

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 50 (1994)

Artikel: Die Texte von Qumran und das Urchristentum
Autor: Lichtenberger, Hermann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960772>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Texte von Qumran und das Urchristentum*

Hermann Lichtenberger

Hans-Friedrich Weiß zum 65. Geburtstag in Verehrung

Was in Jahrzehnten beharrlicher Arbeit von Lehrern, Pfarrern und Professoren nicht gelungen war, nämlich Interesse für das Judentum der Zeitenwende und die Entstehung des Christentums in einer breiten, auch nichtkirchlichen oder religiös nicht gebundenen Öffentlichkeit zu wecken, ist durch einige wenige Bücher der letzten Jahre geschehen, die, verstärkt durch andere Medien, mittlerweile ein Millionenpublikum über die Anfänge des Christentums aufklären.

Die populären Bestseller erregen die Gemüter mit der Behauptung, die Qumranfunde würden — entgegen dem angeblich verfälschenden Bild, das Theologie und Kirche vom Urchristentum zeichneten — nun die „Wahrheit“ offenbaren: Das Urchristentum in Judäa und die Gemeinde von Qumran sollen einer zelotischen Widerstandsbewegung gegen Rom angehören, im Herrenbruder Jakobus begegne der qumranische Lehrer der Gerechtigkeit, und Paulus komme in feindlicher Mission als römischer Agent nach Qumran (= Damaskus), werde dort aber „umgedreht“, schließe sich der Gemeinde an und spiele sich so gleich zum Gegner des Jakobus auf. Dies sei in der Auseinandersetzung des Lehrers der Gerechtigkeit mit seinem Gegner in den Qumranfunden zu belegen.¹

Es erstaunt, daß dieses krause Gemisch aus Phantasie und Fehlinterpretationen solchen Anklang findet, waren doch ähnliche Behauptungen bereits in den 50er Jahren als unhaltbar erwiesen worden und haben historisch und

Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, Institutum Judaicum, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen.

* Antrittsvorlesung Tübingen am 16.1.1994. Der Vortragscharakter wurde beibehalten, die beigelegten Anmerkungen beschränken sich auf weiterführende Hinweise. Monika Merkle und Frau Leuthold danke ich für das Schreiben des Manuskripts, Friedrich Avemarie für die Durchsicht.

1 Die Populärliteratur stützt sich darin hauptsächlich auf die angeblich wissenschaftlichen Werke von R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*, Leiden 1983; ders., *James the Just in the Habakkuk Peshet*, Leiden 1986. Daß das Damaskus der paulinischen Bekehrung Qumran sei, geht zurück auf S. Sabugal, *La mención neotestamentaria de Damasco*, in: M. Delcor (Hrsg.), *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, BETHL 46, Paris - Leuven 1978, S. 403-418. — Zur aktuellen Diskussion s. besonders K. Berger, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß?*, Stuttgart 1993; O. Betz/R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Gießen - Basel ¹1993; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg ¹1993; M. Krupp, *Qumran-Texte zum Streit um Jesus und das Urchristentum*, Gütersloh 1993; J. A. Fitzmyer, *Qumran: Die Antwort: 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer*, Stuttgart 1993; J. C. Vanderkam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994.

philologisch arbeitende Wissenschaftler es leicht, diesen Schnee von gestern zum Schmelzen zu bringen. Das alles lohnte der Aufmerksamkeit nicht und könnte in die Sparte Trivialliteratur abgeschoben werden, wenn dabei nicht letztlich die Frage gestellt worden wäre: Was ist eigentlich neu im Neuen Testament? Die Frage wird von dieser Seite klar und deutlich mit *Nichts* beantwortet, was die Funde vom Toten Meer belegten und Kirche und Theologie auch wüßten. Das einzige, was sich die Theologen dazu einfallen ließen, sei, die brisanten Texte zu verschweigen, und das sei auch der Grund dafür - so die Rechnung von Baigent/Leigh in ihrer „Verschlußsache Jesus“ -, daß erst knapp 25% der Funde vom Toten Meer veröffentlicht seien.

Natürlich ist die schleppende Veröffentlichung der Qumrantexte mit Recht als der Wissenschaftsskandal unseres Jahrhunderts angeprangert worden,² aber als Baigent/Leigh von 25% sprachen, lagen immerhin schon mehr als 80% der Texte in wissenschaftlichen Veröffentlichungen vor.³ Das Spiel mit falschen Zahlen war freilich nötig, um das Erzählmuster des „Kriminalromans“ - der eher ein „Trivialroman“ ist - durchzuhalten: Ein Priesterbetrug, eine internationale Verschwörung, ein Geheimbund von Männern, der Vatikan als internationales Kommandozentrum (und als Oberschurke Kardinal Ratzinger), auf der anderen Seite der edle Ritter und Retter der Wahrheit, Professor Eisenman.⁴ Um die Standardmischung aus „Sex and Crime“ vollständig zu machen, werden Lebenskrisen von Forschern voyeuristisch enthüllt.⁵

Die Story vom Qumran-Komplott lockt mit dem unwiderstehlichen Ruch des Sensationellen. Aber nicht eine ihrer unsinnigen Behauptungen ist neu, und nicht eine hat auch nur den geringsten Anhalt an den historischen Zeugnissen; sie entbehren jeder geschichtlichen Plausibilität.

Gegenüber der Behauptung: ‘Nichts ist neu im Neuen Testament’ nun aber genauso unbeirrt und unbelehrbar zu sagen: ‘Alles ist neu im Neuen Testament’ verbietet die wissenschaftliche Redlichkeit, die die tiefe Verwurzelung Jesu und des Neuen Testaments im Judentum ernst nehmen muß. Daß es Gemeinsamkeiten zwischen Qumran und dem Urchristentum gibt, ist durchaus nicht verwunderlich; sensationell wäre vielmehr, wenn es sie *nicht* gäbe. Doch sind diese Gemeinsamkeiten von anderer Art, als es die Sensationsliteratur ihrem Publikum einredet. Sie sind gleichwohl nicht weniger wichtig und erstaunlich.

Einer der Spezialisten⁶ für die Literatur der Zeit zwischen den Testamenten hat kürzlich zu bedenken gegeben, jeder Neutestamentler müßte eigentlich auf seinem Schreibtisch die Photographie einer Qumranrolle liegen haben, um stän-

2 Vgl. M. Hengel, Der alte und der neue ‘Schürer’, JJS 35 (1990), S. 19-72, hier S. 52: „Um es ganz offen zu sagen: es handelt sich um *den größten Skandal im Bereich der biblischen Wissenschaft und der Judaistik in diesem Jahrhundert*“ (Hervorhebung im Original).

3 Vgl. die Aufstellungen bei Stegemann, a.a.O., S. 29-31.

4 Vgl. auch Berger, a.a.O., S. 11-14; Stegemann, a.a.O., S. 31-36.

5 Leider auch zuweilen in wissenschaftlichen Veröffentlichungen!

6 Prof. Dr. G. W. E. Nickelsburg, mündlich (Symposium Princeton, N. J., November 1993).

dig daran erinnert zu werden, was wir ohne die Qumranfunde nicht wüßten. Nun: Was wissen wir jetzt im Blick auf das Neue Testament, was wir *ohne* die Qumranfunde nicht wüßten?

Zunächst einmal und vordergründig gesehen ist der Befund enttäuschend: Wir erfahren in den Qumrantexten nichts über Jesus, die Urgemeinde, die Apostel oder andere Gestalten des frühen Christentums. Das Neue Testament seinerseits schweigt über die Gemeinde am Toten Meer. Unter den Handschriften von Qumran findet sich keine einzige neutestamentliche, so sehr auch manche meinen, den Nachweis führen zu können.⁷

Dennoch betreten wir mit der Fragestellung Neues Testament - Qumran vielversprechendes Terrain: Die Textfunde vom Toten Meer stellen die umfassendste Bibliothek jüdischer Schriften dar, die wir aus der Zeit des 2. Tempels kennen. Ein Teil jener Schriften stammt aus der Zeit Jesu, seiner Jünger und der ersten christlichen Gemeinden. Während Jesus lebte und wirkte, die Urgemeinde sich herausbildete und die frühe Mission immer weitere Kreise zog, hat die Gemeinschaft von Qumran noch bestanden. Die Wirkungsbereiche lagen zwar nicht immer unmittelbar beisammen, doch waren sie auch nicht so weit voneinander entfernt, daß keine Berührung hätte stattfinden können. Trotzdem müssen wir auf ein bisher nicht befriedigend gelöstes Problem zurückkommen: im Neuen Testament, speziell in der Verkündigung Jesu, finden wir weder direkte noch indirekte Hinweise auf die Qumrangemeinde.

Das mag mit der Esoterik und Abgeschlossenheit der Gemeinde zusammenhängen, doch dürfen wir diese nicht überschätzen. Josephus berichtet, daß die Essener auch in Städten und Dörfern lebten.⁸ Ich würde lieber folgenden Gesichtspunkt zu bedenken geben: Zur Zeit der Abfassung bzw. der Redaktion der Evangelien, also nach 70, spielt die Qumrangemeinde keine Rolle mehr; hätte der historische Jesus Auseinandersetzungen und Begegnungen mit Essenern gehabt, wären diese nach 68, dem Ende der essenischen Gemeinschaft, für die Urgemeinde, besonders die heidenchristliche, wenig relevant gewesen. Hält man sich den Sitz im Leben der Evangelienüberlieferung vor Augen, hat sich für die urchristliche Gemeinde das Problem der Essener überhaupt nicht mehr gestellt. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum konnte sich in Abhebung von der für die Gemeinde noch relevanten Gruppe der Pharisäer besser darstellen, da deren theologische Positionen nach 70 bei der Neukonstituierung des Judentums dominant wurden.

Der Textfund vom Toten Meer (Qumran)

Unter den Qumrantexten versteht man die Textfunde von der Nordwestecke des Toten Meeres, wo zwischen 1947 und 1956 in Höhlen hebräische, aramäische und einige wenige griechische Handschriften gefunden wurden. Die

7 So eine ganze Reihe von Beiträgen in dem Sammelband des Eichstädter Symposiums: B. Mayer (Hrsg.), *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg 1992; s. dazu auch O. Betz/R. Riesner, a.a.O., S. 146-150.

8 Vgl. Josephus, *Bell* 2,124.

Fundorte liegen in unmittelbarer Nähe der Ruine Qumran (Khirbet Qumran), der zentralen Niederlassung einer Gemeinschaft, die Teil der vor allem durch Josephus und Philo bekannten essenischen Gemeinde war.⁹ Sie sind heute, wie seit den 50er Jahren nicht mehr, Gegenstand wissenschaftlichen — und unwissenschaftlichen — Interesses. Hat man in der anfänglichen Euphorie diesen Fund als den wichtigsten der Neuzeit gefeiert, so ist doch seither, angesichts des fragmentarischen Erhaltungszustandes besonders der Handschriften aus Höhle 4, so manchmal schon der geheime Wunsch zum Himmel gestiegen, die Ziege, auf deren Suche ein Beduinenjunge 1947 den ersten Fund machte, hätte doch die Texte gleich aufgefressen.¹⁰ Aber dazu hätte es schon einer ganzen Herde von Ziegen bedurft: Die oft genannte Zahl von 1000 Büchern, von denen Fragmente gefunden wurden, ist bei 900 zu präzisieren, wobei allerdings nur von 10 Handschriften mehr als die Hälfte erhalten ist.¹¹

Die Qumrangemeinde im Rahmen des Judentums

Das besondere Interesse, das die Fragestellung 'Qumran - Urchristentum' hervorruft und verdient, darf jedoch nicht den Blick dafür verstellen, daß zuerst einmal nach dem Ort gesucht werden muß, den die Qumrangemeinde innerhalb des Judentums einnimmt. Denn als eine jüdische Gemeinschaft ist sie zunächst in Beziehung und im Verhältnis zu anderen jüdischen Gruppen zu sehen. In der kurzen Zeitspanne, in der die Qumrangemeinde und das Urchristentum nebeneinander existierten (bis 68 n.Chr.), war letzteres in Judäa jedenfalls zahlenmäßig eher kleiner als die von Josephus auf 4000 Mitglieder geschätzte essenische Gemeinschaft.¹²

Der abgeschlossene Charakter der essenischen Gemeinde darf nicht zu Vorstellungen eines Geheimordens verleiten. Essener haben in der Öffentlichkeit gewirkt: Der Essener Judas sagt (noch für denselben Tag unter Angabe des Ortes) die Ermordung des Hasmonäers Antigonos voraus; der Essener Menachem prophezeit dem Schuljungen Herodes die Königswürde; der Essener Simon deutet den Traum des Archelaos auf eine bevorstehende Verbannung.¹³ Den Zeitge-

9 Vgl. die Textsammlung in A. Adam, Antike Berichte über die Essener. KIT 182, 2. Neubearb. u. erw. Aufl. v. Chr. Burchard, Berlin 1972; s. auch R. Bergmeier, Die Essenerberichte des Flavius Josephus, Kampen 1993. Zur Archäologie von Qumran vgl. R. de Vaux, L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte, Lodon 1961; ders., Archaeology and the Dead Sea Scrolls, London 1973; E.-M. Lapperrasaz, Qoumrân. L'établissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site, Paris 1976.

10 Vgl. F. M. Cross, Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft, Neukirchen 1967, S. 12.

11 Diese Zahlen sind entnommen aus Stegemann, a.a.O., S. 115.

12 Vgl. Josephus, Ant 18,20; ferner Philo, Quod omnis probus liber sit 75.

13 Nach M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., Tübingen 31988, S. 439.

nossen waren die Essener vertraut: „Es ist aber nicht eine einzelne Stadt die ihrige, sondern in jeder wohnen viele.“¹⁴

Die Essener waren bekannt, und die Liebe, mit der Josephus sie beschreibt, läßt vielleicht auf persönliche Bekanntschaft schließen, auch wenn wir ihm nicht glauben müssen, daß er eine zeitlang ihr Mitglied gewesen war.¹⁵ Die sich auf alte Priestertradition berufende essenische Gemeinschaft fand im öffentlichen Bewußtsein eine ganz andere Anerkennung als die neu entstandene messianische und missionierende Jesusbewegung.

Handschriften des Briefes eines qumranischen Lehrers,¹⁶ vielleicht des Lehrers der Gerechtigkeit selbst, offenbar an den Hohenpriester in Jerusalem, benennen ca. 20 Kontroverspunkte, in denen die Qumrangemeinde eine strengere Toraauslegung vertrat als die angegriffene Gruppe am Jerusalemer Tempel, die einer erleichternden Tendenz folgte, wie sie sich später in der pharisäisch-rabbinischen Halacha niederschlug. Demgegenüber vertritt dieser Brief die aus anderen Qumrantexten vertraute, strengere Toraauslegung, eine Position, die wohl die alte sadduzäische ist. Im Verhältnis zu den Pharisäern besteht die Qumrangemeinde auf einer konsequenteren Toraauslegung; Pharisäer sind für sie geradezu solche, „die nach glatten Dingen suchen“, d.h. die die Bestimmungen der Tora erleichternd abschwächen.¹⁷ In der Auseinandersetzung um die richtige Toraauslegung, insbesondere für das alltägliche Handeln, konnten die Pharisäer also aus gerade entgegengesetzten Gründen angegriffen werden als denen, die uns aus der Polemik des Neuen Testaments bekannt sind. Umso unsinniger wird aber die Behauptung, Jesu sei ein offener oder heimlicher Essener gewesen.

Im folgenden sollen in drei Abschnitten an exemplarischen Bereichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der Qumrangemeinde und dem Urchristentum aufgezeigt werden. Dabei kann zugleich das Problem solcher Vergleiche deutlich werden. Die Themen sind: die Lebensordnungen der Gemeinden, Johannes der Täufer, messianische Erwartungen. Die sich ergebenden hermeneutischen Überlegungen bilden den Schluß.

14 Josephus, Bell 2,124. - Über die weiträumige Infrastruktur der Gemeinde schreibt Josephus: „Den von auswärts kommenden Angehörigen der Sekte steht deren ganzer Besitz zur Verfügung gleich wie eigener, und bei Menschen, die sie vorher nie sahen, treten sie ein wie bei längst Vertrauten. Deshalb nehmen sie auch bei ihren Reisen gar nichts mit, außer Waffen zum Schutz gegen Räuber. Ein Fürsorger aber wird in jeder Stadt eigens für die Gäste des Ordens eingesetzt, der Kleider und das sonst Notwendige bewirtschaftet.“ (Bell 2,124)

15 Vgl. Josephus, Vita 11.

16 4QMMT, vgl. jetzt die offizielle Publikation von E. Qimron / J. Strugnell, Qumran Cave 4 V: Miqṣṣat Ma'āšē Ha-Torah, DJD 10, Oxford 1994; zur vorausgehenden Diskussion vgl. the Qumran Chronicle, Appendix „A“, No. 2, Kraków 1990; in der dortigen Bibliographie sind von besonderer Bedeutung die Arbeiten von L. Schiffman.

17 Vgl. 4QpNah(169) 3-4, I, 2-7.

Die Lebensordnungen der Qumrangemeinde und des Urchristentums

1. Gütergemeinschaft¹⁸

Wir finden in Qumran — wenigstens nach dem Bild der Gemeinderegeln —, ein gemeinschaftliches Leben, das von Gütergemeinschaft und persönlicher Armut, einem Gemeinschaftsmahl, ständigem Studium der Tora, andauerndem Gebet, herzlicher Liebe untereinander und der Verpflichtung zur gegenseitigen Zurechtweisung gekennzeichnet ist.

Das erinnert stark an das ideale Bild, das die Apostelgeschichte von der Urgemeinde in Jerusalem zeichnet: „Sie blieben aber beständig bei der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft, dem Brechen des Brotes und den Gebeten“ (Apg 2,42). „Alle die Gläubigen aber waren beisammen und hatten alles gemeinsam.“ (Apg 2,44).

Die lukanische Darstellung trägt starke Züge antiker Utopien,¹⁹ wie auch die Schilderungen der Essener bei Josephus und Philo derartige sozialutopische Gemeinschaftsmodelle aufgreifen. Lukas allerdings beschreibt nicht ein anzustrebendes Ideal, sondern die Realisierung des Liebesgebotes im eschatologischen Israel, die er seiner eigenen Zeit vor Augen hält.

In Qumran dagegen gründet die Gütergemeinschaft in dem alttestamentlichen Verständnis des Landes:²⁰ Das Land Israel ist Gottes Eigentum, es ist *ganz* Israel übergeben, und was der einzelne zugeteilt bekommt, ist Lehen. Die Qumrangemeinde macht im Besitzverzicht des einzelnen ernst damit, daß das Land Gottes Eigentum ist und bleibt. Möglicherweise spielen bei der Gütergemeinschaft auch die priesterlichen Gemeinschaftsmahle beim Tempeldienst eine Rolle.

2. Das Gemeinschaftsmahl und das Abendmahl

Die Qumrangemeinde hatte - wiewohl ursprünglich aus Priestern bestehend - den Jerusalemer Opferkult verlassen. An die Stelle der Opfer treten Lobpreis und vollkommener Lebenswandel, die Gemeinde versteht sich selbst als Tempel, in dem „Sühne für das Land“ geleistet wird. In ihrem Gemeinschaftsmahl setzt die Gemeinde die heiligen Priestermahlszeiten des Tempels fort. Dieses

18 Vgl. dazu H. J. Klauck, Gütergemeinschaft in der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, RdQ 11 (1982-84), S. 47-79.

19 Vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte (Apg 1-12), EKK V,1, Zürich/Neukirchen 1986, S. 133.184-188.

20 Vgl. G. Strecker (Hrsg.), Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981, Göttingen 1981; dort bes. H. Stegemann, „Das Land“ in der Tempelrolle und in anderen Texten aus den Qumranfunden, a.a.O. S. 154-171; ders., a.a.O. (Anm. 1), S. 245-264; H. Lichtenberger, „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens, in: R. Feldmeier/ U. Heckel, Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, S. 92-107, hier: S. 94-98.

Gemeinschaftsmahl gehört ganz dem kultischen Bereich an; der kultische Bezug ist so stark, daß selbst beim eschatologischen Mahl, beim Kommen der beiden Messiasse, des priesterlichen aus Aaron und des davidischen aus Israel, der priesterliche dem politischen vorgeordnet ist. Das Herrenmahl dagegen dürfte ursprünglich die Fortführung der Mahlgemeinschaften Jesu in Erwartung ihrer eschatologischen Vollendung (Maranatha!) gewesen sein.²¹

3. Die Gemeinde als Tempel

Yigael Yadin, einer der großen Qumranforscher, hat die schöne Wendung geprägt, daß nach Auffassung der Qumrangemeinde die Gegenwart Gottes den Tempel in Jerusalem verlassen habe und ans Tote Meer gekommen sei. Der Tempel in Jerusalem war für sie beherrscht von einer illegitimen, in vielen wichtigen Fragen der kultischen Reinheit laxen und in ethischen Fragen zu freizügigen Priesterschaft. Maßgebend für die Trennung dürften auch unterschiedliche Auffassungen über die Berechnung des kultischen Kalenders gewesen sein; die Gemeinde von Qumran warf der Jerusalemer Priesterschaft vor, in ihrem Kalender von der göttlichen Ordnung abzuweichen.

Ob nun das Verlassen Jerusalems und seines Tempels in der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts ein freiwilliger Auszug oder eine Vertreibung war, die Qumrangemeinde vollzog hier eine Entscheidung, die später, nach Tod und Auferweckung Jesu, auch das Urchristentum getroffen hat: der Verzicht auf die Teilnahme an den Opfern im Tempel. Das pharisäisch-rabbinische Judentum hat sich nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 n. Chr. ebenfalls die Frage nach der Notwendigkeit einer kultischen Opferpraxis stellen müssen. Das Besondere bei der Qumrangemeinde und dem frühen Christentum ist freilich, daß sie diese Entscheidung trafen, als der Tempel noch bestand²² und ein internationales Wallfahrtszentrum war. Die Entscheidung, am Jerusalemer Opferkult nicht mehr teilzunehmen, hatte jedoch für die Qumrangemeinde und das Urchristentum völlig verschiedene Gründe: Für die Qumrangemeinde waren es die Illegitimität und kultische und ethische Unreinheit der Priesterschaft sowie der von Gottes Schöpfungsordnung abweichende Kultkalender. Für das Urchristentum war es das Bekenntnis, daß durch Jesu Christi stellvertretenden Tod ein für allemal Sühne geleistet und jedes weitere Opfer überflüssig, ja ausgeschlossen ist.

21 Eine Herleitung des Abendmahls aus den qumranisch-essenischen Gemeinschaftsmahlen wird in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung zu Recht bestritten.

22 J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, hrsg. v. H. Lichtenberger, Tübingen 1984, S. 78, Anm. 5, zitiert Y. Yadin: „Für die Essener fanden die Ereignisse des Jahres 70 n. Chr. schon lange vor 70 statt.“

Johannes der Täufer, die Essener und Qumran²³

Kommt man vom Neuen Testament und dessen Bild Johannes' des Täufers her, ist man geneigt, ihn für eine Gestalt des frühen Christentums zu halten. Ein solches Bild kann freilich auch die Quellenlage hervorrufen. Die ältesten Zeugnisse sind die Evangelien, die frühe rabbinische Literatur nennt ihn nicht; das Schweigen der jüdischen Überlieferung wird nur durch den Bericht des Josephus gebrochen. Das Bild des einsamen Rufers in der Wüste ist ein Klischee: nach den übereinstimmenden Berichten der Evangelien und des Josephus entfachte Johannes durch Predigt und Taufe eine Massenbewegung. Seine geistige Herkunft ist aber noch immer ein Rätsel. Wenn er also nicht der einsame Wüstenbewohner war, war er dann nicht doch eine „unbekannte“ Gestalt der jüdischen Religionsgeschichte?²⁴

Johannes der Täufer als Essener

War in vielen romanhaften Leben-Jesu-Darstellungen des 18. und 19. Jahrhunderts Jesus in die Nähe der Essener gerückt, ja mit Vorliebe zu einem prominenten Mitglied des essenischen Ordens gemacht worden, so begegnet uns eine erstaunliche Zurückhaltung, auch für Johannes den Täufer eine geistige und biographische Heimat in der essenischen Gemeinschaft anzunehmen.²⁵ Nur vereinzelte Stimmen bemühen sich um den Nachweis, Johannes sei von den Essenern erzogen worden oder Mitglied ihrer Gemeinschaft gewesen. Ein wichtiger Grund für diese Zurückhaltung liegt gewiß in der engen Verbindung, die man andererseits zwischen den Essenern und Jesus vermutete. Freilich hat es bereits die kritische Arbeit des 19. Jh.s als einen Irrweg erwiesen, Jesus in der essenischen Gemeinschaft bzw. Einflußsphäre anzusiedeln und in dem Mann aus Nazareth einen offenen oder geheimen Essener zu sehen. Es ist eine absurde Situation, daß heute diese vor 100 Jahren wiederlegten Thesen als die bisher verborgene Wahrheit über das Urchristentum gefeiert werden. Die Spekulationen und haltlosen Behauptungen der sog. „Verschlußsache Jesus“ werden jedoch in den Schatten gestellt von Barbara Thierings „Jesus von Qumran“, das eher an Wissenschaftssatire als an Wissenschaft erinnert.

23 Zu diesem Abschnitt vgl. H. Lichtenberger, Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts, in: ZThK 84 (1987), S. 36-57; ders., The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Refelctions on Josephus' Account of John the Baptist, in: D. Dimant/U. Rappaport (Hrsg.), The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research, Leiden - Jerusalem 1992; ders., Johannes der Täufer und die Texte von Qumran, in: Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls, Bd. 1, hrsg. v. Z. J. Kapera, Kraków 1993, S. 139-152.

24 Vgl. den Titel eines Klassikers zur Damaskusschrift: L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, New York 1922.

25 Zum Ganzen vgl. S. Wagner, Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion, Berlin 1960.

Mit der Erkenntnis des eschatologischen Charakters der Verkündigung Jesu wurde auch dessen Distanz zu den Essenern bewußt. So war der Weg frei für eine „Neubesetzung“ der Essener mit Johannes dem Täufer.

Johannes der Täufer als Qumran-Essener

Die Zuordnung des Täufers zur qumran-essenischen Gemeinschaft folgte sogleich, als die ersten Funde von Toten Meer bekannt geworden waren. Nun schien man also den Ort zu kennen, von dem Lk 1,80 spricht: „Das Kindlein aber wuchs und wurde stark im Geist und war in den Wüsten bis zum Tage seiner Beauftragung (seines Hervortretens vor Israel)“. Wüstenpredigt, Erscheinung, Speisen und vor allem die Taufe vervollständigten das Bild des Qumran-Esseners Johannes.²⁶ Auch der Täuferbericht des Josephus schien es zu bestätigen, schildert er doch Johannes mit Zügen, die er auch an den Essenern wahrnimmt.²⁷ Fügt sich aber das, was wir den Berichten über Johannes an historischen Informationen entnehmen können, zu einer qumran-essenischen Heimat?

Nach Lk 3,1 ist Johannes im Jahr 27 oder 28, also im Alter von etwa 30 Jahren, in der Wüste am Jordan im Ostjordanland (Peräa) als Prediger und Täufer aufgetreten. Schon nach etwa zwei Jahren wurde er von Herodes Antipas gefangen genommen und auf der in Peräa liegenden Festung Machärus ermordet.

Johannes hat sich wohl selbst als endzeitlichen, letzten Propheten gesehen: Dies wird deutlich an seiner Bekleidung und Speise, seiner Predigt, der Taufe als symbolisch-sakramentaler Handlung und schließlich an der Konfrontation mit dem Herrscher, die zu seinem gewaltsamen Tod führte.

Bekleidung und Speise erklären sich ungezwungen aus dem Bild des nasiräischen Propheten: Am Lendengürtel ist Elia (2. Kön1,8), am Fellmantel der Prophet zu erkennen (vgl. Mt 7,15). Als Speise eignen sich Heuschrecken (wegen ihrer vermeintlichen Blutlosigkeit?), der Honig süßte vielleicht das Wasser, nicht wie üblicherweise den Wein. Die Predigt Johannes' kündigt das bevorstehende Gericht an; sie entspricht der prophetischen Gerichtspredigt: Die Axt ist den fruchtlosen Bäumen schon an die Wurzel gelegt (Mt 3,10; Lk 3,9), damit sie abgehauen und verbrannt werden; beim Dreschen wird die Spreu verbrannt, der Weizen aber in die Scheuer gebracht werden (Mt 3,12; Lk 3,17); so gibt es Rettung für die Umkehrenden, die die „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ an sich geschehen lassen (Mk 1,4; Lk 3,3).

Ganz deutlich in prophetischer Tradition steht die Auseinandersetzung, die Johannes mit dem König wegen dessen (ethischer) Verfehlung führt (Mk 6,18par.) und die für den Propheten tödlich endet. Gerade dieses gewaltsame Geschick konnte als Legitimation seiner (prophetischen) Sendung verstanden

26 H. Braun, Qumran und das Neue Testament, Tübingen 1966, S. 1-29, gibt Einblicke in die Faszination, mit der diese Entdeckerfreude einherging. Als Beispiel mag E. Stauffer, Jerusalem und Rom, Bern - München 1957, S. 88ff, dienen; vgl. dazu Lichtenberger, Johannes der Täufer, a.a.O., S. 141-142.

27 Vgl. Lichtenberger, The Dead Sea Scrolls and John the Baptist, a.a.O.

werden — und wurde es wohl auch von Jesus, der nach der Gefangennahme des Täufers seine öffentliche Wirksamkeit beginnt (Mk 1,14; Mt 4,12). Und schließlich erweist sich die „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ gerade wegen des aktiven Vollzugs durch einen Täufer als symbolisch-sakramentale prophetische Zeichenhandlung; sie ist kein wiederholbares Reinigungsbad, sondern eine einmalige Rettungstaufe vor dem Endgericht.

Dieses prophetische Selbstverständnis spiegelt sich auch in der ältesten urchristlichen Überlieferung in der Logienquelle, die Johannes an das Ende der alttestamentlichen Propheten stellt: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes“ (Lk 16,16, par Mt 11,13). Daß Johannes nicht den Beinamen „der Prophet“, sondern „der Täufer“ (ho baptistēs“, Mk 1,4: ho baptizōn) erhielt, liegt in dem spezifischen Charakter des von ihm praktizierten Wasserritus begründet: „Unter dem endlosen, überall geübten ‘Taufen’ fiel doch des Johannes ‘Taufen’ als ein absonderliches wesentlich anderes und neues auf“.²⁸ Neu war nicht die Verknüpfung von Wasserritus, Umkehr und Sündenvergebung; was Josephus der Johannestaufe nicht zugestehen mochte, nämlich das Bewirken der Vergebung von Sünden,²⁹ belegen die Reinheits- und Sühneaussagen von 1QS 2,25-3,12 für die Qumrangemeinde.³⁰ Hier dienen Tauchbäder, die die Umkehr voraussetzen, nicht allein der Erlangung kultischer Reinheit, sondern auch der Sühne. Beide wurden vermittelt durch den der Gemeinde gegebenen Geist und haben als Bedingung die Einhaltung der Gebote.

Die Gemeinsamkeiten in der Verbindung von Umkehr, Tauchbad und Sündenvergebung bei Johannes dem Täufer und in Qumran (1QS) dürfen aber nicht die gravierenden Unterschiede in Vollzug und Bedeutung des Wasserritus übersehen lassen: Während die qumran-essenischen Tauchbäder zur Erlangung kultischer Reinheit durch Selbstuntertauchung vollzogen und im Fall einer neuerlichen Verunreinigung wiederholt werden, wird die Johannestaufe nach dem Bericht der Evangelisten durch den Täufer vorgenommen — der hier nicht etwa, wie bei einer Proselytentaufe, nur Zeuge wäre — und ist kein wiederholbares kultisches Reinigungsbad, sondern die einmalige Rettung der Umkehrenden vor dem Endgericht.

Wenn Johannes der Täufer in seinem Hauptcharakteristikum, das ihm den Beinamen gab, so fundamental von der Qumrangemeinde abweicht, wenn sein Selbstverständnis trotz priesterlicher Herkunft nicht kultisch-rituell, sondern prophetisch bestimmt ist, wird es m.E. schwierig, in ihm ein Mitglied der qumran-essenischen Gemeinde zu sehen. Er müßte dann ja auch andere Theologumena der Qumrangemeinde verkündigt haben.

Aufgrund der Gemeinsamkeiten und Unterschiede anzunehmen, Johannes sei vormals Qumran-Essener gewesen, habe aber die Gemeinschaft aufgrund

28 A. Schlatter, Johannes der Täufer, hrsg. v. W. Michaelis, mit einem Geleitwort von Th. Schlatter, 1956, S. 61.

29 Vgl. Josephus, Ant 18,117: „... nicht zur Beseitigung gewisser Verfehlungen, sondern zur Reinigung, d. h. Heiligung des Lebens“.

30 Vgl. Lichtenberger, Studien zum Menschenbild in den Texten der Qumrangemeinde, Göttingen 1980, S. 118-122.

von Differenzen (welchen?) verlassen oder verlassen müssen, setzt die doppelte Hypothese eines Ein- und Austritts voraus. Hier würde Hypothese auf Hypothese gebaut. Dies ist methodisch noch bedenklicher als die Annahme einer Zugehörigkeit des Täufers zur Qumrangemeinde während seiner Predigt- und Tauf-tätigkeit am Jordan. Seine Brüder sind eher eschatologisch-prophetische Gestalten jüdischer Naherwartung als der kalt badende Bannus³¹ und die um kultische Reinheit besorgten Priester von Qumran. Aus ihren Wasserriten ist die Johannestaufe nicht ableitbar, sie ist eine Innovation innerhalb des Judentums, die zwar dort ohne Nachgeschichte geblieben, aber umso wichtiger für das Christentum geworden ist. Die Qumrantexte lassen gerade diese Besonderheit der Johannestaufe hervortreten.

Messianische Erwartungen

Die Vielfalt endzeitlicher prophetischer und messianischer Erwartungen in den Qumrantexten ist bekannt genug, so daß ich nur in Stichworten in Erinnerung zu rufen brauche: die beiden Messiasse aus Aaron und Israel, der Stern aus Jakob, der Fürst der Gemeinde, der Sproß Davids, der endzeitliche Toralehrer, Melkisedeq als himmlische Gestalt, die das Erlaßjahr verkündigt.³²

Dieses ganze Trüppchen an endzeitlichen Gestalten allein für eine so eng begrenzte Gruppe wie die Qumrangemeinde macht deutlich, daß man nicht von *der* jüdischen Messiaserwartung sprechen kann, so, als gäbe es etwa nur die Erwartung eines davidischen Messias. Die Vielfalt mag u.a. damit zusammenhängen, daß der Qumrangemeinde eine Geschichte von gut 200 Jahren zukommt — und in dieser Zeitspanne natürlich von Entwicklungen und Wandel auszugehen ist.

Wechselnde geschichtliche Situationen der Gemeinde brachten durch schriftgelehrte Exegese der Überlieferung verschiedene Messias-Bilder hervor. Der Ertrag für die neutestamentliche Christologie war in den letzten Jahren gleichwohl gering; am ehesten noch hat 11QMelch mit der Verkündigung der Sündenvergebung die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Durch das jüngste Bekanntwerden einiger messianischer Texte hat sich das Bild gewandelt — von einem Teil von ihnen wurde behauptet, man habe sie verheimlicht, weil sie die neutestamentliche Christologie in Frage stellten. Tatsächlich handelt es sich um z.T. außerordentlich wichtige Textfragmente, die nun freilich die Christologie nicht in Frage stellen, sondern ihre Entstehung besser zu verstehen lehren.

Wir greifen einen wichtigen und vieldiskutierten Text heraus: „Der Himmel und die Erde werden auf seinen Messias hören ... er wird sich nicht abwenden von allen Geboten der Heiligen. Schöpft Kraft, die ihr den Herrn sucht in seinem

31 Vgl. Josephus, Vita 11.

32 Vgl. H. Lichtenberger, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: E. Stegemann (Hrsg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart 1993, S. 9-20; dieser Beitrag repräsentiert für Qumran die Textbasis *vor* der Zugänglichmachung sämtlicher Texte.

Dienst. Solltet ihr nicht den Herrn finden, alle die in ihrem Herzen hoffen? Denn der Herr wird die Frommen heimsuchen, und die Gerechten wird er beim Namen nennen. Über den Armen wird sein Geist schweben, und die Treuen wird er wiederherstellen durch seine Kraft. Die Frommen wird er auf dem Thron seines Königiums auf ewig verherrlichen; er löst die Fesseln, er öffnet die Augen (der Blinden), er richtet Niedergebeugte auf.“ Ich übergehe die Zeilen 9-11 und fahre in Zeile 12 fort: „Dann wird er die Durchbohrten (d.h. die tödlich Verwundeten) heilen, und Tote wird er lebendig machen, den Armen wird er Frohbotschaft verkündigen.“³³

Mit Recht wurde dieser Text als einer der schönsten aus Qumran bezeichnet.³⁴ Das eigentliche Problem ist freilich: „Von wem sagt der Prophet solches?“ (vgl. Apg 8,34). Am Beginn wird eindeutig von seinem (d.h. Gottes) Messias gesprochen. Aber ist er auch Subjekt der am Schluß genannten Taten, ist er es, der heilt, Tote lebendig macht, die Frohbotschaft verkündigt? Oder ist es Gott, der ja doch traditionell der ist, „der die Toten lebendig macht“? Andererseits verkündet nicht Gott selbst die Frohbotschaft, sondern der von ihm mit heiligem Geist begabte Prophet. Diese Hinweise mögen anklingen lassen, in welcher Weise in diesem Abschnitt Worte des Jesaja-Buches aufgenommen sind, die die Heilszeit beschreiben (Jes 61,1; Jes 26,19; 35,5f).

Überrascht dieser Text schon innerhalb der Qumranfunde und steht er hier 11Q Melch am nächsten, so gibt es aber auch eine frappierende Verwandtschaft zur sogenannten Täuferanfrage aus der Logienquelle. Nach Mt 11,2-6 und Lk 7,18-23 schickt Johannes der Täufer aus dem Gefängnis zu Jesus und läßt ihn fragen: „Bist Du der ‘Kommende’ (d.h. der, den ich als den Kommenden angekündigt habe), oder sollen wir auf einen anderen warten?“ Jesus antwortet nicht mit einem „Ja, ich bin’s!“, sondern — bei Lk nach der eingeblendeten Notiz, daß er „in dieser Stunde“ viele Kranke, Besessene und Blinde geheilt habe, und seiner hieran anknüpfenden Aufforderung, das Gesehene Johannes zu verkündigen, bei Mt dagegen unmittelbar — mit einer Zitatenkombination aus Jes 29,18; 35,5+6; 42,18; 26,19; 61,1:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium/die Frohbotschaft verkündigt.’

Was sehen und hören sie? Die Zeichen der Heilszeit! Das Auffallendste ist, daß die Frage des Täufers nicht direkt beantwortet wird: Sie richtet sich auf die Person, geantwortet aber wird mit der Zeit: Die Heilszeit ist da! In der matthäischen Fassung wird dies noch verhaltener zum Ausdruck gebracht: Es wird keine besondere Demonstration eingeschaltet, sondern durch die mit Lk fast gleichlautende Zitatenkomposition die Gegenwart der Heilszeit dargestellt. Deren Gegenwärtigkeit spricht sich auch im Präsens der Verben aus: „Berichtet Johannes dem Täufer, was ihr hört und seht!“ Mt ist überzeugt, daß Jesus die Taten wirkt, berichtet aber nur indirekt davon: letztlich ist es Gott.

33 4Q 521; vgl. dazu E. Puech, Une Apocalypse messianique (4Q 521), RdQ 15 (1992), S. 475-519; J. J. Collins, The Works of the Messiah, in: DSS 1 (1994), S. 98-112.

34 Vgl. R. Eisenman/M. Wise, Jesus und die Urchristen, Die Qumran-Rollen entschlüsselt, München 1993, S. 25.

Was trägt dieser Qumrantext zum Verständnis der Täuferanfrage bei? Die wichtigste Erkenntnis ist dies: Bereits vorchristlich wurden die im Prophetenbuch des Jesaja verheißenen Zeichen der Heilszeit mit einer prophetisch-messianischen Gestalt bzw. mit der Zeit ihrer Wirksamkeit in Verbindung gebracht. Ob bei ihr die prophetischen Züge eines Elia oder die im strengen Sinn messianischen Züge eines davidischen Messias vorherrschen, muß hier unbeantwortet bleiben. Doch gibt uns dieser Text einen ungeahnten Einblick in die Verankerung des Jesusbildes der ältesten Jesusüberlieferung in den prophetisch-messianischen Erwartungen des Judentums.

Hermeneutische Überlegungen

Was tragen die Funde vom Toten Meer zum Verstehen des Neuen Testaments bei? Wir müssen uns bewußt machen, daß dies eine begrenzte Fragestellung ist. Es handelt sich um jüdische Texte, und sie haben ihre erste und größte Bedeutung für die Kenntnis des Judentums der beiden Jahrhunderte um die Zeitenwende. Die Handschriften biblischer Bücher - sie machen ca. 1/3 der Gesamtfunde aus - dokumentieren den Bibeltext für einige biblische Bücher seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert und sind darin mehr als 1000 Jahre älter als die mittelalterlichen Handschriften, auf denen unsere hebräische Bibelausgabe und davon abhängig unsere Übersetzungen beruhen. Die Funde, die dem Bereich der Apokryphen und Pseudepigraphen angehören, vermitteln — zumeist erstmalig — die hebräische bzw. aramäische Überlieferung dieser oft nur in (griechischen) Tochter- oder (lateinischen, äthiopischen, koptischen usw.) Enkelübersetzungen erhaltenen Literatur.

Den Hauptbestand des Fundes vom Toten Meer machen aber bisher unbekannte Texte aus. Sie erschließen den Reichtum der religiösen Dichtung und der Bilder der Endzeit, offenbaren Geheimnisse der Schöpfung und geben der Gemeinschaft ihre Ordnungen. Vor allem dokumentieren sie die Auseinandersetzung dieser Gemeinde mit anderen zeitgenössischen Gruppen — Pharisäern, Weisheitsschulen, Apokalyptikern. Nur eine Gruppe fehlt, das Urchristentum. Welche Bedeutung haben die Texte dann trotzdem? Zum einen, daß wir einzelne Wendungen des Neuen Testaments für unsere Fragestellung erst mit Hilfe der Qumrantexte verstehen können. So läßt sich sprachlich belegen, daß in der Weihnachtsgeschichte die Engelsbotschaft weder „den Menschen ein Wohlgefallen“ ansagt noch die „Menschen, die guten Willens sind“, meint, sondern verkündet, daß Gottes Wohlgefallen auf allen Menschen ruht.³⁵ Auch die „Armen im Geist“ der ersten Seligpreisung der Bergpredigt (Mt 5,3) lassen sich näherhin als „Demütige“ bestimmen.³⁶ Die Beispiele lassen sich vermehren.

Zum anderen erschließen die Texte aus Qumran die hinter bestimmten Wendungen liegende Vorstellungswelt. Die „Söhne des Lichts“, die in Lk 16,8 den „Söhnen dieser Welt“ gegenübergestellt werden, erhalten ihre prägnante

35 Vgl. 1QH 4,33; 11,9.

36 Vgl. 1QH 14,3; 1QM 14,7.

Bestimmung in Qumran durch ihr Gegenüber: die „Söhne der Finsternis“, die von Belial und seinen Engeln beherrscht werden.³⁷

Die Forderung der Einehe auf Lebenszeit und das Verbot der Ehescheidung gibt es im Judentum bis heute nur in Qumran — und bei Jesus. Beide verbindet eine rigorose Exegese von Gen 1,27: „Als Mann und Frau hat er sie erschaffen“ wird verstanden im Sinne von: „als einen Mann und eine Frau hat er sie erschaffen“.³⁸

Die Beispiele dokumentieren nur ausschnittsweise den Reichtum der Beziehungen; man könnte etwa auch noch auf die Seligpreisungen³⁹ oder die Vorstellungen von Gottes Königtum verweisen.⁴⁰

Am wichtigsten aber erscheint mir ein eher indirekter Ertrag. Noch nie zuvor und durch nichts anderes — ausgenommen die Archäologie — bekamen wir je so konkret die Lebenswirklichkeit, das soziale und religiöse Leben der beiden Jahrhunderte um die Zeitenwende in Judäa vor Augen geführt wie durch diesen Textfund.

Dabei herrschen aufgrund des religiösen Charakters der Gemeinschaft und ihrer Bibliothek die theologischen und juristischen Texte vor. Gerade sie erschließen ein gemeinschaftliches Leben, liturgische Ordnungen und Visionen der messianischen Zeit. Als Dokumente einer jüdischen Gemeinschaft zeigen sie, gegenüber den uns bekannteren Formen z. B. des Pharisäismus und des Urchristentums, einen anderen Weg, mit einer lebendigen Tradition umzugehen und mit ihr die eigene Lebenswirklichkeit zu gestalten. Auch das Urchristentum lebt ja aus dieser Tradition und spricht mit ihrer Sprache das Neue, das in Leben, Kreuz und Auferstehung Jesu von Nazareth anbrach, aus. Aber dies Neue erhält nicht dadurch seinen Glanz, daß es vor einem angeblich dunklen Hintergrund des Judentums aufleuchtet. Das Judentum ist nicht Hintergrund des Neuen Testaments, es ist die Welt, die die Heimat Jesu und der Apostel war. Eine der klassischen Regeln für die Feststellung der Authentizität von Jesusüberlieferungen hat darum m.E. nur begrenzten Wert: Daß wir dort genuine Jesusworte hätten, wo sie sich nicht aus dem zeitgenössischen Judentum und den Bedürfnissen der Kirche ableiten ließen. Dies ergibt sich nicht nur daraus, daß durch die Qumranfunde manche Position geräumt werden mußte. Wichtiger scheint mir, das dieser Regel zugrundeliegende Verständnis des Judentums und Jesu zu hinterfragen, das so tut, als als ließen sich diese beiden Größen im Subtraktionsverfahren gegeneinander verrechnen. Aber auch die entgegengesetzte Position erscheint wenig

37 Vgl. 1QS 3,13-4,26.

38 Dr. Magen Broshi, Jerusalem, danke ich, daß er in der Diskussion nach einem Vortrag in Jerusalem (Hebrew University, 29.12.1993) auf diesem Sachverhalt insistierte.

39 Vgl. E. Puech, 4Q 525 et les péricopes des Béatitudes en Ben Sira et Matthieu, RB 98 (1991), S. 80-116.

40 Vgl. A. M. Schwemer, Gott als König in der Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel, A. M. Schwemer, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, S. 45-118.

sachgemäß: daß nur dort authentische Jesusüberlieferung vorläge, wo sie aus dem Judentum der Zeit abzuleiten wäre — wie etwa im 19. Jahrhundert Abraham Geiger gegen Franz Delitzsch darauf bestand: „Einen neuen Gedanken sprach er (sc. Jesus) keineswegs aus“.⁴¹ Einerseits wissen wir nicht genug über das antike Judentum, andererseits rechnet diese Sichtweise nicht mit der Unverfügbarkeit des Neuen. Der zitierte messianische Text aus den Qumranfunden könnte aufzeigen, an welche Gestalt lebendiger endzeitlicher Erwartung das Urchristentum anknüpfen konnte, um ihre Realisation in Jesus von Nazareth zu verkündigen.

41 Zitiert nach F. Delitzsch, *Jesus und Hillel*, Erlangen ²1867, S. 7.