

# Tacitus über Antiochos IV. und die Makkabäer

*Stefan Krauter*

Aus welchen Gründen kam es 167 v. Chr. zum Dekret des Antiochos IV. Epiphanes über die Abschaffung des Jerusalemer Tempelkultes und die Unterdrückung der jüdischen Bräuche in Judäa? Noch der „Neue Schürer“ nennt als Erklärung den Willen des Königs zu einer umfassenden Hellenisierung und beruft sich für diese Einschätzung auf den römischen Geschichtsschreiber P. Cornelius Tacitus:<sup>1</sup> *rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnisis* (Tac. hist. 5,8,2). Heute herrscht ein breiter Forschungskonsens, dass das eine sehr unplausible Erklärung ist.<sup>2</sup> Das ist sicherlich richtig. Die Frage allerdings ist: Wie kommt Tacitus auf sie?

E. Bickermann hat in „Der Gott der Makkabäer“ eine traditionsgeschichtliche Erklärung für die bei Tacitus zu findende Äußerung versucht, die letztlich in der Makkabäerzeit gründet. In den nichtjüdischen Städten Palästinas, die von den Makkabäern eingenommen wurden, habe sich aus Hass auf die Eroberer eine „antisemitische Version“ der Schilderung des Makkabäeraufstandes entwickelt, die Antiochos zum Vorkämpfer der eigenen Sache mache. In dieser Tradition stehe – durch Zwischenquellen vermittelt – Tacitus. Es könne freilich sein, so

---

<sup>1</sup> E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Revised and edited by G. Vermes/F. Millar. Bd. 1, Edinburgh 1973, 147f. Ähnlich: S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*. Vol. I: 332–37 BCE, Philadelphia, PA 1962, 89f.

<sup>2</sup> Vgl. v. a. P. F. Mittag, *Antiochos IV. Epiphanes. Eine politische Biographie* (Klio.B NF 11), Berlin 2006, 225–281. Daneben z. B. K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)* (AAWG.PH 133), Göttingen 1983; C. Seeman, *Jewish History from Alexander to Hadrian: From Alexander to Pompey*, in: J. J. Collins/D. C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 25–39, hier 32–34; R. Doran, *Antiochus IV Epiphanes*, in: J. J. Collins/D. C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 338f.; L. A. Grabbe, *Antiochus IV Epiphanes*, *EBrit II* (2009) 264–269, hier 264. Vgl. auch schon A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Stuttgart 1925<sup>3</sup>, 107: „Er war ein begeisterter Grieche und schwärmte für Athen, wir würden ihn aber schwerlich richtig auffassen, wenn wir ihm eine Art Missionsabsicht, den Wunsch, die Juden auf die Höhe der athenischen Kultur hinaufzuheben, als das leitende Motiv zuschrieben.“ Eine Ausnahme ist z. B.: I. Gafni, *Antiochus*, *EJ<sup>2</sup> II* (2007) 202–204, hier 203: Antiochos als „champion of an intense Hellenization“, das Religionsedikt „as a result of personal tendencies“.

Bickermann, dass er durch die Erfahrungen im jüdischen Krieg in der Annahme der Richtigkeit der überlieferten Sicht bestärkt gewesen sei.<sup>3</sup>

Dieser Erklärungsansatz steht ganz in der Linie der traditionell üblichen Herangehensweise an die Passage in den Historien des Tacitus, in der die genannte Äußerung über die Makkabäerzeit zu finden ist. Die Ausführungen des Tacitus über die Ereignisse gegen Ende des jüdischen Aufstandes in Tac. hist. 5,1–13 und darin insbesondere der sogenannte Judenexkurs (5,2–10) wurden nämlich lange Zeit als „Katalog landläufiger antisemitischer Ansichten“<sup>4</sup> aufgefasst. Man könne ihn nicht interpretieren, sondern nur zur Erhellung der Entstehung und Verbreitung dieser Ansichten durch „Legendenbildung, Motivübertragung, Tendenzerrfindung oder Traditionskombination“<sup>5</sup> auswerten. Damit war oft ein sehr negatives Urteil über die literarische und historiographische Qualität des Abschnitts verbunden.<sup>6</sup>

Ein wichtiger Wendepunkt in der Forschungsgeschichte zum Judenexkurs des Tacitus war die Monographie „Antike Vorstellungen vom Judentum“ von René Bloch.<sup>7</sup> Als erster<sup>8</sup> interpretierte er den Judenexkurs als sorgfältig gestalteten und mit einer bestimmten Aussageabsicht innerhalb der Historien platzierten ethnographischen Text. Seine Methode war dabei vor allem die literarische Analyse anhand des Vergleichs mit früheren Judenexkursen<sup>9</sup> und mit den beiden anderen ethnographischen Texten des Tacitus, dem Britannierexkurs im *Agricola*<sup>10</sup> und der *Germania*.

<sup>3</sup> E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, 22–24. Als weitere Zeugen für diese Tradition nennt er Ios. c. Ap. 2,90 und Diod. 34,1.

<sup>4</sup> C. Colpe, *Antisemitismus*, DNP I (1996) 790–792, hier 791.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> G. E. F. Chilver / G. B. Townend, *A Historical Commentary on Tacitus Histories IV and V*, Oxford 1985, 90: „The next four chapters fall sadly below T.’s standard as a historian. This is not so much for his anti-Semitism [...] but for the general ignorance and silliness displayed.“ Vgl. auch I. Heinemann, *Antisemitismus*, PRE.S 5 (1931) 3–43, hier 36; K. E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*. 2 Bde. (Studien zur Kulturkunde 29), Wiesbaden 1972–1980, Bd. 2, 102f.; H. Heinen, *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus*, *Historien* V,2–13, *TThZ* 101 (1992) 124–149, hier 148; J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (NTS XLI), Leiden 1975, 10f.

<sup>7</sup> R. S. Bloch, *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie* (Historia Einzelschriften 160), Stuttgart 2002.

<sup>8</sup> R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 22–26, nennt als (allerdings weitgehend unbeachtet gebliebenen) Vorläufer Y. Lewy, *Divrey Tazitus al qadmoniot ha-yehudim umidotehem*, *Zion* 8 (1943) 1–34.61–80. Sein Aufsatz wurde von B. Wardy, *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*, *ANRW* II 19.1 (1979) 592–644, hier 613–635, plagiiert, wie M. Pucci, *A Note on Johanan Lewy* (1901–1945), *At.* 62 (1984) 644–645, aufgedeckt hat (ich danke für diesen Hinweis Daniel Schwartz).

<sup>9</sup> *Hekataios von Abdera*: FGrH 264 F 6, Poseidonios: bei Strab. 16,2,34–46 und Diod. 34/35,1,1–5, Pompeius Trogus: bei Iust. 36,2,1–36,3,9.

<sup>10</sup> Tac. *Agr.* 10–17.

Dieser – meines Erachtens richtige – Ansatz, den Judenexkurs als literarischen Text ernst zu nehmen, soll hier für den Abschnitt über Antiochos und die Makkabäer im Einzelnen ausgeführt werden. Meine These ist dabei, dass dann klar wird, dass das eingangs zitierte Urteil des Tacitus keineswegs einfach eine aus Quellen übernommene fehlerhafte Aussage ist. Vielmehr werden in diesem Abschnitt die Tacitus verfügbaren Nachrichten über Antiochos und die Makkabäer mit einer klar erkennbaren Aussageabsicht verarbeitet und er ist sogar ein Schlüssel für das Verständnis der Aussage und der Funktion des gesamten Judenexkurses.

Ich werde sozusagen von innen nach außen vorgehen, d. h. mit Beobachtungen am Textabschnitt beginnen, mit seiner Stellung im Judenexkurs und seinen Querverbindungen zum Rest des Judenexkurses fortfahren und schließlich auf seine Funktion im Gesamtkontext der Historien zu sprechen kommen. Abschließend möchte ich kurz darauf eingehen, wie der Text in seiner Entstehungszeit eingeordnet werden kann.

### 1. *Beobachtungen am Text*

Dum Assyrios penes Medosque et Persas Oriens fuit, despectissima pars servientium: postquam Macedones praepolluere, rex Antiochus demere superstitionem et mores Graecorum dare adnitus, quo minus taeterrimam gentem in melius mutaret, Parthorum bello prohibitus est; nam ea tempestate Arsaces desciverat. Tum Iudaei Macedonibus invalidis, Parthis nondum adultis (et Romani procul erant), sibi ipsi reges imposuere; qui mobilitate vulgi expulsi, resumpta per arma dominatione fugas civium, urbium eversiones, fratrum coniugum parentum neces aliaque solita regibus ausi superstitionem fovebant, quia honor sacerdotii firmamentum potentiae adsumebatur.<sup>11</sup>

Solange der Osten unter der Herrschaft der Assyrer, Meder und Perser war, waren sie der verachtetste Teil der Sklaven. Nachdem die Makedonen die Übermacht errungen hatten, wurde der König Antiochos, der sich bemühte, ihnen den Aberglauben wegzunehmen und die Sitten der Griechen zu geben, durch den Krieg gegen die Parther daran gehindert, dass er das äußerst abscheuliche Volk zum Besseren änderte; denn zu dieser Zeit war Arsaces abtrünnig geworden.<sup>12</sup> Dann gaben sich die Juden, als die Makedonen schwach waren, die Parther noch nicht hochgekommen (und die Römer waren fern<sup>13</sup>), selbst Könige; diese, von der Wankelmütigkeit der Menge vertrieben, wagten, als sie die Herrschaft mit Waffen wieder an sich gebracht hatten, Vertreibungen von Bürgern, Zerstörungen von Städten,

<sup>11</sup> Text: P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. Tom. II. Fasc. I: Historiarum libri, ed. H. Heubner, Stuttgart 1978.

<sup>12</sup> Gemeint sind wohl eher die Auseinandersetzungen zur Zeit Antiochos VII. Sidetes; vgl. H. Heubner/W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien. 5 Bde., Heidelberg 1963–1982, Bd. 5, 120f.

<sup>13</sup> Das ist eine ziemliche Fehleinschätzung. Der römische Einfluss spielte durchaus eine wichtige Rolle, vgl. 1 Makk 3,31, Polyb. 29,27,1–8 (zu diesem Tag von Eleusis vgl. P. F. Mittag, Antiochos, 214–223).

Morde an Geschwistern, Gattinnen, Eltern und anderes, was man von Königen gewohnt ist, und förderten den Aberglauben, weil sie die Priesterwürde als Festigung ihrer Macht annahmen.

Der zu untersuchende Abschnitt wird durch zwei temporale Konjunktionen (*dum* und *postquam*) und ein Temporaladverb (*tum*) in drei Teile gegliedert. Damit verbunden ist jeweils eine Angabe über die Machtverhältnisse: Im ersten Teil geht es um die Zeit der Assyrer, Meder und Perser, im zweiten um die Zeit der Makedonen (der Sache nach gemeint sind – vermutlich – Ptolemäer und – sicher – Seleukiden). Die dritte Periode ist gekennzeichnet von der Abwesenheit einer Obermacht. Die Makedonen sind schon schwach, die Parther noch, und die Römer sind fern.

Die beiden ersten Teile werden eher oberflächlich durch zwei auffallende, da außerordentlich stark negativ wertende Superlative (*despectissima*, *taeterrima*) verknüpft. Der zweite und der dritte Teil sind dadurch enger miteinander verbunden, dass sie antithetisch aufeinander bezogen sind. Antiochos will den Aberglauben wegnehmen (*demere superstitionem*), die Makkabäer fördern den Aberglauben (*superstitionem fovebant*). König Antiochos (der Titel hier neutral verwendet) bemüht sich (*adnisus*), die Makkabäerkönige (der Titel hier dezidiert aus römischer Perspektive abwertend verwendet) wagen, etwas zu tun (*ausi*). Auf der einen Seite stehen die griechischen Sitten (*mores Graecorum*), auf der anderen Untaten, wie man sie von Königen erwartet (*solita regibus*).

Schon diese wenigen Beobachtungen erlauben einige Schlussfolgerungen: Die Juden werden hier als ein politisch unreifes Volk dargestellt. Sie sind nur dann politisch selbständig, wenn zufälligerweise keine Obermacht da ist.<sup>14</sup> Wenn sie sich selbst Herrscher geben, sind diese Despoten.<sup>15</sup> Die Juden werden als unbeherrscht und rebellisch dargestellt. Sie geben sich selbst Könige und vertreiben sie dann wieder.<sup>16</sup> Diese Eigenschaften der Juden hängen mit ihrer Religion zusammen.<sup>17</sup> Aberglaube (*superstitio*) ist das hervorgehobene Stichwort, das den Abschnitt über Antiochos und die Makkabäer rahmt. Diesen Themen ist im Folgenden weiter nachzugehen.

<sup>14</sup> R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 103. Insofern ist „die Römer waren noch fern“ kein schlichter sachlicher Fehler, sondern eine für die Aussageabsicht des Textes sozusagen notwendige Angabe.

<sup>15</sup> R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 104. Die Juden werden hier dem gängigen Orientalencliché subsumiert, vgl. Cic. prov. 5,10: *nationibus natis servituti*.

<sup>16</sup> R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 103.

<sup>17</sup> Die von Tacitus bei den Makkabäern herausgestellte Verbindung von Königtum und Priestertum beurteilt er auch bei den römischen Kaisern negativ, weil sein Maßstab das senatorische, „republikanische“ Ideal einer Trennung von sakralen und politischen Ämtern ist (Tac. hist. 2,95; 4,81; vgl. dazu H. Cancik, „Nichts blieb übrig für die Verehrung der Götter“. Historische Reflexion über Herrscherverehrung bei Tacitus, in: ders./H. Lichtenberger/P. Schäfer [Hg.], *Geschichte – Tradition – Reflexion*. Bd. 2, Tübingen 1996, 305–322).

## 2. Der Text innerhalb des Judenexkurses

Der große Fortschritt in Blochs Untersuchung des Judenexkurses lag darin, dass er den Schwerpunkt der Interpretation von einer motivgeschichtlichen Betrachtung einzelner antijüdischer Aussagen auf die literarische Analyse des Gesamttextes verschob.<sup>18</sup> Der Judenexkurs ist ein sorgfältig nach den Regeln der antiken Ethnographie gestalteter Text. Darum sind sein Aufbau und die thematischen Querbeziehungen in ihm zu betrachten.

### 2.1 Stellung im Aufbau

Der große Block Tac. hist. 5,1–13 ist nach beiden Seiten klar abgegrenzt: 4,68 spielt in Gallien, Hauptperson ist Domitian. 5,1 stellt durch den Ortswechsel nach Jerusalem und die Einführung der neuen Hauptperson Titus einen pointierten Neueinsatz dar. In 5,13 wird die Jerusalemhandlung zu einem Ruhepunkt geführt (*quies proeliorum fuit*) und dann in 5,14 wieder an die Nordgrenze des Reiches zurückgeblendet.

Innerhalb dieses Blockes wechselt Tacitus kunstvoll zwischen Haupthandlung und Exkursen, wobei er die Nahtstellen für den Leser durch einleitende Sätze bzw. Rückverweise kennzeichnet: Der eigentliche Judenexkurs 5,2–10 beginnt mit einer für ethnographische Digressionen typischen Formulierung,<sup>19</sup> der kleinere Exkurs über die Stadt Jerusalem – mehr eine *Ekphrasis* – wird in 5,11,3 durch ein schlichtes *sed* abgegrenzt. Wieder aufgenommen wird der Faden das erste Mal durch ein *uti diximus* (5,11,1), das zweite Mal durch das zusammenfassende *hanc adversus urbem gentemque* (5,13,4).

Der Einsatz der beiden Exkurse ist jeweils recht hart. Das gilt insbesondere von 5,2, wo Tacitus innerhalb eines Satzes vom Jahre 70 n. Chr. in die mythische Urzeit springt. Die hinteren Nahtstellen werden durch die allmähliche Rückführung zur Haupthandlung überdeckt: Der letzte Abschnitt des Judenexkurses – mit der uns beschäftigenden Passage – ist ein Überblick über die Geschichte Israels von den Assyryern bis zum Aufstand, endet also genau in der Zeit der Haupthandlung. Der Jerusalemexkurs kommt von der Beschreibung der Stadt

<sup>18</sup> Ein jüngeres Beispiel dafür, dass diese herkömmliche Herangehensweise nicht zielführend ist, ist der Beitrag von V. Rebrik, Sources of the Excursus about the Jews (Tacitus, Historiae V, 1–10), JAC 18 (2003) 103–112. Bei aller Gelehrsamkeit beim Aufstöbern von Quellen und Parallelen geht er letztendlich an der Aussage des Tacitustextes vorbei.

<sup>19</sup> *Sed quoniam famosae urbis supremum diem tradituri sumus, congruens videtur primordia eius aperire.* Zu beachten ist das Pathos des gehobenen Stils, der sich durch den ganzen Text hindurchzieht (vgl. dazu R. S. Bloch, Vorstellungen, 75–82). Zur „Eschatologie“, die in der Formulierung impliziert ist, vgl. H. Cancik, Das Ende von Welt, Geschichte, Person in der griechischen und römischen Antike, in: ders., Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I. Hg. v. H. Cancik-Lindemaier, Tübingen 2008, 263–308.

und des Tempels zu den dort befindlichen Menschen und leitet so zur Situation bei der Belagerung durch Titus zurück.

Beide Exkurse sind aufeinander bezogen. Die knappen Ausführungen des Judenexkurses über die Stadt Jerusalem und den Tempel bilden gleichsam eine Leerstelle, die durch den zweiten Exkurs ausgefüllt wird. Man kann vielleicht sogar vermuten, dass in dem verlorenen folgenden Teil der Historien noch ein dritter Exkurs folgte, in dem der Tempel im Detail beschrieben wurde. Der Text von Tac. hist. frag. 2,<sup>20</sup> auf den nachher noch einzugehen ist, verlangt aufgrund seiner Rückverweise geradezu danach.<sup>21</sup>

Die detaillierte Gliederung des eigentlichen ethnographischen Exkurses 5,2–10 orientiert sich am besten an den von K. Trüdinger 1918 in die Forschung eingebrachten sogenannten ethnographischen Topoi.<sup>22</sup> Dann ergibt sich folgendes Bild:<sup>23</sup>

			Einleitung des Exkurses	5,2,1
I	1		origo mythisch	5,2 f. 5,2
		a	Version 1 (nomen gentis)	5,2,1
		b	Version 2	5,2,2
		c	Version 3	5,2,2
		d	Version 4	5,2,3
		e	Version 5	5,2,3
	2		historisch	5,3

<sup>20</sup> Die herkömmliche Bezeichnung dieses Abschnittes aus Sulp. Sev., *Chronica* 2,30,6 als „Fragment“ der Historien ist durchaus misslich. Schon sein „Entdecker“ J. Bernays, Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 2. Hg. v. H. Usener, Berlin 1885, 81–200, machte klar, dass es sich um eine abwandelnde Paraphrase handeln muss. Aus rein praktischen Gründen ist es jedoch sinnvoll, die Stellenangabe Tac. hist. frag. 2 beizubehalten.

<sup>21</sup> *Fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse, an templum tanti operis everteret. etenim nonnullis videbatur, aedem sacratam ultra omnia mortalia illustrem non oportere deleri.* Beide markierten Aussagen setzen Informationen voraus, die jedenfalls in Tac. hist. 5,12,1 so noch nicht gegeben worden sind.

<sup>22</sup> K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1918. Ein Problem ist, dass E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig/Berlin 1923<sup>3</sup>, 58, den Terminus *Topos* anders, nämlich für ethnographische „Wandermotive“ (d. h. inhaltliche Übertragungen und nicht nur ein formales Raster), einführt. Eine tragfähige Lösung ist wohl, von einer Axiomatik der antiken Berichterstatter, die eine formal typisierende und eben darum inhaltlich übertragbare Beschreibung fremder Völker bewirkt, auszugehen. Vgl. dazu K. Bringmann, *Topoi in der taciteischen Germania*, in: H. Jankuhn/D. Timpe (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*. Teil 1 (AAWG.PH 175), Göttingen 1989, 59–78, hier 73; A. A. Lund, *Zur Gesamtinterpretation der Germania des Tacitus*, ANRW II 33.3 (1991) 1858–1988, hier 1867.

<sup>23</sup> Sehr ähnlich R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 114–116.

II	1		ritus	5,4f.
			alt	5,4
	2	a	Einleitung	5,4,1
		b	religio	5,4,2
			mores	5,4,2–4
			neu	5,5
b'		Einleitung	5,5,1	
	a'	mores	5,5,1–3	
		religio	5,5,4	
		Schluss: comparatio	5,5,5	
III	1		situs	5,6–5,8,1
			Natur	5,6f.
		a	Lage	5,6,1
		b	Menschen	5,6,1
		c	Pflanzen	5,6,1
	d	mirabilia	5,6,2–5,7	
2		Siedlungen	5,8,1	
IV	1		historia	5,8,2–5,10
			vor den Römern	5,8,2f.
			orientalische Reiche	5,8,2
	2	a	Makedonen	5,8,2
		b	Makkabäer	5,8,3
		c	unter den Römern	5,9f.
a		vor dem Aufstand	5,9	
	b	beim Aufstand	5,10	

Es existiert kein allgemeinverbindliches Gattungsschema für ethnographische Texte, das die Auswahl und Reihenfolge der behandelten Topoi festlegte. Doch ein vergleichender Blick auf die beiden anderen ethnographischen Texte bei Tacitus, Britannierexkurs und *Germania*, macht zwei wichtige Punkte deutlich:

1. Eine Geschichte vor dem Kontakt mit den Römern haben nur die Juden. In der *Germania* fehlt der Topos *historia* ganz. Die Germanen leben im immerwährenden *praesens ethnographicum*.<sup>24</sup> Im *Agricola* verwendet Tacitus eine ähnliche Technik der allmählichen Rückführung zur Haupthandlung durch die Schlussstellung des Topos *historia*. Allerdings beginnt die Geschichte der britischen Stämme erst mit dem Auftreten der Römer.<sup>25</sup>

2. Damit hängt eine zweite Beobachtung eng zusammen: *Germania* und Britannierexkurs beginnen mit dem Topos *situs*, dann folgt die *origo*. Im Juden-

<sup>24</sup> Es handelt sich um eine Verbindung von kulturellem und chronologischem Primitivismus; vgl. A. A. Lund, Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie, Heidelberg 1990, 30f.

<sup>25</sup> Allg. dazu K. E. Müller, Geschichte Bd. 2, 99.

exkurs wird das Thema *situs* erst relativ spät, nach den *mores* gebracht. Das ist kein Zufall: Bei den germanischen und britischen Barbaren ist die Lage ihres Landes am Rande der Welt in einer extremen Klimazone grundlegend für ihre Herkunft und ihren Charakter. Bei den Juden fehlt dieser Rückgriff auf die Anthropogeographie.<sup>26</sup> Es gibt zwar einige assoziative Bezüge zwischen der Natur ihres Landes und ihrem Charakter,<sup>27</sup> doch ihre Bräuche und ihre Religion erklären sich aus ihrer Ursprungsgeschichte und der Person ihres Gesetzgebers Moses.<sup>28</sup>

## 2.2 Thematische Querverbindungen

Wenn die Absicht des Antiochos mit *demere superstitionem et mores Graecorum dare* beschrieben wird, dann verweist dies zurück auf die Passage zu den *Topoi religio* und *mores* (Tac. hist. 5,4f.).

Ihr erster Teil, die Beschreibung der „alten“ Bräuche, ist fest an die letzte Variante des *Topos origo*, die antijüdische Exodusschilderung in 5,3, zurückgebunden.<sup>29</sup> Jeder einzelne Brauch – mit Ausnahme des Schemittajahres – wird mit einem Detail des Exodus begründet. Das Bindeglied bildet dabei die Tätigkeit des Gesetzgebers Moses. Ihr entspricht auf der Seite des Volkes die kollektive Erinnerung, im Text bezeichnet durch die Stichworte *memoria*, *fatentur*, *argumentum*, *detinetur*. Die Juden befolgen die Bräuche, die Moses eingeführt hat, nicht einfach aus Tradition, sondern bewusst, weil sie sich durch sie bis zur

<sup>26</sup> K. E. Müller, *Geschichte* Bd. 1, 141–143.

<sup>27</sup> Vgl. dazu R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 97–102, der diese jedoch m. E. eher überbewertet.

<sup>28</sup> Wenn man von Judenfeindschaft oder Antisemitismus bei Tacitus sprechen möchte, dann ist es also jedenfalls kein rassistischer Antisemitismus. Vgl. dazu B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, NJ/Oxford 2004, 482. Zum Thema Religion in der Germania und im Judenexkurs der Historien vgl. H. Cancik, *Religionsgeschichtsschreibung bei Tacitus. Zur Darstellung der germanischen und jüdischen Religion in Tacitus' Germania und Historiae*, in: ders., *Religionsgeschichten. Römer, Juden und Christen im römischen Reich. Gesammelte Aufsätze II*. Hg. v. H. Cancik-Lindemaier, Tübingen 2008, 42–61.

<sup>29</sup> Zu dem *Topos origo* bietet Tacitus sechs einander ausschließende Versionen an. Für alle von ihnen beruft er sich auf Quellen, die jeweiligen Einleitungsformeln bilden das gliedernde Gerüst des Abschnitts. Die Versionen sind durchaus nicht beliebig aneinandergereiht, sondern (nach antikem Verständnis) chronologisch sortiert. Zum Mythos gehören die Götter Saturn und Isis als Könige und die eponymen Stammeshelden Hierosolymus und Iuda. Der Sagenkönig Kepheus und das homerische Epos fallen in die myth-historische Zeit, Bokchoris ist eine bekannte Gestalt der griechischen Geschichtsschreibung. (Zur antiken Einteilung der Geschichte in unsicheres, mythisches und historisches Zeitalter vgl. H. Cancik, *Geschichte/Geschichtsauffassung IV. Griechisch-römisch*, RGG<sup>4</sup> 3 (2000) 781–783, hier 783.) Die erste und die letzte Version sind hervorgehoben, auf sie wird im Folgenden Bezug genommen. Die erste ist mit dem *Topos nomen gentis* verknüpft, die letzte, durch die Einleitung als *communis opinio* gekennzeichnet, fällt durch ihre Länge auf. Vor allem aber wechselt Tacitus geschickt nach der Wiedergabe der Moserede von der *oratio obliqua* zur *oratio recta* und legt so dem Leser nahe, sie für zutreffend zu halten, obwohl er explizit kein Urteil fällt und so die *origo* der Juden im Ungewissen belässt.



Gegenwart an das ihnen einst in Ägypten zugefügte Unrecht erinnern. Darin ist ihre aggressive Abgrenzung gegenüber allen anderen begründet.

Sie drückt sich auf zwei Ebenen aus: Erstens indirekt dadurch, dass die Juden alles anders machen als alle anderen Menschen. Das ist vor allem das Thema der Passage über die alten Bräuche (5,4). Hier wird das aus der antiken Ethnographie bekannte Motiv des *mundus inversus*<sup>30</sup> aufgenommen. Zweitens drückt sich die Abgrenzung durch Kontaktvermeidung auf allen Gebieten des sozialen Lebens aus. Das ist dann vor allem das Thema der Passage über die neuen Bräuche (5,5).<sup>31</sup>

Mit der Beschreibung der jüdischen *mores* hängt die des jüdischen Kultes<sup>32</sup> eng zusammen. Auch dieser wird auf die Exoduserfahrung zurückgeführt: „Ein Bild des Tieres, durch dessen Führung sie Irrweg und Durst überwunden hatten, weihten sie im Heiligtum, wobei ein Widder geschlachtet wurde, gleichsam zur Schmach des Hammon; das Rind wird auch geopfert, da ja die Ägypter den Apis verehren“ (Tac. hist. 5,4,2).<sup>33</sup>

Auf zwei Punkte, den Opferkult und die Frage des Kultbildes, ist hier einzugehen:

1. Ist das Widderopfer bei der Tempelweihe ein einmaliger symbolischer Racheakt an dem Gott, dessen Orakel die Ausweisung der aussätzigen Juden aus Ägypten verlangte, so sind die Rinderopfer die bis in die Gegenwart fortgesetzte Erinnerung an das durch die Ägypter Erlittene, die die Hassgefühle stets aktualisiert. Der jüdische Opferkult ist die absichtliche Vernichtung dessen, was anderen Menschen heilig ist.

2. Die Behauptung, die Juden verehrten im Jerusalemer Tempel ein Eselsbild, hat die Forschung viel beschäftigt. Die Erklärung, Tacitus folge hier einer ägyptischen Quelle, in der der Esel das Symboltier des Götterfeindes Seth sei,<sup>34</sup> mag durchaus stimmen. Entscheidend ist jedoch, was die Aussage in ihrem

<sup>30</sup> A. A. Lund, Gesamtinterpretation, 1865; ders., Germanenbild, 26f.; F. Lasserre, Ethnographie, LAW (1965) 886–890, hier 888.

<sup>31</sup> R. S. Bloch, Vorstellungen, 103, sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Schilderung der unsozialen Lebensweise der Proselyten in diesem Abschnitt und der Aufzählung von Untaten der jüdischen Könige in Tac. hist. 5,8,3. Das ist nicht plausibel. Es stimmt zwar, dass dieselben Bereiche gesellschaftlichen Lebens genannt werden (Mitbürger, Eltern, Kinder), doch das Verhalten der Hasmonäer Könige wird von Tacitus nicht als typisch jüdisch bewertet, sondern als typisch für Könige (*solita regibus*).

<sup>32</sup> Tacitus ignoriert in seinen Ausführungen zum Judentum völlig, dass es eine Schriftreligion ist. Er geht nur auf den Kult ein. Dies sicher nicht aus „hochmüthiger Unwissenheit“ (so J. Bernays, Chronik, 172). Vielmehr ist diese Zugangsweise aus römischer Sicht völlig verständlich. Eher ist auffällig, dass er einen engen Zusammenhang des Kultes mit den Bräuchen und Sitten sieht (s. dazu u. Abschn. 4).

<sup>33</sup> *effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere, caeso ariete velut in contumeliam Hammonis; bos quoque immolatur, quoniam Aegyptii Apin colunt.*

<sup>34</sup> Ios. c. Ap. 2,80; 2,112–114; H. Heinen, Grundlagen, 130f.; H. Heubner/W. Fauth, Historien Bd. 5, 50; V. Rebrük, Sources, 110; E. Bickermann, Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik, in: ders., Studies in Jewish and Christian History 2 (AGJU 9), Leiden 1980, 225–255.

gegenwärtigen Kontext und im Bezug zu den weiteren Äußerungen zum jüdischen Kult innerhalb des Judenexkurses bedeutet. Sie verweist wieder zurück auf die Exodusgeschichte in Tac. hist. 5,3,1: „Sie sollten nicht irgendwelche Hilfe von Göttern oder Menschen erwarten, weil sie von beiden verlassen seien, und sollten sich selbst unter dem himmlischen Führer vertrauen, durch dessen Hilfe sie zuerst die gegenwärtigen Nöte überwinden würden.“<sup>35</sup> Unter dem „himmlischen Führer“ sind die Wildesel zu verstehen, die die Israeliten in der Wüste vor dem Verdursten retten (Tac. hist. 5,3,2). Die Esel sind hier kein Symbol für eine Gottheit. Vielmehr ist der Sinn dieser Stelle, dass die Juden tatsächlich von allen Göttern verlassen sind.<sup>36</sup> Ihr himmlischer Beistand sind die Esel als Tiere, die sie darum anbeten.

Der vielbeschworene Gegensatz<sup>37</sup> zu der angeblich positiven<sup>38</sup> Beschreibung des jüdischen Monotheismus und Anikonismus in Tac. hist. 5,5,4 erweist sich darum als scheinbar.<sup>39</sup> Die Zielrichtung auch dieser Passage ist letztlich, dass die Juden in ihrem Kult absichtlich entweihen, was anderen heilig ist,<sup>40</sup> und ihren Herrschern die geschuldete Ehre verweigern.<sup>41</sup>

Kehren wir von hier zu der Passage über Antiochos und die Makkabäer zurück, dann wird die auf den ersten Blick überraschende, ja abwegige Deutung der Ereignisse der Makkabäerzeit durch Tacitus verstehbar: Was aus jüdischer Perspektive ein Kampf für die von Gott gegebenen väterlichen Gesetze gegen religiöse Unterdrückung war, kann das aus der Perspektive des Tacitus nicht sein. Der jüdische Kult ist für ihn bei den Makkabäern wie schon bei Moses nichts anderes als das symbolische Zentrum aggressiver, auf Machterhalt ausgerichteter Abgrenzung. Entsprechend ist das Vorgehen des Antiochos – von der modernen Forschung zwar sicherlich kontrovers gedeutet, aber doch einmütig nicht als hellenistische kulturell-religiöse „Mission“ verstanden – der Versuch, diesen Kult „wegzunehmen“ und dadurch das „äußerst abscheuliche“ Volk zu einem „normalen“ Volk zu machen.

Darin liegt ein bedeutsamer Vorverweis auf die weiteren Stellen, an denen der jüdische Kult, genauer der jüdische Tempel, erwähnt wird. Dies sind vor allem

<sup>35</sup> Konjunktiv Plusquamperfekt als Ersatz für den nicht vorhandenen Konjunktiv Futur II; vgl. H. Heubner/W. Fauth, Historien Bd. 5, 36. Lat. Text: *ne quam deorum hominumve opem expectarent utrisque deserti, et sibimet duce caelesti crederent, primo cuius auxilio praesentes miserias pepulissent.*

<sup>36</sup> Vgl. die Prodigien in Tac. hist. 5,13,1.

<sup>37</sup> Vgl. schon Tert. apol. 16,3; dazu ausführlich R. S. Bloch, Vorstellungen, 65–67.

<sup>38</sup> Z. B. P. Schäfer, Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, Cambridge, MA/London 1997, 40.

<sup>39</sup> So zu Recht auch R. S. Bloch, Vorstellungen, 95 f.

<sup>40</sup> *profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant* – das sind wohlgemerkt die Griechen und Römer!

<sup>41</sup> *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor* – man beachte die Differenzierung zwischen (unrömischen) Königen und Principes. Vgl. auch Tac. hist. 5,9,2.

der direkt folgende Abschnitt über Pompeius als ersten römischen Eroberer Judäas (Tac. hist. 5,9,1) und die Beschreibung des Tempels (Tac. hist. 5,12,1f.).

Diese konzentriert sich auf die Befestigungsanlagen. Dies sicherlich, weil sie für die später berichtete Schilderung der Belagerung Jerusalems wichtig werden. Doch es geht Tacitus wohl auch um den Aussagegehalt des Gebäudes. Das burgartige Aussehen und das Verbot es zu betreten (Tac. hist. 5,8,1)<sup>42</sup> symbolisieren noch einmal Abschottung und Ausgrenzung bis hin zum kriegerischen Hass. Genau genommen symbolisiert der Tempel dies nicht nur, er erscheint hier als (von Moses!) geradezu zu dem Zweck erbaut, dass man mit ihm Krieg führen kann.

In dem Abschnitt über Pompeius heißt es: „Von den Römern bezwang als erster Gnaeus Pompeius die Juden und betrat den Tempel nach dem Recht des Siegers: Seitdem ist bekannt, dass es, da kein Götterbild darinnen ist, ein leerer Raum und ein inhaltsloses Geheimnis ist. Die Mauern Jerusalems wurden geschleift, das Heiligtum blieb“ (Tac. hist. 5,9,1).<sup>43</sup> Die Erzählung über Pompeius ist nicht einfach nur eine Bestätigung des jüdischen Anikonismus. Vielmehr wird zuerst berichtet, was Pompeius sieht: *nulla intus deum effigies*. Daraus wird gefolgert, der Tempel sei leer. Das nun noch folgende *inania arcana* zieht daraus den Schluss, dass der Tempel Betrug ist. Es gibt den dort verehrten Gott nicht. Der Kult ist wirklich nichts Anderes als ritualisierter Menschenhass.

Die Juden werden von Pompeius bezwungen (*domuit*), die Stadtmauern geschleift.<sup>44</sup> Darin ist er anders als Antiochos erfolgreich.<sup>45</sup> Doch das Heiligtum bleibt – noch.

### 3. Die Funktion des Textes im Gesamtkontext der Historien

Damit sind wir bei der Frage nach der Funktion des Judenexkurses und darin des Abschnitts über Antiochos und die Makkabäer im Gesamtaufbau der Historien des Tacitus. Wieder ist die traditionelle Antwort der Forschung, ethnographische Exkurse dienten schlicht der Abwechslung<sup>46</sup> oder seien gar Demonstrationen

<sup>42</sup> Vgl. dazu R. S. Bloch, Vorstellungen, 101.

<sup>43</sup> *Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde volgatum nulla intus deum effigie vacuum sedem et inania arcana. muri Hierosolymorum diruti, delubrum mansit.*

<sup>44</sup> Sie werden später unter Claudius wieder aufgebaut (Tac. hist. 5,12,2), was Tacitus als Versagen der Römer und als langfristige Planung des Aufstandes durch die Juden deutet.

<sup>45</sup> Dass die Herrschaft der Makkabäer nach Antiochos' „Zähmungsversuch“ von außen ein zweiter von innen sei (R. S. Bloch, Vorstellungen, 104), leuchtet mir nicht ein. Die Makkabäer sind für Tacitus ein Teil des Problems, nicht seiner Lösung.

<sup>46</sup> A. A. Lund, Gesamtinterpretation, 1859; man kann sich dazu immerhin auf die eigene Auskunft des Tacitus berufen, Tac. ann. 4,33,3: *situs gentium, varietates proeliorum, clari ducum exitus retinent ac redintregrant gentium animum.*

übergroßen Mitteilungsdranges<sup>47</sup>, unbefriedigend. Vielmehr hat die neuere Tacitusforschung wohlüberlegte Kompositionsstrukturen herausgearbeitet.

### 3.1 Titus und Domitian

Das erste Kapitel des fünften Buches der Historien erscheint zunächst als zwar historisch interessante, literarisch jedoch wenig ergiebige Aufzählung von Truppenteilen. Liest man Tac. hist. 5,1 jedoch von 4,86 herkommend, so erschließt sich eine ganz neue, wichtige Aussagedimension: Es geht hier um die Kontrastierung der Brüder Domitian und Titus.<sup>48</sup> Das vierte Buch der Historien schließt bedeutsam mit einer indirekten Charakterisierung Domitians: Er wird als ehrgeizig, aber offensichtlich militärisch unfähig und darüber hinaus als verschlagen, ja verräterisch gekennzeichnet. Die Folie dieser Charakterisierung ist der Bataveraufstand unter Führung der ambivalenten Figur des romanisierten Galliers Civilis.<sup>49</sup> Von hier aus lässt sich eine Brücke zu Tacitus' Agricola und Germania schlagen. Im erstgenannten Werk ist der Britannierekurs der notwendige Hintergrund für die Bewertung der Hauptfigur Agricola als des idealen, tugendhaften Römers.<sup>50</sup> Im letztgenannten Werk macht die Darstellung Germaniens als unberührte, wilde, bedrohliche Gegenwelt das Ausmaß des Versagens des Domitian deutlich: *proximis temporibus triumphati magis quam victi sunt* (Tac. Germ. 37,5).

In scharfem Gegensatz zu Domitian beginnt das fünfte Buch mit einer Charakterisierung des Titus: Mit dem vollen Vertrauen des Vaters, ein bewährter Krieger, bei allen beliebt, offen, freundlich und doch würdig, der ideale Feldherr, zieht er ins Feindesland, regelt alles, überblickt alles, geht entschlossen auf die Entscheidungsschlacht zu. Wieder liefert der ethnographische Exkurs, hier nun über die Juden, das Heterostereotyp als Gegenstück zum Autostereotyp des idealen Römers. Die Juden werden gebraucht als *materies gloriae Romanae*.<sup>51</sup>

Die im Abschnitt *historia* auftauchenden Personen werden so zu Typen bzw. Antitypen des Titus: Er vollbringt, was Antiochus als erster vergeblich versucht und Pompeius sowie Gaius Sosius nur halb erledigt hatten. Er macht gut, was domitianartige Figuren wie Antonius Felix oder Gessius Florus falsch machten.

Ihm und seinen Truppen gegenüber stehen keine ebenbürtigen militärischen und politischen Führer und kein strukturiert und geordnet kämpfendes Heer: Die Verbissensten sind nach Jerusalem geflohen und führen sich dort umso

<sup>47</sup> G. Boissier, Tacite, Paris 1904<sup>2</sup>, 10–13.

<sup>48</sup> Zur politischen Konstellation Flavier versus Traian als zentraler Thematik des taciteischen Werkes vgl. R. Ash, Fission and Fusion. Shifting Roman Identities in the Histories, in: A. J. Woodman (Hg.), The Cambridge Companion to Tacitus, Cambridge 2009, 85–99, hier 87 f.; bei Tacitus selbst vgl. Tac. hist. 1,1,3 f.

<sup>49</sup> R. Ash, Fission and Fusion, 96 f.

<sup>50</sup> R. M. Ogilvie / I. Richmond (Hg.), Cornelii Taciti De vita Agricolae, Oxford 1967, 15.

<sup>51</sup> Tac. ann. 2,26,4.

auführerischer auf. Unter verschiedenen Anführern kämpfen sie planlos gegeneinander (Tac. hist. 5,12,2f.). Und auch hier werden die Figuren aus dem restlichen Exkurs zu Typen: Die Masse der Vertriebenen in der Wüste (Tac. hist. 5,3,1), die Schlechtesten aus allen Völkern, die zu den Juden überlaufen (Tac. hist. 5,5,1), der unbeständige Mob, der die Makkabäer einsetzt und absetzt (Tac. hist. 5,8,3) stehen für die Aufständischen. Der Königspräsident Simo (Tac. hist. 5,9,2) und die Makkabäerkönige, die Bürger vertreiben, Städte zerstören und Verwandte töten (Tac. hist. 5,8,3), präfigurieren ihre Anführer.<sup>52</sup>

### 3.2 Bürgerkrieg und Krieg

Die kompositorische Bedeutung des Judenexkurses geht freilich über die Kontrastierung der ungleichen Brüder Domitian und Titus weit hinaus. Die Historien beginnen nach dem Tod des Nero mit der Herrschaft des Galba und schildern (vermutlich in der ersten von zwei Hexaden, d. h. in Buch 1–6) den Bürgerkrieg bis zum endgültigen Sieg der Flavier.

Der symbolische Tiefpunkt ist dabei der Brand des Kapitols im dritten Buch (Tac. hist. 3,71). Der auf die Schilderung des Brandes folgende Exkurs (Tac. hist. 3,72) hebt die Ungeheuerlichkeit heraus, dass im Bürgerkrieg von Römern gegen Römer wirklich wird, was die Feinde Roms niemals erreicht hatten: die Zerstörung des zentralen römischen Heiligtums.<sup>53</sup>

Als Gegenbild dazu entwirft Tacitus die Niederwerfung des jüdischen Aufstandes. Die frevelhafte Aggression nach innen wird durch die (in römischen Augen legitime) Aggression nach außen abgelöst: Bürgerkrieg wird durch Krieg überwunden. Der Auflösung der römischen Ordnung unter Galba, Otho und Vitellius steht die endgültige Unterwerfung eines Volkes, das in jeder Hinsicht als unrömisch imaginiert wird, durch die Flavier gegenüber. Der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird im verlorenen Teil der Historien der Wiederaufbau des Kapitols entsprochen haben.<sup>54</sup>

### 3.3 Die Abschaffung der jüdischen Religion?

Man kann mit guten Gründen annehmen, dass die Schilderung des jüdischen Krieges von Tacitus auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels hin komponiert wurde.<sup>55</sup> Leider bricht die Überlieferung der Historien in 5,26 beim Bataveraufstand ab. Einen Hinweis, wie Tacitus die Tempelzerstörung schilderte und vor allem wie er sie deutete, könnte allerdings eine Passage in den *Chronica* des christlichen Schriftstellers Sulpicius Severus (4. Jh. n. Chr.) geben: „Man berichtet, dass Titus unter Abhaltung eines Kriegsrats zuerst abwog, ob er einen

<sup>52</sup> Ähnlich R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 109.

<sup>53</sup> Vgl. Tac. hist. 4,54,2.

<sup>54</sup> R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 119; R. Ash, *Fission and Fusion*, 90f.97f.

<sup>55</sup> So auch R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 105.

Tempel von solchem Wert vernichten solle. Denn einigen schien, ein geweihtes Haus, das mehr als alle sterblichen berühmt sei, dürfe man nicht zerstören, da es bewahrt ein Zeugnis römischer Milde, niedergerissen ein ewiges Zeichen der Grausamkeit biete. Aber dagegen hielten andere und Titus selbst dafür, dass vor allem der Tempel vernichtet werden müsse, damit die Religion der Juden und Christen gründlicher abgeschafft werde. Denn diese Religionen, wenn auch einander entgegengesetzt, seien dennoch von denselben Urhebern ausgegangen; die Christen seien aus den Juden entstanden. Sei die Wurzel ausgerissen, werde der Spross leicht verwelken“ (Sulp. Sev., *Chronica* 2,30,6).<sup>56</sup>

Seit den Forschungen von J. Bernays<sup>57</sup> wird mit plausiblen Argumenten grundsätzlich von der Herkunft dieser Passage aus den verlorenen Büchern der Historien ausgegangen. Eingriffe in den Wortlaut sind gewiss anzunehmen, vor allem wird man bei Tacitus eher nicht mit der Erwähnung der Christen rechnen. Was – bei aller Vorsicht – als taciteisch angenommen werden darf, ist durchaus erstaunlich und passt doch in den Duktus des Judenexkurses genau hinein: Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird als Abschaffung der jüdischen Religion verstanden.<sup>58</sup> Die Wendung *religionem* (bei Tacitus wohl eher: *superstitionem*) *tollere* nimmt am Endpunkt der Schilderung auf, womit die Geschichte der Begegnung der Juden mit „westlichen“ (d. h. griechischen bzw. römischen) Mächten begann: den Versuch des Antiochos, den Aberglauben wegzunehmen (*superstitionem demere*). Und dieses Ende ist dasjenige, wonach das Judentum in der Perspektive des Tacitus seit seinem Beginn beim Exodus unter Moses verlangte.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> *Fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse, an templum tanti operis everteret. etenim nonnullis videbatur aedem sacratam ultra omnia mortalia illustrem non oportere deleri, quae servata modestiae Romanae testimonium, diruta perennem crudelitatis notam praeberet. at contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant, quo plenius Iudaeorum et Christianorum religio tolleretur: quippe has religiones, licet contrarias sibi, isdem tamen <ab> auctoribus profectas; Christianos ex Iudaeis exitisse: radice sublata stirpem facile perituram.*

<sup>57</sup> J. Bernays, *Chronik*, 163 ff.; vgl. dazu auch R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 116 f.

<sup>58</sup> Auf das Problem, wie sich diese Schilderung der Ereignisse zu der bei Josephus (*bell. Iud.* 6,238–242) verhält, insbesondere warum Titus bei Josephus auf der Seite der Tempelbewahrer steht, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu T. D. Barnes, *The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus*, in: J. Edmondson u. a. (Hg.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford/New York, NY 2005, 129–144; R. Goldenberg, *The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and its Consequences*, in: S. T. Katz (Hg.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 4: The Late Roman – Rabbinic Period*, Cambridge 2006, 191–205; zusammenfassend zum Hergang der Eroberung und Zerstörung auch D. Bahat, *The Herodian Temple*, in: W. Horbury u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge 1999, 38–58, hier 41–43; E. Schürer, *History* Bd. 1, 506 f. Man beachte, dass gegenüber Josephus bei Tacitus das Argument für die Tempelzerstörung ganz in der Fluchtlinie seiner Äußerungen im Judenexkurs zugespitzt ist: Jener bietet das Argument, dass die Juden sich im Tempel versammelten und darum von dort Unruhen ausgingen. Tacitus hingegen sieht im Tempel als Zentrum der jüdischen Religion den Grund der Rebellion.

<sup>59</sup> In diesem Sinne interpretierte schon Y. Lewy, *Divrey Tazitus*, 20, den Eingangssatz des Judenexkurses mit den zentralen Stichworten *supremus dies* und *primordia*. R. S. Bloch, *Vorstel-*

#### 4. Versuch einer Einordnung und Bewertung

Wie lässt sich diese erstaunliche und doch in sich konsequente Deutung der jüdischen Geschichte bis zur Tempelzerstörung und in ihr die Deutung der Ereignisse zur Zeit des Antiochos IV. und der Makkabäer einordnen und bewerten?

Die Flavier setzten ihren Sieg über die aufständische Provinz Iudaea gezielt und massiv zur Legitimation als neue Herrscherdynastie ein. Davon zeugen literarische Texte,<sup>60</sup> die flavische Münzprägung mit dem IUDAEA CAPTA,<sup>61</sup> das Bildprogramm des Titusbogens<sup>62</sup> und wohl auch die Einführung des *fiscus Iudaicus*, d. h. die Umwidmung der jüdischen Tempelsteuer auf den siegreichen römischen Gott Iuppiter.<sup>63</sup> Diese in der politischen Propaganda der Flavierzeit angelegte Grundidee hat Tacitus literarisch in Geschichtsschreibung umgesetzt, indem er den Sieg über die Juden und das Ende des Jerusalemer Tempels mit dem Ende des römischen Bürgerkriegs und der Wiedererrichtung des Kapitols in Verbindung brachte.

Allerdings geht seine Konstruktion über das in der flavischen Propaganda Angelegte doch weit hinaus: Selbst wenn man annähme, dass die Zerstörung des Jerusalemer Tempels die bewusste Beendigung des dortigen Kults als ständigen Quells von Aufruhr gewesen wäre,<sup>64</sup> so ist das von der Abschaffung der jüdischen Religion, wie sie Tacitus meint, weit entfernt. Jüdische Bräuche und jüdischer Gottesdienst wurden von den Flaviern nicht verboten, die Rechte jüdischer Diasporagemeinschaften schafften sie nicht ab.<sup>65</sup> Die Konsequenz, mit der Tacitus das Judentum in den Historien als das „ganz andere“ konstruiert, ist darum durchaus bemerkenswert.<sup>66</sup> Sie umfasst den jüdischen Kult ebenso wie die jüdischen Sitten und Bräuche und auch die jüdische Geschichte. Antiochos und die Makkabäer werden so zum ersten Vorschein des Endes, auf das diese Geschichte in den Augen des Tacitus hinzielt.<sup>67</sup>

---

lungen, 83, hat gewiss recht, dass das hinsichtlich des Eingangssatzes eine Überinterpretation ist, doch im Blick auf die Gesamtcomposition scheint es mir richtig.

<sup>60</sup> Val. Fl. 1,13 f.; darauf weist übrigens schon J. Bernays, *Chronik*, 163–165 hin.

<sup>61</sup> BMC Roman Empire II (1930) 473.

<sup>62</sup> Vgl. dazu E. Schürer, *History* Bd. 1, 509 f.

<sup>63</sup> *Ios. bell. Iud.* 7,218.

<sup>64</sup> B. Isaac, *Invention*, 477; J. Rives, *Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple*, in: J. Edmondson u. a. (Hg.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford/New York, NY 2005, 145–166.

<sup>65</sup> E. Schürer, *History* Bd. 1, 528.

<sup>66</sup> J. Rives, *Flavian Religious Policy*, 165, betont, dass er annehme, die Flavier hätten mit der Tempelzerstörung gegen die jüdische Religion ausschließlich im Sinne des jüdischen *civic cult* agiert, d. h. gegen das, was Römer „normalerweise“ als Religion wahrgenommen hätten, nicht gegen das, was in der Eigenwahrnehmung der Juden und im modernen Sinne Judentum sei. Zu dem für antike Voraussetzungen bemerkenswerten Zugriff des Tacitus auf das Judentum vgl. auch H. Cancik, *Religionsgeschichtsschreibung*, 53 f.

<sup>67</sup> Von daher scheint mir das zusammenfassende Urteil von R. S. Bloch, *Vorstellungen*, 221 f., Tacitus sei kein „notorischer [...] Antisemit [...]“ in Hinblick auf sein Gesamtwerk zwar richtig.

## Bibliographie

- Ash, R., Fission and Fusion. Shifting Roman Identities in the Histories, in: Woodman, A. J. (Hg.), *The Cambridge Companion to Tacitus*, Cambridge 2009, 85–99.
- Bahat, D., The Herodian Temple, in: Horbury, W. u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 3: The Early Roman Period, Cambridge 1999, 38–58.
- Barnes, T. D., The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus, in: Edmondson, J. u. a. (Hg.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford/New York, NY 2005, 129–144.
- Bernays, J., Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen* Bd. 2. Hg. v. H. Usener, Berlin 1885, 81–200.
- Bickermann, E., *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937.
- Ders., Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik, in: ders., *Studies in Jewish and Christian History 2* (AGJU 9), Leiden 1980, 225–255.
- Bloch, R. S., *Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie* (Historia Einzelschriften 160), Stuttgart 2002.
- Boissier, G., *Tacite*, Paris 1904<sup>2</sup>.
- Bringmann, B. K., *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 v. Chr.)* (AAWG.PH 133), Göttingen 1983.
- Ders., Topoi in der taciteischen Germania, in: Jankuhn, H./Timpe, D. (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*. Teil 1 (AAWG.PH 175), Göttingen 1989, 59–78.
- Cancik, H., „Nichts blieb übrig für die Verehrung der Götter“. Historische Reflexion über Herrscherverehrung bei Tacitus, in: ders./Lichtenberger, H./Schäfer, P. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. Bd. 2, Tübingen 1996, 305–322.
- Ders., *Geschichte/Geschichtsauffassung IV. Griechisch-römisch*, RGG<sup>4</sup> 3 (2000) 781–783.
- Ders., Das Ende von Welt, *Geschichte, Person in der griechischen und römischen Antike*, in: ders., *Römische Religion im Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse*. *Gesammelte Aufsätze I*. Hg. v. H. Cancik-Lindemaier, Tübingen 2008, 263–308.
- Ders., *Religionsgeschichtsschreibung bei Tacitus. Zur Darstellung der germanischen und jüdischen Religion in Tacitus' Germania und Historiae*, in: ders., *Religionsgeschichten. Römer, Juden und Christen im römischen Reich*. *Gesammelte Aufsätze II*. Hg. v. H. Cancik-Lindemaier, Tübingen 2008, 42–61.
- Chilver, G. E. F./Townend, G. B., *A Historical Commentary on Tacitus Histories IV and V*, Oxford 1985.
- Colpe, C., *Antisemitismus*, DNP I (1996) 790–792.
- Doran, R., Antiochus IV Epiphanes, in: Collins, J. J./Harlow, D. C. (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 338 f.
- Gafni, I., Antiochus, *EJ<sup>2</sup> II* (2007) 202–204.

---

Die Aggressivität der Darstellung im fünften Buch der Historien unterschätzt er damit jedoch. Der Text ist eine durchdachte, konsequente und auf höchstem literarischen Niveau gestaltete Legitimation für Gewalt gegen Juden, die durchaus auf so etwas wie „Vernichtung“ (wenn auch nicht im Sinne eines Genozids) zielt.



- Goldenberg, R., The Destruction of the Jerusalem Temple. Its Meaning and its Consequences, in: Katz, S. T. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 4: The Late Roman – Rabbinic Period, Cambridge 2006, 191–205.
- Grabbe, L. A., Antiochus IV Epiphanes, *EBrit* II (2009) 264–269.
- Heinemann, I., Antisemitismus, *PRE.S* 5 (1931) 3–43.
- Heinen, H., Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus. Zum Judenexkurs des Tacitus, *Historien* V, 2–13, *TThZ* 101 (1992) 124–149.
- Heubner, H./Fauth, W., *P. Cornelius Tacitus, Die Historien*. 5 Bde., Heidelberg 1963–1982.
- Isaac, B., *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, NJ/Oxford 2004.
- Lasserre, F., *Ethnographie*, *LAW* (1965) 886–890.
- Lewy, Y., *Divrey Tazitus al qadmoniot ha-yehudim umidotehem*, *Zion* 8 (1943) 1–34. 61–80.
- Lund, A. A., *Zum Germanenbild der Römer. Eine Einführung in die antike Ethnographie*, Heidelberg 1990.
- Ders., *Zur Gesamtinterpretation der Germania des Tacitus*, *ANRW* II 33.3 (1991) 1858–1988.
- Mittag, P. F., *Antiochos IV Epiphanes. Eine politische Biographie* (Klio.B NF 11), Berlin 2006.
- Müller, K. E., *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*. 2 Bde. (Studien zur Kulturkunde 29), Wiesbaden 1972–1980.
- Norden, E., *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig/Berlin 1923<sup>3</sup>.
- Ogilvie, R. M./Richmond, I. (Hg.), *Cornelii Taciti De vita Agricolae*, Oxford 1967.
- Pucci, M., *A Note on Johanan Lewy (1901–1945)*, *At.* 62 (1984) 644–645.
- Rebrik, V., *Sources of the Excursus about the Jews (Tacitus, Historiae V, 1–10)*, *JAC* 18 (2003) 103–112.
- Rives, J., *Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple*, in: Edmondson, J. u. a. (Hg.), *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Oxford/New York; NY 2005, 145–166.
- Schäfer, P., *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA/London 1997.
- Schlatter, A., *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Stuttgart 1925<sup>3</sup>.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Revised and Edited by Vermes, G./Millar, F. Bd. 1, Edinburgh 1973.
- Seeman, C., *Jewish History from Alexander to Hadrian: From Alexander to Pompey*, in: Collins, J. J./Harlow, D. C. (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI 2010, 25–39.
- Sevenster, J. N., *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World (NT.S XLI)*, Leiden 1975.
- P. Cornelii Taciti libri qui supersunt*. Tom. II. Fasc. I: *Historiarum libri*. ed. H. Heubner, Stuttgart 1978.
- Trüdinger, K., *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basel 1918.
- Wardy, B., *Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire*, *ANRW* II 19.1 (1979) 592–644.
- Zeitlin, S., *The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth*. Vol. I: 332–37 BCE, Philadelphia, PA 1962.

