

**Rezension: G. Anthony Keddie: Revelations of ideology.
Apocalyptic class politics in early Roman Palestine
(Supplements to the Journal for the Study of Judaism ;
189). Leiden, 2018**

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2021. "Rezension: G. Anthony Keddie: Revelations of ideology. Apocalyptic class politics in early Roman Palestine (Supplements to the Journal for the Study of Judaism ; 189). Leiden, 2018." *Biblische Zeitschrift*. Leiden: Brill.
<https://doi.org/10.30965/25890468-06502008-04>.



G. Anthony K e d d i e

Revelations of Ideology. Apocalyptic Class Politics in Early Roman Palestine

(Supplements to the Journal for the Study of Judaism 189), Leiden (Brill) 2018,

XIX u. 372 S., geb. EUR 121,-; ISBN 978-90-04-38363-0.

In seiner an der University of Texas in Austin vorgelegten Diss. (supervisor: Steven Friesen) untersucht Anthony Keddie (= K.) auf der Basis einer neo-marxistisch inspirierten Hermeneutik „apocalyptic class politics“ im früh-jüdischen Judäa/Galiläa.

Teil 1 dient der theoretischen Grundlegung. K. sieht die Forschung zur früh-jüdischen Apokalyptik etwas holzschnittartig von zwei Narrativen geprägt, der „Oppression Theory“ (Widerstand gegen wirtschaftliche Ausbeutung und Unterdrückung durch fremde Mächte) und, als Seitenlinie davon, der „Scholarly Resistance Theory“ (Widerstand speziell gegen das unterdrückende römische Imperium) (11–41). K. entwirft seinen Überblick entlang der Linie zwischen kapitalistischen und marxistisch-sozialistischen Interpretationen. Dabei werde stets eine ökonomisch prekäre Situation in Palästina unter der römischen Besatzung vorausgesetzt (39f.).

K. entwickelt seine Analysekategorien aus einer ausführlichen Diskussion mit neo-marxistischen (z.B. L. Althusser, F. Jameson) und neo-weberianischen (z.B. A. Giddons) Konzeptionen sowie soziologischen und sozialgeschichtlichen Studien (z.B. W. Sewell) (42–86). Dabei geht er von der historischen

Situation in „Early Roman Palestine“ aus, die von „socioeconomic and cultural change“ (49) geprägt sei. Wesentlich ist für K.s Analyse der Begriff der *Ideologie*, die er im Anschluss an den post-marxistischen Philosophen L. Althusser als „the imagined relationship of individuals to their real conditions of existence“ definiert (51) und ihre Wirkung erklärt: „individuals recognize themselves as subjects in a system of ideas that is not only not their own, but supports their exploitation“ (50). Den Prozess „of using texts to attempt to displace one ideology with another“ beschreibt er als „ideological mobilization“ (52). Dazu können Utopien bzw. Dystopien verwendet werden (52f.). Eine wesentliche Kategorie ist für K. die *Klasse*: „I define class as an ideological schema habitually affirmed and generated by social actors as an embodied subjectivity regarding their economic means and their position within economic relations“ (60). Dabei erkennt er in der jüdischen Gesellschaft um die Zeitenwende – dem Modell sozialer Schichtung im früh-römischen Palästina von S. Friesen folgend – grob zwei Klassen: die politisch mächtige Elite „and everybody else, the exploited“ (70). Religion und Klasse seien so verbunden, dass „religious ideologies and class ideologies are interdependent schemas in the social formation of subjects and the facilitation of inequality“ (72).

Entsprechend seiner Theorie versteht K. apokalyptische Texte als „resources for ideological mobilization“, um die Ideologie der Machtelite zu delegitimieren und stattdessen die eigene Ideologie zu begründen (76). Dazu stellen sich die Text-Produzenten bewusst in dieselbe Klasse wie die Adressaten und legitimieren dadurch ihre Machtposition als Repräsentanten der Gemeinschaft (76). Innovativ ist die Bestimmung der Trägergruppen apokalyptischer Texte, die K. aus seiner Theorie ableitet. Er denkt an professionelle Schreiber oder Schriftgelehrte (*scribes*) aus der Elite bzw. Sub-Elite in den jüdischen Dörfern und Städten, die ihre Texte und Ideologien in den Synagogen ihres Landes verbreiteten und damit auf sozio-ökonomische und politische Veränderungen antworteten (84–86). K. nimmt also einen hohen Grad an synagogaler Öffentlichkeit für die Verfasser an. Solche Personen „were likely authority figures within synagogues, where they communicated their apocalyptic ideologies to a wide audience“ (86). Damit schwächen sie „human agency to change society“, während sie sich selbst als „local leaders who share the same interests as the people“ legitimieren (86). – Diese Ergebnisse entwickelt K. aus seiner Theorie, um sie erst im nächsten Schritt in den Texten wiederzufinden.

In Teil 2 wendet K. seine Kategorien auf vier apokalyptisch geprägte Textcorpora an: die Psalmen Salomos, die Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs (äthHen 37–71), das Testament des Mose (auch: Assumptio Mosis) und die Logienquelle Q. Dabei folgt er jeweils dem gleichen Aufbau. Nach einer Diskussion der Einleitungsfragen (Genre, Sprache) bespricht

K. (1) das Verhältnis der Texte zur Zeitgeschichte, (2) die Konstruktion von Klassen-Zuschreibungen unter den zeitgeschichtlichen Bedingungen, (3) das Motiv göttlicher Offenbarung zur Aufdeckung der verborgenen Ideologie der Konkurrenten (oder ihres Geschicks), (4) die Identität der Trägergruppen und ihre Interessen („Utopian Politics and Scribal Production“) und (5) die Intention der Texte („Ideological Mobilization and Social Transformation“).

K. nimmt die jeweiligen Bezeichnungen der eigenen Gruppe als „Arme“, „Fromme“, „Gerechte“, „Gottes Volk“ etc. als Konstruktionen einer Klasse wahr, die der Machtelite gegenübergestellt wird (112.149–155.188f.234). Erwähnt sei, dass K. die Gegner der PsSal als Hyrkan II. und seine Unterstützer, zu denen viele Pharisäer zählten, identifiziert (112). Kritisch anzumerken ist, dass in Q 6,21f.; 7,22 *tatsächlich* Arme gemeint sein dürften. Das Potential der Wehe-Rufe gegen die Pharisäer, die K. als Zuschreibung zur Klasse der lokalen Elite deutet (244–256), dürfte damit kaum ausgeschöpft sein. Der Text von Q 11,44 enthält z.B. Elemente (unwissentliches Gehen über unkenntliche Gräber), die auf Konflikte um Reinheitsfragen hinweisen. – Als Trägergruppen aller vier Texte bestimmt K. – theoriegemäß – eine lokale (Sub-)Elite, Dorfschreiber und synagogale Führungsgestalten, die ihre Machtposition – unter Beanspruchung einzigartiger himmlischer Offenbarung – gegenüber den mächtigeren Eliten behaupten wollen (120–122.169.205.260f.). Zumindest für Q, wo K. den Arbeiten von G. Bazzana folgt, ist dies überraschend. Wenn er behauptet: „Q’s producers’ utopia relocates the surging power of Pharisees and urban elites in the mid first century Galilee to local leaders like themselves“ (263), dann stellt sich die Frage, ob die Jesus-Bewegung in der Mitte des 1.Jh. in Galiläa bereits eine anerkannte und verbreitete gesellschaftliche Strömung bildete. – Die Texte wollen die Adressaten nicht zu politischem und sozialem Handeln, das Veränderungen herbeiführen würde, bewegen, sondern destabilisieren die Ideologie der politischen Eliten ihrer Zeit (z.B. 123.125.128.170.173.197.214.216). So sieht K. in TestMos keinen Widerstand gegen das römische Imperium, sondern ein Machtspiel zwischen Schreibern aus der (Sub-)Elite und der hohepriesterlichen Elite in Jerusalem (176f.).

K. kann zeigen, dass apokalyptische Texte nicht als Widerstandsliteratur von politisch und wirtschaftlich Unterdrückten zu verstehen sind (268.270). Die Verfasser sind vielmehr selbst Träger von Macht (270f.) und wollen durch die Texte ihre eigene lokale Führungsposition gegenüber der Elite des Landes behaupten. Die Trägergruppen der Texte sind also nicht einfach „Sekten“. K. reduziert dabei jedoch die Intention der Texte auf die Aushandlung von Macht. Dies kann durchaus eine Rolle spielen, doch wird man auch die Funktion einer „Welterklärung“ und einer Auseinandersetzung um kulturelle Identitäten als Rezeptionsfaktoren zu bedenken haben. Der sachliche

Gegenstand der Konflikte tritt bei K. aus dem Blick. Er blendet kulturelle Konfrontationen, wie sie sich z.B. in den PsSal zwischen der traditionellen Lebensweise Israels und einer römisch geprägten Kultur zeigen, als Anlass der Schriften aus. Die Anpassung der Priester-Elite an die römische Lebensweise, die TestMos durch die Praxis von Banketten darstellt (195f.), erklärt K. nur als „one significant nexus of class distinction“ (196). Die in Q zentrale Rede von der βασιλεία τοῦ θεοῦ nimmt K. nicht als bekanntes theologisches Konzept mit sozialen Implikationen wahr (262f.). Die wiederholte Annahme, „the text discourages social transformation“ (123, vgl. 270), übersieht m.E. die Intention, in Abgrenzung gegenüber der paganen Kultur zum Festhalten an der eigenen Tradition, zur Tora-Treue zu bewegen (so in den PsSal; in TestMos stehen dafür die Figur des Mose und des Taxo, der in 9,4 das Halten der Gebote betont). Auch Q will ein konkretes soziales Ethos in den Christus-Gruppen fördern, z.B. im Umgang mit Besitz oder durch Feindesliebe. Als Trägergruppen wären hier nach wie vor Wandermissionare zu bedenken. Es bleibt zu überlegen, ob man Produktion und Rezeption der vier Texte nicht stärker differenzieren muss. Die ursprünglich *griechische* Sprache dieser Texte, die K. annimmt (270), stellt die Frage nach Verfassern und Rezipienten ohnehin noch einmal neu.

Augsburg, 10. Januar 2020.

Stefan Schreiber

Professor, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10,
86159 Augsburg, Deutschland

stefan.schreiber@kthf.uni-augsburg.de

10.30965/25890468-06502008-04