

Die erzwungene Politisierung des Bildes

SOPHIE SCHWEINFURTH

Über die paradoxe Ähnlichkeit zwischen jüdischem und römischem Religionsverständnis in der Statuenaffäre unter Caligula

In her paper Sophie Schweinfurth investigates the grave consequences of the <statue affair> on the Jewish-Roman relationships: due to the order of the third Roman emperor Caligula to erect his statue in the Temple of Jerusalem the Jewish-Roman relationship teetered on the brink of collapsing. Centred around the image of the emperor, the following disputes brought a fundamental misunderstanding between Romans and Jews to light and unearthed the contradiction of the religious-political concepts of both parties.

1. Situation

Wahrscheinlich im Herbst 39 n. Chr. [1] erreichte den Statthalter von Syrien, Publius Petronius, ein Brief seines Kaisers Gaius Iulius Caesar Augustus Germanicus, postum bekannt als Caligula [2]. In dem Schreiben befahl der Kaiser seinem syrischen Statthalter, eine monumentale Statue seiner Person im Tempel von Jerusalem aufzustellen. Diese Direktive zur gewaltsamen Durchsetzung des römischen Kaiserkults im Herzen des jüdischen Kultes führte die römisch-jüdischen Beziehungen in die tiefste Krise seit ihren Anfängen.

Caligula galt schon den antiken Historikern als Beispiel eines entarteten Alleinherrschers. Für die Moderne wurde er spätestens seit Ludwig Quiddes Anfang der 1890er Jahre verfassten Studie [3] zum Paradigma des Cäsarenwahnsinns; jenem Syndrom, das sich vollends erfüllt «[...]», wenn Blutdurst, Grausamkeit und Zuchtlosigkeit in den Dienst des Vergötterungsgedankens treten» [4].

Auch wenn die historische Forschung in den letzten Jahren viel getan hat, dieses Urteil einer kritischen Revision zu unterziehen – in der Hauptsache sei hier Aloys Winterlings Caligula-Biographie [5] genannt –, die Faszination am pervertierten Größenwahn dieses dritten römischen Kaisers, an Wahnsinn, Gewalt- und Sex-Orgien, Inzest und irre-machender Machtfülle bleibt erhalten. Die Geschichtsschreibung hat ein Monster, eine Phantasie geboren, von der man nicht lassen möchte – Caligula bleibt der «monströse Kaiser» [6], «one of the most evil men in history». [7] In diesem Sinne schreibt der folgende Aufsatz auch gegen ein Bild an, eine Projektion, die den Blick auf diese historische Figur nach wie vor dominiert.

Sich davon distanzierend soll es im Folgenden dennoch um etwas anderes gehen als die hypothetische Unterstellung politischer Kohärenz der vermeintlichen Wahnsinnstat eines Tyrannen. Das Ansinnen des Kaisers, seine Statue im Tempel von Jerusalem aufstellen zu lassen, charakterisiert Quidde folgendermaßen: «Auch von dieser Steigerung seiner Wahnsinnsausgeburten schien Caligula der Welt ein Beispiel in großem Maßstabe hinterlassen zu wollen, als die Juden – und zwar, wie es scheint, sie allein – sich weigerten seine Statue im Tempel aufzustellen und ihr Anbetung zu erweisen. Mit Feuer und Schwert war er im Begriff, das ganze Volk zu seinem Dienste zu zwingen [...].» [8]

Ziel der nachfolgenden Ausführungen ist es nicht, die persönlichen Motive Caligulas zu plausibilisieren, sondern zu zeigen, wie durch den Befehl dieses Kaisers, den Kaiserkult *bildlich* bei der jüdischen Bevölkerung durchzusetzen, grundsätzlich die Möglichkeit der Integration der Juden in das römische Reich in Frage gestellt wird. Und dadurch gleichsam eine Fragilität in den römisch-jüdischen Beziehungen exemplifiziert werden kann, die ihr von Beginn an eingeschrieben war – eine Fragilität, die auf der Unvereinbarkeit der Religionspolitik des römischen Reiches und dem politischen Religionsverständnis seiner jüdischen Vasallen gründet. In der Statuenaffäre bricht diese Unvereinbarkeit erstmals mit aller Deutlichkeit auf und macht so das Missverständnis zwischen römischem Herrschaftsanspruch und jüdischer Autonomiewahrung im Spannungsfeld von Religionspolitik und politischem Religionsverständnis beschreibbar.

Hierfür scheint es zuerst angebracht, das Bilderverbot als zentralen Aspekt jüdischer Religion zu akzentuieren. In einem zweiten Schritt wird es darum gehen, die römische Religionspolitik zu konturieren und ihren substantiellen Widerstreit mit dem jüdischen Religionsverständnis nachzuvollziehen. Jener zweite Schritt kann nicht auskommen ohne die kritische Auseinandersetzung mit dem römischen Principat, dessen intrinsische Ambivalenz unter der Herrschaft Caligulas erstmals systematisch offenbar wird. Interesse der anschließenden Überlegungen ist es nicht, theologisch der Frage nachzuspüren, inwiefern der alttestamentliche Monotheismus sich in seiner anikonischen (apophatischen) Grundtendenz mit einem rationalen Polytheismus (unendlich viele Götter, unendlich viele Bilder) vereinbaren lässt, oder eben auch nicht. Es soll vielmehr darum gehen, in der Statuenaffäre unter Caligula ein historisches Moment zu identifizieren, in dem sich die Unvereinbarkeit von römischer und jüdischer Religionsauffassung manifestiert. Die römisch-jüdische Antinomie offenbart sich in der Konvergenz von Streitbild und Bilderstreit als einer im vorliegenden historischen Kontext unvermeidlichen Politisierung des Bildes.



Abb: 1 >

2. «Du sollst Dir kein Bildnis machen [...]»

Ist das zweite Gebot die ikonoklastische Urszene? [9] Der Rückzug des menschlichen Geistes aus einer sich in Sichtbarkeit und Sinnlichkeit erschöpfenden Idolatrie? Die Rückkehr zum Erhabenen? Kant [10], Freud [11] und Adorno [12] legten – jeder auf seine Weise – das Bilderverbot in diesem Sinne aus. An dieser Stelle allerdings sei die identitätsstiftende Bedeutung dieses Gebots – im Bewusstsein seiner Modifizierung durch Bildpraktiken [13] – für den alttestamentlichen Monotheismus akzentuiert. [14] Der Dekalog und damit das 2. Gebot ist eine Radikalisierung des Ein-Gott-Glaubens. Dies gilt gerade für das Bilderverbot, auch weil es nicht verständlich ist ohne das ihm unmittelbar vorausgehende Gebot – das Viel-Götter-Verbot [15]. Der Dekalog beginnt mit einer beziehungsstiftenden Präambel: «Ich bin Jhwh, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten herausgeführt habe, dem Sklavenhaus.» [16] Hier werden nun religionsgeschichtlich derart neue Verhältnisse geschaffen, die es sich hervorzuheben lohnt: Es gibt keine Instanz mehr zwischen Gott und seinem Volk (König) [17] – es gibt ein Du in der Beziehung zu Gott – persönlich und ewig asymmetrisch zugleich. Das Ich des Gottes ist im Du verknüpft mit dem historischen Geschehen des Exodus, der nach Jhwhs Willen das Du befreit hat [18].

Und in diesem Wollen offenbart Gott gleichzeitig und endgültig seine Auswahl Israels als «sein Volk» [19]. Doch gerade im Kontext des Dekalogs richtet sich Gott nicht einfach an das Volk Israels, an eine unidentifizierbare Masse – die Gebote müssen von jedem Einzelnen befolgt werden. Das Du meint zu allererst das einzelne Subjekt, das sich in der Befolgung der Gebote dem Geschenk der Freiheit persönlich stellen muss. Und gleichzeitig begründet sich in der geteilten Erfahrung dieser nur in Gott gründenden Freiheit die Zugehörigkeit zum Nächsten.

Die Präambel wieder aufnehmend formuliert der Dekalog das erste und zweite Gebot: «Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst Dir kein PÄSÄL (=KULTBILD) machen, und (nicht) von all dem ein Abbild, was oben im Himmel, was unten auf Erden und was im Wasser unter der Erde ist. Fall nicht vor ihnen nieder (um sie anzubeten) und diene ihnen nicht! Denn ich bin Jahwe, dein Gott, (bin) ein eifernder Gott [...]» [20]

Das erste Gebot bedeutet die Schaffung einer doppelten Exklusivität: die Bindung des Einzelnen an den einen Gott Jhwh wie den Anspruch dieses Gottes, der einzige Gott zu sein [21]. Ob damit das erste Gebot bereits die Abkehr von einem polytheistischen Denkhorizont vollzieht, sei an dieser Stelle dahingestellt – vielmehr sei festgehalten, dass das erste Gebot jenen Umstand ausformuliert, der spätestens ab dem 4. Jahrhundert v. Chr. [22] dem polytheistischen Umfeld als ein entscheidendes Charakteristikum der jüdischen Religion gilt: der Ein-Gott-Glaube.

Der Fixierung dieses exklusiven Bündnisses schließt sich das Bilderverbot an. Es ist jenes Gebot, das die jüdische Religion am radikalsten von dem sie umgebenden religiösen Umfeld unterscheidet. Um diese Radikalität zu verstehen, gilt es, die Omnipräsenz des Kultbildes und seine zentrale Bedeutung für die verschiedensten paganen Kulte zu verstehen. Grob vereinfachend lässt sich für jede pagane Religionspraxis von Babylon über Ägypten bis nach Griechenland sagen: Das Bild stiftet den Kontakt mit dem Göttlichen. Die Unmittelbarkeit der mythischen Gottesnähe wird im Kult ersetzt durch «[...] Mittelbarkeit und Repräsentation» [23]. Und im Konzept der vermittelten Gottesbegegnung kommt dem Kultbild eine Schlüsselrolle zu: «Kultbilder [...] werden begrüßt und angeredet, berührt und geküsst, darüber hinaus regelmäßig versorgt, gespeist, gewaschen, gekleidet, geschminkt; ihnen wird – in Form von Räucherwerk, Gastmählern, Ausfahrten, musikalischen und szenischen Aufführungen – jede Art von Unterhaltung zuteil, die kulturell jeweils üblich ist.» [24] Genau hiergegen richtet sich das Bilderverbot – der hebräische Begriff *päsäl* referiert eindeutig auf das handwerklich hergestellte Kultbild [25].

Das alttestamentliche Bilderverbot ist also zu allererst ein Kultbilderverbot. Und bringt damit den Jhwh-Glauben in eine unumkehrbare Distanz zur Kultbildpraxis paganer Religionen. Das Bilderverbot verankert die Einzigartigkeit des jüdischen Gottes auch im Visuellen und ist somit ein zentraler Aspekt dessen, was Jan Assmann als die «Mosaische Unterscheidung» [26] bezeichnet hat. [27]

Dass es vor allem die Verbindung von Ein-Gott-Glaube und Bilderverbot war, die als zentraler Unterschied aller sonst in der Antike gebräuchlicher Religionsvorstellungen galt, mögen die Zitate zweier paganer Autoren illustrieren. So schreibt Hekataios von Abdera in seiner *Aegyptiaca* bereits um 320 v. Chr.: «(4) Ein Bild der Götter machte er [Mose] überhaupt nicht für sie, weil er meinte, dass der Gott keine Menschengestalt habe, sondern Gott sei allein der Himmel, der die Erde umgebe, und Herr über alle.» [28] Und Tacitus hält über vierhundert Jahre später in seinem zu zweifelhafter Berühmtheit gelangten *Juden-Exkurs* [29] im 5. Buch der *Historien* fest: «[...] die Juden aber haben einen rein geistigen Gottesbegriff und kennen nur ein göttliches Wesen. Als gottlos betrachten sie jeden, der nach menschlichem Gleichnis Götterbilder aus irdischem Stoff gestaltet; das ihnen vorschwebende höchste, all Zeiten überdauernde Wesen ist nach ihrer Ansicht nicht darstellbar, auch keinem Untergang verfallen. Daher stellen sie in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Tempeln.» [30]

Doch das Bilderverbot reicht über das Kultbild weit hinaus: in ihm behauptet sich jene apophatische Gottesidee, die den alttestamentlichen Monotheismus gleichsam kennzeichnet – der «Bruch des kohärenten Diskurses» [31], wie Levinas formuliert. Die Uneinholbarkeit Gottes im Medium der Sprache gründet sich in der Selbstoffenbarung eben jenes Gottes. Moses bittet Gott am Berg Horeb um einen Namen: «Siehe, wenn ich zu den Kindern Israels komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, und sie mir sagen werden: Wie heißt sein Name? Was soll ich ihnen sagen?» [32] Im brennenden Dornbusch, dem sich ewig behauptenden Moment der Unmöglichkeit göttlicher Preisgabe in der Sichtbarkeit, erhält Moses die göttliche Preisgabe eines Namens: Jhwh; - יהוה. «Die angemessene Übersetzung dieser drei Worte wäre eine vollständige <Biblische Theologie>. <Ich bin, der ich bin>, <Ich werde sein, der ich sein werde>, <Ich werde mich erweisen als der, der ich bin>, <Ich bin für euch da als der, als der ich für euch da sein werde> - das sind nur einige der Übersetzungs- und Verstehensmöglichkeiten. [...] Gott offenbart sich in seinem zeitlich offenen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenschließenden Sein als Dasein für Israel. Deutlich ist ebenso, dass diese Offenbarung auch eine Verhüllung, diese Antwort auch die Verweigerung einer Antwort ist.» [33]

Jürgen Ebach hat richtig gesehen, dass in die Offenbarung des Namens das Bilderverbot implementiert ist und verweist auf die ab dem 6. Jh. v. Chr. belegte Tabuisierung des Gottesnamens, der im Kult durch die Anrede Adonaj (Herr) ersetzt wurde. [34]

Gottes Name ist unaussprechlich, unsagbar, unübersetzbar; in ihm manifestiert sich – aller biblischer Wort-Bilder zum Trotz [35] – das apophatische Gotteskonzept des Alten Testaments auch im Feld des Sprache und des Sprechens – man kann Gott, das absolut Andere, nicht sagen. Der Entzug des Namens, die Namenlosigkeit Gottes findet seine Fortsetzung im Bilderverbot: das Bilderverbot fordert, wie kein anderes Gebot, die Unverfügbarkeit Gottes ein, es besteht auf ihr und garantiert sie gleichermaßen. Im Umkehrschluss wird deutlich, was die Preisgabe des Bilderverbots für den alttestamentlichen Glauben bedeuten würde: die Preisgabe der absoluten Alterität Gottes. Und es ist jene Alterität, die uneinholbare Asymmetrie, auf der das Verhältnis zwischen Gott und dem Du [36] des Dekalogs gründet.

Von «römischer Religion» in einem modernen, tief durch den Monotheismus geprägten Sinne zu sprechen, muss auf Abwege führen, weil es bedeutet, die Beziehung des einzelnen Subjekts zu Gott in den Mittelpunkt der Religion, des Glaubens zu stellen – also jenes Religionskonzept vorauszusetzen, wie es im Tanach erstmals formuliert wird. Davon gilt es die «römische Religion» klar abzugrenzen als eine Form der Religiosität, der keine abstrakte Gottesidee unterlegt ist, sondern die sich vor allem und besonders durch ihre Ausübung, durch die Kultpraxis definiert und realisiert. Es ist die Teilnahme am Kult, in der sich Religiosität ausdrückt – die Pflege der Riten, Opfer, Kultbilder, durch die man sich des Wohlwollens der Götter vergewissert. Cicero liefert in *De natura deorum* eine Begriffsbestimmung, die das römische Religionsverständnis konkretisiert: «Diejenigen aber, die mit Gewissenhaftigkeit alles das, was zum Götterkult gehört, wie zuvor verabfolgen und gleichsam beachten, werden entsprechend dem Wort <religere> religiös genannt.» [37]

Der Pragmatismus der «römischen Religion» äußert sich im Prinzip des *do ut des*. Und in diesem Prinzip ist von Beginn an der politische Charakter dieser Religion angelegt – die *pax deorum* gilt als Voraussetzung und Garant der *pax imperii* – pietas, römische Frömmigkeit meint die Anerkennung von Bindungen, privat und politisch [38]. Deshalb ist die Religion keine Angelegenheit des Einzelnen, sie ist immer auch Staatsreligion im Sinne der Versicherung der *pax deorum/pax imperii* durch die pietas des römischen Bürgers.

Das römische Religionsverständnis hat sich vor dem Hintergrund eines genuin polytheistischen Umfelds ausgeprägt – der Monotheismus bleibt, zumindest für die Antike, «der Sonderfall der Religionsgeschichte» [39]. «Polytheism is natural. People who lived surrounded by the diverse forces of nature could be affected to affirm polytheism. It expresses the natural diversity of reality quite well, and enables to cope with the individual expression of nature by making each one a god.» [40] In der Diversität einer elementaren Welterfahrung ist die Übersetzbarkeit der antiken, polytheistischen Religionen begründet, die Assmann pointiert bestimmt hat: «Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren. Die verschiedenen Völker verehrten verschiedene Götter, aber niemand bestritt die Wirklichkeit fremder Götter und die Legitimität fremder Formen ihrer Verehrung. Den antiken Polytheisten war der Begriff einer unwahren Religion vollkommen fremd. Die Götter fremder Religionen galten nicht als falsch oder fiktiv, sondern in vielen Fällen als die eigenen Götter unter anderem Namen.» [41]

Als polytheistische Religion ließ sich das römische Pantheon problemlos durch fremde Götter erweitern. [42] Mehr noch: Im Laufe des ersten Jahrhunderts v. Chr. kam es immer mehr zu synkretistischen Verwischungen und Verschleifungen von römischen, hellenistischen und anderen paganen Religionspraktiken, so dass der Begriff «römische Religion» spätestens seit dem Principat das Religionswesen des römischen Reiches nur noch unzureichend zu fassen vermag [43]. Vielleicht ist es das zutreffendste, «römische Religion» für die Zeit des Principats als Staatskult zu definieren und dies in einigem Abstand zu privater Frömmigkeit zu tun. Denn im privaten Bereich vermochten die traditionellen Kulte die religiösen Bedürfnisse des einzelnen nicht mehr zu befriedigen; dies äußert sich im Einfluss des stoischen Denkens, vor allem aber im massiven Zulauf, den die Mysterien-Kulte dann vor allem ab dem 1. Jh. n. Chr. erhielten, der sich durchaus als Reaktion auf den hereditären politischen Charakter der römischen Staatsreligion verstehen lässt – als eine Art affirmativer Negation.

3. Die republikanische Maske

Durch das Principat erfährt der römische Staatskult eine signifikante Erweiterung: die Institutionalisierung der Herrscherverehrung in Form des Kaiserkults. Die Praxis der Herrscherverehrung wurzelt tief im hellenistischen Osten [44] und nach der Etablierung der Alleinherrschaft durch Augustus wird sie in den römischen Staatskult integriert. Es gibt eine breit geführte Debatte darüber, ob es überhaupt zulässig ist, vom Kaiserkult als einem religiösen Phänomen zu sprechen, oder ob er sich nicht in seiner rein politischen Funktion erschöpft, als Akt der Loyalitätsbekundung der Vasallen Roms gegenüber der Obermacht. [45]

Die Frage erübrigt sich, wenn man den Kaiserkult im Rahmen der oben beschriebenen *do ut des*-Beziehung betrachtet, die das Verhältnis zu den traditionellen Göttern schon immer strukturiert hatte. Es mag wohl sein, dass die vergöttlichten Kaiser kein eigenes Kerygma oder Dogma hatten, dass man sie nicht anrief in Notsituationen [46], aber es sei erneut in Anschluss an Simon Price [47] auf die Vorrangigkeit des Rituals im Bereich der paganen Religionspraxis aufmerksam gemacht: «Using their traditional symbolic system they represented the emperor to themselves in familiar terms of divine power. The imperial cult, like the cult of the traditional gods, created a relationship of power between subject and ruler. It also enhanced the dominance of local elites over the populace, of cities over other cities [...] That is, the cult was a major part of the web of power that formed the fabric of society.» [48] Politik und Religion sind im Kaiserkult untrennbar miteinander verbunden.

Eine weitere Konsequenz des Kaiserkults sei an dieser Stelle erwähnt: sie betrifft die Omnipräsenz des Kaiserbildnisses im öffentlichen Raum in Form von Statuen und Münzbildnissen. Monika Bernett hebt die kognitive und emotionale Bedeutung des Kaiserkults für die antike Gesellschaft folgendermaßen hervor: «Der Kaiserkult strukturierte demnach nicht nur allgemein die Kognition der politischen und religiösen Welt der Bewohner des römischen Reiches. In kürzester Zeit hatte er auch den urbanen Raum neu strukturiert (im Rahmen des Kaiserkults dedizierte Bauten, Monumente und Bildnisse), die (soziale) Zeit neu eingeteilt (neue Zeitrechnungen, neue Feste), Nomenklaturen verändert (neue Städte-, Monats-, Deme- und Phylennamen) sowie – im Rahmen der neuen distributiven Festkultur und der kaiserkultlichen Euergesie – den gesellschaftlichen Status seiner Partizipanten und Nutznießer verändert. Der Kaiserkult beeinflusste, wo immer er sich manifestierte, nachhaltig das gesamte Gefüge von Kultur und Gesellschaft.» [49] Vom Kaiserkult zu sprechen bedeutet also von einer religiösen, politischen und sozialen Erscheinung zu sprechen, die die Lebenswelt im römischen Reich konstitutiv durchdrang.

Bevor auf die Bedeutung einzugehen sein wird, die der Kaiserkult für die römisch-jüdischen Beziehungen hatte, sei die Handhabung durch seine Adressaten, die Kaiser, und besonders durch Augustus im frühen Principat konturiert: Als Augustus im Jahr 27 v. Chr. vom Senat quasi die alleinige Verfügungsgewalt übertragen und gleichsam das Ende einer der schlimmsten Bürgerkriege in der römischen Geschichte offiziell bestätigt wurde [50], stand der Kaiser vor der Quadratur des Kreises: als *de facto* Alleinherrscher galt es, die Alleinherrschaft zu leugnen, um den Schein Roms als Republik aufrecht zu erhalten. Das Beispiel Cäsar hatte eindrucksvoll gezeigt, wie katastrophal eine allzu aggressive Selbst-Inszenierung persönlicher Macht im inner-römischen Kontext enden konnte. Augustus bemühte sich von Anfang an, seine Vorrangstellung jeglichem Monarchie-Verdacht zu entziehen:

er stilisierte sich – im Bewusstsein der absoluten Verfügungsgewalt – als *princeps*, der Erste unter den Bürgern – die augusteische Vagheit des *primus inter pares*.

Aus der absurden Verklammerung von Alleinherrschaft und republikanischer Maske erwächst die berühmte Doppelbödigkeit der augusteischen Kommunikation: Trotz faktischer Machtfülle ließ sich Augustus seine Handlungen durch den entmachteten Senat legitimieren. Was diese paradoxe Situation für alle Mitwirkenden bedeutete, fasst Alois Winterling zusammen: «Damit war ein merkwürdiges Szenario entstanden, das allen Beteiligten hohes kommunikatives Geschick abverlangte: Die Senatoren hatten so zu handeln, als besäßen sie eine Macht, die sie nicht mehr hatten. Der Kaiser hatte seine Macht so auszuüben, daß es schien, als ob er sie nicht besitze.» [51] Es liegt auf der Hand, dass in einem solchen Klima auch Zurückhaltung bezüglich einer Forcierung des Kaiserkults geboten war. Doch Augustus, der die Konsolidierung des Reiches durch seine Person gerade durch die Schaffung einer eigenen Bildsprache kommunizierte und ausagierte, [52] musste gar nicht die Initiative ergreifen: man trug ihm die göttlichen Ehren von außen an und der Kaiser akzeptierte mit der gebotenen Zurückhaltung. [53] Es mag nicht weiter überraschen, dass es die östlichen, in hellenistischer Tradition stehenden Provinzen waren, die Augustus als erste göttliche Verehrung andienten. [54] Doch auch in der Frage seiner Verehrung trug Augustus den besonderen Verhältnissen in Rom und zur Municipal-Aristokratie Rechnung: er untersagte den Stadtrömern seine Verehrung als Gott, sondern gestattete lediglich die Verehrung des *numen Augusti*. [55]

Gleichwohl war es der römische Senat, der Augustus nach seinem Tod offiziell zum Gott erklärte [56] – und sich damit jener Propaganda ergab, deren Erfüllungsgehilfe er unter Augustus stets gewesen war. Sueton überliefert die letzten Worte des Augustus an seinem Todestag, die, wahr oder nicht, die dem Principat eingeschriebene Ambivalenz zynisch zu kommentieren scheinen: «Wenn es gut gefallen euch, gewähret Beifall diesem Spiel, und dankend lasst uns alle nun nach Hause gehen!» [57] Die Schaffung des Principats folgte politischer Notwendigkeit, seine Ausgestaltung allerdings wurde durch die Person des Augustus definiert mit dem Ergebnis, dass die fragile Balance zwischen Alleinherrschaft und der Wahrung republikanischer Konvention von der Bereitschaft zur Maskerade eines Mannes, des Kaisers, abhing. Wie schnell diese Balance zum Kollabieren gebracht werden konnte, zeigt das Beispiel des dritten römischen Kaisers: Caligula.

4. Das Missverständnis

Nach allem, was die Quellen über ihn berichten, lässt sich sagen: der merkwürdige, von Augustus konstruierte Konsens zwischen Kaiser und Senat interessierte Caligula, den «monströsen Kaiser», nicht. Vielleicht ist es auch mehr: Caligula verweigerte sich der Erfordernis der Maskerade. Aufgewachsen im Zentrum der kaiserlichen Familie und inmitten hellenistischer Klientelfürsten [58] gelangte er zu einer Interpretation des Principats, die diesem von Beginn an inhärent war: einer radikal absolutistischen Ausdeutung der Alleinherrschaft. Unter Caligula fielen die Masken. Die römische Elite schaute der Fratze des Selbstbetrugs erstmals unverstellt ins Gesicht. [59] In der Absage an jede republikanische Illusion, gewann auch der Kaiserkult eine neue, politische Dimension für den Kaiser selbst – er wurde zum vorrangigen Mittel der Selbstinszenierung.

Hier geht es nicht um die Frage, ob Caligula selbst glaubte, ein Gott zu sein; es geht auch nicht um die Frage, ob ihm seine forcierte Verehrung als Gott als probates Mittel erschien, die stadtrömische Aristokratie zu demütigen. Das mag alles sein, oder nicht. Der Schwerpunkt verschiebt sich. Eine absolutistische Interpretation des Principats verleiht dem Kaiserkult eine neue, tiefgreifend politische Bedeutung für das Selbstverständnis des Kaisers selbst als einzig mögliches Oberhaupt des römischen Reiches. Wenn die Herrschaft des Einzelnen in Person des Kaisers die einzig mögliche Option ist, dann ist seine Verehrung durch die unterworfenen Völker die einzig logische Konsequenz. In der Verabsolutierung seiner Herrschaft fordert der Kaiser eine Unbedingtheit ein, die sich nunmehr auch kultisch entäußern muss. In dieser Unbedingtheit, so scheint mir bei allen Unterschieden, ist eine seltsame Kongruenz des Anspruches von römischem Kaiser und dem Gott des Alten Testaments angelegt, die gleichermaßen politische und religiöse Zugehörigkeit verlangt.

Als Caligula im Alter von vierundzwanzig Jahren zum dritten römischen Kaiser ausgerufen wurde [60], stand Judäa seit knapp hundert Jahren unter römischer Vorherrschaft. Pompeius hatte im Jahr 63 v. Chr. die Integration Judäas ins römische Reich vollzogen, zu einem Zeitpunkt, da Rom noch eine Republik war. Diese Tatsache trug den römischen Machthabern auf jüdischer Seite einiges an Sympathien ein, weil sich das republikanische Modell deutlich vom verhassten hellenistischen Königtum unterschied. [61] Vereinfachend lässt sich sagen: aus jüdischer Sicht wurde der Allein-Geltungsanspruch Jhwhs durch die republikanische Verfassung nicht in Frage gestellt. Das war nun eine komplette Fehlinterpretation des römischen Herrschaftsanspruchs, der ebenso total war wie der des jüdischen Gottes.

Torageltung und römisches Herrschaftsverständnis waren von Beginn an unvereinbar und letztlich waren es andere, politische Faktoren, – die innerrömischen Krise, die Installierung der Hasmonäer-Herrschaft über Judäa – die verhinderten, dass diese Unvereinbarkeit hundert Jahre lang nicht aufbrach. Ernst Baltrusch hat die strukturellen Missverständnisse zwischen Juden und Römern, die letztlich zur Katastrophe von 70 n. Chr. [62] führen sollten, folgendermaßen zusammengefasst: die jüdisch-römischen Konflikte «[...] gehen darauf zurück, dass 1. die jüdische Religion von allem Anfang an ein zutiefst politisches Phänomen war, dass ihre Ausbildung nicht so sehr eine <innere Angelegenheit> der Juden, sondern der Weg war, in einer Zeit ständiger Bedrohung von außen und der Fremdherrschaft Autonomie und Selbstbestimmung zu wahren und zu legitimieren; und dass 2. die römische Herrschaft trotz gewährter Religionsfreiheit gerade diesen politischen Charakter der jüdischen Religion in Frage stellte. Die römische Politik ging damit noch über die hellenistische hinaus, was die Entwertung der Religion um ihren politischen Faktor angeht.» [63]

Dies mag das Missverständnis beschreiben, das den römisch-jüdischen Beziehungen von Beginn an eingeschrieben war. Doch es sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die neue römische Herrschaftsform, das Principat – zumindest in seiner absolutistischen Ausdeutung – die Spannungen zwischen Juden und Römern eklatant verschärfen musste. Dies liegt im Alleingültigkeitsanspruch des Kaisers begründet, der – religiös und politisch – eine Verletzung des Jhwh-Glaubens darstellt. Von der Amalgamierung beider Aspekte im Kaiserkult war bereits die Rede und es ist kaum überraschend, dass es hier zu massiven Konflikten kommen musste. [64] Der Kaiser als Gott: das war die Verletzung des ersten Gebots. Die Verletzung des Bilderverbots folgte auf dem Fuß in Form einer Inflation von Kaiser-Bildern, die nun im öffentlichen Raum allgegenwärtig waren.

Die Juden, egal ob in Judäa oder in der Diaspora, teilten sich ihren Lebensraum mit Griechen, Römern und anderen Völkern, die ein vollkommen unbelastetes Verhältnis zum Kaiserkult hatten. Unter Augustus und Tiberius waren die Juden vom Kaiserkult gewissermaßen dispensiert, da man offensichtlich das Konfliktpotential erkannt hatte. [65] Dennoch fand der Kaiserkult auch Eingang in das jüdische Allerheiligste, den Tempel in Jerusalem, wo dem Wohl des Kaisers täglich geopfert wurde. [66] Das pagane Umfeld hingegen hatte im Kaiserkult ein probates Mittel gefunden, um seine jüdischen Mitbürger zu diskreditieren. [67] Apion wird bei Philo folgendermaßen zitiert: «Indem sich die Juden weigern, Kaiserstatuen aufzustellen, verachten sie das Kaisertum.» [68] Der Kaiserkult war nicht nur ein Verstoß gegen das Bilderverbot – er war eine externe Politisierung dieses Verbots: Rom- und Kaisertreue wurde ab nun im Feld der visuellen Semantik ausgehandelt.

5. Die Konfrontation

Nur in diesem Zusammenhang lässt sich die «Statuenaffäre» verstehen, von der nun die Rede sein soll: Im Frühjahr 40 n. Chr. erreichte Caligula die Nachricht, dass Teile der jüdischen Bevölkerung von Jamnia, einer Stadt in Judäa, eine Kultstätte für den Kaiserkult zerstört hatten. Caligula reagierte, indem er seinen syrischen Statthalter, Publius Petronius, anwies, eine Kolossalstatue des Kaisers i. e. Caligulas im Tempel von Jerusalem aufzustellen. Aus Philos Darstellung, der in der Affäre Teil der jüdischen Gesandtschaft nach Rom war und im Anschluss die Ereignisse in seinem Bericht *Legatio ad Gaium* schilderte, lässt sich lesen, dass es sich bei der Zerstörung von Jamnia nicht um einen romfeindlichen Akt handelte, sondern dass sich die jüdische Bevölkerung gegen ihre pagane Umwelt wehrte, die, wie so oft, in Opposition zu jüdischen Geboten operierte.

«Jamnia, one of the largest cities of Judaea, has a mixed population, the major being Jews and the rest gentiles who have wormed their way in from neighbouring countries. These settlers caused trouble and annoyance to those who may be described as the natives of the place by continually violating some one or other of the Jews' traditions. These gentiles learnt from travellers how enthusiastic Gaius (Caligula, m. A.) was about his own deification and how hostile he was towards the whole Jewish race. So assuming that a suitable opportunity for an attack had come their way, they built a rough and ready altar of the most shoddy material, namely clay bricks, for the sole purpose of plotting against their fellow townsmen. For they knew that they would refuse to tolerate the violation of their customs, which was precisely what happened. For when the Jews saw the altar and were greatly incensed at the effectual destruction of the sanctity of the holy land, they gathered together and pulled it down.» [69]

Aus römischer Sicht, und erst Recht aus der Sicht des Kaisers, in dessen Selbstverständnis dem Kaiserkult eine zentrale Rolle zukam, war das vollkommen irrelevant: die Zerstörung einer Kaiserkult-Stätte war ein politischer Akt. Die ganze Angelegenheit war zu einer Frage der Staatsraison geworden [70]. Man hat die Antwort Caligulas auf die jüdische Provokation – und nichts anderes war es aus römischer Sicht – für merkwürdig gehalten. [71] Doch in Anbetracht der geschilderten Umstände, erscheint sie von bestechender Logik, denn sie zielte ins Herz der jüdisch-römischen Antinomie. Das Bilderverbot als Wächter des jüdischen Monotheismus galt den Römern als Charakteristikum der jüdischen Religion – in seiner Preisgabe sollten die Juden ihre Loyalität zu Rom und Kaiser beweisen. Das Bild des Kaisers im Tempel von Jerusalem wäre nicht nur der sichtbare Beweis der jüdischen Rom-Treue gewesen, es hätte gleichzeitig die bestehenden Machtverhältnisse visuell demonstriert: der Kaiser war Judäas einziger Herr – Jhwh hatte politisch nichts mehr zu sagen.

Das ist aus der Perspektive Caligulas nicht nur konsequent, es zeigt auch, dass der Kaiser sich der politischen Dimension der jüdischen Religion durchaus bewusst war: er antwortete nicht etwa militärisch, sondern eben religiös-politisch. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Kaiser an die Durchführbarkeit seines Befehls glaubte oder nicht, sondern einzig und allein darum, dass Caligula durch seine Reaktion die vermeintliche Vereinbarkeit von römischem Herrschaftsanspruch und Torageltung suspendierte.

Caligulas Statthalter Publius Petronius war sich von Beginn an der Brisanz des kaiserlichen Befehls bewusst und er tat alles, um seine Durchführung hinauszuzögern. [72] Das Bilderverbot, so sollte eingangs klar geworden sein, war ein zentrales, ein identitäts-stiftendes Moment in der Herausbildung des alttestamentlichen Monotheismus – Kapitulation in dieser Frage war für die Juden schlicht unvorstellbar, weil sie Hochverrat an ihrem Gott bedeutet hätte. Das Problem war, dass die Verweigerung des Befehls Hochverrat an Rom bedeutete. Doch die Juden hatten keinen Handlungsspielraum in dieser Frage und deshalb ist auch hier von logischer Konsequenz zu sprechen, wenn die Juden in den Verhandlungen mit Publius Petronius deutlich machten, dass sie einer Durchführung des Statuenbefehls auch mit Waffengewalt begegnen würden. [73] Die Ankündigung militärischen Widerstands musste gleichzeitig Caligulas Position zementieren: für den römischen Kaiser war es seinerseits einfach undenkbar, sich einem militärischen Drohszenario seiner unterworfenen Vasallen zu beugen. An diesem Punkt war eine friedliche Lösung des Konflikts unmöglich geworden, weil das Selbstverständnis beider Parteien in dieser Frage keinen Konsens zuließ; kurz: es konnte kein «bisschen Bild» des Kaisers im Tempel von Jerusalem geben.

Die Bilderfrage verlangte ausnahmslose Anerkennung oder absolute Ablehnung – zwischen totaler Affirmation und totaler Negation war nichts mehr möglich.

Dass es nicht zur Eskalation kam, hat einen simplen Grund: Caligula wurde ermordet [74] und sein Nachfolger Claudius, der seine Rolle als Kaiser in der gemäßigten Tradition des Augustus interpretierte, widerrief den Statuenbefehl seines Vorgängers. [75] Dennoch, die Zerrüttung des jüdisch-römischen Verhältnisses war irreduzibel: die Statuenaffäre war ein Wendepunkt, weil sie beiden Parteien – Juden wie Römern – die Unvereinbarkeit beider politisch-religiöser Systeme vor Augen führte. Es war letztlich die absolutistische Auslegung des Principats, die jene von Beginn an angelegte strukturelle Antinomie identifizierte.

«But whether through his own doing or not, there can be no doubt that Caligula's reign does mark a turning point in Roman-Jewish relations. Events showed how difficult the position of the Jews had become and how they could find themselves at the mercy of an arbitrary tyrant. All of this strengthened the hands of Jewish nationalists. [...] Clearly the difficulties had not disappeared with Caligula's death. The stage was already set for the final confrontation that would culminate less than thirty years later in the devastating sack of Jerusalem by the Romans.»

[76]

Erst im Anschluss an die Herrschaft Caligulas kommt es zur Herausbildung jüdischer, genuin anti-römischer Konzeptionen, die die Ablehnung einer personalisierten Herrschaftsform mit religiös-politischen Freiheitsforderungen verknüpfen. [77] Durch die Statuenaffäre waren die jüdischen Akkulturations-Bemühungen wie das Kaiseropfer im Jerusalemer Tempel ad absurdum geführt worden. Was nun folgte, war eine sich immer stärker radikalisierte Resistenz, die den politischen Gehalt der jüdischen Religion mehr und mehr ausdehnte und die römische Vorherrschaft explizit als Verletzung der Torageltung und Verunreinigung des Heiligen Landes begriff. [78] Die Möglichkeit einer friedlichen, römisch-jüdischen Ko-Existenz war kollabiert: «Ziel war, ein neues, heiliges, von Fremdherrschaft befreites Jerusalem und Zion zu errichten [...]. Herrscher über die Juden im neuen Heiligen Land würde nur noch Gott sein, kein Fremder und schon gar nicht ein Fremder, der als Gott verehrt wurde.» [79]

Die Juden hatten immer wieder und Jahrhunderte lang unter Fremdherrschaft gelebt, ohne dass es zu einer derartigen Eskalation der Gewalt gekommen war, wie sie sich dann ab den 60er Jahren des ersten Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit den Römern ereignete. Das heißt nicht, dass die jüdischen Beziehungen zu ihren babylonischen oder hellenistischen Oberherrn immer konfliktfrei waren. [80] Aber gerade die babylonische Vorherrschaft ist ein gutes Beispiel dafür, dass die Juden loyale Untertanen waren, solange die Autonomie ihrer Kultgemeinschaft, ihre religiöse und soziale Exklusivität gewahrt blieb. [81] Dennoch wird bereits in der Begegnung mit der hellenistischen Monarchie [82] eine strukturelle Unverträglichkeit der jüdischen Religion mit dem Konzept einer stark personenzentrierten Einzelherrschaft deutlich; allerdings: «Den Höhepunkt der Spannungen zwischen Juden, Staat und Umwelt indes, begleitet von Pogromen, Opferbefehlen, Jagd auf Juden, innerjüdischen Angriffen auf die ›Befleckten‹ bis hin zu Ansätzen von Ghettoisierung, Kennzeichnungspflicht und rassistischen Elementen der Judenfeindschaft, diesen Höhepunkt treffen wir erst später in römischer Zeit [seit dem 1. Jh. n. Chr., m. A.] an.» [83]

Trotz des theologischen Abgrunds, der zwischen Monotheismus und Polytheismus liegt, hatten jüdische und römische Religion eine Gemeinsamkeit: es waren intrinsisch politische Religionen. Das gilt für die römische Religion bereits in der Zeit der Republik. Der römische Staatskult sicherte die *pax imperii* und die römische Religionspolitik zielte darauf ab, die Konsensfähigkeit der Gesellschaft zu garantieren. In diesem Zusammenhang lässt sich vielleicht auch Ciceros Bemerkung verstehen: «Jedes Gemeinwesen hat, Laelius, seine eigene Religion, wir die unsere. Auch als Jerusalem noch stand [84] und die Juden in Frieden mit uns lebten, stand die Ausübung dieser kultischen Riten im Widerspruch zum Glanz dieses unseres Reiches, zur Gravität unseres Namens, zu den Einrichtungen der Vorfahren.» [85] Hier klingt ein römisches Herrschaftsverständnis an, das sich – durch den Willen der Götter begründet – als höhere Ordnung begreift und in Anerkennung dieser Ordnung von seinen Untertanen einen gewissen Konformismus fordert. Es ist offensichtlich, dass die für das Judentum so zentralen Bemühungen um Wahrung von Autonomie und Eigenständigkeit, die die politisch-religiöse Konzeption der jüdischen Religion einfordert, dem römischen Konformismus-Anspruch von Beginn an zuwider laufen mussten.

Weiter sollte deutlich geworden sein, dass die Etablierung der Alleinherrschaft in Rom, das Principat, und die damit einhergehende Ausbreitung des Kaiserkults maßgeblich an der krisenhaften Entwicklung der jüdisch-römischen Beziehungen beteiligt war. Der Kaiserkult stellte eine enorme Erweiterung der politischen Bedeutung der Religion dar: über ihn wurde Zugehörigkeit und Loyalität verhandelt und zwar «im Raum der Bilder» [86].

Der Kaiser als Gott, der Kaiser als Bild – beides stellte die jüdische Religion grundsätzlich in Frage. Die Zugehörigkeit zur jüdischen Religion definierte sich folgerichtig durch die Ablehnung dieser Unmöglichkeit und letztlich in der Apostasie von Rom. Der Zwang zur aktiven Abgrenzung war umso mehr gegeben, als dass der öffentliche Raum sich immer mehr auch visuell durch die Bilder des Kaisers, der wie ein Gott verehrt wurde, strukturierte – und der Verletzung von erstem und zweitem Gebot somit eine permanente Sichtbarkeit verliehen war. Die generelle Unvereinbarkeit des totalen Herrschaftsanspruchs eines Kaisers, der auch seine religiöse Verehrung forderte, und der jüdischen Religion, die eigentlich auch politisch nur Jhwh als einzigen Herrn Israels anerkennen konnte, wurde durch den Statuenbefehl Caligulas erstmals in der römisch-jüdischen Geschichte auf die Spitze getrieben. Es war ein religiös-politischer Konflikt; ein Bilderstreit, bei dem es um nichts weniger ging als die Behauptung der eigenen Identität beider Parteien. Die Durchführung des Statuenbefehls hätte die Ereignisse von 70 n. Chr. mit großer Wahrscheinlichkeit vorweggenommen. Es kann keine Verständigung geben, wo kein Verständnis ist.

Es gilt also die eingangs gestellte Fragestellung weiter zu präzisieren: Es ging in diesem Konflikt längst nicht mehr um die Vereinbarkeit von Polytheismus und Monotheismus – gerade das Bilderverbot hatte sich ja vor einem genuin polytheistischen Hintergrund ausprägen und konsolidieren können; umgeben von paganen Bildern. Es ging um die Vereinbarkeit des jüdischen Monotheismus mit einer sich als göttlich verstehenden Einzelherrschaft. Aus religiöser Sicht war der Göttlichkeitsanspruch Caligulas für die Juden schlicht unmöglich – die sich aus dem Konflikt ergebende Radikalisierung des Gedankens eines alleinigen Herrschaftsanspruchs Jhwhs auf Israel war für das Selbstverständnis der römischen Kaiser politisch undenkbar. Niemand kann zwei Herren dienen. [87]

Sophie Schweinfurth: Studium der Kunstgeschichte, Alten Geschichte und Alt-Griechischen Philologie an der Universität Basel. Lizentiat 2009 mit einer Arbeit mit dem Titel «Die zwei Gräber des Königs: Das Grablege-Projekt Rogers II. als Ausdruck christlicher Herrschafts-Repräsentation und imperialer Christus-Allusion.»

Arbeitsschwerpunkte: byzantinische Bildproduktion (8.-12. Jh.), Kulturtransfer zwischen Byzanz und dem Westen (12. -14 Jh.), frühe italienische Tafelmalerei, Schrift-Bild -Relationen im Mittelalter, Kunst- und Bildtheorie der Spätantike und des Mittelalters (bes. Byzanz). Seit Oktober 2009 Mitarbeiterin beim NFS Bildkritik Cluster 2: «Schrift, Bild, Ornament» mit einem Dissertationsprojekt zum Thema «Schriften in Gold. Zu einer Genealogie der Ikone».

Fussnoten

Seite 34 / [1]

Zur Problematik der Chronologie der Ereignisse vgl. die Anmerkungen von Monika Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern*, Tübingen 2007, S. 277.

Seite 34 / [2]

Der Name Caligula ist ein Diminutiv des lat. Substantivs «caliga» und bedeutet «Soldatenstiefelchen». Der Name geht auf Sueton zurück, der ein knappes Jahrhundert nach Gaius' Tod dessen Vita schrieb und berichtet: «Den Beinamen Caligula verdankte Gaius einem Soldatenscherz, da er in ihrer Mitte erzogen wurde und die Uniform eines gewöhnlichen Soldaten trug.»; Sueton, *Leben der Caesaren*, übers. von nbsp; Andre Lambert, Zürich 1955 (Suet. Cal. 9, 1). Im folgenden Text bleibe ich bei der Namensnennung des Kaisers als Caligula. Zum Einfluss der Darstellung des Kaisers durch Sueton auf die weitere Caligula-Rezeption vgl. Anm. 4.

Seite 34 / [3]

Ludwig Quidde, *Caligula. Eine Studie über Caesarenwahnsinn* ; (erstmalig veröffentlicht 1894), in: Karl Holl/Hans Kloft/Gerd Fesser, *Caligula – Wilhelm der II. und der Caesarenwahnsinn. Antikenrezeption und wilhelminische Politik am Beispiel des <Caligula> von Ludwig Quidde*, Bremen 2001, S. 40-53.

Seite 34 / [4]

Quidde, *Caligula* (Anm. 3), S. 50. Quidde bezieht sich seinerseits stark auf Sueton, der als erster antiker Autor den Wahnsinn des Kaisers mit pathologischen Auffälligkeiten unterlegt. Zu Suetons Interesse an einer pejorativen Darstellung des Kaisers vgl. Aloys Winterling, *Caligula. Eine Biographie*, München 2003, S. 177 ff.

Seite 34 / [5]

Winterling, *Caligula* (Anm. 4). Diese Tendenz deutet sich bereits bei Anthony A. Barrett, *Caligula. The Corruption of Power*, London 1989, an. Wie hartnäckig die Tyrannen- und Wahnsinns-Faszination den Blick der historischen Forschung auf die historische Figur des Kaisers auch noch im 20. Jahrhundert verstellt hat, lässt sich sehen in Arthur Ferrill, *Caligula. Emperor of Rome*, London 1991; auch dort wiederholt sich die Beschreibung Caligulas als «crazy» im Sinne von «imperial madness».

Seite 34 / [6]

Suet. Cal. 22, 1.

<http://www.youtube.com/watch?v=FUTiEG3BeXQ>

Quidde, Caligula (Anm. 3), S. 50.

Zu den Unterschieden in den Fassungen von Ex 20, 4-6 und Dtn 5, 8-10 vgl. Christoph Dohmen, Exodus 19-40 (HThKAT), Freiburg u. a. 2004, S. 82-137. Ich gebe im Folgenden die Version von Ex 20 wieder in der Übersetzung bei Andreas Wagner, Alttestamentlicher Monotheismus und seine Bindung an das Wort, in: Andreas Wagner/Volker Hörner/Günter Geisthardt (Hg.), Gott im Wort – Gott im Bild. Bilderlosigkeit als Bedingung des Monotheismus?, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 1-22, hier S. 9.

«Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden ist u.s.w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich [...] Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgnis, daß, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie als dann keine andere, als kalte leblose Billigung, und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nötig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen.» Emmanuel Kant, Kritik der Urteilkraft, B 125-126, in: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966, 5, S. 365-366.

«Unter den Vorschriften der Moses-Religion findet sich eine, die bedeutungsvoller ist, als man zunächst erkennt. Es ist das Verbot, sich ein Bild von Gott zu machen, also der Zwang, einen Gott zu verehren, den man nicht sehen kann. [...] Aber wenn man dies Verbot annahm, musste es eine tiefgreifende Wirkung ausüben. Denn es bedeutete eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, ein Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, streng genommen einen Triebverzicht mit seinen psychologisch notwendigen Folgen.» Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Stuttgart 2010, S. 139.

«Die entzauberte Welt des Judentums versöhnt die Zauberei durch deren Negation in der Idee Gottes. Die jüdische Religion duldet kein Wort, das der Verzweiflung alles Sterblichen Trost gewährte. Hoffnung knüpft sie einzig ans Verbot, das Falsche als Gott anzurufen, das Endliche als das Unendliche, die Lüge als Wahrheit [...].[...] Die Erklärungen der Welt als des Nichts oder Alls sind Mythologien und die garantierten Pfade zur Erlösung sublimierte magische Praktiken. Die Selbstzufriedenheit des Vorwegbescheidwissens und die Verklärung der Negativität zur Erlösung sind unwahre Formen des Widerstands gegen den Betrug. Gerettet wird das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots.» Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1981, S. 24 f.

Zur Frage der Existenz eines Jhwh-Kultbilds in vorexilischer Zeit vgl. den Exkurs bei Sven Petry, *Die Entgrenzung JHWHs*, Tübingen 2007, S. 62-71; weiter: Matthias Köckert, *Die zehn Gebote*, München 2007, S. 61-63; Othmar Keel, *Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropologisches Kultbild gestanden haben dürfte*, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor*, München/Leipzig 2001, S. 244-282. Die jüdische Kultur der Antike und Spätantike ist mitnichten als «anikonisch» zu bezeichnen, wie allein die Funde in Dura Europos zeigen; hierzu Michael Tilly, *Antijüdische Instrumentalisierungen des Bilderverbots*, in: Wagner/Hörner/Geisthardt, *Gott im Wort – Gott im Bild* (Anm. 9), S. 23-30.

Zur Problematik des Begriffs «alttestamentlicher Monotheismus» vgl. Wagner, *Alttestamentlicher Monotheismus* (Anm. 9). Wagner kommt hier zu dem Schluss: «Die Vielfalt des A.T. verbietet es zwar zunächst, vorschnell von <dem> Monotheismus <des> A.T. zu sprechen, doch ist die Rede vom alttestamentlichen Monotheismus in einer bestimmten Hinsicht [...] nicht ausgeschlossen. Es lässt sich eine geschichtliche Entwicklung erschließen, eine zunehmende Konzentration auf den einen Jahwe, der immer mehr zu <dem> Gott des A.T. wird, ja zu dem einen Gott schlechthin.»; Wagner, ebd., S. 5.

Zum Viel-Götter-Verbot vgl. Köckert, *Die zehn Gebote* (Anm.13), S. 44-55.

Ex 20, 3.

Zum Problem legitimer Königsherrschaft über Israel vgl. Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa* (wie Anm. 1), S. 29-32. Dort auch die Bemerkung: «Es gab in der Beziehung zwischen Jahwe und seinem <heiligen Volk> auch keinen Platz mehr für eine – im altorientalischen religionsgeschichtlichen

Spektrum ja völlig übliche – Herrscherfigur, die die Beziehung zwischen Einzelnen, Volk und Gott/den Göttern vermittelte. Ja, es ging vielmehr darum, dass niemand, insbesondere kein Herrscher, die Beziehung zwischen Jahwe und Israel behinderte.» Bernett, ebd. S. 29.

Seite 36 / [18]

«Aus der erfahrenen Befreiung erwächst die Bindung an den befreienden Gott.»; Köckert, Die zehn Gebote (Anm. 13), S. 48.

Seite 37 / [19]

«Der Gegensatz zu anderen Völkern ergibt sich durch den Rekurs auf ein als historisches Basisdatum verstandenes Ereignis. Die Gemeinschaft, deren Mitglieder im Du der 2. Person Singular angesprochen werden, ist mehr als eine Kultgemeinschaft, sie ist ein Volk. Der hier formulierte Ausschließlichkeitsanspruch ist nicht durch den Kontext eines Kultes begrenzt, vielmehr erklärt er gewissermaßen die Existenz der Angesprochenen zu einem Gottesdienst.» Petry, Die Entgrenzung JHWHs (Anm. 13), S. 6.

Seite 37 / [20]

Ex 20, 4 - 5.

Seite 37 / [21]

Köckert, Die zehn Gebote (Anm. 139), S. 54-55.

Seite 37 / [22]

Vgl. Wagner, Alttestamentlicher Monotheismus (Anm. 9), S. 7.

Seite 37 / [23]

Jan Assmann, Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, S. 97.

Seite 37 / [24]

Burkhard Gladigow, Art. Kultbild, in: HRWG IV (1997), 9-14, hier S. 14.

Seite 37 / [25]

Gladigow, ebd., S. 11.

Seite 38 / [26]

«[...] die Mosaische Unterscheidung [ist, m. A.] etwas radikal Neues, das die Welt, in der sie getroffen wurde, erheblich veränderte. Der Raum, der durch diese Unterscheidung <getrennt oder gespalten> wurde, ist nicht einfach der Raum der Religion im allgemeinen, sondern einer ganz bestimmten Art von Religion. Ich möchte diesen neuen Religionstyp

«Gegenreligion» nennen, weil er alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als «Heidentum» ausgrenzt. Gegenreligionen fungieren nicht als Medium interkultureller Übersetzung; [...]» Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 2000, S. 20.

Seite 38 / [27]

Es ist m. E. etwas überspitzt, wenn Assmann in Bezug auf das Bilderverbot schreibt: «Bilder sind automatisch «andere» Götter, denn der wahre Gott ist unabbildbar. Die Mosaische Unterscheidung wird im Raum der Bilder getroffen, und der Kampf der Gegenreligion wird gegen die Bilder geführt.» Jan Assmann, *Moses* (Anm. 26), S. 21. Richtig ist, dass das Bilderverbot eine Zäsur bedeutet, die die jüdische Religion im Feld des Visuellen für immer von ihrem paganen Umfeld trennt; s.o.

Seite 38 / [28]

Der Text ist bei Diodor erhalten; Diodor 40, 3, 1-8. Hier zitiert nach Wagner, «Alttestamentlicher Monotheismus (Anm.9), S. 7.

Seite 38 / [29]

Zum Verständnis dieser Passage vgl. Rene Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum: der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie*, Stuttgart 2002.

Seite 38 / [30]

Tacitus, *Historiae* 5, 4, übers. von Joseph Borst, Düsseldorf 2002, S. 516-517.

Seite 38 / [31]

«Die Götter, wenn sie auch auf Gipfeln wohnen, sind im philosophischen Diskurs präsent. Sie bleiben es, auch nach ihrem Rückzug auf jene mythischen Stätten, in dem Maße, wie der philosophische Diskurs die Mythen einkleidet oder sich in sie flüchtet. Der Gott der Bibel, dessen Wege unbekannt sind, dessen Anwesenheit in Abwesenheit besteht und dessen Abwesenheit sich als Anwesenheit aufdrängt, dem der Gläubige gleichzeitig treu und untreu ist, an der er glaubt und gleichzeitig nicht glaubt, offenbart sich dagegen im Bruch des kohärenten Diskurses.» Emmanuel Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München/Wien 1991, S. 79.

Seite 38 / [32]

Ex 3, 1-14.

Seite 38 / [33]

Jürgen Ebach, *Gottesbilder im Wandel. Biblisch-theologische Aspekte*, in: Michael J. Rainer, Hans-Gerd Janssen (Hg.), *Bilderverbot*, Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 2, Münster 1997, S. 22-35, hier S. 28.

Ebach 1997, Gottesbilder im Wandel (Anm. 33), S. 29. Ähnlich argumentiert auch Willi Oelmüller: «Die Erzählung von der Offenbarung des Eigennamens des Gottes Israels an Mose [...] im brennenden Dornbusch enthält neben der Nennung seines Namens zugleich die Verhüllung, das Bilderverbot.» Willi Oelmüller, Das Bilderverbot in philosophischer Perspektive, in: Eckhard Nordhofen (Hg.), Bilderverbot: die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, Paderborn 2001, S. 149-172, hier S. 152.

Vgl. Ebach, Gottesbilder im Wandel (Anm. 33), S. 25-34. Wagner hält fest: «Erfahrungen mit und Wissen über Gott vermitteln sich nun sehr stark über die Sprache, über Texte; die Beschreibungen der Wirkungen Jahwes geschehen auf sprachliche Art und Weise, das Geschichtswirken wird sprachlich-begrifflich, nicht bildlich-anschaulich gefasst. In diesem sprachlichen Raum, entfalten sich zwar auch (neue) Gottesbilder, die Ergebnis dieses Transformationsprozesses sind, aber sie bleiben eben im Medium der Sprache.» Wagner, Alttestamentlicher Monotheismus (wie Anm. 9), S. 16.

Lyotard entwickelt in Auseinandersetzung mit Levinas' Konzept der Geiselschaft durch den Anderen die Idee eines Du, das mir in vielem mit dem Du des Dekalogs verbunden zu sein scheint: «In der Du-Position ist das Ich jemand, an den eine Vorschrift gerichtet wird, und zwar die ganz einfache Vorschrift, daß es Vorschrift gibt [...].[...] Du sollst. [...] Die Verpflichtung ist unmittelbar und geht jeder Einsichtsfähigkeit voraus, sie wohnt im <Empfang des Fremden>, im Ruf an mich, der mehr tut, als eine vorgegebene Beziehung umzustürzen: der ein neues Universum errichtet.» Jean-François Lyotard, Der Widerstreit, München 1987, S. 189.

Cicero, De natura deorum, 2, 72.

Karl Christ, Die Römer. Eine Einführung in ihre Geschichte und Zivilisation, München 1997, S. 167.

Petry, Die Entgrenzung JHWHs (Anm. 13), S. 3.

Robert Karl Gnuse, No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel, JSOT, Sheffield 1997, S. 215.

Assmann, Moses der Ägypter (Anm. 26), S. 19.

«Die Vorstellung, die eigenen Gottheiten unter anderem Namen auch unter fremden Völkern anzutreffen, hatten die Römer mit den Griechen gemeinsam.» Christ, Die Römer (Anm. 38), S. 173.

«Die Verehrung einer polytheistischen Götterwelt wie das wachsende Ungenügen der traditionellen Kulte und die Bereitschaft, sich neuen, fremden Mächten zu öffnen, andererseits aber auch die Beflissenheit der orientalischen Kulte, sich römischen Vorstellungen und Normen anzupassen, erklären die weitgehende Verwischung der einstmals spezifischen Formen, die Abschleifung von Gegensätzen, die wechselseitige Übertragung und Vermengung von Gottesbildern im Phänomen des Synkretismus, das für das Imperium Romanum so charakteristisch ist.» Christ, ebd., S. 174.

Angelos Chaniotis, The Divinity of the Hellenistic Rulers, in: A. Erskine (Hrsg.), Blackwell's Companion to the Hellenistic World, Oxford 2003, S. 431-445; Simon Price, Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, in: Journal of Hellenic Studies 104, 1984, S. 79-95.

Vgl. die Diskussion des Forschungsstandes bei Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 7-16.

Hubert Cancik/Konrad Hitzl, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003, S. VII. S. auch Matthias Peppel, Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle, in: ebd., S. 69-96.

Simon R. F. Price, Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.

Price, ebd., S. 248.

Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 8-9.

Vgl. Christ, Die Römer (Anm. 39), S. 62-69.

Winterling, Caligula (Anm. 4), S. 16. Winterling führt weiter aus: «Die paradoxe Etablierung einer Alleinherrschaft durch die Wiederherstellung der alten Republik war Augustus' Antwort [...]. Seine besondere Leistung bestand darin gezeigt zu haben, dass so etwas möglich war. Diese Leistung sollte sich jedoch zugleich als ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft erweisen.» Winterling, ebd., S. 17.

Vgl. zu diesem Themenfeld die Studie von Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München 2003, hier auch die Bemerkung: «Durch die Bilder konnte sich ein Kaiser- und Staatsmythos etablieren, der sich mit seinen einfachen Begründungszusammenhängen mehr und mehr verselbständigte und vor die tatsächlichen Ereignisse und Lebensbedingungen schob, der die Wirklichkeit in einer bestimmten Weise, gefiltert erleben ließ, und so über Generationen hinweg das Gefühl vermittelte, man lebe im bestmöglichen Staat und auf der Höhe der Zeiten.» Zanker, ebd., S. 14.

Zanker, Augustus (Anm. 53), S. 299.

So stammt eine der frühesten Titulierungen des Augustus als Gott aus Myra (Provinz Asia minor); dort heißt es in einer Inschrift: «Den Gott Augustus, Sohn des Gottes Caesar, Herrscher über Land und Meer, den Wohltäter und Heiland der ganzen Welt (ehrt) das Volk von Myra.» Zitiert nach Victor Ehrenberg/A.H.M. Jones, Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius, Oxford 1955, Nr. 72.

Vgl. Christ, Die Römer (Anm. 3), S. 172. Doch auch in der Verbindung des Kaiserkults mit dem numen, dem genius oder der Göttin Roma ist die typische augusteische Doppelbödigkeit angelegt, dies wird spätestens in den Res gestae, dem von Augustus selbst verfassten Bericht über seine Regierungszeit deutlich: hier nimmt die lateinische Fassung Rücksicht auf die römischen Befindlichkeiten, indem es heißt: «rerum gestarum divi Augusti»; in der griechischen Fassung hingegen, die sich an den hellenistischen Osten richtete, wo der Herrscherkult bereits etabliert war und die Vergöttlichung des Kaisers auch zu dessen Lebzeiten wohlwollend aufgenommen wurde, heißt es sehr viel deutlicher: « Σεβαστοῦ θεοῦ » Zitiert nach: Augustus, Res gestae. Tatenbericht, übers. von Marion Giebel, Stuttgart 2002, S. 4.

Peppel, Gott oder Mensch? (Anm. 47), S. 72-75.

Suet. 1, 99.

Zu dieser Beziehung vgl. Winterling, Caligula (Anm. 4), S. 34 ff.

Zur Demütigung der römischen Aristokratie durch Caligula schreibt Winterling: «Die für die Aristokratie schmerzhafteste Erniedrigung erfolgte [...] zweifellos im persönlichen Kontakt mit dem Kaiser. [...] Die Entehrungen im persönlichen Kontakt mit dem Kaiser nahmen also zunächst wiederum von einer unterwürfigen Selbstentehrung einzelner ihren Ausgang, der Caligula nicht entgegentrat und die dann einen entsprechenden Handlungszwang für die übrigen auslöste.» Winterling, Caligula (Anm. 4), S.137.

Zu der Situation in Rom und den dynastischen Verhältnissen, die zu Caligulas Ausrufung als Kaiser führten vgl. Winterling, Caligula (Anm. 4), S. 34-50.

Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich (Anm. 59), S. 61.

Zerstörung des Tempels durch Titus als Folge des römisch-jüdischen Kriegs, der bereits mit dem Aufstand der Zeloten im Jahr 66 begonnen hatte.

Ernst Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung, Darmstadt 2002, S. 157. Dem schließt sich auch Bernett an, wenn sie in Anschluss an Baltrusch schreibt: «Man kann den religiös-politischen Faktor in der Vorgeschichte des jüdischen Aufstands demnach nicht hoch genug veranschlagen.» Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 332. Es ist allerdings Bernett zu verdanken, die Bedeutung des Kaiserkults für die Eskalation der jüdisch-römischen Beziehungen erstmals konsequent aufgearbeitet zu haben.

«Aber die religiös-politische Herausforderung war mit der Frontstellung des römischen Kaisers als Herrscher und Gott gegenüber Jahwe als dem eigentlichen König und einzigen Gott Israels in seinem Land grundsätzlich gegeben. Für Juden, die Judäa als Land Jahwes und des Volkes Israels begriffen, dem dieses Land als Teil des Bundes mit Gott überlassen worden war, bedeutete der Kaiserkult in diesem göttlich-heiligen Land eine Torawidrige Konkurrenz zum Alleinverehrungsanspruch Jahwes [...]» Bernett, ebd., S. 11.

Dabei handelte es sich aber immer um Sonder-Regelungen, nicht um ein grundsätzliches Privileg; vgl. Bernett, ebd., S. 9.

Zum Kaiseropfer im Jerusalemer Tempel – wahrscheinlich ab 6 n. Chr. – Bernett, ebd., S. 194-199.

Innerhalb der griechischen Gemeinden war das problematische Verhältnis der Juden zum Kaiserkult zweifellos bekannt. Schon das Verhalten der Griechen bei den Auseinandersetzungen zwischen Griechen und Römern in Alexandria, die ebenfalls in die Regierungszeit Caligulas zu datieren sind, zeigt deutlich, dass die pagane Umwelt genau wusste, wie sie ihre jüdischen Mitbürger demütigen konnte: die Griechen zwangen die Juden Schweinefleisch zu essen und stellten Stauen in den Synagogen auf. Vgl. den Überblick über die Vorgänge in Alexandria bei Bernett, ebd.,], S. 272-277. Zu der grundsätzlich problematischen Beziehung zwischen Griechen und Römer in ihrer Rolle als römische Vasallen in der Diaspora vgl. B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton 2004, S. 440 ff.; weiter Zivi Yavetz, *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1997, S. 72 ff.

Philo, *Contra Apion* 2, 73-78

Philo, *Leg.* 200-02.

So auch Winterling, *Caligula* (Anm. 4), S. 148. Eine ähnliche Einschätzung der Ereignisse bietet Peer Bilde: «An adequate explanation of Gaius' reaction [...] can only be found in an analysis of what happened in Jamnia. The Jewish act here cannot be understood solely as an incidental, an, perhaps, unimportant act of their struggle with their non-Jewish neighbours., Seen from Rome, it was an expression of political disloyalty, an act which came close to revolt [...]» Peer Bilde, *The Roman Emperor Gaius (Caligula's) Attempt to Erect his Statue in the Temple of*

Seite 45 / [71]

«It is still a riddle why Gaius chose to punish the Jews by erecting a statue of himself in Jerusalem`s temple.» Bilde, *The Roman Emperor Gaius (Caligula`s) Attempt* (wie Anm. 70), S. 75. Ähnlich auch die Einschätzung von Bernett, wenn sie in Bezug auf die Vorfälle in Jamnia schreibt: «Diese politische Sichtweise des Vorfalls ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der Motive Caligulas für den – gelinde gesagt, sehr ungewöhnlichen – Statuenbefehl.», Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa* (Anm. 1), S. 279.

Seite 46 / [72]

Die Darstellungen des Petronius bei Philo und Josephus unterscheiden sich: Philo schildert Petronius als dem Projekt von Beginn an kritisch bis ablehnend gegenüber; Phil. Leg. 209. Während Petronius bei Josephus eine Art Wandel vom Kaiser-treuen Statthalter zum Sympathisanten der Juden vollzieht; Ios. Aj 18, 262-72, Bj 2, 192-203. Es bleibt zu bemerken, dass beide jüdischen Autoren die ganze Episode in einem unbestritten ideologisch gefärbten Zusammenhang erörtern: Philos Darstellung steht unmittelbar unter dem Einfluss der Ereignisse in Alexandria und Josephus` Interpretation ist unumgänglich von jenem Blickwinkel geprägt, aus dem er schreibt: den verheerenden Ereignissen des jüdisch-römischen Krieges der Jahre 66-70 n. Chr. Doch bei aller Unterschiedlichkeit des historischen Kontexts gibt es ein gemeinsames Anliegen beider Autoren: der Wille die Kluft zwischen Römern und Juden zu nivellieren. Hierfür bietet die Darstellung des Petronius bei beiden Autoren ein gutes Beispiel.

Seite 46 / [73]

«Nachher ergriffen sie [die Juden, m. A.], als sie von C. Caesar angewiesen wurden, sein Standbild im Tempel aufzustellen, lieber die Waffen.« Tac., Hist. 5, 9, 2. Die Tatsache, dass Caligulas Vorhaben nicht ohne Waffengewalt durchzusetzen gewesen wäre, bestätigt auch Iosephus in BJ 2, 184-203.

Seite 46 / [74]

Zu den Umständen von Caligulas Ermordung vgl. Winterling, *Caligula* (Anm. 4), S. 163-174.

Seite 46 / [75]

Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa* (Anm. 1), S. 287 ff. Doch weder die gemäßigte Haltung des neuen Kaisers zum Kaiserkult noch die durch ihn erlassenen Toleranzedikte, konnten die zerrütteten jüdisch-römischen Verhältnisse befrieden; vgl. Bernett 2007, ebd., S. 289-295; Yavetz, *Judenfeindschaft* (Anm. 67), S. 110-114.

Barrett, Caligula (wie Anm. 4), S. 191.

Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 331 ff.

«Der Rekurs auf <Heiligkeit> und <göttliche Erlösung>, auf <Zion> und <Israel> beinhaltete dabei mehr als die bloße Ablehnung der Römerherrschaft als Fremdherrschaft. Nur schwer integrierbar in ein an Jahwes Tempel und Land Israel gebundenes Denken war ein Fremdherrscher, der als Gott in Jahwes Land verehrt wurde und in Jerusalem in das Tamidopfer mit einer eigenen Opferzeremonie eingebaut worden war.» Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 335.

Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 351.

Dazu vgl. Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich (Anm. 63), S. 22-58.

Gleichwohl geht die Monarchie-kritische Einstellung der Juden schon bis auf die babylonische Vorherrschaft zurück; Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich (Anm. 63), S. 38. Deutlich positiver urteilt Bernett: «Solange die Fremdherrschaft [die persische, m. A.] die Autonomie der neuen Kult- und Abstammungsgemeinschaft schützte (wie es die Perser begonnen hatten) oder mindestens nicht behinderte, blieben die Juden loyale Untertanen.» Bernett, Der Kaiserkult in Judäa (Anm. 1), S. 32.

In Bezug auf die Entwicklungen der römisch-jüdischen Beziehungen, scheint Baltruschs Fazit des jüdisch-hellenistischen Verhältnisses einiges vorwegzunehmen: «Eins war jedoch schon jetzt deutlich geworden: Nicht dass die Juden eine andere Religion oder Kultur hatten, behinderte ihre Integration in den hellenistischen Staat. Es waren vielmehr die politischen Konsequenzen dieser Religion, ein auf dieser Religion fußender Autonomieanspruch, der sich mit dem politischen Hellenismus nicht vertragen konnte.» Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich (Anm. 63), S. 58. Auch wenn Baltrusch in der Sache Recht zu geben ist, bleibt es fraglich, bezüglich der jüdischen Religion auch in der Konturierung des jüdischen Religionsverständnisses von deren politischen Implikationen, mehr noch von deren politischem Fundament absehen zu wollen. Dies bedeutet absurder Weise das Missverständnis der paganen Umwelt zu übernehmen, die die Interdependenz beider Aspekte hartnäckig verkannte.

Baltrusch, Die Juden und das Römische Reich (Anm. 63), S. 58.

Cicero meint hier die Zeit vor der Integration Judäas ins Römische Imperium, spielt also auf die verlorene Unabhängigkeit der Juden an. Der Jerusalemer Tempel aus babylonischer Zeit, das jüdische Kultzentrum, wurde erst durch Titus 70 n. Chr. zerstört.

Cic. Flacc. 69.

Assmann, Moses (Anm. 22), S. 21.

Math. 6, 26. Dort weiter: «Entweder er wird den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhängen und den andern verachten.»

Abbildungen

Seite 36 / Abb. 1

Reiterstatue, wahrscheinlich Caligula, Rom 1-50 n. Chr., heute: British Museum, London.