

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 13

Heft 2

2004

Schwerpunktthema: Bibel und Archäologie

M. Tiwald: Biblische Archäologie im Schwerefeld von Geisteswissenschaften, Politik und Theologie	69
M. Grohmann: Der „Massada-Mythos“	83
A. Siquans: Archäologie und die israelitische Gesellschaft der Königszeit	93
S. Kreuzer: Die Ausgrabungen des Wiener Alttestamentlers Ernst Sellin in Tell Ta ^c annek (Taanach) von 1902 bis 1904	107
A. Felber: Antike Pilgerberichte: archäologisch betrachtet	131

Aleph-Omega-Verlag Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>konrad.huber@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Fundamentaltheologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dr. Ursula RAPP <i>ursula.rapp@aon.at</i>	Franz-Heim-Gasse 3, A-6800 Feldkirch
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Parkstraße 1/II, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Anneliese FELBER <i>anneliese.felber@uni-graz.at</i>	Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz
Dr. Marianne GROHMANN <i>marianne.grohmann@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie, Rooseveltplatz 10/16, A-1090 Wien
Dr. Siegfried KREUZER <i>skreuzer@uni-wuppertal.de</i>	Institut für Altes Testament und Biblische Archäologie Dietrich Bonhoeffer Weg 22, D-42285 Wuppertal 2
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schottenring 21, A-1010 Wien
Dr. Markus TIWALD OFM <i>markus.tiwald@univie.ac.at</i>	Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft Schottenring 21, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.co.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigelegt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2004 Aleph-Omega-Verlag, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg
Alle Rechte vorbehalten.

DER „MASSADA-MYTHOS“

(Biblische) Archäologie im heutigen Israel zwischen Wissenschaft, Politik und Religion¹

Marianne Grohmann, Wien

Abstract: This paper takes Masada as a model for illustrating the tension between science, politics and religion influencing archaeology in Israel today. It mainly presents studies of the Israeli sociologist Nachman Ben-Yehuda about the „Masada Myth“: The historical narrative of Josephus has been shaped and changed in the 20th century to form an influential myth of heroism in today's Israel.

1. Faszination Massada

Archäologie im heutigen Israel ist nicht unbeeinflusst von ihrem gesellschaftlichen Umfeld: Das Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Politik und Religion hat Auswirkungen auf die Interpretation archäologischer Ergebnisse. An einem konkreten Ort lässt sich diese Spannung exemplarisch deutlich machen: in Massada und dem sich darum rankenden „Massada-Mythos“. Massada ist kein in der Bibel erwähnter Ort, insofern für „Biblische Archäologie“ im engen Sinn nur von sekundärer Bedeutung. Er ist aber für die „Archäologie der biblischen Welt“² im weiteren Sinn relevant. Die archäologischen Ausgrabungen von Massada sollen hier nicht umfassend thematisiert werden. Massada dient vielmehr als ein Beispiel dafür, wie sehr Archäologie von soziologischen, theologischen und politischen Faktoren beeinflusst ist.

Massada gehört zum festen Bestandteil jeder Israel-Reise. Der Ort hat eine gewisse Faszination: seine Lage über dem Toten Meer ist exponiert, und seine – heutige – Einsamkeit in der Judäischen Wüste bildet einen Kontrast zu anderen, dicht besiedelten Gebieten in Israel. Massada ist nicht nur Ausflugsziel für Reisende aus dem Ausland, sondern auch für israelische Jugendliche und Soldaten: Es ist fester Bestandteil ihrer Sozialisation. Massada ist zu einem Sym-

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag bei der ArgeAss-Tagung in Wien 2003 zurück. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. Dieter Vieweger, *Archäologie der biblischen Welt* (UTB 2394), Göttingen 2003.

bol für den Staat Israel, für Freiheit und Revolte geworden. Das Lebensgefühl vieler Israelinnen und Israelis, im Nahen Osten auf einer heißumkämpften Festung zu leben, umgeben von Feinden, die sich nichts sehnlicher wünschen als den eigenen Tod, wird in Massada nachvollziehbar. Kaum ein historisches Ereignis ist so prägend für das zeitgenössische israelische Bewusstsein wie der Fall von Massada:

„No single event in the history of the second Jewish commonwealth has occasioned more discussion in recent years than the fall of Masada, the mausoleum of martyrs, as it has been called. ... The spectacular discoveries in the excavations of Masada by Yadin in a nation where digging is a veritable form of prayer have made Masada a shrine for the Jewish people.“³

2. Flavius Josephus

Die Grundfrage Biblischer Archäologie nach dem Verhältnis von Texten und Funden bezieht sich in Massada nicht auf einen biblischen Text, sondern auf „De bello Judaico“ von Flavius Josephus. Das Ereignis, das die herodianische Festung Massada „berühmt“ gemacht hat, steht im Kontext des jüdischen Aufstandes gegen Rom 66–73 n.Chr. Bekannt ist die Legende von Massada, wie sie beim jüdisch-römischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der einzigen schriftlichen Quelle, überliefert ist: Eine Gruppe von jüdischen Aufständischen, Sikarier, muss aus Jerusalem flüchten und verschanzt sich unter Elazar Ben-Yair auf Massada. Josephus beschreibt sie als grausam und habgierig.⁴ Im Winter 72/73 n.Chr. wird Massada von den Römern unter Flavius Silva belagert. Sie errichten eine Mauer, Wachposten, Lager um die Festung und bauen eine Rampe, die bis heute eindrucksvoll zu besichtigen sind. Als die jüdischen Aufständischen die Ausweglosigkeit ihrer Lage einsehen, entschließen sie sich zum Selbstmord. Bekannt sind die zwei – bei Josephus dramatisch geschilderten – Reden des Elazar Ben-Yair, in denen er versucht, seine Leute vom kollektiven Selbstmord zu überzeugen und aus denen hier ein kleiner Ausschnitt zitiert werden soll:

„Ich halte es für eine besondere Gnade Gottes, dass er uns in den Stand setzt, ehrenvoll als freie Leute unterzugehen, was anderen, die unversehens überwältigt wurden, nicht vergönnt war. Wir wissen ja schon zum voraus, dass wir morgen in Feindeshand geraten werden; aber noch haben wir die freie Wahl, mit unsern Lieben eines edlen Todes zu sterben.“⁵

³ Louis M. Feldman, *Masada: A Critique of Recent Scholarship*, in: Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (SJLA 12), 3. Judaism Before 70, Leiden 1975, 218–248: 218.

⁴ Vgl. Josephus, *Bell VII*, 8, 1.

⁵ Josephus, *Bell VII*, 8, 6 (in der Übersetzung von Heinrich Clementz, Berlin u.a. 1923, 658).

Als die Römer das Lager erobern, finden sie 960 Leichen vor, volle Vorratskammern – zum Zeichen, dass nicht Hunger der Grund für den Selbstmord war – und „eine unheimliche Leere“ und „tiefe Stille“⁶. Zwei kluge Frauen und fünf Kinder verstecken sich, überleben und berichten von den Ereignissen. Am Ende steht die „Bewunderung“⁷ der Römer angesichts dieser Tat.

Die historische Glaubwürdigkeit von Josephus wird von verschiedenen Seiten immer wieder in Frage gestellt und diskutiert.⁸ Zweifellos sind in dieser theatralischen Darstellung – v.a. der beiden Reden – durchaus legendenhafte, mythische Elemente enthalten.

3. Der „Massada-Mythos“

Anders beurteilt dieses Mythisch-Legendenhafte der israelische Soziologe Nachman Ben-Yehuda, dessen Studien hier vorgestellt und diskutiert werden sollen.⁹

Für Ben-Yehuda ist nicht Josephus, der jüdisch-römische Geschichtsschreiber aus dem 1. Jahrhundert, der Mythen erzähler, sondern unter dem „Massada-Mythos“ versteht er das Bild von Massada in der israelischen Gesellschaft, wie es sich im 20. Jahrhundert entwickelt hat.

Ben-Yehuda ist Professor für Soziologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seine Studie beruht auf breitem Datenmaterial, und er arbeitet mit unterschiedlichen Methoden: mit historischen Untersuchungen seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, der Analyse von Schulbüchern für den israelischen Geschichtsunterricht¹⁰ und mit offenen Interviews. Auf diese Weise erhebt er die Darstellung von Massada in Jugendbewegungen, vorstaatlichen Untergrundgruppen, der israelischen Armee, Schulen, Medien und Tourismus bis hin zur modernen Kunst.¹¹ Ben-Yehuda analysiert den Massada-Mythos soziologisch, als gesellschaftliches Phänomen, mit Hilfe von Theorien zum

⁶ Josephus, Bell VII,9,2.

⁷ Josephus, Bell VII,9,2.

⁸ Vgl. z.B. Klaus-Stefan Krieger, *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus* (TANZ 9), Tübingen 1994. – Zur umfangreichen Josephus-Forschung vgl. die Forschungsberichte bei: Louis H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980), Berlin u.a. 1984; ders., *Josephus. A Supplementary Bibliography* (GRLH 645), New York 1986.

⁹ Nachman Ben-Yehuda, *The Masada Myth. Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison 1995; ders., *Sacrificing Truth. Archaeology and the Myth of Masada*, Amherst 2002.

¹⁰ Analysiert wurden Textbücher der Jahre 1903–1988 für die 9. Schulstufe und Geschichtsbücher seit den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts für die 11.–12. Schulstufe. Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 163–178.

¹¹ Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 16–20.

kollektiven Gedächtnis.¹² Detailliert zeigt er auf, wo und wie dieser Mythos entstanden ist.

Die Diskussion um die historische Glaubwürdigkeit von Josephus interessiert Ben-Yehuda nur am Rande. Er nimmt Josephus als historische Quelle für die Ereignisse auf Massada und als Ausgangspunkt, von dem die weitere Mythenbildung abweicht:

„... the Masada mythical narrative is very different from the only true account we have – that of Josephus Flavius. The myth was created by consistent omissions of major facts and by additions and fabrications of facts that do not exist in Josephus’s account.“¹³

Der Massada-Mythos beruft sich zwar immer auf Josephus und eine lange Kontinuität seit dem 1. Jahrhundert, ist aber tatsächlich jung. Er ist erst in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden, verbunden mit dem Pioniergeist noch vor der Entstehung des Staates Israel. Er spielte zwischen den frühen 40er- und den späten 60er-Jahren eine große Rolle für die Bildung der kollektiven israelischen Identität.¹⁴ Ziel ist die Identifikation zeitgenössischer Juden mit den tapferen Helden, den „Verteidigern“, den „Widerstandskämpfern“ auf Massada und damit die Bildung einer eigenen heroischen, nationalen Identität.¹⁵

Es ist ein Paradox, dass gerade eine militärische Niederlage und ein erschreckender Massenselbstmord zu einer heroischen Legende und zu einem Symbol für die israelische Widerstandskraft wurde. Bei unterschiedlichen Ausformungen und Schwerpunktsetzungen lässt sich das Grundmuster des Massada-Mythos folgendermaßen beschreiben:

- Die Anführer des jüdischen Aufstandes gegen die Römer waren nicht wie bei Josephus Sikarier, sondern Zeloten. Die Zeloten, die die Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. überlebten, zogen sich nach Massada zurück. Damit wird die Gewaltbereitschaft der jüdischen Aufständischen verharmlost.
- Die Römer belagerten mit großer militärischer Übermacht Massada.
- Nach drei Jahren erbittertem Kampf von einigen wenigen Zeloten gegen die riesige römische Armee – hier klingt das David-Goliat-Motiv an – erkannten die jüdischen Rebellen, dass sie keine Chance mehr hatten.

¹² Ein „Klassiker“ dazu ist Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1980 (1950). – Ben-Yehuda stützt sich auf das Modell von Gordon W. Allport/Leo Postman, *The Psychology of Rumor*, New York 1947.

¹³ Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 14.

¹⁴ Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 14.

¹⁵ Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 184.

- Sie entschieden sich für Selbstmord, um ihre Freiheit zu bewahren und nicht in römische Sklaverei zu geraten. Die römischen Soldaten fanden bei der Eroberung Massadas nur Stille und tote Körper vor.
- Massada wird zu einem Symbol für einen heroischen letzten Aufstand und die Freiheit der Juden, sich keiner anderen Macht zu beugen, als ihrem Gott.¹⁶

Die Bedeutung des Massada-Mythos als Symbol des säkularen Zionismus begann seit den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts schrittweise zurückzugehen, und heute gilt Massada weitgehend als „entmythologisiert“.¹⁷

4. Massada zwischen Wissenschaft, Politik und Religion

Ben-Yehudas Ausführungen zum „Massada-Mythos“ sollen nun mit der Fragestellung um die Kontextgebundenheit (Biblischer) Archäologie verknüpft werden. Massada ist ein Paradebeispiel dafür, wie sehr Archäologie in Israel im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Religion steht. Die Ausgrabungen von Massada standen von Anfang an im Blickpunkt der Öffentlichkeit. Sie waren immer von großem medialen Interesse begleitet.

4.1 Wissenschaft

Vor der großen professionellen Ausgrabung von Massada in den 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts gab es immer wieder Anläufe von „Nicht-Wissenschaftlern“: Der zionistische Pioniergeist, wie er sich im Yishuv, in Jugendorganisationen¹⁸ und in vorstaatlichen jüdischen Untergrund-Gruppen¹⁹ entwickelte, sah im Massada-Mythos Möglichkeiten zur Identifikation mit der eigenen Vergangenheit. Er wurde von einzelnen, engagierten Personen wie z.B. Shmaria Guttman²⁰ zwischen den frühen 1920er- und den späten 1930er-Jahren noch vor der wissenschaftlichen Aufarbeitung verbreitet. Eine starke nicht-wissenschaftliche Motivation bildete also den Hintergrund zu professionellen archäologischen Ausgrabungen. Der Mythos hat die Archäologie vorangetrieben.

Die größten Ausgrabungen von Massada führte 1963–1965 der prominente israelische Archäologe Yigael Yadin mit vielen Ressourcen und Mitarbeiterin-

¹⁶ Vgl. Ben-Yehuda, Masada Myth (Anm. 9) 13–14.

¹⁷ Vgl. Ben-Yehuda, Masada Myth (Anm. 9) 253.

¹⁸ Zur wichtigen Rolle der zwischen 1919 und 1929 in Israel entstandenen Jugendbewegungen in der Bildung und Weitergabe des Massada-Mythos vgl. ausführlicher Ben-Yehuda, Masada Myth (Anm. 9) 83–126.

¹⁹ Vgl. Ben-Yehuda, Masada Myth (Anm. 9) 127–146.

²⁰ Vgl. Ben-Yehuda, Masada Myth (Anm. 9) 71–82.

nen und Mitarbeitern durch.²¹ Wie sehr die Ausgrabungen von Massada mit seiner Person verbunden sind, zeigt z.B. die Tatsache, dass jeweils auf der ersten Seite der Grabungsberichte ein Bild von Yadin, dem „Mr. Massada“, abgebildet ist. Publiziert wurden sie erst nach seinem Tod.²² Seine Sichtweise der Ereignisse hat den Massada-Mythos geprägt und populär gemacht:

„It is thanks to Ben-Yair and his comrades, to their heroic stand, to their choice of death over slavery, and to the burning of their humble chattles as a final act of defiance to the enemy, that they elevated Masada to an undying symbol of desperate courage, a symbol which has stirred hearts throughout the last nineteen centuries.“²³

Die wesentlichen Elemente des Massada-Mythos finden sich in diesem Zitat: der heroische Aufstand, die Wahl des Todes statt der Sklaverei, der Widerstand gegen den Feind, Massada als Symbol für verzweifelte Mut und die Kontinuität zwischen den antiken jüdischen Aufständischen und dem Israel des 20. Jahrhunderts.

Das Verhältnis von Textinterpretation und Archäologie sieht in Massada so aus, dass durchaus „mit Josephus in der Hand“ ausgegraben wurde. Der archäologische Befund widerspricht Josephus nicht, aber er beantwortet auch nicht alle Fragen, die Josephus offen lässt. So sagt Josephus z.B. nichts darüber, wie lange die Belagerung von Massada gedauert hat. Nach dem Massada-Mythos wird diese Zeitspanne beträchtlich ausgedehnt. Neuere geologische Erkenntnisse zeigen, dass es an der Stelle, wo die Rampe gebaut wurde, schon einen Bergvorsprung gab.²⁴ Es war daher durchaus möglich, in 4–6 Monaten die Rampe zu bauen. Die Mehrheit der Forscherinnen und Forscher geht daher heute davon aus, dass die Belagerung den Winter 72/73 n.Chr. dauerte.

Es ist zweifellos Ben-Yehudas Verdienst, auf die Unterschiede zwischen dem Massada-Mythos und der Darstellung des Josephus hinzuweisen. Aber mir erscheint der Unterschied nicht so groß, wie ihn Ben-Yehuda darstellt. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, Josephus und seine historische Glaubwürdigkeit zu interpretieren: ein Minimalkonsens ist, den Ablauf der Ereignisse ausgenommen die beiden Reden als prinzipiell historisch anzusehen. Die Mythenbildung beginnt aber schon bei Josephus. Auch seine Schilderung ist gedeutete Geschichte, die auf unterschiedliche Weise gelesen werden kann.

²¹ Vgl. Yigael Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, London 1966.

²² Vgl. Joseph Aviram u.a., *Masada I-VI. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965. Final Reports*, Jerusalem 1989–1999.

²³ Yadin, *Masada* (Anm. 21) 197.

²⁴ Vgl. Dan Gill, *A Natural Spur at Masada*, *Nature* 364 (1993) 569–570.

4.2 Politik

In der Person von Yigael Yadin (1917–1984) überschneiden sich Archäologie und Politik ganz unmittelbar: Vor seiner akademischen Karriere – seit 1963 war Yadin Professor an der Hebräischen Universität Jerusalem – war er eine Zeit lang Stabschef in der israelischen Armee und nach 1977 einige Jahre in der Koalitionsregierung von Menachem Begin.²⁵

Der Massada-Mythos spielte und spielt eine integrierende Rolle in der israelischen Armee. Von 1956 bis 1991 wurden die Rekruten waffentragender Einheiten in einer regelmäßig stattfindenden feierlichen Zeremonie auf Massada angelobt. Feste Bestandteile dieser in Anwesenheit der Angehörigen abgehaltenen Zeremonie waren: der Aufstieg auf Massada zu Fuß, eine Parade, die Verlesung der Rede von Elazar Ben-Yair (in einer Zusammenfassung beider Reden nach Josephus), die Inszenierung des Rufes „Massada darf nie wieder fallen!“ (Worte des israelischen Dichters Yitzchak Lamdan 1927)²⁶ als brennende Inschrift, eine Rede des Kommandanten der bewaffneten Einheiten und des obersten Militärrabbiners und der Empfang der persönlichen Waffen. Nach ausführlichen Debatten wurden die Zeremonien Anfang der 90er-Jahre letztendlich v.a. aus technischen Gründen nach Latrun verlegt, einen Ort, an dem einige wichtige Schlachten im israelischen Unabhängigkeitskrieg 1948 stattfanden.²⁷

Es ist in der israelischen Diskussion unumstritten, dass Archäologie in Israel von Anfang an auch mit politischer Motivation betrieben wird.²⁸ Ben-Yehuda rechtfertigt dieses Faktum mit der spezifischen Lage in Israel, unter ständiger Bedrohung zu leben und zu arbeiten. In einer solchen Situation, in der immer wieder der eigene Anspruch auf das Land historisch und archäologisch gerechtfertigt wird, sei es gar nicht möglich, eine objektive und ausgeglichene Sicht der Lage zu vertreten.²⁹ Die politischen Umstände lassen sich nicht ganz aus der Archäologie heraushalten. Trotzdem ist die israelische Archäologie insgesamt weniger ideologisch geworden.

²⁵ Vgl. Neil A. Silberman, *A Prophet From Amongst You. The Life of Yigael Yadin: Soldier, Scholar, and Mythmaker of Modern Israel*, Reading 1993.

²⁶ Zur Wiederentdeckung dieses Gedichts vgl. Barry Schwartz/Yael Zerubavel/Bernice M. Barnett, *The Recovery of Masada. A Study in Collective Memory*, *The Sociological Quarterly* 27 (1986) 147–164.

²⁷ Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 147–162.

²⁸ Vgl. Yaacov Shavit, *Archaeology, Political Culture, and Culture in Israel*, in: Neil A. Silberman/David B. Small (ed.), *The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present* (JSOT.S 237), Sheffield 1997, 48–61: 54.

²⁹ Vgl. Ben-Yehuda, *Masada Myth* (Anm. 9) 64.

4.3 Religion

Religion spielt in der Diskussion über die Ereignisse auf Massada insofern eine Rolle, als Josephus den Selbstmord in seiner Rede des Elazar Ben-Yair als religiös motivierte Tat zur Bewahrung des Monotheismus stilisiert. Elazars erste Rede beginnt mit den Worten:

„Schon lange sind wir, wackere Kameraden, entschlossen, weder den Römern noch sonst jemand unterthan zu sein ausser Gott allein, weil er der wahre und rechtmässige Gebieter der Menschen ist; jetzt aber ist der Augenblick gekommen, der uns mahnt, unsern hehren Entschluss durch die That zu bekräftigen.“³⁰

Der Selbstmord wird also geradezu als göttlicher Auftrag dargestellt, obwohl er nach jüdischer Halacha verboten ist. Erlaubt ist Selbstmord nach der Halacha nur in einer äußersten Notsituation, als קְדוּשַׁת הַשֵּׁם – wörtlich „Heiligung des Namens (Gottes)“ –, als Märtyrertod, wenn Konversion die einzige Alternative wäre. Der Selbstmord wird daher im Massada-Mythos immer wieder ausgeblendet. In der rabbinischen Literatur, z.B. in Talmud und Midrasch, wird Massada nicht erwähnt.³¹ Im orthodoxen Judentum spielt die Erinnerung an Massada bis heute keine Rolle. Massada ist kein Ausflugsziel für orthodoxe Jüdinnen und Juden. Aber auch säkulare israelische Reiseführer verschweigen gerne den Selbstmord als etwas Anstößiges.

5. Von der Ideologie zur Ökonomie: das Ende des Massada-Mythos

Ben-Yehudas Studien sind ein Beispiel für die in der israelischen Gesellschaft durchaus differenziert und selbstkritisch geführte Diskussion über die eigene Geschichtsbetrachtung. Ben-Yehuda hat mit zur „Entmythologisierung“ von Massada beigetragen, die inzwischen als abgeschlossen gelten kann. Heute ist Massada kein ideologisches Thema mehr. Der „Massada-Mythos“ ist demonitiert. In jüngerer Zeit entwickelt sich die israelische Gesellschaft von einer ideologisch zusammen gehaltenen Gesellschaft immer mehr zur Konsumgesellschaft: Massada hat sich vom Symbol für eine zentrale, nationale Ideologie hin zu einer reinen Touristenattraktion mit hauptsächlich ökonomischen Interessen entwickelt. Massada war bis zum Ausbruch der zweiten Intifada eine der einträglichsten israelischen Touristen-Attraktionen. Durch die momentane politische Lage ist auch der Wirtschaftsfaktor Tourismus stark zurückgegangen. Der „Massada-Mythos“ ist also in erster Linie als historisches Phänomen zu betrachten.

³⁰ Josephus, Bell VII,8,6 (Übersetzung Clementz, 658).

³¹ Vgl. Sidney B. Hoenig, Historic Masada and the Halakhah, Trad. 13/2 (1972) 100–115.

6. Anmerkungen zum Verhältnis von Textinterpretation und Archäologie

Der Einfluss der Archäologie ist in der israelischen Gesellschaft stark zurückgegangen. Archäologische Funde dienen nicht mehr dazu, die Existenzberechtigung des Staates Israel zu bestätigen. Die Archäologie in Israel ist „akademischer“ und „abgeklärter“ geworden. Das Pathos eines Yadin ist nicht mehr zu spüren. Man interessiert sich heute für die Archäologie – wie in anderen Staaten – aus Interesse für die Geschichte des eigenen Landes. Aber sie wird nicht mehr zur Selbstbestätigung benötigt.

Die Diskussionen um die Konstruktion der eigenen Vergangenheit bewegen sich nach wie vor zwischen den beiden Polen eines konservativeren Lagers, das ein positives, heroisches Bild der Geschichte des Staates Israel zeichnet, und den „neuen Historikern“, die durchaus selbstkritisch mit der eigenen Vergangenheit umgehen.³² Ben-Yehuda lässt sich im israelischen Kontext auf der Seite der „neuen Historiker“ einordnen:

„The new historians tend to be more critical, more reflexive, and much more willing to take into account problematic and noncomplimentary facts. The reality they construct is problematic, nonconsensual, and one which requires explanations and interpretations.“³³

Das Verhältnis von Textinterpretation und Archäologie ist nach wie vor davon geprägt, dass archäologische Artefakte als empirisch zuverlässiger gelten als Texte:

„While drawing on narratives about the past is a common way to forge identities, archaeological artifacts prove a more powerful resource for the same process. These artifacts provide tangible and empirical proof for, and are presented as genuine and authentic remnants of, a past which is utilized in the present. The authenticity of these artifacts is guaranteed by the science of archaeology.“³⁴

Gleichzeitig reflektiert Archäologie heute stärker ihre eigenen hermeneutischen Prämissen. Die Interpretationsoffenheit nicht nur von Texten, sondern genauso von Artefakten kann als Konsens in der Archäologie gelten. Die Archäologie liefert nicht nur „harte Fakten“, sondern ist genauso auf Deutung

³² Einige Beispiele zur umfangreichen Diskussion über das Verhältnis von Archäologie und Politik in Israel sind: Philip L. Kohl/Clare Fawcett (ed.), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge 1995; Lynn Meskell (ed.), *Archaeology under Fire. Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East*, London 1998. – Zur Diskussion um die Biblische Archäologie vgl. Israel Finkelstein/Neil A. Silberman, *Keine Posauen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2002.

³³ Ben-Yehuda, *Sacrificing Truth* (Anm. 9) 226.

³⁴ Ben-Yehuda, *Sacrificing Truth* (Anm. 9) 229.

und Interpretation angewiesen.³⁵ Die Problematik der Interpretationsbedürftigkeit betrifft Archäologie und Exegese gleichermaßen:

„... so sehr also alles, was die Archäologie zu Tage fördert, interpretationsbedürftig ist und nicht für sich selbst spricht ..., so wenig sprechen die Schriftzeichen etwa des Codex Petrogradensis und seiner Abdrucke in der BHS als solche für sich.“³⁶

Das Verhältnis von Exegese und Archäologie lässt sich am besten mit einem Kooperationsmodell³⁷ gestalten. Bei zunehmend fortschreitender Spezialisierung ist es heute nicht mehr möglich, wie Yadin „mit Josephus in der Hand“ archäologische Ausgrabungen durchzuführen. Ein und dieselbe Person ist nur selten gleichzeitig Exeget und Archäologe bzw. Exegetin und Archäologin. Nur im Dialog lässt sich das Verhältnis von Textinterpretation und Archäologie angemessen gestalten:

„... it is *only* in the dialogue between texts and artifacts – pursued rigorously by scholars committed to interdisciplinary inquiry – that we can hope for more comprehensive, better balanced, ultimately more satisfying histories of ancient Israel in all her variety and vitality.“³⁸

Im Fall von Masada ist nicht die Bibel der „Text zu den Steinen“, sondern Josephus. Der „Massada-Mythos“ macht in besonderem Maße deutlich, wie sehr archäologische Ausgrabungen von Textinterpretationen und ihrem soziologischen Umfeld beeinflusst sind. Das Beispiel Massada zeigt, dass es nicht möglich ist, archäologische Ausgrabungen losgelöst von ihrem soziologischen, politischen und religiösen Umfeld durchzuführen. Gleichzeitig ist es notwendig, Textinterpretation und Archäologie nicht zu vermischen, sondern zunächst voneinander getrennt zu betreiben und dann erst in einen Dialog zu treten.

³⁵ Vgl. Vieweger, Archäologie (Anm. 2) 64–68.

³⁶ Christof Hardmeier, Zur Quellenevidenz biblischer Texte und archäologischer Befunde. Falsche Fronten und ein neues Gespräch zwischen alttestamentlicher Literaturwissenschaft und Archäologie, in: ders. (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 5), Leipzig 2001, 11–24: 13.

³⁷ Zu den grundlegenden Modellen im Verhältnis von Exegese und Archäologie vgl. Christian Frevel, „Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...“ Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, BN 47 (1989) 35–89.

³⁸ William G. Dever, Philology, Theology, and Archaeology. What Kind of History of Israel Do We Want, and What Is Possible?, in: Neil A. Silberman/David B. Small (ed.), The Archaeology of Israel. Constructing the Past, Interpreting the Present (JSOT.S 237), Sheffield 1997, 290–310: 307.