

Schwartz | Das Judentum in der Antike

Seth Schwartz

Das Judentum in der Antike

Von Alexander dem Großen bis Mohammed

Aus dem Englischen übersetzt
von Ursula Blank-Sangmeister
unter Mitarbeit von Anna Raupach

Reclam

Titel der englischen Originalausgabe:
Seth Schwartz: The Ancient Jews from Alexander to Muhammad.
Cambridge: Cambridge University Press, 2014

Alle Rechte vorbehalten

© 2016 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

© 2014 Seth Schwartz. First published 2014. All rights reserved

Umschlagabbildung: Zodiak-Fußbodenmosaik der spätantiken

Synagoge von Beth Alpha, Israel

Satz und Druck: Reclam, Ditzingen

Buchbinderische Verarbeitung: Kösel, Krugzell

Printed in Germany 2016

RECLAM ist eine eingetragene Marke

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-011010-2

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C125418

Inhalt

Einleitung 7

1 Von den Anfängen bis zum Jahr 200 v. Chr. 33

2 Der Makkabäer-Aufstand und die Dynastie der Hasmonäer 59

3 Von Herodes zu Florus 86

4 Die jüdischen Aufstände, 66–135 n. Chr. 108

5 Die Juden im Römischen Reich der hohen Kaiserzeit 140

6 Die Juden unter christlicher Herrschaft 176

7 Fazit: Die Juden in der antiken Welt 214

Dank 221

Anmerkungen 223

Abkürzungen 240

Zur Forschungsliteratur 242

Literaturverzeichnis 250

Register 271

Zum Autor 284

Einleitung

Die Regierung des Ventidius Cumanus als Statthalter von Judäa (48–52 n. Chr.) war nach Auskunft des Historikers Josephus für die Juden verhängnisvoll, weil es zu mehreren Fällen von provozierendem militärischem Fehlverhalten kam und der Statthalter, gegen die Juden Partei ergreifend, in einen zivilen Kleinkrieg zwischen Juden und Samaritanern eingriff, der für alle, einschließlich des Statthalters, ein böses Ende nahm. Einmal jedoch vereitelte Cumanus' energisches Vorgehen den Ausbruch von Unruhen, die leicht zu einem Massenaufstand hätten führen können. Einige römische Truppen, die nach dem Angriff auf einen Sklaven des Kaisers in den westlichen Bergen Judäas auf Patrouille gingen, fanden in einem Dorf eine Rolle mit dem Gesetz des Moses, und einer der Soldaten riss die Rolle in Stücke und warf sie ins Feuer.¹ Die Nachricht verbreitete sich rasch, und die Judäer regten sich darüber auf, »als ob ihr ganzes Land vom Feuer verheert würde«. Sie marschierten *en masse* zum Palast des Statthalters in Caesarea Maritima, wo Cumanus den verantwortlichen Soldaten ausfindig machte und hinrichten ließ. »Hierauf entfernten sich die Juden« (*Jüdischer Krieg* 2,228–231).

Ist diese Episode unmittelbar verständlich oder aber völlig bizarr (Schürer-Vermes I, S. 456 f.; S. Schwartz 2001, S. 60 f.)? Wir leben in einer Welt, wo Gruppensymbole in einem Akt der Provokation zerstört werden, den anscheinend jeder versteht. Fahnenverbrennungen sind gang und gäbe und lösen ebenso regelmäßig Empörung aus. Als ein extremistischer protestantischer Prediger in Florida eine Kopie des Korans öffentlich verbrannte, führte dies zu gewalttätigen Protesten in Afghanistan, erregte aber, was den erklärten Zielen des Pastors vielleicht noch mehr entsprach, großen Anstoß bei seinen aufgeklärten Mitbürgern daheim.² Die öffentliche Empörung über den provokanten Umgang mit zentralen christlichen Symbolen ist ebenfalls ein bekanntes Phänomen. Fast 25 Jahre nach seiner Entstehung wurde, laut einem im Internet weitverbreiteten Bericht, Andres Serranos berühmt-berüchtigter *Piss*

Christ (das Foto eines Kruzifixes aus Plastik, das in einer Flüssigkeit, vermutlich dem Urin des Künstlers, schwebte) im April 2011 von frommen Katholiken in Avignon attackiert und zerstört.³ Was auch immer tatsächlich geschah, die Tatsache, dass diese Geschichte anscheinend zumindest heftig aufgebauscht wurde, lässt vermuten, dass der Vorfall vor allem ein willkommener Anlass war, um eine größere Debatte über den umstrittenen Säkularismus in der französischen Republik in Gang zu setzen.⁴ Aus persönlicher Betroffenheit und aus Furcht vor Auseinandersetzungen verboten Behörden in den späten 1990er Jahren routinemäßig die Ausstellung von Chris Ofilias *Holy Virgin Mary*, einem Gemälde, das teilweise aus Elefantenmist bestand; später wurde es von einem Sammler erworben und hängt jetzt friedlich in Tasmanien.⁵

Bei genauerer Überlegung ist es tatsächlich sehr seltsam, dass die Zerstörung einer einzigen Kopie eines Buches – zugegebenermaßen ein Objekt von enormem Wert, allein schon aufgrund seiner Größe und Herstellungskosten (Haran 1983, 1985) – zu einem Aufstand führen und dass als Reaktion auf eine solche Form ungebührlichen Verhaltens ein nüchterner (und wohl nicht allzu kompetenter) römischer Regierungsbeamter einen seiner eigenen Soldaten hinrichten lassen konnte. Moderne Nationalstaaten verwenden Symbole, die an sich bedeutungslos sind. Leute, die Fahnen verbrennen, tun genau genommen nichts anderes, als dass sie ein wenig die Luft verschmutzen. Sie begehen einen rein symbolischen und völlig eindeutigen Akt der Feindseligkeit gegenüber einem Staat – so komplex die damit verbundenen politischen Absichten auch sein mögen. Eine Thora-Rolle oder auch eine Kopie des Korans war natürlich, wie Josephus feststellt, in einem ähnlichen Sinn ein Symbol. Sie war jedoch auch etwas Spezifischeres und Komplexeres. Die Juden baten Cumanus, »den Menschen, der den Gott und das Gesetz so maßlos beschimpft, doch nicht ungestraft zu lassen« (*Jüdischer Krieg* 2,230).⁶ Die Thora-Rolle stand also, so wie eine Fahne (»als ob ihr ganzes Land vom Feuer verheert würde«), nicht nur für die Juden als Kollektiv, sondern auch für Gott, d. h. den Gott der Juden – er war sowohl ein universales göttliches Prinzip (*ho*

theos oder sogar *to theion*, ohne weitere Spezifizierung) als auch ein eigener nationaler Schutzgott –, der als ihr Urheber galt; und sie stand für »das Gesetz«, d. h., sie symbolisierte ihre eigenen Inhalte. Der Soldat, der die Provokation beging (falls er wirklich provozieren wollte und nicht einfach bloß dumm war),⁷ und die provozierten Juden hatten etwas unterschiedliche Vorstellungen: Der Soldat beleidigte die Juden, die Juden fassten dies genau so auf, waren aber auch der Meinung, dass der Soldat, der – wie der Pastor in Florida (wie dieser der Presse gegenüber einräumte) – den Inhalt des Buches, das er zerstörte, vermutlich kaum kannte, Gott und die Thora selbst beleidigt hatte. Die Rolle war zweifellos ein Symbol, aber sie symbolisierte für jeden der Beteiligten etwas anderes. Deshalb handelte sich der Soldat mehr Ärger ein, als er erwartet hatte.

Wie konnten die Inhalte der Rolle – eine Darstellung des Ursprungs der einzelnen Stämme und eine Gesetzessammlung – und die Rolle als materielles Objekt solch eine Bedeutung erlangen? Warum nahmen in dieser Episode »die Juden« oder eine Gruppe von Juden so schnell Anstoß an der einzelnen Tat eines kleinen Trupps römischer Soldaten? Wie und warum konnte sich die Nachricht so rasch verbreiten? So provokant die Tat des Soldaten auch gewesen sein mag, man kann sich Umstände vorstellen, unter denen die Juden anders reagiert hätten. Wer hätte vor 50 Jahren einen Pastor, der in einer Kleinstadt im Süden der USA einen Koran verbrannte, zur Kenntnis genommen? Warum hätte es überhaupt jemanden gestört? Provokationen kommen vor und entfalten in sehr speziellen Situationen ihre Wirkung, in unserem Fall in Zeiten wachsender Spannungen wegen der römischen Herrschaft in Palästina. Angeblich spontane Ausbrüche des Volkszorns haben immer eine politische und kulturelle Komponente, was nicht bedeutet, dass sie nicht auch Emotionen umfassen und ausagieren. Es dient als politisches Argument, sie als reinen und unmittelbaren Ausdruck des Volkswillens darzustellen, so als ob dieser nicht bewusst mobilisiert und organisiert werden müsste, um sich Ausdruck zu verschaffen. In diesem Fall kommen einem zwar sowohl die römische Tat als auch die jüdische Reaktion bekannt vor, dennoch sind

sie keinesfalls selbstverständlich: Auch sie haben einen politischen und kulturellen Hintergrund. Warum hatten die Römer fast nirgendwo sonst so große Schwierigkeiten, ihre Herrschaft durchzusetzen, wie es in Palästina nachweislich der Fall war? Warum leisteten die Juden Widerstand, und warum nahm ihr Widerstand genau diese Form an? Was führte zu dem wiederholten Zusammenbruch der römisch-jüdischen Beziehungen, wie er in Josephus' Bericht angedeutet wird? Diese Fragen – oder anders formuliert: Wie kam es, dass die Juden zu einem eigenen und dauerhaft unverwechselbaren Volk wurden? Welchen Einfluss übten sie auf ihr soziales und politisches Umfeld aus, und welchen Einfluss hatte dieses Umfeld auf sie? – stehen im Zentrum dieses Buches. Ich werde auch einer Reihe weiterer Fragen nachgehen, die sich aus den bereits genannten ergeben, nämlich warum und wie diese Probleme weiterhin vordringliche Aufgaben der Forschung sind, und dies auch für Altphilologen und Althistoriker. Der Rest der Einführung behandelt indes noch grundsätzlichere Fragen: Wer und was waren/sind die Juden, und woher wissen wir überhaupt etwas über sie?

Wer sind die Juden?

Die meisten Menschen, die über diese Frage nachdenken, halten die – von einer bestimmten Epoche der fernen Vergangenheit bis in die Gegenwart reichende – kontinuierliche Existenz einer speziellen Gruppe, die man als Juden bezeichnet, für selbstverständlich,⁸ während sie gleichzeitig einräumen, dass gewisse Charaktermerkmale der Gruppe sich im Laufe der Zeit veränderten. In ihren Grundelementen wird diese Auffassung von jüdischen und christlichen Traditionalisten ebenso wie von vielen anderen geteilt. Nach Ansicht vieler Christen waren die Juden einst ein bedeutendes und spirituell begabtes Volk, das sich selbst zum Leiden und ewigen Untergang verdammt hatte aufgrund der Rolle, die es bei der Kreuzigung Christi spielte, und aufgrund seines anschließenden Verhältnisses, ihn als Erlöser und Sohn Gottes anzuerkennen. Die

Juden, Israel nach dem Fleisch, waren in der Liebe Gottes durch ein neues, spirituelles Israel, nämlich die christliche Kirche, abgelöst worden. So waren sie Erben ihrer Propheten, aber das moderne Judentum war nicht identisch mit der prophetischen Religion. Die Juden waren herabgestuft worden (Simon 1986, S. 65–97, 135–78, 202–33).

Hinsichtlich ihrer Vergangenheit hatten die Juden eine recht ähnliche Sicht. Auch sie waren traditionellerweise der Meinung, dass ihre Vorfahren einst ein bedeutendes Volk gewesen seien, das man wegen seiner Sünden (Jesu Hinrichtung nicht eingerechnet) aus seinem Land vertrieben und seines heiligen Tempels, auf den das Judentum einst stark fokussiert war, beraubt habe. Aber für Juden, die an traditionellen Überzeugungen festhalten, haben die Juden die Gunst Gottes und den Kontakt zu ihm niemals verloren. Gott sprach – bis in die heutige Zeit – weiterhin zu ihnen, wenn auch nur indirekt, durch die Rabbinen des Talmuds (70–600 n. Chr.) und durch die Schriften und Lehren ihrer Nachfolger und Interpreten. Jüdische Traditionalisten erwarteten und erwarten die Restauration der Juden – was in den Augen der Christen nicht umgesetzt werden kann, es sei denn, die Juden würden sich zum Christentum bekehren. Dann jedoch würde sich nach Meinung der meisten Theologen die Frage ihrer Restauration als Kollektiv als hypothetisch erweisen: Nach der Wiederkunft des Herrn würde es kein eigenständiges jüdisches Volk mehr geben. Tatsächlich blieb die Vorstellung einer kollektiven Erlösung oder Restauration in veränderter Form sogar für jene Juden wichtig, die traditionelle Ansichten aufgaben oder modifizierten, Ansichten, die – vor allem nach 1800 – moderne nationalistische Bewegungen und politische Utopien wie den Zionismus, Territorialismus, Sozialismus und Kommunismus inspirierten und beflügelten (in ihrer jüdischen Variante sollten der Sozialismus und Kommunismus das jüdische Volk erlösen, indem sie allen unterdrückten Völkern der Welt die Erlösung brachten).⁹

Die Idee einer kontinuierlichen jüdischen Geschichte musste daher von den ersten professionellen jüdischen Historikern, die zu

Beginn und in der Mitte des 19. Jahrhunderts hauptsächlich in den deutschen Staaten und im Habsburger Reich lebten, nicht erfunden werden. Aber der Inhalt dieser Geschichte musste unter anderem aus obskuren und vernachlässigten Texten und Dokumenten mühsam ans Licht gebracht werden, da das kollektive Gedächtnis, das jüdische ebenso wie das christliche und muslimische, nur Bruchstücke der Vergangenheit bewahrt hatte (Yerushalmi 1982; Schorsch 1994). Solche Untersuchungen heizten die Debatten über das wesentliche Merkmal der jüdischen Gruppenidentität nur weiter an – waren/sind die Juden eine Nation? Oder handelt es sich dabei um eine Religion oder eher um eine Ethnizität oder »Rasse«? Sind die Juden durch eine gemeinsame Abstammung miteinander verbunden? Durch religiösen Glauben und religiöse Praxis? Durch eine Kultur? Gibt es zwischen ihnen überhaupt etwas Verbindendes? All dies wurde unter den Juden selbst debattiert sowie zwischen den Juden und den Regierungen und der Intelligentsia der Länder, in denen sie lebten. Angetrieben wurden diese Debatten durch die damaligen ideologischen und politischen Diskussionen hinsichtlich des Status und der Rolle der Juden in den entstehenden Nationalstaaten Europas, in denen traditionelle Formen des jüdischen Lebens und seit langem bestehende Abmachungen mit politischen und religiösen Autoritäten keine Bedeutung mehr zu haben schienen (Rechter 2002). Obwohl der Begriff »Nationalstaat« heute fest etabliert ist, bleiben die damit verbundenen Fragen nach dem Wesen der jüdischen Identität, verschärft durch den Erfolg des Zionismus, eine der Antworten darauf, ungelöst; die Debatten gehen weiter. Die Forschung befasst sich zwangsläufig mit Anliegen, die für die Gegenwart von Interesse sind.

Das bedeutet, dass man sich auf gefährliches Terrain begibt, wenn man summarisch über die alten Juden schreibt. Am besten gehen wir zunächst einige der Kernfragen direkt an: Was für ein Volk waren die alten Juden, und welche Verbindung haben sie mit den modernen Juden? Welche Kategorien eignen sich am besten, um über sie nachzudenken? Welche Art von Beziehung hatten sie in der Antike zu ihrer sozialen und kulturellen Umgebung? Bevor

ich mich einer systematischeren Untersuchung widme, möchte ich die Diskussion mit einer provozierenden Aussage eröffnen: Sollten Sie einen Mann zum Beispiel auf der 86. Straße West in Manhattan anhalten und fragen, ob er Jude sei, könnte er durchaus antworten: »Ja, aber ich bin nicht religiös oder so.« Was passiert, wenn Sie in der Frage das Wort »Jude« durch »Presbyterianer« oder »Franzose« ersetzen? Die Antwort des Mannes wird unsinnig. Mit anderen Worten: Heutzutage passt das Judentum nicht recht in unsere gängigen Kategorien von Religion oder Nationalität, sondern umfasst beides (Gitelmann 2009). Selbst Leute, die ihr Judentum auf die eine oder andere Kategorie reduzieren – normalerweise die Ethnizität –, haben wie der oben erwähnte New Yorker das Gefühl, dass nicht wirklich nur diese eine zutrifft. Galt das in ähnlicher Weise auch für die Antike?

Anachronismus

Mit Anachronismus verbindet man die Vorstellung, dass das, was jetzt wahr ist, auch immer wahr gewesen ist. Wenn man glaubt, dass Juden heute eine spezielle Affinität zu kaufmännischen oder akademischen Berufen haben oder in der Politik dem Liberalismus zuneigen (was für die USA, nicht aber für Großbritannien zutrifft), könnte man automatisch meinen, dass dies auch in der Vergangenheit so war. Selbst Historiker können solchen Annahmen zum Opfer fallen, doch seit der Geburt der modernen Historiographie im Italien der Renaissance wissen sie, dass sie dies nicht sollten (Schiffmann 2011) und dass eine ihrer Aufgaben genau darin besteht, eine solche Denkweise als unhistorisch zu entlarven und zu kritisieren, da sie verkennt, dass sich Dinge ändern und dass Gruppen wie die Juden nicht (zwangsläufig) stabile Wesensmerkmale aufweisen. Wie sich leicht zeigen lässt, wandten die Juden sich erst im Mittelalter dem Handel zu und entwickelten ihre Neigung für akademische Berufe und einen politischen Liberalismus erst im 19. und 20. Jahrhundert (Penslar 2001). Die »jüdische Sensi-

bilität« – so etwas wie ein Hang zu selbstironischem Galgenhumor –, deren Spuren bis in die Gegenwart reichen, ist offensichtlich eine Reaktion auf die Erschütterungen der Moderne; wir sollten nicht erwarten, sie auch bei antiken oder mittelalterlichen Juden zu finden.

Zugegebenermaßen sind manche solcher Anachronismen sehr viel schwieriger zu erkennen und auszumerzen. Grundsätzlich hat die Tatsache, dass die antiken Juden überwiegend Landbewohner und Bauern und keine Städter und Händler waren, tiefgreifende kulturelle Auswirkungen, um deren Erforschung die Wissenschaft noch immer bemüht ist. Das bedeutet zum Beispiel, dass die meisten antiken Juden, ebenso wie die meisten ihrer Nachbarn, weder lesen noch schreiben konnten. Dies steht im völligen Gegensatz zu modernen Klischeevorstellungen, die in diesem Fall auch von den Juden selbst und vielen anderen geteilt werden: die natürliche Befähigung der Juden zum Hochschulstudium, ihre Identität als »Volk des Buches« (ursprünglich eine metaphorische Extension, aber später das verbreitete Missverständnis eines Ausdrucks, der auf die Beschreibung des technischen Status von Juden *und* Christen, im Gegensatz zu den Heiden, im islamischen Recht zurückgeht – sie sind die *ahl al-kitab*, das Volk des Buches [der Bibel], nicht des Buches im Allgemeinen [M. Cohen 1994]). Was aber noch viel wichtiger ist: Dies alles wirkt sich neben vielem anderen auch aus auf die Art und Weise, wie wir die von ihnen verfasste Literatur verstehen. Doch nicht jeder Anachronismus dieser Art beruht auf einem plumpen Klischee. Eines der Ziele meines Buches ist es, eine Beschreibung der antiken Juden zu geben, die seltsam aussehen mag, weil so vieles (wie auch so vieles in der klassischen Antike im Allgemeinen) sowohl unheimlich vertraut als auch überhaupt nicht wiederzuerkennen ist.

Manche sehen in der Verwendung moderner Kategorien als Instrumente der Analyse eine zusätzliche und gleichermaßen kritikwürdige Form des Anachronismus. Nach Ansicht dieser Wissenschaftler sollten Gesellschaften der Vergangenheit nur mit ihren eigenen Begriffen und unter Verwendung ihrer eigenen Denkkä-

tegorien beschrieben werden. Einige Anthropologen machen dieselbe Einschränkung auch für die von ihnen untersuchten Gesellschaften der Gegenwart oder jüngeren Vergangenheit geltend: Nach dieser Auffassung bedeutet die Anwendung von exogenen Kategorien der Analyse Ethnozentrismus, der beim Anthropologen dem Anachronismus des Historikers entspricht. Ich bin jedoch nicht dieser Meinung. Meines Erachtens kann diese Form des Anachronismus oder Ethnozentrismus ein wichtiges Instrument im Methodenarsenal des Historikers oder Anthropologen darstellen (was nicht heißt, dass alle modernen Kategorien in gleicher Weise nützlich sind). Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, wähle ich einen Begriff, der für dieses Buch besonders relevant ist: Angeblich geht der Begriff »Religion«, so wie wir ihn heute gebrauchen, auf die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück und ist deshalb untauglich für die Anwendung auf eine frühere kulturelle Praxis oder auf Gebiete außerhalb der europäischen Kultursphäre. Das liegt zum einen daran, dass das Wort zu stark mit modernem Ballast behaftet ist, so dass sein Gebrauch irreführend sein könnte, zum anderen aber daran, dass der abstrakte Begriff »Religion« vor der Aufklärung angeblich keine nennenswerte Bedeutung hatte. Dieser zweite Punkt ist allerdings falsch, da die mittelalterlichen Christen – ebenso wie die Muslime und Juden – den Begriff zweifellos kannten und er zweifellos eine Bedeutung hatte, die mit der postaufklärerischen zwar nicht identisch, aber mit ihr verwandt war. Andererseits trifft es nachweislich zu, dass auch extrem vorsichtige und intellektuell anspruchsvolle Wissenschaftler (selbst solche vom Kaliber eines so berühmten Anthropologen wie Clifford Geertz [1926–2006]) es manchmal zuließen, dass die moderne Bedeutung von Religion ihr Verständnis des Phänomens in der Vormoderne oder außerhalb Europas und Amerikas beeinträchtigte – ein Argument dafür, dass anachronistische/ethnozentrische Begriffe äußerst irreführend sein können und zweifellos niemals gedankenlos verwendet werden sollten (Asad 1993).¹⁰ Jedenfalls können wir uns der Meinung anschließen, dass es in der griechisch-römischen Antike kein Wort oder keine begriffliche Ka-

tegorie gab, die dem neuzeitlichen Begriff »Religion« entspricht (Nongbri 2008).

»Religion« trifft zwar auf einige Varianten des modernen Judentums zu (auf das Reformjudentum – wirklich eine Religion der Aufklärung; auf die Ultraorthodoxie; auf das »Jewish Renewal«; nicht aber auf den Zionismus und den Jiddischismus, die zwar »religiöse« Elemente enthalten können, aber im Grunde genommen Versionen des romantischen Nationalismus sind), doch kann keine Form des vormodernen Judentums zu Recht als Religion verstanden werden. Außerdem müssen wir, da die Wörter »Jude« und »Judentum« – im Gegensatz zu ethnischen oder kulturellen – religiöse Denotationen haben, selbst diese Wörter, wenn sie sich auf die Antike beziehen, durch den ethnischen oder geographischen Begriff »Judäer« (eine Person aus dem Land Judäa) ersetzen bzw. durch eine Umschreibung, die sich auf dessen Kultur (ebenfalls ein belasteter moderner Begriff, vgl. Anm. 10!) bezieht (Mason 2007; vgl. Boyarin 2009).

Aber der Terminus »Religion«, sofern er einfach nur auf soziale und kognitive Praktiken verweist, die die Verbindungen der Menschen mit ihrem Gott (ihren Göttern) zum Ausdruck bringen, ist zu nützlich, als dass man auf ihn verzichten könnte, selbst wenn er zugegebenermaßen gefährlich leicht in die Irre führen kann. Diejenigen, die für den Verzicht auf solche Termini plädieren, statt sich ihrer vorsichtig skeptisch und bewusst zu bedienen, vergessen, dass die Hauptaufgabe von Historikern in der Interpretation oder Erklärung besteht und dass wir Welten, die sich von der unseren unterscheiden, nur dann annähernd verstehen können, wenn wir auf Vorstellungen zurückgreifen, die uns bei aller gebotenen Vorsicht und Unsicherheit vertraut sind. »Religion«, »Kultur«, »Nation«, »Ethnizität«, Begriffe, die allesamt mit schwerem modernem Gepäck beladen sind und mitunter in aggressiver Absicht von den Herrschenden verwendet wurden und werden, sind dennoch geeignet, um die antiken Juden zu verstehen (S. Schwartz 2011).

Wir müssen uns jedoch vor der Annahme hüten, dass sie mit den modernen Juden vieles gemeinsam hatten. Wir können, wie

ich ausdrücklich betonen möchte, nicht davon ausgehen, dass wir die alten Juden auch nur als solche erkannt hätten. Dadurch wird unser Versuch, aus fragmentarischen und obskuren Quellen einen zufriedenstellenden Bericht über sie zu erstellen, enorm kompliziert.

Können wir einen Juden erkennen, wenn wir ihn sehen?¹¹

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist fast überall auf der Welt die jüdische Identität unsagbar komplex geworden; man könnte sagen, sie sei zerbrochen. Einige Juden, die insbesondere, aber nicht nur unter den Orthodoxen zu finden sind, führen ein Leben, bei dem sie in eine anspruchsvolle Version der jüdischen Religion völlig eintauchen und echte Kontakte nur mit denen haben, die ihre Hingabe teilen. Für andere hat das Judesein keine bedeutsamen religiösen Komponenten; seine kulturelle Komponente reduziert sich auf eine Frage der Sensibilität oder Befindlichkeit, und selbst als Form der Soziabilität übt es keinen Einfluss mehr aus (allerdings können die Eltern oder Großeltern solcher Juden auch eine sehr abgeschwächte Form des Judentums gelebt, aber eine ausschließlich jüdische Sozialisierung erfahren haben: Endelman 2009). Außerdem ist selbst für Menschen mit einer »starken« jüdischen Identität das, was als »jüdische Kultur« oder als Judentum im religiösen Sinne gilt, ganz im Stil der Postmoderne, sehr vielfältig geworden. Im 21. Jahrhundert werden sogar Positivisten und Essentialisten zugeben müssen, dass das Judesein eine konstruierte Identität ist, und zwar so sehr, dass man sich zu fragen beginnt, ob überhaupt irgendwelche realen Implikationen mit ihm verbunden sind, d. h., ob es irgendeine – noch so weit entfernte oder symbolische – Bedeutung hat, aufgrund derer alle oder auch nur die meisten Menschen, die sich als Juden bezeichnen, eine sinnvolle Kategorie, geschweige denn eine Gruppe ausmachen können. Wir ahnen bereits, dass »jüdische Identität« als Begriff der soziologischen Analyse mehr und mehr an Bedeutung verliert (Brubaker 2004, S. 7–63).

Dies galt nicht für die Juden des Mittelalters oder der frühen Neuzeit (M. Cohen 1994). Egal, ob sie unter christlicher oder muslimischer Herrschaft lebten, damals gehörten die Juden noch zu einer durch Gesetze definierten religiösen Gemeinschaft. Darüber hinaus waren ihre Führungsinstanzen im Allgemeinen, ob implizit oder explizit, durch den Staat autorisiert. Jude zu sein bedeutete, einer speziellen rechtlichen Kategorie anzugehören und nach genau definierten (wenn auch nicht immer und überall gleichen) Gesetzen zu leben. Erforderlich war zumindest eine Konformität mit den Gesetzen der Thora, die hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung durch den Talmud kommentiert und von zeitgenössischen rabbinischen Rechtsgelehrten ausgelegt wurden. Es stimmt, dass die Juden damals in weit verstreuten Gemeinden lebten. Jede von ihnen war eine stark markierte und äußerst eng vernetzte Gruppierung, und in manchen Zeiten und an manchen Orten entwickelten sich Strukturen, die auf regionaler Ebene zum Zusammenschluss führten oder ihn erleichterten, wie etwa der Rat der vier Länder (*Va' ad Arba' Ha'aratzot*) mit Sitz in Lublin und Jaroslaw, im frühneuzeitlichen Polen, oder sogar auf überregionaler Ebene wie die Leipziger Messe, die unter anderem jüdische Kaufleute aus Ost- und Westeuropa zusammenbrachte (Rosman 2010, S. 83; Carlebach 2011, S. 141–159). Die Frage des interkommunalen Zusammenschlusses, die alle Epochen der jüdischen Geschichte betrifft, selbst die allerfrühesten (denn bereits damals gab es eine jüdische »Diaspora«¹²), und auf die es, abhängig von den jeweiligen historischen Gegebenheiten, sehr vielfältige Antworten gibt, ist einer der Umstände, der das »Zusammengehörigkeitsgefühl« der Juden immer verkompliziert hat. Hinsichtlich der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Erfahrungen der Juden sind jedoch zwei Dinge sicher: Überall, wo sie lebten, bildeten sie eine stark markierte eigenständige Gruppe, und welche Muster des interkommunalen Zusammenschlusses in der Realität auch vorherrschend waren, die Juden dachten zumindest, dass sie alle eine einzige Gruppe seien, sowohl wegen ihrer gemeinsamen Abstammung als auch wegen ihres gemeinsamen Bekenntnisses zu einem religiösen System, wo auch immer sie leb-

ten (eine Subjektivität, die den interkommunalen Zusammenschluss erleichterte, wenn äußere Umstände ihn ermöglichten). Auf außergewöhnliche Weise lieferten sie ein Beispiel für Benedict Andersons Begriff der »imaginierten Gemeinschaft« (1983) – was nicht heißen soll, dass sie eine früh entwickelte Nation waren.

Wo in diesem Spektrum an Identifikationsmöglichkeiten sollen wir die antiken Juden einordnen? Der wissenschaftliche Konsens in dieser Frage hat sich in der vergangenen Generation dramatisch verschoben. Früher nahm man meist an, dass die alten Juden als Gruppe den mittelalterlichen Juden ähnelten und eine starke, festgefügte Identität besaßen sowie über ein solides Engagement für die Normen des jüdischen Gesetzes und Glaubens verfügten und außerdem dazu neigten, sich so weit als möglich von ihrer sozialen und kulturellen Umgebung abzusondern, so dass sie sogar bereit waren, sich fremder Herrschaft militärisch zu widersetzen (Moore 1927–30; Hengel 1974, 1989). Tatsächlich hatten die Juden, zumindest bis zur Zerstörung Jerusalems und seines Tempels im Jahre 70 n. Chr. und vermutlich auch noch lange danach, sogar eine noch stärker markierte Gruppenidentität. Sie besaßen nämlich, anders als die mittelalterlichen Juden, ein Land und ein anerkanntes religiöses Zentrum, das in manchen Zeiten dazu diente, sie und selbst die in der Diaspora Lebenden in ganz praktischer Weise, zum Beispiel durch Spenden und Wallfahrten, zu einem organisierten Ganzen zu machen. Freilich gab es, ebenso wie im Mittelalter, Ausnahmen wie etwa die (unten behandelten) berühmten sektiererischen Gruppen, die nach Ansicht der älteren Wissenschaft den mittelalterlichen Häresien ähnelten, die eine vermeintlich pharisäische oder rabbinische Orthodoxie abgelehnt hatten. Außerdem hielt man einige Juden für »hellenisiert«, womit man häufig meinte, dass diese dabei waren, ihr Judentum aufzugeben, völlig in ihre griechische oder griechisch-römische Umgebung einzutauchen oder sogar zum Christentum überzutreten (Niehoff 1999). Ein bedeutender Vertreter dieser Kategorie war Philon, Spross einer jüdischen Familie der alexandrinischen Aristokratie, der im frühen 1. Jahrhundert n. Chr. lebte. Philon verfasste auf Griechisch eine lange Liste von

Schriften, in denen er Passagen aus dem Pentateuch (hebräisch: Thora), den ersten fünf Büchern der hebräischen Bibel, allegorisch und gemäß den Grundgedanken des Platonismus und der Stoa interpretierte. Manche Wissenschaftler sahen in Philon keinen typischen Juden des 1. Jahrhunderts. Er war entweder ein isolierter Exzentriker, oder er stand für ein Judentum, das unter den Juden sehr bald aussterben sollte, weil es zum einen als Sackgasse und als nicht »authentisch« diskreditiert wurde und weil zum anderen – aufgrund des Scheiterns des blutigen Diaspora-Aufstands von 116/117 n. Chr. – die jüdische Gemeinde von Alexandria auf jeden Fall zum Untergang verdammt war (Lieberman 1975 [1948]). Dass Philons Neffe Tiberius Julius Alexander ein »Abtrünniger« war, der für den römischen Staat arbeitete, als dieser den Juden gegenüber am feindlichsten gesinnt war, und dass Philons Werke bis zum Zeitalter des Humanismus von den Juden vergessen und nur von Christen für die Nachwelt bewahrt wurden – tatsächlich betrachteten einige Kirchenväter Philon sogar als eine Art Christen ehrenhalber –, dies alles schien gegen ihn zu sprechen (oder für ihn, je nach Einstellung des Wissenschaftlers). Andere verteidigten Philons Judentum, indem sie argumentierten, dass sein Hellenismus nur Augenschwermerei oder Verstellung war, um Heiden oder Juden, die sich von ihrem Glauben abwandten, anzuziehen, indem er die eigentliche rabbinische Theologie und Praxis verschleierte (Belkin 1940; Wolfson 1947). Wie dem auch sei, die Popularität oder das Fortbestehen von Varianten des Judentums in der Antike, die von den – wie man annahm – palästinisch-pharisäischen oder rabbinischen Normen abwichen, wurde im Allgemeinen entweder geleugnet oder verurteilt; und alle diese angeblichen Normen galten als totalitär und separatistisch. Juden, zumindest »gute« Juden, lebten davon unberührt.

In den 1960er und nachfolgenden Jahren verkehrte sich dieser Konsens praktisch ins Gegenteil: Die Vorstellung von der Existenz eines normativen Zentrums im antiken Judentum wurde verworfen, und schließlich schlugen die Wissenschaftler eine nicht-essentialisierende Herangehensweise an ihr Thema ein (oder versuchten

es vielmehr) und beschrieben daraufhin ein Judentum, das eher ins späte 20. als ins 12. Jahrhundert zu passen schien. Man ging jetzt davon aus, dass das Judentum kein einheitliches Ganzes war, dass es kein gemeinsames Merkmal der Juden gab, dass sie sich meist nur wenig von ihren Nachbarn unterschieden – dass in der Tat die Grenzen des Judentums nicht nur durchlässig, sondern unscharf oder gar nicht vorhanden waren (S. Schwartz 2011). Um auf Philon zurückzukommen: Ein früher Einwand gegen den alten Konsens, vorgetragen von Erwin R. Goodenough, einem Religionshistoriker aus der Mitte des 20. Jahrhunderts, besagte, dass Philon nicht nur keine Randfigur, sondern die normative Stimme des Judentums der römischen Diaspora war (Goodenough 1935; Goodenough 1953–68). Obwohl diese Meinung nur wenige (keine?) Anhänger fand, half sie doch, den alten Konsens aufzuheben und Philon als eine jüdische Stimme anzuerkennen, die genauso »authentisch« war wie jede andere. Mit anderen Worten: Dies war der Beginn einer systematischen Untersuchung von Vorstellungen über Authentizität und Normativität, die in der nächsten Generation zum Markenzeichen einer fortschrittlichen Wissenschaft wurde. Im Allgemeinen ließ man dem »hellenistischen« Judentum jetzt Gerechtigkeit widerfahren, nicht nur vonseiten jüdischer Reformen, die nach Präzedenzfällen für ihren Laxismus suchten, oder vonseiten christlicher Theologen, die in ihm den Wegbereiter für das Christentum sahen. Immer mehr Wissenschaftler hielten die antike jüdische Landschaft für unendlich vielfältig und dezentriert.

In ihren weniger extremen Manifestationen half diese Sichtweise tatsächlich, die Interpretation einer Menge antiken Beweismaterials näher zu beleuchten. Ferner war sie dazu angetan, viele wissenschaftliche Dogmen, die sich im Laufe der Zeit angesammelt hatten, aus den Angeln zu heben. Dass dies nicht einfach nur ein mechanischer Reflex auf die intellektuelle Stimmung des »späten Modernismus« war, sondern dass man begriffliche Instrumente der späten Moderne nutzte, um sich ernsthaft darum zu bemühen, die Besonderheiten des Beweismaterials über die Juden und das Judentum der Antike in den Griff zu bekommen, wird dadurch bewie-

sen, dass man niemals ähnlich ernsthaft bestrebt war, die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Juden zu de-essentialisieren. (Ein vergleichbarer Impuls fand seinen Ausdruck in den Bemühungen der Wissenschaftler, einige anerkannte innerjüdische Grenzen einzureißen, besonders die zwischen Rabbaniten und Karäern; Rustow 2008.) Die neue Wissenschaft konnte die theologischen und ideologischen Grundlagen des alten Konsenses überzeugend nachweisen, seine Abhängigkeit von implizit christlichen, jüdisch-orthodoxen oder romantisch-nationalistischen Annahmen über die Existenz eines einzigen jüdischen Volkes, das geeint war durch seine unerschütterliche – oder hartnäckige – Hingabe an »das Gesetz« und den Widerstand gegen fremde kulturelle Einflüsse und politische Interventionen. Sie plädierte für eine methodologische Selbstreflexion und entwickelte ein neues Bewusstsein dafür, dass antike Texte *gelesen* werden müssen – dass sie mit Vorsicht, Skepsis und tiefem Respekt behandelt und in ihrer Textualität bewusst wahrgenommen werden müssen und nicht bloß nach Informationen durchsucht werden dürfen.

Dennoch war die neue Wissenschaft trotz all ihrer Wachsamkeit und Vorsicht nicht selten blind gegenüber ihren eigenen ideologischen Motiven oder vermied es zumindest, sie offenzulegen (S. Schwartz 2002a, 2007).¹³ Sie schuf ein Porträt, das letztlich ein Produkt ihres eigenen intellektuell historischen Umfelds darstellt – des Liberalismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts (das Orthodoxie-Häresie-Modell lässt sich nicht auf das antike Judentum anwenden; dieses war vielmehr vielfältig und hatte kein normatives Zentrum) oder des Radikalismus (das Judentum hatte keine Grenzen, war ständig im Umbruch und existierte letztlich nicht; kein antikes Artefakt ist erkennbar jüdisch oder nicht-jüdisch). Gleichwohl konnte die neue Wissenschaft die Fallen der früheren Christianisierung, jüdischen Romantik oder zionistischen Gelehrsamkeit offenlegen und erfolgreich vermeiden und bisweilen überzeugende Neubewertungen von antiken Texten und Artefakten vorlegen.

Zwangsläufig haben also anti-essentialistische, sozialkonstruktivistische und poststrukturalistische Ansätze ihre eigenen reduktionistischen

tionistischen und simplifizierenden Klischees hervorgebracht und zudem klar gezeigt, dass der Essentialismus wohl ein zu potentes Interpretationsinstrument ist, um völlig ausgeklammert werden zu können. Außer wenn man sich beim Schreiben lähmenden Selbstzweifeln überlässt, erweist es sich als nahezu unmöglich, einen nicht-reduktionistischen anti-essentialistischen Bericht über irgendein Thema zu verfassen, weil schon der Akt des Schreibens eine schematisierende Reduktion erfordert und weil die Entscheidung, über etwas zu schreiben, *a priori* eine essentialistische Sicht voraussetzt, es sei denn, es handelt sich um einen gänzlich kritischen und dekonstruktiven Bericht. Im Falle der antiken Juden haben solche Ansätze zu der Überzeugung geführt, dass jedes jüdische Artefakt¹⁴ in allererster Linie als ein Akt der jüdischen Selbstdefinition interpretiert werden muss. Das ist aber keine Hilfe. Jüdische Artefakte mögen zwar Akte der Selbstdefinition sein, doch man muss den Nachweis führen, dass diese Prämisse immer der hermeneutisch sinnvollste oder produktivste Weg ist, um sich mit ihnen zu befassen. Wenn alle jüdischen Artefakte primär als Akte der jüdischen Selbstbehauptung verstanden werden, warum muss dann dieser Punkt immer wieder betont werden, und wie sollen wir die Unterschiede zwischen den Artefakten erklären? Eine solche Auslegung endet fast immer in einer Tautologie: Da der Text ein Akt der jüdischen Selbstdefinition ist, lässt sich über den Text bestenfalls sagen, dass das Jüdische, das er definiert, im Inhalt des Textes besteht. Die Tatsache, dass wir keine Vorstellung davon haben, wie die schweigende Mehrheit der Juden (wie immer man sie definieren mag) sich selbst definierte, schränkt den Nutzen eines solchen Ansatzes zusätzlich erheblich ein.

Der auf die Selbstdefinition gerichtete anti-essentialistische Fokus führte dazu, dass sich der Schwerpunkt des Interesses von der Struktur (Was war antikes Judentum? Was waren seine zentralen Institutionen, und wie funktionierten sie? Was waren seine wichtigsten Werte und Vorstellungen?) zum Handeln hin verschob (Wie verstanden Philon, Josephus, die Rabbinen oder die Juden, die in den Katakomben Roms oder von Bet Sche'arim in Galiläa be-

graben sind, ihr Judentum und/oder wie lebten sie es?). Dieser Fokus steht der antifunktionalistischen Tendenz in der Soziologie und Anthropologie der Nachkriegszeit näher als dem Diskurs der Postmoderne, der von der Literaturtheorie auf andere Bereiche der Geisteswissenschaften übertragen wurde. Die wegweisende Schriftenreihe *Jewish and Christian Self-Definition*, herausgegeben von einem Forscherteam in Kanada, enthielt Beiträge, die in den späten 1970er Jahren geschrieben worden waren, lange bevor der Diskurs der Postmoderne Einfluss auf das Studium des antiken Judentums genommen hatte, gerade zu der Zeit, als Derrida in den britischen und amerikanischen literaturwissenschaftlichen Fakultäten bekannt wurde (Sanders [u. a.] 1980–1983). Manche Mitglieder der Forschungsgruppe »Selbstdefinition« an der McMaster University (Hamilton, Kanada) waren an Soziologie und Anthropologie interessiert. Jacob Neusner, kein Mitglied der Gruppe, aber ein erstaunlich produktiver Verfasser von Büchern über die rabbinische Literatur und andere Themen, dessen Einfluss als Dezentrierer und Entessentialisierer des antiken Judentums viel größer war, übernahm die Gesellschaftstheorie der Nachkriegszeit nicht von antifunktionalistischen Soziologen und Ethnologen wie Anthony Giddens und Pierre Bourdieu, sondern von Jonathan Z. Smith, Religionshistoriker an der University of Chicago. Tatsächlich lieferte Smith die theoretische Grundlage für Neusners Projekt in den späten 1970er und in den 1980er Jahren – eine äußerst detaillierte Beschreibung des antiken Judentums, die auf einer Analyse der einzelnen Formen des Judentums beruhte, die angeblich in den verschiedenen rabbinischen Schriften Ausdruck fanden – vorgetragen in einer berühmten Rede, die er als Präsident vor der American Academy of Religion im Jahre 1978 hielt (Smith 1982). Smith plädierte für eine offene Definition, die allgemein einsetzbar und für das Verständnis des antiken Judentums besonders geeignet war (mit anderen Worten: Das antike Judentum lässt sich verstehen als ein Konglomerat aus zahlreichen verschiedenen Untergruppen, die sich berühren können, aber keine wesentlichen Merkmale gemeinsam haben müssen), und versuchte anschließend, das Fehlen eines

normativen Zentrums im antiken Judentum nachzuweisen, indem er Texte zitierte, die ganz verschiedene Interpretationen der Praxis der Beschneidung liefern. Wir sollten daher nicht von einem Judentum als einzelner Entität sprechen, das ein Zentrum, grundlegende Merkmale und klar markierte Grenzen besitzt – was impliziert, dass die Juden eine klar definierte und einheitliche Gruppe bilden, deren Mitglieder durch eine gemeinsame normative Praxis verbunden sind –, sondern von Formen des Judentums, die dezentriert und unendlich vielfältig sind sowie ständig wechselnde Verbindungen von charakteristischen Merkmalen eingehen. Alles in allem hat dies eine gewisse Stichhaltigkeit, aber Smiths Ausführungen beweisen zwei Dinge, die beide nicht von ihm beabsichtigt waren. Erstens besteht, wie oben erwähnt, die Gefahr, das antike Judentum durch Begriffe wie »Religion« verstehen zu wollen. Smith stützte sich auf eine auffällige, irritierende und vermutlich unbewusste Weise auf christliches Gedankengut: Die Vorstellung, dass die Theologie sich hauptsächlich mit einer Religion, nicht aber mit rituellem Verhalten befasst, ist letztendlich eine speziell christliche, und es ist ein kategorialer Fehler, andere Religionen, das Judentum eingeschlossen, zu beschreiben, indem man, wie Smith es tat, die Theologie über die Praxis stellt und indem man den unterschiedlichen antiken Erklärungen der Beschneidung den Vorzug gegenüber der gemeinsamen Praxis einräumt. So ergibt sich, dass die Texte (mein zweiter Punkt) beweisen, dass man zumindest in diesem Fall eventuell von einem normativen Zentrum im antiken Judentum sprechen kann. Sämtliche Texte von Smith bestätigen die Praxis der männlichen Beschneidung, weshalb alle so begierig sind, ihre Bedeutung zu verstehen, und niemand sie bestreitet oder als fakultativ ansieht (S. Schwartz 2011).