

ERNST BALTRUSCH, *Die Juden und das Römische Reich*. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002. 223 Seiten.

Der Verfasser hat es sich zum Ziel gesetzt, die spezifischen Besonderheiten des jüdischen Gemeinwesens innerhalb des Römischen Reichs durch die Analyse ihrer geschichtlichen Entwicklung seit der assyrischen Zeit zu illustrieren und hierdurch die großen Aufstände zwischen 66 und 132 n. Chr. weniger als punktuellen historischen Vorfällen, sondern vielmehr als nahezu zwangsläufigen Kulminationspunkt einer jahrhundertlangen Evolution zu erklären.

Dem Verfasser kommt es hierbei weniger darauf an, neue Fakten zur Illustration der jüdischen politischen und religiösen Geschichte zu liefern und den Forschungsstand aufzuarbeiten und zu kommentieren, als vielmehr eine umfassende Neuinterpretation der jüdischen Geschichte von 727–55 v. Chr. unter dem Blickwinkel seiner Hauptthese zu geben, die jüdische Religion in ihrer spezifisch mosaischen Form sei im 8. Jh. vor allem unter dem Druck außenpolitischer Zwänge entwickelt worden und diene neben der Schaffung innerer Kohäsion und charakteristischer Absonderung von den Nachbarvölkern vor allem der sakralen Bemäntelung und Rechtfertigung des innenpolitischen Autonomieanspruchs eines kleinen und ständig seinen übermächtigen Nachbarn ausgelieferten Gemeinwesens. Außenpolitische Ruhe und Kooperation mit der jeweiligen Vormacht bzw. im Gegenteil Konflikte und Aufstände erklären sich aus dieser Sicht nahezu monistisch aus der Bereitschaft der jeweiligen fremdländischen Herrscher, diese innere Autonomie und vor allem religiöse Eigenheit des jüdischen Staates zu tolerieren.

Zur Gliederung der einzelnen Etappen der Analyse bedient sich der Verfasser hier der einzelnen nahöstlichen, auch Eretz Israel umfassenden Reichsbildungen seit dem 8. vorchristlichen Jh. Wenn im Folgenden vor allem die Schilderung der frühesten Zeiten einer persönlichen Kritik unterworfen wird, so liegt dies daran, dass m. E. die Hauptbeweiskführung des Buches eben auf der nur kurz skizzierten Analyse jener damals entwickelten Grundlagen jüdischer Religion und Kooperationsstrategien mit der jeweiligen Vormacht beruht, und diese daher argumentativ interessanter ist als die ausführliche Schilderung der jüdisch-römischen Koexistenz, die zwar mit beträchtlichem Einsatz von Materialkenntnis und Analysegeist durchgeführt wird, ihrerseits aber eben letztlich auf den vorab erwähnten Grundlagen gründet.

Der erste Teil der Arbeit betrifft vor allem die Herausbildung des jüdischen Monotheismus unter der assyrischen und babylonischen Herrschaft und die Besonderheiten der persischen Oberhoheit über Palästina (S.21–40). Die Herrschaft des Königs Hiskijas Ende 8.Jh. kann laut Verfasser wohl als Geburtsstunde der Sonderentwicklung der jüdischen Religiosität betrachtet werden und ist daher im Endeffekt Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation. Die diesbezügliche, zentrale These des Verfassers betrifft »die Entwicklung der jüdischen Religion als ein politisches Phänomen ... [Es muss] gefragt werden..., ob nicht hinter der seit Hiskija ... nachprüfbaren Ausbildung wesentlicher Strukturelemente der jüdischen Religion ein ausgeprägter Freiheitsdrang steckt und die Religion also zu einem Mittel wurde, Autonomie von der Vormacht zu erlangen« (S.17). Um der assyrischen Macht, die sich bereits das jüdische Nordreich einverleibt hatte, zu widerstehen, musste der König des Südreichs eine maximale innere Kohäsion und äußere Abschottung des Jerusalemer Kleinstaats sichern. Hauptwerkzeug war hierbei die instrumentalisierte Reform der jüdischen Religion: Alle Ansätze der Verehrung von Lokalgottheiten wurden unterdrückt, alle kultischen Verehrungsstätten Elohims zugunsten Jerusalems aufgegeben und eine bereits von Jesaia ange deutete religiöse Doktrin zur Staatslehre erhoben: »Ist man im Kampf um die Unabhängigkeit erfolgreich, so verdankt man sie der Allmacht Jahwehs, ist man unterlegen, so will Jahweh wegen der Verfehlungen gegen ihn nicht helfen. Autonomie ist also etwas Höheres als bloße Eigenstaatlichkeit und kann deshalb auch nicht gewährt werden, etwa von einer Vormacht; sie liegt vielmehr in der sakralen Ordnung begründet, die sich jeglicher Disponibilität entzieht, selbst dann, wenn äußere Mächte die jüdische Eigenstaatlichkeit bedrohen« (S.24f.). Später durch die »Auffindung« der Torah unter Josija im 7.Jh. sakral und juristisch untermauert, stärkte das babylonische Exil unter Nebukadnezar nach dem Untergang der assyrischen Vormacht diese religiösen Besonderheiten noch zusätzlich und wurde zum einigenden Band einer Religionsgemeinschaft, die durch gemeinsame Glaubensvorstellungen auch im Exil ihren inneren Zusammenhalt, die (trotz der Toleranz der babylonischen Herrscher weiterhin angestrebte) Rechtfertigung einer »einschlussfreien Zone«, die Garantie gegen eine allzugroße Assimilation an die südmesopotamischen Völker und den Machtanspruch auf ihr Heimatland aufrecht erhalten konnte.

Der historisch-politische Ansatz zur Deutung und »Erklärung« des Entstehens des jüdischen Monotheismus ist m. E. auf eine etwas künstliche und wohl abrupte Art geschildert und vernachlässigt sowohl die vorherigen innerjüdischen als auch generell nahöstlichen religionsgeschichtlichen Entwicklungsphasen zugunsten der Vermutung rein zweckmäßiger, »plötzlicher Erfindung« durch ein auf bloße Machterhaltung konzentriertes Priester- und Königtum, das damit ein nicht eben vorteilhaftes Licht auf die Wurzeln jüdischer Religiosität wirft: »Das jüdische System ist entstanden in Zeiten der Bedrängnisse und des Beherrschtwerdens von Großmächten, und es hat sich gerade in solchen Zeiten auch bewährt. Das müsste bedeuten, und die spätere Entwicklung wird es erweisen, dass bei fehlendem äußere-

ren »Druck«, etwa in einem eigenen unabhängigen Staat, zumindest in der Führung der Faktor »Religiosität« zugunsten einer Angleichung an die Umwelt abnimmt« (S.39). Wenn auch selbstverständlich der Regierungszeit Hiskijas eine zentrale Bedeutung zukommt, scheint mir, dass die definitive Entstehung des genuin »jüdischen« Monotheismus eher in die Zeit des babylonischen Exils fällt und weitgehend zeitgleich mit der eigentlichen Ausprägung der aus altbabylonischen Substraten geformten chaldäischen und der Entstehung der zoroastri-schen Religion interpretiert werden muss. Hierdurch gewinnen aber auch die politischen Implikationen des Judentums eine ganz andere Dimension, da dieser weniger als eine originelle Abwehrreaktion gegen die assyrische Bedrohung als vielmehr ein Ergebnis mesopotamischer Einflüsse gesehen werden kann. Auch die Freilassung (einiger Teile) des jüdischen Volkes und die politisch-religiöse Toleranz der Perser gewinnen durch diese enge Verwandtschaft beider Glaubensvorstellungen eine ganz andere Dimension, und es ist nur unter Annahme eben jener wenigstens in den Ursprüngen engen religiösen Beziehung zwischen Persern und Juden verständlich, dass der Perserkönig Kyros (schließlich ein »Goy«) als Messias, als »Christos«, gefeiert werden konnte. Daher ist es bedauerlich, dass der Verfasser weder bei der Analyse der Entstehung und Zielsetzung der jüdischen Religion noch bei der Darstellung ihrer wahren Motive echte Überzeugungskraft entfalten kann. Reine innenpolitische Autonomiebestrebung allein kann wohl m. E. kaum das einzige psychologisch über Jahrhunderte haltbare Grundmotiv einer Volksreligion gewesen sein, und auch die Versicherung, dass »die Religion ... für die Juden ... eher ein Kommunikationsmittel, ein Medium der Zusammengehörigkeit war, als ein Medium der Trennung von der Umwelt« (S.29), ist eine nur unzureichend begründete Annahme, da doch eben jenes »Kommunikationsmittel« jahrtausendlang zum Stein des Anstoßes und zur Entfremdung zwischen den Juden und ihren Nachbarn und daher eigentlich zum Haupthindernis einer echten Koexistenz werden sollte. Vielmehr ist es m. E. wahrscheinlich, dass gerade die Koexistenz mit anderen, ähnlich gearteten mesopotamischen Religionsschöpfungen (die ebenso apokalyptische Dichtungen, Speisegesetze, Sabbatruhe etc. hatten) in ihrem Sog auch die Juden dazu zwang, den Neuheiten jener Glaubensvorstellungen etwas Ähnliches entgegenzuhalten und somit auch die eigene Religion zu reformieren. Die Entstehung jüdischer Religion würde dann auf denselben Voraussetzungen der Exilsituation gründen wie auch ihre Motivation, die sowohl mit einer Förderung inneren Zusammenhalts durch Trennung von der Umwelt als auch mit religiös-geistesgeschichtlichem Gleichziehen mit den Entwicklungen dieser selben Umwelt identisch wäre.

Der Verfasser schildert sodann die Perserzeit als eine Art Idealfall für gelungene Kooperation der Juden mit der jeweiligen Zentralmacht. Sowohl in Judäa als auch in Ägypten (Elephantine) erwiesen sich die Juden als treue Stützen und Garanten der persischen Könige, solange diese die Grundbedingungen der Zusammenarbeit, nämlich weitgehende innere Autonomie durch Berufung auf die sakralen Sonderumstände jüdischer Religion, nicht verrieten, wie vom Verfasser anhand der Ver-

fügung des Artaxerxes' I. gezeigt wird, der befahl, das jüdische Gemeinwesen solle »das Gesetz seines Gottes und das Gesetz des Königs« gleichermaßen beachten. Die mitunter exzellente Zusammenarbeit ging daher sogar so weit, dass sowohl die jüdischen Gemeinden in Ägypten eine ordnungspolitische Rolle in der Gesamtsatrapie spielen konnten und auch von oberster Stelle gegen Konflikte mit den ägyptischen Chnuhmpriestern verteidigt wurden, als auch Jerusalem direkte Herrschaftsaufgaben übernehmen durfte, wenn es zu Differenzen zwischen Diaspora-Juden und ihren Nachbarn kam. Für die gleiche Zeit aber vermerkt der Verfasser eine bewusst intendierte Abschließung gegenüber den Nachbargesellschaften und den Samaritanern und selbst gegenüber der jüdischen Diaspora und deren Autonomiebestrebungen (Konflikt um einen Jahweh-Tempel in Elephantine): »Das neue jüdische Gemeinwesen wollte ein eigenes, gleichsam unvermishtes Verhältnis zur Zentrale aufbauen und sich auf diese Weise einen herausgehobenen Status sichern« (S. 34). Dies musste langfristig zu Spannungen mit der Umwelt führen, die in ihren Anklagen jüdisches Sonderverhalten als Missachtung königlichen Gesetzes ausgeben konnte. Diese Vorwürfe mochten im Falle des religiös toleranten und nur wenig auf Zentralisierung und Vereinheitlichung bedachten Perserreiches noch geringe Tragweite haben (vgl. Symbolik der Estherepisode) und sich trotz von vor allem bei Nachfolgeregeln auftretenden Konflikten in noch ungefährlichen Grenzen halten, wenn auch hier laut Verfasser die Wurzeln einer generellen monarchiefeindlichen Einstellung vieler Juden zu suchen seien. Tatsächlich vermerkt der Verfasser zu Recht, dass »die Juden seit der Perserzeit eine neue Art von Untertanen [repräsentierten], die sich durch eine religiös ausgerichtete Unabhängigkeit und staatliche Verfassung dem jeweiligen Herrscher dienstbar und nach Möglichkeit unersetzbar zeigen wollten« (S. 37).

Hierbei stellt sich aber m.E. die Frage, ob hier nur das jüdische Gemeinwesen bzw. die ägyptische und nahöstliche Diaspora ein Ausnahmefall und Beispiel der zitierten »neuen Art von Untertanen« war, oder im Gegenteil gerade die Toleranz der Perser in zahlreichen auch außerjüdischen Gegenden dazu führte, dass die Reichsbevölkerung unter dem Einfluss dieser Gegebenheiten allmählich ihren Charakter wandelte, und gerade in dieser Zeit bereits die Wurzeln jener eigentümlichen, bis heute anhaltenden und in islamischer Zeit ihren Höhepunkt erreichenden Völker- und Religionskoexistenz (aber nicht -vermischung) zu suchen sind, die aufgrund der starken Zersplitterung und Unselbstständigkeit anstelle eines Nationalbewusstseins zunehmend die religiöse Selbstidentifikation setzt. Durch die langen Jahre des babylonischen Exils an Koexistenz bei Beibehaltung eines spezifischen Eigencharakters gewohnt, wären die Juden in dieser Hinsicht nicht Ausnahme, sondern vielmehr höchstens Vorreiter eines neuen Systems, das bald den gesamten Vorderen Orient umformte und durch die Umwälzungen der hellenistischen Zeit höchstens ungewollt verstärkt, nicht aber vermindert wurde. Es wäre in diesem Zusammenhang höchst interessant, die Situation der in Palästina lebenden Juden mit der Lage der zahlenmäßig starken untermesopotamischen Diaspora zu vergleichen und die religiöse Gemengelage Mesopotamiens

und Syriens generell auf eben jene Fragestellung hin zu untersuchen.

Im zweiten Kapitel bespricht der Verfasser die Rolle des jüdischen Gemeinwesens unter hellenistischer Herrschaft (S. 41–59). Während die Quellenlage für die kurze Herrschaft Alexanders d.Gr. und der Diadochen leider nur wenige Aufschlüsse über die Lage der Juden erlaubt, man aber davon ausgehen kann, dass die von den Persern ererbten alten Strukturen noch erhalten blieben, blendet der Verfasser die ptolemäische Zeit, die doch immerhin mehr als ein Jahrhundert ausmacht, völlig aus und setzt erst zurzeit der seleukidischen Herrschaft wieder ein. Auch die Frage, zu welchen Konflikten es unter den Ptolemäern gekommen sein muss, damit die deutlich sichtbare Bereitschaft der Juden erklärt werden kann, in den neuen seleukidischen Staat aufgenommen zu werden, findet beim Verfasser keine Beachtung.

Nach einer Zeit neuer Toleranz unter Antiochos III., der den Juden erlaubt hatte, nach den »patrioi nomoi« zu leben, womit nicht nur die Thora, sondern auch weitere Sonderrechte gemeint sind, kam es unter Antiochos IV. zum Umschwung. Der Verfasser führt mehrere Forschungserklärungen für dessen Zentralisierungs- und Hellenisierungsversuche an (Hellenisierungskreuzzug; Eingriff in innerjüdische Streitigkeiten; machtpolitische Ursachen; Festigung des Reichs gegen die Römer, etc.), betrachtet diese aber als unbefriedigend und versucht in Widerspruch zu H.-J. Gehrke und B. Funcks Sichtweise des Seleukidenreichs als einer prinzipiell multikulturellen und toleranten Gesellschaft vielmehr das Bild eines durch zahlreiche hellenistische Stadtgründungen überrollten und sich selbst entfremdeten Landes unter der Herrschaft eines absoluten und massiv in alle Belange eingreifenden Königtums nachzuzeichnen. Die Polis-Erhebung Jerusalems habe aufgrund der diesbezüglichen sozialen und religiösen Implikationen zur inneren Entzweiung des Judentums geführt, und die machtpolitische Dominanz der griechischen Bevölkerung die zäh behaupteten Eigenheiten des Judentums noch stärker herausgearbeitet. Die Trennung von den westlichen Diasporagemeinden und das überwiegend griechische Element in der vorher persisch-jüdisch dominierten Verwaltung hätten dann den Verlust der ordnungspolitischen Rolle herbeigeführt, und das hellenistische Königtum (das Staat und Religion aufs engste soteriologisch verknüpfte) habe eine Abkehr von der strikten Respektierung sakraler Eigenheiten impliziert und religiöse Toleranz als Wohltat, deren Entziehung aber als gerechte Strafe diverser Verfehlungen umgedeutet.

All dies liefert m.E. zwar eine sehr einleuchtende und abgewogene Schilderung der jüdischen Lage und auch der Umstände möglicher Unterdrückungsmaßnahmen, bleibt leider aber doch die Angabe des konkreten Grundes und Auslösers der religionspolitischen Kehrtwendung unter Antiochos IV. schuldig. Daher ist es bedauerlich, dass der Verfasser seine Schilderung der seleukidischen Monarchie und der hellenistischen Staatenwelt als einer generell recht intoleranten Gesellschaft gerade am Beispiel der Religionspolitik Antiochos IV. zu belegen versucht und sogar das gesamte diesbezügliche Kapitel unter jenes Leitmotiv stellt (Titel des zweiten Kapitels: »Alle sollten ein Volk werden und jeder seine Gebräuche aufgeben«). Tatsächlich erhebt sich dann die

Frage, wieso ungeachtet der blutigen Kriegsführung gegen den Makkabäeraufstand die jüdische »Diaspora« in Mesopotamien wohl relativ unbehelligt blieb, die ihrerseits ein Vielfaches der Bevölkerung des Mutterlandes betragen haben dürfte und sogar ein eigenes politisches Oberhaupt, den Resch Galuta mit Sitz in Nehardea, aufweisen konnte, das ja erst in islamischer Zeit abgeschafft werden sollte. Hieraus geht aber somit hervor, dass die Aktion Antiochos IV. gegen Judäa eine ganz spezifische und mit Sicherheit nicht gegen das Judentum als solches gerichtete Zielsetzung verfolgte und nicht mit allgemeinen zentralisierenden Bestrebungen verwechselt werden darf, gegen welche sich ja dann auch die politisch und demographisch ungleich bedeutenderen mesopotamischen Gemeinden richten haben dürften.

An die Darstellung der Bedingungen des Makkabäeraufstands schließt sich ein ausführlicher Überblick über die zeitgenössische außen- und innenpolitische römische Geschichte an (S.60–84). Hier arbeitet der Verfasser einerseits auf überzeugende Art vor allem die innere Wandlung der römischen Herrschaft heraus, die in den meisten Fällen ein eher defensiv ausgerichtetes Bündnisverhältnis mit machtpolitisch schwächeren Staaten im Laufe von strukturellen Krisen in immer weiter von Rom entfernte, doch aktiv kontrollierte unmittelbare Herrschaftsräume gestaltete, was natürlich nach und nach auch die Glaubwürdigkeit Roms nach außen hin beeinträchtigte. Andererseits aber legt der Verfasser dar, inwieweit die Ausdehnung des römischen Weltreichs auch die innere Verfassung und Deutung bzw. Institutionalisierung des »mos maiorum« der Stadt Rom modifizierte und den Typus des Provinzverwalters hervorbrachte, der aufgrund seiner kurzen Amtstätigkeit, der ausschließlichen Verantwortlichkeit gegenüber Rom und der Übersetzung des Euergesie-Systems in ein Patronatssystem keine echte Verbesserung der Lage der Provinzen hervorbringen konnte, zumal nach einer ersten Phase der (scheinbaren) Uneigennützigkeit die beiden üblichen Ziele einer Vormacht, Gewährleisten der Ordnung und Erzielen finanziellen Gewinns, immer deutlicher hervortraten. Auch führte die Jurifizierung der Beziehungen zwischen Rom und seinen Untertanen bzw. Klienten zusammen mit dem Bestreben zur Vermeidung von Präzedenzfällen zwar zu stärkerer Rechtsicherheit, aber auch zur allmählichen Intensivierung der Herrschaft. Letztlich brachte sogar die institutionelle Verfasstheit des römischen Staates, die ursprünglich auch von den Juden als großer Vorteil jenes Gemeinwesens im Gegensatz zur Unsicherheit einer Monarchie interpretiert wurde (»Man wusste nie, ob der jeweilige Nachfolger als König auch die Politik seines Vorgängers fortsetzen würde, so dass der Reichsordnung immer ein Moment der Ungewissheit anhaftete. Das war ein Nachteil der Monarchie. ... Die Wurzeln für die spätere monarchiekritische Einstellung vieler Juden bildeten sich schon unter den Persern« [S.38]), langfristig ebenso viele Nachteile wie die Monarchie: »Weder für Flexibilität noch für »informelle« Praktiken war viel Platz ... Hierin liegt ein wesentliches Defizit der römischen Herrschaft begründet, das die hellenistischen Staaten so nicht besaßen; das heißt, der römische Senat als die allein bestimmende außenpolitische Instanz war überfordert ...« (S.73).

Anhand jener Grundvoraussetzungen interpretiert der Verfasser sodann im Kernstück seiner Arbeit, dem vierten Kapitel (S.85–116), die sechs uns überkommenen Verträge zwischen Rom und dem jüdischen Staat zwischen 164 und 63 v. Chr., die er detailliert und überzeugend in den Rahmen seiner Argumentation einbindet. Allen sechs Verträgen, die respektive aus der Makkabäerzeit der Jahre 161 (Judas Makkabäus), 144 (Jonathan), einer nicht genauer festlegbaren Zeit vor 140 und dann einem vier Jahre später anzusiedelnden Zeitpunkt (Simon) stammten und zuletzt auch aus der Hasmonäerdynastie für die Jahre 128/125 und 114/113 (Hyrkan I.) nachzuweisen sind, ist gemeinsam, dass es sich hier weniger um aktive Beistandspakte als vielmehr um eine recht unverbindliche, aber grundweg positiv gestimmte völkerrechtliche Anerkennung des jüdischen Staates durch Rom handelt, wobei die diesbezüglichen Verträge interessanterweise immer jeweils nach einem jüdischen Sieg über die Seleukiden abgeschlossen wurden und daher eher der Bestätigung des neuen Status quo dienten als einer direkten politischen Einmischung Roms in die Belange des Ostens. Dies führte dazu, dass sowohl die Makkabäer als später auch die Hasmonäer als juristisch gültige Vertretung des jüdischen Gemeinwesens anerkannt wurden und durch diese Empfehlung eines mächtigen, aber geographisch und machtpolitisch (vorläufig) weit entfernten »Patrons« als dauerhaftes und gleichberechtigtes Element in der Machtstruktur der hellenistischen Staatenwelt verankert wurden. Langfristig führte die selbst nur moralische Rückendeckung Roms jedoch zu einer Art Legitimierung des bald nach der inneren Konsolidierung des Makkabäer- und vor allem Hasmonäerstaats einsetzenden Ausdehnungsdrangs des jüdischen Staates, der in eine expansionistische Politik gegenüber den direkten Nachbarn und auch den griechischen Poleis mündete.

Der hierauf sich verstärkende griechische Antisemitismus, die zweifelhafte Einschätzung der römischen Unterstützung für Judäa seitens der Griechen und schließlich die Wandlung des bislang eher isolierten, strikt religiös orientierten jüdischen Gemeinwesens in einen typisch hellenistischen Staat, der eine weitere Unterstützung durch Rom auch nicht mehr nötig hatte und allmählich begann, durch Expansion und Seeräuberei einen potentiellen Gefahrenherd im Osten zu bilden, erklären für den Verfasser die gleichsam abgekühlt wirkende diplomatische Stille zwischen 114 und 63 v. Chr.

Diese sich abzeichnende Entfremdung zwischen Rom und dem Hasmonäerstaat unterstreicht der Verfasser durch die Parallelisierung jener Ereignisse mit dem Verhältnis zwischen römischer Administration und jüdischer Diaspora im fünften Kapitel der Arbeit (S.117–128). Tatsächlich sah sich der römische Staat gezwungen, zeitgleich mit der mehrfach staatsrechtlichen Anerkennung des Judenstaats die jüdische Gemeinde in Rom durch den Praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispanus wegen Proselytenmacherei und sozusagen staats-, da »religions«feindlichen Umtrieben der Stadt zu verweisen. Dies erklärt der Verfasser damit, dass »die vielbeschworene römische Toleranz in religiösen Fragen überhaupt keine [ist] (wie schon die hellenistische nicht), und sie es auch nicht sein [konnte], weil die römische Gesellschaft keine religiöse Vielfalt grundsätzlicher Art

vertrug« (S. 118). Tatsächlich endete für die Römer sowohl die zwischenstaatliche als auch die innergemeinschaftliche Zusammenarbeit, deren große Toleranz und Rechtssicherheit gerade auf so viele Minderheiten und Kleinstaaten anziehend gewirkt hatten und sich auch noch im Schutz der jüdischen Minderheiten in Cyrene und Alexandria gegen die Unterdrückung seitens der Griechen äußern sollten, immer dort, wo die Grundvoraussetzungen des Konsenses, nämlich die implizite Anerkennung der *interpretatio romana* und ihrer Prinzipien gefährdet wurde, wie der Verfasser in einer sehr treffenden Äußerung darlegt: »So wie die Fremden in Rom ein eigenständiges Gemeindefeld nicht über eine bestimmte, von römischen Behörden gezogene Grenze hinaus führen durften, da andernfalls der Zusammenhalt der Stadtgemeinschaft in Gefahr zu geraten drohte, so hatten sich auch die Verbündeten, gleichsam als die Fremden im Reich, im Spannungsfeld zwischen Eigenleben und Integration, zwischen Abgrenzung und Assimilation immer stärker an den Erfordernissen der römischen Ordnung zu orientieren. Für die zahlreichen jüdischen Gemeinden in der Diaspora wie in Palästina ... ergab sich daraus ein unaufhebbares Dilemma, dass nämlich dieselbe römische Unterstützung, die die eigene Position in Stadt und Land sichern half, gleichzeitig die Abhängigkeit vergrößerte und eine Lebensweise, wie sie sich historisch seit Hiskija, unter den Persern und teilweise auch noch unter den Griechen entwickelt hatte, gerade nicht zuließ« (S. 120).

In diesem Widerspruch zwischen prinzipieller Offenheit gegenüber Fremden und dem Bestehen auf einer konsensfähigen, nach römischem Muster ausgebildeten inneren Ordnung liegt daher auch der Schlüssel zum Verständnis der späteren Konflikte, die sich seit der Neuordnung des Ostens durch Pompeius offenbaren sollten, und die der Verfasser im sechsten und letzten Kapitel seiner Untersuchung behandelt (S. 129–152). Durch die zum ersten Mal »global« agierende Politik der römischen Republik, die u. a. den Seleukidenstaat auflöste und Syrien zur Provinz machte, geriet Judäa in die direkte territoriale Nachbarschaft zum römischen Staat, der schon aus Gründen regionaler Stabilitätssicherung in die blutigen inneren Auseinandersetzungen der Hasmonäer eingreifen musste. Zudem verlangten gleich drei Parteien explizit einen römischen Schiedsspruch und rechtfertigten sich ausdrücklich selbst gegenüber Rom durch den Nutzen, den sie den Römern bringen konnten (Aristobul vertrat einen starken hellenistisch orientierten Staat, der den Römern als Ordnungsmacht dienen sollte; Hyrkan, der ältere Bruder Aristobuls und legitime Thronanwärter, stützte sich ostentativ auf die aristokratische Führungsschicht und sicherte Rom die Unterstützung der Regierungselite zu, und die antihasmonäischen Konservativen erklärten sich zu Vertretern der Besonderheiten der jüdischen Religion, die doch durch die römisch-makkabäischen Verhältnisse von den Römern als oberste Staatsautorität akzeptiert worden sei). Nach einem Aufstand des Aristobuls entschied sich Pompeius nach Einnahme Jerusalems bezeichnenderweise für einen Kompromiss der beiden anderen Parteien und ordnete Judäa von Grund auf neu. Doch die nunmehr von Rom ausgesandten massiven Signale an das jüdische Gemeinwesen, mit der neuen Vormacht zu-

sammenzuarbeiten und von dieser Zusammenarbeit zu profitieren, sollten weitgehend scheitern und destabilisierten gerade durch ihre guten Intentionen das zerrissene Land: Die territoriale Reduzierung Judäas auf die tatsächlich jüdisch besiedelten Gebiete (unter Missachtung der in der Thora beschriebenen Ausdehnung Eretz Israels) verdross sowohl Hellenisten wie Konservative und Religiöse; die Beibehaltung der Hasmonäer als Hohe Priesterdynastie enttäuschte die Antihasmonäer; die Abschaffung der Monarchie und Stärkung des Sanhedrin stieß die Hellenisten ab; die Befreiung der jüdisch besetzten griechischen Hafenstädte schädigte die Wirtschaft; und die Schleifung der Festungen, die römische Präsenz in Jerusalem, die Erhebung eines Tributs und die Unterstellung des gesamten Gebiets unter die Aufsicht des syrischen Statthalters beleidigten das »Nationalgefühl«. Auch die Tempelbetretung durch Pompeius ist symbolisch: Gerade das Symbol, das hierdurch gesetzt werden sollte, nämlich das Zeichen römischer Allmacht selbst bei Wahrung religiöser Autonomie, wurde als Akt der Entweihung verstanden, wohingegen der von den Römern als positives Signal intendierte Schutz des Tempelschatzes den Juden im Vergleich zum Sakrileg am Allerheiligsten nur wenig bedeutete. Auch als Gabinius wenige Zeit später nach drei jüdischen Aufständen sogar das Steuersystem zugunsten jüdischer Vorstellungen änderte und auch die Position der aristokratischen Führung des Landes verstärkte, blieb die Lage gleich gespannt. Nur die Installation eines den Römern direkt verantwortlichen Verwalters und späteren Königs (Antipater, später Herodes) sollte zukunftsweisend für die Politik des Prinzipats werden. All diese Probleme sollten schließlich, wie der Verfasser in seiner Einleitung kurz aufzählte, in der Alexandriakrise zurzeit Caligulas (38 n. Chr.), dem jüdischen Krieg (66–70 bzw. 74 n. Chr.), dem Diaspora-Aufstand (115–117 n. Chr.) und dem bar-Kochba-Aufstand (132–135 n. Chr.) eskalieren, wobei ihr fast hundertjähriger zeitlicher Abstand zur Neuordnung des Pompeius nicht die Stabilität seiner Verfügungen bedeutet, sondern laut Verfasser vielmehr auf das retardierende Moment der römischen Bürgerkriege zurückzuführen sei, die einen Zusammenstoß zwischen einer effektiv funktionierenden konsequenten römischen Bürokratie und einem aufmerksamer kontrollierten, seiner Autonomie entblöbten jüdischen Gemeinwesen vorläufig verhindert hätten.

Bedauerlich ist es sowohl in diesem wie auch schon im vorigen Kapitel, dass der Verfasser trotz seiner einleuchtenden Analyse der theoretischen und strukturellen Notwendigkeiten eines langfristigen jüdisch-römischen Zusammenstoßes keine konkreten Beispiele für tatsächliche Konfliktpunkte und Divergenzen in der unterschiedlichen Interpretation von Zusammenarbeit und den Grenzen von Autonomie liefert, und somit die Darstellung in dieser Hinsicht recht unbefriedigend bleibt, da die gewählten Konfrontationspunkte (Tribut, Festungszerstörung, administrative Entmündigung, etc.) wohl kaum sakral begründete Autonomieaspekte betreffen. Eine detailliertere Parallelisierung der Vertreibung der jüdischen Gemeinde mit den Hauptpunkten des Bacchanalienprozesses hätte hier, z. B. was das Innerrömische angeht, interessante Perspektiven eröffnet. Auch scheint mir das in dieser Beziehung grundlegende

Thema jüdischer Missionierung ins römische Reich hinein, der generelle Unterschied zwischen antikem Polytheismus und jüdischem Monotheismus sowie der sehr inspirierende Hinweis, dass zusammen mit den Juden auch die Chaldäer vertrieben wurden, die demnach aus römischer Perspektive wohl den Juden recht ähnlich aufgetreten sein müssen, zu ungenügend behandelt worden zu sein, um eine wirklich durchschlagende Überzeugungskraft gewinnen zu können. Die in der Zusammenfassung gegebene Quintessenz der Hauptthese (»Die Kollision mit dem historisch gewachsenen jüdischen Religionsverständnis war unvermeidlich. Zu schroff standen sich die beiderseitigen Vorstellungen über Herrschaftsintegration gegenüber: Auf der einen Seite ein an der römischen Gesellschaft orientiertes Patronatssystem, auf der anderen Seite das ›persische‹ Modell. Verdeckt wurde dieser Grundwiderspruch durch das beiderseitige Missverständnis über den Begriff Herrschaft« [S.156]) wirkt daher trotz des exzellent strukturierten und durchgeführten Darstellungsaufwands seltsam unbegründet, da sie m.E. nur ungenügend am konkreten Fall festgemacht werden konnte – sieht man einmal ganz davon ab, dass zwischen persischer und römischer Zeit sowohl die Erinnerung an die assyrisch-babylonische Vergangenheit, die ptolemäisch-seleukidischen Erfahrungen, die eigenstaatliche Unabhängigkeit und fast zwei Jahrhunderte Zwischenzeit anzusiedeln sind, was denn wohl m.E. doch zu viel ist, als dass die persische »Idealzeit« noch in allen Köpfen präsent sein und auf das gänzlich anders geartete römische Reich übertragen werden konnte.

Ein letzter, genereller Kritikpunkt ist schließlich, dass der Verfasser seine sehr gleichgewichtige und synthetische Darstellung bereits weitgehend mit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert abschließt und es unterlässt, gerade die im Titel doch angedeutete Eskalation der konfliktreichen Beziehung zwischen Juden und Römern genauer zu skizzieren und an ihren einzelnen Motiven und Phasen noch einmal seine Argumentationspunkte exemplarisch plausibel zu verifizieren und das Verbindende der einzelnen Konflikte herauszustellen. Zwar ist das Jahr 55 v. Chr. bereits in der Einleitung explizit als das Ende der Untersuchung angekündigt, doch ist m.E. gerade dieser frühe Beschluss der Arbeit äußerst bedauerlich, da mit nur wenig Mehraufwand eine noch umfassendere Neuinterpretation der jüdisch-römischen Koexistenz unter dem überzeugend geführten Argument der Religionseigenart möglich gewesen wäre. Dies wäre wissenschaftlich umso interessanter gewesen, als für den Verfasser das wichtigste Manko der modernen Erklärungsversuche dieser Konflikte darin besteht, dass »jeder Aufstand für sich genommen wurde, dass man nach den Einzel-Ursachen für diese oder jene Krise fragte, ohne das Aufstandsjahrhundert als Ganzes zu betrachten. Das ist ein zutiefst historisches Manko« (S.12). Ebenfalls wäre es sehr anregend gewesen, ausgehend von der in recht negativer, aber einleuchtender Art formulierten Hauptthese der Unmöglichkeit staatlicher Koexistenz zwischen einem eher zentralisierten »europäischen« Staat und dem jüdischen Gemeinwesen, eine kurze Analyse und Bewertung der »ruhigen« Jahrhunderte des jüdisch-römischen Verhältnisses seit 132 n. Chr. zu liefern.

Abschließend soll festgehalten werden, dass es sich trotz der oben skizzierten Kritikpunkte um eine vorzügliche, argumentativ kompakte, quellenmäßig dicht belegte Arbeit handelt, die sowohl dem Spezialisten als auch dem Neuling ein nützliches Arbeitsinstrument und einen unter wenigen, aber umso eindringlicheren Leitmotiven strukturierten umfassenden Überblick über die jüdische Geschichte vom 8. bis zum 1. vorchristlichen Jahrhundert an die Hand geben wird.

Aachen

David Engels