

Vergangenheit, Gegenwart und populäre Geschichte im Frühen Judentum zwischen »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus«¹

Kristin OSWALD

A Die Dichotomie der Begrifflichkeiten »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« wird häufig genutzt, um die verschiedenen Auffassungen moderner Kulturen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft darzustellen. Für diesen Kontext wurde sie bisher als ausreichend für die Beschreibung der modernen Geschichtsbilder angesehen. In diesem Beitrag wird aufgezeigt, dass eine Übertragung dieser Dichotomie auf die Geschichtsbilder innerhalb der vormodernen Religionsgeschichte nicht ohne Weiteres möglich ist. Beispielhaft wird dafür die Eschatologie des antiken Judentums angeführt, welche in ihrem Zukunftsbild durch den Rückbezug auf die eigene idealisierte Vergangenheit geprägt ist und auf deren erneutes Aufleben im Reich Gottes hofft. Dem entgegen steht als Vergleich die offizielle Auffassung der römischen Kaiser, welche in dem von ihnen propagierten aureum saeculum die Verkörperung des Ideals in der Gegenwart sehen. Daneben ist die Vorstellung der senatorischen Oberschicht vom moralischen und kulturellen Verfall des Imperium sine fine greifbar. Es wird deutlich, dass das Begriffspaar »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht ausreicht, um diese vielfältigen Auffassungen und die daraus resultierenden Arten des Umgangs mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu beschreiben. Anhand der genannten Beispiele wird die Dichotomie um Ableitungen der ursprünglichen Begrifflichkeiten

¹ Der Artikel basiert auf einem Vortrag, der auf der Tagung »Populäre Geschichte und medialer Wandel zwischen Fortschrittsoptimismus und Kulturpessimismus« der DFG-Forschergruppe 875 »Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen der Gegenwart« der Graduiertenschule Kultur- und Sozialwissenschaften (GSKS), Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (22.-24. Juni 2012), gehalten wurde. Für die zahlreichen Anregungen sei den Organisatorinnen und Organisatoren der Tagung und allen Beteiligten noch einmal gedankt.



Dieses Werk wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz (Namensnennung–Keine kommerzielle Nutzung–Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden sich unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

Veröffentlicht von: ZJR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: <http://zjr-online.net>, URN: [urn:nbn:de:0267-18625886-9](http://nbn:de:0267-18625886-9)

Empfohlene Zitierweise: Oswald, Kristin. 2013. »Vergangenheit, Gegenwart und populäre Geschichte im Frühen Judentum zwischen »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus.« Zeitschrift für junge Religionswissenschaft 8:5-28. URN: [urn:nbn:de:0267-201305-oswald-0](http://nbn:de:0267-201305-oswald-0)

erweitert. Am Ende steht die Feststellung, dass diese es zwar vermögen, Untersuchungen zu vereinheitlichen und Vergleiche zu vereinfachen, dass es jedoch keinen Begriff geben kann, der alle drei Aspekte – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – in sich vereint, sodass für deren Darstellung stets eine ausgewählte Dichotomie notwendig bleibt.

A *The dichotomy of the terms »belief in progress« and »cultural pessimism« is often used to represent the views of past, present and future in modern cultures. In this context, it is denominated as sufficient to describe the various treatments and images of history. In this paper it is shown that, for other than the history of religions, this cannot be taken for granted. To illustrate this, the eschatology of ancient Judaism is explored, as it is characterized in its visions of the future by referring back to his own idealized past, and looks forward to the re-emergence in the Kingdom of God. Opposed to this was the official view of the Roman Empire, which saw in the propagated aureum saeculum already the embodiment of the ideal in the present. Besides, the concept of moral and cultural decline of the empire sine fine is tangible for the senatorial elite. It becomes clear that the original terms »belief in progress« and »cultural pessimism« are insufficient to describe these diverse beliefs and the resulting ways of dealing with past, present and future. Based on the examples, the dichotomy is then extended by derivatives of the original terminology. In conclusion, these terms are indeed able to unify studies and simplify comparisons, even if there can be no concept that combines all three aspects – present, past and future. For their portrayal, a selected dichotomy will remain necessary.*

Inhaltsübersicht

Einführung

»Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus«

Der Umgang des Frühen Judentums mit Vergangenheit und Zukunft anhand der Tora

Das Frühe Judentum im Kontext der Einflüsse des Römischen Reiches

Das Judentum im multikulturellen Römischen Reich

Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart im römischen Denken

Veränderungen der jüdischen Eschatologie in römischer Zeit?

Fazit – »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« und ihre Anwendbarkeit auf Religion und Antike

Einführung



»Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden ein untrennbares Ganzes, und wenn wir in der Gegenwart zu handeln vermögen, so deshalb, weil wir uns an die Vergangenheit erinnern und die Zukunft vorausahnen« (Minois 1998, 17).

¶2 Erwartungen für die Zukunft sind mit den Erfahrungen der Vergangenheit und dem Zustand der Gegenwart untrennbar verknüpft. Um diese Zusammenhänge zu untersuchen und in ein Schema einzuordnen, werden in der kultur- und geschichtswissenschaftlichen Diskussion häufig die Begriffe »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« zur Beschreibung unterschiedlicher Grundhaltungen gegenüber Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart angewandt und dabei in einen engen Zusammenhang mit der Bestimmung von Identität gestellt. Beide werden in der Forschung jedoch zumeist auf das moderne Europa bezogen und kaum auf andere Epochen oder Kulturkreise.² Zudem sind in der Diskussion religiöse Geschichtsauffassungen bisher vernachlässigt worden.³ Im »Handwörterbuch Philosophie« und im Lexikon »Religion in Geschichte und Gegenwart« werden Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sowie »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« unter dem Stichwort »Geschichtsphilosophie« bzw. »Geschichtsauffassung« zusammengefasst. So stellt Schmidt⁴ für »Kulturpessimismus« fest, dass es bisher stark vernachlässigt, jedoch notwendig sei, den Begriff spezifisch für den Einzelfall zu bestimmen und nicht ohne Weiteres als Grundkonzept des Umgangs mit der Welt gelten zu lassen (Schmidt 2007, 4-15). Gleiches gilt für »Fortschrittsoptimismus«.

¶3 Anhand des antiken Judentums soll im Folgenden danach gefragt werden, inwieweit »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« zur Beschreibung eschatologischer Vorstellungen und für den vormodernen Umgang mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angewandt werden können. Anknüpfend an die

-
- 2 Repräsentativ hierfür können stehen: Bennett, Oliver. 2001. *Cultural pessimism: Narratives of decline in the postmodern world*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Bell, Daniel. 1979. *Die Zukunft der westlichen Welt: Kultur und Technologie im Widerstreit*. Frankfurt am Main: Fischer; Bültmeier, Victoria. 2008. *Albtraum Zukunft: Kulturpessimismus und literarische Dystopie im 20. Jahrhundert*. Hamburg. Univ., Ex.Arb., 03.12.2008--Hamburg, 03.1; Cramer, Friedrich. 1972. »Fortschritt, Natur contra Kultur?« *Gottlieb-Duttweiler-Institut für Wirtschaftliche und Soziale Studien* 3 (1): 3–10; Drost, Wolfgang, ed. 1986. *Fortschritts Glaube und Dekadenzbewusstsein im Europa des 19. Jahrhunderts: Literatur, Kunst, Kulturgeschichte*. Heidelberg: Winter; Gieler, Wolfgang. 2006. *Entwicklung und Kultur: ein wissenschaftstheoretischer Diskurs zum westlichen Ethnozentrismus*. Berlin [u.a.]: Lit.; Jung, Theo. 2012. *Zeichen des Verfalls: Semantische Studien zur Entstehung der Kulturkritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. 1. Aufl. s.l: Vandenhoeck Ruprecht; Maier, Hans. 2008. »Fortschrittsoptimismus oder Kulturpessimismus? Die Bundesrepublik Deutschland in den 70er und 80er Jahren.« *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 56 (2008): 1–17; Popov, Stephan. 1982. *Am Ende aller Illusionen: Der europäische Kulturpessimismus*. Köln: Verl. Wissenschaft und Politik; Stern, Fritz. 2005. *Kulturpessimismus als politische Gefahr: Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- 3 Ausnahmen sind u.a.: Enenkel, Karl A. E., und Jacobus Canter. 1995. *Kulturoptimismus und Kulturpessimismus in der Renaissance: Studie zu Jacobus Canters Dyalogus de solitudine; mit kritischer Textausgabe und deutscher Übersetzung*. Frühneuzeitstudien 3. Frankfurt am Main: Lang; Kluwe, Ernst. 1985. *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis*. Berlin: Akad.-Verl.; Widmer, Paul. 1983. *Die unbequeme Realität: Studien zur Niedergangsthematik in der Antike*. Sprache und Geschichte 8. Stuttgart: Klett-Cotta.
- 4 Bei ihm findet sich auch eine Darstellung der bisherigen wissenschaftlichen Verwendung v.a. des Begriffes Kulturpessimismus, die die unpräzise und aus diesem Grund bisher zu wenig ergiebige Verwendung des Begriffes in der Forschung thematisiert. Gleiches gilt auch für »Fortschrittsoptimismus«. Die in der ersten Fußnote genannte Tagung, die Anlass für diesen Beitrag war, greift die Frage der Anwendbarkeit und Definition der Begriffe erstmals in einem interdisziplinären Kontext auf. Vgl. dazu HSozKult 2012.

Darlegungen Jan Assmanns zum Judentum bis zur Verschriftlichung der Tora soll speziell die Handhabung dieser Facetten durch das Judentum während der Zeit des Hellenismus und der frühen Römischen Kaiserzeit untersucht werden. Vergleichend wird die Haltung der römischen Gesellschaft in der Frühen Kaiserzeit betrachtet, soweit sie für uns fassbar ist, und anhand dieser überprüft, wie weit sich diese beiden stark aufeinander einwirkenden Wissenskulturen auch in ihrer Geschichtsauffassung beeinflussen. Zu fragen ist auch, inwieweit die jüdische Weltsicht im Kontext der hellenistischen und römischen Zeit tatsächlich eine religiöse geblieben ist und umgekehrt, inwieweit die gesellschaftliche Weltsicht im Römischen Reich religiöse Züge getragen hat. Daraus können für altertumswissenschaftliche und religionsbezogene Disziplinen brauchbare Begrifflichkeiten abgeleitet werden, die die bisherige Begriffsdichotomie zu erweitern vermögen und dazu dienen können, die wissenschaftliche Diskussion zu vereinfachen und zu vereinheitlichen.

»Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus«

¶4 Der Begriff des »Kulturpessimismus« meint die Abwendung von kulturellen Errungenschaften als

»dem Menschen zukommende Leistung, die es ihm gestattet, über seine Naturwesenhaftigkeit hinauszugelangen. [...] Der kultivierte Mensch unterscheidet sich also vom rohen und wilden »Natur-Mensch durch seine ausgeprägtere Verstandestätigkeit, seine differenziertere Wahrnehmung von Welt und durch das Übersteigen des bloß Nützlichen und Angenehmen hin zum Schönen« (Preußner 2003, 438).

¶5 Der »Kulturpessimismus« erkennt eine Notwendigkeit kultureller Einflüsse für das menschliche Leben demnach nicht an und wendet sich von diesen als Ursache moralischen Verfalls ab. Kultur wird hier verstanden »als Totalität all dessen, was nicht Natur ist« (Teslak 2003b, 438). Die Rückkehr zum Ursprung des Menschen steht im Mittelpunkt. Sie findet sich bereits in der antiken Philosophie im Bild des Edlen Wilden, das mit der Vorstellung einhergeht, menschliches Handeln sei »in einer göttlich verstandenen Natur gegründet« (ebd., 439). Dies ist seit der *Theogonie* Hesiods fassbar, die von der Interpretation der Geschichte als Abkehr von den göttlichen Ursprüngen des Menschen und damit einhergehend als Niedergang gekennzeichnet ist. Auch die Philosophie der Kyniker, die gesellschaftlich tradierte Formen des Zusammenlebens in Zusammenhang mit materiellem Reichtum und moralischer Verwerflichkeit ablehnt, ist eine antike Form der Kulturkritik. Damit einher geht oft die Vorstellung einer Goldenen Urzeit, in der die Nähe zur Natur moralisch höherwertige Menschen mit sich bringt (vgl. Minois 1998, 56-70; Dodds 1977, 8-10, 17, 20-29). Heute wird der Begriff »Kulturpessimismus« v.a. im Zusammenhang mit der Skepsis gegenüber technischen Revolutionen gebraucht, beschreibt aber nicht zwangsläufig den Aufruf zu einem »kulturlosen« Leben, sondern z.B. die Entschleunigung des Lebens und des technischen Einflusses. So sind

auch die Arbeiten des Religionsphänomenologen Mircea Eliade, welcher allen »archaischen« Gesellschaften ein geschichtsloses, von der Vorstellung der Wiederholung geprägtes und an mythischen Vorbildern ausgerichtetes Leben attestiert (Eliade 1953; 1979), von einem »Kulturpessimismus« geprägt, der dem modernen religionslosen Menschen den *homo religiosus* entgegenstellt, um die religiöse Kreativität seiner Zeitgenossen wieder anzuregen (Berner 2010).

»Die Auffassung, dass die Kultur der Menschheit in allen Bereichen einen steten Fortschritt darstellt, fand schon früh ihre Kritiker. Dem Fortschrittsdenken, das durch den Glauben an die permanent wachsende Vervollkommnung der geistigen und sittlichen Fähigkeiten des Menschen geprägt ist und die Geschichte teleologisch interpretiert, stehen Theorien des Verfalls und zyklische Geschichtsbilder gegenüber« (Teslak 2003a, 358).

¶6 Die enge Verknüpfung der Begriffe Fortschritt und Kultur wird hier bereits deutlich.

¶7 Für das moderne Verständnis des Begriffes »Fortschrittsoptimismus«, der als Gegenpol zu »Kulturpessimismus« gebraucht wird, lassen sich keine antiken Vorbilder nachweisen, da der moderne Fortschrittsbegriff stets im Zusammenhang mit einem starken technischen Aspekt gebraucht wird. Die dahinter stehende Idee als »Entwicklung vom Niederen zum Höheren, vom Schlechteren zum Besseren« (ebd.) existiert aber bereits in der Antike und auch die dem Fortschritt als Geschichtsbild vergleichbare Teleologie findet sich schon bei Aristoteles (vgl. ebd.; Dodds 1977, 24-27). Die Gleichsetzung technischer Errungenschaften mit Fortschritt und Entwicklung kann für die Antike nur geltend gemacht werden, wenn sie in Kombination mit kulturellen Errungenschaften gebraucht wird. Es ist die Entwicklung einer Gemeinschaft hin zu einer »Kultur« als staatlichem Gebilde mit religiösen und moralischen Grundwerten, die in den antiken Schriften der Griechen und Römer als Fortschritt, *πρόοδος* oder *progressus*, verstanden wird. Technik spielt hier nur insoweit eine Rolle, als für die Nutzung von speziellen Errungenschaften eine gewisse Kenntnis von Technik und Handwerk notwendig ist. Diese allein reicht jedoch nicht aus, damit die Griechen und Römer einer anderen Gesellschaft eine auch nur ansatzweise kulturelle Gleichwertigkeit mit der eigenen zusprechen. Die genannten moralisch-politischen Grundwerte spielen eine wesentlich bedeutendere Rolle (vgl. Demandt 2002, 63; Dodds 1977, 19, 27-29).

»Neben dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt, der in der gleichzeitigen Zunahme von Wissen und technischer Beherrschung der Natur besteht, soll sich der moralisch-politische Fortschritt in der Optimierung der sittlichen Anlagen des Menschen [...] manifestieren« (Teslak 2003a, 358).

¶8 »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« entsprechen demnach zwei entgegengesetzten Geschichtsphilosophien. »Kulturpessimismus« beschreibt ein Geschichtsbild des Abfalls von der Natur des Menschen oder einer Goldenen Urzeit. Seine Vertreter sind »rückwärtsgewandt in die Vergangenheit als Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Tradition, um eine persönliche und kulturelle Identität zu stiften« (Rohbeck 2003, 367). »Fortschrittsoptimismus« hingegen

beschreibt ein Geschichtsbild zunehmender Unabhängigkeit von der Natur und niederen Instinkten hin zu einem gesitteten, geordneten, selbstkontrollierten Leben des Menschen. Beide Begriffe stellen demzufolge durch eine Vorstellung vom Lauf der Geschichte sowie durch eine normative Wertung eine Option für den Umgang mit Problemen der Gegenwart dar: der »Kulturpessimismus« in Form der Inszenierung eines vorbildhaften Vergangenheitsbildes, aus dem positive Veränderungsmöglichkeiten für die Zukunft abgeleitet werden können; der »Fortschrittsoptimismus« durch die Überwindung einer minderwertigen Vergangenheit in der Hoffnung auf eine weiter entwickelte Zukunft.

Der Umgang des Frühen Judentums mit Vergangenheit und Zukunft anhand der Tora

¶9 Um die Anwendbarkeit der Konzepte »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« auf das Frühe Judentum überprüfen zu können, ist die Entstehung der Tora und damit einhergehend der jüdischen Identität von zentraler Bedeutung, weil sie den jüdischen Umgang mit Vergangenheit und Zukunft zum Thema hat.⁵ Die Kenntnis der eigenen Vergangenheit, als »aktualisierte Erinnerung« tradiert, erneuert und schützt das antike Judentum als Wissenskultur (vgl. Fried und Kailer 2003, 11). Die Imaginierung einer gruppenspezifischen Vergangenheit zur Bildung einer gemeinsamen Identität stellt für eine solche Wissenskultur mit »dynamischem Wissenssystem« (ebd., 9-10) eines der Grundelemente dar, da kulturimmanentes Wissen »der Aggregatzustand der Vergangenheit in der Gegenwart« (ebd.) ist. Mit dem »kulturellen Gedächtnis«⁶ geht bei weitgehend schriftlosen Kulturen mangels einer fixierten und damit im Detail festgehaltenen Vergangenheit eine zeitspezifische, in der mündlichen Tradierung begründete Veränderlichkeit der Wissenskultur einher. Die dem kulturellen Gedächtnis unterworfenen Kulturen proklamieren jedoch gerade aufgrund dieser Varianz für sich selbst Dauerhaftigkeit und Kontinuität, da die Gegenwart in eine Kontinuitätslinie zur Vergangenheit gestellt und auf diese Weise legitimiert wird. Ein lineares Geschichtsbild entsteht, wie es sich in

5 Die Darlegungen zur Entstehung von Identitäten im Kontext mit Tradition und Geschichte folgen, sofern nicht anders angegeben, Assmann 1992, 29-160, sowie Hobsbawm 1988.

6 Das »kulturelle Gedächtnis« ist ein von Jan Assmann geprägter »Sammelbegriff für den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten [...], in deren Pflege sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Eigenart stützt« (Assmann 1988, 15). Der Begriff umfasst die Inhalte, kulturellen Rahmenbedingungen und gesellschaftlichen Überlieferungsformen gruppenspezifisch erinnerter Vergangenheit. Diese wird anhand des Selbstbildes der Gruppe und der Zustände der Gegenwart durch historisch schicksalhafte Fixpunkte als eine symbolische Sinnwelt konstruiert und durch ihre Medien tradiert, welche somit die Rolle kollektiver Identitätsbildung übernehmen. Damit ist das »kulturelle Gedächtnis« nur von Bedeutung, solange es einen Gruppen- oder Gegenwartsbezug beinhaltet, wenn also »eine Gruppe ein Bewusstsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren« (Assmann 1988, 11-12). Damit bildet es die Basis der Gegenwartsreflexion für jede Form der Gemeinschaft.

den Prophetenbüchern der Tora von der Schöpfung bis zum Weltgericht fassen lässt (vgl. Dietrich 2005, 807; Görg 2005, 778). Dies bedeutet, dass Wissenskulturen sich und ihre als unveränderlich betrachtete Vergangenheit unwissentlich aktuellen Gegebenheiten anpassen, um ihr Weiterbestehen zu sichern.

»In Gesellschaften mit gültigen Hierarchien oder längerer Halbwertszeit des verbindlichen Wissens hatte die Vergangenheit die Funktion, die individuelle und soziale Existenz in jeder Gegenwart zu stabilisieren. Solche Gesellschaften brauchten ein Bewusstsein ihrer Eigenart und Einheit über die Zeit und damit eine Verankerung ihres Selbstbildes und ihrer Normen und Werte in der Vergangenheit« (Walter 2004, 12-13).

¶10 Von Bedeutung für die Entstehung von Vergangenheitsbildern im Kontext von Identität ist demnach, dass die gegenwärtige Identität einer Gruppe als schon immer oder schon lange bestehend betrachtet wird. Eine gemeinsame Vergangenheit wird konstruiert, die die Eigenschaften der Gruppe im Jetzt erklärt, ohne dass dabei eine Einordnung in die Kategorien »Mythos« oder »Geschichte« fruchtbar wäre.

»Mythen [beziehen] sich vorrangig auf die epochale Wirkung großer Ereignisse, auf kollektive Einheiten und Kulturen. Mystifizierende Geschichten schreiben Ereignissen bestimmte Merkmale zu, die dann durch Übertragungen auf aktuelles Geschehen verallgemeinert werden. [...] Hervorgehoben werden dabei jene Ereignisse, die die Nation als Schicksalsgemeinschaft zeigen. [...] Im Unterschied zur wissenschaftlichen Erklärung setzen Legenden und Mythen auf den kollektiven Glauben an ihre Wirklichkeit« (Broder-Keil 2009, 34).

¶11 Grundlegend dafür ist das Selbstverständnis als Gemeinschaft, das in einer eigenen, ebenfalls konstruierten Identität begründet ist. Diese Identität zeichnet sich durch Eigenschaften aus, die auf alle Mitglieder der Gruppe und wiederum auch in die Vergangenheit übertragen werden und die Gemeinschaft nach außen abgrenzen. Auf diese Weise schaffen sie neben Zugehörigkeit auch Trennung und Abspaltung. Im Fall des antiken Judentums⁷ beginnt die Gemeinschaftsbildung in Abgrenzung von einer durch Fremdherrscher definierten Umwelt nach dem Ende des Staates Juda und bleibt (fast) die gesamte Antike hindurch bestehen (vgl. Görg 2005, 778; Müller 2005, 1549-1551). Durch die Kodifizierung der Tora wird zudem eine unabänderliche Wahrheit geschaffen, welche die Ausgrenzung der dieser kritisch gegenüberstehenden Umwelt mit sich bringt. Die Tora, die darin enthaltenen Mythen und Regeln, gehören somit in den Kontext der bewussten Unterscheidung zwischen »Juden« und »anderen« (Assmann 2005, 524). Dabei sind der Monotheismus und die religiösen Regeln jene Punkte, die das Judentum in den multikulturellen Imperien der Antike als einzigartig auszeichnen und zugleich den Widerstand zur dominierenden Kultur darstellen.

7 Die folgenden Ausführungen zur jüdischen Identität im Kontext mit der Religionsbildung, der Kanonisierung der Tora und der Entstehung jüdischer Eschatologie folgen, sofern nicht anders angegeben, Assmann 1992, 196-228.

»[...] der Gesetzgeber [...] umgab [...] uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, rein an Leib und Seele bleiben und, befreit von den törichten Lehren, den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren. [...] Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in bezug auf Speisen und Getränke und Berühren und Hören und Sehen« (Aristeas 139-142. Übers. nach Meisner 1977).

- ¶12 Aus diesem Grund sollen die eigene Gemeinschaft und die konstruierte Identität vor Einflüssen von außen und damit vor Veränderung und Abkehr geschützt werden und erhalten einen »heiligen« Aspekt, der der zugehörigen Religion einen Alleinheitsanspruch verleiht, welcher in Form des Bundes mit Gott in der Tora verschriftlicht wird. Dieser stellt, ebenso wie der Auszug aus Ägypten oder das Großreich Israel, einen identitätsstiftenden Mythos und damit eine Form des Umgangs mit der Vergangenheit dar, der beantwortet, wer man ist, woher man kommt und wohin man geht. Von Görg wird dies als »heilsbezogene Erinnerung« (Görg 2005, 778) bezeichnet, die durch ständige Vergegenwärtigung tradiertes Wissen mit zeitgenössischem Bewusstsein im Dienst der Gegenwartsbewältigung verknüpft und ein Wohlwollen Gottes für sein Volk unterstellt, der dessen Verhalten als Oberster Richter bewertet und sein Schicksal bestimmt (vgl. Dietrich 2005, 778-779). Besonders nach ihrer Verschriftlichung sind Mythos und Geschichte nicht mehr zu trennen und werden in der als wahr und unveränderlich geltenden Tora zur jüdischen Vergangenheit. Die jüdische Bibel als formativer Text kann demnach als die verschriftlichte frühjüdische Identität gedeutet werden, ihre Unveränderlichkeit geht mit der Unveränderlichkeit des Judentums einher. Das kulturelle Gedächtnis wird kanonisiert, damit sakralisiert und vor äußeren Einflüssen geschützt.
- ¶13 Aus dieser spezifischen Geschichtsauffassung wird die jüdische Eschatologie entwickelt, die im Folgenden auf das dichotome Schema von »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« hin untersucht werden soll. Der Begriff »Eschatologie« beschreibt die religiösen Vorstellungen vom Ende der Menschheit oder der Welt. Dieses kann positiv im Sinne einer Erlösung oder negativ als katastrophaler Untergang gedeutet werden, wie er sich in der Gattung der »Apokalyptik« findet. Das Buch Daniel im Alten oder die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament sind Beispiele für diese Gattung, die ihr negatives Gegenwartsbild auf den Untergang der Welt in der Zukunft projiziert. Ebenso enthält auch die »Eschatologie« einen göttlichen, teleologischen oder zyklischen Geschichtsplan, in dem große Umbrüche enthalten sind. Diese müssen jedoch nicht katastrophaler Natur sein, sondern beschreiben die meist positive Zeit nach dem Umbruch. Dabei geht »Eschatologie« meist mit einer Art der »Protologie« einher, der Lehre von den paradisischen Urzuständen in Harmonie mit den himmlischen Mächten, an welcher sich die Vorstellungen der neuen Zeit orientieren (Filoramo 2005, 1542-1544). »Eschatologie« ist demzufolge eine Form der Gegenwartsbewältigung, wel-

che die Einstellung der Menschen zu ihren aktuellen Lebensumständen beschreibt und auf deren Grundlage Konsequenzen für die Zukunft voraus sagt. Im antiken Judentum ist die »Eschatologie« linear. Basierend auf dem Bund Gottes mit seinem Volk beendet die Erbsünde als Bruch dieses Bundes den paradisischen Urzustand. Die Aufgabe der Menschen ist es, dem Willen Gottes erneut gerecht zu werden, um zu diesem Zustand zurückkehren zu können. Dieser Lauf der Geschichte ist unabänderlich, zeitlich jedoch von den Menschen selbst und ihren Taten abhängig. Die Vorgegebenheit eines solchen Schicksals ermöglicht es, einschneidende historische Ereignisse in diese Teleologie einzuordnen, den Willen Gottes zu verstehen und die eigenen Verhaltensweisen daran anzupassen (Müller 2005, 1547-1550; Schreiner 2005).

¶14 Da jüdische Eschatologie aus Krisensituationen und der Hoffnung auf deren Überwindung heraus entsteht und mit einem Sieg über die Feinde, im Fall des Judentums die Fremdherrscher, einhergeht, ist sie eine positive Zukunftserwartung (vgl. Koenen 2007). Die Prophezeiungen von Jeremia, Jesaja oder Daniel als von Gott gegebene messianische Botschaften spielen für die Geschichte des Judentums eine bedeutende Rolle und spiegeln die jüdischen Vorstellungen von Vergangenheit und Gegenwart als Zukunftsreflexion wider. Häufig mit der Figur eines Retters verknüpft, beinhalten sie auch die Vorhersage von Katastrophen als Strafe für Übertretungen der religiösen Gesetze und die darauffolgende Wiederherstellung der göttlichen Ordnung (vgl. Görg 2005, 777-778; Minois 1998, 36-43, 55; Schlüter 2005, 780). Einen Kernpunkt jüdischer Prophetie stellt die Hoffnung auf das Reich Gottes in Jerusalem dar, in dem die Regeln jüdischen Zusammenlebens auch über die Religion hinaus das alltägliche Leben bestimmen und somit Staat und Religion vereinen sollen (vgl. Koenen 2007; Schlüter 2005, 780). Legitimiert wird diese eschatologische Vorstellung in der durch die Tora dargestellte Vergangenheit und spezifisch durch das Reich Davids als ideale Umsetzung eines jüdischen Staates.

»Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, dass ich das gnädige Wort erfüllen will, das ich zum Hause Israel und zum Hause Juda geredet habe. In jenen Tagen und zu jener Zeit will ich dem David einen gerechten Spross aufgehen lassen; der soll Recht und Gerechtigkeit schaffen im Lande. [...] Denn so spricht der Herr: Es soll David niemals fehlen an einem, der auf dem Thron des Hauses Israel sitzt« (Jer 33, 15-17).⁸

¶15 Mit ihm einher geht die Rückkehr des Judentums aus der Diaspora in das Heilige Land, das durch Tora und Eschatologie fester Bestandteil des jüdischen kulturellen Gedächtnisses ist (vgl. Demandt 2002, 72; Görg 2005, 778-779; Minois 1998, 55-56; Müller 2005, 1550). Der Nachkomme aus dem Hause Davids soll das Judentum in einen jüdischen Staat und eine reine, unbeeinflusste jüdische Kultur überführen. Als Teil der Tora wird das Reich Davids als tatsächliche Vergangenheit

8 Sämtliche Bibel-Zitate folgen der Lutherbibel 1984.

wahrgenommen, die zu einem Geschehen von ewiger Dauer und Gültigkeit erhoben und von Generation zu Generation weitergegeben wird, solange sie das Selbstbild der Gruppe repräsentiert.⁹ Die damit einhergehende Vorstellung ist als realisierbar betrachteter Idealzustand zu verstehen, auf den man hofft und für den man betet:

»Du, Herr, erwähltest David zum König über Israel und du schworst ihm für seinen Samen in Ewigkeit, dass sein Königtum vor dir nicht aufhöre. [...] Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du [ausersiehst], o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen, und umgürte ihn mit Stärke, zu zermalmen ungerechte Fürsten, zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, die vernichtend zertreten, [...] Und er wird versammeln ein heiliges Volk, das er führen wird in Gerechtigkeit [...] und kein Fremder und Ausländer wird ferner unter ihnen wohnen, [...] Wohl denen, die leben in jenen Tagen, in der Versammlung der Stämme zu sehen das Glück Israels, das Gott schaffen wird. Es beeile sich Gott mit seinem Erbarmen über Israel, es befreie uns von der Unreinheit unheiliger Feinde« (Psalmen Salomos 17, 4-45. Übers. nach Holm-Nielsen 1983).

¶16 In der Hoffnung auf einen eigenen jüdischen Staat im Land Israel wird eine Gegenwart verarbeitet, die durch jüdisches Leben innerhalb fremder Staaten gekennzeichnet ist. Aus diesem Grund steht die Einheit von Religion und Staat im Mittelpunkt. Auch nach dem Verlust des Tempels und der Selbstständigkeit der Juden im Heiligen Land kann das Judentum weiterbestehen, weil es seine Identität und seinen Fortbestand an die unveränderliche Tora und die darin verschriftlichten eschatologischen Hoffnungen anstatt nur an das Land Israel knüpft. »Damit wird eine Mnemotechnik fundiert, die es möglich macht, sich außerhalb Israels an Israel zu erinnern« und die das »geistige Israel« zum imaginierten und idealisierten Zentrum des Glaubens erhöht, weil es überall abgerufen und überallhin mitgenommen werden kann (Assmann 1992, 213). Besondere Bedeutung erhalten die jüdischen eschatologischen Vorstellungen in Zeiten der Krise, in denen sie Halt und Hoffnung bieten und die Defizite des Jetzt in das Licht der idealisierten Vergangenheit und erhofften Zukunft stellen. So finden sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels auf den jüdischen Münzen des Bar-Kokhba-Aufstandes (132-135) Darstellungen des prophezeiten heilsgeschichtlichen Tempels, der denjenigen Davids in Pracht und Größe übertreffen soll.

»Es wird zur letzten Zeit der Berg, da des Herrn Haus ist, fest stehen, höher als alle Berge und über alle Hügel erhaben, und alle Heiden werden herzulauen« (Jes 2, 2).

¶17 Da Fremdherrschaft und Diaspora als göttliche Strafe für schlechtes Verhalten der Juden gegenüber Jahwe als Dialektik von Verheißung und Erfüllung verstanden werden, wird die Rückkehr zu einer strenger an die Tora gebundenen Lebensweise als einzige Lösung betrachtet, das Judentum in die messianische Zeit zu füh-

9 Trotz oder gerade durch die Realisierung dieses Zustandes im modernen Staat Israel ist dies noch heute gültig.

ren (vgl. Assmann 1992, 215-216, 253-255; Demandt 2002, 72; Koenen 2007; Minois 1998, 46; Schlüter 2005, 780).

¶18 Trotz der Hoffnung auf das künftige Reich Gottes kann das antike Judentum nicht als fortschrittsoptimistische Kultur bezeichnet werden, da die eschatologischen Vorstellungen keinen Fortschritt im Sinne von moralisch-politischer Entwicklung oder der Entwicklung von etwas Niedrigerem zu etwas Höherem enthalten. Das Konzept des »Kulturpessimismus« kann jedoch auch nur bedingt auf das antike Judentum angewendet werden, wenn anstatt von der Zuwendung des Menschen zu einer »ursprünglichen Natur« von einer »göttlichen Natur« ausgegangen wird, in der die jüdische Kultur und die jüdischen Traditionen und Gesetze als Aspekte göttlichen Ursprungs »geheiligt« werden (vgl. Schmidt 2007, 26-27).

»Offenbarungsbestimmte Religionen ziehen eine strikte Grenze zwischen Religion und Kultur und fordern den Verzicht auf kulturelle Formen und Entwicklungen, die ein Vergessen der offenbarten Wahrheit fördern könnten« (Assmann 2005, 524).

Das Frühe Judentum im Kontext der Einflüsse des Römischen Reiches

¶19 Es konnte aufgezeigt werden, dass sich die in der Tora zu findenden eschatologischen Vorstellungen nur schwerlich mit den Begrifflichkeiten »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« beschreiben lassen. Im nächsten Schritt soll untersucht werden, ob sich dies im Kontext des Römischen Reiches anders darstellt und ob sich in diesem die Beziehung des antiken Judentums zu Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ändert.

Das Judentum im multikulturellen Römischen Reich

¶20 Das Römische Imperium ist ein stark heterogenes Gebilde, dessen Bewohner und deren Lebensweisen trotz Tendenzen zur »Romanisierung« und Akkulturation nie kulturell oder religiös vereinheitlicht werden.

»Man wußte, daß Kultur ein Mixtum Compositum aus Eigenem und Fremdem darstellt und empfand gewöhnlich keine Aversion gegen das Andere. [...] Als kollektive Einheiten erscheinen stattdessen Staaten, Stämme und Völker, und als deren Unterscheidungsmerkmale dienen Sitten, Sprachen und Religion. Die Frage nach dem Verhältnis von Kulturen zueinander verlagert sich damit in den Bereich von deren konstitutiven Elementen und lautet: Wie ist man mit dem Nebeneinander verschiedener Sitten, Sprachen und Religionen fertig geworden?« (Demandt 2002, 66)

¶21 In den meisten Fällen sind das Selbstverständnis – ob als »Römer« oder nicht – und die Einstellungen der Menschen zum Römischen Reich und seiner Oberschicht kaum zu ermitteln. Durch Aspekte wie die Zusammenführung von Regionen zu Provinzen, die gesetzliche Überlagerung lokaler Identitäten durch die Rechte römischer Bürger usw. ist es möglich, unter einer reichsweiten Administra-

tion ein gewisses Maß der Einheitlichkeit zu etablieren. Darüber hinaus soll vor allem der Kaiserkult garantieren, dass die Menschen untereinander und zum Kaiser als Garant für das Wohl von Reich und Untertanen eine religiöse Bindung entwickeln (vgl. Clauss 1999). Trotzdem bleiben lokale Traditionen und Identitäten neben jener des Reiches bestehen bzw. überlagern und vermischen sich in unterschiedlichen Abstufungen.

¶22 Trotz der vielfältigen religiösen und kulturellen Gruppierungen im Reich, die mit dieser Politik Roms einhergehen, stechen die Juden als spezifische Bevölkerungsgruppe heraus, weil sie sich in zwei der drei von Demandt genannten Bereiche, der Religion und den Sitten, von den anderen Gemeinschaften unterscheiden.¹⁰ Während von römischer Seite der »Toleranzbereich kultureller Vielfalt« (Demandt 2002, 67) sehr groß ist, wird er im Judentum durch die religiösen Vorgaben stark eingeschränkt. Vor allem der Monotheismus und die jüdischen Gesetze stehen dabei im Mittelpunkt, da bis zur Etablierung des Christentums keine der weiteren religiösen Gruppierungen im Römischen Imperium hiermit Gemeinsamkeiten aufweist (vgl. ebd., 71-72). So müssen die Mitglieder der jüdischen Gemeinden als *religio licita* (Tert. apol. 21, 1) nicht an dem u.a. als Integrationsfaktor gedachten Kaiserkult teilnehmen. Sie beten stattdessen für Kaiser und Reich während der jüdischen Gottesdienste. Dies betont nicht nur die Unterschiede zwischen dem Judentum und dem römischen Polytheismus, sondern sorgt zugleich dafür, dass die durch den Kaiserkult entstehende Kultgemeinschaft der Bewohner des Reiches von den Juden nicht geteilt wird.

»Als gottlos betrachten sie jeden, der nach menschlichem Gleichnis Götterbilder aus irdischem Stoff gestaltet [...] Daher stellen sie in ihren Städten keine Götterbilder auf, erst recht nicht in ihren Tempeln. Eine solche Huldigung wird keinem König zuteil, kein Caesar wird so geehrt« (Tac. Hist. 5, 5, 4. Übers. nach Borst 1984).

¶23 Neben den religiösen Differenzen sind es auch die kulturellen Eigenarten, durch die sich das Judentum als Gruppierung innerhalb des Imperium Romanum abhebt und die sich mit jenen der anderen Bewohner des Reiches häufig als unvereinbar erweisen. Dazu gehört zum einen der hohe Grad der Schriftlichkeit innerhalb des Judentums, das allein über eine verschriftlichte Basis der Religion verfügt und sich zudem in zahlreichen literarischen Werken über religiöse Fragen verständig. Die häufig zu den Gemeinden und Synagogen gehörenden jüdischen Schulen vermitteln den Kindern das Lesen und Schreiben sowie eine vorrangig religiöse Grundbildung (vgl. Niebuhr 2002, 30). Diese Art der mündlichen und schriftlichen Unterweisung findet ihren Ursprung ebenfalls in der Tora, wo es heißt:

»Dies sind die Gesetze und Gebote und Rechte, die der Herr, euer Gott, geboten hat, dass ihr sie lernen und tun sollt [...] Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und

¹⁰ Die in den antiken Quellen, so bei Juvenal, Petron, Horaz, Strabon, Sueton, Cassius Dio oder Tacitus, am häufigsten genannten jüdischen Eigenarten sind das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch, die Beschneidung und die Sabbatruhe.

sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst« (5 Mose 6, 1-7).

¶24 Auch wenn die jüdische Bildung seit dem Hellenismus starken Veränderungen und Einflüssen durch die »pagane« Philosophie, Wissenschaft und Literatur unterworfen ist, bleibt ihr Mittelpunkt stets die eigene Religion. Die nicht-jüdische Bildung wird im Sinne von Barclays Begriff der »Cultural Negotiators« (Barclay 2002, 13-25) durch *using and refusing*-Strategien nach ihrem Nutzen für die eigene Kultur ausgewählt; aus ihr werden eigene Modelle interkultureller Handlungsweisen entwickelt. Dies wird an den jüdischen Schriften der hellenistischen und römischen Zeit deutlich, die mehrheitlich in der Diaspora und damit in »paganem« Umfeld entstehen, jedoch stets die Toraauslegung oder die jüdische Geschichte zum Thema haben (vgl. Schlüter 2005, 812). Dasselbe geschieht im moralisch-ethischen Bereich, für den das Judentum durch die Tora ebenfalls spezifische Vorgaben besitzt. Wie im Fall der Bildung wird auch hier versucht, sich der nicht-jüdischen Umwelt zu erklären, um eine gegenseitige Annäherung zu erwirken (Assmann 2005, 524). Die jüdische Denkweise kann jedoch nie gänzlich in der griechisch-römischen aufgehen. Konfrontationen sind unausweichlich und finden sich, ausgehend von den ethischen Grundsätzen der jüdischen Religion, in den jüdischen Schriften sowie in der römischen Literatur als scharfe Verurteilungen der gegenseitigen Moralvorstellungen.

»Das kam auch daher, weil in den Kreisen der Juden unerschütterlich treuer Zusammenhalt und hilfsbereites Mitleid herrschen, während allen anderen Menschen gegenüber feindseliger Hass entgegentritt« (Tac. Hist. 5, 5, 1. Übers. nach Borst 1984).

¶25 Viele Punkte griechisch-römischer Kultur werden strikt abgelehnt, da sie mit den jüdischen Vorstellungen keine gemeinsame Basis aufweisen (vgl. Stemberger 1983). Von jüdischer Seite wird jedoch nicht primär die Existenz kultureller römischer Institutionen als Problem empfunden, sondern ihr Einfluss auf das Judentum. Wie dargestellt sind die Tora, die in ihr festgesetzten Regeln und die Schilderungen jüdischen Lebens heilig und sollen als Basis jüdischen Lebens möglichst unverändert beibehalten werden:

»Ihr sollt nichts dazutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun, auf daß ihr bewahren möget die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch gebiete« (5 Mose 4,2).

¶26 Vor allem die Propheten als wahre Vertreter des Glaubens klagen die Gefahr des moralischen und religiösen Verfalles durch kulturelle Fremdeinflüsse an und kündigen aufgrund dessen eine Katastrophe als Buße für die Abkehr und die Wiederherstellung einer Zeit reineren Glaubens an (vgl. Minois 1998, 43-47). Mit diesem Beispiel zeigt die Tora einen Weg auf, einer ähnlichen Situation vorzubeugen. Eine solche stellt in römischer Zeit die Annäherung an den Kaiserkult dar, da dieser gänzlich dem jüdischen Monotheismus widerspricht und eine damit einherge-

hende Abwendung von der Idee des Reiches Gottes mit sich bringen kann, sowie eine stärker weltlichen Interessen zugewandte Haltung, die den religiösen Vorgaben des Judentums entgegensteht.

¶27 Trotz der Ablehnung vieler Aspekte der griechisch-römischen Umwelt ist der Begriff des »Kulturpessimismus« auch hier nicht uneingeschränkt anwendbar, da nicht Kultur per se im Gegensatz zu Natur abgelehnt wird, sondern die negativen Aspekte der fremden sowie die sich verändernde, »verkommene« eigene Lebensweise. Zugleich muss das Ideal eines reinen, unbeeinflussten Judentums, wie es sich in der Tora findet, von der jüdischen Lebenswelt getrennt werden, die zu keiner Zeit von Kontakten mit der Umwelt unbeeinflusst sein kann. Demnach gibt es für das alltägliche jüdische Leben keine Selbstaussgrenzung aus der römischen Gesellschaft und auch keine Verweigerung gegenüber neuen Ideen, sondern eine Anpassung, um den Glauben beibehalten und verbessern und zugleich die aktuellen Lebensumstände an neue Gegebenheiten anpassen zu können. Trotz Konflikten kann aus diesem Grund von einer Annäherung beider Seiten gesprochen werden, auch wenn die jüdischen Reinheitsvorschriften auch in der römischen Diaspora dem Zweck der Stärkung der Gemeinschaft dienen, denn »wer nach diesen Gesetzen lebt, vergisst keinen Augenblick, wer er ist und wohin er gehört« (Assmann 1992, 206).

Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart im römischen Denken

¶28 Da es kaum möglich ist, alle Umgangsweisen mit Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart innerhalb des Römischen Reiches darzustellen (vgl. Cancik 2005a, 782) und auch der Einfluss auf das Judentum vielfach nur marginal ist, soll exemplarisch die Einstellung der herrschenden Schicht der Kaiserzeit genauer untersucht werden. Für die römische Kultur ist festzuhalten, dass »ihre Hingabe an [...] [die Vergangenheit] [...] alle Lebensbereiche, Literatur und Kunst ebenso wie Architektur und Stadtplanung, politische und juristische Kultur, Religion und Festkultur« (Walter 2004, 14) durchdringt. So ist die durch die Kaiser vermittelte Geschichtsphilosophie in den offiziellen Medien in allen Teilen des Reiches anzutreffen (vgl. Cancik 2005a, 782; Eck 2006a, 13; Walter 2004, 408-426). Dabei ist von einer fortschrittsoptimistischen Einstellung zu sprechen, von der Vorstellung einer Entwicklung vom Schlechteren zum Besseren und vom Niederen zum Höheren. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist die römische Kultur der Kaiserzeit, die sich sowohl gegenüber der eigenen Vergangenheit als auch gegenüber den unterlegenen anderen Kulturen im Blickfeld Roms als ein Ideal definiert, das eng mit dem Kaiser als *pontifex maximus* und Heilsbringer des Reiches verknüpft ist. Sie erreicht im Jetzt das Ende der Geschichte und zugleich ihren Höhepunkt, der zu Zeiten Augustus' als Goldenes Zeitalter beschrieben wird. Die epische Fassung dieser Vorstellung, die Aeneis des Vergil als »National-Dichtung« der Frühen Kaiserzeit (vgl. Cancik 2005a, 782), stellt die Vergangenheit Roms als teleologische Geschichte dar, in der das augusteische Zeitalter mehrfach prophezeit und der

Princeps selbst unter göttlichen Schutz gestellt wird (vgl. Verg. Aen. 1, 257-296; 8, 626-728; Cancik 2005b, 806; Dodds 1977, 30-32).

»Hier sind Caesar und all die Nachkommen des Iulus, die dereinst auffahren werden zum hohen Himmelsgewölbe. Dieser Mann, der ist es, der dir – du hörst es immer wieder – verheißen wird, Caesar Augustus, des Göttlichen Sohn. Goldene Zeiten wird er für Latium bringen, überall in den Landen, die dereinst Saturn beherrschte« (Verg. Aen. 6, 789-794. Übers. nach Fink 2005).

¶29 Ebenso wie in der jüdischen Eschatologie wird hier ein religiöser Aspekt deutlich, der eng mit der Prophetie und der Wahrsagekunst der römischen Auguren verbunden ist. »Die Zukunft als Staatsmonopol« (Minois 1998, 115) ist dabei Sache der Herrschenden und wird von diesen vor allem für die Legitimation der eigenen Stellung und politischen Vorhaben und damit übergeordnet für die Gegenwart genutzt (vgl. Minois 1998, 125-126, 134, 139-149). Die in der griechischen Zeit und der jüdischen Überlieferung fassbare Vorstellung der Abhängigkeit des menschlichen Schicksals vom göttlichen Willen wird in Rom zugunsten der Möglichkeit der positiven Beeinflussung der Götter und der Zukunft aufgehoben (vgl. Minois 1998, 70-74; Dodds 1977). Für das Römische Reich ist »Fortschrittsoptimismus« somit vorrangig gegenwartsbezogen und nur insofern ein zukunftsgerichteter Begriff, als der Fortschritt bereits seinen Höhepunkt erreicht hat und auf dessen Kontinuität in der Zukunft, auf ein ewiges Fortbestehen gehofft wird, wie es sich im Begriff *Roma aeterna* manifestiert. Auch das anfangs dargelegte Verständnis vom »Fortschrittsoptimismus« als Entwicklung von einem rohen Urzustand zu Höherem und Besserem trifft hier demnach nicht gänzlich zu.

¶30 Daneben ist auf den Umgang mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der senatorischen Oberschicht zu verweisen, der dem offiziellen stark entgegensteht (vgl. Bracher 1987; Dodds 1977; Walter 2004). Hier steht nicht ein an den Kaiser, die Größe des Reiches und das Weiterbestehen beider gebundener Fortschritt im Mittelpunkt. Im Gegenteil: Es wird von moralischem und kulturellem Verfall ausgegangen. Dessen Ursprung wird bereits bei Cicero (Cic. rep 3, 16.) in der Zeit der Mittleren Republik und der Ausweitung des römischen Herrschaftsbereiches über Italien hinaus sowie im zunehmenden Machtverlust des Senats verortet, und ist auch bei Tacitus noch greifbar. »Erhalten blieb nichtsdestoweniger eine Art Scheinbild der Republik« (Tac. ann 13,28. Übers. nach Heller 2010). Die Aufgabe des republikanischen Systems muss zudem bei der Mehrheit der Bürger zu einem Rückzug ins Private führen, da ihre politischen Einflussmöglichkeiten nun faktisch nicht mehr vorhanden sind. Die römische Kultur der Kaiserzeit wird gegenüber der als Ideal betrachteten Mittleren Republik als Verfall beschrieben, der sich durch Dekadenz und Werteverlust charakterisiert und seine Ursache in eben jenem System hat, das durch die kaiserliche Propaganda als *aureum saeculum* dargestellt wird (vgl. Cancik 2005b, 806; Minois 1998, 152; Dodds 1977, 25-26, 29-33). Tacitus' Gefühl der Machtlosigkeit gegenüber einem von den Kaisern dominierten Schicksal ist die prägnanteste Ausformung dieser Vorstellung (Tac. Agr. 3. 44. ann.

1,1,1. 6,7. hist. 2,101.). Trotz der Kritik am System entwickeln er und andere senatorische Schriftsteller keine daraus abgeleitete politische Option. Jedoch werden die Missstände metaphorisch in Form von idealisierten Vorbildfiguren aus der Zeit der Republik oder Vergleichen zu Kaisern, die zur *damnatio memoriae* verdammt worden sind, vor Augen geführt. »[...] und wie die alte Zeit ein Höchstmaß an Freiheit sah, so wir an Knechtschaft« (Tac. Agr. 2, 3. Übers. nach Städele 1991).

¶31 Dieses zweite römische Geschichtsbild kann demnach als »Kulturpessimismus« verstanden werden, jedoch ohne dass diese Bezeichnung gänzlich zutreffend ist, da man skeptisch gegenüber Kulturveränderung und -abfall nur in Bezug auf die eigene, nicht auf »Kultur« im Allgemeinen ist. Auch hier zeigen sich die Grenzen der Allgemeingültigkeit der Ausgangsdichotomie in ihrer Anwendung auf vormoderne Kulturen.

Veränderungen der jüdischen Eschatologie in römischer Zeit?

¶32 Die zum Ausdruck gebrachten römischen Einstellungen sind meist an aktuelle politische Ereignisse geknüpft, die stark zur Meinungsbildung beitragen. In die jüdischen Schriften hingegen finden sie kaum Eingang. Bereits seit hellenistischer Zeit gibt es zwar jüdische Darstellungen zeitgenössischer Geschichte, jedoch nur sofern sie die Juden selbst betrifft (vgl. Schlüter 2005, 779). So sind lediglich die Jüdischen Kriege und ihre Folgen, v.a. die Zerstörung des Tempels, sowie Änderungen innerhalb der jüdischen Gesetzgebung festzustellen. Während die geschichtlichen Ereignisse in den römischen Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Veränderungen hervorrufen, ist dies für die jüdische Geschichtsauffassung auch der rabbinischen Zeit nicht nachzuweisen. Sie bleibt durch ihre enge Bindung an die Tora in ihrer Grundlinie, dem Glauben an den »Spannungsbogen zwischen Schöpfung und Erlösung« (Schlüter 2005, 780), weitgehend konstant, obwohl für die Diaspora davon auszugehen ist, dass die jüdische Bevölkerung täglich mit den römischen Medien und den über sie vertretenen Auffassungen in Berührung kommt und sie auch aktuelle Informationen zu den politischen Geschehnissen erreichen.

¶33 In Judaea gestaltet sich die Situation anders. Da die römischen Herrscher die Harmonie nicht durch Konfrontation gefährden wollen, vermeiden sie hier entsprechend dem jüdischen Bilderverbot Bildprogramme mit Menschen und Tieren auf Münzen, Reliefs oder Bauten. Aus den griechischen Städten im Umland sind diese sicher trotzdem bekannt, und auch von einem Informationsfluss von und nach Judaea ist auszugehen. Eine ständige Konfrontation wie in anderen Teilen des Reiches gibt es jedoch nicht (vgl. Eck 2006a, 14). Selbst nach dem Ersten Jüdischen Krieg werden keine Siegesmonumente in Judaea errichtet. Erst nach dem Bar-Kokhba-Aufstand werden römische Siegesmünzen geprägt und Triumphbögen errichtet. Dieser Sieg hingegen wird kaum durch die Medien der Hauptstadt propagiert. Während Vespasian und Titus ihren Erfolg v.a. der römischen Öffentlichkeit vor Augen führen wollen, ist es demnach wohl Hadrians Anliegen, den

Juden in der Region zu verdeutlichen, dass sie nun endgültig Rom unterstehen. Gleiches gilt für die Umbenennung der Provinz von Judaea zu Palaestina, die ebenfalls dazu beitragen soll, den Bezug zwischen den Juden und ihrem Land zu löschen (vgl. Eck 2006b, 577-583). Dadurch wird dem Judentum die Verknüpfung mit dem Heiligen Land als verräumlichte Erinnerung und Gedächtnisort zur Bewahrung des Wissens um die Geschichte Israels genommen.

- ¶34 Dessen Reaktion erfolgt wiederum mit Bezug auf die Eschatologie, wie sich anhand der jüdischen Gegenmünzen zeigt, die während der beiden Kriege in Jerusalem geprägt werden. Sie haben durch ihre Aufschriften einen engen Bezug zur Freiheit Jerusalems und Zions und nach der Zerstörung des Tempels aufgrund der dargestellten Fassade (Hendin 687-689, 711-714) zu dem prophezeiten Dritten Tempel (Jes 2,2) und Bar Kokhba als dem Messias (Künzl 1999, 33-35).

Fazit – »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« und ihre Anwendbarkeit auf Religion und Antike

- ¶35 In der Antike gibt es zahlreiche Wege des Umgangs mit Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und sowohl die Idee des Niederganges als auch der Entwicklung und des Fortschritts, die beide von einer zunehmenden Entfernung von einem – paradiesischen oder unzivilisierten – Urzustand ausgehen und verschiedene, bis in römische Zeit vor allem negative Erwartungen in Bezug auf die Zukunft hervorrufen (vgl. Dodds 1977). »Über das Verlorene Paradies wissen sie viel zu sagen, aber bis zu Vergil fast nichts über das Wiedergewonnene Paradies« (ebd., 10). Die »Spannung zwischen dem Glauben an naturwissenschaftlichen oder technischen Fortschritt und dem Glauben an moralischen Rückschritt ist bei vielen antiken Autoren vorhanden« (ebd., 34), sodass die Extreme nur schwerlich kombinierbar erscheinen. Während die römische Oberschicht ihr kulturelles Gedächtnis und ideologisches Weltbild als repräsentativ und identitätsbildend für das ganze Reich ansieht, gelingt es den jüdischen Bewohnern des Reiches, ihre eigene Identität und indigene Geschichtsauffassung mit Hilfe der Tora und nach dem Schema des *using and refusing* beizubehalten. Die jüdische Eschatologie stellt dabei eine zukunftsbezogene Heilsvorstellung dar, deren Ziel jedoch keine Zukunftsprognostik, sondern eine Gegenwartsbewältigung ist. Sie übt eine gegenwartskritische Funktion aus, führt eine bessere Welt vor Augen und kritisiert damit die bestehenden Verhältnissen (vgl. Minois 1998, 57).

- ¶36 Es zeigt sich, dass die Dichotomie der beiden als sich ergänzende Grundkonzepte behandelten Begriffe »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« nicht ausreicht, um das Geschichtsbild des Judentums sowie anderer antiker Kulturen angemessen zu beschreiben. So vermag sie nicht die Teleologie, die dem »Fortschrittsoptimismus« innewohnt, durch dessen Gegenstück zu ergänzen: die zyklisch verlaufende Geschichte, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein ewiger Kreislauf des Verfalls und der Wiedergeburt sind. Dies ist eine »weder

optimistische noch pessimistische Auffassung, da nichts endgültig ist, weder die Katastrophe noch die Erneuerung« (Minois 1998, 62-63), und die sich demzufolge nicht in das Schema von »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« zur Beschreibung kultureller Auffassungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einpassen lässt. Vielmehr muss diese Dichotomie um weitere Begrifflichkeiten ergänzt werden, die Einstellungen zu Vergangenheit und Zukunft zu kombinieren vermögen und um einen spezifischen Gegenwartsaspekt erweitert werden können.

- ¶37 Grundlegend hierfür ist die Erscheinung der »Eschatologie«, die – ebenso wie »Kulturpessimismus« und »Fortschrittsoptimismus« – alle drei Aspekte eines Geschichtsbildes beinhaltet. Sie kritisiert die Probleme der Gegenwart, indem sie eine ideale Vergangenheit konstruiert und als Hoffnung auf die Zukunft umdeutet. Gleiches gilt für die »Apokalyptik«, die jedoch die Fehler der Gegenwart in einer Katastrophe münden sieht. Beide Begriffe vermögen die ursprüngliche Dichotomie um weitere Facetten der Handhabung der Gegenwart zu erweitern.
- ¶38 Von Vorteil für die Erweiterung des Ausgangspaares ist das Zusammensetzen der beiden Begriffe, das eine Neukombination der einzelnen Teile und ihrer Bedeutungen und damit inhaltliche Vielfalt ermöglicht. Während »Kultur« jedoch nur durch »Natur« und »Fortschritt« durch »Rückschritt«, »Niedergang« oder auch »Stagnation« als in denselben sprachlichen Kontext gehörende Termini ergänzt werden können, was für ein Geschichtsbild nur bedingt anzuwenden ist, stehen alle drei zu einem solchen gehörenden Aspekt – »Zukunft«, »Gegenwart« und »Vergangenheit« – zur Verfügung, um situativ passendere Begrifflichkeiten zu entwickeln.
- ¶39 Für die dargelegte Situation des Frühen Judentums kann auf diese Weise eine Neuschöpfung wie »Zukunftsoptimismus« dienlich sein, um zeitspezifische Situationen, die damit einhergehende Gegenwartsbewältigung und die hiervon abhängigen Handhabungen von Vergangenheit und Zukunft darzustellen. Während der Begriff »Fortschritt« auf das antike Judentum nicht anwendbar ist und sich dessen eschatologische Vorstellungen der Zukunft auf den Rückgriff auf eine bereits da gewesene, wiederkehrende Vergangenheit beziehen, soll »Zukunftsoptimismus« eine Hoffnung beschreiben, die auf eine Verbesserung der gegenwärtigen Zustände in der Zukunft abzielt, ohne die Idee des »Fortschritts« zu integrieren.
- ¶40 Auch auf die römische Gesellschaft sind »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht ohne spezifische Bestimmung anwendbar. Im Vergleich zum Judentum wird hier gerade durch die Vielfalt eine genaue begriffliche Erfassung noch schwieriger. Ebenso wie »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nur teilweise und mit einer vorangestellten Definition von Nutzen sein können, um das offizielle Geschichtsbild der römischen Kaiserzeit zu beschreiben, gilt dies auch für einen Begriff wie »Zukunftspessimismus«, um die gegenwärtige Situation und ihre Entstehung aus der Vergangenheit sowie ihre Vorausweisung in die Zukunft darzulegen. Der Begriff verweist darauf, dass die Befürchtung einer

Verschlechterung in der Zukunft besteht. Es fehlt aber eine integrierte Darstellung der Vergangenheit. Für das Weltbild des *aureum saeculum* braucht es demnach stärker als im Falle der jüdischen Eschatologie eine Kombination von Begrifflichkeiten. Auch für den Skeptizismus der senatorischen Opposition ist dies daran ersichtlich, dass die ursprüngliche Dichotomie und auch die Begriffe Walters, »Gegenwartsresignation« und »Zukunftspessimismus« (Walter 2004, 16), nur teilweise anzuwenden sind. Schwierig ist dabei vor allem, dass der geschichtliche Höhepunkt bereits erreicht ist, von einer Entwicklung oder einem Fortschritt jedweder Art und damit einer Zukunftsperspektive also nur bedingt ausgegangen werden kann.

¶41 Trotz der Möglichkeit einer Erweiterung der Dichotomie von »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« wird deutlich, dass auch eine solche nur spezifisch auf eine Kultur, Religion oder Gemeinschaft angewendet werden kann und einen Vergleich von Weltansichten schwerlich möglich macht. Die Begriffsvorschläge sind interdisziplinär anzuwenden, vermögen aber im Vergleich zu »Fortschrittsoptimismus« und »Kulturpessimismus« nicht mehr als zwei der genannten Aspekte zu kombinieren – wobei einer davon immer die Gegenwart als Ausgangssituation darstellt. Im Gegensatz dazu sieht »Kulturpessimismus« einen Verfall der idealisierten Vergangenheit in der Zukunft und »Fortschrittsoptimismus« die Gegenwart als Entwicklungsstufe auf dem Weg von einer unterentwickelten Vergangenheit zu einer höher entwickelten Zukunft vor. Die Eindimensionalität der vorgeschlagenen Begriffe scheint aus diesem Grund auf den ersten Blick für komplexe Situationen wie die des Judentums oder der römischen Gesellschaft der Kaiserzeit nicht gänzlich zu befriedigen. Eine Kombination der Begrifflichkeiten und gerade ihre nur in eine – in Zukunft oder Vergangenheit – weisende Richtung macht es jedoch möglich, alle vorgestellten Begriffe vielfältig zu verwenden. Auf diese Weise kann eine auf den Einzelfall definierte Dichotomie entwickelt werden, welche den Umgang mit Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in allen historischen Epochen und kulturellen Kontexten eindeutig zu beschreiben vermag.

¶42 Gemeinsam ist allen Variationen, dass sie eine Verarbeitung der Gegenwart als Grundelement beinhalten. »Allein in funktionaler Symbiose mit der Gegenwart und der Zukunft [...] scheint die Geschichte ihren Vermittlern denkbar und tauglich zu sein« (Walter 2004, 12). Aus der gegenwärtigen Situation, dem Status der behandelten Gruppe innerhalb ihrer Umwelt und den Eckpunkten ihrer imaginierten Identität werden alternative Geschichtsbilder und Zukunftserwartungen entwickelt, die im Rahmen teleologischer oder zyklischer, abfallender oder aufsteigender Geschichtsauffassung für die Zeit des Bestehens der Gruppenidentität und der Situation ihre Gültigkeit behalten. Deutlich wird dies an der Hoffnung des Judentums auf ein Reich Gottes, in welchem die Gesetze der Tora weltliche und sakrale Gültigkeit besitzen. Das »eigentliche Ziel der Prophezeiung [ist] nicht die Voraussage der Zukunft, [...] sondern vielmehr die Bekehrung; Sie ist eine moralische Waffe und kein Mittel der Weissagung« (Minois 1998, 48), die eine Rückkehr zu



besseren Verhältnissen durch die Veränderung der Gegenwart bewirken soll. Trotz sich verändernder Rahmenbedingungen von der Zeit des Babylonischen Exils bis zur Spätantike bleiben die Grundelemente jüdischen Lebens – die Eingliederung in multikulturelle Gesellschaften und die Herrschaft nicht-jüdischer Könige und Kaiser – die gleichen, sodass sich auch die eschatologischen Vorstellungen nicht wesentlich ändern. Diesen Faden kann man weiter verfolgen und stellt fest, dass die Hoffnungen bis zur Gründung des Staates Israel bestehen bleiben und in diesem zumindest zum Teil erfüllt werden.

Die Autorin

Kristin Oswald M.A. studierte von 2005 bis 2011 Alte Geschichte und Archäologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Università degli Studi di Roma La Sapienza. Ihr Schwerpunkt lag dabei auf der antiken Kultur- und Religionsgeschichte sowie dem interkulturellen Austausch in der Antike. Beruflich ist sie zudem im Wissenschaftsmarketing und der Medienarbeit verhaftet und promoviert seit dem Sommersemester 2013 an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster bei Prof. Dr. Klaus Zimmermann zum Thema »Information – Suggestion – Glaubwürdigkeit. Die Funktionsweise antiker Medien anhand von Theorie und Praxis«.

Kontakt: Kristin.Oswald@gmx.de

<http://kristinoswald.hypotheses.org>

Literatur

- Assmann, Jan. 1988. »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. In *Kultur und Gedächtnis*. Hrsg. von Jan Assmann, und Tonio Hölscher, 9–19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- . 2005. »s.v. Gedächtnis, I. Religionswissenschaftlich«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 523–525. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2007. *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*. 3. Aufl. München: Beck.
- Barclay, John M. 2002. »Using and refusing: Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism«. In *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Hrsg. von Matthias Konradt, und Ulrike Steinert, 13–25. Paderborn: F. Schöningh.
- Berner, Ulrich. 2010. »Mircea Eliade«. In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels. 3. Aufl., 343–356. München: Beck.
- Bracher, Karl D. 1987. *Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit*. Wien: Böhlau.
- Broder-Keil, Lars. 2009. »Fiktion im Geschichtsbewusstsein: Wie Legenden und Mythen das Bild von vergangener Wirklichkeit beeinflussen können«. In *Geschichte und Öffentlichkeit: Orte – Medien – Institutionen*. Hrsg. von Sabine Horn, und Michael Sauer, 32–39. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cancik, Hubert. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: III. Griechisch-Römisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 781–783. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2005. »s.v. Geschichtsschreibung: III. Römisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 806. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Clauss, Manfred. 1999. *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. Stuttgart: Teubner.

- Demandt, Alexander. 2002. »Kulturenkonflikt im Römischen Reich? Eine zeitgemäße Betrachtung«. In *Widerstand – Anpassung – Integration: Die griechische Staatenwelt und Rom; Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Norbert Ehrhardt, 61–76. Stuttgart: Steiner.
- Dietrich, Walter. 2005. »s.v. Geschichtsschreibung: IV. Biblisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 807. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dodds, Eric R. 1977. *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*. Zürich: Artemis-Verl.
- Eck, Werner. 2006. »Herrschaft und Kommunikation in antiken Gesellschaften«. In *Mediengesellschaft Antike? Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz; altertumswissenschaftliche Vortragsreihe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*. Hrsg. von Ulrike Peter, 11–34. Berlin: Akademie-Verl.
- . 2006. »Rom und das Jüdische Volk.« In *Die römische Welt*. Hrsg. von Elke Stein-Hölkeskamp, und Karl-Joachim Hölkeskamp, 577–583. München: Beck.
- Eliade, Mircea. 1953. *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Düsseldorf: Diederichs.
- . 1979. *Geschichte der religiösen Ideen*. Freiburg: Herder.
- Filoramo, Giovanni. 2005. »s.v. Eschatologie: I. Religionswissenschaftlich«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1542–1546. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fried, Johannes, und Thomas Kailer. 2003. »Einleitung: Wissenskultur(en) und gesellschaftlicher Wandel. Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept.« In *Wissenskulturen: Beiträge zu einem forschungsstrategischen Konzept*. Hrsg. von Johannes Fried, und Thomas Kailer, 7–20. Berlin: Akad. Verl.
- Görg, Manfred. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: II. Alter Orient und Israel«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 776–779. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Holm-Nielsen, Svend. 1983. »Die Psalmen Salomos.« In *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: IV. Poetische Schriften*. Hrsg. von Hermann Lichtenberger, und Werner G. Kümmel, 49–112. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

HSozKult 2012. 2012. »Populäre Geschichte und medialer Wandel zwischen Fortschrittsoptimismus und Kulturpessimismus.« Letzter Zugriff 10. März 2013. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4344>.

Koenen, Klaus. 2007. »s.v. Eschatologie«. In *WiBiLex online 2007*. Letzter Zugriff 29. August 2012. <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/20917/cache/a39a8c819226869d1e6c425f2c5d3942>.

Künzl, Hannelore. 1999. *Jüdische Grabkunst von der Antike bis heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Meisner, Norbert. 1977. »Aristeasbrief«. In *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Band II/ I: Unterweisung in erzählender Form*. Hrsg. von Werner G. Kümmel. 2. Aufl., 35-87. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

Minois, Georges. 1998. *Geschichte der Zukunft: Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Müller, Hans-Peter. 2005. »s.v. Eschatologie: II. Altes Testament«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1546-1553. Tübingen: Mohr Siebeck.

Niebuhr, Karl-Wilhelm. 2002. »Hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora«. In *Ethos und Identität: Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*. Hrsg. von Matthias Konradt, und Ulrike Steinert, 27–50. Paderborn: F. Schöningh.

Preußner, Andreas. 2003. »s.v. Kultur«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 438. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rehfus, Wulff D., 2003, »s.v. Geschichte«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 365–367. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rohbeck, Johannes. 2003. »s.v. Geschichtsphilosophie«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 367–370. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rosenau, Hartmut. 2005. »s.v. Zukunft: I. Religionsphilosophisch«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 8. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1915-1916. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schlüter, Margarete. 2005. »s.v. Geschichte/ Geschichtsauffassung: III. Judentum«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und*

Religionswissenschaft. Bd. 3. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 779-780. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schreiner, Stefan. 2005. »s.v. Eschatologie: VIII. Judentum, 1. Antike«. In *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hrsg. von Hans D. Betz. 4. Aufl., 1575–1576. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schmidt, Martin. 2007. *Der Begriff Kulturpessimismus*. Magisterarbeit, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig. Letzter Zugriff 10. März 2013. <http://www.cultiv.net/cultranet/1218560668MA.pdf>

Stemberger, Günter. 1983. *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tacitus, Cornelius. 2010. *Annalen: Lateinisch-Deutsch*. Hrsg. von Erich Heller. 6. Aufl. Mannheim: Artemis & Winkler.

———. 1991. *Agricola; Germania: Lateinisch und Deutsch*. Hrsg. von Alfons Städele. München: Artemis & Winkler.

———. 1984. *Historiae: Historien: lateinisch-deutsch*. Hrsg. von Joseph Borst, und Helmut Hross. 5. Aufl. München: Artemis Verl.

Tertullianus, Quintus S. F. 1952. *Apologeticum: Lateinisch und deutsch = Verteidigung des Christentums*. Hrsg. von Carl Becker. München: Kösel.

Teslak, Gerhild. 2003a. »s.v. Fortschritt«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 358. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

———. 2003b. »s.v. Kulturphilosophie«. In *Handwörterbuch Philosophie*. Hrsg. von Wulff D. Rehfus, 438–441. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vergilius Maro, Publius. 2005. *Aeneis: Lateinisch-deutsch*. Hrsg. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Artemis & Winkler.

Walter, Uwe. 2004. *Memoria und res publica: Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Frankfurt am Main: Verl. Antike.