Wann ist mit dem Abschluss des Pentateuchs zu rechnen? Zur Bedeutung von Hekataios von Abdera für die Literargeschichte Israels[1]

1. Einführung

Bereits in den 60-er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts bahnte sich in der Pentateuchexegese mit einer neuen Bestimmung der Entstehungsszeiten allmählich eine grundlegende Umwälzung an. War über einhundert Jahre hinweg kaum daran gerüttelt worden, dass der Pentateuch zwischen dem 10. und 6. Jh. v. Chr. entstanden sein sollte, so wurden dann sukzessive an die Abfassungszeit der einzelnen Quellenschriften Fragezeichen geheftet.[2] Da die Entstehung der Bundestheologie mit dem Deuteronomium in einen Zusammenhang gebracht werden musste, konnten bald schon viele Texte dem Deuteronomismus zugerechnet werden.[3] Heute geht man für die Entstehungszeit des Pentateuchs von einem Zeitraum vom Anfang des siebten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts aus. Als die produktivste Zeit sieht man heute die exilische und nachexilische Zeit an.

Eine Reihe weiterer Indizien weist in dieselbe Richtung. Es sind aber vor allem die Erkenntnisse der Palästinaarchäologie, die mit einer Frühdatierung der biblischen Texte nicht zu vereinbaren sind.[4] So muss man heute beispielsweise davon ausgehen, dass es kein ernst zu nehmendes Königtum Davids und Salomos in der von den Samuelis-/Königebüchern dargestellten Weise gegeben hat, was die Annahme einer intensiven literarischen Produktion in dieser Zeit unmöglich macht. Weiterhin sieht man in der vorexilischen Zeit eine dem Zeugnis der biblischen Texte widersprechende Religiosität, so dass der Anfang der biblischen Texte allenfalls in der spätvorexilischen Zeit liegen kann.[5]

2. Der Zeitpunkt des Pentateuchabschlusses in der derzeitigen Forschung

Wenn man vom Abschluss des Pentateuchs am Ende des vierten Jahrhunderts spricht, so impliziert das die Annahme, dass an der Grundlage der handschriftlich bezeugten Textüberlieferung danach keine wesentlichen Veränderungen mehr vorgenommen worden sind.[6] Unlängst hat Timo Veijola als *terminus ad quem* kon-

1 Der Beitrag geht zurück auf meine Probevorlesung im Habilitationsverfahren. Der Vortragsstil wurde beibehalten, der Text wurde aber um einen längeren Abschnitt zu Manetho, der zu der Frage des Abschlusses des Pentateuchs m.E. keinen Beitrag leistet, gekürzt.

2 Vgl. die vagen Angaben zum sog. Elohisten schon bei Smend, Entstehung, 86; zum Jahwisten vgl. die Sammelbände Gertz, Abschied; Dozeman, Farewell.

3 Vgl. Perlitt, Bundestheologie.

4 Vgl. z.B. die Argumentation von Lemche, A Hellenistic Book, 180-182.

5 Vgl. Kratz, Heidentum, 62.

6 Später können die Sonderlesarten der LXX und des Samaritanus entstanden sein.

kret das Jahr 300 für den Bereich des Deuteronomiums vorgeschlagen.[7] Diese Grenze wird auch für den Pentateuch insgesamt nur von relativ wenigen Forschern überschritten.[8] Hier sind zuallererst B.J. Diebner zu nennen, der die Genesis in das letzte Drittel des zweiten Jahrhunderts datiert.[9] H.M.Wahl sieht die Josefsgeschichte auf einer Linie mit de Esterbuch und siedelt beides in der hellenistischen Zeit an.[10] N.Lohfink denkt bei Ex 15,25f. ebenfalls an eine hellenistische Glosse.[11] H.-C. Schmitt nimmt an, dass „die Sonderstellung des Pentateuchs (...) eine Entwicklung [ist], die wohl erst für das Ende des 3. Jh.s v. Chr. zu beobachten ist."[12]

Dass demgegenüber von der überwiegenden Mehrheit der Forscher die Schwelle des Jahres 300 für den Abschluss des Pentateuchs akzeptiert wird, hängt aus meiner Sicht weniger mit inhaltlichen Aspekten des Textes zusammen, als vielmehr damit, dass man sie nur mit erheblichen „Nebenwirkungen" überschreiten kann. Denn man kommt dann mit der Übersetzung des Pentateuchs ins Griechische in einen schwer zu überwindenden Konflikt.[13]

---

7 Vgl. Veijola, Deuteronomium, 5.

8 Paradigmatisch tut dies Lemche, A Hellenistic Book, 182ff.; zur Kritik vgl. Grabbe, Jewish Historiography, 151ff.

9 »Es fällt mir schwer, für die Bearbeitung der Gen ‚letzter Hand', wie auch für die abschließende Gestaltung der Tora insgesamt, ein Datum vor dem letzten Drittel des 2. Jh. s vC anzunehmen« (Diebner, Genesis, 93).

10 Ähnlich Kunz, Ägypten, 228f., der sie konkret der Ptolemäerzeit zurechnet.

11 Vgl. Lohfink, Ich bin Jahwe, 150.

12 Schmitt, Geschichtswerk, 293f. Außerdem ist er der Ansicht, dass Num 24,15-21 „in der späten Perserzeit oder in der Frühzeit der hellenistischen Herrscher" (Schmitt, Mantiker, 184) abgefasst ist, wobei er auf eine Reihe von Autoren verweist, die den Text noch wesentlich später datieren, was aber da „bereits Samaritanus und Septuaginta diesen Text überliefern, eher unwahrscheinlich" (ebd., 185) sei. Der hellenistischen Zuschreibung scheint Schmid, Literaturgeschichte, 190, zu folgen, wenn er vermutet, dass „diese Eintragungen von dem – durch den Hellenismus katalysierten – Bestreben getragen [sind], die entscheidenden Ereignisse der Weltgeschichte in prophetischem Sinn auch bereits in der Tora verankert zu wissen." – Zu einem diametral entgegengesetzten Ergebnis als der vorliegende Artikel kommt R.E. Gmirkin in seiner Monographie „Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch". Dieser kehrt die Annahme einer Abhängigkeit der griechischsprachigen Historiker vom Pentateuch und weiteren Quellen um und nimmt stattdessen an, dass der Pentateuch in Alexandria unter Zuhilfenahme von Berossos' Text erst am Anfang des dritten Jh. v. Chr. abgeschlossen worden sei. Vgl. Gmirkin, Berossus, 240-256 (zusammenfassend). Seine Datierung fußt dabei auf einer abenteuerlichen Verbindung von Gen 10 mit den Diadochenkriegen. Vgl. ebd., 140ff. (bes. 169). Doch diese These ist nicht nur wegen ihrer phantastischen Abfassungsumstände unwahrscheinlich, sondern auch deswegen, weil Berossos als babylonischer Bel-Priester bei Abfassung seiner Babylonischen Geschichte auf jüdische Quellen zurückgegriffen haben muss, wenn er die Juden erwähnt und sie über Noah mit der Flut verbindet. Vgl. dazu Stern, Greek and Latin Authors, 55ff. An ihn eine Verlagerung des Pentateuchabschlusses nach Alexandria zu binden, ist außerdem deswegen schwierig, da die Nachrichten von Berossos Werk fast ausschließlich auf Josephus zurückgehen.

13 Vgl. das in Anm. 12 zitierte Votum von H.-C. Schmitt.

Doch es gibt kaum Grund, daran zu zweifeln, dass die Vorstufen unserer LXX zum Pentateuch später als 250 v. Chr. in Alexandria entstanden sind.[14] Zu den u.a. aus dem Aristäasbrief stammenden Datierungshinweisen rechnet die vorsichtige Mehrheit in der derzeitigen Forschung ca. fünfzig Jahre hinzu, so dass man auf das Jahr 300 kommt. Dabei setzt man voraus, dass der abgeschlossene Pentateuch in seiner endgültigen Textgestalt bereits eine gewisse Autorität und Verbreitung gehabt haben muss, bevor er ins Griechische übersetzt wurde. Dieser Schluss drängt sich auf, weil die LXX zum Pentateuch in ihrem Wortlaut nur partiell vom masoretischen Text abweicht.[15] Was die Besonderheiten im Samaritanus angeht, die am auffälligsten im Bereich des Dekalogs vorliegen, so sind diese wohl später entstanden. Sie markieren einen Schlussstrich in den Bestrebungen der Samarier, sich gegenüber der Jerusalemer Tradition abzugrenzen. Über den Zeitpunkt des Abschlusses des Pentateuchs sagt das wenig.[16]

3. Der Pesachbrief aus Elephantine (TADAE A 4.1) – ein datierter Hinweis aus dem jüdischen Bereich

Es gibt im jüdischen Bereich ein Dokument, das klar datiert ist und m.E. deutlich macht, dass der Pentateuch zumindest in einer seiner letzten literarischen Stufen am Ende des 5. Jh. existiert haben dürfte. Es handelt sich um den sog. Pesachbrief von Elephantine aus dem Jahr 419 v. Chr.

Der Brief enthält eine Anweisung, wie das Passa-/Mazzotfest in Elephantine begangen werden soll. Dabei greift der aramäische Text sowohl priesterliche als auch deuteronomische Formulierungen und Inhalte auf. Die nicht explizite Thematisierung eines Festes am 14. Nisan,[17] der Monatsname und das Arbeitsverbot (vermutlich) am 15. und am 21. Nisan, stimmen mit Lev 23 überein. Die Thematisierung des ungesäuerten Brotes demgegenüber führt nach Dtn 16,3f.[18]

---

14 Vgl. Tov, Text, 114. Die ältesten Fragmente der LXX des Pentateuchs stammen aus dem 2. Jh. v. Chr. Vgl. Kahle, Genisa, 232-236. Eine andere griechische Tradition tut sich mit 4QLXXLev[a] auf, die MT frei wiedergibt und der revidierten LXX stark widerspricht.

15 Vgl. Tov, Text, 118.

16 Ein weiteres textinternes Argument, das einer zu späten Abfassung widerspricht, ist die gegenüber den hebräischen Texten aus der hellenistischen Zeit (Late Biblical Hebrew) deutlich ältere Sprachform des Pentateuchs.

17 Dass der vierzehnte Tag extra erwähnt wird, zeigt, dass es um Passa ging. Gegen Haag, Pascha. Auch die Skepsis von Kottsieper, Religionspolitik, 151, ist unbegründet. Explizit ist vom Begehen des Passa in Elephantine auf dem Ostrakon TADAE D7.6 (Z. 9) die Rede.

18 Auch wenn man mit Kratz, Temple and Torah, 88, sagen muss, dass die Tora in Elephantine selbst noch keine Rolle spielte, ist es die einfachste Annahme, dass der Brief eine auf die Verhältnisse in Ägypten bezogene Interpretation der entsprechenden Überlieferungen der Tora darstellt. Gegen Knauf, Elephantine, 186, der von „Anweisungen" spricht, „die teilweise in die Tora eingegangen sind". Der wichtigste Unterschied zum biblischen Befund ist das zusätzliche Verbot, von gesäuerten (?) Getränken, das sich aus der ägyptischen Praxis erklärt. Dass Einschließen und Versiegeln des Sauerteiges dürfte am einfachsten auf eine Interpretation von Dtn 16,4 (לא יראה לך שאר); vgl. Ex 12,19; 13,7 zurückgehen, das ja ausdrücklich nicht aussagt,

Interessant ist der Brief aus einem zweiten Grunde: Er richtet sich an eine Gemeinschaft, die nicht nur am Rande des persischen Weltreiches liegt, sondern die auch religiös scheinbar eine Sonderrolle einnimmt.[19] Die Existenz anderer Götter und die Erwähnung von Abgaben für diese zeigen,[20] dass die Religiosität der Elephantiner Juden sich von derjenigen, die in der Hebräischen Bibel vorausgesetzt (oder propagiert) wird, grundsätzlich unterscheidet. Doch der Pesachbrief gemahnt zur Vorsicht ebenso wie wenige Jahre später die an den Hohenpriester von Jerusalem כהן רבא,[21] wie den den Statthalter von Juda[22] und auch an den Statthalter von Samaria und seinen Bruder[23] herangetragene Bitte der Elephantiner Juden um Unterstützung beim Wiederaufbau ihres zerstörten Tempels. Denn die Gemeinschaft steht im direkten Kontakt mit den religiösen und politischen Zentren in Palästina und erhält von diesen religiöse Anweisungen.[24] Daher kann man in Elephantine nicht einfach eine Sondersituation annehmen und dort von einem synkretistischen Judentum sprechen. Stattdessen muss man insgesamt mit einer vielgestaltigen religiösen Praxis im Judentum am Ende des 5. Jh. v. Chr. rechnen. Auf diese sucht die entstehende Traditionsliteratur offenbar einzuwirken. Der allmählich sich herausbildende Kanon biblischer Texte diente als argumentatives Mittel, die religiösen Verhältnisse zu verändern.

Diesem Anliegen in einer Situation des Umbruchs dient auch die Einflussnahme auf den Wiederaufbau des Tempels in Elephantine. Aus dem Bereich des Jerusalemer Heiligtums wird der Wiederaufbau nicht unterstützt, doch die (jüdischen[25]) Repräsentanten in Jerusalem und Samaria suchten, zwischen den Interessen Paläs-

dass es keinen Sauerteig geben darf. Knauf, Elephantine, 186 (vgl. Porten, Elephantine Papyri, 126), vermutet, dass die im Pesachbrief thematisierte Praxis im Judentum später verboten wurde. Die rabbinische Diskussion (vgl. bPes 5b) spricht allerdings vom Verstecken. Diese spätere Einschränkung der Praxis erklärt sich als Vorsichtsmaßnahme, die die Einhaltung der der Vorschrift sichern soll. Der Pesachbrief enthält m.E. eine auf die Verhältnisse von Elephantine ausgerichtete Auslegung der Passa-Mazzot-Vorschriften.

19 Becking, Gottheiten, 226, spricht von „einer gemäßigten Art von Synkretismus".

20 Vgl. Berlejung, Geschichte [in Gertz, Grundinformation, 165].

21 Siehe TADAE A 4.7 Z. 18.

22 TADAE A 4.7 ist insgesamt an Bagohi den Statthalter von Juda gerichtet.

23 Letzteres geht aus A 4.7. Z. 29 hervor. A. 4.9. zeigt, dass die Statthalter von Juda und Samaria die Wiederherstellung des Tempels – freilich ohne die Erlaubnis von Tieropfern (vgl. zusätzlich A 4.10) – befehlen. Dies widerspricht zwar dennoch dem Zentralisationsgesetz (Dtn 12) (vgl. Berlejung, Geschichte [in Gertz, Grundinformation, 165]), könnte insgesamt aber auch eine vermittelnde Position darstellen.

24 Das gilt auch, wenn der Pesachbrief tatsächlich aus der babylonischen Diaspora stammen sollte. Dass von dort aus von der persischen Zentralverwaltung Einfluss genommen worden sein soll, wie Knauf, Elephantine, 186, annimmt, ist nicht nur eine Überinterpretation des Briefes, diese Annahme überzieht sogar die dabei vorausgesetzte These von der persischen Reichsautorisation. Vgl. die zurückhaltende Beurteilung der persischen Einflussnahme auf die Religion durch Ahn, ‚Toleranz' und Reglement; Kottsieper, Religionspolitik.

25 Dafür sprechen die Namen der Statthalter. Sanballat hat nach in Neh 13,28 verwandtschaftliche Beziehungen zur hohepriesterlichen Familie.

tinas und Elephantines zu vermitteln, indem sie die Opfer einschränkten und nicht mehr von einem Tempel sprachen.[26] Der Pentateuch sei es nun, dass er fertig war oder nicht, dürfte im Hintergrund dieser Einwirkung auf die Diasporagemeinde in Elephantine gestanden haben.

4. Hinweise aus Griechenland und dem hellenistischen Ägypten

Für die Frage, wann tatsächlich mit *dem Abschluss* des Pentateuchs zu rechnen ist, wird häufig vergessen, dass es in der spätpersischen und frühhellenistischen Zeit einige Zeugnisse über das Judentum gibt und darin auch Hinweise auf die biblische Traditionsliteratur. Die Reihe der Zeugen beginnt mit Herodot und seinen Historien. Er nennt zwar Israel und das jüdische Volk nicht mit Namen, aber er weiß über die Beschneidung der Phönizier und Syrer Palästinas zu berichten und konstatiert auch, dass diese Völker die Beschneidung von den Ägyptern gelernt hätten.[27] Von den Phöniziern teilt er weiter mit, dass dieses Volk danach aus dem Süden vom Roten Meer gekommen sei und sich an der Küste des heutigen Libanon, Syriens und Nordisrael niedergelassen hätte.[28] Vielleicht handelt es sich bei diesem Ursprungsmythos der Phönizier um eine mit dem Exodus Israels verwandte Geschichte. Vielleicht wirft Herodot die Juden – in seinem Buch die Syrer Palästinas – auch wie später der Philosoph Theophrastus versehentlich mit den Phöniziern zusammen oder aber er verwechselt die beiden Völker miteinander. Wie dem auch sei, wird die die Juden betreffende Quellenlage erst am Ende des vierten Jahrhunderts besser. Für den literarischen Abschluss des Pentateuchs ist Hekataios von besonderem Interesse. Danach begegnen im 3. Jh. bereits weitergehende Auseinandersetzungen mit der jüdischen Traditionsliteratur.[29] Hekataios

26 Siehe dazu auch Jos 22 (bes. Jos 22,26).

27 Herodot schreibt, dass die Phönizier unter griechischem Einfluss die Beschneidung allmählich aufgeben würden (Historien II: 104). Vgl. Stern, Greek and Latin Authors, 2-4.

28 Früher wurde meist angenommen, dass sich Herodots Hinweise auf die aramäische Wanderung beziehen (vgl. Horneffer/Haussig, Herodot, 632 [Anm. 1 zu Buch 1]). Heute sieht man die Herkunftsangabe als Hinweis auf das uns mit gleichem Namen bekannte Rote Meer. Vgl. Lipiński, Phönizien, RGG[4] 6, 1320. Dafür spricht Herodots Annahme, dass die Phönizier die Beschneidung bei den Ägyptern gelernt haben. Was er mit „Rotes Meer" bezeichnet, muss dann zunächst das uns bekannte Rote Meer sein. Da Herodot weiß, dass es ein Meeresarm des Indischen Ozean ist, kann er den persischen Golf mit dem gleichen Begriff bezeichnen. Da die phönizische Kultur aus der authochtonen bronzezeitlich kanaanäischen Kultur hervorgegangen ist, kann es sich bei dem, was Herodot bietet, um nichts anderes als um einen Ursprungsmythos handeln, der möglicherweise mit der Einwanderung von nomadisierenden Gruppen aus dem Gebiet des Sinai in einer Verbindung steht. Vgl. die protokanaanäischen Texte vom Sinai. Diese Annahme wird dadurch unterstützt, dass die Geschichte Phöniziens des Philo von Byblos einige Affinitäten zur biblischen Urgeschichte aufweist. Vgl. dazu Ebach, Weltschöpfung.

29 Manetho, obwohl er eine Generation nach Hekataios schreibt, bietet nur vage Hinweise auf die Literargeschichte des Pentateuchs, die aber aufgrund ihres polemischen und zudem vielleicht von Josephus verfälschten Charakters wenig aufschlussreich sind. Ähnlich verhält es sich

steht als Zeuge der jüdischen Literatur ganz am Anfang der hellenistischen Zeit. Da er sich explizit auf die Schriften der Juden und auf Mose Bezug bezieht, erübrigt sich bei ihm die bei anderen Autoren oft schwierige Diskussion darüber, ob überhaupt ein direkter Zusammenhang mit den jüdischen Quellen anzunehmen ist.

5. Das Zeugnis des Hekataios von Abdera (Ende 4. Jh.)

Über das Leben von Hekataios ist wenig bekannt. Es ist nicht einmal sicher, ob er wirklich aus Abdera stammt oder vielleicht aus Teos. Auf ihn werden verschiedene Texte zurückgeführt. Die Juden werden in mehreren Exzerpten erwähnt. Ein ausführlicher Text findet sich bei Josephus, der aber aufgrund von einigen Anachronismen auf das 2. Jh. v. Chr. datiert und als pseudepigraphe jüdische Schrift angesehen wird.[30] Das Exzerpt, mit dem ich mich hier beschäftigen möchte, findet sich bei Diodor.[31] Es gilt als authentisch[32] und stammt aus der Aigytiaká des Hekataios, die dieser während seines Aufenthaltes in Ägypten 320-305 abgefasst hat. Eine vergleichsweise frühe Abfassungszeit der Grundlage dieses Textes vor dem Jahr 315/14 ist wahrscheinlich, weil Hekataios sich in ihm noch auf Theben als Hauptstadt Ägyptens bezieht.[33] Auch wenn der Text des Hekataios nur als eine exzerptartige Bezugnahme von Quellentexten anzusehen ist, so spricht die Abfolge einer Reihe von Aussagen doch für einen konkreten Literaturbezug auf bestimmte Passagen im Deuteronomium

a) Gegliederte Übersetzung[34]

A $_{1a}$Als im alten Ägypten eine pestartige Seuche ausbrach, suchten viele den Grund der Übel bei dem Göttlichen.

B Da sich nämlich viele und vielerlei Fremde ansiedelten und solche, die verschiedene Sitten den Tempel und die Opfer betreffend pflegten, trug es sich bei ihnen zu, dass die väterlichen Verehrungen der Götter sich aufgelöst hatten.

C Wie die Einheimischen des Landes annahmen, werde es keine Wende der Übel geben, wenn sie die Fremden nicht vertreiben würden.

D $_{2}$Sogleich nun, als die fremden Völker vertrieben wurden, da wurden die berühmtesten und tatkräftigsten zusammengetrieben und hinausgejagt, wie einige sagen nach Griechenland und

---

bei dem ebenfalls durch Josephus exzerpierten Berossos.

30 Vgl. Bar-Kochva, Pseudo-Hecataeus, 54ff.; Bloch, Vorstellungen, 29.

31 Das Werk des Diodorus Siculus stammt ca. aus dem Jahr 60/59 v. Chr. Das behandelte Fragment wird in der βιβλιοθήκη des konstantinischen Patriarchen Photios (810-893) überliefert. Hierbei handelt es sich um eine Zusammenstellung von Texten antiker Autoren und Kirchenväter, die sporadisch und deutlich erkennbar mit Bemerkungen versehen worden sind.

32 Zur Authentizität dieses Fragmentes siehe Hollady, Fragments, 277.291; Grabbe, History II, 114-119.

33 Vgl. dazu Stern/Murray, Date, 163-168.

34 Die Nummerierung von Diod. 40,3 (1a-8b) mit tiefgestellten Zahlen folgt der Gliederung der Textausgabe von Jacoby, FgrH 264 F 6. Ich habe inhaltliche Abschnitte abgegrenzt und diese mit Buchstaben bezeichnet, auf die im Text jeweils verwiesen wird.

an gewisse andere Orte. (Jene) hatten aber bedeutende Herrscher, unter denen Danaos und Kadmos für die berühmtesten gehalten wurden.

E Die große Volksmenge aber wurde vertrieben in das (Land), das jetzt Judäa genannt wird, das nicht weit (entfernt) liegt von Ägypten, das in jenen Zeiten vollständig wüst (=unbewohnt) war.

F $_{3}$Der erwählte Mose aber leitete die Kolonie, der in Verstand und Tapferkeit viele übertraf.

G Dieser aber nahm jenes Land in Besitz und gründete unter anderen Städten auch die (Stadt), die jetzt die bekannteste ist (und) den Namen Jerusalem trägt.

H Er richtete aber auch speziell den bei ihnen verehrten Tempel ein, und die Verehrung und Heilighaltung der Gottheit lehrte er.

I Und gemäß der Staatsverfassung erließ er Gesetze und ordnete an.

J Er teilte aber die Menge in zwölf Stämme, weil diese Zahl für am Vollkommensten gehalten wird und übereinstimmend ist mit der Menge der Monate, die das Jahr vollmachen.

K $_{4}$Ein Bild der Götter aber stellte er überhaupt nicht her, weil er nicht meinte, dass der Gott menschengestaltig sei, sondern, dass der die Erde umschließende Himmel allein Gott sei und Herr von allem.

L Aber die fremdartigen Opfer richtete er ein, (anders) als jene bei anderen Völkern und (auch) die Lebensweisen. Wegen der eigenen Ausweisung als Fremde führte er eine gewisse menschenscheue und fremdenfeindliche Lebensweise ein.

M Er aber wählte die gebildetsten und die, die am besten fähig sein würden, dem gesamten Volk vorzustehen, aus und ernannte diese zu Priestern. Er ordnete aber an, dass sie die Sorge um den Tempel, die Verehrungen Gottes und die Opfer haben sollten.

N $_{5}$Dieselben aber ernannte er zu Richtern über die schwersten Entscheidungen und vertraute diesen die Bewahrung der Sitten an.

O Daher haben die Juden auch nie einen König, sondern der Vorsitz über das Volk wird immer dem gegeben, der scheint sich unter den Priester an Verstand und Tugend hervorzuheben.

P Diesen aber erwählen sie als Hohenpriester und nehmen an, dass er für sie Bote der Weisungen Gottes ist.

Q $_{6}$Er (Hekataios) sagt, dass dieser (der Hohepriester) während der Versammlungen und anderer Zusammenkünfte die Anordnungen vortrage, wobei bei diesem Akt die Juden so folgsam, würden, dass sie sich unverzüglich auf die Erde werfen und den Hohepriester, der ihnen (das) vermittelt, anbeten.

R Es ist aber den Gesetzen beim Ende beigeschrieben, dass Mose, als er (sie) von Gott gehört hatte, diese den Juden (weiter) sagte.

S $_{6a}$Der Gesetzgeber trug große Sorge für kriegerische Taten und zwang die Jungen, Tapferkeit und Stärke zu üben und überhaupt in Geduld in jeder Notlage.

T $_{7}$Er unternahm aber auch Feldzüge in die Nachbargebiete der Völker und als er viel Land erworben hatte, verteilte er (es) – den Bürgern, indem er gleiche Teile machte, den anderen, den Priestern aber größere (Einkünfte), damit sie, indem sie die beträchtlichesten Einkünfte empfingen, ungestört sich beharrlich mit den Verehrungen Gottes beschäftigen.

U Es war aber den Bürgern nicht erlaubt, die eigenen Teile zu verkaufen, damit nicht welche der Habgier wegen die Teile kaufen, die Hilflosen erpressen und einen Bevölkerungsmangel herstellen.

V $_{8}$Er drängte aber die Bevölkerung auf dem Lande, Kinder zu nähren. Und durch den geringen Aufwand der ernährt werdenden Kleinkinder war das Geschlecht der Juden immer schon menschenreich.

W $_{8a}$Er machte aber, dass sich die Gesetze bezüglich Hochzeiten und Bestattungen der Verstorbenen sehr verschieden verhalten denen anderer Menschen gegenüber.

X $_{8b}$In den später entstandenen Herrschaften von der Vermischung der fremden Stämme an – unter der Herrschaft der Perser und der Mazedonier, die diese stürzte – gerieten viele der väterlichen Gesetze bei den Juden ins Wanken.

b) Zum Inhalt des Textes

Hekataios wählt als Ausgangspunkt der Beschäftigung mit den Juden fremdenfeindliche Ausschreitungen in Ägypten, die zur Vertreibung aller Fremden von dort führten (Abschnitte A-D). Wichtig für den Gesamttext ist, dass die Fremdenfeindschaft mit einer Pestepedemie in Verbindung gebracht wird. Die Ursache für die Krankheit wird von den Einheimischen in einem Verfall der ägyptischen Sitten aufgrund der Anwesenheit von Fremden gesehen.[35]

In Abschnitt E geht Hekataios zu den Juden über. Zunächst wird nun parallel zu Abschnitt D berichtet, dass die Juden nach Judäa vertrieben wurden. Hekataios hat mit ihnen nach Abschnitt F eine geschlossene Gruppe im Blick.[36] Außerdem wird hier mit der Rede von dem „erwählten Mose" vielleicht bereits auf die biblischen Berichte von dessen Berufung Bezug genommen.

Mose habe nach Abschnitt G das Land in Besitz genommen und Städte gegründet, darunter auch Jerusalem; er habe den Tempel begründet und die Staatsverfassung geordnet (Abschnitte H/I). Auch habe er das Volk in 12 Stämme eingeteilt (J). Die sich anschließenden Abschnitte K bis M thematisieren speziell die Religion. Hier nimmt Hekataios Bezug auf die Bildlosigkeit des jüdischen Kultes. Allgemein führt er die besondere Kultpraxis und die Lebensweise auf die von den Juden selbst erfahrene Fremdenfeindschaft zurück und erwähnt die Auswahl der Priesterschaft. Diese habe die Verantwortung für die Entscheidung der schwersten Gerichtsfälle (Abschnitt N).

Diese Aufgabe der Priesterschaft lässt Hekataios im Abschnitt O mit διὸ angefügt schlussfolgern, dass die Juden nie einen König gehabt hätten (O), sondern der Hohepriester den Vorsitz über das Volk habe (O/P). Für das Verständnis des Hohenpriesters ist relevant, dass die Verehrung seiner Person mit seiner Funktion als Vermittler der göttlichen Weisungen zusammenhängt (Q).

Abschnitt R markiert eine Zäsur im Text. Hier wird auf einen konkreten Textbereich in den Gesetzen der Juden verwiesen. Das Demonstrativum hat m.E. eine ka-

35 Dass die Krankheit nicht direkt mit den Juden in eine Verbindung gebracht wird und die negative Bewertung der Fremdenfeindschaft der Ägypter, zeigt, dass Hekataios anders als spätere Autoren nicht antijüdisch geprägt ist. Ähnlich ist zu beurteilen, dass er in Abschnitt E auf Judäa als auf ein leeres Land verweist. Einerseits stellt dies eine rationalistische Deutung der Vertreibung der Vorbevölkerung durch *Jhwh* dar. Andererseits geht er auf das Banngebot und die befohlene Vernichtung der Völker nicht ein. Hätte Hekataios antijüdische Interessen, wäre dies ein geeigneter Angriffspunkt gewesen.

36 Gegen Feldman, Concept, 695f., ist festzuhalten, dass sich ἀποικία in Abschnitt F auf die Juden in Ägypten beziehen muss, da danach in Abschnitt G erst die Eroberung des Landes berichtet wird und nicht die Ansiedelung in Judäa/Jerusalem meint. Davor handelt es sich bei Abschnitt E lediglich um eine Zusammenfassung der Ereignisse parallel zu der Thematisierung der anderen Fremden nach Griechenland in Abschnitt D. Dem entspricht die Einschätzung von Bloch, Vorstellungen, 33; Bar-Kochva, Pseudo-Hecataeus, 211, dass diese Bezeichnung mit einer spezifischen Intention des Hekataios zusammenhängt, der Ägypten als Ursprung vieler Völker ansieht.

taphorische Funktion und Abschnitt R stellt entsprechend eine Art Überschrift über den nachfolgenden Text dar.
In den Abschnitten S und T wird mitgeteilt, dass der Gesetzgeber, also Mose, in kriegerischen Unternehmungen gegen die Nachbarn deren Land erobert hat. Dieses wird verteilt an die einfachen Bürger, während die Priester besondere Einkünfte erhalten. Dem einfachen Volk ist die Veräußerung der Teile des Landbesitzes verboten (Abschnitt U). Sodann habe Mose von der Bevölkerung das Großziehen von Kindern verlangt (V) und in Bezug auf Heirat und Bestattung Regeln eingeführt, die sich sehr von jenen anderer Menschen unterscheiden (W). Hekataios schließt, dass die Ordnungen der Juden in den Zeiten der Fremdherrschaften ins Wanken geraten seien (X). Mit dieser Feststellung wird ein Bogen zurück zum Ausgangspunkt geschlagen, wo ähnliches von den Ägyptern berichtet wurde.[37] Diese Klammer hängt vielleicht mit der ursprünglichen Platzierung des Judenexkurses in der Aegyptiaká von Hekataios und mit der Gesamtintention des Textes zusammen.

c) Zur Interpretation

Für die Beurteilung des Textes sind folgende methodische Vorüberlegungen zu beachten: Zunächst einmal handelt es sich bei dem Textfragment auch nur um ein Exzerpt. Doch da weder Hekataios noch Diodor eine Innensicht vom Judentum haben, wird deren Zeugnis von den jüdischen Quellen nicht durch eigene Kenntnisse verfälscht. Das macht unseren Text zu einem zuverlässigeren Zeugen als bspw. die in den Werken des jüdischen Historikers Flavius Josephus enthaltenen Referate heidnischer Autoren, die immer aus einem apologetischem Interesse und aus klar jüdischer Perspektive rezipiert werden.
Auf der anderen Seite bringt die Außenposition des Hekataios aber auch Probleme mit sich. Denn der Autor hat eine ganz bestimmte Intention: Er will für seine hellenistische Leserschaft aufzeigen, dass viele bedeutende Völker und darunter auch das jüdische aus Ägypten hervorgegangen sind, bzw. ihre Wurzeln dort haben. Das bringt es mit sich, dass auch das vorliegende Exzerpt jüdischer Quellen[38]

37 Ich folge an dieser Stelle der Sicht von Bloch, der 8b als ein ursprüngliches konzeptionell mit dem Anfang verbundenes Stück ansieht. S.E. ist lediglich die Erwähnung der Makedonen eine spätere Glossierung durch Diodor. Vgl. Bloch, Vorstellungen, 32. Schon Jacoby, FrGHist III A (Komm. zu Nr. 262-296), 52, schreibt: „Wenn der Schreiber dieser zeilen, wie es den anschein hat, eine längere dauer auch der makedonischen herrschaft übersieht, so ist es nicht H, sondern Di, dem – aus eigenen (aegyptischen?) erfahrungen – ein solcher zusatz, zumal am ende, wohl zuzutrauen ist.“ Doch von einer längeren Zeit der makedonischen Herrschaft ist nicht die Rede. Der Verf. bezieht sich lediglich auf den Übergang von der persischen zur griechischen Herrschaft. Ein späterer Autor hätte auch nicht mehr undifferenziert von der mazedonischen Herrschaft geschrieben, sondern sich auf die Herrschaft der Ptolemäer bezogen.

38 Nach Assmann, Moses, 60, handelt es sich bei dem Exkurs um einen außerbiblischen Exodus-Bericht. Er ignoriert den Verweis auf die jüdische Überlieferung. Für Assmann wäre der Quellenbezug fatal. Denn dieser würde seiner Rekonstruktion der „Gedächtnisgeschichte“ wider-

besonders in seinen begründenden Passagen[39] mit zahlreichen griechischen Interpretationen verbunden ist. Hier ist wichtig, dass Hekataios in der Tradition der durch Hesiod (700 v. Chr.) und Hekataios von Milet (550 v. Chr.) begründeten Geschichtsschreibung in Griechenland steht, die den Mythos immer stärker rational oder historisierend zu erklären sucht.[40]

Bei der Darstellungen sind dem Autor aber – wie sich zeigen wird – auch Fehler bzw. fehlerhafte Schlussfolgerungen unterlaufen, da er nicht umfassend über die Juden, ihre Geschichte und Religion informiert war. Beides muss eruiert werden, um Hekataios als Zeugen nutzbar zu machen. Grundsätzlich aber ist festzuhalten, dass er ausdrücklich von den jüdischen Gesetzen und Moses besonderer Funktion als Gesetzgeber weiß (Abschnitt R).

Weiterhin ist für die Beurteilung seines Werkes relevant, dass er sich explizit von Herodot absetzt: Er erhebt das Quellenstudium zu seiner primären Aufgabe und verwirft explizit die Geschichtsschreibung des Herodot aufgrund von Hörensagen.[41]

Doch er muss neben den uns bekannten Quellen auch weitere Informationen gehabt haben. Er hat dabei erstens sicher auf ägyptische Quellen zurückgegriffen, in denen er sich über die Fremdenvertreibungen aus Ägypten informiert hat. Über die Juden weiß er, dass sie Judäa bewohnen und darum, dass Jerusalem die wichtigste Stadt der Juden ist, von der er ausdrücklich sagt, dass sie *jetzt*, also am Ende des 4. Jh., so genannt wird. Bekannt dürfte Hekataios gewesen sein, dass vom jüdischen Volk eine besondere Lebensweise praktiziert wird. Neben diesen eher allgemeinen Kenntnissen bringt er einige für diese frühe Zeit überraschende Informationen über den Hohenpriester am Jerusalemer Tempel und dessen Funktionen bei, die aus einer besonderen Quelle stammen müssen.[42]

Es ist die Frage, wie dabei diejenigen Informationen zu bewerten sind, die den biblischen Texten widersprechen: Denn Mose gründet nach Hekataios Jerusalem und den Tempel. Er hält den Himmel allein für Gott und gibt an, dass die Juden nie einen König gehabt hätten. Auch erwähnt er als Fremdherrschaften über die Juden lediglich die Perser und die Mazedonier.

---

sprechen.

39 Besonders in den Passagen die mit διὰ τό oder διὸ angeschlossenen werden.

40 Vgl. Lendle, Geschichtsschreibung, 5f.11ff.

41 Er gibt vor, ausschließlich ägyptische Originalquellen heranziehen zu wollen. Siehe Diod 1,69.7 (gegen Herodot 2:99). Angesichts dieser Tatsache gewinnt das προσγέγραπται in Abschnitt R eine besondere Bedeutung. Denn es impliziert „a written book“ (Grabbe, History I, 341). Vgl. auch die Argumentation bei Grabbe, Law, 99: „Nothing is said about a ‚book of the law,‘ and the laws could exist in a nonwritten form. On the other hand, this statement is fully compatible with a written ‚book of Moses‘ by Hecateus's time. As seen above, Ben Sira's acceptance of the Pentateuch a century later is unlikely to have been possible if the ‚book of the torah of Moses‘ was not complete by the time of Hecateus.“ Vgl. Grabbe, History I, 341.

42 Die Abschnitte P und Q sind für die Frage nach dem *terminus a quo* für den gottesdienstlichen Gebrauch der Tora von besonderer Bedeutung.

Diese Probleme lassen sich mit dem perspektivischen und begrenzten Zugriff des Hekataios auf Quellen und Informationen erklären, was im Folgenden zunächst mit der Diskussion der in den Abschnitten M-N-O und T enthaltenen Informationen aufgezeigt werden soll:

Hekataios berichtet dort, was Mose getan habe. Bereits dies macht die Verarbeitung einer literarischen Quelle wahrscheinlich. Er berichtet, Mose habe parallel zu seiner Einsetzung der Opfer auch die Priester bestimmt (Abschnitt M). Dass zum Priesteramt die fähigsten und gebildetsten Männer ausgewählt wurden, ist leicht als hekataeische Interpretation erkennbar. Denn es handelt sich hierbei um eine wiederkehrende Phrase, die wohl in erster Linie dazu dient, Moses Autorität zu unterstreichen.[43] Abschnitt N führt aufgrund der Verbindung der Themen *Priesterschaft* und *Gerichtswesen*[44] sowie der Zuständigkeit der Priester für die schweren Gerichtsfälle nach Dtn 17,8-13:

„8 Wenn ein Gerichtsfall dir zu schwer sein wird, sei es Blutschuld, sei es ein Streitfall oder sei es eine (Körper-)verletzung, (alle) Streitfälle, in deinen Toren, so sollst du dich aufmachen und hinaufgehen zu der Stätte, die *Jhwh*, dein Gott, erwählen wird, 9 und zu den levitischen Priestern kommen und zu dem Richter, der zu jener Zeit sein wird, und sie befragen. Und sie werden dir das Urteil mitteilen. 10 Und du sollst tun nach dem, was sie dir sagen von jenem Ort, den *Jhwh* erwählen wird. Und du sollst einhalten und tun alles, was sie dich lehren. 11 Entsprechend der Tora, die sie dich lehren, und nach dem Urteil, das sie dir sagen, sollst du handeln. Du sollst von der Sache weder zur Rechten noch zur Linken abweichen. 12 Und wenn jemand vermessen handelt, dass er dem Priester nicht gehorcht, der dort steht, um *Jhwh*, deinem Gott zu dienen, oder dem Richter. Jener Mann soll sterben, und du sollst das Böse aus Israel wegtun, 13 auf dass das ganze Volk es höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen sei."

Die Themenkombination bei Hekataios entspricht signifikanter Weise dem eigentümlichen Nebeneinander von Richter und Priester in dem Deuteronomiumtext. Aber auch der Fortgang bei Hekataios, dass die Priester verantwortlich für die Bewahrung der Sitten seien, lässt sich mit dem Schluss des Gesetzes in Dtn 17,10-13 verbinden.

In Abschnitt O folgt nun bei Hekataios die überraschende Mitteilung, dass die Juden niemals – d.h. nie in ihrer ganzen Geschichte – einen König gehabt hätten. Die Aussage ist als Schlussfolgerung des Hekataios erkennbar. Wir, die wir über mehr Informationen über die Geschichte Israels als Hekataios verfügen, wissen natür-

43 Eine Beziehung besteht zu den Attributen, mit denen Mose selbst in Abschnitt F charakterisiert wird. Vgl. zur dahinter stehenden Konzeption Diamond, Hecataeus, 84, nach dem φρονήσις „the virtue of the good ruler, according to Aristotle" sei. Die Abschnitte F und M zeigen daher, dass Mose in einer ähnlichen Funktion gesehen wird, wie Danaos und Kadmos, die bei der Auswanderung nach Griechenland an der Spitze standen. Damit zeigt sich m.E., dass bei Hekataios nicht von einer antijüdischen Tendenz (so Schäfer, Judeophobia, 17) zu sprechen ist. Stattdessen sucht er Erklärungen für im Hintergrund stehende Vorwürfe (Abschnitt L) und geht sicher nicht ohne Grund auf bestimmte Aspekte der Landnahmegeschichten (wie den Vollzug des Banns) nicht ein. Zu den Attributen, die Mose beigegeben werden vgl. Diamond, Hecataeus, 83.

44 Andernfalls könnte man auch Ex 18 denken.

lich, dass Hekataios ein Fehler unterlaufen ist. Offenbar wusste er lediglich sicher, dass die Juden zu seiner Zeit keinen König hatten; über die Königszeit hat Hekataios also keinerlei Informationen, was auch die Nichterwähnung der Assyrer und Neubabylonier bei den Fremdherrschaften am Ende des Textes erklärt.

Doch wie kommt er dazu, eine so weitreichende fehlerhafte Aussage zu machen? Zunächst einmal dürfte sein Schluss damit zusammenhängen, dass im alten Orient die Könige in der Regel an oberster Stelle für Recht und Gericht zuständig waren. Da in der mutmaßlichen Vorlage aber parallel von den Priestern und dann von dem Priester und Richter die Rede ist, schließt er wohl auf eine Instanz ohne König. Dem entspricht die Fortsetzung in Abschnitt O und P, wo er auf den Hohenpriester und dessen Funktionen zu sprechen kommt. Das lässt sich gut mit der determinierten singularischen Erwähnung „des Priesters" am Heiligtum und parallel dazu „des Richters" in Dtn 17,12 verbinden. Doch danach tut sich bei der Annahme, dass Hekataios auf das Dtn zurückgegriffen hat, scheinbar ein unüberwindliches Problem auf. Denn in Dtn 17,14 schließt sich ja direkt das Königsgesetz an:

„Wenn du in das Land kommst, das der Herr dein Gott dir gibt und du wirst es ererbt haben und darin wohnen, dann wirst du sagen: ‚Ich will über mich setzen einen König, wie allen Völkern rings um mich her!' Dann setze einen König über dich ein, den *Jhwh,* dein Gott, erwählen wird. Aus der Mitte deiner Brüder sollst du einen König über dich einsetzen; du darfst über dich keinen Fremden stellen, der nicht aus deinen Brüdern ist."

Blickt man aber auf den griechischen Text des Königsgesetzes ist man verblüfft. Denn die LXX vermeidet das Nomen βασιλεύς und spricht stattdessen von einem ἄρχων, den sich das Volk einsetzen soll, so dass in der LXX zur Tora in der Tat nirgends von einem israelitischen König oder Königtum die Rede ist. Ähnlich verhält es sich mit der Ewähnung des Hohenpriesters durch Hekataios. Dieser kommt im hebräischen Text der Tora nicht vor, wohl aber in der LXX zu Lev 4,3.5,[45] wodurch dem hellenistischen Leser der auch von Hekataios vorausgesetzte direkte Zusammenhang zwischen den im Levitikusbuch geschaffenen Institutionen und der Jerusalemer Realität nahe gelegt wird. Die inhaltliche Abfolge bei Hekataios legt es nahe, dass er den ἄρχων in Dtn 17,14 mit dem ihm bekannten Hohenpriester (ἀρχιερεύς) verbunden hat.

Damit zeigt die fehlerhafte Schlussfolgerung des Hekataios, dass die Juden niemals einen König hatten, dass seine Quelle hier bereits dieselbe Prägung hatte wie unsere Septuaginta. Gleichzeitig zeigt der Fehlschluss, dass sich Hekataios sehr stark auf die ihm zugängliche Quelle gestützt hat.

45 Die LXX gibt die erste Stelle im Pentateuch, an der הכהן המשיח steht, mit ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος wieder (Lev 4,3). Danach schreibt sie in Lev 4,5 ὁ ἱερεὺς ὁ χριστὸς ὁ τετελειωμένος. Danach folgt in Lev 4,16; 6,15 ὁ ἱερεὺς ὁ χριστὸς.

Ich möchte im Folgenden die Quellenverarbeitung durch Hekataios insgesamt vorstellen, wobei sich auch einige weitere Unterschiede zu den jüdischen Quellen klären lassen.
Ich beginne mit der Zäsur im Text mit Abschnitt R:

„Es ist aber den Gesetzen beim Ende beigeschrieben, dass Mose, als er (sie) von Gott gehört hatte, diese den Juden sagt."

Es ist m.E. deutlich, worum es sich hier handelt. Der Text verweist auf die Übermittlung der Gebote durch Mose, die dieser zuvor von Gott erhalten hat. Diese Aussage führt direkt in den Bereich des Deuteronomiums.[46] Die Formulierung selbst lässt trotz ihres Wortlautes nicht unbedingt darauf schließen, dass es sich um eine Abschlussformulierung handelt. Denn es ist ja konkret Moses Vermittlung, auf die der Text mit der Formulierung verweist. Auch findet sich ja weder im Deuteronomium noch in den anderen Büchern des Pentateuchs eine solche Aussage am Schluss eines Buches. Interessanterweise finden wir aber nun in der Exposition des Deuteronomium den u.a. von T. Veijola als sehr spät eingestuften Vers Dtn 1,3:[47]

„Und es geschah im vierzigsten Jahr, im elften Monat, am Ersten des Monats, da redete Mose zu den Söhnen Israels (genau so), wie Jhwh (es) ihm für sie befohlen hatte."

Der Vers verweist quasi wie eine Überschrift auf die nachfolgende, nahezu das ganze Buch umfassende, paränentisch vorbereitete Übermittlung der Gesetze durch Mose an das Volk voraus. Daher ist es möglich, Abschnitt R bei Hekataios im Zusammenhang konkret dieses Verses zu sehen. Dass dies die richtige Schlussfolgerung ist, zeigt sich im Fortgang des hekataeischen Textes. Das Demonstrativum bei ihm weist voraus und tatsächlich lässt sich das Folgende konkret mit dem Text des Deuteronomiums in eine Verbindung bringen:
Dass Mose konkret Kriegsherr ist und dabei die Jungen zu Tapferkeit angeregt habe, führt nicht so sehr in den Bereich der Kriegsgesetze Dtn 20, wo Mose ja in V. 8 die Furchtsamen am Anfang des Krieges nach Hause schicken lässt, als vielmehr im Zusammenhang von Dtn 1,39 auf Dtn 2,24f. wo er im Rückblick berichtet, dass die jüngere Generation in den Krieg gegen die Nachbargebiete Israels gezogen ist, nämlich gegen die Königreiche Sihons und Ogs (Abschnitt T).
Denn es heißt in Dtn 1,39:

„Und eure Kleinkinder, von denen ihr sagtet: ‚Zur Beute werden sie.' und eure Söhne, die heute (noch) nicht wissen, was gut und böse ist, diese werden dorthin kommen. Ihnen will ich es geben. Und sie werden es in Besitz nehmen."

Sodann als die ältere Generation gestorben ist, lesen wir:

46 Dass dabei ein Textbezug vorliegt ist unbestreitbar. Vgl. Grabbe, Law, 99.
47 Vgl. Veijola, Deuteronomium, 11. Eine Bezugnahme auf diesen Vers zeigt, dass das Deuteronomium (und damit auch der Pentateuch) in seiner letzten Fassung zugrunde liegt.

„Steht auf! Setzt euch in Bewegung und überquert das Tal des Arnon! Siehe, ich habe Sihon, den König von Heschbon, den Amoriter, und sein Land in deine Hand gegeben! Fange an, (es) einzunehmen und streite gegen ihn im Krieg! Heute werde ich deinen Schrecken und deine Furcht auf die Völker unter dem ganzen Himmel legen, welche deine Kunde hören werden, so dass sie zittern und beben werden vor dir.«

Abschnitt T bei Hekataios wird durch eine Zuteilung des Landes abgeschlossen, die konkret in Dtn 3,12.13a ein Äquivalent hat:

„Und dieses Land nahmen wir in jener Zeit ein. Von Aroër, das am Ufer des Arnon liegt, und dem halben Gilead und seinen Städten gab ich (es) dem Rubeniter und dem Gaditer. Den Rest von Gilead und das ganze Baschan, das Herrschaftsgebiet Ogs, gab ich dem halben Stamm Manasse, das ganze Gebiet von Argob."

Dass die Priester dabei größere Einkünfte erhalten, fügt sich mit dem Priestergesetz Dtn 18,1-5. Eine gewisse Spannung in dem Abschnitt zwischen der Begründung dessen, dass sie sich nicht sorgen sollen und der Bemerkung, dass sie größere Teile erhalten, ergibt sich möglicherweise aus dem Versuch des Ethnographen Dtn 3 und Dtn 18 miteinander zu verbinden. Da für den Besitz der Priester das Verbot der Veräußerung scheinbar nicht gilt (vgl. Abschnitt U), ist Dtn 18 im Blick und es ist bei den Priestern also an andere Einkünfte als solche aus Landbesitz gedacht.[48] Das Verbot der Veräußerung des Landbesitzes im selben Abschnitt hat einen konkreten Anhalt in Dtn 19,14. Zusätzlich wird hier auf die Sozialgesetze des Deuteronomiums angespielt. Bis zu dieser Stelle folgen die Bezugnahmen von Hekataios dem Aufbau des Deuteronomiums.

Offenbar[49] nicht auf ein konkretes Gebot, wohl aber auf einen mehrfach im Dtn, und auch im übrigen Pentateuch anzutreffenden Inhalt zielt Abschnitt V mit der Aufforderung, Kinder zu nähren. Denn hier könnte die Mehrungsverheißung der Erzelternüberlieferung im Blick sein, die ja im Dtn auch in der Anrede des Volkes durch Mose formuliert ist (z.B. Dtn 1,10; 6,3; 7,13; 8,1 u.ö.).

Die Bezugnahme auf die Heiratsriten dürfte zunächst mit dem Exogamieverbot, wie es in Dtn 7,3f. zu finden ist, in einer Verbindung stehen, was in der Antike immer wieder als jüdische Besonderheit hervorgehoben und kritisiert wird. Heirat und Bestattung ist allerdings eine auffällige Zusammenstellung, die vielleicht inhaltlich begründet ist. Denn bei der Heirat ist im ganzen Mittelmeeraum die jüdische Besonderheit des Levirates zu bedenken, die in hellenistischer Zeit allmählich außer Gebrauch kommt. Diese Institution hängt bekanntlich direkt mit der Verehrung und den Ansprüchen eines verstorbenen männlichen Familienmitgliedes zusammen.[50] Damit ergibt sich eine Brücke zu den bei Hekataios im gleichen Atemzug erwähnten Bestattungsriten. Denn das Dtn betrachtet bestimmte Praktiken

48 Grabbe, History I, 208, hält u.a. aufgrund dieser Formulierung bei Hekataios die Möglichkeit von Landbesitz von Priestern in persischer Zeit für gegeben.

49 Die Formulierung τεκνοτροφεῖν τε ἠνάγκαζε zeigt, dass Hekataios hier eine eigene Schlussfolgerung vornimmt.

50 Vgl. die Begründung in Dtn 25,6.

bei der Verehrung der Toten und die Nekromantie (Dtn 14,1; 18,11 und 26,14) kritisch, was beides umgekehrt ganz selbstverständlich in der Umwelt Israels und auch in Griechenland praktiziert wurde.

Findet man damit in dem zweiten Teil des hekataeischen Textes eine ganze Reihe auch in der Abfolge mit dem Dtn verbundene Aussagen, so legen sich auch für die Aussagen des ersten Teils ähnliche Zusammenhänge nahe. Da in Abschnitt F die Juden als eine geschlossenen Gruppe, die vertrieben wird, angesehen wird, dürfte die Erwähnung der Seuche, auch wenn hier Informationen über die Fremdenfeindschaft der Ägypter einfließen, mit der Plagenerzählung in Ex 7ff. in einem Zusammenhang stehen. Die Hervorhebung des Mose, der dem Hohenpriester parallel als erwählt bezeichnet wird, dürfte tatsächlich auf dessen Berufungserzählungen Ex 3 und 6 anspielen.

Bei den intensiven Beziehungen zum Deuteronomium lässt sich die Erwähnung der Gründung Jerusalems durch Mose (Abschnitt G) mit etwas Mühe mit Dtn 12 und den Zentralisationsgesetzen überhaupt in eine Verbindung bringen, wo von dem Ort die Rede ist, den *Jhwh* erwählen wird. Man muss dann allerdings annehmen, dass diese Gesetze von Hekataios nicht als Moses Vermächtnis, sondern wie der geschichtliche Rückblick in Dtn 1-4 als Bericht des Mose angesehen wurden.[51]

Dass diese Folgerungen richtig sind, wird durch Abschnitt T bestätigt, wo Hekataios die Eroberung der Nachbarreiche östlich des Jordans mit der Landgabe an das ganze Volk und dem Priestergesetz verbindet. Denn in Dtn 3,12ff. geht es um die Verteilung nur des Ostjordanlandes an die Stämme Ruben, Gad und Manasse. Wahrscheinlich hat Hekataios sich eine Verteilung des Landes vor einer vollständigen Einnahme nicht vorstellen können, wobei er ja auch die Fortsetzung des Josuabuches offensichtlich nicht kennt.

Die Einrichtung des Tempels (Abschnitt H) könnte dann konkret auf das Kultzentralisationsgesetz in Dtn 12 zurückgehen,[52] da direkt danach von der Gesetzgebung zur Staatsverfassung gesprochen wird (Abschnitt I), was nach den bisherigen Bezügen ganz sicher mit dem dtn Gesetz zu verbinden ist. Dass Mose das Volk in zwölf Stämme eingeteilt hat (Abschnitt J), findet sich so zwar nicht im Pentateuch, doch könnte hier auf die Auflistung der Stämme am Anfang des Numeribuches angespielt sein. Die von Hekataios erwähnten religiösen Institutionen lassen sich auch weiterhin mit dem Deuteronomium verbinden: Die Kultbildlosigkeit (Abschnitt K) wird in Dtn 4,15f. ganz ähnlich begründet,[53] wobei natürlich der Fortgang der Begründung bei Hekataios, *der Himmel* sei Gott allein (wie viele διὰ

51 Dies ist leicht verständlich, wenn man bedenkt, dass das dtn Gesetz deutlich die Situation des Lebens im Lande voraussetzt.

52 Die Aussagen zur Verehrung der Gottheit lassen sich darüber hinaus möglicherweise mit den Stiftshüttengesetzen, dem Bau der Stiftshütte und vielen Gesetzen im Levitikusbuch verbinden.

53 Vgl. Dtn 5,8.

τὸ Aussagen) auf Hekataios' Interpretation zurückgeht. Allerdings ist es beachtenswert, dass für μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον ein Bezug nach Dtn 6,4 und vielleicht ebenfalls eine Bezugnahme nach Dtn 4,35 in Frage kommt („Du aber hast gesehen, auf dass du weißt, dass *Jhwh* allein Gott ist und nichts außer ihm.").

Wie bereits erwähnt nimmt Hekataios in Abschnitt L Aussagen wie jene aus Dtn 7,3f. auf, wo die Heirat mit den Bewohnern des Landes verboten wird. Die Begründung, die er hier gibt, weist einen entschuldigenden Charakter auf, was sich auch indirekt darin zeigt, dass Hekataios bspw. den Vollzug des Bannes an den Königreichen der Nachbarn nicht erwähnt. Daran schließt sich in Abschnitt M ein Bezug zum Priestergesetz (Dtn 18,1ff.) an, auf den in Abschnitt N der bereits diskutierte Bezug zum Zentralgericht (Dtn 17,8-12) folgt mit den Schlussfolgerungen und Kontextualisierungen durch das Hohenpriestertum.

Der Durchgang durch den Text macht deutlich, dass Hekataios sich bei seinen Ausführungen direkt auf den Text des Pentateuchs stützt. Das Dtn wird von ihm als das Ende der Gesetze bezeichnet und besonders intensiv verarbeitet.[54] Damit liegt noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts wenn nicht gar für die gesamte Tora so doch zumindest im Bereich des Deuteronomiums in Alexandria eine erste griechische Übersetzung des Pentateuchs vor.

Dass die Tora von dem griechischen Ethnographen in einer klar auf Jerusalem und den Jerusalemer Tempel und nicht auf Samaria und den Garizim bezogen Sicht rezipiert wird, entspricht der auch in der Septuaginta vorliegenden Interpretation des Pentateuchs, der die Textgestalt des samaritanischen Pentateuch entgegensteht.[55] Es ist daher wahrscheinlich, dass es sich bei der Quelle des Hekataios um

54 Die diskutierten Bezüge ergeben folgendes Bild: A – 7ff (?); F – Ex 1ff. (Ex 3; 6); G – Dtn 12; H – Dtn 12; Ex 25-31;33-40; Lev (?); I – Dtn 16-18 (?); J – Num 1ff. (?); K – Dtn 4,15f.; Dtn 6,4 (?); L – Dtn 7,3f. (?); M – Dtn 18,1ff.; N – Dtn 17,8-12; O – Dtn 17,14ff.; P – vgl. Lev 4,3.5; R – Dtn 1,3; S – Dtn 2,24f.; vgl. 1,39; auch Dtn 20; T – Dtn 2,24-3,8; 3,12ff.; Dtn 18,1-5; U – Dtn 19,14; V – Dtn 6,3; 7,13; 11,21 u.a.; W – Dtn 7,3f.; Dtn 25,5-10; X – Dtn 7,3f. (?).

55 Ähnliches vollzieht sich in der LXX, wo in Gen 33,18-20 ויבא יעקב שלם עיר שכם „und Jakob kam wohlbehalten in die Stadt Sichem" mit καὶ ἦλθεν Ιακωβ εἰς Σαλημ πόλιν Σικιμων „Und Jakob ging nach Salem (in) die Stadt der Sikimäer" wiedergegeben wird. Zu beachten ist hier zunächst, dass damit die Namensetymologie mit Sichem, dem Vater Hamors (33,19) (LXX: Εμμωρ πατρὸς Συχεμ) aufgehoben wird. שכם in Gen 33,18; 35,4 wird damit zur Stadt der Sikimäer. Der auf diese Stellen bezogene Vers Gen 48,22 und auch Jos 24,32 bezeichnet entsprechend שכם als Σικιμα und nicht mit dem Ortsnamen Συχεμ (vgl. Gen 12,6; 37,12ff.; Jos 20,7; 21,21). Damit wird eine Distinktion zwischen dem שכם in Gen 33,18ff.; 48,22 von jenem in Gen 37,12ff.; Jos 20,7; 21,21 etc. hergestellt, die dazu führt, dass das Feld, das Jakob in 33,19 von Hamor, dem Vater Sichems, kauft, nichts mit den eigentlichen Sichemitern (siehe Num 26,31 שכמי – Συχεμι) zu tun hat und auch nicht im Gebiet des eigentlichen Sichem (Jos 20,7: Συχεμ ἐν τῷ ὄρει τῷ Εφραιμ) liegen muss. Die Identifikation der πόλις Σικίμων mit Σαλημ (שלם) in Gen 33,18 hat im Kontext von Gen 48,22 eine zusätzliche Legitimation Jerusalems (nach Gen 22,2) zur Folge und dürfte zugleich auf eine Delegitimation der samaritanischen Tradition abzielen, die im Übrigen auf eine solche Interpretation reagieren könnte, da sie in

eine Vorstufe der LXX handelt. M.E. dürften die Informationen über die Funktion des Hohenpriesters, der in Abschnitt Q interessanterweise als Verkünder von Weisungen und öffentlicher Ausleger der Tora eingeführt wird, aus der gleichen Quelle stammen wie die Jerusalem-zentrierte Interpretation, wie sie Hekataios darbietet. Historisch ergibt sich die interessante Konstellation, dass im frühhellenistischen Ägypten sicher auf Betreiben Jerusalems oder von mit Jerusalem in Verbindung stehenden Kreisen sofort eine Jerusalem-zentrierte griechische Übersetzung der Tora in Umlauf gebracht wurde.[56]

Interessant ist zusätzlich auch die zeitgeschichtliche Feststellung (Abschnitt X), dass die Sitten der Juden der Tora nicht entsprechen. Die Aussage des Hekataos kann auf Informationen aus jüdischen Kreisen oder aber aus einem eigenen Vergleich der Lebensweise der Alexanriner Juden mit den Quellen herrühren. Texte und Lebensweise entsprechen sich also zur Zeit des Hekataios offenbar ebensowenig wie Lebensweise und praktizierte Religion der Elephantiner Juden einhundert Jahre zuvor der Tora entsprachen.

6. Zusammenfassung

Bei dem Textfragment des griechischsprachigen Autors Hekataios von Abdera handelt es sich um eine perspektivische Aufnahme jüdischer Überlieferungen. Er greift dabei auf den Pentateuch als Hauptquelle zurück. Damit muss um das Jahr 315/314 v. Chr. der Pentateuch in Alexandria bereits in einer ersten griechischen Übersetzung existiert haben. Möglicherweise handelt es sich bei dieser Übersetzung um eine wie jene, gegen die auch im Aristaeasbrief polemisiert wird[57] und die dieser ebenfalls am Ende des vierten Jahrhunderts verortet.[58]

Die Jerusalem-zentrierte Interpretation dieser Übersetzung, die Notiz über das Königtum und die Aussagen über den Hohenpriester zeigen, dass die von Hekataios benutzte Ausgabe des Pentateuchs schon als Vorstufe der LXX anzusprechen ist. Hekataios kennt einen Pentateuch aus mehreren Büchern, dessen Ende das

---

שלם die Mater lectionis einfügt und שלום liest, was die Identifikation mit שלם in Gen 14 unmöglich macht. – Ab dem Richterbuch findet sich die Distinktion zwischen Συχεμ und Σικίμα nicht mehr. Und auch Eusebius in seinem Onomastikon hebt die Distinktion auf: Σαλήμ (Gen 33,18). πόλις Σικίμων, ἥτις ἐστὶ Συχέμ ὥς φη(σιν) ἡ γραφὴ (Onom. 815, Timm, Onomastikon, 104). Vgl. Emerton, Site, 68. Außerdem zieht Eusebius zusätzlich Salem zu dem ephraimitischen Sichem. Siehe Onom. 807, Timm, ebd., 94: Συχὲμ (Gen 33,18) καὶ ἡ Σικίμα ἡ καὶ Σαλὴμ. Ähnlich interpretiert Ziemer, Abram, 343, die LXX zu Gen 33,18. Er ist der Ansicht, dass schon die LXX hier das שלם von Gen 14,18 nach Samaria verlege, übersieht aber deren übergreifendes Konzept. Vgl. allgemein zur exegetischen und rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung solcher Varianten Marcos, Double Readings.

56 Nach einem mündlichen Hinweis von Frau Prof. Angelika Berlejung muss man schon in früher Zeit auch in der ägyptischen Diaspora mit einem Gegenüber von samaritanischen und jüdischen Gruppen rechnen. Josephus verweist auf einen Disput zwischen Samaritanern und Juden in Alexnadria. Vgl. Frey Temple, 186.

57 Vgl. Aristäasbrief §30, und Kahle, Genisa, 226.

Deuteronomium ist. Für den literarischen Abschluss des Pentateuchs ergibt sich daher als *terminus ad quem* das Jahr 315/314 v. Chr. Wenn man auch hier wieder fünfzig Jahre hinzurechnet, so kommt man mit der endgültigen Fertigstellung des hebräischen Pentateuchs auf die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts. Der Pentateuch ist damit in jedem Fall in der persischen Zeit abgeschlossen worden.[59] Extreme Spätdatierungen, die Texte des Pentateuchs weit in die hellenistische Zeit hinein verlegen, sind damit hinfällig.

Literatur

Ahn, G.: „Toleranz" und Reglement. Die Signifikanz achaimenidischer Relgionspolitik für den jüdisch-persischen Kulturkontakt, in: Kratz, R.G. (Hg.): Relgion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 191-209.

Assmann, J.: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

Bar-Kochva, B.: Pseudo-Hecataeus, On the Jews. Legitimazing the Jewish Diaspora. Hellenistic Culture and Society 21, Berkeley 1996.

Barclay, J.M.G.: Josephus, Flavius, Against Apion, transl. and commentary, Leiden, Boston Jahr 2007.

Bloch, R.S.: Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Historie 160, Stuttgart 2002.

Clemen, C.: Die phönikische Religion nach Philo von Byblos, Mitteilungen der vorderasiatisch-aegytisichen Gesellschaft 41/3, Leipzig 1939.

Cowley, A.: Aramaic Papyri of the fifth Century b.c., edited, with translation and notes, Oxford 1923.

Diamond, F.H.: Hecataeus of Abdera and the Mosaic Constitution, in: Burstein, S.M; Okin, L.A. (Hg.): Panhellenica. Essays in Ancient History and Historiography. FS T.S.Brown, Lawrence 1980, 77-95.

Dozeman, T. B. (Hg.): A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation, SBL Symposium Series 34, Leiden 2006.

Ebach, J.: Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos, BWANT 108, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1978.

Fahr, H.: Herodot und Altes Testament, mit einer Einleitung von Klaus Koch, EHS.T 266, Frankfurt a.M., Bern, New York, 1985.

Feldman, L.H.: The Concept of Exile in Josephus, in: Ders., Judaism and Hellenism Regoncidered, JSJ.S 107, Leiden, Boston 2006, 695-721.

Feldman, L.H.: The Importance of Jerusalem as viewed by Josephus, in: Ders., Judaism and Hellenism Regoncidered, JSJ.S 107, Leiden, Boston 2006, 677-693.

Frey, J. Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis, in: Ego, B.; Lange, A.; Pilhofer, P.: Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple, WUNT 118, Tübingen 1999, 171-203.

Gabba, E.: Greek Knowledge of Jews up to Hecataeus of Abdera, Protocol of the 40. Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Berkeley 1980.

Gershenson, D.E.: Theophrastus of Eresos, EJ² 19, 2007, 699.

58 Aristeas §314-1316 nennt den Geschichtsschreiber Theopompos (um 378/377 bis 323-300) und den Tragiker Theodektes, die aus solchen ungenauen Texten zitiert hätten und dafür bestraft worden seien. Vgl. Veltri, Tora für König Talmai, 127f.

59 So übrigens auch aufgrund des Vergleiches mit Ben Sira Grabbe, Law, 99. Siehe Zitat Anm. 41.

Gertz, J.C. (Hg.): Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, BZAW 315, Berlin, New York 2002.

Gmirkin R.E.: Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch, Old Testament Studies 433, New York, London 2006.

Grabbe, L.L.: A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period I. Yehud: A History of the Persian Province of Judah, Library of Second Temple Studies 47, London, New York 2004.

Grabbe, L.L.: A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period II. The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE), Library of Second Temple Studies 68, London, New York 2008.

Grabbe, L.L.: Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period, in: Ders. (Hg.): Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period, JSOT.S 317, Sheffield 2001, 129-155.

Grabbe, L.L.: The Law of Moses in the Ezra Tradition. More virtual than real?, in: Watts, J.W.: Persia and Torah. Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch, SBL.Symposium Series 17, Atlanta 2001, 91-113.

Haag, H., Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes, Stuttgart 1971.

Holloday, C.R.: Fragments form Hellenistic Jewish Authors. I: Historians, SBL. Texts and translations Pseudepigrapha Series 20, Chico 1983.

Horneffer, A.; Haussig, H.W.: Herodot. Historien. Deutsche Gesamtausgabe, mit einer Einleitung von W.F. Otto, Stuttgart 1955.

Jacoby, F.: Die Fragmente der griechischen Historiker III A (Text zu Nr. 262–296), Leiden 1940.

Jacoby, F.: Die Fragmente der griechischen Historiker II C (Kommentar zu Nr. 64-105), Berlin 1926.

Jacoby, F.: Die Fragmente der griechischen Historiker III A (Kommentar zu Nr. 262-296), Leiden 1943.

Kahle, P.E.: Die Kairoer Genisa, Berlin 1962. BC 6065 K12 K1

Knauf, E.A.: Elephantine und das vor-biblische Judentum, in: Kratz, R.G. (Hg.): Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 179-188.

Kottsieper, I.: Die Religionspolitik der Achämeniden und die Juden von Elephantine, Kratz, R.G. (Hg.): Relgion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 150-178.

Kratz, R.G.: Reste hebräischen Heidentums am Beispiel der Psalmen, NGWG.PH 2004/2, Göttingen 2004.

Kratz, R.G.: Temple and Torah. Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran, in: Knoppers, Gary N.; Levinson, Bernard M. (Hg.): The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance, Winona Lake, 2007, 77-103.

Kunz, A.: Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josephsgeschichte (Gen 37-50), BZ 47, 2003, 206-229.

Labow, D.: Josephus, Flavius. Contra Apionem. Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar, Stuttgart 2005.

Lemaire, A.: Das Achämenidische Juda und seine Nachbarn im Lichte der Epigraphie, Kratz, R.G. (Hg.): Relgion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden, Gütersloh 2002, 210-230.

Lemche, N.P.: The Old Testament – a Hellenistic Book?, SJOT 7, 1993, 165-193.

Lendle, O.: Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von Hekataios bis Zosimos, Darmstadt 1992.

Lipiński, E.: Phönizien, RGG[4] 6, 1319-1322.

Lohfink, Norbert: „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26), in: Ders. (Hg.): Studien zum Pentateuch, SBAB 4, 91–156 (Erstveröffentlichung: SBS 100, 1981, 11–73).

Marcos, F.: Double Readings, Pseudo-Variants and Ghost-Names in the Historical Books, in: Paul, S.M.; Kraft, R.A.; Schiffman, L.H.; Fields, W.W. (Hg.): Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls. FS E. Tov, 591-604.

Meisner, N.: Aristeasbrief, JSHRZ II, 35-87.

Mendels, D.: Hecataeus of Abdera and a Jewish patrios politeia of the Persian Period (Diodorus Siculus XL, 3), ZAW 95, 1983, 96-110.

Porten, B.; Yardeni, A.: Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. 1 Letters, Jerusalem 1986 (=TADAE).

Porten, B.: The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuty and Change, Leiden, New York, Köln 1996.

Schäfer, P.: Judeophobia. Attidudes toward the Jews in the Ancient World. Cambrigde, MA., London 1997.

Schmid, K.: Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.

Schmitt, H.-C.: Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis I - 2 Regum XXV und seine theologische Intention, in: Ders., Theologie in Prophetie und Pentateuch. Gesammelte Schriften, BZAW 310, Berlin, New York, 277-294.

Schmitt, H.-C.: Der heidnische Mantiker als eschatologischer Jahweprophet. Zum Verständnis Bileams in der Endgestalt von Num 22-24, in: Kottsieper, I. (Hg.): „Wer ist wie du, HERR unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 180-198.

Stern, M.; Murray, O.: Hecataios of Abdera and Theophrastus on Jews and Egytians, Journal of Egyptian Archeology 59, 1973, 159-168.

Stern, M.: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Jerusalem 1974.

Timm, S. (Hg.): Eusebius von Caesarea. Das Onomastikon der Biblischen Ortsnamen. Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, eingeleitet, herausgegeben und mit Indices versehen, TU 152, Berlin, New York 2005.

Veijola, T.: Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17, ATD 8,1, Göttingen 2004.

Veltri, G.: Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur, Texte und Studien zum antiken Judentum 41, Tübingen 1994.

Wacholder, B.Z.: Hecataeus of Abdera, EJ[2] 8, 2007, 749.

Wandrey, I.: Hekataios von Abdera, DNP 5, 1998, 267.