

Andreas Hartmann

Königtum und Priesterherrschaft: Alleinherrschaft im Judäa der Hasmonäerzeit

In seiner „Gesandtschaft an Gaius“ lässt Philon von Alexandria den Tetrarchen Agrippa in einem Brief an den Kaiser darauf verweisen, dass er einer langen Linie von Königen entstamme, von denen die meisten unter dem Titel eines Hohepriesters geherrscht hätten, da sie ihr Königtum als weniger bedeutend als das Priesteramt betrachtet hätten.¹ Dieser Passus zeigt zusammen mit weiteren kaiserzeitlichen Zeugnissen, dass die hasmonäische Monarchie im Rückblick als etwas Spezifisches angesehen wurde, für das gerade die Vereinigung von Monarchie und Priestertum charakteristisch war.² Die Aussage Philons ist freilich schon insofern fragwürdig, als diejenigen Hasmonäer, die den Königstitel überhaupt führten, ihn in ihrer Münzprägung durchaus offensiv propagierten.³ Ich möchte daher im Folgenden Theorie und Praxis einer jüdischen Monarchie, insbesondere mit Bezug auf das Verhältnis von Hohepriesteramt und Königtum, am Beispiel der Hasmonäer näher beleuchten.⁴

¹ Phil. leg. 278.

² Pompeius Trogus ap. Iust. 36,2,16 (dort allerdings als genereller jüdischer Brauch genannt); Ios. ant. Iud. 14,78; id. vita 2; Tac. hist. 5,8.

³ Dies zeigen Münzen des Alexander Jannai und des Mattathias Antigonos. Die Chronologie der hasmonäischen Prägungen und ihre Zuweisung zu den einzelnen Herrschern war lange Zeit umstritten. Einen bequemen Überblick über den Stand der Forschung verschafft Siegfried Ostermann, dessen vereinfachter Klassifikation von TJC-Typen in Anlehnung an Yakov Meshorer ich im Weiteren folge; vgl. Siegfried Ostermann: Die Münzen der Hasmonäer. Ein kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie (= NTOA, Bd. 55). Fribourg/Göttingen 2005; Yakov Meshorer: A Treasury of Jewish Coins. From the Persian Period to Bar Kokhba. Jerusalem 2001. Einen prägnanten Überblick gibt Ulrich Hübner: Tradition und Innovation. Die Münzprägungen der Hasmonäer des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. als Massenmedien. In: Christian Frevel (Hg.): Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie (= Forschungen zum Alten Testament: 2. Reihe, Bd. 10). Tübingen 2005, S. 171–187. Erst nach Fertigstellung des Manuskriptes erschien Anne Lykke: Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage (= Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, Bd. 44). Wiesbaden 2015 (darin S. 31–52 und S. 171 f. zu den Hasmonäern), die jedoch keine über die älteren Forschungskontroversen hinausgehenden Argumente vorbringt, die für die in diesem Beitrag diskutierten Probleme grundlegend wären.

⁴ Die umfangliche relevante Literatur kann hier aus Platzgründen nicht vollständig präsentiert werden. Sie lässt sich jedoch leicht erschließen über: Benedikt Eckhardt: Ethnos und Herrschaft. Politische Figuren jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I. (= Studia Judaica, Bd. 72). Berlin 2013; Eyal Regav: The Hasmoneans. Ideology, Archaeology, Identity (= JAJ

Priesterkönigtum und Dyarchie

Beginnen wir zunächst mit der schon durch die eingangs zitierte Philon-Passage aufgeworfenen Frage, welche Rolle das Hohepriesteramt für die Hasmonäer spielte. Die Evidenzen für die immer wieder unterstellte Existenz einer Art Priester-Königtum seit dem Ende des Exils oder wenigstens der späten Perserzeit sind sehr dünn und gerade in jüngerer Zeit zunehmend kritisch beleuchtet worden.⁵ Sicherheit ist kaum zu erlangen, weil fast alle zentralen Quellenzeugnisse in ihrer zeitlichen Einordnung umstritten und Zirkelschlüsse daher nahezu zwangsläufig sind.

In den Elephantine-Papyri vom Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr., die den einzig festen Anhaltspunkt bieten, erscheint der Hohepriester zwar als wichtiger Ansprechpartner, aber entscheidend sind letztlich doch die persischen Statthalter von Judäa und Samaria.⁶ Unter den Bedingungen der Fremdherrschaft konnte der Hohepriester nur einen sehr beschränkten Spielraum haben.⁷ Natürlich bot er sich als Vertreter lokaler oder religiöser Interessen gegenüber der imperialen Administration an, und wenn in den Quellen von einer *prostatía* des Hohepriesters die Rede ist, muss gar nicht mehr als eine solche Vertretungsfunktion gemeint sein.⁸

Zeugnisse für eine gesteigerte politische Bedeutung liegen dann tatsächlich erst für die von den Seleukiden eingesetzten Hohepriester Jason, Menelaos und Alkimos vor.⁹ Der von der judäischen Gerosie angestrengte Prozess gegen den Ho-

Suppl., Bd. 10). Göttingen 2013. Die vorzügliche Arbeit von Eckhardt muss jetzt den Ausgangspunkt jeder ernsthaften Beschäftigung mit dem Thema darstellen. Regev ist in der systematischen Präsentation des Materials außerordentlich nützlich, identifiziert sich aber sehr stark und bisweilen unkritisch mit der hasmonäischen Selbstdarstellung.

⁵ Deborah W. Rooke: *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford 2000; Maria Brutti: *The Development of the High Priesthood during the pre-Hasmonean Period. History, Ideology, Theology* (= JSJ Suppl., Bd. 108). Leiden/Boston 2006; wesentliche Argumente bereits bei Elias J. Bickerman: *The Jews in the Greek Age*. Cambridge/London 1988, S. 141–143. Vasile Babota interpretiert nun das hasmonäische Hohepriestertum als einen hellenistisch geprägten Neuanfang; Vasile Babota: *The Institution of the Hasmonean High Priesthood* (= JSJ Suppl., Bd. 165). Leiden/Boston 2014.

⁶ TAD A4.7–9.

⁷ So auch James C. VanderKam: *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile*. Minneapolis/Assen 2004, S. 99–111. Vgl. auch die Studie von Jeremiah W. Cataldo: *A Theocratic Yehud? Issues of Government in a Persian Period* (= *The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies*, Bd. 498). New York/London 2009, der die Verhältnisse in Judäa in den Kontext der Verwaltung des Achaimenidenreiches einordnet.

⁸ Vgl. mit etwas anderer Akzentsetzung Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 162–165, der die Bedeutung lokaler Machthaber betont, die sich der Kontrolle des Hohepriesters entzogen.

⁹ Noch der Brief Antiochos' III. über die Privilegien der Jerusalemer Juden nennt den Hohepriester überhaupt nicht: Ios. ant. Iud. 12,142. Dazu passt, dass die Verhandlungen mit dem Seleukiden nicht vom Hohepriester, sondern dem Priester Johannes, dem Vater des Eupolemos, geführt wurden: 2 Mkk 4,11. Die Erklärung von Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 175 f., dass die Nichtnennung dem Amtieren eines Ptolemaios, Sohn des Thraseas, als Erzpriester (*archiereús*) und Stratege von Koikesyrien und Phönikien (SEG 41,1574) geschuldet sei, überzeugt nicht:

hepriester Menelaos vor Antiochos IV. zeigt jedoch, dass man noch für diese Zeit nicht von einem fest etablierten, quasi-monarchischen Herrschaftsanspruch des Hohepriesters in Judäa ausgehen sollte.¹⁰ Mit Autorisierung des Hohepriesters hatte dessen Bruder Lysimachos versucht, auf Teile des Tempelschatzes zuzugreifen, was aber nicht auf Akzeptanz stieß und zu Unruhen führte. Im Prozess stand daher zumindest indirekt eine grundsätzliche Frage zur Disposition: Ob nämlich der Jerusalemer Hohepriester zukünftig ein eng an das Herkommen und den kollegialen Konsens innerhalb der in der Gerousie vertretenen priesterlich-aristokratischen Elite gebundener Kultfunktionär¹¹ oder eher ein frei agierender Dynast von seleukidischen Gnaden sein sollte.¹²

Demgegenüber ist der von Fehlern und Missverständnissen strotzende Bericht über die Hierokratie des Hohepriesters, den Diodor nach eigenem Bekunden einer Schrift des Hekataios entnahm, von geringerer Aussagekraft für die tatsächlichen Verhältnisse, zumal er sich ausdrücklich nicht auf die Gegenwart bezieht, in der sich Diodor zufolge die jüdischen Gesetze stark verändert hatten.¹³

In den nach-exilischen Büchern der Bibel begegnet das Konzept einer Dyarchie von Fürst/König und Hohepriester.¹⁴ Diese Vorstellung dominiert auch in den Qumran-Schriften, was sich unter anderem in der Erwartung zweier Messiasse äußert.¹⁵ Zwar zeigt sich in den „Testamenten der zwölf Patriarchen“ und ganz

Nichts hätte die seleukidische Kanzlei gehindert, den Jerusalemer Hohepriester – sofern er denn von seiner Stellung her zu nennen gewesen wäre – unter einem anderen Titel als *archiereüs* zu adressieren, z. B. als „großer Priester“, was ohnehin der hebräischen Begrifflichkeit besser entsprochen hätte. Unter Seleukos IV. war der Hohepriester offenbar nicht einmal Vorsteher (*prostátes*) des Tempels: 2 Mkk 3,4.

¹⁰ 2 Mkk 4,39–47.

¹¹ Nach Lev 21,10 sind die übrigen Priester „Brüder“ des Hohepriesters. Dementsprechend adressierten auch die Juden von Elephantine den Hohepriester zusammen mit den anderen Priestern in Jerusalem als seinen Kollegen: TAD A4.8 Z. 17.

¹² Diese Beobachtung bleibt grundsätzlich auch gültig, wenn man in der Gerousie kein in seiner Zusammensetzung fest institutionalisiertes Gremium sehen will. Vgl. dazu die skeptische Behandlung von David Goodblatt: *The Monarchic Principle. Studies in Jewish Self-Government in Antiquity* (= Texte und Studien zum antiken Judentum, Bd. 38). Tübingen 1994, S. 77–99.

¹³ Hekataios v. Abdera FGrHist/BNJ 264 F 6. Grundsätzlich gegen die Authentizität des Hekataios-Zitates bereits Daniel R. Schwartz: *Diodorus Siculus 40.3 – Hecataeus or Pseudo-Hecataeus?* In: Menachem Mor u. a. (Hg.): *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud. A Collection of Articles. Proceedings of the Conference Relations between Jews and Gentiles in the Period of the Second Temple Mishnah and the Talmud Held at the University of Haifa, 13–16 November 1995*. Jerusalem 2003, S. 181–197. Weiter ist zu berücksichtigen, dass der Text einer auf Theophanes von Mytilene basierenden Passage bei Diodor entstammt, die inhaltlich die Beseitigung der jüdischen Monarchie durch Pompeius rechtfertigen sollte; vgl. Benedikt Eckhardt: *Die jüdischen Gesandtschaften an Pompeius (63 v. Chr.) bei Diodor und Josephus*. In: *Klio* 92 (2010), S. 388–410, hier: S. 398–400.

¹⁴ Ez 40–48 (zur Rolle des Fürsten 44,3; 45,7–17; 45,21–46,18); Sach 4,2–14; 6,9–14.

¹⁵ 11QT 56,7–59,21; 4QFlor 1,10–13. Dazu vgl. Goodblatt: *Monarchic Principle* (wie Anm. 12), S. 57–76; Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 223–227. CD 7,19–20 stellt den „Ausleger des Gesetzes“ und den „Fürsten der Gemeinde“ als eschatologische Gestalten nebeneinander. Zur Erwartung zweier Messiasse, nämlich eines priesterlichen und eines königlichen, siehe z. B. 1QS 9,11 (hier noch um die Gestalt des Propheten erweitert); 1QSa 2,12–14. Dabei können die königlichen

besonders im „Aramäischen Levi-Dokument“ aus der Geniza, dass sich in hellenistischer Zeit tatsächlich die Idee eines Priesterkönigtums ausbildete.¹⁶ Diese Vorstellungen stehen jedoch neben dem Modell einer Dyarchie Levis und Judas.¹⁷ Eine ähnliche Inkonsistenz findet sich im Jubiläenbuch.¹⁸ Die Datierung dieser Texte beziehungsweise der ihnen möglicherweise zugrunde liegenden Quellen ist allerdings außerordentlich umstritten. Es wäre wichtig zu wissen, welche Textschichten noch in die vorhasmonäische, die hasmonäische oder bereits in die herodianische Zeit zu datieren sind. Leider lässt sich dies jedoch nicht sicher klären.¹⁹

Josephus präsentiert dann in seiner Schrift „Gegen Apion“ eine regelrechte Theorie einer altisraelitischen Priesterherrschaft, die er als Konsequenz einer umfassenden „Theokratie“ darstellt.²⁰ In diesem Zusammenhang schreibt er den Priestern in ihrer Gesamtheit weitreichende Kompetenzen zu. Dem Hohepriester kommt in diesem Modell die Leitung (*hegemonía*) der anderen Priester zu,²¹ doch ist diese Position durch die Einbettung in das Konzept der göttlichen „Theokratie“ und die unmittelbare Beauftragung aller Priester begrenzt. Wie Passagen aus den „Jüdischen Altertümern“ zeigen, hielt Josephus das Hohepriesteramt durchaus für kompatibel mit einer aristokratisch-oligarchischen oder gar „demokratischen“ Ordnung.²²

Messiasgestalten jedoch den Priestern deutlich untergeordnet sein: 1QSa 2,11–17; 1QSB 5,20–294; QpIsa^a 17–24; 4QSerek HaMilhamah 5,5. In der *Kriegsrolle* wird der „Fürst der Gemeinde“ völlig zugunsten der Priester marginalisiert, die selbst die Kriegführung übernehmen. Zum Messianismus der Qumranschriften vgl. Géza G. Xeravits: King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library (= Studies on the Texts of the Desert of Judah, Bd. 47). Leiden/Boston 2003; John Joseph Collins: The Scepter and the Star. Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids 2010.

¹⁶ Dazu Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 44–46. Exemplarisch sei auf die Verheißung einer königlichen Herrschaft an Levi in Test. XII patr. 1,6,7–12 verwiesen.

¹⁷ Test. XII patr. 2,7,2; ebd. 5,5,7. Dabei kann das Königtum allerdings dem Priestertum untergeordnet sein; ebd. 4,21. Dazu vgl. Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 62–66.

¹⁸ Jub 31,12–20, bes. 15. Dazu Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 46–48, S. 61, der aus dem Vergleich mit dem aramäischen Levi-Dokument schließt, dass die Segnung des Juda eine sekundäre Zutat darstellt.

¹⁹ Für Goodblatt ist die (von ihm unterstellte) Datierung der Texte das entscheidende Argument gegen die Annahme einer Entwicklung des Konzeptes des Priesterkönigtums erst unter dem Eindruck der Realitäten der hasmonäischen Herrschaft; Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 49.

²⁰ Ios. c. Ap. 2,164–165; 2,184–187.

²¹ Ios. c. Ap. 2,185.

²² Ios. ant. Iud. 11,111f. Josephus sagt über die Zeit nach dem Exil, dass die Hohepriester dem Gemeinwesen vorgestanden hätten (*proestékesan*), fasst diesen Zustand jedoch nicht als priesterliche Monarchie auf, sondern als Aristokratie mit oligarchischem Einschlag. Ähnlich ist der ausführliche historische Abriss, Ios. ant. Iud. 20,224–251, angelegt: Die nachexilische Periode bis zum Makkabäeraufstand wird hier sogar als demokratisch (Ios. ant. Iud. 20,234) charakterisiert. Die Königsherrschaft der Hasmonäer und Herodianer wird dann nach der Provinzialisierung wieder durch ein aristokratisches Regime abgelöst, das aber mit einer hohepriesterlichen *prostasia* (Ios. ant. Iud. 20,251) einhergeht. Man kann Josephus daher in keiner Weise zum Kronzeugen dafür machen, dass in Judäa seit der Perserzeit eine Hierokratie bestanden habe. So jedoch Good-

Ohnehin können weder einem staatstheoretischen Diskurs verhaftete Texte noch eschatologische Projektionen per se als Beleg dafür herhalten, dass in der persischen und hellenistischen Zeit in Judäa realiter eine Hierokratie bestanden habe.²³

Wahrscheinlich führten der Untergang des altisraelitischen Königtums und die folgende Fremdherrschaft zu einer Aufwertung des Hohepriesteramtes.²⁴ Insbesondere wurden frühere kultische Aufgaben des Königs nun vom Hohepriester wahrgenommen.²⁵ Gleichzeitig verhinderte jedoch das Nebeneinander mit einem von außen eingesetzten Statthalter die Entstehung einer wirklichen Hierokratie.²⁶ Vor diesem Hintergrund etablierten dann auch die Makkabäer ihre Herrschaft: Sie taten dies bezeichnenderweise nicht einfach, indem sie das Hohepriesteramt reklamierten, so als ob dies bereits ein ausreichender Herrschaftstitel wäre. Stattdessen erhielten Jonathan und Simon zunächst Ränge innerhalb der seleukidischen Administration.²⁷ Die daraus resultierende Verbindung von weltlichen Herrschaftsaufgaben mit dem Hohepriesteramt ist daher primär eine seleukidische Innovation,²⁸ nicht die Wiederherstellung einer traditionellen jüdischen Priesterherrschaft. Als man sich dann von der seleukidischen Oberherrschaft löste, schrieb man diesen Dualismus fort: Im Bestallungsdekret der judäischen Volksversammlung für Simon wird am Nebeneinander von politisch-militärischer Führung und Hohepriesteramt festgehalten.²⁹ Obwohl die Kumulierung beider Positionen für die Hasmonäer

blatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 33f., der auf die Passagen aus den „Jüdischen Altertümern“ gar nicht eingeht.

²³ Diesen Vorbehalt berücksichtigt selbst Doron Mendels: Hecataeus of Abdera and a Jewish „patrios politeia“ of the Persian Period (Diodorus Siculus XL,3). In: Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft 95 (1983), S. 96–110, der den Bericht des Hekataios bei Diodor für authentisch hält und sogar glaubt, eine jüdische Quelle unterstellen zu dürfen. Man sollte den Text keinesfalls mit Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 10–12, zum zentralen Zeugnis für eine politische Herrschaft des Hohepriesters seit der Perserzeit erklären.

²⁴ Vgl. dazu den prägnanten Überblick bei Ernst Hammerschmidt: Königsideologie im spätantiken Judentum. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 113 (1963), S. 493–511, hier: S. 493–503.

²⁵ Sakrale Handlungen werden den altisraelitischen Königen öfter zugeschrieben: 2 Sam 6,12–15; 8,18; 1 Kön 8,55; 8,62–66; 13,1. Spätere Traditionsschichten definieren Opfer und Segen als priesterliche Aufgaben: Num 6,22–27; Ez 44,15f. Die Darbringung eines Weihrauchopfers durch König Usija wird von 2 Chr 26,16–21 als Sakrileg verstanden, das mit Lepra bestraft wird.

²⁶ Bezeichnend ist die Adressierung der Prophetie des Haggai an den Statthalter Serubbabel und den Hohepriester Jeschua: 1,1; vgl. auch 1,12; 14. Dem widerspricht nur scheinbar der Lobpreis des Hohepriesters Simon bei Sir 50,1–21, bei dem die kultischen Aspekte – Opfer und Segen – klar im Vordergrund stehen (5–21). Daneben erscheint der Hohepriester auch als verantwortlich für die früher von den Königen verantworteten Bauten auf dem Tempelberg (1–3). Nur ein einziger Vers (4) verweist allgemein auf die Befestigung von Jerusalem und die Sicherheit des Volkes. Daraus eine Stilisierung des Hohepriesters zu einem priesterlichen König abzuleiten, scheint mir eine starke Verzerrung der tatsächlichen Aussagegewichtung des Textabschnittes zu sein.

²⁷ 1 Mkk 10,6–8; 10,65; 11,26–26; 11,59. Die Kooperation der Hasmonäer mit den Seleukiden betont auch Strab. 16,2,37.

²⁸ Mit Recht betont von Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 184f.

²⁹ 1 Mkk 14,35; 41: Anführer (*hēgoumenos*) und Hohepriester; 1 Mkk 14,47: Hohepriester, Stratege, Ethnarch „der Juden und Priester“ und Vorsteher in allen Dingen (*prostatēsai panton*). Vgl. auch bereits die Einführung einer neuen Ärendatierung nach 1 Mkk 13,42, die nach den Regie-

spezifisch war, konnten sie bei Bedarf anscheinend ohne größere Widerstände auch wieder getrennt werden.³⁰ Dies geschah unter der Regentschaft der Salome Alexandra, die als Frau nicht Hohepriester werden konnte,³¹ und dann wieder ab Herodes, dem das Amt aufgrund seiner Abstammung verwehrt war.³² Bereits zuvor hatte offenbar A. Gabinius in den Jahren zwischen 57 und 47 v. Chr. die Rolle des Hohepriesters wieder auf eine kultisch-jurisdiktionelle beschränkt, während die politische Macht auf fünf regionale Synhedrien übertragen worden war.³³

In der numismatischen Repräsentation der hasmonäischen Herrscher tritt allerdings der Hohepriestertitel auf den ersten Blick stark hervor, zumindest solange der Königstitel nicht geführt wurde. Das betrifft zunächst die Legenden der Münzen. Zudem wurde das hellenistische Bildmotiv der Füllhörner durch die Abbildung eines Granatapfels judaisiert, der auf den Tempel und das Amt des Hohepriesters verweist: Granatäpfel erscheinen in den Berichten über den Architekturdekor des ersten Tempels³⁴ und den Ornat des Hohepriesters.³⁵ Dem entspricht die Beobachtung, dass am Ende von 1 Mkk Johannes Hyrkanos I. ausschließlich als Hohepriester bezeichnet und von den „Chroniken seines Hohepriestertums“ gesprochen wird.³⁶

Andererseits wird auf den hasmonäischen Münzen neben dem Hohepriester stets das *hever hajehudim* genannt, worunter vermutlich nicht eine Ratsversammlung, sondern das Ethnos der Judäer gemeint ist.³⁷ Insofern könnte diese Formulierung den scheinbar fehlenden Titel als politisch-militärischer Anführer vertreten. Diese Vermutung wird besonders durch einige Prägungen Johannes Hyrkanos' I. gestützt, in denen dieser ausdrücklich als „Führer“ (*roš*) des *hever* bezeichnet wird.³⁸ Dies entspricht sehr genau den oben erwähnten Angaben in 1 Mkk, welche die Makkabäer als Ethnarchen beziehungsweise Anführer bezeichnen.³⁹ Ein

rungsjahre Simons als Hohepriester, Stratege und Anführer der Juden rechnete. Dazu vgl. Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 178–184.

³⁰ Genau dies forderten die Pharisäer von Johannes Hyrkanos I., der wegen eines angeblichen Makels der Abstammung das Hohepriesteramt niederlegen und sich auf die Herrschaft über das Volk (*árchein tou laou*) beschränken sollte: Ios. ant. Iud. 13,291. Dieser Vorschlag wäre ganz unverständlich, wenn eine monarchische Stellung des Hohepriesters der Normalzustand im vorhasmonäischen Judäa gewesen wäre.

³¹ Das Hohepriesteramt ging auf den ältesten Sohn Johannes Hyrkanos' I. über, Hyrkanos II.; Ios. ant. Iud. 13,407f.

³² Strab. 16,2,46 sagt von Herodes irrig, er habe sich das Priesteramt erschlichen.

³³ Ios. ant. Iud. 14,90; Ios. bell. Iud. 1,169f.; vgl. dazu Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 236f.

³⁴ 1 Kön 7,18; 2 Chr 3,16; 4,13; Jer 52,22f.

³⁵ Ex 28,33f.; Sir 45,9; Aristeebrief 96; Phil. v. Mos. 2,110; 119–121.

³⁶ 1 Mkk 16,24.

³⁷ Zum Problem und zum Forschungsstand vgl. Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 99–103; Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 186–199.

³⁸ TJC-Typen H, I und J. Alternativ ließe sich die Formulierung freilich auch als Hinweis auf den Vorsitz des Hohepriesters in der Gerousie verstehen: Henryk Minc: Hasmonaeen Coinage. In: Journal of the Society of Ancient Numismatics 15 (1984), S. 26–32, hier: S. 28. Dafür lassen sich dann allerdings keine Parallelen aus der literarischen Überlieferung anführen.

³⁹ Dazu vgl. Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 64, S. 189f.

dyarchisches Verständnis der *hever hajehudim*-Legenden ist demnach nicht ausgeschlossen. Dennoch wird man nicht umhinkönnen festzustellen, dass Münzen wie die des Johannes Hyrkanos I. den hohepriesterlichen Aspekt seiner Stellung stark betonten. Das mag auch damit zu tun haben, dass der Tempel mit dem Tempelschatz zweifellos den wichtigsten Wirtschaftsfaktor in Judäa darstellte. Bereits am Ende der Perserzeit scheinen die Hohepriester daher an der Ausgabe der YHD-Prägungen beteiligt gewesen zu sein.⁴⁰

Unter Mattathias Antigonos, der in der Auseinandersetzung mit Herodes sein Priestertum stark in den Vordergrund stellte, erscheinen dann auf den Münzen mit Menora und Schaubrottisch spezifisch religiöse Bildtypen.⁴¹ Allein die überwiegend bilingualen Münzen dieses Hasmonäers kombinieren auch den griechischen Königstitel mit dem hebräischen Hohepriestertitel.⁴² Offenbar konstruierte Mattathias Antigonos einen Konnex zwischen beiden Ämtern – obwohl ein solcher noch während der Regentschaft der Salome Alexandra offensichtlich nicht bestanden hatte.⁴³

Wahrnehmung des Königtums

Man hat nun allerdings einen Bericht Diodors zum Jahr 63 v. Chr. als Beleg dafür angeführt, dass die Königsherrschaft in Judäa immer ein Fremdkörper geblieben

⁴⁰ Darauf deutet eine Silbermünze, die einen Priester Jochanan nennt, den Dan Barag als Hohepriester deutet; Dan Barag: A Silver Coin of Yohanan the High Priest and the Coinage of Judea in the Fourth Century BC. In: Israel Numismatic Journal 9 (1986/1987), S. 4–21. Die Prägung, von der nur ein einziges Exemplar bekannt ist, gehört in die Umbruchsphase von der persischen zur makedonischen Herrschaft. Vgl. John Wilson Betlyon: The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins. In: Journal of Biblical Literature 105 (1986), S. 633–642, hier: S. 639–641; zur Datierung siehe auch Haim Gitler/Catharine C. Lorber: A Cew Chronology for the Yehizkiyah Coins of Judah. In: Schweizerische Numismatische Rundschau 87 (2008), S. 61–82.

⁴¹ TJC-Typen 41–43. Dazu vgl. Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 219–221. Zu überlegen wäre, inwieweit die Abbildung dieser Objekte einen spezifischen Rückbezug auf den Makkabäer Judas als Dynastiegründer darstellen sollte. Sowohl Menora als auch Schaubrottisch waren von Judas nach der Reinigung des Tempels neu gestiftet worden (1 Mkk 4,49–51). Aufgrund des spezifischen polemischen Kontextes sollten aus der Selbstdarstellung des Mattathias Antigonos keine allgemeinen Rückschlüsse auf das Selbstverständnis der Hasmonäer gezogen werden – so jedoch Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 23–25.

⁴² TJC-Typen 36f.; 41–43.

⁴³ Vgl. auch Ios. ant. Iud. 14,404. Dazu Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 185f. Bereits im Konflikt Aristoboulos' II. mit seinem Bruder Hyrkanos II. war allerdings die – nach der Regentschaft der Salome Alexandra doch eigentlich naheliegende – Kompromisslösung einer Aufteilung der Ämter offenbar keine Option mehr (Ios. ant. Iud. 14,6f. mit 14,97; 20,243f.; Ios. bell. Iud. 1,121f.). Die von Aristoboulos II. aus Furcht vor einer Wiedereinsetzung seines Bruders als König veranlasste Verstümmelung Hyrkanos' II. impliziert, dass die dadurch bewirkte Disqualifikation für das Hohepriesteramt indirekt auch einen Ausschluss vom Königtum bewirken sollte – so explizit Ios. ant. Iud. 14,366. Ios. bell. Iud. 1,270 nennt dieses Motiv jedoch nicht. Herodes war sich später allerdings dieses Zusammenhangs offenbar nicht so sicher, was Hyrkanos II. das Leben kostete (Ios. ant. Iud. 15,164).

und generell abgelehnt worden sei. In diesem Text wird einer jüdischen Gesandtschaft die Behauptung in den Mund gelegt, die traditionelle politische Ordnung Judäas sei eine hohepriesterliche Monarchie, das Königtum hingegen eine rezente Ausartung.⁴⁴ Vor einigen Jahren hat aber Benedikt Eckhardt gezeigt, dass die angebliche Argumentation der Gesandtschaft keinen Kontext in der zeitgenössischen jüdischen Literatur findet⁴⁵ und auch wegen der eklatanten sachlichen Fehler kaum die Position einer jüdischen Gesandtschaft wiedergeben dürfte, sondern höchstwahrscheinlich eine Ausarbeitung des Theophanes von Mytilene darstellt, der damit die Abschaffung der judäischen Monarchie durch Pompeius rechtfertigen wollte.⁴⁶ Man kann den Argumenten Eckhardts noch hinzufügen, dass die Argumentation der Gesandtschaft, wie sie Diodor referiert, ganz widersinnig gewesen wäre, denn mit der Ablehnung des Königtums bei gleichzeitiger Berufung auf ein hierokratisches Herrschaftsmodell wäre ja die monarchische Position der Hasmonäer gar nicht erledigt gewesen. Der Gesandtschaft musste es folglich darum gehen, eine Bestätigung der Hasmonäer – unabhängig vom konkreten Herrschaftstitel – zu verhindern beziehungsweise eine grundsätzliche Machtverschiebung zugunsten eines kollegialen Ratsorgans zu erreichen.⁴⁷ Der Parallelbericht des Josephus lässt die Gesandten denn auch plausibler darauf dringen, eine konsensual-aristokratische Regierung der Priester – der Plural ist wichtig – zu etablieren.⁴⁸ Das entspricht allerdings seiner generellen Darstellung der Aristokratie als bester Staatsform und darf insofern als eigene Umarbeitung der mit Diodor gemeinsamen Vorlage gelten.⁴⁹ In der Zeit nach 70 n. Chr. war es ohnehin nicht mehr opportun, über ein jüdisches Königtum oder eine politisch herausgehobene

⁴⁴ Diod. 40,2.

⁴⁵ Vgl. jedoch Arie van der Kooij: *The Greek Bible and Jewish Concepts of Royal Priesthood and Priestly Monarchy*. In: Tessa Rajak u. a. (Hg.): *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers* (= *Hellenistic Culture and Society*, Bd. 50). Berkeley u. a. 2007, S. 255–264, vor allem zu Bearbeitungstendenzen der LXX. Die isolierte Betrachtung einzelner Stellen scheint mir jedoch nur eine tendenzielle Abwertung des Königtums (was im Milieu der ägyptischen Diaspora nicht überraschend ist), nicht seine generelle Ablehnung belegen zu können.

⁴⁶ Eckhardt: *Jüdische Gesandtschaften* (wie Anm. 13), anknüpfend an Besalel Bar-Kochba: *Manpower, Economics and Internal Strife in the Hasmonean State*. In: Henri van Effenterre (Hg.): *Armées et fiscalité dans le monde antique*. Paris, 14–16 oct. 1976 (= *Centre National de la Recherche Scientifique Paris: Colloques nationaux*, Bd. 936). Paris 1977, S. 167–194, hier: S. 179–181. Vgl. auch Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 229–234; Regev: *Hasmoneans* (wie Anm. 4), S. 161–163 (ohne Kenntnis des Aufsatzes von Eckhardt), der zwar die Argumentation der Gesandtschaften grundsätzlich für authentisch, jedoch nicht für repräsentativ hält. Für Goodblatt stellt sie zusammen mit dem im selben Zusammenhang überlieferten Bericht des Hekataios über die mosaische Hierokratie den Kronzeugen für eine priesterliche Monarchie im hellenistischen Judäa dar; Goodblatt: *Monarchic Principle* (wie Anm. 12), S. 36–40.

⁴⁷ Dafür ließe sich auch in der bestimmenden Bedeutung des königlichen Rates im Regierungsmodell der qumranischen „Tempelrolle“ eine Parallele finden; 11QT 57,11–15.

⁴⁸ Ios. ant. Iud. 14,41.

⁴⁹ Ios. ant. Iud. 4,223 – bezeichnenderweise gerade im Zusammenhang mit der Behandlung des Königsgesetzes nach Dtn 17,14–20, wo von Aristokratie selbstverständlich gar keine Rede ist. Zum verfassungstheoretischen Argumentationsstrang in den „Jüdischen Altertümern“ vgl. Eckhardt: *Jüdische Gesandtschaften* (wie Anm. 13), S. 404–408.

Rolle des Hohepriesters zu spekulieren. Für die Anschauungen der Hasmonäerzeit lässt sich aus diesen Reflexionen nichts gewinnen.

Andere Zeugnisse dafür, dass das Königtum im Judäa der hellenistischen Zeit generell abgelehnt worden wäre, existieren jedoch nicht.⁵⁰ Instruktiv ist gerade die gegen die Hasmonäer vorgetragene Kritik: Nach Josephus wurde die Legitimität Johannes Hyrkanos' I. als Hohepriester – ausdrücklich nicht als Ethnarch – in Zweifel gezogen, da seine Mutter angeblich während des Makkabäeraufstandes in Kriegsgefangenschaft geraten war.⁵¹ Aus demselben Grund wurde Alexander Jannai von der Menge während des Opfers am Laubhüttenfest mit den Etrogim aus den Feststräußen beworfen.⁵² Offenbar wurde also die Ehe Simons als illegitim betrachtet, da er – sofern die Vorwürfe zuträfen – entgegen den Bestimmungen der Tora keine Jungfrau geheiratet hatte.⁵³ Der daraus resultierende Makel erstreckte sich auf die gesamte Nachkommenschaft.⁵⁴ Das war ein gewichtiger Vorwurf, der jedoch allein die Qualifikation für das Hohepriesteramt berührte.⁵⁵ Signifikant ist jedenfalls, welche Vorwürfe *nicht* erhoben wurden: Weder hielt man die Hasmonäer als Nicht-Zadokiden von vornherein als Hohepriester für illegitim,⁵⁶ noch galten sie als Nicht-Davididen als für das Königtum unquali-

⁵⁰ Zum Folgenden vgl. zusammenfassend Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 142–174.

⁵¹ Ios. ant. Iud. 13,288–292.

⁵² Ios. ant. Iud. 13,372f. Nach bT Suk. 48b löste Alexander Jannai den Aufruhr durch eine gemessen an der pharisäischen Halacha nicht korrekt ausgeführte Libation aus; der Vorwurf illegitimer Abstammung wird jedoch in bT Qid. 66a erhoben. Dort wird der Verweis auf die Gefangenschaft der Mutter mit der Aufforderung kombiniert, das Hohepriesteramt einem Aaroniden zu überlassen. Demnach hätte die Vaterschaft in Frage gestanden.

⁵³ Lev 21,7; 13–15. Vgl. jedoch Anm. 52 zur rabbinischen Tradition.

⁵⁴ Daraus könnte sich die auffällige Doppelung der Vorwürfe gegen Johannes Hyrkanos I. und Alexander Jannai erklären. Eckhardt sieht den Vorwurf nur gegen Johannes Hyrkanos I. persönlich gerichtet, geht jedoch auf die rechtlichen Hintergründe gar nicht ein; Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 203.

⁵⁵ Die Hohepriesterliste in 4Qpseudo-Daniel ar^c fr. 1 Z. 10 scheint zu zeigen, dass Jonathan und Simon in Qumran (oder zumindest vom Autor des Textes) durchaus als legitime Hohepriester anerkannt wurden. Eine neutrale Haltung spricht aus der Schlussadresse des halachischen Briefes 4QMMT (C 26–32), der möglicherweise an Jonathan adressiert war. Dieser wird allerdings aller Wahrscheinlichkeit nach in anderen Texten aus Qumran als „Frevelpriester“ denunziert. Diese Ablehnung hätte dann allerdings allein den Grund, dass der neue Hohepriester nicht der halachischen Auslegung der Qumran-Gemeinde gefolgt war. Grundsätzliche Aussagen über die genealogischen Qualifikationen der Hasmonäer sind damit nicht verbunden. Dazu vgl. Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 168–170.

⁵⁶ Das Kriterium nach Ez 44,15. Zur Auffassung, dass das Hohepriesteramt nur von einem Aaroniden bzw. einem Nachkommen des Pinhas bekleidet werden dürfe, siehe in hellenistischer Zeit Sir 45,6–25; 50,24 (anknüpfend an Num 3,5–10; 25,13; 1 Chr 6,34; 23,13). Die – vielleicht auch genealogisch gemeinten – Bezüge auf Pinhas in 1 Mkk 2,54 knüpfen bruchlos an die Position des Sirachbuchs an. Eine generelle Ablehnung der Hasmonäer als *facientes impietatem ab sancto sanctitatis* findet sich erst in AssMos 6,1. Der Vorwurf grundsätzlich mangelnder genealogischer Qualifikation wurde gegen die Hasmonäer nie erhoben und es ist durchaus wahrscheinlich, dass sie tatsächlich eine zadokidische Abstammung aufwiesen: Alison Schofield/James C. VanderKam: Were the Hasmoneans Zadokites? In: Journal of Biblical Literature 124 (2005), S. 73–87; vgl. auch Eckhardt: Ethnos (wie Anm. 4), S. 357–367; Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 120–124; Babotat: Institution (wie Anm. 5), S. 269–284.

fiziert,⁵⁷ noch lehnte man die Verbindung von Priesteramt und weltlicher Herrschaft prinzipiell ab.⁵⁸

Auch in den Qumran-Schriften findet sich Kritik nicht am Königtum als solchem, sondern bestenfalls an der Ausfüllung des Hohepriesteramtes durch die Hasmonäer.⁵⁹ Die „Tempelrolle“ enthält im Anschluss an das Buch Deuteronomium einen Abschnitt über die Aufgaben des Königs, betrachtet das Königtum also als die reguläre Regierungsform eines jüdischen Staates.⁶⁰

Gleichwohl musste die Institution des Königtums vor dem Hintergrund der biblischen Tradition ambivalent sein. Bereits die Einführung des Königtums wird in 1 Sam als ein Abfall von Gott dargestellt, und an heftigster Kritik an einzelnen Herrschern mangelt es ebenfalls nicht.⁶¹ Diese Kritik verarbeitet bereits den Untergang des altisraelitischen Königtums.⁶² Das Buch Jesus Sirach vermittelt einen

⁵⁷ Allein PsSal 17,4-6; 21-25 spricht in diesem Sinne. Freilich gehört dieser Text sicher in die Zeit nach 63 v. Chr. und kann weder eine generelle Erwartung eines Davidskönigtums noch eine Ablehnung der Hasmonäer zu deren Blütezeit belegen; vgl. auch Benedikt Eckhardt: PsSal 17, die Hasmonäer und der Herodomepeus. In: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 40 (2009), S. 465-492. Eine sichere Deutung von Sir 45,25 ist angesichts der starken Divergenzen der hebräischen, griechischen und syrischen Textzeugen unmöglich. 1 Mkk 2,57 empfindet trotz seiner stark pro-hasmonäischen Tendenz den Davidsbund in keiner Weise als anstößig. Zur David-Tradition insgesamt vgl. Kenneth E. Pomykala: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (= *Early Judaism and Its Literature*, Bd. 7). Atlanta 1995, hier bes. S. 127-229 zur hellenistisch-römischen Zeit. Nach Dtn 17,15 war prinzipiell jeder Jude als König designierbar; vgl. in diesem Sinne noch 11QT 56,14f.; bT Hor. 13a.

⁵⁸ In diesem Sinne aber Daniel R. Schwartz: *On Pharisaic Opposition to the Hasmonean Monarchy*. In: ders. (Hg.): *Studies in the Jewish Background of Christianity* (= WUNT, Bd. 60). Tübingen 1992, S. 44-56. Dagegen mit Recht Eckhardt: *Jüdische Gesandtschaften* (wie Anm. 13), S. 393, Anm. 23; Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 202-205. Eine Forderung nach „Gewaltenteilung“ lässt sich allenfalls aus der dyarchischen Eschatologie etlicher Qumran-Schriften herauslesen. Die spätere rabbinische Tradition kennt allerdings ein Verbot, Priester zu Königen zu salben; vgl. yT Sheq. 49d; yT Sot. 22c; yT Hor. 47c.

⁵⁹ Dazu siehe zusammenfassend Hanan Eshel: *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (= *Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*). Jerusalem 2008.

⁶⁰ 11QT 56,12-59,21 (vgl. Dtn 17,14-20). Dazu vgl. Mathias Delcor: *Le statut du roi d'après le Rouleau du Temple*. In: *Henoch* 3 (1981), S. 47-68; Casey Deryl Elledge: *The Statutes of the King: the Temple Scroll's Legislation on Kingship* (11Q19 LVI 12-LIX 21) (= *Cahiers de la Revue biblique*, Bd. 56). Paris 2004. Über die Vorlage des Deuteronomiums hinausgehend macht die „Tempelrolle“ das Königtum sogar zu einer zwingenden Einrichtung; Lawrence H. Schiffman: *The King, His Guard, and the Royal Council in the Temple Scroll*. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), S. 237-259, hier: S. 240-242. Auch die rabbinische Überlieferung befürwortet ein stark limitiertes Königtum; vgl. dazu ausführlich Yair Lorberbaum: *Disempowered King. Monarchy in Classical Jewish Literature* (= *Kogod Library of Judaic Studies*, Bd. 9). New York 2011.

⁶¹ Abimelech: Ri 9; David: 2 Sam 12,1-15; 24,10-17; Jerobeam: 1 Kön 13,1-5; 33f.; Am 7,10f.; Ahab: 1 Kön 20f.; 22,19-38; Ahasja: 2 Kön 1,1-17; Zidkija: Jer 21,11-14; Jojakim: Jer 22,13-19; Jojachin: Jer 24-30; Ahab und Zidkija: Jer 29,16-23. Grundsätzliche Kritik: Ri 8,22f.; Ez 34; Hos 8,4; 10,3f.; Spr 28,15f.

⁶² Armin Moenikes: *Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel* (= *Bonner Biblische Beiträge*, Bd. 99). Weinheim 1995; Reinhard Müller: *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestament-*

Eindruck von der Rezeption dieser Überlieferung in der Zeit vor dem Makkabäeraufstand: Für den Autor sind schlicht alle Könige bis auf David, Hiskija und Joschija „ruchlos“. ⁶³

Für die Wiedererrichtung einer jüdischen Monarchie bedeutete dies, dass ein König nach jüdischer Vorstellung nicht gegenüber jeder Kritik erhaben war, sondern sich an den Maßstäben des göttlichen Gesetzes messen lassen musste. Mehr noch: Die Befolgung dieser Gebote erschien als *zentraler* Beurteilungsmaßstab. ⁶⁴ Der Kontrast zum hellenistischen Königtum, das im Wesentlichen ein Zweck in sich selbst war, könnte nicht größer sein. Es kommt hinzu, dass der König der biblischen Tradition zwar von Gott erwählt ist und wichtige kultische Funktionen ausübt, aber die Kommunikation mit Gott keineswegs monopolisiert. Auch die Priester tun dies nicht, denn in der Gestalt des Propheten tritt den Institutionen ein mächtiger charismatischer Widerpart entgegen.

Legitimation

Vor diesem Hintergrund können wir die in 1 Mkk präsentierte Gründungsurkunde der hasmonäischen Dynastie, das Bestallungsdekret für Simon, besser verstehen. ⁶⁵ Das Dokument besitzt die Form eines hellenistischen Ehrendekretes (wenn auch mit einigen idiosynkratischen Elementen), ⁶⁶ zielt dabei aber gar nicht auf die Verleihung der typischen Euergetenehren, sondern beinhaltet die Übertragung einer Machtstellung an Simon. Insofern drängt sich eher ein Vergleich mit den römischen *leges de imperio* auf, der in der Forschung auch wiederholt angestellt wurde. ⁶⁷ Das Bestallungsdekret stellt einen faktisch irreversiblen Ermächtigungs-

lichen Monarchiekritik (= Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, Bd. 3). Tübingen 2004. Vgl. dagegen die Frühdatierung dieser Traditionen durch Frank Crüsemann: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (= Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 49). Neukirchen-Vluyn 1978.

⁶³ Sir 49,4f. Dieses explizite Urteil wird zudem durch den Vergleich mit den idealisierten Richtern und Propheten noch schärfer konturiert.

⁶⁴ Scharf formuliert etwa in der in die Hasmonäerzeit zu datierenden qumranischen Tempelrolle 11QT 59,13–18. Schon in der biblischen Überlieferung ist die Verheißung an David an etlichen Stellen unter den Vorbehalt der Befolgung des Gesetzes gestellt: 1 Kön 2,1–4; 8,25; 9,3–9; 1 Chr 28,6–10; 2 Chr 6,16; 7,17–22; Ps 132,11f.; Jer 22,1–9.

⁶⁵ 1 Mkk 14,24–49. Das Ende des Dekrets deutet auf eine Erblichkeit der Stellung Simons, indem die Anfertigung einer Abschrift für Simon und seine Söhne angeordnet wird.

⁶⁶ Vgl. dazu neben der Kommentarliteratur auch Jan Willem van Henten: The Honorary Decree for Simon the Maccabee (1 Macc 14:25–49) in Its Hellenistic Context. In: John J. Collins/Gregory E. Sterling (Hg.): Hellenism in the Land of Israel (= Christianity and Judaism in Antiquity Series, Bd. 13). Notre Dame 2001, S. 116–145; Edgar M. Krentz: The Honorary Decree for Simon the Maccabee. In: John J. Collins/Gregory E. Sterling (Hg.): Hellenism in the Land of Israel (= Christianity and Judaism in Antiquity Series, Bd. 13). Notre Dame 2001, S. 146–153.

⁶⁷ Joseph Sievers: The Highpriesthood of Simon Maccabeus: an Analysis of 1 Macc 14:25–49. In: Society of Biblical Literature Seminar Papers 20 (1981), S. 309–318, hier: S. 311 (*lex de imperio*

akt dar, der die Einberufung von Versammlungen aller Art sowie die Annahme von Ehrenzeichen für die Zukunft völlig auf Simon und seine Nachkommen beschränkte.⁶⁸ Ähnlich wie später in ganz anderem Kontext die augusteische Formel vom *consensus universorum* verschleiert das Simondekret durch die Konstruktion einer einmütigen Entscheidung „des Volkes“ die Realität der Machtergreifung durch eine politische Parteiung.⁶⁹

Das Bestallungsdekret differenziert, wie bereits erwähnt, zwischen weltlicher Herrschaft und Hohepriesteramt.⁷⁰ Dies ist der ebenfalls schon angesprochenen Tatsache geschuldet, dass die Makkabäer Jonathan und Simon ihre Machtstellung zunächst in seleukidischen Diensten aufbauten.⁷¹ Darauf legt gerade das dynastien-nahe 1 Mkk wert, indem es die entsprechenden Herrscherbriefe wörtlich zitiert.⁷² Das Hohepriesteramt wurde dem Simon zuerst von einem Seleukiden übertragen – was im Bestallungsdekret selbst auch keineswegs verschwiegen wird.⁷³ Daraus wird deutlich, dass der Kernpunkt dieses formalen Aktes nicht die Übertragung des Hohepriesteramtes im Sinne der Begründung oder gar Wiederherstellung einer hierokratischen Ordnung war.⁷⁴ Vielmehr ging es darum, die Verfügungsgewalt über das Hohepriesteramt von den Seleukiden abzulösen und Simon gleich-

Vespasiani); Ernst Baltrusch: Königin Salome Alexandra (76–67 v. Chr.) und die Verfassung des hasmonäischen Staates. In: *Historia* 50 (2001), S. 163–179, hier: S. 167 (Errichtung des Prinzipats durch Augustus).

⁶⁸ 1 Mkk 14,41–45.

⁶⁹ 1 Mkk 14,46. Den pro-seleukidischen Hellenisten wird in 1 Mkk ihr Judentum schlicht abgesprochen – sie erscheinen ausschließlich als „Gesetzlose“ (1,11; 1,34; 2,44; 3,5f.; 7,5; 9,23; 9,58; 9,69; 10,61; 11,21; 11,25) bzw. „die Leute aus der Akra“ (4,41; 6,18; 10,9; 11,41; 13,21; 13,49; vgl. 4,2). Letztere werden pauschal als „Söhne von Fremdstämmigen“ ausgegrenzt (3,45). Vgl. dazu den Vorwurf des „Lebens nach fremder Art“ in 2 Mkk 4,13; 6,24. Man darf davon ausgehen, dass diese in der modernen Forschung gemeinhin als „Hellenisten“ bezeichneten Gruppen sich selbst durchaus als Judäer wahrnahmen.

⁷⁰ Siehe Anm. 29.

⁷¹ Siehe Anm. 27. Selbst in Bezug auf das Hohepriesteramt kam Jonathan nicht auf die Idee, dieses einfach zu übernehmen, sondern hielt die Ernennung durch einen Seleukiden für notwendig: 1 Mkk 19,18–20.

⁷² Richtig beobachtet von Joseph Sievers: *The Hasmoneans and Their Supporters from Mattathias to the Death of John Hyrcanus I* (= *South Florida Studies in the History of Judaism*, Bd. 6). Atlanta 1990, S. 84–86; Regev schiebt den Befund jedoch beiseite, weil er die Makkabäer/Hasmonäer primär als religiöse Führer verstehen will; Regev: *Hasmoneans* (wie Anm. 4), S. 112.

⁷³ 1 Mkk 14,38, wo *étesen* m. E. nicht im Sinne einer „Bestätigung“ übersetzt werden darf: Nach dem Tod Jonathans wurde Simon vom „Volk“ (d. h. wohl seinen Anhängern) zum Anführer bestimmt, nicht aber zum Hohepriester (1 Mkk 10,8f.). Anders, aber im Vergleich mit 1 Mkk sicher irrig, *Ios. ant. Iud.* 13,213.

⁷⁴ Für die Ambivalenz des Simondekretes ist bezeichnend, dass neben den Regierungsjahren des Simon nach wie vor auch eine Datierung nach der Seleukidenära gegeben wird. Überdies datiert das Simondekret in das dritte Jahr der Regierungszeit Simons als Hohepriester, kann also diese Stellung gar nicht selbst begründen. Von einer „Unabhängigkeitserklärung“ sollte man daher nur bedingt sprechen. Doron Mendels übersieht, dass das Simondekret einen offenen Bruch mit den Seleukiden gerade vermeidet, und stellt daher die falsche Frage, warum Simon auf die Annahme des Königstitels verzichtete; Doron Mendels: *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine*. Grand Rapids/Cambridge 1997, S. 59f.

zeitig eine politische Stellung zu verschaffen, die von außen unabhängig war.⁷⁵ Im Grunde schrieb man dabei nur die bestehenden Verhältnisse fort, wobei an die Stelle der seleukidischen Oberherren die „große Versammlung“ trat.

Die Anlehnung an das formale Modell des hellenistischen Euergetendekretes könnte dazu verführen, den Beschluss des jüdischen „Volkes“ als Hinweis auf polisähnliche Strukturen zu verstehen.⁷⁶ Der Beschluss nennt als Entscheidungsträger die Priester und das Volk, die Obersten des Volkes (*árchontes éthnous*) und die Ältesten des Landes (*presbíteroi tês chóras*).⁷⁷ Schon der Vergleich mit Neh 10,1–30, wo im Wesentlichen dieselben Gruppierungen genannt werden, mahnt allerdings zur Vorsicht. Ein verwandter Dreiklang begegnet zudem in einem Brief der jüdischen Militärkolonisten in Elephantine aus dem Jahre 407 v. Chr., der neben dem Statthalter an den Hohepriester, die anderen Priester in Jerusalem, an Ostanes, den Bruder des Anani, und die Vornehmen der Judäer adressiert war.⁷⁸

Das Volk spielt schon in den Überlieferungen zum altisraelitischen Königtum eine wichtige Rolle: Eine Initiative des Volkes führt überhaupt erst zur Salbung Sauls;⁷⁹ David wird durch die Männer des Volkes beziehungsweise die Ältesten zum König gemacht;⁸⁰ zur Salbung Salomons ruft David das Volk in seinen Gliederungen auf dem Tempelberg zusammen;⁸¹ eine Volksversammlung erklärt Jerobeam gegen den dynastischen Anspruch des Rehabeam zum König.⁸²

Insofern sollte man die Formulierungen des Simondekretes nicht aufgrund oberflächlicher Ähnlichkeiten mit hellenistischen Polisstrukturen erklären.⁸³ Ganz im Gegenteil: Die im Dekret für Simon aufgeführten Entscheidungsorgane lassen sich ohne Weiteres aus der vorhellenistischen jüdischen Tradition herleiten. Ein weitgehend traditionell-jüdischen Normen entsprechender Entscheidungsprozess wurde lediglich in hellenistischen Formen aktualisiert.⁸⁴

⁷⁵ Bereits Jonathan war angeblich zum politischen und militärischen Führer „gewählt“ worden (1 Mkk 9,30).

⁷⁶ Zu dem im Simondekret skizzierten Entscheidungsprozess vgl. Sievers: Highpriesthood (wie Anm. 67); James C. VanderKam: People and High Priesthood in Early Maccabean Times. In: William Henry Propp/Baruch Halpern/David Noel Freedman (Hg.): The Hebrew Bible and Its Interpreters (= Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego, Bd. 1). Winona Lake 1990, S. 205–225.

⁷⁷ 1 Mkk 14,28. Vgl. auch dieselben Gruppen in 1 Mkk 12,6.

⁷⁸ TAD A4.8 Z. 17f.

⁷⁹ Die Einsetzung Sauls erfolgt allerdings durch Los, wenngleich im Rahmen einer Volksversammlung: 1 Sam 10,20–24; vgl. auch 1 Sam 11,14f.

⁸⁰ 2 Sam 2,4; 5,3.

⁸¹ 1 Chr 28,1. Auch die erste Königseinsetzung Salomons war im Zusammenhang mit einer Versammlung „aller führenden Männer Israels, der Priester und Leviten“ erfolgt (1 Chr 23,2).

⁸² 1 Kön 12,20. Vgl. 1 Kön 12,1 zur geplanten Königserhebung des Rehabeam durch das versammelte Volk.

⁸³ So jedoch Arie van der Kooij: The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture. In: Benedikt Eckhardt (Hg.): Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba. Groups, Normativity, and Rituals (= JSJ Suppl., Bd. 155). Leiden/Boston 2012, S. 31.

⁸⁴ Kai Trampedach verweist bereits auf die genuin jüdischen Wurzeln der in griechischen Formen präsentierten Inhalte des Simondekretes; Kai Trampedach: Die Hasmonäer und das Problem der

Fragwürdig ist auch die Ansicht, das Simondekret zeige, dass die soziale Praxis des Euergetismus in Judäa übernommen und von den Hasmonäern in ihre Selbstdarstellung integriert worden sei.⁸⁵ Weder enthält das Bestallungsdekret die typischen Euergetenehren noch den Gedanken, dass die Ehrung einen Wettbewerb verschiedener Euergeten zugunsten der Gemeinde anfeuern soll. Ein Weiteres kommt hinzu: Für die Griechen war Ehrgeiz (*philotimía*) eine unhinterfragt positive Eigenschaft, im jüdischen Kontext gilt das nicht.⁸⁶ Das Simondekret will keinen Wettbewerb, sondern eine Festschreibung von Machtverhältnissen. Jerusalem war eben keine autonome Polis, die ihre Beziehung zum Herrscher im Medium des Euergetismus verhandelte.⁸⁷

Eher schon könnte man daher eine Nähe zu den charismatischen Wurzeln des hellenistischen Königtums sehen.⁸⁸ Simon und seine Brüder erscheinen im Leistungskatalog des Bestallungsdekretes als siegreiche Anführer, und das begründet ihr Herrschaftsrecht.⁸⁹ Freilich: Im jüdischen Kontext war dieser Begründungszusammenhang dergestalt zu erweitern, dass der Sieg die Erwählung durch Gott anzeigte und erst damit das Herrschaftsrecht begründete.⁹⁰ Vor allem aber ist der Konnex zwischen Leistung/Fähigkeit und Herrschaftslegitimation durchaus kein Spezifikum des hellenistischen Königtums. Schon in der ihrerseits altorientalischen Vorbildern folgenden biblischen Königsideologie spielt die Sieghaftigkeit des Herrschers eine wichtige Rolle, da im Rahmen einer von hoher Kriegsbereitschaft geprägten Staatenwelt die Gewährleistung von Sicherheit die primäre Aufgabe des Herrschers war.⁹¹ Im jüdischen Kontext kann man auf die Parallelen zwischen den konkret aufgeführten Leistungen Simons und den im Buch der Kö-

Theokratie. In: Andreas Pečar/Kai Trampedach (Hg.): Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (= HZ, Beihefte, N. F., Bd. 43). München 2007, S. 37–65, hier: S. 45–48.

⁸⁵ So jedoch Greg Gardner: Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E. In: Journal of Biblical Literature 126 (2007), S. 327–343.

⁸⁶ Vgl. zu den Spezifika der Stifterinschriften aus den jüdischen Diasporagemeinden, ausgehend von der Kritik des städtischen Euergetismus bei Phil. dec. 4–6: Tessa Rajak: Benefactors in the Greco-Jewish Diaspora. In: Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band I: Judentum. Tübingen 1996, S. 305–319.

⁸⁷ Insofern liegt eher der Vergleich des Simondekretes mit den ägyptischen Priesterdekreten nahe: Jan Willem van Henten: Royal Ideology. 1 and 2 Maccabees and Egypt. In: Tessa Rajak u. a. (Hg.): Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers (= Hellenistic Culture and Society, Bd. 50). Berkeley u. a. 2007, S. 265–282.

⁸⁸ Dazu grundlegend Hans-Joachim Gehrke: Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie. In: AKG 64 (1982), S. 247–277.

⁸⁹ 1 Mkk 14,29–37.

⁹⁰ Am deutlichsten in 1 Mkk 5,62.

⁹¹ Vgl. Jacob L. Wright: Military Valor and Kingship: A Book-Oriented Approach to the Study of a Major War Theme. In: Brad E. Kelle/Frank Ritche Ames (Hg.): Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts (= Society of Biblical Literature Symposium Series, Bd. 42). Leiden/Boston 2008, S. 33–56.

nige überlieferten Taten Salomons verweisen.⁹² Während freilich Salomon sich beim Volk durch seine Härte so unbeliebt gemacht hatte, dass sein Sohn Rehabeam von der Mehrheit der israelitischen Stämme als Nachfolger abgelehnt wurde,⁹³ gelang es Simon, seine Taten (nach der Darstellung des Bestallungsdekretes) mit Zustimmung des Volkes zu vollbringen, sodass sie gerade zum Fundament seiner Stellung wurden.

Neu im Dekret für Simon ist demnach weder die ihm zugrunde liegende „euergetische“ Herrschaftsideologie noch die Idee, deren Befolgung zur Voraussetzung für eine legitime Herrschaft zu machen. Der vordergründige Hellenismus des Dekretes für Simon beruht vielmehr auf einer tiefer gehenden Konvergenz ähnlicher Anschauungen. Analogien zum hellenistischen Königtum ergeben sich zudem allein schon von der Sache selbst her – nämlich der Begründung einer weder in der institutionellen Ausprägung noch den konkreten Inhabern traditional legitimierten Herrschaft.

Zuletzt ist die Beschränkung der Stellung Simons „bis zum Auftreten eines wahren Propheten“ zu beachten.⁹⁴ Hier wird ein Vorbehalt eingeführt, der völlig unhellenistisch ist, aber fast zwingend aus der biblischen Darstellung der altisraelitischen Könige folgt. Das hat allerdings eine wichtige Konsequenz: In der hellenistischen Personalmonarchie besteht der Staat in der Person des Königs, und diesem kommt eine absolute Verfügungsgewalt über sein Reich zu; auch existiert dieses Königtum (mit Ausnahme Makedoniens) im Prinzip unabhängig von einem genau umrissenen Herrschaftsbereich. Die Herrschaft der Hasmonäer war demgegenüber auf einen vorgegebenen Gegenstand – das jüdische Volk im gelobten Land – und auf ein vorgegebenes Gesetz bezogen.⁹⁵

Wie bereits erwähnt, ist in den hasmonäischen Münzlegenden seit Johannes Hyrkanos I. der Hohepriestertitel fast immer mit dem Hinweis auf das *hever hajejudim* verbunden. In diesem Bezug liegt ein eklatanter Unterschied zum hellenistischen Königtum.⁹⁶

Der Verweis auf das *hever* fehlt jedoch gerade in den hasmonäischen Prägungen mit dem Königstitel.⁹⁷ Dies entspricht dem hellenistischen Usus und dürfte den Anspruch ausdrücken, in dem durch die Implosion des Seleukidenreiches entstandenen Machtvakuum die Rolle einer regionalen Ordnungsmacht in der Nachfolge

⁹² Adrian Schenker: Die zweimalige Einsetzung Simons des Makkabäers zum Hohenpriester. Die Neuordnung des Hohepriestertums unter dem Hasmonäer Simon (1 Makk 14,25–49). In: ders. (Hg.): Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (= Orbis biblicus et orientalis, Bd. 172). Fribourg/Göttingen 2000, S. 158–169, hier: S. 159–161.

⁹³ 1 Kön 12,1–19.

⁹⁴ 1 Mkk 14,41. Der Entscheidung eines zukünftigen Propheten stellte Judas auch den Umgang mit den unrein gewordenen Steinen des Altars im Tempel anheim: 1 Mkk 4,46.

⁹⁵ Zur Bedeutung des Landes Mendels: Rise and Fall (wie Anm. 74), S. 81–105.

⁹⁶ Dafür kann man eine Analogie zu den Prägungen der hellenistischen Stadtstaaten und Koina sehen.

⁹⁷ TJC-Typen K–O, 36–37; 41–43. Vgl. dagegen die Prägungen der Nabatäerkönige, die sich explizit als „Könige der Nabatäer“ bezeichneten: Christian-Georges Schwentzel: Juifs et Nabatéens. Rennes 2013, S. 207f.

der hellenistischen Könige zu spielen und sich von konkurrierenden Dynasten, wie den „Tyrannen“ Zoilos und Theodoros,⁹⁸ abzugrenzen.⁹⁹ Dem entspricht ikonographisch die Aufnahme des Seleukidenankers gerade auf den Prägungen des Alexander Jannai, die auch den Königstitel nennen.¹⁰⁰

Repräsentation

Im Bestallungsdekret für Simon wird diesem der Gebrauch von Goldspange und Purpurgewand zugesprochen.¹⁰¹ Das sind im Grunde seleukidische Insignien,¹⁰² die Jonathan und Simon bereits zuvor im Zusammenhang mit ihrer Ernennung zu Königsfreunden verliehen worden waren.¹⁰³ Mit der Autorität der „großen Versammlung“ monopolisierte Simon seleukidische Rangabzeichen und machte sie seiner Herrschaftsrepräsentation dienstbar.¹⁰⁴ Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, auch den seit Aristoboulos I. oder Alexander Jannai geführten Königstitel vornehmlich als nach außen adressiertes Zugeständnis an die protokollarischen Usancen der hellenistischen Umwelt zu deuten.¹⁰⁵

⁹⁸ Diese Terminologie nach Ios. ant. Iud. 13, wo dem Leser dadurch eine Deutungsperspektive vorgegeben wird.

⁹⁹ Konsequenterweise entzog Pompeius den Hasmonäern zugleich mit der Verkleinerung ihres Herrschaftsgebietes auch den Königstitel. Theophanes von Mytilene scheint aus den Hasmonäern wieder „Tyrannen“ gemacht zu haben, um die Intervention des Pompeius zu rechtfertigen (Strab. 16,2,40).

¹⁰⁰ TJC-Typen K–M. Dazu David M. Jacobson: The Anchor on the Coins of Judaea. In: Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society 18 (2000), S. 73–81; vgl. auch Regev: Hasmonians (wie Anm. 4), S. 212–214. Weniger überzeugend sind die Interpretationen bei Oliver D. Hoover: The Seleucid Coinage of John Hyrcanus I: the Transformation of a Dynastic Symbol in Hellenistic Judaea. In: American Journal of Numismatics 15 (2003), S. 29–39, hier: S. 34f. (Kontinuität mit Prägungen Johannes Hyrkanos' I.); Christian-Georges Schwentzel: Images du pouvoir et fonctions des souverains hasmonéens. In: Revue Biblique 116 (2009), S. 368–386, hier: S. 374f. (Eroberung der Küstenstädte).

¹⁰¹ 1 Mkk 14,43.

¹⁰² In diesem Zusammenhang deutet die Stelle auch Brian C. McGing: Hellenism, Judaism and the Hasmonians. In: Simblos 1 (1995), S. 57–74, hier: S. 70.

¹⁰³ 1 Mkk 10,20/Ios. ant. Iud. 13,45; 1 Mkk 10,62–65/Ios. ant. Iud. 13,85; 1 Mkk 10,89/Ios. ant. Iud. 13,102. Vgl. auch 1 Mkk 11,57f./Ios. ant. Iud. 13,145f.

¹⁰⁴ 1 Mkk 14,44.

¹⁰⁵ Vgl. Trampedach: Hasmonäer (wie Anm. 84), S. 65. Zur Annahme des Königstitels durch Aristoboulos I.: Ios. ant. Iud. 13,301; zur Annahme durch Alexander Jannai: Strab. 16,2,40. Zum „Hellenismus“ der Hasmonäer vgl. Tessa Rajak: The Hasmonians and the Uses of Hellenism. In: Philip R. Davies/Richard T. White (Hg.): A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History (= JSOT Suppl., Bd. 100). Sheffield 1990, S. 261–280; Uriel Rappaport: The Hellenization of the Hasmonians. In: Menahem Mor (Hg.): Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation: Past Traditions, Current Issues and Future Prospects. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization, Held on Sunday–Monday, September 24–25 1989 (= Studies in Jewish Civilization, Bd. 2). Lanham/London 1992, S. 2–13; Kai Trampedach: Between Hellenistic Monarchy and Jewish Theocracy. The Contested Legitimacy of Hasmonian Rule. In: Nino Luraghi (Hg.): The Splen-

Von Aristoboulos I. sagt Josephus, dieser hätte „das Diadem angenommen“, ¹⁰⁶ womit die Annahme des Königstitels mit der Führung des hellenistischen Königsinsignes schlechthin verbunden wäre. ¹⁰⁷ Von einer Königssalbung nach biblischem Muster hören wir hingegen nichts. ¹⁰⁸ Dieser Sachverhalt scheint dadurch bestätigt zu werden, dass sich auf den Münzen des Alexander Jannai zusammen mit der Königstitulatur auch ein Diadem abgebildet findet. ¹⁰⁹

Freilich perspektiviert Josephus die von ihm berichteten Vorgänge grundsätzlich mit Blick auf seine Leser. Die Phrase „das Diadem annehmen“ muss daher nicht mehr bedeuten als eine für ein nicht-jüdisches Publikum verständliche Ausdrucksweise für die Annahme des Königstitels. ¹¹⁰ Zumindest in ihrer Eigenschaft als Hohepriester müssen die Hasmonäer ohnehin gesalbt gewesen sein. ¹¹¹

Ferner weiß die hebräische Bibel durchaus von diademähnlichen Würdezeichen der altisraelitischen Könige, ¹¹² und entsprechend wird noch in den Qumran-Schriften dem erwarteten davidischen Messias ein solches zugeschrieben. ¹¹³ Doch

dors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean (= Studies in Ancient Monarchies, Bd. 1). Stuttgart 2013, S. 231–259. Auch die neueren monographischen Studien (s. Anm. 4) arbeiten sich an dieser Fragestellung ab.

¹⁰⁶ Ios. ant. Iud. 13,301.

¹⁰⁷ Zum Diadem siehe jetzt den Sammelband Achim Lichtenberger u. a. (Hg.): Das Diadem der hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftszeichens? (= Euros, Bd. 1). Bonn 2012, der jedoch keinen Beitrag zu den Hasmonäern oder Herodianern enthält. Andreas Kropp zeigt in den einzelnen Kapiteln seiner Monographie, dass das Diadem das wichtigste königliche Insigne all jener hellenistischen Dynasten im Nahen Osten war, die den Königstitel für sich beanspruchten; vgl. Andreas J. M. Kropp: Images and Monuments of Near Eastern Dynasts. 100 BC–AD 100 (= Oxford Studies in Ancient Culture and Representation). Oxford 2013.

¹⁰⁸ Dass diese noch in hellenistischer Zeit im allgemeinen Bewusstsein verankert war, bezeugt Sir 46,13.

¹⁰⁹ TJC-Typ K. Dazu vgl. Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 211f., der die im Folgenden erörterte Ambivalenz des Diadems jedoch nicht erkennt.

¹¹⁰ Josephus schreibt beispielsweise auch dem Pharao ein Diadem zu (ant. Iud. 2,233) sowie dem persischen Großkönig (ant. Iud. 11,54; 203). Allerdings erwähnt er für die altisraelitischen Könige nur die Salbung.

¹¹¹ Ex 29,29; Lev 8,12; 16,32; zur Salbung des Hohepriesters in hellenistischer Zeit siehe Sir 45,15; Phil. fug. 110. Zwar kann man einwenden, dass dieses Argument für Salome Alexandra nicht zutreffen kann, der Josephus die Königsherrschaft (*basileía*) zuschreibt (ant. Iud. 13,407; 409). Allerdings besitzen wir keine zeitgenössischen Zeugnisse dafür, unter welchem Titel diese Herrscherin eigentlich die Regentschaft führte. Münzen ließ sie nicht prägen – jedenfalls nicht unter eigenem Namen. Möglicherweise ist ein Teil der sehr zahlreichen Prägungen des Alexander Jannai tatsächlich in ihre Regierungszeit zu datieren; vgl. Regev: Hasmoneans (wie Anm. 4), S. 217f. So oder so wurde das Königtum der Alexandra zumindest nicht offensiv kommuniziert.

¹¹² 2 Sam 1,10; 2 Kön 11,12/2 Chr 23,11. Zum *nezer* als Symbol königlicher Macht vgl. Ps 89,40; 132,18; vgl. auch 2 Sam 12,30; Jer 13,18; Ez 21,31; Ps 21,4. Dazu und zum Folgenden siehe Günter Mayer: Art. כִּנֹּר. In: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 5 (1986), S. 329–334; David Wagner: Art. Krone/Krönung. In: Wissenschaftliches Bibellexikon (AT), online zugänglich unter <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24181> (letzter Zugriff am 1.7.2016). Zur Verbindung mit den Münzen des Alexander Jannai Schwentzel: Images (wie Anm. 100), S. 383f.

¹¹³ 4QpIsa^a 19. Von David weiß Sir 47,7, dass er einen Kopfbund getragen habe. Die griechische Fassung mildert das allerdings metaphorisierend ab.

auch zum Ornat des Hohepriesters gehörte ein Kopfband, an dem ein Goldblatt mit dem Siegel „Heilig dem Herrn“ befestigt war.¹¹⁴ Das ist funktional natürlich etwas durchaus anderes als das hellenistische Königsdiadem, zumal die hohepriesterliche Kopfbinde nur eine Zutat zu der optisch viel auffälligeren Mitra war.¹¹⁵ Allerdings ist zu beachten, dass im „Aristeasbrief“ diese Binde ausdrücklich als „geheiligte Königsbinde“ (*kathegiasménon basíleion*) bezeichnet wird;¹¹⁶ Philon spricht vom „königlichen Diadem“.¹¹⁷ Beide Autoren sahen also eine Ähnlichkeit zwischen dem hohepriesterlichen Insigne und dem (hellenistischen) Königsdiadem und setzten beide miteinander in Beziehung.¹¹⁸ Damit stellt sich aber die Frage, ob für den zeitgenössischen Betrachter der Münzen deren Ikonographie eindeutig zu verstehen war.¹¹⁹ Man konnte die Legende entweder direkt auf das königliche Diadem beziehen oder komplementär zur priesterlichen Kopfbinde auffassen.¹²⁰ Es geht mir nicht darum, die „hellenistischen“ Deutungen dieser Motive als falsch zu erweisen. Signifikant scheint mir vielmehr gerade die Doppeldeutigkeit der ikonographischen Elemente, die Anschlussfähigkeit bei ganz verschiedenen Adressatengruppen herstellte.

Dies gilt umso mehr, als die Legenden der hasmonäischen Münzen seit Johannes Hyrkanos I. zumeist in paläohebräischer Schrift ausgeführt wurden.¹²¹ Man muss daher davon ausgehen, dass nur wenige diese Legenden überhaupt lesen konnten.¹²²

¹¹⁴ Ex 28,36–38; 29,6; 39,30; Lev 8,9. Sir 45,12 spricht hingegen von einem Goldreif.

¹¹⁵ Das war nach Ez 21,31 allerdings auch bei dem königlichen Insigne der Fall (hier als *‘atarah* bezeichnet).

¹¹⁶ Aristeasbrief 98. Mit dem Terminus *basíleion* wird in der LXX auch der königliche Kopfschmuck Sauls bezeichnet (LXX-2 Sam 1,10).

¹¹⁷ Phil. fug. 111.

¹¹⁸ Dabei konnten sie daran anknüpfen, dass bereits im Text der hebräischen Bibel sowohl das königliche als auch das priesterliche Diadem als *nezer* bezeichnet werden. Zum priesterlichen *nezer*: Ex 29,6; 39,30; Lev 8,9. Auch *‘atarah* kann sowohl das königliche (2 Sam 12,30; Jer 13,18; Ez 21,31; Ps 21,4) wie auch das priesterliche Insigne (Sach 6,11; 14; Sir 45,12) meinen. Dieses Wort wird jedoch generell sehr viel unspezifischer für alle Formen kranzartiger Kopfbedeckungen verwendet (z. B. Jes 28,1–3 von Zechern beim Gelage). Dazu siehe Diether Kellermann: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 6 (1989), 21–31 s. v. *טֵצֶר*; David Wagner: Wissenschaftliches Bibellexikon s. v. Krone/Krönung (AT), online zugänglich unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24181> (letzter Zugriff am 1. 7. 2016).

¹¹⁹ Beide Deutungen würden ohnehin völlig verschmelzen, wenn es zuträfe, dass die Hasmonäer durch die Annahme des Titels „Hohepriester des höchsten Gottes“ bewusst einen Bezug auf die Gestalt des Melchisedek herstellten, der in Gen 14,18 als „Priester des höchsten Gottes“ eingeführt wird. Dazu Goodblatt: Monarchic Principle (wie Anm. 12), S. 52–55. Die Belege sind freilich zweifelhaft: Ios. ant. Iud. 16,163 (in einem Edikt des Augustus); bT RHSh 18b; vgl. auch AssMos 6,1; Jub 32,1. 1 Mkk kennt die Titulatur in jedem Fall noch nicht, numismatische oder epigraphische Belege fehlen.

¹²⁰ Vgl. die Prägungen des Mattathias Antigonos (TJC-Typen 41–43), in denen der griechische Königstitel der Darstellung der eher auf das Hohepriesteramt verweisenden Menora zugeordnet ist.

¹²¹ Dazu Richard S. Hanson: Paleo-Hebrew Scripts in the Hasmonean Age. In: Bulletin of the American Schools of Oriental Research 175 (1964), S. 26–42, hier: S. 26–33.

¹²² Zu den Sprachen im hellenistischen Judäa vgl. Seth Schwartz: Language, Power and Identity in Ancient Palestine. In: P&P 148 (1995), S. 3–47, hier: S. 12–31 (zu den hasmonäischen Münzen S. 25–27); Seth Schwartz: Hebrew and Imperialism in Jewish Palestine. In: Carol Bakhos (Hg.):

Es ging offenbar nicht um Verständlichkeit im Detail, sondern um den Verweis auf das Hebräische als zwar archaische, aber identitätsstiftende Kultsprache.¹²³

Ideologische Fundierung

Diese Beobachtung führt auf eine weitere Eigenheit der hasmonäischen Monarchie: Bereits Elias Bickerman sah den Unterschied zwischen der selbstzweckhaften Personalmonarchie hellenistischer Prägung und dem Hasmonäerreich, dessen Herrscher ihrem Machtanspruch eine konsistente ideologische Basis verliehen.¹²⁴

Zwar findet die Stilisierung der Makkabäer als Retter ihres Volkes eine Parallele in der Darstellung der hellenistischen Könige als Barbarenbesieger, als „Retter“, aber sofern wir 1 Mkk zum Maßstab nehmen, gingen die Hasmonäer weiter.¹²⁵ Das Buch präsentiert uns eine Ideologie der Separation (*amixía*), welche Judäer und umliegende Völker in einen strikten Gegensatz bringt und eine konsequente kulturelle und biologische Isolation zur Voraussetzung für das Überleben des Judentums erklärt.¹²⁶ Eng damit verbunden ist die Darstellung der Makkabäer als Anführer eines heiligen Krieges, der mitunter die Vollziehung des Vernichtungsbannes, das heißt die völlige Auslöschung des Gegners, zumindest aber seine Vertreibung und die Zerstörung seiner Heiligtümer mit einschließt.¹²⁷ Das ist eine

Ancient Judaism in Its Hellenistic Context (= JSJ Suppl., Bd. 95). Leiden/Boston 2005, S. 53–84, hier: S. 61–81.

¹²³ Dazu vgl. Anne Lykke: The Use of Languages and Scripts in Ancient Jewish Coinage. An Aid in Defining the Role of the Jewish Temple until Its Destruction in 70 CE. In: David M. Jacobson/Nikos Kokkinos (Hg.): *Judaea and Rome in Coins 65 BCE–135 CE. Papers Presented at the International Conference Hosted by Spink 13th–14th September 2010*. London 2012, S. 27–50.

¹²⁴ Elias J. Bickerman: Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte von den Anfängen bis zum Untergang des Hasmonäerhauses (= Bücherei des Schocken-Verlags, Bd. 47). Berlin 1935, S. 45.

¹²⁵ Zum Folgenden vgl. auch Seth Schwartz: Israel and the Nations Roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean Expansion. In: *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), S. 16–38, der aber einen Widerspruch zwischen dem Rigorismus von 1 Mkk und der Aufnahme hellenistischer Usancen durch die Hasmonäer sieht. Dagegen mit Recht Tessa Rajak: Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition. Models of Jewish Kingship. In: Tessa Rajak (Hg.): *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction* (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 48). Leiden u. a. 2001, S. 39–60, hier: S. 49f.

¹²⁶ 1 Mkk 1,11–15; vgl. 1 Mkk 14,36. *Amixía* im Sinne eines Verbotes von Mischehen ist ein wichtiges Thema auch in zwei weiteren Werken der frühen Hasmonäerzeit, im Buch der Jubiläen (Jub 30) sowie in dem Bibelespos des Theodotos (BNJ 732 F 1). Das strikte Verbot der exogamen Ehe ist so in der Vorlage Gen 34 nicht vorhanden; dort wird nur die Notwendigkeit der Beschneidung thematisiert. Dazu John J. Collins: The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans. In: *Harvard Theological Review* 73 (1980), S. 91–104; Christian Frevel: „Separate Yourself from the Gentiles“ (*Jubilees* 22:16). Intermarriage in the Book of *Jubilees*. In: Christian Frevel (Hg.): *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period* (= Library of Hebrew Bible; Old Testament Studies, Bd. 547). New York 2011, S. 220–250; Armin Lange: *Mixed Marriages and the Hellenistic Religious Reforms*. In: Frevel (Hg.): *Mixed Marriages* (diese Anm.), S. 205–219.

¹²⁷ 1 Mkk 5,5; 5,28; 5,43f.; 5,68. Dazu vgl. Rajak: Hasmoneans (wie Anm. 105), S. 271–273; Daniel Barbu: The Jewish Sacking of Alien Temples: „Limits of Toleration“ in a Comparative Perspec-

spezifisch jüdische, deuteronomistische Darstellung. In hellenistischem Kontext wäre eine positiv konnotierte Darstellung des Herrschers als Tempelzerstörer völlig undenkbar.

Das Konzept der *amixía* blieb nicht ohne konkrete Folgen: Im archäologischen Befund zeichnet sich für die Hasmonäerzeit ein Einbruch der Importe ab, der in scharfem Kontrast zur materiellen Kultur am späteren Hof des Herodes steht.¹²⁸ Unter Simon wurden Nicht-Juden aus eroberten Gebieten ausgewiesen,¹²⁹ und auch die Zwangsjudaïsierungen im Gefolge der territorialen Expansion seit Johannes Hyrkanos I. stehen mit der *amixía* in Zusammenhang:¹³⁰ Ziel war offenbar die Gewährleistung einer kulturell-religiösen Homogenität des hasmonäischen Herrschaftsgebietes.¹³¹

Schluss

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Hasmonäer in Fortsetzung von Strukturen der Seleukidenzeit in spezifischer Weise weltliche Herrschaft und Priesteramt miteinander verbanden. Eine generelle Kritik am Königtum oder an der Verbindung von weltlicher und geistlicher Führungsrolle scheint es nicht gegeben zu haben. Ablehnung richtete sich spezifisch gegen die Hasmonäer als Personen, ihre Politik oder ihre Positionierung in religiösen Streitigkeiten. Die Selbstdarstellung der Hasmonäer nimmt zwar ohne Zweifel hellenistische Elemente auf, bleibt aber so ambivalent, dass eine Konvergenz mit indigenen Traditionen zumindest behauptet werden konnte.¹³² Das Anknüpfen an die biblische

tive. In: *History of Religions* 50 (2010), S. 21–42; Kai Trampedach: *The War of the Hasmoneans*. In: Gabriela Signori (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, Bd. 206). Leiden/Boston 2012, S. 61–78.

¹²⁸ Andrea Michelle Berlin: *Archaeological Sources for the History of Palestine between Large Forces: Palestine in the Hellenistic Period*. In: *Biblical Archaeologist* 60 (1997), S. 2–51, hier: S. 29f.; Gerald Finkelsztejn: *More Evidence on John Hyrcanus I's Conquests: Lead Weights and Rhodian Amphora Stamps*. In: *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 16 (1998), S. 33–63, hier: S. 38–41.

¹²⁹ 1 Mkk 11,65f.; 13,47f.; 13,11; 14,34; 13,50; 14,36.

¹³⁰ Johannes Hyrkanos I./Idumäa: Ptolemaios FGrHist/BNJ 199 F 1; Ios. ant. Iud. 13,257f.; 15,254; vgl. aber Strab. 16,2,34, der von einer freiwilligen Konversion spricht; Judas Aristoboulos I./Ituräa: Ios. ant. Iud. 13,318; Alexander Jannai/Pella: Ios. ant. Iud. 13,397. Dazu Steven Weitzman: *Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology*. In: *Harvard Theological Review* 92 (1999), S. 37–59; Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 314–321; Regav: *Hasmoneans* (wie Anm. 4), S. 273–278. Widerstand gegen die Judaïsierung ist in Idumäa noch für die Zeit des Herodes belegt (Ios. ant. Iud. 15,253–255).

¹³¹ Edward Dąbrowski: *The Hasmoneans and the Religious Homogeneity of Their State*. In: *Scripta Judaica Cracoviensia* 8 (2010), S. 7–14. Zu all dem passt, dass die rabbinische Überlieferung eine halachische Entscheidung der Hasmonäer referiert, die auf eine strikte sexuelle Separation von Juden und Nicht-Juden zielte: bT San. 82a; bT AZ 36b.

¹³² Eckhardt verweist in diesem Zusammenhang mit Recht auch auf die Uneindeutigkeit der biblischen Überlieferung; Eckhardt: *Ethnos* (wie Anm. 4), S. 156–158.

Tradition machte aus dem Hasmonäerreich einen der Idee nach geschlossenen ethnisch-kulturellen Verband, der in dieser Hinsicht den *Poleis* und *Koina* nähersteht als den hellenistischen Personalmonarchien. Wenn 1 Mkk Antiochos IV. den Plan zuschreibt, alle Völker seines Reiches zu einem einzigen mit uniformen Bräuchen zu verschmelzen,¹³³ ist dies fast das genaue Gegenteil der Herrschaftspraxis der Seleukiden, es spiegelt aber recht exakt das Staatsverständnis der Hasmonäer.

Abstract

The Hasmoneans did not rule as priest-kings; in fact, continuing structures established in Seleucid times, they merged secular rulership with the office of the pontiff in a very specific way. There is no evidence for criticism of the monarchy, either in general terms or for their merging of worldly and spiritual leadership. Opposition was rather directed against the Hasmoneans themselves, their politics, or their position in religious quarrels. The Hasmoneans' self-portrayal doubtlessly contained Hellenistic elements; however, it was sufficiently ambivalent that it remained possible to observe points of contact with indigenous traditions. This is as much the case for the commission-decree which put Simon into office as for the minting of coinage. The continuation of Biblical tradition turned the Hasmonean Empire into an exclusive ethnic-cultural entity (at least in theory) which, in this regard, was more closely related to the *poleis* and *koina* than to Hellenistic personal monarchy.

¹³³ 1 Mkk 1,41f.

