

Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen

Markus Öhler

Der folgende Beitrag geht von dem Umstand aus, dass die in Apg 15,1–5 angesprochenen Fragen nach Beschneidung und Einhaltung der Tora durch Völkerchristen und deren Beantwortung durch die Jerusalemer Gemeinde (15,6–29) primär in den Kontext von ethnischer Identitätsbestimmung bzw. -veränderung gehören. Der Bogen setzt dabei ein mit einem kurzen Hinweis auf die durch Migration sich stetig ändernden ethnischen Zusammensetzungen antiker Poleis, woraus sich für Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden spezifische Herausforderungen ergaben. In einem zweiten Teil wird es darum gehen, die sozialwissenschaftliche Diskussion über Kriterien ethnischer Bestimmung aufzuarbeiten, sodass deutlich wird, dass es sich auch dort, wo auf den ersten Blick lediglich religiöse Themen angesprochen werden, es im Grunde um die Zugehörigkeit zu Gruppen geht, für die ihre Herkunft ein bestimmender Teil ihrer individuellen und gemeinschaftlichen Identität ist. Eben solche Gemeinschaften rücken anschließend genauer in den Blick, wobei jeweils deutlich wird, welche spezifischen Fragen aus der Existenz in einer fremden Umgebung und in der Begegnung mit ethnisch differenten Personen jeweils angesprochen werden. Auf dieser Basis wird sich dieser Beitrag schließlich dem Aposteldekret zuwenden, dessen spezifische Ausrichtung auf dem Hintergrund ethnisch konstituierter Gemeinschaften schärfer hervortritt.

1. Räumliche Mobilität als Herausforderung antiker Gesellschaften

Neben den großen Völkerbewegungen war die Antike durch eine beträchtliche Binnenwanderung geprägt.¹ Zu differenzieren ist dabei einerseits

¹ Vgl. für eine Übersicht Ulrich FELLMETH, Art. Mobilität, in: DNP 8 (2000), 310–313; Kai RUFFING, Die regionale Mobilität von Händlern und Handwerkern nach den griechischen Inschriften, in: E. Olshausen / H. Sonnabend, edd., „Troianer sind wir gewesen“ – Migration in der antiken Welt, *Geographica Historia* 21, Stuttgart 2006, 133–149. Ein schönes Beispiel für einen antiken Reisenden war Cicero, vgl. Eckart OLSHAUSEN, Gute Reise! Mit Cicero unterwegs, in: E. Olshausen / H. Sonnabend, edd., *Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der Antike*, *Geographica Historica* 17, Stuttgart 1999, 251–262.

zwischen der Mobilität ganzer Gruppen, etwa im Zusammenhang von Natur- und Hungerkatastrophen, kriegerischen Auseinandersetzungen und daraus eventuell resultierenden Versklavungen, und andererseits Reisebewegungen Einzelner. Letztere waren als Händler, Gutsbesitzer, Saisonarbeiter oder Sklaven unterwegs, aber auch als Touristen oder offizielle Gesandte, manchmal auch als Verbannte. Forciert wurde die Reisetätigkeit in der Kaiserzeit durch den Ausbau von Verkehrsverbindungen, verbunden mit einer im Vergleich zu früheren Zeiten größeren Sicherheit, doch auch in früheren Jahrhunderten war räumliche Mobilität häufig.

Während bei Reisenden, die vorübergehend aus privaten oder geschäftlichen Gründen in der Fremde waren, die Entfernung von der Heimat und damit in der Regel auch vom eigenen Volk bzw. der Polis mehr oder weniger unproblematisch gewesen sein mag, so war ein dauerhafter Aufenthalt am fremden Ort ein Zustand des Übergangs, mit dem verschieden umgegangen werden konnte. Betonte man die Herkunft, blieb man fremd, versuchte man die Assimilation, gab man Bezüge zur Heimat auf. Dabei spielten ethnische Kennzeichen eine ebenso wichtige Rolle wie die Verwurzelung in einer Polis, und es wurden Elemente der Religiosität ebenso zum Thema wie kulturelle Eigenheiten.

Für unser Thema sind nun vor allem jene Personen und Personengruppen interessant, die sich dauerhaft an einem fremden Ort niederließen oder dorthin gebracht wurden. In zahlreichen Grabinschriften wird die Herkunft aus der Fremde thematisiert, die das Bewusstsein der Migration des bzw. der Verstorbenen und/oder seiner Familienangehörigen, aber auch im Blick auf Mitglieder des eigenen Volkes bzw. die fremde Umgebung zum Ausdruck bringen. Auffallend ist dabei, dass in den meisten Fällen ein wirtschaftlicher Hintergrund Anlass für Mobilität war, sei es passiv bei Sklaven und Sklavinnen, sei es aktiv bei jenen, die an einem anderen Ort ihren Unterhalt erwerben wollten.² In diesem Zusammenhang kam es dann auch häufig zur Bildung von Vereinigungen, die sich nach landsmannschaftlichen Kriterien konstituieren. Welche Kriterien dies waren, lässt sich allgemein bestimmen, zeigt sich aber auch in den Zeugnissen dieser Gemeinschaften.

2. Ethnos und Identität

2.1 Die Definition von Ethnos in der Sozialanthropologie

In der sozialanthropologischen Diskussion werden unterschiedliche Konzepte diskutiert, mit denen ethnische Identität in ihrer Herkunft und Funk-

² Vgl. dazu RUFFING, Mobilität 134f.

tion bestimmt wird. Sie sind, das zeigt die Forschungsgeschichte, auch für die Beschreibung von Ethnizität in der Antike vorentscheidend.³

Unter anderem auf Clifford Geertz geht der Ansatz zurück, die Zugehörigkeit zu einem Ethnos als vorgegeben anzusehen, als *ursprüngliche Grundgegebenheit* (Primordialität).⁴ Diese kann mit neuen Herausforderungen in Konflikt geraten, aber eigentlich nicht abgelegt werden. Von Geburt an werden die einzelnen Grundgegebenheiten durch Veranlagung und Prägung aufgenommen und kultiviert. Da sie a priori vorgegeben sind, können sie auch nicht objektiv analysiert werden. Zu den primordialen Bestimmungen zählte Geertz u.a. Sprache, Religion, Herkunft und Gebräuche. Allerdings hat die Sozialforschung diese Deutung in den vergangenen Jahrzehnten als unzureichend abgelehnt: Sie wertet den konstruktiven Charakter ethnischer Identität nicht ausreichend, der sich vor allem an den zahlreichen Veränderungen innerhalb ethnischer Gruppen ablesen lässt, aber auch daran zu erkennen ist, dass Menschen ihre ethnische Identität zugunsten einer neuen aufgeben können.⁵

Anders orientiert ist eine *instrumentelle Deutung von Ethnizität*, die deren Sinn darin erkennt, dass Gruppen ethnische Kennzeichen einsetzen, um politische oder ökonomische Vorteile für sich zu gerieren.⁶ Ethnizität dient

³ Vgl. etwa Johannes SIAPKAS, *Heterological Ethnicity. Conceptualizing Identities in Ancient Greece*, Boreas 27, Uppsala 2003, 287: „Theoretical assumptions are the most determining aspect for conceptualizations of the past.“ Siapakas Monographie bietet einen kritischen Überblick über verschiedene Ansätze zur Rekonstruktion und Beschreibung von Ethnizität in den Altertumswissenschaften. Für jüngere Arbeiten vgl. Ton DERKS / Nico ROYMANS, edd., *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Amsterdam Archaeological Studies 13, Amsterdam 2009.

⁴ Vgl. dazu Clifford GEERTZ, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New State*, in: ders., *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York 1963, 108–113; jetzt in: *The Interpretation of Cultures*, 59. Aufl., New York 1973/2008, 255–310. Ähnlich argumentierte zuvor Edward SHILS, *Primordial, Personal, Sacred, and Secret Ties*, *British Journal of Sociology* 7, 1957, 130–145 (Nachdruck in: *Center and Periphery*, Chicago 1975, 111–126).

⁵ Vgl. zur Darstellung und kritischen Aufnahme etwa Steve FENTON, *Ethnicity*, Cambridge/Malden 2010², 71–87; Stephen CORNELL / Douglas HARTMANN, *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, London/New Delhi 1998, 48–56; Gabriele KHAN-SVIK, *Ethnizität und Bildungserfolg – begriffsgeschichtlich und empirisch beleuchtet*, in: J. Hagedorn u.a., edd., *Ethnizität, Geschlecht, Familie und Schule. Heterogenität als erziehungswissenschaftliche Herausforderung*, Wiesbaden 2010, 15–32: 18.

⁶ Vgl. etwa Abner COHEN, *Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, Berkley/Los Angeles 1976, 96–98: „Ethnicity is fundamentally a political phenomenon“ (96); grundlegend Abner COHEN, *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, London 1969, 183–214.

nach dieser Ansicht zur Abgrenzung, zur Kommunikation sowie zur Etablierung und Ausübung von Autorität, wobei die symbolischen Eigenheiten, zu denen vor allem auch die Religion gehört, diese stützen sollen. Die Kritik an dieser funktionalistischen Theorie bezieht sich darauf, dass sie gezwungen ist, für jede Eigenart, selbst wenn sie bedeutungslos geworden ist oder gar den gegenwärtigen Zielen der Gruppe widerspricht, einen Sinn zu finden. Die relativ hohe Stabilität ethnischer Identität trotz widerständiger Entwicklungen, die durch Veränderungen leicht zu korrigieren wären, ist hier in der Tat zu wenig berücksichtigt.⁷

Der Ansatz von Frederik Barth betont die *Grenzziehungen*, an denen der Ethnos erst erkennbar wird.⁸ Barth sieht die eigentlichen Kennzeichen eines Ethnos dort, wo Gruppen in Kontakt miteinander treten. In der Interaktion werden die Elemente ethnischer Identität sichtbar oder gar erst gebildet.

„The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses.“⁹

Ein großer Teil gegenwärtiger anthropologischer Forschung arbeitet mit einem, schon bei Barth oder Cohen vorausgesetzten, *konstruktivistischen Ansatz*. Jonathan M. Hall hält in seiner Monographie zur Ethnizität in der Antike zutreffend fest:¹⁰

„On the one hand, there is ... no doubt that ethnic identity is a cultural construct, perpetually renewed and renegotiated through discourse and social practice. ... On the other

⁷ Vgl. dazu u.a. John HUTCHINSON / Anthony D. SMITH, *Theories of Ethnicity*, in: dies., edd., *Ethnicity*, Oxford/New York 1996, 32–34; 32; Marcus BANKS, *Ethnicity. Anthropological Constructions*, London 1997, 32–36. FENTON, *Ethnicity* 87, verweist darauf, dass eine Beschränkung auf funktionale Beschreibungen scheitere, weil „affect, the powerful influence of familiarity and customariness in social life and the diffuse sense of attachment that flows from circumstances of birth and socialization, use of language and ingrained habits of thought and social practice“ nicht ausreichend berücksichtigt werden.

⁸ Vgl. Frederik BARTH, Introduction, in: ders., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Ill. 1998 (Nachdr. v. 1969), 8–38. Zu Barths Ansatz vgl. etwa BANKS, *Ethnicity* 12–17; Richard JENKINS, *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London u.a. 1997, 12f.; FENTON, *Ethnicity* 89–92.

⁹ BARTH, Introduction 15. Die neuere Paulusperspektive geht über weite Strecken stillschweigend von diesem Ansatz aus.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden vor allem den Überblick bei Jonathan M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, 19, der sich vor allem Anthony D. SMITH, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford/New York 1986, anschließt. Zu Hall vgl. die Bemerkungen bei SIAPKAS, *Ethnicity* 198–204. Ähnlich auch John BINTLIFF, *Multi-Ethnicity and Population Movement in Ancient Greece: Alternatives to a World of “Red-Figure” People*, E. Olshausen / H. Sonnabend, edd., in: „Trojaner sind wir gewesen“ – Migration in der antiken Welt, *Geographica Historica* 21, Stuttgart 2006, 108–114: 108f.

hand, there is little to be gained, and much to be lost, by denying that the ethnic group does possess its own realm of reality.“

Halls Ausführungen werden weitergeführt von David Konstan, wonach Ethnizität einen Diskurs widerspiegelt, in dem die Beteiligten Identität behaupten, dies freilich mehr aus ideologischen Gründen tun als aufgrund von Fakten.¹¹ Ethnos und ethnische Identität sind vielmehr Konstrukte, die durch Glieder eines Ethnos oder durch Außenstehende jeweils neu definiert werden.

Dabei ist ganz entscheidend, zu beachten, dass ethnische Identität und Abgrenzung nicht allein von Angehörigen dieser Gruppen, sondern auch von Außenstehenden bestimmt werden. Die dazu gehörigen kulturellen Eigenheiten sind freilich variabel und werden von den Individuen jeweils unterschiedlich aktualisiert. Eine endgültige oder einheitliche Definition eines Ethnos ist allein schon deshalb unmöglich, weil die beobachtende oder kategorisierende Person selbst Teil eines Ethnos ist, dessen Eigenheiten die Perspektive und Wahrnehmung eines anderen Ethnos bestimmen.¹² Wie wichtig dabei die Grenzziehungen sind, um zu erkennen, was zu einer kulturellen Identität gehört, leuchtet ein, wenngleich es sich nicht darin erschöpft. Vieles, was selbstverständlich erscheint, wird erst artikuliert und damit auch bestimmt, wenn es zu Berührungen mit einem anderen Ethnos kommt.

In der Antike waren nun vor allem drei Bereiche für die Bestimmung eines Ethnos von Bedeutung: Die genealogische Abstammung bzw. geographische Herkunft, die Sprache und die Kultur bzw. Religion. Vor allem Herkunft und Religion spielen im Zusammenhang mit landsmannschaftlichen Vereinigungen, wie wir noch sehen werden, eine wichtige Rolle.

Für unsere Fragestellung im Kontext von räumlicher Mobilität ist auch das *Verhältnis von Minoritäten zu ihrer Umgebungswelt* zu bedenken. Frederik Barth nennt drei Möglichkeiten, wie sich ethnische Minoritäten in der Mehrheitsgesellschaft verhalten¹³:

(1) Sie geben ihre ethnische Identität auf und übernehmen jene der Majorität. (2) Sie akzeptieren ihren Minoritätsstatus, passen sich an und versuchen, ihre Abweichungen so zu minimieren, dass sie ihre ethnischen Eigenheiten dort leben, wo sie nicht auffallen. In allen anderen Bereichen partizipieren sie am Leben der Umgebungsgesellschaft. (3) Die Minorität

¹¹ David KONSTAN, Defining Ancient Greek Ethnicity, *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 6, 1997, 97–110.

¹² HALL, Identity 19: „Ethnic identity is socially constructed and subjectively perceived.“

¹³ Introduction 33; vgl. auch das Konzept von Richard SCHERMERHORN, Ethnicity and Minority Groups, in: J. Hutchinson / A. D. Smith, edd., *Ethnicity*, Oxford/New York 1996, 17f.

betont ihre ethnische Besonderheit. Sie versucht, neue Positionen zu finden und Verhaltensweisen zu entwickeln, die in der Umgebungsgesellschaft nicht vorhanden sind oder in ihrem Sinn gestaltet werden können.

John M. G. Barclay hat im Blick auf das antike Judentum zwischen Assimilation, Akkulturation und Akkommodation der Judäer in der mediterranen Welt der Antike unterschieden.¹⁴ Der Grad sozialer Assimilation kann von der vollständigen Aufgabe ethnischer Eigenheiten bis zum Rückzug auf die jüdische Gemeinschaft reichen. Anpassung an die Kultur, wie sie durch Sprache und Erziehung vermittelt wird, kann von der völligen Übernahme griechischer Bildung bis zur Unfähigkeit, sich Griechisch zu verständigen, gehen. Als Möglichkeiten der Akkommodation nennt Barclay schließlich die Aufgabe jüdischer Besonderheit, die Interpretation der ethnischen Kennzeichen und die Opposition gegen die griechisch-römische Mehrheitskultur.¹⁵

2.2 Gemeinsame Herkunft als Bestandteil ethnischer Identität

Epigraphische Zeugnisse geben häufig jene Orte oder Gegenden an, aus denen die darin genannten Personen stammen. Das macht vor allem dann Sinn, wenn es sich um Zuwanderer oder auf Reisen Verstorbene o.ä. handelt, deren Kennzeichen ihre Zugehörigkeit zu einem anderen Ethnos oder zu einer anderen Polis war. Aus diesen Angaben wird ein gewisser Stolz deutlich, ein Bewusstsein der Abgrenzung, das denjenigen zu etwas Besonderem macht.

Schon Herodot, der Begründer der antiken Ethnographie,¹⁶ ging in seiner Beschreibung der Völker geographisch vor. Er widmete sich ausführlich den jeweiligen Besonderheiten der Landschaft, die er für die Darstellung der einzelnen Ethnien auswertete. In hellenistischer Zeit nützte Poseidonius von Apameia die geographische Herkunft u.a. als Erklärung für das Aussehen der Völker, und auch Tacitus berichtete ausführlich über den Siedlungsraum der Germanen. Die Lokalisierung und die geographischen Besonderheiten spielten für die antike Ethnologie also eine wichtige Rolle.

¹⁴ John M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan* (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996, 92–98; vgl. auch Atsuhiko ASANO, *Community-Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies*, JSNT.S 285, London/New York 2005, 40–48.

¹⁵ Vgl. auch Philip A. HARLAND, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York/London 2009, 101–104, für eine ähnliche Diskussion von Modellen.

¹⁶ Vgl. zur Geschichte dieser Literaturgattung Klaus E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnologie*, Reinbek bei Hamburg 1997. Die Stereotypen, die in der Antike die Diskussion über Völker prägten, zeigt Gideon BOHAK in einem exemplarischen Aufsatz auf (*Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature*, in: E. S. Gruen, ed., *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, OeO 8, Stuttgart 2005, 207–237).

Hinzu trat oft die mythologische Ableitung der Völker von Stammvätern und -müttern, die weit gereist waren. Rückführungen der eigenen oder fremden Herkunft, wie des Aeneas und seiner Fluchtgefährten aus Troja für Rom¹⁷ oder des Mose und der zwölf Stämme aus Ägypten für Israel, zeigen, dass selbst für Völker, die schon lange in ihrer Heimat verwurzelt waren, genealogische Ableitungen von großen Gestalten aus der Fremde wichtig waren.¹⁸ Umgekehrt wurde dort, wo keine Einwanderung behauptet wurde, wie etwa bei Athenern¹⁹ oder Germanen,²⁰ gerade dies als Besonderheit angesehen. Doch nicht nur die geographisch definierte Zugehörigkeit zu einem Volk war wichtig, sondern innerhalb eines Ethnos konnte die Herkunft aus einer Stadt bzw. aus einer Phyle oder Tribus die entsprechende differenzierende Funktion übernehmen. Gerade die lokale Herkunft bzw. genealogische Ableitung waren beinahe selbstverständliche Grenzmarkierungen, die freilich auch diskutiert und gegebenenfalls geändert wurden. Jonathan M. Hall formuliert entsprechend²¹:

„Above all else, though, it must be the myth of shared descent which ranks paramount among the features that distinguish ethnic from other social groups.“

2.3 Kultur und Religion als Bestandteil ethnischer Identität

Die Bedeutung kultureller und religiöser Gebräuche für die Identität eines Ethnos liegt auf der Hand. Entsprechend enthalten antike Beschreibungen von Völkern vielfältige Darstellungen ihrer Sitten und Gebräuche, der von ihnen verehrten Gottheiten und der dazu gehörenden Riten. Herodot verweist, wie sich am Beispiel der Darstellung der Geloner zeigen lässt (IV 108f.), u.a. auf die Ausübung von Landwirtschaft und die Verehrung griechischer Gottheiten, um diese als Griechen inmitten der skythischen Budiner zu erkennen. Poseidonius von Apameia berichtet in seiner Darstellung der Kelten neben ihrer Herkunft vor allem von ihren Mahlsitten, ihrer Art Krieg zu führen, ihren mantischen Gebräuchen und Opferritualen.²²

¹⁷ Den Versuch, die griechische Herkunft der Römer nachzuweisen, unternahm Dionysios von Halikarnass ausführlichst.

¹⁸ Vgl. dazu etwa Erich S. GRUEN, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton/Oxford 2011, 223–252; zu Griechenland v.a. HALL, *Identity* 40–51; für das römische Palästina vgl. Nicole BELAYCHE, *Foundation myths in Roman Palestine. Traditions and Reworkings*, in: T. Derks / N. Roymans, edd., *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, Amsterdam Archaeological Studies 13, Amsterdam 2009, 167–188.

¹⁹ Dazu HALL, *Identity* 54f.

²⁰ Vgl. Tacitus, *Germania* 2; dazu ausführlicher GRUEN, *Rethinking* 159–178.

²¹ HALL, *Identity* 25.

²² Überliefert bei Strabo, *Geogr.* IV 4,2ff.; Athenaios IV 151E–152D; Diodorus Sic. V 24–32; vgl. dazu insgesamt Jürgen MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, Zetemata 79, München 1983, 182–197.

Waren weder Aussehen noch Sprache differenzierende Kriterien, um eine ethnische Zugehörigkeit zu behaupten oder zu erkennen, dann wurden v.a. kulturelle Eigenheiten zu Grenzmarkierungen, deren Vielfalt in der antiken Welt enorm war.

Auch die Religiosität konnte diese differenzierende Funktion übernehmen, wenngleich die fortschreitende Hellenisierung bzw. Romanisierung die Assimilation in dieser Hinsicht erleichterte. Gerade aber orientalisch-kultische Mysterien behielten über lange Zeit ihre spezifisch regionale Ausprägung.²³ Ihre Verbreitung geschah häufig über Auswanderer, Händler, Soldaten und Sklaven, die in ihrer neuen oder vorübergehenden Heimat ihre lokalen Kulte ausübten und u.U. auch institutionalisierten.²⁴

3. Landsmannschaftliche Vereinigungen

Angesichts der Bedeutung von ethnischer Identität in der griechisch-römischen Antike verwundert es nicht, dass dies auch für die Konstituierung von Vereinigungen eine Rolle spielen konnte.²⁵ Zwar hatten die meisten Vereinigungen auch andere – religiöse, gesellschaftliche oder ökonomische – Interessen, doch überlappte sich dies, wie wir sehen werden, manchmal auch mit der Herkunft aus einer Polis oder Civitas bzw. der Zugehörigkeit zu einem Volk. Diese Mehrzahl von Motiven für die Gründung einer Vereinigung bzw. die Mitgliedschaft ist für die antike Vereinswelt an sich typisch.²⁶ Im Folgenden werden drei Beispiele dargestellt werden, die auf ihre je eigene Art zeigen, wie sich antikes Gemeinschaftsleben unter der Perspektive von Herkunft und ethnischer Identität entwickelte.

²³ Vgl. dazu etwa den Beitrag von J. STEINHÄUER in diesem Band.

²⁴ Vgl. für Rom etwa David NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Swansea 2000, 183: „The importation of those gods to Rome was potentially a way of maintaining communal identity among foreign groups, and of differentiating themselves from their surroundings.“

²⁵ Ein Überblick zu landsmannschaftlichen Vereinigungen ist zu finden bei Erich ZIEBARTH, *Das Griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896, 121–123; Franz POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Preisschrift der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft, Leipzig 1909, 78–86; Philip A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003, 33–36. Eine umfassende Darstellung und Diskussion der einschlägigen Belege steht noch aus.

²⁶ Dazu ist zu beachten, dass die mehr oder weniger zufällig erhaltenen Zeugnisse nicht immer erkennen lassen, welche Menschen hier aus welchen Gründen zusammenkamen. Wenn die Herkunft eine Rolle spielte, wird das überdies nicht immer aus der Bezeichnung der Vereinigung deutlich, sondern kann auch aus anderen Elementen, wie aus Angaben über die Mitglieder, die verehrte(n) Gottheit(en) oder aus Namensformen, erschlossen werden.

3.1 Die Kaufleute aus Tyrus in Puteoli

Von einer Niederlassung tyrenischer Händler in Puteoli sind uns zwei Inschriften erhalten, die die Geschichte dieser Vereinigung illustrieren. Die erste Inschrift (OGIS 594 = IGRR I 420 = AE 1988, 300 = SEG 36,923) verweist auf ein Ereignis vom 29. Mai 79 n. Chr.²⁷ und lautet folgendermaßen:²⁸

Im Konsulat des Lucis Caesennius und Poplius Calvisius und dem 204. Jahr des Tyrenischen Zeitalters, am 11. des Monats Artemisius, segelte von Tyros nach Puteoli der heilige Gott [5] von Sarepta, geführt von Elim, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Befehl.

Für das Wohlergehen des Imperators Domitian. Der Ort ist zur Verfügung gestellt durch das Dekret ...

Die griechisch-lateinische Inschrift berichtet davon, dass der heilige Gott von Sarepta von Tyros nach Puteoli gebracht wurde, und zwar durch einen gewissen Elim. Der Gott war wohl der Helios Saraptenos, der in Phönizien seit dem 4. Jhd. v. Chr. bekannt ist.²⁹ Offensichtlich hatte die Statue des Gottes einen Händler begleitet, der sich in Puteoli niederließ. Parallel dazu nennt eine Weihinschrift aus Sidon einen Auswanderer, der dem heiligen Gott von Sarepta eine Tafel widmete.³⁰ Womöglich wurde unsere Inschrift angebracht, als es zur tatsächlichen Gründung der Vereinigung und der Anmietung eines Vereinsgebäudes kam. Erst zu diesem Zeitpunkt war der Ort für die Verehrung jener Gottheit gegeben, an deren Transfer hier erinnert wird.

Besonders ungewöhnlich ist eine zweite Inschrift aus dem 2. Jhd. n. Chr., die zeigt, dass in Puteoli inzwischen eine Vereinigung von tyrischen Händlern entstanden war, die sich in finanziellen Nöten befand und zwei Briefe für die Nachwelt aufbewahrte (IG XIV 830 = CIG 5853 = OGIS 595

²⁷ Das ergibt sich aus den Konsulatsjahren. Die Inschrift wurde aber frühestens 81 n. Chr. angebracht.

²⁸ Ich folge hier der Edition von Charles C. TORREY, *The Exiled God of Sarepta*, Berytus 9, 1948, 45–49 (mit Nachzeichnung und Abbildung): 46; so auch Vincent TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités Orientales en Campanie. En dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, EPRO 27, Leiden 1972, 157 (mit. Abb.).

²⁹ Vgl. dazu TORREY, *God passim*; Edward LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, OLA 64, Leuven 1995, 194f.; Robert M. GRANT, *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen 1981, 165; L. Michael WHITE, *The Social Origins of Christian Architecture, I: Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Valley Forge, Penn. 1990, 32; Dirk STEUERNAGEL, 'Corporate Identity'. Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli, RM 106, 1999, 149–187: 164; ders., *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, PAwB 11, Wiesbaden 2004, 248.

³⁰ Bei TORREY, *God* 46.

= IGRR I 419). Der ältere der erhaltenen Briefe (Zeilen 1–19) lautet folgendermaßen³¹:

Brief, geschrieben an die Stadt der Tyrer, heilige, souveräne und autonome Metropole Phöniziens und anderer Städte und führend auf See. Den Führern, dem Rat und dem Volk und denen unseres herrschaftlichen Vaterlandes senden die, die in Puteoli wohnen, Grüße.

[5] Wohlergehen sei durch die Götter und unseren Herrn, den Imperator! Wenn es auch andere Niederlassungen in Puteoli gibt, wie viele von euch wissen, ist unsere doch überlegen sowohl hinsichtlich der Schönheit als auch der Größe. In früheren Zeiten haben sich zwar die in Puteoli wohnenden Tyrener, die viele und reich waren, engagiert, aber jetzt bestehen wir nur noch aus einer kleinen Zahl, und die Opfer und kultischen Verrichtungen für unsere väterlichen Götter bedenkend, [10] die hier in den Tempeln sind, haben wir nicht die Mittel, um die Miete für die Niederlassung zu bezahlen, die 100000 Denare pro Jahr beträgt.

Umso schlimmer, ist uns doch auch die Last des Bullenopfers in Puteoli auferlegt worden. Wir bitten daher, dass ihr für den Erhalt der Niederlassung Vorsorge trefft, die nur dann bestehen bleibt, wenn ihr es übernehmt, die jährliche Miete in der Höhe von 100000 Denaren zu zahlen. Bezüglich der Ausgaben und Kosten für die Reparatur der Niederlassung für die heiligen Tage [15] des Herrn, des Imperators, rechnen wir damit, selbst dafür aufzukommen, damit wir die Stadt nicht belasten.

Wir erinnern euch aber daran, dass wir kein Einkommen haben – weder von den Schiffseignern noch von den Händlern – hier in der Niederlassung, wie im königlichen Rom. Wir bitten und flehen euch an bei der Tyche, diese Angelegenheit zu bedenken. Geschrieben in Puteoli, am zehnten Tag vor den Kalenden des August, unter dem Konsulat des Gallus und des Flaccus Cornelianus.

Der griechisch verfasste Brief stammt vom 23. Juli 174 n. Chr., seine Verfasser sind die Mitglieder der Handelsniederlassung (ἐμπόριον, *statio*) der Stadt Tyrus in Phönizien, die sich in der für die frühe Kaiserzeit noch wichtigsten Handelsstadt Roms, Puteoli, niedergelassen hatten. Sie bezeichnen sich selbst als „die in Puteoli wohnenden Tyrener“. Das hängt sicherlich auch mit dem Briefanliegen zusammen, dokumentiert aber wohl auch, dass zumindest innerhalb der Gemeinschaft die tyrenische Herkunft von besonderer Bedeutung war. Es ist daher recht wahrscheinlich, dass ausschließlich Tyrener – wohl tatsächlich nur Männer – Mitglieder dieser Niederlassung waren.

Wir erfahren auch einiges über die Kulte, die diese Gemeinschaft von Schiffseignern und Händlern betrieben: An erster Stelle nennen sie die väterlichen (oder „vaterländischen“) Götter, die in Tempeln in Puteoli von ihnen verehrt wurden. Zudem sind sie bei einem Fest der Stadt Puteoli

³¹ Der Text richtet sich nach OGIS 595; vgl. auch TRAN TAM TINH, *Culte* 153f.; ältere Literatur dazu sind die Arbeiten von Theodor MOMMSEN, *Epigraphische Analekten*, SSAW.PH 2, 1850, 57–72: 57–62; Charles DUBOIS, *Pouzzoles antique. Histoire et topographie*, BEFAR 98, Paris 1907, 83–86; George LA PIANA, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire*, HThR 20, 1927, 183–403: 256–260.

beteiligt, bei Festtagen für den Kaiser schmücken sie ihr Vereinshaus. Letzteres ist freilich nur gemietet, die Kosten sind enorm, betreffen aber wohl die gesamte Anlage, die wahrscheinlich auch über Lagerhäuser etc. verfügte.

Wir haben es also hier mit einer an sich ökonomischen Niederlassung zu tun, wie es sie auch in Ostia zahlreich gibt.³² Allerdings hat sich die *statio* in Puteoli offenbar grundsätzlich als Gemeinschaft der Tyrener verstanden, wie die Sorge um die Götter zeigt. Dazu passt auch die oben erwähnte Inschrift, die für das Jahr 79 n. Chr. die Überführung eines phönizischen Götterbildes belegt.³³ Überdies belegt eine lateinische Inschrift (CIL X 1634), dass es darüber hinaus auch eine Gemeinschaft der *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt* schon in Trajani-scher Zeit gab.³⁴ Hinzu kommt ein Tempel, der von den *Geremellenses*, einer Gemeinschaft von Kultanhängern anscheinend ebenfalls phönizischer Herkunft, betrieben wurde.³⁵ Die Orientalen unterhielten zudem in Puteoli eigene Grabbezirke, wie sich aus einer Inschrift ergibt, die Regeln für die Bestattung jener aufstellt, die den Jupiter Heliopolitanus verehren. Sie sind in einem Verein (*corpus*) organisiert, dessen Regeln und Gebräuche nicht verletzt werden dürfen.³⁶ Aus all diesen Belegen wird deutlich, dass die Phönizier in Puteoli als „ethnische Enklaven“ verstanden werden sollten, die sich nicht assimilierten, sondern gerade durch die Betonung ihrer Herkunft und die damit verbundene Verehrung phönizischer Gottheiten ihre Identität festhielten.³⁷ Wie die Benennung nach den jeweiligen Poleis und auch unser Brief der Tyrer deutlich machen, differenzierten sie dabei durchaus noch weiter. Sie blieben aber weiterhin jene Fremden, „die in Puteoli wohnen“ (OGIS 595 und CIL X 1634).

Das Problem, das die Mitglieder der *statio* in unserem Brief zum Ausdruck brachten, ist finanzieller Natur. Vielleicht mitbedingt durch den Ausbau Ostias verloren Puteoli und die dortigen Handelsniederlassungen einiges an Bedeutung und ökonomischer Potenz.³⁸ An sich bestand für

³² Vgl. zu Vereinigungen in Ostia Russell MEIGGS, *Roman Ostia*, Oxford 1960, 311–336; STEUERNAGEL, *Kult* 176–209.

³³ Die Stadt Tyros selbst stiftete in Puteoli eine Weiheinschrift für den ἅγιος θεός (IG XIV 831).

³⁴ Vgl. dazu STEUERNAGEL, *Kult* 245.

³⁵ CIL X 1578; dazu STEUERNAGEL, *Kult* 245.

³⁶ CIL X 1579; vgl. dazu STEUERNAGEL, *Kult* 195f.

³⁷ Vgl. STEUERNAGEL, *Kult* 247: „Die Bindung an eine ‚fremde‘ Volksgruppe blieb bestehen und wurde gerade durch den Kult deutlich gemacht.“

³⁸ Darauf verweist vielleicht die Bemerkung in Zeile 17: Man habe keine Einkünfte wie die *Statio* in Rom, was doch wohl darauf verweist, dass man von Schiffseignern und Händlern nichts verlangen konnte. Anders J. H. D'ARMS, *Puteoli in the Second Century of the Roman Empire. A Social and Economic Study*, JRS 64, 1974, 104–124: 105.

Vereinigungen, die wie die vorliegende in das kultische Leben der Stadt eingefügt waren³⁹ und über ein ökonomisch begründetes Ansehen verfügten, die Möglichkeit, vermögende Mitglieder oder Patrone zu gewinnen, doch scheint das hier entweder erst gar nicht angestrebt worden oder vergeblich gewesen zu sein. Das mag mit den Kulturen zusammenhängen, wahrscheinlich auch mit dem bewusst vorgetragenen Status als Fremde (*Peregrini*). Daher wandte man sich, was ausgesprochen untypisch war, an die Heimatstadt.⁴⁰ Dabei ist auffallend, dass die ökonomischen Interessen, die Tyrus an einer Niederlassung in Puteoli haben konnte, nicht dazu genutzt werden, die erbetene Unterstützung zu verstärken. Vielmehr sind es gerade die kulturellen Aufgaben, die angeführt werden, um deutlich zu machen, wie wichtig eine Unterstützung aus der Heimat ist. Weil die Tyrener in Puteoli sich um die vaterländischen Gottheiten bemühten, sollen sie auch von ihrer Heimatstadt dabei finanziell unterstützt werden.

Die Antwort aus Tyrus wird in der Inschrift ebenfalls angeführt, da sie für die *statio* positiv ausfiel (Zeile 20–41). Der Brief der Stadt Tyrus verweist referierend auf die Anfrage und ihren Überbringer, einen gewissen Laches. Zitiert wird weiters eine Wortmeldung eines Philocles, der angeführt habe, dass die *Statio* in Rom schon bisher 100000 Denare aus ihren Erträgen an Puteoli übergeben hätte. Sollte dies nicht wieder aufgenommen werden, solle die Vereinigung der Tyrer in Puteoli die Kontrolle auch über die römische *statio* übernehmen.⁴¹ Auch wenn die Heimatstadt nach der rechtlichen Lage offenbar keine formale Zuständigkeit für diese Sache hatte, sollte ihr Wort doch so viel Gewicht haben, dass die Sache im Sinne der Tyrener in Puteoli gehandhabt wurde. Mit einem entsprechenden Schreiben an die *Statio* in Rom, das uns nicht überliefert ist, ist zu rechnen.

Die beiden in der Inschrift erhaltenen Briefe dokumentieren, dass in diesem Fall zwischen einer Vereinigung und der Heimatstadt, aber auch zwischen den Vereinigungen von Puteoli und Rom Kontakte gab, die vor allem auf finanzielle Unterstützung ausgerichtet waren. Das hängt sicherlich damit zusammen, dass es sich hier um wirtschaftliche Vereinigungen, konkret um Handelsniederlassungen handelte.⁴² Immerhin ist davon

³⁹ Man denke an das Bullenopfer (Zeile 11) oder die Beteiligung an den Feiern für den Kaiser (Zeile 14f.).

⁴⁰ Vgl. STEUERNAGEL, Identity 164.

⁴¹ Zu den rechtlichen Fragen hinsichtlich der Versammlung in Tyrus und ihrer Einflussmöglichkeiten auf die *Statio* vgl. die Diskussion bei JAVIER TEIXIDOR, *L'assemblée législative en Phénicie d'après les inscriptions*, Syria 57, 1980, 453–464: 461–464; WALTER AMELING, KOINON ΤΩΝ ΣΙΔΩΝΙΩΝ, ZPE 81, 1990, 189–199: 193–199.

⁴² Vgl. dazu RICHARD S. ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT II 161, Tübingen 2003, 95; HARLAND, Associations 36; DAVID J. DOWNS, The Offering of the Gentiles. Paul's

auszugehen, dass Tyrus daran interessiert war, in den bedeutenden Wirtschaftszentren Italiens durch *stationes* vertreten zu sein. Allerdings waren diese Vereinigungen, wie die kultischen Aufgaben und Verpflichtungen zeigen, nicht nur von ökonomischen Interessen angetrieben. Gerade der Umstand, dass die in der Inschrift angeführten Ausgaben vor allem religiöser Natur sind, führt deutlich vor Augen, wie bedeutend die Kulte der Heimat für das Leben der Vereinigung waren.⁴³

Nicht berichtet ist, ob die römische Statio der Aufforderung der Boule von Tyrus nachkam. Die inschriftliche Dokumentation in Puteoli kann aber zumindest so verstanden werden, dass sie dazu dienen soll, die Verpflichtung der Tyrener in Rom für die folgenden Jahre präsent zu erhalten. Zugleich verstärkte sie aber für die Mitglieder der Vereinigung ihre Bindung an die Herkunft, die sie alle verband und auf die sie sich auch berufen konnten. Sie schloss sie freilich nicht nur an die Heimat an, sondern eben auch an andere Vereinigungen von Landsleuten an anderen Orten.

3.2 Die Vereinigung der Beryter Poseidonverehrer in Delos

Während der Blüte der Insel Delos (166–88 v. Chr.), in der die Stadt als Zentrum des antiken See- und Sklavenhandels ihre größte Ausdehnung erreichte, ließen sich zahlreiche Einwanderer dauerhaft dort nieder, gründeten Vereinigungen und errichteten Vereinsgebäude.⁴⁴ Sie konstituierten sich aufgrund von Kulturen, ihrer Herkunft und/oder ihren Berufen.

Das Haus der Poseidoniasten von Berytos ist das am Besten erhaltene Vereinsgebäude in Delos.⁴⁵ Die Vereinigung bestand aus Kaufleuten,

Collection for Jerusalem in Its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts, WUNT II 248, Tübingen 2008, 85.

⁴³ Auch sonst lässt sich ein Kontakt zwischen geographisch orientierten Vereinigungen selten aber doch nachweisen, etwa bei den Verehrern der Isis, für die Bezüge nach Ägypten wichtig waren; vgl. ASCOUGH, *Associations* 95–98; vgl. auch den Beitrag von J. STEINHAUER in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. dazu zuletzt den Überblick bei Monika TRÜMPER, *Negotiating Religious and Ethnic Identity: The Case of Clubhouses in Late Hellenistic Delos*, *Hephaistos* 24, 2006, 113–140. Nicholas K. RAUH, *The Sacred Bonds of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B. C.*, Amsterdam 1993, 26–34, verweist darauf, dass die Einwanderer mit ihren Vereinigungen die Gesellschaft und politische Ordnung in Delos etwa ab 146 v. Chr. nachhaltig veränderten: „Faternally based *collegia* formed the institutional basis of Delian society“ (34).

⁴⁵ Vgl. dazu u.a. Philippe BRUNEAU, *Les cultes de l'établissement des Poseidoniastes de Bérytos à Délos*, in: Margreet B. de Boer / T.A. Edridge, edd., *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, I, EPRO 68, Leiden 1978, 160–190; Bradley Hudson MCLEAN, *The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos*, in: J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson, edd., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 186–225: 196–205; Monika TRÜMPER, *Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidoniastes de Bérytos“ in Delos. Zur Baugeschichte eines*

Schiffseignern und Lagerhaltern, die aus Berytos in Phönizien stammten und vor allem Poseidon verehrten.⁴⁶ Von ihr sind 33 Inschriften aus der Zeit zwischen 153/152 bis 90 v. Chr. erhalten (ID 1520; 1772–1796; 2323–2327; 2611; 2629). Die Inschrift ID 1520, der wir uns im Folgenden ausführlicher zuwenden wollen, stammt, so viel ist aus der Nennung des Amtsträgers Phaidrias in Zeile 91 erkennbar, aus dem Jahr 153/152.⁴⁷ Da Marcus Minatius die Finanzierung der Vollendung des Vereinsgebäudes zu verdanken ist (3), ist auch die Fertigstellung des Gebäudes hier anzusetzen.⁴⁸

Für ein gutes Schicksal! Unter der Leitung des --. Beschluss des Koinon der Beiruter Poseidoniasten in Delos, Händler, Schiffseigner und Lagerhalter. Weil der Synodos Mittel gegeben wurden zur Vollendung des Hauses und für die Bezahlung der unterstützenden Gelder, damit nicht allein die schon beschlossenen Angelegenheiten die entsprechende Vollendung haben, [5] sondern damit auch andere, die die guten Umgangsformen der Synodos sehen, nicht zurückhaltend sind, um dem Koinon selbst etwas beizutragen. (vac.)

Marcus Minatius, Sohn des Sextus, ein Römer, der ein feiner und guter Mann ist, und den Dingen, die die Götter betreffen, fromm zugetan und in den Dingen, die die Synodos betreffen, ehrsuchend ist. Er sucht die Ehre im Blick auf das Eigene und das Gemeinschaftliche, damit die Planung des Koinon erreicht wird und entsprechend dem, was zuvor beschlossen wurde, [10] das Haus vollendet wird. Er hat frei gegeben sowohl für die hohe Rechnung und die Sammelkasse, von der er den offenen Betrag bedient hat für den Beschluss über die Errichtung des Temenos. Da er selbst auch ein Nachfolgender ist, machte er dem Koinon eine Gabe von 7000 Drachmen, und lud auch noch uns alle zum Opfer, das er [15] den Göttern bereitet hatte für die Synodos, und zu einem Bankett. Er verkündigte aber auch für die Zukunft diese Intention zu haben, an etwas Gutem für das Koinon mitzuwirken. Damit nun auch die Synodos erscheint als eine, die den Guten unter den Männern Ehre erweist und niemals und zu keiner Zeit versäumt in Dankbarkeit eine Erwiderung [20] zu geben.

griechischen Vereinsheiligtums, BCH 126, 2002, 265–330.

⁴⁶ Delische Vereinigungen, die sich ebenfalls nach beruflichen, landsmannschaftlichen und religiösen Kriterien zusammensetzten, stammten aus Tyros (ID 1519), Alexandria (ID 1521. 1528f.), Samaria (vgl. IJO 1 Ach66f.) oder aus Rom selbst. Zu letzteren vgl. zuletzt Claire HASENOHR, *Les Italiens à Délos: entre romanité et hellénisme*, Pallas 73, 2007, 221–232.

⁴⁷ Zur Datierung vgl. Marcus N. TOD, *Greek Inscriptions at Cairness House*, JHS 54, 1934, 140–162; 159; Louis ROBERT, *Sur les inscriptions de Délos*, in: BCH Suppl. 1, 1973, 435–489; 486–489. Phaidrias (vgl. auch ID 1499) war wahrscheinlich 153/152 Archon von Athen; siehe dazu mit Diskussion der Forschungslage Christian HABICHT, *The Eponymous Archons of Athens from 159/8 to 141/0 B. C.*, Hesp. 57, 1988, 237–247; 240. Eine Datierung auf 149/148 wird dadurch unwahrscheinlich (so etwa noch in Fik MEIJER / Onno VAN NIJF, *Trade, Transport and Society in the Ancient World. A Sourcebook*, London/New York 1992, 57).

⁴⁸ TOD, *Inscriptions* 148, geht sogar davon aus, dass der Beschluss zur Ehrung noch vor der Fertigstellung gefasst wurde. Englische Übersetzungen finden sich bei TOD, *Inscriptions* passim; MCLEAN, *Place* 197–200.

Für ein gutes Schicksal! Das Koinon hat beschlossen, Marcus Minatius, Sohn des Sextus, Römer, zu ehren, und sein Angebot an das Koinon, das er ehrliebend gemacht hat, freundlich anzunehmen. Und es sei ihm eine Stelle im Hof gegeben, welche er auch will, zur Aufstellung eines Standbilds, – oder eine andere Stelle, die [25] er selbst bestimmt, außerhalb der Kulträume und der Vorhalle – und an einer Stelle im Haus⁴⁹, wo immer er will, zur Anbringung eines Portraits.

Auf (der Basis) des Standbilds soll geschrieben stehen: „Das Koinon der Beiruter Poseidoniasten in Delos, Händler, Schiffseigner und Lagerhalter, hat dies errichtet dem Marcus Minatius, Sohn des Sextus, Römer, Bankier, [30] seinem Wohltäter, wegen der Leistungen und des guten Willens, den er beständig dem Koinon erwiesen hat.“ Und dieselbe Inschrift soll auf dem Portrait sein.

Und es soll ihm auch ein Platz gehören, sowohl bei den Poseidonia beim Opfernden, als auch der erste Platz bei allen anderen Zusammenkünften. Und es soll auch ein Tag gefeiert werden für ihn am Tag nach [35] den jährlichen Feiern der Apollonia, und dabei darf er zwei Gäste mitbringen, wen immer er will.

Und ein goldener Kranz soll auf ihn, der die Synodos gekrönt hat, gelegt werden, und öffentlich soll bei den Poseidonia bekannt gemacht werden: „Das Koinon krönt mit einem goldenen Kranz Marcus Minatius, Sohn des Sextus, wegen der Leistung [40] und des guten Willens, den er beständig dem Koinon erwiesen hat, zu gutem Schicksal.“ Und an demselben Tag: „Das Koinon krönt Marcus Minatius, Sohn des Sextus, und begehrt für ihn auch einen Tag, jetzt und für alle Zeit, wegen der Leistung und des guten Willens, den er beständig dem Koinon erwiesen hat, zu gutem Schicksal.“ Und bei den monatlichen Zusammenkünften: [45] „Das Koinon krönt mit goldenem Kranz Marcus Minatius, Sohn des Sextus, der ein Wohltäter der Synodos ist, zu gutem Schicksal.“ Und die öffentliche Krönung soll mitten unter dem Volk geschehen.

Und er sei ohne Verpflichtung bezüglich jeder Aufgabe und jeder Aufwendung.

Und es soll für ihn [50] ein Ochse beim Umzug während der Apollonia jedes Jahr für alle Zeit geführt werden, der die folgende Inschrift trägt: „Das Koinon der Beryter Poseidoniasten für Marcus Minatius, Sohn des Sextus.“

Und damit die Ehrungen, die von der Synodos dem Marcus gegeben wurden, bestehen bleiben entsprechend dem Recht für alle Zeit, und damit viele angestachelt werden, die [55] Synodos zu ehren, wissend, dass diese nützlich ist und für Wohltäter nicht nur die entsprechenden Ehren beschließt, sondern sich auch bemüht, – was notwendig ist – dass die den Wohltätern gewährten Ehrungen für immer bestehen, darum sei es niemandem erlaubt, weder einem einfachen Mitglied noch einem Leiter, weder zu sagen noch zu schreiben, dass die vergebenen Ehrungen verändert werden sollen oder zurückgenommen oder etwas ungültig [60] gemacht werden soll gegen diesen Beschluss. Der Schreiber, Sprecher, Verlesende, Vorschlagende oder der es zur Abstimmung bringt, der Verfasser oder der Vorschlagende möge völlig untergehen, er und seine Kinder. Und mögen jene, die dies einhalten, Freude am Leben, an Kindern und Besitz haben, und möge ihnen Rettung widerfahren sowohl an Land als auch am Meer. Und jener, der gegen dies handelt, bezahle [65] 6000 „bekränzte“, dem Poseidon heilige Drachmen, und er werde wegen Unrechtmäßigkeit dem Gericht vorgeführt. Und in derselben Weise muss auch der Archithiasites, der das Vorgeschiedene nicht umsetzt, dieselbe Strafe bezahlen, und er werde wegen Unrechtmäßigkeit dem Gericht vorgeführt.

⁴⁹ Ich lese mit BRUNEAU, *Cultes* 162 Anm.8 (vgl. ROBERT, *Inscriptions* 487 Anm.11) in Zeile 25f. οἰκῶ statt ἱερῶ (so etwa TOD, *Inscriptions* 142; ID 1520).

Und jene, die entsprechend dem Statut als Ochsenführer gewählt wurden, sollen [70] von denen, die von Anfang an Schatzmeister waren, 150 Drachmen erhalten für den Ochsen, der für Marcus beim Umzug geführt wird, und denselben sollen auch für den Empfang, den das Koinon jährlich für Marcus abhält, weitere 150 Drachmen gegeben werden. Und die Ochsenführer sollen, wenn sie die festgesetzte [75] Summe erhalten haben, den Ochsen im Umzug führen und das Bankett abhalten entsprechend dem Beschluss, und sie sollen bei der ersten Sitzung nach dem Empfang eine schriftliche Abrechnung vorlegen über das Verwaltete. Wenn aber einer von den gewählten Ochsenführern nicht tut, was ihm vorgeschrieben wurde, ist er [80] 1000 dem Poseidon heilige Drachmen schuldig, und er werde vor Gericht geführt wegen Unrechtmäßigkeit.

Die aber nicht tun, was in diesem Beschluss steht, sollen unter dem Fluch stehen, und wer es von den Thiasiten tun will, soll sie denunzieren, wenn es ihm erlaubt ist. Und der von Anfang an Archithiasites war, [85] soll den Ankläger und den Verteidiger hereinführen, und die Thiasiten abstimmen lassen. ... sei der Untersuchende dem, der denunziert hat. Er nehme mit sich ein Drittel der Strafeinnahme. Wenn aber der Archithiasites das nicht tut, komme es dementsprechend zu einer Anklage gegen ihn, sobald er einfaches Mitglied wird.

[90] Es lasse der Archithiasites diesen Beschluss auf einer steinernen Stele aufschreiben und setze sie in den Hof ... als Phaidrias ... die von Anfang an Schatzmeister waren, sollen dafür die Kosten übernehmen.

Die Inschrift lässt sich folgendermaßen gliedern: Der erste Abschnitt (1–6) – erkennbar auch durch die Lacuna in Zeile 6 – gibt den Anlass der Inschrift bekannt: Die Vollendung des Vereinshauses durch eine Stiftung. Diese Leistung des Marcus Minatius ist Thema des ersten längeren Teiles (6–20), sie wird in allen Details beschrieben. Der Abschnitt zu den Ehrungen (20–52) – erneut eingeleitet nach einer Lacuna mit ἀγαθῇ τύχῃ – ist zu unterteilen in einen, der die bildlichen Darstellungen des Stifters betrifft (20–32), und einen, in dem die Ehrungen bei diversen Anlässen festgelegt werden (32–53). Die Bestimmungen in 53–68 sind der Unveränderlichkeit dieser Ehrungen gewidmet sowie entsprechenden Strafen. Davon abgesetzt sind ein kurzer Teil zu den Ochsenführern (68–81) und ein Abschnitt, der die Verfahren bei Vergehen bespricht (81–89). Den Schluss (90–93) bilden die Beauftragung zur Aufstellung der Inschrift sowie die Datierung.

Die Vereinigung bezeichnet sich in dieser Inschrift in der Regel als τὸ κοινόν oder ἡ σύνοδος, einmal nennen sich die Mitglieder θασιῖται (83), ihren Vorsitzenden den ἀρχιθασιῖτης (66f. 84. 87. 89), eine Versammlung σύλλογος (77) oder σύνοδος (33. 44).⁵⁰

⁵⁰ Ähnliche Bezeichnungen finden sich auch bei anderen Vereinigungen von Fremden in Delos, bei den Heraklesiastai von Tyros (ID 1519) und den griechischen Händlern aus Ägypten (ID 1521). Zur Diskussion vgl. Philippe BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, 621–638; TRÜMPER, *Negotiating* 116; Marie-Françoise BASLEZ, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles 9, Paris 1977, 207–209; Bradley Hudson MCLEAN, *Hierarchically*

Für unseren Zusammenhang interessant sind diese verschiedenen Bezeichnungen, da sie sich vielleicht für eine innere Struktur auswerten lassen. B. H. McLean hat sie unter Bezugnahme auf ähnliche Vereinigungen in Delos so gedeutet, dass Koinon und Synodos Untergruppen des Thiasos seien. Diesen selbst bestimmt er als „religious group constituted for social and religious functions“, die größer gewesen sei als der Kreis jener, die im Koinon durch die berufliche Orientierung verbunden waren.⁵¹ Zum Thiasos hätten dann wohl auch Frauen, Sklaven und Sklavinnen, möglicherweise auch durchreisende Beryter gehört.⁵² Im Anschluss an McLean wäre zudem noch zu ergänzen: Die Zugehörigkeit zum Thiasos wäre dann vor allem durch die ethnische Herkunft bestimmt gewesen, für einen inneren Kreis auch durch religiöse oder berufliche Kriterien.⁵³ Das Koinon als die eigentliche Gemeinschaft sei von der Synodos, zu der lediglich die bedeutenden Personen gehörten, geleitet worden. Man sollte bezüglich einer Offenheit der Vereinigung allerdings nicht zu optimistisch sein⁵⁴ und daher auf dieser Rekonstruktion von einer konzentrisch aufgebauten Gemeinschaft nicht zu viel aufbauen.⁵⁵ Im Folgenden wird sie daher nicht besonders ausgewertet, sondern von der Vereinigung als Ganzer gesprochen.

Die längste Selbstbezeichnung der Vereinigung τὸ ἐν Δήλῳ κοινὸν Βηρυτιῶν Ποσειδωνιαστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων findet sich am Anfang und verweist auf den Wohnort Delos, die Herkunft aus

Organised Associations on Delos, in: XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Atti I, Rom 1999, 361–370.

⁵¹ McLEAN, Hierarchically Organised Associations 368. McLean setzt sich dabei von der Deutung von BASLEZ, Recherches 207–209, ab.

⁵² Eine Parallelität zu jüdischen Synagogen wäre mit Händen zu greifen.

⁵³ Dies würde durch eine Spenderliste (ID 2611), deren Bezug zu den Poseidoniasten allerdings unklar ist, plausibel: Unter den über 80 Personen, die sich an der Finanzierung eines Gebäudeteils oder Kanals beteiligten, sind nur wenige ausdrückliche Nicht-Beryter sowie einige Ärzte; vgl. TRÜMPER, Negotiating 116.

⁵⁴ Vgl. TRÜMPER, Negotiating 116: „Participation in the association and life in its clubhouse was obviously an exclusive privilege for free males.“

⁵⁵ Zweifel daran wurden angemeldet etwa bei TRÜMPER, Negotiating 116. Tatsächlich geht es nicht ganz so leicht auf, wie bei McLEAN dargestellt: Koinon und Synodos scheinen auf den ersten Blick austauschbar: Die Ehrung für Marcus Minatius wird von beiden Institutionen vergeben bzw. die Ehre durch seine Spende gilt dem Koinon ebenso wie der Synodos. Die Bezeichnung als θῆσος taucht in keiner Inschrift der Poseidoniasten wörtlich auf. Die einzige Mitgliederliste (ID 2629) enthält nur Namen von Männern, ist allerdings relativ kurz. Die Spenderliste ID 2611 (um 110 v. Chr.), deren Zugehörigkeit zu den Poseidoniasten unsicher ist, lässt entsprechende Schlüsse nicht eindeutig zu: Einerseits kommen auf ihr keine Frauen vor und nur zwei Personen waren vielleicht Sklaven (ID 2611, fr a.l 52. 60). Andererseits enthält sie Hinweise auf Söhne (fr a.l 22f. 48f. 50f. 63f.; fr b.l 8f. 11f.) und Brüder (fr a.l 14f.; fr b.l 17f.). Das könnte auf einen weiteren Kreis hinweisen.

Berytos, die Verehrung des Poseidon und die am Seehandel orientierten Berufsgruppen. Die Nennung des Wohnorts⁵⁶ lenkt den Blick einerseits auf das Leben in der Fremde, andererseits unterscheidet er von Poseidoniasten an anderen Orten.⁵⁷

Die Zusammensetzung der Vereinigung richtet sich vor allem aber nach der Herkunft (Berytos), was auch aus anderen Inschriften deutlich wird.⁵⁸ Diese Angabe ist dabei die Konstante, der religiöse oder berufliche Zug kann durchaus fehlen. Die Inschriften wie die archäologischen Funde zeigen freilich, dass sich diese Herkunft nicht in einer wie auch immer garteten orientalischen Kultur ausdrückte, sondern dass sich die Vereinigung ganz und gar griechisch präsentierte.⁵⁹ Rekonstruierbare Kultstatuen sowie die Namen der bekannten Mitglieder sind vollständig hellenistisch. Freilich gilt dies bereits für Berytos, die Heimatstadt der Poseidoniasten.⁶⁰ Diese hatte in hellenistischer Zeit eine große Bedeutung als Hafenstadt mit Verbindungen ins Hinterland und war klar hellenistisch geprägt.⁶¹ Auch nach der Zerstörung durch Diodotus Tryphon um 145 v. Chr., der sehr rasch ein Wiederaufbau folgte, änderte sich dies wahrscheinlich nicht einschneidend: Berytos wurde als „Laodikeia in Phönizien“ bzw. „Laodikeia in Kanaan“ neu gegründet, zweifellos als hellenistische Polis. Bei den Poseidoniasten blieb es freilich beim Namen Berytos.⁶²

Für sie war die Herkunftsbezeichnung vielleicht deshalb wichtig, weil es in Delos auch andere Verehrer des Poseidon gab. Zwar ist eine Inschrift Italischer Kaufleute, die sich als Verehrer des Hermes, des Apollo und des Poseidon bezeichnen, erst nach der Zerstörung der Stadt und der

⁵⁶ Vgl. dazu auch ID 1777. 1782.

⁵⁷ Bekannt sind etwa Poseidoniasten auf Thasos (IG XII Suppl. 366).

⁵⁸ So nennt sie sich etwa τὸ κοινὸν Βηρυτίων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων (ID 1780), τὸ κοινὸν τῶν ἐν Δήλῳ Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων (ID 1782), τὸ κοινὸν τῶν ἐν Δήλῳ Βηρυτίων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων (ID 1777) oder τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν (ID 1776). Auch andere Vereinigungen auf Delos stellten die Herkunft in der Bezeichnung in den Vordergrund; vgl. Marie-Françoise BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Realia, Paris 1984, 338–342; RAUH, Bonds 28f.

⁵⁹ Vgl. v.a. TRÜMPER, *Negotiating* 117 u. 122.

⁶⁰ Vgl. zur Geschichte von Berytos jetzt v.a. Samir KASSIR, Beirut, Berkley u.a. 2010.

⁶¹ Vgl. Jean LAUFFRAY, *Beyrouth Archéologie et Histoire, époques gréco-romaines. I. Période hellénistique et Haut-Empire romain*, in: ANRW II.8, Berlin/New York 1977, 135–163: 141.

⁶² Vgl. dazu LAUFFRAY, *Beyrouth* 141f.; KASSIR, Beirut 40–42. Die weitgehende Romanisierung mit der Neugründung als *Colonia Iulia Augusta Felix Berytus* (spätestens 14 v. Chr.) hat nur wenige archäologische Reste aus hell. Zeit übrig gelassen. Möglicherweise geht die Bildung einer Kolonie ausgerechnet in Berytos auf die guten Beziehungen zwischen Berytern und Römern in Delos zurück (erwogen bei KASSIR, Beirut 43).

Ermordung ihrer Bewohner 88 v. Chr. entstanden (IDelosChoix 157, 74 v. Chr.), doch lässt sich erahnen, dass Poseidon bei einem Seeumschlagplatz auch sonst eine wichtige Rolle hatte.⁶³

Ein weiteres Kennzeichen der Vereinigung ist die gemeinsame berufliche Orientierung am Seehandel, der die Beryter ja nach Delos geführt hatte. Die Bedeutung der Insel als Freihafen von 166–88 v. Chr. bescherte eine breite Zuwanderung von mit dem Handel verbundenen Personen, eben auch von Händlern, Schiffseignern und Lagerhaltern.⁶⁴ Dass sich diese in einem Koinon zusammenschlossen, lag nahe, um die Geschäftstätigkeiten abstimmen zu können. Freilich scheint das nicht der primäre Orientierungspunkt der Vereinigung gewesen zu sein, denn dieser lag – zur Differenzierung von anderen ähnlichen Berufsvereinigungen – in der ethnisch-religiösen Bestimmung.

Eine weitere wichtige Selbstbeschreibung der Gemeinschaft ist daher auch religiös: Sie sind Poseidoniasten.⁶⁵ Unsere Inschrift spricht zweimal von „Gottheiten“ (7. 15), allerdings lassen sich diese nicht genau bestimmen. In der Inschrift selbst werden ein Fest des Poseidon (32. 38) und des Apollon (35. 50) genannt, letzterer war Hauptgottheit der Insel. Die Beteiligung an der Prozession und den Kultfeiern für Apollon ist ein beredtes Zeugnis für die Integration der Vereinigung von Berytern in der griechisch geprägten Gesellschaft in Delos.⁶⁶

Die Benennung als Poseidoniasten macht aber klar, dass Poseidon die wesentliche Gottheit der Vereinigung war. Das hängt vor allem mit der Herkunft der Mitglieder zusammen: Poseidon ist die hellenisierte Version des Baals, der in Berytos verehrt wurde.⁶⁷ Zugleich wird damit aber auch die Profession der Mitglieder angesprochen, die doch wesentlich mit dem Meer verbunden war. Auch nach verschiedenen Erweiterungen des Ver-

⁶³ Vgl. dazu BRUNEAU, *Recherches* 257–267; TOD, *Inscriptions* 151; BASLEZ, *Recherches* 112. Die delischen Feiern für Poseidon (Posideia) werden auf zahlreichen Inschriften erwähnt.

⁶⁴ Vgl. RUFFING, *Mobilität* 133.141, mit Forschungsübersicht und zahlreichen Belegen aus Delos für Römer, Athener, Griechen und Levantiner; Carola ZIMMERMANN, *Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum*, Monographien des RGZM 57, Bonn 2002, 8.

⁶⁵ Die Bezeichnung findet sich auf zahlreichen weiteren Inschriften, die zum Teil auch lateinisch sind. Die Inschriften der Beryter Poseidoniasten, in denen sie sich auf Poseidon berufen (1774. 1776. 1778f. 1781f. 1795), sind ausschließlich griechisch, daneben sind Poseidonverehrer in ID 1755. 1757f. (griech.), ID 1751. 1753f. (griech./lat.) und 1752 (lat.) genannt.

⁶⁶ Vgl. zur Bedeutung der Apollon-Verehrung für die Insel ausführlich BRUNEAU, *Recherches* 15–170.

⁶⁷ Zur Bedeutung Poseidons für Berytos vgl. Linda Jones HALL, *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, London/New York 2004, 129f.138. Poseidon ist die auf Münzen aus Berytus am häufigsten dargestellte Gottheit.

einsgebäudes⁶⁸ war Poseidon weiterhin die Hauptgottheit.⁶⁹ Archäologisch erhalten ist außerdem in einem der Kulträume eine Inschrift, aus der sich eine Widmung an Poseidon rekonstruieren lässt.⁷⁰

Nicht genau zu bestimmen sind die anderen Gottheiten: Zumeist wird in der Forschung Astarte genannt, möglicherweise hellenisiert als Aphrodite, es haben sich allerdings keine Reste einer Inschrift oder Kultstatue gefunden. Immerhin bildete Astarte mit Baal und Eschmun die phönizisch-punische Göttertrias.⁷¹

Die Verehrung von zumindest zwei Gottheiten durch die Poseidoniasten legt sich aus unserer Inschrift selbst nicht nur durch die Nennung von Göttern nahe, sondern auch dadurch, dass es heißt, Marcus Minatius könne sich für seine Statue jeden Platz im Vereinshaus aussuchen, mit Ausnahme der Kulträume und des davor liegenden Säulenraums (25: ἐκτὸς τῶν ναῶν καὶ τῶν προστόων). Illustrativ dafür ist auch die Architravinschrift ID 1774, wo die Errichtung von Haus, Platz und kultischen Einrichtungen für die Θεοὶ πατρίοι durch die Vereinigung der Poseidoniasten genannt wird.⁷² Mehrere Kulträume und Gottheiten sind also gesichert. Dabei wird durch die Nennung der Θεοὶ πατρίοι deutlich, dass die Kontinuität mit den Kulturen der Heimat den Poseidoniasten sehr wichtig war.

Allerdings wird die Frage, ob es in der ersten Phase des Baus zwei, drei oder vier Kulträume (und damit zwei, drei oder vier Kulte) gab, unterschiedlich beantwortet.⁷³ Nach der Rekonstruktion von M. Trümper, deren

⁶⁸ Es sind mehrere Bauphasen am Sanktuarium der Poseidoniasten unterschieden worden, allerdings mit unterschiedlichen Rekonstruktionen; vgl. etwa BRUNEAU, Cultes passim; Hugo MEYER, Zur Chronologie des Poseidoniastenhauses in Delos, AM 103, 1988, 203–220; TRÜMPER, Sanktuarium 264–330.

⁶⁹ TRÜMPER, Sanktuarium 330: „So war und blieb der für den Verein namengebende Poseidon nach der Größe, Lage und Ausstattung seiner Kultcella zu urteilen ab der zweiten Hauptbauphase der unangefochtene Herrscher des Vereinsheiligtums.“ Das wird auch durch die Ausmaße und Ausstattung der Kulträume wahrscheinlich; vgl. TRÜMPER, Sanktuarium 299.

⁷⁰ Den Befund bietet ausführlich TRÜMPER, Sanktuarium 294–298. Die Kultfigur war vielleicht eine Poseidonstatue auf einem Hippokampenwagen.

⁷¹ Die Gleichsetzung von Astarte und Aphrodite findet sich in Delos (ID 1719. 2132. 2305). Auf Kos ist eine Vereinigung belegt, die Zeus Soter und Astarte verehrte (Serge, Iscr. di Cos EF 202); weitere Belege bei HARLAND, Dynamics 108f. Grundsätzliches zu den orientalischen Kulturen in Delos bei BASLEZ, Recherches 67–97, zu Astarte-Aphrodite ebd. 80f.

⁷² Vgl. auch ID 1776. 1781. 1783. 1785. 1789.

⁷³ Eine Rekonstruktion der ersten Bauphase des Heiligtums der Beiruter Poseidoniasten findet sich bei TRÜMPER, Sanktuarium 311. MCLEAN, Associations 197, geht von zunächst drei Kulträumen aus, für eine spätere Phase von vier; vgl. auch die dort zu findende Darstellung der Forschungsgeschichte (202–205). Er übernimmt damit die Rekonstruktion nach BRUNEAU, Cultes 162–188; MEYER, Chronologie 219. TRÜMPER, Sanktuarium 310–321, hat dies allerdings überzeugend widerlegt: Der

Deutung des Befundes hier gefolgt wird, waren es anfangs nur zwei, wobei eine Zuordnung zu Poseidon und Astarte der Herkunft der Mitglieder am besten entsprechen würde. Ein dritter Raum wurde später geschaffen, indem ein Durchgang zu einem nördlich gelegenen Festsaal geschlossen wurde. Für unsere Frage nach der Bedeutung von Kulte in der ethnisch geprägten Vereinigung ist dies besonders interessant, weil in diesem Raum die Verehrung der Dea Roma stattfand, wie aus einer Inschrift auf einer Säulenbasis erkennbar wird.⁷⁴ Sie lautet:

Der Dea Roma, Wohltäterin, vom Koinon der Beryter Poseidoniasten, Händler, Schiffseigner und Lagerhalter, wegen des guten Willens für das Koinon und die Heimat. Errichtet unter Mnaseas, dem Sohn des Dionysios, des Wohltäters, als er zum zweiten Mal Archithiasites war. Menandros Melanos, der Athener, hat sie gemacht.

Der Bildhauer Menandros Melanos wird auch in der Säulenbasis für Poseidon genannt, beide Ausstattungen gehören also zeitlich zusammen. Allerdings legt der Befund nahe, dass diese Basen bei Renovierungen entstanden, in deren Zusammenhang auch neue Götterstatuen aufgestellt wurden.⁷⁵ Der Kult für die Dea Roma wurde also wahrscheinlich nicht zeitgleich mit dem Bau des Vereinshauses eingerichtet, sondern erst später.⁷⁶ Dazu wurde der dritte Kultraum gebaut, ein vierter diente möglicherweise für Votivgaben. Wann dieser Umbau stattfand, lässt sich nicht sagen, u.U. geschah dies schon relativ bald.

Trifft diese Rekonstruktion zu, dann ist zu fragen, welche Umstände dazu führten, dass die Verehrung der Dea Roma in einer Vereinigung von Berytern verankert wurde. Die Gabe des Marcus Minatius Sexti filius hatte damit wenigstens nicht direkt zu tun, da die Inschrift ausdrücklich die endgültige Finanzierung des Vereinsgebäudes nennt (3. 10), in dem die Dea Roma zu Beginn nicht verehrt wurde. Die Vereinigung, die sicherlich schon länger bestand, möglicherweise seit 167/166, als Delos zum Freihafen wurde, hatte offenbar in den späten 50er Jahren beschlossen, sich eine ihrer Bedeutung gemäße Lokalität zu verschaffen. Dass dabei die finanziellen Rahmenbedingungen falsch eingeschätzt wurden, zeigt sich daran, dass der Bankier Marcus Minatius auch offene Schulden beglich (11).

Grundsätzlich wird schon durch diese Stiftung des Marcus Minatius deutlich, dass die Beryter Poseidoniasten trotz der Betonung ihrer ethnischen Herkunft und der damit verbundenen Religiosität Verbindungen zu den Römern über Geschäftsinteressen hinaus als durchaus wichtig ansahen.

nördlich gelegene kleine Raum der ersten Bauphase war ein Durchgangsraum zum anschließenden Bankettraum, keine Kultcella.

⁷⁴ ID 1778; Abb. bei TRÜMPER, Sanktuarium 279.

⁷⁵ Möglicherweise wurden bei dieser Gelegenheit die aus Berytos mitgebrachten orientalisch geprägten Kultbilder durch hellenistisch gestaltete ersetzt.

⁷⁶ Vgl. dazu ausführlich TRÜMPER, Sanktuarium 292f.

Die Ehrungen, die für Marcus Minatius beschlossen wurden, waren ausgesprochen großzügig: Eine Statue, ein Bild, Ehrenplätze bei besonderen Anlässen, Ehrungen sogar bei den monatlichen Zusammenkünften, öffentliche Proklamationen der Dankbarkeit, all dies lässt sich wohl nicht nur durch die Summe begründen, die der Römer der Vereinigung stiftete. Die Ehrungen waren sogar so ausgeprägt, dass fast die Hälfte der Inschrift von Straf- und Durchführungsbestimmungen eingenommen wird, lag es doch angesichts der beträchtlichen finanziellen Kosten dafür – mindestens 300 Drachmen jährlich – nahe, bei Gelegenheit diese Ehrungen zurückzunehmen oder wenigstens einzuschränken.⁷⁷ Dabei waren nicht nur Geldstrafen im Blick, sondern auch die Verfluchung von Übertretern (61f.) bzw. Segenswünsche für jene, die die Beschlüsse einhielten (62–64).

Auffällig ist, dass ein Teil dieser Ehrungen ausdrücklich mit kultischen Feiern verbunden wurde. Marcus Minatius wird zu Beginn der Inschrift als „feiner und guter Mann“ bezeichnet, der den „Dingen, die die Götter betreffen, fromm zugetan“ sei (7). Daraus lässt sich nicht notwendig eine besondere Hinwendung zu den Gottheiten der Poseidoniasten schließen, allerdings wird dies durch die Finanzierung eines Opfers für die Götter (14f.) schon wahrscheinlicher. Hinzu kommt, dass er in dem Zusammenhang als „Nachfolgender“ bezeichnet wird, was sich dann doch wohl auf die Gottheiten der Poseidoniasten beziehen sollte.⁷⁸ Die Ehrungen wurden dementsprechend mit kultischen Feiern verknüpft: Der Römer durfte beim Fest für die Vereinsgottheit Poseidon an der Seite des Opfernden stehen – zweifellos der beste Platz (32f.). Bei den in Delos zentralen Feierlichkeiten für Apollon, an denen sich die Vereinigung selbstverständlich beteiligte, hatte er besondere Rechte. Bei Mahl und Kult war Marcus Minatius, teilweise mit von ihm mitgebrachten Gästen, Teil der Gemeinschaft, wenn auch als Römer. Wurde hier also der Römer in das kultische und soziale Leben des Beryter Koinon hineingenommen, war der Schritt, den Kult für die Dea Roma zu integrieren, nicht mehr so groß.⁷⁹

Die Betonung der ethnischen Differenz zwischen den Beryter Vereinsmitgliedern und dem Römer Marcus Minatius, die durch die wiederholte Bezeichnung als Ῥωμαῖος zum Ausdruck kommt (7. 21. 29), hatte freilich keine abgrenzende oder gar polemische Stoßrichtung, sondern sollte vielmehr die Bedeutung des Umstandes zeigen, dass sich der vermögende

⁷⁷ Die Poseidoniasten hatten auch noch andere Euergeten, die allerdings, zumindest nach den erhaltenen Inschriften, nicht durch auffällige Ehrungen hervorgehoben wurden; vgl. ID 1772f. 1775f. 1778. 1780–1786. 1788. 1790f. 1793f. 1796.

⁷⁸ Ich übersetze ὧν δὲ ἀκόλουθος ἐαυτῷ mit „da er selbst auch ein Nachfolgender ist“ (ähnlich McLEAN, *Associations* 198), vgl. dazu Plato, *Leges* 716c; Epictet, *Diss.* 1.30.4. Allerdings wäre als Übersetzung auch möglich „mit sich selbst in Übereinstimmung“ (vgl. TOD, *Inscriptions* 145).

⁷⁹ Vgl. dazu auch HARLAND, *Identity* 112.

Bankier mit seinen Wohltaten ausgerechnet dieser Vereinigung von Berytern zuwandte: Die weitgehende Integration des römischen Euergeten in das Koinon bedeutete nicht nur finanziellen Gewinn, sondern erhöhte den Status des Koinon und der Synodos, ja wohl der Beryter in Delos insgesamt. Das hatte sicherlich auch geschäftliche Vorteile, da Delos für die Handelsbeziehungen zwischen Rom und dem Osten in dieser Zeit von ganz zentraler Bedeutung war.⁸⁰ Daher waren auch öffentliche Ehrungen, wie jene für Marcus Minatius beim Apollonfest, wichtig, waren dies doch jene Anlässe, bei denen auch Außenstehende erkennen konnten, wie gut die Beziehungen der Beryter Poseidoniasten zu Rom waren.⁸¹ Die oben erwähnte Inschrift ID 1778 an der Basis der Roma-Statue lässt erkennen, dass die Vereinigung von Römern konkret profitierte, wird Roma doch als Wohltäterin von Vereinigung und Heimat bezeichnet.⁸² Die Einrichtung eines entsprechenden Kultes für die Dea Roma gehört mithin zu diesem Programm, das sich auch in späterer Zeit noch fortsetzte.⁸³ Aus der Zeit um 90 v. Chr. ist uns eine Inschrift erhalten, in der Gnaeus Octavius, Sohn des Gnaeus, römischer Prätor und 87 v. Chr. Konsul, geehrt wird (ID 1782):

Das Koinon der Beryter Poseidoniasten in Delos, Händler, Schiffseigner und Lagerhalter, (ehrt) Gnaeus Octavius, Sohn des Gnaeus, Prätor der Römer, den Wohltäter, unter dem Archithiasiten Gorgios, Sohn des Apollodoros.

Zusammenfassend lässt sich erkennen, dass die Beryter Poseidoniasten als ethnisch und damit auch spezifisch religiös zusammengesetzte Vereinigung punktuell, ohne Aufgabe ihrer eigentlichen Identität, einen Angehörigen eines anderen Ethnos, eben des römischen, integrierten, sowohl personell als auch religiös. In weitere Folge wurde auch der Kult des fremden Ethnos in die Religiosität der Vereinigung aufgenommen. Beides geschah wahrscheinlich aus pragmatischen Motiven, da die Mitglieder der Vereinigung wie diese insgesamt von einem engeren Anschluss an Rom finanziell und gesellschaftlich profitierten.

⁸⁰ Ähnliches lässt sich im Übrigen für die Beziehung zu Athen sagen: Die Beryter Poseidoniasten widmeten Athen eine eigene Inschrift (ID 1777, ca. 122/121 v. Chr.) und ehrten einen Athener gemeinsam mit seiner Heimatstadt (ID 1780).

⁸¹ Als zusätzlicher Effekt ist selbstverständlich Werbung für weitere Stiftungen durch andere Euergeten zu erkennen, wie in der Inschrift ja ausdrücklich vermerkt wird (5f. 55f.). TRÜMPER, *Negotiating* 122, erwägt, dass das Vereinsgebäude grundsätzlich auch Außenstehenden zugänglich war.

⁸² Vgl. etwa TRÜMPER, *Sanktuarium* 328, mit früheren Erklärungsversuchen für die Integration des römischen Kultes.

⁸³ Ein Programm, das in Delos nicht sonderlich ungewöhnlich war; vgl. etwa RAUH, *Bonds* 113.

3.3 Die Synagoge der Judäer in Phokaia/Kyme

Landsmannschaftliche Vereinigungen par excellence waren die Synagogen der Judäer in der Diaspora.⁸⁴ In ihren Selbstbezeichnungen wird die ethnische Zugehörigkeit zu den *Ἰουδαῖοι* betont,⁸⁵ ein Ausdruck, der in der griechischen (und latinisiert in der römischen Welt) selbstverständlich als ethnische Bezeichnung gebraucht und verstanden wurde.⁸⁶ Das wird auch in Texten deutlich, die im Zusammenhang von Restriktionen bezüglich der *collegia* die Synagogen der Judäer unter die Vereinigungen zählen (Josephus, Ant 14,213–216.235; Dio Cass 60,6,6).⁸⁷ Auch die Organisation als Politeuma in Ägypten oder Zypern ist in diesem Sinn zu deuten.⁸⁸

⁸⁴ Vgl. dazu ausführlicher Markus ÖHLER, Ethnos und Identität. Landsmannschaftliche Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden, in: A. Lykke / F. Schipper, edd., Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit, WUNT II, Tübingen 2011 (im Druck).

⁸⁵ Vgl. nur die wiederkehrende Bezeichnung als συναγωγή τῶν Ἰουδαίων; dazu etwa Friedrich AVEMARIE, Jüdische Diasporagemeinden in der Antike. Ihr Selbstverständnis im Spiegel der Inschriften, in: U. H. J. Körtner, ed., Kirche – Christus – Kerygma. Profil und Identität evangelischer Kirche(n), Neukirchen-Vluyn 2009, 21–61: 26f.

⁸⁶ Vgl. dazu v.a. Steven MASON, Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, JSJ 38, 2007, 457–512; ähnlich auch Christopher D. STANLEY, 'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society, JSNT 64, 1996, 101–124: 110–113; Wolfgang STEGEMANN, Jesus und seine Zeit, Biblische Enzyklopädie 10, Stuttgart 2010, 207–236. Zum inschriftlichen Befund vgl. Margaret H. WILLIAMS, The Meaning and Function of *ioudaios* in Graeco-Roman Inscriptions, ZPE 116, 1997, 249–262: 253–257 (mit einer Sammlung der Inschriften 258–261). Vgl. aber auch die kritische Diskussion dieses Ansatzes etwa bei Daniel R. SCHWARTZ, "Judean" or "Jew"? How should we translate *ioudaios* in Josephus?, in: J. Frey u.a., edd., Jewish Identity in the Greco-Roman World, AGJU 71, Leiden/Boston 2007, 3–27, sowie die Bemerkungen bei AVEMARIE, Diasporagemeinden 29–31.

⁸⁷ Cf. etwa Peter RICHARDSON, Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine, in: J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson, edd., Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London u.a. 1996, 90–109: 93; Anders RUNESSON, The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study, CB.NT 37, Stockholm 2001, 467–470; Markus ÖHLER, Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden, in: M. Labahn / J. Zangenberg, edd., Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, TANZ 36, Tübingen 2002, 51–71: 53f.; NOY, Foreigners 265; AVEMARIE, Diasporagemeinden 42f.; HARLAND, Dynamics 36–42.

⁸⁸ Vgl. dazu v.a. Gert LÜDERITZ, What Is the Politeuma?, in: J. W. v. Henten / P. W. v. d. Horst, edd., Studies in Early Jewish Epigraphy, AGKU 21, Leiden u.a. 1994, 185–225. Zahlreiche Belege finden sich bei James M. S. COWEY / Klaus MARESC, Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.), Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia 29, Wiesbaden 2001.

Selbst innerhalb des jüdischen Ethnos gab es weitere Differenzierungen, die sich u.a. nach lokalen Kriterien richteten.⁸⁹

Wenn wir im Folgenden eine der zahlreichen Synagogeninschriften genauer betrachten, sollte daher beachtet werden, dass es sich dabei um einen oben behandelten paganen Zeugnissen gleichzuhaltendes Dokument handelt. Die Inschrift über Tations Geschenk und Ehrung (IGR IV 1327 = CIJ II 738 = IJO II 36)⁹⁰ stammt aus Phokaia oder Kyme, zwei ionischen Städten an der Westküste Kleinasien, wobei erstere als *civitas libera* bedeutender war. Ihre Datierung in das 3. Jhd. n. Chr. ist sehr unsicher.⁹¹

Tation, Tochter des Straton, Sohn des Enpedon, erbaute das Haus und die Säulenhalle um den Hof aus eigenem Vermögen und [5] schenkte sie den Judäern.

Die Synagoge der Judäer ehrte Tation, Tochter des Straton, Sohn des Enpedon, mit einem goldenen Kranz und einem Ehrenplatz.

Mit Tation begegnen wir in dieser Inschrift einer Wohläterin der Synagogengemeinschaft, wie sie auch sonst belegt sind.⁹² Bekannt ist hier vor allem Julia Severa (IJO II 168), eine Priesterin des Kaiserkultes und Agnothetin, die offenbar das Synagogengebäude von Akmoniea gestiftet hatte. Sie wird wegen ihres Engagements in paganen Kulte in der Regel nicht als Judäerin angesehen.⁹³

Für die Frage zur ethnischen Identität von Tation gibt, wie in der Regel üblich, ihr Name oder der ihres Vaters bzw. auch Großvaters nichts her. Der Name Tation war v.a. in Ionien und Lydien verbreitet,⁹⁴ Judäerinnen

⁸⁹ So war etwa die Synagoge der Hebräer in Rom (JIWE II 2. 33. 578. 579) vielleicht aus Einwanderern aus Israel zusammengesetzt. Die Synagoge der Tripolitaner (JIWE II 166, vgl. 113) und jene der Eläer (JIWE II 406. 576) verweisen auf die Heimat der emigrierten Judäer. Für Jerusalem berichtet Lukas von Synagogen, die aus Freigelassen aus Rom bestehen, aus Kyrenäern, Alexandrinern, Kilikiern und Asiern (Apg 6,9).

⁹⁰ Die Editionen folgen Salomon REINACH, *Synagogue juive à Phocée*, BCH 10, 1886, 327–335: 328.

⁹¹ Vgl. dazu Walter AMELING, *Inscriptiones Judaicae orientis*, II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004, 164. Die Datierung auf das 3. Jhd. findet sich zuerst bei B. LIFSHITZ, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues Juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*, CRB 7, Paris 1967, 22; aufgenommen u.a. bei Paul R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTS.MS 69, Cambridge u.a. 1991, 110; Lee I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, 2. Aufl., New Haven/London 2005, 508.

⁹² Allgemein vgl. zu Euergetinnen für Synagogengemeinschaften u.a. LEVINE, *Synagogue* 507–509.

⁹³ Vgl. etwa AMELING, IJO II 352. In jüngerer Zeit hat BARCLAY, *Jews* 280 Anm.51, Julia Severa als mögliches Beispiel dafür erwogen, dass eine Jüdin trotz ihrer Ehe mit einem „Heiden“ und ihrer Einbindung in „Götzendienst“ wegen ihrer Unterstützung für die Synagoge stillschweigend geduldet wurde.

⁹⁴ Vgl. die Belege in *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. 5a: *Costal Asia Minor: Pontos to Ionia*, ed. T. Corsten, Oxford 2010, s.v.

dieses Namens sind bisher nicht bekannt.⁹⁵ Es sind vor allem zwei Elemente der Inschrift, die möglicherweise Rückschlüsse auf die Herkunft der Tation geben können. Zum einen heißt es in Zeile 5, dass Tation Synagogengebäude und Säulenhalle ἐχαρίσατο τοῖς Ἰουδαίοις und von „der Synagoge der Judäer“ geehrt wird. Das erweckt den Eindruck, Tation sei selbst nicht Judäerin gewesen, sondern habe als Außenstehende – aus welchen Gründen auch immer – die Synagoge unterstützt.⁹⁶ Ihre Tat würde also jener der Iulia Severa entsprechen. Ähnliches lässt sich auch über Markus Tittius, Sohn des Sextus, sagen, der um 24 n. Chr. von der Synagogengemeinschaft von Berenike geehrt wurde, dokumentiert durch eine Inschrift in einem Amphitheater.⁹⁷ Für seine Unterstützung des jüdischen Politeumas wird er bei jeder Versammlung (σύννοδος) und an jedem Neumond durch Bekränzung namentlich geehrt, möglicherweise an einer Statue. Da M. Tittius römischer Präfekt war, war er mit einiger Sicherheit kein Jude.⁹⁸ Der Umstand, dass mit Tation eine Frau aus der paganen Umwelt als Antwort auf ihre Stiftung geehrt wird, ist daher nicht außergewöhnlich.⁹⁹ Die

⁹⁵ Tal ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, TSAJ 126, Tübingen 2008, 617, nennt drei weitere Trägerinnen ähnlicher Namensformen, doch ist keine davon sicher jüdischer Herkunft. Zu den Namen Straton und Enpedon siehe ebd. 373 bzw. 260, sowie AMELING, IJO II 164.

⁹⁶ Vgl. Ross Shepard KRAEMER, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York/Oxford 1993, 119; erwogen bei Bernadette J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues*, BJS 36, Chico 1982, 263; Louis H. FELDMAN, *Diaspora Synagogues. New Light from Inscriptions and Papyri*, in: Steven Fine, ed., *Sacred Realm*, New York/Oxford 1996, 48–66: 54; AVEMARIE, *Diasporagemeinden* 47 Anm.135; Tessa RAJAK, *The Synagogue in the Greco-Roman City*, in: *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, AGJU 48, Leiden u.a. 2001, 463–478: 475 („an outsider“).

⁹⁷ Bei Gert LÜDERITZ, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika*, mit einem Anhang von Joyce M. Reynolds, BTAVO.B 53, Wiesbaden 1983, No. 71. Zur Datierung vgl. Anders RUNESSON / Donald D. BINDER / Birger OLSSON, *The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.*, AJEC 72, Leiden 2008, No. 132 (mit Lit.).

⁹⁸ Vgl. etwa RAJAK, *Benefactors* 382; RUNESSON / BINDER / OLSSON, *Synagogue* 167.

⁹⁹ Man könnte auch Inschriften anführen, in denen ganz offensichtlich Nicht-Juden als Stifter genannt werden, diese aber als θεοσεβής bezeichnet werden, vgl. etwa IJO II 14. 132, dazu auch literarische Belege wie Lk 7,5. Michele MURRAY, *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, *Studies in Christianity and Judaism* 13, Waterloo 2004, 16–18, hält Tation (wie Julia Severa!) stillschweigend für einen solchen Fall. Allgemein zum Euergetismus für Synagogen vgl. etwa FELDMAN, *Synagogues* 51–55; Tessa RAJAK, *Benefactors in the Greco-Jewish Diaspora*, in: *The Jewish Dialogue with Greece and Rome*, AGJU 48, Leiden u.a. 2001, 373–391.

Judäer hätten so nicht nur die Stiftung empfangen, sondern auch erwartet, weitere finanzielle und gesellschaftliche Unterstützung zu erhalten.¹⁰⁰

Gegen eine pagane Herkunft Tations wird angeführt, dass die Ehrung mit der *προέδρια*, einem Ehrenplatz in der Versammlung, für eine Nicht-Judäerin keinen Sinn machen würde.¹⁰¹ Die Vorstellung, eine pagane Frau würde an prominenter Stelle im Synagogengottesdienst teilnehmen, sei abwegig. Freilich ist die Gewährung der *προέδρια* – ebenso wie die Bekränzung – an sich eine typische Ehrung für nicht zu den Mitgliedern gehörende Euergeten.¹⁰² Zudem wird man bedenken müssen, dass das von Tation gestiftete *οἶκος* sowie die Säulenhalle nicht nur für kultische Zwecke verwendet wurden, sondern dass Synagogengebäude auch als soziale Treffpunkte fungierten, bei denen geschäftliche, organisatorische und andere Themen im Mittelpunkt standen. Wenn Tation bei diesen Gelegenheiten geehrt wurde und dabei in der ersten Reihe saß, wären etwaige religiöse Probleme m.E. nicht zu konstatieren.¹⁰³ Möglicherweise sollte man aber noch weiter gehen: Wer sagt, dass die Anwesenheit einer prominenten Förderin, die nicht zum jüdischen Ethnos gehörte, beim Synagogengottesdienst in Phokaia bzw. Kyme problematisch sein musste?¹⁰⁴ Gerade darin liegt ja der besondere Charakter der Inschrift: Sie stellt vor Augen, welch hohe Ehrungen die „Synagoge der Judäer“ jenen zukommen lässt, die sie unterstützen.¹⁰⁵ Dabei ist nicht gesagt, ob sich die Stiftung der Tation auf eine Identifikation mit der „Religion“ der Judäer stützt oder ob es dafür andere – gesellschaftliche oder ökonomische – Gründe gab.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Vgl. auch Lynn H. COHICK, *Women in the World of the Earliest Christians*, Grand Rapids 2009, 300.

¹⁰¹ Vgl. etwa RAJAK, *Benefactors* 384 („more likely“); Judith LIEU, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, London/New York 2002, 89; LEVINE, *Synagogue* 509 Anm.58.

¹⁰² Für Kyme/Phokaia lässt sich dies im Kontext der Polis für Euergeten und Euergetinnen in IKyme 13,9; 19,29 bzw. als Ehrung für Fremde in 4,6; 5,4; 9,4; 10,3 erkennen. Dass die Sitzordnung in der Synagoge von Bedeutung war, wird auch Mk 12,39 par. angesprochen, wo den Pharisäer und Schriftgelehrten vorgeworfen wird, sie würden u.a. nach *πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς* gieren; vgl. für christliche Gemeinden Jak 2,2f.; Hermas, Vis. 3,9,7; Mand. 11,12.

¹⁰³ Vgl. RAJAK, *Synagogue* 475f.; COHICK, *Women* 300. Die „Lösung“, die Tafel wäre an der Außenseite des Gebäudes angebracht und daher würden „die Judäer“ als Empfänger der Stiftung und ehrende Gemeinschaft genannt (TREBILCO, *Communities* 230 Anm. 34), lässt sich nicht überprüfen, da der Stein verloren und der Fundkontext unbekannt ist.

¹⁰⁴ Das würde den Regelungen der Poseidoniasen entsprechen: M. Minatius erhält den Ehrenplatz bei den Opferhandlungen.

¹⁰⁵ Auffällig ist aber zumindest, dass Tation keine allgemeinen ehrenden Bezeichnungen erhält. Weder Straton oder Enpedon scheinen besondere Ämter in der Stadt oder Synagoge gehabt zu haben. Die Inschrift bleibt hierin bescheiden.

¹⁰⁶ Vgl. etwa den nüchternen Befund bei Shay J. D. COHEN, *The Beginnings of*

4. Ethnos und Gemeinschaft im Aposteldekret

4.1 Die kontextuelle Einbettung des Dekrets

Die Situation der christlichen Gemeinde (ἐκκλησία) hinsichtlich ihrer ethnischen Zusammensetzung war nach der Darstellung der Apostelgeschichte hoch problematisch. Lukas stellt immer wieder ethnische Bestimmungen in den Vordergrund, prominent in der Begegnung des Petrus mit dem römischen Hauptmann Kornelius und dessen Hausgemeinschaft (Apg 10f.), in Reminiszenz auf die Anfänge der Gemeinde in Antiochien (11,20) und in der Darstellung der Verkündigung in Kleinasien und Griechenland.¹⁰⁷

In Apg 15 steht dieses Thema in der Mitte des Buches zur Debatte und schon die Vorgeschichte macht deutlich, dass die ethnischen „identity markers“ umstritten sind: Die Beschneidung wird als Forderung der *τινες* aus Judäa vorgebracht (Apg 15,1), die Einhaltung des νόμος Μωϋσέως dem hinzugefügt (15,5). Vor allem aber spiegelt das Aposteldekret selbst jene Kriterien wieder, die ethnischen Bestimmungen entsprechen.

4.2 Apg 15,23b–29 als Brief und Dekret

Für die Diskussion von Apg 15,23b–29 ist von großer Bedeutung, dass es sich bei dem Text um einen Brief handelt, in den zwei Beschlüsse aufgenommen wurden.

Das hellenistisch gestaltete Präskript des Briefes macht bereits zu Beginn deutlich, dass es sich um eine ethnische Frage handelt, die im Folgenden thematisiert wird: Die Adressaten (und Adressatinnen) werden angesprochen als „Brüder in Antiochien, Syrien und Kilikien, die ἐξ ἔθνων“ sind (15,23b). Aus dem narrativen Kontext ist klar, dass die Verfasser Judäer sind, und ausgehend vom Anlass des Konvents und in Aufnahme der Stellungnahmen von Petrus und Jakobus sind nun hier nicht alle Christusgläubigen in Syrien und Kilikien angeschrieben, sondern lediglich jene, die aus den Völkern stammen. Sie werden einerseits als Brüder bezeichnet: Das durch fiktive Verwandtschaft verbindende Element wird zunächst genannt.¹⁰⁸ Es ist vielleicht nur *captatio benevolentiae*, soll

Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Culture and Society 31, Berkeley 1999, 147: „Clearly those gentiles respected Judaism, but there is no reason to assume that they had any special affection for it.“

¹⁰⁷ Für letzteres vgl. etwa die programmatische Auslegung von Jes 49,6 in Apg 13,46–48, die Konfrontationen mit Judäern in der Diaspora (u.a. Apg 13,50; 14,2.19; 17,5.13) oder die falsche Anschuldigung, Paulus habe „alle Judäer, die unter den Völkern wohnen, den Abfall von Mose gelehrt“, indem er sie von entscheidenden Kennzeichen ethnischer Identität habe abbringen wollen: die Beschneidung der Kinder und die Beachtung der Ordnungen (Apg 22,21; vgl. auch 28,17).

¹⁰⁸ Es begegnet im narrativen Kontext wiederholt, ist also hier nicht neu auf

aber m.E. den Briefcharakter insgesamt charakterisieren: Alles, was darin geschrieben ist, ist auf Gemeinschaft ausgerichtet. Erst am Ende der Adscriptio wird das trennende Element genannt: „aus den Völkern“ sind die Adressaten, und gerade dies macht das Problem aus, für das es Beschlüsse der Jerusalemer Gemeindeleitung braucht. Der Umstand, dass letztere dies beschließt, macht deren besondere Stellung deutlich: Sie hat nicht nur die Verantwortung für die Gesamtkirche, sie hat auch die Autorität, Regeln vorzugeben.¹⁰⁹

Blickt man von diesem Befund aus auf die zuvor behandelten Zeugnisse antiker Vereinigungen, so wird erkennbar, dass es in dieser grundlegenden Struktur durchaus Parallelen gibt. Die Abfassung von Briefen durch Vereinigungen wird in der Inschrift aus Puteoli deutlich: Die Statio der Tyrener wendet sich an die Heimatstadt um Hilfe und erhält ein Dekret in Briefform zurück.¹¹⁰ Auch in den Briefen aus Puteoli und Tyrus ist wie im Aposteldekret die Verbindung zwischen Angehörigen derselben Gemeinschaft – der Stadt Tyrus, den tyrenischen Vereinigungen in Puteoli und Rom – Hintergrund der Schreiben.

Das Briefcorpus beginnt in Apg 15,24 mit ἐπειδὴ, um Anlass und Sachverhalt zu schildern, die Beschlüsse werden mit ἔδοξεῖν eingeleitet (15,25.28). Beide Begriffe sind klassische Termini hellenistisch-römischer Dekrete.¹¹¹ In 16,4 bezeichnet Lukas die Beschlüsse auch als δόγματα, ein Ausdruck, der für staatliche Dekrete verwendet wird.¹¹² Obwohl er bereits

Völkerchristen angewandt (vgl. 15,1); anders Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 1998, 400.

¹⁰⁹ Das entspricht der Stellung der Jerusalemer Gemeinde in der Apg grundsätzlich: Von ihr aus nehmen die wesentlichen Entwicklungen ihren Ausgang (vgl. nur Apg 10f.) oder werden zumindest nachträglich durch Jerusalemer autorisiert (11,22f.) oder vollendet (8,14–17).

¹¹⁰ Die Briefform des Aposteldekrets hat ihre Parallele auch in den sg. Diasporabriefen; vgl. dazu u.a. Irene TAATZ, *Frühjüdische Briefe*. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Judentums, NTOA 16, Freiburg/Göttingen 1991; Richard BAUCKHAM, James and the Jerusalem Church, in: R. Bauckham, ed., *The Book of Acts in Its Palestinian Setting, The Book of Acts in Its First Century Setting* 4, Grand Rapids/Carlisle 1995, 415–480: 423–425; Lutz DOERING, *Jeremia in Babylonien und Ägypten. Mündliche und schriftliche Toraparanese für Exil und Diaspora nach 4QApocryphon of Jeremiah C*, in: W. Kraus u.a., edd., *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*, WUNT 162, Tübingen 2003, 50–79: 77 Anm. 128.

¹¹¹ Vgl. dazu wegweisend Frederick W. DANKER, *Reciprocity in the Ancient World and in Acts 15:23–29*, in: R. J. Cassidy / P. J. Scharper, edd., *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll 1983, 49–58: 50. Vgl. im vorliegenden Band auch den Beitrag von E. EBEL.

¹¹² So auch bei Seneca, *ep.* 95,10; vgl. dazu allgemein Robert K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore 1969, 15. Die Iobacchen von Athen beschlossen eine Reihe von δόγματα

zuvor im narrativen Teil den Inhalt des Dekrets referiert hatte (15,19f.), erschien es Lukas wichtig, dies in dieser formalen Art noch einmal bestärkend und verbindlich festzuhalten.

Dekrete von Vereinigungen gehören zur häufigsten Form von erhaltenen Dokumenten dieser Gruppen. So setzt die oben genannte Inschrift aus Delos nach dem Titel mit ἐπειδή ein (2) und greift mit δεδόχθαι (20) ebenfalls auf die Wurzel δοκέω zurück, um den Beschluss zum Ausdruck zu bringen.

Der Abschluss des Briefes schließlich ist mit dem lapidaren ἔρρωσθε, dem das lateinische *valete* entspricht, ausgesprochen knapp gehalten. Lukas behält einen nüchternen Briefstil bei.¹¹³

4.3 Die Beschlüsse und Bestimmungen (Apg 15,25–29)

Bevor die Beschlüsse der Apostel und Presbyter – die jener der βουλή einer Polis entsprechen¹¹⁴ – verlautbart werden, betont der Brief die Einigkeit aller Beteiligten: γενομένοις ὁμοθυμαδόν.¹¹⁵ Dies bindet auch die Gegner, die damit in die Pflicht genommen werden.

Der erste Beschluss benennt zunächst die Gesandten, Judas und Silas. Sie sollen Barnabas und Paulus, die ehrend hervorgehoben werden, nach Antiochien begleiten und das eigentliche Dekret vortragen.¹¹⁶ Die Benennung der Boten und die lobenden Worte über die Gesandten der antiochenischen Gemeinde entsprechen formal weitgehend inschriftlichen Gepflogenheiten,¹¹⁷ sind inhaltlich aber selbstverständlich christlich orientiert.

Das eigentlich Wichtige am Schreiben der Apostel und Presbyter wird in 15,28 mit Bezug auf den Heiligen Geist zusätzlich legitimiert und enthält jene Bestimmungen, die Jakobus zuvor in den Verhandlungen bereits

(SIG^{3/4} III 1109 11.15.22f.), und zwar explizit einstimmig (24); vgl. für ein *decretum* einer Vereinigung auch ILS II/2 7213 8.23; vgl. ausführlicher Eva EBEL, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT II 178, Tübingen 2004, 76–142.

¹¹³ Vgl. für Parallelen aus der jüd.-hell. Literatur etwa 3Makk 7,9; Josephus, Ant. 11,104; Vita 1,227. Erweiterungen des Grußes zu einer typisch christlichen Gestaltung finden sich bei Ignatius (Eph 21,2; Magn 15,1; Trall 13,2 u.ö.).

¹¹⁴ Vgl. DANKER, Reciprocity 54.

¹¹⁵ Der Ausdruck ὁμοθυμαδόν ist ein ausgesprochenes Lieblingswort des Lukas (vgl. Apg 1,14; 2,46; 4,24; 5,12; 7,57; 8,6; 12,20; 18,12; 19,29).

¹¹⁶ Für Gesandtschaften von Vereinigungen vgl. POLAND, Vereinswesen 409–411. So sandte z.B. die Vereinigung Tyrenischer Händler und Reeder in Delos eine Abordnung nach Athen, um einen Platz für ein Vereinsgebäude zu erhalten (ID 1519; 152/152 v. Chr.).

¹¹⁷ Vgl. dazu etwa SIG^{3/4} I 116 7; 142 15f.; 150 8; 184 37 (jeweils Athen, 405–360 v. Chr.); II 764 1ff. (Mytilene 45 n. Chr.); 831 10ff. (Pergamon, 117 n. Chr.); IPriene 53 7f. 19f. (190 v. Chr.).

genannt hatte.¹¹⁸ Dass die Auflagen einleitend als keine weitere Last über das Notwendige hinaus bezeichnet werden,¹¹⁹ gehört zum Stil des Schreibens, das sehr freundlich gehalten ist, obwohl es den Adressaten ein bestimmtes Verhalten vorgibt.

Die konkreten Auflagen werden im Dekretstext als Enthaltensamkeit bezüglich εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας festgeschrieben. Einerseits handelt es sich um drei Bestimmungen hinsichtlich des Essens,¹²⁰ andererseits um ein Verbot bezüglich des sexuellen Verhaltens.¹²¹ Während letzteres doch wahrscheinlich ausschließlich auf den individuellen Umgang zu deuten ist,¹²² beziehen sich die ersten drei m.E. sowohl auf das Gemeinschaftsmahl der Gemeinden als auch auf das alltägliche Essen.¹²³ Gemeinsame Mahlzeiten spielen in der Frage der Zugehörigkeit von Glaubenden aus den Völkern zur christlichen Gemeinschaft schon in Apg 10f. eine entscheidende Rolle.¹²⁴ Vor allem ist aber wichtig, dass sowohl Mahlzeiten als auch Sexualpraktiken in der Antike als Kennzeichen spezifisch ethnischer Kultur gewertet wurden.¹²⁵ Daher ist die Diskussion, ob es

¹¹⁸ Die Formulierung ist so gestaltet, dass Polis-Dekrete imitiert werden: ἔδοξεν τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ. Die Nennung des Heiligen Geistes gibt dem Ganzen einen heilsgeschichtlich bedeutenderen Charakter; vgl. etwa DANKER, Reciprocity 55. Vgl. dazu auch die Stiftunginschrift der Kultvereinigung in Philadelphia (SIG^{3/4} III 985), in der sich Dionysios auf Anweisungen des Zeus im Schlaf beruft.

¹¹⁹ Aus dem Kontext ist zu entnehmen, dass mit βάρος die Beschneidungsforderung und Unterwerfung unter die Tora gemeint ist, die die Gegner in Antiochien (Apg 15,1) und die pharisäischen Christen in Jerusalem (15,5) vorgebracht hatten. Sie hatten damit die Völkerchristen in Antiochien beunruhigt (15,24).

¹²⁰ Die Änderung von ἀλισγηματα τῶν εἰδώλων (15,20) zu εἰδωλόθυτα (15,29; vgl. 21,25) ist als präzisierende Einschränkung zu verstehen.

¹²¹ Der Brieftext ist gegenüber dem mündlichen Vorschlag (15,20) darin strukturierter, Essenbestimmungen zusammenzustellen und das Unzuchtsverbot an das Ende zu stellen.

¹²² Vgl. aber die Überlegungen von R. ASCOUGH in diesem Band.

¹²³ Zu letzterem vgl. u.a. Markus ÖHLER, Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte, ZNW 102, 2011, 201–234: 232.

¹²⁴ Vgl. v.a. den Vorwurf an Petrus in Apg 11,3: „Du bist zu Männern gegangen, die nicht beschnitten sind, und hast mit ihnen gegessen.“ Das zeigt sich auch im weiteren Verlauf der Apg immer wieder; vgl. dazu u.a. David Lertis MATSON, Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation, JSNT.S 123, Sheffield 1996, 188. Die Bedeutung von gemeinsamen Mahlzeiten in Vereinigungen erörtert A. GUTSFELD in diesem Band ausführlich.

¹²⁵ Vgl. zum Essen etwa die Darstellung der Kelten bei Poseidonius v. Apameia (bei Athenaios 4,151E–152D) oder die unterschiedlichen Beschreibungen bei Herodot (dazu Oddone LONGO, The Food of Others, in: J.-L. Flandrin / M. Montanari, edd., Food. A Culinary History from Antiquity to the Present, New York 1996, 153–162: 156–158); vgl. auch Markus ÖHLER, Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14), in: Wolfgang Weiß, ed., Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl, BThSt 113, Neukirchen-Vluyn 2011 (im Druck). Zu sexuellen Praktiken als Kennzeichen

sich bei den Dekretsregeln um Vorgaben handelt, die auf Lev 17f. zurückgehen,¹²⁶ oder um solche, die die Praxis jüdischer Diasporagemeinden aufnehmen,¹²⁷ hier nicht ausführlich zu führen. Beide Thesen sollen im Folgenden in ihren Implikationen bedacht werden. Die entscheidende Gemeinsamkeit besteht jeweils darin, dass sie zeigen, dass die Regeln darauf ausgerichtet sind, die ethnische Identität der Christugläubigen jüdischer Herkunft zu sichern bzw. Angehörige anderer Völker auf Regeln zu verpflichten, die Teil einer spezifischen ethnischen Identitätskonstruktion sind.

4.4 Die Dekretsbestimmungen als Versuch einer Integration

Folgt man der Linie von Lev 17f., dann erkennt man in Apg 15 eine Bezugnahme auf jene Regeln, die eine Integration von Nicht-Israeliten in das erwählte Volk und damit im Land Israel ermöglichen sollen.¹²⁸ Die lokale Verbindung der Bestimmungen mit dem gelobten Land ist durch Lev 18,22–24 angedeutet, allerdings wird das Land in der christlichen Rezeption spiritualisiert als Heilsbereich/Heilsgut zu denken sein. Bezeichnend für die durch Lukas angedeutete Perspektive der Jerusalemer Apostel und Presbyter ist dann, dass nach Lev 17f. die Angehörigen anderer Völker selbstverständlich Fremdlinge bleiben, freilich solche,

ethnischer Beschreibungen vgl. etwa die Darstellung Ägyptens in Euripides' Helena; dazu Phiroze VASUNIA, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkley 2001, 58–74. Bei Herodot wird die Unterscheidung der Ägypter und Hellenen von den anderen Völkern u.a. daran aufgezeigt, dass erstere sich sexueller Betätigung in Tempeln enthalten bzw. nach dem Sexualverkehr nicht ungewaschen die Tempel betreten (2,64). Aus jüdischer Perspektive wird πορνεία als Inbegriff paganen Fehlverhaltens ausgedrückt (vgl. dazu die Beitrag von H. LÖHR und F. AVEMARIE in diesem Band).

¹²⁶ Ausführlich bei Jürgen WEHNERT, *Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets*, FRLANT 173, Göttingen 1997. Ich tendiere immer noch zu dieser mehrheitlich vertretenen Herleitung, da sie unter Berücksichtigung der Targumtraditionen die Bestimmungen des Dekrets schlüssig erklärt; vgl. zur Diskussion auch die Beiträge in diesem Band von W. PRATSCHER, F. AVEMARIE und H. LÖHR.

¹²⁷ So Roland DEINES, *Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?*, in: J. Frey u.a., edd., *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, AJEC 71, Leiden 2007, 323–395: 364–367, 375f. Der Ansatz von Deines wird sich in der weiteren Diskussion bewähren müssen, hat aber zumindest sehr deutlich den Blick auf die Frage gelenkt, welches Ethos für das Verhältnis zwischen Judäern, Christen jüdischer Herkunft und Völkerchristen bestimmend war; vgl. zur Diskussion u.a. den Beitrag von F. AVEMARIE in diesem Band.

¹²⁸ Vgl. zum Folgenden neben WEHNERT, *Reinheit* 268f., v.a. Jacob JERVELL, *Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie*, in: T. Fornberg / D. Hellholm, edd., *Texts and Contexts*, FS L. Hartman, Oslo u.a. 1995, 227–243: 238–240.

denen durch Gott ein dauerndes Wohnrecht in Israel – also Anteil an der *σωτηρία* (vgl. 15,1) – zugesprochen wurde. Die Form des Christentums, die hinter dieser Ansicht steckt, ist ein dezidiert ethnisches Christentum, das sich zum einen im Rahmen des Ethnos der Judäer versteht, zum anderen aber auf innovative Weise jene mit hinein nimmt, die nicht Teil des jüdischen Volkes, aber dennoch von Gott angenommen sind. Jene nicht-jüdischen Christen bleiben Teil ihres Herkunftsethnos, wie auch andere Sympathisanten und Sympathisantinnen jüdischer Kultur und Religion in ihrem Ethnos verblieben. Es wird also gerade nicht die ethnische Zugehörigkeit gefordert, die die Beschneidung bzw. die vollständige Unterwerfung unter die Tora erfordert hätte.

Als Motivation hinter dem Dekret steckt so zum einen eine Theologie, die von der Erwartung der Völkerwallfahrt herkommt. Nicht-Judäer ziehen zum Zion und schließen sich dem Gott Israels als Fremdvölker an (Jes 2,2–4). Apg 15,16f. wird im Rückgriff auf Amos 9,11f. ausdrücklich festgehalten: Die Hütte Davids wird aufgerichtet, „damit die übrigen der Menschen den Herrn suchen und alle Völker, über die mein Name angerufen ist“. Zum anderen steckt hinter dem Dekret – wie auch immer es entstanden sein mag¹²⁹ – die historische Herausforderung der Existenz von Völkerchristen, die nicht beschnitten werden wollten bzw. sollten. Das Dekret löst nun freilich nicht primär das Problem des Zusammenlebens von jüdischen und nicht-jüdischen Glaubenden, sondern grundsätzlich die Frage, wie nicht-jüdische Christen das Heil Gottes empfangen können (vgl. Apg 15,1), nämlich als „Fremdlinge im Volk Israel“. Gerade darum geht es dem Dekret und Lukas: Die wieder aufgebaute Hütte Davids ist das Volk Israel, in dem die Völkerchristen als (gereinigte) Fremdlinge gerettet werden.¹³⁰ Christliche Gemeinden entsprechen dann ethnischen Vereinen jüdischer Provenienz. Wie Synagogen geben sie sich Regeln zum Umgang mit Nicht-Judäern, die nicht nur nach innen, sondern auch nach außen signalisieren sollen: Wir sind Teil des jüdischen Volkes, freilich jener Teil, dem Gottes Heilszusage gilt.

4.5 Die Dekretsbestimmungen als Elemente jüdischer Identitätsbestimmungen

R. Deines hat einen Ansatz vorgetragen, wonach das Dekret Grenzen definiere, „die um der Wahrung der eigenen Identität willen und im Hinblick auf die Gott gegenüber geforderte Loyalität als sein Volk zu leben nicht überschritten werden dürfen“.¹³¹ Mag auch eine Rückführung

¹²⁹ Vgl. dazu u.a. die Ausführungen von W. PRATSCHER in diesem Band.

¹³⁰ Vgl. zum Aspekt der Reinigung den Beitrag von L. T. STUCKENBRUCK in diesem Band.

¹³¹ DEINES, Aposteldekret 394. Zur Diskussion vgl. auch den Beitrag von W.

auf eine naturrechtlich begründete Schöpfungsregel vielleicht zu weit führen,¹³² so zeigt sich in dieser Deutung doch recht klar, dass es eine Frage der Perspektive ist, die für den Umgang mit diesen Vorschriften entscheidend ist. Liest man sie vom jüdischen Standpunkt aus als Minimalanspruch menschlicher Existenz im Angesicht Gottes, so wird daraus die Sichtweise einer um die eigene Identität besorgten Gemeinschaft in einem Umfeld erkennbar, das ganz offenbar – oder zumindest aus der Minderheitsperspektive – nicht einmal diese Mindeststandards beachtete und sich so aus der Gemeinschaft mit Israel (und damit aus der Gottesnähe) entfernte. Die Enthaltungsbestimmungen geben dann nicht einfach Reinheitsvorschriften vor, deren – mechanische – Einhaltung ausreichen würde, sondern legen offen, wie die – durch die Kultur des jüdischen Ethnos praktizierten (vgl. 15,21) – „moralischen“ Regeln gelebt werden müssen.

Auch bei dieser Ableitung bleibt die ethnische Perspektive also bestimmend, wenngleich nicht in der Hinsicht, dass es um die Zulassung zu einem Volk geht, sondern darin, dass Bestimmungen, die für ein Volk charakteristisch sind, auf Angehörige anderer Völker übertragen werden, um ein Miteinander zu ermöglichen. Die Bedrohung des Identitätsverlustes steht dabei als Negativbeispiel im Raum: Werden nicht einmal die grundlegenden Ordnungen Gottes eingehalten, besteht jederzeit die Gefahr, dass die ethnisch definierte Gemeinschaft ihre Identität und damit das Heil als Gottes Volk verspielt.¹³³ Oder allgemeiner gesprochen: Die Begegnung mit den Fremden erhöht den Assimilationsdruck, auf den mit Forderungen an diese Fremden reagiert wird, nicht mit einer Änderung der eigenen Praxis.

5. Das Aposteldekret als ethnisch orientierte Grundsatzbestimmung im Kontext antiker Gemeinschaftsformen

Das Aposteldekret, wie es uns in Apg 15,23b–29 begegnet, partizipiert in vielerlei Hinsicht an den Fragen und Herausforderungen antiker

PRATSCHER in diesem Band.

¹³² Vgl. dazu die Ansätze, die Noachidischen Gebote als Ausgangspunkt der Dekretsbestimmungen zu verstehen, etwa bei Markus BOCKMUEHL, *The Noachide Commandments and New Testament Ethics. With Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah*, RB 102, 1995, 72–101. Zur Diskussion vgl. u.a. die Beiträge von F. AVEMARIE, H. LÖHR und L. T. STUCKENBRUCK in diesem Band.

¹³³ Das Beispiel der Beiruter Poseidoniasten zeigt deutlich, dass u.a. die Integration des Römers M. Minatius à la longue auch zur Integration der Verehrung der Dea Roma führte. Wahrscheinlich war das völlig unproblematisch, aber es veränderte die Identität der Vereinigung.

Gemeinschaften. Im Kontext antiker Mobilität entstanden christliche Gruppen in der jüdischen Diaspora, die sich in Synagogen bzw. aus ihnen heraus entwickelten, sich aber selbstverständlich als Teil des jüdischen Ethnos verstanden. Analog zu antiken Vereinigungen waren sie mit Personen konfrontiert, die ihre Anliegen unterstützten, sich aber durch ihre ethnische Herkunft unterschieden. Da nun aber für die jüdisch ausgerichteten Gemeinden die Teilhabe an der Gemeinschaft nicht nur eine soziale Bedeutung hatte, sondern vor allem eine soteriologische, stellte sich die Frage des Umgangs mit den Fremden in neuer Schärfe. Waren bei den Poseidoniasten oder möglicherweise auch in jüdischen Synagogen (Tation!) ökonomische Aspekte entscheidend dafür, dass Fremde an den Mahlzeiten und kultischen Verrichtungen teilnehmen konnten, so gestaltet Lukas dies als Problem, das Gott selbst löst: Laut dem Dekret durch das Wirken des Heiligen Geistes (15,28a; vgl. 15,8), in der Rede des Jakobus durch ein Schriftwort (15,16–18). Die Völkerchristen bekommen keine Ehrenstellung in der Gemeinde, sondern werden gleichrangige Mitglieder mit besonderen Regeln (vgl. 15,8f.).

Das bedeutet selbstverständlich, dass jene, die zur Gemeinschaft hinzukommen, jene Regeln einhalten, die dort gelten. Analoges lässt sich zumindest für die Poseidoniasten auf Delos zeigen: Ihr Wohltäter M. Minatius wird nicht nur selbstverständlich die Mahl- und Kultregeln der Vereinigung eingehalten haben, sondern wird ausdrücklich darauf verpflichtet, die Kulträume zu achten, da ihm verboten wird, dort seine Ehrenstatue und sein Bild anzubringen (ID 1520 25f.). Auch von Tation, der Stifterin der Synagoge von Phokaia/Kyme (IJO II 36), wird man, auch wenn sie Nicht-Judäerin war, sehr wohl annehmen dürfen, dass sie sich den Vorgaben der jüdischen Vereinigung wenigstens für die Dauer der Veranstaltungen, bei denen sie einen Ehrenplatz hatte, anschloss. Das Aposteldekret erhebt nun freilich nicht nur den Anspruch, eine Vereinsregelung zu sein,¹³⁴ sondern ist weit darüber hinaus auf das alltägliche Leben der ethnisch fremden Mitglieder ausgerichtet: Die Enthaltungsvorschriften bestimmen grundsätzlich Mahlzeiten und Sexualpraktiken aller Nicht-Judäer, die zur christlichen Gemeinde gehören wollen.

Ein anderes Moment wird aber aus dem Brief der Jerusalemer Apostel und Presbyter und der Vorgeschichte des Apostelkonvents auch deutlich: Trotz der Situation der Diaspora fühlten sich die Gemeinden nach der Darstellung des Lukas nicht als unabhängige Institutionen, sondern orientierten ihre Handlungen an Vorgaben aus Jerusalem. Der Dekretscharakter lässt die autoritative Stellung der Jerusalemer Gemeinde nach dem lukianischen Geschichtsbild erkennen. Ein Analogon im Bereich antiker Vereini-

¹³⁴ Die Differenzen zwischen den Regeln von Vereinigungen und dem Aposteldekret zeigt E. EBEL in diesem Band auf.

gungen ist – mit Ausnahme der jüdischen Synagogen – hier kaum zu finden, wenngleich zumindest die Briefe, die in der Inschrift aus Puteoli erhalten sind, zeigen, dass es wenigstens in Einzelfällen eine ähnliche Orientierung an der Heimat gab. Für die in Schwierigkeiten steckende christliche Gemeinde von Antiochien war nun freilich die Ur-Gemeinde bzw. genauerhin deren Leitungsgremium der Ansprechpartner, nicht wie für die Tyrener in Puteoli der Rat der Stadt Tyrus.

Unter Wahrnehmung dieser unterschiedlichen Aspekte lässt sich erkennen, wie sehr das Dekret in der lukanischen Darstellung an den Problemen und Formen von Gemeinschaftsleben und der Bewahrung bzw. Veränderung von ethnischer Identität durch die Begegnung mit Fremden in der griech.-röm. Antike partizipiert, wie sehr es aber auch zugleich ein spezifisches Profil anbietet, das ethnische Kriterien nicht aufgibt, sondern im Kontext des jüdisch-christlichen Selbstverständnisses anwendet. Es ging Lukas eben um nicht weniger als um die „gute Praxis“ (15,29: εὖ πράξετε) als wesentliches Moment christlicher Identität. Die ethnisch bestimmte Identität wird neu konstruiert, weil sie aus dem Kontakt mit dem Fremden sich selbst vergewissert und zugleich Angehörige anderer Völker integrieren muss. So entsteht eine neue Grenzziehung: Zur Heilsgemeinschaft Gottes gehören nun alle, die im Glauben den Geist empfangen haben (vgl. 15,8–11) und Mose oder die Bestimmungen des Dekrets einhalten. Die Betonung der Begrenzungen macht es ja gerade dort, wo Personen verschiedener ethnischer Hintergründe in Gemeinschaft sind, wichtig, dass die Differenzen vermindert und eine gemeinsame Kultur entwickelt wird.¹³⁵ Als Minorität in der hellenistisch-römischen Welt, aber auch innerhalb des jüdischen Ethnos, gestaltet die Jerusalemer Gemeinde für den ethnisch fremden Teil die Kirche neue Verhaltensweisen, die die Gemeinschaft nach innen stabil halten und nach außen akzeptabel machen.

Literatur

- A Lexicon of Greek Personal Names, vol. 5a: Coastal Asia Minor: Pontos to Ionia, ed. T. Corsten, Oxford 2010.
- AMELING, Walter: KOINON ΤΩΝ ΣΙΔΩΝΙΩΝ, ZPE 81, 1990, 189–199.
- : Inscriptiones Judaicae orientis, II: Kleinasien, TSAJ 99, Tübingen 2004.
- ASCOUGH, Richard S.: Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and I Thessalonians, WUNT II 161, Tübingen 2003.

¹³⁵ Vgl. BARTH, Introduction 16: „Yet where persons of different culture interact, one would expect these differences to be reduced, since interaction both requires and generates a congruence of codes and values.“

- ASANO, Atsuhiro.: Community-Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies, JSNT.S 285, London/New York 2005.
- AVEMARIE, Friedrich: Jüdische Diasporagemeinden in der Antike. Ihr Selbstverständnis im Spiegel der Inschriften, in: U. H. J. Körtner, ed., Kirche – Christus – Kerygma. Profil und Identität evangelischer Kirche(n), Neukirchen-Vluyn 2009, 21–61.
- BANKS, Marcus: Ethnicity. Anthropological Constructions, London 1997.
- BARCLAY, John M. G.: Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996.
- BARTH, Frederik: Introduction, in: ders., Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Long Grove, Ill. 1998 (Nachdr. v. 1969).
- BASLEZ, Marie-Françoise: L'étranger dans la Grèce antique, Realia, Paris 1984.
- : Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos, Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles 9, Paris 1977.
- BAUCKHAM, Richard: James and the Jerusalem Church, in: R. Bauckham, ed., The Book of Acts in Its Palestinian Setting, The Book of Acts in Its First Century Setting 4, Grand Rapids, Mich./Carlisle 1995, 415–480.
- BELAYCHE, Nicole: Foundation myths in Roman Palestine. Traditions and Reworkings, in: T. Derks / N. Roymans, ed., Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition, Amsterdam Archaeological Studies 13, Amsterdam 2009, 167–188.
- BINTLIFF, John: Multi-Ethnicity and Population Movement in Ancient Greece: Alternatives to a World of "Red-Figure" People, E. Olshausen / H. Sonnabend, ed., in: „Troianer sind wir gewesen“ – Migration in der antiken Welt, Geographica Historia 21, Stuttgart 2006, 108–114.
- BOCKMUEHL, Markus: The Noachide Commandments and New Testament Ethics. With Special Reference to Acts 15 and Pauline Halakhah, RB 102, 1995, 72–101.
- BOHAK, Gideon: Ethnic Portraits in Greco-Roman Literature, in: E. S. Gruen, ed., Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity, OeO 8, Stuttgart 2005, 207–237.
- BROOTEN, Bernadette J.: Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues, BJS 36, Chico 1982.
- BRUNEAU, Philippe: Les cultes de l'établissement des Poseidoniastes de Bérytos à Délos, in: Margreet B. de Boer / T.A. Edridge, ed., Hommages à Maarten J. Vermaseren, I, EPRO 68, Leiden 1978, 160–190.
- : Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale, Paris 1970.
- COHEN, Abner: Two-Dimensional Man. An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society, Berkley/Los Angeles 1976.
- : Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns, London 1969.
- COHEN, Shaye J. D.: The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties, Hellenistic Culture and Society 31, Berkeley 1999.
- COHICK, Lynn H.: Women in the World of the Earliest Christians, Grand Rapids 2009.

- CORNELL, Stephen / HARTMANN, Douglas: *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*, London/New Delhi 1998.
- COWEY, James M. S. / MARESCH, Klaus: *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3–133/2 v. Chr.)* (P. Polit. Iud.), *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensis* 29, Wiesbaden 2001.
- DANKER, Frederick W.: *Reciprocity in the Ancient World and in Acts 15:23–29*, in: R. J. Cassidy / P. J. Scharper, edd., *Political Issues in Luke-Acts*, Maryknoll, N.Y. 1983, 49–58.
- D'ARMS, J. H.: *Puteoli in the Second Century of the Roman Empire. A Social and Economic Study*, *JRS* 64, 1974, 104–124.
- DEINES, Roland: *Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?*, in: J. Frey u.a., edd., *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, *AJEC* 71, Leiden 2007, 323–395.
- DERKS, Ton / ROYMANS, Nico: edd., *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, *Amsterdam Archaeological Studies* 13, Amsterdam 2009.
- DOERING, Lutz: *Jeremia in Babylonien und Ägypten. Mündliche und schriftliche Toraparánese für Exil und Diaspora nach 4QApocryphon of Jeremiah C*, in: W. Kraus u.a., edd., *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*, *WUNT* 162, Tübingen 2003, 50–79.
- DUBOIS, Charles: *Pouzzoles antique. Histoire et topographie*, *BEFAR* 98, Paris 1907.
- EBEL, Eva: *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, *WUNT* II 178, Tübingen 2004.
- FELDMAN, Louis H.: *Diaspora Synagogues. New Light from Inscriptions and Papyri*, in: Steven Fine, ed., *Sacred Realm*, New York/Oxford 1996, 48–66.
- FELLMETH, Ulrich: *Art. Mobilität*, in: *DNP* 8 (2000), 310–313.
- FENTON, Steve: *Ethnicity*, Cambridge/Malden 2010².
- GEERTZ, Clifford: *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New State*, in: ders., *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York 1963, 108–113; jetzt in: *The Interpretation of Cultures*, 59. Aufl., New York 1973/2008, 255–310.
- GRANT, Robert M.: *Christen als Bürger im Römischen Reich*, Göttingen 1981.
- GRUEN, Erich S.: *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton/Oxford 2011.
- HABICHT, Christian: *The Eponymous Archons of Athens from 159/8 to 141/0 B. C.*, *Hesp.* 57, 1988, 237–247.
- HALL, Jonathan M.: *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- HALL, Linda Jones: *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, London/New York 2004.
- HARLAND, Philip A.: *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.
- : *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York/London 2009.

- HASENOHR, Claire: Les Italiens à Délos: entre romanité et hellénisme, *Pallas* 73, 2007, 221–232.
- HUTCHINSON, John / SMITH, Anthony D.: Theories of Ethnicity, in: dies., edd., *Ethnicity*, Oxford/New York 1996.
- ILAN, Tal: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE – 650 CE*, TSAJ 126, Tübingen 2008.
- JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*, London u.a. 1997.
- JERVELL, Jacob: Das Aposteldekret in der lukanischen Theologie, in: T. Fornberg / D. Hellholm, edd., *Texts and Contexts*, FS L. Hartman, Oslo u.a. 1995, 227–243.
- : *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen 1998.
- KASSIR, Samir: Beirut, Berkley u.a. 2010.
- KHAN-SVIK, Gabriele: Ethnizität und Bildungserfolg – begriffsgeschichtlich und empirisch beleuchtet, in: J. Hagedorn u.a., edd., *Ethnizität, Geschlecht, Familie und Schule. Heterogenität als erziehungswissenschaftliche Herausforderung*, Wiesbaden 2010, 15–32.
- KONSTAN, David: Defining Ancient Greek Ethnicity, *Diaspora. A Journal of Transnational Studies* 6, 1997, 97–110.
- KRAEMER, Ross Shepard: *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York/Oxford 1993.
- LA PIANA, George: Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire, *HThR* 20, 1927, 183–403.
- LAUFFRAY, Jean: Beyrouth Archéologie et Histoire, époques gréco-romaines. I. Période hellénistique et Haut-Empire romain, in: ANRW II.8, Berlin/New York 1977, 135–163.
- LEVINE, Lee I.: *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, 2. Aufl., New Haven/London 2005.
- LIEU, Judith: *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, London/New York 2002.
- LIFSCHITZ, B.: Donateurs et fondateurs dans les synagogues Juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues, *CRB* 7, Paris 1967.
- LIPINSKI, Edward: Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique, *OLA* 64, Leuven 1995.
- LONGO, Oddone: The Food of Others, in: J.-L. Flandrin / M. Montanari, edd., *Food. A Culinary History from Antiquity to the Present*, New York 1996, 153–162.
- LÜDERITZ, Gert: *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika, mit einem Anhang von Joyce M. Reynolds*, BTAVO.B 53, Wiesbaden 1983.
- : What Is the Politeuma?, in: J. W. v. Henten / P. W. v. d. Horst, edd., *Studies in Early Jewish Epigraphy*, AGKU 21, Leiden u.a. 1994, 185–225.
- MALITZ, Jürgen: *Die Historien des Poseidonios*, Zetemata 79, München 1983.
- MASON, Steven: Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History, *JSJ* 38, 2007, 457–512.

- MATSON, David Lertis: Household Conversion Narratives in Acts. Pattern and Interpretation, JSNT.S 123, Sheffield 1996.
- MCLEAN, Bradley Hudson: The Place of Cult in Voluntary Associations and Christian Churches on Delos, in: J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson, edd., Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996, 186–225.
- : Hierarchically Organised Associations on Delos, in: XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina. Atti I, Rom 1999, 361–370.
- MEIGGS, Russell: Roman Ostia, Oxford 1960.
- MEIJER, Fik / VAN NIJF, Onno: Trade, Transport and Society in the Ancient World. A Sourcebook, London/New York 1992.
- MEYER, Hugo: Zur Chronologie des Poseidoniastenhauses in Delos, AM 103, 1988, 203–220.
- MOMMSEN, Theodor: Epigraphische Analekten, SSAW.PH 2, 1850, 57–72.
- MÜLLER, Klaus E.: Geschichte der antiken Ethnologie, Reinbek bei Hamburg 1997.
- MURRAY, Michele: Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE, Studies in Christianity and Judaism 13, Waterloo 2004.
- NOY, David: Foreigners at Rome. Citizens and Strangers, Swansea 2000.
- ÖHLER, Markus: Das ganze Haus. Antike Alltagsreligiosität und die Apostelgeschichte, ZNW 102, 2011, 201–234.
- : Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14), in: Wolfgang Weiß, ed., Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl, BThSt 113, Neukirchen-Vluyn 2011 (im Druck).
- : Ethnos und Identität. Landsmannschaftliche Vereinigungen, Synagogen und christliche Gemeinden, in: A. Lykke / F. Schipper, edd., Kult und Macht. Religion und Herrschaft im syro-palästinischen Raum. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in hellenistisch-römischer Zeit, WUNT II, Tübingen 2011 (im Druck).
- : Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden, in: M. Labahn / J. Zangenberg, edd., Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, TANZ 36, Tübingen 2002, 51–71.
- OLSHAUSEN, Eckart: Gute Reise! Mit Cicero unterwegs, in: E. Olshausen / H. Sonnabend, edd., Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der Antike, Geographica Historica 17, Stuttgart 1999, 251–262.
- POLAND, Franz: Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschrift der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft, Leipzig 1909.
- RAJAK, Tessa: Benefactors in the Greco-Jewish Diaspora, in: The Jewish Dialogue with Greece and Rome, AGJU 48, Leiden u.a. 2001, 373–391.
- : The Synagogue in the Greco-Roman City, in: The Jewish Dialogue with Greece and Rome, AGJU 48, Leiden u.a. 2001, 463–478.
- RAUH, Nicholas K.: The Sacred Bonds of Commerce. Religion, Economy, and Trade Society at Hellenistic Roman Delos, 166–87 B. C., Amsterdam 1993.
- REINACH, Salomon: Synagogue juive à Phocée, BCH 10, 1886, 327–335.

- RICHARDSON, Peter: Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine, in: J. S. Kloppenborg / S. G. Wilson, edd., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London u.a. 1996, 90–109.
- ROBERT, Louis: Sur les inscriptions de Délos, in: BCH Suppl. 1, 1973, 435–489.
- RUFFING, Kai: Die regionale Mobilität von Händlern und Handwerkern nach den griechischen Inschriften, in: E. Olshausen / H. Sonnabend, edd., „Troianer sind wir gewesen“ – Migration in der antiken Welt, *Geographica Historia* 21, Stuttgart 2006, 133–149.
- RUNESSON, Anders / BINDER, Donald D. / OLSSON, Birger: The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E., *AJEC* 72, Leiden 2008.
- RUNESSON, Anders: The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study, CB.NT 37, Stockholm 2001.
- SCHERMERHORN, Richard: Ethnicity and Minority Groups, in: J. Hutchinson / A. D. Smith, edd., *Ethnicity*, Oxford/New York 1996, 17f.
- SCHWARTZ, Daniel R.: “Judean” or “Jew”? How should we translate *ioudaios* in Josephus?, in: J. Frey u.a., edd., *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, AGJU 71, Leiden/Boston 2007, 3–27.
- SHERK, Robert K.: Roman Documents from the Greek East. *Senatus Consulta* and *Epistulae* to the Age of Augustus, Baltimore 1969.
- SHILS, Edward: Primordial, Personal, Sacred, and Secret Ties, *British Journal of Sociology* 7, 1957, 130–145 (Nachdruck in: *Center and Periphery*, Chicago 1975, 111–126).
- SIAPKAS, Johannes: Heterological Ethnicity. Conceptualizing Identities in Ancient Greece, *Boreas* 27, Uppsala 2003.
- SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford/New York 1986.
- STANLEY, Christopher D.: ‘Neither Jew nor Greek’: Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society, *JSNT* 64, 1996, 101–124.
- STEGEMANN, Wolfgang: Jesus und seine Zeit, *Biblische Enzyklopädie* 10, Stuttgart 2010.
- STEUERNAGEL, Dirk: ‚Corporate Identity‘. Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli, *RM* 106, 1999, 149–187.
- : Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive, *PAwB* 11, Wiesbaden 2004.
- TAATZ, Irene: Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Judentums, *NTOA* 16, Freiburg/Göttingen 1991.
- TEIXIDOR, Javier: L’assemblée législative en Phénicie d’après les inscriptions, *Syria* 57, 1980, 453–464.
- TOD, Marcus N.: Greek Inscriptions at Cairness House, *JHS* 54, 1934, 140–162.
- TORREY, Charles C.: The Exiled God of Sarepta, *Berytus* 9, 1948, 45–49.
- TRAN TAM TINH, Vincent: Le culte des divinités Orientales en Campanie. En dehors de Pompéi, de Stabies et d’Herculanum, *EPRO* 27, Leiden 1972.
- TREBILCO, Paul R.: Jewish Communities in Asia Minor, *SNTS.MS* 69, Cambridge u.a. 1991.

- TRÜMPER, Monika: Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidoniastes de Bérytos“ in Delos. Zur Baugeschichte eines griechischen Vereinsheiligtums, BCH 126, 2002, 265–330.
- : Negotiating Religious and Ethnic Identity: The Case of Clubhouses in Late Hellenistic Delos, *Hephaistos* 24, 2006, 113–140.
- VASUNIA, Phiroze: *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkley 2001.
- WEHNERT, Jürgen: Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, FRLANT 173, Göttingen 1997.
- WHITE, L. Michael: *The Social Origins of Christian Architecture, I: Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, Valley Forge, Penn. 1990.
- WILLIAMS, Margaret H.: The Meaning and Function of *Ioudaiois* in Graeco-Roman Inscriptions, ZPE 116, 1997, 249–262.
- ZIEBARTH, Erich: *Das Griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896.
- ZIMMERMANN, Carola: *Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum*, Monographien des RGZM 57, Bonn 2002.