

II.1

Das Frühjudentum als religionsgeschichtlicher Kontext des Neuen Testaments

Karl Löning

1. Die ersten Christen im Kontext der jüdischen Geschichte

Christen verstehen das NT vor allem als das Ursprungsdokument ihres christlichen Glaubens. Mit Jesus von Nazaret beginnt aus heutiger christlicher Sicht die Geschichte des Christentums. Dies ist allerdings nicht die Perspektive der Urchristenheit und der ntl Autoren. Sie sehen sich selbst keineswegs als die Gründergeneration einer neuen religionsgeschichtlichen Epoche von unabsehbarer Dauer. Die Zusage, mit der das Matthäusevangelium schließt (»Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Äons«: 28,20), ist formuliert vor dem Horizont befristeter Zeit. »Der Himmel und die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden niemals vergehen« (Mt 24,35). Die Gewissheit, die sich in diesem Satz ausspricht, besagt gerade nicht, dass den Jüngern Jesu eine lange kontinuierliche Erfolgsgeschichte offen steht, sondern dass sie in der Krisenzeit bis zur Ankunft des Menschensohns in den Worten Jesu den notwendigen Halt haben werden. Das Vertrauen in die Zukunft gründet sich nach urchristlichem Zeitverständnis auf das rettende Wissen um das von Gott bestimmte Ende dieses Äons. Liest man ntl Texte im Zusammenhang ihrer eigenen Ursprungssituation, erkennt man in ihnen vor allem ein ausgeprägtes Krisenbewusstsein, welches mit dem Vertrauen einhergeht, für das Bestehen der als Krise wahrgenommenen Gegenwart das Notwendige zu wissen.

Die ersten Christen waren Juden und haben ihre eigene Situation im Kontext der jüdischen Geschichte wahrgenommen. Aus dieser Sicht gehört die urchristliche Geschichte in den Zusammenhang der ausgehenden Epoche des Zweiten Tempels. Vierzig Jahre nach dem Tod Jesu entsteht das erste Evangelium, das Markusevangelium, zeitgleich mit dem Ende des Jüdischen Krieges.

Dass es zwischen der im Markusevangelium erinnerten Geschichte Jesu von Nazaret und der Katastrophe der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jüdi-

schen Krieg einen Zusammenhang gibt, wird in der Komposition des Markusevangeliums daran deutlich, dass Markus zwischen die Jerusalemer Streitgespräche und die Passion die Endzeitrede stellt, in der die Zerstörung des Tempels durch Jesus vorhergesagt wird. Nach Mk 13,7b ist zwar der Jüdische Krieg nicht das »Ende« im apokalyptischen Sinn; er gehört aber zu den Ereignissen, die geschehen »müssen«, d.h. zu den im göttlichen Heilsplan vorausbestimmten Endzeitereignissen. Dass speziell an den Jüdischen Krieg und die Zerstörung des Zweiten Tempels gedacht ist, ergibt sich aus der unmissverständlichen Ankündigung in 13,2. Aufgrund desselben höheren Wissens, mit dem der markinische Jesus in den Leidensvorhersagen (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33; 14,21) seinen Tod ankündigt, sagt er unmittelbar vor dem Beginn der Leidensgeschichte diese Katastrophe der jüdischen Geschichte voraus. Damit sieht der Leser des Markusevangeliums im Text drei Ereignisebenen aufeinander bezogen: den gegenwärtigen Jüdischen Krieg, die damalige Passion Jesu und die universale eschatologische Krise der Welt beim Anbruch der Gottesherrschaft, die damit ausgelöst wird, dass der Menschensohn, der designierte Weltenrichter, seinen Weg geht, »wie geschrieben ist über ihn« (Mk 14,21). Wenn Markus den Tod Jesu – ohne Rücksicht auf die reale Topographie Jerusalems – gegenüber dem Tempel lokalisiert (vgl. 15,38f), dessen Zerstörung in Mk 13 vorausgesagt ist, wird dieser Zusammenhang erneut aufgerufen.

Das urchristliche Krisenbewusstsein ist allerdings nicht erst durch den Jüdischen Krieg hervorgerufen worden, sondern stand bereits zur Verfügung, als es notwendig wurde, diese Katastrophe der jüdischen Geschichte so einzuordnen, wie es in den synoptischen Evangelien geschieht. Bereits eine halbe Generation früher kann Paulus die Situation der Gemeinde in Korinth symbolisieren durch die Vorstellung eines Tempels, dessen Reinheit von Gott im Feuergericht geprüft wird (vgl. 1 Kor 3,12–15; vgl. auch 1 Petr 4,17). Das Bild des im göttlichen

Feuergericht geprüften und gereinigten Tempels, das JOSEPHUS FLAVIUS auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jüdischen Krieg bezieht (vgl. Bell 6,110.250; ferner syrBar 6,4-8,5), wird von Paulus noch ohne Bezug auf den Jüdischen Krieg verwendet, um die eigene Situation zu durchleuchten. Die Erwartung, dass die Situation der Gemeinde im Gericht Gottes geprüft und aufgedeckt («offenbart») werden wird, bestimmt den Blick auf die Gegenwart und motiviert das selbstkritische Verhalten der Gemeinde in der Gegenwart (vgl. 1 Kor 11,31f). Diese Bereitschaft zur kritischen Wahrnehmung der eigenen gegenwärtigen Situation ist die Voraussetzung dafür, dass auch die Katastrophe des Jüdischen Krieges ohne vordergründige Identifikation mit dem apokalyptischen »Ende«¹ in den Rahmen des urchristlichen Zeitverständnisses eingeordnet werden konnte.

Die urchristliche Fähigkeit zur Wahrnehmung der eigenen Gegenwart als Krisen- und Umbruchsituation hat eine lange Vorgeschichte. Sie ist letztlich nicht verständlich ohne die Konflikte und die tief greifenden Veränderungen, die das Frühjudentum in dem schwierigen Prozess seiner Konfrontation mit dem Hellenismus als politischer und kultureller Macht nach der Eroberung des Vorderen Orients durch ALEXANDER D. GR. geprägt haben. Der Kampf um die Bewahrung und Neugewinnung der kulturellen Identität des Judentums gegenüber der Herausforderung durch den Hellenismus ist der große kulturgeschichtliche Zusammenhang, der in diesem Kapitel in Grundzügen skizziert werden soll, um sichtbar werden zu lassen, in welchem Maße das Urchristentum mit seinem Potential an Kräften des Widerstands und der Erneuerung dem Frühjudentum verbunden ist.

2. Die Konfrontation des palästinischen Frühjudentums mit dem Hellenismus

Dass die Begegnung des palästinischen Judentums mit dem Hellenismus eine zutiefst traumatische Konfrontation mit einer überlegenen politischen und kulturellen Macht gewesen ist, wird vor allem an zwei Sachverhalten deutlich: an der Neuordnung der ökonomischen Verhältnisse durch die Einführung des Staatspachtensystems im 3. Jh. v. Chr. und an den kulturpolitischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. im Zusammenhang des Versuchs hellenistisch orientierter jüdischer Reformkreise, Jerusalem die Verfassung einer Polis zu geben.

Das ptolemäische Staatspachtensystem

Palästina, die Landbrücke, die Mesopotamien und Afrika geostrategisch verbindet, geriet am Beginn der hellenistischen Epoche in den Einflussbereich zweier um die Vorherrschaft über Palästina rivalisierender Diadochenreiche, der Ptolemäer in Ägypten und der Seleukiden in Syrien. Seit 301 gehört Palästina zunächst für rund 100 Jahre zum ptolemäischen Reich.²

Im Unterschied zum kulturell disparaten Seleukiden-Reich ist das ptolemäische Ägypten – ganz in der Tradition dieser Kulturregion – ein straff organisierter Staat. An der Spitze steht der Monarch als göttlicher König. Das von ihm beherrschte Gebiet gilt nach der hellenistischen Staatsideologie als durch den königlichen Speer erobert und damit im Prinzip als Eigentum des Königs. Das Reich ist sein »Haus«. Die zentrale Verwaltung liegt in der Hand eines Reichsverwesers (Dioiketes). Das Reichsgebiet ist in Verwaltungsbezirke eingeteilt, in Ägypten als »Nomoi«, in den Provinzen als »Hyparchien« bezeichnet. Auch sie werden durch eine Doppelspitze regiert: militärisch durch den »Strategos«, zivil durch einen »Oikonomos«.

Aus der Rechtsstellung des Königs ergibt sich die Rechtsstellung der Bevölkerung im Reichsgebiet. Die Bevölkerung besteht im Prinzip aus halbfreien Pächtern von »Königsland« (griech.: *ge basiliké*), deren Untertanenpflicht es ist, durch Erfüllung zentraler Planzielvorgaben der Verwaltung Erträge zu erwirtschaften, von denen dem König als dem Eigentümer des Landes feste Abgabquoten zustehen, nämlich ein Drittel der Saaterträge (Gerste, Weizen u.a.) und die Hälfte der Baumerträge (Öl, Wein u.a.).³ Dieses Untertanen-Verhältnis gilt rechtlich nicht nur für die Pächter der königlichen Krongüter, sondern auch für die privilegierten Griechen-Poleis wie Alexandria, Ptolemais und auch für die Pächter von (staatlich kontrolliertem) Tempelland in Ägypten.

Die Staatspacht ist zunächst eine Rechtsordnung. Ihr entspricht die ökonomische Ordnung.⁴ Zur ökonomischen Realisierung seiner Souveränitätsansprüche als Herr des Reichsgebiets gegenüber den Bauern verpachtet der König das Recht auf das Einziehen der Abgaben an vermögende Privatleute. Diese Rechte werden an der Börse in Alexandria jährlich meistbietend versteigert. Die Steuerpächter müssen die von ihnen gepachteten Steueraufkommen also vorfinanzieren, so dass zuerst die königliche Verwaltung zu ihrem Geld kommt, bevor die Steuerpächter ihre Rechte nach der Ernte bei den Grund-

pächtern geltend machen und die als Abgaben geforderten Naturalien über den Handel wieder zu Geld machen können. Das Recht auf Einziehung der Pacht wird für große Verwaltungseinheiten an Generalsteuerepächter vergeben, die ihrerseits kleinere Distrikte unterverpachten.

Die Geschichte der Einführung der ptolemäischen Wirtschafts- und Verwaltungsstruktur in Palästina ist mit dem steilen Aufstieg der Tobiaden⁵ verknüpft. Die Tobiaden sind ein laien-aristokratisches Geschlecht aus dem ostjordanischen Araq el-Emir, von dem noch in anderem Zusammenhang die Rede sein wird. Der Tobiade JOSEPH war der erste Generalsteuerepächter in Judäa⁶ und hat dieses Amt 22 Jahre lang (ca. 240–218) ausgeübt.

Die Auswirkungen auf die Gesellschaftsordnung Judäas

Die ländlichen Familienbetriebe in Judäa wirtschafteten nach dem Prinzip der Selbstversorgung, waren auf die Produktion von Überschüssen in Höhe der geforderten Abgaben also nicht eingestellt. Die Besteuerung führte zu einer Welle von Schuldklavenungen. Ein Erlass des Königs PTOLEMAIOS II. PHILADELPHOS versucht, dieser ruinösen Entwicklung Einhalt zu gebieten.⁷

Problematisch sind aber nicht nur die unmittelbaren ökonomischen, sondern auch die politischen Auswirkungen der Staatspacht.⁸ Nutznießer des neuen Systems sind die Steuerepächter. Sie rekrutieren sich aus der schmalen Schicht des Laienadels, wie das Beispiel der Tobiaden zeigt. Die Laienaristokratie gewinnt gegenüber dem levitischen Adel zunehmend an Macht. Die von der Steuerpacht profitierende Laienaristokratie ist zunächst proptolemäisch, der Priesteradel in der Tendenz proseleukidisch. Hier liegt Zündstoff für künftige Konflikte.⁹

Nische der Thorarollen in der
Jüdischen Katakomben in Rom
(Foto: André Held, Lausanne).

Das Ausmaß der Erschütterung lässt sich aber erst ermessen, wenn man sich die bisherigen Verhältnisse in der Region Judäa vor Augen führt. Unter persischer Herrschaft genoss Judäa (Jehud) den Status einer substaatlich autonomen Tempelgemeinde. Die Tora hatte faktisch die Bedeutung einer Verfassung. Die wesentlichen Ordnungsvorstellungen, die vom Staatspachtssystem berührt werden und durch die Staatspacht bedeutungslos zu werden drohen, sind besonders gut in Lev 25 zu erkennen. Der Text handelt von zwei Institutionen: vom Sabbatjahr und vom Erlassjahr (Jobeljahr) und damit zusammenhängenden sozialen Bestimmungen. Das Sabbatjahr ist eine tatsächlich praktizierte Einrichtung gewesen¹⁰, während das Jubeljahr sich zwar nie praktisch durchgesetzt hat, aber gerade in seinen utopischen Elementen für die kulturelle Identität des nachexilischen Judentums fundamentale Wertvorstellungen formuliert. Das Sabbatjahr steht stärker unter dem Aspekt der Heiligkeitsverpflichtung (»für Jahwe«: Lev 22,4), das Jubeljahr stärker unter dem sozialen Aspekt (»für euch«: Lev 22,10.11.12). Aber beide Aspekte gehören in Lev 25 untrennbar zusammen: die Verpflichtung zur Heiligkeit vor Jahwe und das Privileg der Freiheit unter den anderen Völkern.

Das Sabbatjahr wird in Analogie zum wöchentlichen Sabbat als »heiliges« Jahr dadurch charakterisiert, dass es eine Zeit der Befreiung von der Arbeit ist. Die Bestimmungen über die Brache des Landes im Sabbatjahr (Lev 25,4.5) sind im Zusammenhang mit Lev 25,6f nicht nur als einschränkende Verbote zu verstehen, sondern haben einen positiven Sinn. »Was das Land während seines Sabbats trägt, davon sollt ihr essen ...« (V. 6). Das Land, das ohne Zutun von Menschenhand die Menschen nährt, erweist sich im Sabbatjahr als die Leben erhaltende Gabe Jahwes an sein Volk. Das Sabbatjahr ist mit einer besonderen Segenszusage verknüpft (V. 20–22), in der dies auf andere Weise ebenfalls zum Ausdruck kommt. Das Sabbatjahr verweist also auf Gottes Herrschaft als die eigentliche Grundlage, die den Ertrag der übrigen Jahre, in denen der arbeitende Mensch sich um seine Nahrung müht, überhaupt erst ermöglicht. Auch die Erträge seiner eigenen Arbeit verdankt der Mensch Jahwe, dem Geber des Landes. »Darum«, weil das Land Jahwes Eigentum ist, darf Grund und Boden nicht für immer verkauft werden. Die Menschen, die es bebauen, sind nicht Grundherren, sondern Jahwe hat es ihnen überlassen »wie Schutzbürgern und Saisonarbeitern« (V. 23). Dies wird in der Abgabe des Zehnten an den Tempel anerkannt.

Aus dieser konkreten Utopie leiten sich die übrigen Ordnungsvorstellungen ab. (V. 23 ist die Überleitung von den Bestimmungen über das Sabbat- zu denen über das Jubeljahr). Das Konzept des Jubeljahres will also die besonderen Segnungen des Sabbatjahres in die Form sozial- und eigentumsrechtlicher Bestimmungen übersetzen. Die hier aufgenommenen Rechtsvorschriften über die Pflicht zur »Auslösung« von Erbbesitz, den ein Mitglied der Großfamilie aus Not veräußert hat, die Institution der *ge'ulla*, hatte in der sozialen Tradition des jüdischen Volkes zum Ziel, den Erbbesitz der dörflichen Clans zu bewahren. Der »Löser« hat einzutreten, wo soziale Ungleichheiten einen Ausgleich innerhalb der Verwandtschaft erforderlich machen (vgl. Rut 4,3f). Was in der Tradition als eine soziale Pflicht des vermögenden Verwandten erscheint, wird im jetzigen Zusammenhang (vgl. die Eröffnung mit V. 24) unter den Aspekt der Wahrung der Grundrechte des verarmten Zweigs der Familie gestellt, dem die Einlösung »gewährt« werden soll. Entsprechendes gilt für die Regelungen, die das Einfordern von Zinsen und die Versklavung unter »Brüdern« untersagen (vgl. V. 35–38.39–42). Im Zusammenhang des Endtextes von Lev 25 werden also alte Institutionen zu Bausteinen einer großen sozialökonomischen Utopie. Das Jubeljahr relativiert überhaupt alle Formen von Eigentums- und Freiheitsverlust, da nach Ablauf von sieben mal sieben Jahren ein radikaler Schnitt die ursprünglichen Verhältnisse wiederherstellt, und zwar nach dem Maßstab der Freiheitsrechte, die Jahwe durch die Befreiung seines Volkes aus Ägypten und durch die Gabe des Landes ursprünglich am Sinai verkündet hat.¹¹ Charakteristisch ist für diesen Entwurf, dass die absolute Souveränität Jahwes die Freiheitsrechte seines Volkes durch ihre Limitierung garantiert. Das, womit überhaupt gerechnet und gehandelt werden darf und was endgültig als ökonomischer Wert zur freien Disposition steht, sind die in den Jahren zu erwartenden Erträge des Landes (25,15f) und die von Menschen geleistete Arbeit (25,50–53). Grund und Boden haben ihren Wert nur im zeitlichen Verhältnis zum Termin des Jubel, an dem Jahwe das Ursprungsereignis von Exodus und Landgabe erneuert, indem er jedermann wieder zu seinem Erbbesitz und zu seiner Freiheit verhilft.

Auf diesem Hintergrund wird klar, dass das unter ptolemäischer Herrschaft eingeführte System der Staatspacht den sozialen Ordnungsvorstellungen der Tora und vor allem ihren theologischen Begründungen eklatant widerspricht. Die traditionelle gesellschaftliche Ordnung

beruht im gesamten Vorderen Orient einschließlich der des Frühjudentums auf dem Prinzip der Verwandtschaft. Durch verwandtschaftliche Beziehungen wird alles geregelt, was mit Herrschaft einerseits und Solidarität andererseits zu tun hat. In nachexilischer Zeit war die Bedeutung der Sippe (*mishpacha*) als Elementarordnung der Gesellschaft bereits zurückgegangen. Die einzelne Familie (*oikos* = *bet'ab*) gewinnt an Bedeutung.¹² Durch die Einführung des Systems der Steuerpacht wird diese Tendenz zur Relativierung der »*mishpachot*« und der durch sie getragenen sozialetischen Solidaritätsprinzipien nachhaltig verstärkt: Die »Häupter der Häuser« (vgl. Neh 7,70) sind ja die Schicht, aus der sich die Gruppe der unteren Steuerpächter in Judäa wahrscheinlich rekrutiert hat. Sie treten jetzt nicht nur in der Rolle der »Löser« in Erscheinung, d.h. als diejenigen, die durch Kreditgewährung an ärmere Verwandte Grund und Boden an sich bringen können, um den Erbbesitz der Sippe zusammenzuhalten, sondern daneben bzw. statt dessen als Pächter der von ihrem Dorf zu erwirtschaftenden Abgabenquote. Dass damit das ethische Ideal der »*chäsäd*« (= Solidarität der *mishpacha*) aus der Mode kommt, ist klar.

Entscheidend ist letztlich, dass das System der Staatspacht mit seiner staatsideologischen Begründung unvereinbar ist mit der für die religiös-kulturelle Identität des Judentums fundamentalen Tradition des Exodus und der Landgabe. Das Privilegrecht Jahwes (vgl. Lev 25,23) steht in direktem Widerspruch zum Pachtanspruch der hellenistischen Herrscher gegenüber der Provinz als einer »durch den Speer« gewonnenen Domäne. Das palästinische Judentum verdankt seine substaatliche Autonomie in der Zeit der persischen Herrschaft über Palästina dem Tempel. Er bildet das Zentrum der gesellschaftlichen Ordnung. Der Kult ist die Instanz, welche die umfassende symbolische Vermittlung zwischen Himmel und Erde leistet und dadurch das Weltbild dieser Gesellschaft verbindlich darstellen kann. Diese vom Tempel her begründete und durch den Tempel repräsentierte Konstruktion der Wirklichkeit der frühjüdischen Gesellschaft verliert durch die Fremdbestimmung der Ökonomie in erheblichem Maße an Substanz und Plausibilität. Die Gotte Herrschaft wird unkenntlich. Mit der Überlagerung der traditionellen Rechtsordnung Israels durch Einführung der Staatspacht als Rechts- und Wirtschaftssystem in ptolemäischer Zeit wird das Selbstverständnis des antiken Judentums als Gottes Eigentumsvolk in Gottes eigenem Hoheitsgebiet einer ersten großen Belastungsprobe unterworfen.

Schekel: Regenbogen des Bundes über den Säulen des Tempels: Ausdruck der Hoffnung auf die Wiedergeburt

Judäas; geprägt während des zweiten großen Jüdischen Aufstands unter Bar Kochba, 132–135 (Foto: Archiv Herder).

Positiv gewendet besagt dies: Der Schock der Hellenisierung hat das Frühjudentum vor die Herausforderung gestellt, das nachexilische Verständnis der Herrschaft Gottes von den Grundlagen her neu zu konzipieren. Die weitere Entwicklung zeigt, dass es gerade die utopischen Elemente der Tora-Verfassung der kleinen Gottesprovinz Jehud/Judäa sind, an denen die notwendige Transformation zur großen Utopie des kommenden Reiches Gottes anknüpfen kann.

Das hellenistische Bildungsprinzip

Dass die Begegnung des palästinischen Judentums mit dem Hellenismus als ein zutiefst traumatischer Prozess zu beurteilen ist, wird an einem zweiten Sachverhalt deutlich. Der Hellenismus hat sich nicht zuletzt als kulturelle Macht¹³ im Alten Vorderen Orient durchsetzen können, und zwar über das politische Instrument der hellenistischen Bildung (Paideia). Die Zeit des Hellenismus ist weit mehr als die Epoche der griechischen Polis durch das Prinzip der Bildung bestimmt.¹⁴ Das Grunddogma des Paideia-Prinzips wird bereits geraume Zeit vor dem Beginn des hellenistischen Zeitalters von ISOKRATES in einer patriotischen Rede folgendermaßen formuliert: »Die Bezeichnung der Hellenen scheint nicht mehr eine Sache der Abstammung, sondern der Gesinnung zu sein, und es werden mit besserem Recht jene Hellenen genannt, die an unserer Erziehung teilhaben,

als diejenigen, die mit uns eine gemeinsame Abstammung besitzen.«¹⁵

Die Vorstellung des durch Paideia vermittelten Hellenentums, ursprünglich Ausdruck der griechischen Überlegenheit gegenüber den Barbaren, wird hier kulturanthropologisch so verallgemeinert, dass der humanitäre Standard des Hellenentums nicht mehr als ethnische Errungenschaft, sondern als universell durch Erziehung vermittelbar verstanden wird. Ein Mensch im vollen Sinn ist, was er ist, demnach nicht aufgrund seiner (griechischen) Herkunft, sondern aufgrund seiner hellenischen Bildung. Bildung ist damit kein exklusives ethnisches Merkmal mehr. Bildung ist allen Menschen zugänglich. Jeder Mensch kann zur Tugend und damit zu wahrer Humanität erzogen werden.

Dieses anthropologisch verallgemeinerte hellenische Kulturideal der Paideia wird im Zeitalter des Hellenismus zu einem Instrument der Hellenisierung des Alten Vorderen Orients einschließlich Ägyptens. Die entsprechenden Bildungsinstitutionen, vor allem das Gymnasion, werden von den hellenistischen Diadochenherrschern überall dort etabliert, wo die dünne Herrschicht aus griechischen Soldaten, Beamten und Händlern sich auf Dauer festsetzt und an ihre Selbstrekrutierung aus der nichtgriechischen Bevölkerung denken muss. Bei der Erweiterung des Bildungsprivilegs auch für Einheimische ging es zunächst im Interesse der Diadochenkönige darum, diese dünne Schicht der griechischen Herren durch Hellenisierung handverlesener einheimischer Aristokraten zu verstärken. Die von den Ptolemäern nach 301 v. Chr. nach Ägypten geholten jüdischen Neubürger Alexandriens haben dieses Privileg erhalten. Aber auch im seleukidischen Antiochien wurden die dort lebenden Juden zum hellenistischen Schulwesen und zum Gymnasion zugelassen, was allerdings nur indirekt bezeugt ist. Das Diasporajudentum hat also in der hellenistischen Welt eine besondere Rolle gespielt. Dies gilt vor allem für Alexandrien mit seiner über mehr als 300 Jahre fortdauernden besonderen hellenistisch-jüdischen Bildungstradition.

Besonders aus dem ptolemäischen Ägypten ist das hellenistische Schulsystem durch erhaltene Handbücher für den Unterricht gut bezeugt. Die Schule war in drei Stufen gegliedert, von der Elementarschule über eine Sekundarstufe zum Ephebeion (7.–14. / 15.–18. / 19.–20. Lebensjahr). Inhaltliches Programm war erklärtermaßen die griechische Bildung. Mit der ägyptischen Tradition haben diese Unterrichtswerke nichts oder sehr wenig zu tun. Eine besondere Wertschätzung erfährt die HOMER-

Lektüre. Über HOMER bleibt die Mythologie der Griechen in der Tradition der hellenistischen Oberschicht lebendig. Die hellenistische Paideia gibt sich aristokratisch, kriegerisch – konservativ. Auch in dieser Hinsicht ist HOMER die Autorität. Das hellenistische Lebensideal, welches das tugendhafte Leben als Wettkampf auffasst, verkörpern die homerischen Helden:

αίεν αριστεύειν και hypeírochon émmenai állon,
immer besser und stärker zu sein als andere.¹⁶

Entscheidend ist, dass die griechische Bildung nicht nur den Zugang zur hellenistischen Kultur und zur Selbstwerdung durch Tugend, sondern über diese zugleich zur hellenistischen Oberschicht, zur neuen Elite der hellenisierten Gesellschaft öffnet. Vom Besuch der hellenistischen Bildungsinstitutionen hängt ab, wer als Vollbürger der hellenisierten Gesellschaft gilt. Vor allem die durch die hellenistische Gesellschaftsordnung profitierenden neuen Eliten, in Jerusalem besonders der durch die Tobiaden repräsentierte aufstrebende Laienadel, waren deshalb an der hellenistischen Bildung und den damit gegebenen politischen Aufstiegsmöglichkeiten interessiert. Die Tobiaden waren es auch, die – inzwischen unter seleukidischer Herrschaft (seit 201 v. Chr.) – für den Bau der entsprechenden Einrichtungen in Jerusalem das Geld gaben.

Durch eine Intrige erreichen sie zunächst, dass König ANTIOCHOS IV. EPIPHANES (175–164 v. Chr.) das Amt des rechtmäßigen Hohenpriesters ONIAS III. dessen Bruder JASON überträgt. Als Gegenleistung garantieren sie, dass der vom Tempel an den König zu entrichtende Tribut erhöht wird auf 360 Talente, und zahlen außerdem eine einmalige Summe von 80 Talenten. Das Amt des Hohenpriesters wird mit ihrer Hilfe durch ihren Parteigänger JASON sozusagen gepachtet. Gegen die Zahlung weiterer 150 Talente erhält der von ihnen unterstützte JASON vom König die Erlaubnis, gegenüber dem Tempel ein Gymnasion und ein Ephebeion (Schule für Epheben, d.h. für die wehrfähigen Männer im 19. und 20. Lebensjahr) einzurichten als Bildungsinstitutionen der Polis Jerusalem mit einer entsprechenden neuen Bürgerliste (vgl. 2 Makk 4,9), welche die Namen der Vollbürger der Polis Jerusalem registriert. Die Einschreibung in die Bürgerliste der Polis Jerusalem nach dem Durchlaufen der hellenistischen Bildungseinrichtungen ist das Gegenstück zu den Geschlechtsregistern, in denen seit ESRA und NEHEMIA die Zugehörigkeit zur jüdischen Tempelge-

meinde und die entsprechenden Rechtsansprüche niedergelegt werden. Damit wird das Ziel dieser Politik klar: Die hellenistisch orientierten Laienadelskreise in Jerusalem betreiben eine Verfassungsreform. Die Errichtung der Sportstätten gegenüber dem Tempel ist ein deutlicher Ausdruck der Emanzipation von jüdischer Tradition und religiös definierter Identität des Judentums.¹⁷ Durch die Einführung der Polisordnung in Jerusalem verliert die Tora ihre Verbindlichkeit als bürgerliches Gesetzbuch. Die Tora ist nur noch *ein religiöses Gesetz*. Die Einheit von religiöser und rechtlicher Ordnung wird damit suspendiert. Die Tora gilt nicht mehr als die rechtliche Grundlage der Freiheit Israels. Bezeichnend ist, dass diese Entwicklung nicht durch die Herrscherwillkür des ANTIOCHOS IV., sondern durch die Interessen einer jüdischen Adelpartei vorangetrieben wird.

Die Konfrontation des palästinischen Judentums mit der hellenistischen Bildungskonzeption

Das palästinische Frühjudentum ist für die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Paideia-Konzeption zunächst kaum gerüstet. Ein allgemeines Bildungswesen, das mit den hellenistischen Bildungsinstitutionen zu vergleichen wäre, gibt es in dieser Zeit noch nicht.¹⁸ Die Kunst des Lesens und Schreibens ist traditionell einer bestimmten Berufsgruppe, den Schreibern, vorbehalten. Diese sind für die Ausbildung von Richtern und Verwaltungsfachleuten zuständig. Die Ausbildung findet vornehmlich am Tempel für die dort benötigten Fachkräfte statt, ist aber auch für nicht-levitische Aristokraten zugänglich. Bildung ist jedenfalls grundsätzlich etwas Professionelles.

Das Prinzip, dass ein Vollbürger erst über eine Bildungskarriere zu seiner gesellschaftlichen Position kommt, ist der frühjüdischen Gesellschaft fremd. Die gesellschaftliche Rolle ist traditionell mit der Herkunft aus der jeweiligen Familie gegeben. Dies gilt nicht nur für das erbliche Priestertum. Was man an Kenntnissen im Leben braucht, z.B. handwerkliche Fähigkeiten, lernt man von der Erwachsenengeneration der eigenen Familie. Man wechselt nicht in eine andere Berufsgruppe, sondern bleibt auch beruflich in der Familientradition. Die hellenistische Bildungspolitik hebt diese traditionellen, durch das Abstammungsprinzip gegebenen gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen aus.

Besonders deutlich wird dies in den Auseinandersetzungen um die Besetzung des Hohenpriesteramtes unter

seleukidischer Herrschaft zwischen den Hellenisten und den Anhängern des Hohenpriestergeschlechts der Oniaden, der führenden Familie in der zadokidischen Priesterschaft.¹⁹ Schon die oben erwähnte Amtsenthebung des Hohenpriesters ONIAS III. 175 v. Chr. beim Regierungsantritt ANTIOCHOS' IV. EPIPHANES war ein Verstoß gegen die Sukzessionsordnung. Der Konflikt eskaliert, als um 172 v. Chr. MENELAOS, der Bruder des mit dem Amt der Aufsicht über den Tempel ausgestatteten SIMON (vgl. 2 Makk 3,4), ein Benjaminit, zum Hohenpriester ernannt wird. Er nutzt die Überbringung des Tributs nach Antiochia als Gelegenheit, um sich hinter dem Rücken seines Auftraggebers JASON das Hohepriesteramt zu kaufen für jetzt 660 Talente (2 Makk 4,23–25). Nach JOSEPHUS (Ant XII 5,1) geschieht dies wiederum auf Betreiben der Tobiaden-Partei. Dies bedeutet den offenen Bruch der legitimen Sukzession der zadokidischen Hohenpriester. MENELAOS ist kein Levit, schon gar kein Zadokide.²⁰ Dass MENELAOS durch offenen Missbrauch des Tempelschatzes einen Aufstand in Jerusalem erregte und dass er den im Exil lebenden ONIAS III. ermorden ließ – wobei jeweils andere »Schuldige« zur Bestrafung gefunden wurden –, ist im Vergleich dazu nicht mehr von prinzipieller Bedeutung.

Während des 6. Syrischen Krieges (170 v. Chr.) versucht der abgesetzte Hohepriester JASON einen Putsch gegen MENELAOS – nach JOSEPHUS (Bell I, 1,1) eine Intrige der Oniaden-Partei²¹ gegen die Tobiaden-Partei.²² Der König kehrt aus Ägypten zurück, befreit den in der Stadtzitadelle belagerten MENELAOS, richtet ein Blutbad unter der Bevölkerung an und plündert den Tempelschatz, assistiert vom Hohenpriester MENELAOS. Ergebnis ist dennoch die faktische Entmachtung des MENELAOS. In Jerusalem werden heidnische Kommissare, mit syrischem Militär ausgestattet, als politische Spitzen etabliert.

Nach erneutem Ägypten-Feldzug, dessen Erfolg durch ein Ultimatum des römischen Senats vereitelt wird²³, versucht ANTIOCHOS, das unruhige Jerusalem endgültig zu disziplinieren.²⁴ Die Stadt wird am Sabbat blutig eingenommen, die Mauern werden geschleift, in der Stadt wird eine Zwingburg (Akra)²⁵ errichtet mit nicht-jüdischer Besatzung. Damit sind die rudimentären Elemente der Teilautonomie Jerusalems als Tempelstadt beseitigt.

Die letzte und äußerste Konsequenz nach der Auflösung der Einheit von religiöser Identität und politischer Ordnung und nach dem Verlust der entsprechenden

Selbstbestimmungsrechte Jerusalems ist das Verbot der jüdischen Religion durch die Religionsedikte ANTIOCHOS' IV. Per Erlass (vgl. 1 Makk 1,44–50) wird der levitische Tempelkult in Jerusalem eingestellt, der Sabbat abgeschafft, die Praxis der Tora (Beschneidung, Reinheitsvorschriften) verboten. Für Beachtung sorgen überall eingesetzte Aufseher, die heimliche Beschneidungen und das Halten des Sabbats mit der Todesstrafe ahnden (vgl. 2 Makk 6,10f). Der Tempel wird dem ZEUS OLYMPIOS geweiht, dem hellenisierten syrischen Baal Schamem (»Himmelsgott«), über dem Brandopferaltar eine Zeus-Statue aufgestellt, der »Greuel der Verwüstung« (vgl. Dan 11,31; 12,11; vgl. Mk 13,14 parr). Der weiter amtierende MENELAOS schafft den bis dahin für den Tempelkult maßgeblichen Sonnenkalender ab und führt zum Geburtstag ANTIOCHOS' IV. den Mondkalender ein.

So entsteht eine Situation, in der die *Zugehörigkeit zum Gottesvolk nicht länger nur eine Frage der Abstammung, sondern vor allem der persönlichen Treue zum Jahwe-Glauben* ist. In der Folge der Religionsedikte und der Hellenisierung des Tempels kommt es zu einer Emigrationsbewegung der Frommen nach Syrien, Ägypten und ins Ostjordanland (Gilead, Peräa, Nabatäa; vgl. 4Q pPs^a 1–10, IV,23–24). Hier entstehen zur Wahrung des kulturell-sozialen Zusammenhalts Emigrantenvereinigungen.²⁶ Auf diese Anfänge der organisierten Gruppenbildung mit religiöser Fundierung ist zurückzukommen.

3. Frühjüdische Antworten auf die Herausforderung durch den Hellenismus

Ein Zurück zur theokratischen Ordnung der Jerusalemer Tempelgemeinde nach dem Modell der substaatlichen Autonomie unter persischer Herrschaft konnte es nach der Krise des Jahres 167 v. Chr. nicht mehr geben. Bis zum Ausgang der Epoche des Zweiten Tempels ist es keiner jüdischen Autorität mehr gelungen, auf der Basis einer der Tora gemäßen Ordnung einen gesamtgesellschaftlichen Konsens für das Judentum in Palästina herbeizuführen. Dennoch hat das Frühjudentum auf die Herausforderung durch den Hellenismus Antworten gefunden, die geeignet waren, seine bedrohte kulturelle Identität neu zu formulieren und für die Zukunft zu sichern. Es waren dies vor allem solche Konzepte, die sich gegenüber der hellenistischen Bildungsidee und ihren politischen Implikationen zu behaupten wussten. Der Qualität der Bedrohung entspricht die Qualität der Kon-

zeptionen, die dieser Bedrohung gewachsen waren. Es ist kein Zufall, dass es vor allem weisheitliche Entwürfe gewesen sind, die für die Bewahrung jüdischer Identität in der Folgezeit Bedeutung erlangt haben. Das Frühjudentum hat sich gegenüber dem Hellenismus vor allem dadurch zu behaupten verstanden, dass es seine Identität als Eigentumsvolk Gottes auf der Ebene von Bildung und Wissen neu zu entwerfen vermochte. Die Modelle, die im folgenden dargestellt werden, entsprechen *und* widerstehen alle auf ihre Weise dem hellenistischen Paideia-Prinzip, das Humanität nicht auf Herkunft, sondern auf Bildung und Wissen gründet. Die Grundlage der Darstellung bilden vier exemplarische Texte (Sir 24; Dan 2; 1 QS III,13 – IV,26; Pirqe Abot 1,1–15), von denen die beiden weniger leicht zugänglichen (1 QS und Pirqe Abot) ausgiebig zitiert werden.

Die Antwort der Tora-Weisheit²⁷

Während die Reformpartei der Hellenisten in Jerusalem dem Druck der Überlegenheit des Hellenismus als Bildungsmacht nachgibt – vom Hellenismus als materieller Macht profitieren sie ja längst über das für sie so äußerst lukrative System der Staatspacht –, gibt es in der biblischen Literatur dieser Epoche, deutlich vor der Krise unter ANTIOCHOS IV. EPIPHANES, Anzeichen dafür, dass die Herausforderung durch die hellenistische Bildungsidee auf jüdischer Seite angenommen wird, und zwar durch Repräsentanten der jüdischen Bildung, durch Weisheitslehrer. Erste Hinweise auf die Krise weisheitlichen Denkens in der nachexilischen Epoche sind die Bücher Kohelet²⁸ und Ijob. An der Wende zum 3. Jh. v. Chr. finden wir dann die ersten Beispiele dafür, dass die jüdische Weisheit auf die hellenistischen Bildungsreformbestrebungen in Jerusalem ihrerseits reagiert mit dem Versuch einer Reform weisheitlichen Denkens. Das Grund-Dogma dieser Reform ist: »Alle Weisheit stammt vom Herrn und ist bei ihm für immer« (Sir 1,1).

Der Grundgedanke der Reform als Bildungskonzept ist die *Identifikation von Tora und Weisheit*, d.h. das Verständnis des Pentateuchs als Kompendium der Weisheit schlechthin und zugleich als Enzyklopädie des spezifischen Wissens der religiösen Kultur des Judentums.²⁷ Der klassische Beleg für diese Identifikation ist (neben Bar 4,1) Sir 24,23. Die Identifikation der Tora mit der Weisheit erfolgt im Zusammenhang eines weisheitlichen Lehrgedichts, das die Konzeption der Tora-Weisheit programmatisch vorstellt.²⁹

Der Autor lässt die personifizierte Weisheit im ersten Teil des Gedichts (Sir 24,1–22) persönlich zu Wort kommen. Die Weisheit spricht »inmitten ihres Volkes« (V. 2). Sie stellt sich vor als das aus dem Mund Gottes hervorgegangene schöpferische Wort, als Thronbeisassassin Gottes und als die in der ganzen Schöpfung (im Sonnenumlauf) wirkende Herrscherin über alle Völker und Nationen (V. 3–6). Diese personifizierte schöpferische Weisheit begnügt sich aber nicht mit ihrem kosmischen Regiment, sondern will sich der Schöpfung als Lehrerin mitteilen und die Menschen an der Weisheit, die sie selbst verkörpert, teilhaben lassen (V. 19–22). Der Traum vom Erscheinen der eigentlich verborgenen Weisheit (vgl. Ijob 28) unter den Menschen verwirklicht sich dadurch, dass die Weisheit die himmlische Welt verlässt, ihren Ort in der Menschenwelt sucht und auf göttliche Weisung hin auf dem Zion findet (V. 7–12). Besonders in V. 10f wird deutlich, dass hier die Vorstellung von der Einwohnung des »Namens«, »der Herrlichkeit« Jahwes im Jerusalemer Tempel als dem Abbild der himmlischen Wohnung Gottes weisheitlich transformiert wird. Die auf dem Zion wohnende Weisheit ist jetzt die Weise der Gegenwart der Herrlichkeit Gottes inmitten seines Eigentumsvolkes. Dafür verwendet der Text eigentumsrechtliche Metaphern. Die Weisheit nimmt »Erbbesitz« in Israel (V. 8). Im folgenden Abschnitt (V. 13–17) preist die in Israel ansässig gewordene Weisheit in paradiesischen Bildern ihr Wirken vom Zion her als Blüte der religiösen Kultur des jüdischen Volkes und lädt die jüdischen »Freunde der Weisheit« ein, die Früchte dieser Bildung zu genießen (V. 19–22).

Mit V. 23 ändert sich die Sprechhaltung. Nicht die Weisheit redet, sondern ein Schriftgelehrter (vgl. V. 30–34) spricht über seine Rolle als Weisheitslehrer. Er beginnt damit, dass er den Gegenstand seiner Gelehrsamkeit, das Gesetz, mit der Weisheit, die bis V. 22 als Person geredet hat, identifiziert: »Dies alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das uns Mose aufgetragen hat als Erbbesitz den Versammlungen Jakobs« (V. 23).

Wurde im ersten Teil des Gedichts das Kommen der Weisheit zum Zion metaphorisch als Ansässigwerden in Israel als auf dem »Erbbesitz« der Weisheit bezeichnet (V. 8), so entsprechend jetzt die Tora als »Erbbesitz« des jüdischen Volkes. Das unveräußerliche »Erbe« Israels ist Gottes Gabe an sein Volk, die Tora. Sie erscheint hier als kulturelles »Erbe« Israels, das aber identisch ist mit dem Inbegriff von Weisheit überhaupt, der Weisheit, auf der

die Schöpfungsordnung beruht³⁰, der Weisheit, mit der Gott die Welt geschaffen hat und über alle Völker herrscht. In der Tora »besitzt« Israel die umfassende Urkunde der schöpferischen Weisheit Gottes, die »Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit«, wie Paulus fast 250 Jahre später formuliert (vgl. Röm 2,20). Dies bedeutet, dass die auf die Tora gegründete Weisheit des jüdischen Volkes der Weisheit aller Kulturen überlegen ist, insbesondere im Wettstreit mit der hellenistischen Paideia. Deshalb preist der Tora-Gelehrte im letzten Teil des Gedichts (Sir 24,30–34) seine schriftgelehrte Tätigkeit als Partizipation an der meerestiefen Sinnfülle der Tora.

Dieses Bildungskonzept, das vor allem dem deuteronomischen Tora-Verständnis verpflichtet ist (vgl. Dtn 4,1f.5–8), ist in zweifacher Hinsicht zukunftsweisend. Zum einen gelingt es hier, der *Tora*, die ja als Rechtsgrundlage des gesellschaftlichen Lebens des palästinischen Judentums zunehmend in Frage gestellt worden war, im Kontext eines *weisheitlichen* Begründungszusammenhangs neue Relevanz zu verleihen. In der Tora-Weisheit erfährt andererseits die traditionelle Weisheit »eine organische Weiterentwicklung, ja kraftvolle Synthetisierung«. ³¹ Die Tora-Weisheit versteht die Tora, letztlich sogar die gesamte Heilsgeschichte Israels im Ansatz weisheitlich, in Sir 24 insbesondere als Geschichte des Erscheinens der Weisheit des Schöpfers in der Welt, die sich verkörpert in dem konstitutiven Dokument der jüdischen Kultur, dem Pentateuch. Das tora-weisheitliche Konzept beruht also auf einem umfassenden Verständnis des Pentateuch, dessen Inhalt nicht nur als »Weisung« aufgefasst wird, sondern als enzyklopädisches Kompendium der Kultur eines Volkes, das in einer von Jahwe geführten *Geschichte* zu seinem *Wissen* gekommen ist. Dabei ist der besondere Ort der Weisheit – das ist das Neue gegenüber der traditionellen *Zion-Theologie* – nicht der Tempel bzw. das Allerheiligste (das Offenbarungszelt), sondern das »Buch des Bundes« Gottes, »das Gesetz, das Mose uns anbefahl« (Sir 24,23). Die Tora wird somit *als Buch* zum eigentlichen Symbol³² der Beziehung Jahwes zu seinem Volk.

Zweitens entspricht diesem neuen Verständnis der Tora ein zukunftsweisendes Konzept von *Bildung und Erziehung*.³³ Als in seiner Sinnfülle unauslotbarer Wissensschatz kann die Tora eine Weisheit begründen, die mit jedem anderen Konzept von Bildung in Wettstreit treten kann. Eine Konsequenz der Identifikation von Weisheit und Tora ist die Herausbildung eines neuen *Gelehrten-Typs*: des »Schriftgelehrten« (ntl: nomikós,

nomodidáskalos), der im Unterschied zum traditionellen Typ des »Schreibers« (grammateús) nicht primär vom Konzept der für bestimmte Berufsgruppen erforderlichen Kunst des Schreibens ausgeht, sondern vom Konzept der Bildung als Ermöglichung menschlichen Zusammenlebens auf der Grundlage der Tora:

Damit ist auch gegeben, dass sich das Verständnis von *Lernen* ändert. Das schulische Lernen, das bislang der professionellen Sphäre zugehörte, wird im Lauf der weiteren Entwicklung zum Instrument der umfassenden Erziehung zum Leben als Jude. Bis dahin ist es zwar noch ein langer Weg. Aber wenn die Herausforderung durch die Paideia im hellenistischen Sinn angenommen wird, bedeutet dies für die Zukunft, dass von der durch Tora-Weisheit gewonnenen Bildung nicht nur eine berufliche Qualifikation (z.B. als Richter) abhängt, sondern das Judesein im Vollsinn. In der pharisäischen Konzeption wird dies ausdrücklich so verstanden. Die (nicht erst pharisäischen) Reflexionen über Studium und Leben (vgl. Ps 1 u.ä.) bedeuten in der Tendenz gerade nicht eine Professionalisierung des Lernens, sondern im Gegenteil: Die Entprofessionalisierung der Schule unter dem Druck des hellenistischen Paideia-Prinzips ist gerade die Voraussetzung dafür, dass im Judentum der ntl Zeit die Synagoge mit ihren Bildungseinrichtungen zur wichtigsten religiösen Institution neben dem Tempel werden konnte.

Die Antwort der Apokalyptik

Unter dem Druck der im Jahr 167 v. Chr. eingetretenen Situation gewinnt die Apokalyptik an Bedeutung.³⁴ Sie antwortet explizit auf die als Chaos wahrgenommenen zeitgeschichtlichen Ereignisse. Die Apokalyptik unterscheidet sich im Ansatz klar von der Tora-Weisheit. Aber auch bei ihrem Konzept handelt es sich um einen Entwurf auf der Grundlage spezifischen Wissens. Das 2. Kapitel des Buches Daniel kann als repräsentativ für das apokalyptische Wissens-Konzept gelten. Das Wissen, das hier als grundlegend gilt, ist nicht die Tora, sondern bezieht sich auf den verborgenen Plan Gottes zur Rettung der toratreuen Gerechten aus der endzeitlichen Krise.

Auf den ersten Blick gehört Dan 2 in die Reihe der Hofgeschichten (Dan 1–6), in denen von vornehmen jungen Juden erzählt wird, die ihre unbedingte Jahwe-Treue gegenüber den heidnischen Herrschern unter Beweis stellen und diesen die Bedingungen ihrer Loyalität gegenüber dem heidnischen Staat diktieren. In Dan 2 geht es aber nicht nur um das Thema der bedingten

Loyalität von aufrechten Juden den heidnischen Herrschern gegenüber, sondern darüber hinaus um die Abwendung einer Katastrophe durch Offenbarungswissen. Die Gefahr entsteht damit, dass der König NEBUKADNEZAR einen Schrecken erregenden Traum hat, der seine Herrscherweisheit erschüttert (V. 1–2). Sie spitzt sich dadurch zu, dass die professionellen Traumdeuter sich als unfähig erweisen, den königlichen Traum zu deuten (V. 3–10). Mit einem erzählerischen Kunstgriff – die Weisen sollen den Traum nicht nur deuten, sondern ihn zuerst dem König auch kundtun – wird auf die spätere Lösung des Problems vorausverwiesen und auf die spezifische Form, in der hier über Offenbarung und Wissen reflektiert wird. Am Ende der Exposition (V. 12–13) entbrennt der königliche Zorn und bedroht das Leben aller Weisen von Babylon, das der jüdischen eingeschlossen. Aber einer von ihnen ist es, der in der Haupthandlung nicht nur die Weisen retten kann, sondern auch das erschütterte Bewusstsein des Herrschers wiederherstellt und damit seine Herrschaft stützt.

Wie die Exposition erwarten lässt, erzählt Daniel, der Prototyp des Trägers des rettenden Wissens, dem König zuerst den Traum und dann seine Deutung (V. 29–35.36–44). Der Traum ist ein deutungsbedürftiges Bild. Es zeigt einen Koloss auf tönernen Füßen, zusammengesetzt aus vier verschiedenen Metallen, von oben nach unten dem Wert nach geringer werdend; der zerstörerischen Potenz nach jedoch ist gerade das vierte Metall, das Eisen, wegen seiner Härte das bedrohlichste. Die Deutung bezieht dieses Bild und seine einzelnen Elemente auf die einander ablösenden Weltreiche, angefangen mit dem goldenen Haupt, NEBUKADNEZAR, dem Großkönig des neubabylonischen Reiches, dem Zerstörer des Südreichs Juda und Jerusalems (586 v. Chr.). Als Einheit gesehen, symbolisiert der Koloss auf tönernen Füßen den Weltzustand seit dem Verlust der staatlichen Autonomie Judäas. In der Disparatheit seiner Elemente, insbesondere in der Brüchigkeit der aus Eisen und Ton zusammengesetzten Füße, auf denen der Koloss steht, wird dieser Weltzustand als instabil dargestellt. Dieses Bild symbolisiert gerade nicht die Geschichte Israels mit Gott, sondern die Geschichte, der das jüdische Volk seit dem Verschwinden der Gottesherrschaft aus Judäa – die besondere Situation des nachexilischen Jerusalems unter persischer Herrschaft wird dabei ignoriert – ausgeliefert ist. Es geht dabei nicht darum, das neubabylonische Reich als goldenes Zeitalter rückblickend zu glorifizieren, sondern das Interesse richtet sich auf das

letzte Glied in der Reihe der einander ablösenden Welt-herrschaften, nämlich auf die Füße und Zehen des Kolosses, die aus einem brüchigen Gemisch aus Ton und Eisen bestehen (V. 41–43). Unverkennbar symbolisieren diese Füße, auf denen der Koloss steht, die vom Standpunkt des Lesers dieser Geschichte gegenwärtige Herrschaft der Diadochenreiche in ihrer gefährlichen (Eisen) Schwäche (Ton).³⁵ Im zweiten Teil des Traums (V. 34f) wird der Koloss gerade an dieser brüchigsten Stelle durch einen Stein, der ohne Zutun von Menschenhand ins Rollen kommt, getroffen, zum Einsturz gebracht und *als ganzer* völlig vernichtet. In der Deutung des Traums wird dieses Ende, das den König als Empfänger des Traums in Schrecken versetzt hatte, gleichgesetzt mit der endgültigen Wiederaufrichtung der Gottesherrschaft für das Gottesvolk (V. 44–45). Die Aufrichtung der ewigen Gottesherrschaft und die Destruktion der Diadochen-herrschaft sind danach ein und derselbe Vorgang. Aus der Perspektive, aus der diese kritische Bilanz der ihrem Ende zugehenden letzten Epoche der Geschichte formuliert ist, stehen die am Ende des Traums geschauten Ereignisse unmittelbar bevor.

Der Sinn eines solchen Geschichtsbildes ist es sicher nicht, einen Herrscher wie NEBUKADNEZAR zu beeindrucken, wie es im Schluss der fiktiven Hoferzählung dargestellt wird (V. 46–49). Die Botschaft gilt dem jüdischen Leser des Textes. Ihr Sinn erschöpft sich aber auch für den impliziten Leser nicht darin, dass er mit der Traumdeutung einen apokalyptischen Ablaufplan erhält, der es ihm erlaubt, sich auf die erwarteten Ereignisse einzustellen. Man würde die eigentliche Leistung apokalyptischen Wirklichkeitskalküls völlig unterschätzen, sähe man sie ausschließlich oder primär nur im Entwerfen von Endzeitszenarien, die – wie auch im Fall von Dan 2 – durch die weitergehende Geschichte alsbald widerlegt werden. Die eigentliche Leistung der Apokalyptik besteht vielmehr im wesentlichen in der Konzeption eines Wissens, das es ermöglicht, katastrophale Erfahrungen wie die, auf deren Hintergrund das Danielbuch entstanden ist, zu bewältigen. Dieser Aspekt wird in Dan 2 ständig mitthematisiert und reflektiert. Erst diese Ebene der Reflexion über Offenbarung und Offenbarungswissen zeigt die Bedeutung der konkreten zeitgeschichtlichen Analyse, die der Traum vom Koloss auf brüchigen Füßen darstellt.

Den ersten Beitrag zum Thema Wissen liefern in der Exposition die Ratgeber des Königs, welche die undankbare Rolle der falschen Helden im Sinne des eigentlichen Themas der Erzählung zu spielen haben, die Rolle der

ratlosen Weisen. Vom König in die Enge getrieben, sprechen sie die Wahrheit über die Grenze ihres Wissens aus. Das notwendige Wissen, das der König erlangen will, ist den Göttern vorbehalten (V. 10f). In einer Zwischenszene (V. 17–23) erzählt der Text, wie Daniel dieses Wissen in einer nächtlichen Vision erlangt und Gott dafür dankt in einem programmatischen Gebet. Gott wird gepriesen als Herr der Äonen wegen seiner *Weisheit* und *Stärke* (V. 20). Diese herrscherlichen Eigenschaften zeigen sich im gegenwärtigen Äon darin, dass er den Königen und ihrer *Herrschaft* ihre Fristen setzt und den wahren Weisen seinen verborgenen Plan *offenbart* (V. 21f), so dass sie nun als um Gottes Plan Wissende an seiner Weisheit und Macht teilhaben. Auch hier gilt, wenn auch in anderem Sinn als in Sir 1,1, dass alle Weisheit von Gott ausgeht. Dies ist auch die eigentliche Botschaft, die in der fiktiven Geschichte dem König NEBUKADNEZAR überbracht wird und die dieser am Schluss akzeptieren muss (V. 47). Der Gott der jüdischen Weisen hat die Macht, Geheimnisse zu offenbaren, und teilt dieses Herrscherwissen dem Visionär Daniel mit. Als Leser dieses Textes partizipiert die Gruppe, die sich über das Medium dieser Erzählung über ihren Standort in der chaotischen Gegenwart verständigt, an diesem Wissen. Dem Leser wird keine aktive Rolle bei der Aufrichtung der Gottesherrschaft zugesprochen. Der Stein kommt ins Rollen ohne Zutun von Menschenhand. Für den Leser ist ausschließlich die Rolle des um Gottes Weisheit und Macht *Wissenden* vorgesehen, die seine Treue zu Jahwe in der Zeit der Verborgenheit seiner Herrschaft hinter den Weltherrschaften begründen kann. Kern dieses Wissens ist das Dogma, dass die Herrschaft der chaotischen Mächte durch Gottes Weisheit und Macht befristet ist.

Die Apokalyptik stellt also ein *chaosbegrenzendes* Wissen bereit. Die Tora-Weisheit dagegen baut auf der Überzeugung auf, in der Tora den Schöpfungsplan Gottes zu besitzen. Ihr eigentliches Ziel ist die Begründung der eigenen *Ordnungsvorstellungen* als toragemäß und damit schöpfungsgemäß. Der tora-weisheitliche Kulturoptimismus motiviert zur Selbstbehauptung im Wettstreit mit anderen Kulturen, die apokalyptische Wissenskonzeption zum Durchhalten im Leiden an der Fremdbestimmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der äußersten Zuspitzung der Krise sogar zum Martyrium.

Auch die Apokalyptik entwickelt weisheitliche Vorstellungen und Reflexionsformen.³⁶ Als Beispiel für den apokalyptischen Reflexionstyp ist 1 Hen 42,1–3 besonders interessant:

»1 Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte,
da hatte sie eine Wohnung in den Himmeln.
2 Die Weisheit ging aus, um unter den Menschenkindern zu wohnen,
und sie fand keine Wohnung.
Die Weisheit kehrte an ihren Ort zurück
und nahm ihren Sitz unter den Engeln.
3 Und die Ungerechtigkeit kam hervor aus ihren Kammern;
die sie nicht suchte, fand sie,
und wohnte unter ihnen wie der Regen in der Wüste
und wie der Tau auf dem durstigen Land.«³⁷

Das Motiv des Erscheinens der Weisheit in der Menschenwelt begegnet hier in einer charakteristischen Transformation gegenüber der tora-weisheitlichen Variante in Sir 24. Nicht das Hervorgehen aus dem Mund Gottes, nicht das Thronen auf dem himmlischen Wolken thron und nicht die kosmische Herrschaft der Weisheit sind Ausgangspunkte der Reflexion, sondern von vornherein ist jetzt die Weisheit auf der vergeblichen Suche nach dem Ort ihres Wohnens (V. 1a), so dass ihre Wohnung in den Himmeln wie ein Ersatz für das eigentlich Gesuchte erscheint. Die eigentliche Suche nach einer Wohnung unter den Menschenkindern scheitert (V. 2a-b); die Weisheit muss frustriert an ihren Ort in der himmlischen Welt (»unter den Engeln«, nicht als Thronbeisassin Gottes) zurückkehren (V. 2c-d). Sie beherrscht also weder die irdische noch die himmlische Welt. An ihre Stelle in der Menschenwelt tritt ihre Konkurrentin, Frau Torheit, hier Ungerechtigkeit genannt, und kommt zu ihrer Anerkennung in einer verkehrten Welt (V. 3c), und zwar ohne pädagogische Anstrengungen (V. 3b).

Auch diese Version des Themas vom Erscheinen der Weisheit ist eine ätiologische Reflexion. Die apokalyptische Gruppierung, die sich mittels dieser Denkfigur über die Qualität ihres gruppenspezifischen Wissens verständigt, erklärt sich mit dieser Denkfigur zu einer kognitiven Minderheit in einer desorientierten ungerechten Welt. Sie verdankt, was sie ist, dem Erscheinen der *abgewiesenen* Weisheit bei ihr, und zwar trotz des gegenwärtigen Triumphs der Ungerechtigkeit. Die Attraktivität und Durchschlagskraft gerade dieser apokalyptischen Variante des Motivs vom Erscheinen der suchenden Weisheit bei den Menschen ist nicht zu unterschätzen. Sie begegnet auch in ntl Texten in verschiedenen Konkretisierungen.³⁸ Eines der ältesten frühchristlichen Beispiele ist das Gleichnis

von den spielenden Kindern (vgl. Lk 7,31–35 par Mt 11,16–19): Die Weisheit ist nach der hier formulierten Auffassung erschienen im Täufer Johannes und im Menschensohn Jesus; sie wurde in beiden Personifizierungen abgewiesen, aber dennoch anerkannt »von allen ihren Kindern« (Lk 7,35). So bestimmt eine frühchristliche Gruppierung ihr Verhältnis zu ihrer Umgebung (»diese Generation«) als wissende Minderheit.

4. Die Entstehung der religiösen Gruppen³⁹

So ganz »ohne Zutun von Menschenhand« ist die jüdische Geschichte nach 167 v. Chr. nicht weitergegangen. Gegen die Reformpolitik der Jerusalemer Hellenistenpartei entstand eine breite Allianz von Oppositionsgruppen, die Bewegung der »Frommen« (Chassidim, gräzisiert: Asidäer), in der priesterliche Kreise eine führende Rolle spielten.⁴⁰ Von einer Priesterfamilie ging auch der aktive Widerstand aus, angeführt von einem Priester MATTITJA (Mattathias) und seinen Söhnen, von denen JUDAS mit dem Krieger-Namen MAKKABI (der Hammer) der Bewegung ihren Namen gab. Der Aufstand der Makkabäer verläuft dank der Instabilität der seleukidischen Herrschaft trotz mancher Rückschläge erfolgreich und führt – formell aber erst 142 v. Chr. unter dem Makkabäer SIMON – zur Wiedergewinnung der staatlichen Autonomie Judäas für einen Zeitraum von 70 Jahren bis zur Eroberung Jerusalems durch POMPEIUS (63 v. Chr.). Den Kontrapunkt zu dieser Erfolgsgeschichte stellt die Entstehung der religiösen Gruppen der Essener und der Pharisäer dar.

Die Chassidim stehen am Anfang des Aufstandes auf der Seite der Makkabäer bzw. sehen in ihnen eine »kleine Hilfe« (Dan 11,34) in ihrem Widerstand. Nach mehreren überraschenden Erfolgen im Guerillakampf und seinem Sieg über den syrischen Vizekönig LYSIAS bei Bet Zur südlich von Jerusalem (vgl. 1 Makk 4,34–35; 2 Makk 11,10–12) erhält JUDAS MAKKABI bereits 164 v. Chr. vom syrischen König die Genehmigung zur Aufhebung der Polisverfassung Jerusalems und zur Wiedereinführung der Tora-Observanz (vgl. 2 Makk 11,27–33). Im nächsten Zug erobert er Jerusalem (mit Ausnahme der Akra), reinigt den Tempel und stellt den Jahwe-Kult wieder her (am 25. Kislev, heute als Chanukka-Fest gefeiert; vgl. 2 Makk 10,5–8). Damit besteht für die Frommen kein Grund mehr für weiteren aktiven Widerstand. Es kommt zu Spannungen, als 163 v. Chr. nach der Entmachtung

und Hinrichtung des MENELAOS der Priester JAKIM (Alkimos) von der seleukidischen Regierung als Hoherpriester eingesetzt wird, erneut unter Missachtung der zadokidischen Amtssukzession. Der als rechtmäßiger Hoherpriester übergangene ONIAS IV. gründet im unterägyptischen Leontopolis einen Jahwe-Tempel, der erst am Ende des Jüdischen Krieges von den Römern geschlossen wird. Als Chassidim in Jerusalem verhandeln wollen, lässt ALKIMOS 60 v. Chr. ihre Schriftgelehrten töten. Darauf kommt es zum Konflikt zwischen den Makkabäern und dem Hohenpriester ALKIMOS. Möglich ist, dass diese Spannungen auch die Haltung der Asidäer gegenüber dem Tempel beeinflusst haben, dass sich hier bereits die spätere Aufspaltung der asidäischen Bewegung in einen dissidenten und einen dem Jerusalemer Tempel gegenüber kooperativen Flügel anbahnt.

Entscheidend für die Entstehungsgeschichte der religiösen Gruppen ist das Jahr 152 v. Chr. Auf dem Hintergrund von Thronwirren im syrischen Antiochien lässt sich der Makkabäer JONATAN vom Usurpator ALEXANDER BALAS als Gegenleistung für dessen Unterstützung beim Kampf um den seleukidischen Thron als Hoherpriester einsetzen. Unklar ist, ob er dabei einen amtierenden Hohenpriester verdrängt⁴¹ oder dieses Amt nach längerer Vakanz übernommen hat. Jedenfalls löste diese Verbindung von politisch-militärischer Führung mit dem Amt des Hohenpriesters den Bruch mit traditionsbewussten Teilen der Priesterschaft aus, die sich unter dem »Lehrer der Gerechtigkeit« zur essenischen Union (jachad, »Einung«) zusammenschlossen. Diese »Einung« der Essener, deren Konzeption in den Textfunden von Qumran⁴² dokumentiert ist⁴³, stellt ein religionsgeschichtliches Novum dar.

Die essenische Union

Der Lehrer der Gerechtigkeit verfolgt im wesentlichen zwei praktische Ziele: die Wiederherstellung der Souveränitätsrechte Jahwes über Judäa und die Kompensation der Mängel des Jerusalemer Kultes. Da beiden Zielen die faktischen Machtverhältnisse im Wege stehen, ist ihre Verwirklichung nur partiell möglich und stellt lediglich ein Interim dar.

Dem Ziel der Wiederherstellung theokratischer Ordnung dient zum einen das Bemühen um die Rückkehr der emigrierten asidäischen Gruppen in das Land der Erwählung. Denn ein Leben nach den levitischen Idealvorstellungen kann es wegen der erforderlichen Reinheit

außerhalb des Territoriums, dessen Zentrum der Tempel ist, nicht geben. Zum anderen verlangt die essenische Union von ihren Mitgliedern, dass sie bei ihrem Beitritt nicht nur ihr Fachwissen und ihre Arbeitskraft in den Dienst der Sache der Union stellen, sondern auch ihren Grundbesitz an die Union überschreiben, damit diese als Treuhänderin die Eigentumsrechte Gottes als des eigentlichen Souveräns des Landes verwaltet. In der Präambel des »Buches der Ordnung der Gemeinschaft« (1 QS), der (idealen) Satzung der essenischen Union, heißt es:

»I ¹¹Und alle, die sich willig erweisen für seine Wahrheit, sollen all ihr Wissen und ihre Kraft ¹²und ihren Besitz in die Gemeinschaft Gottes einbringen, um ihr Wissen zu reinigen durch die Wahrheit der Gebote Gottes und ihre Kraft einzusetzen ¹³nach der Vollkommenheit seiner Wege und all ihren Besitz nach seinem gerechten Rat.«

Die Trias Wissen, Kraft, Besitz zeigt, dass es hier nicht um ein mönchisches Armutsideal⁴⁴ geht, sondern um das Prinzip umfassender Hingabe, das die ökonomische Seite einbezieht. Auf diese Weise soll die toragemäße Eigentums- und Erbrechtsordnung (vgl. Lev 24,23) zumindest materiell wiederhergestellt werden. So können die Mitglieder der Union ihren Besitz wieder als Erbpächter Gottes im Sinne der Tora bewirtschaften.

Die entscheidende Voraussetzung für ein vollkommenes Leben im Land, das Gott erwählt und seinem Volk als Erbbesitz übergeben hat, ist die Entsühnung dieses Landes. Da der Tempel diese klassische Funktion unter den gegebenen Verhältnissen nicht korrekt ausübt – wegen des »Frevelpriesters«⁴⁵ im Amt des Hohenpriesters und wegen des von den Essenern abgelehnten Mondkalenders, um die entscheidenden strukturellen Mängel zu nennen –, muss dafür Ersatz geschaffen werden.⁴⁶ Der Grundgedanke dabei ist, dass die essenische Gemeinschaft selbst diese Kompensation leistet in ihrem an priesterlichen Vollkommenheitsidealen ausgerichteten Leben. Dazu gehört zunächst, dass die essenische Gemeinschaft ihre Feste nach dem korrekten Kalender begeht, wie es in der Präambel der Satzung heißt:

»I ... nicht ein einziges ¹⁴von allen Worten Gottes zu übertreten in ihren Zeiten und nicht ihre Zeiten vorzurücken und nicht zurückzubleiben ¹⁵mit all ihren Festzeiten und nicht abzuweichen von den Geboten seiner Wahrheit, nach rechts oder links zu gehen.«

Denn nur der nach dem Sonnenkalender ausgerichtete Festkreis mit seinem Gleichgewicht von Licht und Finsternis spiegelt die kosmische Ordnung der Schöpfung wider. Weiter entwickelt die essenische Gemeinschaft Rituale, die das tägliche Leben nach den Prinzipien levitischer Reinheit formen, vor allem die Tauchbäder zur Aufrechterhaltung des Zustands der Kultfähigkeit vor jeder gemeinschaftlichen Handlung entsprechend den Vorschriften für diensttuende Priester, Gebetsgottesdienste, Gemeinschaftsmähler (zwei Sättigungsmahlzeiten täglich) u. a. Diese Rituale ersetzen die aus essenischer Sicht fragwürdig gewordenen Opfer des realen Tempelkultes.

»III ⁶... Denn durch den Geist des wahrhaftigen Rates Gottes werden die Wege eines Mannes entsühnt, alle ⁷seine Sünden, so dass er das Licht des Lebens erblicken kann. Und durch den heiligen Geist (, der) der Gemeinschaft in seiner Wahrhaftigkeit (gegeben ist,) wird er gereinigt von allen ⁸seinen Sünden, und durch den Geist der Rechtschaffenheit und Demut wird seine Sünde gesühnt. Und wenn er seine Seele demütigt unter alle Gebote Gottes, wird sein Fleisch gereinigt werden... Dann wird er wohlgefällig sein durch angenehme Sühnungen vor Gott, und das wird ihm werden zum Bund ¹²ewiger Gemeinschaft.«

Einen alternativen Opferkult haben die Essener nicht vollzogen. Wirkungsgeschichtlich erweisen sich aber gerade die das Opfer im eigentlichen Sinne ersetzenden Formen als die zukunftsweisenden, weil sie den einzelnen und die Gemeinde als ganze stärker an den Ritualen beteiligt sein lassen als der korrekt vollzogene levitische Opferkult. Die Idee des allgemeinen Priestertums (vgl. Ex 19,6) kommt gerade in den Kult ersetzenden Gemeinschaftsritualen zum Tragen. Die Gemeinde ohne Tempel wird selber zum Tempel aus lebendigen Steinen.

Triebfeder dieser Innovationen ist aber nicht die prinzipielle Kritik am levitischen Kult, sondern die Überzeugung, dass der reale Tempel unter den gegebenen Verhältnissen seine Bedeutung verloren hat. Dies wird in prinzipieller Schärfe gesehen. Der Niedergang des Tempels ist ein eschatologisches Krisenphänomen, Anzeichen für die »Herrschaft Belials«. Dieser Tempel hat keine Zukunft mehr. In der eschatologischen Zukunft wird der Messias aus Aaron den Kult in seiner Vollkommenheit wiederherstellen.⁴⁷ Sühne in Zeiten des Frevels zu ermöglichen ist das Grundmotiv der Kult ersetzenden Innovationen der essenischen Union. Die apokalyptische Beur-

teilung der Gegenwart als eschatologische Krise besagt auch, dass die Gemeinschaft der Essener beansprucht, in dieser eschatologischen Krise das wahre Israel im Gottesbund zu sein. In der Satzung der Gemeinschaft wird im Anschluss an die Präambel das Ritual eines jährlich zu begehenden Bundeserneuerungsfestes beschrieben (1 QS I,18 – III,12), in dem das Selbstverständnis der essenischen Gemeinschaft deutlich zutage tritt. Der Grundgedanke des Rituals ist die Erneuerung des Beitritts zur essenischen Union, die hier als »Bund« bezeichnet wird:

»I¹⁸... Und wenn sie in den Bund eintreten, sollen die Priester¹⁹ und Leviten den Gott der Heilstaten preisen und alle Werke seiner Treue; und alle,²⁰ die in den Bund eintreten, sollen nach ihnen sprechen: Amen. Amen.«

Im weiteren wird deutlich, dass mit dieser rituellen Erneuerung der Zugehörigkeit zur essenischen Gemeinde als Bund auch die Abgrenzung vom übrigen Judentum rituell erneuert wird. Das Ritual scheidet durch Segen und Fluch, den Priester und Leviten aussprechen, zwischen den Mitgliedern der Gemeinde als »Männern des Gotteslosen« und den Nichtmitgliedern als »Männern des Loses Belial«. Das Verhältnis der essenischen Union zu ihrer jüdischen Umwelt stellt sich also aus der Binnensicht dieser religiösen Gruppe als Grenze zwischen kosmischen Einflussphären dar, die die Menschenwelt zwischen Gott und seinem Gegenspieler BELIAL aufteilen. Die essenische Union erscheint dabei als Brückenkopf des Einflusses Gottes in der Menschenwelt, die insgesamt unter der Herrschaft BELIALS zu stehen scheint. Das entsprechende Welt- und Menschenbild wird in einem apokalyptisch-weisheitlichen Instruktionstext (1 QS III,13 – IV,26), der direkt auf die Erläuterungen zum Bundeserneuerungsritual folgt, entwickelt. Dieser Text umreißt programmatisch, welches Wissen durch die Zugehörigkeit zur essenischen Union erworben wird.

Was der Ritus der Bundeserneuerung durch die liturgischen Akte Segen und Fluch voneinander scheidet, wird hier in apokalyptisch-weisheitlicher Transformation reflektiert als kosmologische Zwei-Geister-Lehre und als ethische Zwei-Wege-Lehre. Dabei gründet die Ethik in der Kosmologie. Wie der Mensch handelt und wie es ihm ergehen wird, hängt davon ab, welcher Art der Geister er ursprünglich zugehört; diese Sicht ergibt sich bereits aus der Inhaltsangabe im Präskript:

»¹³Für den Unterweiser,
um zu unterweisen und zu belehren alle Söhne des Lichts
über den Ursprung aller Menschenkinder
¹⁴hinsichtlich aller Arten ihrer Geister
über ihre Kennzeichen
gemäß ihren Taten in ihren Generationen
und hinsichtlich der Heimsuchung ihrer Plagen
mit ¹⁵den Zeiten ihres Friedens.«

Die Frage nach dem »Ursprung aller Menschenkinder« ist das Thema des ersten Hauptteils (III,15 – IV,1). Er setzt ein mit dem monotheistischen Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer aller Wirklichkeit (»Sein und Geschehen«). Die bleibende Souveränität Gottes als Schöpfer wird dabei auf der Wissensebene verankert (»Gott der Erkenntnis« – »Bestimmung«, »Plan«, »Satzungen« als Instrumente der ordnenden Hand Gottes):

»¹⁵Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen. Ehe sie sind, hat er ihren ganzen Plan festgesetzt. ¹⁶Und wenn sie da sind zu ihrer Bestimmung, so erfüllen sie nach seinem herrlichen Plan ihr Werk, und keine Änderung gibt es. In seiner Hand ¹⁷liegen die Satzungen für alles, und er sorgt für sie in all ihren Geschäften.«

Dieser schöpfungstheologischen Eröffnung entspricht auch die erste Aussage über den Menschen als zur Herrschaft über die Erde bestimmtes Geschöpf Gottes (vgl. Gen 1,28). Sobald aber vom Menschen und seiner Freiheit die Rede ist, setzt der Text die Aussage über die zwei Geister dagegen, unter deren Einfluss der im Prinzip freie Mensch »wandelt«, und zwar nach Gottes Verfügung. Derselbe Gott der Erkenntnis, der die eine Wirklichkeit schafft, verfügt auch, dass der freie Mensch sie erfährt in ihrer Duplizität als Machtsphäre von Licht und Finsternis, Wahrheit und Frevel. Diese gegensätzlichen kosmischen Machtprinzipien herrschen über die Menschen:

»Und er schuf den Menschen zur Herrschaft ¹⁸über den Erdkreis und bestimmte ihm zwei Geister, darin zu wandeln bis zur vorbestimmten Zeit seiner Heimsuchung. Das sind die Geister ¹⁹der Wahrheit und des Frevels.«

Zunächst entsteht der Eindruck, als teilten die Geister sich die Herrschaft über die »Söhne der Gerechtigkeit« und die »Söhne des Frevels«:

»An der Quelle des Lichts ist der Ursprung der Wahrheit, aber aus der Quelle der Finsternis kommt der Ursprung des Frevels.²⁰In der Hand des Fürsten des Lichts liegt die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit; auf den Wegen des Lichts wandeln sie. Aber in der Hand des Engels²¹ der Finsternis liegt die Herrschaft über die Söhne des Frevels; und auf den Wegen der Finsternis wandeln sie.«

Die eigentliche Pointe der Zwei-Geister-Lehre ist aber die Aussage, dass der Einfluss der Finsternis sich gerade auf die »Söhne der Gerechtigkeit« erstreckt (die umgekehrte Aussage, dass das Licht Einfluss auf die »Söhne des Frevels« habe, wird nicht gemacht):

»Und durch den Engel der Finsternis kommt Verirrung²² aller Söhne der Gerechtigkeit, und alle ihre Sünde, Missetaten und Schuld und Verstöße ihrer Taten kommen durch seine Herrschaft²³ entsprechend den Geheimnissen Gottes, bis zu seiner Zeit. Und alle ihre Plagen und die festgesetzten Zeiten ihrer Drangsal kommen durch die Herrschaft seiner Anfeindung.²⁴Und alle Geister seines Loses suchen die Söhne des Lichts zu Fall zu bringen. Aber der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit hilft allen²⁵ Söhnen des Lichts.«

Die Zwei-Geister-Lehre erklärt damit letztlich, dass die »Söhne der Gerechtigkeit«, mit denen sich die unterwiesenen Mitglieder der essenischen Gemeinschaft identifizieren (vgl. »Söhne des Lichtes« als Adressatenbezeichnung im Präskript und in Kol. 24), wegen des Einflusses des Engels der Finsternis unvermeidlich auch böse Taten verüben (»Sünde«, »Missetat«, »Schuld«, »Verstöße«), die durch Plagen und Drangsal geahndet werden. Um die »Söhne des Lichtes« geht es also letztlich im Kampf der Geister der Finsternis und des Lichtes. Die Zugehörigkeit zur essenischen Union garantiert dem einzelnen Mitglied gerade nicht, auf der richtigen Seite zu stehen und dort zur Ruhe zu kommen; vielmehr entscheidet man sich mit dem Beitritt zur essenischen Union wissentlich für die Position in der Frontlinie der Austragung der kosmischen Gegensätze von Licht und Finsternis. Der Schluss des Textes formuliert dies so:

»Bis dahin kämpfen die Geister der Wahrheit und des Frevels im Herzen der Menschen.²⁴Sie wandeln in Weisheit und in Torheit; und entsprechend dem Erbteil eines Menschen an Wahrheit und Gerechtigkeit hasst er den Frevel, und entsprechend seinem Anteil am Lose des Frevels handelt er gottlos in ihm und²⁵ verabscheut er die Wahrheit. Denn Seite an Seite hat sie Gott gesetzt bis zur bestimmten Zeit und zur neuen Schöpfung. Und er weiß um das Wirken ihrer Werke zu allen (ewigen) Zeiten.²⁶Und er gab sie den Menschen zum Anteil, damit sie Gutes (und Böses) erkennen können, (um) das Los zu werfen über jedes Lebewesen entsprechend seinem Geist (bis zur festgesetzten Zeit der) Heimsuchung.«

Die Belehrung über den »Ursprung aller Menschenkinder« folgt also keineswegs dem Abstammungsprinzip, sondern die Metapher »Ursprung« im Präskript bezieht sich auf eine bestimmte Art von Wissen »hinsichtlich aller Arten ihrer Geister«, d.h. hinsichtlich der gegensätzlichen Determinationen menschlicher Existenz. Dieses Wissen determiniert die Grenze zwischen den Essenern als wissender Elite und dem übrigen Judentum.

Im zweiten Hauptteil (Kol. IV,2–18) wird die auf der Zwei-Geister-Lehre gründende Ethik entwickelt. Den zwei kosmischen Prinzipien entsprechen zwei gegensätzliche »Wege« der Menschen, die hellenistisch im Kontrast von Tugend und Laster gegenübergestellt werden (vgl. Kol. 2–6 gegen 9–11). Den gegensätzlichen Verhaltensweisen entsprechen, jetzt im traditionell weisheitlichen Schema Tun-Ergehen formuliert, gegensätzliche Erklärungen für die Kontingenz- und Leiderfahrungen auf beiden »Wegen« (vgl. Kol. 6–8 gegen 11–14). Diese Oppositionen dienen aber nicht im Sinne von Feststellungen dazu, die essenische Tugend-Welt von der außeressenischen Welt des Frevels zu unterscheiden, sondern Tugend und Laster sind die »Kennzeichen« (vgl. III,14), durch die mehr oder weniger deutlich in Erscheinung tritt, ob einer dem einen oder dem anderen »Weg« folgt.

Die »Tugenden«, von denen in Kol. 2–6 die Rede ist, haben entsprechend den Charakter von Zielvorstellungen essenischer Spiritualität. Sie transformieren die verinnerlichte Kultfrömmigkeit auf die Ebene der Ethik, wobei auffällt, dass sich hier die eigentlichen Tugendbegriffe (»Gerechtigkeit«, »Erbarmen«, »Güte«, »Liebe« u.a.) mit normativen Wissensbegriffen die Waage halten (»erleuchten«, »Klugheit und Einsicht«, »mächtige Weisheit«, »Geist der Erkenntnis« u.a.). Der Abschnitt über den Weg

der Tugend mündet in die Ermahnung zur Arkandisziplin («Schweigen über die Wahrheit der Geheimnisse der Erkenntnis»), die die »Söhne der Wahrheit« in der »Welt« zu einer kognitiven Minderheit macht.

Den spirituellen Zielvorstellungen stehen im Lasterkatalog (Kol. 9–11) die gruppenspezifischen Negativklimas gegenüber, die das mögliche, unerwünschte eigene Fehlverhalten bezeichnen. Es geht um Untugenden, die den »Dienst der Gerechtigkeit« beeinträchtigen:

»⁹Aber zum Geist des Frevels gehören Habgier und Trägheit der Hände im Dienst der Gerechtigkeit ...«

Die Leiderfahrungen werden so interpretiert, dass sie entweder heilsam sind oder zum völligen Verderben führen:

»Und die Heimsuchung aller, die in ihm [d.h. dem Geist der Wahrheit] wandeln, geschieht zu Heilung ⁷und Übermaß des Friedens, solange die Tage währen, und Fruchtbarkeit des Samens mit allen ewigen Segnungen und ewiger Freude in immer währendem Leben und einem Kranz der Herrlichkeit ⁸mit prachtvolltem Gewand in ewigem Licht. ... Und die Heimsuchung ¹²aller, die darin [d.h. im Geist des Frevels] wandeln, geschieht zu Übermaß an Plagen durch die Hand der Plageengel, zu ewigem Verderben durch Gottes rächenden Zorngrimm, zu immer währendem Zittern und ewiger Schmach ¹³mit Schande der Vernichtung in ewigem Feuer. Und alle ihre Zeiten werden für ihre Geschlechter (verbracht) in trauerndem Jammern und bitterm Unglück, in finstern Verderben, bis ¹⁴sie vernichtet sind, ohne dass ein Rest oder Entronnene ihnen bleiben.«

Diese Sanktionen stehen im Zusammenhang einer eschatologischen Erwartung, die vor allem im IV. Hauptteil (Kol. IV, 18–23) entfaltet wird. Der Zeit des Frevels ist ein Ende bestimmt:

»Aber Gott hat in den Geheimnissen seiner Einsicht und in seiner herrlichen Weisheit ein Ende gesetzt für das Bestehen des Frevels, und zur festgesetzten Zeit ¹⁹der Heimsuchung wird er ihn vernichten auf ewig. Und dann wird die Wahrheit der Welt für immer hervorkommen; denn sie hat sich dahingeschleppt auf den Wegen der Gottlosigkeit unter der Herrschaft des Frevels bis zum ²⁰Zeitpunkt des bestimmten Gerichtes.«

Das Gericht besteht in der vollkommenen und endgültigen Entsühnung der Söhne des Lichts, deren Erwählsein jetzt offenbar wird:

»Und dann wird Gott durch seine Wahrheit alle Werke des Menschen läutern und wird sich einige aus den Menschenkindern reinigen, indem er allen Geist des Frevels aus dem Innern ²¹ihres Fleisches tilgt und sie reinigt durch heiligen Geist von allen gottlosen Taten. Und er wird über sie sprengen den Geist der Wahrheit wie Reinigungswasser (zur Reinigung) von allen Greueln der Lüge und (von) dem Sich-Wälzen ²²in unsauberem Geist, um die Rechtschaffenen zu unterweisen in der Erkenntnis des Höchsten und der Wahrheit der Söhne des Himmels und klug zu machen, die vollkommen im Wandel sind. Denn sie hat Gott erwählt zu ewigem Bund, ²³und ihnen gehört alle Herrlichkeit des Menschen. Und Frevel wird nicht mehr sein, zuschanden werden alle Werke des Trugs.«

In dieser Passage fällt auf, dass das Handeln Gottes im Gericht letztlich auf dasselbe zielt, was die essenische Gemeinschaft anstrebt, konkret auch in dieser Unterweisung: »klug zu machen, die vollkommen im Wandel sind«. Dieser Koinzidenz der Ziele entspricht in der gegenwärtigen Zeit die Teilnahme an dem Kampf, den die Geister der Wahrheit und des Frevels »im Herzen der Menschen« austragen, in der Liebe zur Wahrheit und im Abscheu gegen den Frevel, Haltungen, durch die der Essener im Idealfall den Haltungen Gottes selbst als Vorbild »folgt« (vgl. die Präambel der Ordnung: 1 QS I, 3.9–11).

Die Bedeutung der essenischen Sammelbewegung ist nicht nur an ihrer zahlenmäßigen Stärke zu ermessen. Für die zukünftige Entwicklung des Judentums ist vor allem dies von grundsätzlicher Bedeutung, dass hier erstmals eine religiöse *Gruppe* ihre Identität nicht primär auf die Basis der ethnisch definierten religiösen Kultur stellt, sondern sich – freilich ohne Preisgabe der ethnischen Bindung – von einem identitätsstiftenden, besonderen Wissen her bestimmt. Was wahres Judentum ist, wird von jetzt an nicht mehr allein durch Herkunft, sondern – hellenistisch formuliert – wesentlich durch eine bestimmte »Bildung« begründet, die an die Zugehörigkeit zu einer besonderen Religionsgemeinschaft gebunden ist. »Das« Judentum als ethnisch und zugleich kulturell identische Gesellschaft wird es in Palästina bis zum Ende der Epoche des Zweiten Tempels nicht mehr geben.

Die Pharisäer

In Reinkultur wird das Prinzip *Identität durch Bildung* von den Pharisäern verwirklicht. Sie sind in ntl Zeit nicht nur zahlenmäßig die stärkste religiöse Gruppe des palästinischen Judentums, sondern sie entwickeln auch das für die zukünftige Geschichte des Judentums bedeutendste Konzept religiöser Kultur.

Über die Entstehung der Pharisäer als Religionspartei gibt es keine konkreten Nachrichten.⁴⁸ FLAVIUS JOSEPHUS erwähnt sie erstmals für die Zeit JOHANNES HYRKANS I. (134–104), und zwar als eine bereits konsolidierte, einflussreiche, in ihrem Verhältnis zur hasmonäischen Dynastie oppositionell engagierte Gruppe.⁴⁹ Sie ist wahrscheinlich aus der Bewegung der Asidäer hervorgegangen.⁵⁰ Ihr eigentliches Profil gewinnen sie aber nicht in der Auseinandersetzung mit den neuen Machtkonstellationen am Tempel, sondern durch behutsamen Ausbau ihres Einflusses als Rechtsgelehrte, besonders in der Schicht, der sie als professionelle Gelehrte selber angehören, der städtischen Mittelschicht.⁵¹ Die Pharisäer sind eine religiöse Laienbewegung. Zu Beginn der Herrschaft ALEXANDER JANNNAIS (103–76 v. Chr.) scheint ihr Einfluss innenpolitisch erstmals zur Gefahr zu werden. Ein pharisäisch geführter Umsturzversuch (um 90 v. Chr.) scheitert und endet in einer blutigen Verfolgung der Pharisäer. Königin SALOME ALEXANDRA (76–67 v. Chr.) versucht, die Pharisäer in ihre Politik einzubinden. Sie werden zeitweilig stärkste Partei im Sanhedrin, bis ARI-STOBUL (67–63 v. Chr.) sie wieder entmachtet. Als politische Gruppe waren die Pharisäer also bis zum Ende der jüdischen Autonomie unter den Hasmonäern nur kurze Zeit etabliert; aber hinsichtlich ihres Einflusses auf das Volk nimmt ihre Bedeutung ständig zu. Dies hängt mit ihrer Zielsetzung und mit ihrer sozialen Strategie zusammen.

Das wesentliche Ziel des Pharisäismus ist die Verwirklichung der Tora in allen Lebensbereichen. Unter den gegebenen Verhältnissen der hasmonäischen, der herodianischen und (in Judäa seit 6 n. Chr.) der römischen Herrschaft ist dieses Ziel nur bedingt erreichbar; denn wirklich erfüllt werden könnte es nur in der Gottesherrschaft, die nach pharisäischer Auffassung in diesem Äon verborgen ist und erst in der kommenden Welt offenbar sein wird. Die Tora in seinem Leben zur Geltung zu bringen im ausnahmslos toragemäßen Tun bedeutet also, unter den Bedingungen dieses Äons das eigene Leben nach der Ordnung der kommenden Welt zu gestalten.

Der Raum, in dem diese Lebensweise Gestalt gewinnt, ist für die Pharisäer nicht primär der Tempel, sondern die bürgerliche Alltagswelt, soweit sie dem pharisäischen Gestaltungswillen Möglichkeiten bietet. Die Pharisäer haben ihren ökonomisch-sozialen Zusammenhalt als Genossenschaft (Chabura) verwirklicht⁵², in der das »Haus« die Basis darstellt, in dessen fest umrissenen Grenzen das pharisäische Lebensmodell realisiert werden kann durch Studium und Tun der Tora. Das Haus wird im Pharisäismus zum sozialen Ort einer integralen religiösen Kultur. Im Mischna-Traktat »Sprüche der Väter« (Pirqa Abot)⁵³ finden sich bereits im grundlegenden Anfangsteil Aussagen über die Bedeutung des Hauses:

»Jose ben Joezer aus Cereda⁵⁴ pflegte zu sagen:
Dein Haus sei eine Zusammenkunftsstätte für die Weisen.
Lass dich bestäuben durch den Staub der Füße.
Trinke mit Durst ihre Worte.
Jose ben Jochanan pflegte zu sagen:
Dein Haus sei weit geöffnet.
Arme seien deine Hausgenossen.
Unterhalte dich nicht viel mit dem Weibe« (1,4f).

In der für den Traktat »Sprüche der Väter« charakteristischen Anordnung der Lehrergenerationen in Paaren werden hier zwei komplementäre Aspekte des Themas Haus beleuchtet. Die Logien des JOSE BEN JOEZER betrachten das Haus als Ort des Austausches von Wissen, die Logien des JOSE BEN JOCHANAN als Ort sozialen Engagements. Die Pointe der ersten Trias ist der Rat an den pharisäischen Hausherrn, sich von den Weisen als seinen Gästen belehren zu lassen. Die Schülerrolle bekommt damit den Vorzug vor der Lehrerrolle; denn letztlich sind alle Weisen im Sinne des Pharisäismus durch die Gabe der Tora von Gott Belehrt. Die Pointe der zweiten Trias räumt der Fürsorge für die Armen den Vorrang vor der ehelichen Gemeinschaft ein – ein deutlicher Hinweis auf das besondere Engagement der Pharisäer im sozialen Bereich.

Grundlegende Prinzipien des Pharisäismus werden in den ersten Sätzen des Traktats deutlich:

»Mose empfing die Tora vom Sinai her und überlieferte sie Jehoschua,
Jehoschua den Ältesten, die Ältesten den Propheten,
und die Propheten überlieferten sie den Männern der großen Synagoge.
Diese stellten drei Sätze auf:

Seid vorsichtig beim Richten!
Stellt viele Schüler auf!
Macht einen Zaun für die Tora!« (1,1).

Der Anfang des Traktats stellt nicht nur mit den drei Grundsätzen der »großen Synagoge« die wichtigsten Inhalte der pharisäisch-rabbinischen Tradition vor, sondern stellt zuvor diese Tradition in den Zusammenhang der Offenbarung der Tora am Sinai und ihrer Weitergabe durch Mose. Dabei fällt vor allem auf, dass das Sinai-Ereignis selbst von vornherein in der Terminologie der Schultradition beschrieben wird, nämlich als »Empfangen« und »Überliefern«. Hier erscheint Gott – der »Sinai« wird personifiziert und vertritt so das Tetragramm Jahwe – als Urheber der Tradition, die durch die folgenden Generationen überliefert wird. Die Offenbarung der Tora ist als Anfang der Geschichte ihrer Überlieferung durch die im Traktat »Sprüche der Väter« aufgezählte Folge der Gelehrtengenerationen dargestellt. Die Herleitung der Tradition über eine Generationenkette von Tradenten hat ihre nächste Parallele in den Traditionsketten der griechischen Philosophenschulen und der römischen Rechtsschulen.⁵⁵ Insofern ist dieser Traktat ein klassisches Dokument der Tora-Weisheit, durch welches sich das rabbinische Judentum selbst tora-weisheitlich definiert, die vor-rabbinische Tradition eingeschlossen.⁵⁶ In 1,12–15 werden HILLEL und SCHAMMAI mit den ihnen zugeordneten Weisheitslogien aufgeführt. Es sind die Häupter der beiden pharisäischen Schulen, an deren Rechtsauslegungen die nach dem Jüdischen Krieg beginnende rabbinische Tradition anknüpft. Dass Mose als erster Empfänger dieser Tradition genannt wird, besagt, dass die Tora von vornherein als schriftliche (Pentateuch) und mündliche aufgefasst wird, wodurch die mündliche Tradition einen quasi-kanonischen Rang erhält. Dabei mag es sich um eine anachronistische rabbinische Idealisierung handeln, die bereits die besondere Wertschätzung der ältesten mündlichen Tradition und ihre sekundäre Verschriftlichung als Mischna im Auge hat. In der Sache wird aber der Traditionsbegriff von Pirqe Abot 1,1 durch das aus pharisäischer Zeit stammende Markusevangelium gerade dadurch bestätigt, dass hier die quasi-kanonische Wertschätzung der Überlieferung der Phariseer als tora-widrig kritisiert wird: »Unter Preisgabe der Weisung Gottes haltet ihr fest die Überlieferung der Menschen« (Mk 7,8). Paulus spricht sein Urteil über seine eigene Vergangenheit als Phariseer, indem er sich von seinem damaligen Eifer für die pharisäische Tradition (»für

meine väterlichen Überlieferungen«) distanziert (Gal 1,14). Die Überlieferung ist, wie die ntl Kritik bestätigt, das für den pharisäischen Praxisentwurf entscheidende Instrumentarium. Sie vermittelt zwischen der schriftlichen Tora und der nicht mehr bzw. noch nicht nach der Tora gestalteten profanen Wirklichkeit, in der die Tora getan werden soll.

Nach rascher Überbrückung des Abstands zwischen Sinai-Ereignis und nachexilischer Zeit⁵⁷ werden in Pirqe Abot 1,1 die fundamentalen Inhalte der Tradition in einer Trias von Sätzen der »großen Synagoge«⁵⁸ umrissen. Sie beziehen sich auf die Rollen, die der Phariseer als Schriftgelehrter zu spielen hat: die des Richters, des Lehrers und die des Tora-Auslegers. Die weisheitliche Mahnung zur Vorsicht in der Ausübung des Richteramtes im ersten dieser Grundsätze spielt darauf an, dass die pharisäische Rechtspflege durch die halachischen Normen ihrer Tradition eine rigide Anwendung der schriftlichen Tora zu vermeiden sucht, dies im Unterschied zu den strengeren strafrechtlichen Auffassungen der Sadduzäer (vgl. JOSEPHUS, Ant XIII 294). Konkretisierungen zum Prinzip der Vorsicht beim Richten folgen in 1,6 (jedermann nach der guten Seite beurteilen) und in 1,8f (unbestechlich urteilen mit dem Ziel der Wahrung des Rechtsfriedens; urteilen nur aufgrund genau ermittelter Tatbestände):

»Jehuda ben Tabai pflegte zu sagen:
Mache dich nicht denen gleich, die die Richter zu beeinflussen suchen.
Wenn die Streitenden vor dir stehen, seien sie in deinen Augen beide wie Schuldige;
wenn sie sich von dir entfernen, seien sie in deinen Augen beide wie Unschuldige, weil sie das Urteil angenommen haben.
Simon ben Schatach pflegte zu sagen:
Forsche die Zeugen gründlich aus,
Und sei vorsichtig in deinen Worten, damit sie nicht aus ihnen lernen zu lügen« (1,8f).

Dass es den Phariseern gelungen ist, sich als richterliche Autoritäten zu etablieren und gegenüber den Zuständigkeiten des Tempels in der Rechtspflege Freiräume in der bürgerlichen Welt zu erobern, ist eine der pharisäischen Errungenschaften mit zukunftsweisender Bedeutung.

Der zweite Satz der »großen Synagoge« bezieht sich auf das Bildungskonzept der Phariseer und damit auch

auf die Frage nach dem Zugang zur Genossenschaft der Pharisäer bzw. zur Identität eines Pharisäers. Pharisäer wird man, indem man sich zu lebenslangem Studium der Tora entschließt, beginnend damit, dass man Schüler eines pharisäischen Lehrers wird, ihm »nachfolgt«. Die Pharisäer verwirklichen den ursprünglich hellenistischen Grundsatz, dass der Mensch erst aufgrund von Bildung zur Humanität gelangt, auf spezifisch jüdische Weise. Sie entwickeln Idee und Praxis des lebenslangen Lernens in der Tora als Konzept jüdischer Selbstverwirklichung. Das Ziel, »viele« Schüler zu gewinnen, ist durch keine andere Zweckbestimmung (etwa den Bedarf an Lehrer- oder Richternachwuchskräften) begrenzt. Keine religiöse Gruppe des Frühjudentums erreicht mit ihrer Bildungsarbeit eine größere Breite und Nachhaltigkeit als die Pharisäer. Die Kehrseite dieses im Prinzip grenzenlos offenen Bildungskonzepts ist die Abgrenzung der Pharisäer vom »Volk des Landes« (am ha-arez), dem »Volk, das das Gesetz nicht kennt« (Joh 7,49). Diese Grenzziehung ist nicht als rigoroses und arrogantes Gehabe von Reinheits-Maximalisten zu interpretieren. Vielmehr ist einerseits zu beachten, dass der Ausdruck »Volk des Landes« sich auf keine konkrete gegnerische Größe bezieht, sondern generell auf Juden, die nicht nach der Tora leben, und andererseits, dass sich die Pharisäer selbst hinsichtlich der von ihnen praktizierten Reinheit nur einen im Vergleich mit Priestern niederen Grad zuschreiben.⁵⁹ Sie verstehen sich eher als Minimalisten, die die kultische Reinheit gerade unter den mindernden Bedingungen der profanen Welt, wie sie ist, praktizieren. Aber gerade hier zeigen sie ein hohes Maß an innovatorischer Kreativität und Genauigkeit. Die pharisäische Heiligung des Alltäglichen überträgt das kultische Prinzip der Reinheit auf die außerkultische Sphäre des Hauses in alle Bereiche, die kulturell überhaupt gestaltbar sind, bis hin zur toragemäßen Verzehrung von Minze, Dill und Kümmel, wie es in Mt 23,23 (vgl. par Lk 11,42) polemisch formuliert wird.

Der dritte Satz der »großen Synagoge« bezieht sich auf die Auslegung der Tora. Die Tora erhält in der pharisäischen Auslegung einen »Zaun«. Die Zaun-Metapher wird im folgenden durch einen Ausspruch des Rabbi AQIBA (tätig ca. 110–135 n. Chr.) konkreter gefasst:

»Die Überlieferung ist ein Zaun für die Tora.
Gelübde sind ein Zaun für die Enthaltbarkeit.
Ein Zaun für die Weisheit ist Schweigen« (3,13a).

Mit dem Ausspruch wird deutlich, dass mit dem »Zaun« die gesamte pharisäisch-rabbinische Überlieferung gemeint ist, nicht nur die 613 Bestimmungen (248 Gebote und 365 Verbote), durch die in kasuistischer Weise festgelegt wird, was zu tun und zu lassen ist, um die Tora zu erfüllen. Der Einwand, die kasuistische Präzisierung der Tora in der pharisäischen Tradition führe zu einer Veräußerlichung (Werkgerechtigkeit) des Gesetzesgehorsams, wird dem Sinn der »Zaun«-Metapher nicht gerecht. Die paulinische Kritik, die für dieses verbreitete christliche Klischee wirkungsgeschichtlich in erster Linie verantwortlich ist, ignoriert gerade nicht den positiven Sinn des Tuns der Werke des Gesetzes, wenn es z.B. in Röm 10,3 heißt, diese Form des Gesetzeseseifers sei das Bestreben, »die eigene Gerechtigkeit aufzurichten«, und wenn diese Auffassung von Tora-Observanz mit Lev 18,5 kommentiert wird: »Der Mensch, der es tut, wird dadurch leben.« Die auf das genaue Erfüllen der Tora durch das Tun ihrer Weisungen ausgerichtete Tradition ermöglicht Gerechtigkeit und Leben im Raum der durch diese Treue zur Tora geschaffenen religiösen Kultur.⁶⁰ Die Zaun-Metapher besagt letztlich, dass *innerhalb* des weisheitlichen Auslegungsrahmens der Tradition die Tora als Offenbarung des Willens Gottes Leben fördernd und ordnungsmächtig zur Geltung kommt. Mit diesem Konzept hat das Judentum nach dem Jüdischen Krieg seine kulturelle Identität bewahren können bis heute.

5. Das Urchristentum in seinem frühjüdischen Kontext

Die Frage nach der Begründung kultureller Identität durch Herkunft oder durch Wissen hat für die Geschichte der religiösen Kultur des Frühjudentums seit der Konfrontation mit dem hellenistischen Paideia-Konzept fundamentale Bedeutung erlangt. Unter diesem Aspekt lässt sich auch das Urchristentum in den Zusammenhang der skizzierten religionsgeschichtlichen Entwicklung einordnen.

»Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet«, heißt es bündig im sekundären kanonischen Schluss des Markusevangeliums (16,16). Der Glaube gilt hier als das rettende (höhere) Wissen, die Taufe als der entsprechende Initiationsritus, der im Unterschied zur Beschneidung Zugang zu einer nicht-ethnisch definierten Gemeinschaft gewährt. Dieses Konzept von Zugehörigkeit aufgrund von (höherem) Wissen begegnet sinngemäß in allen ntl

Theologien. Dass dieses *urchristliche* Modell auf den Errungenschaften der *frühjüdischen* Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Bildungskonzept aufbaut, wird aber viel zu wenig bedacht.

Glaube ist nach urchristlicher Anschauung »gegebenes« Wissen aufgrund von Offenbarung: »Euch ist das Geheimnis der Herrschaft Gottes gegeben« (Mk 4,11). Glaube als rettendes Wissen (vgl. Mk 5,34 parr; Apg 14,3 u.ä.) steht nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern zu dem Wissen, das im Rahmen der ethnischen bzw. familialen Herkunft zu gewinnen ist. Die Zugehörigkeit zur Gruppe der Träger des Offenbarungswissens wird daher wiederholt metaphorisch als eine besondere Art von Verwandtschaft mit dem Stifter des Wissens bezeichnet. Die wahren Verwandten Jesu sind die im Kreis um ihn sitzenden Hörer seines Wortes (vgl. Mk 3,34). Seine Angehörigen im ethnisch-familialen Sinn dagegen verstehen Jesu Weisheit nicht. »Woher hat er das? Und was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? ... Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria, der Bruder des Jakobus ...?« (Mk 6,2f). Die im eigentlichen Sinn des Wortes »Verwandten« Jesu sind die »draußen« Stehenden, denen »alles in Gleichnissen« gesagt wird, in allegorischer Sprache, die ihrem Verstehen nicht zugänglich ist (vgl. Mk 3,31 gegenüber 4,12). Diese Aussagen behaupten nicht die »Verstockung Israels« und richten sich nicht gegen »das Judentum«, sondern prinzipiell gegen jegliche Identitätsbegründung aufgrund von ethnisch-familialen Herkunftskriterien.

Mit dem Konzept der Zugehörigkeit zu einer nicht-ethnisch bzw. a-familial definierten Gemeinschaft, die ihre Identität auf Offenbarung gründet, steht das Urchristentum in der Tradition der apokalyptischen Weisheit. Das Wissen um das Geheimnis der Gottesherrschaft wird im Urchristentum aber in besonderer Weise definiert. In Dan 2 erlangt der wahre Weise im Traum Einblick in die Pläne Gottes bezüglich der bevorstehenden Endereignisse. Nach urchristlichem Verständnis ist die Stiftung des Wissens als solche schon der wirkliche Anfang des eschatologischen Eingreifens Gottes zur Rettung der Gerechten. Mit der Stiftung des rettenden Wissens durch Jesus von Nazaret beginnt näherhin die endzeitliche Krise, deren Ende die Vollendung des Gewussten bringt. In der kritischen Zeit zwischen Wissensstiftung und Vollendung muss der Wissende den Schatz des rettenden Wissens bewahren und Frucht bringen in Ausdauer. Nach diesem Zeitverständnis hat der Wissende gerade nicht Einblick in den ewigen Plan Gottes bezüglich der zukünftigen End-

ereignisse (vgl. Mk 13,32 parr; Apg 1,7), sondern erfährt das Offenbarwerden des Mysteriums, dass Gott schon jetzt handelt. Dies wird in den ntl Theologien unterschiedlich konkretisiert. In den Heilungen und Exorzismen Jesu wird sichtbar, dass die Gottesherrschaft »zu euch hingelangt ist« (Lk 11,20). Die Gerechtigkeit Gottes ist sichtbar geworden im Kreuzestod Jesu, den Gott als »Sühne« hingestellt hat zum Erweis seiner Gerechtigkeit (vgl. Röm 3,25). Gott hat »uns« durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten »wiedergeboren« (vgl. 1 Petr 1,3). Solche Aussagen werden aber besonders signifikant auf der Wissensebene formuliert. »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen« (Joh 1,14). Gott hat »in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn«, nachdem er zuvor auf mancherlei Weise zu den Vätern gesprochen hat (vgl. Hebr 1,1f). »Erschienen ist die Gnade Gottes als Retterin allen Menschen, uns erziehend ...« zu einem vom Wissen geleiteten (»besonnenen«) gerechten Leben in der Erwartung der Erfüllung der Hoffnung »durch das Erscheinen der Herrlichkeit des großen Gottes und [explikativ, d.h. durch das Erscheinen] unseres Retters Jesus Christus« (Tit 2,11–13). Wie immer das »Erscheinen« der rettenden Weisheit Gottes formuliert und vorgestellt wird, immer ist deutlich, dass es sich dabei erstens um das rettend eschatologische Ereignis selbst handelt, nicht nur um den gnädig gewährten Einblick in Gottes ewigen Heilsplan, zweitens dass dieses Ereignis unlöslich mit der Person Jesu verknüpft ist, drittens dass dieses Ereignis das identitätsbegründende Wissen der Glaubenden stiftet.

Damit zeichnet sich das Spezifikum des urchristlichen Wissenskonzepts gegenüber der apokalyptischen Tradition, in der es steht, ab. Offenbarung und Rettung sind engstens miteinander verknüpfte Vorstellungen von konkret nicht voneinander trennbaren Ereignissen. Die letzte Offenbarung Gottes ist sein rettendes Handeln. Das Ereignis der Rettung ist das eschatologische Erscheinen der Weisheit Gottes. Diese Rettung wird als Offenbarungsereignis »jetzt« schon auf der Wissensebene für jeden Glaubenden zum Erweis der lebendig machenden Kraft Gottes, »denen, die zugrunde gehen«, erscheint sie als »Torheit« (vgl. 1 Kor 1,18). Das im Ereignis der Rettung gestiftete Wissen trennt also zwischen Weisen und Toren im Sinne dieser apokalyptisch-weisheitlichen Identitätsbegründung.

Im urchristlichen Verständnis von Rettung, Offenbarung und rettendem Glauben kommt das apokalyptische Krisenbewusstsein gegenüber der apokalyptischen Tradi-

tion transformiert, aber nicht minder scharf zum Ausdruck. Das Ereignis der Stiftung des rettenden Wissens ist ja zugleich das Ereignis der Abweisung der Weisheit durch »diese (ungläubige) Generation« (vgl. Mt 11,16–19 par Lk 7,31–35; Mk 9,19), ist insofern überhaupt das entscheidende Geschehen, das die Menschen scheidet (vgl. Joh 1,9–13), ist bereits die Krise der Welt, in der über die Zukunft eines jeden Menschen entschieden wird (vgl. Joh 5,25 u.ö.). Nach der synoptischen Tradition beginnt dieser Prozess des Gerichts Gottes an der Menschenwelt damit, dass der Täufer Johannes in seiner Gerichtsankündigung das Vertrauen seiner Hörer in ihre auf ethnische Identität gegründete Abrahamskindschaft in Frage stellt (vgl. Mt 3,7–10 par Lk 3,7–9). Ob sie »Schlangenbrut« oder »Kinder Abrahams« sind, hängt nicht von ihrer Herkunft ab, sondern davon, ob sie dem richtigen Lehrer folgen (»Wer hat euch gelehrt ...?«) und ob sie richtig denken (»... und fangt nicht an, bei euch zu sagen: Als Vater haben wir den Abraham«). Auch diese Aussagen richten sich nicht gegen »das Judentum« als »Unheilskollektiv«, sondern, wie schon gesagt, gegen das Prinzip der Identitätsbegründung aufgrund von ethnisch-familialen Herkunftskriterien.

Statt der auf ethnisch-familiale Herkunft gegründeten Identität bietet das urchristliche Wissenskonzept den Glaubenden eine auf dem rettenden Offenbarungsereignis basierende neue soziale Beziehungswelt an. Das Urchristentum entwickelt vielfältige Möglichkeiten religiös-kultureller Umsetzung seines Identitätsentwurfs. Jede ntl Schrift ist auf ihre Weise auch ein Dokument der Suche nach kulturellen Ausdrucksformen ihrer auf Wissen und personale Beziehungen gegründeten Kommunikationsgemeinschaft.

Dabei spielt das Verhältnis zur Person Jesu, an die die Stiftung des gruppenspezifischen Wissens gebunden ist und bleibt, eine besondere Rolle. Fast staunend wird in 1 Petr 1,8f von der Tragfähigkeit der Glaubensbeziehung gesagt: »Ihn (Jesus Christus), den ihr nicht gesehen habt, liebt ihr; an ihn, den ihr jetzt nicht seht, glaubend, jubelt ihr in unaussprechlicher und herrlicher Freude.« Das ewige Geheimnis Gottes, das seit Urzeiten verborgen war, jetzt aber offenbar wurde, ist nach Kol 1,26f »Christus in euch«. Das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern wird in den Evangelien zur Metapher für das Verhältnis der Glaubenden zum erhöhten Jesus. Als »Jünger« Jesu gehört man zur wahren Verwandtschaft Jesu und damit zu einer neuen familia Dei (vgl. Mk 10,28–30). Aber nicht nur Haus und Familie, auch die

Stadt wird als Raum sozialen Handelns sozusagen neu entdeckt, und zwar sowohl real wie auch metaphorisch. Für diejenigen, die »in Christus« existieren, ihn in der Taufe als Gewand angelegt haben, gelten nicht mehr die gegensätzlichen Merkmale ihrer ethnisch-sozialen Herkunft (Jude – Grieche, Sklave – Freier, Mann – Frau), sondern die Bürgerrechte im freien, im himmlischen Jerusalem, der »Mutter« der Glaubenden, werden denen verliehen, die als Glaubende Kinder Abrahams sind (vgl. Gal 3,26–29; 4,26).

Eine besondere Ironie der Religionsgeschichte liegt darin, dass die nicht auf Herkunft, sondern auf Wissen gegründete neue Identität der Glaubenden, wie die letzten Beispiele zeigen, im NT bevorzugt mit Verwandtschafts- und Herkunftsmetaphern bezeichnet werden. Einen eminenten Stellenwert haben diese Metaphern im Johannesevangelium. Die den Logos aufnehmen, erhalten vom Logos die »Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1,12). Der auferstandene Jesus gibt in Joh 20,17 Maria von Magdala den Auftrag, »meinen Brüdern« die Botschaft von seinem *Aufstieg* »zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott« zu überbringen. Entsprechend wird der *Tod* Jesu im Johannesevangelium als die Stiftung einer auf Wissen gegründeten »verwandtschaftlichen« Beziehung dargestellt. Der gekreuzigte Jesus macht den »Schüler, den er liebte« dadurch zu seinem Bruder, dass er seine eigene Mutter zu dessen »Mutter« erklärt und ihn zu deren »Sohn«, so dass der Schüler sie als die »eigene« Mutter zu sich nimmt (vgl. Joh 19,26f). Der so definitiv zum »Bruder« Jesu erklärte Schüler ist nach Joh 21,24 kein Geringerer als der Garant der »Wahrheit« des Johannesevangeliums *für den Leser*. Die Mutter Jesu ist diejenige mit besonderem Wissen ausgestattete Gestalt, die vom »Anfang der Zeichen« an, die Jesus »tat«, innerhalb *der erzählten Welt* des Johannesevangeliums die Erstfigur der Glaubenden in der lernenden »Familie« Jesu darstellt (vgl. Joh 2,11f). Die Stiftung der auf Wissen beruhenden Wahlverwandtschaft zwischen der Autorität, welche nach 21,24 die Wahrheit des Johannesevangeliums garantiert, und der Mutter Jesu durch den Autor des Johannesevangeliums besagt für den Leser, dass die Lektüre dieses Buches ihn in die auf Wissen gegründete Beziehung zu diesen Zentralgestalten der »Familie« Jesu setzt. Auch diese literarisch und theologisch höchst anspruchsvolle Verwandtschaftsmetaphorik ist eine Ausdrucksform, die die frühjüdische Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Paideia-Prinzip zur Voraussetzung hat.