

Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit Die Ursprünge eines religiösen Syndroms

Jan Assmann

Der Makkabäeraufstand in den Jahren um 165 v. Chr., wie er uns in den ersten beiden Makkabäerbüchern und in den Schriften des jüdischen Historikers Josephus Flavius geschildert wird, gehört in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu den wahrhaft epochemachenden Ereignissen der Weltgeschichte. Das Besondere der historischen Situation liegt darin, dass hier Verschiedenes zum ersten Mal in der Geschichte aufzutreten scheint, was seitdem eine typische Verbindung darstellt und bis in die Gegenwart hinein und heutzutage ganz besonders verschärft immer wieder vorkommt:

- In den Makkabäerkriegen stoßen wir zum ersten Mal in der geschichtlichen Wirklichkeit (nicht in der Literatur!) auf das Töten für Gott, den religiös motivierten Mord, den „Gotteseifer“ oder Zelotismus.
- Umgekehrt handelt es sich hier um das erste Auftreten der Idee des Martyriums, des Sterbens für Gott (hebr. *qiddush ha-Shem*).
- In dieser Zeit setzt sich auch erstmals der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Erlösung von Leid und Tod in einem himmlischen Paradies oder einer kommenden Welt durch.
- Es handelt sich hier über den bloßen Zelotismus hinaus um den ersten rein religiös motivierten Krieg, also den ersten Religionskrieg der Geschichte, in dem Menschen im Namen des wahren Gottes und seines Gesetzes getötet werden.
- Schließlich wird hier erstmals ein Krieg nach dem Prinzip der Schrifterfüllung auf der Grundlage und nach den Vorschriften eines heiligen Textes (in diesem Fall: des Deuteronomiums) durchgeführt, also „Gottesrecht“ in historisches Handeln umgesetzt.

Meine These ist, dass diese fünf Motive zusammenhängen, d. h. sich gegenseitig voraussetzen und ein „Syndrom“ bilden, das von da an geschichtsmächtig geworden ist. Die Aktualität dieses Syndroms bedarf keiner besonderen Demonstration. Die Parallelen zur gegenwärtigen Konfrontation mit dem militanten Islamismus springen ins Auge. So sind wir gegenüber dem Makkabäer-Syndrom auch stärker kritisch sensibilisiert als frühere Epochen, die natürlicherweise die Berichte über den heroischen Widerstandskampf der Makkabäer gegen die seleukidischen Unterdrücker und ihre jüdischen Kollaborateure mit ungeteilter Sympathie gelesen haben. Das ist umso weniger ein Wunder, da uns die Ereignisse ja nur aus makkabäerfreundlicher Berichterstattung zugänglich sind.

Die Tatsache, dass die genannten fünf Phänomene – Zelotismus, Märtyrertum, Unsterblichkeitshoffnung, Religionskrieg und Schrifterfüllung – hier zum ersten Mal im Zusammenhang auftreten, verleiht den Makkabäerkriegen ein herausragendes Interesse. Dabei gilt es natürlich zwischen den Makkabäerkriegen als historischem Ereignis und als Gegenstand literarischer Gestaltung zu unterscheiden. Die vier Makkabäerbücher sind lange nach den Ereignissen entstanden. Das erste wird frühestens gegen Ende des 2. Jahrhunderts angesetzt, also zwei Generationen später, die übrigen gehören ins 1. vorchristliche bis nachchristliche Jahrhundert. Es handelt sich um alles andere als objektive Historiographie. Das erste der beiden Bücher, die nicht aufeinander aufbauen, sondern dieselben Geschehnisse aus verschiedenem Blickwinkel erzählen, ist aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt und versteht sich als Fortsetzung der traditionellen jüdischen Geschichtsschreibung, die in den Ereignissen das Walten Gottes darstellen will; das zweite, im Original griechisch, ist die Zusammenfassung eines fünfbändigen Werks des jüdischen Historikers Jason von Kyrene und Beispiel einer typisch hellenistischen „pathetischen“ Geschichtsschreibung¹, 3 Makk ist ein historischer Roman wie Esther

¹ Vgl. Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung der Situation Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen³ 2011, 176ff.

und Daniel mit starker homiletischer Tendenz (und ohne Erwähnung der Makkabäer!) und 4 Makk eine fromme Diatribe über das Martyrium im Hinblick auf die Vernunft und ihre Herrschaft über die Triebe. Dazu kommen noch die Berichte über die Makkabäische Erhebung in den beiden gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. entstandenen Geschichtswerken des jüdischen Historikers Josephus Flavius. Mir geht es aber hier nicht um die Rekonstruktion der historischen Ereignisse, sondern um ihre religionsgeschichtliche Bedeutung einer epochemachenden Wende, die Geburtsstunde einer neuen Form von Religiosität, und das ist ebenso sehr eine Sache der Ereignisse wie ihrer späteren literarischen Darstellung, ebenso sehr also der Geschichte wie der Gedächtnisgeschichte, denn nur kraft ihrer Gedächtnisgeschichte sind die Ereignisse geschichtsmächtig, vorbildhaft und mentalitätsprägend geworden. Umso eigentümlicher muss demgegenüber die Tatsache erscheinen, dass diese fünf Motive in ihrem inneren Zusammenhang in der späteren vor allem christlichen, aber auch jüdischen Überlieferung keine Rolle spielen. Man hat sich auf die Makkabäer berufen, entweder als Märtyrer oder als Glaubenskämpfer, aber nicht als beides zugleich. Das Makkabäer-Syndrom ist also kein Faktum der Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte, sondern ein strukturelles Phänomen, dessen wir durch die Quellen hindurch erstmals in den Makkabäerkriegen ansichtig werden.

1. Zelotismus: Töten für das Gesetz

Ich möchte zunächst die genannten fünf Motive im Einzelnen und auch in ihrem Zusammenhang miteinander durchgehen. Dabei widme ich dem frommen Zelotismus, dem Töten für Gott, der religiösen Gewalt, weitaus den meisten Raum, da ich dieses Motiv gerade auch aufgrund seiner Aktualität für das wichtigste halte. Hier gilt es nun, einen wichtigen Unterschied zu beachten. Der Makkabäeraufstand ist ein Zweifrontenkrieg, er richtet sich nach außen und nach innen. Er hat den Charakter einer jüdischen Widerstandsbewegung gegen die seleukidische Verfolgung und eines innerjüdischen Bürgerkrieges zwischen zwei Parteien, der modernisierungswilligen

Reformpartei und der orthodoxen Partei der Gesetzstreuen.² Vor allem dieser zweite Aspekt des Konflikts hat den Charakter des frommen Zelotismus. Er soll uns hier vor allem interessieren. Ich will nicht in Einzelheiten eintreten, sondern die allgemeine Situation im Jerusalem des frühen 2. Jahrhunderts v. Chr. nur in groben Umrisslinien skizzieren. Dabei sehe ich von den außenpolitischen Verwicklungen mit Seleukiden, Ptolemäern und Römern ab. Es geht mir um diese Situation nur insoweit, als sie den Kontext dessen bildet, was ich das Makkabäer-Syndrom genannt habe, und ich hoffe, dass ich bei aller Vereinfachung doch die entscheidenden Faktoren des Konflikts in den Blick bekommen habe.

Offenbar gab es in Jerusalem eine reformwillige Oberschicht, die die jüdische Religion gegenüber der internationalen, hellenistisch geprägten Kultur öffnen wollte. Ihr standen, nach Peter Schäfer, die „konservativen‘ torahtreuen Schichten“ gegenüber, „die sich überwiegend aus der ärmeren Stadt- und insbesondere Landbevölkerung zusammensetzten“³, eine Situation, die sich in soziologischer Hinsicht mit vielen heutigen islamischen Ländern, z. B. dem Iran, vergleichen lässt. Die herkömmliche Deutung des Konflikts als Konfrontation zwischen Hellenisierern und Judaisierern findet aber, wie Erich Gruen gezeigt hat, in den Texten keinen Rückhalt.⁴ Nie werden hier *Hellenismos* und *Judaismos* als alternative Optionen gegenübergestellt. Die Gegner der Gesetzstreuen sind keine Hellenisierer, sondern Antinomisten, Gegner des Gesetzes. Die moderne internationale Kultur, „ho koinos bios“ (Josephus Flavius), wurde nicht als speziell griechisch, sondern als allgemein heidnisch wahrgenommen und teils angestrebt, teils bekämpft. Nur so erklärt sich auch für Gruen, dass die Hasmonäer selbst sich griechische Na-

² Siehe dazu neben HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (s. Anm. 1) noch Erich GRUEN, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley 1998 sowie Jonathan KIRSCH, *God against the Gods*, New York 2004, 78–82.

³ Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Neukirchen-Vluyn 1983, 53. Vgl. auch Heinz KREISSIG, *Die Ursachen des ‚Makkabäer‘-Aufstandes*, in: *Klio* 58 (1976) 249–253.

⁴ Vgl. GRUEN, *Heritage and Hellenism* (s. Anm. 2).

men gaben, griechisch kleideten und griechische Allüren annahmen. Nicht Assimilation an griechische Sitte, sondern Abfall vom Gesetz bildete den eigentlichen Streitpunkt. Man konnte sich in seinem äußeren Auftreten und seiner geistigen Bildung durchaus griechisch gebärden und dennoch am Gesetz festhalten – nach dem Prinzip *torah ve-derekh erez* (Torah und die Lebensweise des [Gast-]Landes), wie Samson Raphael Hirsch das im 19. Jahrhundert empfahl. Also nicht speziell das Griechentum, sondern der Ausstieg aus dem Gesetz zugunsten der modernen internationalen Kultur war der eigentliche Streitpunkt des Konflikts.

Dieser Konflikt reicht einige Zeit vor den Ausbruch der Gewalttätigkeiten zurück und verschärft sich dadurch, dass sich die Reformpartei mit der seleukidischen Regierung gegen die konservative Partei verbündet. So heißt es in 1 Makk 1,11–15:

„Zu dieser Zeit [d. h. unter Antiochus III.] traten Verräter am Gesetz in Israel auf, die viele [zum Abfall] überredeten. Sie sagten: Wir wollen einen Bund mit den fremden Völkern schließen, die rings um uns herum leben; denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht.

Dieser Vorschlag gefiel ihnen, und einige aus dem Volk fanden sich bereit, zum König zu gehen. Der König gab ihnen die Erlaubnis, nach den Gesetzen der fremden Völker zu leben. Sie errichteten in Jerusalem ein Gymnasium, wie es bei den fremden Völkern Brauch ist, und ließen bei sich die Beschneidung rückgängig machen. So fielen sie vom heiligen Bund ab, vermischten sich mit den fremden Völkern und gaben sich dazu her, Böses zu tun.“

Die Initiative zur Hellenisierung Jerusalems ging also von der jüdischen Reformpartei aus, nicht von der seleukidischen Obrigkeit. Im Gegenteil, Jason musste bei Antiochus III. um Erlaubnis nachsuchen, das Gymnasium bauen und die hellenische Lebensweise annehmen zu dürfen, bedeutete dieser Schritt doch eine Abkehr von den königlich sanktionierten, als offizielles Recht in Kraft gesetzten jüdischen Gesetzen. Kulturelle, d. h. rechtliche und religiöse Gleichscheidung war niemals ein Element imperialistischer Politik. Im Gegenteil legten schon die Perser und dann die Römer Wert darauf, die unterworfenen Völkerschaften nach deren eigenen angestammten Gesetzen zu regieren, wofür deren Brauchtum dann allerdings

oft erst einmal kodifiziert und in den Status von Gesetzen erhoben werden musste.⁵ Worum es ging, war Ruhe und Ordnung in den abhängigen Gebieten zu garantieren. Dies glaubte man immer am besten durch Inkraftsetzung heimischer – und nicht durch Oktroy fremder – Gesetze erreichen zu können. Die Seleukiden machten in der Anwendung dieses Prinzips keine Ausnahme.

Zu Gewaltmaßnahmen kommt es dann unter dem Nachfolger des Antiochus III., dem berüchtigten Antiochus IV. Epiphanes. Im Zusammenhang des 6. syrischen Krieges zwischen Antiochus IV. und Ptolemaios VI. wird 170 v. Chr. Jerusalem eingenommen und geplündert. Noch schlimmer ergeht es der Stadt, als Antiochus nach seinem zweiten ägyptischen Feldzug von den Römern zurückgepiffen und nach Hause geschickt wird. Jetzt errichtet er in der Davidsstadt die „Akra“, eine Zwingburg mit nichtjüdischer Garnison und verwandelt Jerusalem in eine Militärkolonie mit gemischter Bevölkerung. Wenig später ergeht dann das in seiner Authentizität bis heute umstrittene „Religionsedikt“ des Antiochus, das den Konflikt auf die Spitze treibt, indem es die Ausübung der jüdischen Religion bei Strafe des Todes verbietet:

„Damals schrieb der König seinem ganzen Reich vor, alle sollen zu einem einzigen Volk werden, und jeder solle seine Eigenart aufgeben. Alle Völker fügten sich dem Erlass des Königs. Auch vielen Männern aus Israel gefiel der Gottesdienst, den er angeordnet hatte; sie opferten den Götterbildern und entweihten den Sabbat.“

⁵ Dieses Verfahren formuliert Hans G. KIPPENBERG als ein allgemeines Prinzip imperialistischer Politik: „Wenn Kolonisatoren aus den von ihnen eroberten Territorien ein Imperium machen wollen, dann müssen sie sich zu Beschützern oder geradezu zu Erfindern der Traditionen der unterworfenen Ethnien machen“ (DERS., *Die jüdischen Überlieferungen als patrioi nomoi*, in: Richard FABER – Renate SCHLESIER [Hg.], *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, 45–60, 51, mit Verweis auf Jan-Heeren GREVEMEYER [Hg.], *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*, Frankfurt 1981, 16–46); Gerard LECLERC, *Anthropologie und Kolonialismus*, München 1973. Vgl. auch Peter FREI – Klaus KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Fribourg 1984; Reinhard G. KRATZ, *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Daniel-Erzählungen und ihrem theologie-geschichtlichen Umfeld* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991, 161ff., 225ff.

Der König schickte Boten nach Jerusalem und in die Städte Judäas mit der schriftlichen Anordnung, man solle eine Lebensform übernehmen, die dem Land fremd war. Brand-, Schlacht- und Trankopfer im Heiligtum seien einzustellen, Sabbate und Feste zu entweihen, das Heiligtum und die Heiligen zu schänden. Man solle stattdessen Altäre, Heiligtümer und Tempel für die fremden Götter errichten sowie Schweine und andere unreine Tiere opfern. Ihre Söhne dürften sie nicht mehr beschneiden, vielmehr sollten sie sich mit jeder denkbaren Unreinheit und Schande beflecken. So sollte das Gesetz in Vergessenheit geraten, und alle seine Vorschriften sollten hinfällig werden. Wer aber des Königs Anordnung nicht befolgte, müsse sterben. [...]

Viele aus dem Volk schlossen sich ihnen an; sie alle fielen vom Gesetz ab und trieben es schlimm im Land. Die Israeliten mussten sich vor ihnen verstecken, wo immer sie Zuflucht fanden.“ (1 Makk 1,41–53)

Eigentlich könnte man der Liste der in diesem Zusammenhang erstmals auftretenden Motive auch das Motiv des Nationalismus im Sinne einer Zwangsintegration oder Gleichschaltung hinzufügen. Wo hätte es das vorher gegeben, dass ein Herrscher beschließt, aus einem Vielvölkerstaat ein einziges Volk zu machen? Dieser Punkt allerdings gehört wohl mit Sicherheit in den Bereich der Legende. Zu krass ist der Bruch mit dem oben erwähnten Prinzip imperialistischer Politik, unterworfenen Völker nach deren eigenen Gesetzen zu regieren. Außerdem kommt es in keinem anderen Bereich des seleukidischen Herrschaftsgebiets zu Verfolgungen. Aus diesem Grund wird die Authentizität nicht nur des „nationalistischen“ Motivs der Verfolgung, sondern der Verfolgung überhaupt angezweifelt. Vor allem Steven Weitzman hat mit neuen Argumenten die Historizität des Edikts bestritten.⁶ Es würde sich dann um eine Erfindung der Hasmonäer zur Legitimation ihres brutalen Vorgehens gegen die assimilierte jüdische Bevölkerung handeln. Mir leuchtet dieses Argument durchaus ein. Allerdings würde dann das Motiv des Martyriums als eines geschichtlich, nicht literarisch, hier erstmals auftretenden Phänomens stark relativiert. Martyrium setzt nun einmal Verfolgung voraus. Zwar sind die Berichte über das Martyrium des Eleasar und der Hannah bzw. Salome in ihrer vor-

⁶ Vgl. Steven WEITZMAN, *Plotting Antiochus's Persecution*, in: JBL 123/2 (2004) 219–234. Ich verdanke Gadi Algazi den Hinweis auf diesen Artikel.

liegenden Form reine Literatur (2 Makk 6 und 7), aber das heißt ja nicht, dass ihnen keine historischen Erfahrungen zugrunde liegen, die hier literarisch verarbeitet und verdichtet würden. Entscheidend für unsere Frage nach den Entstehungsbedingungen für die Ideen des Martyriums und der religiös motivierten Gewalt ist jedenfalls die Situation der Verfolgung, und die lag in jedem Falle vor, auch wenn der Anstoß hierzu nicht von der Staatsgewalt, sondern von der mit der Staatsgewalt kollaborierenden Reformpartei ausgegangen ist.⁷ Das spezielle Problem in Judäa liegt eben gerade darin, dass die jüdischen Religionsgesetze unter den Juden selbst umstritten waren. Wie auch immer man die Historizität des Edikts beurteilen will, sicher ist jedenfalls der Konflikt zwischen einer Reformpartei, die eine Öffnung des Judentums gegenüber dem *koinos bios*, der allgemeinen Lebensweise anstrebt, und einer konservativen Partei, die unter allen Umständen an den überkommenen Gesetzen festhalten will.

Die erhaltenen jüdischen Quellen vertreten die konservative Sicht; sie sehen in der Reformpartei nur Gesetzesbrecher (*anomoi*), Desserteure (*phygades*), Sünder (*hamartoloi*), denen es um nichts anderes als bequemes Wohlleben und ungehinderte Bereicherung geht. Demgegenüber erblickt die vor allem von Elias Bickerman(n)⁸ und Martin Hengel⁹ vertretene Deutung in der Reformpartei eine genuin jüdisch-monotheistische Bewegung, die eine Reformulierung des Judentums und der Zugehörigkeitskriterien zum Gottes-

⁷ Auch Elias Bickermann sah die treibende Kraft hinter der Verfolgung bei der Reformpartei: „Da die Verfolgung lokal begrenzt war, liegt es nahe anzunehmen, dass sie von der lokalen Obrigkeit angestiftet wurde.“ Bickermann, der das Religionsedikt Antiochus' IV. für historisch hielt, deutete die Angaben so, dass es auf Betreiben der Hellenisten erlassen wurde (DERS., *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937). Tcherikover vertrat dann gegen Bickermann die These, dass das Edikt vielmehr auf eine Revolte der Orthodoxen gegen die Reformpartei reagierte. Aber auch diese Interpretation sieht den ersten Anstoß bei den Reformern, nur billigt sie dem König mehr Initiative zu. Martin Hengel hat dann neue Argumente für die Deutung Bickermanns beigebracht.

⁸ BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer* (s. Anm. 7).

⁹ HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (s. Anm. 1), Kap. IV, 464–564.

volk in einem weniger exklusiven Sinne anstrebt. Ohne die Frage entscheiden zu können, finde ich die Deutung von Bickermann und Hengel einleuchtend. Der jüdische Monotheismus impliziert die zwei einander entgegengesetzten Tendenzen des „Universalismus“ und „Exklusivismus“. In seiner universalistischen Ausrichtung proklamiert der spätbiblische bzw. frühjüdische Monotheismus die Einzigkeit Gottes als Herrn der Welt, der Geschichte und aller Völker, in seiner exklusivistischen Tendenz betont er die Differenz zwischen dem auserwählten Volk und den Völkern (hebräisch = „Heiden“) und definiert die Zugehörigkeit zu diesem Volk mit der strikten Einhaltung der auf das Gesetz Moses gegründeten jüdischen Lebensform. Die jüdische Reformpartei favorisiert die universalistische Perspektive und erkennt im jüdischen Gott denselben, für den sich in der hellenistischen Welt die Bezeichnung als *Hypsistos*, d. h. „Höchstes Wesen“, verbreitet hat.¹⁰ Den Exklusivismus empfindet diese Partei als unheilvoll: „denn seit wir uns abgesondert haben, geht es uns schlecht“ (1 Makk 1,11).¹¹

Hengel zufolge lautete die Devise der Reformen nicht „Heraus aus dem Judentum!“ sondern: „Zurück zu Abraham!“¹² Zurück zu Abraham bedeutet: Weg von Moses, weg von der puritanischen, d. h. deuteronomistisch-pharisäischen „strikten Observanz“ des Gesetzes, zurück zu einer jüdischen Lebensform „ante legem“, die sowohl in den Sitten wie in den Gottesvorstellungen noch in einem

¹⁰ Vgl. die Eingabe des Aristeas nach JOS. FLAV., *Ant.* 12,2 (II S. 62): „Durch eifriges Forschen habe ich gefunden, dass derselbe Gott, der den Juden die Gesetze gab, auch dein Reich regiert. Diesen Gott, den Schöpfer des Weltalls, verehren auch wir und nennen ihn den ‚Lebendigen‘, weil er allen das Leben verleiht.“

¹¹ Man kann vermuten, dass dabei auch die bemerkenswerte Aussage Gottes bei Hesekiel 20,25 eine Rolle spielte: „Auch gab ich ihnen Gesetze, die nicht gut waren, und Rechtsvorschriften, die es ihnen unmöglich machten, am Leben zu bleiben.“ Nach Hesekiel 20,26 bezieht sich das auf das Gesetz des Erstlingsopfers. Aber man konnte es auch auf die Absonderungs-, insbesondere Speisegebote beziehen. Siehe hierzu auch Rainer KESSLER, „Gesetze, die nicht gut waren“. *Eine Polemik gegen das Deuteronomium*, in: Friedhelm HARTENSTEIN [u. a.] (Hg.), *Schriftprophetie* (FS Jörg Jeremias), Neukirchen-Vluyn 2004, 253–263.

¹² HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (s. Anm. 1), 552ff.

Austausch und vielfacher Gemeinsamkeit mit der Umwelt lebte.¹³ Das war dann später auch die Devise des Paulus, der sogar bis zum Abraham des 15. Kapitels des Buches Genesis zurückging, d. h. vor die Beschneidung, die erst im 17. Kapitel als Bundeszeichen eingesetzt wird.¹⁴ Vieles spricht dafür, dass Abraham und Mose im nachexilischen Judentum nicht nur für zwei Epochen, sondern auch für zwei alternative Auslegungen des Judentums standen, von denen die eine sich auf Abstammung, die andere auf das Gesetz gründete.¹⁵ Dem entsprechen die neuesten Erkenntnisse der bibelwissenschaftlichen Textkritik, der zufolge die Abrahamsgeschichten einer jungen Textschicht zugehören müssen, da Abraham außerhalb der Genesis in der hebräischen Bibel nur höchst selten zitiert wird.¹⁶

Zur Frage der ethnischen Identität kommt eine theologische. Eine der Schlüsselszenen der Abrahamserzählungen ist Abrahams Begegnung mit Melchisedek, dem kanaanäischen König von Salem (= Jerusalem) und Priester des Höchsten Gottes, der Abraham segnet im Namen dieses höchsten Gottes (*El Elyon* = *Hypsistos*), des Schöpfers von Himmel und Erde. Das ist derselbe Gott, den in der

¹³ Zum Puritanismus des Gesetzes vgl. die Passage aus dem Brief des Aristeas: „Der Gesetzgeber, von Gott zu umfassender Erkenntnis ausgerüstet, umschloss uns mit nicht zu durchbrechenden Palisaden und ehernen Mauern, damit wir mit keinem der anderen Völker in irgendeiner Hinsicht in Verkehr seien, rein an Leib und Seele, frei von trügerischen Vorstellungen, den Gott, der allein Gott, allein mächtig ist, im Unterschied zur Schöpfung verehrten [...] Damit wir nun mit nichts uns befleckten und nicht im Verkehr mit Schlechtem verdorben würden, umschloss er uns von allen Seiten mit Reinheitsvorschriften, Geboten über Speisen und Getränke und Hören und Sehen“ (*Arist.*, 139 und 142, nach Gerhard DELLING, *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*, Berlin 1987, 9).

¹⁴ Vgl. Jacob TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, 69f.

¹⁵ Vgl. Thomas RÖMER, *Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham*, in: André WÉNIN, (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL CLV), Louvain 2001, 179–211.

¹⁶ Vgl. Hermann SPIECKERMANN, „Ein Vater vieler Völker“. *Die Verheißungen an Abraham im Alten Testament*, in: Reinhard G. KRATZ – Tilman NAGEL (Hg.), „Abraham unser Vater“. *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 8–21.

Makkabäerzeit die phönizischen Städte als *Ba'al-Schamim* („Herr des Himmels“)¹⁷ verehrten, ein allumfassender Himmels-gott, dessen Kult die Reformpartei unter dem Namen Zeus Olympios in Jerusalem einführen wollte und den sie offenbar nach dem Vorbild des Abraham als den eigenen Gott anerkannten. Die Widmung des Tempels an Zeus Olympios bedeutete in ihren Augen keine Umwidmung an einen anderen als den jüdischen Gott, sondern nur dessen Bezeichnung mit einem Namen, denn das Tetragramm und seine Aussprache als Adonai war ja kein Name.¹⁸ So wurde der Gott der Juden auch von den Griechen verstanden. Hekataios von Abdera (bei Diodor) schrieb, für die Juden sei „der Himmel allein, der die Erde umfaßt, Gott und Herr des Ganzen“¹⁹ und nach Poseidonios (bei Strabo) lehrten die Juden, dass „jenes Eine Wesen Gott sei, welches uns alle und Erde und Meer umfaßt, welches wir Himmel und Erde und Natur der Dinge nennen“.²⁰

So wie der jüdische Monotheismus zwischen Exklusivismus und Universalismus, so schwankt die jüdische Identität zwischen politischer, religiöser und ethnischer Definition. Das ist, soweit ich sehe, ein ziemlich einzigartiger Fall in der Menschheitsgeschichte. *Ethnische* Identität ist eine Frage der Abstammung (*to homaimon*, „das gleiche Blut“, wie es bei Herodot heißt²¹), *politische* Identität ist eine Frage von Assoziation und Dissoziation, des Zusammenschlusses und des Ausschlusses, der Gruppenbildung und der Abgrenzung nach außen, und *religiöse* Identität ist eine Frage des Kults und der Sitte („gleiche Riten und Sitten“ nach Herodot). Das Besondere der jüdischen Situation ist die Verschmelzung dieser drei

¹⁷ Vgl. HENGEL, Judentum und Hellenismus (s. Anm. 1), 542f.

¹⁸ Vgl. BICKERMANN, Der Gott der Makkabäer (s. Anm. 7), 92–96.

¹⁹ Hekataios bei Diodor 40,3, zit. n. HENGEL, Judentum und Hellenismus (s. Anm. 1), 466.

²⁰ Strabo 16,2,35–37, zit. n. HENGEL, Judentum und Hellenismus (s. Anm. 1), 470.

²¹ Herodot VIII, 144, vgl. Moses I. FINLEY, *The Ancient Greeks and their Nation*, in: DERS., *The Use and Abuse of History*, London 1975, 120–133: „Und dann ist da das Griechentum (*tò hellenikón*), nämlich die Gleichheit des Blutes und der Sprache (*homaimón te kai omóglosson*), die gemeinsamen Heiligtümer und Riten und die gleichgerichteten Sitten (*etheá te homótropa*).“

Identitätskriterien. Die Symbolfigur Abraham steht für die Verschmelzung von religiöser und *ethnischer*, die Symbolfigur Mose für die Verschmelzung von religiöser und *politischer* Identität. Durch die mosaische Verschmelzung wird auch die Religion eine Frage von Assoziation und Dissoziation. Dadurch entsteht eine Religion völlig neuen Typs, die dann zum Modell für die neuen Weltreligionen wird. Das charakteristische Kennzeichen dieser neuen Religionsform ist ihr politischer Charakter. Diese Religion stiftet und definiert Gruppenzugehörigkeit und zieht eine Grenze nach außen. Sie unterscheidet zwischen Zugehörigen und Nichtzugehörigen, also Gläubigen und Ungläubigen, Israel und den Völkern, Christen und Heiden, *dar al Islam* und *dar al harb*.

Die rein politische Unterscheidung von Assoziation und Dissoziation ist etwas anderes als die Unterscheidung von Freund und Feind im Sinne Carl Schmitts. Der politisch Nichtzugehörige muss nicht gleich der Feind sein. Im Gegenteil, man kann mit dem Nichtzugehörigen, d. h. dem anderen, der anderen Gruppe, Verträge schließen, Bündnisse, Kooperationen, ohne ihn dadurch bereits in die eigene Gruppe aufzunehmen. Die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden lässt viele Formen des Grenzverkehrs zu. Typischerweise ist es in der Alten Welt die Religion, die diesen Grenzverkehr schützt und reguliert. Verträge werden beeidigt, die Eide werden bei den jeweils eigenen Göttern beschworen und die Gottheiten beider Seiten werden als äquivalent korreliert, z. B. der Wettergott der Hethiter und der Sonnengott der Ägypter im Staatsvertrag zwischen Hattuschil III. und Ramses II. Die Götter werden zu Schirmherren des Vertrages bestellt und wachen über seine strikte Einhaltung. Dass der Andere andere Götter hat als man selbst, macht ihn nicht zum Feind, sondern befördert im Gegenteil die Verständigung.²² Das Prinzip der Assoziation ist nicht über Kult, sondern über Herrschaft und Abstammung definiert.

Genau das ändert sich im Rahmen der neuen Religionsform, die sich in den Jahrhunderten zwischen 750 und 150 in Israel bzw. Ju-

²² S. dazu meinen Aufsatz *Translating Gods. Religion as a factor of cultural (in)translatability*, in: Sanford BUDICK – Wolfgang ISER (Hg.) *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, 25–36.

däa herausbildet und in den Makkabäerkriegen zum ersten Mal geschichtlich manifest wird. Das Prinzip der Zugehörigkeit zum Volk Israel als einer religiösen Assoziation im Sinne des auserwählten Gottesvolks ist nun nicht mehr eine Frage der Herrschaft und Abstammung, sondern der Befolgung des Gesetzes. Jude im religiösen Sinne ist, wer das Gesetz hält. Erstmals bestimmt die Religion die Zugehörigkeit. Wer vom Gesetz abfällt, gehört nicht mehr dazu, sondern gehört zu den Heiden (hebr. *goyim*, griech. *ta ethne*). Religion im neuen Sinne ist weder nur Kult noch Weltanschauung und Glaubenssystem, sondern vor allem Lebensform. Im Palästina der damaligen Zeit standen sich nach Josephus Flavius zwei Lebensformen gegenüber, die jüdische und die „allgemeine“ Lebensform (*ho koinos bios*). Zum ersten Mal gibt es Juden, die nicht mehr als solche anerkannt, sondern dissoziiert, d. h. zu den Heiden gerechnet werden. In der Situation der Verfolgung wird solche Dissoziation zur Feindschaft, zum *casus belli*.

Die dissoziative Tendenz des neuen Typus von Religion ist nur die andere Seite ihrer assoziativen Kraft. Je stärker der Glaube bindet, solidarisiert, zusammenschließt, desto schärfer unterscheidet er und grenzt er aus. Erst im Zusammenhang dieser Religionsform kann man von Heiden, Ketzern und Apostaten sprechen. Von den traditionellen Religionen konnte man nicht abfallen, ebenso wenig wie man zu ihnen konvertieren konnte. Apostasie und loyale Unterwerfung waren rein politische Kategorien, sie bezogen sich auf den Herrscher, nicht auf die Götter. Die neue Religionsform entsteht dadurch, dass sich die Gottesbeziehung politisiert, dass sie zum Prinzip der Assoziation und Dissoziation wird und dadurch zur herkömmlichen Sphäre der Herrschaft in Konkurrenz tritt oder sie sich geradezu unterwirft. Im Staat traditionellen Typs war die Religion in der Form des Kults dem Politischen untergeordnet, sie war ein Instrument und ein Aufgabebereich der Regierung. In dem Maße aber, in dem die neue Religion den Bereich des Kults transzendiert und in Form geltenden Rechts das ganze Leben bestimmt, zur Lebensform wird, wird sie politisch, bestimmt sie die Zugehörigkeit zu einem Volk, das nun als „Königreich von Priestern und heiliges Volk“ (Ex 19,6) definiert wird, als eine religiös definierte und politisch organi-

sierte Gemeinschaft, und zwar unter der Herrschaft des Gesetzes als des kodifizierten göttlichen Willens.

Um zur Frage des Zelotismus zurückzukommen, so ist, wie eingangs betont, die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass es sich hier um eine Reaktionsbildung nicht nur auf radikale Modernisierungsbestrebungen, sondern darüber hinaus auch auf eine gewaltsame Verfolgung handelt. Jedenfalls waren hier zum ersten Mal in der Geschichte die Bedingungen dafür geschaffen, dass eine Tradition sozusagen ihren Aggregatzustand veränderte und den *status confessionis* annahm. Jetzt wurde, was bis dahin frommer Brauch war, zu einer Frage auf Leben und Tod. Martin Hengel, der beste Kenner sowohl der konflikthafter Beziehungen von Hellenismus und Judaismus als auch des Zelotismus spricht in diesem Zusammenhang von einem „Eifer gegen das Gesetz“, der erst den eigentlichen Zelotismus, den „Eifer für das Gesetz“ als Reaktionsbildung ausgelöst habe.²³ Das ist sicher eine richtige Diagnose der historischen Zusammenhänge, aber vielleicht keine ganz glückliche Terminologie. Eifern, hebräisch *qana'*, griechisch *zeloun*, kann man nur *für* das Gesetz, den Glauben, Gott. Die Reformer werden, soweit ich sehe, nirgends *zelotai* oder *qana'im* genannt. Eifern ist insofern ein heiliges Tun, als es die „Eifersucht“ (*qin'ah*) Gottes, des *El qanna'* abbildet. Diese Spiegelbeziehung zwischen göttlicher Eifersucht und menschlichem Eifer kommt besonders deutlich in der Erzählung von Pinhas, dem Vorbild aller Eiferer, zum Ausdruck. Sie steht im 25. Kap. des Buches Numeri:

„Unter den Israeliten war einer, der zu seinen Brüdern kam und eine Midianiterin mitbrachte, und zwar vor den Augen des Mose und der ganzen Gemeinde der Israeliten, während sie am Eingang des Offenbarungszeltes weinten. Als das der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, sah, stand er mitten in der Gemeinde auf, ergriff einen Speer, ging dem Israeliten in den Frauenraum nach und durchbohrte beide, den Israeliten und die Frau, auf ihrem Lager. Danach nahm die Plage, die die Israeliten getroffen hatte, ein Ende. Im ganzen aber waren vierundzwanzigtausend Menschen an der Plage gestorben.“

²³ HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (s. Anm. 1), 557. Vgl. auch DERS., *Die Zeloten* (WUNT 283), hg. v. Roland DEINES – Claus-Jürgen THORNTON, Tübingen ³2011, bes. 153–178.

Der Herr sprach zu Mose: Der Priester Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, hat meinen Zorn von den Israeliten abgewendet dadurch, dass er sich bei ihnen für mich ereiferte. So musste ich die Israeliten nicht in meinem leidenschaftlichen Eifer umbringen.“ (Num 25,6–11)

Diese Szene hat den Rang einer Urszene, eines schlechthin verbindlichen Vorbilds für den makkabäischen Zelotismus. So wird im 1 Makk 2,26 erzählt, wie den Hohepriester Mattathias der Eifer des Herrn ergreift, als er sieht, wie ein Jude das vom König geforderte Opfer vollziehen will, das er, der Hohepriester, standhaft verweigert hatte.

„Als Mattathias das sah, packte ihn leidenschaftlicher Eifer; er bebte vor Erregung und ließ seinem gerechten Zorn freien Lauf: Er sprang vor und erstach den Abtrünnigen über dem Altar. Zusammen mit ihm erschlug er auch den königlichen Beamten, der sie zum Opfer zwingen wollte, und riss den Altar nieder; der leidenschaftliche Eifer für das Gesetz hatte ihn gepackt, und er tat, was einst Pinhas mit Simri, dem Sohn des Salu, gemacht hatte.

Dann ging Mattathias durch die Stadt und rief laut: Wer sich für das Gesetz ereifert und zum Bund steht, der soll mir folgen. Und er floh mit seinen Söhnen in die Berge; ihren ganzen Besitz ließen sie in der Stadt zurück.“ (1 Makk 2,24–28)

Das ist der Anfang des Makkabäer-Aufstands und der Ursprung des Zelotismus.

Der Sache nach haben natürlich auch die Vertreter der Gegenseite geeifert, aber nicht im Sinne des einseitig positiv besetzten hebräischen Begriffs. Der Gegensatz von „eifern für“ ist offenbar nicht „eifern gegen“ sondern „verfolgen“. Der Begriff eines „Eifers gegen das Gesetz“ würde auch die Bereitschaft implizieren, gegen das Gesetz bzw. für die Reform zu sterben, was ein Widerspruch in sich ist.

Wichtiger aber als diese semantische Frage ist Hengels Deutung des Zelotismus als Reaktionsbildung. Sie lässt sich auch auf den modernen Zelotismus bzw. Fundamentalismus anwenden. Das Kopftuchtragen war z. B. in vielen islamischen Ländern wie Iran und Türkei nichts weiter als eine fromme Sitte und gewann den Rang eines *status confessionis* erst durch das Verbot unter Kemal Atatürk und unter Shah Reza Pahlevi in den 20er Jahren des letzten

Jahrhunderts. Der Zelotismus der iranischen Mullahs ist unter anderem auch eine Reaktionsbildung gegen die Zwangsmodernisierung des Iran unter den Pahlevis. Die Öffnung, um die es den jüdischen Reformern ging, ähnelt in ihren Aspekten der Modernisierung, der Aufklärung und der religiösen Reform dem, was die modernen islamischen Staaten als „Verwestlichung“ brandmarken. Die Maßnahmen der Makkabäer gegen die Reformen haben den Charakter einer blutigen Gegenreformation. Wichtig ist die Feststellung, dass der Konflikt inner-jüdisch und damit inner-religiös ist. Durch die Verbindung der Reformen mit der Staatsgewalt blieb den Gegenreformern nur übrig, selbst zur Gewalt zu greifen. Gotteseifer ist ein inner-religiöses Phänomen.²⁴ Der Gotteseifer richtet sich ursprünglich und in erster Linie nicht gegen die anderen Monotheismen, sondern gegen die Heiden, Ketzer und Apostaten in den eigenen Reihen. Erst die anti-islamischen Kreuzzüge und die anti-jüdischen Pogrome wenden sich gegen die anderen Religionen.

Ich möchte nun im zweiten Teil dieses Beitrags sehr viel kürzer auf die anderen vier Faktoren eingehen, die das makabäische Syndrom ausmachen. Da ist zunächst die Erfindung des Martyriums zu nennen.

2. Martyrium: Sterben für das Gesetz

Eifern heißt nicht nur, bereit sein zu töten, sondern auch zu sterben. Mord und Martyrium gehören zusammen wie zwei Seiten einer Medaille. Das ist, wie oben gezeigt, der Hauptgrund, warum man nicht von Eiferern gegen das Gesetz sprechen sollte. Keiner dieser Leute wäre bereit gewesen, für den Ausstieg aus dem Gesetz zu sterben. Die Assimilation hat keinen *status confessionis*.

²⁴ Diesen introvertierten Charakter des Gotteseifers hat übrigens Peter SLOTERDIJK verkannt, der seinem Buch über „Gottes Eifer“ den Untertitel „Vom Kampf der drei Monotheismen“ gab: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt 2007.

Martyrion kommt von griech. *martys*, „Zeuge“. Zeugenschaft ist hier in einem doppelten Sinne im Spiel. Es handelt sich um einen Zeugentod und um einen bezeugten Tod. Der Märtyrer stirbt als Glaubenszeuge – das Wort „Blutzeuge“ mag man nach dem Missbrauch, den die Nazis damit getrieben haben, nicht mehr in den Mund nehmen – er bezeugt die überragende Wahrheit und Geltung des Glaubens bzw. der Gesetze, indem er lieber den Tod erleidet als dagegen zu verstoßen. Darüber hinaus handelt es sich um einen bezeugten Tod. Im Talmud gibt es die Regelung, dass man im Falle von Zwangskonversion das Martyrium nur unter der Bedingung auf sich nehmen darf, dass mindestens zehn Juden dabei anwesend sind; ist das nicht der Fall, soll man übertreten (bT Sabbath 130a).²⁵ Außerdem haben nur drei der 613 Gebote und Verbote den höchsten *status confessionis*, der das Martyrium erfordert: Mord, Unzucht und Götzendienst. Wer zu einem dieser drei Dinge gezwungen wird, soll lieber den Tod erleiden. Praktisch geht es aber nur um Götzendienst, wozu auch das Essen von Schweinefleisch und das Abschwören des Glaubens gerechnet werden. Der hebräische Ausdruck für Martyrium, *qiddush ha-Shem*, bedeutet wörtlich „die Heiligung des Namens“. Das Gegenteil ist *chillul ha-Shem*, „Entweihung des Namens“. Wie Verena Lenzen gezeigt hat, bildet die Idee der Heiligung des Namens die Sinnmitte der jüdischen Religion und steht ja auch im christlichen Vaterunser an erster Stelle, nur dass die Christen dabei nicht mehr oder nicht in erster Linie an das Martyrium denken. Aber auch im Judentum geht es nach Lenzen nicht nur um Sterben, sondern auch um Leben im Namen Gottes, um Leben als Hingabe. Zur Frage des Martyriums kommt es nur, wenn in der Situation der Verfolgung der Fromme vor die Alternative *qiddush* oder *chillul ha-Shem* gestellt wird. So wie für die Christen das Martyrium im Zeichen des Kreuzes, so steht es für die Juden im Zeichen der *aqedat Jizchaq*, der „Bindung Isaaks“, jener Szene, die ja auch in christlicher Deutung der Antitypos bzw. die Präfiguration des Kreuzestodes Christi bildet. Abraham und Isaak sind die Erzmärtyrer, so wie Pinhas der Erz-Eiferer, aber die *Aqedat*

²⁵ Nach Verena LENZEN, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, München 1995, 102.

hat in der frühjüdischen Vorstellungswelt noch einen ganz anderen Stellenwert als die Szene von Numeri 25.

Die makkabäischen Beispiele des Martyriums werden in 2 Makk 6 und 7 erzählt und in 4 Makk 8–18 zu einem leuchtenden Vorbild vollkommener Frömmigkeit ausgestaltet. Es geht einmal um den greisen Eleasar (2 Makk 6,18–31; 4 Makk 6.7) und zum anderen um die Mutter Hannah und ihre sieben Söhne (2 Makk 7; 4 Makk 8–18), die vor die Wahl gestellt werden, entweder Schweinefleisch zu essen oder sich in der grauenvollsten Weise zu Tode foltern zu lassen. Die Mutter handelt nach dem Vorbild Abrahams, indem sie ihre Söhne zum Martyrium antreibt, und die Söhne handeln nach dem Vorbild Isaaks, indem sie sich freudig und standhaft den scheußlichsten Qualen unterziehen.²⁶ Es handelt sich um exemplarische Geschichtsschreibung: die beiden Szenen werden als Vorbilder und gewissermaßen als Leuchttürme herausgestellt, die den Juden in Zeiten schwerer Verfolgung zur Orientierung dienen sollen. An dem rein literarischen Charakter dieser Erzählungen kann kein Zweifel bestehen, aber es ist nicht auszuschließen, dass ähnliche Fälle damals (und erstmals) vorgekommen sind.

3. Unsterblichkeit und Apokalyptik

So wie zum zeltischen Töten für Gott das Sterben für Gott, so gehört zum Sterben für Gott die Idee der persönlichen und unmittelbaren individuellen Erlösung. Auch das ist etwas ganz Neues in der Geschichte der biblischen Religion. Das Alte Testament kennt keine Unsterblichkeit der Seele. Das Totenreich, in das jeder hinab muss, ist ein Ort der Gottesferne. Der Prophet Jesaja sagt: „Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten loben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen.“ (Jes 38,18) Der gleiche Gedanke begegnet immer wieder auch in den Psalmen. Noch bei Jesus Sirach, also schon in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Makkabäern, heißt es: „Wer wird in der Un-

²⁶ Vgl. dazu Aharon AGUS, *The Binding of Isaac and Messiah*, New York 1988.

terwelt den Höchsten loben anstelle derer, die leben und ihn preisen? Beim Toten, der nicht mehr ist, verstummt der Lobgesang; nur der Lebende und Gesunde preist den Herrn.“ (Sir 17,27–28)

Das ändert sich nun. Die deutlichsten Bekenntnisse zur Unsterblichkeit und zu Lohn und Strafe im Jenseits finden sich in den Martyriumsszenen des 2. Makkabäerbuchs. Jeder der sieben Söhne gibt vor seinem Märtyrertod seiner Jenseitserwartung Ausdruck, am deutlichsten der zweite:

„Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind.“ (2 Makk 7,9)

Der vierte: „Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns wieder aufweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben.“ (7,14)

Und der jüngste: „Unsere Brüder sind nach kurzem Leiden mit der göttlichen Zusicherung ewigen Lebens gestorben; du jedoch wirst beim Gericht Gottes die gerechte Strafe für deinen Übermut zahlen.“ (7,36)

Nach altbiblischer Auffassung erfüllen sich die Verheißungen Gottes in der Geschichte, in der Folge der Generationen, aber nicht im Jenseits. Für den Märtyrer aber, der mit der Hingabe seines Lebens die höchste denkbare Leistung vollbringt, kann im Diesseits keine Rechnung mehr aufgehen. Hier wird die Sinndefizienz des Lebens als so unhaltbar empfunden, dass sie gebieterisch nach sofortiger Erfüllung verlangt. Wenn man an der Gerechtigkeit Gottes festhalten will, dann ist man gezwungen, an ein Jenseits zu glauben, in dem der Märtyrer seinen Lohn empfangen wird. Seit dieser Zeit setzt sich die Vorstellung durch, dass ein Märtyrer unmittelbar ins Paradies eingeht. Zu Jesu Zeiten glaubten die Pharisäer bereits allgemein an die Unsterblichkeit, während die Sadduzäer nach wie vor diesen Gedanken ablehnten.

Mit dem Entstehen der Ideen des Martyriums und der Unsterblichkeit hängt unablösbar das Aufkommen der Apokalyptik zusammen.²⁷ Darunter versteht man sowohl eine literarische Gattung als

²⁷ Vgl. hierzu David HELLMÖL (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East. Proceedings of the international Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen² 1989.

auch eine Grundhaltung und Welteinstellung, die sich als unbedingte und ungeduldige Erwartung des Weltendes und des Kommens einer neuen Welt kennzeichnen lässt. Das Buch Daniel, der früheste apokalyptische Text, ist 165 v. Chr. entstanden, also mitten in der makkabäischen Krise, auf die mehrfach deutlich angespielt wird. In der Situation der Verfolgung schlägt der jüdische Messianismus, die Erwartung eines Heilkönigs am Ende der Geschichte, in Apokalyptik, die Naherwartung des Weltendes, um. Das Ende der Welt ist nah, lautet die Botschaft der Apokalyptiker, bereitet euch vor auf die kommende Welt. Dahin führen zwei Wege, der geduldige Weg des Gesetzes und der sofortige Weg des Martyriums. Der Märtyrer wird unmittelbar in die kommende Welt erlöst. Darin liegt die große Versuchung des Martyriums. Märtyrer sind Zeloten und Apokalyptiker. Unter dem Leidensdruck in „dieser Welt“ setzen sie alles auf die „kommende Welt“ (*ha-olam ha-bah*). Seitdem bildet Apokalyptik eine typische Religionsform unterdrückter Schichten und Völker. Auch im Christentum gehören Verfolgung, Martyrium und Apokalyptik bzw. „Naherwartung“ zusammen. Apokalyptik ist ein zentrales Element des makkabäischen Syndroms, auch in seiner heutigen islamistischen Ausprägung. Das macht z. B. der großartige Film mit dem kennzeichnenden Titel *Paradise Now!* deutlich.²⁸

4. Religionskrieg

Ich komme nun zum vierten und fünften Aspekt des makkabäischen Syndroms, und das ist der Charakter eines Religionskriegs im Zeichen der Schrifteerfüllung.²⁹ Auch das ist etwas Neues in der Geschichte. Religionskriege sind Kriege, die um des rechten Glau-

²⁸ Film (NL; PS) von Hany Abu-Assad, der auf der Berlinale 2005 herauskam und mehrere Preise gewann.

²⁹ Kai TRAMPEDACH fasst die Elemente des Heiligen Krieges sehr treffend zusammen: 1. die Tötung von Apostaten und Heiden; 2. die Zerstörung paganer Kultstätten und 3. die Begründung, Deutung und Rechtfertigung der Handlungen unter Rückgriff auf die heiligen Schriften. Vgl. DERS., *The War of the Hasmoneans*, in: Gabriela SIGNORI (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the*

bens und seiner Durchsetzung auf Erden willen geführt werden und zwar typischerweise unter Berufung auf einen heiligen Text. Am Ende der makkabäischen Aktionen steht die Errichtung des ersten theonomen jüdischen Gottesstaats, der Theokratie, die Josephus Flavius als spezifisch jüdische Errungenschaft rühmt.³⁰ Das ist es, was die Makkabäer anstrebten, was ihre Aktionen über den Charakter einer Widerstandsbewegung und eines Guerillakriegs hinaushebt und was sie den modernen Dschihadisten so ähnlich macht. Religionskriege sind Bürgerkriege. Sie zielen nicht (zumindest nicht in erster Linie) auf Eroberung, Machtgewinn und Bereicherung, sondern auf die politische Verwirklichung des göttlichen Willens. Dazu gehört vor allem auch die Idee der Reinheit, das puritanische Element, das schon bei den Makkabäern sehr ausgeprägt hervortritt.³¹ Was sie betreiben, sind religiöse Säuberungsaktionen. Dazu gehört nicht nur die Reinigung des Tempels, sondern auch die Zwangsbeschneidung der Juden, die in teilweiser Assimilation an den *koinos bios*, die allgemeine moderne Lebensweise, unbeschnitten geblieben waren. Dazu gehört vor allem aber die Ausrottung der vollkommen assimilierten Juden.

Judas Makkabäus hat nämlich, wenn man dem 1. Makkabäerbuch glauben will, das Leben ganzer jüdischer Städte ausgelöscht, die sich dem Hellenismus assimiliert hatten. Diesen Krieg hat er,

Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective (Brill's Studies in Intellectual History, 206), Leiden – Boston 2012, 61–78, 61.

³⁰ Vgl. hierzu Hubert CANCIK, *Theokratie und Priesterherrschaft. Die mosaische Verfassung bei Flavius Josephus, c. Apionem 2, 157–198*, in: Jacob TAUBES (Hg.), *Theokratie*, München – Paderborn 1987, 65–77.

³¹ Vgl. hierzu TRAMPEDACH, *The War of the Hasmoneans* (s. Anm. 29), 74: „Und schließlich scheinen wie bei den Vernichtungen und Vertreibungen Reinheitsvorstellungen eine wichtige Rolle zu spielen. Wenn Götzendienst unrein macht und wenn diese Unreinheit ansteckend ist (wie es nicht nur an zahlreichen Stellen der hebräischen Bibel zum Ausdruck kommt, sondern auch im 2. Makkabäerbuch an einem eindrucksvollen Beispiel [12,38–45] vorgeführt wird), dann kann man sich nur schützen, indem man die Krankheitserreger, die Unreinen, d. h. die Heiden und Apostaten entweder vernichtet oder vertreibt oder einem Reinigungsritual wie der Beschneidung unterzieht und damit sozusagen neutralisiert.“ [Übers. J. A.]

und damit komme ich zum letzten Aspekt des Makkabäersyndroms, dem Prinzip der Schrifteerfüllung, nach einem heiligen Drehbuch geführt, dem im 20. Kapitel des Deuteronomiums festgelegten Kriegsrecht. Dort wird zwischen einem normalen und einem Vernichtungskrieg unterschieden. Normale Kriegsregeln gelten für weit entfernte Städte und sehen vor, ihnen Unterwerfung oder Eroberung anzubieten, wobei im Fall der Eroberung die männliche Bevölkerung erschlagen und die Frauen und Kinder versklavt werden.³² An den kanaanäischen, d. h. heidnischen Städten im Gelobten Land aber soll der Bann vollstreckt werden.³³ Das bedeutet, dass nichts Lebendiges am Leben gelassen und keine Beute gemacht werden darf, sondern alles verbrannt werden muss. Das Gleiche gilt für die Städte, die vom Gesetz abgefallen sind und sich wieder der kanaanäischen Lebensweise angeschlossen haben.³⁴ Der eigentliche

³² „Wenn du vor eine Stadt ziehst, um sie anzugreifen, dann sollst du ihr zunächst eine friedliche Einigung vorschlagen. Nimmt sie die friedliche Einigung an und öffnet dir die Tore, dann soll die gesamte Bevölkerung, die du dort findest, zum Frondienst verpflichtet und dir untertan sein. Lehnt sie eine friedliche Einigung mit dir ab und will sich mit dir im Kampf messen, dann darfst du sie belagern. Wenn der Herr, dein Gott, sie in deine Gewalt gibt, sollst du alle männlichen Personen mit scharfem Schwert erschlagen. Die Frauen aber, die Kinder und Greise, das Vieh und alles, was sich sonst in der Stadt befindet, alles, was sich darin plündern läßt, darfst du dir als Beute nehmen. Was du bei deinen Feinden geplündert hast, darfst du verzehren; denn der Herr, dein Gott, hat es dir geschenkt. So sollst du mit allen Städten verfahren, die sehr weit von dir entfernt liegen und nicht zu den Städten dieser Völker hier gehören.“ (Dtn 20,10–15)

³³ „Aus den Städten dieser Völker jedoch, die der Herr, dein Gott, dir als Erbbesitz gibt, darfst du nichts, was Atem hat, am Leben lassen. Vielmehr sollst du an den Hetitern und Amoritern, Kanaanitern und Perisitern, Hiwitern und Jebusitern den Bann vollstrecken, so wie es der Herr, dein Gott, dir zur Pflicht gemacht hat, damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Göttern dienten, und ihr nicht gegen den Herrn, euren Gott, sündigt.“ (Dtn 20,16–18)

³⁴ „Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: ‚Gehen wir, und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet!‘, wenn du dann durch Augenschein und Vernehmung genaue Ermittlungen angestellt

Zielpunkt der biblischen Polemik ist nicht das „fremde“ Heidentum, also Ägypten oder Babylonien, sondern Kanaan, das Heidentum im eigenen Land. Aus den Vorschriften, wie mit den Kanaanäern zu verfahren ist, spricht der gleiche Puritanismus, den Judas Makkabäus dann praktiziert. Man darf mit ihnen keine Bündnisse schließen, man darf sich nicht mit ihnen verschwägern, man darf sie nicht verschonen, sondern muss sie und ihre Kultstätten³⁵ ausrotten, damit sie einem nicht zum Fallstrick werden, zur Quelle der Verführung, der Anstiftung oder geradezu Ansteckung: „Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so daß du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle.“³⁶ (Ex 23,31–33) Das heißt im Klartext: ihr sollt das Heidentum in euren Reihen ausrotten. Judas Makkabäus und seine Anhänger sehen in der entstehenden hebräischen Bibel, der „Schrift“, bereits die hoch-

hast und sich gezeigt hat: Ja, es ist wahr, der Tatbestand steht fest, dieser Greuel ist in deiner Mitte geschehen, dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert den Bann vollstrecken. Alles, was du in der Stadt erbeutet hast, sollst du auf dem Marktplatz aufhäufen, dann sollst du die Stadt und die gesamte Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden. Von dem, was dem Bann verfallen ist, soll nichts in deiner Hand zurückbleiben, damit der Herr von seinem glühenden Zorn abläßt und dir wieder sein Erbarmen schenkt, sich deiner annimmt und dich wieder zahlreich macht, wie er es deinen Vätern geschworen hat für den Fall, daß du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hörst, auf alle seine Gebote, auf die ich dich heute verpflichte, achtest und tust, was in den Augen des Herrn, deines Gottes, richtig ist.“ (Dtn 13,13–19)

³⁵ „Ihr sollt alle Kultstätten zerstören, an denen die Völker, deren Besitz ihr übernehmt, ihren Göttern gedient haben: auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem üppigen Baum. Ihr sollt ihre Altäre niederreißen und ihre Steinmale zerschlagen. Ihre Kultpfähle sollt ihr im Feuer verbrennen und die Bilder ihrer Götter umhauen. Ihre Namen sollt ihr an jeder solchen Stätte tilgen.“ (Dtn 12,2–3)

³⁶ „Wenn ich die Einwohner des Landes in deine Hand gebe und du sie vertreibst, dann sollst du keinen Bund mit ihnen und ihren Göttern schließen. Sie sollen nicht in deinem Land bleiben. Sonst könnten sie dich zur Sünde gegen mich verführen, so daß du ihre Götter verehrst; denn dann würde dir das zu einer Falle.“ (Ex 23,31–33)

verbindliche Kodifizierung des Willens Gottes, den es mit allen Kräften zu vollstrecken gilt. Darin sehe ich ein fundamentalistisches Prinzip, das nach meinem Eindruck bereits im makkabäischen Syndrom wirksam ist.

Der Gedanke der Schrifteerfüllung leitet nicht nur den aktiven, sondern auch den passiven Zelotismus der Makkabäer, ihre Bereitschaft zum Martyrium. Das kommt zwar noch nicht in den Makkabäerbüchern selbst, aber in einem Midrasch zu den Klageliedern Jeremiae aus talmudischer Zeit zum Ausdruck. Hier gehen die Söhne mit einem Vers der Torah (Exodus und Deuteronomium), der sich auf das erste Gebot, das Gebot der unbedingten Treue zu dem einen Gott, bezieht, in den Tod. Der jüngste wird von dem Kaiser, der ihn retten möchte, noch in ein langes Religionsgespräch verwickelt, in dem der Knabe nicht weniger als 18 Schriftstellen anführt. Hier ist zu dem heroischen Opfermut und der unbedingten Treue noch etwas Drittes hinzugekommen: die totale Verinnerlichung der Schrift. Mit einem Wort Thomas Manns könnte man hier von einem „zitathaften Leben“ oder vielmehr von einem zitathaften Sterben sprechen, das ein in Erfüllung der Schrift geführtes Leben auch im Angesicht des Todes noch mit einem Schriftzitat besiegelt.³⁷

Das Makkabäer-Syndrom, mit dieser These will ich schließen, ist in allen seinen Aspekten in der Idee eines exklusiven Monotheismus verwurzelt, der in der Zeit der Abgrenzung gegen den Hellenismus erstmals seine normativen Konturen ausbildet und sich auf die Grundlage eines zum Kanon erhobenen heiligen Schrifttums stellt. Ohne die Idee des Kanons als einer Kodifikation göttlichen Willens, und ohne die Idee einer monotheistischen Theologie des Willens, die Treue, Gehorsam und bis in alle Lebensbereiche hinein praktische Beherzigung fordert als Gegenleistung für die Heilsverheißung, auf die dieser Wille gerichtet ist, wären Makkabäerkriege als historisches Ereignis oder in ihrer literarischen Verarbeitung nicht denkbar. Heißt das aber auch umgekehrt, dass der Monotheismus nicht ohne das Makkabäer-Syndrom denkbar, Gewalt also die notwen-

³⁷ *Lamentations Rabbah* 1,16, zit. n. AGUS, *The Binding of Isaac* (s. Anm. 26), 17–20.

dige und unausweichliche logische Konsequenz des Monotheismus ist? Dem möchte ich denn doch in aller Entschiedenheit widersprechen. Schon die Rabbinen haben sich bemüht, das Makkabäer-Syndrom, das während des jüdischen Krieges unter Vespasian und Titus und später im Bar-Kochba-Aufstand unter Hadrian einen ungeheuren Aufschwung nahm, zahllose Menschenleben forderte und in Gestalt der Sikarier in blanken Terrorismus ausartet³⁸, zurückzudrängen; die Makkabäerbücher wurden nicht in den Kanon aufgenommen, der Bericht des Josephus Flavius geriet in Vergessenheit und zeitweise wurde sogar eine Umwidmung des Hanukka-Fests in Erwägung gezogen. Das Makkabäer-Syndrom ist ein hoch-ambivalentes Phänomen. Es hatte seine Stunde in den Zeiten der Verfolgung unter Antiochus IV., Trajan und Hadrian, und die Helden und Märtyrer jener Konflikte verdienen zeitlose Bewunderung, aber als Ideenkomplex gehört es weder in unsere Zeit noch zum Wesen der monotheistischen Religionen. Es setzt die monotheistische Idee voraus, aber es folgt nicht notwendig aus ihr.³⁹

Abschließend sei noch einmal betont, dass diese eigentümliche Verbindung von Motiven und Ideen, die im Zusammenhang der Makkabäerkriege erstmals geschichtlich in Erscheinung trat und die ich hier als „Makkabäersyndrom“ zusammengefasst habe, keine Kategorie der Gedächtnisgeschichte ist. Weder im Juden-, noch im Christentum sind die Makkabäer mit dem, was man mit Katell Berthelot ihre „Ideologie“ nennen könnte, in Erinnerung geblieben. In der jüdischen Gedächtnisgeschichte gibt ihnen das Hanukka-Fest

³⁸ Vgl. Richard A. HORSLEY, *The Sicarii: Ancient Jewish „Terrorists“*, in: *The Journal of Religion* 59 (1979) 4, 435–458.

³⁹ Zum Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt s. mein Buch *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006, sowie kritisch dazu Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008. Kippenbergs Resümee: „Es gibt einen Zusammenhang zwischen Monotheismus und Gewalt; jedoch muß man ihn kontingent nennen: Er ist weder notwendig, noch ist er unmöglich“ (22) entspricht allerdings genau meiner oft publizierten These. Worauf es ankommt, ist, diesen kontingenten Zusammenhang ein für alle mal zu blockieren. Vgl. auch den Sammelband *Religion, Politik und Gewalt*, hg. v. Friedrich SCHWEITZER, Gütersloh 2006.

einen gewissen Ort, aber was hier gefeiert wird, ist weniger der Sieg der Makkabäer als vielmehr das Ölwunder. Erst das säkulare, zionistische Judentum hat die Makkabäer ebenso wie die Geschichte vom Fall der Festung Massada ins kulturelle Gedächtnis zurückgeholt. Die Juden sahen in ihnen vornehmlich die Helden, die Christen teils (und vornehmlich) die Märtyrer, teils die Glaubensstreiter, aber der Zusammenhang zwischen Zelotismus, Märtyrertum, Erlösungshoffnung und „fundamentalistischer“ Schriftbefolgung, wie er sich hier erstmals zeigt und wie wir ihn bis heute beobachten, ist nicht mit den Makkabäern verbunden worden.