

die Bestatteten als wirkende Geister auf, bedrohlich und Wachstum fördernd zugleich, je nach Art und Stunde, neue, über die Grenzen des Menschlichen gesteigerte Wesen mit eigenen Maßen und Zielen“ (188). K. E n n e n S. J.

Nötscher, F., *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonner Biblische Beiträge, 10). gr. 8<sup>o</sup> (201 S.) Bonn 1956, Hanstein. 22.50 DM.

Die Schriftfunde der Höhle 1 von Qumran (1Q), die durch die Editionen von M. Burrows, Sukenik und Barthélemy-Milik fast vollständig vorliegen (es fehlt nur noch die ursprünglich als Lamechapokalypse bezeichnete Rolle), enthalten verhältnismäßig viele „sekteneigene“ Texte. Sie reizen deshalb dazu, durch systematische Sammlung ihrer theologisch besonders charakteristischen Aussagen eine zuverlässige Grundlage zu gewinnen zur Bestimmung des religiösen Systems der Qumrangemeinde und ihres Verhältnisses zu zeitlich und räumlich benachbarten geistigen Strömungen. Die wichtigsten hierfür in Frage kommenden Texte sind die Sektenrolle (1QS) mit ihren Ergänzungen, die Kriegerolle (1QM), die Hymnenrolle (1QH), der Habakukkommentar (1QpHab) und außerdem die Damaskusschrift (Dam). Gewiß ist dieses Material als Selbstbezeugung der Sekte noch unvollständig und auch in seinen Aussagen nicht immer ganz einheitlich, aber es ist doch in seiner Bedeutung für die Qumranleute so grundlegend und umfaßt so verschiedenartige Stilgattungen, daß man erwarten darf, in ihm wenigstens die wichtigsten Grundzüge der Religiosität von Qumran richtig und in genügender Breite zu erfassen. Nur muß man offen dafür bleiben, daß sich durch weitere Editionen in Einzelheiten manche Modifikationen ergeben und vielleicht auch die schon jetzt spürbaren kleinen Unterschiede sich zu näher bestimmbareren Entwicklungsphasen der Sektenlehre verdichten können, die nicht einfach zu *einem* Gesamtbild zusammengefügt werden dürfen. Die gelegentlich aufgeworfene Frage, ob sich unter den Funden auch wirklich sektenfremde Schriften befänden, die nur aus Pietät und literarischem Traditionalismus konserviert seien, ist für das bisherige Material wohl eindeutig zu verneinen. Dafür ist der Geist, der aus allen nichtbiblischen Texten spricht, doch zu einheitlich. So hat N. gewiß recht, daß der Versuch einer Zusammenschau schon jetzt gewagt werden dürfe und müsse. Er selbst ist der letzte, seinen Ergebnissen dabei Endgültigkeit zuzuschreiben. Diese kann nur schrittweise erreicht werden durch wiederholte Synthese des Ganzen und zugleich exakte Analyse der Einzelschriften, wie sie etwa Elliger in seinen „Studien zum Habakukkommentar“ (vgl. Schol 30 [1955] 107 ff.) in Angriff nahm.

N. beabsichtigt im vorliegenden Werk nicht die ganze Theologie von Qumran darzustellen, sondern beschränkt sich auf bestimmte grundlegende Züge, die für die Gesamteinordnung wichtig sind. Es sind, aufs ganze gesehen, drei Hauptthemen: Gnosis, Dualismus, Eschatologie, die N. durch eine Prüfung und Sinnbestimmung der in den Schriften verwandten Termini zu erfassen sucht. So geht er ganz auf die Quellen selbst zurück und leistet in dieser sprachlichen und stilistischen Analyse eine oft mühsame, aber grundlegende Kleinarbeit. Nur durch sie kann ein Gesamturteil methodisch richtig fundiert werden. Daß diese ausreichende saubere Fundierung nicht wenigen bisherigen Aussagen über die Wesensart der Qumransekte gefehlt hat, zeigt sich dabei unmittelbar. Im ganzen kann N. aber ohne Schaden darauf verzichten, sich viel mit der bisherigen Literatur über Qumran auseinanderzusetzen. Statt dessen werden aber für die zur weltanschaulichen Einordnung besonders wichtigen Fragen des Gnostizismus und Dualismus breite Untersuchungen angestellt über andere Formen dieser Art, die auf Qumran eingewirkt haben oder davon beeinflusst sein könnten.

Ein mehr oder weniger ausgeprägter *gnostischer Charakter* ist für die Qumranlehre schon bald und wiederholt vermutet oder behauptet worden (Bardtke, Dupont-Sommer, Kuhn, Schubert). So wird dieser Frage von N. mit Recht besondere Aufmerksamkeit gewidmet (Gnosis, 15—79). Er skizziert zunächst alle in der geistigen Reichweite von Qumran auftretenden echten oder vermeintlichen Formen von Gnosis (heidnische, jüdische, christliche; Mandäismus, Manichäismus; Gno-

sis im AT, in den Apokryphen, im NT — speziell bei Johannes und Paulus) und geht dann erst auf die neuen Texte ein. Diese kommen sehr oft auf Erkenntnis, Wissen usw. zu sprechen und bieten dafür eine reiche Skala von Termini. Aber „Wert und Wirkung dieses Wissens ist weniger intellektueller als vielmehr praktischer Art. Es dient dem rechten Verhältnis zu Gott, dem rechten Handeln, der richtigen Lebensführung“ (39). Darum ist Hauptgegenstand des Wissens nicht das Wesen Gottes, sondern zunächst das göttliche Gesetz, um dessen richtige Auslegung und Erfüllung man sich in Qumran dauernd und intensiv bemüht, und sodann die göttliche Welt- und Heilsplanung, um sich auch ihr richtig einzufügen. „Im Grunde ist alles praktisches Heilswissen, das, wie die Wahrheit selbst, seines religiösen und moralischen, nicht seines intellektuellen Wertes wegen erstrebt wird“ (40). Wenn es also ein Grundzug des Gnostizismus ist, daß das Wissen selbst und direkt als heilschaffend angesehen wird, so liegt hier eindeutig kein Gnostizismus vor. In Qumran wird das Heil von der praktischen Lebensführung erwartet. Das ist auch fast a priori gewiß bei einer religiösen Gruppe des Judentums, die sich im Besitz einer genaueren und gewissenhafteren Deutung und Erfüllung des alten Gesetzes weiß als ihre Volksgenossen.

Mit dieser gewiß wichtigen Entscheidung, ob Gnosis oder nicht, ist freilich der Wert dieser Untersuchung und Materialzusammenstellung N.s nicht erschöpft, wenn er auch entsprechend seiner Fragestellung nicht ausdrücklich auf das Folgende eingeht. Die beigebrachten Texte und Wendungen werfen nämlich auch positiv ein interessantes Licht auf diese religiöse Strömung innerhalb des Judentums. Sie lassen sehr eindrucksvoll erkennen, welch starker Akzent doch in Qumran auf das Erkenntniselement der Religiosität gelegt wurde. Es wird, ohne gnostische Einseitigkeit, wohl viel häufiger betont als das Totelement und dabei oft genug anscheinend als das Wesentliche und Ausschlaggebende betrachtet. Das zeigt sich schon in der Art, wie vom Gesetz gesprochen wird. Es ist (wohl zusammen mit der rechten Auslegung), ein „Trank des Wissens“, eine „Schau des Wissens“; seine Erforschung und Meditation rückt stark in den Vordergrund, sehr viel Zeit und Kraft wird ihr gewidmet. Ähnlich wird auch von Gott in erster Linie Erkenntnis erhofft. So im Segen des Priesters am Bundesfest, der Erleuchtung durch Weisheit des Lebens und Erkenntnis der Ewigkeit erlehrt; so in der Wertschätzung des Gottesgeistes der Erkenntnis; so in den Worten des Verfassers der Hymnen, der Gott dankt, von ihm das innere Licht und die Gabe der Erleuchtung anderer erhalten zu haben. In der gleichen Linie liegt es, wenn die Gemeindeversammlung als „Weisheitsrat“ bezeichnet wird, in dem von jedem „Erkenntnis“ und „kluges Wissen“ erwartet wird. Der Gute weiß sich durch seine „Einsicht“ in die göttlichen Dinge vor Bösen geschieden, und als Strafe der Sünde wird nachdrücklich der Entzug des Wissens für die Erdenbewohner betont. Dem entspricht dann, daß die erhoffte, wohl jenseitige religiöse Vollen dung als Aufstieg zur Erkenntnis des Höchsten und zur Weisheit der Söhne des Himmels und als Gemeinschaft mit den Geistern der Erkenntnis charakterisiert wird (weitere Beispiele und genaue Belegstellen bei N. passim). Das alles will nicht als Front gegen eine Tatreligion verstanden werden, aber es offenbart doch die Qumranlehre als eine sehr stark cognoscitive und meditative Richtung des Judentums. Daß es in der Betonung der Erkenntnis oder der Tat im Religiösen im Judentum erhebliche Unterschiede gab, zeigt schon der Vergleich des Weisheitsbuches etwa mit Jesus Sirach, aber auch so kurze thematische Aussagen wie „Glückselig, wer über das Gesetz nachsinnt Tag und Nacht“ bzw. „Glückselig, wer makellos wandelt im Gesetz Gottes“, mit denen Ps 1 bzw. Ps 119 das Bild des Gerechten knapp umschreiben wollen. Dabei will das eine das andere in keiner Weise ausschließen; aber interessant ist die verschiedene Mentalität, die sich hier in dem, was formal ausgesprochen wird, spontan kundgibt.

Nach der Gnosis wendet sich N. der Frage des *Dualismus* zu (Dualismus 79—92; Licht und Finsternis 92—148). Die Aussagen darüber sind in den Qumrantexten bei weitem nicht so gehäuft und vielgestaltig wie jene über die Bedeutung des Wissens. Doch gibt es in der Sektenrolle einen Passus (1QS III, 13—IV, 26), der explizit die Spaltung der Welt, sowohl der Geister wie der Menschen, in zwei feind-

liche, sich bekämpfende Lager von Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Gut und Böse darstellt und zeigt, daß diese Dualität zu den Grundzügen der Welt- und Lebensanschauung der Sekte gehörte. Desgleichen setzt die Darstellung des Kampfes der „Söhne des Lichts“ gegen die „Söhne der Finsternis“ (= 1 QM; NB: diese beiden Formeln begegnen nur in 1QS und 1QM, nicht in 1QH und Dam) diese Scheidung voraus. Doch ist dieser Dualismus von Qumran weder absolut noch kosmisch, sondern ein von Gott abhängiger, relativer, ethischer. Gott steht selbst über und außerhalb dieses Dualismus. Er schuf gute und böse jenseitige Mächte, die er eine Zeitlang sich in der Welt und der Menschheit auswirken läßt, bis er selbst das Böse vernichtet. Die Selbstentscheidung des Menschen wird durch diese zweifachen Mächte in keiner Weise aufgehoben. Der griechische Gegensatz Materie-Geist ist nicht nachzuweisen, vom paulinischen Fleisch-Geist sind kaum Ansätze da. Das Verhältnis zum iranischen Dualismus ist schwer zu durchschauen, doch wird eine wirkliche Beeinflussung von dort her von N. für äußerst unwahrscheinlich gehalten. — Die lange Untersuchung über „Licht und Finsternis“ spricht sehr ausführlich über AT, Apokryphen und NT, fördert aber verhältnismäßig wenig für Qumran allein Spezifisches zutage. „Licht“ und „Finsternis“ stehen nicht mehr nur als Metapher für Gut und Böses, sondern haben bereits oft *direkt* einen geistigen, ethischen Sinn, wie auch sonst schon im Spätjudentum. Damit ist die Verwandtschaft zum NT besonders eng.

Der dritte große Abschnitt des Buches trägt den Titel „*Eschatologie, Ewigkeit, Vergeltung*“ (149—194), ist aber erheblich inhaltsreicher, als diese drei Stichworte vermuten lassen. Die Eschatologie ist zwar weniger ausgebaut als in manchen Apokryphen, aber die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben und auf Auferstehung ist wohl nicht zu bezweifeln. Der Begriff „ewig“, dem eine längere Untersuchung gewidmet wird, ist sehr schillernd; es ist deshalb schwer auszumachen, ob ein jenseitiges Leben ohne Ende klar erwartet wurde. Mit ausdrücklichen Worten ist es bislang nicht zu belegen. Das Gottesgericht scheint bald ein eschatologisches, bald ein innerzeitliches zu sein. Ob die Gemeinde etwa glaubte, selbst bereits in der Endzeit zu leben, oder sie für nahe bevorstehend hielt, ist nach N. nicht sicher auszumachen. Das läßt sich auch nicht aus dem oft verwandten Wort „qēs“ entscheiden, das sowohl „Ende“ wie einfach „Zeit“ bedeuten kann. Als Strafelement erscheint oft „Feuer“ oder auch „Finsternis des ewigen Feuers“. Weitere Kapitel sind der Frage der Prädestination (Erwählung, Vorherwissen und Allwirksamkeit Gottes), der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit und der Erlösungslehre gewidmet. — Dieser ganze Teil, der die Qumranlehre in vielen Punkten als aufschlußreiches Zwischenglied zwischen dem AT und dem NT erweist, ist besonders gefüllt mit positivem Material aus Qumran selbst und wird auch dem systematischen Theologen sehr willkommen sein.

N.s Buch gehört zu den ziemlich wenigen Veröffentlichungen über Qumran, die dauernden Wert und maßgebliches Gewicht haben. Das ist nicht zuletzt der absolut besonnenen und unvoreingenommenen wissenschaftlichen Arbeitsweise des Verf. zu danken, deren Akribie sich auch in der Genauigkeit der vielen Zitate und Verweise zeigt. Gelegentliche Setzfehler bei hebräischen Buchstaben sind meist leicht zu erkennen; S. 55 lies „1Q nr 34 bis 3 II 3f“ statt „1Q nr 70 bis 3 II 3f“; S. 98 lies „1Q nr 19 bis 2,4“ statt „1Q nr 18 bis 2,4“. J. Haspecker S.J.

Faller, O., S. J., *Sancti Ambrosii Opera Pars Septima* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. LXXIII). 80 (XVIII u. 125\* u. 443 S.) Vindobonae 1955, Hoelder-Pichler-Tempsky. 50.— DM.

Der langerwartete Band der neuen Ambrosius-Ausgabe des CSEL enthält die *Explanatio Symboli, De Sacramentis, De Mysteriis, De Paenitentia, De Excessu Fratris, De Obitu Valentiniani, De Obitu Theodosii*. Der Hrsg. hatte die Aufgabe im Jahre 1924 übernommen und 1942 vollendet. Erst 1955 konnte die neue Ausgabe in Druck gehen. In seinen ausführlichen Prolegomena (6\*—125\*) diskutiert F. für jedes einzelne Werk die Entstehung, Überlieferungsgeschichte, Echtheit (soweit umstritten), frühere Editionen usw. und gibt die Begründung für die eigene Edition.

In der Einführung zu *De Explan. Symb.* ist bemerkenswert die Zusammen-