

BIBEL UND KIRCHE

Qumran

1 Zum Thema des Heftes

2 Johann Maier

10 Hartmut Stegemann

19 Joseph A. Fitzmyer

24 Heinz-Josef Fabry

28 Ulrich Dahmen

31 Der archäologische Beitrag

34 Biblische Umschau

40 Daniel Kosch

45 Biblische Bücherschau

Zugang zu Qumran

Die Bedeutung der Qumranfunde für das
Verständnis des Judentums

Die Bedeutung der Qumranfunde für das
Verständnis Jesu und des frühen Christentums

Ein Nachruf auf die „Verschlusssache Jesus“

Neue Texte aus Qumran

Kongreß der
„International Organisation for Qumran-Studies“

Chirbet Qumran — ein Stiefkind der Archäologie

Personalia

Die Bibel in aller Welt

Veranstaltungshinweise

„Methodenkoffer für die Bibelarbeit“

Neue Jesusliteratur. Eine Umschau

Neuerscheinungen

Nilkreuzfahrt: "Osiris, Kreuz und Halbmond"



*Altes Ägypten
und frühes
Christentum*

Mit der "MS Jasmin" von Assuan nach Kairo. Entdecken Sie die geistigen Wurzeln einer 5000-jährigen Geschichte und erkennen Sie die Beziehungen zu unseren abendländischen Überzeugungen in Kultur, Wissenschaft und Glauben.

- Termin: 6. - 20. 5. 1993
- Preise: ab DM 2.995,-
- Leistungen: Linienflug von/bis Frankfurt/M.
2 Wo. Nilkreuzfahrt, Vollpension, kompl. Ausflugspaket mit qualifizierter Reiseleitung u. v. a. m.

Verlangen Sie unsere **Sonderprospekte** und sichern Sie sich frühzeitig Ihre Wunschkabine. Erfahren Sie gute Betreuung, Erlebnisvielfalt und ökumenische Weltoffenheit.



seit 30 Jahren...

Biblische Reisen Stuttgart

Biblische Reisen GmbH, Silberburgstr. 12, 7000 Stuttgart 1,
Tel. 07 11 / 6 19 25-0, Telefax 07 11 / 6 19 25-44

Zugang zu Qumran

Durch einige „Bestseller“ auf dem populären Buchmarkt ist im letzten Jahr die Siedlung „Qumran“ am Toten Meer neu ins Bewußtsein der Öffentlichkeit geraten. Worum geht es in „Qumran“ und was sind die Fragen?

Nachdem in mehr als 4 Jahrzehnten die Publikation der Texte aus den Höhlen am Toten Meer nur schleppend vor sich ging, ist nun der Zugang zu den bislang noch nicht veröffentlichten Texten für alle offen. Die Arbeit ist neu vertellt worden und mehr als 70 Spezialisten wollen bis zum Ende dieses Jahrzehnts alle Texte der Öffentlichkeit vorstellen.

Diese Aussicht könnte für viele Anlaß zur Sorge sein, daß nun — wie es pseudowissenschaftliche Enthüllungsliteratur einreden will — Schriftmaterial aus der Zeit um 200 v. Chr. bis 68 n. Chr. ans Licht kommt, das — da es für die Erkenntnis der Einzigartigkeit Jesu und seiner Kirche gefährlich sei — bisher vom Vatikan mit Erfolg zurückgehalten worden sei.

Anlaß zur Sorge ist sicher gegeben, auch wenn dieser Anlaß nicht in den Schriftrollen von Qumran verborgen liegt. Ein erschreckend großer Teil der nicht nur christlichen Bevölkerung traut der gegenwärtigen Kirche solchen Unsinn zu.

Das vorliegende Heft von „Bibel und Kirche“ ist aus der Sorge um diese Entwicklung entstanden und will wissenschaftlich begründet für Klarheit sorgen.

Besonders danken möchte ich in diesem Zusammenhang Herrn *Professor Heinz-Josef Fabry*, der sich letztes Jahr nicht nur spontan bereit erklärte, die Konzeption dieses Heftes zu erstellen, sondern sich auch nach kompetenten Autoren umgesehen hat.

So konnte ein „rundes“ Heft entstehen, das den interessierten Leserinnen und Lesern einen umfassenden Überblick über den momentanen Forschungsstand zu Qumran und die damit zusammenhängenden Fragen und Probleme gibt.

Professor J. Maier, Köln, geht daran, die Bedeutung der Qumranrollen für das Judentum herauszustellen.

Professor H. Stegemann, Göttingen, analysiert die zeitgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Informationen der Texte im Blick auf ihre Bedeutung für das Christentum.

Professor P. J. A. Fitzmyer S. J., Washington, nimmt aus der Sicht eines Mitarbeiters der ersten Stunde Stellung.

Professor H.-J. Fabry, Bonn, stellt in einer kurzen Dokumentation einige der Texte vor, die der Öffentlichkeit bisher „mit Erfolg“ vorenthalten worden sind.

Wiss. Mitarbeiter U. Dahmen, Bonn — Siegen, berichtet über die gegenwärtigen Forschungsschwerpunkte in der Qumranwissenschaft.

Den Abschluß bildet ein Blick auf die Archäologie von Qumran und ihre gegenwärtigen Probleme von *Professor H.-J. Fabry*.

So will das vorliegende Heft dazu beitragen, die Ernsthaftigkeit und wissenschaftliche Glaubwürdigkeit im Kontext der Arbeit an der Entzifferung dieser für Judentum und Christentum außerordentlich bedeutsamen Schriften aus der zwischentestamentlichen Zeit ins Bewußtsein der Öffentlichkeit zurückzurufen und neues Interesse an der Zeit des Jesus von Nazaret zu wecken.

Eigens hinweisen möchte ich Sie noch auf den Literaturüberblick „Neue Jesusliteratur“ in diesem Heft. *Dr. Daniel Kosch*, Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks, stellt die Jesusbücher der letzten Jahre vor und nimmt eine umfassende Würdigung vor.

Nun möchte ich Ihnen, verehrte Leserinnen und Leser, wünschen, daß das Heft Ihren Erwartungen entspricht und daß es Anregungen bietet für Ihre weitere Beschäftigung mit der Bibel.

Es grüßt Sie herzlich

Ihr
Dieter Bauer

Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis des Judentums

Originalquellen

Die seit 1947/8 in Höhlen bei Chirbet Qumran entdeckten Texte vom Toten Meer¹ haben bereits in den beiden Jahrzehnten nach den ersten Publikationen das Bild vom Judentum der Zeit zwischen 200 v. Chr. und 70 n. Chr. in mancherlei Hinsicht nachhaltig verändert. Das Einzigartige an diesen Funden war, daß erstmals Originalhandschriften aus der Zeit selbst auftauchten, nicht etwa nur spätere (mittelalterliche) Abschriften, wie im Fall der Damaskusschrift (CD), oder Übersetzungen und Sekundärübersetzungen, wie im Fall der sogenannten „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“. Wenn auch bei den Textfunden selber noch immer zwischen Originalschrift (eines Autors) und mehr oder minder zeitgenössischen Abschriften zu unterscheiden ist, handelt es sich doch in jedem Fall um Quellen aus der betreffenden Periode selbst. Für deren Kenntnis standen bislang vor allem drei größere Quellengruppen zur Verfügung: (a) Die Werke des zwischen ca. 71 und ca. 110 n. Chr. schreibenden jüdischen Historikers Flavius Josephus, (b) die sogenannten „Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments“, und (c) die Schriften des Neuen Testaments. Und natürlich haben die biblischen Schriftrollen und Textfragmente, insbesondere die große und die fragmentarische Jesaja-Rolle, die Geschichte des Bibeltextes auf eine neue Basis gestellt.

Die Textfunde aus den Höhlen bei Chirbet Qumran sind in ihren wichtigen Beständen längst publiziert², die in letzter Zeit so hoch gespielten Bestände im Rockefeller-Museum enthalten fast nur kleine Fragmente, also keine einzige wirkliche Rolle mehr, wie übrigens durch die (unter eigentümlichen Umständen zustande gekommene) Photo-Publikation von R. Eisenman selber auch für Laien deutlich erkennbar demonstriert worden ist.³ Von Interesse sind derzeit Textrekonstruktionen, die auf der Basis einer (in begrenzter Anzahl vorhandenen) vorläufigen Editoren-Handkonkordanz zu den veröffentlichten Texten erstellt worden sind⁴, sie können anhand der beiden Photobände auch näher überprüft werden. Mit der Rekonstruktion oder Publikation von Einzelfragmenten ist es aber nicht getan, sie führt auch oft zu Fehldeutungen und vor-

schnellen Schlüssen. Das eigentliche Problem der Edition besteht in der mühseligen Identifizierung von Fragmenten als Teile ein und derselben Rolle oder wenigstens Schrift und dann in der richtigen Anordnung der Stücke.⁵

Qumrangemeinde, Essener und das Bild von der frühjüdischen Geschichte

Flavius Josephus war nicht bloß Historiker, er war auch Parteigänger einer jüdischen Richtung, die sich einen *modus vivendi* unter römischer Herrschaft zum Ziel gesetzt hatte, und er schrieb seine Werke zweifellos auch im Interesse dieser Bemühungen um eine jüdische Zukunftssicherung unter der Herrschaft Roms. Man muß also davon ausgehen, daß er über Gruppen und Vorgänge im Judentum seiner Zeit vorwiegend so berichtete, daß das Verhältnis zu Rom zumindest nicht belastet und eventuell sogar Sympathie geweckt wurde. Im NT hingegen geht es um eine völlig andere Sicht, und diese unterschiedliche Wertung des Faktischen „dieser Welt“ brachte es mit sich, daß NT und Josephus nicht alle Daten gleichermaßen bezeugen. Trotz der relativ günstigen Quellenlage blieb deshalb das Bild vom Judentum der damaligen Zeit lückenhaft. Und die „Apokryphen (deuterokanonischen Schriften) und Pseudepigraphen des AT“ sind ein moderner Sammelname für recht unterschiedliche Texte, die zu einem großen Teil nur recht vage datierbar sind und in das Bild des damaligen Judentums meist nur annäherungsweise eingeordnet werden können. Jedenfalls ist deutlich geworden,

¹ Zur Einführung eignet sich besonders: J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*, Atlanta 1990/2/3).

² F. García Martínez, *Lista de MSS procedentes de Qumran*, in: *Henoch 11, 1989, 149–232* & L. Rosso Ubijli, *Indice italiano-inglese dei testi di Qumran*, ibid. 233–270; F. García Martínez, *Nuevos textos no bíblicos procedentes de Qumran (I)*, in: *Estudios Bíblicos 49, 1991, 97–134*. Eine komplette Microfiche-Publikation aller Qumrantexte unter der Leitung von E. Tov ist angekündigt.

³ R. H. Eisenman — J. M. Robinson, *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls, I-II* Washington 1991. Der Titel ist doppelt irreführend, da es sich um die Wiedergabe von Photofilmen, und zwar nur von den Fragmenten im Rockefellermuseum handelt.

⁴ B.-Z. Wacholder — M. G. Abegg, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four*, Washington fasc. I 1991, fasc. II 1992.

⁵ H. Stegemann, *Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments*, in: L. H. Schiffman (Hrsg.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, 189–220.

daß die religiös-politische Landschaft des frühen Judentums bunter war als bislang angenommen.

Zwei Punkte fielen schon immer besonders ins Auge. Josephus wußte über die Christen so gut wie nichts zu berichten, nur an zwei — in der Forschung bezüglich ihrer Echtheit umstrittenen — Stellen kam er nebenbei und knapp auf Jesus (*Ant.* XVIII, 63-64) und auf die Hinrichtung des „Herrenbruders“ Jakobus (*Ant.* XX,199-203) zu sprechen. Im Rahmen seiner Darstellung jüdischer Gruppierungen hingegen tauchen die Christen gar nicht auf. War es inopportun, sie zu erwähnen, oder waren sie zu der Zeit in seinen Augen noch zu unbedeutend? Ersteres wäre angesichts der römischen Einschätzung der Christen in der Zeit gegen und um 100 n. Chr. zwar begreiflich, letzteres ist das Wahrscheinlichere. Im NT wiederum werden die Essener nicht erwähnt, die man heute mit den Texten von Qumran in Verbindung bringt. Sie werden bei Josephus in *Bell. Jud.* im Verhältnis zu den gewichtigeren und auch im NT erwähnten Sadduzäern (*Bell. Jud.* II,164f.166) und Pharisäern (II,162f.166)⁶ auffällig umfangreich (II,119-161) beschrieben, während sie in den *Ant.* (XIII,171-173, und zwar § 172) gleichgewichtig kurz Erwähnung fanden. Dabei unterschied Josephus einen unverheirateten (*Bell. Jud.* II,119.159) und einen verheirateten (II,160f.) Zweig der Essener, und die moderne Forschung hat dem ersteren gern die eigentliche Qumrangemeinschaft und dem zweiten die „Lagergemeinde“ der Damaskusschrift zugeordnet.⁷ Diese eigentümliche Quellenlage gibt Rätsel auf.

⁶ Siehe Weiteres bei S. N. Mason, *Flavius Josephus on the Pharisees*, Leiden 1990.

⁷ Eine eingehende Behandlung im Sinne dieser These erscheint demnächst von H. Stegemann.

⁸ A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1972; G. Vermes — M. D. Goodman, *The Essenes. The Greek and Latin Evidence*, Sheffield 1989.

⁹ C. Burchard, *Die Essener bei Hippolyt*, *Ref.* IX,18,2 — 28,2 und *Josephus*, *Bell.* 2, 119-161, in: *Journal for the Study of Judaism* 8, 1978, 1-41.

¹⁰ Über diese siehe nun R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

¹¹ T. S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 1988; Bergmeier R., *Die Essener — Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des jüdischen Historiographen*, Kampen 1992.

¹² Neuedition: M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992 (mit Berücksichtigung der Qumran-Fragmente; für diese siehe auch B. Z. Wacholder — M. C. Abegg, a.a.O. Fasc. I, 1-59).

Wer und was waren aber diese Essener oder Essäer nun wirklich, die bereits bei Philo von Alexandrien in einer etwas verklärt wirkenden Art als seltsame Asketen auftauchen? Konkret ergeben Philos Angaben nicht sehr viel, auch die antiken nichtjüdischen Quellen, vor allem Plinius d. Ä., geben darüber kaum mehr Aufschluß⁸, außerdem gab Plinius als Lokalisierung das viel weiter südlich gelegene Ein Gedi an. Der Beschreibung des Josephus in *Bell. Jud.* II lag eine Quelle zugrunde, die — ungeachtet gewisser charakteristischer Unterschiede zu Josephus — auch dem Kirchenvater Hippolyt (*Elenchus* IX,18-30)⁹ noch vorgelegen haben dürfte. Aber bei Hippolyt stehen die Essener den militanten Zeloten nahe, was bei Josephus gerade nicht der Fall ist, denn bei ihm erscheinen die Essener wie bei Philo geradezu als weltabgewandte Pazifisten. Bestimmte Qumrantexte, vor allem 1QS (und CD), enthalten zwar zahlreiche klare Übereinstimmungen mit der Essenerbeschreibung bei Josephus, aber es sind auch Unterschiede zu verzeichnen.¹¹ Unter anderem vertrat die Qumrangemeinde eben eine endzeitlich bestimmte, militante, also doch fast zelotische Einstellung zu ihren Gegnern und zur Umwelt überhaupt. So ergibt sich zwar weithin der Eindruck, daß Essener und Qumrangemeinde irgendwie zusammengehören, wie man sich dies aber des Näheren vorzustellen hat, blieb bis heute Gegenstand von Vermutungen. Die verschiedenen Versuche zur Rekonstruktion der Geschichte und Vorgeschichte der jüdischen Gruppierungen erlauben jeweils unterschiedliche Einordnungen. Dabei spielt eine große Rolle, wie man die „Lagergemeinden“ der Damaskusschrift (CD)¹² datiert, ob man darin ein Frühstadium der ganzen Strömung sieht, oder eine Parallelerscheinung (verheiratete Essener), oder ob man CD als ein Spätzeugnis wertet.

Man hatte sehr bald nach zeitgeschichtlichen Anhaltspunkten gesucht und drei nicht namentlich genannte, aber charakteristisch bezeichnete Personen zu identifizieren gesucht. So vor allem den „Lehrer der Gerechtigkeit“, der in der Damaskusschrift und in Qumrantexten als maßgebliche Gründergestalt, als „Torahlehrer“ und als Prophetendeuter auftritt, sodann seine hauptsächlichen Gegenspieler, den

„Frevelpriester“ und den „Lügenmann“ (bzw. „Lügenprediger“). Aber eine eindeutige Identifizierung ist bis heute nicht gelungen, somit blieb ein gewisser Spielraum für divergierende Ansätze offen. Begreiflicher Weise hat man der Krisenzeit unter und nach Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) besondere Aufmerksamkeit geschenkt, wobei das Verhältnis zu den nur sehr spärlich bezeugten „Hasidäern“ besonders viel diskutiert worden ist.¹³ Sodann konzentrierten sich die Vermutungen auf Jonathan Makkabäus (161–142) als „Frevelpriester“¹⁴; doch dieser ist 153 v. Chr. durch die Seleukiden zum Hohenpriester ernannt worden, während 1QpHab VIII, 8 ff. eine anfänglich positive Bewertung voraussetzt. Vieles spricht für Johannes Hyrkan (135/4–104 v. Chr.), der die Hohepriesterfunktion nach dem Tod seines de facto souverän als Fürst und Hohepriester amtierenden Bruders Simon übernommen hat, möglicherweise unter bestimmten Bedingungen. König Alexander Jannaj (103–76 v. Chr.) ist hingegen ziemlich eindeutig als der „Löwe des Zorns“ von 4QpNah identifizierbar, der zwar pharisäische Rebellen ans Holz hängen (vgl. auch Josephus, *Ant.* XIII,379f.; *Bell. Jud.* I,97f.), aber offenbar die Qumranleute unbehelligt ließ. Ihn noch als „Frevelpriester“ zu identifizieren¹⁵, ist daher schwierig. Spätdatierungen, etwa die Gleichsetzung mit Johannes dem Täufer¹⁶ oder mit dem Herrenbruder Jakobus¹⁷, in die Zeit des Krieges 66–70 n. Chr.¹⁸ oder gar noch extremer¹⁹, scheitern an den archäologischen²⁰ und paläographischen Gegebenheiten. Sie wurden nun durch die neuen Carbon-14 Tests (siehe unten) endgültig ausgeschlossen.

Im Rahmen der Rekonstruktionen der Vorgeschichte kam es in letzter Zeit zu regen Debatten im Zusammenhang mit Frühdatierungen von CD-Inhalten. Nachdem eine These sogar babylonischen Ursprung für die frühen Essener postuliert hatte²¹, variierte Ph. R. Davies diese unter Ausklammerung der zweifelhaften Gleichsetzung von „Damaskus“ mit Mesopotamien²², während B.-Z. Wacholder in der Damaskusschrift erwähnten „Zadok“ als Verfasser der Tempelrolle um 200 ansetzen möchte.²³ Derzeit wird vor allem die sogenannte Groningen-Hypothese²⁴ diskutiert, die eine hasi-

däisch-essenische Vorgeschichte in der Krisenzeit unter Antiochus IV. ansetzt und dabei Inhalte der Damaskusschrift wieder früher datiert als meist üblich. Der zadokidische Lehrer der Gerechtigkeit hätte sich dann im Streit mit seinen Gegnern einer solchen Gruppe angeschlossen und sie zur Qumrangemeinschaft umgeformt. Aber auch dabei handelt es sich weithin nur um Vermutungen. Unter dem Strich muß man zugestehen, daß in all diesen Punkten noch zu viele Fragen offen bleiben. Eine nüchterne Bilanz der Forschungsergebnisse enthält nur wenig wirklich Gesichertes.²⁵ Bei alledem fällt zudem auf, wie stark sich die Forschung auf die Früh- und Vorgeschichte konzentriert hat, obschon archäologische und paläographische Befunde den Schwerpunkt für die Zeit gegen und nach 100 v. Chr. andeuten. Es besteht also eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Interesse an der Einordnung der Früh- und Vorgeschichte in die Abläufe der Makkabäerzeit und an der Erschließung der inneren Ge-

¹³ J. Kampen, *The Hasidæans and the Origins of Pharisaism*, Atlanta 1988.

¹⁴ Siehe v. a. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963. Weiterer Überblick bei F. García Martínez, *Judas Maccabeo Sacerdote Impio?*, in: *Mélanges bibliques et orientaux en honneur de M. Delcor*, Kevelaer 1986,164–181.

¹⁵ So wieder B. Nitzan, *Peshet Habakkuk*, Jerusalem 1986.

¹⁶ B. E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness*, Sydney 1979 u. ö.

¹⁷ R. Eisenman, *James the Just in the Habakkuk Peshet*, Leiden 1986; Ders., *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Leiden 1983 (mit abertheuerlichen Vorstellungen von der frühen Geschichte des Christentums).

¹⁸ C. Roth, *The Era of the Habakkuk Commentary*, in: *Vetus Testamentum* II, 1961, 451–455 u. ö.; G. R. Driver, *The Judean Scrolls*, New York 1965.

¹⁹ Y. Baer, *The Manual of Discipline. A Jewish-Christian Document from the Beginning of the Second Century C.E.* (hebr.), *Zion* 29, 1963/4, 1–60; N. Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? in: The Sciences* 278/3, 1987,40–49 (u. ö.).

²⁰ E.-M. Laperrousaz, *Qoumrân*, Paris 1976; Ders., *Lattente du Messie*, Paris 1982; Ders., *Quelques remarques archéologiques concernant la chronologie des occupations esséniennes de Qumran*, in: *IXth World Congress for Jewish Studies*, Jerusalem 1986, A, 191–197.

²¹ J. Murphy O'Connor in einer Serie von Artikeln seit 1969 in Anknüpfung an W. E. Albright, vgl. zuletzt: *The Essenes and their History*, in: *Revue Biblique* 81, 1974, 215–244; Ders., *The Damascus Document Revisited*, in: *Revue Biblique* 92, 1985, 223. Ferner J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumran*, Paris 1976; H. Shanks, *Essene Origins — Palestine or Babylonia?*, in: *Biblical Archaeological Review* 8/5, 1982, 30–36.

²² Vgl. Ph. R. Davies, *Behind the Essenes*, Atlanta 1987; Ders., *The Temple Scroll and the Damascus Document*, in: G. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, 201–210.

²³ Vgl. B.-Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, Cincinnati 1983.

²⁴ F. García Martínez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, in: *Folia Orientalia* 25, 1988, 113–136.

²⁵ Ph. R. Callaway, *The History of the Qumran Community*, Sheffield 1988.

schichte der Gruppe, und es ist ein ausgesprochener Mangel an Bemühungen um die Integration beider zu beobachten, weil von Anfang an zwei von außen herangetragene Brennpunkte dominierten: die Krisenzeit unter Antiochus IV. mit der frühen Makkabäerzeit einerseits und die Zeit des aufkommenden Christentums andererseits, das letztere bedingt auch ein intensives Interesse an Heilsfiguren und an Heilsvorstellungen.²⁶

Sieht man von den hypothetischen Datierungen sowie Ein- und Zuordnungen einmal ab und läßt die Texte zunächst für sich sprechen, zeigt sich das Bild einer Gruppe, die im späten 2. Jh. und zu Beginn des 1. Jh. v. Chr. — unter Johannes Hyrkan und Alexander Jannaj — einen beachtlichen Aufschwung erlebt und in Qumran einen Niederlassungsort gefunden hat, in herodianischer Zeit aber offenbar an Gewicht verlor und im 1. Jh. n. Chr. weiter zusammenschumpfte.²⁷ Das läßt sich aus dem archäologischen Befund und aus der paläographischen Evidenz bzw. aus der relativ-chronologisch fixierbaren Folge und Dichte der erhaltenen Schriften ablesen, deren Datierung nach paläographischen Kriterien inzwischen in einer so zuverlässigen Weise möglich geworden ist, daß sie durch die neuesten Carbon-14-Tests durchwegs bestätigt wurden. Entgegen verbreiteten Falschmeldungen stammt der Großteil der Schriften (bzw. in der Regel genauer: Abschriften) eben aus dem 2. und 1. Jh. v. Chr. und nur mehr wenige aus dem 1. Jh. n. Chr.²⁸

Der Regierungszeit des Johannes Hyrkan (135/4-104 v. Chr.) kommt also besonderes Gewicht zu, selbst wenn er nicht mit dem erwähnten „Frevelpriester“ gemeint gewesen sein sollte. Nun berichtet Josephus an zwei Stellen vom Auftreten der sogenannten „Religionsparteien“ der Sadduzäer und Pharisäer, einmal im Zusammenhang mit Jonathan und einmal — *Ant.* XIII, 296-298 — im Zusammen-

hang mit Johannes Hyrkan, dabei erwähnt er erstmals auch Essener und verweist auf *Bell. Jud.* II. In den Qumrantexten ist von einem „Torahlehrer“ (*dôreš hat-tôrâh*) die Rede, einerseits im Sinne einer Funktion des „Lehrers der Gerechtigkeit“ und andererseits im Sinne einer eschatologischen Figur, und zwar wird er unter Berufung auf Dtn 18,18 als „ein Prophet wie Mose“ bezeichnet²⁹ und scheint an die (legitime) hohepriesterliche Amtsfunktion gebunden zu sein. Moses galt wohl schon zu der Zeit als Verkörperung der Torah-Autorität, der verbindlichen Offenbarung schlechthin, was immer die einzelnen Gruppen dazu auch zählen mochten, und schon im Pentateuch tritt er bis zum Sinai in der dreifachen Funktion des Propheten, des politischen Anführers und des priesterlichen Kultgründers auf. Als Träger dieses dreifachen Amtes schrieb ihm die spätere jüdische Tradition — und zwar bereits Josephus — einzigartige Qualität zu, um die Einzigartigkeit der Torah zu unterstreichen. Konsequenterweise taucht der Anspruch, den „Propheten wie Mose“ zu verkörpern, auch nur mehr in Extremfällen auf — etwa bei den Christen für Jesus. Johannes Hyrkan war als Hasmonäer nicht aus davidischem, wohl aber aus priesterlichem Geschlecht, für ihn konnte ein Messias-Anspruch daher nicht erhoben werden. Aber die Tatsache, daß er die hohepriesterliche Würde mit der politisch-militärischen Führungsfunktion bereits in Personalunion von seinem Bruder Simon übernommen hatte, legte den Anspruch auf die Qualität eines „Propheten wie Mose“ nahe, denn die priesterliche Tradition nahm für sich ja auch stets die kultprophetische Funktion ebenso wie die Torah-Lehrfunktion bzw. die höchstrichterliche Funktion in Anspruch. Josephus bezeugt jedenfalls in *Ant.* XIII, 299 f., daß unter Johannes Hyrkan — doch wohl in Frontstellung gegen andere — diese dreifache Funktion betont herausgestellt wurde. Somit scheint unter Johannes Hyrkan doch eine sehr akzentuierte Auseinandersetzung um den Anspruch auf die Verkörperung der höchsten Autorität, wie sie einst Mose verkörpert hatte, stattgefunden zu haben. Und dabei ging es nicht nur um die Legitimität des Jerusalemer Hohenpriesters und der Jerusalemer Kultordnung, es ging nicht zuletzt um die Frage der

²⁶ J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964; H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*, Göttingen 1966; P. Garnet, *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls*, Tübingen 1977.

²⁷ Vgl. auch J. J. Collins, *The Origins of the Qumran Community*, in: M. P. Horgan (Hrsg.), *To Touch the Text. Biblical and Related Studies in Honor of J. A. Fitzmyer*, New York 1989, 159-178.

²⁸ G. Bonanti, M. Broshi, I. Carmi, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wölfl, *Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls*, in: *Atiqot* 20, 1991, 27-32.

²⁹ Vgl. *ACTest*; *4QFlor*; *CD VI, 7; VII, 18; XIV, 16*.

Torah-Autorität überhaupt, um das Verständnis und um die Definition der verbindlichen Sinaioffenbarung und um deren legitime Repräsentation.

Johannes Hyrkan soll nach Josephus (*Ant.* XIII, 288 ff.) auch innenpolitisch die Fronten gewechselt und die sadduzäische Richtung vorgezogen haben, was einen Konflikt mit den Pharisäern nach sich zog, der sich unter Alexander Jannaj noch verschärfte. Aber wie verhält sich dies zu der entstehenden Qumrangemeinde? Sie stand ihrerseits in einer zadokidisch-priesterlichen Tradition, in der auch die Sadduzäer verwurzelt waren. Diese Sadduzäer wurden wahrscheinlich von jenen zadokidischen Priestern bestimmt, die sich mit dem hasmonäischen Führungsanspruch abgefunden hatten und die nun auch bereit waren, mit den neuen Herrschern die Macht zu teilen. Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ hingegen vertrat mit seinen zadokidischen Anhängern allem Anschein nach die Ansicht, daß in Jerusalem ein „Frevelpriester“ amtiert und zudem ein falscher Kultkalender praktiziert werde³⁰, so daß sich die Qumrangemeinde genötigt sah, durch ihre besondere Lebensweise des „jahad“ ersatzweise für Volk und Land Sühne zu wirken, funktional also das Heiligtum zu repräsentieren, für dessen Idealgestalt im Rahmen einer kultisch akzentuierten Gesamtordnung Israels man über konkrete (ältere?) Pläne verfügte, wie die *Tempelrolle* zeigt, wobei sich auch ein sehr komplizierter liturgischer Sachverhalt ergab³¹. Insofern war trotz gemeinsamer zadokidischer Traditionsbasis der Gegensatz zwischen Qumran und den nun sadduzäisch orientierten Hasmonäern tiefer als zu den gesetzlich und sozial ferner stehenden Pharisäern, mit denen aber die Qumrangemeinde eine andere, eventuell unter den Hasidäern anzusetzende Wurzel gemein hatte³², nämlich die endzeitliche Orientierung auf der Basis des deuteronomistischen Geschichtsbildes mit einer entsprechenden (Peshet-) Deutung der Prophetenbücher und Psalmen, wobei auch dem Danielbuch eine Schlüsselrolle zufällt, was auf sadduzäischer Seite gerade nicht so der Fall war.

Aber wie kamen die Qumranleute in den Besitz der Siedlung von Qumran, die sich in einer Gegend befand, in der man in der Regel nur priesterliche Ansiedlungen, Tempel- und Staatsbesitz annehmen

kann? Unter Simon Makkabäus (142–135 v. Chr.) war das Gebiet um Jericho bereits fest unter hasmonäischer Kontrolle und strategisch von hoher Bedeutung. Für Johannes Hyrkan wäre es ein Leichtes gewesen, diese Ansiedlung zu verhindern oder diese Gruppe auszuheben, falls sie sich diesen Standort seiner Ansicht nach widerrechtlich angeeignet haben sollte. Also wurde die Gruppe in ihrem Exilsort geduldet, entweder, weil sie anfangs noch einen breiteren innenpolitischen Rückhalt hatte oder weil sie auf diese Weise isoliert werden konnte, möglicherweise aber auch, weil sie in der politisch-militärischen Konfrontation zwischen Hasmonäern und Pharisäern ersteren doch noch näher stand. Dafür könnte ein Fragment sprechen, das ein Gebet für den „König Jonathan“ (Jannaj) enthält³³, den man in Qumran also eventuell unter bestimmten Bedingungen als Herrscher (wenn auch nicht als Hohepriester) zu akzeptieren bereit gewesen war. Kam es etwa zu einem vorübergehenden Kompromiß zwischen den Qumranleuten und Johannes Hyrkan sowie (anfangs auch) Alexander Jannaj? Das hieße, die Forderung (Josephus, *Ant.* XIII, 288 ff.; in *bQiddushin* 66a unter Alexander Jannaj datiert) nach einer Ämtertrennung wurde zwar nicht erfüllt, aber eine Duldung der Qumrangründung zugestanden, während im Gegenzug von den Qumranleuten eine Anerkennung des Hasmonäers als Herrscher erreicht wurde. Die Pharisäer wollten dies nicht mehr zugestehen und paktierten unter Alexander Jannaj sogar mit dem Seleukiden Demetrius. Dann hätte Philo Alexandrinus in *Quod omnis probus liber sit* § 88–91 eine historische Reminiscenz bewahrt, wenn er behauptete, die Vortrefflichkeit der Essener sei selbst von rohen Tyrannen respektiert worden, wobei er auch noch an Herodes gedacht haben könnte, ohne dessen Duldung eine solche Ansiedlung in Qumran ebenfalls schwerlich

³⁰ Zum Kultkalender siehe nun auch: M. Albani, *Die lunaren Zyklen im 304-Tage-Festkalender von 4QMischmerot/4QS^a*, in: *Mitteilungen und Beiträge der Kirchlichen Hochschule Leipzig, Forschungsstelle Judentum* 4, 1992, 3–47.

³¹ J. Maier, *Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde*, in: *Revue de Qumran* 14, 1990, 543–586.

³² J. Kampen, *The Hasidæans and the Origins of Pharisaism*, Atlanta 1988.
³³ E. & H. Eshel — A. Yardeni, *A Scroll from Qumran Which Includes Part of Psalm 154 and a Prayer for King Jonathan and His Kingdom*, *Tarbiz* 60, 1990/1, 295–325.

denkbar gewesen wäre. Und Josephus, *Ant.* III,218, könnte mit der Notiz, daß das hohepriesterliche Urim-Tummim-Orakel ca. 200 Jahre vor Abfassung des Werkes — also ca. 103 v. Chr.! — abgeschafft worden sei, ebenfalls auf einen Kompromiß hindeuten, bei dem der König Jannai auf eine bestimmte hohepriesterliche Funktion — die für Johannes Hyrkan noch so sehr betonte prophetische — verzichtete.

Zur inneren Geschichte der Gruppe

Vorbemerkung

Die in der Qumrangemeinde selbst verfaßten Texte wie 1QS, 1QH, 1QM und andere sind auf Grund bestimmter terminologischer und inhaltlicher Kriterien einigermäßen sicher identifizierbar. Problematischer ist eine Zuschreibung einzelner Texte an Einzelpersonen, z. B. an den „Lehrer der Gerechtigkeit“, da es dafür keinen konkreten Beleg gibt. Vielsagend ist hingegen die feststellbare Anzahl von Abschriften, denn die Zahl der Exemplare steht wohl in Relation zur Nachfrage, also auch zur Wichtigkeit der betreffenden Texte. Bemerkenswerterweise sind am häufigsten (mit 21 Exemplaren) Kalenderdarstellungen vertreten, dann sogenannte *Pesharim*, also akuteschatologisch aktualisierte Propheteninterpretationen; danach kommt eine Textgruppe, die Gemeindeordnungen wie 1QS ent-

spricht; das Jubiläenbuch, die Sabbat-Opferlieder³⁴ und Henochbücher; es folgen Damaskusschrift, Hodajot und Kriegsrolle, 4QMMT und Reinheits-texte, alles Weitere ist nur mit drei bis vier oder weniger Exemplaren vertreten. Es zeigt sich also, daß neben ausgesprochenen Qumrantexten auch ältere Schriften wie Jubiläenbuch und Henochbücher einen hohen Autoritätsrang einnahmen, wodurch sich eine intensive Diskussion über die Zusammenhänge mit der sogenannten „Apokalyptik“ ergab³⁵. Folglich muß man damit rechnen, daß manche Schriften aus Jerusalem oder von anderswo her nach Qumran mitgebracht und dort wieder abgeschrieben worden sind, weil man sie für wichtiger hielt als so manches biblische Buch. Einige biblische Schriften — vor allem aus den sogenannten „Hagiographen“ — spielten nämlich so gut wie keine Rolle, man darf also nicht eine spätere Auffassung von einem Kanon „Heiliger Schriften“ oder „der Bibel“ anachronistisch zurückprojizieren, vor allem ist zwischen dem Offenbarungsautoritätsrang der Torah und dem anderer Überlieferungen zu unterscheiden. Hierin tun sich wegen des erwähnten Gewichts der allzu selbstverständlichen Gleichsetzung von Torah und Pentateuch und wegen einschlägiger jüdisch-christlicher Kontroversthematik noch manche Autoren schwer.³⁶

Die Qumrantexte im engeren Sinn ergeben nun in mancherlei Hinsicht Aufschluß über Vielfalt und Möglichkeiten frühjüdischer Sonderentwicklungen auf dem Hintergrund einer damals weit verbreiteten, mehr oder minder akuten eschatologischen Erwartung³⁷. Dazu gehört auch die eschatologisch aktualisierende Deutung von Prophetentexten und Psalmen in den *Pesharim*³⁸, und Ansätze zu einem schroffen ethischen Dualismus mit angelogisch-dämonologischen Aspekten, die auch ein entsprechendes, radikalisiertes religiöses Menschenbild bedingen. Strukturell und manchmal auch in Details ergeben sich hier Entsprechungen zu Phänomenen im frühchristlichen Bereich, ohne daß ein direkter Zusammenhang nachzuweisen ist. Das liegt wohl daran, daß die Qumrangruppe ganz unter zadokidisch-priesterlicher Ägide stand, sich auch elitär absonderte und dabei eine profilierte, aber sektenhafte innere Entwicklung durchmachte.

³⁴ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, Atlanta 1985.

³⁵ Siehe zuletzt F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic*, Kampen 1992, der im wesentlichen den Grundlinien von P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, folgt. Es fehlt noch eine Auseinandersetzung mit K.H. Müller, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991.

³⁶ Zur rechtsgeschichtlichen Forschung siehe derzeit v. a. J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977; L. H. Schiffman, *The Halakah at Qumran*, Leiden 1975; Ders., *Sectarian Law in the Qumran Scrolls*, Chico 1982. Eine umfassende Studie von K.H. Müller ist in Vorbereitung. Zur interreligiösen Problematik vgl. J. Maier, *Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral. Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund*, in: A. Vivian (Hrsg.), *Biblische und jüdische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, Frankfurt/M.-Bern 1990, 1–54.

³⁷ Überblick: J. Maier, *Zwischen den Testamenten*, Würzburg (NEB Erg.-Bd. AT 3) 1990, S. 249ff.; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York 1984.

³⁸ M. P. Horgan, *Pesharim*, Washington 1979; G. J. Brooke, *Exegesis at Qumran*, Sheffield 1985; B. Nitzan, *Peshar Habaikkuk*, Jerusalem 1986, S. 29–39; H. Feltes, *Die Gattung des Habakkukkommentars von Qumran*, Würzburg 1987.

Es steht außer Zweifel, daß vor der Ansiedlung der Gruppe in Qumran eine Vorgeschichte in Jerusalem anzusetzen ist, in welcher ein sogenannter „Lehrer der Gerechtigkeit“ eine zentrale Rolle gespielt hat. Auch ist ziemlich gewiß, daß er als Priester mit anderen eine zadokidische Traditionslinie vertrat, die in Jerusalem den Kürzeren zog, wobei die Differenzen zugleich machtpolitischer wie religiöser Natur waren. Die machtpolitischen Anliegen haben sich vorwiegend in einer endzeitlich akzentuierten Geschichtsdeutung niedergeschlagen, in welcher die Gegenwart als entscheidendes Übergangsstadium zur entscheidenden Heilswende verstanden und Propheten- und Psalmentexte „atomistisch“-beliebig daraufhin gemünzt und ausgedeutet wurden. Die aktualisierende Ausdeutung von Propheten- und Psalmtexten hat hier also eine Geltung erlangt, wie sie später teilweise auch für die frühen Christen zu beobachten ist und wie sie — freilich in ihrer akuteschatologischen Bedeutung gemildert — auch in der rabbinischen Überlieferung noch bemerkbar ist, natürlich immer dem jeweiligen Gruppeninteresse gemäß spezifisch unterschiedlich akzentuiert.

Torah und Pentateuch

Gleichzeitig hat sich die Differenz auch im gesetzlichen Bereich manifestiert, in Form der oben schon erwähnten Streitfrage nach der letztgültigen Autorität, in der Frage nach Art und Umfang dessen, was als „Torah“ vom Sinai her gelten soll. Dabei fällt es heute schwer, zwischen älteren zadokidischen Gruppenüberlieferungen, den oft sehr ähnlichen sadduzäischen Positionen, und den aktuellen Umprägungen oder Neuschöpfungen einleuchtend zu unterscheiden. Ein Kernproblem liegt darin, daß die Forschung fast durchwegs stillschweigend davon ausgeht, daß „die Torah“ im Wesentlichen mit dem uns vorliegenden Pentateuch identisch war und die Qumrantexte in ihren „Torah“-Beständen im Grunde nur Harmonisierungen, Ausdeutungen und Ergänzungen der Pentateuchinhalte darstellen. Das ist so verallgemeinert aber ein kanontheologisches Vorurteil und rechtsgeschichtlich betrachtet realitätsfern. Im Übrigen ist das gesetzliche Material in Qumrantexten, das über den Bestand der Penta-

teuchgesetze hinausgeht, zu umfangreich und im Einzelnen nicht ohne Weiteres nur als sektenhaftes Spätprodukt ad hoc erklärbar. Dies gilt für die Tempelrolle³⁹ ebenso wie für die Torah-Fragmente, die man als Pentateuch-„Paraphrasen“ bezeichnet hat.⁴⁰ Das bibeltheologische Interesse ist nämlich jüdischer- wie christlicherseits vorrangig am Text des Pentateuch fixiert. Aber lebendiges Recht wird anhand von Sachverhalten ausgeformt und die genaue textliche Fassung wird das Anliegen späterer Vorgänge. Der Pentateuch war wohl schon im 3. Jh. als Produkt eines Kompromisses zwischen maßgeblichen jüdischen Richtungen des 5./4. Jh. weit hin verbreitet gewesen. Auch die Qumrangemeinde hat den Pentateuch gekannt und auch ausgiebig benützt, aber sie verfügte auch über andere Torah-Traditionen, die für die Differenzen gegenüber Jerusalem von Bedeutung waren. Kennzeichnend ist die Auflistung gesetzlicher Differenzen in 4QMMT, wo es nicht einfach um Fragen des biblischen Texts oder der Interpretation von Pentateuchgesetzen geht sondern um Sachdifferenzen auf der Basis von Überlieferungen im Rang der Torah-Autorität. Tatsächlich dürfte der Pentateuch erst infolge solcher Auseinandersetzungen unter Johannes Hyrkan⁴¹ und Alexander Jannaj seine endgültige Stellung als alleinige schriftliche Torah vom Sinai errungen haben, weil die Sadduzäer in Abgrenzung von den Qumran-Zadokiden sich auf ihn als einzige schriftliche Offenbarungsgrundlage zurückzogen, während die Pharisäer es im Blick auf die schriftliche Torah zwar ebenso hielten, aber daneben auch verbindliche (später: „mündliche“) Väter-Überlieferungen in Anspruch nahmen.

Priesterliches Erbe und systematisierende Tendenzen

Die zadokidisch-priesterliche Note der Qumrangemeinschaft hat sich auf zwei Ebenen in einer eigentümlichen Weise niedergeschlagen. Die eine

³⁹ J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München (UTB 829) 1978; *Ders.*, *The Temple Scroll*, Sheffield 1985.

⁴⁰ Vgl. die neueste Edition durch B.-Z. Wacholder, *HUCA* 62,1991,1-116.

⁴¹ Vgl. auch Josephus, *Ant.* XIII,293-298.

⁴² Hinsichtlich der priesterlichen Komponenten nur teilweise mit dem abgedeckt, was M. Weinfeld, *The Organisational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect*, Fribourg/Göttingen 1986, dargelegt hat.

ist die organisatorisch-funktionale⁴², die andere die theologische, wobei die beiden natürlich nicht voneinander zu trennen sind.⁴³

Organisatorisch ist die kultische Konzeption der priesterlichen Heiligkeits- und Reinheitsvorstellungen von größtem Gewicht, von denen her sich auch die Besonderheiten hinsichtlich der Vermögensverhältnisse (Binnenwirtschaft) und Lebensweise (Abstinenz während des priesterlichen Dienstes) erklären lassen, die man lange Zeit irreführend auf eine „monastische“ Lebensform zurückgeführt hat. Das priesterliche Element scheint sehr gewichtig gewesen zu sein, wie allein die *Shirot 'olat ha-Shabbat* bezeugen, eine eigentümliche, agendenartige, höchst schematisch-zeremonielle Beschreibung des funktional sich überschneidenden Gottesdienstes von Engelpriestern und irdischen Priestern.

Dieser Form des Gemeinschaftslebens, „*jahad*“ genannt, wurde auch die Funktion des Kultersatzes im Sinne der Sühnewirkung zugeschrieben, wobei für die Gemeinschaft auch eine Tempel-Bau-Symbolik in Anspruch genommen wurde. Die priesterliche Tradition vermittelte also der Qumrangemeinde sowohl festgeprägte organisatorische Formen wie kulttheologische und kosmologisch-angelologische Vorstellungskomplexe mit einer Tendenz zu systematischer Geschlossenheit.

Diese systematisierende Fähigkeit wirkte sich offenbar auch sonst aus, vor allem auf dem Gebiet der Endzeitvorstellungen und in Bezug auf das Menschenbild.⁴⁴

Die akute Endzeiterwartung, die in den eigentlichen Qumrantexten durchwegs spürbar ist und sich in einschlägigen Werken wie 1QM („Kriegsrolle“) oder 1QS^a etc. besonders niedergeschlagen hat, läßt auf der gemeinjüdischen Basis ebenfalls ein priesterliches Grundanliegen erkennen. Die verfassungsmäßigen Leitvorstellungen sind deutlich

⁴³ Vgl. L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of the Congregation*, Atlanta 1989.

⁴⁴ H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980; A. E. Sekki, *The Meaning of ruah at Qumran*, Atlanta 1989.

⁴⁵ J. Maier, *Krieg und Frieden sowie das Verhältnis zum Staat in der Literatur des frühen Judentums*, Hamburg-Barsbüttel (Beiträge zur Friedensethik 9) 1990.

⁴⁶ P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969.

⁴⁷ H. J. Fabry, *Die Wurzel šub in der Qumranliteratur*, BBB 46, 1975.

hierokratischer Art, der gesalbte Hohepriester bzw. Hauptpriester steht in religiös-kultischen Belangen deutlich über dem davidischen König, wobei im Königsrecht der Tempelrolle ohnedies eine vorrangig priesterliche Kontrolle über das Staatswesen vorgesehen ist.⁴⁵ Leider wurden diese Sachverhalte zu lange und intensiv aus der Sicht christlicher Messiasvorstellungen und deren jüdisch-apologetischen Gegenstücken bestimmt.

Weit gewichtiger als diese Personen-Figuren der Endzeitszenerie sind andere Vorstellungen. So wirkten der Anspruch auf richtige Torahauffassung und auf richtige Geschichtsdeutung als heilsgeschichtliche Standortbestimmung im Dienste der Erfüllung des Gotteswillens zusammengenommen fanatisierend, weil jedes gesetzliche Detail als Gotteswille unter dem Vorzeichen der entscheidenden Endzeitsituation eine ebenfalls einmalig-englühende Bedeutung und eine entsprechend radikal ab- und ausgrenzende Funktion erlangte: Nur die Gruppenmitglieder galten schließlich als wahre Repräsentanten Israels, die anderen als bestenfalls noch Umkehrfähige, meistens aber als „Frevler am Bunde“. Sowohl die innerjüdischen Gegensätze wie der Antagonismus Israel-Völker wurden angelologisch-dämonologisch zu einem Kampf göttlicher und teuflischer Mächte überhöht, in dem die „Söhne des Lichts“ im Kampf mit den „Söhnen der Finsternis“ ihren Teil beitragen.⁴⁶

Ein gesetzlicher Rigorismus ging hier Hand in Hand mit einer Geschichtsdeutung, die geradezu mit dogmatischem bzw. offenbarungsmäßigem Anspruch vorgetragen wurde und mit der dadurch gestellten Glaubensfrage die Geister schied. Die streng gesetzliche Art dieser Religiosität war zugleich durch eine betonte Gnadentheologie gekennzeichnet. Und zwar einerseits mit deterministischen Zügen, andererseits und gleichzeitig mit pathetischen, endzeitbetonten Entscheidungs- und Umkehrforderungen.⁴⁷ Diese radikale Mentalität und die durch sie bedingte rituell strenge Lebensweise des „*jahad*“ hat die Mitglieder der Gemeinschaft auf längere Sicht wohl überfordert und zu ihrem Schrumpfungsprozess beigetragen.

Prof. Dr. Dr. Johann Maier ist Professor für Judaistik an der Universität zu Köln.

Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums

Was auch immer die Qumranfunde der Jahre 1947 bis 1956 für das Verständnis des antiken Judentums bereits erbracht haben oder künftig noch dazu beisteuern mögen: nichts interessiert christliche Leser so sehr wie das Problem, ob und wie diese Handschriftenfunde jenes Bild Jesu und der Anfänge des Christentums verändern mögen, das sich aus dem Neuen Testament ergibt und das den christlichen Kirchen von jeher als Grundlage der Glaubensorientierung gedient hat. Auch neigen ja manche zu der Auffassung, jede Kirche müsse ein Interesse daran haben, ihre Gläubigen vor Kenntnissen zu schützen, die das Vertraute verändern, gar Glaubensgrundlagen erschüttern könnten. Werden der Öffentlichkeit bewußt Fakten vorenthalten, die irritierend wirken könnten?

Bis heute liegen rund 80% des Handschriftenmaterials aus den Qumranfunden in offiziellen Texteditionen vor. Der Rest besteht zu etwa 15% aus Bibelhandschriften mit wenigen kleineren Varianten zum überlieferten Text und aus weiteren Fragmenten zu bereits bekannten Werken, die den bislang erreichbaren Textbestand hier und da noch ein wenig bereichern. Nur etwa 5% des Gesamtmaterials sind noch „neu“, das heißt, textlich bislang nicht allgemein zugänglich geworden. Allerdings sind auch diese restlichen Fragmente den Fachleuten in aller Welt seit 1991 durch Abbildungen in einer zweibändigen Druckausgabe zur Hand. Auch liegen fast alle diese weiteren Texte bereits in vorläufigen Vorausveröffentlichungen vor. Kein einziges Schnipsel dieser noch nach Zehntausenden zählenden, vielfach kaum pfenniggroßen und nur mühsam zu entziffernden Fragmente wird von irgendjemandem geheimgehalten.

Dennoch ist die Aufregung über den nach vier Jahrzehnten der Forschung noch immer nicht vollendeten Editionsprozeß groß. Sie wird angeheizt durch Sensationsliteratur wie die „Verschlußsache Jesus“ von Michael Baigent und Richard Leigh, wie den neuesten Bestseller „Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls: Unlocking the Secrets of His Life Story“ der australischen Autorin Barbara E. Thiering oder durch das von Robert Eisenman und Michael Wise verantwortete Buch „Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt“, dessen Inter-

pretationen der — teilweise mit Abbildungen — beigegebenen Texte jenseits dessen liegen, was wissenschaftlich auch nur ansatzweise haltbar sein könnte.

Leider aber erreichen bei uns nur solche Machwerke hohe Auflagen und bestimmen dadurch die Meinung des allgemeinen Publikums. Seriöse Bücher wie „Die essenischen Schriften vom Toten Meer“ des französischen Forschers A. Dupont-Sommer oder „Die Qumran-Essener“ von J. Maier und K. Schubert werden fast nur von Fachleuten gekauft und bleiben ansonsten unbeachtet. Wenn gleich sich bereits in diesen 1958-1960 verfaßten Büchern fast alle Texte finden, die relevant sind, wenn es um die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums geht, führen sie ein Schattendasein und lagern vergessen bei den Verlagen im Dornröschenschlaf.

Seit reichlich vier Jahrzehnten wird darüber diskutiert, was diese Textfunde für unsere Kenntnis der Anfänge des Christentums beisteuern mögen. Zieht man heute Bilanz, so lassen sich die bislang vertretenen Meinungen grob in drei Kategorien erfassen: 1. Unseriöse Behauptungen, 2. beliebte, aber irrige Kombinationen und 3. tatsächliche Zusammenhänge oder Erklärungsmöglichkeiten für einzelne Befunde. Nur die letztgenannte Kategorie ist von Bedeutung. Doch kann man die beiden anderen Kategorien nicht einfach stillschweigend übergehen, sondern muß wenigstens in Kürze mitteilen, welche Falschbehauptungen und irrigen Kombinationen eine besondere Rolle spielen und warum man sie letztlich vergessen kann.

Unseriöse Behauptungen

In mehreren Werken aus den Qumranfunden wird eine Gestalt genannt, deren Namen wir nicht kennen, sondern nur deren Amtsbezeichnung als „der Lehrer der Gerechtigkeit“. Den Textaussagen nach war er ein Priester und der Gründer jener jüdischen Gemeinschaft, von denen einige Mitglieder Qumran bewohnt und im Jahre 68 n. Chr. die Schriftrollen in den Höhlen versteckt haben. Einer der Hauptwidersacher dieses „Lehrers“ war eine als „der Lügenmann“ bezeichnete, namentlich ebenfalls nicht bekannte Gestalt.

Barbara Thiering behauptet nun, dieser „Lehrer“ sei Johannes der Täufer gewesen, der „Lügenmann“ niemand anders als Jesus. Robert Eisenman hingegen identifiziert den „Lehrer“ mit einem Bruder Jesu, Jakobus mit dem Beinamen „der Gerechte“, der Leiter der christlichen Urgemeinde in Jerusalem gewesen ist und dort etwa 62 n. Chr. als Märtyrer starb. „Der Lügenmann“ war nach Meinung Eisenman's der Apostel Paulus. Alle Qumrantexte, die den „Lehrer“ und seinen Widersacher erwähnen, sind nach Auffassung von Thiering und Eisenman also erst in der Zeit Jesu oder später verfaßt worden. Vor allem Eisenman interpretiert dann noch weitere Befunde in den Qumrantexten willkürlich so, daß der „Lehrer“ und seine christliche Anhängerschaft zu einer Gruppe von Aufständischen gegen die Römerherrschaft im Lande werden, die mit den Zeloten und anderen Untergrundkämpfern jener Zeit engstens zusammengewirkt hätten.

Tatsächlich hat jener „Lehrer der Gerechtigkeit“ bereits um 150 v. Chr. die Gemeinschaft der sogenannten „Essener“, das heißt „der Frommen“, gegründet und organisatorisch gefestigt. Zur Zeit Jesu gab es reichlich 4000 Essener; zugleich hatten die Pharisäer reichlich 6000 Mitglieder, die Sadduzäer und die Zeloten nur jeweils einige Hundert. Gruppen von Essenern gab es sowohl in Jerusalem als auch in den meisten Städten und Dörfern Judäas. Um 100 v. Chr. haben die Essener auch die kleine Qumran-Siedlung am Toten Meer gegründet, und zwar als eine ihrer „Akademien“ oder als ein „geistliches Rüstzentrum“, wo man sich für einige Wochen, Monate oder gar Jahre aufhalten und seine Kenntnisse in Bibelgelehrsamkeit und Traditionsliteratur aufbessern konnte. Im Durchschnitt haben nur etwa 50 Essener in Qumran gelebt und studiert, bis diese Siedlung 68 n. Chr. von römischen Truppen zerstört wurde.

Eines der ältesten Werke dieser Essener ist die sogenannte Damaskus-Schrift. Sie ist um 100 v. Chr. verfaßt worden und setzt den Tod des Lehrers bereits voraus. In den Qumranhöhlen sind Fragmente von 10 Exemplaren dieses wichtigen Werkes gefunden worden. Die älteste dieser Handschriften stammt aus der Zeit 75 - 50 v. Chr. Diese Daten sind durch naturwissenschaftliche Kohlenstoff-14-Tests

von Handschriften gesichert. Hätte Barbara Thiering recht, könnte dieses Werk aber erst nach dem Tode Johannes des Täufers verfaßt worden sein, wenn die Behauptungen von Eisenman zuträfen sogar erst nach dem Tod des Jakobus um 62 n. Chr., also reichlich 1½ Jahrhunderte nach dem tatsächlichen Abfassungsdatum.

Alle Behauptungen, die sich auf derart verfehlte Textdatierungen stützen, können wissenschaftlich nicht ernstgenommen werden. Die Thesen von B. Thiering und von R. Eisenman, die auch in der „Verschlußsache Jesus“ vertreten werden, sind faktisch bodenlose Spekulationen, so sehr auch immer sie auf dem Bestseller-Markt reüssieren mögen.

Tatsächlich läßt sich für kein einziges Werk aus den Qumranfunden nachweisen, daß es erst in christlicher Zeit entstanden wäre. Die letzten neuen Werke von Essenern stammen vom Ende des 1. Jh. v. Chr. oder vom Beginn des 1. Jh. n. Chr. Aus christlicher Zeit stammen nur noch neue Kopien älterer Werke, beispielsweise solche des biblischen Danielbuches. Für die Essener hatte dieses 164 v. Chr. verfaßte Werk erneut aktuelles Interesse, weil man inzwischen als viertes und letztes Weltreich vor dem Endgericht Gottes nicht mehr die Seleukiden, sondern die Römer sah. Mit Hilfe des Danielbuches meinte man deshalb, das künftige Datum des Endes der Römerherrschaft in der Welt ausrechnen zu können. Deshalb waren Kopien dieses alten Werkes erneut begehrt.

Insbesondere ist auch keinerlei christliches Schrifttum in den Qumranhöhlen entdeckt worden, wenn auch immer wieder behauptet wird, einige griechische Fragmente aus Höhle 7 Q stammten von christlichen Werken, insbesondere 7 Q 5 von einer um 50 n. Chr. angefertigten Kopie des Markus-Evangeliums. Tatsächlich stammt der Text auf diesem kleinen, eher wohl bereits um die Zeitenwende beschrifteten Fragment von einer Genealogie im Stil von Genesis 10,21-32, wenn es auch noch nicht gelungen ist, das literarische Werk zu identifizieren, aus dem diese Genealogie stammt.

Irrige Kombinationen

Alle Behauptungen, den Qumranfunden lasse sich etwas über Gestalten des Christentums oder

dessen Frühgeschichte entnehmen, lassen sich leicht widerlegen. Schwieriger wird es dann, wenn behauptet wird, einige Besonderheiten Jesu ließen sich durch die Qumranfunde nunmehr bereits für das vorchristliche Judentum nachweisen, die Taufe, das Abendmahl oder die Gütergemeinschaft der Urgemeinde seien schon bei den Essenern oder in Qumran praktiziert worden, oder mit Hilfe des essenischen Kalendersystems ließen sich endlich die Unterschiede zwischen den Daten für den Todestag Jesu in den neutestamentlichen Evangelien erklären. Nicht nur in Fernsehsendungen und Sensationsliteratur, sondern auch in seriösen Darstellungen werden derartige Kombinationen gerne als zumindest erwägenswert aufgetischt. Tatsächlich ist aber gar nichts daran — abgesehen allenfalls vom Gemeinschaftscharakter des Abendmahls oder der Eucharistie, worauf im letzten Abschnitt einzugehen sein wird.

Die Taufe

Johannes der Täufer wird gern mit der antiken Qumransiedlung in Zusammenhang gebracht. Dort hat man mehrere Tauchbäder gefunden. Auch meint man, Aussagen der Qumrantexte zeigten Ähnlichkeiten mit dem, was im Neuen Testament über Johannes nachzulesen ist, und dessen Taufstelle am Jordan sei doch von Qumran nicht allzu weit entfernt.

Die einzige Gemeinsamkeit zwischen den Tauchbädern der Essener und der Taufe des Johannes ist aber die rituelle Nutzung von Wasser zum Untertauchen. Ansonsten gibt es nur Unterschiede.

Zu den Tauchbädern der Essener wurde man erstmals zugelassen, wenn man mindestens ein Jahr lang die Torah studiert hatte und eine Prüfung ergab, daß man sich auch in der Lebenspraxis einwandfrei an Gottes Gebote gehalten hatte; nur Mitglieder der eigenen Gemeinschaft wurden zum Tauchbad zugelassen.

Zu Johannes aber konnte jeder kommen, ganz ohne Probezeit. Wer versprach, sich fortan dem geoffenbarten Gotteswillen zu beugen, wurde getauft und erhielt dabei die Zusicherung, Gott werde ihm im bevorstehenden Endgericht alle früheren Sünden vergeben.

Von Sündenvergebung ist aber im Zusammenhang mit den Tauchbädern der Essener nie die Rede; sie dienten ausschließlich der rituellen Reinigung, wie sie bis heute im Judentum üblich ist. Auch mußten die Essener diese Tauchbäder mindestens zweimal täglich, nämlich vor jeder ihrer gemeinsamen Mahlzeiten vollziehen, darüberhinaus bei vielfältigen weiteren Anlässen, weil die Torah dies so vorschreibt. Die Taufe des Johannes aber war ein einmaliger Akt, ebenso wie die daraus entstandene christliche Gemeindetaufe, wie sie in den Kirchen bis heute praktiziert wird.

Der wichtigste und auffälligste Unterschied zu den Tauchbädern der Essener besteht im Falle der Johannes- und der Christen-taufe darin, daß nicht — wie im ganzen Judentum ansonsten bis heute üblich — jeder das Reinigungsbad selbst durchführt, sondern daß es die Gestalt eines Täufers gibt, der seinerseits andere untertaucht. Das ist ein priesterlich-sakramentaler Akt, bei dem der Täufer vermittelnd an Gottes Stelle handelt. Den antiken Qumran-Bewohnern war eine derartige Vorstellung absolut fremd.

Im übrigen bleibt festzustellen, daß die Taufstelle des Johannes gar nicht — wie Qumran — auf der Westseite des Jordangraben liegt, sondern auf der Ostseite (Joh 1,28). Die Wüste, in der er auftrat, war also nicht die Wüste Juda, sondern jene „Wüste der Heidenvölker“, in der Israel einst 40 Jahre hindurch verweilen mußte, ehe Gott ihm unter Josuas Führung den Einzug in das Gelobte Land gestattete — genau an jener Stelle den Jordan durchquerend, wo Johannes getauft hat (Jos 4,19). Damit erfüllte der Täufer Jes 40,3 wörtlich (Mk 1,2f; Joh 1,23; vgl. Lk 1,76), während für die Essener die dort geforderte Bereitung des Weges für Gott im Studium der Torah und der biblischen Prophetenschriften bestand (1 QS 8,15f.; vgl. 9,19f.). Die Symbolik dieser Schriftstelle ist auf beiden Seiten ganz verschieden. Schließlich beträgt die Entfernung zwischen der Taufstelle des Johannes und Qumran fast 15 km Luftlinie, was in der Antike einen Fußmarsch von etwa 5 Stunden bedeutete. Johannes hat sich sicherlich nie nach dem weit entfernt auf der anderen Seite des Jordan liegenden Qumran bemüht; was hätte er dort auch zu suchen gehabt?

Abendmahl/Eucharistie

Wie alle frommen Juden eröffneten auch die Essener ihre Mahlzeiten mit Segenssprüchen über Speise und Trank, ähnlich wie fromme Christen zu Tisch zu beten pflegen. Traditionellerweise wird in diesen Segenssprüchen als wichtigste Speise das Brot, als wichtigster Trank der Wein genannt. Ebenso ist es in Jesu Einsetzungsworten für das Abendmahl beziehungsweise für die Eucharistie (Mk 14, 22-25; 1 Kor 11,23-25; vgl. Joh 6, 48-58). Von dem besonderen Symbolgehalt des christlichen Sakraments findet sich freilich in den Qumrantexten — und ebenso in allen vergleichbaren jüdischen Segensformularen — gar nichts. Man kann jüdische Mahlzeiten, die mit solchen Segenssprüchen eröffnet werden, durchaus als sakral bezeichnen — ebenso dann freilich auch mit einem Tischgebet eröffnete christliche Mahlzeiten. Sakramental sind solche Mahlzeiten aber deshalb noch längst nicht.

Sicherlich haben Jesu Einsetzungsworte wesentliche Bestandteile der sakralen jüdischen Mahlriten aufgenommen, wie sie durch die Qumranfunde nun auch eindeutig für die vorchristliche Zeit bezeugt sind. Die inhaltliche Füllung und Gestaltung ist aber völlig anders als alles aus dem Judentum ansonsten Bekannte. Schließlich bleibt auch zu beachten, daß im ältesten Christentum das Brotwort die Mahlzeit eröffnet, das Kelchwort aber — ähnlich wie ein Nachtischgebet — die Mahlzeit abgeschlossen hat (1 Kor 11,25). In den Qumrantexten — wie auch sonst im Judentum — werden die Segenssprüche über Speise und Trank aber stets zu Beginn der Mahlzeit gesprochen; der Ritus war also ganz anders. Schließlich verlangen die Qumrantexte, daß die gemeinsamen Mahlzeiten der Essener unbedingt unter Vorsitz eines Priesters stattzufinden haben; in den neutestamentlichen Aussagen zum Abendmahl beziehungsweise zur Eucharistie oder zu den Gemeinschaftsmählern der Urchristenheit in der Apostelgeschichte findet sich von einer solchen Rolle der Priester hingegen nichts.

Die Qumranfunde zeigen uns in aller Deutlichkeit, daß Ritus und Symbolgehalt der essenischen Gemeinschaftsmähler völlig anders waren, als es im christlichen Sakrament von vornherein gewesen ist. Keinerlei besonderer Konnex besteht in diesem Fall

zwischen Qumranbefunden und Jesus oder dem frühen Christentum.

Gütergemeinschaft

Wer nach mindestens dreijähriger Probezeit Vollmitglied der Essener wurde, übereignete ihnen bei dieser Gelegenheit seinen gesamten Besitz und sogar sein Lohn Einkommen. Der Nießbrauch alles dessen verblieb freilich dem bisherigen Eigentümer. Er mußte ihn lediglich verzehren. Der erste Zehnt — vor allem von den landwirtschaftlichen Erträgen — diente der Finanzierung der gemeinsamen Mahlzeiten, der zweite Zehnt — auch vom Lohn Einkommen abzuliefern — der Sozialfürsorge. Die Gegenleistung für diese im Höchstfall zwanzigprozentige Abgabe bestand darin, daß man täglich zwei sättigende Mahlzeiten erhielt und aus der Gemeinschaftskasse unterstützt wurde, wo immer dies in sozialer Hinsicht erforderlich wurde. Die eigentumsrechtliche Übertragung des gesamten Besitzes und aller Einkünfte auf die Gemeinschaft gewährleistete die Funktionsfähigkeit dieses Besteuerungssystems, ähnlich wie bei uns Steuern und Sozialabgaben der Staatsbürger vielfältigen Gemeinschaftszwecken dienen. Eine Veräußerung der eigenen Habe an Außenstehende war damit nie verbunden, ja den Essenern ausdrücklich untersagt.

Die sogenannte Gütergemeinschaft der christlichen Urgemeinde in Jerusalem (Apg 2,42-47; 4,32-37; vgl. 5,1-11) funktionierte völlig anders. Wer ein geräumiges Haus hatte, stellte es gegebenenfalls für Gemeindeversammlungen zur Verfügung. Wie in allen jüdischen Synagogengemeinden jener Zeit wurden auch bei den Christen Arme aus der Gemeinschaftskasse gepflegt und anderweitig unterstützt. War die Kasse leer, so erwartete man, daß besonders wohlhabende Gemeindeglieder etwas von ihrem Besitz veräußerten und den Erlös zum Auffüllen der Kasse einbrachten. So tat es Barnabas durch den Verkauf eines Teils seiner landwirtschaftlichen Güter auf Zypern (Apg 4,36f.). Das Vergehen von Hananias und Saphira (Apg 5,1-11) bestand nur darin, daß sie in einem solchen Fall lediglich einen Teil des Erlöses in die Gemeinschaftskasse einbrachten, zugleich aber behaupteten, dies sei der Gesamterlös. Hätten sie die Wahrheit

gesagt, wären sie ungestraft geblieben und hätten den einbehaltenen Teil des Erlöses problemlos für ihre privaten Zwecke verwenden können.

Die Gütergemeinschaft der Essener, wie wir sie jetzt durch die Qumranfunde besser als zuvor kennenlernen, war völlig anders. Hier gab es feste Pflichtabgaben, in der christlichen Urgemeinde nur freiwillige Spenden. Das Muster für die Verhältnisse in der Urgemeinde haben die üblichen jüdischen Synagogengemeinden geliefert, mitnichten speziell die Essener.

Der Kalender

Zur Zeit Jesu waren die Essener die einzige Gruppe des Judentums, die noch einem uralten Priesterkalender mit 364 Tagen pro Jahr folgte. Alle anderen Juden hielten sich damals bereits an den noch heute gebräuchlichen Mondkalender mit 354 Tagen pro Jahr und einem Zusatzmonat nach jeweils 2 oder 3 Jahren zum Ausgleich mit dem natürlichen Sonnenjahr.

Diese unterschiedlichen Kalendersysteme haben zur Folge, daß die jüdischen Festtage auf unterschiedliche Daten fallen. Rein theoretisch wäre es also denkbar, daß der Tag der Kreuzigung Jesu für einige Juden zugleich der Tag des Passah-Festes gewesen wäre (so Matthäus, Markus und Lukas), für andere Juden das Passah-Fest aber erst einen Tag später stattgefunden hätte (so das Johannes-evangelium).

Keinerlei Befund in den neutestamentlichen Passionsdarstellungen verweist aber auf derartige Kalenderdivergenzen. Offenkundig waren stattdessen theologische Motive für die Unterschiedlichkeit der Darstellung verantwortlich. Dem Verfasser des Johannesevangeliums lag daran, den Tod Jesu symbolisch der Schlachtung eines Passah-Lammes entsprechen zu lassen. Die Schlachtung der Passah-Lämmer geschah aber stets am sogenannten Rüsttag vor dem Passah. Deshalb hat er die ihm überkommene Tradition abgeändert.

Der 364-Tage-Kalender der Essener, wie ihn auch die Qumrantexte spiegeln, ist dem Neuen Testament völlig fremd geblieben. Weder Jesus noch irgendwelche frühen Christen haben sich daran orientiert.

Echte Zusammenhänge und Verständnishilfen

Soviel wir wissen, gab es die Essener zur Zeit Jesu nur in Jerusalem und im umliegenden Judäa. Im Bereich Judäas lag auch die Qumransiedlung. Das Gebiet nördlich von Judäa bewohnten die Samaritaner, von denen ein guter Jude sich tunlichst fernhielt. Reiste man in das noch weiter nördlich gelegene „Galiläa der Heiden“ — man nannte es so, weil griechische Städte und Siedlungen hier dominierten —, machte man möglichst einen großen Bogen um das Samaritanergebiet. Das erklärt, warum Jesus, als er in Galiläa lehrte und Wunder tat, mit Essenern nie zusammengetroffen ist und diese dementsprechend auch nicht in den Evangelien vorkommen. Erst die christliche Urgemeinde in Jerusalem konnte Essener-Kontakte haben.

Andererseits waren die Essener neben den weiter verbreiteten Pharisäern die größte jüdische Religionsgemeinschaft im damaligen Palästina. Das lehrmäßige Verhältnis beider Gruppen zueinander war ähnlich dem Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten: beide vertreten zwar einige Lehren, die sie voneinander unterscheiden, haben aber mehr Gemeinsames als Trennendes. Von den Pharisäern zur Zeit Jesu wissen wir nur wenig. Unsere Hauptquelle für das damalige palästinische Judentum sind deshalb heutzutage die Qumranfunde. Sie enthalten zwar sämtliche Sonderlehren der Essener, überwiegend aber Auffassungen und Sprachgut, das den damaligen Juden Palästinas gemeinsam war. So erfahren wir durch die Qumrantexte oft erstmalig, wie man zur Zeit Jesu im allgemeinen sprach und dachte, auch über den Kreis der Essener hinaus und ohne daß Kontakte mit ihnen voraussetzen wären, wenn wir auf damit Verwandtes stoßen.

Ganz grob läßt sich sagen: stoßen wir in der Jesus-Überlieferung der Evangelien auf Verständnisweisen und sprachliche Eigentümlichkeiten, die für das damalige Judentum jetzt erstmals durch die Qumranfunde nachweisbar geworden sind, dann ist davon auszugehen, daß sie einst allgemeinjüdisch waren. Findet sich hingegen in neutestamentlichen Texten etwas, das damals allein für die Essener charakteristisch war, ist am ehesten zu vermuten, daß es auf Kontakte der Urgemeinde und anderer Christen mit Essenern zurückgeht.

Ein besonderes Problem besteht dabei darin, daß Jesus wahrscheinlich Aramäisch gesprochen hat, seine Worte uns aber nur noch in griechischer Wiedergabe erhalten sind. Deshalb können in die Jesusüberlieferung sekundär auch Wiedergabeweisen hineingelangt sein, die essenischen Hintergrund haben, ohne daß dieser für Jesus selbst eine Bedeutung haben mußte. Im folgenden soll auf diese — oft sehr schwierig zu ermittelnden — Unterschiede in der Evangelienüberlieferung nicht näher eingegangen werden; nur dann, wenn mit Sicherheit spezifisch Essenisches zu konstatieren ist, wird darauf hingewiesen.

Am auffälligsten sind bei der Frage nach Zusammenhängen sprachliche Befunde. So wissen wir jetzt dank der Qumranfunde erstmals genau, daß im Neuen Testament die Bezeichnung „die Vielen“ oder „die Mehrheit“ (Mk 10,45; 14,24; 2 Kor 2,6 etc.) oft die Gesamtheit der Menschen oder der Gemeindemitglieder meint. Die Bezeichnung „Menschen Seiner Gnade“ in der Engelsbotschaft der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,14) — Martin Luther hatte hier einst „und den Menschen ein Wohlgefallen“ übersetzt, um jeden Verdacht möglicher „Werkgerechtigkeit“ aus dem Bibeltext zu bannen — kennzeichnet jene, die ihr Leben in Gott wohlgefälliger Weise gestalten, weil sie durch und durch vom Gehorsam zu seinem Willen geprägt sind. „Die arm sind vor Gott“ in der ersten Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,3) sind jene, die Gottes Heiliger Geist durchdrungen und zu wahrer Demut vor Gott und den Menschen befähigt hat. Früher hat man an solchen Begriffen viel herumgerätselt; die Qumrantexte zeigen jetzt, wie sie tatsächlich gemeint waren.

Durch die Qumranfunde erstmals greifbar geworden sind auch die sprachgeschichtlichen Hintergründe für einige Begriffsverbindungen, die sich in den Paulusbriefen finden, beispielsweise für die Bezeichnung der Christengemeinde in Korinth als „Kirche Gottes“ (1 Kor 1,2), für die Orientierung der Lebenspraxis an den Geboten der Torah als „Werke des Gesetzes“ (Röm 3,20) oder für die Kennzeichnung göttlichen Heilshandelns als Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes“ (Röm 3,21). Zugleich wird dabei deutlich, in welchem gedanklichen Kontext

diese Begriffe zuvor verankert waren und wie Paulus ihren gedanklichen Kontext übernimmt oder sich dagegen abgrenzt. Im Zentrum steht hierbei der Bundesschluß Gottes mit Israel auf dem Sinai, dessen konkrete Füllung zur Zeit Jesu die Gabe der Torah durch Mose auf dem Sinai gewesen war. In den Qumrantexten wird dieser Konnex strikt gewahrt und bildet die Grundlage der religiösen Orientierung. Paulus hat ihn preisgegeben zu Gunsten der Orientierung an dem „neuen Bund“, den Gott durch die Sendung und den Tod Jesu — als neue Heilsgrundlage für alle Menschen — gestiftet hat. Von der Bundesidee kann auch Paulus sich nicht lösen, verankert diese aber in neuer Weise.

Während der furchtbaren religiösen Unterdrückung in den Jahren 170 bis 164 v. Chr., die im 1. und 2. Makkabäerbuch geschildert wird und die auch das biblische Daniel-Buch hervorgebracht hat, haben fromme Juden scharenweise Jerusalem und Judäa verlassen. Sie flohen ins Ausland und gründeten dort neue jüdische Gemeinschaften. Eine dieser Emigrantengruppen sah die Zeit gekommen, in der der „alte Bund“ verging und stattdessen jener „neue Bund“, den die Propheten Jeremia und Ezechiel angekündigt hatten, Realität wurde. Weil sie Amos 5,27 — „Ich will euch in die Gebiete jenseits von Damaskus verbannen, spricht der Herr“ — wörtlich nahmen, organisierten sie sich im heidnischen Syrien als „der Neue Bund im Lande Damaskus“. Später, um 150 v. Chr., wurde auch diese Gruppe ein Bestandteil jener gesamtisraelitischen Union, die sich selbst als einzig wahre Repräsentanz des „Gottesbundes“ auf Erden verstand und die wir heute als „Essener“ bezeichnen. Hier hat es also bereits zwei Jahrhunderte vor Entstehung des Christentums einen organisatorisch greifbaren „Neuen Bund“ gegeben. Für Paulus kam dieser von den Propheten verheißene Neue Bund erst mit dem Christentum zustande (2 Kor 3,6).

Später hat man auch den christlichen Teil der Bibel „Das Neue Testament“ genannt. Die jüdischen Vorstadien dieser christlichen Kennzeichnungen treten jetzt durch die Qumranfunde vor unsere Augen.

Paulus betrachtete die Existenz des Christen als eine neue Schöpfung: „Das Alte ist vergangen,

Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Hier hat sich im Christentum realisiert, was die Essener von der Zukunft erhofften. Viele Aussagen der Qumrantexte handeln von Gottes künftiger „neuen Schöpfung“. Was man darunter verstand, verdeutlicht beispielsweise der schon im 2. Jh. v. Chr. formulierte Textabschnitt 1 QS 4,15-26. Er teilt die Menschen in „Sünder“ und „Gerechte“, wobei auch der Allergerechteste von Natur aus teilweise „Sünder“ ist. Im künftigen Endgericht wird Gott alle vernichten, die überwiegend Sünder sind. Aus den überwiegend Gerechten aber wird Gott einen Teil erwählen und diese Menschen durch die Kraft des Heiligen Geistes erstmalig zu solchen machen, die von Natur aus völlig gerecht sind, also nie wieder sündigen können. Dieser Akt heißt „neue Schöpfung“. Sie verändert die in Gen 1-2 geschilderte „erste Schöpfung“ radikal: der Sündenfall, wie Gen 3 ihn schildert, kann nie wieder stattfinden. Für die Christen hat diese neue Schöpfung als sakramentale Gabe sündenfreier Existenz bereits in der Taufe stattgefunden (Röm 6). Die Qumranfunde haben uns jetzt erstmalig den jüdischen Verständnis hintergrund für diese zentrale Auffassung paulinischer Theologie erschlossen: der neue Mensch als Geschöpf Gottes zu Beginn der Heilsvollendung.

Eines der besten Beispiele dafür, wie die Qumranfunde uns erstmalig vor Augen führen, was im vorchristlichen Judentum auch über die Essener hinaus gängig war, liefert das Johannesevangelium. Die ganze Welt ist hier dualistisch verstanden, bestimmt vom Gegensatz zwischen Licht und Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Leben und Tod, wie sie sich im Leben des Menschen darstellen und auswirken. Die Qumrantexte bieten uns nun eine Fülle einschlägiger Parallelen bis hin zu einem Werk, das den künftigen Endzeitkrieg zwischen den „Söhnen des Lichts“ und den „Söhnen der Finsternis“ detailliert schildert. Zugleich macht die Analyse dieser Textbefunde aber deutlich, daß der „ethische Dualismus“ des Johannesevangeliums nicht auf die entsprechenden essenischen Texte zurückgeht, sondern beide Seiten unabhängig voneinander Anschauungen und Terminologie rezipiert haben, die zuvor — unter persischem Einfluß — im Zweistromlandjudentum entwickelt worden waren.

Die Qumrantexte lassen diesen Hintergrund noch deutlich erkennen und lösen damit das Rätsel der Herkunft des johanneischen Dualismus, den man zuvor gern auf Einflüsse heidnischer Gnosis zurückgeführt hatte. Das vorchristliche Judentum stellt sich nunmehr in völlig neuem Licht dar. Auch die Kennzeichnung der Christen als „die Kinder des Lichtes“ (Lk 16,8) oder die schroffe Trennung zwischen Licht und Finsternis bei Paulus (2 Kor 6,14-7,1; terminologisch 6,14) hat nun dank der Qumranfunde den rechten jüdischen Verständnishintergrund gefunden.

Für Jesu Verbot jeglicher Eidesleistung (Mt 5, 33-37; vgl. Jak 5,12) finden sich jetzt Vorstadien in den Qumrantexten, beispielsweise das Verbot des Schwörens beim Namen Gottes oder unter Verwendung von Gottesbezeichnungen (CD 15,1f.). Das berühmte Wort der Bergpredigt „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die andere hin“ (Mt 5,39) mag erstmalig seinen jüdischen Hintergrund erhalten durch die essenische Sentenz: „Niemandem will ich seine böse Tat (gegen mich) vergelten, sondern jedermann mit Wohltaten nacheilen“ (1 QS 10,17f.). Man könnte noch eine Fülle derartiger Belege nennen, ja ein ganzes Buch damit füllen, wenn man beispielsweise die messianischen Aussagen der Qumrantexte, sämtliche Gemeindebezeichnungen wie „die Heiligen“ oder „die Armen“, die Vorstellungen vom Menschen „als Tempel Gottes“ (1 Kor 6,19) oder von den Frommen als Beisitzer Gottes im Endgericht (1 Kor 6,2f.), Zukunftserwartungen wie die Parusie Christi oder die Art des Endgerichtes etc. mit in den Blick nähme. Das kann hier schon aus Raumgründen nicht geschehen. Deshalb seien zum Schluß nur noch drei besonders wichtige Befundkomplexe hervorgehoben, die stellvertretend für vieles andere zeigen mögen, welche neuen Erkenntnisse wir den Qumranfunden inzwischen verdanken.

Im Judentum finden — wie bei uns — die täglichen Mahlzeiten üblicherweise im Kreise der Familie statt. Die einzige gewichtige Ausnahme im vorchristlichen Judentum Palästinas waren die Essener. Hier speisten die männlichen Vollmitglieder der örtlichen Gemeinschaften alle gemeinsam in einem besonderen Versammlungsraum. Für die organisatorischen Belange — Kassenverwaltung,

Einkauf und Gleichmäßigkeit der Essensportionen — war ein „Vorsteher“ verantwortlich; den Tischdienst — Essenzubereitung und Verteilung an die Sitzenden — übernahmen weitere Helfer. Die gleichen Verhältnisse haben offenbar sowohl in der Jerusalemer Urgemeinde als auch in Paulus-Gemeinden geherrscht. Täglich versammelte man sich zu gemeinsamen Mahlzeiten in den Häusern wohlhabender Christen, die freilich kaum mehr als etwa 50 Personen zugleich fassen konnten. Deshalb gab es in Orten mit einer größeren Anzahl von Christen — z.B. Jerusalem, Philippi, Korinth oder Rom — mehrere solcher Hausgemeinden. Der organisatorische Vorsteher hieß hier „Bischof“ („Episkopos“), die Helfer bezeichnete man als „Diakon“. So konnte Paulus die Christen in Philippi grüßen „mit ihren Bischöfen und Diakonen“ (Phil 1,1), von denen es in dieser Großgemeinde offenkundig eine Mehrzahl gab. Das Amt des Bischofs als Leitung der Gesamtgemeinde an einem Ort oder gar — wie heute — als regional übergeordnete Zuständigkeit hat sich erst vom 2. Jh. n. Chr. an entwickelt. Die Anfänge im Christentum verweisen auf Organisationsformen, wie sie im Judentum zuvor nur für die Essener charakteristisch gewesen sind.

Hauptunterschiede sind, daß bei den Christen auch die Frauen an diesen gemeinsamen Mahlzeiten teilnahmen (Apg 6,1-6; vgl. 2,42.46), diese Gemeinschaftsmahle — sie waren zugleich auch die Eucharistie — nur abends stattfanden (daher „Abendmahl“), nicht wie bei den Essenern auch mittags, bald auch nicht mehr täglich, sondern nur noch am Sonntag als dem Tag der Auferstehung des Herrn (so schon Apg 20,7). Wie bei den Essenern waren freilich nur Vollmitglieder der Gemeinde zu diesen Gemeinschaftsmahlen zugelassen, nämlich nur getaufte Christen (Didache 9,5), bei den Essenern nur, wer die mindestens dreijährige Probezeit durchlaufen hatte und in einer Abschlußprüfung der vollen Mitgliedschaft für würdig befunden worden war.

In besonderer Weise verdeutlichen die Qumrantexte weiterhin, in welchem gedanklichen Kontext Jesu Botschaft von der „Gottesherrschaft“, „vom Reich Gottes“ oder — wohl am besten — vom „Herrschaftsbereich Gottes“ auf Erden gestanden hat. Das

Gegenüber war nicht die politische Fremdherrschaft der Römer, wie es irreführenderweise in der „Verschlußsache Jesus“ dargestellt wird, sondern die Macht des Bösen in der Welt, vor allem Sünde, Leiden, Hunger, Krankheit und Tod, gegen die sich die heilvolle Macht Gottes durchzusetzen hatte. Die Berichte von den Wundertaten Jesu in den Evangelien illustrieren, wie die Ausbreitung des „Herrschaftsbereiches Gottes“ auf Erden begonnen hat; Darstellungen vom Gegenwartswirken Christi (wie 1 Kor 15,23-28) zeigen, wie es weitergeht bis zum Ende der Zeiten, wenn Gott durch Christus alles Böse in der Welt endgültig besiegt und ausgerottet haben wird. Die Qumrantexte lassen jetzt in wünschenswerter Deutlichkeit erkennen, daß man im damaligen palästinischen Judentum das Böse in der Welt nicht abstrakt dachte, sondern personifiziert, bewirkt von einer Fülle böser Dämonen unter der machtvollen Herrschaft des „Finsterengels“ oder des „Satans“, der hier meist als „Belial“ bezeichnet wird. Diese Dämonen bringen den Menschen zum Sündigen und öffnen damit die Tür für den Einbruch aller Krankheiten, vielfältiger Leiden und des Todes. Die Dämonenaustreibungen Jesu (Mk 1,21-28; 5, 1-20; 9,14-29; vgl. 3,22-30) veranschaulichen vielleicht am deutlichsten, worum es hier geht. „Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“, sagte Jesus (Mt 12,28; vgl. Lk 11,20). Die Essener sahen sich der Gewalt dieser dämonischen Mächte ständig ausgeliefert und baten Gott um seine Hilfe gegen deren Wirken. In Verbindung mit dem Erdendasein Jesu hat nach christlichem Verständnis ihr Weichen aus dieser Welt bereits begonnen, der Herrschaftsbereich Gottes auf Erden seinen Anfang genommen. Die Qumrantexte erschließen uns nun die Verständnishintergründe für die Botschaft Jesu und machen zugleich deutlich, worin das Neue für Jesus bestanden hat. Jetzt geschieht tatsächlich, was man bis dahin nur von der Zukunft erhofft hatte: die Mächte des Bösen in der Welt müssen vor der Macht Gottes endgültig weichen, so sehr sie sich auch immer dagegen sträuben mögen.

Sogar noch zur Zeit Jesu gab es Juden, denen ausschließlich die Torah als gottgegebene Autorität galt,

nicht aber die Werke der biblischen Propheten. In Palästina waren dies vor allem die Sadduzäer. Aber auch der einflußreiche jüdische Religionsphilosoph Philo von Alexandria, ein Zeitgenosse Jesu, hat seine zahlreichen religiösen Schriften ausschließlich an der Torah orientiert und die Prophetenschriften fast völlig mißachtet. Jener „Lehrer der Gerechtigkeit“, der um 150 v. Chr. die Union der Essener begründet hat, war tatsächlich im vorchristlichen Judentum der erste, der die Schriften der Propheten nicht nur als der Torah gleichrangig betrachtet, sondern darüberhinaus ein Verständniskonzept für deren Interpretation entwickelt hat, das für Jesus und für das frühe Christentum höchst bedeutsam geworden ist.

Nach diesem Verständniskonzept hatte Gott einst den Propheten — nicht nur dem Jesaja, dem Jeremia etc., sondern bereits dem David als Verfasser des Psalters — ihre Werke in die Schreibfeder diktiert, ohne daß die Schreibenden verstanden, was ihnen auf diese Weise zukam. Denn inhaltlich bezog sich alles, was Gott ihnen diktierte, gar nicht auf ihre eigene Zeit, sondern auf die ferne „Endzeit“, nämlich auf die letzte Epoche der Geschichte vor Gottes Endgericht und dem Anbruch der Heilszeit. Der „Lehrer“ und die Essener gingen davon aus, in dieser allerletzten Geschichtsepoche zu leben. So konnten sie den biblischen Prophetenbüchern unmittelbar entnehmen, was Gott für diese Endzeit offenbart hatte, mit welchen Ereignissen zu rechnen war, wie man sich als Frommer in den besonderen Drangsalen dieser Epoche zu bewähren hatte und was sich in naher Zukunft noch ereignen mußte, weil es bislang nicht stattgefunden hatte. Am deutlichsten wird dieses Schriftverständnis in den zahlreichen Kommentaren (*Pesharim*) der Essener zu biblischen Prophetenbüchern, die diese Vers für Vers zitieren und im einzelnen nachweisen, welche Prophezeihungen sich bereits in welcher Weise erfüllt haben und was die Zukunft noch bringen werde. Aber auch in essenischen Hymnen und schriftgelehrten Untersuchungen (*Midraschim*) zeigt sich dieses einst vom „Lehrer“ begründete Schriftverständnis.

Ebenso ist es bei Jesus. Selbpreisungen der Bergpredigt wie die der Armen, der Trauernden oder der

Hungernden (Mt 5,3,4,6; vgl. Lk 6,20 f.) beziehen sich auf Personengruppen, denen der Prophet Jesaja in besonderer Weise künftiges Heil verheißen hatte (vgl. Jes 61,1 f.; 55,1), die Selbpreisung derer, „die keine Gewalt anwenden“ (Mt 5,5), stammt unmittelbar aus Psalm 37,11: in Verbindung mit Jesu Erdendasein erfüllen sich diese Verheißungen. Ebenso ist es mit dem Wundergeschehen, auf das Jesus die Boten des Täufers hinweist (Mt 11,5; Lk 7,22): die Propheten, wiederum vor allem Jesaja, hatten es für die Endzeit angekündigt, und im Wirken Jesu erfüllen sich endlich diese uralten Prophezeiungen. Am deutlichsten wird dieses Schriftverständnis durch die Erfüllungszitate im Matthäusevangelium vor Augen geführt. Im Erdendasein Jesu, in seinem „Gekommensein“ (Mt 5,17), erfüllen sich die Prophetenverheißungen von der Jungfrauengeburt Jesu und seiner Bedeutung als Immanuel, „Gott mit uns“ (Jes 7,14 in Mt 1,23), die Geburt des Messias in Davids Geburtsort Betlehem (Mi 5,1 in Mt 2,6), seine Rückkehr aus dem Zufluchtsland Ägypten (Hos 11,1 in Mt 2,15), die Übersiedlung Jesu nach Nazaret („die Propheten“ in Mt 2,23) und schließlich von dort nach Kafarnaum (Jes 8,23-9,1 in Mt 4,14-16).

Diese und viele andere Prophetenzitate im Neuen Testament zeigen recht eindrücklich, daß Jesus und das frühe Christentum ein Schriftverständnis hatten, das ursprünglich die Essener geschaffen und entwickelt hatten. Der Unterschied liegt im wesentlichen darin, daß Jesus und das Christentum die Weissagungen der Propheten nunmehr auf die eigenen Verhältnisse bezogen haben, ebenso wie es die Essener zuvor für ihre andersartigen Verhältnisse getan hatten. Entsprechend sind es auch weitgehend unterschiedliche Schriftstellen, die auf beiden Seiten herangezogen worden sind. Die Art des Schriftverständnisses, die exegetische Methodik und mitunter sogar die inhaltliche Interpretation bestimmter Prophetenaussagen verdanken Jesus und das frühe Christentum aber den Essenern. Vor den Qumranfunden hätte niemand dies ahnen können; jetzt ist es evident und bestens bezeugt.

Fragt man von den Qumranfunden her, was denn das eigentlich Neue am Christentum im Vergleich mit dem damaligen Judentum gewesen ist, so

ist die Antwort eindeutig: was Essener und andere Juden von der Zukunft erwarteten, beginnt mit Jesus in Erfüllung zu gehen. Die Heilsvollendung steht zwar noch aus; aber die Erdenzeit Jesu ist der Beginn der Heilszeit, das Handeln Gottes durch Jesus Christus — bis hin zu seinem Sühnetod am Kreuz und seiner Auferweckung von den Toten durch Gott — Grundlage aller christlichen Glaubensorientierung.

Diese unterschiedliche Grundorientierung hat letztlich zur Trennung zwischen Christentum und Judentum geführt, nichts anderes. Die Qumranfunde machen diesen Sachverhalt so deutlich, wie er zuvor nicht hatte sein können, nicht zuletzt deshalb, weil sie zugleich in mannigfacher Hinsicht

zeigen, was gar nicht spezifisch christlich, sondern im Judentum bereits vorbereitet gewesen ist. Die Hauptbedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums liegt also darin, daß wir jetzt genauer als je zuvor erkennen können, wie die jüdischen Wurzeln des Christentums beschaffen waren und was bei Jesus wirklich neu ist, im wesentlichen der Glaube an den Anbruch des Heilszeithandelns Gottes bereits im Erdendasein Jesu.

Prof. Dr. Dr. Hartmut Stegemann ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Joseph A. Fitzmyer¹

Die jüngste Form der Katholiken-Hetze

Ein Nachruf auf die „Verschlußsache Jesus“

„Das große Engagement der Kirche in der Qumranforschung muß auf jeden Fall Verdacht erregen. Läßt sich überhaupt ein möglicher Zusammenhang zwischen diesem Engagement und dem Schlachtfeld, zu dem die Qumranforschung verkommen ist, noch übersehen? Nein, man kommt im Gegenteil nicht um die Frage herum . . . was für verhüllte Interessen dahinter stecken, und zwar wichtigere Interessen als die Reputation einzelner Wissenschaften, Interessen vielmehr, die das Christentum und die christliche Lehre insgesamt betreffen, zumindest in der Form, wie Kirche und Tradition sie repräsentieren.

Seit der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer beschäftigte vor allem eine Frage die Phantasie, und sie schwebte wie eine dunkle Wolke über den Köpfen aller, die sich damit beschäftigten, löste Unruhe und sogar Ängste aus: Könnten diese Texte, die so nahe dem ursprünglichen Geschehen entstanden und im Gegensatz zum Neuen Testament weder bearbeitet oder gar verfälscht worden sind, nicht ein ganz neues Licht auf die Entstehung des Christentums, die sogenannte Urkirche in Jerusalem und möglicherweise auch auf Jesus, sein Leben und Wirken selbst werfen? Könnten sich darin nicht Informationen befinden, die überlieferte Traditionen kompromittierten, in Frage stellten oder gar widerlegten?“²

In dieser Form werfen M. Baigent und R. Leigh die Frage nach der Verflechtung der Katholischen Kirche mit den verschiedenen Gelehrten des internationalen Teams, die die Fragmente der Rollen aus Höhle 4 in Qumran zu erforschen hatten, auf.

Das genannte Buch von Baigent und Leigh trägt den Originaltitel „The Dead Sea Scrolls Deception“ und es stellt sich in der Tat als eine einzige „deception“ (Täuschung) dar.

¹ Schon in *Bibel und Kirche* 44/1, 1992, 41–45 berichtete R. Riesner zum Thema „Jesus in den Schriftrollen von Qumran?“. Hier nun liegt die stark gekürzte und überarbeitete Übersetzung einer Rezension von J. A. Fitzmyer S. J. vor (vgl. *The Dead Sea Scrolls: The Latest Form of Catholic Bashing*, *America* 106/5, 15. Febr. 1992, 119–122), der deshalb Beachtung verdient, weil man ihn mit Fug und Recht einen Qumran-Forscher der ersten Stunde nennen kann (Anm. des Übersetzers).

² Michael Baigent — Richard Leigh, *Verschlußsache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, München 1991, S. 168

Verzögerung der Publikation

Die lange Verzögerung der Publikation der Fragmente der Rollen vor allem aus Höhle 4 war in der Fachwelt immer wieder kritisiert worden. Zwar verlangte die Puzzle-Arbeit an diesen Fragmenten viel Zeit: von 1952, dem Zeitpunkt der Entdeckung der Höhle 4 an bis 1960. Aber nach weiteren 15 Jahren hätte man doch wohl den Abschluß der Publikation erwarten können. Doch jetzt schreiben wir 1993, und wir warten immer noch auf die Publikation von ungefähr 75 % von ihnen³. Der Oxforder Gelehrte Geza Vermes hat einmal diese Verzögerung „den akademischen Skandal par excellence des 20. Jh.“ genannt⁴.

Für Baigent und Leigh gilt es als erwiesen, daß die katholische Kirche hinter diesem Skandal steckt. Es gebe einen „consensus“, der von der Mehrheit derer getragen wird, die auch noch heute an diesen Rollen arbeiten. Dieser Konsens betreffe die Datierung der Rollen, die Identifizierung der alten Qumraner mit den Essenern und die Distanzierung dieser Rollen von allem, was mit den Ursprüngen des Christentums zu tun hat. In Opposition zu diesem „consensus“ steht einsam nur Prof. R.H. Eisenman (California State University). Er beharrt nämlich darauf, daß diese Rollen aus einer jüdischen Christengemeinde stammten⁵. Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ der Qumran-Rollen sei der Herrenbruder Jakobus (Gal 1,19), „der Bruder des Jesus, der Christus genannt wird“⁶, gewesen, sein Gegner, der „Frevelpriester“, der sadduzäische Hohepriester Ananos (Hannas), der nach Josephus den Jakobus hat steinigen lassen. Der „Mann der Lüge“ schließlich sei Paulus von Tarsus.

Diese Identifikationen sind natürlich nur möglich, wenn man alle Texte in die Mitte des 1. Jh. n. Chr. datiert. Baigent und Leigh haben auf dieser Basis durch ein ganzes Bündel von Anspielungen in Form von „was wäre, wenn . . .“ - Fragen eine verkaufsträchtige Story zusammengebracht, die aber — wie ihr Originaltitel schon unfreiwillig verrät — nichts als eine „Täuschung“ ist. Warum? Weil die Story, so faszinierend sie auch sein und so viele neue Informationen (z.B. aus dem Nachlaß des verstorbenen John Marco Allegro und aus Interviews mit vielen Gelehrten) sie auch enthalten mag, mit

Irrtümern, Fehlinterpretationen und falschen Rückschlüssen, mit Verdrehungen, Verfälschungen und Unterstellungen bis hin zu persönlichen Verunglimpfungen gespickt ist. Das Buch leistet keinen fachwissenschaftlichen Beitrag, sondern dient einzig und allein der Katholikenschelte.

Das Team der Herausgeber

Als 1952 die Beduinen die Höhle 4 (4 Q) entdeckten und Tausende von Rollenfragmenten in das Palaestine Archaeological Museum in Ost-Jerusalem gebracht wurden, suchte der Direktor der Jordanischen Altertümer-Verwaltung G. Lankester Harding — selbst Archäologe, nicht Fachmann für semitische Philologie — bei den Direktoren der verschiedenen (amerikanischen, englischen, französischen und deutschen) archäologischen Institute in Jerusalem um Unterstützung nach. Ein Team von vorerst 7 Forschern sollte zusammengestellt werden, das die erforderliche Puzzle-Arbeit zu leisten und die Ergebnisse zu veröffentlichen hatte. Da es nur wenige Jahre nach dem Arabisch-Jüdischen Krieg (1948/49) war, konnte kein jüdischer Gelehrter bei diesem Projekt im jordanisch kontrollierten Ostsektor Jerusalems zugezogen werden. Chef des Teams wurde der Dominikanerpater Roland de Vaux.

P. de Vaux war nicht nur der Direktor der École Biblique, er war auch der Kopf der „École-Biblique-Gang“, wie Allegro die katholischen Mitglieder des Teams bezeichnet hat. Er wird in dem Buch als ein Mann gezeichnet, in dem ein „rüdes, engstirniges, bigottes und rachsüchtiges Wesen“ stecke⁷, ein praktizierender Katholik, dazu noch ein Mönch (sic!) und sogar ein Antisemit⁸. Die École Biblique habe das Feld der Qumranforschung beherrscht⁹.

³ Anm. des Übersetzers: Diese Angabe stimmt in bezug auf die Inventar-numerierung, nicht jedoch in bezug auf den Textumfang.

⁴ Vgl. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (Revised Edition, Philadelphia, PA, Fortress Press, 1981) 24.

⁵ Soeben hat Eisenman diese Hypothese wieder neu mit zweifelhaften Argumenten zu stützen versucht in *Ders./M. Wise, Jesus und die Uchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt*, München 1993. Dazu vgl. vorerst H.W. Kuhn, *Wie der Messias zu Bestsellern dient* (*Die Welt*, 24. 12. 1992, S. 9).

⁶ Fl. Josephus, *Ant.* 20,91, Nr. 200.

⁷ *Verschlußsache*, S. 50.

⁸ a. a. O. S. 51.

⁹ a. a. O. S. 137.

Von einem Institut der Dominikaner, das dafür da ist, die katholischen Interessen zu wahren, könne man natürlich keine Objektivität erwarten¹⁰. Solche Unterstellungen sind infam.

Mit Recht wird die Regierung Israels von der Verantwortung für die skandalösen Verzögerungen der Veröffentlichungen der Rollen freigesprochen. Aber auch nicht die Eitelkeit der Gelehrten sei daran schuld¹¹, sondern die Tatsache, daß das internationale Team einzig und allein der dem Vatikan hörigen École Biblique gegenüber verantwortlich gewesen sei¹². Die Verfasser stützen ihre Behauptung durch einen Exkurs in die jüngere Kirchengeschichte: Hintergrund sei der Modernismus mit Gestalten wie Ernest Renan, Charles Darwin, Alfred Loisy, Thomas Huxley, Herbert Spencer, Arthur Schopenhauer und besonders Friedrich Nietzsche. „Diese massierten Angriffe von seiten der Wissenschaft, Philosophie, Kunst und Politik erschütterten Rom mehr als irgendetwas seit der Reformation“¹³. Als Reaktion darauf habe Rom unter Papst Leo XIII. die Dominikaner ermuntert, in Jerusalem die École Biblique einzurichten, die dann 1890 durch P. Lagrange gegründet wurde. Neben dem 1903 eingerichteten Päpstlichen Bibelinstitut sei die École Biblique fortan ein Bollwerk gegen den Modernismus gewesen¹⁴. „Jahrelang haben die meisten unabhängigen Wissenschaftler nichts davon gemerkt, daß sich die École Biblique im Besitz eines solchen Auftrages wähnte, und auch nicht, daß dies dem Wunsch des Vatikans entsprach“¹⁵.

Baigent und Leigh sehen das alles verbunden mit einer antiisraelischen Haltung der Mitglieder der École Biblique „de Vaux, Milik, Skehan und

Starcky“, einer Haltung, die vom Vatikan selbst gestützt wurde, der ja bis heute eine offizielle Anerkennung des Staates Israel ablehnt¹⁶. Diese böse Unterstellung wird auf die Spitze getrieben durch den Hinweis darauf, daß Patrick Skehan (Catholic University of America, Washington, D.C.) zugleich auch Berater der Bibelkommission gewesen sei. Heute seien wiederum zwei Dominikaner der École Biblique, der frühere Direktor Jean-Luc Vesco und Professor José Loza Vera, Mitglieder dieser Kommission, nicht zu vergessen „der Jesuit, . . . der die offizielle Konkordanz für einen großen Teil des Qumranmaterials zusammengestellt hat“¹⁷. So stehe also hinter der Verzögerung der Publikation der Fragmente aus 4 Q eindeutig eine vatikanische Verschwörung, die das Material, das der kirchlichen Sicht der Ursprünge des Christentums Schwierigkeiten bereiten könne, nicht ans Licht kommen lasse.

Die Katholiken-Hetze ist in diesem Buch verbunden mit allen möglichen Arten von Falschinformationen: Die École Biblique ist zwar mit Erlaubnis von Papst Leo XIII. gegründet worden, aber damit ist sie noch längst nicht eine Agentur des Vatikans — genausowenig, wie dies die anderen katholischen Universitäten auf der Welt sind. Zudem würde eine genauere Beschäftigung mit Leben und Werk von P. Lagrange¹⁸ und seinen Konflikten mit Papst Pius X. zu einer wesentlich differenzierteren Sicht führen. Daß es da jemanden im Vatikan geben soll, der der École Biblique und durch diese hindurch den katholischen Mitgliedern des Herausgeber-Teams diktiert, was sie in ihrer Forschung hervorzuheben hätten, ist horrender Unsinn. Die Aufreihung von Machenschaften der Glaubenskongregation gegen Edward Schillebeeckx O.P. und Hans Küng und neuesten Taktiken des „modernen Großinquisitors“ Kardinal Joseph Ratzingers als Beispiel kirchlicher Wissenschaftsdiktatur ist ein Machwerk übelster Sorte.

Die Rolle des Vatikans

Tatsächlich hat sich der Vatikan einmal um die Rollen vom Toten Meer gekümmert — als nämlich die Jordanische Regierung 1952/53 ausländische Institutionen aufforderte, sich an der Errichtung eines Fonds zu beteiligen, um die Fragmente der

¹⁰ a. a. O. S. 135.

¹¹ *New York Times* vom 9.9.89, S. 26.

¹² *Verschlußsache*, S. 136.

¹³ a. a. O. S. 143.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ a. a. O. S. 150.

¹⁶ a. a. O. S. 153.

¹⁷ a. a. O. S. 155; Anm. des Übersetzers: es handelt sich um Joseph A. Fitzmyer selbst!

¹⁸ Vgl. dazu L.H. Vincent, *Dictionnaire Biblique Supplement V*, Paris 1957, 231–237; H. Haag, *Wider die Angst vor der Freiheit: Die Geschichte des Pioniers katholischer Bibelwissenschaft Marie-Joseph Lagrange (1855–1938)*, in: H. Häring/K.J. Kuschel (Hrsg.), *Gegenentwürfe*, München 1988, 269–281; vgl. auch demnächst H.-J. Fabry, in: R. Englert (Hrsg.), „365 Wege, sein Leben zu verlieren“, München 1993.

Rollen aus 4 Q den Beduinen abkaufen zu können. Den ersten Beitrag zu diesem Fonds (700 Pfund) leistete ausgerechnet die Vatikanische Bibliothek. Später erhöhte sie die Summe um mehrere Tausend. Als Gegenleistung sollte die Bibliothek mehrere Fragmenten-Sets für ihre Sammlungen erhalten, sobald die Fragmente definitiv veröffentlicht wären. Das ganze war offensichtlich ein kulturbewußter Akt der Vatikanischen Bibliothek, auf keine Weise jedoch der Versuch, sich die Rollen anzueignen, um sie anschließend mundtot zu machen. Als die Jordanische Regierung schließlich beschloß, die Fragmente unter eigene nationale Verantwortung zu nehmen, wurde der Vatikanischen Bibliothek offenbar eine Entschädigung für ihre Ausgaben angeboten.

Auch die Behauptung, die École Biblique habe die *Revue de Qumran* als „ihr offizielles Organ“ gegründet, um die Erforschung der Rollen vollständig zu kontrollieren, steht im Widerspruch zu der Tatsache, daß diese Zeitschrift, die dem Studium der Rollen gewidmet ist, von Jean Carmignac gegründet und herausgegeben wurde. Er war ein Priester der Diözese Paris und hatte mit der École Biblique nichts zu tun. Im „Vorwort des Herausgebers“ wurde betont, daß die *Revue* absolut neutral sein will, daß jeder Gelehrte seine Gedanken und seine persönliche Meinung darstellen kann¹⁹. Juden, Protestanten, Katholiken und ohne Zweifel auch Humanisten und Agnostiker haben in ihr Beiträge veröffentlicht. In der Tat wurde einmal ein Artikel von Eisenman zurückgewiesen²⁰, weil er nach Meinung des Herausgebers nicht das geforderte wissenschaftliche Niveau hatte.

Der „Gottessohn-Text“

Baigent und Leigh bieten in ihrer Darstellung der „Affäre Allegro“ viele neue und informative Details, die sie aus Briefen an Allegro und aus Kopien seiner Briefe an andere haben. Bei der Darstellung eines bestimmten Ereignisses werfen sie jedoch die Dinge in schlimmer Weise durcheinander. Allegro schrieb an de Vaux am 16. September 1956: „Was . . . Jesus als ‚Sohn Gottes‘ und ‚Messias‘ angeht, darüber disputiere ich keine Sekunde lang. Wir wissen inzwischen von Qumran, daß sie [die Gemeinde]

ihren Messias auch für den ‚Sohn Gottes‘ gehalten hat, ‚gezeugt‘ von Gott — doch das beweist mitnichten die phantastische Annahme der Kirche, Jesus sei selbst Gott gewesen“²¹. Baigent und Leigh fahren fort: „Hier wird zweierlei deutlich: der Grund für die absichtlichen Verzögerungen und die Bedeutung der unveröffentlichten Qumranrollen. Der Text, auf den Allegro anspielt²² und der vom ‚Sohn Gottes‘ spricht, ist trotz seiner Bedeutung, seiner frühzeitigen Identifikation und trotz der Tatsache, daß er längst übersetzt ist, immer noch nicht veröffentlicht. Erst 1990 wurden der *BAR* Auszüge daraus zugespielt“²³.

Die Autoren beziehen sich hier auf einen Text, den ich anläßlich einer Vorlesung an der Johns Hopkins University 1989 benutzt habe. Hershel Shanks, der Herausgeber der *BAR*, hat diese Vorlesung dann aufgegriffen²⁴. Baigent und Leigh beziehen sich auf diesen Text, wenn sie schreiben: „In einer Nummer der *BAR* erschien 1990 ein Artikel von einem ungenannten Wissenschaftler, den offensichtlich sein Gewissen drückte. Darin geht es um ein Qumranfragment, das große Ähnlichkeit mit Passagen des Lukas-Evangeliums aufweist. In bezug auf die bevorstehende Geburt Jesu spricht Lukas (1,32-35) von einem Kind, das ‚Sohn des Höchsten‘ und ‚Sohn Gottes‘ genannt wird. Das fragliche Qumranfragment aus Höhle 4 spricht gleichfalls davon, daß einer kommen werde, der ‚mit Namen [als] Gottes Sohn gepriesen und den man Sohn des Höchsten nennen wird‘. In der Zeitschrift wird ausgeführt, dies sei eine außerordentliche Entdeckung, denn ‚zum ersten Mal ist damit die Bezeichnung ‚Sohn Gottes‘ in einem palästinischen Text außerhalb der Bibel gefunden worden“²⁵. In einer Fußnote stellen Baigent und Leigh klar, daß Allegro in seinem Brief vom 16. September 1956 auf diesen Text Bezug genommen habe²⁶.

¹⁹ *RCu* 1, 1958, 4.

²⁰ *Verschlusssache*, S. 116.

²¹ a. a. O. S. 84.

²² *Es handelt sich um 4 Q 246; vgl. den Beitrag von H.-J. Fabry in diesem Heft.*

²³ *Biblical Archaeological Review*; vgl. *Verschlusssache*, S. 84.

²⁴ *BAR* 16/2, 1990, S. 24.

²⁵ *Verschlusssache*, S. 95f.

²⁶ a. a. O. Anm. 58 auf S. 299.

Die Information, die uns hier vorgelegt wird, ist ziemlich schief geraten:

1.) Es handelt sich bei diesem „Gottessohn-Text“ um das Fragment 4 Q 246, das Allegro im September 1956 noch gar nicht gekannt haben konnte, da es erst im Zusammenhang des Paketes der „letzten neun Fragmente“ von Kando, dem Mittelsmann der Beduinen, am 9. Juli 1958 erworben wurde. An jenem Tag konnte ich selbst das Fragment ganz flüchtig in Augenschein nehmen.

2.) Im Dezember 1972 hielt J. T. Milik, ein Mitglied des internationalen Teams, über diesen Text eine Vorlesung an der Harvard University, wobei er eine englische Übersetzung dieses Textes austeilte, den aramäischen Text selbst auf eine Leinwand projizierte. Ich erhielt mehrere Kopien des Textes von Teilnehmern mit der Post zugeschickt.

3.) In der Annahme, daß damit der Text jedermann zugänglich sei, benutzte ich 6¹/₂ Zeilen daraus bei einem Vortrag vor der International New Testament Society am 31. August 1973 in Southampton.²⁷

4.) Bei dem Text, auf den Allegro sich in dem genannten Brief bezog, handelt es sich nicht um 4 Q 246, sondern um 1 QSa (1 Q 28a) 2,11-12, einem recht fragmentarischen Text, der schon 1955 veröffentlicht worden war, für den Allegro jedoch eine abweichende Deutung vorlegte. Nach der Lesung des Original-Herausgebers steht dort: „wenn Gott den Messias unter ihnen zeugt“²⁸. Diese Lesung ist in der Tat unsicher. Aber Allegro folgt sogar dem Herausgeber, doch versteht er den Text so, als beziehe er sich auf eine Zeugung des Messias

²⁷ veröffentlicht in: *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament* (NTSt 20, 1973/74, 382-407).

²⁸ Vgl. JBL 75, 1956, 177, Anm. 28.

²⁹ Vgl. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Wiesbaden ³1981, 51: zu Beginn der Z. 12 ist das entscheidende Subjekt „Gott“ rekonstruiert; vgl. auch J. Maier/K. Schubert, *Die Qumran-Essener*, UTB 224, München 1973, 297.

³⁰ Vgl. É. Puech, *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan⁴) et le „Royaume de Dieu“* (RB 99, 1992, 98-131).

³¹ Vgl. F. García Martínez, 4Q246: ¿Tipo del Anticristo o Libertador escatológico? in: *El Misterio de la Palabra* (Festschr. L. Alonso Schökel), Madrid 1983, 229-244.

³² Vgl. H. W. Kuhn, *Röm 1,3f. und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumrantexten* (DBAT Beih. 3, 1984, 103-112); schließlich vgl. noch A. S. van der Woude, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)* (ThRu 55, 1990, 245-307, bes. 268f.).

³³ Ausgabe vom 8. Oktober 1991, S. 19.

durch Gott. Hieraus schloß er dann, daß die Gemeinde von Qumran mit einem davidischen Messias rechnete, der „Sohn Gottes“ sei. Der Text ist jedoch nicht nur an entscheidender Stelle fragmentarisch²⁹, sondern die entscheidende Wendung „Sohn Gottes“ selbst steht überhaupt nicht im Text.

Im ganzen Verdrehung der Tatsachen! Das zeigt, wie inkompetent Baigent und Leigh — ausschließlich auf fehlerhafte Sekundär-Informationen gestützt — in ihrem Buch berichten. Die vollständige Publikation von 4 Q 246 geschah zwar erst im Jahre 1992³⁰, aber die wichtigen Zeilen sind durch die Vorlesung von Milik bereits seit 1972 allgemein zugänglich. Seit 1983 liegt der Text in spanischer³¹, seit 1984 in deutscher Übersetzung³² vor. Da kann es einfach niemanden geben, der aus Gewissensgründen diesen Text erst 1990 der BAR zugespielt hätte.

„Katholiken-Schelte“ wider besseren Wissens

Schließlich ist noch eine Bemerkung nötig über die Art und Weise der hier vorgelegten Katholiken-Schelte. Aus derselben Ecke tönt nämlich Hershel Shanks, der Herausgeber von *BAR*, in der *Washington Post*³³: „Der Mann, der das Team zusammenstellen sollte, war ein katholischer Priester namens Roland de Vaux. . . Die einzige Regel, die ihm auferlegt war — kaum notwendig, sie zu artikulieren — war, daß er keine Juden in das Team aufnehmen sollte. Das tat er auch nicht. Das von de Vaux zusammengestellte Sieben-Mann-Team bestand hauptsächlich aus katholischen Priestern“. Hier ist so ziemlich alles falsch. Aber Shanks schrieb das, obwohl er kurz vorher in seiner eigenen Zeitschrift einen geharnischten Protestbrief von F.M. Cross von der Harvard University gegen solche Behauptungen veröffentlicht hatte! Die „Regel“, auf die Shanks anspielt, war einzig und allein durch die politische Situation der Teilung Jerusalems vorgegeben. De Vaux hat außerdem das Team gar nicht selbst zusammengestellt. Die Mitglieder sind von den amerikanischen, britischen, französischen und deutschen Institutionen benannt worden. Von den sieben Mitgliedern waren Milik, Skehan und Starcky

katholische Priester; Cross war ein amerikanischer Presbyterianer, Claus Hunno Hunzinger ein deutscher Lutheraner, John Strugnell ein englischer Presbyterianer, dazu noch Laie (erst im letzten Jahrzehnt ist er zum Katholizismus konvertiert), und John Marco Allegro, einst einem Methodisten-Seminar entsprungen, nannte sich selbst einen Agnostiker. Nach der Resignation Hunzingers 1958 folgte ihm in Maurice Baillet ein französischer katholischer Priester nach.

Wenn ich kritisiert habe, was Shanks geschrieben hat, so bin ich ihm doch dankbar für die höchst

kritische Rezension, die er zur englischen Original-Ausgabe des Buches von Baigent und Leigh verfaßt hat: „Unterdrückt der Vatikan die Rollen vom Toten Meer?“³⁴ Sie hat deshalb großes Gewicht, weil sie aus jüdischer Feder stammt.

Der Verfasser ist emeritierter Professor der Catholic University of America, Washington, DC.

Übersetzung und Bearbeitung besorgte Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Universität Bonn.

³⁴ „Is the Vatican Suppressing the Dead Sea Scrolls?“ (BAR 16/2, 1990, 66-71).

Heinz-Josef Fabry

Neue Texte aus Qumran

Nach Ablösung von John Strugnell im Jahre 1990 hat ein dreiköpfiges Aufsichtsgremium (Sh. Talmon, J. Greenfield, A. Drori) ein ebenfalls dreiköpfiges Herausgeber-Team (E. Ulrich, É. Puech, E. Tov) unter Leitung von Professor Emanuel Tov, Jerusalem, benannt, das die Arbeit an der Publikation der Texte aus Höhle 4 in Schwung gebracht hat. Die stürmische Entwicklung der Dinge bis zu diesem Punkt ist nicht weniger skandalträchtig als die Verzögerung der Publikationen selbst¹. Fast täglich erscheint ein neu edierter Text und es fällt schwer, den Überblick zu behalten. Seit einiger Zeit ist der Zugang zu allen Texten offen² und allen Forschern ist die Arbeit an den Texten möglich, ohne die offizielle „Erstpublikation“ abwarten zu müssen.

Eine detaillierte Aufstellung der noch unveröffentlichten Texte wurde soeben von E. Tov³ vorgelegt. Schlüsselt man diese Liste inhaltlich auf, dann wird sichtbar, daß noch ca. 50 biblische Texte (vornehmlich Ex, Dtn, Jes, Ps) und 4 Pentateuch-Paraphrasen ausstehen, deren Bedeutung für die Textkritik nicht überschätzt werden kann. Des weiteren sind noch 9 Genesis-Apokryphen und ca. 20 Texte aus dem Jubiläenbuch, resp. Pseudo-Jubiläen, zu erwarten. Die noch ausstehenden 25

Kalendertexte werden eine ausgezeichnete Hilfe sein, nicht nur den Kalender der Qumran-Gemeinde⁴, sondern im Kontrast dazu auch den Kalender des Jerusalemer Tempels detaillierter zu verstehen. Weitere 20 Weisheits⁵ und über 30 Gebetstexte werden unsere Einblicke in die theologische Binnenstruktur der Gemeinde schärfer konturieren. Darüber hinaus lassen sich die in die Tausende gehenden Einzelfragmente nicht summarisch eingruppiieren, sondern bedürfen der Einzelvorstellung, soweit sie überhaupt noch textliche Zusammenhänge bieten.

¹ Vgl. dazu J.A. Sanders, *What Can Happen in a Year?* (Biblical Archaeologist 55, 1992, 37-42).

² Rechtlich nicht einwandfrei sind die Veröffentlichungen der Texte durch B.Z. Wacholder/M. Abegg und durch R.H. Eisenman/J.M. Robinson. Rechtlich einwandfrei ist dagegen die Anforderung von Photographien der Texte im Department of Antiquities, Jerusalem. Dazu wiederum benötigt man die von S.A. Reed angefertigte Inventory List des Ancient Biblical Manuscript Center, Claremont 1991 ff.

³ JSt 43, 1992, 101-136.

⁴ Vgl. dazu u. a. S. Talmon, *Kalender und Kalenderstreit in der Gemeinde von Qumran*, in: ders., *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel, Neukirchen/Vluyn 1988, 152-189.*

⁵ Zur Darstellung der bisher bekannten relativ wenigen weisheitlichen Schriften aus Qumran mit weiterführender Literatur vgl. W.L. Lipscomb/J.A. Sanders, *Wisdom at Qumran*, in: *Festschr. S. Terrien*, New York 1978, 277-285.

Durch diverse Publikationen aus dem Genre der „Enthüllungsliteratur“ sind Emotionen geweckt worden, die der Sache nicht dienlich sind⁶.

So soll der noch unveröffentlichte Text 4 Q 285⁷ vom Messias reden, dem Zweig aus dem Stamme David, der von seinen Feinden getötet wird. Eine Gleichsetzung mit Jesus wird zwar jetzt nicht mehr explizit behauptet, schwingt aber beständig nach. Da die entscheidende Verbform auch aktivisch gelesen werden kann, der Text dann aber vom kämpfenden und tötenden „Fürst der Gemeinde“ (= Messias?) spricht, ist dem stark fragmentarischen Text kaum Beweislast aufzubürden.

Schon deutlicher wird der Text 4 Q 521, der sich auf den kommenden Messias beziehen soll, „der die Gefangenen befreien, die Blinden sehend machen, die Geknechteten aufrichten, . . . die Kranken heilen, die Toten auferwecken und den Sanftmütigen Freude verkünden“ soll. Natürlich erinnert dies an die Worte Jesu in der Synagoge von Nazaret (Lk 4,18f.; vgl. 7,22), läßt aber allein schon deswegen eine Gleichsetzung nicht zwingend zu, da es sich um ein Mischzitat aus Jes 61,1f.; 58,6 handelt, das sich durchaus noch aus mehreren Zitaten aus der Jesaja-Tradition (vgl. z.B. Jes 35,5f.) weiter ab-

stützen läßt, also rein in der alttestamentlichen Traditionsgeschichte steht.

Der „Sohn-Gottes“-Text

Einem Fragment in Postkartengröße wurde nach der ersten Lesung als ein dem Danielbuch nahestehender Text in aramäischer Sprache das Sigel 4 QpsDan A³, in einer ersten Revision dann 4 Qps Dan⁴ zugeteilt, bis es schließlich nur noch unter der alten Ordnungsnummer 4 Q 246 gezählt wurde. Die Zuteilung einer inhaltlich neutralen Katalognummer wurde aber leider dahingehend mißverstanden, daß damit auch der Inhalt des Textes wilden Spekulationen aussetzbar geworden war: der im Text genannte „Sohn des Gottes“ und „Sohn des Allerhöchsten“ sei mit Jesus, damit die christliche Urgemeinde mit den Qumran-Essenern zu identifizieren⁸. Doch eine vorurteilsfreie Betrachtung des Textbestandes macht eine differenziertere Deutung notwendig.

Auf den seit 1972 durch J. Milik⁹ bekannten Text hat hauptsächlich J. A. Fitzmyer¹⁰ aufmerksam gemacht. Seitdem findet man vornehmlich in der neutestamentlich-exegetischen Literatur immer wieder Anspielungen auf diesen Text. Die erste vollständige Darstellung des Textes besorgte García Martínez¹¹, die erste Darstellung in deutscher Sprache H. W. Kuhn¹², beide äußerst abgelegen im Blick auf die interessierte Öffentlichkeit.

Der Text ist ziemlich fragmentarisch¹³ und laut¹⁴:

„I: (1) [und ein großer Schrecken] wohnt [a]uf ihm. Er fällt nieder vor dem Thron.

(2) [Da sprach Daniel zum Kö]nig: [?] Auf ewig wirst du dich erzürnen. Und deine Jahre,

(3) [in Furcht sind sie. Ich will] rufen (interpretieren) deine Vision und alles (weitere). Du nun, ein für allemal

(4) [siehe! Sehet, durch Könige, mäch]tige, kommt Bedrängnis auf die Erde.

(5) [Krieg wird sein zwischen den Völkern] und ein großes Massaker in den Städten.

(6) [Erheben werden sich Könige und heranziehen] der König von Assur und (von) Ägypten.

(7) [(Dann) wird sich erheben ein anderer König und er] wird groß sein auf der Erde.

⁶ Vgl. dazu das soeben erschienene Buch von R. Eisenman/M. Wise, *Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt*, München 1993. In diesem Buch werden in einer wissenschaftlich unverantwortlichen Weise ca. 70 Textfragmente aus Höhle 4 vorgestellt, denen z. T. christologische Bezüge angedichtet und Forschungsergebnisse vertreten werden, die der Überprüfung nicht standhalten und damit nur der Verunsicherung dienen.

⁷ Ebenda S. 30ff.; vgl. schon *TIME*, vom 14. Sept. 1992, 52f.

⁸ Verschlusssache, a. a. O. 83f. u. ö.

⁹ Vgl. den Beitrag von J. A. Fitzmyer in diesem Heft.

¹⁰ J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament* (NTS 20, 1974, 382–407, bes. 391–394); vgl. ders., *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBL Monograph Series 25, Missoula 1979, 85–113).

¹¹ Vgl. F. García Martínez, 4Q 246: *Tipo del Anticristo o Libertador escatológico?* in: *El Misterio de la Palabra* (Festschr. L. Alonso Schökel), Madrid 1983, 229–244.

¹² Vgl. H.-W. Kuhn, *Röm. 1,3f und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumrantexten* (DBAT Beih. 3, 1984, 103–112); schließlich vgl. noch A. S. van der Woude, *Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988)* (ThRu 55, 1990, 245–307, bes. 268f.).

¹³ Im Unterschied zur hier vorgelegten vgl. jetzt die völlig phantasievolle Rekonstruktion bei R. Eisenman/M. Wise, *Jesus und die Urchristen*, München 1993, 76.

¹⁴ Die hier vorgelegte Übersetzung basiert auf der soeben vorgelegten Publikation von É. Puech, *RB* 99, 1992, 98–131.

(8) [Völker / Könige, den Frieden mit ihm fü]hren sie aus und alle dienen sie

(9) [ihm. „Sohn des großen [Herrn]“ nennt er sich und bei seinem Namen wird er gerufen.

II: (1) „Sohn Gottes“ sagt man von ihm und „Sohn des Allerhöchsten“ wird er gerufen. Wie Brandpfeile

(2) der Vision (?) wird ihr Königtum sein. Jahre werden sie herrschen auf

(3) der Erde. Und alles werden sie zertreten. Ein Volk wird das andere zertreten, und eine Stadt die andere Stadt,

(4) bis daß sich erhebt das Volk Gottes und alles vor dem Schwert ruht.

(5) Sein Königtum ist ein ewiges Königtum und alle seine Wege sind Wahrheit. Er spricht Recht

(6) der Erde in Wahrheit und alle machen Frieden. Das Schwert wird von der Erde weichen

(7) und alle Städte werden sich vor ihm niederwerfen. Der große Gott, in seiner Kraft

(8) ist er, und er macht für ihn Krieg. Die Völker gibt er in seine Hand und sie alle.

(9) Und er wirft sie vor ihm hin. Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft und seine ganze Urflut (?).

Es ist nicht zu übersehen, daß in den Zeilen I.7 und II.1 Formulierungen vorliegen, die an Lk 1,32. 35 erinnern.

Sofort fällt dem Leser auf, daß der vorliegende Text keinerlei Spezifika enthält, die ihn „urheberrechtlich“ mit der Qumrangemeinde verbinden, so daß er — unabhängig von der paläographischen Einordnung der uns erhaltenen Handschrift in die herodianische Zeit — in die Zeit vor Qumran zurückgeht. Diktion und Vokabular weisen eindeutig in die Nähe des Danielbuches.

Doch der Deutung des Textes stellen sich gewichtige Fragen entgegen:

- handelt der Text von geschichtlichen oder apokalyptischen Ereignissen?
- sind die genannten Personen, Könige und Titelträger historisch zu verifizieren?
- will der Text Positives oder Negatives aussagen?
- worauf beziehen sich die Personalsuffixe ab II,5?

Vielfalt der Deutung

Obwohl der Text bisher als unveröffentlicht galt, liegt doch schon eine Vielfalt an Deutungsvorschlägen vor, die ein untrügliches Zeichen der Unsicherheit ist und mahnen soll, sich des vorschnellen Urteils zu enthalten.

J. Milik¹⁵ deutet den Text als eine Darstellung seleukidischer Geschichte in der Form eines Visionsberichtes. Zielpunkt sei die Darstellung des eschatologischen Friedens, dem die zwar eindrucksvolle, jedoch religiös verwerfliche Machtkumulation des Seleukiden Alexander I. Balas (150-145 v. Chr.)¹⁶ vorausgehe. Nicht nur seine Machtfülle, sondern auch seine Heirat mit der ptolemäischen Kleopatra hatten ihm einen göttlichen Nimbus verliehen, den er durch den Beinamen „Theopator“ (= Sohn Gottes) auf seinen Münzen verewigen ließ¹⁷.

Der historischen Deutung wurden im Verlauf der Diskussion apokalyptische Deutungen entgegengehalten: J.A. Fitzmyer¹⁸ vertritt die Meinung, unser Text spiele auf einen königlichen Messias aus dem Hause Davids an, dessen friedliche Herrschaft eine kriegerische Schreckenszeit beende. Allerdings begegnet das Wort „Messias“ im gesamten Text nicht¹⁹. Deshalb denkt H.-W. Kuhn²⁰ daran, daß der Text zwar im apokalyptischen Kontext, aber doch eher unmessianisch einfach einen kommenden König im Blick habe. Dies hat gute Gründe für sich, insofern die Zeichnung des königlichen Messias anders als im sonstigen Judentum in Qumran den Topos vom „Sohn Gottes“ zu implizieren scheint (vgl. 1 Q Sa 2,11 f.; 4 Q 174,1,11).

¹⁵ J. Milik's Position findet sich vorerst nur bei J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBL Monograph Series 25, Missoula 1979, 85-113), aufgenommen bei F. García Martínez (Festschr. L. Alonso Schöke), S. 234f.

¹⁶ Für die Schwierigkeiten dieser Identifikation vgl. F. García Martínez, a. a. O. 235.

¹⁷ Vgl. J. Milik, *Les modèles Araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumran* (RQ 15, 1992, 321-408, bes. 383f.).

¹⁸ Vgl. J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, a. a. O. 92f.

¹⁹ Vgl. E. Puech, a. a. O. 124.

²⁰ Vgl. H.-W. Kuhn, a. a. O.

²¹ Vgl. D. Flusser, *The Hybrid of the Antichrist in a Fragment from Qumran* (Immanuel 10, 1980, 31-37).

Auch D. Flusser²¹ entscheidet sich für eine apokalyptische Deutung, versteht aber den Text negativ ausgerichtet. Die im Text geschilderte Situation ist die Zeit, die von einem König eines bösen Reiches, vom Anti-Christ, beherrscht wird. Erst das Volk Gottes wird gegen ihn den Weltfrieden in die Tat umsetzen.

F. García Martínez wiederum sieht den Text positiv ausgerichtet und identifiziert den „Sohn Gottes“ mit einer eschatologischen Engelgestalt, wobei er — im Rückgriff auf das sonstige qumranische Schrifttum — an Melchisedek, Michael oder an den „Fürsten des Lichts“ denkt²². Aber weder vom Text, noch von der vorqumranischen Herkunft von 4 Q 246 her ist diese Lösung naheliegend.

Für einen neuen Ansatz der Deutung sind einige Grundelemente des Textes als unabdingbare Voraussetzungen zu beachten:

- Der Text trägt deutliche vorqumranische Züge.
- Er enthält keine explizite messianische Terminologie, da die „Sohn-Gottes“-Benennung nicht zur gängigen jüdischen Messias-Terminologie gehört²³.
- Der Text zeigt deutliche Anklänge an die alttestamentliche Königsideologie.
- Er zeigt eine deutliche Dreiteilung im Sinne einer historischen Epochierung.
- Die Zielphase der Geschichte wird bestimmt von einer positiven Größe, dem „Volk Gottes“, das geradezu messianische Qualitäten erhält.

4 Q 246 — eine Kampf- und Trostschrift

Versucht man diese Elemente argumentativ zu bündeln, so ergeben sich Anhaltspunkte, die in eine bestimmte Richtung weisen. Die Epochierung des Textes erinnert an das formale Schema der Zeit der Bedrängnis — Kommen eines hybriden Königs und

seine Bestrafung — messianische Heilszeit, wie es auch im Danielbuch mehrfach vorliegt. Nahe legt sich ein Vergleich mit Dan 7,25; 11,36, wo das blasphemische Großsprechertum des Antiochus IV. gebrandmarkt wird, dessen hybrider Beiname „Epiphanes“, „der (auf Erden) erschienene (Gott)“ die „Sohn-Gottes“-Titulatur nahelegt, wobei primär vielleicht seine götzendienliche Beziehung zum von ihm etablierten Kult des Zeus Olympios angesprochen war. Seine Regierungszeit war von einem tiefgreifenden Konflikt mit der jüdischen Gemeinde geprägt²⁴, aus dem heraus in unserem Text die messianische Siegerrolle des „Volkes Gottes“ ausgezeichnet verständlich wird (vgl. auch Dan 12,1), die im Makkabäeraufstand dann auch sichtbar wurde²⁵.

So scheint unser Text 4 Q 246 eine eschatologische Streitschrift zu sein, die die Selbstherrlichkeit des verhassten Königs ironisch karikiert, zugleich aber dem gläubigen Volk Mut im Blick auf eine baldige heilvolle Zukunft zuspricht. Im Volk rührten sich schon starke Kräfte, die diese positive Option glaubhaft machten.

Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry ist Professor für Einleitung in das Alte Testament und Geschichte Israels an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Jahresbeitrag 1993

Mit diesem Heft erhalten die Mitglieder des Bibelwerks die Beitragsrechnung für das Jahr 1993 zugesandt, sofern sie diese nicht bereits mit Heft 113 der Zeitschrift „Bibel heute“ erhalten haben.

Bitte beachten Sie unsere Hinweise auf dem Rechnungsformular und verwenden Sie für Ihre Überweisung den der Rechnung anhängenden Einzahlungsvordruck. Dieser ist mit den notwendigen Absenderangaben und Ihrer Mitgliedsnummer gekennzeichnet. Sie erleichtern uns auf diese Weise unsere Buchungsarbeiten. Falls Sie Ihre eigenen Vordrucke zur Einzahlung des Jahresbeitrags verwenden wollen, dann versäumen Sie bitte nicht, Ihre Mitgliedsnummer, die auf dem Adressenfeld des Zeitschriftenverbands erscheint, anzugeben.

²² a. a. O.

²³ Vgl. J. Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 117, Darmstadt 1982, 197ff.).

²⁴ Vgl. O. Plöger, *Das Buch Daniel* (KAT XVIII, 1965, 119).

²⁵ Vgl. J. Maier, *Zwischen den Testamenten, Erg.-Bd. 3 zur Neuen Echter Bibel*, Würzburg 1990, 148–152.

Kongreß der „International Organization for Qumran Studies“ (IOQS) in Paris, 18. – 19. Juli 1992

Ein Kurzbericht

Das erste Treffen der neu gegründeten IOQS fand unter der organisatorischen Leitung ihres Sekretärs, Florentino García Martínez vom Qumran-Institut der Rijksuniversiteit Groningen, in Verbindung — auch dies eine Premiere — mit dem XIV. Kongress der „International Organization for the Study of the Old Testament“ (IOSOT) vom 18. – 19. 7. 1992 in Paris statt.

45 Jahre nach der Entdeckung der ersten Manuskripte in den Höhlen nahe Qumran stehen wir in einer Umbruchsituation und (hoffentlich) vor einem neuen „Qumranfrühling“ (Martin Hengel): Nach den Veränderungen im Kreis der Herausgeber der Texte, dem — seit einigen Jahren — Heranwachsen einer neuen, jungen Forschergeneration und den geradezu rasanten Entwicklungen der letzten Monate auf dem Gebiet der Qumranforschung dürfen wir mit einer immer zügigeren Publikation der noch nicht veröffentlichten Manuskripte rechnen, die alte Hypothesen bestätigen, in Frage stellen oder ganz neue und schwierige Probleme aufwerfen werden. Vor diesem Hintergrund boten die zwei Tage von Paris ein gutes Forum für den regen Austausch über viele Aspekte der aktuellen Qumranforschung und für die, leider zeitlich immer viel zu kurze, engagierte Diskussion.

Interpretationsschwierigkeiten

Hartmut Stegemann, „Some Remarks to 1 QSa, 1 Qsb, and Qumran Messianism“, eröffnete die Reihe der Vorträge mit seinem Versuch, die historische Entwicklung der messianischen Erwartungen in Qumran anhand des Hintereinanders der verschiedenen Gesetzbücher nachzuzeichnen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es zu Beginn der Geschichte der Qumrangemeinschaft keine individuelle Messiaserwartung gab, sich in 1 QSa (das mit 1 Qsb zusammenzusehen ist) zum ersten Mal die Sehnsucht nach einem königlichen Messias ausdrückt, in der Grundschrift von 1 QS (Kol. 5–11) ein priesterlicher Messias hinzugefügt wird, für kurze Zeit auch ein Prophet erwartet wird (z.B. in 4 Q 175 und dem Zusatz 1 QS 9,10f.), während das Damaskusdokument den priesterlichen und den königlichen Messias erwartet, gleichzeitig aber deutlich

macht, daß diese nicht in einer einzigen Person, sondern in zwei verschiedenen kommen werden. — George J. Brooke, „Isaiah 40:3 and the Wilderness Community“, wandte sich gegen die These von N. Golb¹, Jes 40,3 sei in Qumran metaphorisch verstanden worden. Vielmehr ergibt ein Vergleich der entsprechenden Stellen in 1 und 4 QS — die selbst wieder verschiedene Entwicklungsstufen widerspiegeln —, daß das Wüstenmotiv aus Jes 40,3 nicht nur Motiv, sondern sogar Abbild der erfahrenen Wirklichkeit war. Mit der Siedlung am Toten Meer wurde Jes 40,3 wörtlich verstanden und befolgt. Der Weg in der Wüste für die unmittelbar bevorstehende Gottesherrschaft wurde metaphorisch durch das Torah-Studium bereitet. — In einem generellen Überblick ging Philip R. Davies, „Redaction and Sectarianism in the Qumran Scrolls“, der Redaktionsgeschichte der Qumrantexte nach. Anhand von 1/4 QS und 1/4 QM kam er zu der — doch recht zweifelhaften — These, daß Revision und Redaktion in den Texten nicht den Wandel der Ideologie der Gemeinschaft nachzeichnen, sondern nur die Meinung der jeweiligen Schreiber(-Gruppen), die den Text kopierten, erkennen lassen.

E.-M. Lapperousaz, „Méthodologie et datation des Manuscrits de la Mer Morte (un exemple: le ‚Rouleau de cuivre‘ 3Q15)“ stellte eine Methode der Textdatierung nach externen (Schrift- und Materialuntersuchung; Untersuchung des unmittelbaren und weiteren Umfelds des Fundorts) und internen (historische Anspielungen, Terminologie, konkrete Situation innerhalb des Textes) Kriterien vor. Sein Beispiel, die sog. „Kupferrolle“ 3 Q 15, von ihm in die Zeit des Bar-Kochba-Aufstands (135 n. Chr.) datiert, blieb jedoch mehr als fragwürdig, da es gerade zu dieser Rolle absolut nichts inhaltlich oder material Vergleichbares gibt. — Armin Lange, „Computer Aided Text-Reconstruction and Transcription (CAIT)“, stellte dagegen ein hochinteressantes, für die Zukunft wohl wegweisendes Computerprogramm vor, das in der Lage ist, eine per Scanner auf den Bildschirm projizierte (s/w-)Photographie eines Textes

¹ Vgl. N. Golb, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the American Philosophical Society 124, 1980, 1–24.*

in bis zu 256 Graustufen, die jeweils nach Bedarf in Helligkeit und Kontrast zueinander manipuliert werden können, darzustellen und damit, weil es die Möglichkeiten des menschlichen Auges um ein Vielfaches übertrifft, für die Rekonstruktion verderbter Texte eine unentbehrliche Hilfe sein wird.

Grammatischen Spezialproblemen widmeten sich *J. Cook*, „The Orthography of the Larger Isaiah Scroll from Qumran“, und *L. Vegas Montaner*, „Structures syntactiques des Hodayoth“, den rhetorischen Mitteln in der Redaktion der Tempelrolle (TR) ging *Jean Duhaime*, „Strategies de persuasion dans le Rouleau du Temple“, nach; und *Dwight D. Swanson*, „A Covenant Just Like Jacob's: The Covenant of 11QT 29 and Jeremiah's New Covenant“, untersuchte die Schriftauslegung in der TR an der sich dort ausdrückenden Bundestheologie.

Daß auch bereits lange bekannte Texte wie das 1896 in Kairo gefundene Damaskusdokument (CD) noch genügend Diskussionsstoff bieten, zeigte eindrucksvoll *Annette Steudel*, „The Houses of Prostration CD XI,21-XII,1 — Duplicates of the Temple“, mit ihrem Vorschlag, den nicht vollständig erhaltenen Übergang von Kol. XI nach Kol. XII zu lesen, auf. Da auch die CD-Fragmente aus 4 Q diese Passage nicht enthalten, ist man hier auf eine freie Konjektur angewiesen. Das in der genannten Stelle erwähnte „Bethaus“ der Essener wird in der Lücke vermutlich als „heiliges Haus“ (*bêt qôdæš*) definiert, eine Terminologie, die sonst allein dem Tempel vorbehalten ist.

P.W. Flint, „The Psalms Scrolls from Qumran from the Judaean Desert: Relationships and Textual Affiliations“, versuchte die Kanongeschichte des Psalters mit Hilfe der Psalmenrollen aus Qumran nachzuzeichnen. Seiner These, daß die ersten drei Bücher des Psalters (Ps 1-89) im 1 Jh. v. Chr. bereits in relativ fester Ordnung bestanden, für den Rest aber mindestens drei Psalter-Editionen anzunehmen sind, wurde vor allem mit Hinweis darauf, daß in Qumran Psalmenkollektionen auch zu konkreten

(liturgischen) Zwecken zusammengestellt wurden, energisch widersprochen.

Der Verbindung von Qumran mit dem Neuen Testament waren die Beiträge von *John Kampen*, „The Matthaean Divorce Texts Reexamined“, und *Heinz-Wolfgang Kuhn*, „Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefes“, gewidmet. So zeigte *Kampen* an den Antithesen zur Ehescheidung aus der Bergpredigt (Mt 5,27f. 31f.) auf, daß es durchaus möglich ist, sie im Lichte der Qumrantexte zu lesen und einige der Antithesen, zu denen es eben kein alttestamentliches Pendant gibt, als gegen Qumran gerichtet zu verstehen. Anhand der drei Stellen Gal 3,11.13 und 5,16-23, die „zu den zehn wichtigsten in den sieben authentischen Paulusbriefen“ gehören, zeigte *Kuhn* auf, „wie der (ehemalige) Pharisäer Paulus (Phil 3,5) jüdische Traditionen einerseits aufnimmt und andererseits radikal verändert“.

Zeitlich noch weiter griff *G. Wilhelm Nebe*, „Die wiederentdeckte Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza und ihre ‚Nähe‘ zum Schrifttum von Qumran und zu den Essenern“, aus, der diesen Weisheitstext², zu dem es — anders als beim Damaskusdokument (CD) — kein Duplikat aus Qumran gibt, auf seine sprachliche, form- und traditionsgeschichtliche Verwandtschaft mit den Qumrantexten untersucht hat und zu dem Ergebnis kommt, daß die gemeinsamen Phänomene seit Qumran bekannt sind, vor allem aber ihre Nähe zu Sir und den hebräischen Piyyuṭim sowie die inhaltlichen Differenzen in Dualismus, Eschatologie und Prädestinationstheorie zu betonen sind. Weder die Gemeinsamkeiten noch der religionsgeschichtliche Vergleich lassen auf eine zeitliche Nähe/Verwandtschaft des Weisheitstextes mit den Qumrantexten/Essenern schließen; er erweist sich vielmehr eher „als ein Zeuge des (Neu-)Platonismus“.

Vorstellung neuer Texte

Von besonderem Interesse waren auf dem Kongress natürlich die Präsentationen neuer Texte³, die fast die Hälfte der Sitzungszeit und aller Beiträge in Anspruch nahmen. Den Reigen eröffnete *Émile Puech*, „Edition préliminaire de certains manuscrits de la Grotte 4“, mit der Vorstellung eines weiteren

² Vgl. die Textausgaben von *K. Berger*, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza*, Tübingen 1989; *H.P. Rieger*, *Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza*, Tübingen 1991.

³ Vgl. dazu den Überblick über die soeben erschienenen und bald erscheinenden Qumrantexte von *E. Tov*, *The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11: JJS* 43, 1992, 101-136.

Fragments aus 4 Q 522⁴, das sehr deutlich biblische Sprache aufnimmt und am ehesten als Prophetie oder Vision in Anlehnung an 2 Sam 7 oder ähnliche Texte aus 1 Kön oder den Chronikbüchern zu charakterisieren ist. — Es folgte *J.C. Vanderkam*, „4QJub^a (4 Q 222)“, mit zwei von sechs Fragmenten des siebten Manuskripts (von insgesamt 9) des Jubiläenbuches aus Qumran, die Texte aus Jub 25,9-12 (ohne bibl. Parallele); 27,6f. (ebenfalls ohne direkte Parallele, aber zwischen Gen 27,45 und 27,46 zu situieren) enthalten. — *Florentino García Martínez*, „The Last Preserved Columns of 11 Q NJ“, stellte seinen Versuch der Anordnung der Fragmente zu den Kolumnen 7-14 dieses aramäischen Manuskripts über das „Neue Jerusalem“ zur Diskussion, der aber mit den in den Wortmeldungen vorgetragenen Verbesserungs- und Änderungsvorschlägen noch an den Originalen in Jerusalem verifiziert werden muß⁵.

Aus Höhle 4 Q ist das Fragment 4 Q 265 von speziellem Interesse, da es sowohl dem Damaskusdokument (CD) als auch der „Gemeinderegel“ (1/4 QS) nahestehende Gesetze enthält, vor allem aber wegen eines innerhalb dieses legislativen Materials überraschenden biblisch-narrativen Einschubs mit Reinigungsvorschriften für die Zeit nach der Geburt eines Kindes, das sich auf Adam und Eva im Garten Eden bezieht. *Joseph M. Baumgarten*, „Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4 Q 265 and Jubilees“, interpretierte diesen Einschub mit Blick auf das Jubiläenbuch als Ätiologie, die deutlich auf der Konzeption des Gartens Eden als Heiligtum basiert, für die Zulassungsbedingungen zum Tempel nach einer Kindsgeburt. Der eschatologische Reflex dieser Konzeption sei die Vision einer künftigen Wiederherstellung des Heiligtums Eden, in dem die gereinigten Heiligen „Taten der Torah“ darbringen und von den Früchten des Baumes des Lebens mitessen werden. — *Devorah Dimant*, „An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4 Q 385b, 4 Q 389a)“, stellte einige narrative Fragmente über den Propheten Jeremia, der darin zweimal ausdrücklich erwähnt ist, vor, die sich — neben einigen Pseudo-Mose-Texten — erst vor kurzem aus den ursprünglichen Pseudo-Ezechiel-Fragmenten (4 Q 385-390) haben isolieren lassen. Erst die sorgfältige

Vorbereitung der Edition hat zutage gebracht, daß sich hinter 4 Q 385-390 wohl insgesamt 12 Manuskripte (4 Pseudo-Ezechiel; 5 Pseudo-Mose; 3 Jeremia-Apokryphen) verbergen. Sie gehören zu einer Gruppe von „Apokryphen“ narrativer (z.B. 4 Q 370-375; 462), gesetzlicher (z.B. 4 Q 368), prophetischer oder hymnischer (z.B. 4 Q 378-381) Form, die aufgrund ihrer divergierenden Terminologie und Konzeptionen wohl älter sind und von außerhalb der Qumran-Gemeinschaft stammen. — *I. Knohl*, „Two New Mishmaroth Texts from 4 Q“, führte die Teilnehmer mit Teilen aus 4 Q 320, 321 und 321a⁶ in die höhere Mathematik des Frühjudentums ein, die allerdings bezüglich der Kalenderfrage (Termine der Feste) und der Dienstzeiten der einzelnen Priesterfamilien eine gewisse theologische Bedeutung hatte und zu den umstrittensten innerhalb des Judentums der damaligen Zeit gehörte. — Dagegen beschränkte sich *Bilha Nitzan*, „4 Q Berakot (4 Q 286-290)(Preliminary Report)“, wegen Verhinderung der Autorin von *M. Kister* vorgetragen, auf eine äußere Beschreibung dieser Manuskripte mit liturgisch-feierlichen Segens- und Fluchsprüchen⁷. — Mit 4 Q 448 bot *Esther Eshel*, „A Qumran Scroll which Includes Part of Psalm 154 and a Prayer for the Welfare of King Jonathan and his Kingdom“⁸, den bislang einzigen Qumrantext, der einen der Hasmonäer Könige der letzten 150 Jahre vor der Zeitenwende zweimal explizit nennt. Der Genannte ist mit Alexander Jannäus (103-76 v. Chr.) zu identifizieren, dessen hebräischer Name nach Münz- und Siegelfunden Jonathan war. Daß am Tempel für das Wohl des Herrschers gebetet wurde, ist aus verschiedenen Quellen der Zeit des Zweiten

⁴ Vgl. schon *É. Puech*, *Fragments du psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV*: RQu 9, 1977/78, 547-554.

⁵ Inzwischen ist erschienen *F. García Martínez*, *The Last Surviving Columns of 11 QNJ*, in: *The Scriptures and the Scrolls*, Festschr. A.S. van der Woude, VTS 59, 1992, 178-192.

⁶ Vgl. die vorläufige Edition aller Mischmarot-Texte bei *Ben Zion Wacholder/M.G. Abegg*, *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Fascicle One*, Washington 1991, 60-95.

⁷ Vgl. die Publikation zweier kleiner Fragmente daraus bei *J.T. Milik*, *Milki-sedeq et Milki-rešar dans les anciens écrits juifs et chrétiens*: JJS 23, 1972, 95-144, bes. 130-134.

⁸ Vgl. bereits die Publikation dieses Textes durch die Autorin mit *H. und A. Yardeni* unter dem gleichen Titel in: *Tarbiz* 60, 1991, 295-324, der demnächst eine englische Fassung in *IEJ* folgen soll.

BIBEL

UND KIRCHE

I

Die Stadt

II

Vom Sterben und von Sterbenden

III

Wer Gott vertraut, kann vor Ihm bestehen

IV

"Mein Lied ist der Herr" Ps 118,4

Jahrgang 47 (1992)

Hauptartikel

- Amrein, Brigitte, Auch wenn die Finsternis
noch wächst. Erfahrungen einer
Krankenhaus-Seelsorgerin 123
- Bauer, Dieter, Stadt ohne Gott? 1
- Baumann, Rolf, "Gerechtigkeit"- Gottes
und der Menschen 125
- Brecht, Martin, "Das aller süßeste Wort":
Der reformatorische Ansatz Martin Luthers
aus dem Jahr 1518 135
- Buber, Martin, Die Wege. Deutung des Psalms 1
181
- Dingwerth, Paul, Lebenshilfe im Sterben.
Von den Anfängen der Hospizbewegung 78
- Füglister, Notker OSB, Die Verwendung
des Psalters zur Zeit Jesu 201
- Fuchs, Ottmar, Pastoral in der Mitte der Stadt 30
- Gerstenberger, Erhard S., Lieder von
Freiheit und Leben 214
- Groß, Dieter, Von Angesicht zu Angesicht.
Kunststudenten im Altenheim 104
- Hagemann, Wilfried, "Eine neue Stadt ersteht"
Europa in den Blick nehmen 38
- Hertzsch, Klaus Peter, Mit der Bibel leben
und sterben. Die Bibel im neuen Kontext
von Streß und Konsum 94
- Kremer, Jacob, War das Grab Jesu leer? - Die
Evangelien vom leeren Grab und
das christliche Leben 163

- Lenzen, Verena, Selbsttötung in der Bibel.
Für eine Ethik der Liebe zu den Leidenden 87
- Lohfink, Norbert SJ, Der Psalter und
die christliche Mediation 195
- Margenfeld, Dorothea, Wie wird mein Leben
recht vor Gott? Zwei Beispiele für
die reformatorische Predigt 156
- Marti, Kurt, Wie ich die Psalmen entdeckte 243
- Miehl, Irene und Dietmar, "Im Eisverhau"
Psalmen finden in Gedichten 209
- Ortkemper, Franz-Josef, Faszination Bibel:
Das Bibelzentrum des Kath. Bibelwerks
beim Katholikentag 164
- Pesch, Otto Hermann, Rechtfertigung und
Reformation: Von der reformatorischen
Gründerkenntnis zur "Unterscheidungslehre" 140
- Ruß, Rainer, Christus als Richter. Gedanken über
ein Relief in der Stadtkirche zu Wittenberg 150
- Ruß, Maria OSB, "Betet ohne Unterlaß!"
1 Thess 5,17
- Schmeller, Thomas, Der Weg der Jesusbotschaft
in die Städte 18
- Schockenhoff, Eberhard, Den eigenen
Tod annehmen 69
- Schreiner, Josef, Die Neue Echter Bibel: Psalmen I 230
- Staubli, Thomas, Das Image der Stadt
auf dem Lande. Alttestamentliche und
jesuanische Kritik an der Stadt 10

I

Schwarz, Roland, Bürgerliches Christentum in den Städten am Ende des ersten Jahrhunderts?	25
Winter, Urs, Städte unseres Gottes. Zur Urbanisation in Israel und ihrer Deutung im Alten Testament	2
Zenger, Erich, Psalm 73 als christlich-jüdisches Gebet	184

Der archäologische Beitrag

Riesner, Rainer, Jesus in den Schriftrollen von Qumran? Falsche und echte Sensationen im Vorfeld einer neuen Forschungsphase	41
Schwank, Benedikt OSB, Grabungen auf "diesem Berg" (Joh 4,20.21)	220

Personalia

Pater Hugolinus Langkammer zum 60. Geburtstag	48
Festakt anlässlich Gründung eines Katholischen Bibelwerks und einer Bibelgesellschaft in Prag	48
Wechsel im Schweizerischen Katholischen Bibelwerk	49
Zum Heimgang von Prof. Dr. phil. Dr. theol. Paul Maiberger, Ein Forscherleben für den Sinai	114
Zum Tod von Unif. Prof. D. Dr. Franz Zehrer, Musiker und Exeget zugleich	114
Jubiläum bei der Deutschen Bibelgesellschaft	168
Wechsel bei der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des SKB	178

Biblische Umschau

Jahr mit der Bibel 1992. Projekte und Arbeitshilfen	46
Exegetische Studientagung des SKB	49
Buber-Übersetzung als Sonderausgabe	50
Biblisches Freilichtmuseum - Heilig Land Stichtung Qumran-Schriftrollen vom Toten Meer zur Forschung freigeben	50
Handschriften über Volk der Bibel ausgewertet	51
Palast des Archelaos entdeckt	51
Ältester Gebetsraum Israels entdeckt	51
Israel: Älteste menschliche Siedlung entdeckt	51
Jahr mit der Bibel 1992, Projekte und Arbeitshilfen	110
Grundkurs Bibel 1993	117
Vom Sterben und von Sterbenden	117
Erfahrungsaustausch: Bibelteilen	169
Textwissenschaft und Hermeneutik am Alten Testament	179
Ein Hilferuf aus Sarajevo	179
Zehn Sachbücher zur Bibel	179
Neu: Stuttgarter Kommentar Altes Testament	179
Bibelhilfe für Osteuropa	222
"Bibelinfo"	223
Hautnah Bibel erleben	227
Neue Bilder zur Bibel von Sieger Köder	228
Von deinen Worten können wir leben.	
Lied zum "Jahr mit der Bibel 1992"	229

Besprochene Bücher

Archer, jr., G.L., Einleitung in das Alte Testament (Christoph Dohmen)	53
Baldermann, Ingo, Der Himmel ist offen (Michael Helsper)	176
Barrett, Charles Kingsley, Das Evangelium nach Johannes (Georg Geiger)	61
Baumann, Rolf, "Gottes Gerechtigkeit" - Verheißung und Herausforderung für diese Welt (Rainer Ruff)	172
Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch (Paul-Gerhard Müller)	61
Bayer, Oswald, Aus Glauben leben (Rainer Ruß)	172
Benevolo, Leonardo, Die Geschichte der Stadt (Dieter Bauer)	54
Berg, Klaus Horst, Ein Wort wie Feuer (Rolf Baumann)	174
Betz, Georg, Wenn der Menschlichkeit die Luft ausgeht (Kalle Schmitz)	122
Bröckers, Walter/Bruin de Hermann, Stadt-Seelsorge (Dieter Bauer)	56
Charpentier, E., "Führer durch das Alte Testament. Anleitung zum Selbst- und Gruppenstudium" (Christoph Dohmen)	53
Deutsche Bibelgesellschaft/Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), Bibellesebuch '93 (Rainer Ruff)	242
Ebach, Jürgen, Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann (Michael Helsper)	176
Egger, Wilhelm, Sonntagsbibel (Rainer Ruff)	173
Fohrer, G., Erzähler und Propheten im Alten Testament. Geschichte der israelitischen und frühjüdischen Literatur (Christoph Dohmen)	52
Franzoni, Giovanni, Der Teufel - mein Bruder (Dieter Bauer)	64
Fritz, Volkmar, Die Stadt im alten Israel (Christoph Dohmen)	55
Friedman, R.E., Wer schrieb die Bibel. So entstand das Alte Testament (Christoph Dohmen)	52
Gersterberger, Erhard/Boecker, Hans Jochen/Jutzler, Konrad, Zu Hilfe, mein Gott (Rainer Ruß)	236
Girouard, Mark, Die Stadt, (Dieter Bauer)	54
Hamman, Adalbert, Die ersten Christen (Dieter Bauer)	56
Jahrbuch für Biblischen Theologie 5 (Franz Josef Stendebach)	58
Jaschke, Helmut, "Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir" (Stephan Cibulka)	236
Kaiser, Otto, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme (Christoph Dohmen)	53
Katholisches Bibelwerk (Hrsg.), Bibel im Jahr '93: Jesus begegnen (Rainer Ruß)	242

Kippenberg, Hans G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft (Dieter Bauer)	55	Schmeißer, Martin (Hrsg.), Das Buch der Psalmen (Rainer Ruß)	233
Kogler, Franz (Hrsg.), Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes (Dieter Bauer)	63	Schmeller, Thomas, Brechungen (Dieter Bauer)	56
Kolb, Frank, Die Stadt im Altertum (Dieter Bauer)	55	Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament (Christoph Dohmen)	53
Küng, Hans, Rechtfertigung (Rainer Ruß)	170	Schmidt, W.H./Thiel, W./Hanhart, R., Altes Testament (Grundkurs Theologie Band 1) (Christoph Dohmen)	54
Lampe, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (Paul-Gerhard Müller)	57	Schockenhoff, Eberhard, Sterbehilfe und Menschenwürde (Eva-Martina Kindl)	118
Lang, Bernhard, Die Bibel (Franz Josef Stendebach)	177	Seybold Klaus, Die Psalmen (Dieter Bauer)	238
LaSor, W.S./ Hubbard, D.A./ Busch, F.W., Das Alte Testament, Entstehung - Geschichte - Botschaft (Christoph Dohmen)	53	Sitarz, E. (Hrsg.), Höre, Israel! Jahwe ist einzig. Bausteine für eine Theologie des Alten Testaments (Biblische Basisbücher, Bd.5) (Christoph Dohmen)	53
Lenzen, Verena, Selbsttötung (Eva-Martina Kindl)	121	Smend, R., Die Entstehung des Alten Testaments, Theologisch Wissenschaft Band.1 (Christoph Dohmen)	54
Lewis, Clive Staples, Das Gespräch mit Gott (Maria Rufl OSB)	232	Söhl, Irmhild, Tadesse, warum? (Verena Lenzen)	119
Limbeck, Meinrad, Mit Paulus Christ sein (Kalle Schmitz)	175	Stoob, Heinz (Hrsg.), Die Stadt (Dieter Bauer)	55
Marti, Kurt, Die Psalmen Davids (Thomas Steiger)	234	Stork, Dieter, Zukunft, die heute beginnt. Mein Lachen in der Angst (Stephan Cibulka)	237
Messadié, Gerald, Ein Mensch namens Jesus (Kalle Schmitz)	62	Theobald, Michael/Simon, Werner (Hrsg.), Zwischen Babylon und Jerusalem (Dieter Bauer)	56
Mußner, Franz, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (Paul-Gerhard Müller)	60	Wagner, Harald (Hrsg.), Grenzen des Lebens (Eva-Martina Kindl)	120
Ortkemper, Franz Josef (Hrsg.), Neue Predigten zum Alten Testament (Rainer Ruß)	242	Wahl, Otto, Lieder der Befreiten (Jutta Drewnick)	238
Pesch, Otto Hermann/Peters, Albrecht, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung (Stephan Pförtner)	170	Zenger, Erich, Ich will die Morgenröte wecken (Erhard S. Gerstenberger)	232
Plümacher, Eckhard, Identitätsverlust und Identitätsgewinn (Dieter Bauer)	56	Zuber, Beat, Die Psalmen (Verena Lenzen)	235
Rendtorff, R., Das Alte Testament. Eine Einführung (Christoph Dohmen)	53		



**Neuer Stuttgarter Kommentar –
Altes Testament (NSK-AT)**

Herausgeber: Christoph Dohmen
Gesamtumfang der Reihe: 31 Bände
Erscheinungsweise: 2–4 Bände pro Jahr
Nachlaß bei Abonnement auf die
Gesamtreihe: 10%

Der NEUE STUTTGARTER
KOMMENTAR – ALTES TESTAMENT
hat die Einheitsübersetzung als Textgrund-
lage, ist aber in Anlage und Konzeption
ökumenisch ausgerichtet. Er ergänzt den
Stuttgarter Kleinen Kommentar – Neues
Testament (SKK-NT), versteht sich als
Kleinkommentar für die Praxis und soll
vor Ort dazu beitragen, dem Alten
Testament auch im Bewußtsein der
Christen als dem »Ersten Testament«
Geltung zu verschaffen.
Die Reihe versteht sich als wissenschaftlich
fundierter Kommentar in einer für Laien
verständlichen Sprache.

**Christian Frevel
Das Buch Rut
NSK-AT 6**

Format 13×20 cm; 176 Seiten, kartoniert;
DM 32,- (Abo-Preis DM 28,80)
ISBN 3-460-07061-7

Das Buch Rut wirbt für gemeinschafts-
bezogene Solidarität und für Offenheit
gegenüber Fremden und ist nicht nur
deswegen immer noch ein aktuelles Buch.

**Silvia Schroer
Die Samuelbücher
NSK-AT 7**

Format 13×20 cm; 224 Seiten, kartoniert;
DM 38,- (Abo-Preis DM 34,20)
ISBN 3-460-07071-4

Krieg und Herrschaft sind ein zentrales
Thema der Samuelbücher, das es auch
heutigen Lesern und Leserinnen nicht
gestattet, sich gemächlich im Sessel zurück-
zulehnen.

Verlag Katholisches Bibelwerk

Tempels belegt. Da 4 Q 448 anderen Qumrantexten wie 4 QpNah und 4 QpHos^b, die Alexander Jannäus scharf kritisieren, radikal widerspricht, ist anzunehmen, daß es nicht ursprünglich aus Qumran stammt, sondern vermutlich aus sadduzäischen Kreisen (die mit Alexander sympathisierten). — Bereits im Blick auf die Redaktionsgeschichte des biblischen Buches Josua präsentierte *Alexander Rofé*, „The Editing of the Book of Joshua in the Light of 4 Q Josh“^a, einige Fragmente von 4 Q Jos. Aufgrund der großen Differenzen im Textbestand des Josuabuches zwischen MT, LXX und den Qumran-Manuskripten wurde vor allem die Frage diskutiert, ob es sich tatsächlich um ein Manuskript des biblischen Buches handelt oder nicht vielmehr um einen Pseudo-Josua oder ein Josua-Apokryphon.

Gute Aussichten

Zum Abschluß des Kongresses gaben der neue Chef des Editorenteam, *Emanuel Tov*, „Non Published Texts from Qumran Cave 4: An Overview“⁹,

⁹ Vgl. vom selben Autor unter ähnlichen Titeln die Zusammenstellungen in: BA 55, 1992, 94–104 und oben Anm. 3.

Heinz-Josef Fabry

Chirbet Qumran — ein Stiefkind der Archäologie

Seitdem Anfang der 50er Jahre dieses Jahrhunderts die Siedlung von Chirbet Qumran von E. L. Sukenik mit den Essenern in Verbindung gebracht worden war, ist die Diskussion darüber, wer denn die Qumran-Leute wirklich waren, bis heute nicht verstummt. Die in den benachbarten Höhlen gefundenen Rollen, z.T. in den charakteristischen Tonkrügen, zeigen uns ein Judentum vor der Zeitenwende, für das die klassische Einteilung des Flavius Josephus in die drei großen Religionsparteien der Pharisäer, Sadduzäer und Essener nach verbreiteter Meinung nicht ausreicht.

So soll denn die Archäologie Antworten geben über Alter und Besiedlungsphasen der Ortslage,

¹ Es ist kaum noch zu ermesen, wie sehr P. R. de Vaux durch seine Bezeichnung der Anlage als „Kloster“ die weiteren Ergebnisse beeinflusst hat. Von seiten des Judentums hatte die Qualifikation der Qumran-Leute als „Sekte“ ebenfalls gewaltige irritierende Folgen.

² nach einer mündlichen Mitteilung von S. Talmon.

und der Hauptherausgeber der biblischen Texte, *Eugene Ulrich*, „Biblical Texts of Qumran Cave 4 — DJD IX“, einen Ausblick auf die in naher Zukunft zu erwartenden Publikationen. So sollte bis Ende 1992 DJD IX mit 9 paleohebräischen und 6 griechischen Manuskripten (4 Q 11; 12; 22; 45; 46; 101; 119–127) veröffentlicht sein; drei weitere Bände mit biblischen Texten aus Qumran (4 Q 1–118), die „ein Fenster in die Entwicklung des Textes und die Komposition der biblischen Bücher“ darstellen, sind für 1993/94, 1995 und 1996 vorgesehen; und bis Frühjahr 1993 soll der Brief des „Lehrers der Gerechtigkeit“ aus Qumran an den Jerusalemer Hohenpriester, 4 QMMT (4 Q 394–399) publiziert werden. Bis zur Jahrtausendwende sollen dann alle noch ausstehenden Texte (zumindest in vorläufiger Form) ediert sein. So es denn Realität werden sollte, ein wahrlich gutes Schlußwort.

Ulrich Dahmen ist Wiss. Mitarbeiter am Fachbereich 1, Fach Katholische Theologie, der Universität/Gesamthochschule Siegen. Seine Anschrift: Limpericher Straße 3, 5300 Bonn 3.

über Identität und Lebensform der Leute, die hier gelebt haben, über Art und Bestimmung der gesamten Anlage¹, über den Zusammenhang dieser Anlage mit den Höhlen, mit den Nachbarsiedlungen Ein Feshkah, Masada u. v. a. m.

Ein im Frühjahr 1992 im Wadi Qumran vom Regen frei gespülter Tonkrug² zeigt an, daß die Archäologie in Chirbet Qumran noch Überraschungen bereithalten könnte. Diese erregende Ungewißheit zusammen mit dem unüberschaubaren Durcheinander der (Nicht-) Präsentation der bisherigen archäologischen Ergebnisse erlaubt, auch in diesem Bereich von einem Abenteuer zu sprechen.

Nachdem der Hauptausgräber R. de Vaux während der Ausgrabungen bis 1956 und danach bis zu seinem Tode eine ganze Reihe von „preliminary reports“³ und 1973 einen Übersichtsband⁴ vorgelegt hat, soll nun endlich in einem „joined venture“

der École Biblique und der Biblisch-Archäologischen Institute der Universitäten Fribourg (M. Küchler) und Louvain-la-Neuve (R. und P. Donceel)⁵ der definitive archäologische Bericht (geplant sind 5 Bände) erarbeitet werden. Als Ziel schwebt den beteiligten Wissenschaftlern eine objektive Darstellung des Ausgrabungsbefundes mit allen Objekten und Strukturen vor unter Verwendung aller Photographien und Beschreibungen von de Vaux, allerdings auch unter deutlicher Markierung der Problemfelder.

Auf dem Weg dorthin scheint es aber enorme Schwierigkeiten zu geben⁶, die auf eine Multikausalität zurückgehen, wobei Unvollständigkeit und provisorischer Charakter der „preliminary reports“ sowie die ungeschützte Aufbewahrung der archäologischen Funde nicht unbedeutend sind.

Auch die Ausgrabungen in den Friedhöfen der Qumran-Siedlung⁷ (Probleme bei der Interpretation der gefundenen Gebeine von Kindern und Frauen) haben alles andere als eine eindeutige Interpretation erfahren⁸ und bedürfen noch einer abschließenden Auswertung. Schließlich hat die Auseinandersetzung auch nicht Halt gemacht vor der Interpretation der Funde tierischer Knochen⁹ im Bereich von Chirbet Qumran. Handelt es sich um Küchenabfall oder um Reste von Opferriten oder von kultischen Mahlzeiten?

Eine kritische Zusammenschau mit ernststen Fragen an die von de Vaux vorgelegten Ergebnisse wurden von E.M. Laperrousaz publiziert¹⁰. Die Unterschiede in der Abgrenzung der Schichten Ib (100–63 v. Chr.), IIa (30 v. – 6 n. Chr.) und IIb (6–68 n. Chr.) betreffen geringe, wenn im Detail auch wichtige Differenzen¹¹. Signifikant jedoch ist die Meinung von Laperrousaz gegen de Vaux, eine Besiedlungsphase in der Zeit vor 100 v. Chr. (Stratum Ia) nicht nachweisen zu können. Damit sind natürlich Methode und Potenz der Archäologie zentral angefragt, da — zumindest nach Ausweis der Rollen — die Zeit vor 100 v. Chr. für die Qumran-Leute von entscheidender Bedeutung war.

Archäologische Todsünden?

Da inzwischen der Zusammenhang der Anlage von Chirbet Qumran mit den umliegenden Höhlen

als erwiesen gelten darf¹², entsteht sofort die Notwendigkeit, eine Wechselwirkung zwischen Archäologie und Studium der Rollen, eine beides integrierende Interpretation zu postulieren. Gerade dieses Problem der Wechselwirkung erwies sich aber als unübersichtlich und wurde methodisch nicht aufgearbeitet. Damit aber ergab sich eine unglückliche Art der Argumentation, der sowohl de Vaux aufgrund der Kopplung seiner archäologischen Argumentation mit den literarischen Untersuchungen der Rollen durch J. Murphy O'Connor¹³, aber auch Laperrousaz in der Verbindung mit den literarischen Vorgaben seines Lehrers A. Dupont-Sommer¹⁴ erlegen sind. Auf diese unheilvolle Verbindung hat nun besonders P.R. Davies sein Haupt-

³ Die bibliographischen Angaben zu den diversen Berichten über die „Fouilles au Khirbet Qumrân“, vornehmlich abgedruckt in der *Revue Biblique*, finden sich bei J.A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (SBL Resources for Biblical Study 20, Atlanta 1990, 154f.).

⁴ Vgl. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1973.

⁵ Vgl. S. Goranson, *Further Qumran Archaeology in Progress* (*Biblical Archaeologist* 54/2, 1991, 110f.).

⁶ P.R. Driver (s. w. u.) spricht von der Notwendigkeit des „excavating the notes of Roland de Vaux“.

⁷ Vgl. S.H. Steckoll, *Preliminary Excavations in the Qumran Cemetery* (*Revue de Qumran* 6, 1967–69, 323–344); ders., *Marginal Notes on the Qumran Excavations* (*Revue de Qumran* 7, 1969, 33–40). R. de Vaux nannte ihn einmal den „Sherlock Holmes der Archäologie“; vgl. ders., *Archaeology*, a. a. O. 47f.

⁸ Vgl. die Darstellungen von N. Hass/H. Nathan, *Anthropological Survey on the Human Skeletal Remains from Qumran* (*Revue de Qumran* 6, 1967–69, 345–352).

⁹ Vgl. J.L. Duhaime, *Remarques sur les dépôts d'ossements d'animaux à Qumrân* (*Revue de Qumran* 9, 1977–78, 245–251) und E.M. Laperrousaz, *A propos des dépôts d'ossements d'animaux trouvés à Qumrân* (*Revue de Qumran* 9, 1977–78, 569–578).

¹⁰ Vgl. E.M. Laperrousaz, *Qumrân, l'Établissement essénien des bord de la Mer Morte: Histoire et archéologie du site*, Paris 1976; vgl. ders., *Qumran II. Archéologie du Khirbet Qumran et de la région* (DBS IX, 1979, 744–789); man beachte hier den bemerkenswerten Schlußsatz, a. a. O. 789: „Les résultats de ces examens ont confirmé le bien-fondé de la proposition générale de datation présentée, à la suite de R. de Vaux, dans cette conclusion“.

¹¹ Vgl. die Gegenüberstellung bei O. Keel/M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd. II, Zürich 1982, 458.

¹² Dafür spricht u. a. die Tatsache, daß die Höhlen 70, 80 und 90 als Wohnhöhlen mit der Anlage in engem Zusammenhang standen. Wichtig sind die Zusammenhänge der Keramik und die Verbindung von Tintenfassern in der Anlage und der Tinte der Rollen; dazu vgl. S.H. Steckoll, *Investigations of the Inks Used in Writing the Dead Sea Scrolls* (*Nature* 220, 1968, 91f.) und S. Goranson, a. a. O. Aber auch hier scheint die Beweisführung noch nicht abgeschlossen.

¹³ Vgl. J. Murphy O'Connor, *The Essenes and Their History* (*Revue Biblique* 81, 1974, 215–244) und ders., *The Essenes in Palestine* (*Biblical Archaeologist* 40, 1977, 100–124).

augenmerk gerichtet¹⁵. Zuerst einmal läßt seine Auflistung archäologischer „Todstünden“ — man hielt lange Zeit Chirbet Qumran für ein unwichtiges römisches Fort; Höhle 4 war als vermutete Rumpelkammer keine eigene Erforschung wert; die Tempelrolle im Schuhkarton mußte 1967 regelrecht neu entdeckt werden — einen erschauern. Da Archäologie in der Regel eine systematische Zerstörung der Ortslage impliziert, ist eine lückenlose Dokumentation, Rekonstruktion und Veröffentlichung unabdingbar. Dies schien bisher für Qumran nicht zu gelten.

Davies kritisiert den Versuch von de Vaux, die Hauptbesiedlungsphase Ib mit Hilfe von Münzen zu datieren, die aufgrund ihrer langen Umlaufzeit kaum exakte Datierungen zulassen. Für eine frühe Phase Ia gaben die Ausgrabungen kaum etwas her, aber der schon früh gefundene Habakuk-Pesher (1 QpHab) berichtete vom „Frevelpriester“, für den de Vaux als mögliche Kandidaten nur die Hasmonäer Jonatan (160-142 v. Chr.) oder Simon (142-134 v. Chr.)¹⁶ benennen konnte. Ergo mußte die Phase Ia gegen jeden archäologischen Befund erheblich nach vorne verlängert werden, weil man zusätzlich davon ausging, daß die dort gefundenen, aus dem 2. Jh. v. Chr. stammenden Texte auch in Qumran entstanden seien.

Die unkritische Übernahme antiker Berichte über die Essener sowie die eigene klösterliche Herkunft der ersten Ausgräber verstellten den Blick für eine objektive Auswertung, so daß nichtklösterliche

Elemente (z.B. der Befestigungsturm, Waffen u.a.) weitgehend unbeachtet blieben. Auch ein wissenschaftlicher Vergleich der Wasseranlagen und aufwendigen Bodenbeläge mit denen im benachbarten herodianischen Jericho hätte recht bald die „Kloster-Hypothese“ zurechtrücken müssen. Erst recht hat die biblisch-theologische Voreinstellung der Ausgräber die eigentlichen Fragen der Archäologie nach Population, Wirtschaft, Ernährung und Klima ausgeklammert. So müsse man — nach Davies — einer derartig mit Vorurteilen belasteten Archäologie mit Vorsicht begegnen.

Nicht nur die angewandte Datierungsmethode mittels der Keramik¹⁷ habe inzwischen ihre Eindeutigkeit verloren, erst recht müsse man der in Qumran so hochgespielten Paläographie skeptisch gegenüber treten. Die grundlegenden Werke von F.M. Cross¹⁸ und S.A. Birnbaum¹⁹ wurden weitestgehend unkritisch übernommen. Aber die Paläographie läßt höchstens eine relative Chronologie zu und das nur, wenn man eine Schriftentwicklung von außerordentlicher Regelmäßigkeit postuliert, die aber noch zu beweisen ist, wodurch diese Methode letztlich doch stark mit dem Siegel des Irregulären behaftet ist²⁰.

So sollte nach Davies für Qumran jede Chronologie in Frage gestellt werden. Man sollte nicht jeden Einzelbefund in eine harmonisierte Chronologie pressen müssen. Wäre es deshalb nicht an der Zeit, sowohl die Texte wie die archäologischen Befunde je in ihrem Eigenwert ohne jeden chronologischen Druck so zu erforschen, wie wenn man einen Text auf der synchronen Ebene erforscht, wobei dann individuelle Ereignisse ihre Dominanz verlieren zugunsten der Erkenntnis langfristiger Prozesse?

Die aktuelle Entwicklung

Soeben hat R. Donceel den Stand der Arbeiten und Planungen veröffentlicht²¹. Schon 1990 wollte sich die École Biblique aus Anlaß ihres 100jährigen Bestehens mit einer abschließenden Dokumentation der Grabungen in Chirbet Qumran eine einzigartige Festgabe bereiten. Die schon genannten Gründe haben die Realisierung dieses Planes bisher verhindert. Donceel kann die Liste der Mißlichkeiten

¹⁴ A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Bibliothèque Historique, Paris 1959, 31964).

¹⁵ *How not to do Archaeology*, a. a. O.

¹⁶ Vgl. dazu die Darstellung bei J. Maier, *Zwischen den Testamenten*, Erg.-Bd. 3 zur Neuen Echter Bibel AT, Würzburg 1990, 154-158.

¹⁷ Vgl. P.W. Lapp, *Palestinian Ceramic Chronology, 200 B.C. — A.D. 70*, New Haven 1961.

¹⁸ Vgl. E.M. Cross, *The Development of Jewish Scripts*, in: *The Bible and the Ancient Near East* (Festschr. W.F. Albright, Garden City 1965, 170-204); vgl. auch die schon frühen Versuche von O. Eissfeldt, *Ansetzung der Rollen nach paläographischen Kriterien* (*Theologische Literaturzeitung* 74, 1949, 226-228).

¹⁹ Vgl. S.A. Birnbaum, *The Qumrân (Dead Sea) Scrolls and Palaeography* (BASOR Suppl. Studies 13-14, New Haven 1952).

²⁰ „A typological classification is very scientific, but it simply cannot be translated into chronology except in an very broad way“, Davies, a. a. O. 207.

²¹ R. Donceel, *Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumran* (*Revue Biblique* 99, 1992, 557-573).

offensichtlich beliebig verlängern, wobei aber seine pessimistische Überzeichnung der Lage nicht zu übersehen ist. Wichtig jedoch ist vor allem, daß die Probleme erkannt sind und benannt werden. Sie einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, eröffnet eine – wenn auch winzige – Chance der Nachbesserung.

Dies betrifft die Münzfunde aus Chirbet Qumran und Ein Feshkah, die nach einer recht oberflächlichen und nur partiellen Katalogisierung²² in alle Welt verstreut wurden²³. Eventuelle Rückgaben wären von unschätzbarem Wert. Dieses Grundproblem stellt sich ähnlich bei der Keramik, bei Gläsern und Lampen.

Die von de Vaux im Bereich der Gebrauchskeramik vermutete Sonderstellung Qumrans ist angesichts von Referenzmaterialien aus Jericho und Tell Abu Gourdân einzuschränken. Die Metallfunde (Fibeln, Pfeilspitzen u. a.) existieren weitgehend nur noch auf den Inventarlisten und die Rekonstruktion ihrer stratigraphischen Zuordnung gestaltet sich schwierig. Donceel beschreibt die oft wenig aussichtsreiche Position des nacharbeitenden Archäologen, wenn sie sich wie hier auf Fundstücke stützen muß, die „manchmal fotografiert, selten beschrieben und meistens verschwunden“ sind²⁴.

Da unklare Verhältnisse immer schon Wurzelboden für unkalkulierbare Phantastereien sind, bleibt dringend zu hoffen, daß die geplante Publikation trotz aller Schwierigkeiten zügig vorankommt, denn sie ist sinnvoll und dringend wünschenswert²⁵.

Kurt Schubert — 70 Jahre

Am 4. März beging der durch seine Forschungen und sein Engagement weltweit bekannte Wiener Ordinarius für Judaistik, Univ. Prof. Dr. Kurt Schubert, seinen 70. Geburtstag. In Wien geboren, besuchte er das traditionsreiche Gymnasium „Theresianum“ das ihn in seinem Stil und seiner Sprache prägte. Noch vor der Matura erlebte er den Einmarsch der Truppen des nationalsozialistischen Deutschland. Die unmittelbar danach ausbrechende Judenverfolgung bewog ihn, sich wissenschaftlich mit dem Judentum auseinander zu setzen. So belegte er an der Wiener Universität das Fach Judaistik neben anderen orientalischen und theologischen Studien. Während der Zeit der nationalsozialistischen Ära gehörte er sowohl der österreichischen Widerstandsbewegung als auch der heimlich geführten katholischen Hochschuljugend an, die von Karl Strobl geleitet und sehr stark von Otto Mauer inspiriert wurde. Nach der Befreiung Österreichs ergriff Kurt Schubert die Initiative, die Wiener Universität wieder aufzubauen; nicht nur das Hauptgebäude war zerstört, auch die Grundgedanken des neu erstehenden Österreichs sollten Hauptanliegen der „Alma Mater Rudolffina“ werden. Wesentlichen Anteil hatte Kurt Schubert am Aufbau der katholischen Hochschuljugend und des Katholischen Akademikerverbandes im Rahmen der Katholischen Aktion.

An der Universität wirkte er zunächst als Dozent für Judaistik im Rahmen des Orientalischen Institutes; er konnte jedoch erreichen, daß für sein Fach ein eigenes Ordinariat geschaffen wurde, dem sich das heute international anerkannte Institut für Judaistik Wien anschloß, aus dem hervorragende Repräsentanten dieses Faches hervorgegangen sind wie Johann Maier (Köln) und Clemens Thoma (Luzern), aber auch die in Wien wirkenden Gelehrten Günther Stemberger, Ferdinand Dexinger, Kurt Werner und Jacob Allerhand. Unmittelbar nach der Publizierung der Rollen vom Toten Meer trat Schubert durch seine heute noch geltenden Interpretationen hervor.

Als Gründer und Präsident des „Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ war er stets um den Dialog zwischen Christen und Juden bemüht, ebenso setzte er sich für die rechte Darstellung des Judentums in den Religionsbüchern ein, indem eigene Kommissionen gegründet wurden, die sich mit diesem Problem befaßten. Seit Gründung des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes (1966) fungiert Kurt Schubert als Präsident auch dieser Institution und gab ihr seine unverwechselbare Prägung, vor allem durch die Einrichtung einer biblisch-judaistischen Buchhandlung im Zentrum

²² Vgl. M. Sharabani, *Monnaies de Qumrân au Musée Ickefeller de Jérusalem (Revue Biblique 87, 1980, 274 - 284)*.

²³ *So überreichte der jordanische König Hussein drei Münzen aus Qumran dem damaligen amerikanischen Präsidenten Nixon; sie werden im Smithsonian Institute in Washington aufbewahrt und sind deswegen der weiteren wissenschaftlichen Analyse zugänglich. Weiterer Nachforschung dagegen entziehen sich die Münzen, die durch persönliche Schenkungen oder auf dem touristischen Markt verschwunden sind.*

²⁴ „parfois photographiés, rarement décrits et le plus souvent disparus“, a. a. O. 566.

²⁵ Herrn Kollegen Max Kießler, Fribourg, bin ich dankbar für viele Hinweise.



von Wien und den vom Kontakt zum Judentum geformten Israelreisen.

Ein besonderes Verdienst ist die Errichtung des österreichischen jüdischen Museums in der Hauptstadt des Burgenlandes, Eisenstadt, wo jedes Jahr Symposien veranstaltet werden.

In den vergangenen Jahren hat sich Kurt Schubert gemeinsam mit seiner Frau, der Kunsthistorikerin Dr. Ursula Schubert besonders der jüdischen Ikonographie zugewendet, ein bisher fast unbeachtetes Fachgebiet, das von den Schuberts sowohl in der Literatur als auch in verschiedenen wissenschaftlichen Veranstaltungen zur Sprache kommt. Gerade im Hinblick auf dieses Forschungsgebiet wurde — eine Seltenheit — an Ursula und Kurt Schubert das Ehrendoktorat der Universität Fribourg verliehen. Schubert ist überdies Ehrensator der Wiener Universität.

Die Bibelwerke verdanken dem großen Gelehrten, dem engagierten Christen und vor allem dem von großer Humanität erfüllten Menschen viel und hoffen, daß er noch viele Jahre wirken kann.

Norbert Höslinger

Ehrendoktorat für Norbert W. Höslinger

Die Theologische Akademie in Warschau hat am 8. Dezember 1992 Herrn Dr. Norbert W. Höslinger die Ehrendoktorwürde verliehen. Dr. Höslinger ist Direktor des Österreichischen Katholischen Bibelwerks. Grund für diese Auszeichnung ist sein mehr als 20jähriges Engagement für den Aufbau der Bibelarbeit in Polen und im übrigen Osteuropa. Wir freuen uns mit Dr. Höslinger über diese Aufzeichnung. Er hat die letzten Jahre sehr viel Zeit und Kraft in die Osteuropa-Kontakte investiert. In vielen Jahren war das unendlich mühsam. Auch nach der Wende ist es nicht unbedingt einfacher geworden, wenn auch die Schwierigkeiten auf anderen Gebieten liegen. Eine verdiente Auszeichnung, über die wir uns herzlich freuen, und für die wir Dr. Höslinger von Herzen gratulieren!

Franz-Josef Ortkemper

Kurt A. Speidel — 60 Jahre alt

Inzwischen ist er der „Dienstälteste“ im gesamten Bibelwerk: Kurt A. Speidel. Am 15. März 1961 wurde er vom damaligen Direktor, Dr. Otto Knoch, für die Arbeit im Katholischen Bibelwerk eingestellt. Er ist aus der Arbeit des Bibelwerks schier nicht mehr wegzudenken. Er war im Lauf der Jahre Geschäftsführer des e.V., Lektor, Verlagsleiter, und leitet nunmehr das inzwischen eigenständige Unternehmen „Biblische Reisen“, das jährlich Tausende

in die Länder der Bibel und an die Stätten der Christenheit führt.

Viele kennen seinen Namen durch das Sachbuch „Das Urteil des Pilatus“ und durch das pffiffige Büchlein „Wenn die Bibel recht hätte“. Vor allem aber hat Kurt Speidel die Zeitschrift „Bibel heute“ aus der Taufe gehoben — sicher eine der besten Ideen der letzten Jahrzehnte, ohne Neid sei es gesagt!

Unter seiner Leitung haben sich die „Biblischen Reisen“ inzwischen zu einem respektablen Unternehmen entwickelt. Sehr früh hat Kurt Speidel gemerkt, daß man außer den Ländern des Nahen Ostens noch ein zweites Standbein haben müsse. Ohne diese frühe Einsicht hätten die Biblischen Reisen die Golfkrise nur sehr angeschlagen überstehen können.

Das Jahr 1992 war für die Biblischen Reisen das erfolgreichste Jahr in der gesamten Geschichte. Kein Wunder, denn es geht Kurt Speidel nicht nur darum, möglichst viele Touristen in die biblischen Ländern zu verfrachten, er legt allergrößten Wert auf eine solide geistliche theologische Begleitung der Reisen. Denn das Reisen in die biblischen Länder bietet die Möglichkeit eines ganz hautnahen Kontaktes mit der Bibel und ihrer Botschaft.

Von Haus aus ist Kurt Speidel Schwabe; entsprechend geht er mit Lob um. Er hat's wohl im Buch der Sprüche gelesen: „Zu viel Honig essen ist nicht gut: Ebenso spare mit ehrenden Worten!“ (Sprüche 25,27).

Wir sind Kurt Speidel zu großem Dank verpflichtet, nicht nur für die langjährige Treue zum Katholischen Bibelwerk, sondern auch für seine vielen guten Ideen und seine schier unversieglige Arbeitskraft, mit der er sich für unser Bibelwerk und später für „seine“ Biblischen Reisen engagiert hat. Zum 60. Geburtstag gilt ihm unser herzlichster Glückwunsch. Ihm und uns wünschen wir, daß ihm auch in den kommenden Jahren Gesundheit, Schaffenskraft und Phantasie erhalten bleiben.

Diese kleine Würdigung wird er mit seinem bruddelndem Charme zur Kenntnis nehmen, mit Speidelscher Reserviertheit — und sich doch innerlich (ein bißchen) darüber freuen. Aber anmerken lassen wird er es sich nicht!

Franz-Josef Ortkemper

Ungarisches Bibelwerk floriert!

Das ungarische Bibelwerk, auch St. Hieronymus-Bibelverein genannt, wurde 1990 gegründet, gleich nach der politischen Wende in den osteuropäischen Staaten. Seitdem entfaltet es seine Tätigkeit mit ansehnlichem Erfolg. Da die ungarische Kirche noch nicht genügend finanzielle Mittel hat, es zu unterstützen, wird es durch



die Mitgliedsbeiträge des Vereins und durch einen jährlichen Zuschuß des Katholischen Bibelwerks in Deutschland finanziell unterstützt.

In den ersten beiden Jahren hat das ungarische Bibelwerk eine beträchtliche Tätigkeit entfaltet. Es veröffentlicht eine biblisch-pastorale Quartalschrift (bisher 9 Nummern) mit exegetischen und methodischen Artikeln und gibt den Lesern viele aktuelle Informationen und Materialien für die Bibelarbeit.

Anfang 1992 gelang es dem ungarischen Bibelverein, ein kleines Büro im Zentrum von Budapest zu kaufen. Es dient seitdem als Bibelzentrum, in dem die beiden hauptamtlichen und mehrere freiwillige Mitarbeiter tätig sind. Von dort aus wird die allmählich das ganze Land umfassende bibelpastorale Arbeit gefördert. Monatlich werden hier Weiterbildungsvorträge gehalten. Im Bibelzentrum werden alle ungarischen bibelwissenschaftlichen und methodischen Werke, Lehrbücher und Hilfsmittel verkauft, die für die Bibelarbeit nützlich sind.

Das Bibelwerk ist von seiner Satzung her ein kirchlich und staatlich genehmigter e. V. mit ständig wachsender Mitgliedschaft. Die landesweite Organisation des Vereins konnte seit Anfang des Jahres 1992 ausgebaut werden. Es wurden Diözesankoordinatoren beauftragt, ein diözesanes Zentrum aufzubauen und im Einvernehmen mit den Diözesanbischöfen die bibelpastorale Tätigkeit auf diözesaner Ebene zu organisieren.

Das ungarische Bibelwerk fühlt sich auch für die im Ausland in der Minderheit lebenden Ungarnkatholiken verantwortlich. Es unterstützt die Filiale in Siebenbürgen, es versucht, die Bibel und Hilfsmittel zur Bibelarbeit auch den außerhalb Ungarns lebenden etwa 4 Millionen Ungarn zur Verfügung zu stellen.

So veranstaltete das ungarische Bibelwerk ein Benefizkonzert zugunsten der Ungarn im Ausland unter dem Motto „Er hat sein Wort gesandt“ (Ps 107,20). Das war eigentlich ein Wagnis, da die geplanten Kosten viel mehr betragen als dem Bibelwerk für die eigenen jährlichen Ausgaben (Gehalts- und Bürokosten usw.) zur Verfügung stehen. Das Konzert mußte also ein Erfolg werden, sonst wäre das Bibelwerk in Verlegenheit geraten.

Es wurden also erstrangige Künstler angefragt, beim Konzert ohne Gage aufzutreten. Alle waren dazu gern bereit! Es wurden recht ansehnliche Würdenträger für die Schirmherrschaft gewonnen, u. a. Kardinal Franz König von Wien sowie der Präsident der ungarischen Bischofskonferenz, der Präsident des Weltbundes der Ungarn usw. Es wurde eine landesweite Werbung durchgeführt, durch Zeitungen, durch die Mitglieder des Bibelvereins, durch

Diözesanrundbriefe, durch Priester und Religionslehrer. Es wurden auch alle Banken und alle ungarischen Pfarreien in den westlichen Ländern um Spenden gebeten, es wurden alle religiösen Orden, sogar die Minister und Staatssekretäre eingeladen.

Die Werbung hat funktioniert. Am 13. September war die Großhalle der Musikakademie völlig ausverkauft, mit vielen vornehmen Gästen im Publikum (der Kardinal, der Präsident der Bischofskonferenz, andere Bischöfe, Minister, Staatssekretäre, Parteiführer, Ordensvorsteher usw.). Alle konnten eine künstlerisch hervorragende Konzertaufführung genießen.

Die Einnahmen haben die Kosten des Konzerts weit übertroffen. Und durch das, was von den Spenden übriggeblieben ist, konnten wir Ende Oktober / Anfang November 8.000 NT und 1.000 Vollbibeln für die Ungarn zur Verfügung stellen: in der Slowakei, der Ukraine, Kasachstan, Rumänien, Serbien, Kroatien. *Bela Tarján*

Eine Kinderbibel für Ungarn

Das Katholische Bibelwerk in Ungarn macht eine erfreuliche Entwicklung! Inzwischen hat der Leiter des ungarischen Bibelwerks, Prof. Dr. Bela Tarján, die von Eleonore Beck konzipierte Kinderbibel von „Kirche in Not“ ins Ungarische übersetzt. Mit Hilfe der Ostpriesterhilfe konnte die Drucklegung bewerkstelligt werden. So kann diese hervorragende Kinderbibel, die auch sehr ansprechend bebildet ist, in großer Stückzahl Gemeinden, Familien und Schulen zur Verfügung gestellt werden.

Franz-Josef Ortkemper

Bibelpastorale Arbeitsstelle in Jerusalem

In Jerusalem leben seit Jahren Dr. theol. Wilhelm Bruners und Rektor Dr. theol. Wolfgang Schwarz. Beide sind Schüler des Wiener Ordinarius für Neutestamentliche Bibelwissenschaften, Jacob Kremer. Beide haben in den Jahren ihres Wirkens in Jerusalem zunehmend die Notwendigkeit erkannt, für den deutschsprachigen Raum biblischpastorale Fort- und Weiterbildung im Land der Bibel anzubieten. Sie haben in Begegnung mit dem Land die Chance für eine „Erdung“ des Glaubens erfahren: Dr. Schwarz in seiner Tätigkeit als Leiter und Seelsorger im Österreichischen Pilgerhaus in Jerusalem, Dr. Bruners als Seelsorger und Lehrer in der Dormitio Abtei (von dort bekannt als Bruder Markus).

Neben der Fülle von biblischen Ausbildungs- und Studieninstitutionen gibt es bisher nur wenig Möglichkeiten der bibelpastoralen Fortbildung im Hl. Land. Die von Bruners und Schwarz angeregte Idee einer „Bibel-



pastoralen Arbeitsstelle“ (BPA/Jerusalem) für den deutschsprachigen Raum, wurde von den Katholischen Bibelwerken Deutschlands und Österreichs begrüßt. Derzeit ist die BPA/Jerusalem mit dem Österreichischen Bibelwerk institutionell verbunden.

Die Zielgruppen der BPA/Jerusalem sind Priester, Ordensleute, Frauen und Männer in Pastoral und Katechese, LehrerInnen und Interessierte.

Die BPA sieht ihre Aufgabe unter den besonderen Bedingungen und Möglichkeiten im Hl. Land. Die TeilnehmerInnen sollen zu einem tieferen Verständnis der Bibel geführt werden durch

- Kennenlernen biblischer Orte und ihres Umfeldes
- Kennenlernen biblischer Geschichte und ihrer historisch-geographischen Bedingungen
- Reflexion und Meditation biblischer Texte an Ort und Stelle
- Kennenlernen und Vertiefen biblischer Theologie und Spiritualität
- Begegnung mit dem Heiligen Land und seinen Menschen heute.

Die TeilnehmerInnen an der Weiterbildung der BPA haben Gelegenheit, vor dem erarbeiteten biblischen Hintergrund ihr Leben und Wirken in Kirche und Gesellschaft zu reflektieren und neu zu orientieren.

Entsprechend versteht sich das Programm subsidiär zu den Angeboten der Bibelwerke der Heimatländer und ist kein neues „Pilgerprogramm“ neben anderen. Die Errichtung der BPA/Jerusalem leistet auf diese Weise einen Beitrag zum Jahr der Bibel über 1992 hinaus.

Informationen bei: Österreichisches Hospiz (Austrian Hospice), Bibelpastorale Arbeitsstelle, Via Dolorosa, POB 19600, IL — 91194 Jerusalem/Israel.

Drastische Sparmaßnahmen bei der Bibelpastoralen Arbeitsstelle SKB

Die Löhne der Mitarbeiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle werden ab Januar 1993 linear um 10% gekürzt. Zudem ist vorgesehen, ab Mitte Jahr eine Stelleneinsparung von 30% vorzunehmen. — Diese Beschlüsse hat der Zentralvorstand des Schweizerischen Katholischen Bibelwerkes SKB an seiner letzten Sitzung im Kalenderjahr getroffen.

Sie bedeuten, daß ab Mitte 1993 nur noch zwei volle Stellen (verteilt auf drei Personen) für die Animation und Koordination der Bibelpastoralen Arbeit in der gesamten deutschen Schweiz zur Verfügung stehen. Selbst nach diesen einschneidenden Maßnahmen ist die Stabilisierung der schwierigen Finanzlage unsicher.

Hauptgrund für die Schwierigkeiten ist, daß weder die Einnahmen, noch die kirchlichen Beiträge mit der Preis- und Lohnentwicklung der letzten Jahre mitgewachsen sind. Dies führte zu einer Aufzehrung der bescheidenen Reserven.

Um die Bibelarbeit in der Schweiz weiterführen zu können, ruft das SKB zu einer Sammelaktion „Bibel-pastoral in der Schweiz“ auf (PC 80-39108-5). Im entsprechenden Sammelprospekt wird darauf hingewiesen, daß es nicht nur um die Existenz einer Arbeitsstelle geht, sondern um die Weiterführung pastoraler Projekte in der Bildungsarbeit. Am stärksten engagiert ist die Bibelpastorale Arbeitsstelle bei der Ausarbeitung von „Damit sie Leben haben. Bibelarbeit in der Gottesdienstvorbereitung. Ein Projekt für Gruppen und Pfarreien“. Über 400 Pfarreien und Einzelpersonen haben den ersten Teil der Unterlagen bezogen. Weitere Schwerpunkte sind die Kursarbeit in Pfarreien und mit Gruppen sowie die Weiterbildung kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Neben dieser Sammelaktion will das Bibelwerk gezielte Beitragsgesuche an Institutionen stellen, die direkt oder indirekt von der Arbeit der Bibelpastoralen Arbeitsstelle profitieren, sich bisher aber nicht oder zu wenig an deren Finanzierung beteiligt haben.

Ein Lichtblick in dieser schwierigen Situation ist die Tatsache, daß mit Angelika Imhasly, Wislikofen, zum ersten Mal eine Frau das Präsidium eines Diözesanverbandes übernommen hat, und dass mit Diakon Tony Styger, Einsiedeln, ein engagierter Präsident für den Diözesanverband Chur gewählt werden konnte.

Weitere Informationen: Dr. Daniel Kosch, Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich, Telefon (0041) 202 66 74.

Baumgartner — Evangeliar

Ein handgeschriebenes Evangeliar für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres

In der alten Tradition der mittelalterlichen Evangeliare hat der Münchner Künstler Fritz Baumgartner in über sechsjähriger Arbeit ein Evangeliar geschaffen, das seinesgleichen sucht. Es umfaßt die Texte aller Evangelien der drei Lesejahre A, B und C zum Wortgottesdienst in der Meßfeier an den Sonn- und Festtagen. Das Werk ist in vier Abschnitte geteilt entsprechend der Einteilung des Kirchenjahres. Der Text entspricht der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Er ist fortlaufend geschrieben. Nach jedem Vers erfolgt ein neuer Zeilenanfang. Die Verteilung der Perikopen ist so angelegt, daß jeweils zwei gegenüberliegende Seiten von einem Evangelium aus-



gefüllt werden. Die Illustrationen Baumgartners übernehmen eine den Text deutende und erläuternde Rolle.

Die gedruckte Ausgabe dieses Evangeliiarums umfaßt wie das Original insgesamt 476 Seiten und 231 farbige Abbildungen. Der Umschlag besteht aus einem weißen Ledereinband mit einer in Gold geprägten Darstellung des thronenden Christus, der von den Evangelisten-Symbolen umgeben ist.

Der 1929 im oberösterreichischen Aulolzmunster geborene Künstler hatte 1985 begonnen, ein Evangeliiarum vollständig aus einer Hand zu schaffen. Text und Bilder mit ihren leichten Acrylfarben wurden bis 1991 in mühevoller Arbeit auf handgeschöpftes Papier aufgetragen. Baumgartners Illustrationen sind durch ihre teilweise kantigen Figuren mit großflächig farbigen Formen von starker Ausdruckskraft. Farbe und die damit verbundene Symbolik bestimmen seine Bilder. Man wird an die Farbigkeit des Expressionismus erinnert. Gelb und Weiß auf und neben den kräftigen Farben verleihen den Darstellungen eine deutliche Plastizität.

Das Evangeliiarum gibt es in einer Ausgabe mit Schuber bzw. mit einer Leinenkassette zum Preis von DM 2.358,—. Verleger des Evangeliiarums ist das Bischöfliche Ordinariat Regensburg.

Ein farbiger Prospekt kann angefordert werden über: Diözesanmuseum Regensburg, Emmeramsplatz 1, Postfach 11 02 26, 8400 Regensburg 11. *Hermann Reidel*

Gegen die Gleichgültigkeit

Soeben ist die neue Arbeitshilfe der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit zum Jahresthema 1993 erschienen „Statt Gleichgültigkeit Mut zur Verantwortung“.

Das Arbeitsheft enthält u. a. einen Auszug aus der Rede von Amos Oz, die er aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in Frankfurt gehalten hat. Weitere Autoren sind u. a. Richard von Weizsäcker, Schalom Ben-Chorin und Wladyslaw Bartoszewski.

Das Thema des Heftes ist gerade durch die rechtsradikalen Ausschreitungen der letzten Wochen hochaktuell geworden. Glücklicherweise sind inzwischen viele Bürger aus ihrer Gleichgültigkeit aufgewacht. Das Heft bietet eine Menge Materialien, für den Unterricht in der Schule, für die Erwachsenenbildung, zur persönlichen Lektüre. Es kostet DM 8,— und ist zu beziehen beim Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Postfach 1445, 6350 Bad Nauheim.

Einführung in das Alte und Neue Testament

Einen vierwöchigen Grundkurs, der zu einer „Reise“ durch das Alte und Neue Testament einlädt, bietet die „Batschunser Bibelschule“ in Vorarlberg (A) an: von 11. Juli bis 6. August dieses Jahres.

Dabei geht es um gründliche Information, aber vor allem auch um die Freude am Entdecken von noch unbekanntem Land. Alle Einzelerkenntnisse, die auf diesem Grundkurs gewonnen werden, sollen aber auch zeigen, daß unser Weg durch das Leben — unsere Geschichte — eine Geschichte des Heils ist, wo Gott bereits gegenwärtig ist.

Informationen und Anmeldung: Batschunser Bibelschule, Laternserstraße 42, A-6832 Batschuns.

„Grundkurs Bibel“ in Abendveranstaltungen durchgeführt

Aus Krefeld erreichte uns Ende vergangenen Jahres die Mitteilung, daß eine dortige Gemeinde den 1. Kursteil des „Grundkurs Bibel — NT“ an vier Abenden durchgeführt hat. Die Reaktion war so positiv, daß sich spontan 46 Personen anmeldeten und mit großer Freude teilnahmen.

Wir denken, daß diese Erfahrungen auch andere Gemeinden ermutigen könnten, einen „Grundkurs“ „an der Basis“ zu versuchen. Wer ähnliches vorhat, darf sicher gerne auf die Erfahrungen in Krefeld zurückgreifen. Die Kontaktadresse wäre: Pfr. Karl-Heinz Teut, Katholisches Pfarramt Herz Jesu, Friedrich-Ebert-Straße 156, 4150 Krefeld-Bockum. *Dieter Bauer*

„Methodenkoffer für die Bibelarbeit“ ist da!

Der lange angekündigte „Methodenkoffer“ mit „126 Methoden der Bibelarbeit“ ist nun erhältlich bei der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE), René-Schickele-Straße 10, 5300 Bonn (DM 311,—).

Es handelt sich dabei um einen ca. 45 x 35 x 18 cm großen Alu-Koffer. Er enthält einige DIN-A-3-Bögen weißes Papier, einen DIN-A-4-Block Umweltschutzpapier, eine kleine Schere, einen Radiergummi, eine Packung Wachsmalkreiden und einen Pack weiße Karteikarten, 8 Filzer, 1 Bleistiftspitzerdose, 1 Kerze, 1 Wollknäuel und je 1 Glas mit Weizenkörnern, Senfkörnern und Salzkörnern, eine 12er-Packung Bleistifte und schließlich einen Leitz-Ordner mit 336 + XXVIII Seiten „Methoden der Bibelarbeit“!

Eine ausführliche Besprechung des Koffers erfolgt in „Bibel und Kirche 2/93“. *Dieter Bauer*

Grundkurs Bibel 1994

Jahreskurs zum Alten Testament

Zielgruppe:

Biblisch interessierte Frauen und Männer (theologisches Vorwissen wird nicht vorausgesetzt); Teilnehmer und Mitarbeiter von Gruppen (Bibel-, Frauen-, Familie-, Gebets-, . . . gruppen).

Ziel:

Das Hauptanliegen des Kurses ist die exegetische und theologische Erschließung alt- und neutestamentlicher Schriften und Texte sowie die Erarbeitung zentraler Motive und geschichtlicher Zusammenhänge des Alten Testaments. Grundlegende Ziele:

- Vertiefung des eigenen Glaubensverständnisses;
- Bekanntwerden mit zentralen biblischen Themen, Motiven, Inhalten, Strukturen;
- Befähigung zum selbständigen Umgang mit der Bibel;
- Kennenlernen von Möglichkeiten der Bibelarbeit in Gruppen.

Arbeitsweise:

Wochenenden

In Untergruppen gemeinsame exegetisch-theologische Arbeit am Text, ergänzt durch erlebnisorientierte und meditative Elemente; Informationsrunden und zusammenfassende Referate im Plenum.

Private Nacharbeit

Dafür erhalten die Teilnehmer zu jedem Themenbereich schriftliche Anregungen und Materialien.

Regionale Gesprächsgruppen

Sie werden begleitet von je einem Team-Mitglied und bieten die Möglichkeit zur Klärung offener Fragen, zur Bearbeitung weiterer Textabschnitte oder zur methodischen Erprobung von Bibelgesprächen.

Kosten:

DM 830,— für Kursgebühren, Unterkunft und Verpflegung (EZ-Zuschlag DM 7,— pro Übernachtung), DM 70,— für Kursmaterialien (Ermäßigungen sind möglich).

Termine und Themen:

- (1) 21. bis 23. Januar 1994
Anfänge Israels
Die Patriarchengeschichten: von Abraham bis Josef
- (2) 25. bis 27. Februar 1994
Die Grunderfahrung Israels
Exodus: Ein Volk findet zu seinem Glauben
- (3) 25. bis 27. März 1994
Die Landnahme
Wie gewalttätig ist der Gott der Bibel?

- (4) 11. bis 15. Mai 1994

Zwischen Macht und Charisma
Israels Könige und Propheten

- (5) 24. bis 26. Juni 1994

Zwischen Verzweiflung und Hoffnung
Israel im Exil

- (6) 16. bis 18. September 1994

Die Frage nach dem Lebenssinn
Weisheitsliteratur in Israel

- (7) 14. bis 16. Oktober 1994

Zwischen den Testamenten
Auseinandersetzung mit der hellenistischen Aufklärung

- (8) 11. bis 13. November 1994

Psalmen
Gebete von Juden und Christen

Beginn jeweils 18.00 Uhr mit dem Abendessen; Ende Sonntag, 13.00 Uhr, mit dem Mittagessen.

Informationsveranstaltung:

Mittwoch, 17. November 1993 (Buß- und Betttag), 9.30 bis 18.00 Uhr im Bischof-Leiprecht-Haus, Jahnstr. 30, 7000 Stuttgart 70 für alle, die eine Teilnahme am Kurs erwägen.

Ort:

1. Wochenende: Christkönigsheim, Stuttgart-Hohenheim
- 2.-8. Wochenende: Bauernschule Wernau.

Kursleitung:

Mechthild Alber, Anneliese Hecht, Christoph Gellner, Hans-Joachim Remmert, Gabriele Theuer, Dr. Wolfgang Wieland.

Veranstalter:

Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung, Katholisches Bibelwerk e.V., Katholisches Bildungswerk Stuttgart

Anmeldung:

Bis zum 18. Oktober 1993 bei der Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Jahnstraße 30, Postfach 70 01 37, 7000 Stuttgart 70

, Dieter Bauer

Neue Jesusliteratur

Eine Umschau

In den letzten Jahren sind auffallend viele Bücher erschienen, die im engeren oder weiteren Sinn als „Jesusbücher“ gelten können (vgl. die — zweifellos unvollständige — Liste).

- ALT, F., Jesus — der erste neue Mann, München 1989
BALDERMANN, I., Der Himmel ist offen. Jesus aus Nazareth: eine Hoffnung für heute, München 1991
BISER, E., Der Freund. Annäherungen an Jesus, München 1989
BRUNERS, W., Wie Jesus glauben lernte, Freiburg 1991
DE ROSA, P., Der Jesus-Mythos. Über die Krise des christlichen Glaubens, München 1991
FENEBERG, W., Jesus der nahe Unbekannte, München 1990
GNILKA, J., Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1990
HERBST, K., Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988
LAPIDE, P., Jesus — ein gekreuzigter Pharisäer?, Gütersloh 1990
MULACK, C., Jesus — der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987
RAGAZ, L., Die Bibel. Eine Deutung, Bd. 3: Jesus, Fribourg 1990 (Originalausgabe 1949)
SCHMIDT, W.-R., Der Mann aus Galiläa. Suche nach einem Unbekannten, Gütersloh 1990
SCHWAGER, R., Dem Netz des Jägers entronnen, München 1991
SWIDLER, L., Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991
THEISSEN, G., Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1986
WEILAND, P., J., Ein Messias aus Galiläa, Thalwil 1989
WÖLLER, H., Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt, Stuttgart 1987
ZAHNRT, H., Jesus aus Nazareth. Ein Leben, München 1987

Zahlreich sind jene Bücher, die sich an eine breite LeserInnenschaft wenden, zu erwähnen ist aber auch die wissenschaftliche Darstellung von Joachim GNILKA — im deutschen Sprachraum die erste seit langer Zeit¹. GNILKAs Buch ist in seinem Bemühen um einen „guten Mittelweg“ zwischen den Extremen und um eine weitgehend konsensfähige Jesusdarstellung gewiß sehr verdienstvoll, auch wenn der „Zündstoff“ in der Botschaft und im Wirken des Nazareners, der alle Schemen sprengt, so zu sehr „entschärft“ wird.

1. Auf der Suche nach gemeinsamen Schwerpunkten

Mein Versuch, Tendenzen in der bunten Vielfalt der Beiträge auszumachen, hat mich zu drei Schwerpunkten geführt:

Formal: eine ganze Anzahl von Darstellungen wählt eine erzählende Form.

Den Anfang hat 1986 Gerd THEISSEN gemacht mit „Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form“. Narrativ organisieren auch Ingo BALDERMANN, Wilhelm BRUNERS, Wolfgang FENEBERG, Raymund SCHWAGER und Heinz ZAHNRT den Stoff ihrer Bücher.

Inhaltlich: ein wichtiger Akzent liegt auf der Betonung des Jude-Seins Jesu und seiner Verwurzelung in seiner Zeit (vgl. die Bücher von Peter DE ROSA, Wolfgang FENEBERG, Pinchas LAPIDE, Wolf-Rüdiger SCHMIDT, Leonhard SWIDLER, Gerd THEISSEN und Paul Joseph WEILAND). Allerdings gibt es nach wie vor auch die Tendenz, Jesus dadurch möglichst „groß“ herauskommen zu lassen, daß das Judentum möglichst negativ dargestellt wird.

¹ Auf die großen und wichtigen Jesusbücher in englischer Sprache von E.P. SANDERS, *Jesus the Jew*, Philadelphia 1985 und J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, San Francisco 1991, kann aus Platzgründen nur verwiesen werden.

Intentional: viele Bücher wollen zur Begegnung mit Jesus führen, indem sie ihn uns erzählerisch vor Augen stellen, indem sie die Modernität seiner Überzeugungen betonen, indem sie von seiner zeitlosen Gegenwart als „Kosmischer Christus“ sprechen oder die Unmittelbarkeit zu ihm auf der Ebene der Psyche oder der traumhaften Vision herstellen.

Nicht verschwiegen sei, daß es etliche Bücher gibt, die sich einer solchen Zuordnung entziehen. Das gilt etwa von der hier nicht berücksichtigten „Skandalliteratur“, die um den hoffnungslosen Nachweis bemüht ist, daß alles ganz anders war, als es die Evangelien darstellen, und sich dafür auf inexistente, falsch interpretierte oder zweifelhafte Quellen berufen, die von der „offiziellen Kirche“ unter „Verschluss“ gehalten worden seien². Es gilt aber auch von Veröffentlichungen, die sich auf einzelne, vernachlässigte Aspekte der Jesusgestalt konzentrieren, wie etwa das Bändchen von Friedel ARING und Sebastian SPEICH über „Die Jesus-Falle“ (Wien 21992), dem es darum geht zu zeigen, daß und wie Jesus uns vom anderen her denken lehrt, oder das Büchlein von Ulrich MAUCH, „Der listige Jesus“ (Zürich 1992), das von der „chinesischen Alltagskunst der List“ inspiriert ist. Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch der von Albert RAFFELT herausgegebene Sammelband „Begegnung mit Jesus?“ (Düsseldorf 1991), der sich mit methodischen und hermeneutischen Fragen rund um die Rückfrage nach Jesus beschäftigt und einen ersten Überblick über neue Tendenzen, aber auch über das historisch-kritisch Erprobte und Bewährte in der Jesusforschung erlaubt.

2. Das Verhältnis zum Christusbekenntnis

Die Frage nach Jesus ist vorder- oder hintergründig von der Spannung zwischen der historischen Existenz des Mannes aus Nazaret und dem christologischen Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft geprägt. Überblickt man aber die Zeit seit dem Anfang des Jahrhunderts, hat sich der Konflikt zwischen historischer Jesusforschung und dem

Glauben an die Gottessohnschaft Jesu merklich entspannt: Einerseits traut eine sehr viel optimistischere Beurteilung der Quellen Jesus auch ein Messiasbewußtsein o. ä. zu. Und andererseits wird das starre Festhalten an einer ganz bestimmten Begrifflichkeit im Reden über Jesus in weiten Kreisen nicht mehr als entscheidend empfunden. In einer Zeit der „religiösen Fleckerlteppichnäherei“ (T. Luckmann), die sehr Verschiedenartiges zu integrieren vermag, finden neue „Titel“ oder Formulierungen Anklang, die die bleibende Bedeutsamkeit Jesu formulieren: in Anlehnung an den Zeitgeist bezeichnet Franz ALT ihn als „ersten neuen Mann“ und Leonhard SWIDLER nennt ihn einen „Feministen“, tiefenpsychologisch wird er als „animus- und anima-integrierter-Mensch“ hochstilisiert, die Befreiungstheologie sagt: „Jesus Christus, der Befreier“, feministisch orientierte Theologinnen sprechen von ihm als dem „Gesalbten der Frauen“ (Christa MULACK) oder „Jesus Sophia“, also als Gesandten und Repräsentanten der weiblich gedachten göttlichen Weisheit, ökotheologisch oder esoterisch nennt man ihn „kosmischen Christus“. Alles Versuche, das „Besondere“ zu formulieren, das klassisch mit „Sohn Gottes“ zur Sprache gebracht wurde. Und selbst dort, wo scheinbar „nur“ der Weg des Menschen Jesus erzählt wird, setzen die Autoren voraus, daß von diesem Menschen etwas Einmaliges ausging, auch wenn sie es nicht benennen. Diese Annäherung von Jesusdarstellung und Christologie macht die Abgrenzung zwischen (biblischer) Jesusliteratur und (systematischer) Christologie schwierig — und fördert hoffentlich das Gespräch zwischen den Disziplinen.

3. Narrative Zugänge

Von Jesus zu erzählen liegt relativ nahe — immerhin ist uns das meiste, was wir von Jesus wissen, in den Evangelien und damit in Form von „Erzählungen“ überliefert. Hinzu kommt, daß die Erzählung von der Theologie als „offene Form“ wiederentdeckt worden ist — nach Jahrhunderten, in denen Theologie v.a. in Formen begrifflicher, abstrakter Systeme zur Sprache gebracht worden ist.

Ein weiterer Grund für den Trend zum Erzählen

² Bekannt geworden ist v.a. M. BAIGENT/R. LEIGH, *Verschlussache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, München 1991 (s. BIKI 47 [1992] 41-45).

ist die gegenüber früher optimistischere Einschätzung der historischen Glaubwürdigkeit der biblischen Quellen. Und schließlich läßt sich in Form einer Erzählung auch viel Hintergrundwissen — z. B. über die sozialen, politischen und religiösen Verhältnisse zur Zeit Jesu — „verpacken“, ohne daß Nicht-Fachleute sich durch langweilige Darstellungen der „Umwelt Jesu“ hindurchbeißen müssen: Eine Erzählung, in der ein Pharisäer geschildert wird, ist nun einmal spannender als ein Referat über „den Pharisäismus“³.

Trotz all dieser Gründe, die für das Erzählen sprechen, habe ich mit manchen dieser erzählenden Jesusbücher Schwierigkeiten. Aufhorchen läßt z. B. ein Satz von Ingo BALDERMANN, der im Verlauf der Erzählung eines Heilungswunders schreibt: „Ich stelle mir vor, ich war dabei“. Schon die Evangelisten, welchen wir die uns bekannte Form der Jesuserzählungen verdanken, waren nicht „dabei“, schreiben aus einem geschichtlichen Abstand von vierzig oder mehr Jahren, aber auch aus einer theologisch wichtigen Distanz zum Geschehen: zwischen dem Leben Jesu und ihnen liegen Karfreitag und Ostern, aber auch schon ein Stück Geschichte der christlichen Gemeinden, die versucht haben, im Sinn Jesu zu leben und damit ihre Erfahrungen gemacht haben. All das ist in ihre Jesuserzählungen eingeflossen. Niemals wäre etwa der Evangelist Lukas auf die Idee gekommen zu schreiben: „Ich stelle mir vor, ich war dabei“. — Ganz bewußt nimmt er seine Distanz vom Ursprungsgeschehen wahr und schreibt vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen für seine Zeit (vgl. Lk 1,1-4).

Einen anderen Aspekt der narrativen Darstellung problematisiert die feministische Re-Vision des Jesusbildes und der Christologie, über die das von Doris STRAHM und Regula STROBEL herausgegebene Buch „Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht“ (Freiburg/Schweiz 1991) umfassend informiert: Droht nicht die Gefahr, daß Jesus — als Hauptfigur einer Erzählung — einmal mehr als „einsamer Held“ statt als „Offenbarung beziehungshafter Macht“ erscheint? Schon rein historisch lassen sich die „echten Jesusworte“ und die Verkündigung der frühen Jesusbewegung nicht eindeutig unterschei-

den, so daß die Fokussierung der Erzählperspektive auf Jesus auch methodisch nicht unproblematisch ist. Damit sei nicht bestritten, daß Jesus innerhalb der „Jesusbewegung“ auch soziologisch eine besondere Bedeutung zukommt, doch besteht diese nicht darin, daß er die Frauen und Männer um ihn zu „Objekten“ seines Wirkens macht, sondern darin, daß sie in der Jesusbewegung von „Objekten“ zu „Subjekten“ werden, die ein Stück Freiheit gewinnen und den „aufrechten Gang“ lernen.

Der Problematik der „Vermittlung“ des Zugangs zu Jesus trägt THEISSEN dadurch Rechnung, daß er Jesus aus der Perspektive seiner ZeitgenossInnen zur Sprache bringt. Damit berücksichtigt er auch den historischen Sachverhalt, daß wir von Jesus nur aus zweiter und dritter Hand wissen, und die Tatsache, daß der jeweilige Blickwinkel, unter dem Menschen sich der Gestalt Jesu nähern, ihre Wahrnehmung entscheidend prägt.

Zum Thema „Narrativität“ und ganz generell zur Frage, wie Jesus sachgemäß zur Sprache gebracht werden kann, habe ich viel von systematischen Neuerscheinungen gelernt, die auch für die exegetisch-biblisch orientierte Beschäftigung mit der Jesusfrage von Bedeutung sind. Unter den neu aufgelegten, bekannten Büchern verweise ich auf das von Edward SCHILLERBEECKX in die Jesusdebatte eingebrachte Stichwort einer „zweiten Naivität“ und auf den von Johann Baptist METZ geprägten Begriff der „gefährlichen Erinnerung“⁴: Von Jesus kann sachgemäß nicht so harmlos und naiv erzählt werden, daß sich ein Jesusbuch als „Bettlektüre“ eignet. Unter den neuesten Veröffentlichungen vermitteln etwa jene von Edmund ARENS und von Karl-Heinz NEUFELD Denkanstöße⁵. Beide messen dem „Zeugnis“ und damit dem Kommunikationsgeschehen, innerhalb dessen Jesus zur Sprache

³ Daß solche Hintergrundinformationen auch in der Form des Sachbuches für Fachleute und für ein breites Publikum durchaus spannend dargeboten werden können, zeigen die Bücher von W. BOESEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Freiburg 1985, und W. BÜHLMANN, *Wie Jesus lebte. Vor 2000 Jahren in Palästina Wohnen, Arbeiten, Reisen*, Luzern 1987.

⁴ E. SCHILLERBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1992 (Taschenbuch-Ausgabe); J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1992.

⁵ E. ARENS, *Christopraxis*, Freiburg 1992; K.-H. NEUFELD, *Fundamentaltheologie I. Jesus — Grund christlichen Glaubens*, Stuttgart 1992.

kommt, große Bedeutung zu. Damit geben sie der Jesusforschung auch methodisch-hermeneutisch wichtige Impulse.

Nur aufmerksam machen kann ich im Zusammenhang mit dem Stichwort „Narrativität“ auf literarische Annäherungen an Jesus. Theologisch und literarisch interessanter als „monumentale“ Jesusromane (wie etwa jenem von Gérald MESSADIE) sind formal und sachlich stärker gebrochene, die Schwierigkeiten des Zugangs ernst nehmende oder auch von bestimmten Fragen und Anliegen geleitete Texte. Auf je unterschiedliche Art beeindruckend und herausfordernd sind die Bücher von Ingeborg DREWITZ, Nikos KAZANTZAKIS, Patrick ROTH, der Reader von Karl-Josef KUSCHEL, aber auch der vergleichsweise „brave“ Roman von Luise RINSER⁶.

So begrüßenswert es also ist, daß von Jesus in erzählender Form gesprochen wird — die Schwierigkeiten und Gefahren, die damit verbunden sind, dürfen nicht unterschätzt werden: Jesus darf dabei weder zum „einsamen Helden“ stilisiert noch verharmlost werden, und die historische wie sachliche Distanz zu Jesus soll weder verdeckt werden, noch so erscheinen, als ginge uns das Erzählte gar nichts an.

4. Jesus der Jude

Die Entdeckung des Judeseins Jesu vollzieht sich unterschiedlich. Der Ire Peter DE ROSA z. B., der ein bewußt aufklärerisches Buch über den Jesus-Mythos schreibt, scheint im Verlauf seiner Arbeit darauf aufmerksam geworden zu sein, wie wichtig das Judentum für das Verständnis Jesu ist. Fast hat man den Eindruck, er sei von dieser Beobachtung selbst überrascht gewesen.

Andere Autoren sind stark vom Interesse an den jüdischen Wurzeln des Christentums geleitet,

wollen auch die Unheilsgeschichte der Beziehung zwischen Christentum und Judentum aufarbeiten und sprechen in diesem Zusammenhang betont vom „guten Juden“ Jesus. Ein wichtiger systematischer Beitrag dazu stammt von Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie“ (2 Bände, München 1990/1991). Unterstützt wird diese Tendenz auch von jüdischen Autoren. Charakteristisch ist z. B. die Titelfrage von Pinchas LAPIDE, „Jesus — ein gekreuzigter Pharisäer?“

Eine neue, sehr viel positivere Sicht des Judentums und insbesondere der Pharisäer, die lange Zeit als Erzfeinde Jesu hochstilisiert wurden, ist historisch und theologisch einer der wichtigsten Züge der neueren Entwicklungen der Jesusforschung. In diesem Zusammenhang ist auch das monumentale Werk von Hans KÜNG über „Das Judentum“ zu erwähnen, das dem Juden Jesus ein umfangreiches Kapitel widmet⁷.

Von dieser Entwicklung leider völlig unberührt ist das wohl meistgelesene der neuen Jesusbücher: „Jesus — der erste neue Mann“ vom deutschen Fernsehjournalisten und Publizisten Franz ALT, der übrigens ausdrücklich betont, viel von Eugen DREWERMANN und Karl HERBST gelernt zu haben. Man wäre schlecht beraten, ALT als bewußten „Antisemiten“ zu brandmarken, aber er erliegt einem Denkmuster, das genauso verbreitet wie verhängnisvoll ist: Er will Jesus als möglichst ganzheitlichen, frauenfreundlichen, von gesellschaftlichen und psychischen Zwängen befreienden „neuen Mann“ mit einem ebenso „neuen“ Bild von Gott als „mütterlichem Vater“ darstellen. Und zu diesem Zweck entwirft er eine Karikatur vom Judentum, das zur kollektiven Zwangsneurose verkommt, geprägt von patriarchaler Unterdrückung, Leistungsfrömmigkeit und regiert von einem angsteinflößenden lieblosen Gott. Das Judentum muß für all das erhalten, was ALT an unserer Gesellschaft und an traditioneller kirchlicher Verkündigung kritisiert. Dieses sehr problematische Denkmuster verknüpft sich dann noch mit einer erheblichen Portion Unwissenheit über die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit Jesu, von denen man faktisch weniger erfährt als von der Biographie des Buchautors.

⁶ G. MESSADIE, *Ein Mensch namens Jesus*, München 1989; I. DREWITZ, *Eingeschlossen*, Düsseldorf 1980; N. KAZANTZAKIS, *Die letzte Versuchung*, Reinbek 1988; P. ROTH, *Riverside. Christusnovelle*, Frankfurt 1991; K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte*, München 1987; L. RINSER, *Mirjam*, Frankfurt 1983; vgl. auch G. LANGENHORST, *Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre*, in: *StZ* 117 (1992) 751–760.

⁷ H. KÜNG, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991, 377–485.

Entsprechend hart und polemisch ist die Replik des jüdischen Pädagogen Micha BRUMLIK ausgefallen, der ein Buch mit dem Titel „Der ANTI-ALT“ veröffentlicht hat (Frankfurt 1991). Es bietet eine schonungslose Analyse des Buches von ALT und leuchtet zudem die Hintergründe aus, die seine Entstehung erst möglich gemacht haben. BRUMLIK macht damit auf eine Problematik aufmerksam, die weit über das Buch von ALT hinausgreift: Sobald Jesus psychologisch, feministisch oder sonstwie zum „Übermenschen“ emporstilisiert wird, droht das Judentum zur Religion von „Untermenschen“ zu verkommen. Sachgemäßer ist es, Jesus als einen Exponenten der befreienden Traditionen des Judentums darzustellen, die vor und nach ihm Propheten, Gotteslehrerinnen, weise Männer und Frauen und unzählige bekannte und namenlose Gestalten inspiriert haben.

5. Die überzeitliche aktuelle Bedeutung Jesu

Der Graben zwischen Jesusforschung und Christologie ist kleiner geworden. Anders als während der letzten „Jesuswelle“ in den 60er- und 70er-Jahren ist das Interesse am Transzendenten, am „Göttlichen“, am „Ewigen“ heute groß. Auch Geschichten mit übernatürlichen, wunderbaren Zügen wie Märchen, Träume und Mythen haben Konjunktur, wenn auch meist in psychologischer Deutung. Esoterik, Astrologie, neue Religiosität, spirituelle Aufbrüche lassen den Wunsch sichtbar werden, sich in übergeordnete kosmische Zusammenhänge und Ordnungen eingebettet zu wissen. Die Welt der Technik, der Rationalität, das Gedankengut der Aufklärung, darunter auch die Entdeckung der Geschichtlichkeit und die Vorstellung vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ sind brüchig geworden.

Der gesellschaftskritische, sozial engagierte, politische Jesus, wie ihn der religiöse Sozialist Leonhard RAGAZ schon 1949 in seinem neu aufgelegten Werk „Die Bibel. Eine Deutung“ dargestellt hat, wird in dieser Situation gerne gegen einen Christus eingetauscht, der „in der Seele erkannt“ wird, wie Hilgunde WÖLLER im Untertitel ihres Buches „Ein Traum von Christus“ schreibt, oder aber gegen

eine Vision vom „kosmischen Christus“, von der Matthew FOX (Stuttgart 1991) spricht, dessen ökologische Spiritualität eine seltsame und letztlich wenig verbindliche Mischung von allerlei Vorstellungen verschiedener Herkunft darstellt.

Solche Bücher machen — wie übrigens auch die tiefenpsychologische Exegese von Eugen DREWERMANN⁸ — auf massive Defizite der etablierten historisch-kritischen Jesusforschung und auch der kirchlichen Verkündigung aufmerksam. Vieles daran ist seltsam blutleer und lebensfern, und die Frage, warum es lohnt, sich mit einer Gestalt zu beschäftigen, die vor 2000 Jahren gelebt hat, bleibt unbeantwortet. Zudem verstärkt die Betonung der hohen Ethik Jesu und seines Engagements für die Menschen am Rande die Gefühle der Ohnmacht und Überforderung, die uns angesichts der Flüchtlings- und Dritte-Welt-Problematik, der Drogen- und Aidskranken oder der ökologischen Bedrohung eh schon zu schaffen machen. — Die Verlockung, einen blutleeren, ferner Vergangenheit angehörenden Weltverbesserer gegen einen „kosmischen Christus“ einzutauschen, der mich in ein übergeordnetes Weltgesetz einordnet und mir gleichzeitig inneren Halt, Ganzheitlichkeit und psychisches Wohlbefinden verheißt, ist groß.

6. Ein mystischer und politischer Jesus

Obwohl das nach „faulem Kompromiss“ klingt, sehe ich Ansätze zur Überwindung dieses Gegensatzes dort, wo die Spannungseinheit, die Polarität zwischen beiden Aspekten ausgehalten wird. Diese Spannungseinheit hat die biblische und christliche Tradition mit verschiedenen Begriffspaaren zu formulieren versucht, z.B.: Gottesliebe und Menschenliebe, Beten und Arbeiten, Mystik und Politik. In der Verkündigung Jesu und in der neutestamentlichen Verkündigung von Jesus Christus hat Wilhelm THÜSING diesen Sachverhalt als grundlegende „Spannungseinheit“ von „Bejahung Gottes und Bejahung des Menschen“ aufgewiesen⁹.

⁸ Vgl. dazu zuletzt C. MARCHESELLI-CASALE, *Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch*, Zürich 1992.

⁹ W. THÜSING, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Band 1, Düsseldorf 1981.

Biblische Bücherschau

Bezüglich der Gestalt Jesu spricht die traditionelle Theologie davon, daß er gleichzeitig „wahrer Gott“ und „wahrer Mensch“ ist, was für die Jesusforschung bedeutet, daß er gleichzeitig eine Gestalt der Vergangenheit ist und Gegenwartsbedeutung hat. Dieses Bild von einem mystischen und politischen, von einem engagierten und spirituellen Jesus, der gemeinsam mit seinen Anhängerinnen und Anhängern für die jüdische und christliche Vision vom Reich Gottes auf Erden einsteht, wird gegenwärtig vor allem von befreiungstheologisch, feministisch und im jüdisch-christlichen Dialog engagierten Theologinnen und Theologen wachgehalten. Dabei besteht ihr Bemühen nicht zuletzt darin, sowohl den historischen als auch den gegenwärtigen Kontext ernstzunehmen, in dem Jesus zur Sprache kommt. Ihre Ansätze aufzunehmen und weiterzuführen, halte ich nicht nur für die Jesusforschung, sondern auch für die Zukunft des Christentums und der Kirchen, die ja unlösbar an die Gestalt dieses galiläischen Juden gebunden sind, für entscheidend.

Dr. Daniel Kosch ist Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks. Seine Anschrift: Bederstr. 76, CH-8002 Zürich.

Für das Jesusbild der Menschen von heute immer wichtiger werden die audiovisuellen Medien. In diesem Zusammenhang ist auf ein Extra-Heft der Zeitschrift *film-dienst* (November 1992) aufmerksam zu machen:

Jesus in der Hauptrolle. Zur Geschichte und Ästhetik der Jesus-Filme. Mit ausführlicher Filmographie und Bibliographie,

Preis DM 12,-; Bezugsadresse: Am Hof 28, 5000 Köln 1 (oder: Katholischer Mediendienst, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich).

Bernhard Mayer (Hg.)

Christen und Christliches in Qumran

(Eichstätter Studien 32), (Pustet) Regensburg 1992, 268 S., DM 86,00.

Seit das Urchristentum als frühjüdische Bewegung erkannt wurde, fanden auch all jene Richtungen des Frühjudentums erhöhtes Interesse, die das frühe Christentum von seiner jüdischen Wurzel her stärker erhellen konnten.

Der Glücksfall der 1947 und in den folgenden Jahren entdeckten Bibliothek der Qumran-Essener stieß auf breites, weit über die Bibelwissenschaft hinausreichendes Interesse. Kam diese schriftkundige, klosterähnliche Gemeinschaft doch aus einer ähnlich endzeitlich orientierten Richtung wie das Urchristentum.

Während die Bibelwissenschaftler von Anfang an behutsam mit gedanklichen Nähen zwischen Jesus, dem Urchristentum und den Qumran-Essenern umgingen und statt von unmittelbaren Berührungen mit Recht von analogen Entwicklungen in der damaligen Zeit sprachen, beurteilten populärwissenschaftliche Veröffentlichungen den Sachverhalt unkritisch meist anders. Jesus und die Urgemeinde seien von Qumran abhängig, Jesus sei gar ein Schüler der Qumran-Essener gewesen.

Schon in den siebziger Jahren, nachdem die Hauptmasse der Qumranliteratur veröffentlicht war, wurden solch vordergründige Behauptungen widerlegt. Neuerdings verknüpft man wieder längst widerlegte Argumente mit kirchenkritischen Äußerungen und schreibt so Bestseller, die es von der Sache her gar nicht mehr geben dürfte.

In Höhle 7 von Qumran wurden im Gegensatz zu den anderen Höhlen griechischsprachige Texte auf Papyri gefunden. Allem Anschein nach sogar ein Fragment, das aus dem Markusevangelium stammt (7Q5) und ein weiteres aus dem Timotheusbrief (7Q4 = 1Tim 3,16-4,3?). Eine Verbindung zwischen Qumran-Essenern und Urchristentum scheint damit hergestellt.

Was der spanische Papyrologe J. O'Callagan schon im Jahr 1972 vorschlug, nämlich einige Fragmente aus Höhle 7 als neutestamentliche Texte zu identifizieren, wurde zum Gegenstand des vom 18.-20. Oktober 1991 am Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft der Kath. Universität Eichstätt tagenden Symposions: „Die Texte der Höhle 7. Christen und Christliches in Qumran?“ Genauer hatte man sich Fragment Nr.5 aus Höhle 7 (7Q5 = Mk 6,52-53?) vorgenommen und die damit verbundenen Probleme erörtert. Die wesentlichen Beiträge wurden nun von Prof. Dr. Bernhard Mayer, dem Initiator des Symposions, im Pustet-Verlag herausgegeben.



Auf den Prüfstand wurden nicht nur das kleine Textfragment 7Q5 und mögliche Kontakte der frühen Christen mit den Qumran-Essenern gebracht, sondern auch die Frage, was die heutige Bibelwissenschaft mit ihren Hilfswissenschaften zu leisten habe.

Auf paläographische und papyrologische Fragen gingen vier Referenten ein: C. Focant, 7Q5 = Mk 6,52-53: A Questionable and Questioning Identification?; S.R. Pickering, Paleographical Details of the Qumran Fragment 7Q5; C.P. Thiede, Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften.

H. Hunger, 7Q5: Markus 6,52-53 — oder? Die Meinung des Papyrologen, bringt nach sorgfältiger Analyse des Fragments die Frage auf den springenden Punkt: „Wer eine sinnvolle Entzifferung eines Textes und dessen Identifizierung ablehnt, sollte sich verpflichtet fühlen, eine Alternative anzubieten ... Man fragt sich, warum — im Vergleich zu vielen anderen Identifizierungsversuchen an neugefundenen Papyri — gerade die Zuweisung von 7Q5 an Markus einen derart heftigen Widerstand von seiten 'skeptischer' Bibelwissenschaftler hervorgerufen hat. Die Antwort ist einfach: Durch das sichere Datum eines terminus ante quem (68 n. Chr.) ergibt sich als Konsequenz eine „Frühdatierung“ neutestamentlicher Texte, mit der man bisher nicht gerechnet hat und auch nicht rechnen will“ (S.39).

Inzwischen gehen die Untersuchungen weiter: C.P. Thiede, Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem, hat im April 1992 O'Callaghans These bestätigt, wonach für 7Q5 nur Mk 6,52-53 in Frage kommt.

7Q5, dessen Entstehung auf 50 n. Chr. berechnet wird, hat die Frage nach den Entstehungsverhältnissen des Markusevangeliums neu entfacht. Denn Markus wurde bislang um 70 n. Chr. datiert.

H. Riesenfeld, Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien. Handschriften vom Toten Meer und andere Indizien; E.E. Ellis, Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums, geben neue notwendige Erklärungsversuche.

Einen anderen größeren Fragenkomplex bildete der mögliche Kontakt Jesu bzw. der Urgemeinde mit den Qumran-Essenern.

B. Pixner, Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde, versucht eine Antwort aus seinen Grabungen in Jerusalem. 1976 hatte er auf dem Südwesthügel Jerusalems das bei Josephus bezeugte Essener-Tor ausgegraben. Pixner schließt daraus nun auch auf ein eigenes Essener-Viertel, an dem Jesus

und die Urgemeinde nicht vorüber gegangen sein konnten.

B.Schwank, Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem? bezweifelt, daß von einem sogenannten „Essener-Tor“ stillschweigend auf ein archäologisch nicht nachgewiesenes Essener-Viertel geschlossen werden darf und führt Gründe an, die gegen die Anwesenheit von Essenern in Jerusalem z.Z. der Urgemeinde sprechen. Insgesamt verstehen sich die angebrachten Zweifel auch als eine Kritik an der nicht unfehlbaren Methode der Archäologie.

Nach diesen Ausführungen lesen sich die weiteren Referate mit einigem Vorbehalt: E. Ruckstuhl, Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fundort von 7Q5; R. Riesner, Essener und Urkirche in Jerusalem; O. Betz, Kontakte zwischen Christen und Essenern.

Drei Aufsätze verdienen noch eine Erwähnung:

J.H. Charlesworth, Has the Name „Peter“ Been Found Among the Dead Sea Scrolls, der der Namensänderung des Apostels Simon bar Jona in Petrus nachgeht. Bislang vermutete man, daß der historische Jesus den Apostel Simon bar Jona nicht selbst als Petrus umbenennen konnte (Mk 3,16), da der griechische Name Petros für das aramäische Kephas z.Z. Jesu noch nicht geläufig gewesen sei. Man schrieb diese Namensänderung einer späteren Gemeindebildung zu. Inzwischen ist der Name Petros in Qumran und damit vor Jesu eindeutig identifiziert (4QM130). Das gewichtige Jesuswort der Kirchengründung in Mt 16,17-18 wird damit für den historischen Jesus zumindest wieder wahrscheinlicher.

H. Burgmann, Die Höhle „7“ war kein Einzelfall, beschreibt die Lokalisierungen der zahlreichen Höhlen in der Nähe von Qumran. Ein erfreulicher Hinweis. Wichtig nicht nur für all jene, die die Fundorte genau kennen wollen und denen bei einer Israelreise meist doch nur Höhle 4 gezeigt wird.

Nach dem popperschen Fallibilismusprinzip wurde auch der Frage nach der Sicherheit empirischer Wissenschaften nachgegangen, so das Referat von F. Rohrhirsch, Kleine Fragmente im Lichte des Popperschen Fallibilismusprinzips. Ein Vergleich von 7Q5 und p73 unter dem Aspekt der recto-verso Beschriftung, wonach die Identifizierung des Fragments als plausibel ausgewiesen wurde. Auch die Bibelwissenschaft, so wurde deutlich, braucht nicht mehr zu leisten als eine andere empirische Wissenschaft, um ihre Argumente stichhaltig zu vertreten. D.h. aber auch, daß ein noch so kleines Fragment wie 7Q5 durchaus in der Lage ist, vertraute Denkgewohnheiten begründet in Frage zu stellen.



43 Abbildungen aus dem Bereich der Papyrologie, von den Ausgrabungen in Qumran und Jerusalem sowie 9 Graphiken illustrieren den Aufsatzband. Ein Verfasser- und Stellenregister erleichtert das Nachschlagen.

Prof. Mayer und dem Pustet Verlag ist für diesen eindrücklichen und soliden Sammelband zu danken.

Reinhold Then

Jahrbuch für Biblische Theologie 6

(Neukirchener Verlag) Neukirchen-Vluyn 1991, 372 S., Pb., DM 59,80.

Dieser neueste Band des Jahrbuchs befaßt sich mit dem sehr allgemein gehaltenen Thema „Altes Testament und christlicher Glaube“. Er wird eröffnet durch einen Text von *M. Görg*: „Christentum und Altes Testament“ (5-31), in dem dieser ein „grundsätzliches Plädoyer für eine nicht verchristlichte Einrede des Alten Testaments in den Raum der christlichen Ökumene“ (23) abgibt. Er schließt mit der Feststellung: „Dem Alten Testament im Leben der Kirche Raum und Zeit zu geben, heißt wohl auch, die Suche nach einer utopischen Wirklichkeit, der andersartigen Welt Gottes in den Dimensionen dieser Welt des Diesseits im Vertrauen aufzunehmen“ (31). *H. H. Schmid*, „Alttestamentliche Voraussetzungen neutestamentlicher Christologie“ (33-45), befaßt sich mit dem Vorstellungskreis um König-Messias-Christus (33-38), Gerechter — leidender Gerechter — Passion und Tod Jesu (38-40), Schuld-Sühne-Sühnetod (40-43). *U. Maurer*, „Paulus als Theologe des Alten Testaments“ (47-68), kommt zu dem Ergebnis: „Als Theologe des Alten Testaments hat Paulus in Israels Schrift die Offenbarung des lebenden und redenden Ichs Gottes gehört, der der eine und einzige Schöpfer und Herrscher des ganzen Kosmos ist, dem deshalb auch die ganze Menschheitsgeschichte ohne Abstriche gehört . . . Die Einzigkeit des einen Gottes in ihren zwei Aspekten von individueller Besonderheit und vollkommener Einschließlichkeit spiegelt sich in Adam und in Christus, freilich auf gegensätzliche und ungleiche Weise“ (67). Für *D. Schellong*, „Paulus und das Gesetz nach dem Römerbrief“ (69-87), meint die Aussage vom $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ (Röm 10,4): „Die apokalyptisch-pharisäische Auffassung von der Tora — als würde, wer sie zu tun eifert, ein $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ und damit gerettet —, die hat ein Ende. In dem Sinne gilt die Tora nicht mehr“ (82). „Paulus urteilt von der Zeitsetzung Gottes aus: Gott hat mit der Sendung und Auferweckung seines Sohnes eine neue Zeit anbrechen lassen, und zwar eine qualitativ neue Zeit, durch die rückblickend die bisherige Zeit samt dem,

was Gott in ihr getan und gegeben hat, anders qualifiziert erscheint als dann, wenn man die Auferweckung Jesu nicht glaubt“ (84). Der m. E. fruchtbarste und weiterführende Beitrag in diesem ersten, mit „Perspektiven und Probleme“ überschriebenen, Teil des Jahrbuchs stammt von dem Bamberger Pastoraltheologen (!) *O. Fuchs* und hat „Die Herausforderungen Israels an die spirituelle und soziale Praxis der Christen“ zum Thema (89-113). Zum Problemkreis der Vernichtung der Feinde im Psalter wird im Hinblick auf Ps 58, 7-9 mit Recht gesagt: „Diese heftige Aggression des Beters ist die Reaktion eines Bedrängten, der sich als ohnmächtiges Opfer erfährt und sich keine andere Gegenreaktion mehr leisten kann als die Aktion, Gott zur Aktion gegen die Feinde aufzurufen“ (92). „In der Beziehung zu Gott ausagierte Aggressionen finden einen ‚besseren‘ Ort, als wenn sie sich zerstörerisch gegen die Feinde selber richten“ (93). Und sehr grundsätzlich: Es nützt nichts, „die Liebe zum Schlagwort zu machen, wenn die Gerechtigkeit ein Fremdwort bleibt“ (91). Für äußerst bedeutsam für eine christliche Spiritualität halte ich die Ausführungen über die Klage als Konflikt mit Gott: „Die weitgehende Verdrängung und Kriminalisierung der Konfliktgebete zu Gott insbesondere als unerlaubtes, ja blasphemisches Hadern steht diametral im Gegensatz zu der bedeutend sprechaktreicheren alttestamentlichen Gebetskultur“ (98). „Daß sich jemand unmittelbar aus der Not heraus ohne Protest und Widerstand in die Gottergebenheit hineinbegeben kann, dies von vornherein einzufordern, ohne den entsprechenden Prozeß dorthin zuzulassen . . . , fördert nicht die Höchstform der Spiritualität, sondern ihr Klischee“ (99). Und zu einer „christlichen Pastoral nach Auschwitz“ wird gesagt: „Es geht um die Umkehr der Christen und Kirchen zur Wahrnehmung der Täter bei sich und den anderen, . . . zur Wahrnehmung des Menschen . . . , insofern sie Opfer sind, insofern sie in Not, Unterdrückung und Leid geraten, . . . zur Wahrnehmung der Menschen . . . , insofern sie das Freiheitsrecht haben zu klagen, anzuklagen, Widerspruch und Widerstand zu setzen, und zwar gegenüber den Menschen wie auch gegenüber Gott selbst“ (111f): ein wahrhaftig in die Zukunftweisendes Programm!

Der zweite Teil des Jahrbuchs bringt exegetische Einzelbeiträge. *H.-P. Müller* handelt über „Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch“ (117-134). Er findet bereits in Gen 3 drei unterschiedliche Todesdeutungen: 1. als Strafe für die Gebotsübertretung; 2. als naturbedingt; 3. als Folge einer Eifersucht Gottes (120). Für die genannten Literaturwerke gilt: „Der Mensch hat Erkenntnis, nicht das Leben; Un-



sterblichkeit ist das Privileg der Götter“ (131). Sehr aktuell (Debatte um E. Drewermann!) ist die Untersuchung von M. Rösel: „Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel. Jesaja 7 in der Übersetzung der Septuaginta“ (135-151). Er kommt zu dem Ergebnis: Es gab offenbar „eine feste gedankliche Verbindung von παρθένος bzw. übernatürlicher Zeugung und der Erwartung von Heilsgestalten oder -zeiten . . . , die gerade im ägyptischen Alexandria eine lange Tradition hatte und gefeiert wurde“ (148). „Die Aussage von der Jungfrauengeburt will . . . zum Ausdruck bringen, daß der kommende Heilsbringer von Beginn an dem normalen sündigen Lauf von Zeugung und Geburt enthoben ist, demnach einer neuen Zeit angehört und gerade deshalb die Möglichkeit zum Heil verbürgt“ (150). Trifft diese Interpretation zu, dann wäre bereits zur Zeit des Hellenismus mit der Vorstellung von der Jungfrauengeburt eine Abwertung des Sexuellen verbunden, die für die altägyptische Konzeption von der Geburt des Gottkönigs auszuschließen und auch heute nicht mehr nachvollziehbar ist.

Der dritte Teil des Jahrbuchs bietet eine interdisziplinäre Diskussion zu „Sühne und Opfer“. Am Anfang steht ein Beitrag von W. Kraus: „Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die ‚Biblische Theologie‘“ (155-172). Aufgrund einer Analyse von Lev 16; Ez 43; 45; Röm 3,25f gelangt er zu Folgerungen für eine „Biblische Theologie“: 1. „Biblische Theologie, die vom Neuen Testament ins Alte Testament zurückfragt, hat keine differenzierten literarkritischen Schichten vorliegen, sondern ein Textganzes, das vom Redaktor zumindest in seiner Jetztgestalt als Ganzheit verstanden und gemeint war.“ — 2. „Biblische Theologie hat nach Strukturen und Vorgängen zu fragen und kann sich nicht allein an Begriffen orientieren.“ — 3. „Biblische Theologie kann nicht an der Auslegungsgeschichte alttestamentlicher Texte im Judentum vorbeisehen.“ — 4. „Biblische Theologie kann nicht betrieben werden ohne das Gespräch mit dem heutigen Judentum“ (169-171): Postulate, denen unbedingt zuzustimmen ist. I. U. Dalferth, „Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion“ (173-194), kommt zu der Aussage: „Die im Neuen Testament durch die Anwendung der Opfertheorie auf das Kreuz Christi zum Ausdruck gebrachte Inkorporation des sündigen Menschen in die Gemeinschaft des heiligen Gottes ist . . . gegenüber dem alttestamentlichen Kult durch vier Momente charakterisiert: exklusive Theozentrik, anthropologische Universalität, christologische Historizität, eschatologische Endgültigkeit“ (187). Damit wird das Opfermodell „in der

paulinischen Interpretation von innen heraus soteriologisch zerbrochen . . . Im Heilsgeschehen des Kreuzes gibt der Mensch Gott gar nichts, Gott dagegen dem Menschen alles . . . Damit aber ist das Kreuz mit der Ablösung der soteriologischen Relevanz des Opferkults zugleich die Auflösung der soteriologischen Relevanz der Opferkategorie“ (191 f). Unbefriedigend erscheint mir der Versuch von Chr. Wassermann, „Biblische Sühnetheologie im Kontext eines Weltbildes der modernen Physik“ (195-211), der diese Hypothese aufstellt: „Die gemeinsame Explikation des Weltbildes der Physik und der Sühnetheologie der Bibel im Horizont des Ereignisbegriffs macht es möglich, eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem Übergang vom klassischen zum neuen Weltbild der modernen Physik einerseits und dem Übergang von der priesterschriftlichen Sühnetheologie der Sündopfer zur paulinischen Sühnetheologie des Todes Christi andererseits zu sehen“ (210f). Wo liegt hier der Erkenntnisgewinn?

Unter „Grundfragen biblischer Theologie“ behandelt K. Koch das Thema des „doppelten Ausgangs des Alten Testaments in Judentum und Christentum“ (215-242). Beherzigenswert ist sein Postulat: „Historisch eine Schrift erklären, die in einem langen, lebendigen Traditionszusammenhang gestanden hat, heißt . . . nicht nur die Vorgeschichte und Redaktionsgeschichte eines Textes, sondern auch die *Rezeptionsgeschichte* nach Abfassung und Niederschrift in Betracht zu ziehen“ (223). Wichtig erscheint mir die These: „Indem Jesus wie die Pharisäer, die Urgemeinde wie die Rabbinen sich vom Tempel und seinem Heiligkeitsanspruch distanzieren, setzen sich beide spätsraelitischen Gruppierungen notwendigerweise von zentralen Vorstellungen des Alten Testaments ab und deuten sie um“ (236 f). P. von der Osten-Sacken, „Der Wille zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses in seiner Bedeutung für biblische Exegese und Theologie“ (243-267), urteilt: Tora und Evangelium „sind die ‚Medien‘, durch die jetzt, in Zeit und Geschichte, die heilsame Gegenwart Gottes erfahren wird. Das Evangelium ist nach christlichem Verständnis im Unterschied zur Tora nach jüdischem Verständnis messianisch oder endzeitlich qualifiziertes Wort . . . Im Bereich des Messianischen liegt nun einmal die Wasserscheide zwischen Judentum und Christentum“ (265 f). F. Mildnerberger, „Biblische Theologie versus Dogmatik?“ (269-281), gibt zu bedenken, daß es „keine von der Interpretationsabsicht unabhängigen historisch-beschreibende Rekonstruktionen der biblischen Texte (gibt), die deren Literalsinn trifft; denn diese Texte werden nur dann zureichend verstanden, wenn sie im Geist Gottes verstanden werden“. Dies



impliziert die Berücksichtigung der Erfahrung der Kirche mit der Schrift im Vorgang der Interpretation, so daß Biblische Theologie und Dogmatik unbedingt aufeinander angewiesen sind (278).

Unter „Bericht und Rezensionen“ stellt *M. Bunge* „Modelle feministischer Bibelauslegung“ vor (285-297) und kommt zu dem Befund: Feministinnen besprechen „die bekannte hermeneutische Frage der Rolle der Voraussetzungen der Leserin / des Lesers im Akt des Verstehens, fügen aber die neue Wahrnehmung der möglichen androzentrischen Perspektive sowohl der Leserin / des Lesers als auch der biblischen Autorinnen und Autoren hinzu“ (296). *D. R. Daniels* berichtet über „Biblische Theologie in den USA“ (299-309). *E. Noort* informiert über den „Fundamentalismus in Exegese und Archäologie“ (311-331) und kommt zu der nüchternen Aussage: „Wenn wir literarisch nichts über eine Landnahme wüßten, würden wir rein archäologisch gesprochen noch immer nicht auf den Gedanken kommen, es hätte so etwas wie eine israelitische Landnahme gegeben“. *I. Baldermann* bietet eine sehr positive Rezension zu Gisela Kittels Entwurf einer Biblischen Theologie (333-337), *P. Stuhlmacher* eine äußerst kritische Bewertung von Cilliers Breytenbachs Sicht von Sühne und Versöhnung (339-354).

Franz Josef Stendebach

Franz Bugge

Denn sie wissen nicht, was sie glauben

Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, (Rowohlt) Reinbek 1992, 464 S., DM 48,-.

Bereits die Wahl des Titels, den Franz Bugge seiner äußerst kontrovers diskutierten Streitschrift gibt, bringt klar zum Ausdruck, worum es dem Freiburger Professor für Klinische und Entwicklungspsychologie inhaltlich geht: Er versteht sich als im Wortsinn radikaler Christentumskritiker, insofern er die Bibel selbst — als Radix bzw. Wurzel christlichen Glaubens und Lebens — ins Zentrum seiner Auseinandersetzung rückt. Ihr widmet sich — nach einer Einführung — der zweite, für die weiteren drei Abschnitte grundlegende Teil des Buches.

Darin charakterisiert der Autor durch eine Vielzahl an Schriftziten sowohl das Alte als auch das Neue Testament als eine Sammlung von in gewichtigen Teilen gewalttätig-inhumanen Büchern, deren normativ-ethischer Anspruch mit den Idealen der Aufklärung nicht zu vereinbaren sei. Dabei gilt Bugges Interesse der psychologischen Wirkungsgeschichte, die von diesen Texten ausgeht. Zu ihrer Rekonstruktion weist er auf die Forschungsergebnisse des Psychologen Albert Bandura zum Modellernen

hin; ihnen zufolge lassen wir uns in unserem Sozialverhalten stark von Vorbildern bestimmen. Vor diesem Hintergrund hält er es für sehr plausibel, daß inhuman agierende biblische Gestalten — auch und gerade Jesus selbst mit seiner Androhung ewiger Höllenstrafen — als unsere Leitbilder fungieren und für vielfältiges Leid sowie psychische — insbesondere depressive — Störungen verantwortlich sind.

Viele Menschen aber fühlen sich — zumindest in nicht-religiösen Belangen — einer Humanität verpflichtet, wie sie in biblischen Texten häufig mit Füßen getreten wird. Dennoch distanzieren sie sich nicht — wie es Bugge konsequenterweise tut — von der Autorität biblischer Texte, sondern anerkennen diese trotz ihrer inhumanen Züge als Wort Gottes. Wie läßt sich diese intellektuelle Unredlichkeit erklären? Bugge verweist hierzu auf indoktrinierende Formen frühkindlicher religiöser Sozialisation und gezielt selektive Information über die Inhalte der Bibel. Ein Ja zu neuzeitlichen ethischen Standards und zugleich zu Bibel als Wort Gottes erscheint ihm als ein Stehenbleiben auf einer — in der Sprache der Entwicklungspsychologie Jean Piagets — voroperationalen Denkstufe, die einzelne kognitive Bereiche unverknüpft nebeneinander bestehen läßt und daher für Widersprüche — hier zwischen der Humanität der Aufklärung und biblischem Ethos — unsensibel ist.

Im Unterschied zu Franz Bugge hält Hans Küng Bibel und Aufklärung für zwei miteinander vereinbare Phänomene. Küngs Position diskutiert Bugge im dritten Teil seiner Ausführungen. Daran schließt sich eine Auseinandersetzung mit weiteren dezidierten Christinnen und Christen unter den deutschen Intellektuellen und an Universitäten Lehrenden an, insbesondere mit Heinz Zahrnt, Carl Friedrich von Weizsäcker und Holmar von Dittfurth.

Bugge betont, daß seine Religionskritik für die Möglichkeit einer religiösen Dimension unseres In-der-Welt-seins offen ist, und diskutiert abschließend — sehr knapp — Bedingungen eines neuen religiösen Paradigmas.

Bugges provokativ geschriebene Streitschrift weckt meine Streitlust — sowohl im Blick auf die Aufklärung selbst, deren Wirkungsgeschichte Bugge jedoch kaum problematisiert. Diese wirft nämlich die Frage auf, inwieweit eine aufklärerische Befreiung von Herrschaft nicht mit der Aufrichtung neuer folgenschwerer Herrschaftsverhältnisse einhergeht. Zuspuch finden bei mir aber Bugges Anstrengungen, die nicht mehr zu bestreitende Bedeutung der Religiosität für unser psychisches Befinden und Verhalten auch in der deutschen empirisch-psycho-



logischen Forschung sowie in der klinischen Praxis ernst zu nehmen. Ebenso wichtig finde ich, daß er sich als Psychologe mit biblischen Texten zu Gewalt und Intoleranz auseinandersetzt. Damit spricht Bugge eine der Überlieferung zugehörige Wunde an, die sich nicht leicht verschmerzen und theologisch zupflastern läßt; allerdings vermisse ich eine Diskussion der — insbesondere durch Raymund Schwager und Norbert Lohfink — hierzu erarbeiteten Theologie.

Ich stimme Bugge zu, wenn er die mißbräuchliche Instrumentalisierung einer fundamentalistisch-selektiven Bibellektüre und deren Wirkungsgeschichte anprangert; seine Streitschrift provoziert allerdings meinen Widerspruch, insofern die Kritik an biblischen Fundamenten ihrerseits auf einem fundamentalistischen Textverständnis beruht (vgl. S. 197, 237 u. 406): Steht und fällt Buggles Umgang mit biblischen Texten nicht mit den beiden Prämissen, daß zum einen eine von Erwartungen und leitenden Interessen gänzlich freie Rezeption möglich ist (vgl. S. 134, 158, 160, 234 u. 281) und zum anderen eine einheitliche — und immer mit ethischem Anspruch verknüpfte — Textstruktur vorliegt? Die Bibel versammelt aber viele Bücher unterschiedlichen Alters; diese dokumentieren verschiedenste Erfahrungen in mehreren voneinander abzugrenzenden literarischen Gattungen — in diesem Umstand sehe ich keinen Nebenschauplatz der Diskussion (vgl. S. 324). Denn ich kann einem Psalm, in dem sich Zorn und Protest auf eine menschliche Weise Ausdruck verschaffen, gerade keine ethische Billigung von Racheverhalten entnehmen; ansonsten würde ich einem ohnehin leidenden Menschen auch noch die Rolle eines ethischen Modells aufzwingen — müßte ich nicht gerade diese Konsequenz als inhuman ablehnen? —

Daß die Bibel nicht nach einem fundamentalistischen Umgang ruft, sondern fortwährender Übersetzung bedarf, bezeugt ihre eigene geschichtliche Struktur: Sie ist selbst Übersetzung — der geschichtlichen Offenbarung in jeweilige Lebenswelten — und zeichnet diesen Prozeß beispielhaft vor. Die von Bugge problematisierte Wirkungsgeschichte biblischer Texte verweist, so denke ich, jede Theologie auf ihre Aufgabe, schöpferische Übersetzerin und Vermittlerin — und nicht bloße Verwalterin — von Überlieferungen zu sein.

Dieses Selbstverständnis erlaubt keinen Rückzug in eine theologische Trutzburg, sondern fordert zu einem wirklichen Gespräch zwischen Theologie und Psychologie sowie zwischen Kirche und Aufklärung heraus, zu einem Gespräch, an dem auch Franz Bugge selbst (vgl. S. 17, 29f u. 368) stark interessiert ist. Klaus Kießling

Manfred Görg/Bernhard Lang (Hrsg.)

Neues Bibel-Lexikon

Band I: A-G

Benziger Zürich 1991, 965 Spalten mit Abb. und Karten, Hardcover mit Fadenheftung DM 298,00 oder 5 Lieferungen zu je DM 38,00 + Einbanddecke DM 8,00

Im Rezensionswesen noch ziemlich unbewandert, frage ich mich: Wie rezensiert man ein Lexikon? Ich ziehe mich zwei Tage mit dem 1. Band zurtick, fange an einer mich interessierenden Stelle an zu lesen, und schon bin ich verloren! So soll es ja bei einem guten Lexikon sein! Ich stelle fest: Die Artikel sind (meist) verständlich, manchmal geradezu spannend geschrieben. Das ist gewiß nicht das Schlechteste, was man über ein Lexikon sagen kann! Mich interessiert vor allem die Frage: Was fängt ein Praktiker damit an? Zuerst: Ich kann allen, die in der Praxis stehen, dieses Lexikon nur wärmstens empfehlen. Durch den Preis sollte man sich nicht abschrecken lassen. Es ersetzt geradezu eine ganze Bibliothek.

Wer sich etwa über Einleitungsfragen informieren möchte, findet den gegenwärtigen Forschungsstand hervorragend dargestellt (*Deutero-Jesaja*). Wer zur Vorbereitung auf einen Bibelabend den Artikel *Ehe* liest, findet die wichtigsten Informationen sehr verständlich auf knappstem Raum — man hat nach der Lektüre den Eindruck, auch Neues erfahren zu haben, z. B. den Wortlaut eines Ehevertrags von 420 v. Chr., der zeigt, daß auch die Rechte der Frau durchaus geschützt wurden. Die Kürze hat natürlich ihre Nachteile; so leuchtet mir die Interpretation des Verbots des *Begehrens* in der dargebotenen Kürze nicht unmittelbar ein. Die für den heutigen Leser anstößige Aussage vom *Unterordnen* der Frau in Eph 5,22 wird überzeugend relativiert durch den Hinweis auf die Weisung an die Männer zu selbstloser Liebe. Der Artikel *Ehescheidung* scheint mir angesichts seiner aktuellen Bedeutung etwas kurz geraten. Ob man aus Jes 50,1 und Jer 3,8 auf die weite Verbreitung der Eheschließung schließen darf?

Beim Artikel *Brüder Jesu* werden die verschiedenen Positionen ohne Entscheid referiert, was wohl der gegenwärtigen Diskussionslage entspricht. Der Artikel *Götterbild* breitet eine riesige Fülle von Material aus; hier hätte man sich eher eine Beschränkung und die Zeichnung größerer Linien gewünscht. Oft gewinnt der Leser unerwartete Einsichten, so erfährt er z. B. beim Artikel *Gnosis*, daß die Gnosis vor allem auf die Schicht der (Halb-)Gebildeten in der Spätantike großen Einfluß hatte. Beim Artikel *Gericht Gottes* würde man sich eine Reflexion über die aktuelle Bedeutung dieser manchem heute recht



fremden biblischen Aussagen wünschen, wenigstens anfangshaft.

Mit besonderem Interesse habe ich den Artikel *Ägypten* gelesen. Hier wird eine erstaunliche Materialfülle ausgebreitet, von der Geographie über die Geschichte und Politik, Verwaltung und Gesellschaft, Sprache und Literatur, Kultur und Kunst, bis hin zur Religion und Theologie. Auch viele kleinere Artikel (z. B. Alexandria) informieren knapp und zuverlässig über Orte, Eigennamen, biblische Realien.

Ein großer Vorzug ist die große Zahl evangelischer und katholischer Autorinnen und Autoren aus vielen Ländern. Das garantiert dem Leser eine große Bandbreite von Informationen und Sichtweisen und ist ein großer Gewinn. Es ist sehr zu wünschen, daß das neue Bibel-Lexikon (das ja in der Nachfolge des von H. Haag herausgegebenen „Bibel-Lexikons“ steht) wie bisher zügig weitererscheint, denn nur als Ganzes wird es dem Praktiker nützlich sein. Seine Subskription wird sehr empfohlen. Einmal spart man eine Menge Geld, zum anderen macht jeder Faszikel auf den nächsten neugierig und hilft, das eigene Wissen auf den neuesten Stand zu bringen und sich jeweils zuverlässig vorzubereiten und zu informieren.

Franz-Josef Ortkemper

Erich Zenger

Das Erste Testament

Die jüdische Bibel und die Christen, Patmos Düsseldorf 1991, 208 S., DM 26,80

Zunehmend wächst heute die Einsicht, daß auf vielen Feldern der Theologie und des kirchlich-gesellschaftlichen Lebens die radikale Erneuerung ansetzen muß. Erich Zengers Buch „Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen“ verdeutlicht eindrucksvoll, daß ein wichtiges — wohl das entscheidende! — Feld für diese Erneuerung der christliche Umgang mit dem sogenannten Alten Testament ist (vgl. 17). Mit dieser „Streitschrift“ (10) für das Erstgeburtsrecht des Ersten Testaments als authentischem Buch der Juden und als unverzichtbarem Teil der christlichen Bibel leistet der Münsteraner Exeget einen wichtigen Beitrag zum Paradigmenwechsel christlicher Theologie nach Auschwitz. Ja, mehr als das: Zengers „kleine Studie“ (26), die mutig die Aufgabe der Totalrevision der bisherigen Denk- und Handlungsmuster im Verhältnis der Kirchen zum Judentum angesichts der Schoa angeht, stellt ein Grundlagenwerk zu der für das Christentum heute lebensnotwendigen Basisreflexion auf den ersten und größten Teil der christlichen Heiligen Schrift dar. Dabei erweist sich das ganze Buch wahrhaft

als „der Beitrag eines Christen, der von der Wahrheit des biblischen Gotteszeugnisses über Israel und über die unaufkündbare Bindung der Kirche an Israel gepackt ist und zur christlichen Anerkennung dieser Wahrheit mithelfen will — um Israel und der Kirche willen“ (26)!

Erich Zenger untergliedert seinen Gesprächsbeitrag formal in acht Kapitel. Das erste Kapitel (12-27) dient dem Problemaufriß, sein Titel „Nach Auschwitz muß die Kirche das Alte Testament anders lesen“ benennt kurz und bündig die Ausgangsthese der folgenden Überlegungen. Diese sind in drei grundlegenden Schritten konzipiert. Aufklärung und Ausräumung verbreiteter christlicher Vor- und Fehlurteile über das Erste Testament sind die Hauptanliegen der Kapitel II-V. „Ist der Gott des Alten Testaments ein anderer Gott als der Gott Jesu?“ (28-47). Ein ewiges Klischee: „Der Gott der Rache und der Gewalt?“ (48-85), „Der Alte Bund — ein alter Bund?“ (86-119) und „Ist das Alte Testament nur *Vorgeschichte* und *Vorbereitung* des Neuen Testaments“ (120-139). In einem zweiten Schritt zeigt dann Zenger auf, wie das AT selbst als jüdische Bibel und erster Teil der christlichen Bibel verstanden werden will: Die beiden dazugehörigen Kapitel VI und VII haben die leitenden Überschriften „Altes Testament oder Erstes Testament?“ (140-154) und „Vom (relationalen) Eigenwert des Tenach und des Ersten Testaments“ (155-184). Im Schlußkapitel „Die spannungsvolle Einheit der christlichen Bibel“ (185-208), dem abrundenden Schritt von Zengers Gesprächsbeitrag, steht dann die Diskussion der Frage, „was es theologisch bedeutet, daß die christliche Kirche die jüdische Bibel und das Neue Testament als ihre *eine* heilige Schrift kanonisiert hat“, im Mittelpunkt (27).

Das bis heute ungeklärte Verhältnis von christlicher Theologie und Kirche zum ersten Teil ihrer Bibel wird in der Studie Zengers überdeutlich: Faktische Ignoranz, insgeheim Verachtung und selektive, christliche Vereinnahmung, die konkret jüdische Enteignung beinhaltet, kennzeichnen das ambivalente Verhältnis der Christen und Kirchen zu ihrem AT. Demgegenüber gilt es vor allem ein Zweifaches festzuhalten: 1. „Christliche Identität gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum, an die jüdische Kultur und insbesondere an die jüdische Bibel“ (18) und 2. „Die Kirche kann nicht aus der Hand des Juden Jesus die jüdische Bibel entgegennehmen und übersehen wollen, daß buchstäblich jede Seite zuallererst Israel anredet!“ Dann bedeutet die radikale Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Ersten Testament — diese Bezeichnung für das AT empfiehlt Erich Zenger (vgl. 152) — vor allem und



zuerst das Zugeständnis des relationalen Eigenwertes des jüdischen Tenach und des christlichen Ersten Testaments als zwei gleichberechtigte, legitime Lesarten der Heiligen Schriften, die sich gegenseitig befruchten können. „Juden und Christen lesen die gleichen biblischen Schriften als *Heilige Schrift*. Die Juden lesen sie als ihren Tenach, die Christen lesen sie als ihr *Erstes Testament*. Beide tun das im Horizont ihrer je spezifischen Tradition, auf dem Boden der *mündlichen Tora* (Mischna und Talmud) bzw. auf dem Boden des *Zweiten (Neuen) Testaments*. Juden und Christen lesen diese *Heiligen Schriften* nicht aus historischem, sondern aus kanonischem Interesse, d. h. um aus ihnen *in ihrer Gegenwart* Gottes berufende und rettende Antwort zu hören, für ein Leben im Dienst der in dieser ihrer gemeinsamen Welt anbrechenden Gottesherrschaft. Beide hören die Anrede jeweils anders. Und es kommt darauf an, die verschiedene Leseart nicht in Gegnerschaft, sondern in Partnerschaft zu respektieren“ (155). Diese Lesarten unterscheiden zwar Juden und Christen, trennen sie aber nicht, denn beide Gemeinschaften hören „in unterschiedlicher Weise das gleiche Wort Gottes“ (162). Auf diesem Hintergrund könnte endlich eine neue Epoche der gottgewollten Begegnungsgeschichte zwischen ihnen beginnen. In dieser Begegnung muß die Christenheit lernen, die Texte ihres Ersten Testaments zuerst „als *Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk*“ (200) zu hören und dann auch als Gottes Wort an die durch Jesus Christus zu seinem Volk Israel hinzugerufenen Völker. „Insofern die Kirche *auch* in der Gnade des *Neuen Testaments* (...) lebt, darf sie dessen Gottes-Wahrheit *mit* Israel teilen. Das ist Gottes Zumutung an Christen *und* Juden“ (202). Das Gottesgeschenk des Tenach bzw. des Ersten Testaments ist dementsprechend „*der Lebensbaum*“, um den herum Juden und Christen in messianischer Gemeinschaft neben- und miteinander leben und arbeiten sollen“ (207).

Vorzüglich gelingt es Erich Zenger, in der Darstellung seiner Gedanken und Argumentation kurz, aber präzise und dabei immer allgemein verständlich zu formulieren, selbst in der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen der Fachwissenschaft. So ist ein Buch entstanden, daß von jedem Christen/jeder Christin mit Gewinn gelesen werden kann. Unerläßlich erscheinen seine Erkenntnisse für alle, die verantwortlich in Bibelarbeit, Verkündigung und Liturgie tätig sind, denn nur auf diese Weise kann der Paradigmenwechsel im Umgang mit dem Ersten Testament und damit die radikale Erneuerung des christlichen Glaubens von seiner jüdischen Wurzel her Wirklichkeit werden!

Michael Helsper

Christoph Auffarth

Der drohende Untergang

„Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 39), (de Gruyter) Berlin 1991, xviii, 655 S., geb., DM 228,00

Israel in der babylonischen Gefangenschaft: das ist ein noch immer eindrucksvolles Symbol für eine Situation, in der nicht nur ein einzelner, sondern ein ganzes Volk vom Untergang bedroht ist. Dabei bildet die Drohung, die politische Existenz zu verlieren, nur eine Variante: Das schiere Verhungern stellt in vormodernen Gesellschaften eine reale und alljährliche Gefahr dar. Mit einer solchen Drohung muß eine Gesellschaft nicht nur wirtschaftlich, sondern auch kulturell fertig werden. Wie? lautet A.s zentrale Fragestellung.

Den Ausgangspunkt mag man wieder vom Beispiel des exilischen Israel nehmen: In dieser Situation hält der Prophet Ezechiel Israel seinen Gott JHWH als einen Gott der Schöpfung entgegen, einen Gott, der zur Neuschöpfung fähig ist und darin seine Überlegenheit über die anmaßenden (göttlichen) Herrscher der anderen Völker demonstriert, denen das Gericht angesagt wird. Hinter dieser Schöpfungstheologie steht kein Interesse an kosmologischen Aussagen über den Anfang der Welt, sondern die Frage nach der *creatio continua*: Wer ist es, der das Leben erhält? Ein Interesse, das nicht nur das exilische Israel besitzt.

Die Religionswissenschaft des frühen zwanzigsten Jahrhunderts hatte im Alten Orient den Lebenserhalter im sakralen König entdeckt: Seine „Kraft“ sichert die lebensnotwendige „Fruchtbarkeit“, entsprechend wird sie in jährlich als Neujahrsfest gestalteten Ritualen erneuert. Von zwei Seiten her kritisiert A. diese Interpretation. Zum einen stellt das sakrale Königtum keine absolutistische Monarchie dar: Es tritt in ganz unterschiedlichen politischen Konstellationen auf und stellt vielfach ein prekäres „Königtum“ dar, das sich durch den Erfolg, das tatsächliche Wohlergehen der Gesellschaft, legitimieren muß. Damit konvergierend zeigt zum zweiten die nähere Analyse der Jahresfeste, daß die hier häufig rituell gespielte Umkehr der normalen Ordnung ambivalenten Charakter hat. Zwar zeigt sie drohend das Chaos auf, das der Wegfall der durch den König garantierten Ordnung heraufbeschwörte, sie beschwört aber auch immer die Möglichkeit, durch das Umschlagen des Spiels in Revolution, durch das Verbleiben in der Ordnungslosigkeit der Ordnung das Mißtrauen auszusprechen.



A. betont immer wieder, daß es wenig hilfreich ist, solche Fragen in einem isolierten, phänomenologischen, d. h. auf die äußere Form beschränkten Zugriff auf Rituale oder mythische Motive klären zu wollen. Es bedarf vielmehr eines komplexen Ansatzes, der die beiden genannten Punkte in eine Analyse der politischen, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen einbettet und sie darauf bezieht. Der Fall, der schließlich im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, heißt Griechenland, genauer das athenische Antheserien-Fest und das Epos der Odyssee als ein Text, der letztlich auf Rezitationen im Kontext solcher Feste zurückführt. Mit dieser Wahl konstituiert A. einen Gegenstand, der den geforderten umfassenden Zugriff ermöglicht: eine Bestimmung der politisch-realen und kultischen Verfassung des griechischen Königtums, die Interpretation eines gut bezeugten Rituals und eines vollständig erhaltenen, unabhängig vom Ritual überlieferten und dennoch bezüglich des „Sitzes im Leben“ hinreichend bestimmbarer Textes. Sein besonderes Interesse gilt dabei der Rezeption (und Verformung) altorientalischer Motive in der politisch ganz anders strukturierten Welt des archaischen Griechenlands.

Der genaue Gang der Untersuchung läßt sich hier nur in Umrissen nachzeichnen. A. geht sehr umsichtig vor, macht den Leser mit den wichtigsten Positionen und Gegenpositionen der Forschung bekannt (die er, wo immer es geht, auch wissenschaftsgeschichtlich einordnet und so verständlich werden läßt) und führt das Quellenmaterial, teilweise in Abbildungen, vor. Er beginnt mit einer allgemeinen Diskussion des „Festes der verkehrten Welt“ (Jahresfeste, Karneval, S. 1-37), bespricht dann altorientalische Schöpfungskonzepte (38-77) und intensiver das „Neujahrsfest des Propheten Ezechiel“ (78-118). Der Skizze orientalischer Einflüsse und Einflußwege in Griechenland (119-153) folgt die ausführliche Analyse des griechischen Königtums und des Antheserienfestes (154-276). Die zweite Hälfte nimmt die Interpretation dreier Episoden der Odyssee ein: die Begegnung mit dem Kyklopen, Skylla und Charybdis sowie die Rückkehr des Odysseus nach Ithaka. Diese Konzentration ermöglicht die erschöpfende Durchsicht ritueller Anknüpfungen und vorausliegender altorientalischer Motive. Eine knappe Zusammenfassung beschließt die Darstellung (573-589), der eine ausführliche, sachlich geordnete Bibliographie und ein detailliertes Register folgen.

Die Studie über den „drohenden Untergang“ ist nicht nur für Alttestamentler, Gräzisten und Historiker geschrieben. Die Forderung nach einer „Altgäistik“, die die beschränkte Betrachtung des griechischen *oder* altorien-

talischen Raumes erweitern soll, wird nicht nur erhoben, sondern es wird auch vorgeführt, wie eine solche Disziplin aussehen und zu welchen Ergebnissen sie führen könnte. Wer sich für mediterrane und vorderorientalische Religionsgeschichte interessiert, sollte sich die Diskussion der Myth-and-Ritual-Problematik und die methodisch reflektierten Interpretationen einzelner Rituale nicht entgehen lassen, auch wenn er nicht in jedem Detail einer Meinung sein mag. Der Fußnotenapparat ist kräftig, aber nicht störend: Im Gegenteil, er ermöglicht einen Haupttext, der ohne große Vorkenntnisse verständlich ist, und stellt eine bibliographische Fundgrube für zahlreiche Details dar.

Jörg Rüpke

Ökumenischer Arbeitskreis für Bibelarbeit Bergpredigt

(Bibelarbeit in der Gemeinde, Band 8), Basel/Zürich
1992, 198 Seiten, DM 29,80

Die Bergpredigt oder zumindest einzelne Texte daraus sind ein „Dauerbrenner“ in der biblischen Erwachsenenbildung und in der Verkündigung. Schon deshalb ist es zu begrüßen, daß der Ökumenische Arbeitskreis für Bibelarbeit zu dieser großen Rede Jesu im Matthäusevangelium (Mt 5-7) ein Arbeitsmittel vorlegt, das exegetische und theologische Informationen mit konkreten Vorschlägen für die erwachsenenbildnerische Arbeit an den Texten verbindet. Vorgeschlagen werden insgesamt neun Abende, an denen der größte Teil des Textes zur Sprache kommt.

Der Aufbau des Buches folgt dem bewährten Muster der Buchreihe: Drei Einführungskapitel behandeln Grundsatzfragen (Komposition, Zusammenhang mit dem Matthäusevangelium, Wirkungsgeschichte), sieben Kapitel behandeln einzelne Abschnitte, wobei zuerst exegetische Information, anschließend eine Verlaufsskizze für die Bibelarbeit geboten wird, und beschlossen wird der Band durch eine „Schlußbesinnung“: „Zweitausend Jahre nach Beendigung seiner Rede . . .“. Im Anhang findet sich eine Literaturliste, die allerdings zu kurz und etwas einseitig ist.

Die exegetischen Informationen orientieren sich an den Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese. Auch wenn manche Entscheidungen diskutabel sind, wird man ihnen Seriosität bescheinigen. Eindeutig zu kurz kommen neuere Ansätze: sozialgeschichtliche Erkenntnisse, aber auch tiefenpsychologische und feministisch-kritische Fragestellungen kommen nicht zum Tragen. Letzteres wirkt sich bis in die Sprache hinein aus:



Frauen müssen sich von der Bergpredigt nicht betroffen fühlen, die Texte richten sich nach der Darstellung der AutorInnen zumeist nur an die Christen und an die Jünger, die Christinnen und die Zuhörerinnen Jesu werden kaum je erwähnt . . . Das ist, auch wegen der berechtigt hohen Sensibilität vieler engagierter Christinnen in dieser Frage, bedauerlich, zumal mit Marty Voser-Käppeli und Regina Berger-Lutz auch zwei Frauen am Buch mitgearbeitet haben. Die männlichen Autoren sind: Matthias Krieg, Volker Weymann und Peter Siber.

Für den praktischen Gebrauch ist das Buch durch die Verlaufsskizzen unter den Fragen Was? Wie? Womit? und die beigegebenen Materialien sehr gut geeignet. Die Vorschläge sind erprobt und für erwachsenenbildnerisch und exegetisch nicht speziell Geschulte anwendbar, auch wenn sie einige Ansprüche stellen. Manche Hinweise sind allerdings allzu knapp, wie überhaupt das Übergewicht der Exegese gegenüber der Reflexion des Praktischen Umgangs mit der Bergpredigt auffällt. Eindeutiges Manko ist das Fehlen fertiger Vorlagen für Materialblätter und einer auch für KursteilnehmerInnen brauchbaren Wiedergabe des Textes.

So dankbar ich als in der biblischen Erwachsenenbildung Tätiger das Buch entgegennehme und zum Gebrauch weiterempfehle, an einem — praktisch, aber auch von der Theologie der Bergpredigt her wichtigen — Punkt läßt es mich weitgehend allein: bei der Aufarbeitung der Situation und des Kontextes, in dem Frauen und Männer heute die Worte der Bergpredigt nicht nur hören, sondern auch tun müssen, wenn sie ihrem Anspruch (vgl. Mt 7, 24 ff) genügen wollen. Gerade von der Bergpredigt her hätte sich eine stärker befreiungstheologische Hermeneutik aufgedrängt, die bei der konkreten Praxis ansetzt und im Dreischritt von Sehen — Urteilen — Handeln auch wieder zur Praxis zurückführt. Der Einstieg mit der Frage nach der „Komposition“ der Bergpredigt ist eindeutig zu steil, weil er die Welt, in der wir sie lesen, kaum in den Blick bekommt.

Höchst ungerecht wäre es allerdings, dieses Defizit dem ökumenischen Arbeitskreis allein anzulasten — es ist ein Defizit, an dem die bei uns etablierte Exegese und Theologie, aber auch die bei uns verbreitete Konzeption von „Erwachsenenbildung“ überhaupt leidet. Zu hoffen und zu erwarten ist, daß gerade die Bergpredigt, die uns zu Täterinnen und Tätern des Gotteswortes machen will, dieses Defizit in „Zusammenarbeit“ mit ihren praxisorientierten Leserinnen und Lesern in den Gemeinden überwinden hilft.

Daniel Kosch

Roman Kühschelm

Verstockung, Gericht und Heil

Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12, 35-50 (Reihe: Bonner Biblische Beiträge Bd. 76), (Anton Hain) Frankfurt am Main 1990, 320 S., geb., DM 88,—

Die Rede vom johanneischen Dualismus und Determinismus hat sich fast allgemein durchgesetzt. Der Problemkreis, den diese Rede impliziert, ist dennoch geblieben. In seiner von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien angenommenen Habilitationsschrift unternimmt der Verfasser einen Vorstoß, das alte johanneische Problem des Dualismus und Determinismus neu aufzurollen und zu erklären.

Der Verfasser schränkt seine Untersuchung auf den zentralen Abschnitt Joh 12,35-50 ein, der in nuce die Funktion des ganzen Johannesevangeliums übernimmt. Der Text, der aus zwei selbständigen, aber eng miteinander verschränkten Sinnheiten besteht (V. 35-43 und V. 44-50), wird einer ausführlichen sprachlichen, motiv-, überlieferungs- und redaktionskritischen Analyse unterzogen, der dann die Einzelauslegung folgt.

Die semantisch-strukturelle Analyse (S. 32-52) stellt den appellativen Charakter des Textes heraus und relativiert dadurch die deterministisch klingenden Aussagen. Der ganze Text sei gattungsmäßig als „Kurzformel des Anspruchs, der Legitimation und der Auswirkungen des öffentlichen Wirkens Jesu“ zu charakterisieren (S. 53). Doch gehe es dem Evangelisten dabei nicht um eine geschichtliche Rückschau. Die Textpragmatik erweist den Abschnitt als Aktualisierung des Wirkens Jesu für die konkrete Situation der johanneischen Gemeinde (S. 54-64). Die Mitglieder der Gemeinde selber werden somit angesprochen, ermahnt und zur Überprüfung ihres Lebenswandels und Glaubens herausgefordert. Zugleich werde ihnen durch die symbolische Bedeutung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsternis ihre grundsätzliche Zugehörigkeit zum Lebensbereich des Lichtes versichert, die ihnen eine Identifikationsmöglichkeit biete (S. 56 f). Die Symbol-Handlung Jesu in Joh 12,36 sowie das Jesaja-Zitat in Joh 12,38 seien auf die Gemeinde selbst zu beziehen. Rückzug aus der negativen Weltsituation zum Zweck neuer Sinnfindung und neuen Standfassens sowie Überprüfung des eigenen Glaubens seien hier gefordert. Hinter dem Verstockungswort (Jes 6,10) in Joh 12,40 stehen die negativen Erfahrungen der johanneischen Gemeinde. Der Unglaube werde hier nicht in einem absolut vorgegebenen, kosmologisch-dualistischen Determinismus begründet; er werde vielmehr als real erfah-



rene, gleichwohl für die Gemeinde unbegreifliche Verweigerung im Geheimnis Gottes verankert und als Konsequenz des Offenbarungsgeschehens selber erwiesen. Zugleich stehe diese Weigerung als Warnbild für die Gemeinde. Selbst die in Joh 12,42f anvisierte Konfliktsituation mit dem zeitgenössischen, unter pharisäischer Führung nach 70 n. Chr. wieder erstarkten Judentum wolle die johanneische Gemeinde zum Nachdenken führen, ob auch sie öfters in Gefahr sei, dem Glauben das adäquate Bekennen vorzuenthalten. Schließlich werde sie zu ihrer Verkündigungsaufgabe aufgerufen. Die Abfolge kerygmatisch-intentionaler Schritte in Joh 12,35-50 (Identitätsversicherung, Abgrenzung und Distanznahme von der negativen Situation, Reflexion als Hilfe zu ihrer Bewältigung, Rückintegration und Fortführung der Verkündigung) entspricht im wesentlichen der pragmatischen Struktur des gesamten Johannesevangeliums. Man könne daher diesen Text als dessen „Miniaturausgabe“ verstehen (S. 62). Die deterministischen Aussagen sowie die dualistischen Begriffe haben die Funktion, „die Identität und Transzendenz der Gemeinde vor deren Diskreditierung durch die ablehnende Welt zu schützen, ohne sie in fortschreitende Isolation zu drängen oder (als Prädestinierte) aus der Welt als Verkündigungs- und Aufgabenbereich zu entlassen“ (S. 63f).

Der motivkritische Teil der Untersuchung behandelt ausführlich die einzelnen Motive (S. 65-122). Der Verfasser geht vom johanneischen Verwendungszusammenhang aus und fragt nach Berührungen mit älterer Evangelientradition und sonstiger neutestamentlicher Überlieferung sowie nach möglicher Verankerung im Alten Testament und in der frühjüdischen Literatur und fallweise auch in anderen Texten wie z. B. der Gnosis. Dualistisch klingende Begriffe wie „Licht“ und „Finsternis“, (V. 35f) oder deterministisch anmutende Sätze wie „Nicht-Glauben-können“ (V. 39a), die durch das Jesaja-Zitat (V. 40) begründet werden, seien prophetisch radikalisierte Aussagen, die die Funktion haben, die vom Christusereignis her geforderte Entscheidung zu unterstreichen und die von der christlichen Gemeinde bereits getroffene Glaubensentscheidung zu legitimieren. Einen kosmologischen oder metaphysischen Dualismus einer uranfänglichen Scheidung von Licht und Finsternis — wie dies in der Gnosis der Fall sei — kenne das Johannesevangelium nicht. Vielmehr habe die besondere Gemeindesituation die dualistisch oder deterministisch klingenden Aussagen mitbedingt. In diesem Zusammenhang hebt der Verfasser die zentrale Bedeutung der Sendungsaussage für den untersuchten Text sowie für die

christologische Konzeption des Johannesevangeliums hervor.

Die überlieferungs- und redaktionskritische Behandlung des Textes (S. 123-151), die Joh 12,35-50 zwischen dem primären Text (Joh 12,35-43) unterscheidet, zielt auch auf die Erklärung der sogenannten „deterministischen“ Tendenz des Textes ab. Dabei habe es sich ergeben, daß sich zum einen die Ansätze der Tradition zum Problemkreis von menschlicher Weigerung und göttlichem Gerichtshandeln intensiviert und zum anderen deren Einschränkung und Relativierung durch ihre christologisch-soteriologische Verankerung erfolgt haben.

In der Einzelauslegung (S. 152-265) wird schließlich die Auslegungsgeschichte zu den jeweiligen Versen oder Abschnitten von der Patristik bis zu Mitte des 19. Jahrhunderts geboten und anschließend eine integrative Deutung von heutigen Interpretationsansätzen her und unter besonderer Berücksichtigung der Textpragmatik versucht. Aus dieser Perspektive wird der Gemeindebezug nicht erst nachträglich hergestellt. Vielmehr wird der Text in allen seinen Teilen aus dem Selbstverständnis der johanneischen Gemeinde und von ihrer Aufgabe her ausgelegt. Dieses Verfahren macht deutlich, daß es sich in diesem Text wie überhaupt im ganzen Johannesevangelium um einen Anspruch an die Adressatengemeinde selber handelt. Diese wurde vor die Frage gestellt, ob ihr Hören auf Jesu Wort auch dessen Befolgen mit einschließe. Selbst im Kontext der Auseinandersetzung der johanneischen Gemeinde mit ihren jüdischen Kontrahenten bilde der Text „einen permanenten, eindringlichen Appell an die Mitglieder der Gemeinde selbst, das in Jesus als dem treuen Gesandten eingegangene ‚Wort Gottes‘ gläubig zu akzeptieren, um die Fülle des Heils, das ‚ewige Leben‘ mit Gott zu erlangen (V. 50b) und dem Gericht (V. 48) zu entgehen“. Die Gemeinde wird dadurch je neu mit der Möglichkeit ewigen Lebens bzw. endgültigen Verderbens konfrontiert und zur Glaubensentscheidung gedrängt. „Damit ist die Welt . . . nicht aus dem Spektrum der Gemeinde ausgeblendet . . . , sondern entgegen allen Frustrationen, Ängsten und Rückschlägen je neu als Adressat der gemeindlichen Verkündigung wahrgenommen“ (S. 264f).

Am Schluß werden theologische Überlegungen über Möglichkeiten und Grenzen der Rede vom „Johanneischen Dualismus“ und „Determinismus“ über die theologische Funktion des dualistisch-deterministischen Sinnhorizonts in Joh 12,35-50 und dessen Betrachtung als Wort Gottes für heutiges Christsein und christliches Gemeindeverständnis angestellt. Mit aller Deutlichkeit



wird herausgestellt, daß es unzulässig ist, „in unserem Text ein deterministisches Verdammungsurteil über ‚die ungläubigen Juden‘ zu sehen“ (S. 273). Die Herausstellung der Sinnstruktur des Textes, das Hören auf dessen Symbolhaftigkeit sowie die Horizontverschmelzung zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der johanneischen Gemeinde und der Versuch einer positiven Aufhebung geschichtlicher Negativerfahrenungen können ein immer noch vorherrschendes, einseitig historizistisches Verständnis aufbrechen sowie Herausforderung an und Impuls für heutige Christengemeinden sein. Auf diese Weise sei der Text auch ein Programm für heutige christliche Verkündigung an die Welt. Die christlichen Gemeinden können heute nicht einfach vor der Welt und ihren Problemen in ein „heiles Ghetto“ flüchten. Das wachgehaltene Bewußtsein des „Nicht-von-der-Welt-Seins“ und die immer wieder in der Reflexion geübte Distanzierung von der Weltsituation sollen sie vielmehr dazu befähigen, je neu ihre Identität zu finden, um gerade ihre Aufgabe in und an der Welt besser und überzeugender zu bewältigen (S. 283).

Ein umfassendes Literaturverzeichnis sowie Autoren und Stellenregister runden die gründliche und gut gegliederte Untersuchung ab. Die Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Abschnitte verdeutlichen oft die langatmigen Einzelausführungen. Die Arbeit zeigt einmal wieder, daß die historisch-kritische Methode durch eine bereichernde Ergänzung durch andere Methoden wie z. B. hier durch die Textpragmatik nicht nur neue Erkenntnisse zutage fördern, sondern auch für die Aktualisierung der biblischen Botschaft von großer Bedeutung sein kann. Wer die Mühe der Lektüre, vor allem die anspruchsvolle Sprache nicht scheut, wird das Buch mit großem Gewinn lesen können.

Juan Peter Miranda

Werner Grimm

Die Motive Jesu

Das Vaterunser kommentiert und ausgelegt (Biblisch-Theologische Grundlagen 1), (Calwer) Stuttgart 1992, 142 S., gbd., DM 34,-.

Der Urheber dieses knappen, inhaltsreichen Werkes ist evangelischer Pfarrer und Lehrbeauftragter für Fortbildungslehrgänge von Menschen im evangelischen Pfarrdienst. Er will mit seinem christlichen Verkünden und Lehren helfen, anhand der Vaterunserbitten die Botschaft und die Sendung Jesu zu erschließen und zwar im Ganzen der biblischen Gottes- und Lebenserfahrungen und im Gegenüber und Zusammen mit dem etwa gleich-

zeitigen, wenn auch später erst abgeschlossenen jüdischen Achtzehnbittengebet. Zugleich soll in das Wesen des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens und damit in den Vollzug eines Lebens im Geiste Jesu eingewiesen werden. Darum werden nicht nur die entsprechenden alt- und neutestamentlichen Textaussagen herangezogen, sondern auch die Aussagen wichtiger christlicher Ausleger und Lebenszeugen und heutigen Denker und Lebenslehrer. Ausgegangen wird je und je von einer gründlichen philologischen und exegetischen Textanalyse. Damit soll sowohl dem Beten des Vaterunsers im Geiste Jesu wie auch dem Leben aus der Botschaft des Vaterunsers ein wichtiger Dienst geleistet werden.

Die knappe, didaktisch geschickt aufgebaute Handreichung ist folgendermaßen gegliedert: I) ‚Wir wissen nicht, wie wir beten sollen‘; II) Zwei Vorläufer des Vaterunsers: Das ‚Du bist-unsere-Vater-Gebet‘ (Jes 63, 15-64,11) und das ‚Achtzehnbittengebet‘ (Schemone Esre); III) Die einzelnen Bitten: IV) Der Ort des Vaterunsers (Der literarische, liturgische, kirchenrechtliche Rahmen); V) Zehn Vorzüge — eine zusammenfassende Wertung.

Anhang: Literatur, Glossar, Register von Wörtern, Bibelstellen und Sachverhalten; dazu: die Texte der herangezogenen Gebete (s. II) und ein Überblick über das Vaterunser mit biblischen, jüdischen und jesuanischen Entsprechungen zu den einzelnen Bitten und Hinweisen auf deren Voraussetzungen und Ziele.

Diese auch theologisch tiefe, sowohl für die eigene Glaubensvertiefung wie auch für die Auslegung vorzügliche Handreichung nimmt unter den pastoralen Vaterunserauslegungen einen führenden Platz ein.

Otto Knoch

Horst Dietrich Preuß

Theologie des Alten Testaments

Band 1. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, (Kohlhammer) Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 330 S., DM 24,-.

In seiner Standortbestimmung geht der Verf. — im Anschluß an H. W. Wolff — von einer hermeneutischen Position aus, nach der das AT einem „erratischen Block zu vergleichen“ ist, der in seiner Umwelt „nur als ein Fremdling verstanden werden kann“ (24). Diese Position läßt sich in der heutigen Forschungslage kaum mehr halten, die im Gegenteil die syrisch-kanaanäische „Matrix“ des AT betont. Als Mitte des AT und damit als Grundstruktur atl. Glaubens bestimmt Verf. „JHWHs erwählendes Geschichtshandeln an Israel zur Gemeinschaft mit seiner



Weit, das zugleich ein dieses Volk (und die Völker) verpflichtendes Handeln ist“ (29), womit er zweifellos etwas sehr Zentrales getroffen hat; denn die Rede von der Erwählung eines Volkes durch eine Gottheit ist innerhalb der Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients eine bisher einmalige Aussage (42).

Aus der großen Stofffülle des Buches kann nur einiges herausgegriffen werden. Die Keniterhypothese bezüglich der Herkunft des Gottesnamens JHWH wird positiv aufgenommen, jedoch fälschlich mit Gen 4,26 in Verbindung gebracht, wo es doch um die Set-Linie geht (163f); C. Westermann (BK I/1 z. St.) interpretiert die Notiz richtig im Sinne der Begründung des Kultes überhaupt. Wichtig ist die Beobachtung, daß die Vorstellung vom Königtum JHWHs für das AT nicht zentral, sondern auf einige Textgruppen beschränkt ist und erst in nachexilischer Zeit an Bedeutung gewinnt (182f). Bedenken habe ich dagegen, die „gerechte Weltordnung“ und den personalen Gott so auseinanderzuhalten oder gegeneinander auszuspielen, wie Verf. es tut (218–220). Wer denn als der personale JHWH steht hinter der „rechten Weltordnung“?

Bedenkenswert ist folgende Feststellung: „Es ist offensichtlich zweierlei, ob JHWH seiner Welt (s)eine Ordnung einstiftet, oder ob der Mensch diese „Schöpfungsordnung“ oder gar durch sie Gott erkennen kann“ — was von Spr 8,22ff nicht behauptet und in Ijob 28 gar ausdrücklich verneint wird, vielmehr erst in Weish 13,1–5 unter hellenistischem Einfluß begegnet (221f). Zu der Vorstellung von JHWHs Wort wird mit Recht bemerkt: „Entscheidend ist . . . das jeweilige Wort als Ereignis, nicht eine (vielleicht noch gar ewige) Wahrheit als Inhalt“ (224). Zuzustimmen ist dem Urteil, daß gegenüber Versuchen, der atl. Weisheitsliteratur Offenbarungscharakter zuzusprechen, Skepsis geboten sei (238).

Kritisch wäre zu fragen, ob es sich in den Strafworten von Gen 3,14ff wirklich um „Grundordnungen“ handelt (so 266) oder nicht vielmehr um Lebensminderungen, die grundsätzlich überholbar sind — wie etwa die Herrschaft des Mannes über die Frau. Voll zustimmen kann man wiederum der Aussage, daß die Schöpfungstheologie ein dem JHWHglauben zugewachsenenes Element sedentärer Kulturlandfrömmigkeit ist (272). Die von Preuß vorgelegte Theologie bietet eine Fülle von Details — auf weiten Strecken in Gestalt einer Forschungsgeschichte, so daß man befürchten muß, daß der Leser vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Damit hängt die fast ausschließlich deskriptive Darstellung des atl. Materials zusammen, die theologische (oder auch spirituelle!) Impulse nicht zuläßt, aber auch existentiell-anthropologische Fragestellungen weithin ausblendet.

Ein entscheidender Nachteil des Buches liegt schließlich darin, daß alle hebräischen Wörter ausschließlich in hebräischer Schrift geboten werden — ohne Transkription! —, so daß diese Theologie des Alten Testaments für einen großen Teil der intendierten Leser (Studenten, Pfarrer) leider nicht lesbar ist. *Franz Josef Stendebach*

Hermann Pius Siller
Handbuch der Religionsdidaktik

(Herder) Freiburg 1991, 356 S. Paperback, DM 58,—.

Der Autor — Schüler von K. Rahner und G. Biemer, selbst Prof. für Praktische Theologie in Frankfurt/M. — legt mit diesem Buch ein religionsdidaktisches Gesamtwerk vor, ausgefaltet an Beispielen der gymnasialen Oberstufe.

Die übersichtliche und detaillierte Gliederung zeigt sein Vorgehen: 1. Herleitung aus der allgemeinen Didaktik (insbes. in Anlehnung an W. Klafki), 2. Bedingungsfeldanalyse der gymnasialen Oberstufe, 3. und 4. Theologische Didaktik (Lernziele u. -inhalte, Grundlagen, Aussichten, Zusammenhänge u. a.) und Glaubenserfahrungen, sowie 5. theologisch-didaktische Analysen.

Stiller zeigt nicht nur Untersuchungen der Einzelthemen, um diese dann in einer Schlußsynthese zu vereinen, er bewahrt sich im forschenden Blick auf Spezialthemen auch den Blick auf die Gesamtheit des Religionsunterrichtes. Hervorzuheben scheint mir also methodische Immanenz: Es finden im Text nicht nur didaktische Grundsätze und theologische Inhalte ihre Entsprechung, sondern der Leser wird auch adäquat dazu hingeführt. Und das, ohne sich in gewohnt vertrackte didaktische Sprachsphären zu versteigen!

Ein durcharbeitenswertes Grundlagenwerk, dem vor allem praktische Rezeption zu wünschen ist.

Kalle Schmitz

Zugesandte Bücher

Die hier aufgeführten Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen; eine Rücksendung ist nicht möglich.

Rainer Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2 Vom Exil bis zu den Makkabäern), (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht) Göttingen 1992, 726 S., kart., DM 49,80.

Hans Urs von Balthasar, Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus. (Johannes Verlag Einsiedeln) Freiburg 1992, 236 S., Leinen mit Schutzumschlag, DM 28,—.



Hans Urs von Balthasar, Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen, (Johannes Verlag Einsiedeln) Freiburg 1992, 344 S., Leinen mit Schutzumschlag, DM 38,—.

Johannes Cassian, Das Ruhegebet. Eine Einübung, (Kösel-Verlag) München 1992, 141 S., geb., DM 29,80.

Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), Euch ist heute der Heiland geboren. Die Weihnachtsgeschichte gemalt v. Friedrich Hechelmann, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 40 S., geb. mit Folienumschlag, DM 78,—.

Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), Tierwelt der Bibel, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 160 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 58,—.

Deutsche Bibelgesellschaft / Katholisches Bibelwerk (Hg.), Bibellesebuch '93 für jeden Tag, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 334 S., Paperback, DM 16,80.

Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), Antworten. Was sagt die Bibel zu Fragen des Glaubens und Lebens, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 384 S., kart., DM 36,—.

Deutsche Bibelgesellschaft / Katholisches Bibelwerk (Hg.), So fängt sie an die neue Gemeinschaft. Bibelsonntag 1993, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 89 S., geklammert, kostenlose Verteilschrift.

Evangelische Bibelgesellschaften / Katholische Bibelwerke in der Bundesrepublik Deutschland, Österreich u. Schweiz (Hg.), Begegnung bringt Bewegung. Sieben Beispiele aus dem Johannes-Evangelium, (Reihe: Ökumenisches Arbeitsheft für die Bibelwoche Nr. 28), (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, Je 32 S., geklammert, DM 1,50; ab 50 Stück DM 1,— Teilnehmerheft 4528, DM 3,50 Didaktisches Begleitheft 4578.

Augustinus Kurt Fenz, Ich ziehe mit. Meditation über Exodus, (Reihe: Internationale Theologische Studien Band 1) Sittendorf 1992, 228 S., Brosch., DM 98,—.

Michael Graff, Meine Bibel schmeckt nach Leben. (Schwabenverlag) Ostfildern-Stuttgart 1992, 160 S., geb. mit Leseband, DM 19,80.

Josef Hainz (Hg.), Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament in Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München, (Verlag Schöningh) Paderborn 1992, 463 S., kart., DM 38,—.

Maria Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung, (Reihe: Herder/Spektrum, Band 4137), (Verlag Herder) Freiburg 1992, 336 S., Paperback, DM 19,80.

Karl Lehmann/Rudolf Schnackenburg, Brauchen wir noch Zeugen. Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments, (Verlag Herder) Freiburg 1992, 120 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 22,80.

Lothar Lies/Silvia Hell, Heilmysterium. Eine Hinführung zu Christus, (Verlag Styria) Graz-Wien-Köln 1992, 352 S., geb., DM 49,80.

Cesare Marcheselli-Casale, Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch, (Verlag Benziger) Zürich 1992, 314 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 39,80.

Carlo M. Martini, Das prophetische Feuer. Elija, Zeuge des wahren Gottes, (Verlag Herder) Freiburg 1992, 160 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 28,—.

Othmar Rahm-Kölling, Sebastian oder der Pfeil fliegt noch immer, (Jahn & Ernst Verlag) Hamburg 1989, 90 S., Brosch., DM 38,—.

Josef Cardinal Ratzinger/Peter Henrici (Hg.), Credo. Ein theologisches Lesebuch, (COMMUNIO Verlagsgesellschaft) Köln 1992, 398 S., Leinen mit Schutzumschlag, DM 42,—.

Heinrich Ségur SJ, Die Meßfeier. Aus der Bibel erklärt, (Verlag Styria) Graz-Wien-Köln 1992, 95 S., geb., DM 19,80.

Ludwig Schneider, Israel Jahrbuch 1993. Nachrichten aus Israel und Jerusalem, (Maor-Wallach) Jerusalem 1992, 210 S., Brosch.,

Gabriele Sauth/Hermann-Josef Silberberg, Auf steilem Pfad. Franz von Sales, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz als spirituelle Wegbegleiter, (Kösel-Verlag) München 1992, 156 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 32,—.

Rainer Schwarzenthal, Splitter im Auge. Zum Umgang mit Konflikten in der katholischen Kirche, (Kösel-Verlag) München 1992, 160 S., Brosch., DM 28,—.

Franz Josef Stendebach/Klaus Roos (Hg.), Predigt-hilfen zu den Festen und zu ausgewählten Gedenktagen des Kirchenjahres. Persönlicher Zugang — Hinweise zum Festtag — Exegese — Predigtentwürfe, (Matthias-Grüne-wald-Verlag) Mainz 1992, 356 S., Broschüre, DM 36,—.

Jürgen Werbick, Bilder sind Wege. Die Gotteslehre, (Kösel-Verlag) München 1992, 360 S., kart., DM 39,80.

Eva Zeller, Ein Stein aus Davids Hirten tasche. Gedichte, (Verlag Herder) Freiburg 1992, 92 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 29,80.

Walter Zwanzger/Markus Hartenstein (Hg.), Die Bibel in Auswahl. Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Bildern von Thomas Zacharias, (Verlag Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1992, 672 S., Leinen, DM 34,—.



Dank an Professor Kassing

Zum 31. Oktober hat Prof. Dr. Altfred Kassing sein Amt als Diözesanvertreter des Bistums Aachen aus gesundheitlichen Gründen niedergelegt. Wir sind Professor Kassing sehr dankbar für die gute Arbeit, die er für unser Bibelwerk im Bistum Aachen geleistet hat. Wir wünschen ihm von Herzen für die nächsten Jahre eine möglichst gute Gesundheit, und wir wünschen ihm, daß die Arbeit in der kleinen Pfarrei in Lichtenbusch ihm dennoch den Freiraum läßt, noch einige literarische Vorhaben zu verwirklichen, auf die wir recht gespannt sein dürfen!

Bibel, Brot und Becher

Genau 21mal hat Professor Kassing im Lauf der Jahre die Mitglieder des Bibelwerks zu einem Sonntagnachmittag in sein Pfarrzentrum eingeladen. Diese Treffen standen unter dem Titel „Bibel, Brot und Becher“ und könnten vielleicht manchen zur Nachahmung anregen! Diese Veranstaltungen gingen immer von 16.00-22.00 Uhr am Sonntag abend. Die Teilnehmer brachten etwas Kaltes für das Abendessen mit, genau so viel, wie sie selber verzehren würden. So entstand jedesmal mit geringstmöglichem Aufwand ein attraktives „Kaltes Buffet“. Doch dieses stand keineswegs im Mittelpunkt der Abende, sondern die Bibel!

Von 16.00-18.00 Uhr arbeitete man an einem biblischen Thema. Um 18.00 Uhr war die Eucharistiefeyer, gemeinsam mit der Gemeinde. Anschließend gab es dann für die Teilnehmer ein kleines Abendessen. Von 20.00-22.00 Uhr hat man dann das biblische Thema fortgesetzt. Es kamen jeweils zwischen 20 und 30 Leute, die sich auf diese Weise mit einer breiten Palette biblischer Themen auseinandergesetzt haben.

Diese Veranstaltungsform, samt dem pfliffigen Titel, verdient Nachahmung. Eine gute Kombination von Bibelarbeit, Gottesdienst und Begegnung!

Franz-Josef Ortkemper

Aachen: Neuer Diözesanvertreter

Neuer Diözesanvertreter im Bistum Aachen ist seit dem 1. November Dr. Günter Bartczek. Wir wünschen ihm viele gute Ideen und viel Freude bei seiner Arbeit für die Bibel. Besonders erfreulich ist, daß Dr. Bartczek hauptamtlich für die Bibelarbeit im Bistum angestellt ist. Die Zahl der Diözesen, die einen solchen hauptamtlichen „Bibelarbeiter“ haben, wächst ständig. Eine erfreuliche Entwicklung! Welche Diözese wird die nächste sein?

Neuer Vorsitzender der Diözesanleiterkonferenz

Vom 28.9.-1.10.1992 fand in Stuttgart die Konferenz der Diözesanvertreter statt. Sie wählte Herrn Dipl.-Theol. Bernward Teuwsen zum neuen Vorsitzenden. Herr Teuwsen ist Referent für Bibelarbeit im Bistum Osnabrück. Wir wünschen ihm bei seiner Aufgabe viel Freude und gute Ideen und danken ihm herzlich für die Bereitschaft, sich dafür zur Verfügung zu stellen. Dr. Heinz Geist, der diese Aufgabe in den letzten drei Jahren wahrgenommen hat, sagen wir unseren ganz herzlichen Dank. Wir danken ihm vor allem für seine wohlthuende, ausgleichende Art, für die gute Atmosphäre, die er verbreitet hat und sein großes Engagement.

Franz-Josef Ortkemper

Spenden für Dritte Welt und Osteuropa

Das Katholische Bibelwerk eV. in Stuttgart unterstützt von den Spenden seiner Mitglieder und anderer Spender Bibelprojekte in der Dritten Welt und in Osteuropa. Wir bekommen sehr viele Anfragen aus der Dritten Welt und aus Osteuropa. Die von dort beantragten Projekte lassen wir von der Katholischen Bibelföderation in Stuttgart prüfen. Diese stimmt sie ihrerseits mit den großen kirchlichen Hilfswerken ab, mit MISSIO und Adveniat und auch mit den Initiativen des Österreichischen und Schweizer Bibelwerks, um Doppelunterstützungen zu vermeiden. Auf diese Weise suchen wir sicherzustellen, daß die Spendengelder in durchdachte und solide Projekte fließen. Wenn Sie unsere Initiativen unterstützen möchten, können Sie Ihre Spende auf folgendes Konto überweisen: Katholisches Bibelwerk eV., Konto Nr. 51551 Liga Speyer, BLZ 54 790 300. Wir bitten Sie, dabei jeweils als Zweck anzugeben: Spende für Bibelarbeit in der Dritten Welt bzw. Spende für Bibelarbeit in Osteuropa.

Franz-Josef Ortkemper

Wolfgang Baur stellvertretender Direktor im Bibelwerk

Dipl.-Theol. Wolfgang Baur, langjähriger Mitarbeiter im Katholischen Bibelwerk eV. in Stuttgart, wurde inzwischen zum stellvertretenden Direktor des Bibelwerks ernannt. Er ist vor allem für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Verwaltungsbereich zuständig sowie für die EDV-Anlage, die sich im Moment in der Umstellung befindet. Wir sagen Wolfgang Baur zu seiner Ernennung unseren herzlichen Glückwunsch.

Franz-Josef Ortkemper

Ganzheitliche Bibelarbeit mit Männern

Unter dem Titel „Sorgt Euch nicht. Wenn Männer glauben, alles ‚machen‘ zu müssen“ ist im Januar eine Arbeitshilfe für die Bibelarbeit mit Männern erschienen. Wie die vor einem Jahr veröffentlichte Arbeitshilfe über „Männergeschichten der Bibel für Männer heute“ enthält sie die für den jährlichen Diözesanmännertag der Diözese Rottenburg-Stuttgart konzipierten und dort auch erprobten Bibelarbeiten: Neben einer einführenden Text- und Bildcollage zu Mt 6,25-31 und einer ausführlichen Erschließung des biblischen Textes 13 verschiedene Vorschläge, den Text oder einzelne Motive daraus mit Männergruppen ganzheitlich, mit Kopf, Herz und Leib, zu erfahren. Der Akzent liegt auf kreativen, spielerischen Methoden: Männer riskieren es, mit Worten, Bildern und Geschichten zu spielen, sie wälzen Sorgensteine weg, genießen ihre sechs Sinne, spüren den Auswirkungen der Sorge in ihrem Körper nach . . . Es geht darum, daß sie in den verschiedenen Übungen etwas von dem praktizieren, wozu der Text einlädt: Seht die Vögel des Himmels! Leben ist mehr als Zweck und Nutzen, mehr als Machen und Besorgen.

Die Arbeitshilfe macht Mut, mit Männern etwas zu riskieren; und sie ist eine methodische Fundgrube. Sie ist erhältlich bei: Diözesanstelle Männer, Bischof-Leiprecht-Haus, Jahnstraße 30, Postfach 70 01 37, 7000 Stuttgart 70, Telefon (07 11) 76 97-234 (DM 5,-).

Schüleraufgabenhefte mit heiteren biblischen Sinnsprüchen

In der Unter- und Mittelstufe der Gymnasien und der anderen Schultypen Bayerns sind Aufgabenhefte für Schüler laut Schulordnung verpflichtend vorgesehen oder erwünscht.

Die Diözesanstelle des Bibelwerks in Regensburg hat diese Verpflichtung zu einer Tugend gemacht und ein Aufgabenheft herausgebracht, das auf den ersten Blick wie jedes andere Aufgabenheft gestaltet ist. Doch für jeden Tag ist noch ein biblischer Sinnspruch aus dem Bereich der Lebensweisheit angefügt. Humor und Freude kommen dabei nicht zu kurz („Wissen ist besser als Macht“ (Koh 9,16), „Auch ein Tor kann als weise gelten, wenn er schweigt“ (Spr 17,28), „Deinen Freund und deines Vaters Freund gib nicht auf“ (Spr 27,10)).

Beabsichtigt ist mit solchen Sentenzen nicht eine Belehrung der Schüler, sondern die Vermittlung der heiteren und zum Nachdenken einladenden Seite biblischer Welt- und Lebenseinsicht.

Das Aufgabenheft kostet DM 2,- und wird an Lehrerinnen und Lehrer in Klassensätzen zu Staffelpreisen abgegeben. Bitte ein Probeheft anfordern.

Bestellschrift: Kath. Bibelwerk Diözesanstelle Regensburg, Niedermünstergasse 1, 8400 Regensburg, Telefon (09 41) 5 69 91 34.

Bibel und Kirche

Organ des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 48. Jahrgang, 1. Quartal 1993

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. (07 11) 6 19 20 50.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Norbert Höslinger, Dr. Daniel Kosch.

Redaktion: Dieter Bauer

Beilagenhinweise: Einer Teilaufgabe dieser Ausgabe liegt die Mitglieds-Betragsrechnung 1993 bei. Bitte beachten Sie auch die beigelegte Doppelkarte „Leser werben Leser“

Verlag: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1, Telefon (07 11) 6 19 20 50.

Auslieferung für Deutschland: Katholisches Bibelwerk Stuttgart; für die Schweiz: Katholisches Bibelwerk Zürich; für Österreich: Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg.

Der Bezugspreis für 1993 beträgt DM 25,- (für Schüler und Studenten DM 15,-), bei zusätzlichem Bezug von „Bibel heute“ DM 40,- (bzw. DM 22,-). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postscheckamt Stuttgart (BLZ 600 100 70); 1 413 Schwäbische Bank Stuttgart (BLZ 600 201 00); 51 551 Liga Speyer (BLZ 547 903 00).

Satz: Fotosatz Schulz, 7410 Reutlingen.

Druck: Druckerei Riederer Corona, 7000 Stuttgart 1.

Veranstaltungen

Freising

2. bis 3. April: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ Die Wiederentdeckung Jesu in der Literatur der 80er Jahre (Georg Langenhorst M. A.). Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 8050 Freising.

Trier

5. bis 7. April: *Die Passionsgeschichte und der Prozeß Jesu*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 5500 Trier.

13. bis 15. April: *Die biblischen Auferstehungstexte und unser Osterglaube*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

18. bis 19. Juni: *Der Staat im Neuen Testament*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Viern

30. April bis 2. Mai: *Sei besiegelt durch die Gabe Gottes*. Bibelkurs über Sinn und Praxis der Firmung (Dr. Franz Reckinger). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 4150 Krefeld.

18. bis 20. Juni: *Markus schreibt sein Evangelium*. Wie es entstand — was es uns sagt (Pfr. Peter Quirmbach und Team). Anmeldung: s. o.

2. bis 4. Juli: *Welt, Umwelt, Gestaltung der Schöpfung*. Bibelkurs (Pfr. Peter Quirmbach und Team). Anmeldung: s. o.

7. bis 9. Mai: *Trotz Schuld von Gott anerkannt*. David, ein Mann nach Gottes Herzen (Pfr. Hans Beckers). Anmeldung: s. o.

10. bis 12. September: *Wie werde ich Christ?* Bibelkurs (Kpl. Roland Bohnen, Dipl.-Theol. Anja Künzel). Anmeldung: s. o.

Pirmasens

7. bis 9. Mai: „*Werdet wie die Kinder*“ Bibliodrama zu Markus 9,33-37 (Volker Ruffing). Anmeldung: Katholische Familienbildungsstätte, Unterer Sommerwald 44, 6780 Pirmasens.

Schaephuysen

7. bis 9. Mai: *Glauben lernen mit Maria*. Geistliches Wochenende (Pfr. Karl Sendker). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 4150 Krefeld.

Bendorf/Rhein

14. bis 15. Mai: *Maria im Neuen Testament*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 5500 Trier.

11. bis 13. Juni: *Das Buch Ijob und sein Gottesbild*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

17. bis 19. September: „*Zu ihrem Gedächtnis . . .*“ Begegnung mit Frauen aus dem Neuen Testament (Ruth Ahi). Anmeldung: Hedwig-Dransfeld-Haus, Im Wenigerbachtal 8, Postfach 1264, 5413 Bendorf.

Maihingen

14. bis 16. Mai: „*Erfolg und Scheitern*“: Biblische Perspektiven zu einer existentiellen Lebensfrage (Roland Schertler, Rebekka-Chiara Hengge). Anmeldung: s. o.

19. bis 23. Mai: „*Das Buch Jona*“: Ganzheitliche Begegnung mit biblischen Texten (Roland Schertler, Rebekka-Chiara Hengge). Anmeldung: s. o.

18. bis 20. Juni: „*Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt*“: Begegnung mit dem Propheten Jeremia (Roland Schertler, Rebekka-Chiara Hengge). Anmeldung: s. o.

Lebach

17. bis 19. Mai: *Das Buch der Weisheit im Alten Testament*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: s. o.

Wittlich-Wengerohr

24. bis 26. Mai: *Der Heilige Geist im Alten und Neuen Testament und die Geistgaben (Charismen) in den Gemeinden*. Bibeltagung (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom, 5500 Trier.

Köln

10. bis 13. Juni: *Bibliodrama* (Pfr. Maximilian Wolters). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 4150 Krefeld.

Für Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Fernkurs und andere Interessierte:

Hohenwart

23. bis 25. April: *Das Buch Rut*

8. bis 10. Oktober: *Die Offenbarung des Johannes*

Georgsmarienhütte

15. bis 17. Oktober: *Begegnungsgeschichten im Johannesevangelium*

Hofheim

22. bis 24. Oktober: *Die Botschaft der Bergpredigt*

Dinklage

12. bis 14. November: *Wundererzählungen — Hoffnungsgeschichten*

Anmeldung: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1.

10 SACHBÜCHER ZUR BIBEL

Handbibliothek zum Buch der Bücher



**Aufgrund der starken Nachfrage verlängern wir
die Subskription noch bis zum 30. APRIL 1993**

10 SACHBÜCHER ZUR BIBEL

Handbibliothek zum Buch der Bücher

ISBN 3-460-30000-0

Subskriptionspreis DM 128,-

Ladenpreis danach: DM 148,-

VERLAG KATHOLISCHES BIBELWERK