

Religiöse Bewegungen

Das Judentum der hellenistisch-römischen Zeit war durch eine Vielfalt religiöser Bewegungen und Gruppierungen geprägt.

1. Josephus

Josephus unterscheidet drei Parteien (*haireseis*): Pharisäer, Sadduzäer und Essener (Flav. Jos. Ant. 13, 171-173; 18, 11-25; Flav. Jos. Bell. 2, 119-166; s. auch Flav. Jos. Vit. 9-12). Als vierte Partei stellt er ihnen bisweilen die Widerstandsgruppe um Judas Galilaios zur Seite (Flav. Jos. Bell. 2, 118; in Flav. Jos. Ant. 18, 4.19 f. 23 wird Judas den Pharisäern angenähert). Bei den Gruppenportraits handelt es sich um Idealbilder. Die Parteien ähneln den großen griechisch-römischen Philosophenschulen, wobei die Sadduzäer den Epikureern, die Pharisäer den Stoikern und die Essener den Pythagoreern entsprechen. Josephus will das Judentum als der hellenistischen Bildung ebenbürtig ausweisen und die Rebellen als Abtrünnige brandmarken. Das damalige Judentum ging freilich nicht in den genannten Parteien auf.

2. Entstehung

Im Werk des Josephus begegnen die drei Gruppen erstmals in der frühen Hasmonäerzeit. Es liegen mehrere, notgedrungen spekulative Erklärungen für ihr Aufkommen in der Forschung vor. Nach Albert Baumgarten bewirkte die Hinwendung der Hasmonäer zum Hellenismus unter traditionalistischen Juden eine nahezu traumatische Desillusionierung. Diese Enttäuschung, eine wachsende literarische Bildung und Urbanisierung im damaligen Palästina sowie millenarische Erwartungen hätten schließlich im Umfeld der konservativen sozialen Elite dazu geführt, dass sich eigenständige »Sekten« formierten, die angesichts der hellenistischen Einebnung des Unterschieds zwischen Juden und Nichtjuden die vormals gegenüber Nichtjuden herausgestellten jüdischen Distinktionszeichen (*boundary markers*) in punkto Essen, Kleidung, Ehe, Handel und Kultus nun gegenüber jenen Mitjuden profilierten, die mit der neuen Zeit gingen. Ekkehard und Wolfgang Stegemann erklären die Gruppenbildungen aus einer ähnlichen Perspektive systematisch als Devianzphänomene in einer massiven Krisensituation der palästinischen Gesellschaft. Die Rückführung der Pharisäer und / oder Essener auf die in 1 Makk 2, 42; 7, 13 f. und 2 Makk 14, 6 erwähnten Chassidim, steht angesichts der dürftigen Informationen über diese Gruppe in der Kritik (Stegemann / Stegemann 138).

3. Pharisäer

a) *Bedeutung und Profil.* Was die Schichtzugehörigkeit anbelangt, lassen sich die Pharisäer den so genannten Gefolgsleuten (*retainer class*) zurechnen, also jener Gruppe, die in vielfältiger Weise den Herrschenden unmittelbar zu dienen hatte (Saldarini 39-48.295-297 u. ö.). Sie agierten überwiegend in Städten, in denen die regierende Oberschicht lebte, und partizipierten indirekt an deren Macht. Umstritten ist, ob die Pharisäer in Genossenschaften (*Chaburot*) organisiert waren (skeptisch Stemberger 79 f.). Über die engere Kerngruppe hinaus existierte ein größerer Kreis von Anhängern und Sympathisanten. Tal Ilan

weist auf Indizien, wonach es neben Pharisäern auch Pharisäerinnen gab (Ilan 73-110). Wie weit der theologische und gesellschaftliche Einfluss der Bewegung reichte, ist unklar. Gemeinhin wird eine prägende Kraft der Pharisäer auf das jüdische Volk vor 70 n. Chr. postuliert. Nach Roland Deines galten die pharisäischen Ideale in besonderer Weise als authentischer Ausdruck des Jüdischen. Der Pharisäismus könne daher als »normativ« bezeichnet werden. Dagegen pocht E. P. Sanders auf den religiös-politischen Primat der jüdischen Priesterschaft und reduziert die gesellschaftliche Rolle der Pharisäer auf die einer kleinen Religionspartei, die in den maßgeblich von Priestern bestimmten »Common Judaism« integriert gewesen sei. Das von Jacob Neusner propagierte Zwei-Stufen-Modell, wonach die Pharisäer unter den Hasmonäern zunächst als politisch aktive Bewegung in Erscheinung traten, sich dann aber in römischer Zeit zu einer quietistischen, ganz auf Reinheit und die Speisegebote bedachten religiösen Sekte entwickelten, ist zweifelhaft (Meier 311-313). Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. kam den Pharisäern eine wichtige Rolle bei der Restitution des jüdischen religiösen Lebens zu. Sie hatten mit ihrer Ausweitung diverser für den Priesterdienst geltender Vorschriften auf die alltägliche Lebenspraxis indirekt die Grundlagen für ein frommes Leben auch ohne Tempel vorbereitet. Es bleibt aber umstritten, ob und inwieweit man eine direkte Entwicklungslinie zwischen den Pharisäern vor 70 und den Rabbinen nach 70 ziehen darf.

b) *Lehre*. Die in der älteren Forschung propagierte und bis in die jüngere Zeit in christlichen Kreisen kursierende Charakterisierung der Pharisäer als Repräsentanten eines hohlen Formalismus und selbstgerechten Legalismus ist als grob verzerrende und einer unkritischen Quellenlektüre auf ruhende Konstruktion zu kritisieren. Sie dient der Profilierung der christlichen Gnadenreligion auf Kosten des Judentums. Die Pharisäer legten Wert auf die Genauigkeit (*akribia*) der Toraauslegung (Flav. Jos. Bell. 1,110; 2,162; Flav. Jos. Ant. 17,41; Flav. Jos. Vit. 191; Apg 22,3; 26,5), nicht aber im Sinne eines stupiden

Rigorismus, sondern im Sinn verantwortlicher Detailgenauigkeit. Eine zentrale Rolle spielten die Überlieferungen der Väter / Ältesten (Flav. Jos. Ant. 13,296 f.408; Flav. Jos. Vit. 191; Mk 7,3-5 / Mt 15,2; s. auch Gal 1,14), also mündlich überlieferte Auslegungen und Applikationen der schriftlichen Tora, die eine genaue Toraobservanz im alltäglichen Leben sichern sollten und so als pragmatische Konkretisierung des Willens Gottes fungierten. Bedeutsam war zumal die Befolgung von Reinheitsbestimmungen, v. a. mit Blick auf Speisen und Geschirr, den Umgang mit Toten und Gräbern, Ehe und Scheidung, den Kult im Jerusalemer Tempel, den Zehnten und Priesterabgaben sowie die Wahrung des Sabbats und heiliger Feste (Meier 320 f.). Die Pharisäer teilten ein apokalyptisches Weltbild, das u. a. die Erwartung der Auferstehung der Toten (Mk 12,18-27 par; Apg 23,6-8; 26,5 ff.; Flav. Jos. Bell. 2,163; Flav. Jos. Ant. 18,14), postmortale Vergeltung (Flav. Jos. Bell. 2,163; Flav. Jos. Ant. 18,14) und die Anerkennung von Engeln und Dämonen (Apg 23,8) einschloss. Nach Josephus propagierten sie ein Zusammenwirken von Schicksal und menschlicher Vernunft (Flav. Jos. Bell. 2,162 f.; Flav. Jos. Ant. 13,172; 18,13).

4. Sadduzäer

a) *Bedeutung und Profil*. Die Sadduzäer rekrutierten sich i. W. aus der herrschenden Oberschicht Jerusalems. Ihr Einfluss auf das Volk war laut Josephus gering (Flav. Jos. Ant. 13,298; 18,17). Ya'akov Sussmann gibt jedoch zu bedenken, dass die in den Rabbinica erwähnte sadduzäische Halakha wohl nicht allein unter sadduzäischen Aristokraten verbreitet war. Sie sei auch von religiösen Sekten, namentlich den Essenern, befolgt worden, die gleichsam an zwei Fronten stritten, einerseits religiös-politisch gegen die priesterliche sadduzäische Aristokratie, andererseits religiös-halachisch gegen die Widersacher der strikten sadduzäischen Tradition, also die Pharisäer.

b) *Lehre*. Nach Josephus (Flav. Jos. Ant. 13,297 f.) hielten sich die Sadduzäer im Gegensatz zu den Pharisäern allein an die in der Tora (Pentateuch) schriftlich festgelegten Satzungen, wäh-

rend sie die mündliche Überlieferung verwarfen. Die Mischna weist den Sadduzäern jedoch auch halakhische Positionen zu, die sich nicht in der schriftlichen Tora finden (Meier 400-406). Von ihrer konservativen Tempeltheologie her dürften die Sadduzäer gegenüber Neuerungen und Anpassungen eher skeptisch eingestellt gewesen sein. Sie standen offenbar eschatologisch-apokalyptischen Themen und Motiven wie der Auferstehung von den Toten (Mk 12,18-27; Apg 23,8; Flav. Jos. Ant. 18,16), der postmortalen Vergeltung (Flav. Jos. Bell. 2,165) sowie Spekulationen über Engel und Dämonen (Apg 23,8) skeptisch gegenüber. Nach Josephus (Flav. Jos. Ant. 13,173; Flav. Jos. Bell. 2,164f.) lehnten sie Schicksalsvorstellungen ab.

5. Essener

a) *Bedeutung und Profil.* Die Hauptquellen (Josephus, Philo, Plinius d. Ä.) bieten kein durchweg einheitliches Bild. So heißt es bei Plinius, die Essener hätten ohne jede Frau gelebt und seien jeglicher Wollust abhold gewesen (Plin. nat. 5,73). Josephus berichtet hingegen, dass sie die Ehe zwar gering schätzten, aber nicht generell ablehnten (Flav. Jos. Bell. 2,120f.), mehr noch, er kennt eine Gruppe von Essenern, die nach einer dreijährigen Probezeit die Ehe eingingen, freilich nicht aus Lust, sondern um der Nachkommen willen (Flav. Jos. Bell. 2,160f.). Laut Philo lehnten die Essener den Besitz von Waffen und die Anwendung von Gewalt ab (Philo prob. 79). Josephus schildert sie auf dieser Linie als todesmutige Märtyrer im Jüdischen Krieg (Flav. Jos. Bell. 2,152f.), berichtet aber auch von einem Essener namens Johannes, der als Befehlshaber im Krieg agierte (Flav. Jos. Bell. 2,567), und schreibt den Essenern Waffenbesitz zur Abwehr von Räubern zu (Flav. Jos. Bell. 2,125). Übereinstimmend charakterisieren Josephus und Philo die Essener als bewundernswerte, von der Gesellschaft abgechiedene freiwillige Vereinigung frommer und tugendhafter Menschen, die gütergemeinschaftlich einander verbunden waren, die Schrift studierten, beteten und genügsam und bis zu einem gewissen Grad asketisch lebten. Dieses Bild ist je-

doch nur bedingt historisch verwertbar. Die Essener werden hier gezielt als Gruppe präsentiert, die gegenüber griechischen philosophischen Schulen und hellenistisch-römischen Religionen die Ideale der griechisch-römischen Moral nicht nur propagierte, sondern auch praktisch umsetzte. Sie dienten Josephus und Philo insofern als »Trumpfkarte«, mit der sie im Rahmen des antiken Diskurses über das ideale Leben und die ideale Gesellschaft eine gewisse jüdische Überlegenheit reklamieren konnten (Bilde 62-64).

b) *Die Essener und Qumran.* Nach der Entdeckung der Schriftrollen am Toten Meer im Jahr 1947/48 und den Ausgrabungen in Chirbet Qumran in den 1950er Jahren setzte sich bald die These durch, die Schriften seien in Qumran lebenden Essenern zuzuordnen. Sie wird bis heute mehrheitlich vertreten. Man beruft sich dazu u. a. auf das Zeugnis Plinius' d. Ä., der die Essener an der Westküste des Toten Meeres lokalisiert (Plin. nat. 5,73), auf archäologische Indizien wie die in den Höhlen entdeckten zylindrischen Vorratskrüge zur Aufbewahrung der Rollen, die sich auch in Chirbet Qumran fanden, sowie auf ungewöhnliche Konvergenzen zwischen den antiken Essenerberichten und den Qumranschriften wie z. B. das Verbot des Ausspuckens (Flav. Jos. Bell. 2,122; 1QS 7,13) oder die Ablehnung von Öl (Flav. Jos. Bell. 2,122; CD 12,15-17; 4Q513 13,4). Gegen die Qumran-Essener-These werden u. a. Differenzen zwischen den antiken Essenerberichten und den Qumranschriften, z. B. einzelne Abweichungen in den Beschreibungen des Aufnahmeituals (Flav. Jos. Bell. 137-139; 1QS 6,13-23), geltend gemacht, ferner die inhaltliche Disparität der Qumranschriften, die nicht auf eine gemeinsame theologische Linie zu zwingen sei, die große Zahl der hinter den Manuskripten auszumachenden Schreiber, die nicht zur mutmaßlichen Einwohnerzahl in Qumran passe, und archäologische Indizien, die der Bestimmung Chirbet Qumrans als Sitz einer religiösen Gemeinschaft im Wege stünden. Vor diesem Hintergrund wird derzeit debattiert, ob Chirbet Qumran statt einer essenischen Siedlung ehemals ein militärischer Posten war, der später als Landwirtschaftsbetrieb

oder Tonwarenfabrik diente (Magen / Peleg; Hirschfeld). Die Manuskripte wären anlässlich des Jüdischen Krieges aus diversen Orten in die Qumranhöhlen gebracht worden. Es bleibt abzuwarten, ob die Qumran-Essener-These fällt.

- Baumgarten, Albert I., *The Flourishing Jewish Sects in the Maccabean Era. An Interpretation*, JSJ.S 55, Leiden 1997.
- Bilde, Per, *The Essenes in Philo and Josephus*, in: Frederick H. Cryer / Thomas L. Thompson (Hg.), *Qumran between the Old and New Testament*, JSOTS 290, Sheffield 1998, 32-68.
- Deines, Roland, *The Pharisees Between »Judaisms« and »Common Judaism«*, in: D. A. Carson u. a. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism I*, WUNT II/140, Tübingen 2001, 443-504.
- Hirschfeld, Yizhar, *Qumran. Die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie – neu bewertet*, Gütersloh 2006.
- Ilan, Tal, *Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women*, Tübingen 2006.
- Magen, Yizhak / Peleg, Yuval, *Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993-2004*, in: Katharina Galor u. a. (Hg.), *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeology Interpretations and Debates*, Leiden / Boston 2006, 55-113.
- Meier, John P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus III*, New York 2001.
- Neusner, Jacob, *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs 1973.
- Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids / Michigan 2001 [1988].
- Sanders, Ed Parish, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London / Philadelphia 1992.
- Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u. a. 21997.
- Stemberger, Günter, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, SBS 144, Stuttgart 1991.
- Sussmann, Ya'akov, *The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls*, in: Elisha Qimron / John Strugnell (Hg.), *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'asé ha-Torah*, DJD X, Oxford 1994, 179-200.

CHRISTIAN STRECKER