverständnis der Schriften des Alten Testaments, insbesondere des Buches Exodus.

Eckart Otto

ist Ordinarius (em.) für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Honorary Professor der University of Pretoria. Geboren 1944, war er Professor in Hamburg, Osnabrück und Mainz. Er schrieb einen vierbändigen Deuteronomiumskommentar in der Reihe HThKAT und edierte Max Webers Antikes Judentum in der MWG. Er begründete die Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte sowie die Monographienreihe der Beihefte. Forschungsschwerpunkte sind die Antike Rechtsgeschichte und Politische Theologie, die Pentateuchforschung und Soziologie.

Denise Reitzenstein

ist Privatdozentin für Alte Geschichte und Akademische Oberrätin am Historischen Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität München. Geboren 1981 in Ratzeburg, studierte sie Alte Geschichte, Historische Grundwissenschaften und Kunstgeschichte in München und Exeter. Neben Studien zu Elite und Kaiserkult in Lykien sowie Farbbezeichnungen in der römischen Welt liegt ihr aktueller Forschungsschwerpunkt bei der Rezeption des archaisch-klassischen Spartas.

Benjamin Schliesser

is Professor of New Testament Literature and Theology at the Faculty of Theology, University of Bern. Born in 1977, he pursued his theological studies in Tübingen, Glasgow (UK), and Pasadena (USA). His research focuses on early Christian identity discourses as well as the emergence of Christianity in the urban centers of the Ancient Mediterranean.

Angela Standhartinger

is Professor of New Testament Studies at the University of Marburg. She was born in 1964 and studied Theology in Frankfurt, Munich, Heidelberg and New York. She is the author of *Der Philipperbrief* (HNT 11/I; 2021) and *Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs* (1999). Her research focuses on the social, political, and religious environment of Pauline writings, Jewish-Hellenistic Literature, Philo, and Gender studies.

Michael Tilly

ist Professor für Neues Testament und Leiter des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. Geboren 1963 in Berlin, studierte er Evangelische Theologie in Mainz und Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte sind die neutestamentliche Zeitgeschichte und die Literatur und Religion des antiken Judentums.

Stellenregister

1.	Bibel	23,10	165f., 189
		23,18	165f., 189
1.1	<i>Schriften des hebräischen Kanons</i>	25,23	200
<i>Genesis</i>		26	204
1–11	241	26,2–5	205
1,1–2,3	227	26,3–5	204, 214
1,26	263	26,4	205f.
2–3	255	26,5	205
2,4–3,24	241	27,46	206
3,22	263	28	206f.
6,5	62	28,3	200f., 206f., 249
8,21	62	28,14	207
11,7	263	28,16	207
12–35	196	31,11	215
12,2	205f.	34	203, 230
14	23	34,20	189
14,12–14	23	34,24	165
14,14–16	23	35	207
15–22	209	35,11–12	201, 210
17	199, 201, 207–209, 214	35,11	199f., 201, 205f., 212, 214
17,1a	214	46,3	205
17,1b	214	48,4	200f., 212
17,4–6	212	48,19	206, 216
17,4–5	205	49,5–7	230
17,4	201, 206, 212f., 215	49,5–6	203
17,4b	213		
17,5	211	<i>Exodus</i>	250, 253, 260, 262
17,6–8	210	2,14	259
17,7	202	2,24	201, 204
17,9–14	209	3	259
17,12–13	209	3,10	258
17,13	210	3,16–18	191
17,14	208	3,16	261
17,18	214	3,18	261
17,20	201, 205	4,14	261
17,21	208, 210	4,29–31	261
17,23–37	209	5	258
17,23	209	5,10	261
18,18	205f.	5,19–21	259
21,8–21	209	5,20–21	261
21,9–10	209	5,22–23	259
21,12–13	209	6	202
21,13	201, 210	6,1.2–8	259
21,18	201, 205, 209f.	6,2–8	202
23	210	6,2–6	202

Exodus (fortges.)

6,2-5	202
6,4	201, 204
6,6-8	202
6,7-8	202f.
6,7	8, 199, 202, 215
6,8	203
6,9	259
6,10-12	259
6,10-11	259
6,12	259
6,14-27	259
6,28-30	259
6,30	259
12	249, 258, 260, 263
12,3	249
12,6	206, 249, 260
12,43-49	209
12,44	208
12,49	213
14	249
14,11-12	259
15-17	259, 261
16	249
16,1-2	250
16,3	206
16,9-10	250
18,21	261
19-24	250, 252, 258, 263
19	9, 230f., 251, 262
19,5-6	250
19,6	201, 260
19,7-8	251
19,8	250
20	189, 252f., 258
20,4	316
20,18	250
20,19	250
20,20	251, 253
20,21	251
20,22	251
22,27	241
23	224
23,1-3	224
23,4-5	224
23,6-8	224
23,19	251
23,20-33	251

24	9, 189, 262
24,1-2	251
24,1	261
24,3-8	223
24,3-4	251
24,3	187, 251
24,4	251
24,5	251
24,6	251
24,7	187, 251
24,8	251
24,9	261
24,14	261
30,33-38	208
31,14	208
31,18	252
32	229
32,1	184, 187, 206
32,3	184
32,10	201
33,13	201
35,1	206

Leviticus

250	
4,13	38
4,21	38
7,20.27	208
16,17	38
16,33	38
17,10	208
18,18	214
18,29	208
19,8	208
20,6	208
23,29	208
24,22	213
25,44-45	208
26,12	202
26,42	215

Numeri

250	
9,10	38
9,13	208
10,4	38
11	261
11,16	261
11,24	261
13,31-33	259

14-17	263	7,6	232
14	259f.	9-10	229, 231
14,1	259	9	189
14,2-3	259	9,10	205, 231, 253
14,4	259, 261	9,20	263
14,5	249, 260	10,4	205, 229, 253
14,6-9	260	10,6	263
14,10	260	13	27
14,11	260	16,16-17	224
14,22-23	260	16,18-18,22	224
14,27	260	16,18-19	223f.
14,39-45	260	16,18	187, 224, 232
15,30	208	17,2-13	224
16	259-261	17,5	258
16,2	184, 260	17,14-20	224, 241
16,3	38, 184, 232f., 260	18,3-4	224
16,13	260	18,9-22	224
16,24 ^{LXX}	305	18,16-17	253
17,7	184	18,16	205, 229, 253
20,2	184	18,19-22	229
20,4	233	18,20-22	185
22,4	230	20	187
27,16	258	21,19	189
27,18	258	23	233, 360
		23,1-3	205
<i>Deuteronomium</i>	221-248, 253, 263	23,2-15	233
1,13	261	23,2-9	232f.
1,41-45	260	23,2-4 ^{LXX}	360, 362f.
2,10-12	240	23,5	233
2,20-23	240	23,8-9	289
4	231, 241	23,8	205
4,7-8	205	23,9	289
4,10	231	23,9 ^{LXX}	360, 362f.
4,13	251f., 254	23,15	232f.
5	9, 189, 228-230, 252-254,	25,7	189
	262	26	223, 230
5,6-21	252	26,3	211f.
5,22	205, 228f., 252	26,5	205
5,23	252f.	26,16-19	223
5,24-27	253	26,16-17	229, 254
5,24	252	26,17-19	253
5,25-28	253	26,17	254
5,27	252	26,19	205
5,28	229, 252, 256	27	230
5,29	253	27,9-10	229f., 254
6,1-7	230	27,9	253f.
6,7	242	27,(11-)15-26	254f.
6,20-23	242	28	27

Deuteronomium (fortges.)

28,1	205
28,69	254
29	231, 241
29,9,11	254
29,13-14	254
29,28	254
30	241
30,19	255
31	231, 233
31,9	191
31,12-13	231
31,12	5, 232
31,28	232
31,30	205, 232
32,8-9	240
32,50	263
33,3	212
33,19	212

Josua

	250, 262
2,5	164
2,7	164
6,1	164
9,2-3	367
18,1	255
18,4	255
20,4	189
22	263
22,12	255
22,12c	255
22,13-14	255
22,14	255
22,16	255
22,21-29	255
22,30-31	256
22,30	256
22,32	256
22,33	256
23	256
23,2	256
24	9, 255-258, 262f.
24,1-2	258
24,1	256
24,2	256
24,14-15	258
24,14	256

24,15	256f.
24,16-24	257f.
24,16-18	256
24,17-18	257
24,18	257
24,19-20	257
24,21	257
24,22	257
24,22ef	257
24,23	257
24,24	257
24,25-27	257

Richter

6,11	23
6,25-32	23
6,31	23
7	22f., 26
7,1-22	22
7,2-22	22
7,2-8	22
7,2	22
7,3	22
7,8-22	22
7,8	22
7,9	23
7,10	23
7,18	23
7,22	23
7,23-25	22-24
7,24-25	22
7,25	22f.
8-9	26
8	23f., 26
8,4-21	6, 21-26
8,4	22
8,5-9	24
8,5	22f.
8,7	22f.
8,10	22
8,11	22
8,13-17	24f.
8,13	22
8,14	23, 25
8,15-16	25
8,18	23
8,20	22

8,21	22	26	8, 181–198
9	26	26,1–19	182, 184, 190
9,8–15	259	26,1	181, 192
<i>1 Samuel</i>	258	26,2–6	181
8–12	258	26,2–3	181
9,22	195	26,2	181
10,27	259	26,4–6	181
16	258	26,4	181
19,20	363	26,7–19	186
25	24	26,7–9	181, 183, 186
		26,7–8	185
<i>2 Samuel</i>		26,7	181
18,24	165	26,8	181, 185
19,9	165	26,8b	181
		26,9	181, 184f.
<i>1 Könige</i>		26,9b	185
22,10	165, 189	26,10–16	182–184, 186, 190
		26,10	182, 185
<i>2 Könige</i>		26,11	181f., 186
7,1	165	26,12–15	182f., 186
7,18	165	26,12	181
17,4	193	26,16	181–183, 186, 204
18–19	27	26,17–19	182–184, 186, 189–191
23,2	189	26,17	38, 181f., 184, 186, 191
23,11	195	26,18–19	184
		26,20–23	182f., 190
<i>Jesaja</i>		26,24	183
1,21–26	225	27,1	192
3,1–9	225	27,6	192
6,8	263	31,33–34	262
9,3	24	33,1	193
29,21	169	35–36	194
36–37	27	35	8, 189, 191f., 194
45,1–7	192	35,1	181
45,1	192	35,3–11	195
56,7	309	35,3	194
60,7 ^{LXX}	309	35,4	194
		35,5	194
<i>Jeremia</i>	195	35,12–17	195
1–25	181	35,13	195
1	191	35,14a	195
17,19	165	35,16	195
20,1–2	195	35,18–19	195
25	181, 191	35,18	194
25,1	181, 191	35,19	195
25,9	192	36	8, 181f., 189, 191–194
		36,1–8	193

Jeremia (fortges.)

36,1	181, 193
36,2	193
36,3	194
36,5	193f.
36,6	193
36,7	194
36,9	193
36,9a	193
36,10	193
36,11–12	183
36,12	182
36,13	193
36,14	193
36,19	194
36,26	194
36,29–31	192
37,17–21	190
38,4–6	190
38,7	165
38,14–28	190
39,3	27
39,13	27
39,15	193
42,1–6	196
43,10	192
45	191
45,1	181
46	191
46,2	191
50,9	203

Ezechiel

11,16	307
14,1	191
16,40	204
17,17	204
20,1	191
20,2	191
23,24	204
26,7	204
26,43–47	204
27,27–34	204
32,3–22	204
38,4–7.13–15	204
40–46	194
42,13 ^{LXX}	317

Joel

1,2	191
1,14	189
2,15–16	189

Amos

2,6ff.	173
2,6	170
2,7	169
3–6	162
3,9ff.	173
3,9–11	164
3,12	164
4,1–3	164
4,1	170
5	7, 161–180
5,1–17	7, 161f., 167, 173
5,1	161
5,2	161, 165
5,7	164, 166, 168, 172, 174f., 177
5,8–9	167
5,10–15	189
5,10–12	164, 166, 172f., 176
5,10	163, 165, 167–169, 172, 174–176
5,10a	168
5,11	168–170, 172
5,11aα	172
5,11aβ.b	172
5,12	163, 165, 172, 176
5,12a	168, 173
5,12b	168, 170, 172, 175
5,12bβ	169
5,15	163, 173
6,1–7	164

Micha

2,5	233

Zefanja

1,10	165
3,1–4	225

Psalmen

250	250
22,23	38
22,26	38
31,8	38

44,15 38
 73,2^{LXX} 362
 74,8 307
 83,12 24

Hiob

29 189
 29,7–17 187
 29,7 188f.
 29,8–11 188
 29,12–17 188
 29,21–25 187
 29,21 188
 29,22 188f.

Sprüche

1,21 189
 5,14 361
 8,3 189
 18,5 169
 31,23 189

Ruth

4 189
 4,1–11 166
 4,2 191

Esra

1–6 196
 3 233
 5,5 191
 10,1 367

Nehemia

3,1 165
 3,32 165
 5,7–13 187
 8 189
 8,1–8 307
 8,2–3 367
 8,3 367
 10 187, 189
 10,1–30 5
 13,1 362
 23,1^{LXX} 362

1 Chronik

26,18 195

28,8 233
 28,8^{LXX} 360

2 Chronik

1,3^{LXX} 362
 24,6 170
 24,9 170
 32,6 165
 33,14 165

1.2 *Zusätzliche Schriften der
 Septuaginta-Überlieferung*

Psalmen Salomos

10,7 305
 17,16 305
 17,43–44 305

Weisheit Salomos

15,7 385

Sirach

16,6 305
 21,9 305

Judith

6,16 363, 367
 6,21 363
 7,29 363
 14,6 363

1 Makkabäer

2,42 305
 4,59 363
 5,16 363
 7,12 305
 7,37 309
 14,29 363

3 Makkabäer

7,20 306

1.3 *Neues Testament*

Matthäus

6,2 316
 16,18 9, 359, 363, 369
 18,17 9, 359, 363, 369
 23,34 312

Markus

1,21–22	310, 312f.
6,2	310, 312f.
13,9	312

Lukas

2,46	310
7,3–5	313, 315

Johannes

6,59	310, 313
9,22	313
12,42	313
16,2	313
18,20	312

Apostelgeschichte

6,1–6	398
6,9	313
7,38	362
9,36	388
9,39	388
19	12, 362
13,14–15	323
15,21	313, 319
15,22	398
16	372
16,9–10	339
16,12	371f.
20,28	362, 385
20,34–35	394
22,19	312
24,9	312
24,12	310, 312
26,11	312

Römer

2,11	337
8,29	350
9,20–23	385
11,26	360
11,29	360
13,1–7	368
15	370
16,1–16	367
16,1–2	392
16,1	359
16,3–7	386

16,4	10, 359
16,5	10, 359, 391
16,16	10, 359
16,23	10, 359
16,23a	391

1 Korinther

1,2	10
1,11	392
1,14	391f.
1,16	392
1,23	338
1,26–29	338
1,26–28	368
2,1–5	368
3,1–4	368
3,12	385
3,17	386
4,1	385
4,9–13	338
4,15	392
5	364
5,13	370
6,1–13	364
6,17	370
8–10	364
9	364
9,1–18	394
9,12	392
10,32	368
11,2–16	369
11,3–16	367
11,16	368
11,18	10
11,19	392
11,22	392
11,33–34	392
12	363, 369
12,22–25	338
12,28	368
14,19	10
14,23	10, 367
14,28	10
14,33a	364
14,33b–36	359, 367
14,33b–35	392
15,9	9, 359
15,42–44	350

15,49 350
 16,1-4 364
 16,1 368
 16,15 391f.
 16,19 10, 368

2 Korinther

1,1 10
 2,6 369
 3,18 350
 5,17 350
 5,21 350
 6,8-9 338
 8-9 364
 8 364
 8,1 368
 8,19 370, 398
 13,4a 338

Galater

1,2 10, 359
 1,13 9, 359
 1,22 10, 362, 368
 2,1 368
 2,10 364
 3,13 338
 3,28 337
 4,24-27 360
 4,24 386
 4,26 386
 5,11 338

Epheser

1,22 10
 3,2 385
 5,23 10
 6,9 337

Philipper

1,1 333, 346, 369, 371, 375, 392
 1,2 385
 1,5 334, 375
 1,7-8 334
 1,7 334, 375
 1,12-26 336, 376
 1,15-18 376
 1,23 349f.
 1,27 334

1,28 377, 386

2,1 375
 2,2-4 376
 2,2 334
 2,5-11 338
 2,9 349
 2,10-11 377
 2,10 350
 2,12 333
 2,15 377
 2,17-18 334
 2,20-24 376
 2,25-30 370
 2,25 375
 2,26 334
 2,29 375
 2,30 375
 3,5-6 337
 3,5 337
 3,6 333, 359

3,7-8 337
 3,10-11 350
 3,10 350
 3,11 349
 3,14 349
 3,17 336
 3,19 347
 3,20-21 335, 347, 377
 3,20 335, 360
 3,21 349f.
 4,1 333f.
 4,2 334
 4,2-3 331, 377
 4,10-20 331, 333, 374, 392
 4,14 334
 4,15 333, 371, 375, 392
 4,17 331

Kolosser

1,25 385
 4,15 10, 392

1 Thessalonicher

1,1 359
 2,1-2 376
 2,14-16 359
 2,14 362
 4,13 347

1 Thessalonicher (fortges.)

4,17 360, 362
5,12 392

2 Thessalonicher

3,7–13 394

1 Timotheus

16, 346, 384–399

1,1–3 390
1,1 393
1,2 393
1,4 385
1,18 398
2,1–2 394
2,8–10 395
2,8 394
2,11 394
2,18 386
3 396
3,1–13 390
3,1 390
3,2 391
3,4–5 394
3,4 385
3,5 385
3,6 391
3,7 391
3,10 391
3,12 385, 391, 394
3,13 391
3,15 385f., 397
4,6 398
4,12 389f.
4,14 388, 390, 393, 396, 398
5,1–2 389
5,3–16 394
5,3 388, 395
5,4 388
5,5 388
5,6 388f.
5,9–10 387, 389
5,9 388
5,11–12 387
5,12 388
5,13 387
5,14 387
5,16 389
5,17–22 390, 394

5,17 394
5,20 399
5,21–22 395
6,10 396
6,17–19 396
6,17 396
6,18–19 396

2 Timotheus

16, 346, 384–399

1,6 398
1,16 385
2,19 385
2,20 385
4,19 385

Titus

16, 346, 384–399

1,5 398
1,7 384
1,11 384

Philemon

2 10, 359, 392
16 391

1 Petrus

5,1–4 385

Jakobus

2,1–4 395
2,1 337

Hebräer

12,2 338
12,22–28 360
13,17 385

2. Literatur des Antiken Judentums**2.1 Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit**

Testamente der Zwölf Patriarchen

TestXII Levi

11,5 305

TestXII Benjamin

11,3 305

2.2 *Hellenistisch-jüdische Autoren*

Philo

De agricultura

44 305

De confusione linguarum

77–78 368

De decalogo

32 367

De ebrietate

213 362

De opificio mundi

128 309

De posteritate Caini

67 305

De somniis

1,181 368

2,127 309, 316

De specialibus legibus

1,324–325 363

2,62 309

3,171 320

De virtutibus

108 289, 362f.

De vita Mosis

2,215–216 318

2,216 306

Hypothetica

7,11–14 309, 316

In Flaccum

41–53 316

41 305

45 305

46 307

47 316

122 316

Legatio ad Gaium

132 305

133 317

134 308

137–138 305

156 316

312 309

Legum allegoriae

3,8 362

Quod Deus sit immutabilis

7–9 320

111 363

Quod omnis probus liber sit

81 305

138 365

Flavius Josephus

Antiquitates judaicae

1,10 305

1,209 309

4,35–58 368

8,134 317

12,164 363

13,216 363

14,213–216 369

14,214 316

14,227 316, 320

14,257–258 316

14,258 306

14,259–261 320

15,346 305

16,43 313

16,62 363

16,135 363

16,164 306

16,393 363

19,300–305 306

19,300 313

19,332 363

Bellum judaicum

1,277 312

1,550 363

1,654 363

1,666 363

2,285–292 313

2,285–289 306

2,289–290 313

Bellum judaicum (fortges.)

2,291	313
7,44–45	306
7,44	306

Contra Apionem

2,10	306, 313

Vita

277	312
280	312
295	312

2.3 *Qumran*

CD

11,22–23	313

1QM

3,4	313
4,10	360

1QSa

1,25	360

2.4 *Rabbinische Literatur*

Tosefta

tBer 1,12	212
tBik 1,2	212
tSukka 4,6	308

Mischna

mBik 1,4	212

Babylonischer Talmud

bMak 19a	212
bSanh 59b	212

Jerusalemener Talmud

jBik 1,4 (64a)	211, 213, 215

3. *Frühchristliche Autoren und Werke*

1 Clemens

21,7	346
42	385
44	385
44,3	398

Clemens von Alexandrien

Protrepticus

10,108,4	368

Cyprian von Karthago

Epistula

67,4–5	398

Didache

15,1	385, 398

Diognet

5,4–5	368

Ignatius

An die Epheser

18,2	385

An die Philadelphier

10,1	398

An die Smyrnäer

11,2	398

An Polykarp

7,2	398

Minucius Felix

Octavius

8,4–5	346

Origenes

Contra Celsum

3,29–30	368

Traditio Apostolica

2	398

4. *Griechische und römische Literatur*

Aeschylus

fr. 238	119

Persae

1002	124

Alkaios

fr. 130b	111

Alkman		Corpus Hippocraticum	226
fr. 1,8	124		
Anaximander	226	Demosthenes	
		<i>Gegen Aristokrates</i>	
		28,3 (23,28)	100
Apuleius		<i>Gegen Meidias</i>	
<i>Metamorphoses</i>		45,7–9 (21,45)	99
3,2–10,2	366		
Aristophanes		Dion Chrysostomos	
<i>Ecclesiazusae</i>	367	<i>Orationes</i>	
		34,20	376
Aristoteles	226	39,3	376
<i>Politica</i>			
1274a15–18	97	Fragmente Griechischer Historiker	
1285a10–11	109	244 F113	79
1293a	375		
1331a24–1331b23	73	Gaius	
		<i>Ad legem XII tabularum</i>	300
Ps.-Aristoteles			
<i>Athenaion politeia</i>		Herodot	250
3,5	80	<i>Historien</i>	
4,3	293	6,106	123
8,2	97	7,172	123
9,1	97	9,5	123
13,5	100	9,19	123
15	80		
Arktinos von Milet		Hesiod	
<i>Aethiopis</i>	120	<i>Theogonie</i>	
		104–120	226
		700–753	226
Cassius Dio			
<i>Historia Romana</i>		<i>Werke und Tage</i>	
60,6,6	300	28–29	111
60,17,3	280		
Chariton		Homer	
<i>Callirrhoe</i>		<i>Ilias</i>	
1,1,11	366	1	119
3,4,3–4	366	1,17–25	117
3,4,16–18	366	1,54–100	118
8,7,1	366	1,531–611	114
8,8,13–14	366	2,142–154	116
		2,200–205	119
		2,211–278	118
Cicero		2,212–219	119
<i>De natura deorum</i>		2,222b–223	120
2,154	386	2,333–335	117
		2,786–789	85, 113
<i>De republica</i>		4,1–72	114
1,19	386	4,1	114

Ilias (fortges.)

6,645-647	123
7,345-378	113
7,348	113
7,368	113
7,381-383	76
7,393	113
7,414	85
8,1-52	114
8,2	114
8,438-484	114
8,438-439	114
9,11	85
9,32-33	89
9,63-64	87
11,684-706	116
11,807-808	110
13,663-670	118
15,78-148	114
18,273-276	110
18,478-609	84
18,490-508	84
18,497-508	189
18,504	74, 85
18,507-508	89
18,509-540	88
18,590-616	78
19,42-75	116
19,54	85
20,1-40	114
20,4	114
23,259-261	89
23,704	89
24,24-142	114
24,396-400	118

Odyssee

2,1-8	113
2,14	86
2,16	111
2,25-34	112
2,26	114
2,36-38	90
2,68-69	114
2,113-114	123
2,239-241	121
3,82	112
4,313-314	112

5,3-4	114
6,53-55	86
6,266-267	76, 110
7,95ff.	86
8,1-61	71
8,1-17	115
8,3-7	85
8,24-25	85
9,105-115	72
9,112-115	114
10,114-117	114
12,316-319	76
12,319	90
14,235-239	118
15,465	86
15,468	114
16,380-382	121
24,463-466	93, 116

Isokrates

Gegen Lochites

1,3-7	99

Justinian

Digesten

47,22,4	300

Livius

Ab urbe condita

37,15,6	275

Pausanias

Graeciae descriptio

1,18,2-3	80
1,43,6	91

Platon

	226

Hermokrates

	235

Kritias

	235f.

Leges

	235-242

Politeia

	234-236, 238-240

Politikos

	236f., 241

Timaios

	235-237, 242

Plinius	346
<i>Epistulae</i>	
10,34	300
10,96	300
Plutarch	
<i>Aratus</i>	
14,4	377
<i>Brutus</i>	
30,4–5	282
<i>Solon</i>	
18,6	99
19,6–7	98
<i>Praecepta gerendae rei publicae</i>	
816A	376
824D	376
Polyaenus	
<i>Strategemata</i>	
1,12,2	80
7,35	367
Polybius	
<i>Historien</i>	
22,5	269
22,5,2–3	271
22,5,6	271
22,5,9–10	271
25,4	273
Seneca	
<i>De otio</i>	
4,1	368
8,1–3	368
Stephan von Byzanz	
<i>Ethnika</i>	
544,20	130
Strabo	
<i>Geographie</i>	
14,3,3	268, 273, 281
18,1,8	317

Sueton	
<i>Divus Claudius</i>	
25,3	280
Tacitus	
<i>Historien</i>	
3,71–73	280
Thukydides	
<i>Historien</i>	
2,15	79
2,37	221
Valerius Maximus	
<i>Facta et Dicta</i>	
3,8,6	367
Xenophon	
<i>Memorabilien</i>	
2,1,31	299

5. Altorientalische Literatur

Hethitische Texte	
<i>Telipinu-Erlass (CTH 19)</i>	
46–49	50
<i>Hethitische Gesetze (CTH 291f)</i>	
HL 55	5
Sumerische und akkadische Texte	
<i>Atram-ḫasīs</i>	
II,viii,32–35	61
III,i,39–40	63
<i>Enūma eliš</i>	57–60
II,156–162	59
<i>Gilgames-Epos</i>	
II	60
III,11–12	91
III,226–227	91
IV,173–180	75
XI,14	60
XI,35	63
XI,181–187	62

Gilgamesch und Akka

3-4	52
9-10	52
18-19	52
24	53
30-34	53
35-36	53
38-39	53
40-41	53

Klage über Sumer und Ur

1-55	55f.
364-369	56

Tod des Ur-Namma

8-9	57

Texte aus Ekalte 153-156

1 (MBQ-T 49)	30-32, 34-38
1:8	35
2	35
3	35
4	35
5	35f.
5:33	36
10	34
11	34
12	35f.
13	35f.
14	35
15	35
16	35f.
17	35
17:28	35
18	35
19	35f.
20	35f.
21	34-36
23	35
24	35
26	35-37
27	35
29	35f.
30	34-36
31	35
33	35

35	35f.
36-38	33
36	33, 35f.
37	35-37
39	35f., 38
39:1-5	38
39:21-23	38
40	35f.
41	35
45	35f.
46	35
47	35, 37
47:17-18	35
47:19	35
47:25-26	35
47:27	35
47:44	35f.
48	35-37
48:27	36
50	35f.
51	35f.
52	34
53	33, 35f.
53:4	31
56	35f.
62:21	31
65	35-37
73	35-37
73:40	36
75-76	33
75	33
77	34
78	34
79	35f.
79:13-15	35
83	35f.
90:27	35
93:30-31	35
96	33
Texte aus Emar	152
E1	30
E2	30
E14	30
E369A:58	23

6. Papyri, Manuskripte und Inschriften

AE 2005, 1487	275–277	IC IV 72 X,35	124
AE 1986, 332 §74	301	IC IV 72 XI,10–14	124
		IC IV 72 XI,12–14	124
		IC IV 72 XI,13	124
		IC IV 72 XI,14	132
		IC IV 75a	131
BCH 61 (1937) 333/8	94	IC IV 78	128f.
		IC IV 79	129
BGU I 313,5–7	394	IC IV 80	130, 132
BGU I 350,15ff.	394	IC IV 80,14–15	124
		IC IV 81,7–11	131
CIJ 718	306	IC IV 83	128
CIJ 720	306	IC IV 89	129
CIJ 722	306	IC IV 162	129
CIJ 1404	314		
CIJ 1432	316	IDélos 1519	289, 370
CIJ 1433	306		
CIJ 1449	316	IEphesos 215	300
CIJ II 1404	361		
		IG I ³ 104	96
CIPh II,1 38 (Pilhofer II 240)	374	IG II ² 663	81
		IG IV 853	297
CPI I 55–56	294	IG V 2,262	87
		IG X/2,1 255	339
CPJ 432	306	IG X/2,1 480	299
CPJ 1532	306	IG XII 4,1 220 (Pilhofer II 754)	372
CPJ 1532A	307		
		IGLAM 1381	289
FIRA I 21 §106	301	IGLAM 1382	289
IC I xxviii,2	130	IGR III 409	297
IC II,xii,3	128	IGR III 704	268
IC III iii,3	123	IGR III 800	297
IC III iii,4	123	IGR III 801	297
IC III iv,8	123	IGR III 802	297
IC III iv,9	123		
IC IV 13	131f.	IK Knidus 1,131	124
IC IV 41,4,9,12–13	128		
IC IV 51,7	132	ILLRP 174 (IGUR 5)	280f.
IC IV 58	128		
IC IV 64	132	IosP I2 39	375
IC IV 72 VI,46–50	128		
IC IV 72 VII,10–11	111	IPerge 323	297
IC IV 72 IX,33	132		
IC IV 72 X,34–36	131	IPerinthos 49	369
IC IV 72 X,34	131	IPerinthos 49a	292
IC IV 72 X,35–36	132	IPerinthos 59	292, 369

IPhilippes 2,1 63 (IPhilippi ² 058)	337	<i>Lex Irnitata</i> XII tab. VIII 26	301
IPhilippes 2,1 118 (IPhilippi ² 2)	344	Nomima I,7 (IC IV 80)	130
IPhilippes 2,1 126 (IPhilippi ² 226)	344	Nomima 1,12 (SEG 35:991)	128
IPhilippes 2,1 135 (IPhilippi ² 451, IPhilippi ² 519)	344	Nomima 1,16 (IC IV 78)	128
		Nomima 1,22 (SEG 27:631)	125–127
		Nomima I,64	124
		Nomima I,81 (ML 2)	123
		Nomima II,39	131
IPhilippi ² 091	345		
IPhilippi ² 163	345	OGIS 326	292
IPhilippi ² 164	345	OGIS 488	289
IPhilippi ² 165	345		
IPhilippi ² 166	345		
IPhilippi ² 175	341, 345	PDura 26,25	394
IPhilippi ² 190	345		
IPhilippi ² 191	345	PLond VII 2193	294
IPhilippi ² 193	345		
IPhilippi ² 311	345	Samos 119	370
IPhilippi ² 338	345		
IPhilippi ² 339	345	Sinuri 73	370
IPhilippi ² 340	345		
IPhilippi ² 341	345	SEG 23:566	132
IPhilippi ² 342	345	SEG 33:115	80
IPhilippi ² 439	349	SEG 38:900,4	129
IPhilippi ² 509	348	SEG 43:448 (Pillhofer II 348)	373
IPhilippi ² 509b	345	SEG 51:1832	280
IPhilippi ² 581	341, 345	SEG 54:1117	294
ISelge 17	297	TAM II 905	268

Politik beginnt damit und lebt elementar davon, dass sich Menschen versammeln. Daher ist die Frage nach Typen und Funktionen von Versammlungen eine Grundfrage der politischen Theorie. Der vorliegende Band richtet diese Frage an Überlieferungen aus dem Alten und Neuen Testament und ihren Umwelten. Die exegetischen, religionsgeschichtlichen, historischen und archäologischen Beiträge suchen nicht nur politische Handlungsweisen zu rekonstruieren, sondern darüber hinaus deren Konzeption und theoretische Reflexion. Diese Frage versteht sich keineswegs von selbst, sondern impliziert für den hier hauptsächlich in den Blick gefassten Bereich der Levante – anders als für Griechenland, wo das Politische und mithin auch politische Theorie nach herkömmlicher Überzeugung entstanden sind – eine zu bewährende Arbeitshypothese.

ISBN 978-3-506-79687-5



9 783506 796875