

# Zwischen der Welt der Hebräischen Bibel und dem Hellenismus

Beobachtungen zur Identitätskonstruktion in 2 Makkabäer 7

*Johannes Schnocks*

## 1. Einführung

Die Martyriumserzählung 2 Makk 7 ist ein Text mit einer vielfältigen Karriere. Er ist ein prominentes Beispiel, wie fiktionale Literatur sich geradezu materialisieren kann, wenn wir auf die Verehrung der Makkabäergräber und -reliquien in Antiochia,<sup>1</sup> Rom und Köln<sup>2</sup> schauen. Die Märtyrer sind die einzigen alttestamentlichen Figuren, die auch in der Westkirche kontinuierlich seit der Antike als Heilige verehrt worden sind.<sup>3</sup> Das vierte Makkabäerbuch, das vermutlich im antiochenischen Umfeld der Verehrung der makkabäischen Märtyrer entstanden ist,<sup>4</sup> baut die Erzählung als Beispiel in eine philosophische Abhandlung ein, stattet sie mit noch mehr grausigen Details aus und bringt sie in das Format eines ganzen Buches.

Vielleicht wegen des deuterokanonischen Status von 2 Makk werden die Verbindungslinien, die dieser hellenistische Text zur Hebräischen Bibel aufweist, seltener in den Blick genommen. Das gilt auch für die hier zu findende Vorstellung einer Totenaufweckung. Klaus Bieberstein hat in diesem Zusammenhang mehrfach und zu Recht darauf hingewiesen,

---

<sup>1</sup> Vgl. Hahn 2012.

<sup>2</sup> Vgl. Collins 2012.

<sup>3</sup> Vgl. Braulik 2007. Zumindest in der älteren Forschung wird hier der Grund gesehen, warum 2 Makk überhaupt in den Kanon gekommen ist; vgl. Habicht 1976, 233, Anm. 7a.

<sup>4</sup> Vgl. Hiebert 2020, der festhält, dass 4 Makk besonders im Christentum rezipiert worden ist. Zur literarischen Rezeption von 2 Makk 7 im antiken und mittelalterlichen Judentum, die oft auch eine Auseinandersetzung mit einer christlichen Vereinnahmung und Umdeutung der Märtyrer ist, vgl. Joslyn-Siemiatkoski 2012.

dass »es bei der Ausformulierung des Auferstehungsgedankens nicht nur um eine – verständliche – Neugier nach dem Jenseits des Todes, sondern um die Einlösung der Gerechtigkeit ging«<sup>5</sup>. Das Verlangen nach Gerechtigkeit findet sich in vielen Bereichen des alttestamentlichen Kanons. Entsprechend hat Klaus Bieberstein mehrere Diskurse in der Hebräischen Bibel rekonstruiert, die sich mit unterschiedlichen theologischen Ansätzen an der Theodizeefrage abarbeiten:

»So wurde in frühhellenistischer Zeit im skizzierten vierten, eschatologischen Diskurs die Erwartung einer Auferweckung bestimmter Toten entwickelt, und dieses Insistieren auf einer Auferweckung bestimmter Toter entpuppt sich als die frühjüdische und frühchristliche Antwort auf die [...] Frage nach Gott angesichts persönlich unverschuldeten Leidens, die nicht in einer perspektivlosen Klage stehen bleibt, weil ohne die grundlegende Option eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen und einem Vertrauen auf einen gerechten Gott Leiden nicht lesbar und Handeln nicht möglich bliebe. Dieses Beharren auf einer Restitution unschuldig Leidender ist ein Postulat der Theodizee, um die Welt nicht einem chaotischen Gott (Ijob 9,24) und das Leben nicht der Absurdität zu überlassen.«<sup>6</sup>

In diesen Diskurszusammenhang mit der Hebräischen Bibel gehört auch 2 Makk 7. Dieser Beitrag möchte im Sinne einer knappen Skizze versuchen, diese Einbindung besser sichtbar zu machen. Dazu soll untersucht werden, wie die (religiöse) Identität der Märtyrer vor dem Hintergrund einer Anthropologie, wie wir sie in der Hebräischen Bibel finden, konstruiert wird.

## 2. Die Frage nach der Identität

Als Martyriumserzählung ist 2 Makk 7 zumindest auch ein Text über Individualität, über unvertretbar eigene Lebensentscheidungen vor dem Hintergrund einer religiös gefassten Identitätskonstruktion.

»Anthropologisch lässt sich Identität [...] nicht als eine vorauszusetzende Entität, sondern als das Ergebnis von reflexiven und sozialen Identifizierungspraktiken verstehen.«<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Bieberstein 1998, 15 mit Verweis auf Dan 12,2.13; 2 Makk 7,9.11.14.23.29.

<sup>6</sup> Bieberstein 2011, 310. Vgl. zu Fragen einer Theologie der Auferstehung mit anderen Schwerpunktsetzungen auch Schnocks 2009.

<sup>7</sup> Zirfas 2014, 567.

Dieser prozesshafte Ansatz eignet sich für die Anwendung auf einen narrativen Text wie 2 Makk 7, der uns – auch mit Rückblicken – ein Stück Lebensgeschichte erzählt. Der Zugang zur Identitätskonstruktion kann also hier nur ein biografischer sein: Als Menschen lernen wir beständig dazu und haben oft die Möglichkeit, uns selbst und unseren Lebensweg zu verändern. Andererseits führen wir unser Leben mit dem Anspruch, uns selbst treu zu bleiben. Mit all unseren Entscheidungen legen wir unseren Lebensweg ein Stück weiter fest, und wenn wir unser Leben erzählen, dann versuchen wir, in diesem Lebensweg eine Richtung, einen Sinn zu entdecken. Wir wollen mit uns selbst identisch und auf diese Weise authentisch sein. Man denke nur an das so passend erfundene Luther-Diktum aus Worms: »Hier stehe ich und kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!«

Wenn man 2 Makk 7 liest, so bekommt man Zweifel, ob wirklich – wie das oft behauptet wird – »erst in modernen Gesellschaften die Fragen nach der eigenen Positionierung, dem eigenen Lebensentwurf und schließlich auch der eigenen religiösen Orientierung von breitenwirksamer Relevanz werden«<sup>8</sup>. Andererseits macht diese Sicht deutlich, dass auch die Frage, was überhaupt eine Person ausmacht, kulturell gebunden ist. Wenn wir uns antiken Texten mit der Frage nach individuellen Identitätskonstruktionen zuwenden, stellt sich daher die Frage nach dem hinter den Texten stehenden Personbegriff. An dieser Stelle müsste man prüfen, ob sich 2 Makk 7 eher von einer hellenistischen oder einer alttestamentlichen Anthropologie her verstehen lässt.<sup>9</sup> Beides ist denkbar und Einflüsse aus beiden Bereichen sind wahrscheinlich.<sup>10</sup> In diesem Beitrag beschrän-

---

<sup>8</sup> Altmeyer 2016, 2.1.

<sup>9</sup> Damit wird indirekt die kontrovers diskutierte Frage nach der Herkunft dieses Kapitels berührt. Habicht 1976, 171.233, Anm. 7 a vertritt, dass das Kapitel die Übersetzung einer hebräischen Vorlage und spätere Einfügung sei. Angesichts der zentralen konzeptionellen Bedeutung des Kapitels für 2 Makk ist es allerdings überzeugender, mit Schwartz 2008, 19–25, die Unterschiede des Kapitels dadurch zu erklären, dass der Autor (Epitomator) hier eine ihm bereits vorliegende Quelle benutzt habe. Die Frage nach den Beziehungen des ganzen Buchs zur Hebräischen Bibel ist zumindest in diesem Rahmen unabhängig von der Textgenese.

<sup>10</sup> Hier geht es letztlich um die kulturelle und religiöse Identität des Buchautors. Vgl. Schwartz 2008, 66: »there is no need to choose, with regard to specific *topoi*, between Jewish antecedents and Greek ones. True, our author was not a biblical author. But he was a Jewish author. Moreover, he was one of those happy people who

ke ich mich auf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund einer alttestamentlichen Anthropologie und Theologie.

### 3. Konstellative Anthropologie und 2 Makk 7

Das anthropologische Konzept, um das es mir geht, ist von Bernd Janowski gerade auch in Anlehnung an ägyptische Konzepte entworfen und als »konstellativ« bezeichnet worden. Dabei werden für das Personverständnis die Ebenen der körperlichen und der sozialen Existenz eines Menschen zueinander in ein Entsprechungsverhältnis gesetzt: »Was sich auf der einen Ebene (Leibsphäre) als Krankheit vs. Gesundheit oder als Trauer vs. Freude zeigt, das wird auf der anderen Ebene (Sozialsphäre) als Schande vs. Ehre oder als Rechtsnot vs. Gerechtigkeit/Rechtfertigung erlebt. Diese Zusammenhänge lassen sich mit Hilfe des konstellativen Personbegriffs beschreiben und zwar in einem doppelten Sinn: einerseits wird der menschliche Körper als eine konstellative, d.h. aus einzelnen Teilen oder Gliedern zusammengesetzte Ganzheit gedacht; andererseits bedeutet menschliches Leben die Eingebundenheit in soziale Zusammenhänge oder Rollen.«<sup>11</sup>

Die Formulierung macht bereits deutlich, dass ein Mensch in diesem Konzept aus seiner gesellschaftlichen Eingebundenheit nicht einfach ausbrechen kann. Ein Blick in die Hebräische Bibel reicht allerdings, um zu verstehen, dass dies keinesfalls bedeutet, dass Menschen in diesem Verständnis durch den »Zwang« zur Rollenkonformität rein heteronom handeln würden. So verhält sich etwa in 2 Sam 21 Rizpa höchst unkonventionell und kommt damit gerade ihrer Rolle als Mutter und als Nebenfrau Sauls nach. Ähnlich könnte man das solidarische Verhalten Ruths oder die Rettungstat von Judith als ein kreatives und sehr selbstbewusstes Handeln deuten, das aber gerade ihre soziale Einbindung unterstreicht und die Differenz von Selbst- und Fremdwahrnehmung der jeweiligen Rollen offenlegen kann.

---

was able to express a synthesis between two identities in an way that approached an integrated whole. We term this synthesis ›Jewish-Hellenistic‹, but for our author it was simply ›Judaism‹, which was a legitimate and respected way to be Greek.«

<sup>11</sup> Janowski 2010, 67.

Die sieben Brüder in 2 Makk 7 werden auf eine Art hingerichtet, die im Sinne einer konstellativen Anthropologie den Tod bereits vorwegnimmt: sie werden zerstückelt und gebraten. Habicht erblickt hier eine »den Seleukiden fremde, vielmehr orientalische Art der Bestrafung« und leitet daraus einen Hinweis »auf eine nichtgriechische Vorlage«<sup>12</sup> ab. Robert Doran hat demgegenüber auf eine Reihe solcher Hinrichtungen unter Antiochus III verwiesen,<sup>13</sup> so dass man immerhin der Einschätzung nicht folgen wird, dass hier den Seleukiden etwas unterstellt wird, was ihnen fremd sei. Damit fällt die richtige Beobachtung, hier eher eine orientalische als eine westliche Hinrichtungsmethode vorzufinden, als Argument für einen ursprünglich hebräischen Textblock aus, weil es sich inhaltlich um eine Erinnerung an historische Praktiken der Seleukiden handeln kann. Doran kommentiert den Charakter der Folter: »The torture is dehumanizing: the first brother's tongue, by which humans communicate, and extremities are cut off, so that he is like a slab of meat when fried.«<sup>14</sup> Nach Schwartz steht eine solche Hinrichtung in »the best of Assyrian and Persian tradition«<sup>15</sup>. Diese Beobachtungen passen insofern in eine altorientalische Anthropologie, als wir es in dieser Vorstellungswelt mit einer besonders wirksamen vollkommenen Zerstörung eines Menschen zu tun haben.

#### 4. Textanalysen

Auch erzählanalytisch ist es von großer Bedeutung, dass die Stellen, die für eine weitere Analyse zu unserer Fragestellung aufschlussreich sind, gerade die sind, an denen die Charaktere sprechen und so das Geschehen aus ihrer Perspektive interpretieren. Ich beginne mit der Grundsatzaussage des ersten Bruders: »Was willst du fragen und von uns erfahren? Wir sind nämlich eher bereit zu sterben als die hergebrachten (πάτριος) Gesetze zu übertreten.« (2 Makk 7,2)

Das zentrale Stichwort ist hier »hergebracht / heimisch / von den Vorfahren überkommen« πάτριος. Das Wort kommt dreimal in ExLXX in der

<sup>12</sup> Habicht 1976, 233f.

<sup>13</sup> Vgl. Doran 2012, 156.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Schwartz 2008, 302.

Übersetzung von בית אבות vor und wird je einmal in Judith und Tobit in vergleichbarer Weise benutzt. Dem stehen neun Belege in 2 Makk (davon sechs in diesem Kapitel), weitere neun in 3 und 4 Makk und einer im Sirach-Prolog gegenüber. In Kap. 7 geht es bei diesem Ausdruck dreimal um die Sprache (immer im Dativ: τῆ πατριῶ φωνῆ), wodurch das Kapitel mit den Schlachtberichten 2 Makk 12,37; 15,29 verbunden ist, und dreimal – wie schon in 2 Makk 6,1 – um die hergebrachten Gesetze (πάτριον νόμοι). Schwartz schreibt dazu: »Our author deploys here a typical Greek term: every city had its own *πάτριον νόμοι*, and every reader of Greek knew how reprehensible it was to violate or suppress them.«<sup>16</sup>

Für unsere Frage ist die Verbindung von Muttersprache und Gesetzen durch den gemeinsamen Ausdruck wichtig. Mit beiden Dingen wird eine gesellschaftliche Größe aufgebaut. Die Brüder und die Mutter sind eher bereit zu sterben, als aus dieser Gemeinschaft herauszufallen. Vor dem Hintergrund einer konstellativen Anthropologie wird das verständlicher.

Eine neue Dimension bekommt die Situation mit den Worten, mit denen Mutter und Brüder sich beim Tod des ersten Bruders bestärken, ebenfalls zu sterben. Dabei wird mit einigen Worten aus Dtn 32 das einzige Mal im Buch aus dem Korpus der Hebräischen Bibel wörtlich zitiert:

»Der Herr und Gott sieht (es) mit an und tröstet uns wahrhaftig, so wie Mose durch das ins Angesicht Zeugnis gebende Lied klargemacht hat: ›Und er wird seine Diener trösten‹« (2 Makk 7,6 mit Zitat von Dtn 32,36).

Der Vers ist schwer verständlich. Ein Problem ist, wie man das doppelte *παρακαλέομαι* übersetzt. Wenn Schwartz mit »to reconcile«<sup>17</sup> übersetzt, greift er das Zitat als Bezugspunkt für die Stichwortaufnahme von *κατάλασσω* in 2 Makk 7,33; 8,29 und verbindet sie mit einer Stichwortkette von *ἔλεος* in 2 Makk 7,23.29; 8,5.27, durch welche die Heilswende des Buches in Kapitel 8 mit der Märtyrererzählung in Kapitel 7 im Sinne eines Versöhnungsgeschehens theologisch verknüpft wird.<sup>18</sup> Sachlich besteht hier sicher ein Zusammenhang. Es bleibt aber fraglich, ob an dieser Stelle »versöhnen« eine mögliche und kontextuell sinnvolle Übersetzung für

<sup>16</sup> Schwartz 2008, 275.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 296.302f.

<sup>18</sup> Vgl. Schnocks 2014, 154, Anm. 33.

παρακαλέομαι ist oder ob nicht mit Doran (»to console«<sup>19</sup>) »trösten« eine bessere Wahl ist.

Mit dem Zitat aus Dtn 32,36 wird eine Gerichtsszene aufgerufen. Der zitierten Zeile geht voran: »Denn richten wird der Herr sein Volk«. Gleichzeitig wird mit den folgenden Zeilen ein anderes Motiv aufgerufen: »Er sah nämlich, dass sie erlahmt (waren) und vergangen im Angriff und erschläfft.« (Dtn 32,36LXX) Das Motiv des auf die Menschen schauenden Gott wird in 2 Makk 7,6 an den Anfang des Verses gesetzt. Damit ergibt sich eine Konstellation, die sich auch in Ps 11; 33 findet:

<sup>4</sup> »JHWH (ist) in seinem heiligen Tempel,  
JHWH – im Himmel (ist) sein Thron, //  
seine Augen werden schauen, /  
seine Wimpern/Augen werden die Menschenkinder prüfen.

<sup>5</sup> Einen Gerechten wird prüfen JHWH // und einen Frevler,  
aber einen, der Gewalttat liebt, / hasste seine Seele. (Ps 11,4–5)

<sup>13</sup> Vom Himmel blickte JHWH /  
er sah alle Menschenkinder.

<sup>14</sup> Vom Standort seines Sitzens schaute er /  
auf alle Bewohner der Erde.

<sup>15</sup> Der Bildende ihnen allesamt das Herz /  
der Achtende auf alle ihre Werke.

[...]

<sup>18</sup> Siehe, das Auge JHWHs [ist] auf den ihn fürchtenden /  
für die wartenden auf seine Gunst/Liebe,

<sup>19</sup> um zu befreien vom Tod ihr Leben (נפֿש) /  
und um sie lebendig zu erhalten in Hungersnot.« (Ps 33,13–15.18f.)

Bezieht man diesen Hintergrund mit ein, so deutet der Vers die Situation der Märtyrer folgendermaßen:

1. Zunächst wird durch den Bezug auf die Schrift deutlich, dass die Gemeinschaft, in der die Opfer leben, also Israel, eine direkte Verbindung zu Gott hat. Er ist gewissermaßen auch ein Teil ihres sozialen Netzwerks. Bisher wurde diese Gemeinschaft mit dem Adjektiv *πάτριος* »hergebracht/heimisch« eher formal markiert. Nun kommen als Inhalte der Gottesbezug, Mose und mit ihm die kanonische Literatur

<sup>19</sup> Vgl. Doran 2012, 145.

hinzu. Teil dieser Gemeinschaft zu sein, ist der kollektive Aspekt der Identität der Brüder und der Mutter.

2. Die Märtyrer sind zum Sterben bereit, weil sie sich gerade auch in ihrem Leiden in einer tragfähigen persönlichen Gottesbeziehung sehen. Hier geht es um die religiöse Identität.<sup>20</sup> Diese Selbstwahrnehmung geht nicht in der ethnischen Zugehörigkeit und damit in der kollektiven Identität allein auf, weil sie eine innerliche Zustimmung, ein aktives individuelles Bekenntnis voraussetzt. Terminologisch könnte man im Unterschied zum ersten Punkt sagen: die Märtyrer sind nicht nur Judäer, sondern Juden.
3. Die Vorstellung eines göttlichen Gerichtshandelns, in das die Familie verstrickt ist, gibt ihnen die Möglichkeit, ihr persönliches Verhängnis als ambivalenten Teil eines größeren Zusammenhangs zu deuten. Dieser Aspekt wird im Laufe des Kapitels weiter entfaltet. Theologisch führt das dazu, dass Gott – wie übrigens auch in manchen Klagepsalmen – eine zweite Rolle zugewiesen wird. Er ist nicht nur der Gott Israels, der eine besondere Beziehung zu diesem seinem Volk hat, sondern eben auch der Schöpfer und Richter des ganzen Kosmos. Diese partikularen und universalen Perspektiven, die logisch im Grunde schwer vereinbar sind, werden schon in 2 Makk 6,12–17 über das Konzept der göttlichen Pädagogik miteinander ausgeglichen. Hier in 2 Makk 7,6 stellen die Märtyrer heraus, dass die aktuelle Not, der auch sie zum Opfer fallen werden, gerade dann, wenn sie mit Dtn 32 als göttliches Gericht gedeutet wird, nicht ausschließt, dass Gott sich seinen Dienern tröstend – und das bedeutet mit Blick auf die Fabel von 2 Makk letztlich dann auch im Sinne von Schwartz »versöhnend« – zuwendet. Vor dem biblischen Hintergrund ist es kein Widerspruch zur göttlichen Gerechtigkeit, wenn wie in Ps 11,5 auch die Gerechten geprüft werden. Dass Gott auf die Menschen sieht, hat nach Ps 33,15 einen Rückbezug zur Schöpfung, führt wie in der zweiten Hälfte von

<sup>20</sup> Mit Altmeyer 2016, 3.1, ist hier auf die Verflechtung individueller und kollektiver Dimension zu verweisen: »In der subjektiven, nach innen gerichteten Perspektive wäre dann von *Religiosität* zu sprechen (*Ich bin religiös* im individuellen Sinn), in der objektiven, nach außen gerichteten Perspektive von *Religion* (*Ich bin religiös* im sozial-kulturellen Sinn), wobei beide Perspektiven untrennbar miteinander verwoben sind.«

Dtn 32,36 zu Gottes Wahrnehmung der Not und mit Ps 33,19 letztlich zur Rettung derer, die auf ihn hoffen.

Diese Rettungshoffnung drückt sich beim Sterben des zweiten Bruders dann entsprechend in einer Auferstehungshoffnung aus:

»<sup>9</sup>Als er im letzten Atemzug war, sagte er: ›Du, Verbrecher, trennst uns zwar von jetzt an davon zu leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, in ein ewiges Wiederaufleben von Leben aufstehen lassen.«

(2 Makk 7,9)

Der Tod des dritten Bruders drückt den Zusammenhang von Lebenshingabe und Auferweckung in einer Form aus, die der konstellativen Anthropologie mit der Vorstellung vom Menschen als eines zusammengesetztem Ganzen wieder voll entspricht. Der Text lässt ihn den Folterknechten seine Hände entgegenstrecken und erklären: »Vom Himmel habe ich diese und wegen seiner Gesetze sehe ich über sie hinweg, aber ich hoffe, sie durch ihn wieder zu erhalten.« (2 Makk 7,11)

Wie im ägyptischen Osiris-Mythos bedeutet die Zerstückelung den Tod, wird aber hier wie dort nicht notwendig als irreversibel verstanden. So erwartet der Märtyrer, dass der Tod durch Gott wieder kompensiert werden kann – und zwar in einer Umkehrung seiner Hinrichtung. Begründet wird diese Hoffnung schöpfungstheologisch, so dass hier die Auferweckung als Neuschöpfung konzipiert wird.<sup>21</sup> Es ist dabei wichtig, dass das konstellative Modell vom Menschen ein ganzheitliches ist und ohne eine unsterbliche Seele auskommt. Anthropologisch ist das Konzept daher eher sparsam, was aber durch eine umso umfassendere Hoffnung auf theologischer Seite kompensiert wird. Gleichzeitig enthält die Aussage eine Hierachisierung der Wirklichkeit, die das Martyrium erklärt. Sie ist als persönliche Entscheidung formuliert, die sich aus der religiösen Identität des Opfers ergibt. Die Gesetze des Himmels werden hier in die individuelle Identität übernommen.

---

<sup>21</sup> Das verbindet 2 Makk 7 mit Ez 37,1–14. Auch wenn hier die Wiederbelebung der vertrockneten Gebeine auf der Ebene des Visionsbildes für die Restauration Israels steht, so wird hier sie doch anthropologisch und theologisch präzise als Neuschöpfung erzählt, was voraussetzt, dass man bereits perserzeitlich JHWH und die Toten in Beziehung setzen und dabei die Todesgrenze gedanklich überschreiten konnte. Vgl. Schnocks 2009, 255.

Van Henten definiert die narrativen Elemente eines jüdischen Märtyrertextes folgendermaßen:

»(1) The Greek or Roman authorities issue a decree; (2) this decree causes a loyalty conflict for the Jews, who must choose between obeying the commandment of the foreign government or remaining faithful to Jewish practices; (3) in the setting of a trial and/or tortures, the martyrs decide to remain faithful to their Jewish practices and identity; (4) the execution of the martyr is described.«<sup>22</sup>

In dieser Definition wird die Freiwilligkeit der Entscheidung betont. Das Martyrium ist nie eine Selbstverständlichkeit, die sich etwa aus dem Judentum zwangsläufig ergibt, sondern es bleibt auch in dieser Erzählung immer eine individuelle Entscheidung, ob das Überleben oder die Observanz der Gebote für die eigene Identität höher bewertet werden. Diese Sicht wird in der ersten Rede der Mutter zu ihren Söhnen noch weiter entfaltet:

»<sup>22</sup>Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib erschienen seid, und nicht ich habe euch den Atem (*πνεῦμα*) und das Leben gegeben, und den Anfangsgrund eines jeden habe nicht ich ausgebildet. <sup>23</sup>Daher gibt der Schöpfer der Welt, der die Entstehung des Menschen gestaltet und die Entstehung von allem erfindet, euch sowohl den Atem als auch das Leben wieder zurück mit Erbarmen, wie ihr jetzt über euch selbst hinwegseht wegen seiner Gesetze.« (2 Makk 7,22f.)

Auch hier ist wieder auffällig, wie das Werden der menschlichen Person konstellativ entfaltet wird. Dabei sehe ich keinen Anlass, *πνεῦμα* im Sinne eines dualistischen Menschenbildes verstehen zu müssen, und übersetze daher mit »Atem«. Interessant ist hier weiter, wie die universale Perspektive der gesamten Schöpfung mit der partikularen Perspektive der Gebote, denen sich ja gerade nicht alle Menschen unterwerfen, und dann noch einmal mit der sehr individuellen Ebene der Schwangerschaften der Mutter und der Schöpfung jedes Einzelnen verwoben ist. Wieder steht hier das Martyrium als eine individuelle Entscheidung für die Gesetze des Schöpfers am Ende.

Antiochus versucht dann den jüngsten Bruder in seine eigene soziale Sphäre zu ziehen. Hier stehen mehrere Aspekte zur Debatte. Einerseits wird das ganze Kapitel vom Thema der Hybris des Antiochus durchzogen, der erfolglos Gehorsam verlangt, während die Brüder bereitwillig im

<sup>22</sup> van Henten 2019, 1067.

Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes sterben. In Konkurrenz zu Gott hat der König trotz seiner Macht, auf unmenschliche Weise zu töten, bisher nur verloren. Er versucht es daher nun mit einer Demonstration seiner positiven Macht und stellt Teilhabe an Macht und Reichtum in Aussicht. Der Preis wird klar benannt: »wenn er abfalle von den hergebrachten/heimischen (Dingen)« (2 Makk 7,24)

Hier steht ἀπὸ τῶν πατριῶν ohne folgendes Substantiv. Man kann dabei sicher an die νόμοι denken, aber gerade weil es bei den benachbarten Belegen von πάτριος in den Vv. 21.27 um die φωνή geht, und damit um eine Kommunikationsgemeinschaft, aus der Antiochus nach Ausweis von V.24 ausgeschlossen ist, lässt sich der Bezug nicht auf die Gesetze beschränken.<sup>23</sup> πάτριος steht hier umfassender für eine Gruppenidentität, die der junge Mann verlassen soll, um in eine andere menschliche Gemeinschaft zu wechseln.

In der folgenden Rede der Mutter wird dann entsprechend die menschliche Gemeinschaft der Familie stark gemacht. Die Mutter macht die leicht paradoxe Aussage, dass sie den Sohn, den sie ausgetragen, gestillt und großgezogen hat, im Falle des Martyriums zusammen mit seinen Brüdern von Gott zurückerhalten werde, während sie ihn – das wird nicht ausgesprochen, ergibt sich aber entsprechend – endgültig verlieren würde, wenn er sein Leben retten würde. Demgegenüber wird in V. 29 Antiochus als »Henker« demaskiert. Von Gott ist hier nun in einem umfassenderen Sinn als zuvor von dem machtvollen Schöpfergott die Rede, der entsprechend in der Lage ist, das Unrecht, das durch die Hinrichtung der Brüder geschieht, durch seine Schöpfermacht auszugleichen.

## 5. Fazit

1. Es wurde deutlich, dass Vorstellungen einer konstellativen Anthropologie in 2 Makk 7 eingesetzt werden. Das betrifft für die Leibsphäre die Hinrichtungsart, aber auch Vorstellungen der Menschenschöpfung. Vielleicht noch deutlicher wird auf der sozialen Ebene damit gearbeitet, dass die Zugehörigkeit zur Familie, zur Sprachgemeinschaft und zu denen, die die Gesetze beachten, die Identität der Brüder stärker

<sup>23</sup> So auch Schwartz 2008, 297, der mit »ancestral ways« übersetzt.

prägt als das Verlangen nach Leben – und beim jüngsten Bruder auch nach Macht und Reichtum.

2. Die Entscheidung zum Martyrium ist immer eine freie Entscheidung der ganzen Person. Selbst beim jüngsten Bruder ist die Aufforderung zum Martyrium von der Mutter als Bitte um Mitleid formuliert und nicht etwa mit der Androhung von göttlichen Strafen verbunden. Das ist nur erklärbar, wenn man den Weg ins Martyrium als Ausdruck der individuellen Identität einer Person begreift, die sich selbst und damit der Einbindung in der eigenen Gemeinschaft treu bleiben will.
3. Die Beobachtungen verweisen einerseits auf eine altorientalische – oder wohl besser: biblische – Kultur, die im Hintergrund des Textes steht. Gleichzeitig könnte alles, was hier gesagt wurde, für Juden in der Diaspora genau so gelten. Vielleicht ist sogar die Verbindung von *φωνή* und *νόμοι* über das Adjektiv *πάτριος* ein Hinweis darauf, dass es mehrere Wege geben kann, ein Leben nach der Überlieferung der Vorfahren zu führen.
4. Anthropologisch erweisen sich die hier formulierten Vorstellungen von einer Auferweckung der Toten als völlig vereinbar mit der Hebräischen Bibel. So gibt es keinen Hinweis auf einen Leib-Seele-Dualismus. Sie sind – etwa im Gegensatz zu Dan 12 – auch nicht eingebunden in ein eschatologisches Konzept, so dass man sich etwas irritiert fragt, für wann denn die Auferweckung erhofft wird. Diese Leerstelle verweist umso deutlicher darauf, dass es hier nicht um Jenseitsspekulation, sondern um eine theologische Aussage geht – nochmals: »Dieses Beharren auf einer Restitution unschuldig Leidender ist ein Postulat der Theodizee, um die Welt nicht einem chaotischen Gott (Ijob 9,24) und das Leben nicht der Absurdität zu überlassen.«<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Bieberstein 2011, 310.

## Literatur

Altmeyer, Stefan

- 2016 Art. Identität, religiöse, in: Zimmermann, Mirjam / Lindner, Heike (Hg.): *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet* (WiReLex); <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100197/> [16.07.2020].

Bieberstein, Klaus

- 1998 Der lange Weg zur Auferstehung der Toten. Eine Skizze zur Entstehung der Eschatologie im Alten Testament, in: Bieberstein, Sabine / Kosch, Daniel (Hg.): *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute*. FS Hermann-Josef Venetz, Luzern, 3–16.
- 2011 Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferweckung von Toten. Noch einmal zum Problem der Theodizee, in: Gaß, Erasmus / Stipp, Hermann-Josef (Hg.): »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). FS Walter Groß (Herders Biblische Studien 62), Freiburg i.Br. u.a., 295–313.

Braulik, Georg

- 2007 Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung?, in: *Theologie und Philosophie* 82.1, 1–20.

Collins, David J.

- 2012 The Renaissance of the Maccabees. Old Testament Jews, German Humanists, and the Cult of the Saints in Early Modern Cologne, in: Signori, Gabriela (Hg.): *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 211–245.

Doran, Robert Michael

- 2012 *2 Maccabees. A Critical Commentary* (Hermeneia), Minneapolis (MN).

Habicht, Christian

- 1976 *2. Makkabäerbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1,3), Gütersloh.

Hahn, Johannes

- 2012 The Veneration of the Maccabean Brothers in Fourth Century Antioch. Religious Competition, Martyrdom, and Innovation, in: Signori, Gabriela (Hg.): *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 79–104.

Hiebert, Robert J. V.

- 2020 10.4.1 Textual History of 4 Maccabees, in: Lange, Armin (Hg.): *Textual History of the Bible, Bd. 2: The Deuterocanonical Scriptures*, online: [http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107\\_thb\\_COM\\_0210040100](http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0210040100) [16.07.2020].

Janowski, Bernd

- 2010 Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Frevel, Christian (Hg.): *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Quaestiones Disputatae 237)*, Freiburg i.Br. u.a., 64–87.

Joslyn-Siemiatkoski, Daniel

- 2012 The Mother and Seven Sons in Late Antique and Medieval Ashkenazi Judaism. Narrative Transformation and Communal Identity, in: Signori, Gabriela (Hg.): *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206), Leiden u.a., 127–146.

Schnocks, Johannes

- 2009 *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung* (Bonner Biblische Beiträge 158), Göttingen.
- 2014 *Das Alte Testament und die Gewalt. Studien zu göttlicher und menschlicher Gewalt in alttestamentlichen Texten und ihren Rezeptionen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 136), Neukirchen-Vluyn.

Schwartz, Daniel R.

- 2008 *2 Maccabees (Commentaries on Early Jewish literature)*, Berlin u.a.

van Henten, Jan Willem

- 2019 Martyr, Martyrdom. III. Judaism. A. Second Temple and Hellenistic Judaism, in: *Encyclopedia of the Bible and It's Reception* 17, 1066–1070.

Zirfas, Jörg

- 2014 Identität, in: Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (Hg.): Handbuch Pädagogische Anthropologie, Wiesbaden, 567–577.