

LECH R. STACHOWIAK

DIE PARÄNESE IM QUMRAN-SCHRIFTTUM

Bereits eine flüchtige Uebersicht des schriftlichen Nachlasses, den uns Qumran-Höhlen wiedergaben, macht den Eindruck einer grossen literarischen Mannigfaltigkeit. Neben den Prosaschriften sind die poetischen Genera gut vertreten, neben den midraschartigen Schriftkommentaren finden sich originelle eschatologische Bildungen, neben den Erbauungsschriften — eigentliche theologische Literatur. Im Zentrum dieses reichhaltigen Schrifttums steht zweifellos das Gesetz. Nach dem eindeutigen Hinweis der Gemeinderegel¹ besteht die Aufgabe der Qumran-Gemeinschaft darin, „die Gesetze Gottes im Gnadenbund zu erfüllen, in Gemeinschaft zu leben in Gottes-Gemeinde und vor ihm vollkommen zu wandeln (nach) allen Offenbarten zu den Zeiten ihrer (jeweiligen) Bezeugungen“². Jeder, der in die Gemeinde eintreten wollte, musste sich eidlich verpflichten, „umzukehren zum Gesetz des Mose, gemäss allen, was er hat befohlen, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, entsprechend allem was von ihm (d.h. vom Gesetz) offenbar wird den Zadokiten...“³. Es handelt sich nicht nur um Rückkehr zum Gesetz, sondern um Rückkehr zu einer verschärften Tora, wie sie eben in der Gemeinde ausgelegt wird.

¹ Hebr. *serek ha-jahad* (1QS). Diese Schrift ist seit der Veröffentlichung (*The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, 2, New Haven 1951) mehrmals behandelt worden; vgl. vor allem P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (Studies on the Texts of the Desert of Judah I), Leiden 1957; J. Murphy-O'Connor, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*, Rev. Bibl. 76 (1969) 528—549 u. J. Pouilly, *La règle de la Communauté de Qumrân*, Paris 1976.

² 1QS 1, 7—9.

³ 1QS 5, 8—9.

Der Grad der Thora-Radikalisierung ergibt in einzelnen Schriften weder eine deutlich aufsteigende noch eine sinkende Linie; er ist in verschiedenen Werken sehr unterschiedlich. Man kann auf Grund von archeologischer Forschung in der Qumran-Siedlung vermuten, dass die Geschichte der Sekte sehr abwechslungsreich gewesen sein muss⁴, was nicht ohne jeden Einfluss auf die innere Struktur der Gemeinde geblieben sein konnte. Auf jeden Fall war das Gesetz hier zugleich ein göttliches Depositum und ein Gegenstand der aktualisierenden Auslegung. Diese Sekten-Tradition rührte vom Lehrer der Gerechtigkeit her, zum Teil auch vom aktuellen autoritativen *mebaqqer*⁵. In der Sekten-Lehre werden diese Gesetzes-Erläuterungen mit der Tora selbst gleichgestellt und manchmal scheinen sie sogar die Oberhand zu haben⁶. Die

⁴ Vgl. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris 1957, 40—62 und E.-M. Laperrousaz, *Qumran I*, DB Suppl. IX (1978) 789—798.

⁵ Ueber die Rolle des *mebaqqer* in der Sektenschrift vgl. P. von der Osten-Sacken, *Bemerkungen zur Stellung des Mēbaqqer in der Sektenschrift*, 55 (1964) 18—28. In 1QS 6, 12.20 und ziemlich häufig in CD (Damaskusschrift) bezeichnet das Wort das Amt des Aufsehers, eines der höchsten Vorgesetzten der Sekte. Seine Befugnisse umfassten die allgemeine Verwaltung der Gemeinschaft, die innere und äussere Disziplin (nach CD 9, 18—22 sind bei *mebaqqer* Vergehen gegen das Gesetz anzuzeigen, wofür er Strafen verhängen kann — CD 15, 14), aber auch — wie es scheint — aktuelle Anwendung des Gesetzes in jeder Lage (CD 13, 5—6). Dieser *mebaqqer* spielte somit eine hervorragende Rolle in der Weitergabe der Tradition der Sekte und in deren paränetischen Anwendung. Zu seinen Pflichten gehörte es, die Vollmitglieder der Gemeinschaft „in den Machttaten Gottes“ zu unterweisen und die „ewigen Ereignisse“ zu verkünden (CD 13, 7—8); letztere Aufgabe eröffnet den *srk hmbqr* in CD 13, 7.

⁶ Die Auslegung des Gesetzes wird in Qumran als eine Offenbarung verstanden, worauf die Autorität der Tradition gründet. Das menschliche Subjekt der göttlichen Offenbarung ist vor allem der Lehrer der Gerechtigkeit (*mwrh hsdq* — hauptsächlich in 1QpHab und CD; in 1QS, 1QH und 1QM fehlt diese Bezeichnung), in 1QS 5, 8—10 auch andere Bundesmitglieder, namentlich die Priester und alle „Erforscher seines Willens“. Man vgl. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, Tübingen 1960, der das Verhältnis von Offenbarung und Torforschung eingehend untersucht (s. S. 36—60 u. ö.).

Paränese war neben der Halacha⁷ das vorzüglichste Mittel der Radikalisierung der Gesetzes-Postulate.

Für die Eigenart der Paränese ist der Umstand von Bedeutung, dass die Radikalisierung des Gesetzes auf die Ethik ausgeht. Die kultischen Forderungen spielen nach wie vor eine bedeutende Rolle, werden aber den sittlichen Forderungen untergeordnet⁸. Dieser Standpunkt tritt am deutlichsten in der Ordensregel und in den Qumran-Hymnen hervor⁹, wo man von einer eigentlichen Frömmigkeitsethik oder gar Nächstenethik sprechen kann¹⁰. In der Damaskusschrift dagegen, wo die übliche spätjüdische Halacha den paränetischen Teil beherrscht¹¹, stehen die kultischen und ethischen Vorschriften zum Teil unvermittelt nebeneinander; beide werden auf das Gesetzes-Gehorsam zurückgeführt¹².

Einen nicht geringen Einfluss auf die Gestaltung der Paränesen und auf die Thora-Radikalisierung überhaupt, übte die stets angestrebte Absonderung der Sekte vom übrigen Volk aus. Nur die Qumran-Gemeinschaft wusste um den wahren Sinn des Gesetzes und um die vollkommene Gestaltung des Lebens nach dessen Vorschriften. Es wäre auch zwecklos gewesen, die Unwissenden ausserhalb der Sekte zu unterweisen und sich dadurch der Gefahr der Verunreinigung auszusetzen. Somit waren die Weisungen der

⁷ Vgl. J. Newman, *Halachic Sources*, Leiden 1969.

⁸ Ueber die kultischen Forderungen und ihre Zusammenhänge s. M. Weise, *Kulzeiten und kultischer Bundesschluss in der „Ordenregel“ vom Toten Meer*, Leiden 1961.

⁹ Man vgl. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Bd. I, Tübingen 1957, 33—35, der in diesem Sinne die paränetischen Inhalte von 1QS untersucht. Auffallenderweise hat die Tora-Radikalisierung einerseits das Rituelle zugunsten des sittlich vollkommenen Wandels entwertet, andererseits werden die Postulate noch gesteigert. Auch in den 1QH gelangt die sittliche Vollkommenheit immer in den Vordergrund; es geht vorzüglich um das ethische Ideal des Deuteronomiums (Ethik der Heiligkeit).

¹⁰ So z.B. B. Otzen, *Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der zwölf Patriarchen*, *Studia Theologica* 7 (1953) 127.

¹¹ Vgl. Ch. Rabin, *Qumran-Studies*, Oxford 1957, 82—94; Otzen, *a.a.O.* 126—127.

¹² Vgl. Braun, *a.a.O.*, 90—112.

Einung ausschliesslich für die Sektenmitglieder bestimmt, die einzig und allein das wahre Volk Israel bildeten; manche Lehren scheinen sogar geheimes Eigengut der Gemeinschaft gewesen zu sein¹³. An einer missionsähnlichen Propaganda-Arbeit hatte die Sekte gar kein Interesse: sie kannte nur entweder volle Bekehrung durch den freiwilligen Eintritt¹⁴ in die Sekte oder sündhaften, verwerflichen Wandel in *'wlh*, ausserhalb des ewigen Bundes.

Der Gegensatz Gemeinde-Welt, so grundsätzlich er auch war, wurde nicht immer gleich verstanden. Seine Anfänge gehen zweifellos auf die Gründung der Sekte zurück, entziehen sich aber weitgehend unserer Kenntnis. In der Sektenregel¹⁵ sucht man diesen Standpunkt theologisch zu begründen und zwar im Lichte der dualistischen Ethik. Die Trennung wird durch ein ausdrückliches Postulat des Hasses gegen die Söhne der Finsternis zugespitzt¹⁶. Weniger radikal gehen die Hodajot vor: der Hass richtet sich eindeutig auf das Unrecht, kaum aber auf die irrenden Menschen¹⁷. Hier wie in CD und 1QS suchen die diesbezüglichen Paränesen die entsprechende Haltung durch den Hinweis auf Jahwes Hass gegen die Bösen bzw. das Böse zu erwirken¹⁸.

¹³ Man vgl. 1QS 4, 6; 5, 15 f; 9, 17.22; 10, 24—25 (1QH Fr. 3, 7).

¹⁴ Die Eintretenden werden *hmtndbjm* (d. h. Freiwillige) genannt — 1QS 5, 1.6; 8, 10.21—22.

¹⁵ Ausser den in Anm. 1 erwähnten Abhandlungen s. auch L. R. Stachowiak, *Paraenesis Paulina et Instructio de duobus spiritibus in Regula Qumranensi*, *Verbum Domini* 41 (1963) 245—250 u. P. W. Skehan, *Qumran. Règle de Communauté*, Suppl. IX, 851—857.

¹⁶ Vgl. 1QS 1, 9—10; 4, 17; 9, 16.21—22. Dem Wortlaut dieser Texte nach scheint es um einen wirklichen Hass gegen die Söhne der Finsternis zu gehen. Andererseits verzichtet aber der Fromme in 1QS 10, 17—18 auf die rächende Vergeltung dem Frevler gegenüber, was allerdings eine Distanz (bis zum Hass) von diesem nicht ausschliesst. Man vgl. R. F. Sutcliffe, *Hatred at Qumran*, *Revue de Qumran* 2 (1959/60) 345—356 u. L. R. Stachowiak, *Hass*, *Bibeltheolog. Wörterbuch* I, Graz 1967, 3 Aufl., 664—669.

¹⁷ So z. B. Sutcliffe, *a. a. O.* In 1QH 17, 24 wird nur die göttliche Haltung als „Hass“ (*šm'*) umschrieben, die des Menschen aber mit einem schwächeren *m's* (= verwerfen, verschmähen).

¹⁸ Der Hass der Mitglieder der Sekte wird als Nachahmung des göttlichen Hasses in 1QS 1, 3—4 (vgl. 1QH 14, 10—11) dargestellt.

Obwohl die Sekte sich als „Haus der Vollkommenheit in Israel“ (1QS 8, 5. 9; 9, 6) und ihre Lebensweise als „vollkommener Weg“¹⁹ bezeichnet, weiss 1QS um die Stufen der Vollkommenheit. Damit ein Sektenmitglied als *tmjm* bezeichnet werden konnte, musste es neben einer gründlichen Thora-Kenntnis einen unbedingten Thora-Gehorsam zeigen; den entscheidenden Prüfstein der Vollkommenheit bildete der sittliche Lebenswandel. Darauf ging die jedes Jahr unternommene „Prüfung“ des Geistes (*pwqdm 'et rwhm*) ein, an Hand derer jeder in der Rangordnung der Sekte befördert bzw. zurückgesetzt wurde (1. QS 5, 24—25). Die Hauptaufgabe der Paränese war demzufolge, durch Einsicht in die sittlichen Postulate des Gesetzes den täglichen Fortschritt auf dem Wege der Vollkommenheit zu fördern.

Eine so verstandene paränetische Tendenz lag nicht nur den direkten Anweisungen und Strafbestimmungen von 1QS und CD zugrunde. H. Bardtke durfte Recht haben, wenn er in 1QH eine katechetische Tendenz geltend macht²⁰, die darauf hinzielt, einem jeden Gemeinschaftsmitglied die religiös-sittlichen Grundwahrheiten der Sekte beizubringen. Neben der ethisch-dualistischen Weltanschauung, die eher vorausgesetzt als ausgeführt wird, wird der Fromme von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen unterrichtet, von der göttlichen Gnade und Erwählung, von seiner Vorsehung, vom heiligen Geist Gottes, der eine hervorragende Rolle im sittlichen Leben der Qumran-Gemeinschaft spielt²¹. Es entsprach sehr wohl der Eigenart der Sekte, da sie ja der

¹⁹ Vgl. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958, bes. S. 80, ferner K. Koch, *derek*, *Theolog. Wörterbuch* zum A. T. II, 311—312.

²⁰ H. Bardtke, *Considération sur les cantiques de Qumrán*, *Rev. Bibl.* 63 (1956) 220—233, bes. S. 230.

²¹ Vgl. F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, in *Mélanges bibliques en l'honneur d'Andrée Robert*, Paris 1957, 305—315; G. Johnston, *Spirit and Holy Spirit in the Qumran Literature*, in: *Essays in Honor of A. C. Purdy*, Hartford 1960, 27—42; F. F. Bruce, *Holy Spirit in the Qumran Texts*, *Annual of Leeds University Oriental Society* VI (1966/68) 49—55; M. Delcor, *Qumran*, DB Suppl. IX, 972—974.

Betrachtung (des Gesetzes) in der Tagesordnung so viel Zeit einräumte (1QS 6, 6—8), sich des eigenartigen Genus der Hodajot zu bedienen²². Diese Art der „individuellen“²³ Paränese widerspricht zwar den festgeprägten Formen, doch finden sich in 1QH manche spezifische Themata, wie jenes der zwei Geister, in nuce wieder²⁴.

Auch die kultischen Bestimmungen der Sekte verraten einen starken Einschlag der Paränese. Es geht meistens nicht um die von der Sekte freigeschaffenen Formen, sondern um Anwendung des alttestamentlichen Rituals. Im Hinblick auf das Bundeschluss-Formular²⁵ ist der paränetische Vorbau von 1QS 1, 3—15 bemerkenswert, ferner die Rangordnung der in den Bund Eintretenden nach den Geistern, d.h. nach dem Grad der religiös-sittlichen Vollkommenheit²⁶, sowie die Warnung vor dem Eintreten in den Bund ohne die nötige sittliche Gesinnung (1QS 2, 25—3, 6).

Der alte aaronitische Segensspruch in 1QS 2, 1b—4a (vgl. Num 6, 24—26) wird antithetisch ausgeführt: „Er segne dich mit allem Guten (*bkwl twb*) und bewahre dich vor allem Bösen (*mkwl r'*)“, was einerseits an die im paränetischen Vorbau aufge-

²² Die literarische Eigenart der Hodajot ist umstritten, ebenso wie deren Verfasser (einer? mehrere? Lehrer der Gerechtigkeit?), bzw. Sitz im Leben. Eine gute Auskunft über die Erklärungsversuche bietet M. Delcor, *a.a.O.*, 861—904.

²³ Diesbezüglich ist das charakteristische „Ich“ der Hodajot zu merken. Vgl. S. Holm-Nielsen, „Ich“ in den Hodajot und die Qumran-Gemeinde, in: *Qumran-Probleme* (herausgegeben v. H. Bardtke), Berlin 1963, 217—229 und M. Delcor, *a.a.O.*, 864.897.

²⁴ Vgl. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll*, Jerusalem 1957 und ders., *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll*, IEJ 6 (1956) 90—92.

²⁵ Neuere Literatur darüber s.b. M. Weinfeld, *berit*, Theol. Wörterbuch zum A. T. I, 781—783.

²⁶ 1QS 2, 20. Es handelt sich hier zweifellos um Verschiedenheit der Gesinnung, die durch die Taten in Erscheinung tritt. Nach 1QS 4, 15 f geht dies auf den „Anteil“ oder „Besitz“ (des Geistes) — *nhlh* — zurück. Die Gesinnung der Mitglieder, die nach dem Geist der Wahrheit wandeln wird in einem kleinen Tugendkatalog beschrieben: 1QS 2, 24—25, vgl. 2, 6—11. Man suchte auch den Anteil am Geist der Wahrheit durch astrologische Spekulationen zu ermitteln — vgl. 4Q 186 (dazu M. Delcor, *a.a.O.*, 956—958).

stellte grundsätzliche Haltung der Sekte erinnert²⁷, andererseits aber an die Zwei-Geister-Lehre von 1QS 3,13—4,26, worauf wir noch unten zurückkommen werden. Letztere Vermutung empfiehlt eine Ergänzung in V. 3, die sich zwar nicht direkt auf zwei Geister wohl aber auf die Hauptfunktion des Geistes der Wahrheit bezieht: „er erleuchte dein Herz mit dem Verstand des Lebens und begnadige dich mit ewigem Wissen“²⁸. Es ist zu bemerken, dass auch „Verstand des Lebens“ (*škl hjjm*) und „ewiges Wissen“ an die Geistesgaben dieses Abschnittes erinnern (1QS 4,3—4)²⁹.

Dass die deuteronomistischen Paränesen auch ausserhalb der liturgischen Formeln der Sekte als Vorbild dienten, beweist das erhaltene Fragment der Unterweisung, deren Stil an die Testamente der zwölf Patriarchen erinnert³⁰. Etwas abseits der paränetischen Grundlinie im Qumran-Schrifttum liegen die Mahnungen vor der Schlacht in 1QM (10, 2b—8a; 15,7b—9; 16,15—17,3), die ebenfalls an die alttestamentlichen Vorschriften anknüpften (vgl. Dt 20,2—4.5—8). Hier wird die sittliche Haltung eher vorausgesetzt als bezweckt. Angesichts der Kampfsituation, in die die Sektenmitglieder verwickelt sind, gilt es nur den Beistand Gottes und der guten Geister, überdies auch die Trennung der beiden Lager hervorzuheben. Alle drei Kriegsparänesen gehen auch vorwiegend auf die Furchtlosigkeit der Kämpfer und auf das Vertrauen zu Gott aus.

Die Verschärfung der sittlichen Postulate im Vergleich mit denen des offiziellen Judentums muss weitgehend von der eschatologischen Situation aus verstanden werden³¹. Zum Gedenken vom

²⁷ 1QS 1, 3—5.9—11. Eine interessante Parallele zu dieser Erweiterung findet sich in 1QIsa 45, 7, wo das ursprüngliche *šlm* in *twb* umgeprägt wurde, um mit dem folgenden *r'* vollkommene Antithese zu erhalten (nach dem Vorbild v. Dt 30, 15 bzw. Am 5, 14—15).

²⁸ Vgl. 1QS 4, 4; 1QM 17, 8. Dieses Wissen bezieht sich auf das rechte Leben vor Gott und führt zum fortdauerenden (ewigen?) Leben. Näheres: F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956, 57—58.

²⁹ Vgl. überdies (*l*)*šlw*m *šwlmjm* in 2,4 mit 2,9 und 4,7.

³⁰ 1Q 26. Aus den erhaltenen Fragmenten lässt sich kaum etwas Genaueres über die Herkunft und Eigenart dieser Schrift ermitteln.

³¹ Neuerdings handelten über die Eschatologie in den Qumran-Schriften: J. Carmignac, *Der Begriff „Eschatologie“ in der Bibel und*

bevorstehenden entscheidenden Kampf gegen die Söhne der Finsetrnis, die sich für das Unrecht entschlossen haben, gesellt sich die Ueberzeugung von Jahwes Gericht über das Böse und vom (ewigen?) Lohn³² für die Gerechten. Bevor die furchtbare Katastrophe³³ eintreten wird, muss aber der zunehmenden Gewalt der Bosheit je nach Kräften Einhalt geboten werden. Ein Vorzeichen der herannahenden eschatologischen Krise, ist die von den Mächten der Finsetrnis ausgelöste Verfolgung der Gemeinde von Qumran. Infolge der Verfolgungssituation bleibt für den Kompromiss und für den Wankelmuth kein Platz mehr. Einige Postulate, wie z.B. das der bedingungslosen Armut, vielleicht auch der Ehelosigkeit³⁴, sind wohl im Lichte der Naherwartung zu verstehen. Was für den besonderen Charakter der Paränese von Bedeutung ist, ist die Tatsache, dass die eschatologische Stimmung der Sekte eine äusserst günstige Atmosphäre zur Ausbildung bedingungsloser sittlichen Forderungen bot. Die antithetischen Formulierungen in der Paränese sind eben ein konkreter Ausdruck dieses Selbstverständnisses der Qumran-Gemeinde, dürften also nicht ohne weiteres auf fremde Quellen zurückgeführt werden³⁵.

Der paränetische Charakter des wichtigsten Stückes der Gemeinderegeln, der Unterweisung über die zwei Geister³⁶, ist schon in Qumran, in: *Eschatologie im A. T.*, Darmstadt 1978, 306—324 und P. R. Davies, *Dualism and Eschatology in the Qumran War Scroll*, VT 28 (1978) 28—36 (vgl. auch M. Delcor, a.a.O., 977 f).

³² Ueber den Begriff *ʿolm(jm)* s. F. Nötscher, a.a.O., 149—158, ferner J. van der Ploeg, *The Belief of Immortality in the Writings of Qumran*, Bibliotheca Orientalis 18 (1961) 118—124.

³³ Vgl. 1QH 3, 24—36; 6, 18; 17, 13 (?), wo diese Katastrophe als Feuergericht dargestellt wird (s. auch 1QpHab 10, 13). Ähnliche Vorstellungen sind in 1 Hen 90, 25; 91, 9; 98, 3 u. Sibyl. III, 54.61, 84.286 zu finden.

³⁴ Vgl. A. Marx, *Les racines du célibat essénien*, Revue de Qumran 7 (1970) 323—342.

³⁵ Man beachte die Bemerkungen von M. Delcor (a.a.O., 964—970) über die Herkunft der dualistischen Traditionen, ferner: P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Göttingen 1969 u. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w ST i literaturze międzytestamentalnej*, Studia Theologica Varsoviensia 7 (1969), H. 2, 3—31.

³⁶ Vgl. P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, bes. 17—27 und M. Delcor, a.a.O., 960—964.

längst erkannt worden³⁷. Es ist aber weder eine Spruchparänese, wie sie in der alttestamentlichen und überhaupt orientalischen Weisheit vertreten war³⁸, noch eine popular-philosophische Aufmunterung zum sittlichen Leben. Dieses Lehrstück bedient sich zwar der Begriffssprache der Weisheit und der Verheissungsrede der Propheten, aber zudem führt auch die in der Popularphilosophie geläufigen Tugend- und Lasterlisten³⁹ auf. Der Aufbau ist logisch mit Ausnahme von Katalogen (1QS 4, 2—9·10—14), die nach Art der Popular-Paränese lose aneinandergereiht sind. Eine Verbindung durch Stichwortkomposition lässt sich innerhalb der Regel kaum nachweisen, wohl aber wird das Thema der beiden Geister und der beiden Wege im vorangehenden Teil des 1QS angekündigt. Im übrigen macht die Unterweisung den Eindruck eines theologischen Vortrags; es kommt hier ausschließlich die dritte Person zur Anwendung, die aber auch sonst die gewöhnliche Ausdrucksform eines Serek ist.

Ein weiterer Unterschied zwischen der Unterweisung über die zwei Geister und den üblichen hellenistischen oder hellenistisch-jüdischen Paränesen liegt darin, dass 1QS 3, 13—4, 26 nicht nur dieses oder jenes Laster brandmarken oder eine bestimmte Tugend empfehlen möchte. Die Argumentation geht darauf aus, die sittliche Entscheidung herauszufordern, die Einsicht über den Abgrund zwischen Gut und Böse, zwischen Gesetz und Gesetzlosigkeit zu vermitteln. Obwohl in den Heimsuchungen zweifellos die Verheissungen und Drohungen gegen die eifrigen und lauen Gemeinde-Mitgliedern mitklingen und im Hinweis auf die Vernichtung des Unrechts eine Warnung an die schlechten Sektenangehörigen liegt, zielt die Unterweisung darauf hin, eine religiössittliche Haltung heranzubilden; sie fordert den bewussten und gerade deshalb bedingungslosen Gesetzesgehorsam.

³⁷ Vgl. L. Stachowiak, *Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran*, Ateneum Kapłańskie 67 (1964) 219—228.

³⁸ Vgl. L. Stachowiak, *Auf den Spuren der Paränese im Alten Testament*, Collectanea Theologica 46 (1976) fasc. spec. 59—80.

³⁹ Sie wurden eingehend von S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran — Texte*, Berlin 1959, 43—76.

Der Dualismus, und zwar der anthropologische Dualismus⁴⁰, bildet nicht nur eines der Elemente der sittlichen Mahnung (wie etwa in den Testamenten der zwölf Patriarchen)⁴¹, sondern das paränetische Gefüge der Unterweisung. Zwischen beiden entgegengesetzten Handlungsmöglichkeiten wählen, heisst eigentlich sich für Gott entscheiden. Wie im Alten Testament⁴², aber doch viel radikaler, wird nur eine Entscheidungsmöglichkeit geltend gemacht: für Gott und seine Wahrheit. In diesem Sinne wird der Dualismus am Ende der Zeit aufgelöst: nach der „Heimsuchung“ (pqwdh) bleibt nur das Gute (vgl. *twb 'lmjm* in 1 QS 4, 3) und das Wahre bestehen. Trotzdem kann man den scheinbar lebensfremden Einsiedlern von Qumran die stellenweise dramatische Erfahrung der Bosheit nicht absprechen. Sie kommt zum Ausdruck im Bewusstsein, dass in vorechatologischer Zeit das Unrecht vorherrscht, dass es selbst die Reihen der Erwählten der Gnade (vgl. 1 QS 8, 6: *bhjrj ršwn*) nicht verschont.

Die Wahl der Zwei-Geister-Lehre als Ausdrucksform der beiden Daseinsmöglichkeiten für Gott oder wider Gott, mag von verschiedenen Faktoren mitbestimmt worden sein. Der entscheidendste war sicher die alttestamentliche Theologie des Geistes mit ihren ethischen und theologischen Zusammenhängen⁴³, die den Tendenzen der Sekte wohl entsprachen. Ob die Unterweisung über die zwei Geister an eine bereits geprägte Lehrform anknüpfen konnte, steht nicht fest. In TestJuda 20, 1, wo die Zwei-Geister-Lehre nur als Ausgangspunkt der Paränese angeführt wird, scheint eine ältere Formulierung vorzuliegen. Andererseits ist die Geisterlehre an anderen Stellen der Testamente auffallend gut

⁴⁰ Vgl. L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego*, 19—28.

⁴¹ Man vgl. *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation*, herausgegeben v. M. de Jonge, Leiden 1975. Ueberdies die Testamente als Mahnrede untersucht P. Weimar, *Formen frühjüdischer Literatur*, in: *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973, 160—162.

⁴² Man vgl. L. Stachowiak, *Die paulinischen Paränesen und die Unterweisung über die zwei Geister*, Diss. Pöpstl. Bibelinstitut 1962, 115 (Maschinenschrift).

⁴³ Vgl. L. Stachowiak, *Geneza i rozwój dualistycznej antropologii qumrańskich*, Lublin 1967, 48—71 (Habilitationsschrift, Maschinenschr.).

entwickelt und die Personifikationen wurden zum Teil weiter getrieben als in der Qumran-Unterweisung⁴⁴.

Der Serek-Abschnitt über die zwei Geister ist als gelungener, theologisch gut unterbauter Versuch der Einkleidung des sittlichen Ideals der Qumran-Sekte in die Begriffssprache des Alten Testaments zu werten⁴⁵. Dass man in Qumran den beiden Geistern gegenüber den zwei Trieben (*jēšarīm*) den Vorzug gewährte, kann mit der theologischen Tragweite des Geist-Begriffs im Alten Testament zusammenhängen. Allerdings scheint der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksformen nicht allzu gross gewesen zu sein. Die anthropologische Deutung der zwei Geister von 1 QS deckt sich inhaltlich weitgehend mit der Lehre über die zwei Triebe (gr. *diaboulia*) im Menschen⁴⁶. Beide bringen dieselbe sittliche Gespaltenheit des menschlichen Herzens zum Ausdruck, die auch Paulus im Römerbrief so eindrucksvoll darstellt (Röm 7—8).

Indessen soll die Erklärung der merkwürdigen, sehr weit geriebenen Bipolarität der Darstellung nicht nur auf literarischem Wege, sondern auch vom spezifischen Selbstverständnis der Sekte her in Angriff genommen werden. Möglicherweise ging auch der schriftlichen Form der Unterweisung eine mündliche Belehrung voraus, die die jeweilige Tendenz der Sekte wiedergab. Bei aller Bedeutung, die die Sekte dem Studium zumass, lassen sich gewisse mündliche Lehrformen nicht in Abrede stellen⁴⁷. Die Geschichte der Paränese⁴⁸ lehrt übrigens, dass der mündliche Vortrag in den allermeisten Fällen die paränetische Urform bietet. Unglücklicherweise lassen sich einzelne Qumran-Schriften bis jetzt noch nicht einwandfrei in die Geschichte und Wandlungsetappen der Sekte einordnen, was die Aufstellung einer Entwicklungslinie der — mündlichen und schriftlichen — paränetischen Formen wesentlich erschwert. Jedenfalls erscheint die dualistisch gefärbte Zwei-

⁴⁴ Vgl. P. A. Munch, *The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, *Acta Orientalia* 13 (1935) 257—263.

⁴⁵ In diesem Sinne: F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie*, 84—86.

⁴⁶ Vgl. L. Stachowiak, *Geneza i rozwój ...*, 72—93.

⁴⁷ Vgl. 1 QS 6, 15; 1 QSa I, 4—8. Ueber die Rolle, die darin das Buch hgw spielte s. CD 13, 2 ff (10, 6).

⁴⁸ Vgl. L. Stachowiak, *Auf den Spuren der Paränese im AT*.

Geister-Lehre (mit Anspielungen an das bekannte Thema der Zwei-Wege)⁴⁹, im Rang eines offiziellen sittlichen Programms, das zugleich als Paränese gedacht ist.⁵⁰

⁴⁹ Neuerdings behandelte dieses Thema J. L. Duheim, *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrân* (IQS III, 13—IV, 26), Rev. Bibl. 84 (1977) 566—594.

⁵⁰ Vgl. L. Stachowiak, *Paraenesis Paulina* ..., 245 ff. In einem anderen Sinne beschreibt die Grundlagen der Ethik in Qumran S. T. Kimbrough, *The Ethic of the Qumran Community*, Revue de Qumran 6 (1969) 483—498.

EUGENIUSZ SZEWC

„DOXAI“ IN DEN KATHOLISCHEN BRIEFEN UND DIE QUMRANISCHE LITERATUR

In Jd 8 nennt der Verfasser Schulden „der Propheten“, die in den christlichen Gemeinschaften Verwirrung säen: Körper entwürdigenden Herrschaften ablehnen und sprechen Schimpfworte den Doxen aus¹. Das letzte Verbrechen ist — dem Hagiographen nach — meistens zu tadeln, deshalb dass „wenn Erzengel Michael mit dem Teufel diskutierend sich um den Körper von Moses stritt, wagte nicht das Schimpfurteil auszusprechen, sondern sagte er: Bestrafe dich Herr“ (Jd 9).

In dieser letzten Verse des Briefes von Judas betont der Autor grosse Frechheit der falschen Lehrer, mit denen er polemisiert. Allein Michael Erzengel, der bei dem ausgewählten Volk grosse Anerkennung genoss und immer in besonderer Nähe mit dem Gott²

¹ Im Paralleltext in 2 P 2, 10 treten identische Vorwürfe gegenüber den bekämpfen Pseudopropheten hervor. Das Aussagen der Gotteslästerungen auf „den Ruhm“ (gr. Doxai) hat noch in der Exegese keine befriedigende Aufklärung (siehe z.B. J. N. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, London 1969, 337). Die Interpretation von Bo Reicke (*The Epistles of James, Peter and Jude*, New York 1964, 167), vorgeschlagene durch „den Ruhm“ die Obrigkeiten des christlichen Gemeinweins schlecht behandelt von den Untertanen zu verstehen (nach Röm 13, 1—7; Tt 3, 1—2; 1 P 2, 13—4, 6) hat keinen Stützpunkt im Text Jd und 2 P. Solche Auslegung schliesst J. N. D. Kelly aus, indem er nicht erwähnt, dass dieser Vorschlag von Bo Reicke kommt (siehe Kelly, *The Epistles* ..., 337).

² Der Erzengel Michael in jüdischer Tradition zeigt sich als der allernächste und am meisten vertraute Mitarbeiter. J. Bonsirven nennt ihn Gottesvikar. Er hat amtlich bei Gott anvertraute Fürsorge über das israelitische Volk, besonders hat er es vor den Anklägern und