

Johannes Schnocks

»Gott, es kamen Völker in dein Erbe«

Ps 79 und seine Rezeption in 1 Makk

»Die Erfahrungen der Menschen in Kriegen und Bedrückung lassen keinen Platz mehr für Unterscheidungen: alle Unterdrückten, Verwundeten, Gefallenen sind Zeugen ungerecht vergossenen Blutes und des Verrates am Schöpfungswillen Gottes. Erst recht sollten die Menschen nach der leidvollen Erfahrung vieler Kriege aufgehört haben, Kriege und Gefallene auf einen Gotteswillen zurückzuführen. Bereits das Alte Testament ist vorsichtig geworden, wenn es darum geht, Gott als Urheber von Krieg und Ausrottung zu sehen.«¹ Ein alttestamentlicher Text, der darum ringt, inwiefern Kriegsleiden als von Gott in seinem Zorn gesandte Strafe verstanden werden müssen, oder ob sie selbst wiederum den Zorn des Gottes Israels gegen die Angreifer erregen müssten, ist Ps 79. Der folgende Beitrag möchte einige Überlegungen zur »Gebetsstrategie« dieses Psalms auch mit Blick darauf vorstellen, wie dieser poetische Text in Zeiten von Krieg und Gewalt rezipiert werden kann. In einem zweiten Schritt soll dann die tatsächliche Rezeption im Kontext von Kriegserfahrungen exemplarisch im ersten Makkabäerbuch untersucht werden.

1. Ps 79 – wenn die Feinde zu weit gehen

Ps 79 fügt sich sprachlich und motivlich in die Klagen der Hebräischen Bibel über die Belagerung und den Fall Jerusalems 587 v. Chr. ein.² Darüber hinaus ist er gut in die Gruppe der Asafpsalmen eingebunden, wo er Gemeinsamkeiten besonders mit Ps 74, aber auch mit den Nachbarpsalmen Ps 78; 80 und mit Ps 83 aufweist. Gleichzeitig ist er mit seiner konzentrierten Zusammenstellung der Vorwürfe an die Feinde, die gleichzeitig auf jede Festlegung auf eine bestimmte historische Situation verzichtet³, und der Prägnanz der

1 FABRY, Nahum, 108.

2 Vgl. etwa die große sprachliche Nähe zum Jeremiabuch, die Zenger breit zusammengestellt hat: vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 447; vgl. ebenfalls die bei TATE, Psalms 51–100, 299f. aufgelisteten Beispiele, die den anthologischen Charakter des Psalms illustrieren sollen.

3 Im Gefolge Gunkels, der sich bereits am Fehlen eindeutiger Verweise auf das Exil gestört hat, begreift KRAUS, Psalmen, 715 die Deutungs Offenheit des Textes ebenfalls als Mangel und bringt ihn mit der von ihm außerdem bemängelten Unregelmäßigkeit des Metrums in Verbindung: »Es ist wahrscheinlich, daß die Gebetslie-

anschließenden theologischen Gedankenfolge einzigartig und lädt daher besonders zur Rezeption ein. Die Datierung ist nicht ganz unproblematisch. Während seit Cassiodorus eine Spätdatierung in die Makkabäerzeit erwogen wurde, wird heute eher eine Entstehung in exilischer⁴ oder (früher) persischer Zeit angenommen.⁵

Das Psalmkorporus gliedert sich in drei größere Strophen und den Schlussvers v.13. Die folgende Arbeitsübersetzung bemüht sich um eine konkordante Wiedergabe des Masoretentextes.⁶

¹Ein Psalm in Bezug auf Asaf //

Gott, es kamen Nationen in dein Erbe
sie beschmutzten den Tempel deiner Heiligkeit /
sie setzten Jerusalem in Ruinen.

²Sie gaben die Leichen deiner Knechte als Fraß den Vögeln des Himmels /
das Fleisch deiner Frommen den Tieren des Landes.

³Sie vergossen deren Blut wie Wasser
rings um Jerusalem und es gibt keinen, der begräbt.

⁴Wir wurden eine Schmähung für unsere Nachbarn /
Hohn und Gelächter für die rings um uns.

der der Volksgemeinde aus der Zeit nach 587 v. Chr. auch später (z.B. in der Makkabäerzeit: 1 Makk 7,17) eine große Rolle gespielt haben. Die Aktualisierung der Klagen brachte es dann gewiß mit sich, daß die scharfen historischen Profile aus den vorgegebenen Texten herausgeschliffen wurden, um den Psalm auch in der neuen Situation zu benutzen. Es ist möglich, daß der schlechte textliche Zustand des 79. Psalms auf diese ›Aktualisierungen‹ zurückzuführen ist. « Methodisch wird man heute solchen Vermutungen nicht mehr folgen. Gleichzeitig belegen sie aber, wie sehr früheren Auslegern die Gleichzeitigkeit von Nähe und Abstand des Psalms zu den Ereignissen von 587 v. Chr. aufgefallen ist, die hier also offenbar eher paradigmatischen Charakter haben. In diesem Sinn bemerkt TATE, Psalms 51–100, 299 völlig zu Recht: »The fall of Jerusalem in 587 B.C.E. became a paradigm for all other invasions and oppressions.« Darauf wird weiter einzugehen sein.

4 So nun mit ausführlicher Begründung WEBER, Datierung, 531f.

5 Vgl. HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 447 (Zenger). Wenn man nicht wie Weber und Zenger das redaktionsgeschichtliche Umfeld des Psalmenbuchs mit einbeziehen will, bleibt eine Begrenzung der Datierung nach vorn schwierig. Terminus ad quem ist das Zitat in 1 Makk 7 (s.u.) am Ende des 2. Jh. v. Chr., das den Psalm bereits als kanonischen Text voraussetzt, also eine Datierung nach Mitte des 2. Jh. v. Chr. unwahrscheinlich macht. Eine makkabäische Datierung ist damit theoretisch allerdings noch nicht ausgeschlossen. Sie ist aber weder zwingend, noch ist sie mit Blick auf Sprache und Motive des Psalms wahrscheinlich, wie Weber gezeigt hat.

6 Die Versgliederung orientiert sich an den masoretischen Akzenten, wobei »//« *Ole wejored* und »/« den *Amach* bezeichnen. Bei Zeilenwechsel ohne einen dieser Akzente steht meist *Rebia*. Textkritische Änderungen am masoretischen Text sind nicht angezeigt; vgl. etwa HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 444f. (Zenger).

- ⁵Bis wann, JHWH, willst du wütend sein für immer /
soll entbrennen wie Feuer dein Eifer?
⁶Gieße aus deinen Zorn gegen die Nationen, die dich nicht kennen //
und gegen Königreiche / die deinen Namen nicht anrufen.
⁷Denn er verzehrte Jakob /
und seinen Weideplatz verwüsteten sie.
⁸Gedenke nicht unserer (in Bezug auf) die Vergehen der Vorfahren //
schnell sollen uns begegnen deine Erbarmungen /
denn wir sind sehr gering geworden.
⁹Hilf uns, Gott unserer Rettung, gemäß des Wortes von der Ehre deines Namens /
und rette uns und vergib unsere Sünden um deines Namens willen.
¹⁰Warum sollen die Nationen sagen: »Wo ist ihr Gott?« //
Es möge erkannt werden in den Nationen vor unseren Augen /
die Vergeltung für das vergossene Blut deiner Knechte.
¹¹Es möge kommen vor dein Gesicht das Schreien des Gefangenen //
nach der Größe deines Armes / lasse übrig die Kinder des Todes.
¹²Und bringe unseren Nachbarn siebenfach in ihren Schoß /
ihre Schmähung, mit der sie dich geschmäht haben, Herr.
¹³Aber wir sind dein Volk und das Kleinvieh deiner Weide
wir wollen dich preisen auf ewig //
von Generation zu Generation / wollen wir erzählen dein Lob.

Der Einsatz des zweiten Teils mit der Frage עֲרִימָה יְהוָה (v.5) als Struktur-signal ist recht eindeutig. Der erste und der zweite Teil beginnen jeweils mit einer Anrufung Gottes, der zudem in v.5 steigernd bei seinem Namen genannt wird. Zudem ist die Notschilderung des ersten Teils durchgängig mit Verbformen in Suffixkonjugation formuliert, während nach der eröffnenden Frage in v.5 im zweiten Teil Imperative und Jussive bestimmend werden. Weniger eindeutig ist die Grenze zwischen dem zweiten und dem dritten Teil. Hier ist die Frage, ob man die – nochmals steigernde – Anrufung »Gott unserer Rettung« in v.9 oder erst die Warum-Frage in v.10 als Signal für den Neueinsatz wertet.⁷ Thematisch ist es überzeugender, v.9 noch zum zweiten Teil zu ziehen, weil hier zusammenfassend die für diesen Abschnitt zentralen Themen des göttlichen Namens (vgl. v.6) und der Sünden (vgl. v.8) nochmals aufgenommen werden.⁸ Für den Abschluss des dritten Abschnitts mit v.12

7 Die Septuaginta entscheidet hier eindeutig für die Abgrenzung vor v.9, indem v.9 und 10 durch μήποτε verbunden werden und so der Neueinsatz durch die Frage in v.10 entfällt. Vgl. dazu CORDES, Asafpsalmen, 173. Bevor mit Gunkel formkritische Überlegungen bestimmend wurden, rechnete für den Hebräischen Text DELITZSCH, Psalmen, 532f. mit dieser Option und konnte darauf verweisen, dass so drei größere Teile mit jeweils neun Kola und ein abschließendes Trikolon abgegrenzt werden.

8 Vgl. zu dieser Segmentierung auch HOSSFELD/ZENGER, Psalmen 51–100, 445 (Zenger). KRAUS, Psalmen, 714 fragt nicht nach solchen Gliederungssignalen, sondern behandelt v.5–12 insgesamt als »Bitte der Volksgemeinde«.

und die Absetzung des Schlussverses spricht neben dem betonten Einsatz mit וְאֶחָדָנָּו auch die Nennung »unserer Nachbarn« שְׁכֵנֵינוּ in v.4.12, so dass der erste und der dritte Abschnitt jeweils mit dieser Thematik enden.

Auf dieser Basis lässt sich eine Gedankenfolge des Psalms nachzeichnen, die freilich in jedem Rezeptionskontext in unterschiedlichen Lektüren aktualisiert werden kann. Der Psalm setzt mit einem Trikolon ein, das wie ein Alarmruf Gott das Handeln der Nationen (גוֹיִם) vor Augen stellt – und zwar als Handeln, das ihn selbst attackiert. Wenn hier Gott auf sein Erbe angesprochen wird, so lassen sich mit Lipinski, der alle Belege bespricht, in einer Reihe von Texten der Hebräischen Bibel »verschiedene Adaptationen des kanaan[äischen] Motivs des ›heiligen Bergs‹ als *nah^alāh* eines Gottes erkennen. Dieses Bild läßt sich zuerst auf die gebirgigen Landschaften diesseits des Jordans, dann umfassend auf das ganze heilige Land, schließlich auf den Tempel in Jerusalem (Ps 79,1) anwenden.«⁹ Wenn auch gleich im zweiten Kolon der Tempel in den Blick genommen wird – und dieser so textintern zu einer Art privilegierter Konkretion für die Rede vom Erbe Gottes wird –, so sind die Bezugsmöglichkeiten der ersten Verszeile doch vom alttestamentlichen Kontext her breiter angelegt. In der Tat weitet sich der Blick innerhalb des ersten Abschnitts bereits vom »Tempel« im Zentrum über »Jerusalem« (v.1) und dem Blutvergießen »rings um Jerusalem« (v.3) zum Gegenüber der »Nachbarn« (v.4), wobei man nachexilisch wohl zunächst einmal an Juda als Bezugsgröße denken wird.

Die Perspektive, dass es beim Angriff der Nationen primär um eine Schädigung Gottes geht, wird in v.1–2 explizit mit dem Personalpronomen, in v.3 durch den Kontext angezeigt: Es geht um »dein Erbe«, »den Tempel deiner Heiligkeit«, »die Leichen deiner Knechte«, »das Fleisch deiner Frommen« und »deren Blut«. Indem Verehrungsort und Verehrer Gottes vernichtet werden, gerät dieser Gott zumindest in den Augen der menschlichen Beobachter selbst in die Krise. Hinzu kommt, dass die Nichtbestattung von Leichen und das Blutvergießen, die in v.2–3 breit dargestellt werden, eine massive kultische Verunreinigung des Landes bedeuten, die mit טָמָא bezeichnet werden kann (vgl. Dtn 21,23; Ez 36,17f. u.ö.), also mit demselben Verb, dass in v.1 auf den Tempel bezogen wird. Ob der Tempel nun durch Leichen oder »nur« durch das Eindringen der Fremdvölker profaniert wurde, ob er zusammen mit Jerusalem in Ruinen gelegt wurde oder was sonst genau geschehen sein mag, wird im Text nicht exakt angezeigt. Viel wichtiger ist ihm, ein Netz von Assoziationsmöglichkeiten aufzuspannen, das für viele Situationen passend ist, dabei aber immer festhält: Es geht um einen Angriff gegen Gott selbst. Erst v.4 stellt die Verbindung zum »wir« der Betenden her, die sich vollständig mit den Geschädigten der beschriebenen Situation identifizieren und die Schadenfreude der Nachbarn zu tragen haben. Auch dieses Element wird in

9 LIPINSKI, נחל, 359.

v.12 auf Gott bezogen werden, mit dem die Betenden so in eine Art Schicksalsgemeinschaft eintreten.¹⁰

Mit v.5 beginnt nun eine theologische Deutung des Geschehens, die – nach dieser Exposition erstaunlich – in die in den Psalmen bekannten Bahnen der Rede vom Gotteszorn hinüberlenkt. Die erfahrene Not wird als Zorneshandeln JHWHs gegenüber den Betenden und damit im Blick auf v.8–9 wohl als Sündenstrafe verstanden. Statt nun aber zunächst um Erbarmen oder Sündenvergebung zu bitten – das folgt erst in v.8–9 – oder Gott vor Augen zu stellen, dass es Argumente gibt, von seinem Vernichtungsvorhaben umzukehren (so später v.10)¹¹, schlagen die v.6–7 vor, den offenbar vorhandenen Zorn gegen fremde Völker umzulenken.¹² Die Verse sind eine fast wörtliche Parallele zu Jer 10,25 und werden in der Literatur fast einhellig als Zitat aus Jeremia angesehen.¹³ Selbst wenn es sich hier um ein Zitat handeln sollte, so ist aber doch der so entstehende Text zu interpretieren. Wie schon im ersten Teil

10 Diese Schicksalsgemeinschaft könnte man soziologisch auch als Patronageverhältnis charakterisieren, für das die Thematik der Beschämung von besonderer Bedeutung ist. Vgl. im Zusammenhang mit kollektiven Klagepsalmen dazu die Problem-anzeige von TUCKER, *Shame*.

11 Die in kanonischer Perspektive »klassische« Interzession in diesem Sinne ist die rhetorische Strategie, die Mose in seiner Fürbitte in Ex 32,11–13 verfolgt; vgl. dazu KONKEL, *Sünde*, 57–60.

12 Es ist bezeichnend, dass die plastisch visualisierende, eher predigthafte Kommentierung der v.1–9 von MACLAREN, *Language*, von v.5 gleich zu v.8 springt. Die Bitten sind dem frommen Prediger unbequem: so kann man doch nicht beten!

13 So zuletzt HOSSELD/ZENGER, *Psalmen 51–100*, 450 (Zenger). Dass die Situation keineswegs so eindeutig ist, hat DELITZSCH, *Psalmen*, 532 immerhin klar gesehen: »Daß Jeremia hier frühere Psalmworte aufnehme, ist an sich weit wahrscheinlicher, als das umgekehrte Ver[h]ältnis] und hat, wie H[en]gst[en]berg] richtig bem[er]kt], auch das für sich, daß unmittelbar vorher Jer. 10,24 aus Ps. 6,2 stammt und daß der Zus[ammenhang] im Ps[alm] ein weit strafferer ist. Aber da den Klagen des Ps[alms] keine vormakkabäische Geschichtslage entspricht, so ist Jeremia in diesem Fall für den Vorgänger des Psalmisten zu halten«. Da heute eine Spätdatierung des Psalms in makkabäischer Zeit gerade auch mit Blick auf die redaktionsgeschichtliche Forschung am Psalmenbuch nicht mehr vertreten werden kann, gerät die Frage nach dem Abhängigkeitsgefälle wieder in die Schwebe. Sie ist gerade vor dem Hintergrund der anerkannten sprachlichen Nähe zwischen Ps 79 und dem Jeremiabuch kaum zu entscheiden. Immerhin spricht für die Priorität des Psalms nicht nur, dass die Ps 79,6–7 in ihrem Kontext exzellent verankert sind, sondern auch, dass die kleinen Unterschiede zwischen beiden Passagen jeweils bei Jeremia den glatteren Text ergeben bzw. bei Priorität Jeremias im Psalm nicht erklärbar wären. Vgl. zur Situation in Jer 10 FISCHER, *Jeremia 1–25*, 395. Nach Fischer ist auch Jer 10,25 im Kontext gut verankert, zudem spreche der anthologische Charakter, der Ps 79 oft zugeschrieben worden ist, dafür, dass der Text seinen ursprünglichen Ort in Jer 10 habe.

des Psalms kommt es hier zu einer Überlagerung von Motiven. Es geht einerseits um die Verehrung Gottes und – mit »Jakob« und »Weideplatz« (וַיִּדְבַּר) poetisch-archaisierend ausgedrückt – um sein Land, in dem er sein Volk angesiedelt hat. Dass Gott nun seinen Zorn gegen »Königreiche« wenden soll, »die seinen Namen nicht anrufen«, kann man als Ausdruck einer weitgehenden Universalisierung seines Anerkennungsanspruches begreifen. Andererseits aber sind es ja gerade diese »Nationen«, die zum Instrument des Gotteszorns geworden sind – was ja v.5 auch so anerkannt zu haben scheint – und denen nun Einhalt geboten werden soll (vgl. etwa Jes 47; Jer 30,16; Sach 1,15).

Was aber wäre die Schuld der Nationen, für die sie den Gotteszorn verdient hätten? Beide hier angespielten Gründe, dass sie JHWH nicht kennen und (daher) nicht verehren oder dass sie seine Strafe an Jerusalem vollzogen haben, können als Begründung kaum befriedigen. Der Psalmtext löst diese Schwierigkeit nicht explizit auf, sondern fordert vielmehr die Rezipienten heraus, hier eine Lesestrategie zu entwickeln. An dieser Stelle des Psalms legt sich von der Notschilderung des ersten Teils her eine Lesestrategie nahe, die sich dann auch, wie sich zeigen wird, im weiteren Verlauf des Psalms bewährt. Demnach haben die Feinde den Zorn JHWHs verdient, weil sie bei ihrem Strafhandeln in seinem Auftrag den Bogen überspannt haben und dazu übergegangen sind, die göttlichen Interessen selbst zu schädigen. In den Augen des Psalms werden sie also selbst schuldig, wenn sie Tempel und Land kultisch verunreinigen und wenn sie das Volk mit einer besonderen Beziehung zu diesem Gott vernichten, worauf die Rede von den »Knechten«, den »Frommen« (v.2) und von »Jakob« (v.7) hinweisen könnte. Der Text nennt dafür kein Motiv, also etwa, ob das aus Unwissenheit, Selbstherrlichkeit oder Übermut geschehen ist.

Erst jetzt wenden sich die Betenden dem Grund für den von ihnen selbst erfahrenen Gotteszorn zu. In v.8 geht es um die Vergehen der Vorfahren, in v.9 um die eigenen Sünden. Beide sollen durch Nicht-Gedenken bzw. durch Vergebung unwirksam werden. Die Begründungen beziehen sich auf den schwachen Status des Volkes (»denn wir sind sehr gering geworden«), vor allem aber auf das Gottsein Gottes: Er soll um seines Namens willen (v.9) handeln¹⁴ und sich mit seinem Erbarmen (v.8) als »Gott unseres Heils« (v.9) erweisen, also seine göttlichen Wesenseigenschaften aktualisieren.

Die Dynamik des zweiten Psalmteils hat auf diese Weise Gott eine neue Position in der Figurenkonstellation des Psalms zugewiesen. Während in v.5 die Betenden und JHWH in Opposition und die Feinde als Werkzeug Gottes auf dessen Seite standen, so wird nun Gott mit der Vergebungsbitte in v.9 aufgefordert, »die Seiten zu wechseln«.

14 Vgl. Ez 36,16–23.

So können die Nationen nun in der Tat in v.10 fragen: »Wo ist ihr Gott?«. Die Beter sind sich inzwischen sicher, dass er (wieder) auf ihrer Seite steht, so dass die Nationen bei der Vergeltung für ihr Morden werden erkennen müssen. »wo Gott ist«. Worin diese Vergeltung bestehen könnte, wird nicht gesagt. V.11 erbittet die Rettung der Gefangenen und Todgeweihten. Wenn v.12 um Ausgleich für die Schmähung der Nachbarn bittet, so wird hier im Vergleich mit v.4 nochmals deutlich, dass Gott nun auf der Seite der Betenden steht: Wer sie schmäht (v.4), hat ihn geschmäht (v.12). Der Spottfrage von v.10 hält der ganz dritte Teil also ein »unser Gott ist bei uns« entgegen.

Dieses im Gebetsverlauf des Psalms wiedergewonnene exklusive Gottesverhältnis Israels wird in v.13 festgeschrieben. Dazu wird die implizite Aussage des dritten Psalmteils »du bist unser Gott« nun explizit zur sogenannten »Bundesformel«¹⁵ ergänzt und mit einem Lobversprechen abgeschlossen.

Für die Rezeption des Psalms sind damit einige bemerkenswerte Punkte festzuhalten:

1) Da die Notschilderung zwar Motive aufgreift, die mit der Katastrophe von 587 verbunden sind, es aber vermeidet, Tempelzerstörung und Exil zu erwähnen, wird der Text anschlussfähig für viele Situationen. Gleichzeitig wird die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier zum Paradigma für alle denkbaren Angriffe auf Tempel, Stadt und Bevölkerung. Diese werden interpretiert als Angriffe auf Gott selbst.

2) Obwohl der Psalm von den Sünden der Vorfahren und der Betenden im Zusammenhang mit dem Kriegsgeschehen sprechen kann, ist er von einer Interpretation der Katastrophe von 587 als Folge von Ungehorsam und Bundesbruch wie in der deuteronomistischen Bundestheologie weit entfernt: Das besondere Gottesverhältnis Israels und die Landgabe in dem Sinn, dass Gott »Jakob« bzw. seiner Herde einen Weideplatz zugewiesen hat (v.7.13), bleiben immer erhalten und scheinen unverlierbar.

3) Gänzlich unausgesprochen bleibt, was es praktisch bedeutet, wenn Gott seinen Zorn »gegen die Nationen, die dich nicht kennen« (v.6), ausgießt, bzw. worin »die Vergeltung für das vergossene Blut deiner Knechte« (v.10) besteht. Der Psalm selbst ist so theozentrisch ausgerichtet, dass diese Fragen textintern unwichtig sind, solange klar ist, auf wessen Seite Gott steht. Jedenfalls gibt es keine Selbstaufforderung der Beter, die Vergeltung zu vollziehen. Die einzige aktive Aufgabe Israels, von der der Psalm weiß, ist das Gotteslob (v.13). Mit Blick auf die Rezeption aber ist die Lage nicht ganz so einfach. Wenn erst einmal der Gotteszorn gegen die Nationen als plausible Antwort auf einen Angriff auf Tempel, Stadt und Bevölkerung Jerusalems etabliert ist und die Vergeltung für vergossenes Blut als Machterweis Gottes unter den Nationen verstanden werden kann, so wird ein Auslegungspotential deutlich, das immerhin auch gewaltlegitimierend genutzt werden kann.

15 Vgl. dazu besonders Ps 95,7; 100,3 und LOHFINK, Universalisierung, bes. 175f.

Vor diesem Hintergrund bietet es sich an, einen Blick auf die Rezeption dieses Textes in der Zeit nach den Makkabäerkämpfen zu werfen. Das soll hier im Kontext des ersten Makkabäerbuchs geschehen.

2. Ps 79, Alkimus und die Asidäer in 1 Makk 7

Psalm 79 wird nur ein einziges Mal im Alten Testament selbst zitiert. Dieses Zitat steht im Zusammenhang mit der Alkimus-Episode in 1 Makk 7. Die Geschichte hat eine Parallele in 2 Makk 14. Nach beiden Berichten soll nach der Ermordung von Antiochus V. Eupator, unter dem die Religionsverfolgung endgültig beendet wurde, und der Thronbesteigung von Demetrius I. Soter der frühere Hohepriester¹⁶ Alkimus beim neuen König gegen Judas eine Intrige gesponnen haben, mit dem Ziel, diesen zu beseitigen und selbst das Hohepriesteramt zu erlangen. In beiden Buchkontexten führt diese Intervention letztlich zur Nikanorschlacht. Dabei gibt es allerdings einige bemerkenswerte Unterschiede in der Darstellung:

Alkimus wird in 2 Makk 14,3 eingeführt als einer, der sich als Hoherpriester in der Zeit der Konfrontation freiwillig (ἐκουσίως) verunreinigt habe (μολύνω). Nach seiner Selbsteinschätzung, die offenbar von 2 Makk geteilt wird, ist er daher in einer ausweglosen Situation, aus der er sich verzweifelt durch Verleumdungen zu befreien versucht. Insofern ist er von Anfang an moralisch disqualifiziert, und bei seiner letzten Erwähnung in 2 Makk 14,27 wird er entsprechend als »grundschlecht« (παμπόνηρος) bezeichnet. Nach 2 Makk 14,6 bezichtigt Alkimus vor Demetrius die Asidäer, unter der Führung von Judas die jüdische Partei zu sein, die weiterhin den Aufstand trägt und keinen Frieden zulässt. Es handelt sich hier um die einzige Erwähnung der Asidäer in 2 Makk, die noch dazu im Zusammenhang einer Verleumdung steht. Damit ist sie historisch kaum auswertbar.¹⁷ Alkimus wird dann mit Nikanor zusammen ins Land entsandt, wo er nochmals gegen Judas intrigiert, nachdem Judas und Nikanor zu einer friedlichen Lösung gekommen waren. Das Ergebnis ist genau das, was er Judas und den Asidäern vorwirft: Er selbst ist es, der verhindert, dass das Land zur Ruhe kommt.

Die Anklage, die Alkimus als Sprecher von »allen gesetzlosen und gottlosen Männern aus Israel« (1 Makk 7,5) in der entsprechenden Situation nach der Darstellung von 1 Makk vorbringt, ist etwas anders gelagert:

Vernichtet hat¹⁸ Judas und seine Brüder alle deine Freunde, und er hat uns zerstreut aus unserem Land. (1 Makk 7,6)

16 So 2 Makk 14,3; nach 1 Makk 7,5 strebte er das Amt mit seiner Intrige offenbar erstmals an.

17 So völlig zu Recht SCHWARTZ, 2 Maccabees, 471.

18 Im griechischen Text stehen die Verben im Singular (ἀπόλλεσεν und ἐσκόρπισεν). Offenbar sollen in der Anklage des Alkimos die Brüder als Handlungssubjekte völlig hinter dem alleinverantwortlichen Judas zurücktreten.

Entsprechend wird er zusammen mit dem Seleukiden Bakchides und einem Heer zu einer Racheexpedition entsandt. Seine hinterlistigen Friedensbotschaften werden von den Makkabäern nicht akzeptiert. Dagegen gehen nun die Asidäer auf Alkimus zu, da sie offenbar bereit sind, ihn als Aaroniden zu akzeptieren. Nach 1 Makk 2,42 – der einzigen weiteren Erwähnung der Asidäer in 1 Makk – waren die Asidäer zu Beginn der Kämpfe eine Koalition mit Judas und seinen Brüdern eingegangen. Wenn sie nun gewissermaßen hinter dem Rücken der Makkabäer Verhandlungen mit dem Feind aufnehmen, so geschieht auf diplomatischer Ebene etwas, das auf militärischer Ebene kurz zuvor erzählt wurde: Nach 1 Makk 5,55–62 wollen zwei Unterbefehlshaber des jüdischen Heeres sich Ruhm erwerben, greifen ohne Befehl der Makkabäer Jamnia an und erleben eine vernichtende Niederlage. Die Szene endet mit dem Kommentar:

Sie aber waren nicht aus dem Geschlecht jener Männer, denen die Rettung Israels in ihre Hände gegeben worden war. (1 Makk 5,62)

Entsprechend scheitert auch in 1 Makk 7 die Diplomatie der Asidäer, denen Alkimus Frieden zusichert, um sie sofort zu verraten:

¹⁶Und er nahm von ihnen sechzig Männer und tötete sie an einem Tag nach dem Wort, das geschrieben wurde:¹⁹

¹⁷Das Fleisch deiner Frommen und ihr Blut vergossen sie rings um Jerusalem, und es war keiner, der sie begrub. (1 Makk 7,16–17)

Das Zitat in v.17 speist sich vollständig aus Ps 78,2–3 LXX. Entscheidend für seine Auswahl war wohl im hebräischen Original des Textes das Stichwort der **חַסְדִּים** und damit der direkte Bezug auf die Gruppe der Chassidim/Asidäer, der freilich in der griechischen Übersetzung in dieser Unmittelbarkeit verlorengegangen ist.

Der »Schönheitsfehler« der Einspielung von Ps 79 in diesen Kontext ist, dass die Schuldigen nicht wie im Psalm **גֵּוִי**, sondern jüdische Mitbürger sind. Im Fall des Alkimus handelt es sich ja sogar um einen aaronidischen Priester. Wie wichtig der Psalmbezug im Kontext von 1 Makk ist, zeigt auch

19 Der griechische Text an dieser Stelle *κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψεν αὐτός* ist nicht sinnvoll übersetzbar. GOLDSTEIN, I Maccabees, 333 rechnet mit einem ursprünglichen ὃν ἔγραψεν αὐτός und übersetzt entsprechend »which he himself wrote« (ebd. 327). Entsprechend zieht er den Schluss: »Alcimus, then, is the author of Psalm 79« (ebd. 333). Die textkritische Situation ist jüngst von R. Doran umfassend aufgearbeitet worden. Er votiert dafür, dass der griechische Text eine hebräische Vorlage voraussetzt, die **אֲשֶׁר כָּתַבְרָ אֲשֶׁר כָּתַבְוּ** gelautet hat und konjiziert **כָּתַבְוּ** zum Partizip passiv **כָּתוּב**. Das Ergebnis kann er mit Verweis auf solche Formulierungen in der Qumranliteratur absichern; vgl. DORAN, Emending, 262. Dass diese Lösung der Vulgata entspricht, die *secundum verbum quod scriptum est* liest, ist insofern bemerkenswert und stützt die Rekonstruktion von Doran, als von Hieronymus bekannt ist, dass ihm eine hebräische Fassung von 1 Makk noch vorgelegen hat; vgl. ZENGER u.a., Einleitung, 313 (Engel).

die Tatsache, dass genau dieses Problem offenbar erkannt und ausgeglichen wurde: Nach 1 Makk 7,23 geht Alkimus in seinem schlimmen Treiben über die Heiden hinaus (ὕπερ τὰ ἔθνη). Das Ergebnis der Episode ist, dass Alkimus zu diesem Zeitpunkt in Jerusalem nicht Fuß fassen kann, zu Demetrius zurückkehrt und die Entsendung des Nikanor und seines Heeres erreicht (1 Makk 7,25f.).

Welches Ziel verfolgt 1 Makk 7 mit dem Psalmzitat auf literarischer Ebene? Zwei Aspekte sind hier wichtig:

1) Mit Blick auf die Asidäer stellt das Zitat ein integratives Moment dar und balanciert die unübersehbare Kritik aus 1 Makk 7,13–14 etwas aus. Nach den Maßstäben von 1 Makk verhalten sich die Asidäer einerseits falsch, weil sie an den Makkabäern vorbei mit Alkimus verhandeln, und andererseits naiv, weil sie ihn trotz seines Kommens mit der Unterstützung eines seleukidischen Heeres aufgrund seiner aaronidischen Herkunft für friedfertig und vertrauenswürdig halten. Wenn sie dann den Preis für ihr Fehlverhalten zahlen, berichtet 1 Makk das jedoch gänzlich ohne Häme, sondern ehrt die Opfer durch das Psalmzitat, das so zu einer Prophetie²⁰ über dieses Massaker wird. Es besteht kein Zweifel, dass die asidäischen Mordopfer Israel repräsentieren.

2) Alkimus dagegen wird durch das Psalmzitat auf eine Stufe mit den Feinden Israels aus den Völkern gestellt. Insofern bestätigt er im Nachhinein durch sein Tun, dass ihm die von ihm selbst gegenüber Demetrius beklagte Vertreibung aus dem Land zu Recht geschah. Die nicht in 2 Makk überlieferte Episode 1 Makk 7,8–25 hat damit den Charakter einer narrativ gegebenen Begründung für die Unhaltbarkeit des Alkimus, die in ganz anderen Bahnen verläuft als die Argumentation hinsichtlich der Selbstverunreinigung des Priesters in 2 Makk 14,3. Gleichzeitig wirkt sich der Charakter des Psalms als Prophetie auf die Deutung des weiteren Schicksals des Alkimus aus. Als er eine Mauer auf dem Tempelareal niederreißt und so seine Untaten um eine Aktion gegen den Tempel im Sinne von Ps 79,1 ergänzt, erleidet er einen Schlaganfall und stirbt eines qualvollen Todes (1 Makk 9,54–56), was im Kontext als Eingriff Gottes²¹ durchaus im Sinne von Ps 79,6.10 verstanden werden kann.

Mit diesen letzten Bemerkungen ist der unmittelbare Kontext des Psalmzitats überschritten. Das führt zu der Frage, ob der Psalm – wenn auch nicht als wörtliches Zitat – so doch im Sinne einer Hintergrundfolie auch in ande-

20 Teile der Textüberlieferung von 1 Makk 7,16 tragen diesem Aspekt explizit Rechnung, indem sie in der Einleitung des Zitats *κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψεν αὐτόν* das unverständliche *αὐτόν* durch *ο προφητης* bzw. durch *ασαφ ο προφητης* ersetzen.

21 Vgl. GOLDSTEIN, I Maccabees, 393, der kommentiert: »The Hasmonean party and our author were quick to take Alcimus' sudden death as proof that God hated him«.

ren Bereichen von 1 Makk präsent ist und welche Konsequenzen das hat. Für diese Fragestellung kommen besonders die Notschilderungen der ersten Kapitel in den Blick.

3. Ps 79 im Hintergrund von 1 Makk 1–3?

Zunächst gibt es eine Reihe sachlicher Parallelen zu Ps 79,1–3 in 1 Makk 1: Antiochus IV. Epiphanes dringt in den Tempel ein (1 Makk 1,21) und richtet ein Blutbad an (1 Makk 1,24), das Heiligtum wird verwüstet (1 Makk 1,39). Wie in Ps 79,5 wird die gesamte Situation als großer Zorn über Israel gedeutet (1 Makk 1,64). Ähnliche Beschreibungen finden sich in den folgenden Kapiteln: So klagt Mattatias in 1 Makk 2,12, dass das Heiligtum verwüstet sei und die Nationen es entweiht hätten. Ebenso heißt es in 1 Makk 3,45 in einer poetisch gefärbten Klage über Jerusalem, es sei unbewohnt wie eine Wüste, das Heiligtum sei niedergetreten und die Stadt sei eine Unterkunft der Nationen. Neben dieser sachlichen Nähe der geschilderten Ereignisse gibt es zwei Verse, deren Formulierungen denen des Psalms ähneln. Nach 1 Makk 1,46 verlangt das Religionsedikt des Antiochus:

zu verunreinigen (μιαίνω) das Heiligtum und heilige (Dinge).

Ps 78,1 LXX formuliert:

sie haben verunreinigt (μιαίνω) deinen heiligen Tempel.

Noch enger ist die Parallele in 1 Makk 1,37, einem Vers, der die Konsequenzen der Stationierung einer heidnischen Garnison in unmittelbarer Nähe des Tempels beklagt:

Und sie vergossen unschuldiges Blut rings um das Heiligtum und sie entweihten das Heiligtum.

Neben dem Anklang an Ps 78,1 LXX erinnert das besonders an v.3:

Sie vergossen deren Blut wie Wasser rings um Jerusalem, und es war keiner, der begrub.

Die Klagen in 1 Makk 1–3 bewegen sich damit in einer gewissen Nähe zu Ps 79, ohne sich allerdings explizit auf ihn zu beziehen. Nimmt man die Schilderung des plötzlichen Todes des Antiochus hinzu, den dieser in 1 Makk 6,12 selbst als Strafe für seinen Tempelraub und die Ermordung der Jerusalemer deutet, so entsteht auch hier wie später noch deutlicher im Fall des Alkimus der Eindruck, dass die Autoren von 1 Makk die göttliche Vergeltung am Werk sehen und insofern theologisch in ähnlichen Zusammenhängen denken wie Ps 79,10.

Daneben stellt sich im Zusammenhang der zu Ps 79 erörterten Rezeptionsmöglichkeiten die Frage, ob sich in 1 Makk eine weitere Interpretationslinie nachzeichnen lässt, die das menschliche Handeln von der Konzeption in Ps 79 her zu motivieren versucht. Der Ansatzpunkt müsste hier die Rede vom Gotteszorn (ὀργή) sein. Hier ergibt sich folgendes Bild: Der große Gotteszorn

(ὄργη) über Israel (1 Makk 1,64) wendet sich nicht aufgrund von Gebeten oder durch Gottes Erbarmen angesichts der Opfer, sondern nach 1 Makk 3,8 muss Judas ihn abwenden, indem er in seinen Kämpfen die Gottlosen aus den Städten Judas ausrottet. Zuvor schon wird der Guerillakrieg der Mattatias-Leute mit dem Satz beschrieben:

Und sie stellten eine Streitmacht zusammen und schlugen Sünder in ihrem Zorn (ὄργη) und gesetzlose Männer in ihrer Wut²², und die Restlichen flohen zu den Nationen, um sich zu retten. (1 Makk 2,44)

Offenbar gibt es hier die Vorstellung, dass das menschliche Zorneshandeln der Makkabäer in 1 Makk Einfluss auf die Wandlung des Gotteszorns hat, weil es in gewisser Weise an ihm partizipiert. Die Konzeption ist also eine andere als in Ps 79 bzw. sie enthält auch Elemente, die dem Psalm völlig fremd sind. Vergleichbar ist lediglich, dass die breit angelegte Klage, die immer auch die Schändung des Heiligtums und andere »gottfeindliche« Frevel der »Nationen« mit einschließt, die Lese-Erwartung nährt, dass hier nicht mehr ein reines Strafhandeln Gottes vorliegt, sondern dass Dinge geschehen, die ihrerseits den Zorn Gottes auf sich ziehen werden. Insofern kann ein Vergleich mit Ps 79 auf der Basis der Konzeptionen in 1 Makk zwar das Schicksal von Antiochus und Alkimus jeweils als nun gegen die Feinde Israels gewandtes Zorneshandeln Gottes erklären, die menschliche Gewalt in 1 Makk ist aber offenbar auf diesem Weg nicht zu legitimieren.

4. Ausblick

1 Makk 7,17 ist ein Beispiel für die Anschlussfähigkeit zunächst der Notschilderungen von Ps 79, dann aber wohl auch seiner theologischen Gesamtkonzeption angesichts einer Situation mit brutaler Gewalt. Obwohl 1 Makk selbst unablässig von den Kämpfen der Hasmonäer berichtet, bilden die Notschilderungen aus Ps 79,1–3 (und aus vergleichbaren Texten der Hebräischen Bibel) doch eine Art Kriterienkatalog dafür, wo kriegerische Gewalt in gottlosen Frevel umschlägt, der seinerseits göttliche Vergeltung heraufbeschwört.

Gerade im Vergleich mit dem Parallelbericht in 2 Makk 14 fällt in 1 Makk 7 der differenzierte Umgang mit der Gruppe der Asidäer auf, die hier als den Hasmonäern gegenüber klar abgegrenzte und politisch selbständige Größe erscheinen. Mit aller gebotenen Vorsicht ist das immerhin ein Indiz dafür, dass die sogenannte Parteienbildung im Frühjudentum zwischen der Entstehungszeit von 2 Makk kurz nach den Kämpfen und dem Ende des 2. Jhs. v. Chr., als 1 Makk geschrieben wurde, weiter fortgeschritten ist.²³

²² Hinter dem Parallelismus könnte in einer Art *imitatio dei* Jes 13,9 LXX stehen.

²³ Zu Recht warnt SCHWARTZ, 2 Maccabees, 471 vor weitreichenden Spekulationen über die Chasidim, »concerning whom there is a striking disproportion between paucity of sources and richness of bibliography«.

Ein weiterer Aspekt hat sich aus der Frage ergeben, welche Funktion die Notschilderungen in 1 Makk haben und ob hier ein Konzept sichtbar wird, das etwa mit Rückbezug auf Ps 79 auch menschliche Gewalt wenn nicht legitimiert, so doch immerhin als gottgefällig plausibel macht. Auch wenn die Frage negativ beantwortet werden musste, ist doch deutlich geworden, dass 1 Makk auf dieser Ebene einerseits mit klaren Konzeptionen arbeitet und andererseits durchaus »schriftgelehrt« mit den Texten der Hebräischen Bibel umgeht. Daher müsste diesen Fragen detaillierter nachgegangen werden. An dieser Stelle kann ich nur im Sinne einer Skizze andeuten, welche Elemente hier eine Rolle zu spielen scheinen. Demnach gibt es drei Stränge. Das in dem bereits besprochenen Vers 1 Makk 3,8 zu Tage tretende Modell, dass das gewalttätige Handeln der Makkabäer den Gotteszorn von Israel abwendet, ist im Zusammenhang mit den Bezügen auf die Aktion des Pinhas in Num 25 zu verstehen und wird explizit in der Parallelisierung von Pinhas und Mattatias in 1 Makk 2,26 vorbereitet, die sich in 1 Makk 2,54 mit Blick auf die Generation von Judas und seinen Brüdern fortsetzt. Dieser Erklärungsstrang legitimiert sowohl die vor allem gegen die Apostaten im eigenen Volk gerichtete Gewalt als auch die Herrschaft der Hasmonäer, denen nach dieser Logik in Parallele zu Pinhas wegen ihrer Gott besänftigenden Gewalt gegen die Sünder das (Hohe-)Priesteramt gebührt. Der zweite Strang orientiert sich an den Richtern, zu denen auffälligerweise nach 1 Makk 2,55 auch Josua gerechnet wird. Hier geht es insbesondere um die von den Makkabäern – und nur von ihnen! – ausgeübte militärische Gewalt, die deshalb erfolgreich ist, weil sie (göttlich sanktioniertes) Rettungshandeln ist (vgl. 1 Makk 5,62; 9,21).²⁴ Der dritte Strang ist das hier breiter vorgestellte Konzept, das sich insbesondere auch gegen die kultischen Vergehen und Massaker der »Nationen« richtet und auf Texte wie Ps 79 zurückgreift. Auf diese Weise kann das Strafhandeln Gottes gegen Feinde motiviert werden.

Die hier aufgewiesenen konzeptionellen Unterscheidungen zeigen im Sinne der anfangs zitierten Zeilen von Heinz-Josef Fabry eine nicht unproblematische Rezeption der Biblischen Tradition und mahnen zu einem durchaus ideologiekritischen Umgang mit 1 Makk, aber auch mit allen anderen Versuchen, »Gott als Urheber von Krieg und Ausrottung zu sehen«.

²⁴ Vgl. auch die Rede von der Ruhe im Land in 1 Makk 7,50; 9,57; 14,4 mit Ri 3,11.30; 5,31; 8,28 jeweils mit ἡσυχάζω.

Literatur

- CORDES, A., Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis (HBS 41), Freiburg u.a. 2004.
- DELITZSCH, F., Die Psalmen, Leipzig ³1894.
- DORAN, R., Emending 1 Macc 7,16, in: *Bib.* 87 (2006) 261–262.
- FABRY, H.-J., Nahum (HThK.AT), Freiburg u.a. 2006.
- FISCHER, G., Jeremia 1–25 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2005.
- GOLDSTEIN, J.A., I Maccabees. A new translation with introduction and commentary (AB 41), Garden City/New York 1984.
- HOSSFELD, F.-L./ZENGER, E., Psalmen 51–100 (HThK.AT), Freiburg u.a. 2000.
- KONKEL, M., Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle (FAT 58), Tübingen 2008.
- LIPINSKI, E., נָחַל *nāḥal*, in: *ThWAT* V (1986) 342–360.
- LOHFINK, N., Die Universalisierung der »Bundesformel« in Ps 100,3, in: *ThPh* 65 (1990) 172–183.
- MACLAREN, D., The Lost Language of Lament (Psalm 79:1–9), in: *ET* 118 (2007) 551–552
- SCHWARTZ, D.R., 2 Maccabees (CEJL), Berlin 2008.
- TATE, M.E., Psalms 51–100 (WBC 20), Dallas 1990.
- TUCKER, W.D., Is Shame a Matter of Patronage in the Communal Laments?, in: *JSOT* 31 (2007) 465–480.
- WEBER, B., Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79, in: *Bib.* 81 (2000) 521–532.
- ZENGER, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln ⁶2006.