Hermann Lichtenberger

Der Beitrag der Qumranfunde zu einer neuen Sicht des Judentums*

Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag am 18. Dezember 1998

I. Einführung und Problemanzeige

In meinem zweiten Studiensemester 1965 in Erlangen hörte ich bei Ethelbert Stauffer Neutestamentliche Zeitgeschichte, und Stauffer empfahl uns, Schürers „Geschichte“ zu lesen, und er warnte sogleich: „Schürer glaubt Josephus mehr als Luthers Kleinem Katechismus“, der bei einem bayerischen Lutheraner wie Schürer gewissermaßen so etwas wie Offenbarungscharakter hat.

Daß Stauffer selbst ganz im Banne Schürers unterrichtete, bemerkte ich erst, als ich nach Heidelberg kam und dort im Kreis um R. Rendtorff Distanz zu dieser Sicht des Judentums erhielt. Als knapp zehn Jahre nach meiner Erstbegegnung der erste Band der englischen Neubearbeitung¹ herauskam, war es wie eine Bestätigung des inzwischen Erkannten. Da er unter dem alten Autorennamen und mit quasi dem alten Titel erschien, kam es uns vor, als wollte der alte Schürer revozieren, also insgesamt mehr tun, als einige Retractationes nachreichen. In der Beibehaltung von Namen und Titel haben die Neubearbeiter nicht allein in nobler Geste ihr Licht unter den Scheffel gestellt, sondern auch deutlich gemacht, daß heute ein Gelehrter vom Rang Schürers, und das heißt: Schürer selbst, in vielem anders urteilen würde. Friedrich Avemarie² hat m.R. festgestellt, Schürers „Bemerkungen zum jüdischen Gesetzesgehorsam verraten mehr über Theologie im wilhelminischen Deutschland als über das antike Judentum“. Schürer war bestimmt von einem konfessionell-lutherischen und zugleich liberalen Protestantismus, der im Christentum die schlechthin vollkommene, das Judentum transzen-

* Marietta Hämmerle danke ich für das Schreiben des Manuskripts in seinen verschiedenen Stadien, Monika Merkle für Kritik und Revision.

¹ The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar. Literary Editor Pamela Vermes, Organizing Editor Matthew Black, vol. 1 (Edinburgh 1973–87).

² F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (Tübingen 1996) 20, A 34.

dierende vernünftige Religion sah. Das klingt bereits an in jenem ersten Satz von § 1 „Aus dem Schoosse des Judenthums ist in der Fülle der Zeiten die christliche Religion entsprungen, zwar als eine Thatsache der göttlichen Offenbarung, aber doch durch unzählige Fäden mit der tausendjährigen Geschichte Israels verknüpft. Keine Thatsache der evangelischen Geschichte, kein Wort in der Verkündigung Jesu Christi ist denkbar ohne die Voraussetzung der jüdischen Geschichte und der ganzen Vorstellungswelt des jüdischen Volkes.“³ Wird hier einerseits heilsgeschichtlich argumentiert („Fülle der Zeiten“, s. Gal 4,4), so wird doch nachdrücklich die Herkunft des Christentums aus dem Judentum und seine unaufgebbare Verbindung mit ihm herausgestellt. Man erschauert dann jedoch, in einer kritischen Besprechung eines antisemitischen Pamphlets in der von Schürer zusammen mit A. von Harnack herausgegebenen Theologischen Literaturzeitung zu lesen: „Referent (also Schürer) ist [zwar] auch der Ansicht, daß der Einfluß des Judentums auf unsere geistige und materielle Entwicklung kein segensreicher war und ist.“⁴ Mit einer solchen Sicht stand er unter den Gebildeten nicht allein – ich erinnere nur an vergleichbare Äußerungen während des etwa zeitgleichen Berliner Antisemitismusstreits⁵.

Die *historia calamitatum* der Verzerrung des jüdischen Toraverständnisses in der christlichen Bibelwissenschaft seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts mit ihren verheerenden Wirkungen auf die Sicht des Judentums und des Urchristentums, besonders auf die Paulusauslegung, ist mehrfach mit großer Entschiedenheit geschrieben worden, am klarsten und weitreichendsten zuletzt von E.P. Sanders⁶; und mit einem Gefühl der Erleichterung darf man heute, knapp zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen seines „Paul and Palestinian Judaism“, feststellen, daß die Demontage des alten Klischees von einem Judentum, das in krämerhafter Werkgerechtigkeit, engherziger Ritualkasuistik und einer sterilen Gottesbeziehung erstickt, mit Erfolg weitergeht. Julius Wellhausen konnte über das nachprophetische Judentum noch ungnädig – und in offenkundiger Unkenntnis der überragenden Bedeutung von Lev 18,5 für das rabbinische Toraverständnis⁷ – das Urteil fällen: „Gesetze sind nach Ezechiel dazu da, daß man dadurch mag leben. Damit wird über das System der pharisäischen Satzungen der Stab gebrochen. Das Leben wurde dadurch nicht gefördert, sondern behindert und eingeengt. (...) Das Gesetz verdarb nicht bloß die Moral (...); es entseelte auch (...) die Religion. (...) Es herrschte ein wahrer Götzendienst des Gesetzes.“⁸ Und in der – von Wellhausen entscheidend mitgeprägten – theologischen Atmosphäre des frühen 20. Jahrhunderts konnte selbst ein so unbestrittener Kenner der antik-jüdischen Literatur

³ Bd. 1, 1.

⁴ Zitiert nach M. Hengel, Der alte und der neue ‚Schürer‘, in: JSS 35 (1990), hier: 27, A 25.

⁵ W. Boehlich (Hrsg.), Der Berliner Antisemitismusstreit (Frankfurt 1965).

⁶ E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (London 1977); deutsch: Paulus und das palästinische Judentum, in: StUNT 17 (1985).

⁷ Vgl. hierzu etwa D. R. Schwartz, Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1991, Münster 1993) 5.

⁸ Israelitische und jüdische Geschichte (1958) 283 f.

wie Paul Billerbeck sich dazu hinreißen lassen, die „altjüdische Religion“ als „eine Religion völliger Selbsterlösung“ zu disqualifizieren⁹. Heute sind derartig eklatante Fehlurteile spürbar seltener geworden. Nur noch vereinzelt – wenn auch mitunter an ganz unerwarteter Stelle – liest man in der neueren Literatur von jüdischer „Erstarrung und Mumifizierung“ oder davon, daß der „jüdische Gott“ ein „archaischer Volks- und Landesgott“ geblieben sei und das „komplizierte Gesetz... nur Schriftgelehrte“ hätten erfüllen können¹⁰.

Bezeichnend für den seit Mitte der siebziger Jahre sich anbahnenden Umbruch ist die revidierte englische Ausgabe von Emil Schürers Standardwerk zur antiken jüdischen Geschichte¹¹. Schürer selbst, dessen Paragraph über das „Leben unter dem Gesetz“¹² weder besondere Sympathie für die jüdische Religion noch das Bemühen um ein tieferes Verständnis erkennen ließ, hatte sich nicht gescheut, Spitzensätze jüdischer Theologie schlicht als irrelevant abzutun: „Das Wort des Antigonos von Socho: ‚Gleichen nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten‘, ist keineswegs ein korrekter Ausdruck der Grundstimmung des pharisäischen Judentums. Dieses gleicht in der Tat den Knechten, die um des Lohnes willen dienen.“¹³ Die englische Revision hat jenen Paragraphen unter dem Titel „Life and Law“ umfassend neuformuliert¹⁴ und beläßt dem Diktum des Antigonos nun sein Recht: „(It) foreshadows many similar counsels preserved in rabbinic literature.“¹⁵ Die Neuorientierung erfolgt, noch ein wenig tastend, bereits in der Einleitung, deren zweiter Abschnitt ehemals gelautet hatte: „Das Charakteristische dieser Periode ist die *Herrschaft des Pharisäismus*. Die gesetzliche Richtung, die einst Esra begründet hatte, ist jetzt weit über das von Esra geforderte Maass hinaus gesteigert. Man begnügt sich nicht mehr, die Forderungen der schriftlichen Thora zu erfüllen. Dieselben sind in eine Unzahl der peinlichsten und minutiösesten Einzelschriften zerlegt, deren genaue Beobachtung zur heiligen Pflicht, ja zur Bedingung der Seligkeit gemacht wird. Und diese gesteigerte Gesetzlichkeit hat die unbedingte Herrschaft über die Gemüther erlangt, so dass alle anderen Richtungen in den

⁹ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV/1 (München 1928) 6.

¹⁰ Die Zitate sind entnommen aus K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband (Göttingen 1994) 60–61. In dem 1984 erschienenen Hauptband hatte Beyer noch ausgeführt, im Judentum „schiebt sich das Gesetz zwischen den Einzelnen und seinen Nächsten und endet schließlich in spitzfindiger Kasuistik. Gott aber verstummt und verschwindet in unendlicher Ferne“ (158). Immerhin wird in dem Ergänzungsband derartige nicht wiederholt; stattdessen findet sich hier ein Hinweis auf das Werk von Sanders (61).

¹¹ Schürer, (wie Anm. 1); vgl. Hengel, Der alte und der neue ‚Schürer‘ (wie Anm. 4).

¹² E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II (Leipzig 1907) 545 ff. Schürers Haltung läßt sich am besten mit seiner Feststellung zusammenfassen, das Resultat der Gesetzesfrömmigkeit sei „eine unglaubliche Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Lebens“ gewesen (II, 548; Hervorhebungen hier und bei den folgenden Zitaten von Schürer).

¹³ dt.⁴ II, 548.

¹⁴ engl. II, 464 ff.

¹⁵ engl. II, 466.

Hintergrund gedrängt sind.“¹⁶ In der revidierten Fassung wird sehr viel sorgsamer formuliert: „The chief character of this period was the growing importance of Pharisaism. The legalistic orientation initiated by Ezra had slowly developed into a religio-social system in which it was no longer sufficient to fulfil the commandments of the written Torah; the generalities of biblical law were resolved into an immense number of detailed precepts, the performance of which was imposed as a most sacred duty. Though never universally followed, and never completely divorced from truly spiritual and even charismatic tendencies, this concern with the punctilious observance of the minutiae of religion became the hall-mark of mainstream Judaism.“¹⁷ Über die Ausgestaltung des Arbeitsverbots am Sabbat heißt es bei Schürer: „... mit diesem schlichten Verbot konnten sich die Rabbinen natürlich nicht begnügen. Sie mußten auch genau bestimmen, *welche Arbeit* verboten sei. Und so brachten sie denn mit vielem Scharfsinn endlich heraus, dass im ganzen 39 *Hauptarbeiten* verboten sind, von welchen natürlich nur die wenigsten im Pentateuch irgendwie sich angedeutet finden.“¹⁸ Der neue Schürer hat den überheblich-ironischen Tonfall des alten abgelegt: „The short pentateuchal ban on work on the Sabbath day... grew in the course of time into a lengthy Mishnah tractate. For the rabbis, feeling it necessary to be more exact, specified the following thirty-nine activities as forbidden on the Sabbath...“¹⁹. Hatte Schürer über den jüdischen Gottesdienst geurteilt: „Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das *Gebet* selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnisvollen Schritt hatte das Judentum zur Zeit Christi bereits getan“²⁰, so nimmt man dankbar zur Kenntnis, daß die revidierte Ausgabe ein derartiges Urteil ersatzlos fallenläßt.

II. Das Essenerbild

Um den Beitrag der Qumrantexte zu einem neuen Verständnis des Judentums aufzeigen zu können, werfen wir zunächst einen Blick auf das Essenerbild des alten Schürer²¹. Hier folgt Schürer naturgemäß Josephus und Philo, wobei Josephus den Rahmen abgibt, der aus Philo ergänzt wird.

Geradezu irritiert ist Schürer – wie seine Vorgänger – von nicht aus dem Judentum herleitbaren Charakteristika, aber insgesamt zweifelt er den genuin jüdischen Charakter der essenischen Gemeinschaft nicht an. „Wenn überhaupt der Essenis-

¹⁶ dt.⁵ I, 2.

¹⁷ engl. I, 1.

¹⁸ dt.⁴ II, 552.

¹⁹ engl. II, 468.

²⁰ dt.⁴ II, 569; siehe dazu unten S. 201 f.

²¹ dt.⁴ II, 651–680.

mus als ein rein jüdisches Gebilde begriffen werden kann, ist es immer noch am einfachsten, ihn lediglich als eine Steigerung der pharisäischen Richtung zu betrachten, denn mit dieser hat er den Ausgangspunkt und viele Einzelheiten gemeinsam. Man kann daher die Frage dahin vereinfachen: ob der Essenismus nichts anderes ist als ein eigentümlicher Seitentrieb des Pharisäismus, oder ob auf seine Entstehung und Entwicklung auch fremde Einflüsse eingewirkt haben²²“ Als pharisäisch-jüdische Charakteristika nennt er „die strenge Gesetzlichkeit und das ängstliche Reinheitsstreben“²³, Hochschätzung des Gesetzgebers Moses und rigoristische Sabbatfeier. So kann Schürer schließlich konstatieren: „Der Essenismus ist also zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ“, daher auch die Separation, „ihre Organisation zu engen geschlossenen Gemeinschaften“²⁴. „Die gemeinsamen Mahlzeiten in diesen Vereinen, für welche die Speisen von den Priestern zubereitet werden, geben dem Essener eine Bürgschaft dafür, daß er nur koschere Kost zu genießen bekommt“, und schließlich erklärt sich so auch die Gütergemeinschaft: „Der enge brüderliche Verband führt dann zur Gütergemeinschaft.“²⁵ Gemeinsamkeit und Unterschiede mit den Pharisäern werden wahrgenommen: „Die Reinheit und Heiligkeit, welche die Essener zu verwirklichen streben, ist nun freilich doch eine andere, höhere und absonderlichere als die der Pharisäer. Aber fast alle Besonderheiten haben wenigstens ihre Anknüpfungspunkte im Pharisäismus.“²⁶ Jedoch: „Die Verwerfung der Ehe ist freilich etwas dem genuinen Judentume Heterogenes“²⁷, aber doch von jüdischen Prämissen aus zu verstehen: „Da nämlich der eheliche Akt als solcher den Menschen verunreinigt und ein levitisches Reinigungsbad notwendig macht, so konnte das Bestreben, den höchstmöglichen Grad von Reinheit und Heiligkeit darzustellen, wohl zur völligen Verwerfung der Ehe führen.“²⁸

Schürer versucht, weitere auffällige Züge der Essener als Versuch, „zu der Einfachheit der Natur und der natürlichen Ordnungen“ zurückzukehren und die Verwerfung der Sklaverei, des Eids, des Salböls und des Handels als Ausfluß dessen zu verstehen²⁹.

Eine Besonderheit stellt die Ablehnung der Tieropfer dar: Hier sieht Schürer prophetische Opferkritik wirksam: „Wie die Propheten betonen, daß Gott nicht an Opfern Gefallen habe, sondern an Reinheit der Gesinnung, so ist nach essenischer Anschauung nicht die Schlachtung von Tieren, sondern die Heiligung des eigenen Leibes der wahre Gottesdienst“³⁰, die Essener vertreten also einen ethischen Rigorismus und Radikalismus. Jedoch: „Mit Verwerfung der Tieropfer (ist)

²² dt.⁴ II, 671.

²³ dt.⁴ II, 671 f.

²⁴ dt.⁴ II, 673.

²⁵ aaO.

²⁶ aaO.

²⁷ dt.⁴ II, 674.

²⁸ aaO.

²⁹ aaO.

³⁰ dt.⁴ II, 675.

ein völliger Bruch mit dem eigentlichen Judentum vollzogen.“³¹ Unerklärlich ist Schürer auf jüdischem Boden das Verhalten der Essener auch gegenüber der Sonne: Die Gebetsrichtung zur Sonne hin erscheint ihm als etwas geradezu Heidenisches, so daß er nicht umhin kann, fremde Einflüsse anzunehmen³². Erwogen werden: Buddhismus, Parsismus, das syrische Heidentum und insbesondere der Pythagoreismus, die griechische Philosophie überhaupt³³.

Nach Schürer weist der Pythagoreismus die meisten Parallelen mit dem Essenismus auf: Waschungen, die den Sinnengenuß verneinende Lebensweise, das Streben nach Reinheit und Heiligkeit, Hochschätzung der Ehelosigkeit, weiße Kleidung, Verwerfung des Eids, Ablehnung blutiger Opfer, Anrufung der Sonne und Schutz ihrer Strahlen vor Befleckung, das dualistische Verhältnis von Seele und Leib³⁴. Einerseits ist – so Schürer – ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Pythagoreismus und Essenismus möglich, andererseits wird sichtbar, welche Anziehungskraft von ihnen auf das Judentum ausging, ja, der Essenismus ist geradezu der Beweis für den seit der Alexanderzeit wirksamen Einfluß des Hellenismus auf das Judentum. „Der Essenismus wäre demnach eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judentums, welche etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. unter griechischen Einflüssen sich vollzogen hat zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoreismus verwandten Lebensideales, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage.“³⁵

Freilich gibt es ein Caveat: Gerade die Gemeinsamkeiten von Pythagoreismus und Essenismus sind „höchst wahrscheinlich orientalischen Ursprungs“³⁶. Schürer erwägt, daß beide unabhängig aus einer orientalischen Quelle geschöpft hätten, was wieder den Parsismus ins Spiel brächte. So könnten es parsistische und pythagoreische Einwirkungen zugleich sein. Eine aufschlußreiche Parallele findet sich am Beginn der Qumranforschung zum Dualismus: Auch hier wurden besonders für 1QS 3,13–4,26 parsistische Einflüsse geltend gemacht³⁷.

Schließlich kann Schürer als Ergebnis festhalten: „1.) daß der Essenismus zunächst und vorwiegend ein jüdisches Gebilde ist, und 2.) daß er in seinen nicht-jüdischen Zügen sich am meisten mit der pythagoreischen Richtung der Griechen berührt“³⁸.

³¹ aaO.

³² dt.⁴ II, 676.

³³ dt.⁴ II, 677.

³⁴ dt.⁴ II, 678 f.

³⁵ dt.⁴ II, 679, bei Schürer hervorgehoben.

³⁶ dt.⁴ II, 680.

³⁷ K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, in: ZThK 47 (1950) 192–211; ders., Die Sektenschrift und die iranische Religion, in: ZThK 49 (1952) 296–316; A. Dupont-Sommer, Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte (Paris 1950); ders., L'instruction sur les deux Esprits dans le „Manuel de Discipline“, in: RHR 142 (1952) 5–35; W. H. Brownlee, The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes, in: BASOR suppl. 10–12 (New Haven 1951).

³⁸ dt.⁴ II, 680.

Gegenüber der für den alten deutschen Schürer so bestimmenden These eines pythagoreischen Einflusses auf die Essener ist der neue englische Schürer apodiktisch: „Direct Essene dependence on Pythagorean teachings and customs is difficult to conceive and impossible to prove“³⁹, und zustimmend wird Hengel⁴⁰ zitiert, der als das eigentlich Bemerkenswerte die Tatsache nennt, daß die Essener der hellenistischen Welt als Philosophen, ja sogar als pythagoreisch präsentiert werden konnten. Jüngst hat Roland Bergmeier⁴¹ vorgeschlagen, eine pythagoraisierende Essenerquelle anzunehmen (84–93; 104–107; bell 2, 119–161; ant 18, 18–22), die die auffallenden Gemeinsamkeiten in den Essenerberichten mit den Pythagoreern erklären würde.

Ein weiterer Gesichtspunkt im Essenerbild des alten Schürer sei aufgegriffen: der Essenismus als gesteigerter Pharisäismus. Hier findet sich im alten Schürer ein merkwürdiger Bruch: Ist die Pharisäer-Darstellung mit so starken negativen Wertungen durchsetzt, so fehlen diese bei den Essenern ganz, obwohl diese doch eine Steigerung der pharisäischen „Gesetzlichkeit“ darstellen. Ist Schürer auch darin von Josephus mit seinem sympathischen Essenerbild abhängig? Oder steht er einfach im Bann der christlichen Essenerrezeption⁴²?

III. Das Pharisäerbild

Die Darstellung der Pharisäer in Paragraph 26 ist letztlich nur das notwendige Präludium zu dem erwähnten Paragraphen 28 („Das Leben unter dem Gesetz“): „Die dort charakterisierte Gesetzlichkeit ist eben die pharisäische.“⁴³ „Die Pharisäer sind ihrem Wesen nach einfach diejenigen, welche es mit der Auslegung und Beobachtung des Gesetzes besonders genau nehmen, also die streng Gesetzlichen, die sich auch Mühe und Entbehrungen kosten ließen, das Gesetz pünktlich zu erfüllen“⁴⁴, so leitet Schürer den Abschnitt über die Pharisäer ein. Was die Lehren der Pharisäer betrifft, so folgt Schürer Josephus und dem Neuen Testament (Unsterblichkeit der Seele, Engel und Geister, Willensfreiheit), um dann an Namen („Abgesonderte“) und Organisationsform („Chaberim“) die „Exklusivität des Pharisäismus“⁴⁵ zu demonstrieren. „Von ihrem Standpunkte aus war die ‚Abson-

³⁹ engl. II, 589.

⁴⁰ M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. (Tübingen 1969) 452; engl. Judaism and Hellenism I (London, Philadelphia 1974) 247.

⁴¹ R. Bergmeier, Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essener-texten im Werk des jüdischen Historiographen (Kampen 1993).

⁴² Siehe dazu Ch. Burchard, Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener Bell 2, 119–161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und anderen, in: O. Betz, K. Haacker, M. Hengel (Hrsg.), Josephus-Studien. Festschrift für O. Michel (Göttingen 1974) 77–96.

⁴³ dt.⁴ II, 457.

⁴⁴ dt.⁴ II, 456.

⁴⁵ dt.⁴ II, 472.

derung', von welcher sie ihren Namen hatten, etwas durchaus Rühmliches und Gottwohlgefälliges.“⁴⁶ Während sie sich einerseits vom *Am ha-aretz* trennen, so haben sie doch „die Menge des Volkes zum Bundesgenossen; besonders haben sie die Weiber in ihrer Hand“⁴⁷. „Dieser große Einfluß, welchen die Pharisäer tatsächlich ausübten, ist nur die Kehrseite der exklusiven Stellung, die sie sich selbst gaben. Gerade deshalb, weil sie ihre Forderungen so hoch spannten und nur diejenigen als vollbürtige Israeliten anerkannten, die das Gesetz nach der vollen Strenge ihrer Forderungen beobachteten, gerade deshalb imponierten sie der Menge, die in diesen exemplarisch Frommen ihr eigenes Ideal und ihre legitimen Führer anerkannte.“⁴⁸ Dazu dienen Schule und Synagoge, wie Paragraph 27 entfaltet: „Gesetzeskunde als das höchste, vor andern erstrebenswerte Gut“⁴⁹, „so erklingt denn auch in allen Tonarten die Mahnung: Hin zum Gesetz!“⁵⁰ „Was die pharisäischen Schriftgelehrten in ihren Schulen als Gesetz Israels festgestellt hatten, das mußte Gemeingut des ganzen Volkes werden.“⁵¹ Gegenstand des Unterrichts in der Schule ist „so gut wie ausschließlich das Gesetz“⁵². „Es war (...) im Grunde nur das Interesse am Gesetz, welches auch den Unterricht im Lesen zu einem ziemlich weit verbreiteten gemacht hat.“⁵³

In der Darstellung des Lernens selbst und der Schilderung des Synagogengottesdienstes ist die protestantische Sympathie für den opferlosen Wortgottesdienst der Synagoge mit Händen zu greifen. Umso schärfer wird dann das Verdikt über „Das Leben unter dem Gesetz“ (§ 28). Motiv für diesen „Enthusiasmus für das Gesetz“ sei einzig und allein „der Glaube an die göttliche Vergeltung“⁵⁴. Ungeachtet der geringen Rolle, den der Bundesgedanke in der rabbinischen Diskussion spielt, sieht Schürer ein pervertiertes, „juristisches“ Bundesverständnis: „Das Volk ist verpflichtet, das von Gott ihm gegebene Gesetz pünktlich und gewissenhaft zu beobachten; dafür ist aber auch Gott verpflichtet, den verheißenen Lohn nach Maßgabe der Leistung dem Volke zu entrichten.“⁵⁵ Hier findet sich denn auch die Abqualifizierung des zitierten Dictums des Antigonos von Socho. Leitendes Stichwort wird „Veräußerlichung“, es wird „das gesamte religiöse und sittliche Leben in die Sphäre des Rechts herabgezogen“⁵⁶.

Ich breche hier ab, das entstandene Bild und die Konsequenzen daraus sind bekannt genug. Eigentlich müßte dieses negative Pharisäerbild in einem noch negativeren Essenerbild kulminieren. Warum dies nicht geschah, dafür sind zwei Gründe zu erwägen: (1) Die christliche Überlieferung hatte seit der Alten Kirche –

⁴⁶ dt.⁴ II, 468.

⁴⁷ dt.⁴ II, 474.

⁴⁸ dt.⁴ II, 475.

⁴⁹ dt.⁴ II, 489.

⁵⁰ aaO.

⁵¹ dt.⁴ II, 490f.

⁵² dt.⁴ II, 495.

⁵³ dt.⁴ II, 495.

⁵⁴ dt.⁴ II, 545.

⁵⁵ dt.⁴ II, 546.

⁵⁶ dt.⁴ II, 548.

natürlich zurückgehend auf Philo und Josephus – ein positives Essenerbild gepflegt. (2) Diese positive Wahrnehmung essenischer Frömmigkeit und Lebenspraxis konnte einem negativen Pharisäerbild entgegengestellt werden. Merkwürdigerweise geschah dies, *obgleich* bereits Josephus die radikale Gesetzesobservanz der Essener hervorgehoben hatte. Durch die Funde vom Toten Meer wird die These vom gesteigerten Pharisäismus der qumran-essenischen Gemeinde also zunächst einmal bestätigt.

Schon Josephus gab dafür Argumente, wenn er davon spricht, daß sich die Essener gegenüber den anderen Gruppen eines besonders heiligen Wandels befleißigten (Bell 2, 119), die Damaskusschrift bot dafür die Belege, z.B. Verbot, am Sabbat ein Tier aus einem Brunnen zu retten (CD 11, 13 f.), die Gemeinderegel ordnet Verschärfungen in ihren Strafbestimmungen an, und Tempelrolle und 4QMMT lassen keinen Zweifel an der jeweils engeren, d.h. strengeren Toraauslegung⁵⁷. Und wenn in den *Dorsche ha-ḥalaqot* tatsächlich die Pharisäer zu sehen sind, so besteht kein Zweifel, daß die qumran-essenische Halacha die der Pharisäer an Strenge und Verbindlichkeit übertraf⁵⁸. Auf der anderen Seite steht eine Vielzahl unterschiedlicher Texte, ganz gleich, ob wir sie im einzelnen der qumran-essenischen Gemeinde zuschreiben können, darunter viele Hymnen und Gebete, die eine Engführung auf ausschließlich halachische Betrachtungsweise als ungerechtfertigte Verkürzung erscheinen läßt. Und dennoch ist dies nur die halbe Wahrheit. Schon der Schlußpsalm der Gemeinderegel 1QS hätte von Anfang an vor einer kurzsichtigen und vorschnellen Beurteilung warnen müssen, die Hodayot zumal und jetzt die vielen Lieder und Gebete, die aus Höhle 4 bekannt geworden sind⁵⁹. Darum kommen wir zurück zu Schürers Darstellung des Gebets, dessen Anfang wir oben bereits zitiert haben.

“Wenn aber vollends auch das Zentrum des religiösen Lebens, das Gebet selbst, in die Fesseln eines starren Mechanismus geschlagen wurde, dann konnte von lebendiger Frömmigkeit kaum mehr die Rede sein. Auch diesen verhängnisvollen Schritt hatte das Judentum zur Zeit Christi bereits getan. Die beiden Hauptgebete, welche damals für den Privatgebrauch allgemein üblich waren, sind: 1) das Schma, welches täglich zweimal zu rezitieren war, eigentlich kein Gebet, sondern ein Bekenntnis zu dem Gott Israels, und 2) das Schmone Esre, das gewöhnliche tägliche Gebet, welches morgens, mittags und abends zu beten war. Auch diese Gebete wurden nun zum Gegenstande kasuistischer Diskussionen gemacht, und ihr Gebrauch damit notwendig zu einem äußerlichen Werkdienst herabgewürdigt.“⁶⁰

⁵⁷ L. H. Schiffman hat dies in vielen Arbeiten sorgfältig erarbeitet.

⁵⁸ Vgl. K. G. Kuhn, Art. Qumran, RGG 3, V 746f.: „Das Wesentliche ist also für die Gemeinde die strengste Erfüllung der Tora. So ist auch die Praxis ihrer Gesetzeserfüllung, ihre Halacha, noch strenger als die pharisäische und die spätere rabbinische.“

⁵⁹ Siehe die Bibliographie von M. Harding, in: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *The Lord's Prayer and other Prayer Texts from the Greco-Roman Era* (Valley Forge, PA 1994) 162–176; B. Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Leiden 1994).

⁶⁰ dt. 4 II, 570.

Schürer selbst ist nicht ganz konsistent in dieser allgemeinen Beurteilung, kann er doch zum Gebet bei Tisch sagen: „Eine schöne Sitte war es, daß Speise und Trank nie ohne Dank gegen Gott genossen wurden“, um aber sogleich einen Schatten darauf zu werfen: „Aber auch hier war alles bis ins kleinste geregelt“ (aaO), und abschließend zu konstatieren: „Wo das Gebet in solcher Weise unter die gesetzliche Formel gebannt war, mußte es notwendig zu einem äußeren Werkdienst erstarren.“ Dabei weiß Schürer, „daß Gebete schön und gehaltreich waren (wie man dies namentlich vom Schmone-Esre wird zugeben müssen)“. „Ist schon die gesetzliche Behandlung des sittlichen Lebens überhaupt vom Übel, so ist sie es beim Gebete, dieser zartesten Blüte des innersten Gemütslebens, doppelt und dreifach.“⁶¹ Die Forschungen zum Gebet sind über diese durch den deutschen Idealismus bestimmten Urteile hinweggegangen. Gerade auch für die Hymnen und Gebete aus den Qumranfunden gibt es z.T. Ordnungen, ich erinnere nur an die hymnische Entfaltung der Gebetszeiten in den Hodayot (1QH^a 12, 4–11) und im Schlußpsalm der Gemeinderegel (1QS 9, 26 ff.)⁶². Und diese Ordnungen und Regelungen gehören nicht einer veräußerlichten Spätzeit an (als welche in der von Schürer vertretenen Sicht die frührabbinische erscheint), sondern reichen ins 2. vorchristliche Jahrhundert zurück.

IV. Abschließende Überlegungen

Das starre Bild, das sich insbesondere die deutsche neutestamentliche Forschung vom pharisäischen Judentum gemacht hatte (Stichworte: Gesetzlichkeit, Veräußerlichung etc.), kam durch das Bekanntwerden der Texte aus Höhle 1 und deren Zuordnung zu den Essenern bereits in den 50er Jahren in Bewegung und führte zunächst – so paradox es erscheinen mag – zu einer Entlastung des geläufigen Pharisäerbildes, konnte man doch nun – zumal in authentischen Zeugnissen – eine noch strengere Gruppe kennenlernen. Bezeichnend für diese Einschätzung ist die Verwendung des Begriffs „Sekte“, der im Deutschen einen betont negativen Klang hat. Den Essenern gegenüber erscheinen die Pharisäer als geradezu menschenfreundlich, und man hat zunehmend Jesus näher an die Pharisäer herangerückt, während seine erbitterten Feinde (eigentlich) die Qumran-Essener hätten sein müssen.

Nun hat sich auch dieses negativ besetzte Bild einer rigoristischen und in sich geschlossenen „Sekte“ im Lauf der Jahre eine gründliche Revision gefallen lassen müssen. Diese geht einerseits auf die Erkenntnis zurück, daß nur ein Teil der Texte aus den Qumranfunden tatsächlich von der qumran-essenischen Gemeinschaft verfaßt wurde, andererseits auf die Wahrnehmung der Tatsache, daß der Gemeinde selbst eine ca. 200jährige Geschichte zukommt, in der Entwicklungen an-

⁶¹ dt.⁴ II, 571 f.

⁶² Siehe 4Q256; 4Q258; weiter 1QM 14, 13 f.

zunehmen sind, sei es in der Halacha, der Gemeindeorganisation oder in der messianischen Erwartung. Wie 11QTS und 4QMMT erkennen lassen, standen am Anfang der qumran-essenischen Gemeinschaft Auseinandersetzungen sadduzäisch-priesterlicher Positionen auf seiten der (späteren) qumran-essenischen Gemeinde mit frühpharisäisch beeinflussten Kreisen⁶³. 4QMMT ist am besten verständlich als ein Brief sadduzäisch bestimmter Kreise an einen hasmonäischen Herrscher und die ihn unterstützende Priesterschaft in Jerusalem. Im Prinzip bestätigt diese Auseinandersetzung die alte These – wenn auch facettenreicher –, nach der die Qumranbewegung aus einer Revolte traditionell-priesterlicher Kreise gegen die hasmonäische Usurpation des Hohepriesteramtes entstanden ist.

Ein entscheidender Punkt kommt hinzu: Die auf Josephus zurückgehende Drei- bzw. Vierteilung der jüdischen Gruppierungen reicht nicht aus, die Vielfalt der Strömungen und Entwicklungen zu erfassen und zu ordnen. Dafür haben Sadduzäer, Pharisäer und Essener einerseits viel zu viel Gemeinsames, andererseits lassen sich die in den Qumranfunden begegnenden Traditionen nur zum Teil einer fest definierten Gemeinschaft zuschreiben. Auch wenn – wie ja G. Stemberger⁶⁴ gezeigt hat – die alten Gruppenbezeichnungen und -bilder die Komplexität nicht wirklich erfassen können, so geben die Qumranfunde doch Einblick in das Entstehen und die frühe Auseinandersetzung frühjüdischer Gruppen. Solche Auseinandersetzungen begegnen paradigmatisch z.B. in der Damaskusschrift oder 4QMMT⁶⁵. Reflexe des Konfliktpotentials sind aber auch wahrnehmbar z.B. in den vielfältigen und zum Teil konkurrierenden messianischen Erwartungen (priesterliche, königliche, prophetische)⁶⁶. Sie spiegeln historische und theologische Entwicklungen wider, aus denen zugleich hervorgeht, wie sehr in den Anfängen noch alles im Fluß ist.

Die Qumranfunde nötigen uns, Bedenken gegen das auf Josephus zurückgehende Konzept dreier bzw. vierer streng getrennter und unterschiedener Religionsparteien anzumelden. Wenn diese Sicht durch den „alten“ Schürer quasi kanonisiert wurde, so ist dies forschungs- und mentalitätsgeschichtlich durchaus verständlich, bedarf aber gerade im Hinblick auf die Textfunde vom Toten Meer einer

⁶³ Das hat *L. H. Schiffman* in einer Reihe von Arbeiten herausgestellt; zusammenfassend in *ders.*, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia, Jerusalem 1994) bes. 243–287; zuletzt *ders.*, *The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts*, in: *J. Kampen, M. J. Bernstein* (Hrsg.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta 1996) 81–98; siehe in der Bibliographie, 155. Zur Tempelrolle siehe die Bibliographie von *F. García Martínez*, in: *E. Qimron*, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Jerusalem 1996) 95–121.

⁶⁴ *G. Stemberger*, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (Stuttgart 1991).

⁶⁵ *E. Qimron, J. Strugnell*, *Qumran Cave 4, V Miqsat Ma'ase Ha-Torah* (Oxford 1994); siehe jetzt den Sammelband mit Bibliographie von *J. Kampen, M. J. Bernstein* (Hrsg.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta 1996).

⁶⁶ Siehe dazu jetzt *J. Zimmermann*, *Messianische Vorstellungen in den Textfunden von Qumran* (Diss. theol., Tübingen 1996; Druck *Messianische Texte aus Qumran*, Tübingen 1998).

gründlichen Revision. Priesterliche, weisheitliche, apokalyptische u.a. Traditionen lassen sich nicht einfach diesen drei bzw. vier „Grundtypen“ zuordnen, einerseits ergeben sich erhebliche Schnittmengen, andererseits bleiben Überschüsse. Der neue Schürer hat mit der differenzierten Einleitung in die Qumranfunde⁶⁷ diesem Befund auf der literarischen Ebene bereits Rechnung getragen; man wünschte sich, daß diese Diskussion auch in die historische Darstellung eingehen könnte.

⁶⁷ III,1, 380–469.