

# GRUNDRISSE ZUM NEUEN TESTAMENT

Eduard Lohse  
Umwelt des  
Neuen Testaments

**NTD** Ergänzungsreihe 1

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

„Bemerkenswert ist die meisterhafte Darstellungskraft des Verfassers, der sein Buch auch für Nichttheologen leicht lesbar geschrieben hat und zugleich das Interesse des Theologen wachhält. Seine Urteile sind stets historisch gut fundiert und theologisch begründet.“

*Reformierte Kirchenzeitung*

# Grundrisse zum Neuen Testament

1

V&R

# Grundrisse zum Neuen Testament

Das Neue Testament Deutsch · Ergänzungsreihe

Herausgegeben von Jürgen Roloff

Band 1

Umwelt des Neuen Testaments

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1989

# Umwelt des Neuen Testaments

von

Eduard Lohse

Mit zwei Karten und zwei Übersichten im Anhang  
sowie einer Skizze im Text

8., durchgesehene und ergänzte Auflage

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1989

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Lohse, Eduard :*

Umwelt des Neuen Testaments / von Eduard Lohse. –

8., durchges. und erg. Aufl. –

Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1989.

Grundrisse zum Neuen Testament ; Bd. 1)

ISBN 3-525-51360-7

NE: GT

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 1989. – Printed in Germany.  
Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages  
ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akusto-  
mechanischem Wege zu vervielfältigen. Gesamtherstellung: Hubert & Co.,  
Göttingen.

## Einführung

„Als die Zeit erfüllt war“ – so schreibt der Apostel Paulus –, „sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan“ (Gal. 4,4). Wie ein Gefäß bis zum Rand gefüllt wird, so war das Maß der Zeit voll, als der Sohn Gottes in die Welt kam. Luther bemerkt in einer Vorlesung, die er 1516/17 über den Galaterbrief gehalten hat, zu dieser Stelle, nicht die Zeit habe es bewirkt, daß der Sohn gesandt wurde, sondern umgekehrt: Die Sendung des Sohnes führte die Zeit der Erfüllung herauf. Die Zeit, in der Jesus von Nazareth predigte und das Evangelium unter Juden und Griechen zum erstenmal ausgerufen wurde, zeichnete sich nicht etwa dadurch vor allen anderen Jahrhunderten der menschlichen Geschichte aus, daß die Menschen damals in besonderer Weise auf diese Botschaft vorbereitet gewesen wären. Sie erhielt vielmehr ihre Prägung durch jenes Geschehen, von dem das Evangelium Kunde gibt. Die Menschen, die Jesus begegneten, die die Boten Christi hörten und Glieder der ersten Gemeinden wurden, waren Menschen wie alle anderen auch. Sie hatten ihre tägliche Arbeit zu verrichten, sie lebten als Männer und Frauen, als Kinder und Alte, Reiche und Arme. Sie kannten Sorge und Leid, aber auch Freude und Glück, sie fragten nach dem Sinn ihres Lebens und suchten nach einer gültigen Antwort auf diese letzte Frage. Diese Antwort will das Evangelium geben: Gott sandte seinen Sohn, der von einer Frau geboren wurde und das menschliche Geschick durchlebte bis zum Tode, „damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen“ (Gal. 4,5).

Jesus von Nazareth wurde geboren unter der Regierung des Kaisers Augustus (i. k. 2,1). „Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Statthalter in Judäa, Herodes Tetrarch in Galiläa und sein Bruder Philippus Tetrarch in Ituräa und in der Landschaft Trachonitis und Lysanias Tetrarch zu Abilene war, als Hannas und Kaiphas Hohepriester waren“ (Lk. 3,1), trat Johannes der Täufer in der Wüste auf und begann bald darauf Jesus von Nazareth öffentlich zu predigen. Seine Predigt enthielt ebensowenig wie die urchristliche Verkündigung die Mitteilung allgemeiner Wahrheiten, die ohne jeden Bezug auf die Lage der Hörer weitergegeben werden könnten, sondern die Menschen wurden da angesprochen, wo sie mitten in ihrem Leben standen. Ihre Sorgen wurden in der ihnen geläufigen Sprache bedacht, ihre Fragen mit den ihnen vertrauten Worten beantwortet. Weil das Evangelium an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit der Geschichte zum erstenmal laut geworden ist, ist es für das sachgemäße Verständnis seiner Botschaft unerläßlich, nicht nur die Sprachen, in denen man damals redete – Hebräisch, Aramäisch und Griechisch – zu studieren, sondern auch die politischen Verhältnisse, die Lebensbedingungen und Gebräuche jener Menschen, ihre Hoffnungen und

Erwartungen, ihre Vorstellungen und Ansichten so genau wie möglich in Erfahrung zu bringen. Je genauer wir darüber Bescheid wissen, wo die Menschen von der christlichen Verkündigung angetroffen wurden und wie man das Evangelium verstand und weitertrug, um so besser wird es uns gelingen, den Inhalt dieser Botschaft aus der Redeweise und den Vorstellungen der alten Welt in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen.

Die Umwelt des Neuen Testaments bietet ein überaus buntes Bild. In der Zeit des Hellenismus begegneten die Griechen den Völkern des alten Orients, trafen Ost und West aufeinander, kamen ihre Religionen und Kulturen in enge Berührung. Aus der reichen Fülle dieser Welt der ausgehenden Antike soll hier zur Darstellung kommen, was für das Verständnis des Neuen Testaments unmittelbar von Belang ist. Daher kann ebensowenig auf die griechische Geschichte im einzelnen wie auf kulturgeschichtliche Probleme des Vorderen Orients im besonderen ausführlich eingegangen werden. Die Aufgabe bleibt vielmehr streng darauf bezogen, einen Beitrag zum Verständnis des Neuen Testaments zu leisten. Jesus, seine Jünger und die ersten Christen waren Juden. Als bald aber drang das Evangelium über die Grenzen Palästinas hinaus in die hellenistisch-römische Umwelt. Beide Bereiche – das Judentum auf der einen und die hellenistisch-römische Umwelt auf der anderen Seite – lassen sich nicht scharf voneinander scheiden. Denn seit der Zeit Alexanders d. Gr. stand auch Palästina unter starken hellenistischen Einflüssen, die sich überall im Lande und selbst in Jerusalem kräftig auswirkten. Da die christlichen Gemeinden, die sich in rascher Folge rings um das Mittelmeer bildeten, vielfach aus Kreisen hellenistischer Synagogen und ihres Anhangs hervorgingen, hat das frühe Christentum das griechische Erbe und seine hellenistische Fortentwicklung zumeist durch die Vermittlung des hellenistischen Judentums kennengelernt. Die Überlieferung von Jesus von Nazareth ist nicht in aramäischen, sondern in griechischen Worten aufgezeichnet, die Briefe des Apostels Paulus sind wie die Evangelien in griechischer Sprache abgefaßt worden. Somit gibt das Neue Testament selbst Zeugnis von der überaus weitreichenden Bedeutung des Hellenismus für Palästina, den Vorderen Orient und den ganzen Mittelmeerraum. Die Schriften des Neuen Testaments sind zugleich die wichtigste Quelle für das Verständnis seiner Umwelt; denn sie enthalten zeitlich genau zu datierende Angaben über die Verhältnisse in Palästina und im Römischen Reich, die durch Vergleich mit der zeitgenössischen Literatur, Inschriften und unliterarischen Dokumenten sowie den Entdeckungen der Archäologie näher zu beschreiben und zu veranschaulichen sind.

Band 8 der Grundrisse zum Neuen Testament enthält ein Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, herausgegeben von H. G. Kippenberg und G. A. Wewers (1979). Auf Vergleichstexte, die zum Verständnis der Umwelt des Neuen Testaments heranzuziehen sind, wird in diesem Band jeweils hingewiesen mit dem Vermerk: vgl. Kippenberg – Wewers.



## I. TEIL

# Das Judentum in der Zeit des Neuen Testaments

## I. KAPITEL

### Die politische Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit

Das Judentum zur Zeit des Neuen Testaments ist Erbe seiner wechselvollen Geschichte in den vergangenen Jahrhunderten. Ebenso wie die ihnen benachbarten Völker standen auch die Juden jeweils unter der Oberherrschaft der Großmächte, die nacheinander den Vorderen Orient regierten, den kleinen Völkerschaften zeitweise ein ziemlich unbehindertes Eigenleben ermöglichen, bisweilen aber auch gewaltsam eingriffen und ihre Lebensform zu bestimmen suchten. Jede dieser sich ablösenden Mächte hat die Geschichte des Landes und seiner Bewohner nachhaltig beeinflußt, so daß ihre Auswirkungen in neutestamentlicher Zeit deutlich erkennbar sind. Daher kann die Lage, in der sich das Judentum zur Zeit Jesu befand, nur auf dem Hintergrund der geschichtlichen Vergangenheit, durch die es geprägt wurde, zutreffend beschrieben werden.

#### 1. Palästina unter der Herrschaft der Perser

Die Geschichte des Judentums beginnt mit der Zeit des *babylonischen Exils*. Die zehn im Norden des Landes angesiedelten Stämme Israels waren nach der Zerstörung Samarias durch die Assyrer 722 v. Chr. untergegangen. Judäa war 587 v. Chr. endgültig von den Babyloniern erobert, Jerusalem zerstört und die Oberschicht der Bevölkerung nach Babylon deportiert worden. Die in die Fremde verschleppten Judäer konnten in Babylon beieinander bleiben und dort den Glauben an den Gott Israels bewahren. War es ihnen versagt, den Tempelkult fortzuführen, so hielten sie doch am Gesetz ihres Gottes fest und befolgten das Gebot des Sabbats und der Beschneidung als Zeichen, an denen Israel sich ständig seiner Aussonderung aus allen Völkern bewußt wird. Dadurch wurde die geistige und geistliche Voraussetzung dafür geschaffen, daß nach dem Ende der babylonischen Herrschaft ein neuer Anfang im Land der Väter gemacht werden konnte.

Die Wende kam mit dem Siegeszug des persischen Königs *Kyrus*, der dem neubabylonischen Reich mit gewaltigen Schlägen ein Ende bereitete. 539

v. Chr. zog er als Sieger in Babylon ein und wurde damit Herrscher nicht nur über das Zweistromland, sondern auch über Syrien und Palästina. Gegenüber den fremden Völkern, die unter ihre Herrschaft kamen, verfolgten die Perser eine andere Politik, als sie vor ihnen die Assyrer und Babylonier betrieben hatten. Diese hatten nach der Eroberung der Länder ganze Völkerschaften verpflanzt oder zumindest die Oberschicht deportiert; sie hatten überall ihren Kult als Staatsreligion durchgesetzt. Die Perser dagegen erzwangen weder größere Umsiedlungen noch verlangten sie, daß überall eine einzige Staatsreligion anerkannt werden müsse. Sie knüpften vielmehr an die jeweils gegebenen örtlichen Verhältnisse an, ließen die Eigenarten der Völker bestehen, gestatteten, daß sie weiterhin ihrem Herkommen entsprechend lebten, und suchten sie auf diese Weise für sich zu gewinnen. Für den amtlichen Verkehr bediente sich die persische Regierung nicht der eigenen, sondern der aramäischen Sprache, die in Syrien und Palästina weit verbreitet war. Diese Politik der Perser bot auch der Judenschaft die Möglichkeit, ihr Eigenleben mit ausdrücklicher Unterstützung der Regierung zu entfalten. Als bald nach der Eroberung Babylons verfügte der König Kyrus in einem Erlaß, das Haus Gottes in Jerusalem wieder aufzubauen und die Gerätschaften zurückzugeben, die Nebukadnezar aus dem Tempel fortgenommen hatte (Esra 6,3–5). Vermutlich haben jedoch zunächst nicht allzu viele der im Exil lebenden Juden von der Erlaubnis Gebrauch gemacht, in die Heimat zurückzukehren. Und die jüdische Restbevölkerung in Palästina lebte in so bescheidenen Verhältnissen, daß der Wiederaufbau des Tempels nur langsam und mühsam in Gang gesetzt wurde.

Im fünften Jahrhundert gingen von den Juden, die im Zweistromland geblieben waren, starke Anstöße zum Ausbau der jüdischen Gemeinde in Jerusalem aus. Im Auftrag des Großkönigs kamen nacheinander Nehemia und Esra nach Palästina, um die Verhältnisse zu ordnen. Nehemia sorgte dafür, daß Jerusalem mit befestigten Mauern umgeben wurde, und nahm den Judäern das eidliche Versprechen ab, keine Ehen mit Angehörigen der fremdstämmigen Nachbarvölker einzugehen. Esra lehrte seine Einwohner das Gesetz und setzte es auf Anordnung des Königs in Kraft. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, daß dieses Gesetz die fünf Bücher Mose, d. h. den Pentateuch, umfaßte, in denen die alten Überlieferungen Israels gesammelt und geordnet waren. Indem die Judäer darauf verpflichtet wurden und ein königlicher Erlaß das Gesetz bestätigte, galt nun das Gesetz Israels als persisches Landrecht in Jerusalem und Judäa. Der Kultus der jüdischen Gemeinde stand daher unter dem Schutz der persischen Regierung, so daß sie ihr Leben nach den Vorschriften des Gesetzes ungehindert entfalten konnte.

Diese Entwicklung rief bei den umwohnenden Nachbarn und insbesondere den Einwohnern *Samaritas* Neid und Mißgunst hervor. Im Norden Palästinas waren nach der Eroberung durch die Assyrer fremde Siedler sesshaft geworden, die sich mit der verbliebenen Bevölkerung vermischten (2.Kön. 17). Deren Nachkommen verehrten zwar Jahwe als den Gott des

Landes, der dem Boden Fruchtbarkeit und Gedeihen verleiht, wurden aber von den Juden nicht als rechte Israeliten anerkannt. Daher sonderte sich die Jerusalemer Gemeinde, die durch Nehemia und Esra dazu angehalten worden war, keine Verbindungen mit anderen Völkern einzugehen, von ihnen ab und pflegte keinen Austausch und Verkehr mit ihnen. Diese schroffe Trennung und die starke Privilegierung Jerusalems durch den Großkönig schufen unter den Leuten im Gebiet von Samaria Verbitterung, die zu wachsender Entfremdung zwischen Norden und Süden und schließlich der politischen Trennung der Provinzen Samaria und Judäa führte. Soweit die samaritanische Bevölkerung Jahwe als den Gott Israels verehrte, war sie gehalten, nach Jerusalem, in die Hauptstadt der benachbarten, ihr aber unfreundlich gegenüberstehenden Provinz, zu gehen, um dort am Tempel zu opfern und anzubeten. Diese Entwicklung ließ daher bei den Samaritanern den Wunsch aufkommen, ein eigenes Heiligtum zu errichten, durch das sie von Jerusalem unabhängig würden.

Zunächst haben also die Samaritaner noch zur Jerusalemer Kultgemeinde gehört; denn nur so ist es erklärlich, daß die Samaritaner mit den Juden die fünf Bücher Mose als heilige Schrift gemeinsam haben, nicht jedoch die übrigen Teile des alttestamentlichen Kanons, die prophetischen Schriften und die poetischen Bücher. Es muß also nach Abschluß des Pentateuch und vor der endgültigen Festlegung der kanonischen Grenzen der übrigen Teile des Alten Testaments (vgl. S. 121–123) zur Trennung zwischen Juden und Samaritanern gekommen sein. Zwar berichtet der jüdische Geschichtsschreiber Josephus, die Samaritaner hätten erst unter Alexander d. Gr. die Genehmigung zur Errichtung eines Tempels auf dem Garizim erhalten (Jüdische Altertümer XIII, 74–79), wahrscheinlich aber wird der Bau ihres Heiligtums schon einige Zeit früher erfolgt sein. Da das Perserreich vor seinem Untergang starken Erschütterungen ausgesetzt war, wird es in dieser Zeit am ehesten möglich gewesen sein, die Zustimmung des Großkönigs zum Bau der heiligen Stätte der Samaritaner zu erwirken. Voller Stolz wiesen die Samaritaner darauf hin, daß nicht Jerusalem, wohl aber ihr heiliger Berg Garizim im Gesetz des Mose ausdrücklich genannt sei (5. Mose 11, 29; 27, 12 f.).

Seit die Samaritaner ihr eigenes Heiligtum besaßen, herrschte bittere Feindschaft zwischen ihnen und den Juden, so daß es am Ende zu kriegerischen Auseinandersetzungen kam und die Juden im Jahre 128 v. Chr. unter Johannes Hyrkan den Tempel auf dem Garizim zerstörten. Obwohl er von den Samaritanern nicht wiederaufgebaut werden konnte, hielten sie doch unbeirrt am Garizim als ihrer heiligen Stätte fest. Noch heute feiert die kleine samaritanische Gemeinde an dieser Stelle alljährlich das Passafest nach dem von ihnen bewahrten uralten Brauch.

Zur Zeit Jesu verkehrten Juden und Samaritaner nicht miteinander (Joh. 4, 9). Sie galten den Juden als fremdstämmig (Lk. 17, 18). Samaritaner wurde als Schimpfwort gegen jemanden verwendet, den man für verrückt hielt (Joh. 8, 48). Wollten jüdische Festpilger durch samaritanisches Gebiet

nach Jerusalem ziehen, so mußten sie mit Behinderungen und feindlichen Handlungen auf dem Wege rechnen (Lk. 9,51–56). Die Samaritaner beriefen sich zwar auf die Erzväter als ihre Vorfahren (Joh. 4,12), aber diesen Anspruch ließen die Juden nicht gelten. Jesus führt nicht die Tat eines Juden, sondern die eines Samaritaners als Beispiel für selbstlos erwiesene Nächstenliebe an (Lk. 10,30–37). Und von einem Samaritaner, nicht aber von einem Juden wird erzählt, daß er nach der Heilung vom Aussatz Gott die Ehre gab (Lk. 17,11–19). Nach anfänglichem Zögern (Mt. 10,5 f.) überwand auch die Urgemeinde alsbald die Trennung, die zwischen Juden und Samaritanern bestand, und trug das Evangelium nach Samaria hinaus (Apg. 8,4–25). Die alte Streitfrage, ob man auf dem Garizim oder in Jerusalem anbeten solle (Joh. 4,20), war nun hinfällig; „denn Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh. 4,24).

## 2. Palästina unter Alexander d. Gr. und der Herrschaft Ägyptens

In der Schlacht bei Issus (333 v. Chr.) bezwang *Alexander d. Gr.* den Perserkönig Darius III. und öffnete sich durch diesen Sieg den Weg über Syrien und Palästina nach Ägypten. Dem raschen Vormarsch der makedonischen Streitmacht konnte nur geringer Widerstand entgegengesetzt werden. Die starke Inselfestung Tyrus konnte sich zunächst behaupten, bis sie nach siebenmonatiger Belagerung kapitulieren mußte; Gaza hielt sich zwei Monate lang, dann fiel auch diese Stadt. Nach Überwindung dieser Hindernisse konnte Alexander an der Küste des Mittelmeers entlang geradewegs nach Ägypten marschieren. Mit der Eroberung und Besetzung des Binnenlandes hielt sich der siegreiche König nicht lange auf, sondern überließ diese Aufgabe seinen Generälen. Judäa unterwarf sich dem Feldherrn Parmenio, ohne daß man versuchte, Widerstand zu leisten. Samaria, der Sitz des persischen Statthalters, wurde von Perdikkas und seinen Soldaten erobert. Die Juden waren tief beeindruckt von der Schlagkraft des griechischen Heeres und erkannten ohne Zögern die überlegene Macht der neuen Herren an. Da die Juden sich friedlich gefügt hatten, wurden ihnen die Rechte, die sie unter persischer Herrschaft besaßen, weiterhin gewährt. Die Jerusalemer Gemeinde konnte wie bisher ihren Kult ungehindert ausüben.

Wenn sich auch durch den Wechsel der Herrschaft an der Rechtslage der jüdischen Gemeinde äußerlich kaum etwas änderte, so wirkte sich doch um so tiefgreifender der Wandel aus, der mit dem Einzug der *Griechen* im ganzen Land vor sich ging. Zwar waren einzelne griechische Händler, Kaufleute und Reisende schon in früheren Zeiten nach Palästina gekommen, jetzt aber gelangten Handel und Lebensweise der Griechen überall ins Land. Die Völker des Vorderen Orients öffneten sich dem griechischen Einfluß, den Umgangsformen der Griechen, ihrer Kultur und ihrem Geistesgut, so daß die Nachfahren der alten Phönizier und Philister ihre Sprache aufgaben, das Griechische annahmen und damit in der Welt des Hellenismus so vollständig aufgingen, daß sie ihr Eigenleben verloren. Griechische Siedlungen

und Städte wurden gegründet, aber auch in den bestehenden Städten ließen sich Griechen nieder. Die bezwungene Festung Tyrus wurde mit Griechen neu besiedelt; die Stadt Samaria, die Widerstand geleistet hatte, erhielt makedonische Einwohner. Viele Städte gaben sich nicht nur einen griechischen Namen, sondern auch griechisches Stadtrecht. Fortan lebten daher die Juden in Palästina in unmittelbarer Nachbarschaft von Griechen, die ihre Sprache als Verkehrssprache durchsetzten. Wer sie nicht zu reden verstand, galt als Barbar. Viele Juden erlernten die Sprache der Fremden, die in allen Ländern, die Alexander d. Gr. in seinem Siegeszug erreicht hatte, gesprochen wurde, so daß in neutestamentlicher Zeit viele Menschen in Palästina das Griechische verstehen und sprechen konnten. Wenn man mit den Vertretern der römischen Besatzungsmacht zu tun hatte, konnte man sich auf Griechisch verständigen. Als Paulus in Jerusalem verhaftet worden war und sich vor der Volksmenge verantworten wollte – so berichtet die Apostelgeschichte –, war man überrascht, daß er hebräisch bzw. aramäisch und nicht griechisch redete (Apg. 22,2). Offenbar hätte man das eine wie das andere ohne Schwierigkeiten verstehen können.

Mit der Sprache kam auch hellenistische Zivilisation in das Land; denn die griechischen Siedler brachten ihre Lebensformen mit und hielten an ihnen fest. Griechische Bauten entstanden, Theater und Thermen wurden in den Städten errichtet, in Gymnasien wurde Sport getrieben. *Griechische Sitte* bürgerte sich ein, indem man sich beim festlichen Mahl zu Tisch legte (vgl. Mk. 14,18 Par. 22 Par.). Man kam in den Genuß der von den Griechen hochentwickelten ärztlichen Kunst (Mk. 5,26 Par.). Wie die Griechen einen Gedankengang im Gespräch entfalteten und durch das Wechselspiel von Frage und Antwort die Lösung des Problems zu finden suchten, so lernten nun die Juden, zu diskutieren und im Lehrgespräch die Wahrheit des göttlichen Willens zu erfragen und zu klären. Diese Beispiele zeigen, wie auch die Juden sich den neuen Verhältnissen anzupassen und sich in ihnen zurechtzufinden wußten. Die Sympathie, die man für die überlegene Kultur und Zivilisation der Griechen in manchen jüdischen Kreisen empfand, ging so weit, daß es im zweiten Jahrh. v. Chr. in Jerusalem Juden gab, die allen Ernstes der Meinung waren, sie seien mit den Spartanern verwandt, die ihrer untadeligen Gesetze wegen berühmt waren. Im 1. Makkabäerbuch ist von einem Brief die Rede, den Areus, der König von Sparta, an den Hohenpriester Onias geschrieben haben soll; darin heißt es, man habe in einer alten Schrift gefunden, die Spartaner und die Juden seien Brüder und stammten beide aus dem Geschlecht Abrahams (1. Makk. 12,21). Diese Entwicklung hätte durchaus dazu führen können, daß auch Jerusalem und Jüdäa wie das Land der Phönizier und Philister vollkommen hellenisiert worden wäre. Das von den Vätern überkommene Gesetz aber, das in hebräischer Sprache niedergeschrieben war, verpflichtete die Gemeinde dazu, den alten Glauben zu bewahren, nach dem Gesetz Moses den Gottesdienst zu verrichten und sich dessen bewußt zu bleiben, daß der Gott Israels sein Volk aus allen Völkern ausgesondert hatte.

Der jähe Tod Alexanders d. Gr., der 323 v. Chr. im Alter von 33 Jahren starb, hatte zur Folge, daß das rasch zusammengebrachte riesige Reich in politische Wirren gestürzt wurde. Da die Feldherren des Königs sich um das Erbe stritten, zerbrach die Einheit des Reiches. Der in Ägypten residierende Statthalter Ptolemäus ließ Palästina besetzen und brachte es zunächst in seine Gewalt. Antigonus aber, der in Syrien regierte, machte Palästina dem Ptolemäus streitig und entriß ihm das Land (315 v. Chr.). Als jedoch Antigonus fast das ganze alte Perserreich gewinnen konnte, mißgönnten ihm die übrigen ehemaligen Statthalter Alexanders den Erfolg und wandten sich gemeinsam gegen ihn. Ptolemäus gelang es infolgedessen, erneut die Herrschaft über Palästina und den südlichen Teil von Syrien zu erhalten. Damit war die Entscheidung für die nächsten hundert Jahre gefallen. Palästina, das in seiner Geschichte schon so oft zum Zankapfel zwischen den Großmächten in Ägypten und im Zweistromland geworden war, stand unter der Oberherrschaft Ägyptens, das nun ein hellenistischer Staat war, so daß der hellenistische Einfluß in Palästina unverändert wirksam blieb.

Wie die Perser und Alexander d. Gr. haben sich offensichtlich auch die Ptolemäer nicht in die inneren Angelegenheiten der Jerusalemer Kultgemeinde eingemischt. Die Leitung der Judenschaft lag in der Hand des Hohenpriesters, der ihre Belange mit Billigung der hellenistischen Herrscher Ägyptens ordnen und lenken konnte. Ihm standen Priester und Älteste, die Häupter der einflußreichen Familien Jerusalems, im Synedrium zur Seite. Seit wann es diese oberste jüdische Behörde gab, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Zwar könnte ihr Ursprung noch in die persische Zeit zurückreichen, aber erst für die hellenistische Zeit ist sie eindeutig bezeugt. Im ersten Jahrhundert v. Chr. kamen zu den Priestern und Ältesten als dritte Gruppe die Schriftgelehrten hinzu (vgl. S. 20). In dieser Zusammensetzung wird das Synedrium häufig im Neuen Testament, vor allem in der Passionsgeschichte, erwähnt (Mk. 10,33 Par.; 11,27 Par.; 14,43 Par. u. ö.). Wenn gelegentlich nur zwei Gruppen genannt sind – die Oberpriester und Schriftgelehrten (Mk. 11,18 Par.; 14,1 Par. u. ö.) bzw. die Oberpriester und Ältesten (Mt. 21,45; 26,3.47 u. ö.) – oder nur die Oberpriester als Repräsentanten des Synedriums angeführt werden (Mk. 14,55 Par. u. ö.), so ist doch immer die oberste jüdische Behörde gemeint, die unter dem Vorsitz des Hohenpriesters zusammentrat, um alle weltlichen und geistlichen Angelegenheiten zu ordnen, die die jüdische Bevölkerung betrafen.

### 3. Palästina unter der Herrschaft Syriens und der makkabäische Freiheitskampf

Nach einem ersten vergeblichen Versuch gelang es um die Wende vom dritten zum zweiten Jahrhundert dem syrischen König *Antiochus III.* (223–187 v. Chr.), Palästina den Ägyptern zu entreißen. Die Ptolemäer mußten sich zurückziehen und das Land den Syrern überlassen. Da die Juden rechtzeitig erkannt hatten, daß die Waagschale sich zugunsten der Syrer neigte,

und sich während der Streitigkeiten auf deren Seite geschlagen hatten, wurden sie von den Syrern nach ihrem Sieg entgegenkommend behandelt. Die Kriegsschäden, die Jerusalem während der Kämpfe erlitten hatte, suchte man zu heilen, und zu den bisherigen Rechten wurden weitere Privilegien verliehen: Der für den Tempelkult benötigte Bedarf sollte bis zu einer bestimmten Höhe aus der Staatskasse bestritten werden, den Mitgliedern des Ältestenrates und den Schriftgelehrten wurde Steuerfreiheit gewährt.

Doch die freundlichen Verhältnisse sollten nicht lange andauern. In Syrien herrschte die Dynastie der Seleukiden, die nach dem Tode Alexanders d. Gr. durch Seleukus begründet worden war. Die Seleukiden suchten durch Förderung der hellenistischen Kultur die verschiedenen Völkerschaften ihres Reiches enger zusammenzuschließen. Weite Kreise der Juden standen dieser Politik aufgeschlossen gegenüber, und sogar in der Priesterschaft in Jerusalem gab es manche Anhänger der Hellenisierung. Der Hohepriester hatte als Haupt der Judenschaft dafür zu sorgen, daß die Gesetze und Befehle des syrischen Königs durchgeführt wurden. Da er auch dafür verantwortlich war, daß die geschuldeten Steuern pünktlich entrichtet wurden, konnten sich die Syrer an ihn halten, wenn sie mehr Geld einfordern wollten. Als im Jahr 175 v. Chr. *Antiochus IV.* in Syrien die Regierung übernahm, war in Jerusalem *Onias* Hoherpriester, ein frommer Mann, der das Gesetz befolgte. Er hatte jedoch in der Priesterschaft Gegner, vor allem in seinem Bruder *Josua* und unter den Anhängern der Hellenisierung. *Josua* gräzisierte seinen Namen zu *Jason*, bot den Syrern eine beträchtliche Summe Geldes, die durch Erhöhung der Steuern eingebracht werden sollte, und erreichte, daß *Onias* seines Amtes enthoben und er selbst als Hoherpriester eingesetzt wurde. Der Wechsel im Amt des Hohenpriesters wurde vollzogen, ohne daß die unterlegene Seite Widerstand leistete. *Onias* wurde einige Jahre später in Antiochia ermordet, sein gleichnamiger Sohn floh nach Ägypten und gründete mit Unterstützung der Ptolemäer um 160 v. Chr. einen Tempel in Leontopolis, wo nach dem Vorbild des Tempels von Jerusalem der Opferkult aufgenommen und bis 73 n. Chr. durchgeführt wurde. Die Bedeutung dieses Heiligtums blieb jedoch gering, da auch die ägyptische Judenschaft weiterhin am Tempel in Jerusalem festhielt. In Jerusalem ließ *Jason* zwar den Tempelkult den Vorschriften des Gesetzes entsprechend verrichten, aber er betrieb mit Energie den Fortgang der Hellenisierung. Ein Gymnasium wurde erbaut, in dem junge Männer unbekleidet Sport trieben; auch Priester nahmen daran teil. Als Juden schämten sie sich dabei ihrer Beschneidung, über die die Griechen spotteten, so daß manche durch eine Operation die Beschneidung beseitigen ließen (1. Makk. 1,15) – ein Verhalten, das es auch zur Zeit des Paulus noch des öfteren unter Juden gab (vgl. 1. Kor 7,18). Als *Jason* drei Jahre lang amtiert hatte, bot ein gewisser *Mene-laos* dem syrischen König noch höhere Geldbeträge, als es einst *Jason* getan hatte, und wurde daraufhin anstelle des *Jason* zum Hohenpriester gemacht. Das Amt des Hohenpriesters war zu einem käuflichen Gegenstand der Politik geworden.

Die Römer, die nach dem siegreichen Kampf gegen Hannibal ihren militärischen und politischen Einfluß auch im Orient geltend machten, ergriffen für die in Ägypten regierenden Ptolemäer und gegen Antiochus von Syrien Partei. Antiochus hatte gegen Ägypten Krieg geführt, mußte aber sein Unternehmen abbrechen, als die Römer ihm Halt geboten. Nach dem mißlungenen ägyptischen Feldzug verbreitete sich in Jerusalem das Gerücht, Antiochus sei ums Leben gekommen. Diese Gelegenheit suchte der aus seinem Amt verdrängte Jason zu nutzen, indem er mit Waffengewalt Menelaus vertrieb und mit dem Amt des Hohenpriesters auch die Herrschaft über Jerusalem wieder an sich zog. Als Antiochus von diesen Vorgängen erfuhr, griff er voller Zorn ein und brachte Menelaus wieder in sein Amt zurück. Doch dieser konnte seine Stellung nur mit Unterstützung der Syrer halten und ihnen daher auch keinen Widerstand entgegensetzen, als Antiochus 169 v. Chr. seine in den Kriegen geleerten Kassen durch Plünderung des Jerusalemer Tempels auffüllte: Die kostbaren Geräte des Tempels, der Räucheraltar, der siebenarmige Leuchter und der Schaubrottisch wurden nach Antiochia gebracht (1. Makk. 1,20–24).

Auf diesen ersten Schlag, der gegen den heiligen Ort geführt worden war, folgte alsbald ein zweiter noch härterer Eingriff. Die Hellenisierung Jerusalems und Judäas, die zwar auf einigen Widerstand gestoßen war, im übrigen aber erheblich an Boden gewonnen hatte, sollte nun mit Gewalt vollendet und damit das Eigenleben der jüdischen Gemeinde aufgehoben werden. Die Mauern Jerusalems wurden niedergerissen, und auf dem Hügel der alten Davidsstadt erbaute man eine Zwingburg (Akra). Den Juden wurde bei Androhung der Todesstrafe untersagt, den Sabbat zu halten und ihre Kinder zu beschneiden. Aufseher des Königs zogen durch das Land, um die Befolgung dieser Anordnungen zu überwachen. In Jerusalem wurde an der Stelle des Brandopferaltars ein heidnischer Altar errichtet und dort dem höchsten Gott, dem olympischen Zeus, geopfert (167 v. Chr.). Auch Schweine wurden als Opfertiere dargebracht. Konnten Griechen diesen Wandel als Ausdruck dafür ansehen, daß in allen Kulturen doch letztlich der eine Gott verehrt wurde, und es für gleichgültig halten, ob sein Name Jahwe, Baal des Himmels oder Zeus hieß, so bedeutete für die Juden die Entweihung der heiligen Stätte den Greuel der Verödung (vgl. Dan. 11,31; 12,11). In diesem Ereignis sah man ein Zeichen der letzten Zeit und sprach auch später immer wieder vom Greuel der Verödung als einem Geschehen, das sich kurz vor dem Ende dieses Äons zutragen werde (Mk. 13,14 Par.). Diese Vorgänge brachten eine überaus gefährliche Krise für das Judentum, dessen Ende bevorzustehen schien. Aber die gläubige Gemeinde ließ sich nicht widerstandslos vom Glauben der Väter trennen. Das Buch Daniel wurde als eine Trostschrift für die bedrängte Gemeinde verfaßt; Verfolgung und Leiden wurden als Zeichen der letzten Zeit begriffen, die durch Gottes Tat bald ein Ende finden sollte. Fromme Juden nahmen lieber Leiden und Tod auf sich, als dem Gehorsam gegen das Gesetz abzusagen (2. Makk. 7).



Die Landbevölkerung hatte zäher am Glauben der Väter festgehalten als viele Städter, die sich den Einflüssen der hellenistischen Kultur und Zivilisation öffneten. In ihren Kreisen wuchs der Widerstand gegen die syrische Politik, der sich durch einen Vorfall, der sich in dem kleinen Dorf Modein unweit von Lydda zutrug, zur Erhebung gegen die Fremdherrschaft entzündete. Als die Aufseher des Königs auch in diesen Ort kamen, um die Juden zur Darbringung heidnischer Opfer zu nötigen, tötete der alte Priester *Mattathias* – das Haupt einer Familie, die sich nach ihrem Ahnherrn die Hasmonäer nannte – einen Juden, der bereit war, auf dem Altar zu opfern, und erschlug auch den königlichen Beamten, der zum Opfer aufgefordert hatte. Diese Tat erregte ungeheures Aufsehen. *Mattathias* und seine Söhne mußten fliehen und sich in das Gebirge der Wüste Juda zurückziehen (1. Makk. 2,15–28), wo sich alsbald eine Schar kampfwilliger Juden um sie sammelte. Aus der Wüste führte man zunächst hier und da kleinere Vorstöße durch, um heidnische Tempel, die überall im Land errichtet wurden, zu zerstören oder abgefallene Juden zu strafen. Als kurze Zeit darauf der alte Priester *Mattathias* starb, übernahm sein Sohn *Judas* die Führung der Kämpfer. Er erhielt den Beinamen „der Makkabäer“, was wahrscheinlich „der Hammerartige“ bedeutet (von aramäisch *makkaba* = der Hammer), und wurde als tüchtiger Krieger von seinen Freunden geachtet, von seinen Gegnern gefürchtet. *Judas* ließ es alsbald nicht mehr bei kleineren Partisanenunternehmen und Überfällen bewenden, sondern wagte es, größere Angriffe gegen die Syrer zu führen. Die Syrer waren daher genötigt, sich zur Wehr zu setzen. Der König *Antiochus*, der im Osten gegen die Parther kämpfte, schickte seinen Feldherrn *Lysias* nach Palästina. *Judas* blieb gegen ihn erfolgreich, schlug die Syrer in mehreren Kämpfen, zog siegreich nach Jerusalem, besetzte die entweihte heilige Stätte und stellte die vom Gesetz vorgeschriebene Verehrung des Gottes Israels wieder her. Am 25. Kislev (d. i. im Dezember) des Jahres 164 v. Chr. wurde der Altar neu geweiht und mit einem achttägigen Fest der rechtmäßige Gottesdienst wieder aufgenommen. Seither gedenkt das Judentum alljährlich dieses Ereignisses in dem Fest der Tempelweihe (hebräisch: *ch'nukka*) (vgl. Joh. 10,22), bei dem Lichter angezündet werden zum Zeichen dafür, daß Dunkel und Finsternis dem Licht weichen müssen.

Die Syrer hielten jedoch nach wie vor die Burg in Jerusalem besetzt. Nach einigen kleineren kriegerischen Unternehmungen begann *Judas*, die Burg zu belagern, und forderte damit einen Gegenschlag der Syrer heraus. Anstelle des Königs *Antiochus*, der während eines Feldzuges gegen die Parther gestorben war, regierte der Feldherr *Lysias* als Vormund des unmündigen Königssohnes und Verweser des Reiches. Er entsandte ein gut ausgerüstetes Heer, das die Juden schlug und Jerusalem einschloß. In dieser bedrängten Lage kamen *Judas* und seiner Schar Thronstreitigkeiten zu Hilfe, die in Syrien ausbrachen. Ein anderer Feldherr suchte *Lysias* zu verdrängen. Um gegen ihn freie Hand zu bekommen, schloß *Lysias* mit den Juden ein Übereinkommen: Er gestattete ihnen die ungehinderte Ausübung ihrer Religion,

und sie erkannten die syrische Oberherrschaft an. Bei diesem Zugeständnis blieb es fortan. Auch während der nicht abreißen den Wirren, die es in Syrien um die Besetzung des Thrones gab, hat kein syrischer Herrscher diesen Vertrag noch einmal in Frage gestellt.

Mit diesem Ergebnis des makkabäischen Freiheitskampfes waren große Teile des jüdischen Volkes zufrieden, zumal nach einiger Zeit auch das verwaiste Amt des Hohenpriesters wieder besetzt werden konnte. Menelaus, der das Amt gründlich mißbraucht hatte, war durch die makkabäische Reform beseitigt worden. Beim syrischen König Demetrius, der 162 v. Chr. die Herrschaft an sich gerissen hatte, wurden hellenistisch gesonnene Kreise Jerusalems vorstellig und führten Klage darüber, daß sie von Judas unterdrückt würden. Der König schenkte ihnen Gehör und setzte einen Mann namens Alkimus als Hohenpriester ein, der zwar zu den Freunden der Hellenisierung gehörte, aber aus aaronidischem Geschlecht stammte. Da der Kult nun wieder den Vorschriften des Gesetzes entsprechend versehen wurde und man ungehindert als gläubiger Jude leben konnte, sahen die Frommen (hebräisch: ch<sup>s</sup>idim), die der syrischen Gewaltpolitik widerstanden hatten, das Ziel ihres Einsatzes erreicht. Sie fanden sich bereit, den von den Syrern eingesetzten Hohenpriester als rechtmäßigen Inhaber des Amtes anzuerkennen. Aber Judas und seine Freunde mißtrauten den Syrern. Ihnen ging es nicht nur darum, den rechten Gottesdienst wiederherzustellen, sondern sie wollten darüber hinaus die politische Unabhängigkeit erreichen, durch die allein ein wirksamer Schutz gegen den syrisch-hellenistischen Einfluß würde gewonnen werden können.

Judas widersetzte sich daher dem Hohenpriester Alkimus, der die Syrer zu Hilfe rief. Es kam zu wechselnden Kampfhandlungen, in deren Verlauf Judas 160 v. Chr. fiel. Seine Anhänger wurden von den Syrern blutig verfolgt, wo immer man ihrer habhaft werden konnte. Die Gruppen der Kämpfer zogen sich in die Wüste zurück, anstelle des Judas wurde sein Bruder *Jonathan* ihr Führer. Obwohl seine Streitmacht nur klein und die Lage äußerst bedrängt war, gelang es ihm, sich zu behaupten, indem er die dauernden Thronstreitigkeiten in Syrien geschickt zu nutzen verstand und sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite der streitenden Parteien schlug. Von jeder Seite wußte er jeweils bestimmte Zugeständnisse einzuhandeln und konnte auf diese Weise das seinem Einfluß unterstehende Gebiet erweitern: Der Südteil Samarias, dessen Bewohner sich zum Tempel in Jerusalem hielten, wurde seiner Botmäßigkeit unterstellt. Das Amt des Hohenpriesters war seit dem Tod des Alkimus, der Ende des Jahres 160 v. Chr. gestorben war, unbesetzt geblieben. Nun gelang es Jonathan, die Zustimmung der Syrer dafür zu gewinnen, daß er dieses Amt übernahm (153 v. Chr.). Ein Mann, der sich ständig im Krieg verunreinigen mußte, der zwar aus einem Landpriestergeschlecht kam, aber nicht zadoqidischer Herkunft war, wurde Hoherpriester Israels. Die Kreise der Frommen, die einst die makkabäische Erhebung mitgetragen hatten, waren über diesen Vorgang tief betroffen.

Als Jonathan 143 v. Chr. durch List der Syrer ermordet wurde, übernahm *Simon*, der dritte der Brüder, die Führung des Kampfes. Ihm gelang es, auch für sich dieselbe Stellung zu gewinnen, die Jonathan errungen hatte. Er wurde nicht nur Feldherr und Oberhaupt der Judenschaft, sondern auch ihr Hoherpriester. Hatte Jonathan das von ihm beherrschte Gebiet erweitern können, so war Simon erfolgreich im Kampf gegen die syrische Besatzung in der Burg von Jerusalem, die besiegt und endgültig vertrieben wurde. Da Jerusalem nun ganz frei von fremder Herrschaft war, konnte Simon auch nach außen Unabhängigkeit gewinnen. Er erreichte, daß die Syrer den Juden Steuerfreiheit zugestanden (142 v. Chr.), und prägte eigene jüdische Münzen. Das Amt des Hohenpriesters, Feldherrn und Anführers der Juden wurde ihm vom Volk 140 v. Chr. erblich bestätigt und damit die Dynastie der Hasmonäer begründet, die auch von den Römern anerkannt wurde. Das jüdische Gemeinwesen hatte weitgehende Selbständigkeit erlangt und erlebte unter der Regierung des Simon wieder friedliche Verhältnisse. Die Menschen atmeten auf; man pries die Herrschaft Simons als eine Zeit des Friedens und Glücks: „Man konnte in Frieden sein Land bebauen, und das Land gab seinen Ertrag und die Bäume auf dem Feld ihre Frucht. Älteste saßen in den Straßen und beredeten sich über das gemeine Wohl, und die Jünglinge kleideten sich mit dem Schmuck des Kriegsgewands. Die Städte versah er (Simon) mit Lebensmitteln und rüstete sie aus mit Befestigungswerken, so daß sein ruhmvoller Name bis an das Ende der Erde genannt wurde. Er schaffte Frieden im Land, und Israel war hoch erfreut. Ein jeder saß unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und niemand schreckte sie auf. Niemand bekriegte sie mehr im Land, und die Könige waren in jener Zeit gedemütigt. Er half allen Elenden seines Volkes, er war voll Eifer für das Gesetz und vertilgte jeden Abtrünnigen und Übeltäter. Er machte das Heiligtum herrlich und vermehrte die Geräte des Heiligtums“ (1. Makk. 14,8–15). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 27.)

Die Zeit des Simon wird in diesen Worten des 1. Makkabäerbuches überschwänglich gerühmt, die friedlichen Verhältnisse werden als Erfüllung der prophetischen Verheißung begriffen: ein jeder werde unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen, ohne daß einer sie aufschreckt (Mi. 4,4). Die weise Regierung Simons, seine Fürsorge und sein Eifer um Gesetz und Tempel werden mit Zügen beschrieben, wie sie in der endzeitlichen Erwartung dem Messias beigelegt werden. Doch so überzeugend ist sein Bild keineswegs allen Juden erschienen. Manche Priester und Fromme standen mit scharfer Mißbilligung der Herrschaft der Hasmonäer gegenüber, die weder aus hohepriesterlichem Geschlecht noch aus dem Davids stammten und dennoch das hohepriesterliche Amt mit dem des Herrschers über Israel vereint hatten. Schon unter Jonathan muß es zu Auseinandersetzungen zwischen diesen Kreisen der Frommen und dem Hohenpriester und seinen Anhängern gekommen sein, die dazu führten, daß eine Gruppe gesetzestrenger Juden sich in die Wüste zurückzog, um am Ufer des Toten Meers ihr Leben in ungeteiltem Gehorsam gegen das Gesetz zu führen

(vgl. S. 70 f.). Sie hätten niemals dem Lob, das das erste Makkabäerbuch über die Regierung des Simon ausspricht, zustimmen können.

Die Herrschaft des Simon nahm ein plötzliches Ende, als er 134 v. Chr. einem von seinem Schwiegersohn Ptolemäus angezettelten Mordanschlag zum Opfer fiel. Doch dem Mörder gelang es nicht, sich an Simons Stelle zu setzen. Die Herrschaft kam vielmehr, wie es dem unter Simon gefaßten Beschluß des Volkes entsprach, an seinen Sohn Johannes Hyrkan.

#### 4. Das Königtum der Hasmonäer

Nachdem ein letzter Versuch der Syrer, auf die Verhältnisse in Palästina Einfluß zu nehmen, fehlgeschlagen war (128 v. Chr.), hatte *Johannes Hyrkan* freie Hand, das ganze Land zu regieren. Er unternahm Kriegszüge in die Umgebung von Judäa, führte diese aber nicht mit einem Volksheer durch, das für den Glauben Israels stritt, sondern mit einer Söldnertruppe, die er angeworben hatte und die bereitwillig tat, was immer er befahl. Hatten schon Jonathan und Simon den Machtbereich der Juden ausdehnen können, so war auch Hyrkan darauf bedacht, seine Herrschaft zu erweitern. 128 v. Chr. wurde der Tempel auf dem Garizim vernichtet und damit den Samaritanern ihre heilige Stätte genommen. Nach Idumäa, in das Gebiet des alten Edom, führte ein anderer Vorstoß, durch den die Bevölkerung gewaltsam zum Judentum bekehrt und ihr Land unter jüdische Herrschaft gebracht wurde. Ein Feldzug gegen Samaria endete gleichfalls erfolgreich: Die hellenisierte Stadt wurde 107 v. Chr. erobert und zerstört.

Obwohl die Politik des Hyrkan in seinen kriegerischen Unternehmungen glücklich verlief, fand er doch wenig Zustimmung beim Volk und Ablehnung in den Kreisen der Frommen. Sie waren darauf bedacht, ihr Leben nach dem Gesetz Gottes zu gestalten, und tadelten daher das Machtstreben der Hasmonäer als weltliches Handeln der Herrschenden. Aus den Gruppen der gesetzestreuenden Juden, die die makkabäische Erhebung getragen hatten, war die Gemeinschaft der Pharisäer hervorgegangen (vgl. S. 53 f.). Hatten ihnen ursprünglich die Hasmonäer nahegestanden, so trat nun doch eine starke Entfremdung ein, so daß Hyrkan nicht bei den Pharisäern, sondern bei denen Rückhalt suchte, die einer nüchternen Realpolitik zuneigten und sich auch dem Hellenismus nicht verschließen wollten. Hyrkan war zunächst nach dem pharisäischen Verständnis des Gesetzes verfahren, aber allmählich wandte er sich davon ab und näherte sich den Sadduzäern (vgl. S. 51–53), die bereit waren, seine Bestrebungen zu unterstützen. Die Überlieferung weiß davon zu berichten, daß es zu einem plötzlichen Bruch zwischen Hyrkan und den Pharisäern gekommen sei. Als er einmal eine Versammlung von Pharisäern gebeten habe, ihm offen zu sagen, wenn sie irgendwo sehen würden, daß er vom rechten Weg abirre, habe zunächst niemand Kritik geübt, alle seien des Lobes voll gewesen. Da aber habe sich ein Pharisäer mit Namen Eleazar erhoben und Hyrkan aufgefordert, er möge die Würde des Hohenpriesters niederlegen, weil seine Mutter zur Zeit des

Antiochus Epiphanes in Gefangenschaft geraten sei. Eine Frau könne möglicherweise in der Gefangenschaft vergewaltigt worden sein, und deshalb dürfe der Sohn einer solchen Mutter nicht das Amt ausüben, für das der höchste Grad priesterlicher Reinheit erforderlich sei. Hyrkan war über diese Äußerung so erbost, daß er sie als Ausdruck der von allen Pharisäern geteilten Meinung ansah und den Bruch mit ihnen herbeiführte. Die Erzählung hebt hervor, daß der hasmonäische Herrscher nach dem Urteil der Frommen nicht der Vorschrift des Gesetzes über die Reinheit des Hohenpriesters genüge. Ihm war das Amt des Feldherrn und Herrschers über die Juden wichtiger als die kultische Aufgabe des Hohenpriesters, obwohl die Münzen, die er prägen ließ, die Aufschriften trugen „Der Hohepriester Johannes und die Gemeinschaft der Juden“ bzw. „Der Hohepriester Johannes das Haupt der Gemeinschaft der Juden“.

Nach dem Tode des Vaters riß sein Sohn *Aristobul* die Herrschaft an sich. Zwar hatte Hyrkan verfügt, nach ihm solle seine Gemahlin regieren; Aristobul aber warf die Mutter und drei seiner Brüder ins Gefängnis. Nur seinen Bruder Antigonus beteiligte er an der Regierung, bis andere ihn bei ihm verdächtigten und er ihn ermorden ließ. Aristobul gebärdete sich wie die Könige kleiner orientalischer Staaten und legte sich als erster jüdischer Herrscher den Titel eines Königs zu. Die Kriegszüge führte er fort und errang in Galiläa Erfolge; die Bevölkerung der eroberten Gebiete wurde zur Beschneidung gezwungen. Doch die gewaltsame Bekehrung zum Judentum diente nicht religiösen Absichten, sondern der Unterwerfung unter die Herrschaft des Königs. Nach außen trat er als Freund der Griechen auf und folgte auch darin dem Vorbild anderer orientalischer Herrscher.

Nach kurzer Regierung starb Aristobul 103 v. Chr. Seine Gemahlin Salome Alexandra befreite die Brüder des verstorbenen Königs aus der Gefangenschaft, übertrug dem Ältesten die Regierung und wurde seine Gemahlin. Der neue Herrscher gräzisierte seinen Namen Jonathan zu Jannäus und nannte sich *Alexander Jannäus*. Auch er führte viele Kriege und blieb wie seine Vorgänger meist erfolgreich. Nachdem er das Gebiet an der Küste des Mittelmeers erobert und auch ins Ostjordanland Vorstöße unternommen hatte, konnte er sich jedoch in der Auseinandersetzung mit dem aufstrebenden Reich der Nabatäer nur mit Mühe behaupten. Durch seine Feldzüge brachte er ein Gebiet zusammen, dessen Ausdehnung ungefähr dem Umfang von Israel und Juda zur Zeit des Königs Salomo entsprach; aber sein Reich war nicht fest gefügt. Da die Bewohner der eroberten Teile entweder vertrieben oder mit Gewalt judaisiert worden waren, gab es immer wieder Unruhen, und der König mußte häufig von einer Ecke seines Landes in die andere eilen, um Widerstand zu unterdrücken oder zu verhindern. Weil die Herrschaft der Hasmonäer sich nicht auf eine breite Zustimmung im eigenen Volk stützen konnte, blieb sie schwach gegründet. Die Frommen standen in offenem Widerspruch zur Politik des Herrschers, der als Kriegsmann, der er war, zugleich das Amt des Hohenpriesters zu versehen hatte. Er schreckte nicht davor zurück, mit

Grausamkeit und Rücksichtslosigkeit seinen Willen durchzusetzen und die Pharisäer und ihre Anhänger mit Gewalt zu unterdrücken. Die Spannung stieg so hoch, daß es zu bewaffneten Auseinandersetzungen kam. Es wird überliefert, Jannäus habe 800 Aufständische gefangengenommen, nach Jerusalem gebracht und ans Kreuz schlagen lassen. Vor den Kreuzen habe er mit seinen Frauen ein Festgelage veranstaltet und die Frauen und Kinder der gekreuzigten Männer vor deren Augen hinschlachten lassen. Da noch niemals die grausame Strafe des Kreuzestodes in Israel angewendet worden war, rief die schreckliche Rache, die Alexander Jannäus an seinen Gegnern nahm, indem er „Menschen lebendig aufhängte“ (4 QpNah. I, 6f.), Entsetzen und Furcht beim Volk hervor (vgl. S. 69). Zwar brach Jannäus durch Terror den offenen Widerstand, aber die innere Ablehnung, mit der man ihm im Volk gegenüberstand, blieb bestehen.

Alexander Jannäus soll auf dem Totenbett seiner Gemahlin *Salome Alexandra* geraten haben, sie möge sich wieder mit den Pharisäern versöhnen. Sie übernahm nach dem Tode des Königs die Regierung und hat sie neun Jahre lang mit Umsicht und Weisheit geführt (76–67 v. Chr.). Da sie als Frau zwar Königin sein, nicht aber ein priesterliches Amt führen konnte, wurde ihr Sohn *Hyrkan II.*, ein schwacher und wenig tatkräftiger Mann, als Hoherpriester eingesetzt. Salome führte eine Verständigung mit den Pharisäern herbei, die nun auch Einfluß auf das politische Geschick des Landes gewannen. Schriftgelehrte der pharisäischen Gemeinschaft wurden Mitglieder des Synedriums, dem bis dahin nur Oberpriester und Älteste angehört hatten, und konnten hier ihre Meinung geltend machen und vielfach durchsetzen. Wer vor der Gewaltherrschaft des Jannäus geflohen war, konnte heimkehren. Die Kreise der Sadduzäer, deren Meinung im Hohen Rat der Juden bestimmend gewesen war, sahen sich benachteiligt. Mit ihnen und allen, die mit der Regierung der Königin unzufrieden waren, nahm ihr jüngerer Sohn *Aristobul II.*, der mit Energie nach der Macht strebte, Fühlung auf. Angesichts dieser Spannungen führte Salome die Zügel mit Behutsamkeit und vermied es, kriegerische Unternehmen zu beginnen. Sie suchte vielmehr den Frieden zu festigen, um dadurch auch eine innere Befriedung des Landes zu gewinnen. Ihre Regierung wird daher in der pharisäischen Überlieferung als eine gesegnete friedliche Zeit gerühmt. Es heißt, in den Jahren des Simon ben Schatach, der der bedeutendste Schriftgelehrte zur Zeit der Königin *Salome Alexandra* war, sei der Regen so reichlich gefallen, daß die Weizenkörner so groß wie Nieren geworden seien, die Gerstenkörner wie Olivenkerne und die Linsen wie Golddenare.

Als *Salome Alexandra* im Jahr 67 v. Chr. starb, hätte ihr rechtmäßigerweise ihr Sohn *Hyrkan II.* im Amt des Königs folgen müssen, aber sein Bruder *Aristobul II.* machte ihm die Würde streitig. Es kam zu bewaffneten Auseinandersetzungen, bei denen sich die Soldaten des *Aristobul* denen des *Hyrkan* als überlegen erwiesen. *Hyrkan* wurde von seinen Leuten im Stich gelassen, sie gingen zum Stärkeren über. Er mußte sich daher bereit

finden, einem Abkommen zuzustimmen, durch das die Würde des Hohenpriesters und Königs an Aristobul überging. Doch damit war der Streit keineswegs beendet. Denn nun stellte sich *Antipater*, dessen Vater unter Alexander Jannäus königlicher Statthalter in Idumäa gewesen war, an die Seite des verdrängten Hyrkan. Er brachte den Nabatäerkönig Aretas auf ihre Seite, indem ihm die Rückgabe der Städte versprochen wurde, die ihm Jannäus geraubt hatte. Aretas und Antipater marschierten mit ihren Truppen nach Jerusalem und begannen, die Stadt zu belagern. Doch ehe es zur Entscheidung kommen konnte, trat die überlegene Macht Roms auf den Plan, die fortan das Geschick des Vorderen Orients und damit auch Palästinas bestimmen sollte. Als *Pompejus* mit seinen Legionen heranrückte, zerbrach das schwache Reich der Seleukiden und wurde als Provinz Syrien dem Römischen Reich einverleibt. Beide Parteien, die sich um die Macht in Judäa stritten, wandten sich an Pompejus, um ihn für sich zu gewinnen. Das Volk aber ließ ihn wissen, er möge doch das Königtum überhaupt abschaffen und die alte Herrschaft der Priester wiederherstellen. Das Königtum der Hasmonäer hatte nicht nur die äußere Macht verloren, es besaß auch im Volk der Juden keine Anhängerschaft mehr, die es hätte stützen können. Damit war sein Ende unwiderruflich gekommen. Doch Pompejus überrückte sich nicht, seinen Spruch zu fällen, sondern verhielt sich zunächst abwartend, ehe er als Schiedsrichter urteilte. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 31.)

### 5. Palästina unter der Herrschaft der Römer

Jede der beiden streitenden Parteien, die einander in Judäa gegenüberstanden, war bemüht, die Günt des Pompejus für sich zu gewinnen. Zunächst hatte es den Anschein, Aristobul habe bessere Aussichten, seine Sache zum Erfolg zu führen. Als aber Pompejus die Entscheidung über Palästina hinausschob, verlor Aristobul die Geduld und versuchte durch militärische Vorkehrungen den Bestand seiner Herrschaft zu sichern. Da wurde Pompejus mißtrauisch und rückte bis Jerusalem vor. Die Nabatäer waren auf einen Wink der Römer abgezogen. Aristobul und seine Anhänger verschanzten sich in der Stadt, aber nach dreimonatiger Belagerung war ihr Widerstand gebrochen. Pompejus zog in Jerusalem ein und betrat den Tempel, auch das Allerheiligste schaute er sich an. Doch er raubte nichts aus dem Heiligtum und befahl, man möge alsbald den Gottesdienst wieder aufnehmen. Daß ein Heide selbst vor dem Allerheiligsten, in das nur der Hohepriester Zugang hatte, nicht haltmachte, erschien den Frommen als eine furchtbare Entweihung des Tempels, die nur als Gericht Gottes über sein schuldig gewordenes Volk begriffen werden konnte. In den Psalmen Salomos, die bald darauf in pharisäischen Kreisen entstanden, heißt es in deutlicher Anspielung auf die Vorgänge, die sich bei der Eroberung Jerusalems durch Pompejus abspielten: „In seinem Übermut stürzte der Sünder mit dem Widder feste Mauern, und du hindertest es nicht. Fremde Heiden bestiegen deinen Altar, betraten (ihn) übermütig in ihren Schuhen, dafür,

daß die Söhne Jerusalems das Heiligtum des Herrn entweihten, die Opfer Gottes in Gottlosigkeit schändeten“ (Ps. Sal. 2,1–3). Auf die Klage folgt dann die Bitte: „Laß genug sein, Herr, daß deine Hand auf Jerusalem lastet im Andrang der Heiden“ (Ps. Sal. 2,22). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 31f.)

Nach der Eroberung der Stadt ordnete Pompejus die Verhältnisse in Palästina. Aristobul wurde mit seinen beiden Söhnen Alexander und Antigonus gefangen nach Rom gebracht, Hyrkan wurde wieder in das Amt des Hohenpriesters eingesetzt. Die Grenzen wurden neu gezogen: Die Städte im Küstenbereich wurden selbständig; die hellenistischen Städte des Ostjordanlandes, die unter den Hasmonäern unterworfen worden waren, wurden zu einem freien Städtebund zusammengeschlossen, der von Damaskus im Norden bis Philadelphia (dem heutigen Amman) im Süden reichte. Dieser Bund der sogenannten Dekapolis – d. h. der zehn Städte – hat lange Zeit bestanden und wird auch im Neuen Testament verschiedentlich erwähnt (Mk. 5,20; 7,31; Mt. 4,25). Auch Samaria wurde die Selbständigkeit gegeben, so daß dem Hohenpriester nur das Gebiet unterstellt blieb, das unmittelbar zur Jerusalemer Kultgemeinde gehörte, Judäa, das Binnenland von Galiläa und Peräa im Ostjordanland. Der römische Provinzstatthalter in Syrien, Gabinius, hat dann im Jahr 57 v. Chr. Palästina in fünf Verwaltungsbezirke eingeteilt, die unmittelbar dem Provinzstatthalter unterstehen sollten. Judäa wurde in die Bezirke Jerusalem, Gazara und Jericho gegliedert, Galiläa wurde zum Bezirk Sepphoris, Peräa zum Bezirk Amanthus bestimmt. Diese Ordnung war wohl durchdacht und hätte eine friedliche Entwicklung ermöglichen können, wenn nicht die im Inneren des Landes fortschwellende Unruhe und von außen kommende Stöße neue schwere Erschütterungen gebracht hätten. Als bald begannen Aristobul und seine Söhne sich wieder zu regen, nachdem sie aus der römischen Gefangenschaft hatten entkommen und nach Palästina zurückkehren können. In Jerusalem gab es manche Leute, die mit der schwachen Amtsführung des Hyrkan unzufrieden waren und deshalb mit Aristobul sympathisierten. Doch die Macht der römischen Waffen hinderte ihn daran, seine Ziele in Palästina verwirklichen zu können.

Die schweren Auseinandersetzungen um die Herrschaft im Römischen Reich wirkten sich auch auf Palästina aus. Im Kampf zwischen Pompejus und Caesar unterstanden Hyrkan und seine Leute der Herrschaft des Pompejus, der den Osten des Reiches in der Hand hielt. Als dann Caesar siegreich blieb und Pompejus 48 v. Chr. in Ägypten ermordet wurde, gelang es Hyrkan und Antipater, rasch und glücklich zur überlegenen Partei hinüberzuwechseln. Sie schickten *Caesar* Hilfstruppen nach Ägypten und gewannen seine Gunst. Caesar erneuerte nicht nur die überkommenen Rechte der Jerusalemer Kultgemeinde, sondern verlieh dazu weitere Privilegien: Die Stadt Joppe wurde wieder zum Herrschaftsbereich des Hohenpriesters hinzugefügt, Hyrkan wurde in seinem Amt als Hoherpriester bestätigt und zum Ethnarchen und Bundesgenossen der Römer ernannt, Antipater erhielt das erbliche römische Bürgerrecht und wurde als Proku-



rator von Judäa eingesetzt. Damit war dem altüberkommenen Amt des Hohenpriesters das eines Statthalters an die Seite gestellt, der Rom als Garant für die Wahrung der Interessen des Reiches im Lande diente. Judäa wurde von der Pflicht befreit, römische Legionen überwintern zu lassen. Die ungehinderte Ausübung des Gottesdienstes wurde nicht nur für die Tempelgemeinde, sondern auch für die Synagogengemeinden im Reich zugesichert, so daß das Judentum von nun an unter dem Schutz des römischen Staates stand.

Antipater hatte durch diese Regelung eine starke Stellung gewonnen. Seine beiden Söhne ließ er an seiner Macht teilhaben, indem er Phasaël die Verwaltung von Judäa übertrug, Herodes die von Galiläa. *Herodes* beseitigte in Galiläa das Unwesen der sogenannten Räuber, d. h. nationalis-tischer jüdischer Partisanen, und verhängte dabei Todesurteile, ohne sich um das Synedrium in Jerusalem, bei dem eigentlich die oberste Rechtsgewalt lag, zu kümmern. Als man ihn deswegen in Jerusalem zur Verantwortung ziehen wollte, erschien er in Begleitung einer Leibwache vor dem Synedrium, so daß man es nicht wagte, gegen ihn zu verhandeln.

Mit der Ermordung Caesars (44 v. Chr.) brachen neue Wirren im Römischen Reich aus. Hyrkan und Antipater stellten sich zunächst auf die Seite der Caesarenmörder, doch deren Herrschaft währte nicht lange. Octavian und Antonius besiegten sie 42 v. Chr. in der Schlacht bei Philippi. Nach dem Sieg übernahm *Antonius* die Regierung über den Osten des Reiches und residierte mit der ägyptischen Königin Kleopatra in Alexandria. Antipater fiel einem Mordanschlag zum Opfer. Hyrkan und die beiden Söhne des Antipater aber wurden von Antonius in ihren Ämtern bestätigt. Hyrkan amtierte weiterhin als Hoherpriester, Herodes und Phasaël regierten das Land. Antonius hielt sich ständig in Ägypten auf, so daß er sich um Syrien und Palästina nicht viel kümmern konnte.

Da fielen aus dem Osten die Parther ein, mit denen *Antigonus*, der Sohn Aristobuls II., im Bunde stand. Bisher hatte er sich wie sein Vater vergeblich darum bemüht, die Macht zu gewinnen; nun gelangte er an das Ziel seiner Wünsche. Die Parther nahmen Hyrkan und Phasaël gefangen. Phasaël tötete sich selbst, Hyrkan wurde an Antigonus ausgeliefert. Der ließ seinem Oheim die Ohren abschneiden, so daß er als Verstümmelter untauglich für das Amt des Hohenpriesters wurde. Antigonus übernahm diese Würde an seiner Stelle und wurde darin von den Parthern bestätigt. Drei Jahre lang konnte er mit ihrer Hilfe als Hoherpriester und König der Juden regieren (40–37 v. Chr.). Hyrkan und Phasaël waren ausgeschaltet, übriggeblieben war allein Herodes.

*Herodes* tat das Klügste, was er in dieser Lage tun konnte: Er floh zu den Römern und suchte bei ihnen Schutz und Hilfe gegen Antigonus und die Parther. 40 v. Chr. kam er nach Rom und gewann dort das Vertrauen und die Förderung von Antonius und Octavian. Auf offiziellen Beschluß des Senats wurde er zum König der Juden ernannt, zunächst freilich zu einem König ohne Land; denn in Palästina standen seine ärgsten Feinde, denen

er erst das Land entreißen mußte. Von Syrien aus, wo die Römer die Parther bald vertreiben konnten, stieß er mit römischer Hilfe nach Palästina vor und konnte 37 v. Chr. Jerusalem einnehmen und sein königliches Amt antreten. Antigonus geriet in Gefangenschaft und wurde hingerichtet. Damit war der letzte Versuch der Hasmonäer, noch einmal die Herrschaft zu gewinnen, gescheitert. Herodes befand sich im Besitz des Königtums und ließ es sich nicht wieder streitig machen.

Wie Herodes mit römischer Unterstützung die Macht bekommen hatte, so gelang es ihm auch, sie mit Roms Hilfe zu festigen. Er war verschlagen und rücksichtslos, aber auch verwegen und geschickt, wenn es darauf ankam, rasche Entscheidungen zu treffen und entschlossen zu handeln. Zunächst stand er auf der Seite des Antonius, der in Ägypten über den Osten des Reiches regierte, und fügte sich seinen Weisungen, selbst wenn sie den eigenen Interessen zuwiderliefen. So mußte er gute Miene zum bösen Spiel machen, als Antonius der Kleopatra auf ihre Bitte die Städte an der Küste und Jericho schenkte. Er war zu klug, um nicht zu wissen, daß er sich unter allen Umständen die Unterstützung des römischen Herrschers zu bewahren hatte, um seine eigene Stellung behaupten zu können. Als später Antonius gegen Octavian unterlag, mußte Herodes zusehen, möglichst rasch ein gutes Verhältnis zum neuen Herrscher des Reiches zu gewinnen. Er reiste zu *Octavian*, der sich auf Rhodos aufhielt, gestand ihm offen ein, er habe bisher die Partei des Antonius vertreten, und legte zum Zeichen seiner Ergebenheit seine Krone nieder. Wort und Geste verfehlten ihre Wirkung nicht. Octavian bestätigte Herodes als König der Juden und gab ihm die Städte, die Antonius Kleopatra übereignet hatte, zurück. So erlangte Herodes auch die Gunst des Augustus – Octavian nahm diesen Beinamen an (s. S. 25. 147) – und hat sie sich mit Geschick zu erhalten gewußt. Der Friede, der mit der Regierung des Augustus im Römischen Reich einkehrte, kam auch Palästina zugute. Endlich wurde das Land nicht mehr von Kriegen heimgesucht. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 39f.)

Gegner seines Regiments und jeden, der möglicherweise seine Herrschaft hätte gefährden können, beseitigte Herodes, ohne Bande der Freundschaft und der Familie zu achten. Durch seine Ehe mit *Mariamne*, die aus der Familie der Hasmonäer stammte, war er mit dem alten Königsgeschlecht verbunden. Da er aus Idumäa kam, war er ständig von der Sorge geplagt, man könne ihn als nicht ebenbürtig ansehen. Der alte Hyrkan wurde ermordet, obwohl er der erlittenen Verstümmelungen wegen nicht mehr zum Amt des Hohenpriesters tauglich war. Herodes selbst war nicht priesterlicher Abkunft und konnte daher nicht Hoherpriester werden. Nachdem er zunächst einen ihm gefügigen Mann eingesetzt hatte, gab er schließlich dem Drängen seiner Schwiegermutter und der den Hasmonäern nahestehenden Kreise nach und übertrug das Amt seinem jungen Schwager *Aristobul*. Doch er wurde die Sorge nicht los, die Hasmonäer könnten ihm gefährlich werden und ihn verdrängen wollen. Als ein Jahr später Aristobul im Bad ermordet wurde, war es zwar offenes Geheimnis, daß die Mörder von Herodes gedungen waren, aber der König heuchelte gleichwohl vor

der Öffentlichkeit Trauer über den Tod des Hohenpriesters. Die Eifersucht gegen die Hasmonäer wurde schließlich so stark, daß er auch seine Gattin Mariamne töten und einige Zeit danach ihre Söhne Alexander und Aristobul umbringen ließ. Seinem erstgeborenen Sohn Antipater bewahrte er die Zuneigung, aber kurz vor seinem Tode ließ er auch ihn als Verräter und Aufrührer hinrichten. Argwohn bestimmte das Handeln des Herodes; mit diesem Bild seines Charakters stimmt die neutestamentliche Erzählung vom bethlehemitischen Kindermord durchaus überein (Mt. 2,16). Wie Herodes stets auf der Hut war, wenn seiner Herrschaft von irgendeiner Seite Gefahr drohte, und sich nicht scheute, hart und rücksichtslos durchzugreifen, so schreckte er nicht davor zurück, jeden ermorden zu lassen, der ihm möglicherweise hätte gefährlich werden können. (Vgl. *Kippenberg – Wewers* S.77f.)

Zum Reich des Herodes gehörten nicht nur Juden, sondern auch Heiden, die vornehmlich in den Gebieten wohnten, die durch die Schenkungen Octavians unter seine Herrschaft gekommen waren. Herodes setzte nicht die Politik der Hasmonäer fort, Heiden gewaltsam zum Judentum zu bekehren, sondern er stellte Griechen und Juden gleichberechtigt nebeneinander und wollte als König den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche sein. Er umgab sich mit einem Kreis gebildeter Hellenisten und förderte die Bautätigkeit in den griechischen Städten, in denen Bäder, Theater, Gymnasien und Tempel errichtet wurden. Die frommen Juden waren empört, daß der jüdische König den Griechen seine Gunst zuwandte. Doch auch die Juden suchte er zu gewinnen, indem er den Tempel erweitern und umbauen ließ, so daß er wieder die Gestalt erhielt, die er einst zur Zeit des Königs Salomo gehabt hatte. Bei den umfangreichen Bauarbeiten nahm der König darauf Bedacht, daß genau nach dem Gesetz verfahren wurde. Das Heiligtum wurde sorgfältig verdeckt gehalten, so daß niemand hineinschauen konnte. Auch in der Diaspora trat Herodes als Beschützer des Judentums auf und förderte das Eigenleben der Synagogengemeinden. Trotzdem gelang es ihm nicht, die Zuneigung der frommen Juden zu gewinnen. Durch sein strenges Regiment und den Terror, mit dem er jede Regung von Opposition niederhielt, blieb er der großen Mehrzahl des Volkes verhaßt. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S.40f.)

Beim hellenistischen Bevölkerungsteil dagegen fand Herodes mehr Dank als bei den Juden. An der Stelle der zerstörten Stadt Samaria wurde eine neue Stadt errichtet, die zu Ehren des Augustus den Namen Sebaste erhielt (von griechisch *sebastos* = lateinisch *augustus* = der Erhabene). An der Küste wurde ein Hafen gebaut, der durch Dämme, die in das Meer vorgetrieben wurden, gegen Versandung geschützt wurde. Die Stadt wurde mit reichen Bauten ausgestattet und erhielt wieder den Namen seines hohen Gönners: Caesarea. Im ganzen Land wurden starke Befestigungen angelegt. In Jerusalem entstand die Burg Antonia, unmittelbar am Tempelplatz gelegen; von hier konnte Herodes ständig die Vorgänge überwachen, die sich im und am Heiligtum abspielten. Die stärkste Festung führte er am Westufer des Toten Meeres auf; die Burg Masada lag nahezu uneinnehmbar

auf der Höhe des Berges. In Jericho ließ sich Herodes ein Schloß errichten, um dort an Wintertagen zu verweilen. Zeugnisse dieser Bautätigkeit sind noch heute im Lande zu sehen: Die sogenannte Klagemauer ist vom herodianischen Tempelbau geblieben, und die Fundamente der Burg Antonia sind noch erhalten. Ausgrabungen in Jericho, Caesarea, Masada und an anderen Stellen haben erst das volle Ausmaß der gewaltigen Anlagen wieder ans Tageslicht gebracht. Dienten die Festungsbauten zur Sicherung seiner Herrschaft, so suchte Herodes sein Ansehen zu mehren, indem er an auswärtige Städte Schenkungen gab, um dort Bauten zu seiner Ehre errichten zu lassen. Dabei trug er kein Bedenken, auch heidnische Kulte zu fördern, und handelte damit nach dem Vorbild hellenistischer Könige, die ihre Großmut sichtbar zu bezeigen suchten.

Obleich dieser König viel für das Land tat, blieb er den Juden doch fremd. Das Volk mußte ihm zwar gehorchen, den stärksten Einfluß auf Denken und Handeln der Bevölkerung aber übten die Pharisäer aus, die die Hoffnung auf eine von Gott herbeigeführte Wende nährten, jedoch keinen gewaltsamen Umsturz betrieben. Gegen Ende der Jahre des Herodes wurden Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth geboren (Mt. 2,1; Lk. 1,5). Nachdem es dem König gelungen war, durch seine mit Geschick und Verschlagenheit geführte Politik seine Herrschaft während einer langen Regierungszeit zu behaupten, suchte er vor seinem Tode seine Nachfolge zu regeln. Drei seiner Söhne, die für die Erbschaft in Betracht gekommen wären, hatte er töten lassen. Im Testament, das der König kurz vor seinem Tode machte, wurde sein Reich unter seine drei Söhne *Archelaus*, *Herodes Antipas* und *Philippus* geteilt: Archelaus sollte König werden und über Judäa, Samaria und Idumäa herrschen, Antipas Galiläa und das im Ostjordanland gelegene Peräa erhalten, Philippus das ostjordanische Gebiet im Norden des Reiches. Diese Verfügung konnte aber erst rechtskräftig werden, wenn die erforderliche Bestätigung in Rom erteilt worden war. So machten sich nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) die drei Söhne auf die Reise in die Welthauptstadt, jeder von ihnen mit der Absicht, für sich möglichst viel Gewinn herauszuschlagen. Die Jerusalemer aber schickten eine Gesandtschaft nach Rom, die die Bitte vortragen sollte, die Herrschaft der Herodianer abzuschaffen und die Eigenständigkeit der Jerusalemer Kultgemeinde wiederherzustellen. Auf diese Vorgänge wird im Gleichnis Lk. 19, 12.14 angespielt: „Ein vornehmer Mann zog in ein fernes Land, um für sich die Königskrone zu empfangen und dann wieder heimzukehren . . . Seine Bürger aber haßten ihn und sandten eine Gesandtschaft hinter ihm her und sprachen: Wir wollen nicht, daß dieser über uns König werde!“ Augustus folgte diesem Begehren nicht, sondern verfuhr im wesentlichen nach dem Testament des Herodes. Antipas und Philippus wurden zu Tetrarchen ernannt, d. h. kleinen Fürsten; Archelaus erhielt nicht den Titel eines Königs, sondern nur den geringeren eines Ethnarchen. Für das Volk bedeuteten diese Unterschiede der Titulatur freilich nichts; die Herrscher galten ihm als Könige, so daß sowohl Archelaus (Mt. 2,22) als auch Hero-

des Antipas (Mk. 6,14,26; Mt. 14,9) im Neuen Testament als König erwähnt werden. Als die drei Söhne des Herodes in Rom weilten, brachen Unruhen im Lande aus. Römische Truppen, die unter dem Kommando des Quintilius Varus, des Statthalters in Syrien, standen, griffen ein und stellten Ruhe und Ordnung wieder her. Durch die Härte und Strenge ihres Vorgehens wuchs jedoch die antirömische Stimmung der Bevölkerung. Nach ihrer Rückkehr nahmen die drei Fürsten das ihnen zugesprochene Erbe in Besitz. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 46.)

Am meisten verhaßt bei der Bevölkerung war *Archelaus*, der so willkürlich und mit brutaler Strenge regierte (vgl. Mt. 2,22), daß die geknechteten Untertanen noch einmal eine Gesandtschaft zu Augustus schickten und ihm ihr Leid so wirkungsvoll klagten, daß sie Gehör fanden. Archelaus wurde 6. n. Chr. seines Amtes enthoben und nach Gallien verbannt; sein Gebiet wurde einem römischen Statthalter unterstellt, der eine allgemeine Schätzung der Bevölkerung in Syrien und Palästina anordnete und durchführen ließ (vgl. S. 58. 156). Zur Zeit Jesu standen daher Galiläa und das nördliche Ostjordanland unter der Herrschaft jüdischer Fürsten, während Samaria, Judäa und Idumäa vom römischen Statthalter regiert wurden (Lk. 3,1).

Der Statthalter residierte in Caesarea und zog nur gelegentlich nach Jerusalem hinauf, meist an den hohen jüdischen Festtagen, da dann zahlreiche Juden als Pilger in die Stadt kamen und unter den versammelten Scharen aufrührerische Bewegungen rasch um sich greifen konnten, so daß es gut war, in solchen Fällen gleich zur Stelle zu sein. Das Eigenleben der Kultgemeinde und die Tätigkeit der Priesterschaft und des Synedriums wurden nicht angetastet. Im Tempel wurden keine Kaiserbilder aufgestellt, und die römischen Truppen zogen ohne ihre Feldzeichen in die Stadt ein. Da die oberste Rechtsgewalt in die Hand des Statthalters gelegt war, konnte das Synedrium zwar die Angelegenheiten der Jerusalemer Kultgemeinde ordnen, nicht aber ein Todesurteil fällen und vollstrecken lassen (Joh. 18,31). In der Burg Antonia war nur eine kleine Abteilung römischer Soldaten stationiert, die zur Zeit der großen Feste oder bei Gefahr von Unruhen verstärkt wurde. Soldaten wurden aus der nichtjüdischen Bevölkerung des Landes rekrutiert. So wird Apg. 10,1 ein heidnischer Hauptmann Kornelius erwähnt, der in Caesarea, am Sitz des Statthalters, Dienst tat. Dorthin wurde auch Paulus zur Untersuchung seines Falles überführt, nachdem er in Jerusalem festgenommen worden war (Apg. 23,23,33).

Zur Zeit Jesu amtierte *Pontius Pilatus* als römischer Statthalter (26–36 n. Chr.). Philo von Alexandria berichtet, seine Amtsführung habe bestanden aus „Bestechlichkeit, Gewalttätigkeit, Räubereien, Mißhandlungen, Beleidigungen, fortgesetzten Hinrichtungen ohne Gerichtsverfahren, fortwährender, unerträglicher Grausamkeit“ (legatio ad Gaium 302). Er nahm keine Rücksicht auf das religiöse Empfinden der Juden und ließ eines Nachts römische Feldzeichen, die die Bilder des Kaisers trugen, nach Jerusalem bringen. Erst als die Juden erklärten, lieber sterben zu wollen als eine Verletzung des Gesetzes zu ertragen, gab er schließlich den Befehl,

die Feldzeichen wieder aus der Stadt zu entfernen. Große Unruhe entstand, als Pilatus Geld aus dem Tempelschatz nahm, um eine Wasserleitung nach Jerusalem bauen zu lassen. Aber Pilatus ließ den sich regenden Widerstand mit Gewalt im Keim ersticken. Als ein samaritanischer Prophet verkündet hatte, auf dem Garizim seien heilige Geräte aus der Zeit Moses vergraben, und sich eine große Menge auf dem Berg versammelte, ließ Pilatus Soldaten aufmarschieren und willkürlich auf die Menschen einschlagen. Manche wurden getötet, andere gefangengenommen, der Rest floh. Die Empörung der Samaritaner war so groß, daß sie sich an Vitellius, den Legaten in Syrien, wandten und bei ihm über Pilatus Beschwerde führten. Sie erreichten, daß Pilatus abberufen und nach Rom beordert wurde, um sich dort für sein Verhalten zu verantworten. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S.49f.)

Das Bild, das die zeitgenössischen Nachrichten von Pontius Pilatus überliefern, wird durch das Neue Testament bestätigt. Als einmal galiläische Pilger in Jerusalem opfern wollten, richtete er unter ihnen ein Blutbad an (Lk. 13,1). Des Umsturzes verdächtige Personen ließ er verhaften und töten (Mk. 15,7 Par. 27 Par.). Hart und rücksichtslos, wie er war, wird er schwerlich Bedenken gehabt haben, einen Juden, den ihm das Synedrium als politisch verdächtigen Mann auslieferte, nach kurzem Verhör zum Tod am Kreuz zu verurteilen. So starb Jesus von Nazareth vor den Toren Jerusalems, vom römischen Statthalter der schimpflichsten Strafe preisgegeben, die die alte Welt kannte.

In Galiläa regierte *Herodes Antipas* von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Am See Genezareth baute er sich eine Residenz, der er zu Ehren des regierenden Kaisers den Namen Tiberias gab (vgl. Joh. 6,1,23; 21,1). Da die Stadt auf dem Gelände eines ehemaligen Friedhofes erbaut war und daher nach dem Gesetz als verunreinigt galt, lehnten es die gesetzesstrengen Juden ab, in ihr zu wohnen. Herodes Antipas kümmerte sich nicht darum, sondern führte sein Leben nach eigenem Gefallen und Gutdünken. Er war zunächst mit einer Tochter des Nabatäerkönigs verheiratet, später aber nahm er sich Herodias, die die Gattin seines Halbbruders – eines nicht weiter bekannten Herodes – gewesen war, zur Frau. Damit verstieß er gegen das Gesetz, das zwar die Ehescheidung erlaubt (5.Mose 24,1–4), es aber untersagt, seinem Bruder die Frau fortzunehmen (3.Mose 18,16; 20,21). Herodias war eine Enkelin des Königs Herodes und der Mariamne, die Tochter des Aristobul, den Herodes wie seine Mutter hatte hinrichten lassen. Die ehrgeizige und ruhmstüchtige Frau wurde die Gemahlin des Herodes Antipas, der seine erste Frau verstieß und zu ihrem Vater in das Nabatäerreich zurückkehren ließ. Aus der neuen Ehe ging die Tochter Salome hervor. Auf diese Vorgänge wird Mk. 6,17–29 Par. Bezug genommen, nur wird dort versehentlich Philippus als erster Mann der Herodias genannt. Johannes der Täufer hatte dem Landesherrn sein Unrecht ungeschminkt vor Augen gehalten, wurde ins Gefängnis geworfen, von der grimmigen Feindschaft der Herodias weiter verfolgt und schließlich ermordet.

Die Ehe mit Herodias brachte dem Herodes Antipas Unglück. Der empörte König der Nabatäer bekriegte seinen ehemaligen Schwiegersohn und fügte ihm eine empfindliche Niederlage zu. Josephus berichtet darüber und sagt, daß manche Juden den Untergang von Herodes' Heer als eine göttliche Fügung ansahen; denn Gott habe von Herodes für Johannes den Täufer die gerechte Strafe gefordert. „Diesen – so fährt der Bericht fort – hatte Herodes hinrichten lassen, obwohl er ein gerechter Mann war und die Juden anhielt . . ., zur Taufe zu kommen; die Taufe werde Gott dann angenehm sein, wenn sie sie nicht zur Beseitigung gewisser Verfehlungen, sondern zur Heiligung des Leibes anwendeten, da die Seele schon durch ein gerechtes Leben gereinigt sei. Da man nun von allen Seiten ihm zuströmte, weil jeder sich durch solche Reden gehoben fühlte, fing Herodes an zu fürchten, der Einfluß eines solchen Mannes, von dessen Rat sich alles leiten ließ, könne einen Aufruhr herbeiführen, und hielt es daher für geraten, ihn vor Ausbruch einer solchen Gefahr unschädlich zu machen, als später bei einer Wendung der Dinge seine Unschlüssigkeit bereuen zu müssen. Auf diesen Verdacht hin wurde Johannes in Ketten geworfen, nach der Feste Machärus geschickt . . . und dort enthauptet“ (Jüdische Altertümer XVIII, 116–119). Zwar ist die Verkündigung des Täufers in dieser Darstellung im Sinne einer hellenistischen Tugendpredigt beschrieben (vgl. S. 104), aber die Aufsehen erregende Wirkung seiner Verkündigung ist doch treffend festgehalten.

Herodes Antipas war der Landesherr Jesu. Als er von dessen Auftreten erfuhr, meinte er; der von ihm hingerichtete Johannes der Täufer sei von den Toten auferstanden (Mk. 6,14–16 Par.). Er äußerte den Wunsch, den Wundermann selbst zu sehen (Lk. 9,9). Jesus aber nannte ihn einen Fuchs (Lk. 13,32) und machte sich auf den Weg nach Jerusalem. Nur im Lukasevangelium wird berichtet, Pilatus habe nach einem ersten Verhör Jesus zu Herodes Antipas, der auch zum Passafest nach Jerusalem gekommen war, geschickt, damit auch er Stellung nehmen sollte (Lk. 23,6–16). Diese Erweiterung der Passionsgeschichte stellt jedoch eine legendäre Ausgestaltung der ursprünglich sehr kurz gehaltenen Erzählung vom Verhör Jesu durch den römischen Statthalter dar. Wie nach Ps. 2,1 f. die Könige der Erde sich auflehnen und die Herren miteinander ratschlagen wider Jahwe und seinen Gesalbten, so stehen nach der lukanischen Schilderung der römische Herr und der jüdische Fürst als die Richter da, vor die Jesus gestellt wird, während das tobende Volk seine Verurteilung fordert.

Am Ende wurde es dem Herodes Antipas zum Verhängnis, daß seine Gattin Herodias ihm in den Ohren lag, er solle sich bei Caligula darum bemühen, daß ihm die Königswürde verliehen werde. Der Versuch des Fürsten schlug fehl. Caligula schöpfte Verdacht und ließ Herodes Antipas nach Gallien verbannen (39 n. Chr.).

Im nördlichen Ostjordanland regierte *Philippus*. Er baute sich eine neue Residenz, die er Caesarea Philippi nannte (vgl. Mk. 8,27 Par.). Der See Genezareth bildete zwischen seinem Gebiet und dem des Herodes Antipas

die Grenze, die dann am Jordan entlang nach Norden verlief. In Kaper-naum befand sich eine kleine Grenz- und Zollstation, in der eine Wach-mannschaft des Antipas lag, deren Kommandant Mt. 8,5–13 par. Lk. 7,1–10 erwähnt wird. Philippus war der erste jüdische Herrscher, der Münzen prägen ließ, die das Bildnis des römischen Kaisers trugen. Da die von ihm regierte Bevölkerung nur zum kleinen Teil jüdisch war, brauchte er auf das Bedenken der Juden, kein Menschenbildnis herzustellen, keine Rücksicht zu nehmen. Philippus starb 34 n. Chr., ohne Nachkommen zu hinterlassen.

Palästina kam noch einmal für kurze Zeit unter die Herrschaft eines jüdischen Königs. *Agrippa*, ein Enkel des Königs Herodes, hatte sich in Rom aufgehalten und dort die Gunst des Caligula zu gewinnen verstanden. Caligula schenkte ihm 37 n. Chr. das Gebiet, das Philippus regiert hatte, und übertrug ihm zwei Jahre später das Land des in die Verbannung geschickten Herodes Antipas. 41 n. Chr. wurde ihm auch die Herrschaft über Judäa, Samaria und Idumäa gegeben, so daß er das ganze Reich, das sein Großvater beherrscht hatte, noch einmal unter seinem Zepter vereinigte. In dieser Zeit drohte ein schwerer Konflikt auszubrechen. Als Caligula verlangte, im Tempel zu Jerusalem solle sein Standbild aufgestellt werden, brach unter den Juden eine gewaltige Erregung aus. Schon sah man den Greuel der Verödung an heiliger Stätte aufgerichtet (vgl. Mk. 13,14 Par.). Da wurde Caligula 41 n. Chr. ermordet; sein Nachfolger Claudius aber bestand nicht darauf, daß ihm im Tempel der Juden göttliche Verehrung erwiesen werden solle.

Herodes Agrippa gab sich als frommer Jude, der auf genaue Befolgung des Gesetzes bedacht war. Von den Schriftgelehrten und Pharisäern wurde er deswegen sehr gelobt. Aber diese Haltung nahm er nur bei den Juden ein, der hellenistischen Bevölkerung seines Reiches trat er anders gegen-über. Hier gebärdete er sich als hellenistischer Fürst, der nach dem Vorbild seines Großvaters sein Ansehen durch Bauten und Stiftungen zu mehren suchte. Auf der einen Seite war er den Pharisäern zu Gefallen, verfolgte die christliche Gemeinde in Jerusalem, ließ den Zebedaiden Jakobus hinrichten und Petrus ins Gefängnis werfen (Apg. 12,1–3); auf der anderen Seite aber ließ er sich in hellenistischer Umgebung als gottgesandter Fürst huldigen und nahm die dem Herrscher erwiesene göttliche Verehrung entgegen (Apg. 12,21–23). Als er starb, wurde die Herrschaft nicht seinem Sohn Agrippa übertragen, sondern das ganze Land zur Provinz Syrien geschlagen und von römischen Prokuratoren verwaltet, die dem Statthalter in Syrien unterstanden und ihren Amtssitz wieder in Caesarea nahmen.

Agrippa II. erhielt einige Jahre später das Gebiet, das ehemals Philippus regiert hatte. Ihm wurde auch das Recht erteilt, über den Tempel in Jerusa-lem die Aufsicht zu führen. Er machte von diesem Recht Gebrauch, indem er das Amt des Hohenpriesters besetzte, wie es ihm paßte, und erregte dadurch das Mißfallen der Jerusalemer Bevölkerung. Anstoß rief er auch dadurch hervor, daß er seine Schwester Berenike ständig bei sich hatte



(Apg. 25,13). Man erzählte sich, die Geschwister lebten in blutschänderischer Gemeinschaft.

Im Land wuchs der Haß gegen die Römer, immer wieder kam es zu Unruhen. Die Gruppe der Zeloten wollte die Fremdherrschaft mit Gewalt abwerfen und fand steigende Zustimmung bei der Bevölkerung, die sich wiederholt durch das unbedachte oder auch böswillige Verhalten der Römer herausgefordert sah. Aus der Reihe der römischen Prokuratoren, die in dieser Zeit Palästina zu verwalten hatten, werden im Neuen Testament zwei mit Namen genannt. Von 52 n. Chr. an hatte *Felix* das Amt des Statthalters inne. Er war als Freigelassener zu dieser hohen Stellung aufgestiegen, die er durch die Gunst des Kaiser Claudius erhalten hatte. Tacitus sagt von ihm, er habe „in aller Grausamkeit und Lüsterheit königliches Recht in sklavischer Sinnesart gehandhabt“ (Historien V, 9). Die zweite seiner drei Frauen war die jüdische Prinzessin Drusilla, die Tochter Agrippas I., die er ihrem Mann fortgenommen hatte. Vor Felix und Drusilla mußte sich, wie Apg. 24,24 berichtet wird, der Apostel Paulus während seiner Gefangenschaft in Caesarea verantworten. Felix wurde – wahrscheinlich im Jahr 60 n. Chr., möglicherweise aber schon zu einem früheren Zeitpunkt – von Porcius *Festus* abgelöst. Obwohl er im Unterschied zu seinen Vorgängern ein rechtlich denkender und handelnder Mann war, gelang es ihm nicht, die starken Spannungen zwischen Juden und Römern zu verringern. In seine Amtszeit, die 62 n. Chr. durch seinen Tod endete, fällt die letzte Zeit der Gefangenschaft des Paulus, dessen Prozeß in Rom entschieden werden sollte (Apg. 24,27–26,32).

## 6. Der jüdische Krieg und der Aufstand unter Bar Kochba

Das rücksichtslose Verhalten der römischen Besatzungsmacht trieb den Haß der jüdischen Bevölkerung auf den Höhepunkt. Als es in Caesarea zu antijüdischen Demonstrationen der hellenistischen Einwohnerschaft kam, suchten die Juden bei den Römern Schutz, gaben Geld, fanden jedoch keine Hilfe und waren über das Verhalten der Römer erbost. Die Geldgier des Prokurators *Gessius Florus* war so hemmungslos, daß er 66 n. Chr. siebzehn Talente aus dem Tempelschatz raubte. Empörte Juden verhöhnten den Statthalter, indem sie in Jerusalem umhergingen und um Geld für den armen Prokurator bettelten. *Gessius Florus* geriet darüber in Wut und gestattete seinen Soldaten, in der Stadt zu plündern. Von Caesarea her ließ er zwei weitere Kohorten anrücken und verlangte von den Juden, sie sollten die Truppen feierlich einholen. Besonnene Kreise, vor allem der Hohepriester und seine Anhänger, rieten, nachzugeben und diese Zumutung nicht zurückzuweisen. So fand sich das Volk bereit, sich diese tiefe Demütigung gefallen zu lassen. Als man aber die römischen Soldaten dem Befehl entsprechend begrüßte, blieben sie auf Weisung des Prokurators stumm und erwiderten den Gruß der Juden nicht. Da gab es kein Halten mehr, der Zorn der gedemütigten Menschen brach los. Rasch wurde der

Tempelbezirk besetzt, der Statthalter mußte sich vor den Aufständischen nach Caesarea zurückziehen. In Jerusalem blieb nur eine Kohorte in der stark befestigten Burg Antonia zurück. Sonst befand sich die ganze Stadt in der Hand der Aufständischen.

Was sollte nun geschehen? Agrippa suchte die Juden davon zu überzeugen, bewaffneter Aufstand gegen Rom sei unsinnig. Der Hohepriester, die priesterlichen Kreise und auch die Pharisäer mahnten zur Mäßigung. Aber das auflodernde Feuer war nicht mehr zu löschen. Man stellte das Opfer, das täglich dem römischen Kaiser dargebracht wurde, ein und gab damit das Zeichen des offenen Aufruhrs. Dem Ansturm der Erhebung konnte auch die Burg Antonia nicht standhalten. Sie wurde eingenommen, und so war nun die ganze Stadt in der Hand der Juden. Der erste Erfolg riß viele mit, die zunächst gezögert hatten. Andere, die sich bedächtig verhielten, wurden entweder umgebracht oder mit Gewalt dazu gezwungen, sich der Bewegung anzuschließen. Der Hohepriester, der vergeblich versucht hatte, das Unheil zu verhindern, wurde ermordet.

Die Römer, die durch die schnelle Entwicklung überrumpelt wurden, waren nicht mehr Herren der Lage. Cestius, der römische Statthalter in Syrien, rückte mit Truppen heran. Aber es gelang ihm nicht, Jerusalem zu nehmen. Er mußte den Feldzug abbrechen und wurde auf dem Rückmarsch nach Syrien empfindlich geschlagen. Der Jubel der Juden war groß, man hatte die Römer aus dem Land vertrieben und das Joch der Fremdherrschaft abgeworfen. Da ein Gegenschlag nicht ausbleiben konnte, rüstete man sich in aller Eile zur Verteidigung. Aus Partisanen sollte eine schlagkräftige Truppe gebildet werden, in Galiläa wurden feste Plätze ausgebaut. Zur Leitung der Maßnahmen, die im Norden des Landes zu treffen waren, wurde Josephus, ein junger Priester, von Jerusalem nach Galiläa geschickt.

Der Kaiser Nero beauftragte *Vespasian*, seinen tüchtigsten General, den Krieg gegen die Juden zu führen. Vespasian ging mit seinem Sohn Titus in den Orient. Er rückte von Antiochia aus mit starken Kräften heran; Titus holte Truppen aus Ägypten. Der Angriff der Römer richtete sich zuerst gegen Galiläa. Als das schlagkräftige Heer heranmarschierte, wurden die Juden von Angst gepackt und zogen sich in die Festungen zurück, so daß das flache Land den Römern kampflos in die Hände fiel. Josephus hatte sich mit seinen Leuten in Jotapata verschanzt, konnte sich aber nicht behaupten. Als der Widerstand der Juden nach 47tägiger Belagerung zusammenbrach, verlangten die Zeloten, alle Verteidiger sollten sich den Tod geben. Josephus lehnte dieses Ansinnen ab und verstand es, sich zu retten, indem er sich Vespasian ergab und ihm voraussagte, er werde die Kaiserkrone erhalten. Vespasian schenkte ihm das Leben, und Josephus blieb fortan im römischen Hauptquartier. So wurde er zum Augenzeugen und späteren Geschichtsschreiber des ganzen jüdischen Krieges (vgl. S. 102). Johannes von Gischala, der Führer der Zeloten, entkam mit einer kleinen Schar nach Jerusalem. 67 n. Chr. befand sich ganz Galiläa wieder in der Hand der Römer.

Die Entscheidung mußte in Jerusalem fallen. In der Stadt gewannen die radikalen Gruppen die Oberhand. Die Zeloten unter Johannes von Gischala bemächtigten sich des Tempelbezirks, die übrige Stadt wurde von Simon bar Giora besetzt gehalten. Die Leute der beiden Anführer standen sich feindlich gegenüber und befehdeten einander, Gegner des Kriegs und Zauderer wurden mit hartem Terror unterdrückt. Um diese Zeit muß die Urgemeinde, die sich am Aufstand nicht beteiligte, die Stadt verlassen und sich nach Pella im Ostjordanland gewandt haben. Die Römer warteten unterdessen in Ruhe ab, wie sich die Lage in Jerusalem entwickeln würde. Als 69 n. Chr. Vespasian von seinen Soldaten zum Kaiser ausgerufen wurde, reiste er nach Rom und übertrug die Fortführung des Krieges seinem Sohn Titus. Während der Passazzeit des Jahres 70 n. Chr., zu der noch einmal viele Festpilger in die Stadt gekommen waren, rückte Titus mit vier Legionen und starken Hilfstruppen heran und schloß die Stadt mit ihren Bewohnern und den Pilgern ein. Da Jerusalem auf der Höhe liegt und nur von Norden her ein Anmarsch über flaches Land möglich ist, wurde der Angriff von dieser Seite gegen die Stadt geführt. Angesichts der furchtbaren Bedrohung brach man den Bruderkrieg ab, der bis dahin in der Stadt gewütet hatte, um gemeinsam den Römern Widerstand zu leisten. Aber gegen die weit überlegene römische Kriegstechnik konnten sich Kampfesmut und Tapferkeit der Verteidiger auf die Dauer nicht behaupten. In der Fassung, die der Gerichtsrede Jesu im Lukasevangelium gegeben ist, wird auf diese aussichtslose Lage hingewiesen: „Wenn ihr aber seht, daß Jerusalem von Heeren umringt wird, dann erkennt, daß seine Verwüstung nahe ist“ (Lk. 21,20). „Denn es werden Tage über dich (nämlich Jerusalem) kommen, da werden deine Feinde einen Wall um dich aufwerfen und dich einschließen und dich von allen Seiten bedrängen und werden dich zu Boden werfen und deine Kinder in dir und werden keinen Stein in dir auf dem anderen lassen“ (Lk. 19,43 f.). Jüdische Widerstandskämpfer, die in Gefangenschaft gerieten, wurden von den Römern an Kreuze geschlagen, die auf den Wällen rings um die Stadt aufgerichtet wurden, um dadurch die Verteidiger zu schrecken. In der Stadt aber hielten die Zeloten mit unerbittlicher Strenge die Zügel in den Händen und zwangen die Bevölkerung durchzuhalten. Man gab sich der Hoffnung hin, Gott werde in letzter Stunde eingreifen und sein Volk retten. Selbst wenn der äußere Vorhof des Tempels von den Heiden eingenommen und die Stadt und der Vorhof von ihnen zertreten werden sollten, so werde doch Gott die heilige Stätte ihnen nicht preisgeben (Vgl. Offb. Joh. 11,1f.). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 60.)

Doch Einsatz und Hoffnung waren vergeblich. Die Römer durchstießen alle drei Mauerringe, die die Stadt umgaben, und drangen gegen den erbitterten Widerstand der Verteidiger immer weiter vor. Der Tempel ging bei den letzten Kämpfen in Flammen auf. Titus konnte noch eben in das Allerheiligste eindringen, ehe es zusammenstürzte. Der siebenarmige Leuchter und der Schaubrottisch wurden als Siegestrophäe sichergestellt, um sie später im Triumphzug mitzuführen, von dem noch heute die Abbildung auf dem

Titusbogen in Rom zeugt. Das Matthäusevangelium erwähnt in seiner Wiedergabe des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl die Zerstörung Jerusalems durch Feuer: Der König war empört darüber, daß man seine Einladung ausgeschlagen und seine Knechte schimpflich getötet hatte, „schickte sein Heer aus, brachte die Mörder um und zündete ihre Stadt an“ (Mt. 22,7). Die letzten Gruppen der Verteidiger, die noch Widerstand zu leisten versuchten, wurden aufgespürt; Johannes von Gischala und Simon bar Giora gerieten in Gefangenschaft und wurden zur Siegesfeier mit nach Rom genommen. Mit dem Untergang des Tempels und der Stadt hatte das Judentum seinen sichtbaren Mittelpunkt verloren.

Hier und da wurde noch Widerstand geleistet, kleine Gruppen von Aufständischen hatten sich in einige befestigte Burgen zurückgezogen. Am längsten hielt sich die Besatzung der Festung *Masada*. Die Römer schlossen die Burg, die auf hohem, unzugänglichem Berg am Ufer des Toten Meeres gelegen ist, ein. Die Spuren der römischen Belagerung und die Anlagen der jüdischen Festung, die auf Bauten des Königs Herodes zurückgehen, sind kürzlich durch gründliche Untersuchungen israelischer Archäologen aufgedeckt worden. Als die jüdischen Freiheitskämpfer einsahen, daß ihre Lage aussichtslos geworden war, faßten sie den Entschluß, sich das Leben zu nehmen. Die Römer, die kurz darauf in die Festung eindrangen, fanden nur Tote vor. Nur zwei Frauen, die sich mit fünf Kindern in einer unterirdischen Trinkwasserleitung versteckt hatten, überstanden das Ende der jüdischen Verteidigung. Mit dem Fall von Masada, der 73 n. Chr. – vielleicht auch erst 74 n. Chr. – erfolgte, war der letzte Widerstand gebrochen. Nach dem Sieg ordnete Vespasian die Verhältnisse in Palästina. Judäa wurde von Syrien abgetrennt und zur kaiserlichen Provinz gemacht, deren Statthalter wieder in Caesarea amtierte. Im Lande wurde die zehnte römische Legion stationiert, die ihr Lager bei Jerusalem aufschlug. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 62–64.)

Das Judentum konnte die furchtbare Katastrophe überstehen, weil in ihm starke Kräfte lebendig waren, die ihm einen neuen Anfang ermöglichten. Die Pharisäer hatten in scharfem Gegensatz zur Priesterschaft, die überwiegend sadduzäisch gesonnen war, gestanden. Bei der Zerstörung Jerusalems aber waren die Sadduzäer umgekommen. Die von Schriftgelehrten geführte pharisäische Bewegung leitete den Aufbau der jüdischen Gemeinden, die sich nach der Katastrophe wieder sammelten, und gab ihnen das Gepräge. Mit dem Tempel war auch der Opferkult untergegangen. Die Anbetung des Gottes Israels aber konnte weiterhin in den Synagogen erfolgen, in deren Gottesdienst nun auch Stücke der Tempelliturgie übernommen wurden (vgl. S. 117). In *Jabne* (Jamnia) fand sich ein neues Syndrium zusammen, dem keine Priester und Ältesten mehr angehörten, sondern nur Schriftgelehrte. Die Römer tasteten die Rechte, die man dem Judentum grundsätzlich zugestanden hatte, nicht an, so daß die Synagogen weiterhin unter dem Schutz der staatlichen Behörden blieben und sich das Leben der Gemeinden neu entfalten konnte. Die Tempelsteuer, die man

von jedem Juden in Palästina und in der Diaspora eingesammelt hatte, um den Kult in Jerusalem bestreiten zu können, wurde weiterhin erhoben, mußte nun aber als Steuer an die Römer abgeführt werden.

Im zweiten Jahrhundert n. Chr. unternahm das palästinische Judentum noch einmal den Versuch, das römische Joch abzuschütteln (132–135 n. Chr.). Über die Vorgänge, die sich während des Aufstands unter der Führung des *Bar Kochba* (bzw. *Bar Kosiba*, wie sein Name in neuerdings entdeckten Texten heißt) zugetragen haben, ist keine zusammenhängende Darstellung erhalten. Der zweite jüdische Aufstand hat keinen Geschichtsschreiber gehabt. Zu einzelnen kurzen Angaben, die bei antiken Schriftstellen vermerkt sind, sind Funde hinzugetreten, die bei archäologischen Untersuchungen in Palästina gemacht wurden. Spuren der Aufständischen, darunter Briefe und einige schriftliche Aufzeichnungen, wurden entdeckt, so daß der Ablauf der Ereignisse mit einiger Sicherheit rekonstruiert werden kann.

Unter der Regierung des Kaisers Hadrian (117–138 n. Chr.) kam es zu einer plötzlichen Erhebung der Juden. Den Anlaß hatten wahrscheinlich zwei Anordnungen gegeben, die Hadrian getroffen hatte. Während einer Reise, die er 130/131 n. Chr. durch den Orient unternahm, gab der Kaiser Anweisungen zu neuen Bauten. Dabei befahl er auch, auf den Trümmern des Tempels in Jerusalem ein Heiligtum für den Jupiter Capitolinus zu erbauen. Sodann verfügte Hadrian in einem Erlaß ein allgemeines Verbot der Kastration, mit dem zugleich auch die Beschneidung untersagt wurde. Daß an der heiligen Stätte ein heidnischer Tempel errichtet und Israel seines Bundeszeichens beraubt werden sollte, rief große Erbitterung unter den Juden hervor. Den Aufständischen gelang es, große Teile von Judäa im Handstreich in ihre Gewalt zu bringen. Ob sie in Jerusalem den Opferdienst wieder aufnehmen konnten, ist nicht sicher überliefert. Man prägte Münzen zum Zeichen der neu gewonnenen Selbständigkeit und begann nach einer neuen Ära zu zählen, die mit dem ersten Jahr der Erhebung ihren Anfang nahm. Der Führer der Aufständischen wurde von Rabbi Aqiba, dem angesehensten Schriftgelehrten der damaligen Zeit, als der verheißene Sternensohn von 4. Mose 24,17 begrüßt. Die messianische Zeit schien anzubrechen. Da die Judenchristen, die in Palästina lebten, dem messianischen Anspruch des Bar Kochba nicht zustimmen konnten, wurden sie von ihm und seinen Anhängern blutig verfolgt. Wer sich weigerte, Jesus als dem Messias abzusa-gen, wurde verhaftet; viele wurden hingerichtet (vgl. Justin, Apologie I, 31). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 65 f.)

Die Römer gingen langsam gegen die Aufständischen vor, die sich nicht in offener Feldschlacht stellten, suchten sie in den Schlupfwinkeln auf, in denen sie sich versteckten, schlossen sie ein, hungerten sie aus und zwangen sie zur Übergabe. Die Widerstandskraft der jüdischen Kämpfer begann allmählich zu schwinden. Im Wadi Murabba'at wurde eine Reihe von Dokumenten aus der Zeit des Bar Kochba gefunden, darunter ein Brief, den mehrere Führer der Aufständischen an Jeschua ben Gilgola, einen Kom-

mandanten am Toten Meer, geschrieben haben. Darin heißt es, die Heiden seien im Anmarsch, deshalb könne man nicht zu ihm kommen. Und in einem Schreiben, das Simon bar Kochba an denselben Empfänger richtet, droht er ihm, er werde seine Füße in Fesseln legen, wenn er nicht die Beziehungen mit den Galiläern abbreche. Vielleicht hatten sich jene Galiläer nicht am Aufstand beteiligen wollen, oder es handelte sich um unzuverlässige Leute. Jedenfalls aber mußte der Führer der Aufständischen mit aller Energie auf unbedingte Befolgung seiner Befehle dringen. An die Stelle des Jubels, mit dem zunächst viele Juden die Erhebung als Befreiung Israels begrüßt hatten, trat eine sich immer weiter ausbreitende Enttäuschung.

Als die Römer die Aufständischen Zug um Zug in die Enge trieben, verschanzte sich Bar Kochba mit seinen Getreuen in Beth-Ter in Judäa. Doch die Festung wurde von den Römern erobert, und Bar Kochba fiel im Kampf. Damit war die Hoffnung, er werde als der Messias die Heilszeit heraufführen, zunichte geworden. Weil die unglücklichen Ereignisse eindeutig erwiesen hatten, daß Bar Kochba nicht der Gesalbte Gottes gewesen sein konnte, erwähnt das rabbinische Judentum später seinen Namen nur selten. Aber man erhob nicht den Vorwurf, er habe Gott gelästert. Diese Anschuldigung wird im Judentum nicht gegen einen falschen Messias, sondern erst da geltend gemacht, wo nach jüdischer Ansicht die Einzigkeit Gottes angetastet wird (vgl. Joh. 5,18; 10,36).

Auf den Trümmern Jerusalems wurde eine römische Kolonie gegründet, die den Namen Colonia Aelia Capitolina erhielt; ein Tempel wurde dem Jupiter errichtet. Die neue Stadt wurde nur von Nichtjuden bewohnt, den Juden war es untersagt, sie zu betreten. Voll tiefer Trauer gedachten die Juden alljährlich am 9. Ab (das ist Ende Juli, Anfang August) der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung des Tempels. Im vierten Jahrhundert n. Chr. wurde es ihnen dann erlaubt, an diesem Tage der Trauer die Stadt zu betreten und an der Mauer, die vom herodianischen Tempel geblieben war, ihre Klagegebete zu verrichten.

Das Judentum hatte abermals schwerste Verluste erlitten; viele Schriftgelehrte, die den Aufstand unterstützt hatten, waren umgekommen. Die Legende erzählt, man habe Rabbi Aqiba entsetzlich gepeinigt und sein Fleisch mit eisernen Kämmen gekämmt. Als dann aber die Stunde kam, zu der der Jude das „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist einer“ (5. Mose 6,4) als Ausdruck seines Bekenntnisses zu sprechen hat, habe Aqiba das Wort ‚einer‘ – wie es im Gebet, das als verdienstlich gilt, geschehen soll – ganz lang ausgehalten und sei mit diesem Wort auf den Lippen verschieden. So bewahrte er die Treue gegen das Gesetz bis zum letzten Augenblick seines Lebens. Die Festigkeit, mit der die Leidenden und Sterbenden zum Gesetz standen, erfüllte aber auch die Lebenden und half ihnen, die schwer geschlagenen Gemeinden wieder um das Gesetz zu sammeln und am Glauben der Väter festzuhalten. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 228 f.)

## II. KAPITEL

Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen im Judentum  
zur Zeit des Neuen Testamentsa) *Die Apokalyptik*1. *Die Grundstruktur der Apokalyptik*

Im Laufe seiner von vielen Wechselfällen, Kriegen und Notzeiten bewegten Geschichte wurde für das Judentum die Frage immer bedrängender, wann denn Gott seine Verheißungen wahr machen werde. Weil die göttlichen Heilszusagen in krassem Widerspruch zu der von Leid und Betrübnis erfüllten Gegenwart standen, richtete sich die Hoffnung der Frommen nicht auf innergeschichtliche Ereignisse, sondern auf die zukünftige Weltenwende, durch die alles verwandelt werden sollte. Von dieser Erwartung ist in der apokalyptischen Literatur die Rede, die in der Zeit vom Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts bis zum Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden ist. Die Bezeichnung Apokalyptik knüpft an die ersten Worte der Offenbarung des Johannes an und verwendet das griechische Wort *apokalypsis* = Offenbarung, um sowohl die apokalyptische Literatur als auch die in ihr zum Ausdruck gebrachten Vorstellungen zu benennen. In den literarischen Dokumenten des apokalyptischen Judentums findet sich kein derartiger zusammenfassender Begriff. Wohl aber wird in den verschiedenen Büchern, die in dieser Zeit entstanden sind, eine auf das Ende gerichtete Hoffnung ausgesprochen und dargestellt, in der eine bestimmte Grundstruktur erkennbar wird, die sich trotz mancher Verschiedenheiten in der jeweiligen Ausprägung durchhält.

Die Apokalyptik erwartet nicht, daß sich der Gang der Geschichte zum Besseren wenden wird, sondern sie rechnet damit, daß diese Welt unter furchtbaren Schrecken zu Ende gehen wird. Das Heil aber wird mit der neuen Welt, die Gott heraufführt, anheben und den Frommen in nicht aufhörender Herrlichkeit zuteil werden. Diese Welt ist dem Tode und Vergehen verfallen, jene Welt aber wird keine Not kennen und die Wiederkehr paradiesischer Zustände bringen. „Der Höchste hat nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei“ (4.Esra 7,50). „Er hat auf der Waage den Äon gewogen, er hat die Stunden mit dem Maße gemessen und nach der Zahl die Zeiten gezählt“ (4.Esra 4,36 f.). Durch Gottes Eingreifen wird dem Lauf der Geschichte ein Ende gesetzt und der Beginn seiner ewigen Herrschaft heraufgeführt. So schaut Daniel eine mächtige Gestalt, das Haupt von feinem Gold, die Brust und Arme von Silber, der Bauch und die Lenden von Erz, die Schenkel aus Eisen und die Füße teils aus Eisen, teils aus Ton. Da rollt plötzlich ein Stein, nicht von Menschenhand gelöst, auf die Statue zu, trifft ihre Füße, wirft sie um und zermalmt sie, so daß Eisen, Ton, Erz, Silber und Gold auseinanderfallen und nichts übrig bleibt (Dan. 2,31–35).

Dieses Bild wird dahin gedeutet, daß die verschiedenen Metalle die nacheinander kommenden und gehenden Weltreiche von den Neubabyloniern bis zu Alexander d. Gr. und dem Zeitalter des Hellenismus darstellen. Indem sie zu einer einzigen Gestalt verbunden werden, wird die ganze Weltgeschichte in den Blick genommen und die Abfolge der aufsteigenden und wieder vergehenden Großreiche zu einer Einheit zusammengezogen, der Gott ein Ende setzt, um sein Königreich aufzurichten, das niemals vergehen, alle Königreiche dieser Erde zermalmen, selbst aber in Ewigkeit bleiben wird (Dan. 2,44).

Das Problem, warum diese Welt dem Untergang verfallen ist, hat die Apokalyptiker immer wieder beschäftigt. In den leidvollen Ereignissen der Geschichte erkennt man Gottes strafendes Handeln, mit dem er die Schuld der Menschen heimsucht, nicht nur der lebenden, sondern auch der vergangenen Geschlechter. Je mehr man über diese Frage nachsinnt, um so umfassender wird die Antwort, die man zu geben sucht. Die letzte und tiefste Ursache dafür, daß über diesen Äon das Gericht verhängt wurde, sieht man schließlich in der Tat Adams begründet, der das eine Gebot Gottes, das ihm gegeben war, übertreten hat. Die Folgen seiner Tat aber haben alle Nachkommen betroffen, und die böse Saat, die in Adams Herzen aufging, hat ihre Frucht getragen (4.Esra 4,30). Denn von nun an müssen alle Menschen sterben. Adam hat also durch seinen Ungehorsam den Tod in die Welt gebracht und die Jahre derer verkürzt, die von ihm abstammen (syr. Bar. 23,4). Das Todesgeschick ist jedoch nicht lediglich als ein unabwendbares Verhängnis über die Menschheit hereingebrochen, sondern: „Wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen“ (syr. Bar. 54,15). Infolge des Sündenfalls konnten der Satan und sein Heer Macht über diese Welt gewinnen. Um diesen Äon ist es daher so schlecht bestellt, weil die Gewalten der Finsternis in ihm ihr Regiment führen. Die bösen Engel, die Nachfahren der gefallenen himmlischen Wesen (1.Mose 6,1–4), verführen als Dämonen die Menschen zum Götzendienst und zu schlimmen Taten. Die finsternen Scharen, die Arges wirken, wo sie nur können, stehen unter dem Befehl des Widersachers Gottes, der als Satan, Drache, Engel der Finsternis oder Belial (bzw. Beliar) bezeichnet wird. Er strebt nach der Herrschaft über die Welt und führt sein Heer zum Kampf gegen die Frommen, um sie durch Bedrängnis, in die er sie stürzt, zum Abfall von Gott zu bewegen und schließlich den letzten und gefährlichsten Angriff gegen die heilige Stadt zu richten.

Weil das Verhängnis schon von Adam herrührt und der Satan mit den dämonischen Mächten in dieser Welt sein Unwesen treibt, muß es mit dieser Welt zu Ende gehen. Sie bleibt freilich Gottes Schöpfung; denn Gott hat beide Äonen geschaffen, diesen, der vergehen muß, und jenen, der kommt. Sündige Menschen und teuflische Gewalten aber haben über diese Welt das Verderben gebracht, so daß das Gericht unwiderruflich herauf-



zieht. In der letzten Zeit werden die Menschen an Kraft verlieren, entsetzliche Krankheiten werden unter ihnen wüten und sie schwächen. Kinder werden mit weißem Haar der Greise geboren, Mißgeburten werden sich häufen, die Frauen werden überhaupt aufhören zu gebären. Die Erde wird ihre Frucht versagen, vergeblich wird die Saat auf die Felder gestreut, es wird kein Regen mehr fallen, so daß das Land vertrocknet und die Vegetation abstirbt. Ein Volk wird gegen das andere aufstehen, Kriege werden die Menschheit zerreißen, in den Familien werden Väter gegen Söhne, Brüder gegen Brüder aufstehen und sich entzweien, so daß es nirgendwo mehr Frieden geben und alles verwüstet und zerstört wird. Wenn schließlich auch die kosmische Ordnung aus den Fugen geraten wird, werden die Gestirne nicht mehr regelmäßig ihre Bahnen ziehen und am Himmel grauenhafte Zeichen zu erblicken sein. Diese rasch aufeinanderfolgenden Katastrophen werden von den Frommen als die Wehen begriffen, in denen sich das Kommen der neuen Welt Gottes ankündigt. Gott streitet siegreich gegen die bösen Mächte, mögen sie sich auch noch so grauenhaft austoben, und wird am Ende über den Satan und seine Untertanen triumphieren.

Die Gewißheit der Frommen, daß die kommende Welt an die Stelle des vergehenden Äons treten wird, ist unerschütterlich; denn Gott hat ihnen die Zeiten mitgeteilt, so daß sie wissen, was noch über diese Welt hereinbrechen muß, ehe das Ende kommt. In der Apokalyptik spielen daher Zahlen eine große Rolle. Der Verlauf der Welt rollt in einzelnen Epochen ab, die bisweilen nach dem Maß einer großen Weltwoche berechnet werden: Nach 6000 Jahren wird ein Sabbat von tausend Jahren folgen. Die Bedrückung dagegen ist auf eine kurze Frist begrenzt, wie z.B. durch die Hälfte der Zahl sieben –  $3\frac{1}{2}$  Jahre (Dan. 7,25; 12,7) – angezeigt wird. In Babylonien kannte man sieben als Gottheiten verehrte Gestirne, die den Lauf des Kosmos regieren. Die Sieben galt daher der alten Welt als Zahl der umfassenden Fülle. Oft wird auch die Vier erwähnt: Vier Jahreszeiten, vier Enden der Erde, vier Himmelsrichtungen bestimmen die Ordnung des Weltlaufs. Auch die Zwölf steht im Zusammenhang mit den Gestirnen: In zwölf Monaten durchmißt das Jahr seinen Gang, so daß die Zwölf als Sinnbild der Vollendung gilt. War die inhaltliche Bestimmung der Zahlen durch Überlieferung, wie sie dem Judentum aus der orientalischen Umwelt zugekommen war, bereits vorgegeben, so legt die Apokalyptik den Zahlen nun Bedeutung für die endzeitliche Erwartung bei. Gott allein kennt das Maß; er hat bestimmt, wie lang die Not währen soll und wieviele Fromme leiden und sterben müssen, bis das Ende kommt. In seiner Hand liegt daher der Lauf allen Geschehens, dessen letzte Schrecken er verkürzt, um die Auserwählten zu retten.

Wenn die Not auf ihren Höhepunkt gelangt ist, „wird Gottes Herrschaft über all' seine Kreatur erscheinen; dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit hinweggenommen werden . . . Der Himmlische wird von seinem Herrschersitz aufstehen und heraustreten aus seiner heiligen

Wohnung in Empörung und Zorn wegen seiner Kinder. Da wird die Erde erbeben, bis zu ihren Enden erschüttert, und hohe Berge werden erniedrigt und erschüttert, und Täler werden einsinken. Die Sonne wird kein Licht mehr geben und sich in Finsternis verwandeln; die Hörner des Mondes werden zerbrechen, und er verwandelt sich ganz in Blut, und der Kreis der Sterne wird in Verwirrung geraten. Das Meer wird bis zum Abgrund zurückweichen, und die Wasserquellen werden ausbleiben und die Flüsse erstarren; denn der höchste Gott wird sich erheben, der allein ewig ist, und wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen, und alle ihre Götzenbilder vernichten. Dann wirst du glücklich sein, Israel . . . Und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen, am Ort ihrer Wohnung. Dann wirst du von oben herabschauen und deine Feinde auf Erden sehen und sie erkennen und dich freuen und Dank sagen und dich zu deinem Schöpfer bekennen“ (Himmelfahrt des Mose 10,1–10).

Wenn mit dem Tag des Herrn das Ende der Notzeit da ist, dann nimmt der Höchste auf dem Richterthron Platz, der himmlische Gerichtshof versammelt sich um ihn, Zehntausende von Engeln erscheinen. Bücher werden herbeigebracht, in denen alle Taten der Menschen verzeichnet sind, aus denen ersehen werden kann, was jeder getan hat, Gutes und Böses, und in denen vermerkt ist, wer zum Leben und wer zum Tod und Verderben bestimmt ist, so daß danach das Urteil gesprochen und unverzüglich vollstreckt werden kann. Alle Menschen müssen vor Gottes Gericht erscheinen – nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden, nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten.

Von der *Auferstehung der Toten* wird im Judentum etwa seit der Wende vom dritten zum zweiten Jahrhundert v. Chr. in deutlichen Worten gesprochen. Zunächst hieß es, daß nur die Gerechten, die vor Anbruch des Heils gestorben waren, auferstehen werden, um an der zukünftigen Herrlichkeit teilzuhaben (vgl. Lk. 14,14: Auferstehung der Gerechten). Doch im Zusammenhang mit der Erwartung des Weltgerichts wurde der Gedanke der Auferstehung bald erweitert (vgl. S. 142 f.), so daß man nun dachte, daß nicht nur die Gerechten zur Seligkeit auferstehen, sondern alle Menschen aus dem Tode auferweckt werden, um sich vor dem Richtstuhl Gottes zu verantworten. In der Zwischenzeit sind die Seelen der Verstorbenen an einem himmlischen Ort aufbewahrt, die Leiber aber ruhen in den Gräbern. Am Jüngsten Tag „werden sich die Vorratskammern auftun, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist, und sie werden herausgehen; und die vielen Seelen werden alle auf einmal, als eine Schar eines Sinnes, zum Vorschein kommen“ (syr. Bar. 30,2). Die Toten stehen zunächst in der Gestalt auf, in der sie einst auf Erden gelebt haben. Es bleibt also die Identität des auferstandenen Menschen mit dem, der einst gelebt hat, gewahrt, so daß er für seine Taten Rechenschaft abzulegen hat. Erst wenn der Spruch des Richters ergangen ist, vollzieht sich die Verwandlung: Die Gerechten werden in himmlischem Glanz erstrahlen, die Gottlosen aber müssen in die Unterwelt hinuntergehen (syr. Bar. 49–52).

Vielfach wird die Szene des Gerichtes so dargestellt, daß Gott allein auf dem Thron sitzt und das Urteil fällt. In der Abfolge der endzeitlichen Ereignisse braucht nach apokalyptischer Vorstellung nicht notwendig eine messianische Gestalt aufzutreten; denn Gott und kein anderer hält das Gericht und führt die neue Welt herauf. Verschiedentlich aber begegnet auch in der Apokalypik eine messianische Rettergestalt, deren Züge freilich deutlich von der vor allem in den Kreisen der Pharisäer entfalteten Erwartung eines endzeitlichen Herrschers abweichen, der nach dem Vorbild Davids als König Israels auftreten wird (vgl. S. 138 f.). Vom Himmel her wird der göttliche Gesandte erscheinen, um den neuen Äon einzuleiten, Not, Krankheit und Tod zu vertreiben, den Satan zu besiegen und die Wiederkehr des Paradieses zu bringen.

Die Gestalt des himmlischen *Menschensohnes* wird zum ersten Male Dan. 7,13 f. erwähnt. Nachdem der Hochbetagte auf seinem Thron Platz genommen hat, um seinen unwiderruflichen Richterspruch zu fällen, erscheint auf den Wolken des Himmels einer wie eines Menschen Sohn, der vor den Hochbetagten gebracht wird. Der verleiht ihm Gewalt, Ehre und Herrschaft, daß ihm alle Völker, Nationen und Zungen dienen sollen. Der Menschensohn wird dann am Ende des Kapitels auf das Volk der Heiligen des Höchsten gedeutet, dem das Reich, die Herrschaft und die Macht gegeben wird (Dan. 7,27). Im Gegensatz zu den Tieren, die nach Dan. 7,4–8 die nacheinander aufsteigenden Weltreiche darstellen, bildet der Menschensohn das Gottesvolk der zukünftigen Heilszeit ab, das nicht wie alle diesseitigen Völker und Mächte vergehen wird.

In den Bilderreden der äthiopischen Henochapokalypse 37–71 wird der Menschensohn dem Gottesvolk gegenübergestellt und als der vom Himmel her erscheinende Retter und Richter beschrieben. In visionärer Schau erblickt der Seher den göttlichen Richter auf dem Thron, der ein betagtes Haupt hat und dessen Haupt weiß war wie Wolle. „Und bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Antlitz war voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln“ (äth. Hen. 46,1). Auf die Frage des Sehers, wer dieser sei, antwortet der Engel, der ihm alle Geheimnisse zeigt: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt, und der alle Schätze dessen, was verborgen ist, offenbart; denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt, und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen. Dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zermalmen“ (äth. Hen. 46,3 f.). Er wird als Richter seines Amtes walten und die Könige der irdischen Reiche von ihren Thronen stoßen, ihnen die Herrschaft nehmen und über alle Gottlosen Gericht halten. Als Retter aber wird er handeln, um die Gerechten zu erlösen, die Gemeinde der Auserwählten zur Freiheit zu führen, mit den Seinen das

messianische Freudenmahl zu feiern (äth. Hen. 62,13–16) und als neuer Paradieseskönig zu herrschen (äth. Hen. 69,26–29).

Das *Gerichtsurteil*, das am Jüngsten Tag gesprochen wird, ist endgültig und unwiderruflich. Den Gottlosen und Sündern wird dann keine Gelegenheit mehr geboten werden, umzukehren und ihren bösen Weg zu verlassen. Sie werden der ewigen Verdammnis überantwortet, aus der es kein Entinnen mehr gibt, und müssen in der Finsternis und ewigen Pein, in die sie geworfen werden, in der vollkommenen Gottesferne bleiben. Die Gerechten aber werden in die ewige Gemeinschaft mit Gott eingehen und die nicht endende Freude des Paradieses genießen. Gott selbst wird über ihnen wohnen, die himmlische Herrlichkeit tut sich ihnen auf, es wird kein Leid und keine Krankheit mehr geben, keine Sünde und nichts Böses. In ungestörtem Frieden werden die Fluren grünen und die Felder überreiche Frucht tragen. Die Frommen werden in der unsagbaren Freude leben, die mit der neuen Welt Gottes kommt.

Das *Ende der alten Welt* wird gelegentlich so beschrieben, daß sie in einem ungeheuren Feuerbrand vernichtet wird. An ihre Stelle treten der neue Himmel und die neue Erde, von denen schon am Ende des Jesajabuches die Rede ist (Jes. 65,17; 66,22). Den Anbruch der neuen Welt denkt man sich entweder so, daß Jerusalem, der Zion und das heilige Land verwandelt werden, so daß aus ihnen der Garten des Paradieses wird. Oder aber man stellt sich vor, daß die neue Welt schon im Himmel bereitliegt und sich am Ende der Tage auf die Erde herabsenken wird. Das neue Jerusalem ist prä-existent bei Gott schon vorhanden und wird dann in wunderbarem Glanz an die Stelle der alten Stadt treten. Gott hat die himmlische Stadt schon erbaut, als er den Entschluß faßte, das Paradies zu schaffen. Adam durfte sie schauen vor dem Sündenfall, Abraham und Mose durften ihr Bild erblicken (syr. Bar. 4,2–6). Die Stadt, die aus kostbaren Baustoffen errichtet, mit Juwelen geschmückt und mit ungeheuren Mauern und Türmen befestigt ist, wird einen weitaus größeren Raum einnehmen als das in Trümmer gesunkene Jerusalem und sich auf Gottes Befehl so weit dehnen, daß es für alle Platz bietet, die zum Israel der Heilszeit gehören und am Ort der Seligen in herrlichem Glanz leben dürfen.

Die Grundstruktur der Apokalyptik, die bei aller Vielfalt der Bilder und Aussagen in den einzelnen Schriften überall erkennbar wird, ist durch den *Dualismus* bestimmt: Diese Welt vergeht – jene Welt kommt. Weil sich in den Bedrängnissen der Gegenwart bereits die Wende ankündigt, darum kann es nicht mehr lange dauern, bis dem Leid ein Ende bereitet und die Seligkeit den Gerechten zuteil wird. Was immer an Schrecken noch über die Gemeinde der Frommen hereinbrechen mag, kann die Gewißheit, daß die Erlösung naht, nicht anfechten.

Diese dualistische Grundstruktur der Apokalyptik kann nicht allein aus der Fortführung alttestamentlich-jüdischer Überlieferung erklärt werden. Wohl ist in der Apokalyptik in reichem Maße *alttestamentliche* Tradition aufgenommen und verwendet worden, um der auf das Ende gerichteten

Hoffnung Ausdruck zu geben. Vom Gericht und der Erlösung, vom neuen Himmel und der neuen Erde ist in den prophetischen Schriften, vor allem in denen, die in der Zeit nach dem Exil entstanden sind, oft die Rede. An diese Gedanken knüpfen die Apokalyptiker, die sich als Erben der alttestamentlichen Propheten verstehen, an. Aber darüber hinaus ist die von ihnen vorgetragene endzeitliche Erwartung mit mancherlei Zügen ausgestattet, die nicht aus dem Alten Testament genommen sind. Das Gericht ergeht nicht nur über die heidnischen Völker, die an Israels Grenzen wohnen, es betrifft nicht nur die Juden, sondern es wird als Weltgericht über die Lebenden und die Toten gehalten. Die Toten werden aus den Gräbern auferstehen, um dann entweder in die ewige Verdammnis oder in die ewige Freude einzugehen. Die Wende vom alten zum neuen Äon hat kosmische Ausmaße; alle Welt, Himmel und Erde sind von diesem Geschehen betroffen.

Im persischen Reich lebten Juden und Anhänger der *iranischen Religion* in friedlicher Nachbarschaft nebeneinander, so daß mancherlei Berührungen entstehen konnten. Die iranische Religion ist von einem schroffen Dualismus geprägt: Der gute Gott steht dem bösen Gott gegenüber, beide liegen im Kampf miteinander. Das Ringen zwischen diesen Mächten, das sich durch die ganze Weltgeschichte zieht, führt allmählich zur Überlegenheit des Guten über das Böse. Am Ende der Welt werden die Toten zum Leben erweckt. Ein Feuerbrand fällt vom Himmel und vernichtet die alte Welt, alle Menschen aber müssen durch das Feuer hindurchgehen. Für die einen wird es wie ein Bad in warmer Milch sein, für die anderen wird es entsetzliche Qualen bringen, die jedoch reinigende Wirkung ausüben, so daß schließlich alle Menschen gerettet werden. Die Mächte des Bösen aber werden am Ende besiegt und entmachtet.

Das Judentum hat die dualistische Grundstruktur der Apokalyptik ausgebildet, indem iranische Vorstellungen aufgenommen und mit dem Bekenntnis zum Gott Israels als dem Herrn der Welt verbunden wurden: Diesem Äon steht jener Äon gegenüber. Gegen die satanische Gewalt muß ein harter Kampf bestanden werden. Die Toten werden auferweckt, dann folgt das Gericht und die endzeitliche Erlösung. Die Übernahme endzeitlicher Vorstellungen aus der iranischen Religion wurde dadurch ermöglicht, daß im Judentum die Voraussetzungen vorhanden waren, um mit Hilfe der aus dem Iran kommenden Anschauungen den alten Glauben in neuer Weise zum Ausdruck zu bringen. Jahwe war für die Juden nicht nur der Herr seines Volkes, sondern der Herr der Geschichte aller Völker, der ganzen Welt. Die iranischen Gedanken blieben jedoch nicht unverändert, sondern wurden nun vom Jahweglauben her, dem sie dienstbar gemacht wurden, inhaltlich umgeprägt. Von einem bösen Gott, der dem guten Gott als gleichrangiger Gegenspieler gegenübersteht, konnte das Judentum nicht sprechen. Während der Satan als ein abgefallener Engel gilt, von weit geringerer Macht, als sie Gott eignet, ist und bleibt Gott der Schöpfer, der den bösen Gewalten eine bestimmte Zeit gelassen hat, in der sie ihr Unwesen

treiben dürfen. In seiner Hand liegt das Regiment über die vergehende und über die kommende Welt. Dieses in der Apokalyptik ausgeprägte Bild des endzeitlichen Geschehens sprengte den Rahmen der älteren Anschauung, die auf die Grenzen Israels beschränkt war, so daß sich der Horizont weitete und zugleich das Selbstverständnis Israels veränderte. Denn indem es seinen Gott als den Herrn aller Welt bekannte, verstand es sich nicht mehr in erster Linie als Gemeinschaft eines Volkes, sondern vornehmlich als die Gemeinde der Auserwählten, die unter der Herrschaft Gottes steht, dessen Regiment aller Welt offenbar werden wird.

Die *endzeitliche Erwartung der ersten Christen* bediente sich vielfach apokalyptischer Vorstellungen und Begriffe, die das Judentum ausgebildet hatte. Jesus predigt das Kommen der nahenden Gottesherrschaft (Mk. 1,15 Par.), lehnt aber mit aller Entschiedenheit das Ansinnen ab, die Fristen und Zeiten zu berechnen (Lk. 17,20 f.). Seine Verkündigung ist daher im Unterschied zur Apokalyptik von jeder Gesetzlichkeit frei und sagt den Anbruch der Gottesherrschaft als die große Freudenbotschaft an. Die urchristlichen Gemeinden erwarteten in naher Zukunft die Erscheinung des Herrn zur Befreiung der Seinen und zum Gericht über alle Welt. Dieser Äon vergeht (1.Kor. 7,31), unter Krieg und Not, Bedrängnissen und kosmischen Erschütterungen aber kündigt sich das Kommen des Menschensohns an (Mk. 13,1–27 Par.). Wie in der jüdischen Apokalyptik entweder Gott allein als der Richter vorgestellt oder aber der Menschensohn als der von ihm beauftragte Vollstrecker des Gerichtes beschrieben wird, so kann auch in der endzeitlichen Erwartung des Urchristentums einmal vom Richtstuhl Gottes (Röm. 14,10), ein anderes Mal aber vom Richtstuhl Christi (2.Kor. 5,10) gesprochen werden, ohne daß damit ein Bedeutungsunterschied vorliegt. Denn der Menschensohn/Messias handelt kraft göttlicher Vollmacht und waltet auf Weisung des Höchsten seines Amtes. Weil niemand den Tag und die Stunde des Endes zu nennen weiß (Mk. 13,32 Par.), müssen alle ständig bereit sein und wachen. Ja, mit Christus ist die neue Schöpfung bereits angebrochen; denn wer in Christus ist, der ist hier und jetzt neue Kreatur (2.Kor. 5,17). Er darf sich daher nicht mehr von der prägenden Gewalt dieses Äons bestimmen lassen (Röm. 12,2) und nicht der Weisheit dieser Welt folgen, der das Wort vom Kreuz als Torheit erscheint (1.Kor. 1,20); denn Christus hat sich dahingegeben für unsere Sünden, um uns aus dem gegenwärtigen bösen Äon herauszureißen (Gal. 1,4). Während in der jüdischen Apokalyptik die Wende vom alten zum neuen Äon vorgestellt werden kann, ohne daß eine messianische Gestalt dabei mitwirkt, ist für die endzeitliche Hoffnung der Christen ihr Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Messias, den sie als den kommenden erwarten, schlechthin bestimmend. Wo man daher in den christlichen Gemeinden apokalyptische Vorstellungen übernahm, wurden sie von der Christologie her mit neuem Inhalt gefüllt, um nun der Entfaltung der christlichen Verkündigung zu dienen.

Die Christen knüpften nicht nur an diese und jene Gedanken aus der jüdischen Apokalyptik an, sondern sie lasen auch apokalyptische Schriften und deuteten die darin ausgesprochenen Verheißungen auf das in Christus offenbar gewordene Heil. Um sich von den Christen klar abgrenzen zu können, verzichtete daher das rabbinische Judentum, das nach den beiden mißlungenen Aufständen die Synagogengemeinden wieder sammelte, auf die apokalyptischen Bücher und stieß sie ab. Diese Trennung wurde so scharf vollzogen, daß man in den Synagogen die apokalyptischen Bücher vernichtete und nur sehr wenige apokalyptische Texte in der hebräischen Ursprache erhalten sind. Die meisten Schriften sind in Übersetzungen überliefert, in denen sie von Christen gelesen und weitergegeben worden sind.

## 2. *Das apokalyptische Schrifttum*

Das Wissen um die kommende Äonenwende und den Plan, den Gott mit der Welt hat, ist den Apokalyptikern durch geheime Offenbarung kundgemacht worden. In Träumen, ekstatischen Entrückungen und Visionen wird das zukünftige Geschehen geschaut. Während die alttestamentlichen Propheten vornehmlich im Wort die Botschaft Gottes empfangen und sie durch Verkündigung weitergaben, dienen in der Apokalyptik Bild und Gleichnis, die eine eingehende Deutung erfahren müssen, zur Übermittlung göttlicher Weisung. Predigten die Propheten einst unmittelbar den Menschen ihrer Zeit, so verfassen die Apokalyptiker literarische Werke. Ihre Botschaft verhüllen sie mit dem Schleier des Geheimnisses, damit sie besonders anziehend wirkt, und geben die apokalyptischen Bücher unter dem Namen eines großen Frommen der Vergangenheit heraus. Hinter den Namen des Henoch, Abraham, Jakob und seiner Söhne, Mose, Baruch, Daniel, Esra und anderer verbergen sich die anonymen Verfasser jüdischer Apokalypsen. Sie lassen diese Gottesmänner sprechen und den Gang der Geschichte weissagen. Von den Tagen, in denen der alttestamentliche Prophet lebte, bis zum Zeitpunkt der Abfassung des apokalyptischen Buches wird die bereits vergangene Geschichte beschrieben, als ob der Gottesmann deren Lauf im einzelnen vorausgesehen hätte. Wie sich diese prophetische Schau bisher genau erfüllt hat (*vaticinia ex eventu*), so werden auch die weiteren Weissagungen, die sich auf die Endereignisse beziehen, eintreffen. Die Geschehnisse, die dem Ende dieser Welt vorangehen, werden in wechselnden Visionen mit reicher Phantasie ausgemalt. Die Darstellung der Äonenwende und der neuen Schöpfung bildet den Abschluß der bunten Szenenfolge.

Die Frommen des Alten Testaments, die nach der Darstellung der apokalyptischen Bücher solcher Gesichte gewürdigt wurden, haben ihre Schriften verschlossen und versiegelt, damit sie dereinst in der Zeit der Not geöffnet und gelesen würden. Weil die Gegenwart, in der die Apokalyptiker schreiben, in der Erwartung des baldigen Endes steht, wird jetzt der Inhalt der apokalyptischen Schriften der Gemeinde mitgeteilt, um sie in der An-

fechtung zu trösten. Denn sie weiß nun um das kommende Ende und die verheißene Herrlichkeit.

Apokalyptische Abschnitte finden sich bereits in einigen der jüngeren alttestamentlichen Schriften, so im Buch Sacharja und in den Kapiteln Jes. 24–27, dem jüngsten Stück im ganzen Jesajabuch. Die älteste apokalyptische Schrift ist unter dem Namen des *Daniel* überliefert. In ihrem ersten Teil nimmt sie Geschichten auf, in denen vom Ergehen des Daniel und seiner gesetzestreuen Freunde am babylonischen Hof erzählt wird (Kap. 1–6); im zweiten Teil werden die prophetischen Gesichte, die Daniel über die Ereignisse der letzten Zeit schaut, beschrieben (Kap. 7–12). Die Folge der großen Weltreiche, die unter vier unheimlichen Tiergestalten dargestellt wird, mündet in die Herrschaft der Diadochen und der gottlosen Tyrannei des syrischen Königs Antiochus IV., dessen gegen das Judentum gerichteten Maßnahmen im Zusammenhang der prophetischen Aussagen genannt werden: „Seine Heere werden kommen und Heiligtum und Burg entweihen und das tägliche Opfer abschaffen und das Greuelbild der Verwüstung aufstellen“ (Dan. 11,31). Die geschichtlichen Vorgänge, die der makkabäischen Erhebung vorangingen, werden bis in die Einzelheiten genau geschildert und in den Rahmen kosmischer Ereignisse hineingestellt. Bis Dan. 11,39 wird der historische Ablauf in die Form der Weissagung gekleidet, dann beginnt echte Voraussage: Antiochus werde im Feldzug gegen Ägypten umkommen (Dan. 11,40–45). Tatsächlich aber ist der syrische König nicht in Ägypten, sondern 164 v. Chr. im Osten gestorben. Das Buch Daniel muß daher in der Zeit zwischen 167 und 164 v. Chr. verfaßt worden sein, um der Gemeinde zu sagen, die Notzeit werde nicht lange dauern, dann werde Gott eingreifen und der Bedrängnis ein Ende bereiten. In Träumen und Gesichtern wird dem Seher mitgeteilt, was in der letzten Zeit geschehen soll: „Im ersten Jahr Belsazars, des Königs von Babel, hatte Daniel einen Traum und Gesichte auf seinem Bett; und er schrieb den Traum auf“ (Dan. 7,1). Den Sinn dessen, was er schaute, vermag der Seher nicht sogleich zu erkennen, darum bedarf es einer deutenden Erklärung: „Ich, Daniel, war entsetzt, und dies Gesicht erschreckte mich. Und ich ging zu einem von denen, die dastanden, und bat ihn, daß er mir über das alles Genaueres berichtete. Und er redete mit mir und sagte mir, was es bedeutete“ (Dan. 7,15 f.). Die Schilderung dessen, was kommen wird, mündet in den Aufruf, in der befristeten Notzeit auszuharren: „Wohl dem, der durchhält“ bis zum baldigen Ende (Dan. 12,12). Während das Buch des Daniel als eine der jüngsten Schriften noch in den Kreis der kanonischen Bücher des Alten Testaments aufgenommen worden ist, ist aus der Vielzahl der Apokalypsen, die bald danach entstanden, keine mehr zu kanonischem Ansehen gelangt. Doch haben die Bücher, in denen den Frommen geheimes Wissen mitgeteilt wird, weite Verbreitung im Judentum gefunden.

Unter dem Namen des Henoch sind zwei Bücher überliefert, das eine in äthiopischer (äth. Hen.), das andere in slavischer Sprache (slav. Hen.). Das *äthiopische Henochbuch*, das auf ein hebräisches oder aramäisches Original



zurückgeht, gehört zum alttestamentlichen Kanon der äthiopischen Kirche und ist darin überliefert worden. Das Buch enthält recht verschiedenartige Stoffe und kann als eine kleine Bibliothek bezeichnet werden, in der mehrere Schriften miteinander vereinigt sind. An eine einleitende Mahnrede (Kap. 1–5) schließt sich ein größerer Zusammenhang an, in dem vom Fall der Engel (1. Mos. 6, 1–4) und deren Geschick sowie einer Fahrt des Henoch durch die Welt und die Unterwelt berichtet wird (Kap. 6–36). Eine selbständige Einheit stellen die sogenannten Bilderreden dar (Kap. 37–71), die in die bevorstehenden Endereignisse Einblick gewähren. Von Wolken und Winden an das Ende des Himmels versetzt, sieht Henoch die Wohnungen der Gerechten und schaut den Menschensohn, den der Herr der Geister zum Richter im Weltgericht und zum Retter der Auserwählten bestimmt hat. Die Bedeutung der Gesichte wird Henoch jeweils durch einen Engel erläutert. In den Kapiteln 72–105 sind astronomische Stücke, die vom Lauf der Gestirne handeln, mit Zukunftsvisionen und ermahnenden Ausführungen verbunden; Kap. 106–108 schließen das ganze Buch ab, dessen verschiedene Abschnitte sicherlich nicht gleichzeitig verfaßt worden sind. Während einige Stücke bis in die makkabäische Zeit hinaufreichen, sind die jüngsten Teile erst unter römischer Herrschaft entstanden. Wann die Bilderreden abgefaßt wurden, kann nicht sicher bestimmt werden. Aus der Tatsache, daß es unter den Fragmenten des Henochbuches, die unter den Schriften der Gemeinde von Qumran gefunden wurden, keines aus den Bilderreden gibt, kann jedoch nicht gefolgert werden, die Schilderung des Menschensohnes sei erst in christlicher Zeit entworfen worden. Die Stoffe, die in den Bilderreden verarbeitet wurden, sind vielmehr in traditionsgeschichtlicher Hinsicht eindeutig als vorchristlichen Ursprungs zu bestimmen. Die abschließende Redaktion des ganzen Buches, das mit genuin jüdischen Überlieferungen auch kosmologische und astronomische Traditionen nichtjüdischer Herkunft verbindet, wird kaum früher als um die Zeit von Christi Geburt erfolgt sein. Daß sich das Buch nicht nur im Judentum, sondern auch im frühen Christentum großer Beliebtheit erfreut hat, beweist auch ein Zitat aus der Henochapokalypse im Judasbrief V. 14f.: „Es hat aber auch von ihnen (nämlich den gottlosen Irrlehrern) geweissagt Henoch, der siebente von Adam an, und gesprochen: Siehe, der Herr kommt mit viel tausend Heiligen, Gericht zu halten über alle und zu strafen alle Gottlosen für alle Werke ihres gottlosen Wandels, womit sie gottlos gewesen sind, und für all das Freche, das die gottlosen Sünder wider ihn geredet haben“ (vgl. Henoch 1,9).

Das *slavische Henochbuch*, das auf ein verlorenes Original in griechischer Sprache zurückgeht, weist in inhaltlicher Hinsicht mancherlei Berührungen mit der äthiopischen Henochapokalypse auf, ist von ihr sicherlich abhängig und daher etwas später entstanden. Henoch reist durch die sieben Himmel und erhält von Gott Mitteilung über den Vorgang der Schöpfung. Die Ausführungen des Buches reichen von der Erschaffung des Menschen bis zur Androhung baldigen Gerichts und münden wieder in einen Aufruf zu Treue und Durchhalten. Die griechische Ursprache deutet darauf hin, daß die

Schrift in der Diaspora, vermutlich in Ägypten, um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., aufgezeichnet wurde.

Unter dem Titel „*Himmelfahrt des Mose*“ ist in lateinischer Sprache das Fragment einer Apokalypse erhalten, die ursprünglich auf hebräisch bzw. aramäisch abgefaßt worden ist. Sie gibt eine Ansprache wieder, die Mose vor seinem Hinscheiden an seinen Nachfolger Josua hält, um ihm sein Vermächtnis anzuvertrauen und den Verlauf der Geschichte Israels von der Landnahme an vorauszusagen. Wenn der Geschichtsabriß in die Ankündigung mündet, ein frecher und gottloser König werde 34 Jahre lang regieren, danach werde bald das Ende da sein, so wird damit deutlich auf die soeben abgelaufene Regierungszeit des Königs Herodes angespielt. Ein Mann namens Taxo (wahrscheinlich = Ordner [Israels]) werde auftreten, der aus dem Stamm Levi kommen und mit seinen sieben Söhnen das Martyrium erleiden werde, dann stehe die große Wende unmittelbar bevor. Das Fragment schließt mit der an Josua gerichteten Ermahnung, diese Rede zu bewahren. Im verlorengegangenen letzten Teil muß noch von der Himmelfahrt des Mose erzählt worden sein. Ein Satz aus diesem nicht mehr erhaltenen Abschnitt wird im Judasbrief angeführt, wo in V. 9 von dem Streit Michaels mit dem Satan um den Leichnam des Mose die Rede ist.

Unter dem Namen des *Esra* ist eine apokalyptische Schrift abgefaßt worden, die auf die quälende Frage antworten möchte, warum Jerusalem preisgegeben und zerstört wurde. Die lateinische Kirche, die das ursprünglich auf hebräisch geschriebene Buch in Übersetzung überliefert hat, bezeichnet es als 4. Esra. Diese Zählung kommt dadurch zustande, daß die alttestamentlichen Schriften Esra und Nehemia als 1. und 2. Esra und ein apokryphes Buch, das unter Verwendung von Stücken aus Esra und Nehemia die Geschichte des Kultus in Jerusalem beschreibt, als 3. Esra gerechnet werden. Der Seher des 4. Esra, der seine Offenbarung im 30. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier erhalten haben soll – also 557 v. Chr. –, berichtet: „Im 30. Jahre nach dem Untergang der Stadt verweilte ich Salathiel (der auch Esra heißt) in Babel, und als ich einmal auf meinem Bette lag, geriet ich in Bestürzung, und meine Gedanken gingen mir zu Herzen, weil ich Zion verwüstet, Babels Bewohner aber im Überfluß sah. Da ward mein Gemüt heftig erregt, und in meiner Angst begann ich zu reden“ (4. Esra 3,1–3). Im Geschick Jerusalems haben sich letztlich die schwerwiegenden Folgen des Falls Adams ausgewirkt. Warum aber hat Gott sein Volk so hart geschlagen und läßt er es den Heiden und Gottlosen wohl ergehen? Die Schöpfung ist alt geworden und geht dem nahenden Ende zu. Wie ein Regenguß vorüberzieht, aber einzelne Tropfen noch hinterherfallen, so ist auch das Maß der Vergangenheit bei weitem größer als die noch ausstehende Frist, die den wenigen letzten Tropfen vergleichbar ist (4. Esra 4,49 f.). Die Ernte ist reif, das Gericht kommt (4. Esra 5,56–6,6). Nach dem Ende aber wird die neue Welt erscheinen, Grund zur Freude und Hoffnung. Doch zunächst steht allen das Gericht bevor, vor dem auch die Frommen sich fürchten. „Was hilft es uns dann, daß uns Ewigkeit versprochen ist, wenn wir

Werke des Todes getan haben?“ (4.Esra 7,119). „Denn ach, wir haben im Leben, da wir Sünde taten, der Leiden nicht gedacht, die uns nach dem Tod bevorstehen!“ (4.Esra 7,126). „In Wahrheit, niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt“ (4.Esra 8,35). Gott hat daher alles Recht dazu, hart dareinzufahren und die Menschen zu strafen. Denn unter ihnen gibt es seit dem Fall Adams nicht einen Gerechten, keiner hat das Heil verdient.

An die Gedanken des 4. Esrabuches, das einige Zeit nach 70 n. Chr. entstand, knüpft die *syrische Baruchapokalypse* an. Auch diese Schrift war ursprünglich auf hebräisch abgefaßt, sie ist aber nur in syrischer Übersetzung erhalten. Baruch, dem Gehilfen des Propheten Jeremia, wird zunächst die Zerstörung Jerusalems vorausgesagt; später klagt er auf den Trümmern der Stadt über ihren Untergang. Ihm wird die Nähe des künftigen Gerichts, das auch über die Heiden hereinbrechen wird, angekündigt. Wie im 4. Esra wird das Todesverhängnis, dem alle Menschen verfallen sind, auf Adams Fall zurückgeführt, dessen böse Folgen die ganze Menschheit betroffen haben. Aber mit dem baldigen Ende wird auch die Herrlichkeit der wiederkehrenden paradiesischen Zeit anheben. Da die syrische Baruchapokalypse das 4. Esrabuch voraussetzt, wird die Zeit ihrer Entstehung etwa um die Wende vom ersten zum zweiten christlichen Jahrhundert anzusetzen sein.

Neben der syrischen gibt es auch eine *griechische Baruchapokalypse*, die in das zweite Jahrhundert n. Chr. zu datieren ist. Baruch ist bekümmert über die Zerstörung Jerusalems, er wird getröstet und in Gottes Geheimnisse eingeführt. Von Engelshand geleitet, reist er durch die fünf Himmel, darf die Stätte der Seligen und den Ort der Verdammten sehen und erhält die Zusage, Gott werde sich der Seinen annehmen.

In manchen jüdischen Schriften, die in der Zeit vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. entstanden sind, finden sich kürzere und längere Abschnitte, in denen apokalyptische Stoffe verwendet worden sind. In den *Testamenten der zwölf Patriarchen* sind lehrhafte und ermahnende Teile mit Stücken apokalyptischen Inhalts verwoben. Jeder der zwölf Söhne Jakobs hält vor seinem Tod eine Rede, in der er seinen Nachkommen Weisungen für die Zukunft gibt. Die verschiedenen Überlieferungen, die dieser Schrift zugrundeliegen, sind von einer Redaktion, die das Ganze gerahmt hat, locker zusammengefaßt und haben dann in christlicher Zeit noch einmal eine Überarbeitung erfahren, durch die an einzelnen Stellen auf die Zukunft bezogene Verheißungen mit christologischen Anspielungen versehen wurden. Die Geschichte dieser Schrift zeigt, daß die christliche Kirche die apokalyptischen Bücher des Judentums übernahm und christlich neu interpretierte, indem man überall da, wo man Anhaltspunkte fand, Hinweise auf die Christusbotschaft eintrug. So heißt es z. B. im Testament des Benjamin, Jakob habe ausgerufen: „O Kind Joseph, du hast das Herz deines Vaters Jakob überwunden. Und er umfaßte ihn und küßte ihn zwei Stunden lang und sprach: Es wird erfüllt werden an dir eine Weissagung des Himmels [über das Lamm Gottes und

den Heiland der Welt], daß ein Unschuldiger für Gottlose dahingegeben und ein Sündloser für Sünder sterben wird [in dem Blut des Bundes, zur Errettung der Heiden und Israels, und daß er Beliar und seine Diener vernichten wird]“ (Test. Benjamin 3,8). Die in den Klammern stehenden Worte fehlen in einer kürzeren Fassung des Textes, die in armenischer Übersetzung erhalten ist, und gehen eindeutig auf die Hand eines christlichen Bearbeiters zurück, der sie später hinzugefügt hat. In Nachahmung griechisch-römischer Orakelbücher der Sibylle entstanden jüdische Sammlungen sibyllinischer Sprüche, die später christlich erweitert wurden. Neben vielen anderen Stoffen sind dabei – besonders im dritten und vierten Buch – auch apokalyptische Traditionen zur Beschreibung der endzeitlichen Ereignisse verwendet worden (vgl. S. 89).

Von apokalyptischen Vorstellungen ist schließlich auch in starkem Maße das Glauben und Denken der Gemeinde von Qumran geprägt worden (vgl. S. 70–78). In ihren Schriften, insbesondere in der sogenannten Kriegsrolle, wird der Kampf beschrieben, der sich in der letzten Zeit zwischen den Söhnen des Lichtes und denen der Finsternis vollzieht. Michael und seine Engel streiten gegen Belial und seine Scharen. Im Zeichen dieser Auseinandersetzung wird in den Schriften der Gemeinde von Qumran nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit betrachtet, so daß apokalyptische Motive in den Rückblick auf die Geschichte, wie er in der Damaskusschrift gegeben wird, und in die Auslegung der alttestamentlichen Prophetenbücher, die auf die Erfahrungen der Gemeinde bezogen werden, Eingang fanden (vgl. S. 67).

Über die Frage, in welchem Verhältnis die apokalyptischen Bücher zu den kanonischen Schriften des Alten Testaments stehen, gibt die am Ende des 4. Esrabuches erzählte Legende Auskunft (4. Esra 14,18–48). Esra klagt, mit der Zerstörung Jerusalems sei auch das Gesetz Gottes verbrannt worden, so daß nun niemand Gottes Taten und Willen kenne, und bittet um die Gabe des heiligen Geistes, um mit seinem Beistand niederschreiben zu können, was seit Anfang der Welt geschehen ist und was in Gottes Gesetz geschrieben stand, damit die Menschen den rechten Weg zum ewigen Leben finden. Nachdem Esra die Zusage des göttlichen Beistands erhalten hat, kann er innerhalb von 40 Tagen mit Hilfe von fünf Schreibern vierundneunzig Bücher niederschreiben. „Als aber die vierzig Tage voll waren, da sprach der Höchste zu mir also: Die vierundzwanzig Bücher, die du zuerst geschrieben hast, sollst du veröffentlichen, den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen; die letzten siebzig aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben. Denn in ihnen fließt der Born der Einsicht, die Quelle der Weisheit, der Strom der Wissenschaft“ (4. Esra 14, 45–47). In den apokalyptischen Büchern soll also entfaltet werden, was in den kanonischen Schriften jedermann als Gottes Wille und Gesetz mitgeteilt worden ist, so daß in der apokalyptischen Tradition ebenso wie in der heiligen Schrift Gottes Wort und Gebot enthalten ist. In den Apokalypten aber sind die Verständigen, die begreifen können, angedet, um

ihnen Einsicht, Weisheit und Wissenschaft zu vermitteln. Wer dessen gewürdigt wurde, Einblick in Gottes endzeitlichen Geschichtsplan zu gewinnen, ist nun um so mehr verpflichtet, nach dem Wissen, das ihm gegeben wurde, zu handeln, den Trost des göttlichen Zuspruchs zu empfangen, vom falschen Weg umzukehren und sich für das kommende Ende bereitzumachen, indem er Gottes Gebot hält. So mündeten die apokalyptischen Schriften in die Ermahnung der frommen Gemeinde und den Aufruf zu treuem Beharren. Diesem Aufruf wollten die Gruppen und Gemeinschaften folgen, die sich im Judentum im Lauf des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts bildeten und fester zusammenschlossen, indem sie jeweils nach dem rechten Verständnis des Gesetzes fragten und dieses in die Tat umzusetzen suchten.

## *b) Gruppen und Gemeinschaften im palästinischen Judentum*

### *1. Die Sadduzäer*

Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus schildert seinen hellenistischen Lesern die Gruppen und Gemeinschaften, die es im Judentum zu Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. gab, nach dem Vorbild griechischer Philosophenschulen: „Es gibt nämlich bei den Juden drei Arten von philosophischen Schulen; die eine bilden die Pharisäer, die andere die Sadduzäer, die dritte, welche nach besonders strengen Regeln lebt, die sogenannten Essener“ (Jüdischer Krieg II, 119). Die Sadduzäer werden von den Rabbinen wiederholt mit den Epikureern verglichen, deren Philosophie ganz auf das diesseitige Leben gerichtet war (vgl. S. 180). Da die Sadduzäer mit der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. untergegangen waren, sind kaum direkte Nachrichten von ihnen erhalten. Mit Sicherheit kann man jedoch feststellen, daß die Sadduzäer alles andere waren als eine philosophische Schule, deren Auffassungen denen der Epikureer vergleichbar gewesen wären. Wer aber waren die Angehörigen jener Gruppe, die man die Sadduzäer nannte?

Die Bezeichnung Sadduzäer ist sicherlich mit dem Namen des Zadoq in Zusammenhang zu bringen, der einst unter dem König Salomo als Hoherpriester eingesetzt wurde (1.Kön.2,35) und von dem sich die Priester als ihrem Ahnherrn herleiten. In dem Entwurf, der Ez. 40–48 von der Zukunft Israels, des Landes und des Heiligtums vorgetragen wird, ist den Söhnen Zadoqs der priesterliche Dienst anvertraut (Ez. 40,46; 43,19; 44,15; 48,11). Die Zadoqiden haben dann beim Aufbau der nachexilischen Gemeinde eine maßgebende Rolle gespielt und als die legitimen Priester in Jerusalem den Tempeldienst versehen.

In den Wirren unter der Herrschaft des syrischen Königs Antiochus IV. hatte die alte zadoqidische Dynastie der Hohenpriester ein unrühmliches Ende gefunden. Der griechenfreundliche Jason hatte seinen Bruder Onias verdrängt und sich als Förderer des Hellenismus aufgeführt. Dem wachsenden Einfluß der Hellenisierung schob die makkabäische Erhebung einen

Riegel vor. Als dann die Hasmonäer einige Zeit darauf das hohepriesterliche Amt übernahmen, obwohl sie nicht zadoqidischer Herkunft waren, gab es am Tempel in Jerusalem weiterhin Söhne Zadoqs, die als Priester amtierten. Die Hasmonäer konnten auf die Dauer nur regieren, wenn sie ein erträgliches Verhältnis zur Jerusalemer Priesteraristokratie gewannen, die wiederum ihrerseits auf das politische Geschehen nur dann Einfluß nehmen konnte, wenn sie sich auf eine Zusammenarbeit mit dem Herrscherhaus einließ. Dazu war freilich nicht die gesamte Priesterschaft bereit. Ein Kreis gesetzestrenger Priester scharte sich um den Lehrer der Gerechtigkeit und schloß sich als Gruppe zusammen, die auf peinliche Einhaltung der kultischen Vorschriften des Gesetzes drang (vgl. S. 70 f.). So kam es zum Konflikt mit dem Hohenpriester, der dazu führte, daß diese Gemeinschaft vom Tempel weichen mußte und sich am Westufer des Toten Meeres eine Siedlung anlegte, in der sich die Gemeinde des Bundes sammelte unter der Führung von „Söhnen Zadoqs, den Priestern, die den Bund bewahren“ (1QS V, 2.9). Von diesen Zadoqiden unterschieden sich die Priester, die in Jerusalem blieben, weiterhin am Tempel amtierten und die Verständigung mit den Hasmonäern billigten.

Aus den Kreisen der Jerusalemer Aristokratie ist die Gemeinschaft der Sadduzäer hervorgegangen, der vorwiegend Inhaber der hohen priesterlichen Ämter und Glieder der einflußreichen Jerusalemer Geschlechter angehörten. Ihr Herkunft prägte sie in konservativem Sinne; Ämter und Stellungen aber, die sie innehatten, bestimmten sie zu praktischem Handeln und realistischer Einschätzung der Lage. Sie fanden sich daher bereit, den jeweiligen Machtverhältnissen Rechnung zu tragen. Unter der Regierung der Königin Salome Alexandra ging ihr Einfluß erheblich zurück (vgl. S. 20). Seit pharisäische Schriftgelehrte in das Synedrium aufgenommen worden waren, besaßen zwar die Sadduzäer weiterhin die Mehrheit, sie mußten aber ständig Rücksicht auf die Auffassungen der Pharisäer nehmen.

Die Sadduzäer hielten sich streng an den Wortlaut des Gesetzes und lehnten es ab, der mündlichen Überlieferung, die die Pharisäer hochschätzten, gleichen Rang wie dem geschriebenen Buchstaben zuzuerkennen. Es gab unter den Sadduzäern auch einige Schriftgelehrte, die Fragen der Auslegung des Gesetzes zu studieren und zu entscheiden hatten. Ihrem nüchternen Denken entsprach es, daß sie nicht an Engel und Dämonen glaubten (Apg. 23, 8). Vor allem teilten sie nicht die Erwartung, daß am Jüngsten Tage die Toten aus den Gräbern auferweckt werden. Mit der Frage, die nach Mk. 12, 18–27 Par. Jesus von sadduzäischen Gesprächspartnern vorgelegt wird, wollen sie zeigen, daß es keine Auferstehung der Toten geben könne. Eine Frau hat nacheinander sieben Männer gehabt, einer nach dem anderen starb vor ihr, zuletzt auch sie. Soll etwa am Jüngsten Tage die Frau dann sieben Männer haben? Jesus weist diesen Gedanken als absurd zurück. Denn wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie nicht freien oder sich freien lassen; das Leben aus dem Tode kann in gar keiner Weise mit den irdischen Verhältnissen verglichen werden. Die Hoffnung auf die Auferstehung der

Toten aber wird aus dem Gesetz des Mose begründet: Gott ist der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (2.Mose 3,6). Weil Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, bürgen die Namen der Väter, deren Gott er ist, dafür, daß die Toten auferweckt werden.

Noch strenger als die Pharisäer waren die Sadduzäer darauf bedacht, daß der Sabbat in peinlicher Sorgfalt gehalten wurde und man nicht etwa versuchte, durch eine ausgeklügelte Kasuistik diesen oder jenen Ausweg zu finden, um das Sabbatgebot abzuschwächen oder zu umgehen. Strafen, die verhängt werden, mußten den Vorschriften des Gesetzes genau entsprechen, so daß ein von einem jüdischen Gericht gefälltes Todesurteil stets durch Steinigung zu vollstrecken war.

Politische Umsicht und geschicktes Handeln, die die Sadduzäer schon unter den Hasmonäern an den Tag gelegt hatten, ermöglichten es ihnen, auch unter Herodes und den römischen Statthaltern die angesehenen Ämter in Jerusalem zu bekleiden. Die Hohenpriester, die die jeweiligen Machthaber in ihr Amt einsetzten, wurden stets aus ihren Kreisen genommen. Wie die Sadduzäer allezeit bemüht gewesen waren, ihren auf das Diesseits bezogenen Glauben mit einer für die Welt aufgeschlossenen Haltung zu verbinden, so erkannten sie die jeweilige Regierung an und waren bestrebt, die im Volk wachsende Feindschaft gegen die Römer zu mäßigen. Sie waren Gegner der Zeloten, die zum aktiven Widerstand aufforderten, aber auch der Pharisäer, die der heidnischen Obrigkeit innerlich ablehnend gegenüberstanden. Tatsächlich jedoch waren Macht und Einfluß der Sadduzäer begrenzt, wie Josephus ausdrücklich berichtet: „Denn so oft sie zu Ämtern gelangen, halten sie sich – wenn auch widerwillig und gezwungen – an das, was die Pharisäer sagen, weil das Volk sie sonst nicht dulden würde“ (Jüdische Altertümer XVIII, 17). Als der Aufstand gegen die Römer losbrach, versuchten sie vergeblich, die bewaffnete Auseinandersetzung zu verhindern. Der Untergang Jerusalems besiegelte auch ihr Geschick. Nachdem bei der Zerstörung der Stadt und des Tempels die Sadduzäer ums Leben gekommen waren, wurde der Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden allein von den Pharisäern bestimmt, die die Katastrophe überlebt hatten.

## 2. Die Pharisäer

Der Name Pharisäer wird von hebräisch *p<sup>r</sup>uschim* bzw. aramäisch *p<sup>r</sup>ischajja* = die Abgesonderten herzuleiten sein. Möglicherweise wurde ihnen diese Bezeichnung zunächst von Außenstehenden beigelegt, weil sie sich von ihrer Umwelt fernhielten, um als die heilige Gemeinde Gottes die Berührung mit aller Unreinheit zu meiden. Der Name wurde allgemein üblich, weil er in der Tat einen wesentlichen Zug der pharisäischen Bewegung richtig hervorhob. Die Pharisäer sind daher ebensowenig wie die anderen Gruppen, die sich im Judentum bildeten, eine Philosophenschule gewesen, als die Josephus sie beschreiben möchte (Jüdischer Krieg II, 119; Jüdische Altertümer XVIII, 11).

Die Anfänge der pharisäischen Bewegung reichen in die Makkabäerzeit zurück, als es galt, den jüdischen Glauben gegen die hellenistische Überfremdung zu verteidigen. 1.Makk.2,42 wird „eine Versammlung frommer Juden, tapfere Männer aus Israel, lauter solche, die sich willig dem Gesetz hingaben“, erwähnt. Aus diesen Kreisen der ch<sup>s</sup>idim, d.h. der Frommen, die die makkabäische Erhebung getragen haben, sind die Pharisäer hervorgegangen als die Gruppe gesetzestreuer Juden, denen nicht politische Ziele vor Augen standen, sondern die allein vom Eifer um das Gesetz erfüllt waren, nach dem Israel sein Leben führen sollte (1.Makk.7,13). Als der rechte Gottesdienst und das Leben nach dem Gesetz wiederhergestellt waren, trennten sie sich daher von den Hasmonäern, die politisches Machtstreben entfalteten. Es kam nicht nur zu einer Entfremdung zwischen ihnen und dem Herrscherhaus, sondern unter Alexander Jannäus brach sogar eine blutige Auseinandersetzung aus, bei der der Hohepriester durch Terror und Hinrichtungen der Aufrührer die Oberhand behielt (vgl. S.19 f.). Seither gaben es die Pharisäer auf, durch Anwendung von Gewalt eine Veränderung der politischen Verhältnisse zu erstreben, und suchten sich durch frommes Leben, Gebet und Fasten auf die zukünftige Wende zu rüsten, die Gott heraufführen würde. Später lehnten sie es daher auch ab, mit den Zeloten gemeinsame Sache zu machen, als diese zur Erhebung gegen die römische Besatzungsmacht rüsteten, um durch Kampf gegen die Heiden die messianische Zeit herbeizuzwingen.

Die Pharisäer schlossen sich zu festen Gemeinschaften zusammen, in denen sie die Gebote des Gesetzes genau befolgen konnten. Allen Mitgliedern der pharisäischen Gemeinschaft wurde es insbesondere zur Pflicht gemacht, die Vorschriften kultischer Reinheit und die Gebote der Verzehntung mit größter Sorgfalt zu beachten. Die alttestamentlichen Gebote, die die erforderliche priesterliche Reinheit beschreiben, sollten nicht nur von Priestern und Leviten, sondern von allen Pharisäern auch während des Alltags eingehalten werden. Wer mit Unreinem in Berührung gekommen war – etwa mit einer Leiche oder einem toten Tier – oder körperlichen Ausfluß hatte, der hatte damit die kultische Reinheit verloren. Um sie wiederzugewinnen, mußte er sich einem Reinigungsbad unterziehen und in bestimmten Fällen auch eine Wartefrist verstreichen lassen, ehe er wieder als rein gelten konnte. Die Pharisäer wuschen sich daher vor jeder Mahlzeit die Hände (Mk.7,3 f.), um reine Hände zum Gebet zu erheben und so das Mahl miteinander zu halten. Sie achteten jedoch nicht nur auf die Reinheit des Menschen, sondern auch auf die der Geräte, die sie benutzten. War etwa eine Maus über einen Teller gelaufen oder ein Knochen in einen Becher gefallen, so war dadurch Verunreinigung eingetreten. Auch Becher und Schüssel müssen daher reingehalten werden (Mt. 23,25 f. par. Lk. 11,39 f.). Das Gebot, den Zehnten von allem, was man erntet und erwirbt, zu geben, damit davon der Stamm Levi, der kein Erbteil am Land erhalten hatte, leben und der Opferdienst im Tempel bestritten werden konnte (3.Mose 27,30–33; 4.Mose 18,21–24 u. ö.), wurde vom damaligen Judentum nicht sonderlich genau befolgt. Nicht-



jüdische Einwohner des Landes kümmerten sich natürlich gar nicht darum, und mancher Jude war froh, wenn er hier und da Abgaben vermeiden und dadurch für sich selbst etwas gewinnen konnte. Es war daher nicht gewiß, ob Ware, die man von einem jüdischen Händler kaufte, auch wirklich von ihrem Erzeuger verzehntet worden war. Um auf jeden Fall dem Buchstaben des Gesetzes gehorsam zu sein, gaben die Pharisäer nicht nur vom Ertrag ihres Landes, sondern auch von allem, was sie käuflich erwarben, den Zehnten. Sie unterwarfen auch Gewürze und Kräuter der Verzehntung und ließen nichts aus, das man unter dieses Gebot bringen konnte (Mt. 23,23 par. Lk. 11,42).

Über diese Verpflichtungen hinaus gab es noch zusätzliche fromme Leistungen wie freiwilliges Fasten, das man zweimal in der Woche – am Montag und Donnerstag – auch während der Hitze des Tages beobachtete, um Buße zu tun und für Israel und sein Heil zu beten. Der im Gleichnis genannte Pharisäer prahlt daher nicht, sondern er erwähnt, was er wirklich tut: „Ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich erwerbe“ (Lk. 18,12). Im Talmud ist ein im ersten Jahrhundert n. Chr. formuliertes Gebet überliefert, das ein frommer Jude sprechen soll und das ganz ähnlich lautet wie die Worte des Pharisäers, der den Zöllner im Tempel erblickt: „Ich danke dir, Herr, mein Gott, daß du mir mein Teil gabst bei denen, die im Lehrhaus sitzen, und nicht bei denen, die an den Straßenecken sitzen; denn ich mache mich früh auf, und sie machen sich früh auf: ich mache mich früh auf zu den Worten des Gesetzes, und sie machen sich früh auf zu eitlen Dingen. Ich mühe mich und empfangen Lohn, und sie mühen sich und empfangen keinen Lohn. Ich laufe, und sie laufen: ich laufe zum Leben der zukünftigen Welt, und sie laufen zur Grube des Verderbens“ (babylon. Talmud, B<sup>r</sup>akot 28 b). Der Pharisäer faßt also alles, was er in seinem Leben erfährt und tut, in Worte des Dankes gegen Gott, durch die er sich jedoch zugleich von den anderen absondert, die nicht wie er ein Leben nach dem Gesetz führen.

Zu den pharisäischen Gemeinschaften gehörten einzelne Priester, vor allem aber Laien, Handwerker, Bauern und Kaufleute, die nicht nur in der Stadt, sondern auch auf dem Land, in Judäa und in Galiläa, lebten. Sie versammelten sich zu gemeinsamen Mahlzeiten, weil sie dann um so besser das Gebot der Reinheit einhalten konnten (vgl. Lk. 7,36; 11,37f. u. ö.). Nach Möglichkeit kaufte ein Pharisäer auch nur von einem Genossen, weil er dann sicher sein konnte, daß die Ware vorschriftsmäßig verzehntet worden war. Zur Gemeinschaft der Pharisäer gehörten nach dem Bericht des Josephus „über 6000“ Mitglieder (Jüdische Altertümer XVIII, 42). Wenn diese Zahl auch im Verhältnis zur gesamten Judenschaft nicht sonderlich hoch ist, so war doch der Einfluß der Pharisäer gleichwohl beträchtlich. Er wurde vornehmlich von den Schriftgelehrten bestimmt, die die Führung der pharisäischen Gemeinschaften innehatten, das Gesetz des Mose studierten, seine Auslegung diskutierten, die mündlich weitergereichte Tradition kannten und sie in das rechte Verhältnis zum geschriebenen Gesetz zu bringen

wußten. Sie gaben durch ihr Verhalten das Vorbild, nach dem ein Schüler des Gesetzes sich zu richten hatte, und genossen daher hohes Ansehen beim Volk. Sie verehrten die Gräber der Propheten und pflegten die Gedenkstätten der Gerechten (Mt. 23,29) und verbanden auf diese Weise die Volksfrömmigkeit mit der Hochschätzung der Tradition.

Von den Leuten, die das Gesetz weder kennen noch befolgen, sonderten sich die Pharisäer ab und mieden den Umgang mit ihnen. Mit dem alttestamentlichen Ausdruck „Volk des Landes“ (Jer. 1,18; 34,19; 2.Kön. 11,14.19; 15,5 u. ö.) bezeichnete man verächtlich „dieses Volk, das das Gesetz nicht kennt“ (Joh. 7,49), und hielt sich von ihm fern. Vor allem wahrte man Abstand gegenüber Zöllnern und Sündern und sah es als schlechterdings unerhört an, wenn ein frommer Jude sich mit ihnen an einen Tisch setzte (Mk. 2,14–17 Par.; Lk. 15,2). Denn die *Zöllner* standen im Dienst der heidnischen Besatzungsmacht, die die Zollstationen meistbietend verpachtete, suchten aus ihrer Stelle so viel herauszuschlagen, wie nur irgend möglich war, und setzten sich bedenkenlos auch über amtliche Vorschriften hinweg, wenn nur ihr Vorteil herauskam. Da ein Sünder, der umkehren will, für alles Unrecht, das er begangen hat, Wiedergutmachung leisten muß, waren die Pharisäer der Meinung, ein Zöllner könne nicht Buße tun, weil er ja gar nicht mehr wisse, wieviele Menschen er betrogen habe. Als Sünder galten nicht nur Leute, die in böser Absicht gegen Gottes Gesetz verstoßen, sondern auch solche Menschen, die einen Beruf ausüben, durch den sie notwendig in Konflikt mit dem Gesetz kommen müssen. Dazu zählten Huren, heruntergekommene Menschen und auch jene Zöllner, die mit den Heiden gemeinsame Sache machten (s. S. 107). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S.109–111.)

Leben und Handeln der Pharisäer waren darauf gerichtet, als die wahre Israelgemeinde dem Gesetz Gottes zu folgen. Unter den kanonischen Büchern des Alten Testaments war für sie das Gesetz der bei weitem wichtigste Teil. Dessen Weisungen aber waren nach ihrer Überzeugung nicht nur in den geschriebenen Geboten enthalten, sondern ebenso auch in den Vorschriften, die mündlich weitergegeben und in der Tradition entfaltet worden waren, so daß neben die Schrift für die Pharisäer die „Überlieferung der Ältesten“ (Mk. 7,3) als gleichrangiges Zeugnis des göttlichen Willens trat. Durch geschickte Erklärung suchten die Pharisäer das Verständnis der göttlichen Gebote so weit an die Gegenwart anzupassen, daß man praktikable Regelungen zu ihrer Befolgung herausfand. So bemühte man sich, die Sabbatvorschriften durch erleichternde Bestimmungen wirklichkeitsnah zu gestalten: Wo akute Lebensgefahr bestand, da durfte ausnahmsweise der Sabbat entweiht werden, um einem in Not geratenen Menschen zu helfen. Und der Bereich, in dessen Grenzen man am Sabbat etwas tragen durfte, konnte erweitert werden, indem man die Höfe mehrerer Häuser zu einem gemeinsamen Bereich erklärte.

Für den Glauben an die Auferstehung der Toten gab es zwar in den jüngsten Abschnitten des Alten Testaments einige Anhaltspunkte (Jes. 24–27; Dan. 12,1–3), aber man stützte sich darüber hinaus auf die Auslegung der ganzen Schrift, wie sie in der mündlichen Überlieferung weitergereicht und

entfaltet worden war. Daß ein Toter wieder zum Leben erweckt werden kann, wurde damals durchaus nicht für unmöglich gehalten (vgl. Mk. 6,16 par. Lk. 9,9). Doch die Pharisäer entwickelten die Erwartung der Auferstehung der Toten zu einer fest formulierten Lehre, durch die sie sich von den Sadduzäern unterschieden (Apg. 23,8), und pflegten eine starke messianische Hoffnung. Wenn das Volk sich in Reinheit und Heiligkeit auf sein Kommen vorbereitet, dann werde der Messias als der Davidsohn erscheinen, um die zerstreuten Stämme Israels zu sammeln und das Reich wieder aufzurichten. Je entschiedener die Herrschaft der Hasmonäer von den Frommen abgelehnt wurde, um so mehr richtete sich ihre Erwartung auf die Zukunft, in der der Gesalbte aus Davids Geschlecht erscheinen sollte, um Jerusalem von den Heiden zu reinigen, alle Gottlosen zu Boden zu werfen und die Herrschaft zu übernehmen (vgl. S. 138 f.).

Weil die Pharisäer bestrebt waren, ihr Leben auf die kommende messianische Zeit hin auszurichten und die Gerechtigkeit zu erfüllen, die das Gesetz fordert, waren sie ständig darauf bedacht, sich nur ja keine Übertretung zuschulden kommen zu lassen. Sie zogen einen „Zaun um das Gesetz“, um nicht versehentlich einen Fehltritt zu begehen. So begann man schon einige Zeit vor Sabbatabend mit der Arbeitsruhe, damit unter allen Umständen der siebente Tag mit peinlicher Sorgfalt dem Gott Israels geheiligt würde. Um für Sünden, die auch die Frommen hier und da begehen, einen Ausgleich zu schaffen, suchten die Pharisäer durch zusätzliche fromme Leistungen überschüssige gute Werke anzusammeln, die dann gegen Verschuldungen aufgerechnet werden können, damit am Ende das Urteil Gottes auf Gerechtigkeit lauten möchte. Man bemühte sich, in Gebet und Tat nach Gottes Willen zu handeln, und gab Almosen für die Armen (Mt. 6,2), um ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen.

Verkündigung und Taten Jesu von Nazareth stießen bei den Pharisäern auf entschiedene Ablehnung. Wie konnte Jesus, der doch in mancher Hinsicht den Auffassungen der Pharisäer nahestand – so in der Erwartung der Auferstehung der Toten und dem Aufruf zu Buße und Umkehr – mit Zöllnern und Sündern Gemeinschaft halten (Mk. 2,15 Par.; Lk. 7,36–50; 15,1 f. u. ö.), sich über die Sabbatvorschriften hinwegsetzen (Mk. 2,23–3,6 Par.) und sich nicht um das Gebot der Reinheit kümmern (Mk. 7,1–5). Jesus wirft den Pharisäern vor, in ihrem Streben nach Gerechtigkeit seien sie Heuchler, die zwar auf äußerliche Befolgung des Gesetzes bedacht sind (Lk. 11,39–43 par. Mt. 23,23–26), aber die Reinheit des Herzens nicht kennen. Wenn sie auch mit Sorgfalt alles verzehrten, so lassen sie die entscheidende Forderung, Gott ganz und ungeteilt zu gehören, außer acht. Auf Grund ihres frommen Wandels treten sie selbstsicher auf, verachten die Verlorenen und meinen, vor Gott den Anspruch erheben zu können, als Gerechte zu gelten (Lk. 18,9–14). Im Verlauf der Wirksamkeit Jesu kam es wiederholt zu strittigen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern über die Frage, wie das Wort des Gesetzes zu verstehen sei und welche Verbindlichkeit ihm gebühre. Da Jesus der von den Pharisäern vertretenen Gesetzespraxis entschieden widersprach, beschloßen diese, gegen ihn als Übertreter des Gesetzes vorzugehen (Mk. 2,1–3,6

Par.). So traten sie ihm in entschiedener Ablehnung entgegen (Mk. 12,13–17 Par.).

Die Pharisäer übten bis zur Zerstörung Jerusalems einen gewichtigen Einfluß im Synedrium aus (Apg. 5,34–40; 23,6–8). Als der Haß des Volkes gegen die Herrschaft der Römer so hoch gestiegen war, daß es zur bewaffneten Erhebung kam, konnten auch die Pharisäer das Unglück nicht mehr verhindern. Viele von ihnen schlossen sich den Aufständischen an, andere hielten sich zurück. Obwohl manche Pharisäer im Krieg umkamen, überlebten doch viele die Katastrophe, so daß die pharisäische Bewegung auf die geistige Prägung der Synagogen nach 70 n. Chr. entscheidenden Einfluß nehmen und die von ihr vertretene Lehre zur allgemeinen Anerkennung bringen konnte.

### 3. Die Zeloten

Als im Jahr 6 n. Chr. der jüdische Herrscher Archelaus seines Amtes enthoben wurde und die Römer selbst die Herrschaft über Judäa übernahmen, ordneten sie an, daß die gesamte Bevölkerung der neuen Provinz sich registrieren lassen müsse, um nach dieser Schätzung künftig die Steuern erheben zu können (vgl. S. 27.156). Diese Maßnahme rief in einigen jüdischen Kreisen Empörung und entschlossenen Widerstand hervor, insbesondere bei einer Gruppe von Pharisäern, die sich von der pharisäischen Gemeinschaft, die aktivem politischem Handeln abgesagt hatte, trennten und um des Eifers für das Gesetz willen den Römern den Gehorsam verweigerten. Zwar stimmten diese Eiferer (griechisch: Zeloten) in allen Fragen der Lehre weiterhin mit der Auffassung der Pharisäer überein, aber mit Entschiedenheit betonten sie, daß „sie mit großer Zähigkeit an der Freiheit hängen und Gott allein als ihren Herrn und König anerkennen“ (Josephus, Jüdische Altertümer XVIII, 23). Wer den Kaiser als Herrn anerkannte und ihm Steuern entrichtete, der verstieß nach Auffassung der Zeloten gegen das erste Gebot, das vorschreibt, Gott allein zu ehren.

Die Zeloten weigerten sich, sich der Herrschaft des römischen Kaisers zu beugen und ihn Kyrios (= Herr) zu nennen. Sie waren nicht bereit, wie die Pharisäer geduldig auf die zukünftige messianische Wende zu warten, sondern wollten durch aktives Handeln selbst den Gang der Geschichte bestimmen. Ihr Begründer Judas der Galiläer brachte zu Anfang des ersten Jahrhunderts n. Chr. „eine große Volksmenge zum Abfall unter seiner Führung“ (Apg. 5,37). Wie er traten auch andere messianische Propheten auf (vgl. Apg. 5,36; 21,38), die ihre Gefolgschaft in die Wüste führten, um dort den wunderbaren Anbruch der Endzeit zu erleben. Gegen die überlegene militärische Macht der Römer konnten sie nicht in offenem Kampf antreten, doch richteten sie in dem schwer zugänglichen Gebiet am Ostabhang des jüdischen Gebirges Schlupfwinkel ein, aus denen sie immer wieder zu einzelnen Überfällen gegen die Besatzungsmacht vorstoßen konnten. In deren Augen waren sie Räuber und Banditen, gegen die man mit aller Härte und Strenge vorzugehen suchte. Bei der Bevölkerung Palästinas fanden sie jedoch

wachsende Anhängerschaft, da sie sich durch ihren Eifer um das Gesetz hervortaten. Sie schürten die Feindschaft gegen die Heiden, entfachten wiederholt Unruhen, riefen schließlich zum Aufstand und waren die treibende Kraft im jüdischen Krieg. Mit der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung der letzten Widerstandsgruppen, die sich noch kurze Zeit im Lande halten können, nahm dann die zelotische Bewegung ein furchtbares Ende.

Nach Lk. 6,15; Apg. 1,13 hat sich im Jüngerkreis Jesu ein ehemaliger Anhänger der Zeloten befunden, Simon der Eiferer. Jesu Wirken und Verkündigung haben sich von den Bestrebungen eines politischen Messianismus eindeutig unterschieden. Denn die Herrschaft Gottes kommt ohne alles menschliche Zutun allein durch Gottes Tat (Mk. 4,26–29). Als Jesus gefragt wurde, ob es recht sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, hat er nicht im Sinne der Zeloten geantwortet, sondern gesagt, man solle dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, aber Gott, was Gottes ist (Mk. 12,17 Par.). So hat sich Jesus weder dazu verleiten lassen, den bestehenden Machtverhältnissen den Glanz göttlicher Würde zuzuerkennen, noch den Revolutionären zugestimmt, die mit Anwendung von Gewalt die Zustände verändern und das Reich Gottes herbeizwingen wollten.

#### 4. Die Essener

Josephus nennt neben den Sadduzäern und den Pharisäern die Essener als dritte jüdische Gruppe, die er gleichfalls als Philosophenschule vorstellen möchte. Während von Sadduzäern und Pharisäern des öfteren im Neuen Testament die Rede ist, werden die Essener darin nirgendwo erwähnt. Eingehendere Berichte sind nur durch Philo von Alexandria (Quod omnis probus liber sit 75–91) und Josephus (Jüdischer Krieg II, 119–161; Jüdische Altertümer XVIII, 18–22) überliefert. Weil ihre Darstellungen jedoch deutlich von den eigenen Ansichten der Verfasser gefärbt sind, die die Essener hellenistischen Lesern verständlich machen wollen, müssen sie mit einiger Vorsicht gelesen und kritisch geprüft werden.

Die Essener waren eine eigenständige jüdische Bewegung, die zurückzogener lebte als die Sadduzäer und die Pharisäer, die das politische und religiöse Leben in starkem Maße bestimmten. Ihr Name ist wahrscheinlich von aramäisch *ch\*sajja* = die Frommen herzuleiten, als die sie vielleicht zunächst von Außenstehenden bezeichnet wurden. Vermutlich ist in ihrem Namen zugleich ein Hinweis auf die Herkunft der Essener enthalten; denn die gesetzestreuen Juden, die die makkabäische Erhebung trugen, hießen die *ch\*sidim*, weil sie die Frommen waren, „die sich willig dem Gesetz hingaben“ (1.Makk.2,42). Dann sind die Essener aus denselben Kreisen hervorgegangen wie die Pharisäer (vgl. S.54), von denen sie sich durch noch strengeren Gehorsam gegen das Gesetz unterschieden, den sie durch keine Erleichterung und kein Zugeständnis an die alltägliche Praxis abschwächten. Ihre Zahl betrug nach den Berichten bei Philo und Josephus 4000. Sie

lebten vorwiegend in Dörfern in Palästina, einige von ihnen auch in Städten, und schlossen sich zu fester Gemeinschaft zusammen, um sich von aller Unreinheit abzusondern. Ihre Mitglieder blieben ehelos. Sie verzichteten auf die Ehe nicht aus asketischen Neigungen, die dem Judentum fremd sind, sondern mieden den Umgang mit der Frau, um sich nicht zu verunreinigen. Es gab aber auch Gruppen von verheirateten Essenern, die jedoch die Ehe erst nach dreijähriger Prüfung der Frau eingingen, nachdem erwiesen war, daß sie Kinder gebären konnte. Die Ehe wurde ausschließlich zum Zweck der Fortpflanzung geschlossen; während der Zeit der Schwangerschaft der Frau enthielten sie sich des ehelichen Verkehrs. Für alle Essener galt also das unbedingte Gebot, die kultische Reinheit der ganzen Gemeinde und aller ihrer Glieder zu wahren.

Die essenische Gemeinde lebte unter der Leitung von Vorstehern, deren Weisungen jeder zu folgen hatte. Wer in die Gemeinschaft eintreten wollte, erhielt zunächst eine kleine Hacke, einen Schurz und ein weißes Gewand. Daran zeigt sich die hohe Bedeutung, die dem Gebot der Reinheit zugemessen wurde. Die Hacke diente dazu, beim Austreten die Exkreme in einem fußtiefen Loch zu vergraben. Der Schurz sollte die Schamteile bedecken, um nicht den Lichtglanz Gottes, d. h. die Sonne, zu beleidigen. Und das weiße Gewand wurde als das Kleid der Reinen angelegt. Der Anwärter, der um Aufnahme in die Gemeinschaft nachsuchte, mußte zunächst eine einjährige Probezeit durchmachen. War sie für bestanden erklärt, so wurde er zu den Waschungen zugelassen, so daß er an der Reinheit der Gemeinschaft teilbekam. Erst nach zwei weiteren Jahren wurde er dann in die volle Mitgliedschaft aufgenommen und durfte nun auch an den gemeinsamen Mahlzeiten teilnehmen.

Die Glieder der Gemeinschaft brachten ihr persönliches Eigentum in den Besitz der Gemeinde ein, in der alle Güter geteilt wurden. Über deren Verwendung hatten von der Gemeinschaft gewählte Verwalter zu bestimmen. Der Tageslauf begann früh vor Sonnenaufgang mit der Verrichtung des Gebetes. Dann wurde auf dem Feld gearbeitet. Zur Mittagszeit kamen alle wieder zusammen, wuschen sich in kaltem Wasser, legten weiße Gewänder an und versammelten sich zum gemeinsamen Mahl, an dessen Anfang und Ende ein Priester das Tischgebet sprach. Am Nachmittag wurde dann wieder gearbeitet, bis man sich am Abend erneut zur Tischgemeinschaft zusammenfand. Der streng geregelte Tageslauf wurde in äußerster Disziplin eingehalten. Es wurde nur so viel Speise genossen, wie zur Sättigung nötig ist. Beim Zusammensein der Gemeinschaft herrschte Stille im Saal, es sprach jeweils nur einer nach dem anderen in strenger Ordnung.

Jedes Glied der Gemeinschaft wurde bei der Aufnahme feierlich zur Wahrung der Satzungen verpflichtet. Ehe einer „beim gemeinsamen Mahl erscheinen darf, muß er den Angehörigen der Gemeinschaft einen furchtbaren Eid schwören, daß er die Gottheit ehre, seine Pflichten gegen die Menschen erfüllen, niemand aus eigenem Antrieb oder auf Befehl Schaden zufügen,

stets die Ungerechten hassen und den Gerechten beistehen, sowie daß er Treue gegen jedermann und besonders gegen die Vorgesetzten üben wolle“ (Josephus, Jüdischer Krieg II, 139 f.). Die Gemeinschaft war in vier Stände gegliedert, die streng voneinander geschieden waren. Ein später eingetretenes Mitglied stand einem älteren so weit nach, daß er es nicht berühren durfte. Wenn aber eine Berührung stattgefunden hatte, so war eine Verunreinigung entstanden, die nur durch eine Waschung wieder beseitigt werden konnte. In strengem Gesetzesgehorsam wurde auch das Sabbatgebot beobachtet. Keinerlei Arbeit durfte am siebten Tag getan werden, alle Speisen wurden schon vorher vorbereitet. Es war nicht einmal erlaubt, am Sabbat die Notdurft zu verrichten, um den Tag nicht zu entweihen. Wenn sich jemand einen Fehltritt gegen die Vorschriften, über deren Befolgung sorgsam gewacht wurde, hatte zuschulden kommen lassen, wurde strenges Gericht gehalten. Schwere Verfehlungen wurden dadurch geahndet, daß der Schuldige aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurde.

Über das Leben, die Satzungen und die Bücher der Gemeinde durften die Mitglieder gegenüber Außenstehenden nichts verlauten lassen. Um welche Schriften es sich handelte, wird in den Berichten des Josephus und des Philo nicht erwähnt. Was ihre Lehre betrifft, so sagt Josephus, die Essener seien der Überzeugung gewesen, die unsterbliche Seele des Menschen stamme vom Himmel und ihr Schicksal sei ihr im voraus bestimmt, der Leib aber sei ein fleischliches Gefängnis der Seele. Nach dem Tode werde sie von den Fesseln des Leibes befreit, die guten Seelen würden sich dann zum Himmel aufschwingen und zum Ort der Seligen gelangen, die schlechten dagegen würden an den Strafort gebracht, um den verdienten Lohn zu empfangen (Jüdischer Krieg II, 154–158). Hinter dieser hellenisierenden Beschreibung der Ansichten der Essener wird eine Lehre sichtbar, die einen schicksalhaft bestimmten Ursprung des dem Menschen jeweils beschiedenen Weges annimmt. Von Gottes Erwählung hängt ab, ob der Weg des Menschen zum Heil oder zum Verderben führt. Das Fleisch vergeht, der von Gott gegebene Geist aber eröffnet das Leben. Diese Grundzüge der essenischen Lehre, die bei Josephus nur eben angedeutet, aber nicht ausgeführt wird, decken sich weithin mit den lehrhaften Ausführungen der Qumrantexte (vgl. S. 78). Glaube und Leben der Essener sind vom starken Willen geleitet, die reine Gemeinde Israels zu sein. Von daher ist ebenso ihre verschärfte Auslegung des Gesetzes zu begreifen wie auch die peinliche Beobachtung der Reinheitsvorschriften.

Die Essener hatten nach dem Bericht Plinius' des Älteren am Ufer des Toten Meeres das Zentrum ihrer Gemeinschaft (Historia naturalis V. 17). Wenn sie auch wenig in der Öffentlichkeit auftraten, so wirkte doch ihre Lebensführung beispielhaft und fand besondere Beachtung während der Erhebung gegen die Römer, an der manche Essener aktiv teilnahmen, einige in führenden Stellungen. Bis zum Ende hielten sie in unerschrockener Tapferkeit dem Gesetz Israels die Treue. Josephus rühmt ihren Einsatz, indem er ihre Todesverachtung hervorhebt: „Diese ihre Gesinnung trat so recht im

Krieg gegen die Römer zutage. Sie wurden auf die Folter gespannt, gemartert, gebrannt und zerstochen, ihr Weg führte durch sämtliche Folterkammern, um sie zur Lästerung des Gesetzgebers oder zum Genuß einer verbotenen Speise zu bringen. Aber sie blieben fest, weder das eine noch das andere auf sich zu nehmen, weder ein bittendes Wort an ihre Peiniger zu richten noch eine Träne zu vergießen. Lächelnd unter Schmerzen spotteten sie ihrer Henker, gaben sie ihr Leben freudig dahin in der Zuversicht, es einst wieder zu empfangen“ (Jüdischer Krieg II, 152f.). In den Leiden und Schrecken des Krieges ging auch die essenische Gemeinschaft unter.

Das Bild, das bisher von den Essenern entworfen wurde, ist nach den Berichten des Philo und des Josephus gezeichnet. Seit die umfangreichen Textfunde von Qumran bekannt sind, ist von vielen Forschern die Ansicht vertreten worden, die Gemeinde von Qumran sei das Zentrum der essenischen Gemeinschaft gewesen. Für diese Annahme spricht – wie noch näher zu begründen ist (vgl. S.78) – in der Tat ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, obwohl sich in den Schriften der Gemeinde von Qumran nirgendwo die Bezeichnung Essener findet.

### 5. Die Therapeuten

Den Essenern, die ein tätiges Leben führten, stellt Philo die Therapeuten gegenüber als eine Gemeinschaft, die sich dem beschaulichen Leben widmete (*de vita contemplativa*). Wenn auch die Schilderung Philos von seinen eigenen Idealen gefärbt ist, so enthält sie doch sicherlich einen historischen Kern. Die Therapeuten hatten am Mareotischen See, nicht weit von Alexandria, eine klosterartige Niederlassung. Ihr Name bedeutet Diener bzw. Knechte (Gottes). Sie leisteten auf eigenen Besitz Verzicht und waren zum einfachen Leben bereit, das jedes Glied der Gemeinschaft als Einsiedler in einer kleinen Hütte führte, in der er die Tage mit Studium der Schrift und Meditation verbrachte. Erst nach Sonnenuntergang wurde die bescheidene tägliche Speise eingenommen. Nur am Sabbat versammelten sich alle Mitglieder der Gemeinschaft zum Gottesdienst. Besonders hervorgehoben wurde jeder siebte Sabbat, an dessen Vorabend sie in weißen Kleidern zum gemeinsamen Gottesdienst und zur Mahlgemeinschaft kamen und daran die heilige Nachtfeier anschlossen. Auch diese Gemeinde wollte dem Gesetz ungeteilt gehorsam sein und nach seinen Weisungen leben. Wahrscheinlich sind die Therapeuten als ein Seitenzweig der essenischen Bewegung anzusehen, der sich in der ägyptischen Diaspora selbständig weiterentwickelte. Die Kirchenväter haben später den Bericht des Philo für die Beschreibung früher christlicher Mönche gehalten (Euseb, Kirchengeschichte II, 17). Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß Zusammenhänge zwischen derartigen jüdischen Gemeinschaften und den Anfängen des christlichen Mönchtums bestanden haben könnten, so fehlen doch sichere Nachrichten, um derartige Vermutungen beweisen zu können.



## 6. Die Gemeinde von Qumran

### 1. Übersicht über die Texte aus Qumran

Die Geschichte der Entdeckungen bisher unbekannter jüdischer Handschriften begann, als im Jahre 1947 Beduinen in der Wüste Juda auf eine Höhle stießen, in der in mehreren großen Tonkrügen Schriftrollen verborgen waren. Während der folgenden Jahre wurden intensive Nachforschungen in der Umgebung der Fundstelle – zum Teil von Gelehrten, zum weitaus überwiegenden Teil aber von Beduinen – durchgeführt und Tausende von Höhlen an den Gebirgshängen untersucht, die von der Wüste Juda zum Toten Meer abfallen. Bis zum Jahre 1956 wurden in insgesamt elf Höhlen Texte und Textfragmente aufgespürt, die umfangreichsten und bedeutendsten in den Höhlen 1 und 4. Um die Fülle der Schriften und Blätter zu ordnen und zu bezeichnen, ist es allgemein üblich geworden, jeweils zuerst die Höhle anzugeben, in der sie gelegen hatten: 1Q, 2Q usw., und dann den Anfangsbuchstaben des Titels der jeweiligen Schrift hinzuzufügen: S = serek hajjachad = Ordnung der Gemeinde, pHab. = pescher Habakuk = Habakukkommentar usw. Archäologische Untersuchungen, die man in der Zeit von 1951 bis 1956 in der Umgebung der Höhlen anstellte, haben wichtige Ergebnisse zutage gefördert, so daß die Umrisse der Geschichte jener Gemeinschaft erkennbar werden, in der die Schriften, die man in den Höhlen fand, entstanden oder aber gelesen worden sind.

a) *Der archäologische Befund:* In der Nähe der 1947 entdeckten Höhle lag, nicht weit vom Ufer des Toten Meeres entfernt, ein kleiner Ruinenhügel. Die Frage, ob ein Zusammenhang zwischen diesem Chirbet Qumran genannten Ort und den Handschriften besteht, konnte auf Grund von Grabungen eindeutig bejaht werden. Es wurde eine Siedlung freigelegt, die der Mittelpunkt einer jüdischen Gemeinschaft gewesen ist. Ein Haupthaus mit einem Turm weist die Abmessungen von 30 mal 37 m auf. Ein großer Versammlungsraum, der auch für gemeinsame Mahlzeiten benutzt wurde, eine daneben gelegene Anrichte mit Tongeschirr, das im Speisesaal gebraucht wurde, eine Töpferei, ein Schreiberraum und andere Werkstätten dienten der ganzen Gemeinde. In der Siedlung befanden sich mehrere Zisternen, die durch Regenwasser gefüllt und durch eine Wasserleitung gespeist wurden, die vom Gebirge herunterführte. Diese Anlagen waren offensichtlich nicht nur für die Versorgung mit Trinkwasser von Bedeutung, sondern boten auch die Möglichkeit, Waschungen und Reinigungsbäder vorzunehmen. Da es in dieser Siedlung keine Unterkünfte und Schlafräume gab, darf man vermuten, daß die Glieder der Gemeinde in den Höhlen, die in großer Zahl in der nächsten Umgebung vorhanden sind, genächtigt haben und am Tage in den Werkstätten arbeiteten oder in den Versammlungsräumen zusammenkamen. Einige der Höhlen, in denen Handschriften gefunden wurden, werden vermutlich Nachtquartiere von Gemeindegliedern gewesen sein. Die sorgfältige Verpackung der Rollen in Höhle 1 deutet aber darauf hin, daß hier ein Versteck planmäßig angelegt worden ist. Und die erstaunlich große

Zahl von Texten und Textfragmenten in Höhle 4 läßt vermuten, daß dort eine Bibliothek der Gemeinde gewesen sein mag.

Nach verschiedenen Münzen, die in der Siedlung lagen, kann die Zeit, in der sie begründet worden ist, ziemlich genau bestimmt werden. Die ältesten Münzen stammen aus der Zeit des Johannes Hyrkan (134–104 v. Chr.); also ist die Siedlung etwa in der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. oder kurz danach angelegt worden. Nach Ausweis weiterer Münzfunde ist sie während eines vollen Jahrhunderts benutzt worden. Durch ein Erdbeben, das nach antiken Berichten auf das Jahr 31 v. Chr. zu datieren ist (Josephus, Jüdischer Krieg I, 370 f.), sind dann so schwere Zerstörungen angerichtet worden, daß für einige Zeit die Häuser unbewohnbar gewesen sein müssen. Die Münzfunde setzen wieder ein mit der Regierungszeit des Archelaus (4 v. Chr.–6 n. Chr.) und reichen bis zur Zeit des jüdischen Aufstands gegen die Römer. Starke Brandspuren weisen darauf hin, daß die Anlage gewaltsam zerstört worden ist. Sie wird im Jahre 68 n. Chr. von den Römern besetzt worden sein, als Vespasian mit seinen Truppen den Jordangraben bis zum Toten Meer entlanggezogen war und das Land wieder in die Gewalt der Römer gebracht hatte. Wahrscheinlich hat die Nachricht vom Heranrücken der Römer die Glieder der Gemeinde dazu veranlaßt, die großen Schriftrollen, die man in Höhle 1 entdeckte, sorgfältig in Krüge zu verpacken und zu verbergen, um sie nach Beendigung der Kämpfe wieder hervorholen zu können. Dazu ist es jedoch nicht gekommen, da die Gemeinschaft in den Kriegereignissen unterging. Nach dem Krieg ist in Qumran für einige Zeit ein Posten der zehnten römischen Legion stationiert worden, und während des Aufstandes unter Bar Kochba haben sich noch einmal jüdische Partisanen dort festgesetzt. Danach endet die Geschichte der Siedlung, die seither als Ruinenhaufen keine weitere Beachtung fand.

Im Osten der Siedlung lag ein großer Friedhof mit mehr als tausend Gräbern, in denen die verstorbenen Mitglieder der Gemeinde bestattet wurden. Untersuchungen, die an der südlich gelegenen Süßwasserquelle Ain Feschcha durchgeführt wurden, ergaben, daß hier Vieh gehalten wurde, Dattelpalmen angepflanzt wurden und in geringem Umfang wohl auch Ackerbau betrieben wurde, so daß die Gemeinde in dieser einsamen Gegend für ihren bescheidenen Lebensunterhalt sorgen und unabhängig von der Außenwelt existieren konnte.

Der archäologische Befund grenzt den Zeitraum, in dem die aufgefundenen Handschriften angefertigt wurden, eindeutig ab: Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bis 68 n. Chr. hat die Gemeinschaft in Qumran gelebt. Daher kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Texte von Qumran aus einer jüdischen Gemeinde stammen, die zur Zeit Jesu und der ersten Christenheit in Qumran den Mittelpunkt ihres Gemeinschaftslebens gehabt hat.

b) *Die biblischen Texte:* Unter den Handschriften und Fragmenten, die in den Höhlen von Qumran entdeckt wurden, befinden sich zahlreiche biblische Texte. In Höhle 1 wurden zwei große Rollen des Jesajabuches gefunden;

die eine ist in sehr gutem Zustand erhalten und umfaßt nahezu das ganze Buch (1QJes.<sup>a</sup>), die andere hat stärkere Beschädigungen erlitten und steht an Umfang hinter der ersten Rolle zurück (1QJes.<sup>b</sup>). Diese Handschriften sind ein volles Jahrtausend älter als die ältesten bis dahin bekannten Handschriften des hebräischen Alten Testaments. Zwar gibt es in diesen beiden Rollen mancherlei Abweichungen sowohl in der Schreibweise als auch in einzelnen Wörtern, durch die sie sich von der Fassung des Textes unterscheiden, wie ihn später die jüdischen Gelehrten überliefert haben, die für die Weitergabe der biblischen Bücher sorgten (die sogenannten Masoreten); aber im großen und ganzen ist der Jesajetext der beiden Rollen nicht allzu weit vom späteren masoretischen Text entfernt. Bei anderen biblischen Handschriften verhält es sich jedoch nicht so, wie eine Fassung der Samuelisbücher beweist, die nicht mit dem masoretischen Text, sondern mit der bisweilen sogar erheblich abweichenden griechischen Übersetzung der sogenannten Septuaginta (vgl. S. 92–96) weithin übereinstimmt (4QSam.<sup>a</sup> und 4QSam.<sup>b</sup>). Die griechische Übersetzung dieses Buches ist also nicht willkürlich ihre eigenen Wege gegangen, sondern fußt auf einer älteren hebräischen Vorlage, die später nicht als normativer Text anerkannt worden ist. Da manche biblischen Handschriften und Fragmente ein frühes Stadium des späteren masoretischen Textes bezeugen, andere aber sich von ihm teilweise erheblich unterscheiden, hat es zur Zeit der Gemeinde von Qumran noch keine einheitliche Textfassung der biblischen Schriften gegeben. Die Festlegung auf eine einzige normative Gestalt des Textes ist vielmehr erst durch die Gelehrten vorgenommen worden, die nach 70 n. Chr. den Gemeinden einen allgemein verbindlichen Text des Schriftwortes gaben.

Zwar wurde die Frage, welche Bücher als kanonisch anzuerkennen sind, erst von den Rabbinen gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. endgültig entschieden (vgl. S. 121–123), aber für die Gemeinde von Qumran war der Kreis der kanonischen Bücher des Alten Testaments bereits so gut wie geschlossen. Unter den zahlreichen biblischen Texten befinden sich Stücke aus allen Büchern des alttestamentlichen Kanons mit einer Ausnahme: Das Buch Esther ist in Qumran nicht bezeugt. Sein Fehlen kann auf Zufall beruhen, es könnte aber auch darauf zurückgeführt werden, daß dieses Buch die Festrolle für das Purimfest darstellt und möglicherweise dieses Fest von der Qumrangemeinde nicht gebilligt wurde, so daß darum auch das Buch Esther nicht gelesen wurde.

So lehrreich die biblischen Texte aus Qumran für die Kenntnis der Überlieferung alttestamentlicher Schriften und des sich allmählich vollziehenden Abschlusses der Grenzen des Kanons sind, noch bedeutsamer sind die nicht-biblischen Texte, die in den Höhlen von Qumran entdeckt wurden; denn durch sie lernen wir eine jüdische Gemeinde kennen, die eine ausgebildete Lehre vom rechten Leben nach dem Gesetz entfaltete und sie in die Tat umsetzte.

c) *Die jüdischen Texte:* Aus der Fülle der in Qumran gefundenen Texte sollen im folgenden kurz die wichtigsten beschrieben werden, um dann aus

ihnen ein Bild vom Glauben und Leben der Gemeinde zu erheben. An manchen Stellen haben die Rollen Beschädigungen erlitten, so daß im Text einzelne Buchstaben fehlen oder sich auch größere Lücken finden. Vielfach ist es jedoch möglich, das Fehlende aus dem Sinnzusammenhang zu erschließen. Solche Ergänzungen werden in Zitaten aus den Qumrantexten jeweils in Klammern gesetzt.

Die *Gemeinderegel* (1QS) – vielfach auch als *Sektenregel* bezeichnet – ist in einer Handschrift von elf Kolumnen nahezu unverseht erhalten. Darüber hinaus hat es elf weitere Exemplare in Höhle 4 gegeben, von denen jedoch nur noch kleine Teile vorhanden sind. Die Regel, die keine literarische Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, beginnt mit liturgischen Anweisungen und Bestimmungen für das jährlich zu feiernde Fest der Bundeserneuerung (I, 1–III, 12). Es schließt sich ein lehrhafter Abschnitt über die beiden Geister an, die das menschliche Leben bestimmen, den Geist der Wahrheit und den des Frevels (III, 13–IV, 26). Dann werden Regeln für die Ordnung der Gemeinde aufgeführt sowie eine Reihe von Strafbestimmungen für Vergehen gegen Gesetz und Ordnung (V, 1–IX, 25). Am Ende stehen Gebetsanweisungen und ein Psalm, in dem der Beter sich lobend und dankend zu Gottes Gerechtigkeit bekennt (IX, 26–XI, 22). Das Buch ist – wie fast alle anderen Schriften auch – in einem reinen Hebräisch abgefaßt, das als Sprache des Gesetzes in der Gemeinde gepflegt worden ist. Die verschiedenen Inhalte, die in dieser Regel zusammengestellt sind, sollen zeigen, wie die Gemeinde ihr Leben nach dem Gesetz führt. Insofern bietet die Schrift eine beispielhafte Zusammenfassung von Anweisungen für die gottesdienstliche Praxis, die Lehre und das Leben der Gemeinde.

Zu dieser Gemeinderegel sind zwei kürzere, als Anhänge überlieferte Texte erhalten. In der sogenannten *Gemeinschaftsregel* (1QSa) werden Bestimmungen für die Gemeinde Israels am Ende der Tage gegeben. Es werden Vorschriften über die Heranbildung der Gemeindeglieder aufgeführt, es wird von der Einberufung der Vollversammlung gehandelt und schließlich festgelegt, wie beim messianischen Mahl die Sitzordnung aussehen soll. In den *Segenssprüchen* (1Q Sb) finden sich Segensworte für die Gläubigen, den Hohenpriester, die Priester und den Fürsten der Gemeinde. Ob diese Anweisungen jemals gottesdienstliche Verwendung gefunden haben, ist ungewiß. Vermutlich sollten sie als liturgische Regeln für die kommende Heilszeit dienen.

Die sogenannte *Damaskusschrift* wurde bereits 1896 in der Esra-Synagoge in Alt-Kairo entdeckt. Ein Titel der Schrift ist nicht angegeben. Da die Gemeinde sich Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus nennt (vgl. Am. 5, 27), ist die Bezeichnung Damaskusschrift (CD) allgemein üblich geworden. Es handelt sich um eine Handschrift A 1 von vier beiderseitig beschriebenen Blättern (Kol. I–VIII) und eine von anderer Hand gefertigte Handschrift A 2 von gleichem Umfang (Kol. IX–XVI), dazu die Handschrift B, deren Text auf den beiden Seiten eines einzelnen Blattes steht (Kol. XIX–XX). Da in den Höhlen 4, 5 und 6 von Qumran eine Reihe von Fragmenten

der Damaskusschrift gefunden wurde und ihr Inhalt mancherlei Berührungen mit der Gemeinderegulierung aufweist, muß die Damaskusschrift in der Qumrangemeinde entstanden sein. In den Kolumnen I–VIII steht eine lange Mahnrede, die Anfang und Geschichte der Gemeinde in eine umfassende Deutung der Geschichte Israels hineinstellt und die strenge Auslegung des Gesetzes durch die Gemeinde begründet. Diese Rede, deren Beginn nicht vollständig überliefert ist, bricht am Ende der Kolumne VIII ab, wird jedoch in der Handschrift B, die zunächst mit dem Text von Kol. VII/VIII weithin parallel geht, fortgeführt. Die Kolumnen IX–XVI enthalten Rechtsbestimmungen, in denen das radikale Verständnis des Gesetzes in zahlreichen Einzelschriften dargelegt wird. Da CD im Unterschied zu 1QS verheiratete Mitglieder kennt und eigenen Besitz in ihrer Hand voraussetzt, gelten die Bestimmungen von 1QS und CD offensichtlich nicht für dieselbe Gruppe.

Die Rolle der *Loblieder* (hebräisch: *hodajot*) (1QH) umfaßt 18 Kolumnen. Dazu kommen 66 meist kleine Fragmente aus Höhle 1 und weitere Stücke anderer Handschriften desselben Werkes aus Höhle 4. Gestalt und Gehalt der Lieder lehnen sich an die alttestamentlichen Psalmen an. Der Beter beginnt regelmäßig mit den Worten „Ich preise dich, Herr“, schildert dann seine Not und Verlorenheit, aus der Gott ihn erlöst hat, rühmt die Rettung, die ihm widerfahren ist, lobt die rechte Erkenntnis, die den Frommen verliehen wurde, und richtet an Gott die Bitte um gnädige Bewahrung und Führung. Die Sammlung stellt gleichfalls keine literarische Einheit dar. In einigen Stücken werden leidvolle Erfahrungen erwähnt und wird der Anspruch erhoben, durch die übermittelte Lehre das Heil zu bringen, so daß diese wahrscheinlich auf eine bestimmte Persönlichkeit, vermutlich den sogenannten Lehrer der Gerechtigkeit (vgl. S. 70 f.), zurückgeführt werden können (so z. B. VII, 6–25). In anderen Liedern dagegen finden sich in weit stärkerem Maße Anklänge an alttestamentliche Wendungen und formelhafte Ausdrücke, die typische Situationen des Beters schildern.

Der Kampf der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis wird in der sogenannten *Kriegsrolle* (1QM) dargestellt. Neben der 19 Kolumnen umfassenden Schriftrolle wurden kleinere Fragmente anderer Handschriften in Höhle 4 entdeckt, die z. T. ältere Fassungen als der Text aus Höhle 1 bieten. Durch diesen Befund ist erwiesen, daß die Gestalt der Kriegsrolle, wie sie in 1QM vorliegt, auf älteren Traditionen und Vorlagen fußt, die überarbeitet und weiterentwickelt worden sind. Der Kampf, der in der letzten Zeit bestanden werden muß, wird weithin mit alttestamentlichen Wendungen beschrieben, in denen Motive des heiligen Krieges aufgenommen werden, die in der Makkabäerzeit in den Kreisen der Frommen wieder lebendig geworden waren. Für Ausrüstung, Aufstellung und Kampfweise der Truppen werden genaue Anweisungen erteilt, aus denen hervorgeht, daß der Krieg ein wirklicher Kampf ist, dessen Ausmaße jedoch in den Rahmen des apokalyptischen Endgeschehens eingespannt sind: Belial und sein Heer stehen auf der einen Seite, Michael und seine Engel auf der

anderen, Gott aber wird den Sieg herbeiführen. Die Schilderung des Krieges wird immer wieder von liturgischen Texten, Dankgebeten, Hymnen und priesterlichen Ansprachen unterbrochen. An manchen Stellen finden sich auffällige Wiederholungen, ein längerer Hymnus kehrt sogar in einer fast wörtlichen Dublette wieder (XII, 7 ff.; XIX, 1 ff.). Daraus ist zu ersehen, daß Überlieferungen verschiedenen Inhalts locker miteinander verbunden wurden, um die alte Tradition vom heiligen Krieg Israels auf die Kampfsituation anzuwenden, in der sich die Söhne des Lichtes in der Auseinandersetzung mit den Söhnen der Finsternis befinden.

Das umfangreichste Dokument unter den bisher bekannten Textfunden stellt die sog. *Tempelrolle* dar, die freilich teilweise in sehr schlechtem Zustand erhalten ist. Sie konnte daher erst nach langen Vorarbeiten entziffert und 1977 herausgegeben werden. Sie behandelt vier große Themenkreise: zunächst Gesetzesbestimmungen, die durchweg eine verschärfende Auslegung biblischer Vorschriften über Reinheit und Verhalten der Israeliten vornehmen; sodann eine Liste von Opfern und Weihgaben; weiter – diese Stücke umfassen mehr als die Hälfte der Rolle – eine genaue Beschreibung Jerusalems und des Tempelbezirks, die sich sowohl von den alttestamentlichen als auch den zeitgenössischen Schilderungen unterscheidet und die Heiligkeit der erwählten Stätte hervorhebt; und schließlich Vorschriften für den König und sein Heer, die für einen drohenden Krieg bereit sein sollen. Alle Gesetzesvorschriften sind als direkte Gottesrede an Mose formuliert. Die umfangreiche Sammlung von Gesetzen, wie sie als normative Weisungen in der Qumrangemeinde überliefert wurden, ist vermutlich in herodianischer Zeit kodifiziert worden (zweite Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.).

In der Gemeinde von Qumran ist ein intensives Studium der Schrift getrieben worden, nicht nur des Gesetzes, sondern auch der prophetischen Bücher und Psalmen. Dabei war man bestrebt, die Texte so zu lesen, daß ihre Bedeutung für die Gegenwart und die Erfahrungen der Gemeinde aufgezeigt wurde. So geht der *Habakukkommentar* (1QpHab.) die Kapitel 1 und 2 des alttestamentlichen Buches Vers für Vers durch und fügt jeweils eine Deutung (hebräisch: pescher) an, die die Aktualisierung des prophetischen Wortes vornimmt. Der Kommentar will also keinen Beitrag zur Erhellung der historischen Situation leisten, in der sich einst der Prophet und seine Adressaten befanden, sondern die Lage der endzeitlichen Gemeinde im Licht der prophetischen Botschaft erklären. Wenn das dort genannte feindliche Volk der Chaldäer auf die Kittäer gedeutet wird, die mit großer Kriegsmacht heranziehen, so könnten entweder die Seleukiden oder die Römer gemeint sein. Da davon die Rede ist, daß sie den Feldzeichen opferten (VI, 3 f.), wird an die Römer gedacht sein. Der Verfasser des Kommentars hat daher erst unter römischer Herrschaft geschrieben und blickt auf die bereits durchlaufene Geschichte der Gemeinde zurück. Der Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott die Gabe prophetischer Erkenntnis verliehen hat, ist mit seinen Anhängern verfolgt worden, so daß die Schar der Armen mit ihm ins Exil gehen mußte. In Jerusalem aber regiert der Frevelpriester, der zwar zunächst bei Antritt seines Amtes nach

dem Namen der Wahrheit genannt wurde, aber dann treulos handelte gegen die Gebote um des Reichtums willen (VIII, 8–11). Durch die eingehende Deutung des Textes soll das Verständnis des endzeitlichen Geschehens, in das die Gemeinde hineingestellt ist, erschlossen und damit der eigentliche bis dahin verborgene Sinn des Schriftwortes erhoben werden.

Auf ähnliche Weise werden auch andere biblische Schriften erklärt und mit bestimmten Vorgängen zeitgeschichtlicher Ereignisse in Zusammenhang gebracht. In den Kommentaren zu den prophetischen Büchern Jesaja, Hosea, Micha, Nahum und Zephanja und zu Psalm 37 finden sich mancherlei Anspielungen auf Vorgänge, die die Gemeinde erlebt hat, so daß aus diesen Hinweisen einige Daten ihrer Entstehung und Geschichte erschlossen werden können. So ist 4QpNah. I, 6f. davon die Rede, daß der Löwe des Zornes Menschen lebendig aufhängte und damit deutlich auf das grausame Vorgehen des Alexander Jannäus gegen seine Gegner Bezug genommen (vgl. S. 20). In der Schilderung des 37. Psalms, in der das Geschick der Gerechten dem der Gottlosen gegenübergestellt wird, erkennt die Erklärung die eigene Situation der Gemeinde wieder und deutet die Schriftworte auf die Bedrängnis, in die der Lehrer der Gerechtigkeit und seine Gemeinde durch die Verfolgung von seiten des gottlosen Priesters geraten waren.

Das sogenannte *Genesis-Apokryphon* geht mit dem alttestamentlichen Text recht frei um, indem es ihn in einer aramäischen Paraphrase wiedergibt und dabei manche Stellen beträchtlich erweitert und ausgestaltet. So wird die Geburt des Noah beschrieben und das wunderbare Aussehen des Kindes in einem Gespräch zwischen Lamech und seinem Weibe Bath-Enosch geschildert. Und im Zusammenhang der Abrahamsgeschichten wird Saras Schönheit eingehend gewürdigt, indem nacheinander ihr Antlitz, ihre Haare, ihre Augen, ihre Nase, ihr blühendes Aussehen, ihre Brüste, ihre Arme, ihre Hände, ihre Handteller, ihre Finger, ihre Beine, ihre Schenkel und ihre Weisheit gerühmt werden, womit eine ausgesprochen erbauliche Erzählung der Patriarchengeschichte dargeboten wird.

Auf einem einzelnen Blatt, das in Höhle 4 lag, steht eine kleine Sammlung alttestamentlicher Belegstellen, die wahrscheinlich auf Grund der messianischen Erwartung der Gemeinde ausgesucht worden sind (4Qtest.). 5. Mose 5, 28f. und 18, 18f. sind zu einem Doppelzitat verbunden, es folgen 4. Mose 24, 15–17 und 5. Mose 33, 8–11, und den Abschluß bildet Jos. 6, 26. Dieses Dokument beweist, daß es im damaligen Judentum Testimonien-sammlungen gegeben hat, in denen alttestamentliche Schriftworte unter bestimmten Gesichtspunkten zusammengestellt wurden, damit man jederzeit auf diese Belege zurückgreifen und sie in Lehre und Unterweisung verwenden konnte.

Zum Abschluß dieser Übersicht sei noch auf einige besonders eigentümliche Texte hingewiesen. In Höhle 3 befand sich eine *Kupferrolle*, die ein Verzeichnis von Schätzen enthält und die Stellen angibt, an denen sie verborgen sein sollen. Die Beträge sind jedoch so hoch – insgesamt etwa 200 Tonnen an Gold- und Silbervorräten –, daß hier schwerlich die Registrierung wirklich vorhandenen oder verborgenen Besitzes vorliegen

kann. Vielleicht handelt es sich um eine Aufstellung priesterlicher und königlicher Schätze, wie man sie sich in der Phantasie des Volkes als Besitz des alten Israel vorstellte. In Höhle 11 wurde eine *Psalmenrolle* gefunden, in der neben 41 biblischen sieben nichtbiblische Psalmen stehen und darüber hinaus ein Prosatext über die Psalmendichtung Davids, der insgesamt 4050 Psalmen verfaßt haben soll. Die vorliegende Sammlung will von seiner Kunst einige Proben bieten und macht dabei an den Grenzen des Kanons nicht halt. Höchst eigentümlich mutet schließlich ein kleines in Geheimschrift abgefaßtes Fragment aus Höhle 4 an, das die Anschauung vertritt, das Sternbild, in dessen Zeichen der Mensch geboren werde, bestimme auch darüber, wie seine äußere Gestalt – ob kräftig oder zart – gebildet wird und wie sich sein Anteil am Licht zu dem an der Finsternis verhält (4Qcry.).

Die Vielfalt der Texte weist darauf hin, daß die Lehre der Gemeinde nicht als eine von Anfang an feststehende einheitliche Größe betrachtet werden darf, sondern daß sie im Laufe der Geschichte, die die Gemeinde durchlebt hat, Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat, indem auf unterschiedliche Überlieferungsstränge zurückgegriffen und verschiedene Stoffe zusammengefaßt wurden, um sie der Auslegung des Gesetzes dienstbar zu machen. War die Gemeinde am Anfang von der Erwartung erfüllt, das Ende der Zeiten stehe unmittelbar bevor, so setzte sich allmählich die Einsicht durch, daß sich die letzte Zeit in die Länge zieht (1QpHab. VII,7). Dadurch aber gewann die Ausgestaltung der Lehre, die der Gemeinde helfen sollte, die veränderte geschichtliche Situation zu verstehen, erhöhte Bedeutung. Diesem vielschichtigen Befund der Texte aus Qumran ist Rechnung zu tragen, wenn der Versuch unternommen wird, ein Bild von Glauben und Lehre der Gemeinde zu entwerfen.

## 2. Glaube und Lehre der Gemeinde von Qumran

Die *Entstehung der Gemeinde* geht auf Jerusalemer Priesterkreise zurück, die auf sorgfältige Beachtung des Gesetzes drangen. Priester nehmen in der Verfassung der Gemeinde die erste Stelle ein; auch die messianische Erwartung ist priesterlich bestimmt, indem sie sich auf das Kommen eines priesterlichen Gesalbten richtet, der an der Seite des königlichen Messias stehen wird (vgl. S.77). In den Kommentaren zu biblischen Schriften wird wiederholt der Lehrer der Gerechtigkeit erwähnt, der die Gemeinde gegründet hat. Er war ein Priester, dem Gott die Gabe der rechten Erkenntnis und Auslegung der Schrift verliehen hatte (1QpHab. II, 8–19; VII, 4f.). Um ihn sammelte sich eine Schar gesetzestreuer Priester, Leviten und Laien, die auf Wahrung der Reinheit und Beobachtung des von ihnen für allein gültig erachteten Festkalenders bedacht waren. Während man in Jerusalem den Kalender nach dem Umlauf des Mondes berechnete, wollten sie ein Sonnenjahr einführen, das zwölf Monate zu je 30 Tagen sowie einen zusätzlichen Tag für jedes Vierteljahr zählte. Damit wurde erreicht, daß das Jahr stets mit dem gleichen Wochentag, einem Mittwoch, begann, alle Festtage immer auf den gleichen Wochentag fielen und niemals ein Festtag mit einem



Sabbat zusammentraf. Mit dieser Auffassung, die einer strengeren Heiligung des Sabbats diene, setzte sich jedoch diese Gruppe nicht durch. Es kam vielmehr zu einer harten Auseinandersetzung mit den herrschenden Oberpriestern, denen sie vorwarfen, die Vorschriften des Gesetzes nicht genau genug zu befolgen. Dieser Konflikt mit dem amtierenden Hohenpriester, der fortan nur noch Frevelpriester genannt wurde, hatte zur Folge, daß der Lehrer der Gerechtigkeit mit seiner Gemeinde aus Jerusalem weichen und sich in die Einsamkeit der Wüste am Ufer des Toten Meeres zurückziehen mußte.

Dem *gottlosen Priester* wurde nachgesagt, er sei im Lauf seiner Amtsführung den Geboten Gottes untreu geworden. Als er sein Amt antrat, „wurde er nach dem Namen der Wahrheit genannt. Aber als er zur Herrschaft gelangt war in Israel, erhob sich sein Herz, und er verließ Gott und handelte t[re]jullos gegen die Gebote um des Reichtums willen. Und er raubte und sammelte Reichtum von Männern der Gewalt, die sich gegen Gott empört haben. Und Reichtum von Völkern nahm er, so daß er die Sünde der Verschuldung auf sich häufte, und Wege von G[re]ueln machte er in aller schmutzigen Unreinheit“ (1QpHab. VIII, 9–13). Gegen den Lehrer der Gerechtigkeit suchte er mit Gewalt vorzugehen, indem er „am Ort seiner Verbannung und zur Zeit des Festes der Ruhe, am Versöhnungstag, bei ihnen erschien, um sie zu verschlingen und sie zu Fall zu bringen am Tage des Fastens, dem Sabbat ihrer Ruhe“ (1QpHab. XI, 6–8). Für sein arges Handeln und die Verfolgung des Lehrers der Gerechtigkeit aber hat ihn die verdiente Strafe Gottes ereilt, indem er in die Hand seiner Feinde gegeben wurde, „um ihn zu demütigen durch Plage und Vernichtung“ (1QpHab. IX, 10 f.). Diese Hinweise auf den gottlosen Priester stimmen am ehesten mit den Ereignissen überein, die sich zur Zeit des Makkabäers Jonathan zutrugen (vgl. S. 16 f.). Nachdem er nach dem Tode seines Bruders Judas die Führung des Kampfes gegen die Syrer übernommen hatte, hatte er sich dann als erster Hasmonäer die Würde des Hohenpriesters angeeignet, obwohl er nicht aus zadoqidischem Hause stammte. Seine gewaltsame Machtpolitik stand in schroffem Widerspruch zu den Anforderungen, die an die Reinheit eines Priesters gestellt wurden, und endete damit, daß er durch die Hand seiner Feinde ums Leben kam.

Der Name des *Lehrers der Gerechtigkeit* bleibt jedoch unbekannt; denn es wird nirgendwo eine Andeutung gegeben. Er führte die Gemeinde in die Wüste hinaus und sah diesen Weg durch die prophetische Aufforderung von Jes. 40,3 vorgezeichnet: „In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, macht eben in der Steppe eine Bahn unserem Gott.“ Dieses Schriftwort wird 1QS VIII, 14 zitiert und dann folgendermaßen gedeutet: „Das ist das Studium des Gesetzes, (welches) er durch Mose befohlen hat zu tun gemäß allem, was offenbart ist von Zeit zu Zeit, und wie die Propheten offenbart haben durch seinen Geist“ (1QS VIII, 15 f.). Die Gemeinde weiß sich daher dazu aufgerufen, den Weg des Herrn zu bereiten, indem sie das Gesetz studiert, um danach gehorsam zu leben, und sieht sich durch Gottes Geist

befähigt, die prophetischen Worte zu verstehen und aus ihnen die Zeit zu begreifen.

Die *priesterliche Gemeinde*, der es nicht möglich war, in Qumran den Tempeldienst fortzusetzen und Opfer darzubringen, erhoffte für die kommende Heilszeit die Wiederherstellung des rechtmäßigen Kultus. Die Trennung vom Tempel hatte also keineswegs zur Folge, daß der Kultus als solcher abgelehnt wurde, sondern die Kritik des Tempeldienstes betraf dessen derzeitige Ausübung durch die in Jerusalem amtierenden Priester. Die Gemeinde hielt sich unter der Leitung von Priestern ständig bereit, um den Kampf, der in der letzten Zeit geführt werden muß, siegreich zu bestehen und den rechten Kultus wieder aufzunehmen. Deshalb wahrte die ganze Gemeinde priesterliche Reinheit, suchte man jede Verunreinigung zu vermeiden und durch tägliche Waschungen die erforderliche Reinheit zu gewinnen. Doch das Waschen allein stellte die Reinheit nicht her, wenn nicht die Umkehr zum rechten Gehorsam gegen das Gesetz vollzogen wurde. „Sie (nämlich diejenigen, die sich verunreinigt haben) können nicht gereinigt werden, wenn sie nicht umgekehrt sind von ihrer Bosheit; denn Unreines ist an allen, die sein Wort übertreten“ (1QS V, 13 f.). Umkehr bedeutet Abkehr aus der Welt der Bosheit und Lüge und Hinwendung zu Gott, ihn „zu suchen [mit ganzem Herzen und ganzer Seele, zu] tun, was gut und recht vor ihm ist, wie er durch Mose und durch alle seine Knechte, die Propheten, befohlen hat; und alles zu lieben, was er erwählt hat, und alles zu hassen, was er verworfen hat, sich fernzuhalten von allem Bösen, aber anzuhängen allen guten Werken; und Treue, Gerechtigkeit und Recht zu tun im Lande“ (1QSI, 1–6).

Die Gemeinde lebte in *strenger Ordnung*, um den Kampf gegen die Söhne der Finsternis führen zu können. An der Spitze standen die Söhne Zadoqs, die Priester, dann folgten die Leviten, danach die Menge der Männer des Bundes und schließlich diejenigen, die sich um Aufnahme in die Gemeinde beworben hatten. Sie mußten zunächst eine Probezeit durchmachen, während der sie noch nicht am gemeinsamen Mahl teilnehmen durften. Wenn zwei Jahre der Bewährung verstrichen sind, „dann soll man ihn auf Geheiß der Vielen (d.h. der Vollversammlung) prüfen“ (1QS VI, 21). „Und wenn ihm das Los fällt, ihn in die Gemeinschaft einzuführen, dann soll man ihn in die Ordnung seiner Rangstufe einschreiben unter seinen Brüdern, für Gesetz und Recht und Reinheit und Beteiligung seines Besitzes“ (1QS VI, 21 f.). Dann mußte er sich „durch einen bindenden Eid verpflichten, umzukehren zum Gesetz Moses gemäß allem, was er befohlen hat, von ganzem Herzen und ganzer Seele, zu allem, was von ihm offenbart ist den Söhnen Zadoqs, den Priestern, die den Bund wahren und seinen Willen erforschen, und der Menge der Männer ihres Bundes, die sich in der Gemeinschaft willig erwiesen haben zu seiner Wahrheit und zum Wandel in seinem Willen“ (1QS V, 8–10). Sein persönliches Eigentum hatte er nun in den Besitz der ganzen Gemeinde einzubringen, der von einem Aufseher verwaltet wurde; er wurde zur Reinheit der Vielen zugelassen, d.h. daß er an den

Waschungen der Gemeinde teilnehmen durfte. Vom Gedanken der priesterlichen Reinheit, in der die Gemeinde ständig bereit sein muß, war das ganze Leben ihrer Glieder bestimmt, so daß sie auch auf die Ehe verzichteten, um sich nicht durch den Umgang mit der Frau zu verunreinigen.

Die priesterliche Gemeinde versammelte sich zu *Mahlzeiten*, zum Gottesdienst und zum Schriftstudium: „Gemeinsam sollen sie essen, gemeinsam Lobsprüche sagen und gemeinsam beraten. Und an jedem Ort, wo zehn Männer vom Rat der Gemeinschaft sind, darf nicht unter ihnen ein Priester fehlen. Und sie sollen jeder entsprechend seiner Rangstufe vor ihm sitzen, und so sollen sie um ihren Rat befragt werden in jeder Angelegenheit. Und wenn sie den Tisch richten, um zu essen, oder den Most, um zu trinken, soll der Priester seine Hand zuerst ausstrecken, um den Lobspruch zu sagen über den Erstling des Brotes und des Mostes. Und nicht soll an dem Ort, wo zehn Männer sind, einer fehlen, der im Gesetz forscht Tag und Nacht, beständig, einer nach dem anderen“ (1QS VI, 2–7).

In der Gemeinde herrschte *strenge Disziplin*, jedes Glied war in eine bestimmte Rangstufe eingeordnet und hatte sich entsprechend zu verhalten. Wer aber gegen die Ordnung der Gemeinde verstieß, hatte harte Strafen zu erwarten. „Wenn unter ihnen ein Mann gefunden wird, der falsche Angaben macht bezüglich seines Besitzes wider sein Wissen, so soll man ihn ausschließen aus der Reinheit der Vielen auf ein Jahr, und er soll bestraft werden mit Entzug von einem Viertel seiner Essensration“ (1QS VI, 24f.). Selbst kleine Vergehen wurden hart geahndet: „Wer mit seinem Mund ein törichtes Wort spricht, drei Monate. Und für denjenigen, der mitten in die Worte seines Nächsten hineinredet, zehn Tage. Und wer sich hinlegt und schläft während der Sitzung der Vielen, dreißig Tage“ (1QS VII, 9f.). „Und wer töricht mit lauter Stimme lacht, der soll bestraft werden mit dreißig Tagen“ (1QS VII, 14f.). Aus der Gemeinde ausgeschlossen zu werden, bedeutete eine empfindliche Strafe. Denn der Ausgeschlossene durfte nicht mehr an der gemeinsamen Mahlzeit teilnehmen, er konnte sich aber auch nicht irgendwo draußen Nahrung holen, wo er sich durch Berührung mit der Welt der Lüge verunreinigen würde. Er war also darauf angewiesen, mühsam in der Steppe einen kümmerlichen Unterhalt zu suchen, bis ihn schließlich die Gemeinschaft wieder aufnahm.

Während die Pharisäer bestrebt waren, das Gesetz so auszulegen, daß seine Bestimmungen den Lebensbedingungen des Alltags angepaßt wurden, gab es für die Gemeinde von Qumran keinen Kompromiß und keine Erleichterung. Es gilt, das ganze Gesetz zu halten, alle Forderungen der Thora zu erfüllen. Diese strenge Auffassung von den im Gesetz angeordneten Geboten bestimmt auch die lange Reihe von *Sabbatvorschriften*, die in der Damaskusschrift aufgeführt sind (CD X, 14–XI, 18). Die Anweisungen „über den Sabbat, daß man ihn halte entsprechend seiner Anordnung“ (CD X, 14), werden mit dem Hinweis eingeleitet, man solle am Abend vor Beginn des Ruhetages keine Arbeit mehr ausführen von der Zeit an, „zu der die Sonnenscheibe von dem Tor um die Länge ihres Durchmessers entfernt ist“

(CD X, 15 f.). Am Sabbat darf niemand ein törichtes oder eitles Wort sprechen (CD X, 17 f.). „Nicht darf man aus seiner Stadt weiter hinausgehen als tausend Ellen“ (CD X, 21), während nach der pharisäischen Auffassung der Sabbatweg zweitausend Ellen betragen durfte. Wenn Vieh „in einen Brunnen fällt oder in eine Grube, so soll man es am Sabbat nicht wieder herausholen“ (CD XI, 13 f.). Nach Mt. 12, 11 par. Lk. 14, 5 aber setzt Jesus als anerkannt voraus, daß man ein Schaf, das am Sabbat in eine Grube fällt, wieder herausholen darf, und folgert dann daraus: Wieviel mehr ist dann am Sabbat einem Menschen zu helfen, der sich in Not befindet.

Der Bund, dem die Gemeinde sich zur Treue verpflichtet weiß, ist der Bund des Mose oder, wie er auch in der Damaskusschrift genannt wird, der neue Bund (CD VI, 19; VIII, 21; XIX, 34; XX, 12). Damit ist jedoch nicht ein zweiter Bund gemeint, der an die Stelle des ersten tritt, sondern der neue Bund ist vielmehr der Bund, den Gott mit Israel am Sinai geschlossen hat und der nun in der letzten Zeit wieder in Kraft gesetzt wird. Wer sich von Frevel und Lüge abwendet und Glied der Gemeinde wird, der vollzieht die Umkehr zum Gesetz Moses (1QS V, 8) und ist damit der Welt der Lüge entronnen, der nicht etwa nur die Heiden, sondern auch unter den Israeliten alle Menschen verfallen sind, die nicht mit ungeteiltem Herzen nach dem Gesetz leben. Wahrheit und Licht aber leiten die Gemeinde der Auserwählten, deren Glied man nicht durch natürliche Herkunft, sondern allein durch die entschiedene Umkehr wird.

Durch den *Gegensatz zwischen Licht und Finsternis* wird die Kampfsituation beschrieben, in die die Gemeinde sich gestellt sieht. Draußen stehen das Los der Söhne der Finsternis, das Heer Belials (d. h. des endzeitlichen Widersachers) und die Scharen der heidnischen Völker, von denen das Alte Testament oft gesprochen hat, Edom, Moab, Ammon, die Philister, die Kittäer von Assur (1QMI, 1 f.). Die Söhne des Lichtes aber werden von Michael, dem Schutzengel des Gottesvolkes, und seiner Streitmacht unterstützt. Die harte Auseinandersetzung, die durchfochten werden muß, wird in einer lehrhaften Unterweisung auf Gottes uranfängliche Bestimmung zurückgeführt. „Vom Gott der Erkenntnis kommt alles Sein und Geschehen“ (1QS III, 15). „Und er schuf den Menschen zur Herrschaft über den Erdkreis und bestimmte ihm zwei Geister, darin zu wandeln bis zur vorbestimmten Zeit seiner Heimsuchung. Das sind die Geister der Wahrheit und des Frevels. An der Quelle des Lichtes ist der Ursprung der Wahrheit, aber aus der Quelle der Finsternis kommt der Ursprung des Frevels“ (1QS III, 17–19). Auf der einen Seite steht der Fürst des Lichtes, in dessen Hand die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit liegt, die auf den Wegen des Lichtes wandeln. Auf der anderen Seite aber übt der Engel der Finsternis seine Herrschaft über alle Söhne des Frevels aus, die auf den Wegen der Finsternis gehen. Diese beiden Bereiche sind jedoch nicht schlechthin voneinander geschieden, sondern durch den Engel der Finsternis „kommt die Verirrung aller Söhne der Gerechtigkeit, und alle ihre Sünde, Missetat und Schuld und die Verstöße ihrer Taten kommen durch

seine Herrschaft entsprechend den Geheimnissen Gottes, bis zu seiner Zeit“ (1QSIII, 21–23). Die bösen Mächte „suchen die Söhne des Lichtes zu Fall zu bringen. Aber der Gott Israels und der Engel seiner Wahrheit helfen allen Söhnen des Lichtes“ (1QSIII, 24f.). An den Werken der Menschen, deren Wandel sich in diesen beiden Bereichen vollzieht, kann man erkennen, auf welche Seite sie gehören (1QSIV, 2–14). Aber auch dann, wenn der Mensch gute Taten verrichtet, ist er der Auseinandersetzung nicht entronnen, sondern muß vielmehr stets der Lüge, dem Frevel und der Finsternis widerstreiten. Ja, so wird die Belehrung über die beiden Geister schließlich zugespitzt, bis zum Ende der Tage kämpfen die beiden Geister, der der Wahrheit und der der Finsternis, im Herzen des Menschen (1QSIV, 23). Keiner kann sich daher dem Kampf entziehen, auch die Frommen müssen weiterhin streiten. „Entsprechend dem Erbteil eines Menschen an Wahrheit und Gerechtigkeit haßt er den Frevel, und entsprechend seinem Anteil am Lose des Frevels handelt er gottlos in ihm und verabscheut die Wahrheit“ (1QSIV, 24f.). So tobt der Streit, bis Gott ihm ein Ende macht. „Denn Seite an Seite hat sie (die Geister) Gott gesetzt bis zur bestimmten Zeit und zur neuen Schöpfung“ (1QSIV, 25).

Der Gegensatz von Licht und Finsternis ist auch im Alten Testament wiederholt beschrieben (vgl. 1.Mose 1,3–5.14–19; Am. 5,18 u. ö.); die Überlieferung vom heiligen Krieg, in dem der Gott Israels für sein Volk streitet, ist seit alters bekannt und wurde in der Makkabäerzeit aufs neue lebendig. Die Gegenüberstellung von zwei Geistern jedoch, die durch die ganze Geschichte hindurch im Kampf miteinander liegen, hat keine Vorbilder im Alten Testament und der daran anschließenden jüdischen Tradition. Wohl aber finden sich vergleichbare Vorstellungen in der iranischen Religion, in der der Weltlauf als ein Streit des Guten mit dem Bösen aufgefaßt wird, der von Uranfang an gesetzt ist und andauert, bis endlich der Tag kommt, an dem der Sieg des guten Gottes über den bösen Gott vollendet ist. Der gute Geist wirkt das Tun der rechten Ordnung, der böse dagegen stiftet dazu an, das Schlechte zu begehen, so daß an dem Handeln der Menschen, die entsprechend in zwei Lager geschieden sind, sichtbar wird, auf welche Seite sie gehören. Wie iranische Gedanken auf die jüdische Apokalyptik eingewirkt haben (vgl. S. 43f.), so wird auch die dualistische Lehre vom Kampf des Geistes der Wahrheit und des Geistes des Frevels unter Aufnahme iranischer Anschauungen ausgebildet worden sein. An eine unmittelbare Einwirkung iranischer Motive auf die Gemeinde von Qumran ist sicher nicht zu denken, wohl aber kann über unbekanntes Zwischenglied in der jüdischen Diaspora im Zweistromland die Übernahme iranischer Gedanken erfolgt sein. Sie sind aber nicht unverändert geblieben, sondern dem Glauben an den Gott Israels als den Schöpfer und Lenker der Geschichte eingefügt worden, der alles geschaffen und daher auch den Gegensatz der beiden Geister bestimmt hat, dem er einst das Ende bereiten wird. So dient die dualistische Lehre dazu, Gottes Allmacht auszusagen und zugleich den Widerstreit zu erklären, den die Gemeinde bis zum Jüngsten

Tage ausfechten muß. Dabei ist der Dualismus als Gegensatz beschrieben, der einerseits durch Gottes vorzeitigen Ratschluß gegeben ist, der aber andererseits sich jeweils verwirklicht in der Entscheidung jedes einzelnen Menschen, die er im großen Streit mit den beiden Geistern vollzieht.

Auf der einen Seite heißt es, daß Gott den Weg des Menschen lenkt, daß seine Erwählung über ihn entscheidet. Auf der anderen Seite aber wird immer wieder betont, daß das Gesetz den Gehorsam des Menschen fordert, daß er umkehren, den rechten Weg beschreiten und die Gebote erfüllen soll, weil er für seine Taten voll und ganz verantwortlich gemacht wird. Daß der Mensch vor Gott nicht bestehen kann, wird von den Frommen deutlich erkannt und im Gebet vor Gott ausgesprochen: „Ich gehöre zur ruchlosen Menschheit, zur Menge des frevelnden Fleisches. Meine Sünden, meine Übertretungen, meine Verfehlungen samt der Verderbtheit meines Herzens gehören zur Menge des Gewürms und derer, die in Finsternis wandeln. Denn kein Mensch bestimmt seinen Weg, und kein Mensch lenkt seinen Schritt; sondern bei Gott ist die Gerechtigkeit, und aus seiner Hand kommt vollkommener Wandel, und durch sein Wissen ist alles entstanden. Alles, was ist, lenkt er nach seinem Plan, und ohne ihn geschieht nichts. Ich aber, wenn ich wanke, so sind Gottes Gnadenerweise meine Hilfe auf ewig. Und wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so besteht meine Gerechtigkeit durch die Gerechtigkeit Gottes in Ewigkeit“ (1QSXI, 9–12). Die Annahme des verlorenen Menschen geschieht *allein durch Gottes Gnade*, durch die er ihn rettet und auf den rechten Weg stellt: „Was ist ein Lehmgebilde (d. h. ein Mensch), um Wundertaten groß zu machen? Es ist in Sünde vom Mutterleib an und bis zum Alter in der Schuld der Treulosigkeit. Und ich erkannte, daß beim Menschen keine Gerechtigkeit ist und nicht beim Menschenkind vollkommener Wandel. Beim höchsten Gott sind alle Werke der Gerechtigkeit, aber der Wandel des Menschen steht nicht fest, es sei denn durch den Geist, den Gott ihm schuf, um den Wandel der Menschenkinder vollkommen zu machen, damit sie alle seine Werke erkennen in der Kraft seiner Stärke und die Fülle seines Erbarmens über alle Söhne seines Wohlgefallens“ (1QHIV, 29–33).

In diesen Sätzen wird die Hinfalligkeit des Menschen beschrieben, der aus Lehm gebildet ist, als Fleisch der Vergänglichkeit verfällt und daher schwach und ohnmächtig ist. Zugleich aber ist er durch seine Schuld von Gott getrennt, weil bei ihm keine Gerechtigkeit ist, er Frevel begangen und gottlos gehandelt hat. Durch Gottes Gnade wird er gerettet und nahe gebracht, das bedeutet: in die Gemeinde des Bundes hineingeführt, in der er zur Schar der Heiligen gehört. So wird der Gottlose allein durch Gottes Barmherzigkeit gerettet, geschieht „sola gratia“ die „iustificatio impii“. Doch wenn er gerechtfertigt ist, dann ist er auf den rechten Weg gebracht und nunmehr befähigt, dem Gesetz zu folgen und seine Forderungen zu erfüllen. Die Rechtfertigung des Sünders, von der die Gemeinde von Qumran spricht, bedeutet also keine Einschränkung des Gesetzes als des einzigen

Weges zum Heil, der denen zuteil wird, die die Werke tun, die im Gesetz des Mose geboten sind. Gottes Gnade und Barmherzigkeit stärkt den schwachen Sünder, damit er nun das Gesetz halten und sich im Gehorsam bewähren kann. Der Vers „Der Gerechte wird durch seine Treue leben“ (Hab. 2,4) wird daher folgendermaßen ausgelegt: „Seine Deutung bezieht sich auf alle Täter des Gesetzes im Hause Juda, die Gott erretten wird aus dem Hause des Gerichtes um ihrer Mühsal und Treue willen zum Lehrer der Gerechtigkeit“ (1QpHab. VIII, 1–3). Das Gesetz, wie der Lehrer der Gerechtigkeit es ausgelegt hat, wird von seiner Gemeinde gehalten, indem sie in unerschütterlicher Treue ihrem Lehrer und Gründer folgt und dabei gewiß ist, das zukünftige Heil zu erlangen. Von einer Auferstehung der Toten ist jedoch nirgendwo in den Texten von Qumran die Rede. Insofern unterscheidet sich die Lehre der Gemeinde von der Weiterbildung der Tradition, wie sie durch die Pharisäer entwickelt wurde. Aber sie erwartet den Anbruch der messianischen Zeit in so naher Zukunft, daß die Zwischenzeit kaum noch eigene Bedeutung besitzt und alles darauf ankommt, ständig bereit zu sein für den kommenden Tag.

Die *endzeitliche Hoffnung* der Gemeinde richtet sich darauf, „daß der Prophet und die Gesalbten Aarons und Israels kommen“ (1QS IX, 11). Es sollen also drei Gestalten am Ende der Tage auftreten: zunächst der Prophet, der die messianische Zeit ansagt, dann die beiden Gesalbten. Nebeneinander werden der priesterliche und der königliche Messias stehen, der geistliche und der weltliche Leiter der Heilsgemeinde, wie es schon in der prophetischen Weissagung von Sach. 4 angekündigt ist, in der der Prophet zwei Ölbäume erblickt, die dann als die Gesalbten gedeutet werden. Während der König nach dem Vorbild Davids erscheinen und das Volk regieren wird, hat der priesterliche Gesalbte die Aufgabe, für die Reinheit der endzeitlichen Gemeinde zu sorgen. Ihm gebührt der erste Platz, wie die Beschreibung des messianischen Mahles in der Gemeinschaftsregel feststellt. „[Keiner darf] seine Hand [ausstrecken] nach dem Erstling des Brotes und [des Mostes] vor dem Priester; denn [er soll] den Segen sprechen über den Erstling des Brotes und des Most[es]. Und er soll] zuerst seine Hand [ausstrecken] nach dem Brot, und dann[ach soll] der Messias Israels seine Hände nach dem Brot ausstrecken. [Und danach] sollen sie [den Segen] sprechen, die ganze Gemeinde der Gemeinschaft, je[der entsprechend] seiner Würde“ (1QSa II, 18–21). Den Schriftbeleg für die Erwartung der beiden Gesalbten findet man 4. Mose 24, 17: „Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und sich ein Zepter aus Israel erheben“ (4Qtest. 12). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 74.)

*Wissen und Einsicht der Frommen* sind durch göttliche Offenbarung mitgeteilt, wie der Beter spricht: „Aus der Quelle seiner Erkenntnis hat er (Gott) sein Licht eröffnet, so daß mein Auge seine Wunder erblickte und das Licht meines Herzens das Geheimnis des Gewordenen“ (1QS XI, 3 f.). „Auf das, was ewig ist, hat mein Auge geblickt, tiefe Einsicht, die den Menschen verborgen ist, Wissen und kluge Gedanken, verborgen vor den

Menschen“ (1 QS XI, 6 f.). Darum: „Gepriesen seist du, mein Gott, der du zur Erkenntnis aufstust das Herz deines Knechtes“ (1 QS XI, 15 f.). „Du hast alle Erkenntnis gelehrt“ (1 QS XI, 17 f.). Die Erkenntnis bezieht sich jedoch nicht wie in der Gnosis auf kosmologische Zusammenhänge und mythologische Spekulationen über die himmlische Heimat des Menschen, der in das Gefängnis der Materie gebannt ist (vgl. S. 188–193). Der Dualismus von Licht und Finsternis ist nicht als physisch-stofflicher Gegensatz von Geistsubstanz und irdischer Hülle verstanden, sondern er beschreibt den Kampf, in den die Gemeinde, die dem Gesetz treu ist, in der Welt hineingestellt ist. Jeder Mensch muß sich daher entscheiden, um dem Ruf zur Umkehr Folge zu leisten. Vollzieht er diese Wende, kehrt er sich zum Gesetz Moses, so tritt er auf die Seite des Lichtes und gewinnt durch Gottes Gnade die rechte Einsicht. Er erkennt, daß Gott der Schöpfer und Herr ist, begreift seinen Willen, wie er im Gesetz enthalten ist, er versteht, daß der Mensch vor Gott verloren ist, und erfährt die gnädige Barmherzigkeit Gottes. Weil sich am Wandel des Menschen erweisen wird, welcher Geist ihn bestimmt, der der Wahrheit oder der des Frevels, darum muß sich das rechte Wissen im Handeln auswirken und haben alle, die zur Gemeinde gehören, „ihr Wissen zu reinigen durch die Wahrheit der Gebote Gottes und ihre Kraft einzusetzen nach der Vollkommenheit seiner Wege“ (1 QS I, 12 f.).

Betrachtet man Glauben und Leben der Gemeinde von Qumran, wie sie sich aus den verschiedenen Schriften erheben lassen, so spricht in der Tat ein sehr hoher Grad an Wahrscheinlichkeit für die Annahme, daß es sich um die *Gemeinschaft der Essener* handelt. Die Siedlung liegt am Ufer des Toten Meeres, wie es für die Essener bezeugt wurde (vgl. S. 61). Die Gemeinde wird von Priestern geleitet, sie verrichtet tägliche Waschungen, um in priesterlicher Reinheit ständig bereit zu sein. Man sondert sich streng vom übrigen Volk ab, um als Gemeinde der Heiligen das Leben nach dem Gesetz zu verwirklichen. Wer in die Gemeinde eintreten will, muß zuerst eine Probezeit durchlaufen, ehe er aufgenommen und durch einen bindenden Eidschwur zur Reinheit der Gemeinde und zur Mahlgemeinschaft zugelassen wird. Niemand verfügt über eigenen Besitz, man lebt in Gütergemeinschaft zusammen. Die Gemeinde ist in deutlich voneinander geschiedene Klassen gegliedert, hält strenge Zucht und verzichtet auf die Ehe, um keine Verunreinigung eintreten zu lassen. Wie es nach dem Bericht des Josephus neben der Gemeinschaft, die in Ehelosigkeit lebte, auch verheiratete Essener gab (vgl. S. 60), so setzt die Damaskusschrift eine Gruppe voraus, die der Gemeinde von Qumran sehr nahesteht, aber in Lagern lebt, die Ehe erlaubt und ihren Gliedern einen gewissen eigenen Besitz läßt. Wenn der Name „Essener“ in den Texten von Qumran nicht begegnet, so könnte die Ursache darin zu suchen sein, daß diese Bezeichnung der Gemeinde vielleicht von Außenstehenden beigelegt worden ist (vgl. S. 59). Die Gemeinde selbst versteht sich als das wahre Israel, als die Heiligen und Auserwählten, denen die Geheimnisse Gottes kundgetan sind.



### 3. Die Texte aus Qumran und das Neue Testament

Während im Neuen Testament von unmittelbarer Begegnung zwischen Jesus und den ersten Christen einerseits und Pharisäern und Sadduzäern andererseits wiederholt berichtet wird, ist von einer Auseinandersetzung mit Angehörigen der Qumrangemeinde oder den Essenern nichts gesagt. Obwohl die Gemeinde am Ufer des Toten Meeres abgeschieden lebte, muß doch das Vorbild ihrer Frömmigkeit und ihrer Lehre eine gewisse Ausstrahlungskraft ausgeübt haben, so daß manche Gedanken, die in Qumran entwickelt worden waren, über den Kreis der Gemeinde hinaus im damaligen Judentum verbreitet und aufgenommen wurden. Daher ist es nicht verwunderlich, daß sich Anklänge und Berührungen mit Begriffen und Vorstellungen der Qumrantexte nicht nur in verschiedenen apokalyptischen Schriften finden, sondern daß Glauben und Lehre der Gemeinde von Qumran auch mancherlei Züge enthalten, die auffallende Ähnlichkeiten zu Verkündigung und Leben der ältesten Christenheit aufweisen. Diese Beziehungen können nicht auf Einwirkung christlicher Gedanken auf die Gemeinde von Qumran zurückgeführt werden. Wohl aber wird an vielen Stellen des Neuen Testaments erkennbar, daß die ersten Christen Gedankengut aus Qumran in Anknüpfung und Widerspruch verwendet haben.

Nicht weit von Qumran, am Ufer des Jordans, trat *Johannes der Täufer* auf, predigte und vollzog die Taufe der Umkehr (vgl. Mk. 1,4 Par.). Auch in Qumran wußte man, daß nicht allein die äußere Waschung die Reinheit des Menschen herzustellen vermag, sondern daß es der Umkehr bedarf, damit die Reinheit mit bußfertigen Herzen empfangen wird (vgl. 1QS III, 4–9; V, 13 f.). Das Schriftwort von Jes. 40,3 hat in Qumran (vgl. S. 71 f.) wie auch in der Verkündigung des Täufers eine wichtige Rolle gespielt: In der Wüste sammelt sich die Heilsgemeinde (vgl. 1QS VIII, 13–16; IX, 19 f.; Mk. 1,3 Par.). Doch während diese sich in Qumran in strenger Ordnung um das Gesetz schart und sich von den anderen Menschen absondert, stiftet Johannes nicht eine Gemeinschaft, die nach genau festgelegter gesetzlicher Regel zu leben hat, sondern ruft alle auf, umzukehren und sich auf die Ankunft des Kommenden zu rüsten. Weil seine Wirksamkeit allein auf die Ankündigung dessen gerichtet ist, der stärker sein wird als er, darum werden nicht ständig zu wiederholende Waschungen vorgenommen, sondern in dem einmaligen Bad der Taufe erfolgt die Reinigung und die Bereitung auf die messianische Wende.

*Jesus* ruft in seiner Verkündigung zur Umkehr auf und lehrt eine Radikalisierung des göttlichen Gebotes, dessen unbedingter Forderung der Mensch nicht ausweichen kann (vgl. Mt. 5,21–48 Par.). Die Umkehr ist in der Verkündigung Jesu jedoch vollkommen anders verstanden als in Qumran: Weil die Gottesherrschaft naht, weil Gottes fordernder Wille und zugleich seine schenkende Barmherzigkeit die Menschen unmittelbar betrifft, darum gilt es, umzukehren und zu glauben (vgl. Mk. 1,15; Lk. 11,32 Par.; 13,1–5; 15,7.10 u. ö.). Dem radikal verstandenen Gebot Gottes entspricht

die unerhörte Barmherzigkeit, die dem Menschen in der Vergebung der Sünden zuteil wird und ihn zum Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes führt. Weil Jesu letztes Mahl, das er vor seinem Tode mit seinen Jüngern hielt, nur nach den synoptischen Evangelien ein Passamahl war (Mk. 14,12–25 Par.), nach der Darstellung des Johannesevangeliums aber einen Tag früher stattfand (Joh. 18,28; 19,14,36), hat man verschiedentlich vermutet, Jesus könnte nach dem Ritus der Gemeinde von Qumran mit den Jüngern gefeiert haben. Es ist jedoch schlechterdings undenkbar, irgend jemand hätte in Jerusalem, wo doch das Passalamm am Tempel geschlachtet werden mußte, nach dem Kalender der Gemeinde von Qumran das Fest begehen können. In Jerusalem hat man sich nur nach dem amtlichen Kalender, wie ihn die Tempelpriesterschaft festlegte, gerichtet. Jesus aber ist nicht nach Qumran, sondern nach Jerusalem gegangen und hat sich offensichtlich um die Kalenderprobleme, die manche jüdische Kreise so stark beschäftigt haben, nicht gekümmert. Er kennt nicht wie die Frommen in Qumran eine wohldurchdachte Gesetzeskasuistik, die für jeden möglicherweise eintretenden Fall genaue Vorschriften entfaltet (so z. B. in den ausführlichen Sabbatgeboten CD X,14–XI,18), sondern er verkündigt Gottes Willen als seine gute Gabe, die den Menschen zur Liebe befreien und von ihm in Dankbarkeit angenommen werden soll (vgl. z. B. die Worte über den Sabbat Mk. 2,27; 3,4 Par.; Mt. 12,11 f. par. Lk. 14,5). Da Jesus keine kasuistische Aufspaltung des Gesetzes lehrt, gibt es auch keine Trennung von Söhnen des Lichtes und Söhnen der Finsternis, keine Abkehr von der Welt und Scheidung von den Menschen. Er wendet sich vielmehr allen zu und wird der Zöllner und Sünder Geselle. Während es in Qumran heißt, alle Söhne des Lichtes seien zu lieben, alle Söhne der Finsternis aber zu hassen (1QSI,9 f.), weist Jesus seine Jünger an, auch die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (vgl. Mt. 5,43 f. Par.). Denn Gottes Barmherzigkeit und Liebe kennen keine Grenzen.

Wie die Gemeinde von Qumran weiß sich *die erste Christenheit* als das Gottesvolk der Endzeit, als die Armen, die Heiligen, denen die Verheißungen der Schrift gelten. Sie nennen sich „die Auserwählten des Wohlgefallens (Gottes)“ (1QS VIII,6), die „Söhne seines (Gottes) Wohlgefallens“ (1QH IV,32 f.), „die Söhne deines Wohlgefallens (1QH XI,9), „die Menschen des Wohlgefallens (Gottes)“ (Lk. 2,14). Weil es letzte Zeit ist, kann nun der eigentliche Sinn dessen, was Gott den Seinen durch die Worte des Propheten hat sagen wollen, verstanden werden (vgl. 1QHab VII, 1 f.; 1.Kor. 10,11). Doch das Heil wird nicht mehr wie in Qumran von der Zukunft erwartet, sondern ist bereits in der Sendung des Christus offenbar geworden. Die christliche Gemeinde, die sich zu Jesus von Nazareth als dem gekreuzigten und auferstandenen Messias bekennt, übertrug auf ihn die verschiedenen Hoheitstitel, die das Judentum als Ausdruck seiner Hoffnung auf die Zeit des messianischen Heils geprägt hatte. Hatte man in Qumran den Propheten, den messianischen König und den messianischen Hohenpriester erwartet (vgl. 1QSIX,11; 1QSa II,11–21 u. ö.), so gibt es für die Christen nur den

einen Gesalbten Gottes, der nicht nur der Messiaskönig, sondern auch der Prophet Gottes und der Priester seines Volkes ist. Er aber war nicht in Herrlichkeit und kultischer Reinheit erschienen, sondern als ein Verachteter und Verurteilter an den Schandpfahl genagelt worden und den Fluchttod gestorben – für unsere Sünden (vgl. 1.Kor. 15,3–5). Das Herrenmahl der christlichen Gemeinde wird nicht als eine von Priestern geleitete Handlung gefeiert (vgl. 1QS VI,2–5; 1QSa II,17–21), sondern als Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit Jesus. Die christliche Gemeinde gedenkt des Todes Christi, bekennt sich zu ihm als dem auferstandenen Herrn und empfängt von ihm Vergebung der Sünden (vgl. 1.Kor. 11,23–26; Mk. 14,22–25 Par.). Um das Leben der Gemeinde zu ordnen, hat die palästinische Kirche sich in manchen Stücken an das Vorbild, das ihr die Gemeinde von Qumran bot, angeschlossen. Sie scheint zeitweilig eine freiwillig übernommene Gütergemeinschaft gehabt zu haben (vgl. Apg. 2,44f.; 4,34f.; 5,1–11) und hat irrende Brüder ähnlich wie die Gemeinde von Qumran in strenger Zucht zurechtgewiesen. Wer einer Mahnung nicht folgen wollte, sollte vor Zeugen und schließlich vor der ganzen Gemeinde zur Verantwortung gerufen werden (vgl. Mt. 18,15–17; 1QS V,25–VI,1). Die christliche Gemeinde hat sich aber nicht in schroffer Gesetzlichkeit von der Welt abgesondert, sondern schon sehr bald wurde das Evangelium in die Welt hinausgetragen.

Daß das Leben der Glaubenden nur im Kampf gegen den Satan und die Mächte der Finsternis bestanden werden kann, sagt der Apostel *Paulus* mit Ausdrücken, wie sie in Qumran geprägt worden waren. Es gilt, die Waffen der Gerechtigkeit anzulegen (vgl. Röm. 6,12f.; 13,12–14). Der Kampf, der ausgefochten werden muß, richtet sich nicht nur gegen den von außen angreifenden Feind, sondern im Menschen ringen Fleisch und Geist miteinander, und das Fleisch möchte anstelle des Geistes die Herrschaft übernehmen (vgl. Gal. 5,16–24). Nach der Lehre der Gemeinde von Qumran streiten die beiden Geister, der der Wahrheit und der des Frevels, miteinander, und der Mensch muß sich entscheiden, auf welche Seite er tritt und von welchem Geist er sich leiten läßt (vgl. 1QS IV,23–25). Der Mensch ist Fleisch und in seiner Hinfälligkeit stets angefochten. Bei Paulus stehen sich nicht zwei Geister gegenüber, sondern Fleisch und Geist, der auf sich selbst vertrauende Mensch einerseits und der allein aus Gottes Tat lebende Mensch andererseits. Doch die Grundstruktur dieses Ringens, wie es in den Texten aus Qumran und von Paulus dargestellt wird, weist recht ähnliche Züge auf. Denn hier wie dort sind zwei Bereiche menschlichen Existierens einander gegenübergestellt, in denen der Mensch jeweils durch eine ihn beherrschende Macht bestimmt wird. Auf der rechten Seite aber befindet er sich nur dann, wenn er das Urteil, das Gott über ihn spricht, annimmt und aus der Gerechtigkeit lebt, die Gott denen schenkt, die ihr Vertrauen allein auf ihn setzen. In Qumran wird ebenso wie von Paulus die Rechtfertigung allein aus Gnaden gelehrt. Doch während diese nach dem Verständnis der frommen Juden den Menschen erst in den Stand versetzt, Gottes Gesetz zu erkennen und zu tun, befreit nach Paulus die Rechtfertigung den Menschen vom Gesetz und macht

ihn zu einem Knecht Jesu Christi. Nach den Texten aus Qumran verpflichtet die Rechtfertigung aus Gnaden den Menschen, nun das ganze Gesetz zu halten, so daß dem „sola gratia“ ein „sola lege“ entspricht, weil es ohne das Gesetz kein rechtes Gottesverhältnis und kein Heil geben kann. Paulus dagegen sieht im Kreuz Christi das Ende des Gesetzes (Röm. 10,4). Daher kann Gottes Gerechtigkeit allein im Glauben empfangen werden, der Gottes Tat, durch die er uns ins rechte Verhältnis zu sich setzt, gehorsam bejaht, so daß mit dem „sola gratia“ das „sola fide“ notwendig zusammengehört (vgl. die unterschiedliche Auslegung von Hab.2,4 in Qumran und bei Paulus: 1QpHab. VIII, 1–3; Röm. 1,17; 3,21–31; Gal. 3,6).

Auffallende Berührungen mit manchen Aussagen der Texte aus Qumran finden sich schließlich im *Johannesevangelium* und in den johanneischen Briefen. Hier wie dort geht es um die Entscheidung zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge. Die Wahrheit ist nicht nur Gegenstand der Erkenntnis, sondern sie soll getan werden. Wer sich zu Gott hält, ist ein Sohn des Lichtes. Doch während diese in Qumran die Glieder der Bundsgemeinde sind, die die Wahrheit in ungeteiltem Gehorsam gegen das Gesetz halten, sind es nach dem vierten Evangelium die Glaubenden, die als Söhne des Lichtes auf der Seite der Wahrheit stehen (vgl. Joh. 12,35 f.). Denn das Licht der Welt, die Wahrheit ist kein anderer als Christus allein (vgl. Joh. 8,12; 9,5; 14,6). Von einem Gesandten Gottes, der vom Himmel herabgekommen ist, ist aber in der Lehre der Gemeinde von Qumran nirgendwo die Rede.

Die Texte aus Qumran erhellen Vorstellungen und Anschauungen, in denen fromme und gesetzestreue Juden in den Tagen Jesu und der Apostel dachten, glaubten und hofften. Der von ihnen geprägten Ausdrücke und Begriffe haben sich Jesus und die ersten Christen manches Mal bedient, um zu zeigen, daß die Verkündigung des Evangeliums auf die Fragen, wie sie in den Kreisen der auf die Heilszeit wartenden Frommen gestellt wurden, die gültige Antwort gibt, die freilich in mehr als einer Hinsicht anders lautet, als man sie erwartet hatte. So erhellen die Texte aus Qumran den Hintergrund, vor dem sich die urchristliche Predigt deutlich und klar abhebt.

### 7. Die Schriftgelehrten

Für die Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit war der *Stand der Schriftgelehrten* von höchster Bedeutung; denn Schriftgelehrte bestimmten maßgeblich die verschiedenen Gruppen, die sich im zweiten Jahrhundert v. Chr. herausbildeten, die Sadduzäer, die Pharisäer, die Essener und die Gemeinde von Qumran. Die Anfänge der Schriftgelehrsamkeit aber reichen weiter zurück. Ursprünglich war es die Aufgabe der Priester gewesen, das Gotteswort mitzuteilen und zu lehren. Esra, der das nach-exilische Judentum auf das Gesetz festlegte, war Priester und Schreiber (Esra 7,11). Priester war er seiner Herkunft nach, als Schreiber aber wurde jemand bezeichnet, der die Kunst des Schreibens zu üben wußte und als

königlicher Beamter Dienst tat. Mit ausdrücklicher Billigung des persischen Großkönigs hatte Esra die Jerusalemer Gemeinde auf das Gesetz verpflichtet, so daß er in der Überlieferung als „ein Schriftgelehrter, kundig im Gesetz des Mose, das der Herr, der Gott Israels, gegeben hatte“ (Esra 7,6) bezeichnet wurde. Die spätere Tradition leitet von ihm und den Männern der Großen Synagoge, die Esra begründet haben soll, die ununterbrochene Reihe der Schriftgelehrten her (Mischna Abot I, 1; vgl. S. 123 f.). Die Männer der Großen Synagoge sollen das Gesetz weitergegeben und die Brücke von den Propheten zu den Schriftgelehrten geschlagen haben. Angaben über einzelne Schriftgelehrte sind jedoch erst vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an überliefert, zuerst von einem Mann mit einem griechischen Namen, dem Antigonus von Sokho (Abot I,3). Unter der Herrschaft des Alexander Janäus und der Königin Salome Alexandra hat Simon ben Schatach gewirkt (vgl. S. 20). Aus der Zeit Jesu und der ersten Christen ist dann eine ganze Reihe von angesehenen Gelehrten namentlich bekannt.

Die Ausbildung eines Standes von Schriftgelehrten muß in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Hellenismus erfolgt sein. Wenn man gegenüber dem starken Einfluß des griechischen Geistes die eigenständige Unterweisung im Gesetz erhalten wollte, konnte die alte Priesterlehre nicht mehr genügen. Man mußte sich vielmehr der Methoden und des geistigen Rüstzeugs der Griechen bedienen, um die Schrift zu studieren und sachgerecht auszulegen, und lernte von den Griechen, wie ein Schulgespräch durch Fragen und Gegenfragen zu gemeinsam gewonnener Antwort zu führen ist. Wie die Griechen sich auf die Autorität der Lehrer beriefen und die Kette ihrer Namen in den Philosophenschulen bewahrten, so zählte man auch unter den jüdischen Schriftgelehrten die Reihe ehrwürdiger Namen auf, die sich an Esra und die Männer der Großen Synagoge angeschlossen haben soll.

Da die Gelehrten sich auf die Wahrung der Überlieferung, die Erklärung und Anwendung der Schrift verstehen, werden sie auch Weise, Lehrer des Gesetzes oder Meister genannt. Weil das Gesetz Gottes alle Bereiche des Lebens bestimmt, hatten sie nicht nur theologische, sondern auch rechtliche Fragen zu entscheiden, wie z. B.: wie weit im einzelnen das Verbot der Arbeit am Sabbat geht, wie ein Ehekontrakt zu schließen, wie eine Scheidung zu vollziehen ist, wie der Kauf eines Ackers oder eines Hauses vorzunehmen ist usw. Der hohen Aufgabe, die die Gelehrten zu erfüllen hatten, entsprach das allgemeine Ansehen, das sie im Volk genossen. Nicht durch Geburt und Herkunft, sondern allein durch Wissen und Können fand man Eingang in den Kreis der Schriftgelehrten. Es gab unter ihnen einzelne Priester und Glieder vornehmer Familien, daneben aber auch Leute aus allen Schichten des Volkes, Kaufleute, Handwerker und sogar Proselyten. Jeder Gelehrte trug für seinen Unterhalt selbst Sorge, indem er von seiner eigenen Hände Arbeit lebte. So hat auch der Apostel Paulus als Zeltmacher gearbeitet, um von den Gemeinden unabhängig zu sein (vgl. 1.Thess.2,9; 2.Thess.3,8; 1.Kor.4,12; 9,6–23 u. ö.).

Wer Schriftgelehrter werden wollte, mußte ein langes und *gründliches Studium* durchlaufen. Um einen berühmten Lehrer sammelte sich ein Kreis von Schülern. Wenn ein Schüler sich darum beworben hatte, in die Schule des Lehrers aufgenommen zu werden, prüfte ihn der Lehrer und entschied über Aufnahme oder Ablehnung. Der Schüler trat dann in die Lebensgemeinschaft mit dem Lehrer ein, begleitete ihn auf seinen Wegen, hörte, wie er Probleme durchdachte und löste, und fragte den Lehrer, um von ihm zu lernen. Der Lehrer trug sitzend seine Lehre vor (vgl. Mt. 5,1), der Schüler saß zu seinen Füßen (vgl. Apg. 22,3) und hatte sich mit der Fülle des überlieferten Stoffes vertraut zu machen, um den Reichtum der Tradition kennenzulernen und anwenden zu können. Das Studium vollzog sich weitgehend als ein Wiederholen und Einprägen dessen, was vorgetragen wurde. Im Schulgespräch fragte der Schüler den Lehrer, um durch dessen Rückfrage auf den richtigen Weg des Besinnens und Nachdenkens geführt zu werden. Auf eine erste Frage (vgl. z. B. Lk. 10,25) gibt der Lehrer zu bedenken: Wie liest du, was findest du in der Schrift (Lk. 10,26)? Wenn der Schüler vorbringt, was er aus der Schrift anzuführen weiß (Lk. 10,27), antwortet der Lehrer, er habe recht gesagt (Lk. 10,28). Durch eine weitere Nachfrage des Schülers wird dann eine eingehende Belehrung von seiten des Lehrers ausgelöst, die schließlich mit einer Frage endet, durch die der Schüler zur Einsicht der unausweichlichen Schlußfolgerung gelangt (Lk. 10,37). Im Schulgespräch redet auch Jesus verschiedentlich mit seinen Jüngern oder mit anderen Menschen, die sich fragend an ihn wenden. Jesu Verhältnis zu den Jüngern aber unterschied sich von dem der Gelehrten zu ihren Schülern von Anfang an dadurch, daß nicht die Jünger um Aufnahme in den Schülerkreis nachgesucht hatten, sondern daß Jesus sie in seine Nachfolge berufen hatte und anders als die Schriftgelehrten mit einer unerhörten Vollmacht lehrte (vgl. Mk. 1,22 Par.; Mt. 7,29 u. ö.).

Hatte der Schüler sein Studium erfolgreich beendet, so wurde er von seinem Lehrer zum Gelehrten erklärt, indem er ihm die Hände auflegte und ihn ordinierte. Dadurch wurde er als Glied in die Traditionskette eingefügt, die bis auf Mose zurückgeführt wurde, und konnte nunmehr selbständig als Lehrer Fragen beantworten und Recht sprechen. Als Meister wurde er mit der ehrenden Anrede „Rabbi“ angesprochen (Mt. 23,7f.) und durfte nun das lange Gewand des Gelehrten tragen (Mk. 12,38 Par.). Ihm stand in der Synagoge der Ehrenplatz auf der Kathedra des Mose zu (Mk. 12,39 Par.). Das Volk grüßte ihn ehrerbietig (Mk. 12,38 Par.) und war bereit, seinem Wort zu folgen. Es wird erzählt, daß im zweiten christlichen Jahrhundert R. Me'ir einmal eine jüdische Gemeinde in Kleinasien besuchte, als die Zeit des Purimfestes herankam. Da man an diesem Tag die Estherrolle verliert, jene jüdische Gemeinde aber keine Estherrolle besaß, setzte sich der Rabbi hin, schrieb das Estherbuch aus dem Gedächtnis nieder und las die Rolle vor (babylon. Talmud, M<sup>g</sup>illa 18 b). Solches Können fand beim Volk Anerkennung und Bewunderung. (Vgl. Kippenberg – Wewers, S. 157–161.)

Zur Zeit Jesu waren *Hillel* und *Schammai* die beiden hervorragenden Schulhäupter unter den Schriftgelehrten. Hillel war aus der babylonischen Diaspora nach Palästina gekommen und hatte als armer Tagelöhner sein Brot verdient, um studieren zu können. Einst hatte er an einem kalten Wintertag das Eintrittsgeld zum Lehrhaus nicht entrichten können, war in die Fensteröffnung geklettert, um von da aus dem Vortrag zu folgen, erstarrte dort vor Kälte und wurde in dieser Lage von anderen Studenten gefunden. So eifrig war er im Studium gewesen. Als Lehrer standen er und seine Schule in intensiver Auseinandersetzung mit Schammai und seinen Schülern. Dabei fielen die von Hillel getroffenen Entscheidungen in der Regel milder aus als die des Schammai. Während dieser eine Ehescheidung für erlaubt erklärte, wenn die Frau sich gegen Sitte und Ehre vergangen hatte, lehrte dagegen Hillel, der Mann dürfe die Frau entlassen, wann immer er an ihr etwas zu tadeln habe – und sei es, daß sie schlecht koche; denn es komme lediglich darauf an, daß der Scheidebrief rechtsgültig ausgestellt sei (vgl. S. 108). Hillel gelang es auch, eine Regelung für ein bis dahin ungelöstes Problem zu treffen. Weil im Sabbatjahr nach alttestamentlicher Vorschrift alle Schulden erloschen (vgl. 5. Mose 15,9), war es einige Zeit vor dem Sabbatjahr nahezu unmöglich, jemanden zu finden, der bereit war, Geld zu verleihen. Hier zeigte Hillel einen Ausweg, indem er sagte, ein Gläubiger könne den Richtern seines Ortes schriftlich erklären, daß er sein Darlehen der Verordnung über das Sabbatjahr entziehe. Durch diese Regelung wurde die Bestimmung des Gesetzes tatsächlich einfach umgangen, aber eine Möglichkeit eröffnet, das Finanzwesen in Ordnung zu halten, so daß man Hillel lobte, weil er diese „Prosol“ genannte Verfahrensweise zum allgemeinen Wohl angeordnet habe. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 76.)

Aus der Schule Hillels ging Rabbi *Gamaliel* hervor, dessen Rat nach Apg. 5,34–39 im Synedrium hohes Ansehen genoß, der nach Apg. 22,3 der Lehrer des Paulus gewesen sein soll und in der jüdischen Tradition als einer der frömmsten Lehrer verehrt wird. Der Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden wurde maßgeblich von R. (= Rabbi) *Jochanan b. Zakkai* gestaltet. Er war ein demütiger Mann, von dem die Überlieferung sagt, er habe nie im Leben ein unnützes Gespräch geführt, er sei nie im Leben vier Ellen ohne Thora und ohne Gebetsriemen gegangen, nie in seinem Leben sei jemand früher als er im Lehrhause gewesen, er habe nie im Leben im Lehrhause geschlafen, er habe niemals, wenn er fortging, jemanden im Lehrhause zurückgelassen, niemals habe ihn jemand müßig sitzend getroffen, sondern nur studierend, nie habe ein anderer als er selbst die Tür für seine Schüler geöffnet, niemals habe er etwas gesagt, was er nicht von seinem Lehrer gehört habe, und niemals habe er gesagt, es sei Zeit, das Lehrhaus zu verlassen (babylon. Talmud, Sukka 28 a). Als Jerusalem durch die Römer belagert wurde, gelangte er aus der Stadt hinaus, indem zwei seiner Schüler ihn wie einen Toten nach draußen trugen. Nachdem die Wachen sie hatten vorüberziehen lassen, ohne zu bemerken, daß der Lehrer nicht gestorben war, nahmen die Römer ihn auf und gaben ihm die Erlaubnis, in Jabne

(Jamnia) eine neue Schule zu begründen. Von hier aus wurde die Lehre des Gesetzes in die Synagogengemeinden getragen; hier sammelte sich wieder ein Synedrium, das nun ausschließlich aus Schriftgelehrten bestand und über alle Angelegenheiten, die die Judenschaft betrafen, beriet und entschied. Damit wurde die hillelitische Richtung der Schriftgelehrten maßgebend für die Neuorientierung, die das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems in Fortführung der pharisäischen Tradition vollzog. (Vgl. *Kippenberg* – *Wewers*, S. 115 f.)

Der bedeutendste Lehrer zu Anfang des zweiten Jahrhunderts war *R. Aqiba*, um den sich ein großer Kreis von Schülern scharte, mit denen er die Auslegung der Schrift studierte. Als Bar Kochba den Aufstand gegen die Römer begann, wurde er von *R. Aqiba* als der verheißene Sternensohn begrüßt. Nach dem Scheitern der Erhebung wurde mit vielen anderen auch der berühmte Lehrer von den siegreichen Römern hingerichtet (vgl. S. 36). Obwohl er sich in der Meinung, Bar Kochba sei der Messias, geirrt hatte, blieb sein Andenken auch im späteren Judentum in hohem Ansehen. Wie *Aqiba* starben auch andere Schriftgelehrte durch die Hand der Römer, unter ihnen der berühmte *R. Jischma'el*, der gleichfalls Haupt einer großen Schule war und Regeln für die Erklärung des biblischen Textes entwickelt hatte, die für die weitere exegetische Arbeit grundlegende Bedeutung gewannen (vgl. S. 125). Obgleich die Schulen der Schriftgelehrten in der Bar Kochba-Zeit furchtbare Verluste erlitten hatten, überstand das Judentum auch diese Katastrophe. Nun ging man daran, die Fülle des Überlieferungstoffes zu sammeln, zu ordnen und in den Traktaten der Mischna zusammenzufassen (vgl. S. 127). *R. J'huda*, wegen der großen Autorität, die er genoß, auch einfach Rabbi genannt, förderte tatkräftig dieses Werk, so daß es gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zum Abschluß kam und damit neben dem Buchstaben der Schrift nunmehr auch die Auslegung des Gesetzes feststand, deren Bestimmungen für das Leben der Gemeinde normative Bedeutung gewannen.

### c) Das Judentum in der Diaspora

#### 1. Die jüdische Diaspora in der hellenistischen Welt

Mittelpunkt der Judenschaft war und blieb Jerusalem. Hier stand der Tempel, hier wurde der tägliche Opferdienst versehen, hier wurden die hohen Wallfahrtsfeste begangen, zu denen zahllose Pilger in die heilige Stadt strömten. Im Land, das Israel gegeben ist, befindet sich daher ein Jude in der ihm von seinem Gott geschenkten Heimat, außerhalb des Landes Israel aber ist er in der Fremde, in unreinem Land (vgl. 1. Sam. 26, 19 f.; Am. 7, 17), in der Zerstreung unter den Völkern. Gleichwohl lebten in der Zeit Jesu und der ersten Christen weit mehr Juden in der Diaspora als im Lande Israel. Mancherlei Ursachen hatten dazu geführt, daß sie ins Ausland verschlagen worden waren, so daß rings um das Mittelmeerbecken überall jüdische Gemeinden anzutreffen waren. Manche Juden hatten sich auf die



Wanderschaft begeben, um den großen Straßen des Verkehrs zu folgen und sich in Handelsplätzen oder Hafenstädten niederzulassen. Viele waren durch bittere Not aus der Heimat vertrieben worden, weil die Kämpfe, die im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. in Palästina wüteten, Not und Elend mit sich brachten. Von der bäuerlichen Bevölkerung wurden durch die jeweils regierende Macht drückende Steuern eingetrieben. So mußte unter der syrischen Herrschaft ein Drittel der Getreide- und die Hälfte der Wein- und Ölernte an die Könige abgeführt werden (1. Makk. 10,30), und die Römer forderten später den vierten Teil der Getreideernte (Josephus, Jüdische Altertümer XIV, 203). Die Armut stieg infolge dieser drückenden Lasten, so daß manche Juden es vorzogen, das Land zu verlassen und woanders ihr Glück zu suchen. Durch die Kriege waren viele Menschen hin- und hergeworfen und als Kriegsgefangene in ferne Länder verschleppt worden. So waren schon in früher Zeit Juden – teils als Söldner, teils als Gefangene – nach Ägypten gekommen. Als die Römer den Vorderen Orient unter ihre Oberherrschaft brachten, wurden jüdische Gefangene auch nach Italien und nach Rom verschleppt. Wurden sie später freigelassen, so blieben manche im fremden Land. Die Judenschaft in der Diaspora wuchs aber auch dadurch, daß sich manche Nichtjuden ihr anschlossen; überdies nahm die Zahl der Juden rascher zu als die der übrigen Bevölkerung, weil Kinderreichtum als Segen galt und es Juden streng untersagt war, Kinder auszusetzen.

Eine starke Judenschaft lebte seit der Zeit des Exils in Babylon. In Syrien waren durch Handel und Verkehr viele Juden ansässig geworden. Man traf sie auch in Kleinasien und Nordafrika. In Ägypten betrug die Zahl der Juden eine Million (Philo, in Flaccum 43), von denen ein großer Teil in Alexandria lebte. Aber auch in kleineren Orten gab es jüdische Gemeinden, selbst in der römischen Militärkolonie Philippi befand sich ein jüdischer Betplatz (Apg. 16,13). Josephus schreibt voller Stolz: „Man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, welcher dieses Volk nicht beherbergt und nicht in seiner Gewalt ist. So kommt es, daß Ägypten und Kyrenäa, die in ihre Hände gefallen sind, und viele andere Städte die Sitten derselben nachahmen, der großen Schar der Juden auf ganz besondere Weise zugetan sind und mit ihnen mächtig werden, indem sie nach den altüberkommenen Sitten der Juden leben. In Ägypten haben sie Bürgerrechte, und ein großer Teil von Alexandria ist sogar diesem Volke besonders eingeräumt; sie haben einen eigenen Vorsteher, der ihre Angelegenheiten besorgt, ihre Händel schlichtet und ihre Kontrakte und Verträge bekräftigt, als wenn er ein selbständiger Herrscher wäre“ (Jüdische Altertümer XIV, 115–117). Man wird die Zahl der Juden, die zur Zeit des Kaisers Augustus im Römischen Reich lebten, auf  $4\frac{1}{2}$  Millionen – davon  $\frac{1}{2}$  bis  $\frac{3}{4}$  Million in Palästina – schätzen dürfen, was einem Anteil von etwa 7% der Gesamtbevölkerung des Imperiums entspricht. Die Zahl der Diasporajuden hat also die der Juden, die im Mutterland wohnten, bei weitem übertroffen.

Die Rechte, die Caesar der Judenschaft im ganzen Römischen Reich zugestanden hatte (vgl. S. 22 f.), förderten Bestand und Ausbreitung des Juden-

tums. Die Juden waren vom Militärdienst befreit, sie brauchten am Sabbat nicht vor Behörden und Gerichten zu erscheinen, und die Gemeinden konnten ihre Angelegenheiten in eigener Verantwortung regeln. Jeder Jude entrichtete seinen Beitrag an den Tempel, indem er mindestens einen halben Schekel alljährlich als Tempelsteuer zahlte (= eine Doppeldrachme = 1,30 Goldmark – ein Betrag, den ein Tagelöhner mit zwei Tagen Arbeit verdiente; vgl. Mt. 17,24–27; 20,2.9). Wer dazu in der Lage war, zahlte freiwillig auch höhere Summen. Zu den Wallfahrtsfesten machten sich viele Juden auf die Reise nach Jerusalem, so daß auch in der Diaspora die Verbindung mit dem Mutterland und der heiligen Stadt gewahrt blieb. Umgekehrt suchte man von Jerusalem aus mit den jüdischen Gemeinden in der Diaspora Verbindung zu pflegen (vgl. Apg. 9,2; 28,21).

Die Judenschaft, die *in der hellenistischen Welt* lebte, mußte sich auf ihre andersartige Umgebung einstellen. Auch in Palästina war seit der Zeit Alexanders d. Gr. ein beträchtlicher Einfluß des Hellenismus wirksam geworden, der die Juden dazu veranlaßt hatte, von den Griechen zu lernen, aber auch ihnen gegenüber die Eigenart ihres Lebens nach dem Gesetz zu behaupten. In der Diaspora jedoch kam die Judenschaft in weit stärkerem Maße mit griechischer Kultur und Zivilisation in Berührung. Man baute nicht nur die Synagogen im griechischen Stil, übernahm nicht nur die Lebensgewohnheiten der Griechen, so daß man ins Theater ging und an Sportwettkämpfen teilnahm, sondern man verlor alsbald auch die hebräische bzw. aramäische Muttersprache und bediente sich nur noch der Sprache der Griechen. Wo es möglich war, erwarben die Juden das Bürgerrecht hellenistischer Städte (vgl. Apg. 21,39), in denen sie wohnten, oder bemühten sich, das römische Bürgerrecht zu erhalten. Nach Apg. 16,37; 22,25–29 kann der aus Tarsus in Kilikien stammende Diasporajude Paulus sich rühmen, als römischer Bürger geboren zu sein. Um sich in die griechisch sprechende Umwelt einzufügen, nahmen die Juden gern einen griechischen bzw. lateinischen Namen an, der ihrem hebräischen bzw. aramäischen Namen möglichst ähnlich klang. Wer Josua/Jesus hieß, nannte sich Jason (vgl. Röm. 16,21; Apg. 17,5–7.9), aus Silas wurde Silvanus (vgl. Apg. 15,22.27.32 u. ö.; 1.Thess. 1,1; 2.Thess. 1,1; 2.Kor. 1,19; 1.Petr. 5,12), aus Saulus Paulus (vgl. Apg. 13,9).

Die jüdische Diaspora stand dem griechischen Geist weit offener gegenüber als die Juden in Palästina. Manche Juden gaben sich dem Gedanken hin, Juden und Griechen würden einmal zu einer einzigen Gemeinschaft zusammenfinden, in der die Einheit der Menschheit unter dem einen Gott verwirklicht sein würde. Doch die Ereignisse der Makkabäerzeit, in der die Judenschaft das Leben nach dem Gesetz gegen hellenistische Überfremdung verteidigte, wirkten sich nicht nur für die Juden in Palästina, sondern auch für die ganze Diaspora dahin aus, daß die Juden sich erneut auf ihr Eigenleben besannen und sich um des Gesetzes willen deutlicher von der nicht-jüdischen Umwelt abgrenzten. Wenn man sich der philosophischen Begrifflichkeit der Griechen bediente und mit ihrer Hilfe den Glauben Israels auch

der nichtjüdischen Umwelt verständlich zu machen suchte, so wollte man sich dabei zugleich dessen vergewissern, daß man auch in der Diaspora mit guten Gründen am Erbe der Väter festhielt. Der Gott Israels ist der Schöpfer der ganzen Welt, dessen Logos das All durchwaltet und dessen Schöpferwerke – so sagt man im Anschluß an stoische Gedanken – auf seine Allmacht hinweisen, so daß man aus dem Betrachten der Natur darauf schließen kann, daß Gott über ihr und in ihr ist (vgl. Röm. 1,20). Weil die Menschen in ihm leben, weben und sind (Apg. 17,28), muß man durch vernünftige Erkenntnis zu der Einsicht gelangen, daß Gott über allem und in allem ist. Er will, daß die Menschen ein vernunftgemäßes Leben führen, und hat dieser Forderung ihren tiefsten Ausdruck im Gesetz des Mose gegeben, dessen Bestimmungen von der jüdischen Diaspora in erster Linie als ethische Weisungen verstanden und ausgelegt wurden. Dabei bemühte man sich darum, die göttlichen Gebote mit der sittlichen Verpflichtung des Menschen in Einklang zu bringen, wie sie von der griechischen Philosophie gelehrt wurde.

Der Einfluß der griechischen Sprache und des griechischen Geistes, dem sich das Judentum in der Diaspora öffnete, bewirkte, daß Glauben und Leben der Juden nicht unverändert blieben. Während sich in Palästina die endzeitliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten richtete, schloß man sich in der Diaspora an den geläufigen griechischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele an. In der Diaspora trat die Eschatologie und insbesondere die messianische Erwartung zurück; denn wie sollte man sich in fremden Ländern das Auftreten eines Messias denken, der den Glanz des Volkes Israel wiederherstellt? In der Lehre der Synagoge rückte die Ethik, die dem einzelnen Anweisungen für verantwortliches Leben und Handeln gibt, in den Vordergrund. Die kultischen und rituellen Vorschriften des Gesetzes deutete man vielfach mit Hilfe der allegorischen Auslegungsmethode in sittliche Gebote um (vgl. S. 97 f.), so daß das Gesetz Israels als eine Summe ethischer Regeln erklärt wurde. Man suchte hervorzuheben, die Philosophen seien letztlich als Schüler des Mose zu verstehen, von dem sie alle gelernt haben (vgl. S. 98 f.). Die jüdische Propaganda verfertigte daher mancherlei Sätze, die man griechischen Schriftstellern unterschob, um jene Übereinstimmung nachweisen zu können. Man las die Orakel der Sibyllen, die in der alten Welt weit verbreitet waren, und fügte in die Sammlungen geheimnisvoller Sprüche jüdische Sätze ein. Die Sibylle weissagt die Geschehnisse der Welt von ihrem Anfang bis auf die Gegenwart, am Ende aber spricht sie Drohungen und Verheißungen für die nächste Zukunft aus, hält den heidnischen Völkern in strafenden Worten ihre Sündhaftigkeit vor und ruft zu Buße und Umkehr auf, so daß durch diese Neufassung der Orakel die Sibylle zum Propheten jüdischer Lehre wird. Jüdische Spruchweisheit setzte man in Verse, so daß sie in Hexametern einem Griechen vertraut klingen konnte. Indem man moralische Unterweisung, wie sie im Judentum vorgetragen wurde, in ein Lehrgedicht faßte und angab, Phokylides, ein Dichter aus dem sechsten Jahrhundert v. Chr., habe dieses Werk verfaßt, suchte man der

hellenistischen Umwelt begreiflich zu machen, die Weisheit der Griechen und die Weisheit Israels gingen auf ein und dieselbe Wurzel zurück.

Leben und Gottesdienst der jüdischen Gemeinden fanden in der nicht-jüdischen Umwelt Beachtung. Die Versammlung in der Synagoge, in der aus der Schrift vorgelesen wurde, Gebete und Psalmen gesprochen und vielfach auch Predigten gehalten wurden, erschien manchen Nichtjuden wie eine Zusammenkunft von Philosophen, die miteinander über die letzten Fragen des Lebens sprechen. Überdies war der Glaube der Juden durch von Geheimnis unwitterten Ursprung in der Geschichte des Volkes Israel und ehrwürdige Tradition ausgezeichnet. So sammelte sich um die Synagoge ein bisweilen recht stattlicher Kreis von Menschen, die auf die Lehre des Gesetzes hörten. Viele von ihnen sahen sich jedoch durch die Forderung der Beschneidung daran gehindert, den Übertritt zum Judentum zu vollziehen, *Proselyt* zu werden und sich zum Halten des ganzen Gesetzes einschließlich der rituellen Bestimmungen zu verpflichten. Ihnen suchte man entgegenzukommen, indem man von den Heiden nur die Befolgung der wichtigsten Grundgebote – vor allem der Sabbat- und Speisevorschriften sowie der sittlichen Weisungen – und das Bekenntnis zu dem einen Gott verlangte. Wer sich dazu verpflichtete, galt als Gottesfürchtiger (vgl. Apg. 13,43.50; 16,14; 17,4 u. ö.). Obwohl er rechtlich Heide blieb, gehörte er doch in einer lockeren Verbindung zur Synagoge. Oft entschloß sich dann die nächste Generation zum vollen Übertritt zum Judentum. Im Lauf des ersten Jahrhunderts n. Chr. wurde es üblich, die Aufnahme eines Proselyten nicht nur durch die Beschneidung, sondern auch durch ein Tauchbad vorzunehmen, durch das die dem Heiden anhaftende kultische Unreinheit abgewaschen wurde. Diese sogenannte Proselytentaufe wurde als ein Rechtsakt verstanden, durch den in Gegenwart von Zeugen der Übertritt zum Judentum vollzogen wurde, so daß der Proselyt nun in jeder Hinsicht als Jude galt. So wuchsen die jüdischen Gemeinden in der Diaspora, indem sie an vielen Stellen Zuzug aus der nichtjüdischen Bevölkerung erhielten. Durch den strengen Monotheismus, die Polemik gegen den Götzendienst der Heiden, der vielen ohnehin fragwürdig geworden war, und die sittliche Kraft des Lebens nach dem Gesetz übte das Judentum eine starke Wirkung auf seine Umgebung aus. Eine planmäßig organisierte Missionsarbeit wurde jedoch kaum betrieben (vgl. aber Mt. 23,15); das Judentum wurde vielmehr durch das Leben der Synagogengemeinden und durch Ausbreitung von Mund zu Mund weiten Kreisen der alten Welt bekannt gemacht. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 152–157.)

Der Anziehungskraft, die vom Judentum ausging, steht jedoch auf der anderen Seite eine ausgesprochene Abneigung gegenüber, die manche Kreise in mehr oder weniger scharfer Form die Juden fühlen ließen. Der Jude ging nicht in der ihn umgebenden Gesellschaft auf, so daß er vielfach als Fremder galt. Die Sitten und Gewohnheiten der Juden, vor allem ihre Sabbatpraxis, wurden als eigenartig angesehen und bisweilen verspottet. Man sagte ihnen Aberglauben und geheimnisvolle Praktiken nach und

scheute sich auch nicht, sie zu verleumden. Der Spott, mit dem man sich mancherorts über die als fremd empfundene Lebensweise der Juden lustig machte, konnte sogar zu blutigen Ausschreitungen gegen sie führen. So kam es unter der Regierung des Caligula in Alexandria zu schweren Übergriffen von seiten der heidnischen Bevölkerung, die für den Kaiser gegen die Juden Partei ergriff, weil sie sich unter keinen Umständen bereitfinden wollten, ihn als göttliche Erscheinung zu verehren. Man plünderte die Synagogen, legte Feuer und mordete unter den Juden, ohne daß der römische Statthalter einschritt (vgl. S. 97). Erst mit dem plötzlichem Tod des Caligula fand die Verfolgung ein Ende, und der Kaiser Claudius stellte die Rechte der Juden wieder her (vgl. S. 150). So war die Lage für das Judentum in der Diaspora nicht immer einfach. Man mußte sich in der Fremde zurechtfinden und konnte doch nicht in ihr wirklich heimisch werden. Man wollte sich dem griechischen Geist öffnen, um sich seines Rüstzeugs zur Rechtfertigung des überkommenen Glaubens zu bedienen, aber man konnte und durfte nicht vergessen, daß Israel das Volk seines Gottes ist und dieser seiner Bestimmung treu zu sein hat.

Die Überlieferung der *Weisheitsliteratur* gewann für das Judentum in der Diaspora besondere Bedeutung, weil sie ihm einerseits das Erbe überkommener Lebenserfahrung, die das rechte Verhalten der Frommen beschreibt, vermittelte, andererseits eine Verbindung mit philosophisch begründeter Weisheit ermöglichte. So wurde die Spruchsammlung des Jesus Sirach, die zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. in Jerusalem in hebräischer Sprache abgefaßt wurde, durch den Enkel des Verfassers ins Griechische übersetzt. Regeln für rechtes Verhalten in Haus und Familie, Umgang mit den Menschen und gottgefälliges Handeln fanden auch in der Diaspora weite Verbreitung. Als Weisheit Salomos wurde eine Schrift bezeichnet, die um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. in Alexandria entstand. Sie vereinigt gleichfalls verschiedene Traditionen in sich und sucht den Juden zu zeigen, daß die Weisheit Israels der Religion und Philosophie der anderen Völker überlegen ist.

Ein bezeichnendes Beispiel für die Verbindung griechischer Popularphilosophie mit dem Erbe jüdischen Lebens nach dem Gesetz bietet das *4. Makkabäerbuch*, das etwa um die Zeit von Christi Geburt in der jüdischen Diaspora – in Alexandria oder in Syrien bzw. Kleinasien – entstanden ist. Der Verfasser will einen Vortrag halten, wie man ihn ähnlich hier und da in Synagogen veranstaltet haben mag, und gibt als Thema seiner Ausführungen an, darlegen zu wollen, daß die Vernunft über die Affekte herrschen soll. So führt er sein Vorhaben mit den Worten ein: „Echt philosophisch ist die Ansprache, die ich über die Frage halten will, ob die fromme Vernunft Selbstherrscherin der Triebe ist. Darum darf ich euch wohl mit Recht den Rat geben, auf diese Philosophie aufmerksam zu achten“ (4. Makk. 1,1). Gleich in der Einleitung wird dargetan, Judentum bedeute wahre Philosophie, die den Weg zur Tugend weist. Daher werden zunächst einige begriffliche Ausführungen vorangeschickt: „Vernunft also ist Verstand, der mit richtiger Überlegung das Leben der Weisheit erwählt. Weisheit aber

ist Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Gründe“ (1, 15 f.). Mit diesen allgemein gehaltenen Ausführungen ist jedoch nur der Rahmen für die eigentliche Darstellung abgesteckt, die der Verfasser geben möchte: „An mancherlei Beispielen hierher und dorthier könnte ich euch zeigen, daß die fromme Vernunft Selbstherrin der Triebe ist. Am allerbesten aber glaube ich es beweisen zu können aus der wackeren Männlichkeit derer, die der Tugend zuliebe den Tod erlitten, des Eleazar, der sieben Brüder und ihrer Mutter; denn indem diese der Schmerzen bis zum Tod allesamt nicht achteten, zeigten sie, daß die Vernunft über die Triebe Gewalt hat“ (1,7–9). Von der Standhaftigkeit der gesetzestreuen Juden, die unter Antiochus Epiphanes lieber den Tod auf sich nahmen, als dem Gesetz untreu zu werden, wird dann ausführlich erzählt, indem die ältere Überlieferung, wie sie 2.Makk. 6–7 vorliegt, breit ausgeführt wird. Der greise Eleazar wird vor den König gebracht, der ihm bestreitet, ein Philosoph zu sein, da er dann essen müßte, was ihm die Natur biete. Wenn er als Jude unreine Speise nicht anrühren wolle, so sei das ein ganz törichtes Verhalten. Eleazar antwortet, er sei und bleibe dem Gesetz gehorsam. „Du spottest über unsere Philosophie, als sei es ein Mangel an vernünftiger Überlegung, daß wir in ihr leben. Besonnenheit lehrt sie uns, so daß wir über alle Lüste und Begierden herrschen; in Mannhaftigkeit übt sie uns, so daß wir jeden Schmerz freiwillig erdulden; in Gerechtigkeit erzieht sie uns, so daß wir in allen wechselnden Stimmungen gleichmäßig handeln; in Frömmigkeit unterweist sie uns, so daß wir allein den Gott, der ist, mit dem ihm gebührenden Glanz verehren. Deshalb essen wir nichts Unreines“ (5,22–25).

Am 4.Makkabäerbuch ist deutlich abzulesen, wie auch die jüdische Diaspora durch die Vorgänge der Makkabäerzeit sich erneut dessen bewußt wurde und blieb, daß Israel aus den Völkern ausgesondert ist und darum nicht in der griechischen Umgebung aufgehen durfte, sondern dem Gesetz, das sein Gott ihm gegeben hat, zu jeder Zeit gehorsam zu bleiben hatte. Eben diesen Gehorsam suchte die Synagoge der nichtjüdischen Umwelt verständlich zu machen, indem man ihn mit Hilfe philosophischer Begrifflichkeit erklärte und damit das Judentum als wahre Philosophie beschrieb, in der die Ideale der Tugend und Standhaftigkeit nicht nur gelehrt, sondern auch im Leben bewährt werden.

## 2. Die Septuaginta

Damit die jüdischen Gemeinden in der hellenistischen Welt am Gesetz festhalten konnten, mußte das Gotteswort aus der hebräischen in die griechische Sprache übertragen werden; denn viele Juden hatten die Kenntnis des Hebräischen bzw. Aramäischen verloren und waren daher darauf angewiesen, daß ihnen das Gesetz auf griechisch erklärt wurde. Wahrscheinlich ist zunächst in den Synagogen der hebräische Text mündlich übersetzt worden, alsbald aber ist dann eine schriftliche Übersetzung entstanden. Die Legende weiß davon zu berichten, wie ihre Anfertigung von wunderhaften Vorgängen begleitet wurde, und sucht durch diese Erzählung ihren hohen

Rang zu begründen. Diese Legende ist im sogenannten Aristeasbrief, einer Schrift aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr., erzählt und später auch bei anderen hellenistisch-jüdischen Schriftstellern wiedergegeben. Es heißt, der König Ptolemäus II. Philadelphus (284–247 v. Chr.) sei durch seinen Bibliothekar Demetrius darauf aufmerksam gemacht worden, in seiner Bibliothek fehle eine griechische Übersetzung des Gesetzes der Juden, und habe daraufhin sofort die notwendigen Maßnahmen getroffen, um diese empfindliche Lücke schließen zu lassen. Er schickte Botschaft zum Hohenpriester nach Jerusalem und erbat sich 72 Gelehrte, aus jedem Stamm Israels sechs, die die Aufgabe übernehmen sollten, das Gesetz für seine Bibliothek ins Griechische zu übertragen. Der Hohepriester entsprach dem Wunsch des Königs; die 72 Gelehrten wurden in Alexandria mit hohen Ehren empfangen und machten sich auf der Insel Pharos, die vor Alexandria liegt, ans Werk. Am Abend jeden Tages trugen sie zusammen, was jeder erarbeitet hatte, und kamen durch gegenseitigen Vergleich überein, wie der Wortlaut des Textes zu bestimmen sei. Nach 72 Tagen war das Werk vollendet: Das Gesetz war ins Griechische übertragen und wurde der versammelten jüdischen Gemeinde vorgelesen. Der Jubel war groß, ungeteilt die Bewunderung für die Genauigkeit und Sorgfalt der Wiedergabe, so daß von allen erklärt wurde: „Da die Übersetzung in schöner, frommer und durchaus genauer Weise gefertigt ist, so ist es recht, daß sie in diesem Wortlaut erhalten werde und keine Änderung stattfinde“ (Aristeasbrief 310). Nach dieser Erzählung hat dann die griechische Übersetzung ihren Namen erhalten, indem die Zahl 72 zu 70 (lateinisch = septuaginta) abgerundet wurde.

Der legendäre Charakter des Berichtes, der die Würde des Gesetzes, nach dem die jüdischen Gemeinden in der hellenistischen Welt leben, aufzeigen soll, ist unverkennbar. Auch ein heidnischer König ist von seiner Hoheit überzeugt und setzt alles daran, um eine griechische Fassung herstellen und in seine Bibliothek einreihen zu lassen. Sieht man von diesen Zügen ab, so sind doch dieser Überlieferung einige historisch zutreffende Hinweise zu entnehmen. Es wird richtig sein, daß die jüdischen Gemeinden in Ägypten eine griechische Übersetzung des Gesetzes unbedingt benötigten. Um diesem Werk in allen Gemeinden Eingang zu verschaffen, wird man sich von der Diaspora aus mit Jerusalem in Verbindung gesetzt und um Unterstützung bei der Durchführung dieses Vorhabens nachgesucht haben. Auch die von der Legende angegebene Zeit – erste Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. – dürfte etwa zutreffen. Die Juden Ägyptens konnten ohne jede Schwierigkeit mit Jerusalem verkehren, Botschaften gingen hin und her, wie das uneingeschränkt in der Zeit möglich war, als Palästina unter der Herrschaft der in Ägypten regierenden Ptolemäer stand und das jüdische Gemeinwesen sich weitgehender Selbstverwaltung erfreuen konnte (vgl. S. 12). Schließlich will beachtet sein, daß der Aristeasbrief nur von der Übersetzung des Gesetzes, nicht aber der anderen Teile des Alten Testaments spricht. Der Pentateuch war und ist für das Judentum das wichtigste

Stück der Schrift, von dem her alle anderen Bücher zu verstehen sind. Daher werden zuerst die fünf Bücher Mose in der hellenistischen Diaspora Ägyptens unter Mithilfe palästinischer Gelehrter übersetzt worden sein.

Die übrigen Teile des Alten Testaments sind dann nach und nach gleichfalls ins Griechische übertragen worden. Wortgebrauch und Stil, aber auch Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Übersetzungen stehen keineswegs überall auf der gleichen Höhe. Während der Pentateuch sehr gut übersetzt worden ist, sind die Übertragungen einiger prophetischer Texte, wie z. B. des Jesajabuches, weniger glücklich ausgefallen und stellt die griechische Fassung des Danielbuches eher eine Umschreibung als eine Übersetzung dar. Da für das hellenistische Judentum eine Grenze des Kanons noch keineswegs deutlich gezogen war, wurden in die Septuaginta noch weitere Bücher aufgenommen, die im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. entstanden, so daß der Kreis der Schriften im griechischen Alten Testament umfangreicher ist als der hebräische Kanon (vgl. S. 121–123). Es stehen darin im ganzen neun Bücher mehr als in der hebräischen Bibel: die Bücher Judith und Tobit, die vier Makkabäerbücher, das Buch Sirach sowie die Weisheit und die Psalmen Salomos. Dazu kommen dann noch einige Überarbeitungen bzw. Ergänzungen zu alttestamentlichen Schriften: der griechische Esra, die Oden, das Baruchbuch, der Brief des Jeremia, Susanna, Bel und der Drache und einige Erweiterungen zum Buch Esther. Ein Teil der Schriften geht auf hebräischen Urtext zurück, ein Teil aber ist original griechisch abgefaßt wie z. B. das 4. Makkabäerbuch. Nachdem dann die griechische und die römische Kirche einige Bücher der Septuaginta, die über den Kanon des hebräischen Alten Testaments hinausgingen, zu ihrer Bibel hinzugerechnet hatten, haben später die Kirchen der Reformation allein die Schriften als kanonisch anerkannt, die zur hebräischen Bibel gehörten. Die Bücher, die die Septuaginta darüber hinaus bietet, wurden als Apokryphen bezeichnet, „das sind Bücher, die der heiligen Schrift nicht gleichzuhalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“ (M. Luther).

Durch die Übersetzung des Alten Testaments in die griechische Sprache nahmen manche griechischen Wörter auf Grund der ihnen entsprechenden hebräischen Ausdrücke einen neuen Gehalt an. Verstanden die Griechen unter „doxa“ den Anschein, die Meinung, so wurde nun das Wort „doxa“ unter dem Einfluß des hebräischen „qabod“ an vielen Stellen in der Bedeutung von Glanz, Herrlichkeit verwendet. Mit hebräisch „panim“ wird die dem Betrachter zugewandte Seite bezeichnet, so daß nicht nur das Gesicht eines Menschen „panim“ genannt wird, sondern auch vom „Gesicht der Erde bzw. des Landes“ (1. Mose 2, 6 u. ö.) oder „Gesicht des Altars“ (1. Kön. 8, 22. 31 u. ö.) gesprochen werden kann. Unter Einwirkung der hebräischen Redeweise wird daher der Bedeutungsgehalt des griechischen Wortes „prosoopon“ ausgedehnt und auch in übertragener Weise auf die dem Blick sich darbietende Seite von Gegenständen angewendet. Weil im Hebräischen Adjektive in weitaus geringerem Umfang als im Griechischen ge-



bräuchlich sind, bedient man sich statt dessen häufig eines im Genitiv angehängten Substantivs, um eine nähere Charakterisierung anzuzeigen. Da diese Redeweise in der Septuaginta vielfach beibehalten worden ist, entstehen hebraisierende Ausdrücke wie „die Straße der Gerechtigkeit“ (= die rechte Straße) (Ps. 23,3). Im Hebräischen sind häufig an Substantive Suffixe angehängt, um das Beziehungsverhältnis anzugeben; sie werden im Griechischen der Septuaginta meist durch angefügte Personalpronomina „meiner“, „deiner“, „seiner“ usw. ersetzt. Infolgedessen wurden Wendungen gebildet, die im Griechischen zwar nicht unmöglich, aber nicht üblich waren. Im hebräischen Satz steht in der Regel das Verbum am Anfang, die Satzteile sind nicht in kunstvolle Perioden gefaßt, sondern lediglich durch „und“ – „und“ aneinandergehängt. Diese Gestalt der Sätze bleibt in der griechischen Übersetzung meist unverändert; daher wird sehr häufig das Prädikat gleich zu Beginn des Satzes genannt und werden nur durch ein verknüpfendes „und“ die einzelnen Aussagen locker zusammengeschlossen. Dieser Sprache, die bei der Verlesung biblischer Abschnitte in den Synagogen laut wurde, eignete ein ausgesprochen biblischer Charakter, der vielfach auch die freie Erzählung und Auslegung alttestamentlicher Geschichten beeinflusste. Da die neutestamentlichen Autoren fast durchweg das Alte Testament nach der Septuaginta zitieren und erklären, ist der Einfluß des Septuaginta-Griechisch dann auch im Neuen Testament an vielen Stellen wirksam geworden – nicht nur in Verbindung mit alttestamentlichen Zitaten, sondern auch in längeren Abschnitten, in denen bewußt in biblischen Wendungen gesprochen wird, um die besondere Eigenart des erzählten Geschehens zum Ausdruck zu bringen (vgl. z. B. die Kindheitsgeschichte Johannes des Täufers und Jesu Lk. 1–2).

Ist auf der einen Seite das Griechisch der Septuaginta durch die Vorlage des hebräischen Alten Testaments beeinflusst, so ist auf der anderen Seite auch das Bestreben der Übersetzer unverkennbar, sich einer Begrifflichkeit zu bedienen, durch die sie griechisch sprechenden Lesern die Bedeutung der biblischen Rede verständlich machen können. Wo es möglich ist, sucht man Anthropomorphismen von Gott fernzuhalten und sich eines vernünftigen Gottesbegriffes zu bedienen. Statt von der Hand Gottes wird dann von seiner Macht gesprochen (Jos. 4,24), und die Allmacht Gottes wird unterstrichen, indem die Wendung „Jahwe Zebaoth“ durch „Kyrios Pantokrator“ wiedergegeben wird. Gott ist in seiner Hoheit weit vom Treiben der Menschen geschieden, so daß nicht Gott selbst, sondern sein Engel dem Mose erscheint (2. Mose 4,24). Als Mose am brennenden Dornbusch nach dem Namen Gottes fragte, wurde ihm geantwortet: „Ich bin, der ich bin“ (2. Mose 3,14). In der Septuaginta wird diese Gottesbezeichnung als „Ich bin der Seiende“ wiedergegeben und Gott damit als das wahre und höchste Sein beschrieben, wie es im griechischen Denken vorgestellt wird. Er ist Schöpfer und Herr über alle Welt, der durch sein Wort seinen Willen kundgibt und durch das Gesetz allen Menschen sein Gebot mitteilt, um sie

zu sittlichem Handeln zu führen. Wer ihm folgt, wird den Weg zur Erlangung von Tugend, Glück und Frieden finden, wie Predigt und Lehre nach den jüngsten Teilen der Septuaginta näher ausführen (vgl. 4. Makkabäerbuch, S. 91 f.).

Sprache und Botschaft der Septuaginta haben dem frühen Christentum den Weg vorbereitet, auf dem es in die hellenistische Welt vorstoßen konnte. Das griechische Alte Testament war die Bibel der christlichen Gemeinden, die in rascher Folge in den Städten des Römischen Reiches entstanden. Der eine Gott, der seinen Willen und sein Gebot durch Israel aller Welt kundmachen läßt, hat sich in Christus als der Vater offenbart. In der Sprache, die durch die griechische Übersetzung des Alten Testaments geformt war, konnte die christliche Predigt zuerst in den Synagogen und dann auch unter Nichtjuden verkündigt werden. Da die Christen sich der Septuaginta als ihrer Bibel bedienten und aus ihr auch den Schriftbeweis für die Wahrheit des Evangeliums zu führen begannen, rückten die Juden von ihr mehr und mehr ab. Dabei verstärkte sich eine Tendenz, deren Anfänge schon in früherer Zeit zu wirken begonnen hatten. Man bemühte sich nämlich darum, eine griechische Wiedergabe des alttestamentlichen Textes zu gewinnen, die dessen Sprache und Inhalt noch genauer und wörtlicher als die Septuaginta zum Ausdruck bringen sollte. Die Septuaginta bot den Christen an manchen Stellen willkommenen Anhalt für ihre Argumentation, so z. B. wenn in dem Satz von Jes. 7,14, eine junge Frau werde schwanger werden und einen Sohn gebären, im Griechischen das Wort Jungfrau gebraucht ist, so daß die Christen daraus einen Schriftbeweis für die wunderbare Abkunft Jesu herleiten konnten (vgl. Mt. 1,23). Um dieser Auslegung widersprechen zu können, fertigte man in jüdischen Kreisen eine neue Übersetzung an, die sklavisch genau jede Wendung des Hebräischen im Griechischen nachzuahmen suchte, ohne darauf Bedacht zu nehmen, daß dadurch eine höchst merkwürdige griechische Sprachgestalt entstand. Die Arbeit, die der Proselyt *Aquila* – nach der rabbinischen Überlieferung ein Schüler des R. Aqiba (vgl. S. 35 f.) – um 130 n. Chr. anfertigte, fand die ausdrückliche Billigung der Gelehrten in Palästina. Neben dem Werk des *Aquila* entstand eine andere Übersetzung, die *Theodotion* herstellte. Er bemühte sich darum, ein verständliches Griechisch zu sprechen, und revidierte die Septuaginta, indem er sich enger an den hebräischen Text anlehnte. Seine Übersetzung ist auch von Christen benutzt worden, und zum Buch Daniel wurde allgemein sein Text der Fassung der Septuaginta vorgezogen. Um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert n. Chr. schuf dann ein Mann namens *Symmachus* eine weitere griechische Übersetzung des Alten Testaments, die den Einfluß rabbinischer Schriftauslegung erkennen läßt. Die Entstehungsgeschichte dieser Übersetzungen zeigt deutlich, daß die jüdische Diaspora in der hellenistischen Welt, soweit sie nicht christlich geworden war, im zweiten Jahrhundert n. Chr. unter den Einfluß und die Aufsicht der Rabbinen geriet, die fortan bestimmten, wie das Wort der Schrift zu verstehen ist und die Lehre in der Synagoge auszusehen hat.

### 3. Philo von Alexandria

Die Werke des Philo von Alexandria geben Zeugnis von der denkerischen Kraft dieses jüdischen Gelehrten. Über seinen äußeren Lebensgang ist wenig bekannt. Geboren etwa um 25 v. Chr., hat er in Alexandria das Leben eines zurückgezogenen Weisen geführt, der sich jedoch nicht versagte, als die Juden in Alexandria seines tätigen Einsatzes bedurften. Als es in Alexandria zu Verfolgungen der Juden durch die heidnische Bevölkerung gekommen war, die der römische Statthalter Flaccus geduldet hatte (vgl. S. 91), beschlossen die Juden, eine Gesandtschaft zum Kaiser Caligula zu schicken, an deren Spitze dann Philo nach Rom reiste und die Verhandlungen führte (39/40 n. Chr.). Über diese Reise hat Philo selbst berichtet (*legatio ad Gaium*), im übrigen aber keine weiteren Daten aus seinem Leben in seinen Schriften mitgeteilt.

Wie die hellenistische Synagoge war auch Philo in seinem Denken und Handeln bemüht, mit Hilfe philosophischer Überlegungen eine vernünftige Begründung für das Judentum zu gewinnen. Der größte Teil des von ihm überlieferten Schrifttums beschäftigt sich mit der Erklärung des Gesetzes, vornehmlich der Bücher Genesis und Exodus (1. und 2. Mose), zu denen ausführliche Erklärungen und Überlegungen dargeboten werden. Philo hat keine systematische Entfaltung seiner Gedanken vorgetragen, sondern seine Vorstellungen stets unmittelbar im Anschluß an alttestamentliche Texte entwickelt. Aus der Vielzahl seiner Aussagen wird jedoch eine einheitliche Grundkonzeption erkennbar, deren Leitgedanken immer wiederkehren. Philo gilt das Gesetz Israels als unantastbare Autorität, zugleich aber weiß er sich zutiefst dem Erbe der griechischen Philosophie verpflichtet und sucht dieses mit dem Gesetz des Mose in Einklang zu bringen. Er spricht vom göttlichen Plato und bezieht sich häufig auf seine Gedanken, er kennt die griechischen Tragiker und die hellenistische Popularphilosophie und bedient sich ihrer an vielen Stellen. Bei der Erklärung des Pentateuchs hält sich Philo an den griechischen Bibeltext und legt ihn weithin mit Hilfe der *allegorischen Methode* aus, die vor allem in der stoischen Philosophie entwickelt und schon vor Philo auch in der jüdischen Bibelexegese verwendet worden war. Die Stoa wollte einerseits an den alten Mythen und Sagen der Götter festhalten, andererseits aber eine vernünftige Erklärung dieser Geschichten bieten, um aus dem Mythos, der gleichsam den Leib darstelle, dessen Seele herauszuheben, d. h. seine ethische Bedeutung aufzuweisen (vgl. S. 181). Die allegorische Erklärung geht von der Voraussetzung aus, der Text meine seinem eigentlichen Gehalt nach etwas anderes, als er zunächst auszusagen scheint, so daß sein vernünftiger Sinn nur durch eine Interpretation erhoben werden kann, die die eigentliche Bedeutung des Textes freilegt. So will auch Philo die Seele des Textes von der äußeren Gestalt seines Leibes unterscheiden.

Allegorische Auslegung des Alten Testaments ist gelegentlich auch von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften angewendet worden, um

auf diese Weise eine unmittelbare Beziehung auf die christliche Gemeinde zu gewinnen. So verweist Paulus auf 5.Mose 25,4 – „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden“ –, um zu fragen, ob Gott sich etwa um die Ochsen kümmere. Nein, antwortet der Apostel, in Wahrheit sei dieses Wort nicht um der Tiere willen gesagt, denen bei der Arbeit ein wenig Nahrung zukommen soll, sondern vielmehr um unserer Willen. Daraus wird dann gefolgert, daß demjenigen, der im Dienst des Evangeliums steht, von der Gemeinde Unterhalt gewährt werden muß (1.Kor. 9,9f.). Und im Galaterbrief spielt der Apostel auf die Erzählung von den beiden Frauen Abrahams an und fährt dann fort, die Geschichte von Hagar und Sara und ihren beiden Söhnen sei allegorisch zu verstehen: Hagar mit ihrem Sohn sei auf die Knechtschaft, Sara mit Isaak aber auf die Freiheit zu deuten, zu der die Glaubenden berufen sind (Gal. 4,21–31). Wo allegorisches Verständnis der Schrift im Neuen Testament vorgetragen wird, bedient man sich einer Auslegungsmethode, die im hellenistischen Judentum weit verbreitet war und die insbesondere Philo sehr häufig gebraucht hat.

Die Bücher des Gesetzes werden von Philo mit Hilfe der allegorischen Erklärung als hervorragende *Sittenlehre* beschrieben, nach der die Menschen, die in der Genesis erwähnt werden, psychologische und ethische Belehrung erteilen sollen. So zeigt die Schöpfungsgeschichte, daß Adam die Vernunft abbildet, die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels aber die Affekte darstellen und Eva der Vernunft als die Sinnlichkeit gegenübersteht. Die Schlange als Symbol der Lust und Liebe bringt die beiden Menschen zueinander. Wenn Abraham zuerst mit Hagar einen Sohn zeugt, ehe er von Sara Nachkommenschaft erhält, so bedeutet das, daß man sich zuerst mit den propädeutischen Wissenschaften beschäftigen muß, ehe man sich zur Weisheit wenden und die Tugend als ihre schönste Frucht gewinnen kann. Das Leben des Joseph stellt ein politisches Vorbild dar und zeigt, wie sich der Weise im Staatsleben zu verhalten hat, indem er ein Beispiel klugen Handelns gibt. Wie die Erzählungen der Genesis auf diese Weise vernünftig erklärt werden, so werden auch die Gesetzesvorschriften allegorisch interpretiert und damit in ihrem ethischen Gehalt einsichtig gemacht. Die biblische Bestimmung, ein Opfertier müsse ohne Fehl sein, bedeutet: „Du wirst finden, daß jene so überaus sorgfältige Untersuchung des Tieres symbolisch dir die Pflicht andeutet, deine Sitten zu bessern; ist doch das Gesetz nicht für vernunftlose Tiere gegeben, sondern für Wesen, die Vernunft und Verstand haben. Daher waltet nicht die Rücksicht auf die Opfertiere ob, daß sie nur ja keinen Makel aufweisen, sondern auf die Opfernden, daß sie nur an keinem Affekt leiden“ (de specialibus legibus I, 260).

Das Gesetz lehrt somit, was nach göttlicher Ordnung dem Wesen des Menschen gemäß ist. Wie der Sabbat Gelegenheit bietet, den Tag der Ruhe zu philosophischer Besinnung zu nutzen, so entsprechen auch die einzelnen Gebote jeweils dem, was die Natur gebietet. Mose lehrt daher nichts an-

deres als die griechischen Philosophen, ja, er ist in Wahrheit ihr Lehrer, von dem sie alle gelernt haben. Der Jude braucht sich daher nicht zu schämen, wenn er inmitten einer andersgläubigen Umwelt nach dem Gesetz lebt. Denn er ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Kosmopolit; gehorcht er doch dem Gesetz der Natur, das auf das deutlichste von Mose dargeboten worden ist. Wenn Mose den Gesetzen eine Darstellung der Weltschöpfung vorangestellt hat, so folgt daraus, daß das Gesetz der Natur entspricht und daher Weisungen darbietet, die letztlich allen Menschen gelten.

Das Bekenntnis Israels zum einen *Gott* findet Philo auch in den Lehren der Philosophen wieder. Im Verein mit ihnen polemisiert er gegen den heidnischen Polytheismus und Götzendienst. Der eine Gott steht der Welt gegenüber als das höchste Gute. Von ihm kann nur in negativen Aussagen gesprochen werden, so daß sein eigentliches Wesen nicht beschrieben, sondern nur andeutend gekennzeichnet werden kann. Er ist unsichtbar, unveränderlich, bedarf keines anderen, ist frei von menschlichen Fehlern. Er ist das Gute und Schöne schlechthin, alle nur denkbare Vollkommenheit ist bei ihm. Platonische Gedanken werden also von Philo zur Entfaltung seiner Gotteslehre verwendet: „Gott allein feiert in Wahrheit Feste; denn er allein darf sich freuen, er allein darf froh und heiter sein, er allein hat Frieden ohne jeden Kampf; er ist ohne Trauer und ohne Furcht und vollkommen frei von Übeln, keinem nachgebend, ohne Schmerzen, ohne Müdigkeit, voll reiner Glückseligkeit; sein Wesen ist ganz vollkommen, mehr noch, Gott ist selbst der Gipfel, der Endpunkt und die Grenze der Glückseligkeit, er braucht keinen anderen zu ihrer Steigerung, gewährt vielmehr allen Einzelgeschöpfen Anteil an der Quelle des Schönen, an sich selbst; denn alles Schöne in der Welt wäre niemals so geworden, wenn es nicht dem wahrhaft schönen Urbilde, dem ungeschaffenen, unvergänglichen nachgebildet wäre“ (de Cherubin 86).

Gott steht hoch über der Welt und stellt durch Zwischenwesen bzw. Hypostasen die Verbindung mit den Menschen auf Erden her. Der Gedanke der platonischen Ideen wird mit jüdischen Vorstellungen über Engelwesen verbunden, wenn es heißt, Gott habe vor Gründung der Welt die Urbilder aller Dinge geschaffen. Durch die Kräfte, die aus Gott hervorgegangen sind, ist Gott in der Welt wirksam. Als solche werden die Weisheit, der Geist, die Güte und die Macht genannt, vornehmlich aber der *Logos*. Er ist die Idee, die alle anderen Ideen in sich begreift, der Gesandte und Stellvertreter Gottes in der Welt, sein Werkzeug und Offenbarer, durch den er die Welt geschaffen hat, erhält und regiert. Der *Logos* ist aber nicht nur als Gottes Kraft, die zu den Menschen kommt, am Werk, sondern zugleich ist er auch der Fürsprecher der Menschen bei Gott, ihr Hoherpriester, der sie vor ihm vertritt. So ist der *Logos* das Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen schlechthin.

Die Schöpfung erfolgte, indem Gott die gestalt- und eigenschaftslose Materie, die leblos und ungeordnet war, durch den *Logos* und die göttlichen Kräfte formte und dadurch das zuvor schon vorhandene Urbild verwirklichte. Die Materie ist in ihrer Leblosigkeit das absolute Gegenstück zu Gott;

denn sie ist tot und nichtig. Nur durch den göttlichen Logos konnte aus ihr die Schöpfung gebildet werden. Die Erschaffung des Menschen ging so vor sich, daß Gott zunächst den Urmenschen schuf, der als Abbild des wahren Seins nach Gottes Bild gemacht wurde. Wird die Aussage von 1.Mose 1,26 f. auf den Urmenschen bezogen, so die von 1.Mose 2,7 auf den irdischen Menschen, der als Abbild des Urbildes entstand. Der himmlische Mensch war nach dem Bilde Gottes gestaltet worden, der irdische Mensch aber wurde geformt. Er beging den Sündenfall und wurde aus dem Paradies vertrieben, der himmlische Mensch aber weilte als reine und vollkommene Idee des Menschen bei Gott.

Der *Mensch* steht daher zwischen beiden Welten. Seine Seele stammt aus Gott und gehört zur himmlischen Heimat, sein Leib aber ist aus vergänglicher Materie gebildet, schließt die Seele wie in einem Gefängnis ein und wird wieder vergehen. Der Leib ist Ursache aller Übel, Sünden und Schwächen des Menschen, die Seele aber ist göttlichen Ursprungs und soll wieder zu Gott zurückkehren. Darum ist dem Menschen die Aufgabe gestellt, seine Seele zu läutern, den Affekten und Begierden abzusagen und sich sittlich zu vervollkommen. Aus eigener Kraft wird er freilich nicht dazu imstande sein, dieses Ziel zu erreichen. Doch Gottes Hilfe kommt dem Strebenden entgegen und stärkt ihn, so daß er ein tugendhaftes Leben zu führen vermag.

Die Gottzugehörigkeit, um die der Glaubende weiß, wird vom wahrhaft *Weisen* in einer gesteigerten Form erlebt, indem er sich von allem Irdischen löst und die unmittelbare Anschauung Gottes erfährt. Nach Plato ist die höchste Stufe, die dem Weisen erreichbar ist, ein intuitives Schauen, die Begeisterung, die auch als Trunkenheit und Erfülltwerden von himmlischer Liebe beschrieben werden kann. Philo knüpft an diese Gedanken an und spricht sie im Anschluß an 1.Mose 12,1 aus. Gott hatte Abraham befohlen, aus seinem Vaterland, seiner Verwandtschaft und seines Vaters Hause fortzuziehen in ein Land, das er ihm zeigen wolle. Dazu heißt es nun: „Wenn also, o Seele, das Verlangen über dich kommt, der göttlichen Güter Erbe zu werden, so verlasse nicht nur ‚Land‘, den Körper, ‚Verwandtschaft‘, die Sinnlichkeit, und ‚Vaterhaus‘, den Logos (d.h. hier: die sich durch die Sprache äußernde Vernunft), sondern entfliehe auch dir selbst, gehe aus dir heraus, gleich den Besessenen und nach Korybantenart Rasenden verückt und gott erfüllt mit prophetischer Begeisterung. Denn dies ist das Erbe der Seele, die gottbegeistert nicht mehr in sich ist, sondern von himmlischer Liebe getrieben und entflammt, von dem wahrhaft Seienden geführt und zu ihm emporgetragen wird, während die Wahrheit ihr voranschreitet und, was im Wege ist, hinwegräumt, damit sie auf gebahnter Straße wandle“ (Quis rerum divinarum heres 69 f.). Wie Philo die innige Gottverbundenheit des Weisen mit Begriffen der philosophischen Tradition beschreiben kann, so lehnt er sich an anderen Stellen an die Sprache der Mysterienreligionen an und kann sagen: „Diese Lehren, o ihr Eingeweihten, die ihr reinen Ohres seid, nehmt als wirklich heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und plaudert sie keinem der Uneingeweihten aus, sondern bewahrt und hütet sie bei euch

als einen Schatz, in dem nicht Gold und Silber, vergängliche Dinge, ruhen, sondern von allen Besitztümern das schönste, die Erkenntnis von dem Urheber (des Alls) und von der Tugend und drittens von dem Sprößling beider. Wenn ihr aber einem Eingeweihten begegnet, so haltet euch an ihn und bittet ihn dringend, daß er, wenn er eine neue Geheimlehre kennt, sie euch nicht verberge, bis ihr darüber klar belehrt seid. Denn auch ich, der ich durch den Gottesfreund Mose in die großen Geheimlehren eingeweiht war, habe dennoch, als ich nachher den Propheten Jeremia kennenlernte und erkannte, daß er nicht bloß Eingeweihter, sondern auch ein bedeutender Hierophant ist, kein Bedenken getragen, zu ihm in die Schule zu gehen“ (de Cherubin 48 f.).

Die Sprache, die Philo hier redet, darf nicht falsch verstanden werden. Denn weder will er ekstatischen Erfahrungen als solchen das Wort reden, noch will er gar das Judentum zu einer Mysterienreligion machen. Wenn er gelegentlich sagt, der von göttlicher Begeisterung Erhobene erfahre heilige Geheimnisse und göttliche Weihen, so bedient er sich einer Redeweise, die der hellenistischen Welt geläufig ist, um sie in übertragenem Sinne zu verwenden. Wahre Einweihung wird durch das Studium des Gesetzes und der Propheten erfahren, und ekstatische Erlebnisse werden demjenigen zuteil, der die ihm gewährte Erkenntnis als Gabe Gottes begreift.

Philos Frömmigkeit hat einen ausgesprochen individualistischen Charakter; denn Israel wird von ihm als Gemeinde der Weisen vorgestellt. Im Kreis der Synagogen blieb Philo ein einsamer Denker, dessen Werk keine weite Ausstrahlung hatte, da bald nach seiner Zeit auch das Diasporajudentum unter den Einfluß der Rabbinen kam (vgl. S. 96). Starke Wirkung aber übten Philos Gedanken auf das frühe Christentum in Alexandria aus. Die Christen bedienten sich der von Philo ausgebildeten Begrifflichkeit und konnten insbesondere die Logosvorstellung aufnehmen, um sie für die Ausbildung der Christologie zu verwenden. So ist Philo an seinem Teil zu einem Wegbereiter christlicher Theologie geworden, die seine Schriften aufbewahrt und überliefert hat. Ohne Philo ist die Theologie des Clemens von Alexandria und des Origenes nicht denkbar; denn von dem großen jüdischen Philosophen und Theologen haben die Christen gelernt, wie biblischer Glaube philosophisch zu begründen ist, um ihn als Erfüllung allen Strebens nach Weisheit und Tugend begrifflich zu machen.

#### 4. Josephus

Josephus, der aus dem palästinischen Judentum stammte, aber später in der Diaspora lebte, möchte durch seine Bücher seinen hellenistischen Lesern eine Rechtfertigung des Judentums geben und für den Glauben Israels werben. Dabei kommt auf der einen Seite palästinische Überlieferung zu Wort, die freilich erkennen läßt, daß auch in Palästina der Einfluß des Hellenismus deutlich spürbar war. Auf der anderen Seite aber wird in hellenistischer Begrifflichkeit eine Darstellung des Judentums gegeben, die seinem

Selbstverständnis in einer andersgläubigen Umwelt entspricht. Josephus ist bei weitem kein so eigenständiger Denker wie Philo von Alexandria. Daher können seine Ausführungen über das zeitgenössische Judentum aber um so mehr als Ausdruck für verbreitete Vorstellungen und Anschauungen in Kreisen der Synagogen gelten.

Seinen Lebensweg hat Josephus in einer selbst verfaßten Biographie beschrieben. Um 37 n. Chr. als Sohn eines Priesters in Jerusalem geboren, lernte er nacheinander die Gruppen der Pharisäer, Sadduzäer und Essener kennen, indem er ihnen jeweils eine bestimmte Zeitlang angehörte. Nachdem er dann drei Jahre lang bei einem Einsiedler namens Bannus gewohnt und dessen hartes Leben geteilt hatte, kehrte er mit neunzehn Jahren nach Jerusalem zurück, schloß sich den Pharisäern an und begann, sich im öffentlichen Leben zu betätigen. Als der Aufstand der Juden gegen die Römer losbrach, riet Josephus zwar zur Mäßigung, nahm dann aber doch an der Erhebung teil und wurde als Befehlshaber nach Galiläa geschickt. Nachdem er bei der Eroberung von Jotapata in römische Gefangenschaft geraten war, gelang es ihm, die Gunst Vespasians zu gewinnen (vgl. S. 32), so daß er zunächst den ganzen Krieg in Begleitung des römischen Feldherrn miterleben und dann nach Rom gehen, sich dort niederlassen und seine schriftstellerische Tätigkeit zur Ehrenrettung seines besiegten und verkannten Volkes aufnehmen konnte.

Bald nach Kriegsende verfaßte Josephus seine Geschichte des jüdischen Krieges, die die Ereignisse von der Zeit des Antiochus IV. bis zur Eroberung und Zerstörung Jerusalems beschreibt. Das Werk war zunächst in aramäischer Sprache aufgezeichnet, dann aber ins Griechische übersetzt und Ende der 70er Jahre Vespasian übergeben worden. Es soll zeigen, daß das Unglück der Juden letztlich durch das unsinnige Treiben der Zeloten verursacht wurde. 93/94 n. Chr. veröffentlichte Josephus eine Geschichte Israels, die Jüdischen Altertümer. Die ersten zehn Bücher erzählen in Anlehnung an die alttestamentlichen Schriften die Geschichte Israels von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil. Für die Folgezeit standen Josephus nur wenige Quellen zur Verfügung, so daß die nachexilische Periode recht kurz dargestellt wird. Ausführlich wird die Berichterstattung dann wieder für die Makkabäerzeit, für die die Makkabäerbücher reichlich Material lieferten. Besonders eingehend wird im 15.-17. Buch die Regierung des Herodes geschildert; die letzten drei Bücher führen dann bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges. Durch diese historischen Berichte ist Josephus der wichtigste Zeuge für die Vorgänge in Palästina im ersten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhundert, dessen eingehende – im Quellenwert freilich nicht immer gleichwertige – Darstellung reichhaltige Mitteilungen über das Judentum zur Zeit Jesu und der ersten Christen bietet. Die apologetische Tendenz der Schriftstellerei des Josephus bestimmt schließlich auch sein Buch „Contra Apionem“. Darin weist Josephus verbreitete Vorwürfe und Verdächtigungen zurück, die man gegen die Juden erhob, indem er auf das hohe Alter und die vornehmen Sitten der Juden aufmerksam macht, deren Staat weder eine



Monarchie noch eine Oligarchie oder Demokratie, sondern eine Theokratie war, in der Gott allein in allen Bereichen des menschlichen Lebens der Herr sein sollte (contra Apionem II, 16f.).

Josephus schreibt wie ein hellenistischer Literat und möchte den Anspruch erheben, als Historiker in der griechisch sprechenden Welt beachtet zu werden. So beginnt er, der üblichen Gepflogenheit entsprechend, seine Geschichte des jüdischen Krieges mit einem Vorwort, in dem er die Aufgabe kurz beschreibt, die Zuverlässigkeit seiner Berichterstattung hervorhebt und sein Werk nachdrücklich empfiehlt: „Den Krieg der Juden gegen die Römer, den bedeutendsten Krieg nicht nur unserer Zeit, sondern auch unter allen Kriegen, die – wie wir gehört haben – zwischen Städten oder Völkern ausbrachen, haben schon manche beschrieben. Doch teils waren sie bei den Ereignissen gar nicht dabei, sondern haben aus Gerüchten törichte und widerspruchsvolle Geschichten gesammelt und auf sophistische Weise verarbeitet. Teils waren sie dabei; jedoch, um den Römern zu schmeicheln, oder aus Haß gegen die Juden, haben sie die Ereignisse verfälscht. Daher bestehen ihre Schriften zum Teil aus Lobhudelei, historische Wahrheit aber bieten sie nicht. Deshalb faßte ich, Josephus, Sohn des Matthias, aus Jerusalem, ein Priester, der ich selbst gegen die Römer gekämpft habe zu Anfang des Krieges und dem weiteren Verlauf unfreiwillig beiwohnen mußte, den Entschluß, den unter römischer Herrschaft lebenden Menschen in griechischer Sprache Bericht zu geben von dem, was ich schon früher den im Innern wohnenden Nichtgriechen habe zugehen lassen“ (Jüdischer Krieg I, 1–3). Im folgenden legt Josephus dann noch ausführlich die methodischen Grundsätze seiner Arbeit dar, in der er nichts anderes tun will, als die Dinge so schildern, wie sie sich zugetragen haben. Mit einem Vorwort führt etwa zur selben Zeit auch der Evangelist Lukas sein Buch ein, indem er einige Worte voranschickt, die Aufgabe, Thema und Quellen der Darstellung angeben und den Zweck nennen, den die Schilderung der Ereignisse zur Zeit Jesu und der Anfänge der Kirche beim wohlgeneigten Leser erreichen möchte (Lk. 1,1–4). Durch eine derartige Einleitung meldete ein Autor den Anspruch an, ein literarisches Werk vorzulegen, das denen der ersten Schriftsteller der hellenistischen Welt gleichrangig ist.

Josephus möchte bei nichtjüdischen Lesern Verständnis für das Judentum wecken und es ihnen als vernünftige Lebensweise nahebringen. Das Wesen Gottes, der der Schöpfer der ganzen Welt ist, wird mit Begriffen, die den Griechen geläufig sind, beschrieben, wenn er Werkmeister, Vater und Ursprung aller Dinge genannt wird. Seine Hoheit kann nur durch negative Angaben bezeichnet werden: Er ist bedürfnislos, ungeworden, unveränderlich, unzerstörbar. Weil Gottes Wohnort nicht lokalisiert werden kann, wird auf die Frage, wo Gott sei, geantwortet: „Ihr seid überall in dem, was Gottes ist“ (Jüdische Altertümer V, 109). Daher spricht Josephus auch nicht von einer Himmelfahrt des Henoch oder Elia, sondern sagt statt dessen, sie seien zur Gottheit fortgegangen und unsichtbar geworden. Als der Schöpfer hat Gott die tote Materie zum Leben erweckt, indem er sie

betrachtete und aus den vier Elementen den ganzen Kosmos schuf. Der alttestamentlich-jüdische Schöpfungsglaube wird also in griechischer Begrifflichkeit wiedergegeben, um in pantheistisch formulierten Aussagen das Bekenntnis zum einen Gott, der Herr aller Dinge ist, festzuhalten.

Durch die Hellenisierung der religiösen Sprache kommt ein rationalistisches Element in die Erzählung alttestamentlicher Geschichten hinein. Wenn es z. B. heißt, daß die Philister wegen des Raubes der Bundeslade von einer Reihe von Plagen befallen worden seien, so erwägt Josephus zur Erklärung dieser Vorgänge, „daß dafür keine andere Ursache in Betracht gezogen wird als einzig die Natur, die sowohl für die Leiber als auch für die Erde und Gewächse und alles, was aus ihr besteht, nach dem Umlauf der Zeiten solche Veränderungen erzeugt“ (Jüdische Altertümer VI, 9). Der Grund für eine Hungersnot, die Palästina heimsuchte, könnte entweder darin zu finden sein, „daß Gott gezürnt hat oder aber, daß das Unglück entsprechend dem Umlauf der Zeit eintraf“ (Jüdische Altertümer XV, 299). Obwohl nicht entschieden wird, wie diese Frage zu beantworten sei, liegt es doch nahe, die Ereignisse des Lebens mit den Griechen aus einer Verkettung natürlicher Veranlassungen zu deuten.

Wenn Josephus auch kein eigenständig philosophierender Gelehrter war, so legt er doch Wert darauf, sich vor seinen Lesern als geschulter und gebildeter Mann auszuweisen. Die Gruppen der Pharisäer, Sadduzäer und Essener stellt er ihnen als Philosophenschulen vor (vgl. S. 51. 53. 59) und bemerkt von den Pharisäern, denen er sich dann auf die Dauer anschloß, daß sie sehr große Verwandtschaft mit der Philosophenschule der Stoiker haben (Vita 12). In Wahrheit kann von derartigen Beziehungen oder Ähnlichkeiten keine Rede sein, abgesehen davon, daß die Stoiker ebenso wie die Pharisäer der Ethik große Bedeutung zumäßen und vom Menschen eine gerechte und tugendhafte Lebensführung verlangten. Selbst die jüdische Freiheitspartei der Zeloten soll als eine philosophische Schule gelten (Jüdische Altertümer XVIII, 23), obwohl ihre politische Aktivität von philosophischen Überlegungen weit entfernt war (vgl. S. 58 f.).

Wo man – wie es weithin im hellenistischen Judentum geschah – die auf die Zukunft gerichtete Hoffnung mit der griechischen Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele beschreibt, da bleibt kein Raum mehr für eine lebendige eschatologische Erwartung. Daher mußte der Bericht über das Auftreten Johannes des Täufers (vgl. S. 29) von Josephus so gestaltet werden, daß kein Wort mehr von der Ankündigung des Kommenden gesagt wird, sondern Johannes ein edler Mann genannt wird, der die Juden lehrte, „der Tugend nachzustreben, gegeneinander Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit zu üben“ (Jüdische Altertümer XVIII, 117). Wollten die Juden ihren Glauben den Griechen erklären und bei den römischen Behörden keinen Argwohn erregen, so durften sie vom Messias nicht sprechen. An die Stelle einer Hoffnung, die auf die Zukunft Israels gerichtet war, trat daher eine Erwartung, die allein dem künftigen Geschick des einzelnen und seiner unsterblichen Seele gilt.

Obwohl Josephus vom Anfang der christlichen Kirche einiges hätte wissen können oder vielleicht wirklich gewußt hat, schreibt er darüber nichts. Lediglich im Zusammenhang mit dem Bericht über das gewaltsame Ende des Herrenbruders Jakobus erwähnt er, dieser auch von den Juden geachtete Gerechte sei „der Bruder Jesu, des sogenannten Christus“ gewesen (Jüdische Altertümer XX, 200). Zwar haben Christen, die später die Schriften des Josephus überlieferten, auch an einigen anderen Stellen Hinweise auf Jesus Christus eingefügt, aber diese Ausführungen sind eindeutig als spätere Zusätze zu erkennen, die nicht auf die Hand des Josephus selbst zurückgehen.

Das Judentum in der hellenistischen Diaspora hatte es verstanden, sich einerseits dem griechischen Denken gegenüber aufgeschlossen zu verhalten, andererseits aber der Bibel treu zu bleiben. Hier und da kam es freilich vor, daß kleine jüdische Gruppen dem Einfluß der Umwelt erlagen. So drangen Astrologie und Zaubervorstellungen auch in jüdische Kreise ein, und in Kleinasien gab es eine Gruppe der Sabbatfeierler, die gleichzeitig die Verehrung des Gottes Sabazios pflegte. Wenn auch Einwirkungen anderer Religionen vor den Synagogen nicht haltmachten, so hat doch das Judentum in der Diaspora insgesamt eine erstaunliche Festigkeit und Geschlossenheit bewiesen. Zwar öffnete man sich der griechischen Kultur und Geisteswelt, aber die Teilnahme an heidnischen Kulte wurde stets als für einen Juden unmöglich angesehen. Auch folgte man nicht der Auskunft aufklärerischer Vernunft, in allen Religionen werde letztlich ein und derselbe Gott angebetet. Die Juden hielten vielmehr auch in der Diaspora, in der sie die griechische Sprache angenommen hatten, entschieden am Bekenntnis zum Gott Israels fest. Sie waren bereit, dafür auch Spott und Verfolgung hinzunehmen, wußten sie doch die Wahrheit auf ihrer Seite. Wie Mose der Lehrer der Philosophen war, so ist Israel der Lehrer der Völker, der ihnen den einen Gott zu bezeugen hat, der ewig ist und sein Wort durch das Gesetz spricht, das er durch Israel aller Welt gegeben hat.

### III. KAPITEL

## Jüdisches Leben und jüdischer Glaube in der Zeit des Neuen Testaments

So vielfältig und bunt das Bild ist, das die Gruppen und Bewegungen innerhalb des Judentums in der Zeit des Neuen Testaments bieten, so klar sind doch bestimmte Züge des Lebens und Glaubens der Juden zu erkennen, die allen gemeinsam waren und sie von der nichtjüdischen Umwelt unterschieden. Das Bekenntnis zu dem einen Gott, der der Herr der Welt und der König seines Volkes ist, sollte im Gehorsam gegen seinen Willen sichtbar werden. Die Lehre des Judentums drängte daher auf Verwirklichung im Alltag und wurde nicht in einem spekulativen theologischen System, sondern

in der Anwendung des Gesetzes auf alle Fragen des Lebens entfaltet. Wenn es auch innerhalb des Judentums unterschiedliche Auffassungen darüber gab, in welcher Weise das Gesetz im einzelnen auszulegen und zu befolgen sei, so waren doch alle Juden in der Überzeugung einig, daß das Gesetz als Gottes heiliger Wille seinem Volk gegeben ist, das er aus allen Völkern ausgesondert hat. In Tempel und Synagoge wurde sein Name gepriesen und sein Wille verkündigt; der Glaube an den einen Gott, der die Seinen nicht verläßt, und die Hoffnung auf die kommende Erlösung wurden von allen Juden geteilt, mochten sie in Palästina oder in der Diaspora leben, sich in gesicherten oder in bedrängten Verhältnissen befinden.

### 1. Die sozialen Verhältnisse der Juden in Palästina und in der Diaspora

Es entsprach der römischen Politik, die in allen Provinzen des Reiches geübt wurde, daß zwar die Oberherrschaft in die Hand der Römer gelegt wurde, im übrigen aber die überkommenen politischen und rechtlichen Verhältnisse nicht verändert wurden. So blieb in Palästina unter der Herrschaft des Königs Herodes ein jüdischer Staat bestehen; und als im Jahr 6 n. Chr. ein römischer Statthalter an die Stelle des jüdischen Herrschers in Judäa trat, konnte weiterhin das Synedrium als oberste jüdische Behörde seines Amtes walten (vgl. S. 27). Die höchste Rechtsgewalt lag nun beim römischen Statthalter, den führenden Kreisen in Jerusalem blieb jedoch ihr Einfluß auf den Tempelkult und die Gestaltung des jüdischen Lebens erhalten. Der Hohepriester und die Oberpriester bestimmten wie früher den Ablauf der gottesdienstlichen Handlungen im Tempel, und die alteingesessenen Geschlechter konnten nach wie vor am politischen Geschehen mitwirken und ein wirtschaftlich gesichertes Leben führen. Nur mußte man darauf bedacht sein, die römische Obrigkeit nicht durch unvorsichtige Handlungen herauszufordern. Für die Masse des Volkes aber hatte sich durch den Wechsel der Herrschaft kaum etwas am Ablauf ihres alltäglichen Lebens geändert.

Die Juden in der Diaspora genossen den Schutz der Privilegien, die ihnen von Caesar verliehen worden waren (vgl. S. 22 f.), so daß sie ungehindert überall im Römischen Reich Synagogengemeinden gründen, den Gottesdienst ausüben und innerhalb der jüdischen Gemeinschaft auf Einhaltung des Gesetzes dringen konnten. Wenn die Juden auch durch ihren Gehorsam gegen das Gesetz von ihrer Umgebung abgesondert waren, so unterschieden sie sich doch in sozialer Hinsicht von ihr nicht. In den starken jüdischen Bevölkerungsgruppen, die in den Großstädten Alexandria, Antiochia und Rom lebten, waren nahezu alle Berufe vertreten, die es auch sonst gab, Handwerker, kleine Händler, aber auch Schauspieler und Bettler.

Die *wirtschaftlichen Verhältnisse*, in denen die Juden im Mutterland lebten, waren durchweg recht bescheiden. Nur die kleinen Kreise der Oberschicht in Jerusalem und der Großgrundbesitzer in Galiläa waren begütert. Da weite Teile des galiläischen Berglandes ursprünglich Königsland waren,

gehörten auch in hellenistischer Zeit manche Güter Nichtjuden, die oft im Ausland lebten und ihren Besitz durch Verwalter bearbeiten ließen. Die jüdische Bevölkerung des Landes verdiente sich ihren Lebensunterhalt durch Ackerbau, Handwerk und Kleinhandel. Landwirtschaft gab es vornehmlich in den Ebenen im nördlichen Teil des Landes, in geringerem Umfang auch in der Umgebung Jerusalems. Nach der Ernte blieb das Stoppelfeld brach liegen. Im Frühjahr streute der Bauer den Samen auf das Land; dann erst wurde das Feld umgepflügt, damit die Saat aufgehen und reifen konnte (vgl. Mk. 4,3–9 Par.). Der Ertrag war meist nur gering. Wer keinen eigenen Boden besaß, mußte sich als Tagelöhner verdienen und mit kärglichem Verdienst zufrieden sein (vgl. Mt.20,1–16). Ein großer Teil Judäas war damals wie heute Wüste, so daß der Weg von Jerusalem nach Jericho durch ödes, menschenleeres Gebiet hinunterführt (vgl. Lk.10,27–35). Die kargen Landstriche Judäas ermöglichten nur Vieh- und Weidewirtschaft, im See Genezareth wurde Fischfang betrieben, und im Jordantal gediehen Wein- und Feigenbau. Die bäuerliche Bevölkerung konnte sich durch harte Arbeit nur ein bescheidenes Auskommen sichern. Nicht wesentlich besser ging es den Handwerkern, die als Weber, Walker, Schneider, Schmiede, Schreiber oder Töpfer arbeiteten. Manche Berufe wurden verachtet, so der des Gerbers, weil er sich ständig verunreinigen mußte (vgl. Apg.10,6), oder der des Zöllners, weil er im Dienst heidnischer Herren stand und betrügerisch handelte (vgl. S.56). Durch die großen Bauten, die Herodes in Jerusalem und an anderen Orten errichtete, fanden viele Menschen Beschäftigung. Trotzdem gab es Arbeitslosigkeit, so daß jemand, der seine Stellung verlor, um seine Zukunft bangen mußte (vgl. Lk.16,1–8). Armut und Bettelei waren weit verbreitet. In Jerusalem gab es Märkte für mancherlei Waren, die in die Hauptstadt gebracht wurden. Dadurch gelangte Jerusalem zu einer gewissen Blüte. Die Wege, die durch das Land führten, wurden bisweilen durch Räuber gefährdet, die die Händler überfielen und ausplünderten.

Die *jüdische Familie* lebte in einem kleinen Haus, das meist aus einem einzigen fensterlosen Raum bestand (vgl. Lk.15,8). Nur die Vorratskammer konnte abgeschlossen werden (vgl. Mt.6,6). Verwandte und Freunde gastfreundlich aufzunehmen, galt als selbstverständliche und gern gewährte Pflicht. Nachts lag die ganze Familie auf einem gemeinsamen Lager (vgl. Lk.11,7). Als Haupt der patriarchalisch geordneten Familie hatte der Vater nicht nur für das äußere Wohlergehen aller ihrer Glieder zu sorgen, sondern auch die Söhne im Gesetz zu unterweisen. Die Kinder hatten ihm und der Mutter Achtung zu bezeigen. Die Ehe einzugehen, galt im Judentum als göttliches Gebot, weil der Schöpfungsbefehl, fruchtbar zu sein und sich die Erde untertan zu machen (1.Mose1,28), als göttliche Stiftung der Ehe verstanden wurde. Ehelosigkeit, wie sie in Qumran geübt wurde, gab es daher selten. In der Regel wurde die Ehe in der Jugend geschlossen; der Mann heiratete meist im Alter zwischen 18 und 24 Jahren, die Braut war oft nicht älter als 12 bis 14 Jahre. Mit der Verlobung, die durch eine rechtliche Vereinbarung mit dem Vater der Braut zustande kam, war die Eheschließung bereits gül-

tig. Starb der Bräutigam vor der Hochzeit, so galt die zurückbleibende Braut als Witwe. Eine Auflösung der Verlobung konnte nur durch einen Scheidebrief erfolgen. Bei der Eheschließung mußte der Bräutigam eine sogenannte Hochzeitsverschreibung geben, indem eine Summe Geldes zugunsten der Frau sichergestellt wurde, die ihr später im Falle des Todes des Mannes oder nach der Ehescheidung auszuhändigen war. Nur dem Mann war es nach 5.Mose 24,1 gestattet, die Ehe aufzulösen, indem er der Frau einen Scheidebrief ausstellte, wenn er an ihr etwas Schändliches fand. Das Schriftstück mußte die Namen des Mannes und der Frau angeben, das Datum nennen und die ausdrückliche Erklärung des Mannes enthalten, seine Frau sei hiermit frei und jedermann zur neuen Eheschließung erlaubt. Zwei andere Männer hatten als Zeugen ihre Unterschrift unter das Dokument zu setzen. Über die Frage, wann ein hinreichender Grund zur Ehescheidung vorliege, waren die Meinungen der Schriftgelehrten geteilt. Während die Schule Schammais diesen Fall als gegeben sah, wenn die Frau dem Mann untreu geworden war, vertraten die Hilleliten die Ansicht, wenn nur irgend etwas an der Frau dem Mann mißfalle, liege bereits etwas Schändliches und damit ein Grund zur Scheidung vor (vgl. S. 85). In der Praxis war es freilich den Männern nicht möglich, willkürlich die Ehe aufzulösen, weil sie verpflichtet waren, der geschiedenen Frau die Hochzeitsverschreibung auszuzahlen und bei Eingehen einer neuen Ehe einen weiteren Betrag aufzubringen. Aus diesem Grunde hat es auch Polygamie, die nach alttestamentlichem Gesetz rechtens war, nur selten, in Kreisen reicher Leute, gegeben. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 182–191.)

Die *Frau* war dem Mann untergeordnet, in der Öffentlichkeit konnte sie weder als Zeuge vor Gericht auftreten noch im Kult handeln. Im Tempelbezirk durften die Frauen nur bis in den Frauenhof gehen, und dem Synagogengottesdienst durften sie nur zuhörend folgen, aber nicht aktiv mitwirken. Die Frauen waren zwar dazu verpflichtet, die Verbote des Gesetzes einzuhalten, aber sie hatten weder auf die Befolgung aller Gebote zu achten noch das Gesetz zu studieren. Es ist daher wohl begreiflich, daß R. J<sup>h</sup>uda im zweiten Jahrhundert n. Chr. sagte, der Jude solle täglich drei Lobsprüche sagen: „Gepriesen sei, der mich nicht als Heiden geschaffen hat. Gepriesen sei, der mich nicht als Frau geschaffen hat. Gepriesen sei, der mich nicht als Ungebildeten (nämlich im Gesetz) geschaffen hat. (Denn es heißt Jes. 40,17:) „Alle Heiden sind nichts vor ihm.“ (Gepriesen sei,) der mich nicht als Frau geschaffen hat. Denn die Frau ist nicht zu den Geboten verpflichtet. (Gepriesen sei,) der mich nicht als Ungebildeten geschaffen hat. Denn der Ungebildete fürchtet sich nicht vor der Sünde“ (Tosephta B<sup>r</sup>akot VII, 18).

Wie Frauen und Kinder mußten auch *Sklaven* nur die Verbote des Gesetzes, nicht aber alle Gebote beachten. Jüdischen Sklaven hatte ein jüdischer Herr im Sabbatjahr, d.h. spätestens nach Ablauf von sieben Jahren, die Freiheit zu geben. Weil der jüdische Sklave durch das Gesetz rechtlich geschützt war, suchten heidnische Sklaven, die unter jüdischen Herren zu dienen hatten, meist gleichfalls den Schutz des Gesetzes zu erlangen, indem

sie zum Judentum übertraten und Proselyten wurden. Da es nur wenige reiche Leute in Palästina gab, ist die Zahl der Sklaven nicht hoch gewesen. Wenn Juden zu heidnischen Herren als Sklaven gekommen waren, bemühten sich in der Regel ihre Glaubens- und Volksgenossen, sie so bald als möglich freizukaufen. So sind viele Juden, die als Kriegsgefangene in fremde Länder verschleppt wurden, nach einiger Zeit wieder frei geworden. Sie blieben dann meist in der Diaspora; einige kehrten aber auch in das Mutterland zurück, so daß es in Jerusalem eine Synagoge der Libertiner, d. h. der Freigelassenen, gab (Apg. 6,9).

## 2. Der Tempelkult in Jerusalem

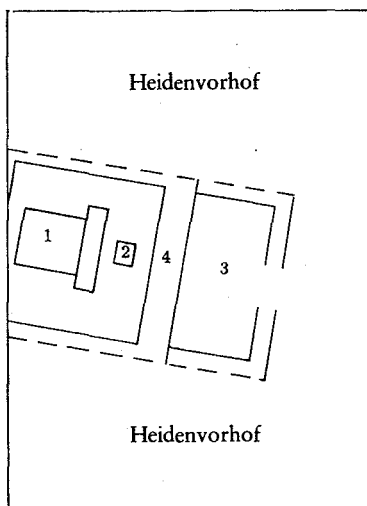
Der *Tempel* in der heiligen Stadt hatte in den Tagen Jesu nichts von der hohen Bedeutung verloren, die ihm in der Geschichte Israels von jeher zukommen war. Um seine Heiligkeit zu wahren, hatte sich der makka-bäische Freiheitskampf gegen die hellenistische Überfremdung entzündet. Und die Gruppen der Frommen, die in der Folgezeit auf strenge Einhaltung des Gesetzes zu dringen suchten, waren darauf bedacht, daß der Tempelkult genau nach den Vorschriften des Gesetzes durchgeführt werden sollte. Während aber die Pharisäer erreichen konnten, daß die sadduzäische Priesterschaft sich weitgehend nach ihren Ansichten richten mußte, vermochte die Gemeinde, die sich um den Lehrer der Gerechtigkeit sammelte, ihre Auffassung des Gesetzes nicht durchzusetzen und mußte aus Jerusalem weichen (S. 70f.).

Unter der Regierung des Königs Herodes war der Tempel vollständig erneuert und der Tempelbezirk auf den doppelten Umfang erweitert worden, nachdem man ein entsprechend größeres Gebiet durch Errichtung von Stützmauern gewonnen hatte. Für dieses Unternehmen waren keine Kosten gescheut und war ein erheblicher Aufwand getrieben worden. Nachdem die Arbeiten im Jahre 20/19 v. Chr. begonnen worden waren, konnte zwar nach zehn Jahren der neue Tempel eingeweiht werden, aber noch Jahrzehnte lang baute man an dem gewaltigen Werk weiter und konnte es erst kurz vor Anbruch des Aufstandes gegen die Römer im Jahr 64 n. Chr. vollenden. „Wer nicht den Bau des Herodes gesehen hat, hat nie etwas Schönes gesehen“, so hieß es in einem Sprichwort. Und als Jesus mit seinen Jüngern vor dem Tempel in Jerusalem stand – so berichten die Evangelisten –, wiesen sie ihn voll staunender Bewunderung auf die Größe des Bauwerks hin: „Meister, sieh, was für Steine und was für Bauten!“ (Mk. 13,1 Par.)

In der Tat bot sich der Tempel seinen Betrachtern eindrucksvoll dar. Wer nach Jerusalem hinaufzog, konnte schon von weitem den hochgelegenen Tempel sehen, der aus der Ferne wie ein schneebedeckter Hügel in seinem leuchtenden Glanz erschien. Hatte man die Tore der Stadt durchschritten und kam zum Tempelbezirk, so gelangte man zunächst in den äußeren Vorhof, der auch Heiden offenstand. Der äußere Vorhof war rings

von einer Mauer umschlossen, an deren Innenseite bedeckte Säulengänge um den ganzen Tempelplatz führten. Die Säulenhalle, die sich an der Ostseite befand, wurde Halle Salomos genannt, weil es hieß, sie sei schon von König Salomo erbaut worden (vgl. Joh. 10,23; Apg. 3,11). Im äußeren Vorhof spielte sich ein buntes Treiben ab, wie es der tägliche Opferkult und die Besuche der vielen Festpilger erforderlich machten. Da die Juden, die von weither zum Tempel kamen, nicht auf der Reise ein Opfertier mit sich führen konnten, mußte es ihnen ermöglicht werden, vor der heiligen Stätte ein fehlloses Tier zu kaufen, das sie dann zum Opfer bringen konnten. Innerhalb des Tempelbezirks galt seit alters die tyrische Währung; weil aber die Pilger über dieses Geld nicht verfügten, mußten sie ihre mitgebrachten Münzen in die gültige Tempelwährung einwechseln. Darum saßen die Wechsler mit Erlaubnis der amtierenden Tempelpriesterschaft im Vorhof des Tempels; Verkäufer boten Tauben billig feil, damit auch die Armen wenigstens ein kleines Opfer zum Altar bringen konnten (vgl. Mk. 11,15–19 Par.; Joh. 2,13–17). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S.124–131.)

Der äußere Vorhof war vom inneren durch Schranken getrennt, an denen Warnschilder aufgestellt waren, auf denen in griechischer und lateinischer Sprache geschrieben stand: „Kein Fremdstämmiger darf eintreten in die Schranken und die Umzäunung rings um den Tempel. Wer aber dabei er-



1. Tempel
2. Brandopferaltar
3. Frauenvorhof
4. Vorhof der Israeliten

griffen wird, ist selbst schuld an der darauf folgenden Todesstrafe.“ Diese Warnung wurde auch von der römischen Besatzungsmacht sorgsam beachtet und jede Verletzung des heiligen Bereiches vermieden. An der Eingangspforte zum inneren Vorhof lagerten viele Bettler, die auf milde Gaben von den Besuchern des Tempels hofften (vgl. Apg. 3,2). In seinen östlichen Teil durften auch jüdische Frauen hineingehen, der westliche Teil dagegen war allein den jüdischen Männern vorbehalten, weil nur sie am Kultus



teilnehmen durften. An der Säulenhalle, die den Frauenvorhof umgab, waren Opferstöcke angebracht, in die man Gaben für den Tempelkult einlegte (vgl. Mk. 12,41–44 Par.). Vor dem Tempel befand sich der Brandopferaltar; drinnen standen der goldene Räucheraltar, der unablässig brennende siebenarmige Leuchter und der Schaubrottisch, auf den an jedem Sabbat zwölf neue Brote gelegt wurden. Das Allerheiligste, das durch dichte Vorhänge vom übrigen Tempel abgetrennt war, durfte nur vom Hohenpriester betreten werden, wenn er am Großen Versöhnungstag die Sühnehandlung für ganz Israel zu vollziehen hatte. Die Bundeslade, die einst an dieser Stelle gestanden hatte, war bei der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier 587 v. Chr. verlorengegangen. Als man zwei Generationen später den Tempel wieder aufbauen konnte, ließ man diesen Platz leer. Darum wurde von da an das Blut des Bockes, der am Großen Versöhnungstag vom Hohenpriester für die Sünden Israels dargebracht wurde, statt an die Lade an den Stein gesprengt, auf dem einst die Lade gestanden hatte.

Im Tempel tat die Priesterschaft ihren Dienst, an ihrer Spitze *der Hohepriester*. Trotz aller Beeinträchtigungen, die das Amt des Hohenpriesters durch die politischen Ereignisse im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. erfahren hatte, blieb sein Ansehen erhalten. Er stand als Vorsitzender des Synedriums an der Spitze der ganzen Judenschaft, er allein konnte die kultischen Handlungen am Großen Versöhnungstag verrichten, um Sühne für die Sünden des Volkes zu schaffen. Nur an diesem Tag im Jahr mußte er amtieren; doch war es Brauch, daß er auch an Sabbaten, den Neumondsfesten und den drei Wallfahrtsfesten den Kultus im Tempel verrichtete. Täglich ließ er auf seine Kosten ein Speisopfer darbringen, das beauftragte Priester für ihn vornahm. Wie hoch geachtet die Würde des Hohenpriesters in den Augen aller Juden war, bezeugt Philo von Alexandria, indem er schreibt: „Der Hohepriester ist zwar, mit den anderen zusammen betrachtet, nur wenig, viel aber wird er, wenn er allein da ist, (er wird nämlich) der ganze Gerichtshof, der ganze Rat, das ganze Volk, die große Masse, das gesamte Menschengeschlecht, ja mehr noch, wenn man die Wahrheit sagen soll, eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Mensch“ (de somniis II, 188).

Unter dem Hohenpriester standen die *Oberpriester*, die wie er aus den vornehmen sadduzäischen Geschlechtern Jerusalems kamen. Als Stellvertreter des Hohenpriesters amtierte der Tempeloberst, der die Aufsicht über den Kultus führte und die Polizeigewalt im ganzen Tempelbereich ausübte. Die Vorsteher der einzelnen Priesterabteilungen, die Tempelaufseher, denen die Leviten unterstellt waren, und die Schatzmeister wohnten ständig in Jerusalem und hatten gleichfalls einflußreiche Stellungen am Tempel und in der Stadt inne.

Die große Masse der *Priester* lebte jedoch mit ihren Familien außerhalb Jerusalems in kleineren Ortschaften des Landes. Sie waren in 24 sogenannte Standmannschaften eingeteilt, von denen jede eine Woche zu dienen hatte. Wenn die Woche vergangen war, wurde die Gruppe durch die nächste ab-

gelöst und zog wieder heim, ebenso die Leviten, die mit den Priestern jeweils für eine Woche am Tempel für den Gesang und mancherlei Dienste zu sorgen hatten (vgl. Lk. 10,31 f.).

Ein Priester hatte seine einwandfreie priesterliche Abstammung nachzuweisen und durfte nur eine Frau aus reinem israelitischem Blut heiraten. Er mußte entsprechend den Vorschriften des Gesetzes ohne körperlichen Fehler sein und durfte durch keine rituelle Verunreinigung wie etwa die Berührung eines toten Menschen oder Tieres oder körperliche Ausflüsse für die kultische Handlung untauglich geworden sein. Unter den Priestern wurde durch das Los bestimmt, welche Verrichtungen von jedem einzelnen ausgeführt werden sollten (vgl. Lk. 1,8 f.). Noch vor Tagesanbruch rief ein Herold mit lauter Stimme: „Ihr Priester, tretet an zu eurem Dienst.“ Es wird erzählt, daß der König Herodes Agrippa, der von 41 bis 44 n. Chr. als jüdischer Herrscher über ganz Palästina regierte, sich einmal auf Reisen befand und in einer Entfernung von drei persischen Meilen – das sind rund 16,5 km – den Ruf des Herolds hören konnte und ihm zum Zeichen der Anerkennung Geschenke schicken ließ. Sobald die Priester den Ruf vernommen hatten, eilten sie herbei, um die Vorbereitungen für den pünktlichen Vollzug des Kultus zu treffen. Täglich wurde ein Räucheropfer entzündet, das aus kostbaren Gewürzen und Spezereien bestand und Wohlgeruch erzeugte; und jeden Tag wurde ein fehlerloses einjähriges Lamm auf dem großen Brandopferaltar dargebracht. Darüber hinaus gab es manche Privatopfer einzelner Juden, die sie zum Zeichen ihrer Dankbarkeit gegen Gott herbeitrugen (vgl. Lk. 2,24).

An den hohen Festtagen kamen große Scharen von Pilgern nach Jerusalem, deren Zahl oft die der etwa 25 000 Einwohner der Stadt beträchtlich überstieg. Für sie alle Unterkunft zu finden, war nur möglich, weil die Bürger Jerusalems fremden Pilgern unentgeltlich Aufnahme zu gewähren hatten; denn Jerusalem galt als Eigentum ganz Israels.

Für die ganze Judenschaft war der Tempel, an dem täglich der Opferdienst verrichtet wurde und zu dem an den großen Wallfahrtsfesten Tausende von Pilgern zusammenströmten, die heilige Stätte. Auch die jüdenchristliche Urgemeinde hat sich weiterhin an den Tempel als Stätte der Anbetung Gottes gehalten (vgl. Mt. 5,23 f.; 17,24–27; Lk. 24,53; Apg. 2,46; 3,1–10 u. ö.). Zeiten schwerer Not hinderten nicht, daß der Gottesdienst Tag für Tag pünktlich versehen wurde. Während der Belagerung Jerusalems durch die Römer brachte man mit großer Treue bis zuletzt die täglichen Opfer dar (vgl. S. 33). Als der herrliche Bau in Flammen aufging, verlor das Judentum seinen sichtbaren Mittelpunkt. Wenn es diese furchtbare Katastrophe überstehen konnte, so war das nur möglich, weil sein religiöses Leben nicht allein an den Tempelkult gebunden war, sondern auch aus anderen Quellen Halt und Kraft empfing.

Es wird erzählt, bald nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer habe der berühmte Gelehrte R. Jochanan ben Zakkai mit seinem Schüler Josua die Trümmerstätte besucht. Als sie sahen, daß das Heiligtum, an dem

die Sünden Israels gesühnt worden waren, in Schutt und Asche lag, sagte R. Jochanan, sie brauchten sich darüber nicht zu betrüben; denn sie hätten eine Sühne, die jener gleichwertig sei, die Vollbringung von Liebeswerken, steht doch geschrieben: „An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern“ (Hos. 6,6) (Abot Rabbi Nathan 4). Was zu den Taten der Liebe zu zählen ist und wie diese zu geschehen haben, sagt das Gesetz, dessen Gebote in der Synagoge gelehrt werden.

### 3. Die Feste

Im Frühjahr wurde in Jerusalem das *Passafest* begangen, das zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft in Ägypten gefeiert wurde. Jede Familie oder Pilgergruppe hatte sorgfältige Vorbereitungen zu treffen (vgl. Mk. 14,12 Par.). Der Raum, in dem man das Passamahl halten wollte, mußte nach Durchsäuertem untersucht und aller Sauerteig ausgefegt werden; denn einst hatte man beim Auszug aus Ägypten nur Ungesäuertes gegessen (vgl. 2. Mose 12,1–28; 1. Kor. 5,6–8). Der Raum mußte groß genug sein, um es allen Teilnehmern zu ermöglichen, das Mahl liegend einzunehmen und sich der Festfreude hingeben zu können. Ein einjähriges männliches fehlerloses Lamm wurde zum Tempel gebracht, im inneren Vorhof geschlachtet und dann unter sorgfältiger Beachtung der gesetzlichen Vorschriften gebraten und zubereitet. Diese Vorbereitungen für das Passamahl wurden im Lauf des Nachmittags am 14. Nisan getätigt und mußten bis zum Abend beendet sein. Wenn mit Sonnenuntergang – wie stets nach dem jüdischen Kalender – der neue Tag begann, wurden im Kreis der Familie bzw. der feiernden Gruppe die Passaliturgie und das Passamahl gehalten.

Über den Ablauf der Feier unterrichtet der Mischnatraktat P<sup>s</sup>achim. Seine Bestimmungen sind zwar erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. aufgezeichnet worden, aber die Abfolge des Festes wird zur Zeit Jesu nicht wesentlich anders ausgesehen haben, als sie in der Mischna beschrieben wird. Man beginnt mit einem Weihespruch, den der Hausvater über dem ersten Becher Wein spricht, und nimmt eine Vorspeise zu sich, die aus Grün- und Bitterkräutern besteht. Dann wird das Mahl aufgetragen, aber man ißt noch nicht. Ein zweiter Becher Wein wird bereitgemacht, aber es wird noch nicht getrunken; denn jetzt folgt die eigentliche Passaliturgie, in der der Vater auf die Fragen seines Sohnes antwortet. So sagt der Sohn: „Worin unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten? Denn in allen anderen Nächten essen wir Gesäuertes und Ungesäuertes, in dieser Nacht nur Ungesäuertes. In allen anderen Nächten essen wir Fleisch gebraten, gedämpft und gekocht; in dieser Nacht nur gebraten usw.“ Darauf wird mit Hinweis auf das Geschick Israels beim Auszug aus Ägypten erklärt, warum die Speisen des Passafestes von dem sonst üblichen Brauch abweichen. Ungesäuertes Brot wird gegessen, weil Israel so eilig aus Ägypten aufbrechen mußte, daß keine Zeit blieb, um abzuwarten, bis der Teig durchsäuert war.

Bittere Kräuter nimmt man zum Gedenken daran, daß die Ägypter das Leben der Väter in Ägypten verbitterten. Und am Fest darf nur gebratenes Fleisch genossen werden. Auf diese Weise wird das Passafest begangen; denn „in jeder Generation ist der Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, wie wenn er aus Ägypten ausgezogen wäre; denn es heißt: ‚Wegen dessen, was der Herr mir angetan hat, als ich aus Ägypten zog‘ (2.Mose 13,18). Deshalb sind wir verpflichtet, zu danken, zu preisen, zu loben, zu verherrlichen, zu erheben, zu rühmen, zu segnen, zu erhöhen und zu besingen den, der unseren Vätern und uns allen diese Wunder getan hat, der uns aus der Knechtschaft zur Freiheit herausgeführt, aus dem Kummer zur Freude, aus der Trauer zum Festtag, aus dem Dunkel zu großem Licht und aus der Unterjochung zur Erlösung. Und wir werden vor ihm das Halleluja anstimmen“ (Mischna P'sachim X,5). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 169–172.)

Als Lobgesang folgt dann der erste Teil des sogenannten Hallel, d.h. Ps. 113 (bzw. 113–114). Anschließend wird der zweite Becher getrunken. Nun erst wird das Hauptmahl gehalten, das mit dem Tischgebet des Hausvaters über dem ungesäuerten Brot eingeleitet und bei dem das Passalamm mit ungesäuertem Brot und Bitterkräutern verzehrt wird. Ein Tischgebet über dem dritten Becher beendet den festlichen Schmaus. Am Schluß der ganzen Feier wird der zweite Teil des sogenannten Hallel angestimmt, d.h. Ps. 114 (bzw. 115) bis 118 (vgl. Mk. 14,26 Par.); ein Lobspruch wird über dem vierten Becher gesagt, der zum Trunk gereicht wird. Die Rahmen-erzählung, die die synoptischen Evangelisten um den Bericht vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern herumgelegt haben, setzt den Ablauf einer jüdischen Passafeier voraus (Mk. 14,12–17.26 Par.). Aus dieser theologischen Deutung, die dadurch der Stiftung des Herrenmahls gegeben wird, folgt jedoch nicht zwingend, daß die Abendmahlsworte, die in der ältesten Zeit der christlichen Kirche ohne die später hinzugefügte Rahmenerzählung überliefert worden sind (vgl. 1.Kor. 11,23–25), aus dem Zusammenhang einer Passafeier verstanden werden müßten.

Als im Jahr 70 n. Chr. der Tempel zerstört wurde, konnte man keine Passalämmer mehr schlachten und zubereiten. Seither wird das Fest überall in der Welt von den Juden ohne Passalamm gefeiert. Aber man hält die Hoffnung lebendig, daß einmal der Tag kommen möge, an dem man wieder Passalämmer zum erneuerten Tempel bringen und in der heiligen Stadt das Fest begehen wird. Wie Gott einst sein Volk aus der Gefangenschaft befreit hat, so wird er auch in der zukünftigen Erlösung rettend an ihm handeln. Dieser Hoffnung gibt der Ruf Ausdruck, mit dem die Passafeier abgeschlossen wird: „Das nächste Jahr in Jerusalem.“

50 Tage nach dem Passafest folgt das *Pfingstfest* (vgl. Apg. 2,1; 20,16; 1.Kor. 16,8), das als Darbietung der Erstlingsgaben begangen wurde, die als erste Früchte vom Feld zum Tempel getragen wurden „zum Dank für die vergangene Zeit, in der wir die Plagen des Mangels und Hungers nicht erfahren mußten, vielmehr in einem fruchtbaren Jahr lebten, und für die

zukünftige Zeit, weil wir für sie versorgt sind mit Vorräten und Mitteln und voll bester Hoffnungen mit Gottes Gaben haushalten“ (Philo, de specialibus legibus II, 187). Eine Verbindung des Festes mit der Geschichte Israels suchte man herzustellen, indem man die Übergabe des Gesetzes auf dem Sinai auf Pfingsten datierte. Dieser Inhalt des Festes konnte die Zerstörung des Tempels überdauern und wird bis heute bewahrt.

Im Herbst findet das *Laubhüttenfest* statt (vgl. Joh. 7, 2). In feierlicher Prozession wurde der Altar umschritten, für die Ernte Gott Dank gesagt und eine Wasserspende dargebracht. Sieben Tage lang wohnte man in kleinen Hütten zur Erinnerung an den Zug Israels durch die Wüste. Wenn auch diese Handlungen am Tempel nach 70 n. Chr. nicht mehr vollzogen werden konnten, so konnte man doch überall Hütten errichten und das Laubhüttenfest weiterhin begehen. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 173f.)

Neben diesen drei Wallfahrtsfesten, die am Tempel in Jerusalem gefeiert wurden, war vor allem der *Große Versöhnungstag*, der in die Herbstzeit fällt, von hoher Bedeutung für das ganze Volk. Der Hohepriester vollzog den 3. Mose 16 vorgeschriebenen Sühneritus, indem er zuerst einen Bock zur Sühne seiner eigenen Sünden opferte und dann einen zweiten Bock mit den Sünden des Volkes belud und in die Wüste hinausschickte (vgl. Hebr. 7, 1–10, 18). Nach 70 n. Chr. konnte auch dieser Ritus nicht mehr vollzogen werden, so daß seither der Große Versöhnungstag als Tag der Umkehr gehalten wird, an dem das Volk fastet (vgl. Apg. 27, 9) und seine Sünden bekennt. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 168f.)

#### 4. Die Synagoge

Die *Anfänge der Synagoge* liegen im Dunkeln. Es ließe sich vorstellen, daß die Juden, die nach der Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v. Chr. nach Babylon verschleppt worden waren und dort im Exil leben mußten, sich Stätten errichtet haben, an denen sie das Wort und Gebot Gottes hören konnten. Doch fehlen darüber bestimmtere Nachrichten. Die ersten sicheren Zeugnisse stammen aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert; damals gab es bereits Synagogen in der ägyptischen Diaspora. Für das zweite Jahrhundert v. Chr. wird dann eine Synagoge in Antiochia erwähnt. Der Ursprung der Synagoge wird also in der Diaspora zu suchen sein, wo die Juden zerstreut unter andersgläubigen Völkern lebten. Weit vom Mutterland entfernt, mußten sie sich in der Fremde einen Ort schaffen, an dem sie zum Gottesdienst zusammenkommen konnten. Die Einrichtung der Synagoge hat sich dann nicht nur in der Diaspora, sondern auch in Palästina rasch durchgesetzt, so daß in den Tagen Jesu in jeder Ortschaft, in der Juden wohnten, auch eine Synagoge gestanden hat. In größeren Städten wie Jerusalem, aber auch in Rom, Alexandria oder Antiochia gab es mehrere Synagogen, in denen Gottesdienst gehalten, das Gesetz studiert wurde und die Kinder unterrichtet wurden. Die Verbindung von Gesetz und Synagoge war den Juden in neutestamentlicher Zeit so selbstverständlich, daß man

meinte, es habe immer schon Synagogen gegeben. Darum kann in der Apostelgeschichte einmal gesagt werden, Mose habe von langen Zeiten her an jedem Ort seine Verkündiger, wo er in den Synagogen an jedem Sabbat verlesen wird (Apg. 15,21). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 133–139.)

Das *Synagogengebäude*, in dem sich die Gemeinde zusammenfand, war meist als langgestrecktes, rechteckiges Haus aufgeführt, das in Richtung auf Jerusalem orientiert war. An seinem Eingang standen Krüge mit Wasser, damit jeder, der die Synagoge betreten wollte, die rituelle Reinigung vornehmen konnte. Der Betsaal war schlicht und einfach gehalten. In einer Nische wurden die Schriftrollen verwahrt, die zum Gottesdienst hervorgeholt wurden. In älterer Zeit benutzte man einen transportablen hölzernen Schrein, später wurde an der Seite des Gebäudes, die nach Jerusalem gewandt ist, ein Thoraschrein fest eingebaut. Im Gottesdienst wurde angesehenen Leuten ein besonderer Platz angewiesen. Die Gelehrten saßen auf der Kathedra des Mose (Mt. 23,2), mit dem Rücken zum Thoraschrein, dem Volk zugewandt, so daß jeder sie sehen konnte. In manchen Synagogen war der Fußboden mit Mosaiken geschmückt, die Ornamente, die Zeichen des Tierkreises oder auch biblische Szenen darstellten. Bei Ausgrabungen in Dura-Europos, einer Stadt am Westufer des Euphrat, wurde eine Synagoge freigelegt, die im dritten Jahrhundert n. Chr. erbaut und ausgestaltet worden war. Die Wände dieser Synagoge sind mit einem ganzen Zyklus von Bildern zu biblischen Geschichten bedeckt. Diese Malereien sind von orientalischen, römischen und westlichen Einflüssen bestimmt und beweisen, daß das Judentum der Diaspora sich gegenüber der Kultur seiner andersgläubigen Umwelt nicht verschlossen hat. Auch in palästinischen Synagogen – so z. B. in Beth-Alpha – hat man Abbildungen von Tieren und Menschen angebracht. Das Judentum hat also keineswegs überall und zu allen Zeiten das biblische Bilderverbot (2. Mose 20,4) so verstanden, daß es jegliche Darstellung von Lebewesen untersagt. Wo man Bilder in den Synagogen anbrachte, sollten sie zur Verherrlichung des Handélns Gottes in der Geschichte dienen, der sein Volk Israel wunderbar geführt hat und es daher auch in Zukunft leiten wird.

Die Synagoge diente der örtlichen jüdischen *Gemeinde*, die für ihre Erhaltung zu sorgen hatte. Die Verwaltung der äußeren Angelegenheiten der Synagogengemeinde lag meist in Händen eines aus drei Mitgliedern bestehenden Vorstandes. An Synagogenbeamten gab es nur den Vorsteher und den Diener. Der Archisynagog, der aus den angesehensten Männern der Gemeinde gewählt wurde, war für die Leitung des Gottesdienstes verantwortlich und achtete darauf, daß der Ablauf der Versammlung geregelt vor sich ging (vgl. Lk. 13,14). Er bestimmte diejenigen, die den Dienst des Vorbeters und des Vorlesers verrichten sollten, und ließ geeignet erscheinende Anwesende dazu auffordern, eine Predigt zu halten (vgl. Apg. 13,15). Der Synagogendiener holte die Schriftrolle (vgl. Lk. 4,20) und hatte die vom Synagogenvorsteher für Gebet, Gesang und Predigt ausersehenen Gemeindeglieder zur Erfüllung ihres Dienstes zu bitten. Oft ist ihm auch die

Unterweisung der Kinder anvertraut worden. Wenn über einzelne Gemeindeglieder, die sich gegen das Gesetz vergangen hatten, Strafen wie Verabfolgung von Geißelhieben (vgl. 2.Kor. 11,24) verhängt wurden, so hatte sie der Synagogendiener zu vollstrecken. Solche Strafen wurden durch ein Kollegium von drei Richtern ausgesprochen, wenn sich jemand wiederholt eines vorsätzlichen Verstoßes gegen die Thora schuldig gemacht hatte, indem er z.B. die Reinheitsvorschriften gröblich mißachtete. Die Zahl der Hiebe durfte nicht mehr als 39 betragen, um auf keinen Fall die Bestimmung von 5.Mose 25,3, wo 40 Schläge angegeben werden, zu überschreiten. Die Almosen, die von den Gemeindegliedern erbeten wurden (vgl. Mt. 6,1), sammelten eigens dazu bestimmte Almoseneinnehmer ein. Priester und Schriftgelehrte hatten in der Gemeinde kein besonderes Amt inne, doch hörte man gern den Vortrag eines Rabbi und bat einen anwesenden Priester, den Segen zu sprechen. Um den Gottesdienst in der Synagoge halten zu können, mußten mindestens zehn Männer anwesend sein.

Der *Gottesdienst* in der Synagoge diente dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Gebet, der Verlesung der Schrift und der Belehrung über den Willen Gottes. Das Bekenntnis zum Gott Israels und der Priestersegens hatten auch in der Tempelliturgie ihren festen Platz gehabt. Nach der Zerstörung des Heiligtums wurde in der Synagoge die Erinnerung an den Tempel wachgehalten. Ein siebenarmiger Leuchter, wie er ursprünglich im Tempel gestanden hatte, wurde in den Synagogen aufgestellt. Man betete zu den Zeiten, zu denen im Tempel regelmäßig die Opfer dargebracht worden waren (vgl. Apg. 3,1), und flehte zu Gott, der Tempel möge wiederhergestellt werden. Die Synagoge wurde daher auch „Heiligtum im Kleinen“ (vgl. Ez. 11,16) genannt, die Stätte des Gebets, die den Platz für den Wiederaufbau des Tempels freihält. Am Sabbat, aber auch an Wochentagen, besonders am Montag und Donnerstag, und zu den hohen Festen fand man sich zum Gottesdienst zusammen.

Der Verlauf des Gottesdienstes, der in seinen Grundzügen von den Tagen Jesu bis auf die Gegenwart gleichgeblieben ist, gliedert sich in zwei Teile, einen ersten stärker liturgisch geprägten und einen zweiten lehrhaften Teil. Man spricht zunächst das „Höre Israel“, das der Jude täglich morgens und abends als Bekenntnis zum einen Gott Israels rezitiert. Dieses Bekenntnis besteht aus drei Schriftabschnitten, deren genaue Abgrenzung nach 70 n. Chr. von den Gelehrten endgültig festgelegt wurde und das nach dem Anfang des ersten Stückes als Sch<sup>o</sup>ma (= Höre) bezeichnet wird: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein Herr. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und du sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie zum Denkzeichen auf deine Hand binden und sie als Merkzeichen auf der Stirn tragen. Und du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses schreiben und an deine Tore“

(5.Mose 6,4–9). Diese Bestimmungen wurden als wörtliches Gebot verstanden: Zur Rezitation des Sch<sup>o</sup>ma und zum Gebet legte man die sogenannten Gebetsriemen an der Stirn und an den Händen an, und am Türpfosten des Hauses befestigte man eine Kapsel (hebräisch: m<sup>o</sup>zusa), in die eine kleine Schriftrolle mit dem Text des Sch<sup>o</sup>ma eingeschlossen wurde. Auf diese Verse aus 5.Mose 6,4–9 folgt der Abschnitt 5.Mose 11,13–21, der die Verheißung göttlichen Segens über das Land enthält und erneut die Aufforderung ausspricht, diese Worte an die Türpfosten des Hauses und an die Tore zu schreiben. Die Worte aus 4.Mose 15,37–41 bilden den Schluß und schärfen die Vorschrift ein, daß die Israeliten sich Quasten an den Zipfeln ihrer Kleider machen sollen, damit sie der Gebote Gottes gedenken. Denn „ich bin der Herr, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Ägypten herausgeführt habe, daß ich euer Gott sei – ich, der Herr, euer Gott“ (4.Mose 15,41).

Auf das „Höre, Israel“, dessen Rezitation mit Lobsprüchen eingeleitet und abgeschlossen wird, folgt das sogenannte Achtzehngebet, das aus achtzehn Bitten besteht und in einem Teil seines Wortlautes schon in den Tagen Jesu festgestanden haben wird (vgl. 2.Makk. 1,24–29). Es ist in zwei Fassungen überliefert, einer babylonischen, die von den jüdischen Gemeinden im Zweistromland aus zu allgemeiner Geltung im Judentum gelangt ist, und einer älteren palästinischen, deren Text Ende des vorigen Jahrhunderts in einer alten Kairoer Synagoge (vgl. S. 66) aufgefunden wurde. Obwohl beide Fassungen im Grundbestand übereingehen, weichen sie in Einzelheiten voneinander ab, insbesondere darin, daß sich in der babylonischen Rezension mancherlei Ergänzungen und Erweiterungen finden.

Der eigentliche Hauptteil des Gebets ist von je drei Lobsprüchen eingerahmt. Die ersten drei und die letzten drei Sprüche rufen auf, Gott zu preisen (die folgenden Zitate durchweg nach der älteren palästinischen Fassung): „Gepriesen seist du, Herr, unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, großer, mächtiger und furchtbarer Gott, höchster Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, unser Schild und Schild unserer Väter, unser Vertrauen in allen Geschlechtern. Gepriesen seist du, Schild Abrahams“ (1. Benediktion). „Du bist der Held, der Hohe erniedrigt, der Starke, und der die Gewalttätigen richtet, der ewig Lebende, der die Toten auferstehen läßt, der den Wind wehen läßt und den Tau herniederfallen, der die Lebenden versorgt und die Toten lebendig macht. In einem Augenblick möge uns Hilfe ersprossen. Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht“ (2. Benediktion). „Heilig bist du, und furchtbar ist dein Name, und kein Gott ist außer dir. Gepriesen seist du, Herr, heiliger Gott“ (3. Benediktion).

Diese Sätze werden jeweils von einem Vorbeter gesprochen, die Gemeinde antwortet nach jedem Spruch „Amen“, d. h. „Das ist gewiß“, und eignet sich damit an, was im Gebet gesagt worden ist (vgl. 1.Kor. 14,16). Die zwölf Bitten, die den Hauptteil des Gebetes ausmachen, beziehen sich einerseits auf die Bedürfnisse des Alltags, andererseits auf die messianische



Zeit, die Gottes Erbarmen heraufführen möge: „Vergib uns, unser Vater; denn wir haben gesündigt gegen dich. Tilge und entferne unsere Verfehlungen fort aus deinen Augen; denn groß ist deine Barmherzigkeit. Gepriesen seist du, Herr, der viel vergibt“ (6. Benediktion). „Segne an uns, Herr, unser Gott, dieses Jahr zum Guten bei allen Arten seiner Gewächse und bringe eilends herbei das Jahr der Zeit unserer Erlösung. Und gib Tau und Regen auf die Erde und sättige die Welt aus den Schätzen deines Gutes. Und gib Segen auf das Werk unserer Hände. Gepriesen seist du, Herr, der die Jahre segnet“ (9. Benediktion). Als Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. die endgültige Trennung von Kirche und Synagoge vollzogen wurde, erhielt die 12. Benediktion folgenden Wortlaut: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und die freche Regierung (= Rom) mögest du eilends ausrotten in unseren Tagen. Und die Nazarener (= Judenchristen) und die Minim (= jüdischen Häretiker) mögen umkommen in einem Augenblick, ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens und mit den Gerechten nicht aufgeschrieben werden. Gepriesen seist du, Herr, der Freche beugt.“ Seit diese Verfluchung der Christen im Gottesdienst der Synagoge ausgesprochen wurde, waren sie endgültig aus den jüdischen Gemeinden ausgeschlossen und war es ihnen verwehrt, die Synagogen zu betreten (vgl. Lk. 6,22; Joh. 9,22; 12,42; 16,2). Auf die 13. Benediktion, die Gottes Erbarmen für die Proselyten erfleht, folgt die Bitte um Heraufführung des endzeitlichen Heils: „Erbarme dich, Herr, unser Gott, in deiner großen Barmherzigkeit über Israel, dein Volk, und über Jerusalem, deine Stadt, und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, und über deinen Tempel und über deine Wohnung und über das Königtum des Hauses Davids, deines gerechten Messias. Gepriesen seist du, Herr, Gott Davids, der Jerusalem erbaut“ (14. Benediktion). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 141–143.)

Drei Benediktionen, deren Inhalt wiederum allgemeiner gehalten ist, stehen am Ende des Gebetes. Zwischen den letzten beiden Lobsprüchen hat der Priestersegens nach 4. Mose 6,24–26 seinen Platz. War im Synagogengottesdienst ein Priester anwesend, so hatte dieser den Segen zu erteilen. Wenn aber kein Priester da war, wurde von einem Gemeindeglied der Segen in Form einer an Gott gerichteten Bitte gesprochen. Die Gemeinde antwortet wieder mit Amen. Dann schließt das Gebet ab mit der letzten Benediktion: „Lege deinen Frieden auf dein Volk Israel und auf deine Stadt und auf dein Eigentum und segne uns alle allzumal. Gepriesen seist du, Herr, der den Frieden schafft.“

Der lehrhafte Teil des Gottesdienstes umfaßt die Lesungen und die Auslegung der Schrift. Für die Lektionen, die aus der Thora, d. h. den fünf Büchern Mose als dem wichtigsten Teil des Alten Testaments, vorgelesen wurden, bildete sich allmählich eine bestimmte Folge heraus, in die man die Abschnitte des Gesetzes (hebräisch: Paraschen) für den Lauf des Jahres einteilte. Jeder jüdische Mann durfte im Gottesdienst nach vorn treten und aus der Schrift vorlesen. Es war untersagt, auswendig vorzutragen; denn der Wortlaut des Gesetzes darf unter keinen Umständen verändert werden.

Da das Volk die alte hebräische Sprache nicht mehr ohne weiteres verstehen konnte, wurde es notwendig, den biblischen Text in die aramäische Umgangssprache zu übertragen. Neben dem Vorleser stand ein Dolmetscher, der Vers für Vers die Sätze der Thora auf aramäisch wiedergab. Diese aramäischen Übersetzungen, die teils wörtlich, teils aber auch in paraphrasierender Wiedergabe gehalten waren, nahmen in der mündlichen Überlieferung festere Gestalt an. Zu schriftlichen Aufzeichnungen dieser sogenannten *Targume* (d. h. Übersetzungen [biblischer Bücher]) ist es zwar erst vom fünften Jahrhundert n. Chr. an gekommen, aber der schriftlichen Fixierung ist ein langer Prozeß mündlicher Tradition vorangegangen. Es ist anzunehmen, daß es schon zur Zeit Jesu eine mehr oder weniger geläufige Fassung der aramäischen Übersetzung des biblischen Textes gegeben hat. So wird z. B. Mk. 4,12 ein Zitat aus Jes. 6,9f. angeführt, dessen Wortlaut am Ende nicht dem Text der hebräischen Bibel, sondern dem des Targum entspricht. Im Alten Testament ist von einer vollständigen Verstockung des Volkes die Rede: „daß es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre, daß nicht sein Herz einsichtig werde und man es wieder heile“. Mk. 4,12 aber lautet wie die targumische Wiedergabe des Prophetenwortes: „daß sie sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht verstehen, *es sei denn*, daß sie umkehren und ihnen vergeben werde“. Hier ist also die Möglichkeit der Umkehr, die zur Vergebung führen kann, nicht schlechthin verschlossen, sondern noch offengehalten. Aus dieser Berührung zwischen Mk. 4,12 und dem Prophetentargum darf gefolgert werden, daß die erst spät aufgezeichnete aramäische Übersetzung auf einer alten Überlieferung fußt, die an dieser Stelle sicherlich bis in die Tage Jesu zurückreicht.

An die Lesung aus dem Gesetz schloß sich noch eine Lektion aus den prophetischen Büchern an. Die Reihenfolge der prophetischen Texte war in neutestamentlicher Zeit noch nicht festgelegt, so daß der Vorleser den Abschnitt wählen konnte, den er vortragen wollte. Da mit dieser zweiten Schriftlesung der Gottesdienst schloß, wurde die Prophetenlektion „Haphtare“ (= Entlassung) genannt. Es konnte freilich an eine Schriftlesung noch eine Predigt angehängt werden; denn es war jedem männlichen Gemeindeglied gestattet zu predigen. Jesus hat von diesem Recht in den Synagogen Gebrauch gemacht, wie Lk. 4,16–30 in einer anschaulichen Beschreibung des Gottesdienstes in der Synagoge in Nazareth dargestellt wird. Jesus steht auf, um vorzulesen. Ihm wird die Rolle des Propheten Jesaja gereicht, er öffnet sie, liest die Worte von Jes. 61,1f. vor, rollt die Rolle zusammen, gibt sie dem Synagogendiener und setzt sich. Sitzend hält der Prediger den Lehrvortrag, alle Augen der Anwesenden sind voller Spannung auf ihn gerichtet. Die Predigt enthält zum allgemeinen Verwundern nur den einen herausfordernden Satz: „Heute ist diese Schriftstelle erfüllt vor euren Ohren“ (Lk. 4,21).

Die Predigt wird oft nur in einer umschreibenden Erklärung des biblischen Textes bestanden haben, in die man gern auch andere Bibelstellen

einflocht. Beispiele für versweise vorgehende Auslegung bieten die biblischen Kommentare unter den Qumranschriften. In der rabbinischen Literatur sind mancherlei Proben von Synagogenpredigten überliefert. So wird z. B. von R. N<sup>h</sup>orai, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebte, erzählt, er habe einmal folgende Predigt gehalten: „Eine Israelitin zog durch das Rote Meer, und ihr Kind war an ihrer Hand, und es weinte. Da streckte sie ihre Hand aus und pflückte einen Apfel oder einen Granatapfel mitten im Meer und gab ihm den.“ Diese anschauliche Ausschmückung der Geschichte vom Durchzug Israels durch das Rote Meer wird mit Hinweis auf ein Psalmwort begründet: „Denn es heißt Ps. 106,9: ‚Er ließ sie durch die Fluten ziehen wie durch eine Trift.‘ Wie in einer Trift nichts mangelt, so mangelte auch nichts in den Fluten. Das ist es, was Mose gesagt hat: ‚Die vierzig Jahre, daß der Herr, dein Gott, mit dir ist, hat dir nichts gemangelt‘ (5. Mose 2,7). Denn sie brauchten nur etwas zu erwähnen, so wurde es vor ihnen erschaffen“ (Midrasch rabba zum Buch Exodus XXI). Ausschmückende Exegese wurde mit Anekdoten, Gleichnissen und anschaulichen Schilderungen verbunden. Erklärungen des Gesetzes wurden durch Verknüpfung mit anderen Bibelstellen oder Hinweise auf Begebenheiten aus dem Leben bedeutender Schriftgelehrter bereichert. Die breite Überlieferung von Schriftauslegungen, die zu einzelnen Büchern gesammelt wurden, hat dann in den sogenannten *Midraschim* (d. h. Studien bzw. Auslegungen) ihren schriftlichen Niederschlag gefunden. Die ersten Midraschim wurden von Rabbinen im zweiten Jahrhundert n. Chr. aufgezeichnet, in den folgenden Jahrhunderten entstand eine reichhaltige Literatur dieser Gattung. In hellenistischen Synagogen sind auch gelegentlich kunstvoll gebaute Vorträge gehalten worden, in die mancherlei Wendungen aus der hellenistischen Popularphilosophie aufgenommen wurden (vgl. S. 91 f.).

Als Stätte der Unterweisung war die Synagoge zugleich Ort der Schule und wurde daher vielfach auch als *Lehrhaus* bezeichnet. Bisweilen diente ein und derselbe Raum zum Gottesdienst wie zum Unterricht, manchmal gab es auch neben der Synagoge ein eigenes Lehrhaus. Die Kinder wurden durch einen Lehrer im Lesen des Gesetzes angeleitet und in sein Verständnis eingeführt. Neben der Elementarschule wurde das Studium der Gelehrten betrieben, das auch in der Synagoge bzw. im Lehrhaus seinen Platz hatte. Der Schriftgelehrte vermittelte dort seinen Schülern die hohe Kunst der Auslegung des Gesetzes. Die Synagoge bildete den Mittelpunkt des Gemeindelebens, so daß man dort auch zu Beratungen über kommunale Angelegenheiten zusammenkam und alle Fragen besprach, die das Leben der Gemeinde betrafen.

### 5. Schrift, Gesetz und Tradition

Der Kreis der Schriften, aus denen für die jüdische Gemeinde der göttliche Wille zu vernehmen ist, mußte eindeutig festgelegt werden. Spätestens im vierten Jahrhundert v. Chr. wird die Redaktion der *fünf Bücher Mose*

zum Abschluß gebracht worden sein; denn die samaritanische Gemeinde, die sich von der jüdischen Kultgemeinde in Jerusalem löste, hatte weiterhin mit dieser den Pentateuch als heilige Schrift gemeinsam, so daß dessen endgültige Feststellung vor der Trennung der Samaritaner von den Juden (vgl. S. 9) erfolgt sein muß. Die Thora genießt im Judentum unumstößliche Autorität, ihre Heiligkeit und Würde ist unvergleichlich. Nach der später von den Rabbinen entwickelten Ansicht gilt sie als präexistent, sie war bereits vor Erschaffung der Welt bei Gott vorhanden. Die übrigen Bücher des Alten Testaments stehen an Rang hinter der Thora zurück. Während diese bereits im Himmel fertig vorlag, ehe sie ohne Mitwirkung von Menschen an Mose übergeben wurde, sind die anderen Schriften von Menschen kraft göttlicher Inspiration niedergeschrieben worden. Dem Gesetz gebührt daher eindeutig der höchste Rang, und alle übrigen Schriften empfangen ihre Autorität nur von ihm her, weil ihnen kanonisches Ansehen allein auf Grund ihrer Übereinstimmung mit der Thora zukommt.

In der *Sammlung der prophetischen Bücher* unterscheiden die Rabbinen zwischen den Vorderen und den Hinteren Propheten. Zu den Vorderen Propheten werden die Geschichtsbücher Josua, Richter, die beiden Samuelis- und die beiden Königsbücher gezählt; die Hinteren Propheten sind die Schriften der großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel sowie der zwölf kleinen Propheten von Amos bis Maleachi. Der Kreis der prophetischen Bücher war bereits im zweiten Jahrhundert v. Chr. geschlossen. Denn als das Danielbuch entstand (vgl. S. 46), konnte es nicht mehr unter die Propheten aufgenommen werden; es wurde vielmehr mit den Büchern Esra und Nehemia und dem chronistischen Geschichtswerk an den Schluß des alttestamentlichen Kanons gestellt. Im Prolog des Buches Jesus Sirach, das der Enkel des Verfassers Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. ins Griechische übertrug, wird vom Gesetz, den Propheten und den übrigen von den Vätern überkommenen Büchern gesprochen. Damit ist der Abschluß des Gesetzes und der Sammlung der prophetischen Bücher, aber noch nicht des dritten Teils des Alten Testaments vorausgesetzt. Im Neuen Testament ist häufig von der Schrift oder auch dem Gesetz als ihrem wichtigsten Stück die Rede, oft werden auch das Gesetz und die Propheten genannt (vgl. Mt. 5,17; 7,12; 11,13 Par.; Lk. 16,29.31; Röm. 3,21 u. ö.), nur Lk. 24,44 findet sich eine dreigliedrige Bezeichnung „das Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen“. Obwohl die endgültige Abgrenzung des Kanons erst kurz vor der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr. erfolgte, bezeugen doch sowohl die Schriften der Gemeinde von Qumran als auch das Neue Testament, daß in der Zeit Jesu der Kreis der kanonischen Bücher faktisch geschlossen war; denn es wird aus allen Teilen des Alten Testaments zitiert.

Als heilige Schriften sollten die Bücher gelten, „die die Hände verunreinigen“ (Mischna Jadaim III, 5). Ihnen haftet gleichsam eine dingliche Heiligkeit an, so daß derjenige, der sie berührt hat, eine rituelle Waschung der Hände vornehmen muß. Profane Schriften dagegen bewirken nicht, daß die

Hände unrein werden. Die Heiligkeit der Schriften bedingt, daß ihren Rollen besondere Aufmerksamkeit zuteil werden muß. Wenn eine Schriftrolle abgenutzt ist und aus dem gottesdienstlichen Gebrauch gezogen werden soll, darf sie nicht einfach weggeworfen werden; sie wird vielmehr zunächst an einem besonderen Platz verborgen und später mit anderen Schriftrollen sorgfältig begraben, um auf diese Weise zu verhindern, daß profaner Mißbrauch mit der heiligen Schrift getrieben wird.

Die Frage, welchen Büchern dieser Charakter der Heiligkeit zuerkannt werden kann, ist unter den Rabbinen gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. noch einmal eingehend verhandelt worden, da es in einigen Fällen noch strittig war, wie die Grenze des Kanons zu ziehen sei. So bestanden Bedenken, ob die Kapitel Ez. 40–48, in denen ein Bild von der Zukunft der Israelgemeinde entworfen wird, mit den vergleichbaren Stücken der Thora wirklich übereinstimmen. Dieses Problem wurde, wie die Überlieferung sagt, durch den Gelehrten Chananja ben Hiskia gelöst. Er setzte sich hin, ließ sich – so heißt es – dreihundert Fässer Öl für seine Studierlampe bringen und durchdachte die offenen Fragen so lange, bis es ihm schließlich gelang, die volle Übereinstimmung zwischen dem Buch Ezechiel und der Thora nachzuweisen (babylon. Talmud, Schabbat 13 b). Umstritten war ferner das Buch Qohelet, dessen Skepsis gegenüber dem Leben Mißfallen erregte. Da am Anfang und Ende der Schrift, als deren Verfasser der König Salomo galt, zur Gottesfurcht und zum Halten der Gebote aufgefordert wird, konnte man daraus einen Zusammenklang mit dem Gesetz hören und das Buch als kanonisch anerkennen. Schwierigkeiten gab auch das Hohe Lied Salomos auf. Da sich aber die Ansicht durchsetzte, die Liebeslieder des Buches seien im übertragenen Sinn zu verstehen und auf das Verhältnis Gottes zu Israel zu beziehen, konnten die Bedenken, die gegen diese Schrift geltend gemacht worden waren, ausgeräumt und sein kanonisches Ansehen gesichert werden. Das palästinische Judentum brachte mit diesen Entscheidungen den langen Prozeß der Kanonsbildung zum Abschluß. Die hellenistische Synagoge dagegen vollzog nicht diese scharfe Abgrenzung kanonischer Bücher von später entstandenen Schriften, sondern benutzte in der Septuaginta eine umfangreichere Sammlung von Büchern, die auch im gottesdienstlichen Gebrauch verwendet wurde (vgl. S. 94). Erst als das Judentum auf die Septuaginta, die inzwischen von den Christen übernommen worden war, verzichtete, setzte sich der enger gefaßte Kanon der palästinischen Synagoge überall durch.

Die Thora, die Gott Israel gegeben hat, ist nach der Lehre der Rabbinen von Geschlecht zu Geschlecht weitergereicht worden: „Mose empfing die Thora am Sinai und überlieferte sie Josua und Josua den Ältesten und die Ältesten den Propheten, und die Propheten überlieferten sie den Männern der Großen Synagoge“ (Mischna Abot I, 1). Das Gesetz, das Mose einst erhielt, umfaßt die schriftlich aufgezeichnete und die mündlich tradierte Thora, wie sie in der lückenlosen Folge der Schriftgelehrten weitergegeben worden ist, indem sie – so heißt es in der Fachterminologie – jeweils „emp-

fangen“ und „überliefert“ wurde (vgl. 1.Kor. 11,23; 15,3 u. ö.). Die Gültigkeit der mündlichen Thora mußte freilich im einzelnen genau nachgewiesen werden, indem die Sätze der Tradition exegetisch am Pentateuch begründet bzw. aus dem geschriebenen Gesetz abgeleitet wurden. Die auf diese Weise ausgewiesene Überlieferung stand an Ansehen nicht hinter dem Wort der Schrift zurück, da ja in dem aufgezeichneten und in dem mündlich weitergereichten Gesetz der eine übereinstimmende Gotteswille laut wird. Obwohl die Sadduzäer dieser Auffassung widersprachen und sich allein auf die geschriebene Thora beriefen (vgl. S. 52 f.), setzte sich doch die Autorität der vor allem von den Pharisäern verteidigten Tradition, die sie als „Überlieferung der Ältesten“ (Mk. 7,3) in hohem Ansehen hielten, durch und wurde dann nach 70 n. Chr. allgemein anerkannt. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 148.)

Die Entfaltung der Tradition wurde weitgehend durch Schriftauslegung vorgenommen. Die *Halaka*, d. h. die Weisung, wie man wandeln soll, mußte ständig fortentwickelt werden, indem man neu auftauchende Fragen an der Schrift prüfte und entschied. Da die Sätze der Thora vielfach nur allgemeine Bestimmungen enthalten oder nur wenige konkrete Anweisungen geben, mußte man in gelehrten Diskussionen jeweils die aktuelle Bedeutung der Schrift erheben. Wenn es z. B. heißt: „Du sollst den Sabbattag heiligen“ (2. Mose 20,8), so mußte genauer festgelegt werden, was am Sabbat verboten ist, was erlaubt. Welche Vorschriften sind bei der Eheschließung und Ehescheidung zu beachten? Was gilt über rein und unrein? Darf man ein Passaopfer auch dann darbringen, wenn das Passafest auf einen Sabbat fällt, wo es doch am Sabbat untersagt ist, irgendwelche Arbeit zu verrichten? Dieses Problem, zu dem im Pentateuch nichts gesagt ist, löste Hillel, indem er folgendermaßen argumentierte: Wenn es am Sabbat erlaubt ist, das Sabbatopfer darzubringen, um wieviel mehr darf dann das Passaopfer am Sabbat dargebracht werden (babylon. Talmud, P'sachim 66 a). Diese Antwort, die den Ruhm Hillels begründete, wurde von ihm gefunden, indem er eine Schlußfolgerung vom Geringeren auf das Größere vollzog und damit einen der exegetischen Grundsätze anwendete, nach denen die Auslegung der Schrift vorzunehmen ist. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 148 f.)

Die *Auslegung der Schrift*, die für die Erhebung der aktuellen Gültigkeit des Gesetzes von so großer Bedeutung war, wurde also keineswegs willkürlich, sondern nach bestimmten Regeln durchgeführt, die zum ersten Mal durch Hillel zusammengefaßt und genauer beschrieben wurden. Zu diesen Regeln gehört der eben genannte Schluß vom Geringeren auf das Größere. Ein anderer Grundsatz ist der Analogieschluß, der etwa folgendermaßen aussehen kann: „Brothebe und Abgaben sind eine Gabe für den Priester, und die Priesterhebe ist eine Gabe für den Priester. So wie man die Priesterhebe (am Feiertag dem Priester) nicht hinbringt, so bringt man auch die Abgaben nicht hin“ (Mischna Beza I, 7). Ferner kann vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen oder aber aus der Wiederkehr eines bestimmten Wortes an einer anderen Bibelstelle diese zur Auslegung der ersten herangezogen werden. Von Bedeutung wurde auch die Ansicht, jeder Bibel-

abschnitt, der dicht neben einem anderen steht, müsse von diesem her erklärt werden. Wird z. B. 4. Mose 25,1 erwähnt: „Als sich Israel in Sittim niederließ, fing das Volk an, mit den Töchtern der Moabiter zu buhlen“, so stellt sich die Frage, wer denn die Israeliten zur Hurerei verführt habe. Die Antwort wird aus der Heranziehung des Kontextes gefunden: Da 4. Mose 22–24 von Bileam die Rede ist, der dazu angestiftet werden sollte, die Israeliten zu verfluchen, sieht man Bileam auch als den Schuldigen dafür an, daß die Israeliten zur Hurerei verleitet wurden (Midrasch Sifre Numeri § 131). Die exegetischen Regeln, die unter Hillel zu sieben Grundsätzen zusammengefaßt wurden, sind dann in der Folgezeit weiter ausgebildet und im zweiten Jahrhundert n. Chr. durch R. Jischma'el auf dreizehn Bestimmungen erweitert worden. Dabei wurde sorgsam darauf geachtet, daß bei der Auslegung der Schrift auch der geringste Hinweis nicht übersehen wurde. Selbst das Jota als der kleinste Buchstabe oder ein Häkchen, mit dem man einen Buchstaben verzierte, durfte nicht außer acht gelassen werden (vgl. Mt. 5,18). Und wenn ein hebräisches Wort mit einem zusätzlichen Konsonanten als Träger eines Vokals geschrieben ist, so ist auch das nicht zu überlesen. Denn gerade durch Beobachtung der Feinheiten der Schrift schärft der Gelehrte seinen Blick, um auch den verborgenen Sinn der Thora zu erkennen und seine Bedeutung für die Gegenwart aufzuspüren. Die allegorische Auslegung der Schrift, die im hellenistischen Judentum in reichem Maße geübt wurde, haben die Rabbinen zwar auch gekannt und gelegentlich angewendet, sie aber doch weit seltener gebraucht, als das in der hellenistischen Synagoge geschah (vgl. S. 97 f.).

Beispiele für das Verfahren der Schriftauslegung, wie sie die Rabbinen übten, finden sich auch im Neuen Testament. So beweist Jesus den sadduzäischen Gesprächspartnern, die die Auferstehung der Toten leugnen, aus der Thora, daß Gott die Toten auferweckt; denn Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und kann daher nicht ein Gott der Toten, sondern nur der Lebendigen sein (Mk. 12,26 f.; vgl. S. 52 f.). Den Schluß vom Geringeren auf das Größere wendet Paulus wiederholt an, so z. B. wenn er Röm. 5,15 argumentiert: „Denn wenn durch die Übertretung des einen (nämlich Adams) die vielen (nämlich alle Menschen) gestorben sind, so ist noch viel mehr die Gnade und Gabe Gottes durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus den vielen (nämlich allen Menschen) reichlich zuteil geworden.“ Die Regel, daß zwei verschiedene Bibelstellen, an denen dasselbe Wort vorkommt, sich gegenseitig erklären, liegt der Argumentation von Röm. 4,3–8 zugrunde: Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet (1. Mose 15,6), das heißt eben: „Wohl dem Manne, dem der Herr Sünde nicht anrechnet“ (Ps. 32,2), so daß Rechtfertigung aus Glauben notwendig als Sündenvergebung zu verstehen ist. Und den Grundsatz, daß auch auf die geringsten Feinheiten der biblischen Ausdrucksweise geachtet werden muß, kann der Apostel gelegentlich wie die Rabbinen betonen. So weist er Gal. 3,16 darauf hin, daß nicht zufällig in der Schrift von Abraham und seinem Samen die Rede sei, indem dabei der Singular „Same“ statt des Plurals

gebraucht wird; denn damit sei angedeutet, daß der eine Nachkomme, nämlich Christus, gemeint sei.

Die Auslegung der Schrift war nicht nur zur Erhebung der aktuellen Gültigkeit des Gesetzes von Bedeutung, sondern auch für die Fortentwicklung der *Haggada*. Die *Haggada* ist von der *Halaka*, der Weisung zum rechten Wandel nach dem Gesetz, dadurch unterschieden, daß sie alle nicht-halakische Schriftauslegung umfaßt, also sowohl erbauliche Erzählung und Ausschmückung als auch die Beschreibung von Inhalten des Glaubens und Hoffens, die sich nicht auf Gebote des Gesetzes beziehen. Die vielfältige Ausprägung endzeitlicher Hoffnung ist daher der *Haggada* ebenso zuzurechnen wie die mancherlei Ausgestaltungen biblischer Geschichten in der späteren Überlieferung. Wenn z.B. gesagt wird, Mose sei in aller Weisheit der Ägypter erzogen worden (Apg. 7,22), so geht die *Haggada* damit über den biblischen Text hinaus, der davon nichts erwähnt. Oder man weiß die Namen der ägyptischen Zauberer, die Mose gegenübertraten, anzugeben, obwohl das Alte Testament sie nicht nennt (2.Tim. 3,8, vgl. CD V, 18 f.). 4.Mose 20,7–13 wird vom Quellwunder berichtet, das Mose in der Wüste vollzog, und 4.Mose 21,16–18 heißt es dann, nach langer Wanderung sei das Volk zu einem Brunnen gekommen, von dem bemerkt wird: „Das ist der Brunnen, von dem der Herr zu Mose sagte: Versammle das Volk, ich will ihnen Wasser geben.“ Aus diesen kurzen Angaben spinnt die *Haggada* eine großartige Erzählung: der Brunnen, zu dem Israel in der Wüste gelangt ist, sei ihnen auf ihrer Wanderung gefolgt, sei mit ihnen in die Bachtäler hinabgestiegen und mit ihnen auch wieder in die Höhe hinaufgezogen (vgl. 1.Kor. 10,4). Der Vorgang der Übergabe des Gesetzes an Mose auf dem Sinai wird in der erzählenden Überlieferung mit hohen Worten gepriesen, indem es heißt, das Gesetz sei durch Vermittlung von Engeln zu Mose gekommen, und auf diese Weise die Würde der Thora hervorgehoben wird (Apg. 7,53; Gal. 3,19). Um Leben und Sterben großer Männer ranken sich legendäre Geschichten, so daß z. B. davon gesprochen wird, wie sich nach dem Tode des Mose Michael und der Satan um seinen Leichnam gestritten haben (Jud. 9). 1.Kön. 17,1 heißt es, es solle diese Jahre weder Tau noch Regen kommen, es sage es denn der Prophet Elia, und 1.Kön. 18,1 wird daran angeknüpft: „Nach langer Zeit aber, im dritten Jahr, erging an Elia das Wort des Herrn.“ In der späteren Wiedergabe der Eliageschichten wird diese Zeitangabe präzisiert, indem man sagt, die Hungersnot zur Zeit des Propheten Elia habe dreieinhalb Jahre – die Hälfte der Zahl sieben – gedauert (Lk. 4,25; Jak. 5,17).

Die *Haggada* bietet farbige Beispiele dafür, wie ein Leben nach dem Gesetz aussieht, und ergänzt auf diese Weise die *Halaka*, der der unbedingte Vorrang gebührt, weil in ihr das Gebot des Gesetzes ausgelegt wird. Da im Fortgang des Lebens sich immer wieder neue Fragen stellen, die bedacht und beantwortet sein wollen, konnten das Studium des Gesetzes und die Ausarbeitung einer Kasuistik, die für alle denkbaren Fälle die Bestimmungen des Gesetzes entwickelte, niemals aufhören. Der Stoff der Tradi-



tion, in der die Auslegung des Gesetzes dargelegt und weitergereicht wurde, wuchs ständig an, so daß die Fülle bald schwer übersehbar wurde. Anfänglich wurde die gesamte Überlieferung mündlich weitergegeben; und ein großer Teil des Studiums der Gelehrten bestand darin, den Traditionsstoff dem Gedächtnis einzuprägen. Während die gesetzesstrenge Gemeinde von Qumran daranging, Aufzeichnungen der aus ihrem Schriftstudium entwickelten Halaka zu machen, blieb man in pharisäischen Kreisen zunächst dabei, die mündlich überlieferte Thora nicht schriftlich zu fixieren. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. begann man jedoch, die überquellende Fülle der ständig wachsenden halakischen Tradition zu sammeln, zu sichten und niederzuschreiben. Dieser Prozeß des Ordnen hat einige Zeit in Anspruch genommen, so daß erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. die *Mischna* als Sammlung der gültigen Halaka entstand und dann ihre Schlußredaktion unter R. J'huda-ha-Nasi gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. vorgenommen wurde. Das Wort *Mischna* bedeutet die durch Wiederholung zu erlernende Lehre. Der Stoff wurde in 63 Traktaten niedergeschrieben, und diese wurden zu sechs Ordnungen (hebräisch: *s'darim*) verbunden, die jeweils inhaltlich verwandte Traktate zusammenfassen.

Die erste Ordnung trägt den Namen „Saaten“. Ihre Traktate beziehen sich vornehmlich auf den Ackerbau, die Verzehntung der Früchte u. a. Von besonderer Bedeutung ist der erste Traktat „B<sup>r</sup>akot“, in dem erörtert wird, wann und bei welchen Gelegenheiten die Gebete zu verrichten und Lobsprüche zum Zeichen des Dankes an Gott zu sagen sind. Zur zweiten Ordnung, die die Vorschriften für die „Feste“ enthält, gehören so wichtige Traktate wie „Sabbat“, „P<sup>s</sup>achim“ (d. h. Passafest) und „Sukka“ (d. h. Laubhüttenfest). In der dritten Ordnung, die die vielerlei Bestimmungen über „Frauen“ zusammenfaßt, werden Fragen der Eheschließung, der Hochzeitsverschreibung, der Scheidung oder der Behandlung eines Ehebruchs eingehend abgehandelt. Dabei wird in den Bestimmungen kein Unterschied zwischen weltlichem und geistlichem Recht gemacht, sondern weil das Gesetz Gottes alle Bereiche des menschlichen Lebens umgreift, werden aus ihm sowohl Anweisungen für das Begehen der Feste und des Gottesdienstes als auch Vorschriften abgeleitet, nach denen das Leben des Alltags zu regeln ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß in der vierten Ordnung „Beschädigungen“, die sowohl Sachen als auch Personen betreffen können, Fragen des Zivilrechtes, der Rechtspraxis und der Verhängung von Strafen ausführlich erörtert werden. Die fünfte Ordnung gilt den „heiligen Dingen“, d. h. den verschiedenen Opfern und ihrer Darbringung im Tempel. Obwohl die heilige Stätte zerstört worden war, haben die Rabbinen eingehend über den Kult und seine Durchführung diskutiert, um stets bereit zu sein, den Tempeldienst in voller Übereinstimmung mit den Geboten der Thora wiederaufnehmen zu können. Kultische Vorschriften bestimmen auch den Inhalt der sechsten Ordnung, die mit dem Wort „Reinheit“ überschrieben ist. Wann ein Gerät rein, wann es unrein ist, was bei

Auftreten von Aussatz zu bedenken ist, wie Tauchbäder zur Erlangung der Reinheit vorzunehmen sind und was beim Waschen der Hände zu beachten ist, wird in allen Einzelheiten festgestellt. Die Fülle des Stoffes, die in den Traktaten der Mischna zusammengefaßt ist, ist nicht nach strenger Sachlogik geordnet, sondern den Ausführungen ist überall abzuspüren, daß sie aus der mündlichen Überlieferung erwachsen sind. Dabei liegt häufig nur ein lockerer Gedankenanschluß vor, bisweilen besteht aber auch gar keine Verbindung zwischen einzelnen Stücken.

Als Beispiel für die kasuistische Argumentationsweise der Mischna, in der man für jeden Fall, der möglicherweise auftreten kann, genaue Anweisungen zu geben bemüht ist, seien einige Sätze aus dem Traktat „Sabbat“ angeführt. Das biblische Gebot, am siebten Tage zu ruhen, bedurfte genauer Auslegung, wie die Ruhe einzuhalten ist und was als Arbeit zu gelten hat, die unter allen Umständen unterlassen werden muß. So heißt es: „Ein Schneider darf mit seiner Nadel nicht nahe dem Dunkelwerden (nämlich vor Beginn des Sabbats) ausgehen, damit er nicht vergißt und ausgeht. (Das wäre eine Arbeit am Sabbat.) Ein Schreiber darf nicht mit seinem Rohr ausgehen; und man darf nicht seine Kleider nach Ungeziefier durchsuchen. (Denn man darf am Sabbat keine Tiere töten.) Und man darf nicht lesen beim Lampenlicht (Lichtanzünden wäre eine Arbeit.“ (I,3). Nicht in allen Fragen gibt es eine einhellige Meinung, sondern manchmal urteilen die Schulen der Gelehrten unterschiedlich: „Die Schule Schammais sagt: Man darf (am Vorabend des Sabbats) nicht Tinte und Farbstoffe und Wicken (die als Viehfutter dienen) einweichen, es sei denn, daß genug (Zeit ist), daß sie noch bei Tage eingeweicht werden. Die Schule Hillels aber erklärt es für erlaubt“ (I,5). Die vielfältigen Einzelschriften, die die Rabbinen zum Arbeitsverbot am Sabbat festgelegt haben, sind in einigen listenartigen Anweisungen zusammengefaßt worden. Die wichtigste dieser Aufzählungen stellt der folgende Katalog dar: „Die verbotenen Hauptarbeiten sind vierzig weniger eins: Wer sät und pflügt und erntet und Garben bindet; wer drischt und worfelt und ausliest; wer mahlt und siebt und knetet und backt; wer Wolle schert, sie bleicht und hechelt und färbt und spinnst; wer webt und zwei Fäden (auf dem Webstuhl) aufzieht und zwei Fäden flicht und zwei Fäden trennt; wer einen Knoten knüpft und auflöst und zwei Stiche näht und aufreißt, um zwei Stiche zu nähen; wer eine Gazelle jagt, sie schlachtet und das Fell abzieht; wer sie einsalzt und ihr Fell zurichtet und es abschabt und es zerschneidet; wer zwei Buchstaben schreibt und wieder auslöscht, um zwei Buchstaben zu schreiben; wer baut und einreißt; wer (Feuer) auslöscht und anzündet; wer mit dem Hammer schlägt; wer aus einem Bereich in einen anderen trägt. Das sind die Hauptarbeiten, vierzig weniger eins“ (VII,2). Diese Bestimmungen bedürfen nun im einzelnen noch genauerer Ausführungen, die z. B. im Blick auf die Arbeit, die durch das Löschen einer Lampe verrichtet wird, lauten: „Wenn jemand eine Lampe auslöscht (was als Arbeit einen Verstoß gegen das Sabbatgebot bedeuten würde), weil er sich fürchtet vor Nichtjuden, vor Räubern, vor

einem bösen Geist (weil böse Geister ebenso wie die Räuber durch das Licht angelockt werden), und wenn er es tut, weil ein Kranker schlafen soll, so ist er schuldfrei (trotz des Verstoßes). Wenn (er es aber tut), um die Lampe zu schonen, und um das Öl zu schonen, so ist er schuldig. Rabbi Jose aber erklärt ihn für schuldfrei in allen (Fällen) außer beim Docht, weil er (dadurch) Kohle bereitet“ (II,5). Gemeint ist hiermit, daß er bald wieder auslöscht, damit er durch die nun entstandene Verkohlung am Ende des Dochtes es beim erneuten Anzünden leichter hat. (Vgl. *Kippenberg* – *Wewers*, S. 174–177.)

Neben der Mischna, in der die als normativ geltenden Weisungen zusammengestellt wurden, entstand eine Parallelsammlung, die Sätze von Gelehrten aufnahm, die nicht in die Mischna Eingang gefunden hatten. Dieses Werk erhielt die Bezeichnung *Tosephta*, d. h. Hinzufügung bzw. Zusatz. Die *Tosephta* stellt jedoch ein durchaus eigenständiges Werk dar, das Stücke enthält, die entweder in der Mischna überhaupt nicht zu finden sind, oder aber Sätze bietet, die von denen der Mischna mehr oder minder erheblich abweichen. In der *Tosephta* ist also das einschlägige Material aus den gelehrten Diskussionen des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr. zusammengestellt, das die Mischna ergänzt, erklärt, ihr widerspricht oder Varianten zu ihr bietet, so daß sich in dieser Sammlung manche alten Überlieferungen finden, die jedoch nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt sind.

Mit der Kodifizierung der geltenden Halaka, wie sie in der Mischna vorgenommen worden war, war jedoch die Frage, wie die Weisungen des Gesetzes zu verstehen sind, keineswegs endgültig gelöst. Die Diskussion lief vielmehr weiter, weil man sich mit zahllosen Einzelproblemen der Gesetzesauslegung zu befassen hatte, die die Rabbinen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert n. Chr. in Anknüpfung an die in der Mischna zusammengefaßten Lehrsätze erörterten. So wurde z. B. die Aufstellung der 39 für den Sabbat verbotenen Hauptarbeiten dadurch bis in die kleinsten Einzelheiten ergänzt, daß man zu jeder der Hauptarbeiten sechs Unterarbeiten aufführte. Auf diese Weise wurde ein dichtes, kaum noch überschaubares Netz von Bestimmungen geknüpft. Die gelehrten Überlegungen wurden aber auch um mancherlei haggadisches Material bereichert, das erbauliche Schriftauslegung, Anekdoten über Begebenheiten im Leben berühmter Gelehrter und vielerlei interessante Erzählungen enthielt. Dieser umfangreiche Stoff wurde als *G'mara* (d. h. der erlernte Wissensstoff) jeweils mit den einzelnen Sätzen der Mischnatrakate als deren Kommentierung zusammengeordnet. Um diese vielschichtigen Überlieferungen festzuhalten, entstand im fünften Jahrhundert n. Chr. schließlich der *Talmud* (d. h. die Lehre), der in zwei verschiedenen Fassungen vorliegt. Zunächst erhielt in den Schulen Palästinas der sogenannte palästinensische Talmud (auch jerusalemischer Talmud genannt) seine abschließende Gestalt. Sie ist wesentlich kürzer als die um die Wende vom fünften zum sechsten Jahrhundert n. Chr. aufgezeichnete Sammlung, die man in den Schulen im Zweistromland herstellte. Der sogenannte babylonische Talmud, der sich durch Reichtum und Vielfalt der Traditionen

auszeichnet, die er in sich birgt, wurde dann in der weltweiten Judenschaft überall als die gültige Fassung rabbinischer Lehre anerkannt. Als der Talmud, wie man ihn einfach nannte, wurde er immer wieder studiert, erklärt und später in kunstvollen Druckausgaben verbreitet.

Die Vielzahl der 613 Einzelsatzungen, in die man in der rabbinischen Lehre die Thora auseinanderfaltete – 248 Gebote und 365 Verbote – mag als kaum übersehbar erscheinen. Es ist daher begreiflich, daß der berühmte Schammai einmal von einem Heiden um Auskunft darüber gebeten wurde, wieviele Gesetze die Juden eigentlich haben. Schammai gab zur Antwort: „Zwei, die mündliche und die schriftliche Thora.“ Als dann aber Hillel dieselbe Frage von einem Heiden mit den Worten vorgelegt wurde, er wolle Proselyt werden unter der Bedingung, daß er ihn die ganze Thora lehre, solange er auf einem Bein stehe, sagte Hillel: „Was dir unlieb ist, tue keinem anderen; das ist die ganze Thora, und das übrige ist die Erklärung“ (babylon. Talmud, Schabbat 31 a). In dem geschriebenen und dem mündlich weitergereichten Gesetz, das in unendlich viele Einzelbestimmungen hinein ausgelegt wird, ist der eine bindende Wille Gottes enthalten, der in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Gebote konkretisiert wird. Das Gesetz, das von Gott schon vor Grundlegung der Welt geschaffen wurde, ist von ewiger Gültigkeit. Gott selbst studiert täglich in der Thora. Und wenn der Messias einst kommen wird, so wird er nicht etwa ein neues Gesetz bringen, sondern er wird mit den Seinen im Gesetz forschen und ihm universale Geltung und Anerkennung verschaffen. Allein durch das Gesetz kann daher der Mensch Gemeinschaft mit Gott gewinnen und erfahren. Denn „wenn zwei dasitzen und sie beschäftigen sich mit den Worten des Gesetzes, so wohnt die Sch<sup>o</sup>kina (d. h. Gott) unter ihnen“ (Mischna Abot III, 2).

## 6. Gott und Mensch

Das Judentum kennt weder eine ausgeführte Dogmatik noch ein Glaubensbekenntnis, das eine kurzgefaßte Gotteslehre enthielte. Von *Gott* reden, heißt für das Judentum, von seinem Gesetz sprechen, durch das Gottes Wille und Gebot laut wird. Daher wird Israel nicht in einer systematisch entfalteten Lehre von Gott, sondern vielmehr in der Auslegung des Gesetzes gesagt, wer sein Gott ist und was er von ihm fordert. Was immer der Jude täglich erlebt, wird von ihm als Gabe Gottes begriffen. Widerfährt ihm etwas Gutes, hat er Anlaß zur Freude, oder nimmt er Speise und Trank zu sich, so spricht er ein kurzes Dankgebet. Dabei ist für die einzelnen Fälle festgelegt, wie diese Sprüche zu lauten haben. Genießt er die Früchte des Baumes, so hat er zu sagen: „Gepriesen seist du, Herr, König der Welt, der du die Frucht des Baumes schaffst!“ Trinkt man mehr als einen Fingerhut voll Wein, so ist zu sprechen: „Gepriesen seist du, Herr, König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks schaffst!“ Und wird von Früchten der Erde oder Brot mehr als in Größe einer Olive gegessen, so lautet der Lobspruch: „Gepriesen seist du, Herr, König der Welt, der du die Frucht des Bodens schaffst (bzw. der

hervorgehen läßt Brot von der Erde)!“ (Mischna B<sup>r</sup>akot VI, 1). Mit diesen Worten bekennt sich der Jude zu seinem Gott als dem Herrn der Welt, der die Erde und die Menschen geschaffen hat, erhält und mit seinen Gaben versorgt.

Da Gott im Wort seinen Willen verkündet hat, gibt es neben diesem Wort keine andere Quelle der Offenbarung. Man weiß jedoch von mancherlei wunderbaren Begebenheiten zu erzählen, die sich in der Geschichte zugetragen haben und auch in der Gegenwart ereignen, bleibt aber in ihrer Beurteilung auffallend vorsichtig. Die Geschichte Israels wurde großartig ausgeschmückt, so z. B. die Überlieferung vom Durchzug durch das Rote Meer – Israel zog durch steil aufragende Wände von Wasser hindurch – oder die Übergabe des Gesetzes am Sinai – unübersehbare Scharen von Engeln wirkten dabei mit. Fromme und gerechte Männer vermochten auf Grund besonderer Kräfte *Wundertaten* zu vollbringen. So heißt es z. B. von dem berühmten Gelehrten Rabban Gamliel II., der um die Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr. lehrte, er sei einst auf einem Schiff gefahren. Da habe sich ein Sturm erhoben, so daß der Rabbi erschrak und darin eine Strafe dafür erblickte, daß er dazu geholfen hatte, seinen Gegner R. Eli'ezer b. Hyrkanos mit dem Bann zu belegen. Im Gebet zu Gott bekannte er daraufhin, er habe das nicht etwa zu seiner eigenen Ehre getan, sondern ausschließlich und allein zur Ehre Gottes, damit sich nicht die Streitigkeiten in Israel mehrten. Auf dieses Gebet hin beruhigte sich das Meer (babylon. Talmud, Baba M<sup>z</sup>ia 59 b; vgl. dagegen Mk. 4,35–41). Daß kranke Menschen wunderbar geheilt wurden, wird des öfteren berichtet. So beschreibt Josephus eine Dämonenaustreibung, die ein Mann namens Eleazar in Anwesenheit des Vespasian, seiner Söhne, der Obersten und anderer Soldaten vollzog und die er, Josephus, selbst mit angesehen habe: „Die Heilung geschah in folgender Weise. Er (Eleazar) hielt unter die Nase des Besessenen einen Ring, in dem eine Wurzel eingeschlossen war, welche Salomo angegeben hatte, ließ den Kranken daran riechen und zog so den bösen Geist durch die Nase heraus. Der Besessene fiel sogleich zusammen, und Eleazar beschwor dann den Geist, indem er den Namen Salomos und die von ihm verfaßten Sprüche hersagte, nie mehr in den Menschen zurückzukehren. Um aber den Anwesenden zu beweisen, daß er wirklich solche Gewalt besitze, stellte Eleazar nicht weit davon einen mit Wasser gefüllten Becher oder ein Becken auf und befahl dem bösen Geist, beim Ausfahren aus dem Menschen dieses umzustößen und so die Zuschauer davon zu überzeugen, daß er den Menschen verlassen habe. Das geschah auch in der Tat, und so wurde Salomos Weisheit und Einsicht kund“ (Jüdische Altertümer VIII, 46–49; vgl. dagegen Mk. 1,23–28 Par.; 5,1–20 Par. u. a.).

Obwohl in den Legenden, die sich um vergangene Geschehnisse und das Leben großer Gottesmänner rankten, die Wundertaten ihren festen Platz einnahmen, urteilten die Rabbinen zurückhaltend über die Wunder. Ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zog man nicht in Zweifel, aber man erkannte sie niemals als schlüssigen Beweis in strittigen Lehrfragen an, die vielmehr

ausschließlich nach dem Gesetz und dessen Auslegung zu entscheiden sind. Das Wunder gewinnt erst dann Bedeutung, wenn diese aus der Schriftexegese dargetan werden kann. Von der kommenden messianischen Zeit erwartet man zwar, daß sie von wunderbarem Handeln Gottes erfüllt sein wird, aber den Messias stellt man sich nicht als Wundertäter vor. Er hat seine Würde nicht durch Wunder, sondern durch die Erfüllung der Schrift auszuweisen.

Wer Gott ist und was er von den Menschen fordert, kann man also nach Überzeugung des Judentums nur aus seinem Wort erfahren, aus dem Israel weiß, daß er als König der Welt über alle Menschen regiert. Aber die Heiden kennen sein Gesetz nicht und sind daher in Götzendienst und Unsittlichkeit verstrickt. Gegen die Götter und Götzen, die von ihnen verehrt werden, wird scharfe Polemik und bisweilen beißender Spott geschleudert. Hinter ihren Bildern steckt keine Wirklichkeit, allenfalls der Spuk von Dämonen (vgl. 1.Kor. 8,4; 10,20; Offb. Joh. 9,20 f.). Nur der Gott Israels ist der allein wahre Gott, von dessen Heiligkeit voller Ehrfurcht geredet wurde. Den *Namen Gottes* sprach man nicht aus, um sich keinerlei Mißbrauch oder Entweihung zuschulden kommen zu lassen. Weil mit dem Wissen eines Namens in gefährlicher Weise Macht ausgeübt oder gezaubert werden kann, darum darf niemand auch nur von fern die Hoheit des Gottesnamens antasten. Gottes Name (Jhwh-Jahwe) ist in den Texten von Qumran meist in althebräischer Schrift geschrieben oder aber durch vier Punkte bezeichnet, und in den ältesten Handschriften der Septuaginta steht Jhwh gleichfalls in althebräischen Buchstaben. Wurde der biblische Text verlesen, so wurde statt des Gottesnamens stets „der Herr“ gesagt. Nur einmal im Jahr durfte der Hohepriester während der Liturgie des Großen Versöhnungstages den Gottesnamen aussprechen. Die Priester, die in seiner Umgebung standen, fielen dann ehrfürchtig zu Boden, der Gesang der Tempelchöre aber war so kräftig und laut, daß niemand die Stimme des Hohenpriesters hören konnte.

Da man den Namen Gottes sorgsam mied, bediente man sich mancher Umschreibungen. Sehr oft heißt es „der Heilige, gepriesen sei“ oder „der Höchste“, „der Ewige“, „der Allmächtige“, „der Erhabene“, „der Herr des Himmels“ u. ä. Man wählte auch andere Bezeichnungen, um andeutend auf Gott hinzuweisen. So wurde z. B. von den Himmeln gesprochen, wenn man Gott meinte. Das Reich der Himmel, wie es meist im Matthäusevangelium genannt wird, bedeutet daher nichts anderes als das Reich Gottes. Und wird gesagt, vor den Engeln im Himmel werde Freude herrschen über einen Sünder, der umkehrt (Lk. 15,7.10), so ist damit von der Freude Gottes die Rede. Stellt Jesus den Schriftgelehrten die Frage, ob die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen sei, dann besagt das: „entweder von Gott – oder nur von Menschen“ (Mk. 11,30 Par.). Öfters wird auch „die Kraft“ genannt, um auf Gott hinzuweisen, so z. B. wenn es heißt, der Menschensohn werde sitzen zur Rechten der Kraft (Mk. 14,62 Par.). In den Targumen, die in aramäischer Paraphrase den alttestamentlichen Text wiedergeben (vgl. S. 120), ersetzt vielfach „das Wort“ (nämlich Gottes) den Gottesnamen.

Häufig wird auch von „dem Wohnen“ (nämlich Gottes) bzw. von „dem Namen“ gesprochen. Eine geläufige Umschreibung des Gottesnamens besteht schließlich darin, daß man passive Wendungen gebraucht, um Gottes Handeln zu kennzeichnen. Diese Ausdrucksweise findet sich auch an vielen Stellen des Neuen Testaments, so z.B. wenn in den Seligpreisungen den Trauernden verheißen wird, daß sie getröstet werden sollen (= Gott wird sie trösten), den Hungernden, daß sie gesättigt werden sollen (= Gott wird sie sättigen), und den Barmherzigen, daß sie Barmherzigkeit erfahren sollen (= Gott wird sich ihrer erbarmen) (Mt. 5,3–10; Lk. 6,20–23).

Als der Heilige, der über alle Welt regiert, ist Gott von den Menschen weit geschieden. Da er im Himmel wie ein großer König thront, dem man sich nur in demütiger Ergebenheit nahen darf, sagt man nicht, daß Gott selbst sich freut, sondern drückt es so aus, daß vor dem Vater in den Himmeln Freude sein wird (Mt. 18,14), bzw. Freude sein wird vor den Engeln Gottes (Lk. 15,10). Nicht unmittelbar, sondern nur durch Zwischenwesen und Boten tritt Gott mit der Welt in Verbindung. Vom Himmel läßt er seine Stimme erschallen, wenn besondere Botschaft auszurufen ist (vgl. Mk. 1,11 Par.; 9,7 Par. u. ö.). Meist aber bedient er sich der *Engel*, die um seinen Thron stehen und als seine Diener seines Winkes gewärtig sind. Aus den Heeren der Engel ragen die sieben Erzengel besonders hervor. Gabriel ist der Überbringer göttlicher Kunde (Lk. 1,19.26) und Michael der Streiter, der für das Gottesvolk kämpft (Dan. 10,13.21; Offb. Joh. 12,7; Jud. 9). Die großen Scharen der Engel sind in Gruppen und Klassen eingeteilt, so daß sie stets zum Einsatz bereit sind. Nach volkstümlicher Vorstellung gibt es nicht nur für das ganze Volk Israel, sondern auch für jeden einzelnen Menschen einen Schutzengel, der ihn geleitet und vor Gott vertritt (vgl. Mt. 18,10). Sein Aussehen gleicht dem des Menschen, den er behütet, so daß beide einander zum Verwechseln ähnlich sehen (vgl. Apg. 12,13–15).

Gott und seinen Engeln stehen auf der anderen Seite der *Satan* und sein Heer gegenüber (vgl. S.38). Zwar wird der Satan nicht als ein Gott ebenbürtiger Gegenspieler betrachtet, sondern als ein gefallener Engel, der nun die Mächte der Finsternis anführt; aber seine Macht ist doch bedrohend. Er regiert über ein wohlorganisiertes Reich (vgl. Mk.3,24 Par.) und übt durch Dämonen und finstere Mächte seine Gewalt aus als der Herrscher dieser Welt (Joh. 12,31 u. ö.) bzw. der Gott dieser Welt (2.Kor. 4,4). Er führt die Heere der bösen Geister an, die die Menschen befallen und Plagen und Krankheiten hervorrufen (vgl. z. B. Mk. 5,1–20 Par.). Doch wenn auch ihr Beginnen überaus schrecklich ist, so kann es doch keinesfalls Gottes Herrschaft gefährden. Er ist und bleibt der Herr, der die Welt geschaffen hat, ihren Lauf bis zum Ende lenkt und von allen Menschen Rechenschaft fordert.

Der Gedanke an Gottes künftiges *Gericht* bestimmt Glauben und Handeln des frommen Juden, der aus dem Gesetz seines Gottes weiß, was er hier auf Erden zu tun hat und wonach dereinst im Gericht gefragt wird. Dem Menschen ist die Aufgabe gestellt, Gott zu gehorchen und seinen Willen zu tun; er bleibt als Knecht seinem Herrn verantwortlich mit Leib und Seele.

Diese Verantwortlichkeit des Menschen wird von den Rabbinen in einem anschaulichen Gleichnis beschrieben: Ein König besaß einen schönen Obstgarten, in dem er zwei Wächter angestellt hatte, einen lahmen und einen blinden. Eines Tages sprach der Lahme zum Blinden: Ich sehe schöne Früchte im Garten, komm, laß mich auf dir reiten, damit wir sie uns holen und essen. Da setzte sich der Lahme auf den Blinden, und sie holten die Früchte und aßen. Nach einer Reihe von Tagen kam der Besitzer des Obstgartens und fragte die beiden, wo denn die schönen Früchte geblieben seien. Der Lahme antwortete, er habe doch keine Füße, um gehen zu können. Und der Blinde sagte, er habe doch keine Augen, um sehen zu können. Was tat da der Besitzer des Gartens? Er setzte den Lahmen auf den Blinden und bestrafte sie zusammen. Die Anwendung dieses Gleichnisses lautet: „Ebenso verfährt auch der Heilige, gepriesen sei er; er holt die Seele und bringt sie in den Körper, sodann bestraft er sie zusammen“ (babylon. Talmud, Sanhedrin 91 a/b).

Da das Urteil auf Grund der Werke gesprochen wird, sind die Frommen bemüht, in ihrem Leben und Tun die erforderliche Gerechtigkeit zu erwerben, die dann im Gericht festgestellt und anerkannt werden kann. Nicht nur durch Gebotserfüllungen, sondern auch durch das Verrichten von freiwilligen Liebeswerken und das Geben von Almosen erwirbt man sich Verdienste, die vor dem Gericht Gottes geltend gemacht werden können. Daher ist der Jude froh über jede Gelegenheit, die sich ihm bietet, Gutes zu tun: Hungerige speisen, Dürstende tränken, Fremde beherbergen, Nackte kleiden, Kranke und Gefangene besuchen (vgl. Mt. 25, 31–46), Trauernde trösten und Tote begraben. Nach Überzeugung der Pharisäer, deren Ansichten die herrschende Meinung bestimmten, ist es den Menschen durchaus möglich, gerecht zu leben und zu handeln, das Gesetz zu erfüllen und damit vor Gott zu bestehen. Paulus kann daher im Rückblick auf seine jüdische Vergangenheit sagen, er sei nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig gewesen (Phil. 3, 6), und ein Pharisäer verweist nicht ohne Stolz im Gebet auf die Werke, die er verrichtet hat (Lk. 18, 9–14).

Wenngleich durch Adams Tat das Verhängnis des Todes über alle Menschen gekommen ist, so ist ihnen doch die Freiheit des Willens und der Verantwortung geblieben. Denn „Adam ist einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden“ (syr. Bar. 54, 19). Die Übertretung Adams wird also in der Verschuldung jedes einzelnen Menschen ständig wiederholt, der in einen Kampf hineingestellt ist, den er für das Gute und gegen das Böse vollführen muß. Nach der Lehre der Gemeinde von Qumran muß gegen die Lüge und für die Wahrheit, gegen die Finsternis und für das Licht gestritten werden, wobei der einzelne sich in einer schicksalhaften Bestimmtheit entweder unter dem Geist der Wahrheit oder dem des Frevels vorfindet (vgl. S. 74 f.). In pharisäischen Kreisen wurde die Lehre vom bösen und vom guten Trieb entwickelt. Während der böse Trieb dem Menschen von Geburt an eigen ist, beginnt der gute Trieb erst dann zu wirken, wenn der Mensch dreizehn



Jahre alt ist und als bar-mizwa (d. h. Sohn des Gebotes) die erforderliche Kenntnis des Gesetzes besitzt, um in eigener Verantwortung handeln zu können. Kraft des guten Triebes ist er nun imstande, gegen den bösen zu kämpfen und das sündige Begehren zu besiegen. Der böse Trieb „sagt heute zum Menschen: Tue dies, und morgen: Tue jenes, bis er zuletzt sagt: Bete andere Götter an“ (babylon. Talmud, Schabbat 105 b). Aber dem gilt es zu widerstehen; denn der allein ist mächtig, der seinen Trieb beherrscht (Mischna Abot IV, 1).

Während in der Gemeinde von Qumran ein radikalisiertes Verständnis des Gesetzes vertreten wurde, nach dem alle Gebote und Satzungen ohne Ausnahme oder Einschränkung zu halten sind (vgl. S. 73 f.), waren die Rabbinen der Ansicht, daß Verdienste gegen Verschuldungen aufgerechnet werden. Wenn am Ende die Verdienste überwiegen, wird das Urteil auf Gerechtigkeit lauten. R. Aqiba faßte diese Lehre in folgendem Bild zusammen: „Alles wird gegen Pfand gegeben und das Netz über alle Lebenden gestreift. Der Laden ist geöffnet, und der Krämer gibt Kredit, die Schreibrtafel ist aufgeschlagen, und die Hand schreibt, und jeder, der borgen will, kommt und borgt; die Einnehmer gehen beständig an jedem Tag herum und treiben (ihre Forderungen) von den Menschen ein mit ihrem Wissen und ohne ihr Wissen, denn sie haben (Belege), worauf sie sich stützen (können); das Gericht ist ein Gericht der Wahrheit, und alles ist zum Mahl bereit“ (Abot III, 16). Über die Taten eines Menschen wird also bei Gott Buch geführt, der dann die Engel als seine Beauftragten ausschickt, um die Schulden einzutreiben. Wenn am Ende die Gesamtrechnung positiv ausfällt, so wird den Gerechten der Zugang zum Mahl in der zukünftigen Gottesherrschaft geöffnet.

Da auch der Fromme niemals der Gefahr ganz entgehen kann, hier oder dort gegen Gottes Gebot zu verstoßen oder unbedacht zu handeln, kommt es darauf an, für Verschuldungen *Sühne* zu schaffen, um auf diese Weise einen Ausgleich für Fehltaten zu gewinnen. Nur solche Taten können gesühnt werden, die versehentlich begangen wurden; absichtlicher Frevel kann keine Sühne finden (4. Mose 15, 22–31). In der Mischna wird ein Katalog der verschiedenen Sühnemöglichkeiten zusammengestellt, die dem Menschen gegeben sind: „Sünd- und Schuldopfer wegen gewiß begangener Sünden schaffen Sühne; Tod und Versöhnungstag sühnen in Verbindung mit der Umkehr. Die Umkehr schafft Sühne von leichten Vergehen, gegen Gebote und Verbote. Für schwere Vergehen wirkt sie Aufschub, bis der Versöhnungstag kommt“ (Joma VIII, 8). Zuerst wird also auf den Kultus verwiesen, die Opfer und den Versöhnungstag. Zwar konnte nach dem Untergang des Tempels der Kult nicht mehr vollzogen werden, aber damit ist Israel der Weg zur Sühne nicht etwa verschlossen. Entscheidende Bedeutung wird daher der Umkehr zugemessen, durch die der Mensch sich vom falschen Tun abwendet und wieder zu Gott kehrt. R. Eli'ezer hatte den Rat gegeben, man solle einen Tag vor seinem Tode umkehren. Als aber seine Schüler fragten, wie denn der Mensch wissen könne, an welchem Tag er sterben werde, er-

widerte der Lehrer: „Um so mehr muß er heute umkehren, vielleicht stirbt er morgen. Es ergibt sich also, daß er alle seine Tage in Umkehr verbringt“ (babylon. Talmud, Schabbat 153 a). Die letzte und höchste Möglichkeit der Sühne ist dem Menschen durch den Tod gegeben. Selbst ein Verbrecher, der seiner Taten wegen zum Tod verurteilt wurde und hingerichtet werden soll, kann Sühne finden, wenn er am Ort der Hinrichtung vor Vollzug der Steinigung der Aufforderung, seine Sünden zu bekennen, entspricht und sagt: „Mein Tod sei Sühnung für alle meine Sünden“ (Mischna Sanhedrin VI, 2). Wie ein Mensch durch die Leiden, die er als Gottes Fügung annimmt, schon zu Lebzeiten die wohlverdiente Strafe für seine Sünden abbüßen kann, so wird in noch höherem Maße durch den Tod Schuld gesühnt, damit am Ende „ganz Israel Anteil hat an der zukünftigen Welt“ (Mischna Sanhedrin X, 1).

Wie aber steht es, wenn ein Gerechter, der sich keiner Vergehen schuldig gemacht hat, gleichwohl leiden muß? Auf diese Frage, die schon die Freunde Hiobs eingehend erörterten und doch nicht zu lösen wußten, wird geantwortet, daß das Leiden der Gerechten stellvertretend für Israel getragen wird. Diese Lehre findet ihren deutlichsten Ausdruck im Rückblick auf die Blutzügen, die während der makkabäischen Erhebung ihr Leben gelassen haben: „Sie sind gleichsam ein Ersatz geworden für (die durch) die Sünde (befleckte Seele) des Volkes. Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet“ (4.Makk.17,22). Sterbend bittet der Fromme, der bis in den Tod dem Gesetz treu bleibt: „Sei gnädig deinem Volk, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden. Zu einer Läuterung laß ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele“ (4.Makk. 6,28f.). Die Sühne, die die Gerechten mit ihrem unschuldigen Leiden und Sterben erwerben, kommt dem ganzen Volk zugute. Weil es – wie es später R. Ammi (um 300 n. Chr.) auf eine knappe Formel bringt – keinen Tod ohne Sünde und keine Leiden ohne Schuld gibt (babylon. Talmud, Schabbat 55 a), darum kann das schuldlose Sterben der Gerechten ganz Israel zugute kommen.

Dem Judentum ist der *gnädige Gott* keineswegs unbekannt. Die Gemeinde von Qumran weiß davon zu sagen, daß der Fromme allein aus der Barmherzigkeit Gottes lebt, dessen Gnade sich darin erweist, daß er den Menschen unter das Gesetz führt, nach dem er leben soll (vgl. S.76 f.). Die pharisäisch-rabbinische Lehre sieht darin, daß Gott sein Gesetz am Sinai gegeben hat, den Ausdruck seiner Liebe; denn er hat seinem Volk dadurch die Möglichkeit eröffnet, gute Werke zu vollbringen, sich Verdienste zu erwerben und die Gerechtigkeit zu erlangen. Im Gericht werden die Verdienste eines Menschen auf die eine Schale einer Waage gelegt, die Verschuldung auf die andere. Wenn es sich dann herausstellt, daß Verdienste und Verschuldungen sich im Gleichstand befinden, wird Gott auf die Seite der Verdienste ein wenig hinzufügen, damit sie sich zugunsten des Menschen neigt. Wie der *gnädige Gott* handelt, wird später von R. Z<sup>c</sup>ira (um 300 n. Chr.) in einem Gleichnis beschrieben, das in auffallender Weise

an das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20,1–16) erinnert und sich zugleich gerade im entscheidenden Punkt auf das deutlichste von ihm abhebt. Als ein begabter Schriftgelehrter, R. Bun ben Chijja, im Alter von 28 Jahren verstorben war, suchte R. Z<sup>e</sup>ira in der Trauerrede das Rätsel dieses frühen Todes zu lösen. „Womit läßt sich R. Bun ben Chijja vergleichen? Es verhält sich wie mit einem König, der viele Arbeiter mietete. Es war aber dort ein Arbeiter, der sich durch seine Arbeit überaus verdient machte. Was tat der König? Er nahm ihn fort und erging sich mit ihm auf langen und kurzen Wegen. Zur Abendzeit kamen jene Arbeiter, um ihren Lohn zu empfangen. Er gab ihm mit diesen seinen Lohn voll. Da murrten die Arbeiter und sagten: Wir haben den ganzen Tag gearbeitet, und dieser hat nur zwei Stunden gearbeitet, und er hat ihm seinen Lohn mit uns voll gegeben. Der König sprach zu ihnen: Dieser hat in zwei Stunden mehr gearbeitet, als ihr den ganzen Tag hindurch gearbeitet habt. So hat R. Bun in 28 Jahren in der Thora gearbeitet, was ein tüchtiger Schüler nicht in 100 Jahren lernen kann“ (paläst. Talmud, B<sup>r</sup>akot II,5c). Nicht in freischenkender Güte, sondern vielmehr in genauer Entsprechung von Leistung und Lohn vollzieht Gott die Abrechnung. Wer nach dem Gesetz lebt, darf daher auch auf das Gesetz vertrauen; denn mit der Gerechtigkeit, die durch das Gesetz gewonnen wird, ist auch der Weg zum Leben aufgetan.

### 7. Das zukünftige Heil

Im Achtzehngebet, das jeder Jude täglich spricht, wird an Gott die Bitte gerichtet, er möge sich über Israel erbarmen und über das Königtum des Hauses Davids, des gerechten Messias (vgl. S. 119): „Stoße in die große Posaune zu unserer Freiheit und erhebe ein Panier zur Sammlung unserer Verbannten . . . Bringe wieder unsere Richter wie vordem und unsere Ratsherren wie zu Anfang, und sei König über uns, du allein“ (10. und 11. Benediktion). Zwar ist der eine Gott, zu dem Israel sich bekennt, schon der König und Herr der Welt, aber noch ist seine Herrschaft vor der Welt verborgen und von den Völkern nicht anerkannt. Darum richtet sich die Hoffnung der Frommen auf die Zukunft, in der Gottes herrliches Regiment vor aller Welt offenbar werden wird, und flehen sie zu Gott: „Deine Herrlichkeit möge sichtbar werden und deine hehre Majestät erkannt werden . . . Und jetzt tue eilends deine Herrlichkeit kund und zögere nicht mit dem, was von dir verheißen worden ist“ (syr. Bar. 21,23.25).

Im Judentum wurden recht unterschiedliche Vorstellungen über die Verwirklichung des künftigen Heils vertreten. Bald wurde das Heraufführen der Heilszeit als Gottes wunderbare Tat, bald als das Werk eines *Gesalbten* vorgestellt, der in Gottes Auftrag erscheinen und wirken wird. Verbindlich ist für den Juden allein die Verpflichtung, den Weisungen des Gesetzes zu folgen. Hinsichtlich der endzeitlichen Hoffnung wird ihm keine bestimmte Ansicht vorgeschrieben, so daß keine einheitliche Lehre über die letzten

Dinge festgelegt wurde, sondern mannigfaltig ausgeprägte Erwartungen unverbunden nebeneinanderstehen.

In den Tagen Jesu und der ersten Christen war die Hoffnung, der Gesalbte Gottes werde bald erscheinen, in vielen Kreisen des jüdischen Volkes lebendig. Immer wieder traten Männer auf, deren Anhänger in ihnen den kommenden Messias sehen wollten. Apg. 5,36f. werden zwei derartige pseudomessianische Bewegungen erwähnt: ein gewisser Theudas stand auf, ihm folgten etwa 400 Männer, aber „er wurde getötet, und alle, die sich zu ihm hielten, wurden versprengt und vernichtet“. Nach ihm kam Judas der Galiläer „und brachte viele Leute zum Abfall unter seiner Führung, aber auch er ging zugrunde, und alle, die sich zu ihm gehalten hatten, wurden zerstreut“. Als Paulus in Jerusalem verhaftet worden war, wurde er von dem römischen Centurio, der ihn in Gewahrsam genommen hatte, nach Apg. 21,38 gefragt, ob er etwa der Ägypter sei, der kürzlich die 4000 Mann von den Zeloten aufgewiegelt und in die Wüste hinausgeführt habe.

Die herrschende Ansicht über die messianische Wende war in den Kreisen der Pharisäer ausgebildet worden. Sie hatten unter dem Königtum der Hasmonäer und der Fremdherrschaft der Römer schwere Enttäuschungen erfahren (vgl. S. 18–21). Unter dem Eindruck dieser Ereignisse hatten die alten Verheißungen neue Kraft gewonnen: dereinst werde Gott nach dem Vorbild Davids den gesalbten Herrscher erstehen lassen, damit er Israel befreie und zu herrlichem Glanz führe, er werde David den gerechten Sproß erwecken (Jer. 23,5; 33,15; Sach. 3,8; 6,2), und aus dem Stumpf Isais werde ein Reis hervorgehen (Jes. 11,10). Vor allem aber erinnerte man sich der göttlichen Zusage, die durch den Propheten Nathan dem Geschlecht Davids gegeben worden war: Gott werde Davids Nachkommen seine Gnade nicht entziehen, sondern seinem Haus und Königtum Bestand geben und seinen Thron auf ewig befestigen (2.Sam. 7,12–16). An dieses Versprechen Gottes klammerte sich die Hoffnung, in der man sich von der leidvollen Gegenwart abwandte und nach der Zukunft ausschaute, in der Gottes Gnadentaten Wirklichkeit werden sollten.

Diese Erwartung hat in den Psalmen Salomos, die in pharisäischen Kreisen um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. entstanden sind, ihren deutlichsten Ausdruck gefunden. Ehe ein breit ausgeführtes Bild von der kommenden Zeit des Messias entworfen wird, wird das Bekenntnis zum Gott Israels ausgesprochen: „Herr, du selbst bist unser König immer und ewig“ (Ps. Sal. 17,1). Angesichts des schweren Leids, das mit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus über das Volk gekommen ist, wird Gott an seine alte Verheißung erinnert: „Du, Herr, hast David erkoren zum König über Israel, und du hast ihm geschworen über seinen Samen für alle Zeit, daß sein Königtum nicht aufhören solle vor dir“ (17,4). Wenn sich auch wegen der Sünden des Volkes Gottlose wider Israel erheben konnten, so bleibt doch Gottes Zusage gültig. Darum wird an ihn die Bitte gerichtet: „Sieh darein, o Herr, und laß ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, Gott, daß er über deinen Knecht Israel regiere“

(17,21). Wird der kommende Herrscher nach dem Namen des großen Königs Davids genannt, so ist damit angezeigt, daß die Nathansweissagung ihre Erfüllung finden wird. Wie Gott einst David ausgerüstet und gestärkt hat, so wird er auch den endzeitlichen Befreier mit Kraft gürtet, damit er Jerusalem von den Heiden reinige, die Sünder mit eisernem Stabe zerschmettere und die Heiden mit dem Worte seines Mundes vernichte. Denn „er läßt nicht zu, daß ferner Unrecht in ihrer Mitte weile, und niemand darf bei ihnen wohnen, der um Böses weiß“ (17,27). Er wird regieren als „gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie, und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil sie alle heilig sind, und ihr König der Gesalbte des Herrn ist“ (17,32). Wenn hier ausdrücklich betont wird, der zukünftige Herrscher Israels werde von Gott unterwiesen sein, so ist daran zu erkennen, daß das Bild des Messias von den Gesetzestreuen gezeichnet wurde, die von dem Gesandten Gottes vor allem erwarteten, daß er Gottes Gebot gehorsam sei, um seinen Willen wisse und das Gesetz zur einzigen Richtschnur seines Handelns mache. Am Ende der ausführlichen Beschreibung des messianischen Heils wird abermals zu Gott gerufen: „Gott lasse bald seine Gnade über Israel kommen; er rette uns vor der Befleckung durch unheilige Feinde. Der Herr selbst ist unser König immer und ewig“ (17,45f.). (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 73f.)

Die Hoffnung, der Sohn Davids werde sein Volk befreien und den Heiden ihre Gottlosigkeiten vorhalten, die Ungerechtigkeit strafen und die Frevel vor Augen führen (4.Esra 12,32), wurde so allgemein geteilt, daß der Titel „Sohn Davids“ von den Rabbinen durchgehend als Messiasbezeichnung gebraucht werden konnte, ohne einer näheren Bestimmung zu bedürfen. Über die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems durch die Römer wurde diese Erwartung hinweggetragen und blieb fester Bestandteil der Gebete, die an Gott gerichtet werden, er möge den Sproß Davids senden und seinen Gesalbten erscheinen lassen.

Neben dieser vorherrschenden Ansicht über das Kommen des Messias wurden auch anders lautende Meinungen vertreten, die dieses Bild teilweise ergänzen, teilweise ihm aber auch widersprechen. Verschiedentlich war davon die Rede, dem Messias werde ein Vorläufer vorangehen, der seine Ankunft ankündigen und vorbereiten solle. Meist wird der wiederkehrende Prophet Elia als der Wegbereiter genannt (vgl. Mal. 3,23 f. [4,5 f.]), in Qumran wird nur vom Kommen eines endzeitlichen Propheten gesprochen (1QSIX, 11). Die Gestalt des Heilbringers, die dem ihm vorangehenden Boten folgt, konnte auch als ein *endzeitlicher Priester* vorgestellt werden, der das von Unreinheit und Sünde befreite Volk sammeln wird. Seine Wirksamkeit wird weder nach dem Vorbild Davids noch nach dem eines Propheten, sondern als die Zeit des wiederkehrenden Paradieses beschrieben. Dann wird das gegen Adam drohende Schwert weggestellt, den Heiligen vom Holz des Lebens zu essen gegeben, die Macht des Bösen beseitigt und Beliar gebunden werden, so daß die Gemeinde der Vollendung unange-

fochten in paradiesischer Freude leben und der Herr an seinen Geliebten Wohlgefallen haben wird bis in Ewigkeit (Test. Levi 18).

Während in der endzeitlichen Erwartung, die die Gemeinde von Qumran vertrat, die Vorstellung eines messianischen Hohenpriesters mit der des königlichen Gesalbten verbunden worden ist (vgl. S. 77), gab es bei manchen Juden die Vorstellung, der Gesandte Gottes, der in den letzten Tagen auftreten wird, werde der Prophet schlechthin bzw. der wiederkehrende Mose sein. Der Prophet, der in die Welt kommen soll (Joh. 6,14; vgl. auch Joh. 1,21), wird in Erfüllung der Verheißung von 5. Mose 18,15 erscheinen: „Einen Propheten wie mich (nämlich Mose) wird dir der Herr, dein Gott, erstehen lassen, aus der Mitte deiner Brüder, auf den sollt ihr hören.“

Die apokalyptischen Schilderungen der Wende von diesem vergehenden Äon zu jener kommenden Welt Gottes erwähnen entweder überhaupt nicht einen Messias, oder sie sprechen von dem *Menschensohn*, der schon bei Gott bereitsteht, um am Ende der Tage auf den Wolken des Himmels herabzukommen, Gericht zu halten und die Gerechten zur Seligkeit zu führen (vgl. S. 41 f.). Hier ist der Retter nicht als eine irdische Erscheinung von hoheitsvoller Heiligkeit gedacht, sondern als überirdische Gestalt, die aus der himmlischen Welt hervortreten wird.

Die Frage, wann denn das Reich Gottes komme, wurde überall im Judentum gestellt und nach Zeichen gesucht, an denen man ablesen könnte, ob die messianische Zeit sich bereits ankündigt (vgl. Lk. 17,20). Die Rabbinen antworteten auf diese Frage, durch strengen Gehorsam gegen das Gesetz könne Israel die Ankunft des zukünftigen Heils beschleunigen. Wenn ganz Israel wirklich Buße täte, dann werde die Erlösung durch den Messias kommen. Da der Tag der Befreiung auf sich warten ließ, vermuteten manche, der Messias werde ganz verborgen bleiben und vielleicht werde niemand ihn erkennen (vgl. Joh. 7,27); andere sagten, er sei schon geboren worden und unerkannt erschienen. In solchen Sätzen sprach sich die Enttäuschung darüber aus, daß Geschichte und Gegenwart von den Zeichen der messianischen Zeit nichts sichtbar werden ließen. Gleichwohl blieb im Judentum die Hoffnung lebendig, Gott werde sich am Ende über sein Volk erbarmen und sein Elend ansehen.

So unterschiedlich die Anschauungen über den Messias und die Zeit des Heils auch waren, ihnen allen ist gemeinsam, daß der von Gott Gesalbte als ein Herrscher und Richter auftreten wird, der die Niedrigkeit Israels aufheben, die Heiden vertreiben und das Reich der Herrlichkeit begründen wird. Nirgendwo aber wird von einem *leidenden Messias* gesprochen, der um der Sünden des Volkes willen Schmach und Tod auf sich laden wird. Da, wo das Verhältnis des Menschen zu Gott allein vom Gesetz bestimmt ist, wo man nach der Gerechtigkeit unter dem Gesetz fragt und außerhalb des Gesetzes keinen anderen Weg zum Heil kennt, kann für einen leidenden Messias, der die Schuld anderer auf sich nimmt, kein Platz sein. Erst als die schrecklichen Ereignisse während des jüdischen Krieges (66–70 n. Chr.)

und des Aufstandes unter Bar Kochba (132–135 n. Chr.) das Judentum schwer getroffen hatten und die Erwartung, der Messias werde bald erscheinen, zerbrochen war, wurde hier und da daran gedacht, daß der Gesalbte Gottes leiden und sterben muß. Neben dem Messias ben David erwähnte man gelegentlich einen Messias ben Joseph, der als Krieger schwere Kämpfe ausfechten muß und im Streit fällt. Eine spätere Legende erzählt, R. Josua ben Levi, der im dritten Jahrhundert n. Chr. lebte, habe einmal den Propheten Elia getroffen und ihn gefragt, wann der Messias kommen werde. Darauf habe der Prophet gesagt, er solle ihn selbst fragen und werde ihn finden am Tore Roms, wo er zwischen den von Krankheiten behafteten Armen sitze. Sie binden die Wunden ihres Aussatzes alle mit einem Male auf und verbinden sie wieder, er aber binde sie einzeln auf und verbinde sie einzeln; denn er denke: Vielleicht werde ich verlangt, dann soll keine Verzögerung entstehen (babylon. Talmud, Sanhedrin 98 a). Mit Krankheit beladen, hält sich der Messias, der unter den Elenden verborgen sitzt, ständig bereit für die Stunde, zu der er von Gott gerufen wird. Auch in diesen Worten, die von einem mit Elend behafteten Messias sprechen, ist nicht davon die Rede, daß er um der Sünden anderer willen leidet. Wohl aber ist er in die Gemeinschaft des Leidens mit ganz Israel eingetreten, das auf die Erlösung geduldig wartet.

Die christliche Gemeinde, die den gekreuzigten und auferstandenen Jesus als den Messias verkündigt, hat alle Würdetitel, die in der endzeitlichen Erwartung des Judentums unverbunden nebeneinanderstehen, auf ihren Herrn übertragen. Er wird nicht nur der Christus (= Messias) und Sohn Davids genannt, sondern auch der Hohepriester, der Prophet und der Menschensohn. Nicht in der messianischen Hoffnung des Judentums, die eine bunte Vielfalt von Vorstellungen darbot, sondern erst im christlichen Bekenntnis wurden die verschiedenen Bezeichnungen des Messias zu einer Einheit zusammengefaßt. Dabei wurden sie vom Kreuzesgeschehen her, auf das sie nun ausnahmslos bezogen wurden, zutiefst umgestaltet und inhaltlich neu geprägt; denn sie alle dienen nun dazu, die einzigartige Hoheit des erniedrigten Messias zu beschreiben, der für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften (1. Kor. 15,3). Das Judentum kannte in der Vielfalt seiner messianischen Bilder nicht einen Gesalbten Gottes, der der Freund der Zöllner und Sünder wird und sterbend die Schuld der Welt auf sich läßt. Die Christen aber glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Messias als den lebendigen Herrn. Von einem Glauben an den Messias wird jedoch im Judentum niemals gesprochen, Glaube als Vertrauen auf die Wahrheit des Wortes Gottes ist vielmehr ein gutes Werk im Leben der Frommen neben anderen. Über die Person des Messias werden daher keine näheren Erwägungen angestellt. Denn nicht auf seine Person, sondern auf die messianische Zeit, die er bringen soll, und das Werk, das er in Gottes Auftrag vollführen wird, richtet sich die endzeitliche Erwartung. Wenn er erscheinen wird, werden Herrlichkeit und Glanz anbrechen, die Gott durch sein Werk-

zeug seinem Volk zuteil werden lassen will. Der Messias wird daher der Vollstrecker, nicht aber Grund, Sinn und Inhalt des Heils sein.

Die ältere Erwartung eines irdischen Messiaskönigs und die apokalyptische Hoffnung, die sich auf die Wende der Äonen richtet, stehen ursprünglich in keiner gegenseitigen Beziehung. Doch wo man später die Frage stellte, wie sich diese unterschiedlichen Vorstellungen zueinander verhalten, suchte man einen Ausgleich auf folgende Weise herzustellen: Zunächst wird der davidische Messias auftreten, Israel befreien und regieren, seine Herrschaft aber wird begrenzt sein und nur den Anfang der endzeitlichen Geschehnisse bilden. Nach einem letzten Ansturm der feindlichen Mächte wird dann dieser Äon vergehen, die Toten werden auferweckt und der Menschensohn wird über alle Menschen richten, damit die neue Welt Gottes anheben kann und die einen zum Leben, die anderen zum ewigen Tod eingehen. Auf diese Weise entstand die Vorstellung eines *messianischen Zwischenreiches*, das dem Ende dieser Welt und der kommenden Gottesherrschaft vorangehen soll. Nach 4.Esra 7,28 f. wird der Messias 400 Jahre lang herrschen, danach aber werden er und alle, die Menschenodem haben, sterben. Wenn die ganze Welt sieben Tage lang im Schweigen der Urzeit verharrt hat, werden die Toten auferstehen und wird das Endgericht stattfinden. Die Zeit des Messias auf Erden stellt somit nur eine Vorstufe der Herrlichkeit dar, die nach dem Ende des alten Äons anbrechen wird. Die Dauer des Zwischenreiches wurde in der jüdischen Apokalyptik verschieden angegeben. Wo sich die Zahl 1000 findet, ist sie von der Vorstellung der Weltwoche genommen, nach der 6000 Jahre lang die Weltgeschichte ihren Gang nehmen und die letzten tausend Jahre der große Weltsabbat herrschen soll (vgl. S. 39). Diese Erwartung eines messianischen Zwischenreiches hat dann in einer verchristlichten Gestalt in die Offenbarung des Johannes Eingang gefunden (vgl. Offb. Joh. 20,1–10). Das konnte um so eher geschehen, als nach der urchristlichen Verkündigung Jesus sowohl Messiaskönig als auch Menschensohn genannt und alle zukünftige Erwartung allein an seinen Namen geknüpft wurde.

In den harten Kämpfen der Makkabäerzeit hatte sich die bedrängende Frage erhoben, ob die im Kriege gefallenen Gerechten nicht am zukünftigen Heil teilhaben könnten. Die Antwort hatte man zunächst darin gefunden, daß einzelne Fromme aus der Geschichte Israels und die Blutzeugen vom Tode auferweckt werden sollen, um die volle Seligkeit mitzuerleben (vgl. 2.Makk. 7). Die Sünder dagegen werden im Tode bleiben: „Des Sünders Verderben ist ewig, und sein wird nicht gedacht, wenn er (nämlich Gott) die Frommen heimsucht. Das ist das Teil der Sünder in Ewigkeit; aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben (verläuft) im Licht, und (das) wird nimmer versiegen“ (Ps. Sal. 3,11 f.). Doch bald wurde der Gedanke der *Auferstehung* im Zusammenhang mit dem in der Apokalyptik geschilderten zukünftigen Weltgericht dahin erweitert, daß nicht nur die Gerechten zur Seligkeit auferstehen, sondern alle Menschen aus dem Tode auferweckt werden sollen, um sich vor



dem Richtstuhl Gottes zu verantworten. Äth. Hen. 22 heißt es, daß alle Toten der Unterwelt, die Gerechten wie die Gottlosen, zum Gericht aufstehen werden. Ausgenommen sind lediglich die ermordeten Sünder, die durch ihren Tod bereits hinreichende Sühne für ihre Schuld geleistet haben und daher nicht mehr vor Gericht zu erscheinen brauchen. Die Bilderreden der äthiopischen Henochapokalypse (Kap. 37–71), die Visionen der Esrapokalypse und die syrische Baruchapokalypse (30,1–5; 50,2–51,3) setzen dann die allgemeine Auferstehung aller Toten voraus. Wenn nach dem Tod der Leib in das Grab gelegt wird, wird die Seele des Menschen an einen himmlischen Ort gebracht, an dem sie im Zwischenzustand verweilt. Am jüngsten Tag aber werden die Leiber aus den Gräbern herausgeholt und die Seelen wieder mit ihnen vereint werden (vgl. S. 40).

Wie die Sadduzäer den Glauben an die Auferstehung der Toten ablehnten (vgl. S. 52), so vertrat auch die Lehre der Gemeinde von Qumran die ältere Form der endzeitlichen Erwartung, die zwar auf den Sieg Gottes und das Heil bezogen ist, das den Söhnen des Lichtes zuteil werden soll, aber von einer Auferstehung der Toten nirgendwo ausdrücklich spricht. Die Hoffnung richtet sich darauf, daß die Söhne der Wahrheit „Übermaß des Friedens haben werden, solange die Tage währen, und Fruchtbarkeit des Samens mit allen ewigen Segnungen und ewige Freude in immerwährendem Leben und einen Kranz der Herrlichkeit mit prachtvollem Gewand in ewigem Licht“ (1QSIV, 7f.). Wenn auch die Frage, wie es über den Tod hinaus Teilhabe am Heil geben kann, nicht erörtert wird, so bekennt doch der Beter: „Ich preise dich, Herr! Denn du hast meine Seele erlöst aus der Grube, und aus der Unterwelt des Abgrunds hast du mich hinaufgehoben zu ewiger Höhe“ (1QH III, 19f.). Als dann nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. allein die pharisäischen Schriftgelehrten die Lehre der Synagoge bestimmten, wurde die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten zum Bekenntnis, das jeder Jude zu bejahen hat, indem er den Gott Israels preist, der die Toten auferweckt.

Nach dem Gericht wird für alle, die in die Seligkeit eingehen dürfen, das ewige Leben anheben, das bisweilen wie eine gesteigerte Fortsetzung des irdischen Lebens vorgestellt wird, dem nun Lasten und Plagen genommen sind. In festlichen Gelagen wird gegessen und getrunken (äth. Hen. 62,14 u. ö.), Krankheit und Not sind gebannt (4. Esra 8,53). Das ewige Leben währt im Unterschied zum diesseitigen ohne die Begrenzung zeitlicher Dauer, weil die Herrschaft des Todes gebrochen ist (syr. Bar. 21,22f. u. ö.). Auch wird es keine Sünde mehr geben, nachdem der böse Trieb, der in dem Menschen wohnt, mit ihrem Tode erloschen ist. Nach anderen Aussagen ist das ewige Leben dem irdischen in keiner Weise vergleichbar, weil dann die Bedingungen, unter denen die Menschen ihr irdisches Dasein führen, aufgehoben sind. In der zukünftigen Welt wird es – so können die Rabbinen gelegentlich sagen – nicht Essen und Trinken, nicht Zeugung und Fortpflanzung, nicht Kauf noch Verkauf, nicht Neid noch Feindschaft und Streit geben, sondern die Gerechten werden dasitzen mit ihren Kronen auf ihren

Häuptern und sich laben am Glanz der Sch<sup>h</sup>kina (d. h. Gottes) (babylon. Talmud, B<sup>r</sup>rakot 17a).

Im hellenistischen Judentum ist unter griechischem Einfluß weithin der Glaube an die *Unsterblichkeit der Seele* aufgenommen worden (vgl. S. 89), so daß auch die Hoffnung auf das ewige Leben eine andere Bedeutung gewann. Sein Beginn ist nun nicht mehr notwendig an die Auferstehung der Toten gebunden, sondern das ewige Leben nimmt seinen Anfang in dem Augenblick, in dem die unsterbliche Seele sich vom Leibe löst und in die Unvergänglichkeit hinaufgehoben wird. Unmittelbar nach dem Tode schlägt die Stunde von Gericht und Vergeltung, in der darüber entschieden wird, ob der Zugang zum ewigen Leben aufgetan oder verschlossen wird.

Den mannigfaltigen Vorstellungen über das Heil und den verschiedenen Ausprägungen der Hoffnung auf das ewige Leben ist gemeinsam, daß es als Gabe Gottes, der allein ewig ist, den Menschen in der jenseitigen Welt zuteil wird. Glaube und Wandel des Frommen, Gehorsam gegen das Gesetz bzw. ein tugendhaftes Leben sind die Vorbedingungen für das Erlangen der zukünftigen Heilsgabe des ewigen Lebens.

## II. TEIL

# Die hellenistisch-römische Umwelt des Neuen Testaments

## I. KAPITEL

### Politik und Gesellschaft im Römischen Reich im ersten Jahrhundert n. Chr.

Das nahezu unermessliche Reich, das Alexander d. Gr. mit seinen Eroberungszügen zusammengebracht hatte, war nach dem frühen Tod des jungen makedonischen Königs alsbald wieder auseinandergefallen. Der nachhaltige Einfluß der griechischen Sprache und Lebensgewohnheiten blieb jedoch in den Herrschaftsgebieten der Diadochen, die das Erbe Alexanders unter sich aufteilten, mit unverminderter Stärke wirksam. Syrien und Ägypten wurden von hellenistischen Königen regiert, die Bevölkerung erlernte die Sprache der Griechen und paßte sich ihren Gebräuchen und Umgangsformen an. Als dann die Römer in den schweren Auseinandersetzungen mit Karthago siegreich geblieben waren, wandten sie von der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts an ihre Aufmerksamkeit in steigendem Maße Griechenland und dem Orient zu. In der Begegnung mit dem Hellenismus übernahmen sie Kunst und Wissenschaft der Griechen und dehnten durch ihre politischen Erfolge ihren Machtbereich immer weiter aus. Im ersten Jahrhundert v. Chr. wurden Syrien und Palästina der römischen Botmäßigkeit unterworfen, so daß nunmehr der ganze Osten des Mittelmeerraums der Herrschaft Roms unterstellt war. Damit hatten die Römer überall die Nachfolge der Griechen angetreten. Dabei empfanden sie es als ihre Verpflichtung, für die Erhaltung des ihnen zugefallenen Erbes zu sorgen, das als hellenistisch-römische Kultur und Zivilisation durch den Bestand des mächtigen Römischen Reiches gefestigt und weiter ausgebreitet wurde.

#### *1. Das Römische Reich unter der Herrschaft der Caesaren*

Nachdem es schließlich Caesar gelungen war, seine Gegner zu besiegen und die Gewalt an sich zu bringen, war er in dem Augenblick, in dem er die Hand nach der Alleinherrschaft ausstreckte, ermordet worden (44 v. Chr.). Die Mörder Caesars konnten sich jedoch nur für kurze Zeit behaupten. Dann machten Octavian und Antonius, die sich zum Kampf gegen die Caesarenmörder verbündet hatten, ihrem Regiment ein Ende. Die Sieger

teilten sich das Reich: Antonius übernahm die Herrschaft im Osten, lebte in Alexandria mit der Königin Kleopatra zusammen und bestimmte von dort auch die Geschicke Syriens und Palästinas; Octavian regierte in Rom über Italien und den Westen des Reiches. Doch diese Regelung sollte nicht von Dauer sein, da es alsbald zum Zerwürfnis zwischen den beiden Herrschern kam. Im Krieg, den sie gegeneinander austrugen, blieb Octavian Sieger. Als in der Seeschlacht bei Actium die Flotte des Antonius unterlag (31 v. Chr.), war sein Schicksal besiegelt. Fortan war Octavian allein Herrscher über das weite Römische Reich.

Italien und die Provinzen hatten unter den vielen Kämpfen und Auseinandersetzungen schwer gelitten. Viele Familien waren auseinandergerissen worden, die Männer als Soldaten in ferne Länder ausgerückt. Große Verluste hatte die Bevölkerung erfahren; Landwirtschaft und Handel lagen darnieder. Bis in die entlegensten Winkel des Reiches hatten sich die Erschütterungen ausgewirkt. Man hatte sich jeweils demjenigen fügen müssen, der im Augenblick die Macht besaß. Und wenn ein jäher Umschwung eintrat, so mußte man zusehen, rasch die Gunst des neuen Herrschers zu erlangen. So war es dem jüdischen König Herodes gelungen, jede Veränderung der politischen Lage sofort zu erfassen und von einer Seite zur anderen hinüberzuwechseln, wenn es ihm nötig schien (vgl. S. 23 f.). Nach diesen leidvollen Jahren war die Bevölkerung des ganzen Reiches von tiefer Sehnsucht nach Frieden erfüllt. In Italien wie in den Provinzen schaute man voller Erwartung nach dem kommenden Herrscher aus, dem es endlich gelingen würde, die Flamme des Krieges zu zertreten.

Diesen von allen ersehnten Frieden schuf *Octavian*, dem als Sieger über Antonius die uneingeschränkte Macht zugefallen war. Da er nur als Führer des Heeres den Bestand des Friedens garantieren konnte, behielt er als Imperator das Kommando über die Truppen. In der Öffentlichkeit trat er als Sachwalter römischer Tradition auf. Obgleich er allein über die Macht verfügte, achtete er den Senat und setzte ihn wieder in seine alten Rechte ein. Nicht-Römer, die zur Zeit Caesars in den Senat gekommen waren, wurden ausgeschlossen, um das Ansehen der obersten Behörde zu mehren. Die Stellung des Octavian wurde gefestigt, indem sein Adoptivvater Caesar auf Beschluß des Senats unter die Götter erhoben wurde. Octavian nannte sich fortan Sohn des göttlichen Caesar, Imperator Caesar Divi filius. Obwohl die alte römische Verfassung wieder in Kraft gesetzt worden war, lag tatsächlich die Regierungsgewalt allein bei Octavian. Als er im Jahr 27 v. Chr. in einem öffentlichen Staatsakt alle Sondervollmachten, die ihm übertragen worden waren, niederlegte und sie dem Senat zurückgab, damit die alte Ordnung wiederhergestellt werde, ersuchte ihn der Senat, seine Stellung zu behalten, damit er den Frieden schütze und weiterhin für die Wohlfahrt des Staates Sorge. Daraufhin nahm Octavian die Vollmachten, die er soeben abgelegt hatte, wieder vom Senat entgegen. Damit entstand eine neue Regierungsform. Zwar blieb der Senat oberste Behörde Roms, aber Octavian war der erste Bürger des Staates, der als der Princeps seine Geschicke lenkte. Zu

seinem Namen fügte er den des Augustus hinzu und hob damit die einzigartige Würde seiner Stellung hervor; denn bis dahin war diese Bezeichnung (= der Erhabene) nur als Beiname von Göttern verwendet worden. Zwar hütete sich Octavian, mit der römischen Tradition, die streng zwischen Göttern und Menschen schied, zu brechen, aber indem er sich Augustus nennen ließ, brachte er unmißverständlich zum Ausdruck, daß seine Machtstellung von unvergleichlicher Hoheit sei.

Nachdem im Jahre 12 v. Chr. Augustus auf Grund einer Volksabstimmung das höchste priesterliche Amt des pontifex maximus übertragen worden war, wurde schließlich die Reihe der Ehrennamen nochmals vermehrt, als ihn der Senat 2 v. Chr. als pater patriae bezeichnete. Voller Stolz hebt Augustus in einem Rechenschaftsbericht, den er kurz vor seinem Tode im Rückblick auf seine Politik erstattete, hervor, diese Ehrungen seien ihm um seiner Tapferkeit und Milde, seiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit willen durch den Senat zuteil geworden. An Machteinfluß habe er alle übertriffen, an Amtsgewalt aber nicht mehr besessen als die übrigen, die ihm in jedem Amte Amtsgenossen gewesen seien.

Von 27 bis 23 v. Chr. ließ sich Augustus Jahr um Jahr das Konsulat übertragen. Obwohl ihm ein zweiter Konsul zur Seite stand, lag doch die Führung allein bei ihm. Später war seine Stellung so gefestigt, daß er nur noch hin und wieder das Konsulat ausübte. Das Heer blieb ihm treu ergeben, da die Soldaten, die größtenteils aus Italien rekrutiert wurden, Sold, Beförderung und gute Abfindung allein vom Caesar erwarten konnten und die Offiziere, die aus römischem Adel kamen, darauf zählen konnten, durch Augustus zu Aufstieg und Erfolg zu gelangen. Er mußte freilich für die erheblichen Kosten aufkommen, die die Unterhaltung des ständigen Berufsheeres erforderlich machte, war dazu jedoch in der Lage, weil er nach dem Sieg über Antonius und Kleopatra Ägypten als sein persönliches Eigentum übernommen hatte. So war er der bei weitem reichste Mann im Imperium, der aber seine großen Mittel zum Wohl des Staates einsetzte. Er trug nicht nur für die Unterhaltung der Truppen Sorge, sondern ließ auch aus Ägypten Korn heranschaffen, um es unter das römische Proletariat zu verteilen, das durch Brot und Spiele (*panem et circenses*) bei Laune gehalten wurde und jederzeit zur Stelle war, wenn es galt, dem Caesar zuzujubeln, die von ihm angesetzten Feste zu begehen und ihm zu huldigen.

Augustus verlegte die Legionen an die Grenzen des Reiches, um die gefährdeten Gebiete zu schützen. In Rom stand nur die Prätorianergarde, die für Ordnung und den Schutz des Caesars zu sorgen hatte. Die Provinzen wurden von Statthaltern geleitet; den hellenistischen Städten im Osten des Reiches wurde dabei weitgehende Selbstverwaltung ihrer Angelegenheiten nach überkommenem Stadtrecht zugestanden. Die Aufsicht über die alten Provinzen lag beim Senat, der auch die Statthalter zu ernennen hatte und in der Regel einen Konsul nach Ablauf seines Amtsjahres als Prokonsul in eine Provinz entsandte. So wird Apg. 18,12 berichtet, daß der Prokonsul Gallio in Korinth eintraf, um das Amt des Statthalters von Achaja anzu-

treten (51 n. Chr.). Die neu gewonnenen Gebiete wie Ägypten unterstanden dagegen nicht dem Senat, sondern waren als kaiserliche Provinzen unmittelbar dem Caesar unterstellt, der allein darüber entschied, wer als sein Statthalter amtieren sollte. Zum großen Verband des Reiches gehörten auch verbündete Fürstentümer, die von Rom abhängig waren. So konnte der König Herodes nur mit Billigung Roms in Palästina regieren; und als er starb, mußte sein Testament von Augustus bestätigt werden, um in Kraft treten zu können (vgl. S. 26 f.). Wenn sich ein Fürst in einem von Rom abhängigen Land nicht so verhielt, wie man es von ihm erwartete, konnte er seines Amtes enthoben und sein Gebiet der Aufsicht eines römischen Procurators unterstellt werden (vgl. S. 27).

Die kluge und maßvolle Politik, mit der Augustus das Reich regierte, fand nahezu allgemeine Zustimmung. Nach den langwährenden Schrecken der Kriege war endlich überall Friede eingekehrt, und die Römer gingen nicht auf weitere Eroberungen aus, sondern waren auf Sicherung des Bestandes und Festigung der Grenzen bedacht. Im ganzen Reich wurde Augustus als Friedensherrscher gefeiert. So heißt es in einer Inschrift, die 9 v. Chr. in Priene in Kleinasien angebracht wurde, man wolle den Jahresanfang auf den Geburtstag des Caesars legen; denn die göttliche Vorsehung habe dem Leben der Menschen die höchste Vollendung gebracht, „indem sie uns den Augustus schenkte, den sie zum Wohl der Menschen mit Kraft erfüllte, wie sie ihn uns und unseren Nachkommen als Heiland sandte, der dem Krieg ein Ende machen und alles ordnen sollte“. Die frohe Kunde, die von seinem segensreichen Walten ergangen ist, habe ihren Anfang genommen mit der Nachricht von der Geburt des Herrschers: „Der Geburtstag des Gottes war für die Welt der Anfang von Freudenbotschaften (griechisch: Evangelien), die seinetwegen ergangen sind.“ Wo ihm solche Huldigung in den orientalischen Provinzen des Reiches entgegengebracht wurde, ließ Augustus sie sich gefallen, verlangte jedoch nicht entsprechende Verehrung im Westen oder gar in Rom. Da er als der Friedensherrscher anerkannt sein wollte, der mit Weisheit und Güte das Wohl der Menschen fördert, lieb er auch mancherlei Klagen, die von hier oder dort aus dem weiten Reich an ihn herangetragen wurden, sein Ohr und griff ein, um unterdrückten Völkern zu helfen, Schuldige zu bestrafen oder rücksichtslose Statthalter und Herrscher ihres Amtes zu entheben (vgl. S. 27).

Überall im Reich wurden neue Städte gegründet, Bauten von Tempeln, Theatern, Wasserleitungen und anderen öffentlichen Einrichtungen aufgeführt und vor allem Verkehrswege angelegt. Militärpolizei sicherte die römischen Straßen an gefährdeten Stellen, so daß man ohne Sorge vor räuberischen Überfällen rasch und sicher von einem Ort zum anderen ziehen konnte; und die Seewege wurden durch die Flotte des Caesars geschützt, so daß die Schifffahrt nicht durch Seeräuber behelligt wurde. Wirtschaft und Handel blühten infolgedessen auf und weiteten sich auch über die Grenzen des Reiches bis an den Atlantik, die Ostsee und nach Afrika aus. Das römische Bürgerrecht wurde über Italien hinaus auch auf verdiente Ein-

wohner in den Provinzen ausgedehnt. Jeder Bürger des Reiches durfte frei umherreisen, nur an den Provinzgrenzen wurde ein geringer Zoll erhoben. Der Bevölkerung des ganzen Reiches war ein Gefühl der Sicherheit gegeben, endlich war man frei von Bedrohung an Leib und Leben.

Hand in Hand mit der äußeren Festigung des Reiches suchte Augustus Maßnahmen zur inneren Reform zu treffen. Den Sieg über Antonius hatte er als Triumph alter römischer Tugenden gegen orientalische Überfremdung hingestellt. Nun suchte er einem Verfall der Sitten, wie er sich in Rom überall zeigte, entgegenzuwirken, um Tapferkeit und Gerechtigkeit, Wahrung von Zucht und Sitte wieder einkehren zu lassen. Aus Streben nach Genuß lebten viele Römer ehelos, zahlreiche Ehen blieben ohne Kinder, Ehescheidungen waren an der Tagesordnung, die große Schar von Sklaven und Sklavinnen bedeutete eine ständige Gefährdung der Sittlichkeit. Um diese Entwicklung aufzuhalten, wurden Gesetze zum Schutze der römischen Familie erlassen: Alle Männer zwischen 20 und 60 Jahren und alle Frauen zwischen 20 und 50 Jahren sollten verpflichtet werden zu heiraten. Um die Familien zu fördern, wurde angeordnet, Ehelose dürften nicht erben, kinderlos Verheiratete nur zur Hälfte, kinderreiche Väter sollten bei Bewerbungen um Ämter bevorzugt werden. Doch diese Maßnahmen verfehlten ihr Ziel, da man die gesetzlichen Bestimmungen auf mannigfache Weise zu umgehen suchte. Ehen wurden nur zum Schein geschlossen, der Verfall der Sitten war nicht aufzuhalten, so daß eine durchgreifende Änderung nicht erzielt werden konnte. Das Bild, das Röm. 1,18–32 von den sittlichen Zuständen der hellenistisch-römischen Welt gezeichnet wird, ist zwar mit grellen Farben gemalt, wird aber weithin den tatsächlichen Verhältnissen entsprochen haben.

Die Neuordnung des Reiches, die während der langen friedlichen Regierungszeit des Augustus getroffen wurde, war am Ende seines Lebens so gefestigt, daß sie über seinen Tod hinaus Bestand hatte. Als Augustus 14 n. Chr. im Alter von 76 Jahren starb, übernahm sein Adoptivsohn *Tiberius* die Regierung, ein erfahrener Feldherr und besonnener Politiker, der schon im Alter von 56 Jahren stand. Die Einrichtung des Prinzipats hatte sich so bewährt, daß Tiberius die Nachfolge ohne Widerspruch des Senats antreten konnte. Eigentlich hatte Augustus ihn nicht als seinen Nachfolger ausersehen wollen; aber als sich andere Möglichkeiten zerschlagen hatten, hatte er ihn schließlich doch dazu bestimmt. Tiberius war durch manche Enttäuschungen hindurchgegangen und wirkte finster und verschlossen. Seine Pflichten nahm er streng und gewissenhaft wahr, indem er als Verwalter des ihm zugefallenen Erbes planmäßig und zielstrebig die Politik seines Vorgängers fortsetzte, aber es fehlte dabei der schöpferische Geist, der Augustus zu seinem Werk befähigt hatte. Wegen seiner Strenge und einer gewissen Unsicherheit besaß Tiberius kein Geschick im Umgang mit Menschen und machte sich manche Feinde. In der Zeit seiner Herrschaft nahm die geordnete Verwaltung des Reiches ihren Fortgang. Unter seiner Regierung wurde Pontius Pilatus als Prokurator in Judäa und Samaria eingesetzt (26–36 n. Chr.), trat Johannes der Täufer in Palästina auf (vgl. Lk. 3,1) und

wirkte Jesus von Nazareth im Lande, bis er in Jerusalem vom Synedrium dem Statthalter übergeben, zum Tode verurteilt und durch die schimpfliche Strafe der Kreuzigung hingerichtet wurde.

Auf Tiberius folgte *Caligula*, der bei Übernahme der Regierung erst 25 Jahre alt war (37 n. Chr.). Im Unterschied zu seinem Vorgänger gebärdete er sich wie ein hellenistischer Herrscher und umgab sich mit einem Kreis verdorbener junger hellenistischer Fürsten, unter denen sich auch Herodes Agrippa befand, der durch die Gunst des Caligula zu Einfluß und Herrschaft in Palästina gelangte (vgl. S. 30). Sein ausschweifendes Leben und sein wahnwitzig übersteigertes Streben nach göttergleicher Überhöhung der herrscherlichen Stellung hinderten Caligula an der Erfüllung der Aufgaben seines Amtes. Er schreckte auch nicht davor zurück, von den Juden zu fordern, sie sollten im Tempel von Jerusalem sein Standbild aufstellen (vgl. S. 30). Die Durchführung seines Vorhabens wurde jedoch durch seinen plötzlichen Tod verhindert. In den wenigen Jahren seiner Herrschaft hatte er sich so viele Feinde gemacht, daß eine Palastrevolution sein Regiment beseitigte (41 n. Chr.).

Die Prätorianergarde rief *Claudius*, den Oheim des Caligula, zum Caesar aus (41–54 n. Chr.), einen redlichen Mann, der sich bemühte, gewissenhaft zu regieren. Er führte einen weitreichenden Briefverkehr mit den Amtsträgern in den Provinzen des Reiches, um über die örtlichen Verhältnisse informiert zu sein und auf ihre Gestaltung Einfluß zu nehmen. In einem ausführlichen Schreiben, das er an die Stadt Alexandria schickte, stimmt er der Errichtung von Statuen seiner Person und seiner Familie an verschiedenen Plätzen der Stadt zu und fährt dann fort: „Ich billige nicht die Ernennung eines Oberpriesters für mich und den Bau von Tempeln; denn ich wünsche nicht bei meinen Zeitgenossen Anstoß zu erregen, und meine Ansicht ist, daß Heiligtümer und ähnliches allein ein Vorrecht der Götter sind, das ihnen zu allen Zeiten gebührt.“ Da es in Alexandria zu Auseinandersetzungen zwischen der jüdischen und der nichtjüdischen Bevölkerung gekommen war, ermahnt Claudius die Alexandriner, „daß ihr euch einerseits geduldig und freundlich gegenüber den Juden betragt, die seit langer Zeit in derselben Stadt gewohnt haben, und keinen der von ihnen befolgten Riten zur Anbetung ihrer Götter schändet, sondern ihnen erlaubt, ihren Gebräuchen wie zu den Zeiten des göttlichen Augustus nachzugehen, welche ich, nachdem ich beide Seiten angehört, ebenfalls sanktioniert habe; und andererseits befehle ich den Juden ausdrücklich, nicht auf mehr Privilegien, als sie früher besaßen, hinzuarbeiten . . . Wenn ihr von diesen Dingen ablaßt und in gegenseitiger Nachsicht und Freundlichkeit miteinander leben wollt, will ich meinerseits die wohlwollende Sorge für die Stadt bezeigen, wie sie euch auch von meinen Vorfahren bezeigt wurde“ (Papyrus London 1912).

Zwar ist Claudius in diesem Erlaß unverkennbar von dem Bestreben geleitet, beiden Parteien gerecht zu werden, in Rom aber ist er gegen die Juden eingeschritten, weil es zu Streitigkeiten unter ihnen gekommen war. Suëton berichtet: „Die Juden vertrieb er aus Rom, weil sie, von einem gewissen



Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten“ (Claudius 25). Dieser unklar gehaltenen Nachricht ist zu entnehmen, daß es der Christusbotschaft wegen zu Auseinandersetzungen unter den Juden gekommen war. Der Bericht nennt irrtümlicherweise den häufig gebrauchten Sklavennamen Chrestus, um ihn als verantwortlichen Schuldigen anzugeben. Tatsächlich aber wird die Predigt, der gekreuzigte Jesus von Nazareth sei der Christus, der Messias Israels, die Ursache für die Entstehung der Unruhen gewesen sein, die Claudius kurzerhand zum Anlaß nahm, um die Juden aus der Hauptstadt auszuweisen. Vielleicht haben nicht alle Angehörigen der zahlreichen Judenschaft, die in der Welthauptstadt lebten, Rom verlassen müssen, sicherlich aber wurde ihnen die Abhaltung von Gottesdiensten und Versammlungen in den Synagogen untersagt. Von dieser Verordnung wurden auch die Judenchristen betroffen (vgl. Apg. 18,2). Unter Nero wurde dann das Edikt des Claudius wieder aufgehoben, so daß die Juden nach Rom zurückkehren konnten.

Claudius wurde 54 n. Chr. durch seine Gemahlin Agrippina vergiftet, die ihn aus dem Wege schaffen wollte, um ihren Sohn *Nero* auf den Thron zu bringen, der aus ihrer ersten Ehe stammte und von Claudius adoptiert worden war. Es gelang, den Regierungswechsel ohne Unruhen zu vollziehen. Da der neue Herrscher erst 17 Jahre alt war, wurden zunächst die Amtsgeschäfte vom Prätorianerpräfekten und dem Philosophen Seneca geführt, einem der wohlhabendsten und einflußreichsten Männer in Rom. Die Jahre ihrer Regentschaft verliefen glücklich. Als aber Nero selbst die Regierung übernahm, ließ er alle Hemmungen fahren. Er liebte es, öffentlich als Künstler aufzutreten, gebärdete sich als Freund und Förderer griechischer Kultur und suchte seine herrscherliche Hoheit mit göttlichem Glanz zu umkleiden. Ohne Bedenken schaffte er Menschen aus dem Wege, die ihm hinderlich sein konnten. Auf sein Betreiben kam es zur ersten Christenverfolgung in Rom. Nachdem sich ein furchtbarer Brand ereignet hatte, dem viele Häuser zum Opfer gefallen waren (64 n. Chr.), verbreitete sich das Gerücht und hielt sich hartnäckig, das Feuer sei von Nero befohlen worden. Um den Verdacht von sich abzulenken, suchte er Schuldige vorzuweisen, indem er sich an die Christen hielt und alle zum Tode verurteilen ließ, deren man habhaft wurde. „Bei der Hinrichtung“ – so schreibt Tacitus – „wurde auch noch Spott mit ihnen getrieben, indem sie in Tierhäute gesteckt und von wilden Hunden zerfleischt wurden. Andere wurden ans Kreuz geschlagen oder, zum Feuer-tode bestimmt, nach Einbruch der Dunkelheit als nächtliche Fackeln verbrannt. Für dieses Schauspiel hatte Nero seinen eigenen Park hergegeben und veranstaltete gleichzeitig ein Zirkusspiel, wobei er sich in der Tracht eines Wagenlenkers unter das Volk mischte oder auf einem Rennwagen stand“ (Annalen XV, 44). Auch in der eigenen Familie mordete Nero und trieb es schließlich so arg, daß es zur Verschwörung gegen ihn kam und er sich das Leben nahm (68 n. Chr.). Sein plötzliches Ende wurde von vielen Menschen mit Jubel begrüßt; andere aber waren fassungslos und vermuteten, sein Tod könne nicht wahr sein und er lebe noch an verborgenem Ort.

So entstand die Erwartung, er werde aus dem Osten an der Spitze der Partherheere wiederkehren, bzw. er werde aus dem Tod zu neuem Leben erweckt werden. Diese im Volk verbreiteten Vorstellungen geben die Züge ab, mit denen in der Offenbarung des Johannes die Gestalt des Tieres aus dem Abgrund gezeichnet ist, das als Schreckenskaiser der letzten Zeit auftreten wird (vgl. Offb. Joh. 13,1–18; 17,12–17).

Mit dem Tode Neros war die Herrschaft des julisch-claudischen Hauses zu Ende. In Spanien wurde Galba von seinen Soldaten als Caesar ausgerufen, in Rom wollten die Prätorianer Otho zur Herrschaft bringen, und in Germanien erklärten die Legionen Vitellius zum Nachfolger des Nero. Keiner der drei Männer konnte jedoch die Anerkennung im ganzen Reich gewinnen, so daß die Gefahr eines neuen Bürgerkrieges heraufzuziehen drohte. Da gelang es *Vespasian*, der mit seinen Legionen in Palästina stand und von ihnen auf den Schild gehoben wurde, die Herrschaft an sich zu bringen und, gestützt auf das Heer, Ruhe und Ordnung zu schaffen (69 n. Chr.). Vespasian setzte die Erneuerung des von Augustus geschaffenen Prinzipats durch und sicherte die Erbfolge seiner Söhne. Als er 79 n. Chr. starb, wurde sein Sohn *Titus*, der Eroberer Jerusalems, Kaiser, und 81 n. Chr. folgte ihm sein Bruder *Domitian* (81–96 n. Chr.). Domitian betonte, daß seine herrscherliche Macht unumschränkt sei, suchte die Heiligkeit seiner Person öffentlich hervorzukehren und hörte es gern, wenn das Volk ihn und seine Gattin im Amphitheater am Tag des großen Festschmauses mit dem Zuruf begrüßte: „Heil unserem Herrn und unserer Herrin!“ (Suëton, Domitian 13). Von allen verlangte er blinde Unterwerfung unter seine Befehle. Zwar wurde jede Regung von Widerstand unterdrückt, aber er konnte nicht verhindern, daß Abneigung und Feindschaft gegen ihn zunahmen. Denn die Römer wollten keinen Tyrannen als Herrscher, sondern schauten nach einem Mann aus, der als Diener des Staates das Regiment führt. Als Domitian 96 n. Chr. einer Verschwörung zum Opfer fiel, endete die Zeit des flavischen Herrscherhauses. Obwohl mancherlei Gegensätze und Spannungen, zu denen es im Lauf des ersten Jahrhunderts n. Chr. immer wieder gekommen war, Rom stark erschütterten, hatte sich doch das von Augustus gefestigte Reich als beständig erwiesen. In den Provinzen arbeitete die römische Verwaltung zuverlässig, ohne von den Vorgängen, die sich in der Hauptstadt abspielten, näher betroffen zu werden.

Nach dem Tode Domitians trat eine Wende ein; denn der Senat wählte sich einen Mann zum Kaiser, der alter römischer Familie entstammte und dem Leitbild eines von stoischen Gedanken erfüllten Herrschers entsprach. Mit Nerva (96–98 n. Chr.) beginnt die Reihe der Caesaren, die sich den Lehren der Philosophen verpflichtet wußten und sie zum Wohl des Gemeinwesens zu verwirklichen suchten. Das stoische Herrscherideal setzte sich durch, nach dem der Beste regieren und sein Amt als Diener der Allgemeinheit führen sollte. Nerva adoptierte den General *Trajan*, der dann als sein Nachfolger 98 n. Chr. die Regierung übernahm und sie bis 117 n. Chr. ausübte. Durch das Adoptionsverfahren wurde gesichert, daß man aus dem

Kreis der in Betracht kommenden Kandidaten den tüchtigsten auswählen und ihn zum Herrscher bestimmen konnte, Trajan war bemüht, Humanität walten zu lassen. Als in Kleinasien Christen ihres Glaubens wegen verfolgt wurden und man den Kaiser fragte, wie man gegen sie vorgehen sollte, riet er, man solle sich zurückhalten und amtlicherseits den Christen nicht nachspüren. Wenn aber Anzeige gegen sie ergehe, so müsse die Sache verfolgt werden; anonyme Denunziationen solle man jedoch unberücksichtigt lassen. Wer dem Glauben öffentlich abschwöre und den Göttern opfere, sei zu begnadigen; die anderen aber seien hart zu bestrafen (Plinius d. J., Briefe X, 96). Gegen Ende der Regierungszeit des Trajan brach ein Aufstand der Juden im Osten des Reiches aus, der vor allem in Ägypten blutige Opfer forderte und schließlich niedergeschlagen wurde.

Auf Trajan folgte *Hadrian* (117–138 n. Chr.), der sich als kosmopolitischer Herrscher verstand. Er reiste viel im Reich umher, weilte gern in Griechenland, ließ überall Bauten aufführen und war um die Wohlfahrt der Provinzen bemüht. Durch das Verbot der Kastration, mit dem auch die Beschneidung untersagt werden sollte, und die Anordnung, an der Stelle des in Trümmern liegenden Tempels in Jerusalem ein Heiligtum für den Jupiter Capitolinus zu errichten, wurde noch einmal der entschlossene Widerstand der Juden geweckt, der zu der Erhebung unter Bar Kochba führte (132–135 n. Chr.) (vgl. S. 35 f.). Von 138–161 n. Chr. regierte dann *Antoninus Pius*, ein von der ganzen Bevölkerung des Reiches hochgeschätzter Herrscher. Nicht minder groß war die Achtung, die *Mark Aurel* entgegengebracht wurde, dem Philosophen auf dem Kaiserthron (161–180 n. Chr.). Erfüllt von der Suche nach der Wahrheit und ständig mit Fragen der Philosophie beschäftigt, war er bemüht, den Frieden zu erhalten und die Wohlfahrt des Reiches zu mehren. Es blieb ihm jedoch nicht erspart, zum Schwert greifen zu müssen, um die Grenzen des Reiches gegen Anstürme aus dem Osten und dem Norden zu verteidigen.

Mit Mark Aurel ging die Reihe der Herrscher zu Ende, die von dem stoischen Gedanken der Humanität erfüllt waren und sich nach Kräften bemühten, diesem Ideal treu zu bleiben. Zwar gelang es nicht, den Frieden überall ungetrübt zu erhalten; innere und äußere Auseinandersetzungen machten kriegerischen Einsatz erforderlich. Aber unter der Herrschaft der humanitär gesonnenen Caesaren war dem Reich doch eine glückliche Zeit beschieden. Die Grenzen blieben geschützt, so daß der innere Aufbau vorangehen und Entfaltung und Ausbreitung der hellenistisch-römischen Kultur ungehindert gedeihen konnten.

## 2. Die sozialen Verhältnisse im Römischen Reich im ersten Jahrhundert n. Chr.

Das Römische Reich war ein kosmopolitisches Gemeinwesen, in dessen weit ausgreifenden, durch die Waffen gesicherten Grenzen sich die hellenistisch-römische Kultur, die aus griechischem und römischem Erbe zu einer

einheitlichen Größe zusammenwuchs, ungehindert entfalten konnte. Überall im Osten und weithin auch im Westen des Reiches sprach und verstand man das Griechische, das seit der Zeit Alexanders d. Gr. zur allgemeinen Verkehrssprache im Mittelmeerraum geworden war. In Fortentwicklung und gewisser Vereinfachung des Attischen, wie man es in Athen zur Zeit der Tragiker und Platons gesprochen hatte, war die sogenannte *Koine* (d. h. die allgemeine) entstanden, die zur allgemeinen Verständigung diente. Nicht überall schrieb und sprach man es grammatisch korrekt, und einzelne Wörter aus orientalischen Sprachen und aus dem Lateinischen wurden mit eingemengt. Aber jedermann war doch bemüht, das Griechische so weit zu beherrschen, daß man ihn zu den Griechen und nicht zu den Barbaren zählte. Denn auf die Barbaren sah man geringschätzig herab, weil ihre Sprache wie die Aneinanderreihung unverständlicher Laute (bar-bar) anmutete; und jedermann wollte einen wenn auch bescheidenen Anteil an der Kultur der Griechen für sich in Anspruch nehmen.

Die *hellenistische Kultur* hatte ihren festen Ort in den Städten des Reiches, in denen Handel und Verkehr zusammenliefen und man es zu Reichtum bringen und Wohlstand entfalten konnte. Jede Stadt war bestrebt, sich durch ihre Bauwerke vor den anderen auszuzeichnen, nach dem Vorbild griechischer Bauweise freie Plätze zu gestalten, Tempel aufzuführen, Wasserleitungen anzulegen, Thermen zu errichten, Theater und Sportstätten zu schaffen. Wohlhabende Bürger setzten vielfach einen großen Teil ihres Vermögens zum Besten ihrer Stadt ein und durften dafür an einer der Säulen an der Hauptstraße ihr Standbild aufstellen. Ihr Reichtum erlaubte es ihnen, sich während des Tages als Zuschauer im Theater oder bei den Spielen zu unterhalten. Wettkämpfe, die seit alters von griechischen Städten ausgerichtet wurden, fanden auch in römischer Zeit statt. Manche Wettkämpfer hatten den Sport zu ihrem Beruf gemacht und durch ihre Siege Begeisterung und Ansehen beim Publikum gefunden. In Rom strömte die Menge häufig ins große Amphitheater des Kolosseums, um Kämpfen von Gladiatoren oder wilder Tiere zuzusehen und sich an diesem Treiben zu vergnügen.

Die Sprache der Griechen wurde nicht nur in Ägypten, Palästina und Syrien gebraucht, sondern auch in Rom. Durch griechische Siedlungen, die im Süden Italiens schon seit Jahrhunderten bestanden, war längst ihre Kultur in das Land gekommen. Doch erst als die Römer sich Griechenland untertan gemacht hatten und aus dem Osten zahlreiche Sklaven, die die *Koine* sprachen, nach Rom gebracht worden waren, gewann das Griechische in der Hauptstadt selbst seinen festen Platz. Die Römer waren sich dessen bewußt, daß das politisch ohnmächtige Griechenland ihnen kulturell überlegen war, und öffneten sich bereitwillig dem reichen Geistesgut, das ihnen aus Hellas zuströmte. Man erlernte die Sprache der Griechen, las ihre Literatur und suchte ihre Dichtkunst nachzuahmen, um sie auf Stoffe aus Geschichte und Leben der Römer anzuwenden.

Die zahllosen *Privatbriefe*, die aus hellenistischer Zeit erhalten sind, bezeugen die weite Verbreitung der Koine in Ost und West. Man schrieb die Briefe auf Papyrus, das Schreibmaterial, mit dem Ägypten das ganze Reich versorgte. Ein Brief war meistens kurz gehalten, so daß er auf ein einziges Papyrusblatt aufgetragen werden konnte, das man dann zusammenrollte und mit einem Siegel verschloß. Auf die Rückseite des Blattes wurden der Name des Empfängers und seine Anschrift geschrieben. Der Briefeingang nennt den Absender und Adressaten und fügt einen Gruß hinzu, mit dem dem Empfänger Wohlergehen gewünscht wird. Am Schluß steht wieder eine formelhafte Wendung, die der Gesundheit des Lesers gilt. Der Hauptteil umfaßt nur wenige Sätze, die einige Mitteilungen enthalten, wie z. B. ein Brief aus dem Jahr 25 n. Chr. aus Ägypten: „Theon grüßt den hochgeschätzten Tyrannos vielmals. Der Überbringer dieses Briefes, Herakleides, ist mein Bruder, weshalb ich dich mit aller Macht anflehe, ihn unter deinen Schutz zu nehmen. Ich habe auch deinen Bruder Hermias schriftlich gebeten, ihn bei dir anzukündigen. Du tust mir den größten Gefallen, wenn du ihn dein Wohlwollen gewinnen läßt. Vor allem bete ich, daß dir Gesundheit und der beste Erfolg beschieden sein möge und Schutz gegen Schadenzauber. Lebe wohl. An Tyrannos den Dioiketen (d. h. einen Beamten).“ Kurze Privatbriefe wurden meist eigenhändig geschrieben. Reiche Leute ließen einen Schreiber nach ihrem Diktat sich einige Notizen auf ein Wachstäfelchen machen, dann den Brief ausarbeiten und sich zur Unterschrift vorlegen. Wichtige Schriftstücke diktierte man wörtlich, weil es auf Genauigkeit der Formulierungen ankam (vgl. Röm. 16,22), und schrieb dann den Schluß eigenhändig nieder (vgl. Gal. 6,11).

Das staatliche Postwesen diente nur für den amtlichen Bedarf, aber man konnte Privatbriefe Reisenden mit auf den Weg geben, die das Schreiben schnell an den Ort seiner Bestimmung brachten (vgl. z. B. Röm. 16,1 f.). Auf den gut ausgebauten Verkehrswegen marschierte der einzelne Reisende meist zu Fuß, reichere Leute und Händler fuhren mit dem Wagen. Die Schifffahrt mußte im Winter wegen der gefährlichen Stürme eingestellt werden und ruhte von Mitte November bis Mitte März vollständig, aber auch schon zu einem früheren Zeitpunkt im Herbst konnten die Schiffe durch plötzlich aufkommende Stürme in Seenot geraten (vgl. 2.Kor. 11,25; Apg. 27,14–44).

Die *römische Verwaltung*, der alle Teile des Reiches unterstellt waren, gestand den lokalen Behörden eine gewisse Eigenständigkeit zu. Der römische Statthalter hatte jedoch die Aufsicht über sie zu üben und konnte jederzeit eingreifen, wenn es ihm recht erschien (vgl. S. 27). Nicht selten kam es vor, daß die römischen Beamten ihre Stellung dazu benutzten, um sich während ihrer Dienstzeit, die sie in einer Provinz verbrachten, schamlos zu bereichern. Oft gelang es ihnen, mit reicher Beute unangefochten heimzuziehen; bisweilen aber wurde gegen sie Klage erhoben, so daß sie sich vor römischen Gerichten verantworten mußten. Die oberste Rechtsgewalt lag beim Kaiser, der durch die Statthalter und Beamten für jede Provinz Ver-

ordnungen erlassen und Prozesse an sich ziehen konnte, die an Ort und Stelle schwer zu entscheiden waren. Wenn ein römischer Bürger irgendwo in einen Prozeß verwickelt wurde, konnte er jederzeit an den Kaiser appellieren und verlangen, daß der Rechtsstreit in Rom entschieden werde (vgl. Apg. 25,6–12). Diesem Begehren mußte entsprochen und der Prozeß dann an ein römisches Gericht überwiesen werden, das der unmittelbaren Aufsicht des Kaisers unterstand.

Um genaue Unterlagen für die *Besteuerung* der einheimischen Bevölkerung zu erhalten, wurde in einzelnen Teilen des Reiches eine Erfassung der Bevölkerung vorgenommen, bei der sich alle Einwohner unter Angabe ihrer Heimatzugehörigkeit und ihrer Vermögensverhältnisse registrieren lassen mußten. Als im Jahre 6 n. Chr. der jüdische Fürst Archelaus seines Amtes enthoben und Judäa einem römischen Statthalter unterstellt wurde (vgl. S. 27.58); befahl Quirinius, der römische Befehlshaber in Syrien, daß in Syrien und Palästina eine allgemeine Schätzung veranstaltet werde (Josephus, Jüdische Altertümer XVII, 355; XVIII, 1–10.26). Dadurch kam es zu Unruhen unter der jüdischen Bevölkerung, die von nationalistischen Gruppen geschürt wurden. Aber die Römer setzten durch, daß die Anweisungen des Statthalters ausgeführt wurden. Möglicherweise könnte diese Schätzung auch auf die Gebiete ausgedehnt worden sein, die weiterhin der Regierung der Herodessöhne unterstellt blieben. Auch in Ägypten wurden Verzeichnisse für die Besteuerung der Bevölkerung erstellt. Doch diese Maßnahmen fanden nicht zur gleichen Zeit statt, und von einer Anordnung des Augustus, daß im ganzen Reich zu einem bestimmten Termin eine allgemeine Schätzung stattfinden sollte (Lk. 2,1), ist nichts bekannt. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 48f.)

Produktion und Wirtschaft wurden zum weitaus größten Teil durch Sklaven betrieben. Der *Sklave* galt nicht als Person, sondern als Sache, über die der Herr nach eigenem Gutdünken verfügen konnte. Er konnte über Kauf und Verkauf befinden, den Sklaven strafen und mit ihm umgehen, wie er wollte. Gewisse Einschränkungen wurden freilich durch das römische Recht getroffen, indem größte Mißhandlungen untersagt wurden. Nur Richter durften darüber befinden, ob ein Sklave zum Tierkampf verurteilt werden durfte; und es wurde eine Stelle eingerichtet, bei der Sklaven über ihnen widerfahrene Mißhandlungen Beschwerde führen konnten. Dennoch blieb ihre rechtliche Stellung auf das äußerste eingeschränkt. Obwohl ein Sklave keine Ehe eingehen durfte, hat man es doch tatsächlich meist stillschweigend geduldet, wenn Sklaven und Sklavinnen in eheähnlicher Gemeinschaft zusammenlebten, und sie nicht gewaltsam getrennt. Vielfach wurde es auch Sklaven ermöglicht, gewisse Geldbeträge anzusammeln, über die sie verfügen konnten. Aber die uneingeschränkte Rechtsgewalt des Herrn wurde dadurch nicht gemindert.

Die Zahl der Sklaven war beträchtlich, da viele Kriegsgefangene als Beute nach Rom gebracht und dort verkauft worden waren. Der Preis für einen Sklaven war niedrig, so daß vermögende Leute sich große Scharen von Sklaven halten und sie zu Hunderten auf ihren Latifundien, in Betrieben und

Umschlagplätzen des Handels arbeiten lassen konnten. Wer etwas gelten wollte, mußte zumindest ein Dutzend Sklaven sein eigen nennen. War ihre Zahl zunächst durch die Kriegszüge erheblich angeschwollen, so nahm sie durch natürliche Vermehrung weiter zu; denn Kinder von Sklaven galten weiterhin als Sklaven. Ihr Wert wurde je nach ihrer körperlichen Gesundheit und ihrer Leistungsfähigkeit unterschiedlich eingestuft. Sklaven, die ihrem Herrn treu gedient hatten, wurden von ihm vielfach mit der Freilassung belohnt. Oder es wurde ihnen die Möglichkeit gegeben, eine Summe Geldes zu sparen, durch die sie sich dann freikaufen konnten. Der Loskauf erfolgte oft in der Weise, daß der Geldbetrag im Tempel eines Gottes hinterlegt und dann die Freiheit im Namen des Gottes gegeben wurde, indem die Priester des Tempels die ihnen anvertraute Summe dem bisherigen Herrn aushändigten. Über diesen Loskauf wurde eine Urkunde ausgestellt, die die erfolgte Freilassung inschriftlich bezeugte. Im Text dieser Urkunden, die sich z. B. in großer Zahl am Heiligtum des Pythischen Apollo in Delphi finden, wurde stets festgestellt, der Besitzer eines Sklaven – beide wurden namentlich aufgeführt – habe diesen dem Apollo für soundsoviel Minen verkauft, so daß er nun sein Leben lang frei sein solle, um zu tun, was er wolle. Der Freigelassene konnte nach seiner Wahl in seine Heimat zurückkehren oder im Land bleiben, in dem er sich befand. Da es in Rom häufig vorkam, daß Sklaven die Freiheit geschenkt wurde, veränderte sich die Zusammensetzung der Stadt beträchtlich. War der Herr ein römischer Bürger, so erhielt auch der Freigelassene das römische Bürgerrecht. Manche von ihnen kamen rasch zu großem Reichtum und Einfluß in der Stadt und gelangten in angesehene Stellungen.

Durch die stoische Lehre, nach der alle Menschen Geschöpfe der göttlich durchwalteten Natur sind, gewann die Ansicht Raum, daß auch der Sklave Mensch sei und menschenwürdige Behandlung verdiene. Doch die Möglichkeit, die Institution der Sklaverei abzuschaffen, wurde auch von stoischen Philosophen nicht erwogen, weil man sich offensichtlich nicht vorstellen konnte, wie Wirtschaft und öffentliches Leben ohne Sklaverei bestehen könnten. Überdies hätte eine allgemeine Freilassung der Sklaven vermutlich bedeutet, daß viele Menschen von heute auf morgen ins Elend gestürzt und dem Untergang preisgegeben worden wären. So wurde nirgendwo die Frage nach dem grundsätzlichen Recht der Sklaverei gestellt. Der Sklave blieb daher auf das Wohlwollen seines Herrn angewiesen. Konnte er sich dessen erfreuen, so ging es ihm gut; rief er den Zorn seines Herrn hervor, so mußte er sich fürchten. Nicht selten kam es vor, daß Sklaven sich davonestahlen und versuchten, auf eigene Faust die Freiheit zu gewinnen (vgl. Phm. 10–16). Ein entlaufener Sklave konnte in einem Heiligtum Asyl finden oder versuchen, in der Großstadt unterzutauchen und dort durch Bettel und Diebstahl sein Dasein zu fristen. Wurde er ergriffen, so mußte er zu seinem Herrn zurückgebracht werden. Dann warteten harte Strafen auf ihn.

Das Leben in Haus und *Familie* hatte durch die vielfältigen Einflüsse, die aus der hellenistischen Welt nach Rom drangen, mancherlei Veränderungen

erfahren. Ursprünglich war die römische Familie streng patriarchalisch geordnet, der Vater war ihr Oberhaupt und hatte allein zu verfügen. Die Eheschließung, die meist in frühem Alter erfolgte, wurde zwischen den beiderseitigen Vätern vereinbart und in einem feierlichen Akt vor Zeugen vorgenommen, durch den die Braut in die Gewalt des Mannes überging. Die alte Ordnung veränderte sich jedoch grundlegend, indem eine Konsensehe üblich wurde, die ohne weitere Förmlichkeiten geschlossen und entsprechend leicht wieder aufgelöst werden konnte. Dabei standen der Frau grundsätzlich die gleichen Rechte zu wie dem Mann, so daß sie wie er die Möglichkeit hatte, ihrerseits auf Scheidung zu dringen. Mit der Lockerung der Sitten, wie sie sich in Rom verbreitete, kam es auch immer häufiger vor, daß Ehebruch begangen wurde, man mit Dirnen umging, Knabenliebe nach griechischer Weise trieb und sich nicht scheute, sich dessen vor anderen zu rühmen. Luxus und Wohlleben, die mit steigendem Reichtum Einzug hielten, trugen dazu bei, daß die alten römischen Sitten verfielen und man es in jeder Hinsicht den Griechen gleichzutun suchte.

Nach griechischem Vorbild wurde auch die *Erziehung der Kinder* gestaltet. Fortan genügte in Rom nicht mehr die strenge militärische Ausbildung früherer Zeiten, sondern der heranwachsende Knabe mußte mit der geistigen Welt der Griechen vertraut gemacht werden. Da es keine allgemeinen Schulen gab, mußten die Familien selbst für die Bildung ihrer Söhne Sorge tragen. Einem Sklaven wurde aufgegeben, den Knaben täglich zu beaufsichtigen, ihn zum Unterricht zu geleiten, seinen Weg zu schützen, auf sein rechtes Benehmen zu achten und ihn notfalls zurechtzustößen. Dieser Sklave wurde Pädagoge genannt – nicht im Sinne eines Erziehers, sondern vielmehr eines Zuchtmeisters (vgl. Gal. 3,24), der nur darauf zu sehen hatte, daß der ihm anvertraute Knabe sich schicklich benahm. Die Aufgabe, ihn zu bilden, war den Lehrern gestellt, die ihn zu unterweisen hatten. Unter den griechischen Autoren, mit denen er bekannt gemacht wurde, nahm Homer die erste Stelle ein; neben der Einführung in die Literatur wurden Musik und sportliche Ertüchtigung gepflegt. Besondere Bedeutung wurde der Ausbildung in der Rhetorik zugemessen, die schon von den Griechen zu hoher Kunst entwickelt worden war. Je mehr es an schöpferischer Philosophie fehlte, um so stärker trat die Pflege der Redekunst in den Vordergrund. Da es in hellenistischer Zeit kaum Themen gab, die die Gestaltung der großen Politik betrafen, wandte man sich Fragen des Alltags, der Rechtspflege oder der Freude an gelungener formaler Rede zu, die nicht notwendig einen gewichtigen Inhalt haben mußte. Die Römer lernten von der Rhetorik der Griechen und verstanden es, sich ihrer insbesondere im Rechtswesen, aber auch zur Beeinflussung des politischen Geschehens zu bedienen. Die Reden und Schriften Ciceros geben davon reichlich Zeugnis; denn er wußte sich das philosophische Erbe der Griechen nutzbar zu machen, die scharfe Waffe des treffenden Wortes gegen den politischen Gegner zu richten und mit seinen Reden auf die öffentlichen Entscheidungen Einfluß zu nehmen.



Auch auf dem Feld der *Wissenschaft* waren die Römer Schüler der Griechen. Sie hatten grundlegende Erkenntnisse in der Mathematik gewonnen, an die Anfänge der Astronomie angeknüpft, wie man sie in Babylon entwickelt hatte, und den Lauf der Gestirne und die Ordnung des Weltalls erhellt. Die Medizin war zu hoher Blüte gelangt, so daß Geschick und Kunst griechischer Ärzte überall bewundert und geschätzt wurden. Die Griechen hatten fremde Länder bereist, Sitten und Lebensverhältnisse beschrieben, die Arten der Tierwelt studiert und Botanik und Zoologie getrieben. Sie hatten die Schriften der klassischen Autoren sorgfältig überliefert, mit philologischer Genauigkeit Texte analysiert und den Bau der Sprache durchleuchtet. Kunst und Wissenschaft, die in der hellenistischen Welt zu hoher Blüte gelangt waren, wurden von den Römern, deren Sinn vornehmlich auf das Praktische gerichtet war, geachtet, doch sie verstanden es nicht, freie Forschung zu fördern. Sie übernahmen zwar hellenistische Kunst und knüpften an die Bauweise der Griechen an, aber sie wußten nicht die Bedingungen zu erhalten, unter denen allein ungehindertes Entfalten des Geistes möglich ist. So blieb das vorhandene geistige Erbe bewahrt; über die Einsichten jedoch, die die Griechen sowohl in der Philosophie und Philologie als auch in den Naturwissenschaften gewonnen hatten, kam man noch auf lange Zeit nicht hinaus.

### 3. Der Kaiserkult

Im Orient sind seit alters die Herrscher als Söhne der Götter angesehen und geehrt worden. Aus der Hand der Gottheit hat der König das Gesetz empfangen, nach dem er sein Volk regiert, so daß ihm kraft seiner Herkunft und der ihm verliehenen göttlichen Vollmacht unumschränkte Gewalt und Macht zukommt. Sein Amt wird unmittelbar von den Göttern hergeleitet und ist daher von unantastbarer Hoheit. In dem König zeigt sich die Gottheit den Menschen, indem sie durch ihn und in ihm ihnen sichtbar wird und mit ihnen in Verbindung tritt.

Die Griechen teilten diese Vorstellungen, die im Orient weit verbreitet waren, nicht. Denn in ihrer freiheitlichen Gesinnung kennen sie keine göttliche Hoheit des Herrschers, dem alle Untertanen wie Sklaven dienen müssen; und die Götter, die sie verehren, sind von den Menschen nicht durch eine scharf gezogene Grenze getrennt. Bedeutende Männer können von der menschlichen in die göttliche Sphäre hinaufgehoben und als Heroen in die Gemeinschaft der Götter versetzt werden. Können hervorragende Menschen in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen werden, so begeben sich umgekehrt bisweilen die Götter in Menschengestalt auf die Erde. Wie lebendig und verbreitet diese Vorstellungen auch in hellenistischer Zeit waren, geht aus dem Bericht der Apostelgeschichte über das Auftreten des Paulus und Barnabas in Lystra hervor. Als Paulus einen Kranken gesund gemacht hatte, der von Kindheit an lahm gewesen war, und die Menge sah, wie der Geheilte aufsprang und umherging, riefen sie laut: „Die Götter

sind den Menschen gleich geworden und zu uns herabgestiegen“ (Apg. 14,11). Unter dem Eindruck des Wunders sind sie von der Epiphanie der Götter überzeugt. Weil Paulus das Wort führte, nannten sie ihn Hermes, den Götterboten, und bezeichneten Barnabas, der sich schweigend verhielt, als Zeus (Apg. 14,12).

Durch die siegreichen Feldzüge Alexanders d. Gr., die sein Heer weit durch die Länder des Ostens führten, begegneten die Griechen der orientalischen Vorstellung des Gottkönigtums. Als der makedonische König in Ägypten das berühmte Orakel des Gottes Ammon in der Oase Siwa aufsuchte, um es über die Zukunft zu befragen, wurde er vom Oberpriester als Sohn des Ammon angeredet, was nach griechischem Verständnis so viel bedeutete wie Sohn des Zeus. Alexander ließ sich diese Huldigung nicht nur gefallen, sondern er betrachtete sich auch fortan als Sohn des höchsten Gottes. Als er dann bald darauf plötzlich starb, ließ dieses unerwartete Ende sein Werk in den Augen seiner Zeitgenossen noch großartiger erscheinen. Nachdem der tote König in der von ihm erbauten Stadt Alexandria beigesetzt worden war, wurde ihm als dem Gründer der Stadt und dem zu den Göttern erhobenen Sohn des Ammon in Alexandria ein Kult mit eigener Priesterschaft gestiftet. Nicht nur in Ägypten, sondern auch an anderen Orten begann man, ihn kultisch zu verehren, so daß in Kleinasien und selbst in Athen dem unbesiegbaren Gott Tempel errichtet wurden. Zwar war den Griechen von jeher der Gedanke vertraut, daß Götter auf Erden erscheinen können und göttliche Menschen wunderbare Werke vollbringen, aber bis dahin hatten sie sich niemals einem Herrscher als Epiphanie der Gottheit gebeugt.

Die Diadochen, die das Erbe Alexanders unter sich aufgeteilt hatten, suchten die göttliche Würde, die man dem großen König zuerkannt hatte, auch für sich in Anspruch zu nehmen. Wie den Ptolemäern gehuldigt wurde, die in Ägypten gleich nach dem Tode Alexanders für die Einrichtung seines Kults Sorge getragen hatten, bezeugt die dreisprachige Inschrift auf dem Stein von Rosette aus dem Jahr 196 v. Chr. Mit hohen Worten wird Ptolemäus V. als der gepriesen, „der Ägypten Ordnung gebracht hat . . ., der das Leben der Menschen glücklich gemacht hat, das lebendige Abbild des Zeus, Sohn des Helios, der ewig lebende Ptolemäus, Liebling des Ptah, Gott auf Erden, der, Gott von Gott und Göttin stammend, . . . Ägypten den Frieden gebracht hat, der allen ihr Recht gab, Tempel und Altäre gründete und die, welche der Hilfe bedurften, wieder aufrichtete, und so eines wohl-tätigen Gottes Sinn bewies“. Im Seleukidenreich, in dessen Grenzen verschiedene Völkerschaften wohnten, diente die religiöse Überhöhung des Königs zur Festigung des Staatswesens, das durch den amtlich geförderten Herrscherkult zusammengehalten werden sollte. Und Demetrius Poliorketes, dem König von Makedonien, gelten die Worte: „Heil dir, des mächtigsten Gottes, Poseidons Sohn, Sohn auch der Aphrodite! Die anderen Götter sind ja weit entfernt oder haben keine Ohren oder existieren nicht oder fragen nicht nach uns. Dich aber sehen wir leibhaftig gegenwärtig,

nicht hölzern und nicht steinern, sondern wahrhaft seiend. Darum beten wir zu dir.“ Aus diesen Zeugnissen des Herrscherkultes, wie er in den hellenistischen Reichen aus staatspolitischen Interessen eingerichtet und gefördert wurde, spricht die allgemeine Sehnsucht nach Frieden, der ein glückliches und gesichertes Leben ermöglichen sollte. Der Herrscher, der diese Sehnsucht zu erfüllen vermag, wird als göttliche Erscheinung begrüßt.

Je mehr während der langen Auseinandersetzungen der Bürgerkriege im ersten Jahrhundert v. Chr. die Bevölkerung des Römischen Reiches unter den Folgen der Kämpfe zu leiden hatte, um so stärker mußte sich der Wunsch regen und Gehör verschaffen, es möchte ein Ende der Kriege kommen. Diese Hoffnung erhielt starken Auftrieb, als es Octavian und Antonius gelang, die Caesarenmörder vernichtend zu schlagen und sie die Herrschaft über das Reich unter sich aufteilten (41/40 v. Chr.). Zu diesem Zeitpunkt verfaßte der römische Dichter Vergil seine berühmte vierte Ekloge, in der er in mythischer Sprache dem Sehnen der Menschen Ausdruck verlieh. Dabei knüpfte er an die im Orient weit verbreitete Erwartung an, es werde ein vom Himmel gesandtes Kind erscheinen, das ein neues Zeitalter einleiten werde, in dem Frieden und Glück herrschen:

„Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten. Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.“

In seinem Friedensreich wird es wunderbar zugehen:

Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen, nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden, selbst der Wiege entspringt ein Kranz von schmeichelnden Blumen. Schwinden wird auch die Schlange, der Gifte tückische Kräuter schwinden; es spenden in Fülle die Wiesen Assyriens Balsam.“

Diese paradiesischen Zustände werden mit der Erscheinung des Kindes heraufziehen, dessen Geburt daher mit Jubel begrüßt wird:

„Auf nun, Jupiters Sproß, du liebes göttliches Kindlein. Schon kommt näher die Zeit, nimm an die erhabene Würde! Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben, Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels, sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht.“

Als die Sehnsucht, wahrer Friede möge einkehren, ihre Erfüllung durch die Herrschaft Octavians fand, begrüßte man an vielen Orten in den östlichen Teilen des Reiches seine Herrschaft als Wunder göttlicher Erscheinung, hatte man doch im Orient schon von jeher den glücklichen Herrscher als Heiland geehrt. Diese Würde war hier und da bereits Caesar zugesprochen worden, als er auf der Höhe seiner Macht stand. So nannte man ihn auf einen Volksbeschluß, der 48 v. Chr. in Ephesus gefaßt wurde, „den von Ares und Aphrodite stammenden Gott auf Erden und allgemeinen

Heiland für das Menschenleben“. In Rom bediente man sich nicht so hoher Worte, aber bereits 42 v. Chr. hatte der Senat beschlossen, den toten Caesar als Divus Julius unter die Götter aufzunehmen. Obwohl auf Octavian, seinen Adoptivsohn, ein Abglanz dieser einzigartigen Würde fiel, mit der man das Andenken Caesars ehrte, handelte er als kluger Politiker mit Maß und Umsicht und beanspruchte nicht, daß ihm wie einem hellenistischen Gottkönig gehuldigt würde. Indem er sich jedoch in feierlichem Staatsakt den Beinamen Augustus übertragen ließ, brachte er unmißverständlich zum Ausdruck, daß seine Stellung von unvergleichlicher Hoheit sei (vgl. S. 147). In den orientalischen Provinzen pries man sein Werk, indem man sich unbedenklich der überkommenen mythologischen Sprache bediente, ihn als den zu den Menschen gesandten Heiland und Retter bezeichnete und seinen Geburtstag als Anfang der Freudenbotschaften hervorhob, die an alle Welt ergangen sind (vgl. S. 148). Augustus ließ es sich gefallen, daß man ihm in Kleinasien Tempel errichtete, doch machte er zur Bedingung, daß sie ihm und der Göttin Roma geweiht würden, um auf diese Weise den Osten des Reiches enger mit Rom zu verbinden. (Vgl. *Kippenberg – Wewers*, S. 70f.)

Als Augustus 14 n. Chr. starb, stand außer Frage, daß er nunmehr gleichfalls unter die Götter zu versetzen sei. Es fanden sich alsbald Zeugen, die aussagten, gesehen zu haben, wie der verstorbene Herrscher gen Himmel gefahren sei. Der Nachfolger des Augustus pflegte sein Andenken durch kultische Verehrung, lehnte es jedoch ab, diese zu Lebzeiten auch für sich in Anspruch zu nehmen. Als an Tiberius aus Spanien das Gesuch herangetragen wurde, dem Kaiser und seiner Mutter einen Tempel bauen zu dürfen, wies er dieses Ansinnen zurück, da er ein sterblicher Mensch sei, die göttlichen Ehren aber Augustus gebührten, dem wahren Heiland der Menschheit. Ebenso entschied auch Claudius.

Caligula und Nero ließen jedoch alle Zurückhaltung fahren. Caligula wurde auf Münzen mit der Strahlenkrone des Sonnengottes Helios abgebildet und Nero als Apollo dargestellt. Doch die Art dieser beiden Caesaren, sich nach dem Vorbild des hellenistischen Gottkönigtums zu gebärden, stieß in römischen Kreisen auf entschiedenen Widerspruch. Römischer Tradition entsprach vielmehr die skeptische Ironie, mit der der sterbende Kaiser Vespasian spöttelnd sagte: „Weh mir, ich werde sicher ein Gott.“ Sein Sohn Domitian aber, der Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. regierte, war von anderer Gesinnung (vgl. S. 152). Er gab seine Weisungen als göttliche Befehle aus, indem er amtliche Schreiben mit den Worten einleitete: „Unser Herr und Gott befiehlt, daß folgendes geschieht“ (Suëton, Domitian 13), und verlangte, daß alle, die mit ihm sprachen oder an ihn schrieben, ihn mit dieser ehrerbietigen Anrede begrüßten. Wer sich dem widersetzte, wurde von seinem Zorn getroffen. So ließ er den Konsul Flavius Clemens, seinen Vetter, hinrichten und verbannte dessen Gattin Domitilla wegen Gottlosigkeit. Ihre Schuld hatte offensichtlich darin bestanden, daß sie sich geweigert hatten, den Kaiser als Gott anzuerkennen. Überall im Reich ließ Domitian Kaiserbilder aufstellen und in Ephesus einen

gewaltigen Tempel mit einer überlebensgroßen Statue des Kaisers erbauen. Diese Entwicklung ist in der Offenbarung des Johannes vorausgesetzt. Während die meisten Einwohner Kleinasiens sich ohne Bedenken bereithalten konnten, den Herrscher kultisch zu verehren, weil man es gewöhnt war, in ihm eine Erscheinung der Gottheit zu sehen, mußte es für die Christen schlechterdings ausgeschlossen sein, einen Menschen als Herrn und Gott zu bezeichnen. Denn es gibt für sie nur einen Herrn aller Herren und nur einen König aller Könige (Offb. Joh. 17,14; 19,16), der allein zu ehren und anzubeten ist.

Der Kaiserkult, der sich mehr und mehr im Römischen Reich ausbreitete, diente vornehmlich politischen Zwecken. Die Römer hinderten die vielen Völkerschaften, die in ihrem Reich lebten, nicht daran, ihre überkommenen Götter anzubeten, sondern ließen den althergebrachten Religionen freien Raum. Die Verehrung des Herrschers war in erster Linie Zeichen politischer Ergebenheit, die in kultischen Formen ausgedrückt wurde. Da die Juden ein altes Volk mit einer ehrwürdigen Religion waren, wurde von ihnen nicht verlangt, am Herrscherkult teilzunehmen. Statt dessen wurde bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges ein tägliches Opfer für den Kaiser im Tempel dargebracht. Auch nach dem jüdischen Krieg blieben die Rechte, die man den Juden gewährt hatte, erhalten. Anfänglich haben die römischen Behörden auch die Christen hier und da zu den Juden gerechnet oder sie für eine jüdische Sekte gehalten. Als sich jedoch alsbald Juden und Christen voneinander trennten, ging damit für die Christen die Möglichkeit verloren, an den Rechten, deren sich die Synagogen erfreuen konnten, teilzuhaben. Obwohl sie die staatlichen Behörden als von Gott eingesetzte Ordnung anerkannten, konnten sie doch unmöglich an einer kultischen Verehrung des Herrschers teilnehmen, so daß es immer wieder zu Konflikten, Verfolgungen und schweren Leiden der Kirche kam, bis unter Kaiser Konstantin der Caesar sich dem Christus beugte.

## II. KAPITEL

### Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen in der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des Neuen Testaments

#### *1. Die Götter der Griechen und Römer*

Die Götter, die die Griechen verehren, verkörpern Mächte und Kräfte, die in der Natur wirken. Zeus schleudert Blitze und läßt den Donner rollen, Poseidon herrscht über das Meer und führt Stürme herauf, Apollo schickt Krankheiten und spendet Heilung, Aphrodite weckt die Liebe und versinnbildlicht die Schönheit. An grünen Hainen, an Quellen und Flüssen, im

Dunkel des Waldes walten Götter und Göttinnen, Fruchtbarkeit und Segen kommt von ihnen, ebenso aber auch Dürre und Strafe. Neben den Gottheiten, die Ordnung und Gesetz verwirklichen, steht der Gott Dionysus, der in Rausch und Taumel einherzieht und darin von seinen Verehrern erkannt wird. In üppiger Fülle läßt er die Gaben der Natur den Menschen zuteil werden, so daß der Wein nicht zur Neige geht, sondern aus nie versiegender Quelle sprudelt. Während die Gottheiten des Orients Herr über das Schicksal sind, bleiben die Götter der Griechen ihm unterworfen und sind von den Menschen allein dadurch unterschieden, daß sie unsterblich sind und über weit größere Macht verfügen als sie.

Gemeinschaften und Städte der Menschen haben ihre besonderen Gottheiten. Die Göttin Athene beschützt die Stadt Athen, Artemis wird in Ephesus verehrt (Apg. 19,28). Gleichwohl sind sie nicht nur mit einer Stadt verbunden, sondern die Götter, von denen das homerische Epos allen Griechen Kunde gibt, wurden überall von ihnen verehrt. Man errichtete ihnen herrliche Tempel, in denen Götterbilder aufgestellt wurden. Durch das Bild ist die Gottheit gegenwärtig und tritt sie mit den Menschen in Verbindung, indem geheime Winke oder bedeutungsvolle Hinweise von den Bildern ausgehen. Im Orient wurden die Gottheiten vielfach als gewaltige, Schrecken erregende Tiergestalten dargestellt, die Götter der Griechen sind dagegen reine, wahre Menschen. Im Orient stand das Götterbild im Allerheiligsten, zu dem nur geweihte Priester Zugang haben, die Griechen aber kannten solche strenge Scheidung nicht. Meist gab es bei ihnen keinen gesonderten Priesterstand, sondern die priesterlichen Funktionen wurden von einzelnen dazu bestimmten Gliedern der Gemeinschaft versehen, und für jeden Griechen war das Heiligtum offen, so daß er vor das Götterbild treten und vor ihm anbeten konnte.

Der Wille der Götter bestimmt, daß Stadt und Gemeinwesen nach wohlgegründeter Ordnung leben. Sie tragen dafür Sorge, daß die Gesetzmäßigkeit des Lebens gewahrt bleibt, und wachen darüber, daß man nicht gegen sie verstößt. Freventlich handelt derjenige, der sich in vermessenem Stolz gegen die Götter erhebt und im Übermut nicht die Grenze sieht, die den sterblichen Menschen gesetzt ist. Die Hybris gilt daher als die eigentliche Verfehlung, deren sich der Mensch gegen die Götter schuldig machen kann und für die ihn die Strafe alsbald ereilt. Die Verehrung, die den Göttern gebührt, wird zum Ausdruck gebracht, indem man an den kultischen Veranstaltungen teilnimmt, die durch Herkommen und Sitte festgelegt sind. Einen allwöchentlich wiederkehrenden Tag, wie es der Sabbat der Juden ist, gab es weder bei den Griechen noch bei den Römern als Ruhe- und Feiertag. Doch war über das ganze Jahr eine reichliche Zahl von Festen gestreut, so daß sich manche Gelegenheit bot, von der Arbeit zu ruhen und den Göttern zu huldigen. Die hohen Feste, die von den Griechen zu Ehren der Götter begangen wurden, waren mit Spielen verbunden, die in regelmäßigen Abständen durchgeführt und von ganz Griechenland beschickt wurden. Am berühmtesten waren die olympischen Spiele, die alle

vier Jahre stattfanden, um den Göttern zu opfern und im Wettkampf um den sportlichen Sieg zu streiten. Wer ihn gewann, war allgemeiner Achtung sicher. Alle zwei Jahre wurden bei Korinth die irthmischen Spiele veranstaltet, die gleichfalls viele Teilnehmer und Zuschauer anzogen (vgl. 1.Kor. 9,24–27).

Das Heiligtum der Gottheit wurde meist auf der Höhe errichtet, oberhalb der Stadt oder hoch in den Bergen. Am Tempel wurden die für die Götter bestimmten Opfer dargebracht, die ihnen als Gaben geweiht wurden. Die Eingeweide der geschlachteten Tiere wurden auf dem Altar verbrannt, die genießbaren Teile fielen an die Priester oder wurden als Fleisch verkauft. Man konnte kein Fleisch erhalten, das nicht in irgendeiner Weise mit dem Kultus in Berührung gekommen war, da von jedem Vieh, das geschlachtet wurde, wenigstens einige geringe Teile für die Gottheit verbrannt wurden. In Räumen des Tempels wurden häufig Kultmahle veranstaltet, zu denen man Verwandte und Freunde einlud, die – wie manche Papyri bezeugen – vielfach schriftlich gebeten wurden, sich zu bestimmter Stunde im Haus des Gottes zu fröhlichem Schmaus einzufinden. Ein beträchtlicher Teil des gesellschaftlichen und des geselligen Lebens spielte sich daher im und am Tempel ab (vgl. 1.Kor. 10,20 f. 25–28).

Die Opfer, die für die Götter angezündet wurden, dienten zur Erfüllung der ihnen geschuldeten Pflicht, sollten aber auch auf die Götter einwirken, damit sie das Geschick der Menschen glücklich lenkten oder von der Stadt Unheil und Verderben abwendeten. In alten Zeiten hat man bisweilen auch Menschen geopfert, um die Götter gnädig zu stimmen. Später traten meist Tieropfer an ihre Stelle, doch hielt sich in einigen griechischen Städten auch der alte Brauch, durch Hingabe eines Menschen Sühne zu wirken. Sollte dieses Sühnopfer Erfolg erzielen, so mußte es sich freiwillig bereitfinden, in den Tod zu gehen. Daher suchte man für diesen Zweck arme Menschen, denen man in Aussicht stellte, ein volles Jahr lang auf das beste auf Kosten der Stadt gepflegt und mit guten Speisen verwöhnt zu werden. Diese Verlockung veranlaßte den einen oder anderen, der ein elendes Dasein führte, sich auf diesen Handel einzulassen und sich als Sündenbock zu verdingen, der nach einem in Üppigkeit verbrachten Jahr sein Leben zur Sühne für die Gemeinschaft hingeben mußte (vgl. 1.Kor. 4,13).

Die Römer setzten die Götter, die sie seit alters verehrt hatten, den griechischen Gottheiten gleich, so daß Jupiter zu Zeus wurde, Juno zu Hera, Venus zu Aphrodite, Merkur zu Hermes, Neptun zu Poseidon usw. Die ältere römische Überlieferung kannte keine Mythen, die man von den Göttern erzählte. Als die Römer aber einen Zusammenhang zwischen ihren Göttern und denen der Griechen herstellten, übernahmen sie auch die Mythen, die man in Hellas in bunter Fülle ausgebildet hatte, so daß ihre Götter, die die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der überkommenen Ordnung hüten, auf diese Weise eine Geschichte erhielten.

Da der Kult Sache des Staates war und blieb, zu dessen Wohl er in pünktlicher Ordnung des Kalenders verrichtet wurde, waren die amtlichen Stellen

um seine Förderung bemüht. Zwar war unter dem starken Einfluß, der aus der hellenistischen und orientalischen Welt nach Rom kam, im Lauf des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Sorgfalt, mit der die kultischen Pflichten erfüllt wurden, beträchtlich geschwunden; unter der Regierung des Augustus aber wurde erneut darauf gesehen, daß die überlieferte Religion gepflegt wurde. Zahlreiche Tempel wurden wiederhergestellt, und das Amt der Priester wurde wieder zu Ehren gebracht, um gegenüber der Überfremdung durch aufgeklärtes hellenistisches Denken und Verfall der Sitten römisches Erbe in respektvoller Achtung der Götter und der ihnen geschuldeten Pflichten zu wahren. Der Erfolg dieser Politik konnte freilich nur von begrenzter Dauer sein, weil Lebenshaltung und Lebensführung der Römer bereits zu tiefgreifende Veränderungen erfahren hatten, als daß man zu alten Sitten hätte zurückkehren können. Der Einfluß fremder Kulte, die aus dem Orient nach Rom gelangten, erwies sich als so stark, daß man ihn nicht mehr zurückdrängen konnte.

Auch in hellenistisch-römischer Zeit wurde der kultische Dienst in den Tempeln mit Sorgfalt vollzogen, obwohl mancher Spott über das Verhalten der Götter laut wurde und mancher Zweifel geäußert wurde. Wenn auch der Glaube an die Götter schwächer wurde, führte man doch ihnen zu Ehren in Italien und Griechenland, im Vorderen Orient und in Nordafrika gewaltige Bauten auf. Ungemindert blieb die Bedeutung, die man göttlichen Orakeln und Weisungen zumaß. Der Flug der Vögel wurde aufmerksam betrachtet, um ihm Vorzeichen zu entnehmen; bei der Zerlegung der Opfertiere wurden die Eingeweide beschaut, um aus ihnen Hinweise für die Bestimmung der Zukunft zu erhalten; vor schwierigen Entscheidungen, vor Antritt einer Reise oder Beginn eines wichtigen Unternehmens suchte man den Willen der Götter zu erkunden. Gelang es beim ersten Versuch nicht, einen deutlichen und ermutigenden Bescheid zu erhalten, konnte man abermals Opfertiere schlachten und die Eingeweideschau wiederholen. An bestimmten Heiligtümern konnte man Fragen an die Gottheit richten und aus dem dann ergehenden Orakel erfahren, welches der göttliche Wille sei. Seit alters wurde von allen Griechen das Orakel des Apollo in Delphi aufgesucht, um sich an die Priester mit der Bitte um Bescheid zu wenden, die dann die Fragen der Pythia vorlegten, einer Priesterin, die auf dem goldenen Dreifuß saß und in seherischer Kraft die Weisung des Gottes ergründete. Viele Menschen suchten Auskunft bei persönlichen Sorgen, Hilfe in Krankheit oder Rat bei Schwierigkeiten in Haus und Familie, aber auch politische Fragen wurden der Pythia gestellt. Ehe Gesetze erlassen wurden, holte man oft den stets sorgsam abgewogenen Bescheid aus Delphi ein, um nach dem Willen des Gottes zu handeln.

Der Tempel in Delphi trug die Inschrift „Erkenne dich selbst“. Dieser Satz hielt dazu an, den Menschen an die ihm gesetzte Grenze zu erinnern und ihn zu mahnen, sich nicht über sich selbst zu erheben und in frevelndem Hochmut die Macht der Götter zu verkennen. Der Mensch soll und muß sich vielmehr dessen bewußt sein, daß er sterblich ist und ihm nur ein kurzes



Maß an Zeit bestimmt ist. Zwar hatte in hellenistischer Zeit die alte Religion erheblich an Kraft verloren, aber die Frage nach dem Göttlichen schlechthin, das den Grund allen Seins bestimmt, blieb lebendig. Wenn auch nicht bekannt ist, ob es wirklich auf einem Altar in Athen eine Inschrift „dem unbekanntem Gott“ (Apg. 17,23) gegeben hat, so wurde doch von vielen Menschen Antwort auf die Frage nach dem unbekanntem Gott gesucht. Weithin sah man den Sonnengott Helios als die Gottheit an, die alles lenkt, während Philosophen von dem einen Gott sprachen, dessen Walten in der Natur erkennbar wird. Neben dem Kult der alten Götter und einem sich anbahnenden Monotheismus gab es eine bunte Fülle volkstümlicher Vorstellungen über das Eingreifen göttlicher Mächte und geheimnisvoller Kräfte, die das Schicksal des Menschen lenken. Weit stärker als der amtliche Kult der Götter bestimmte dieser Volksglaube das Leben der Menschen in hellenistisch-römischer Zeit.

## 2. Volksglaube und Schicksalsvorstellung

In der alten Welt war der Glaube, durch wunderhafte Begebenheiten göttliche Hilfe erfahren zu können, weit verbreitet. Der Kult des Heilgottes Asklepius, der von ungezählten Menschen angebetet und um Hilfe angerufen wurde, war schon in alter Zeit an verschiedenen Stellen des Mittelmeerraums begangen und nach der großen Pest, die Athen heimgesucht hatte, 420/19 v. Chr. auch dort eingeführt worden. Wahrzeichen des Asklepius war die Schlange; denn ursprünglich war er als chthonischer Schlangengott in Thessalien verehrt worden. Sein zentrales Heiligtum fand er in Epidaurus, wo in hellenistischer Zeit große Bauten aufgeführt wurden. Beim Tempel befanden sich weite Liegehallen, in denen sich die Kranken lagerten, um zu ruhen und im Schlaf Heilung zu empfangen. Lahme konnten wieder gehen, Stumme wieder reden, Blinde wieder sehen. Wunderbare Erfahrungen und ärztliche Heilkunst brachten vielen Menschen Genesung, für die sie dann ihren Dank dem Heiligtum erstatteten, indem sie goldene oder silberne Nachbildungen des geheilten Gliedes spendeten oder Gaben am Tempel darbrachten. Asklepius wurde als Gott der Heilkunst und als Heiland gepriesen, der den Menschen beisteht und sie in Fürsorge geleitet.

Wunderbares Geschehen wird durch Männer ausgelöst, die mit besonderer Macht begabt sind und göttliche Kraft ausstrahlen. Wo sie durch das Land ziehen, grünen die Fluren, werden Kranke gesund und ereignet sich Außerordentliches. Als Vespasian bald nach Antritt der Regierung nach Alexandria kam, bat ihn ein Blinder, er möge seine Augen mit Speichel benetzen, und ein Lahmer, daß er sein Bein mit seiner Ferse berühre. Es wird berichtet, der Kaiser habe dieser Bitte entsprochen und heilende Kraft auf die Kranken ausgeströmt, so daß sie von ihren Leiden genesen (Suëton, Vespasian 7). Der Philosoph Apollonius von Tyana, der im ersten Jahrhundert n. Chr. in Kleinasien lehrend umherzog, wurde als Wundertäter gepriesen, der leidenden Menschen zu helfen und Kranke zu

heilen wußte. Es wird überliefert, daß einmal in Athen ein junger Mann, dessen Lebenswandel so ausschweifend und verwerflich war, daß man Gassenlieder darauf gedichtet hatte, den Vortrag des Philosophen anhörte. Als dieser junge Mann in ein lautes, schamloses Gelächter ausbrach, blickte Apollonius ihn an und sagte: „Nicht du frevelst hier, sondern der böse Geist, von dem du besessen bist.“ Die Erzählung fährt dann fort: „Er war aber wirklich besessen, ohne daß es bekannt war; er lachte, wo niemand lachte, weinte ohne Ursache, sang und hielt mit sich Zwiegespräch. Die Leute meinten, seine zügellose Jugend verschulde das; ihn leitete aber ein böser Dämon, und er erschien in seinem Frevel wie trunken. Als nun Apollonius ihn schärfer und zorniger anblickte, schrie der Dämon auf wie ein Gebannter und Gefolterter und schwur, den Jüngling loszulassen und nie wieder einen Menschen zu überfallen. Als Apollonius aber zu ihm sprach wie ein zorniger Herr zu einem schamlos bösen Knecht und ihm befahl, sichtbar auszufahren, da rief er aus: ‚Das Standbild dort will ich umwerfen‘ und wies auf eine Statue bei der Königshalle. Wirklich geriet diese in Bewegung und stürzte um. Welcher Schrecken! Welches Staunen! Wer mag’s beschreiben! Der Jüngling aber rieb sich die Augen wie ein Erwachender, sah nach der Sonne und war verlegen, weil aller Augen auf ihn sahen. Von da an erschien er aber nicht mehr so wild und maßlos wie vorher, sondern seine gesunde Natur kam wieder zum Vorschein wie nach dem Gebrauch eines Heilmittels“ (Philostrat, Leben des Apollonius IV, 20). Wie diese Geschichte zeigt, wird das sonderbare Wesen des jungen Mannes nach allgemein geteilter Ansicht auf die Einwirkung von Dämonen zurückgeführt, die als Geister von übermenschlicher Kraft in das Leben der Menschen eingreifen. Sie können den Menschen gut gesinnt sein und ihnen helfend zur Seite stehen; es gibt aber auch zahllose böse Geister, die den Menschen Schaden zufügen und sie knechten wollen. Über sie besitzt der Exorzist Macht, so daß er kraft seiner außergewöhnlichen Einsicht und seiner Heilgabe die bösen Geister auszutreiben vermag. Sein Erfolg wird vor aller Augen bewiesen, indem der ausfahrende Dämon eine Statue umwirft und der junge Mann, der von ihm befreit ist, gesund dasteht, während die Zeugen dieses Ereignisses von staunender Bewunderung erfüllt sind (vgl. Mk. 1,23–28 Par.; 5,1–20 Par. u. a.).

Da Lebensgang und Geschick des Menschen von überirdischen Mächten abhängig sind, kommt es darauf an, deren Bedeutung genauer zu erkennen. Man beobachtet daher die Sterne, um aus ihrem Lauf die Gesetze des Makrokosmos zu begreifen und daraus Schlußfolgerungen für die Einsicht in die Bestimmung des Mikrokosmos zu gewinnen. Denn was dem einzelnen Menschen zuteil werden soll, steht in den Sternen geschrieben. Die Kenntnisse, die die Babylonier über den Lauf der Gestirne gefunden hatten, waren von den Griechen weitergeführt und durch ihre mathematischen Einsichten vertieft worden. Man verband in hellenistischer Zeit die durch die Wissenschaft gewonnenen Ergebnisse mit mancherlei volkstümlichen Vorstellungen und magischen Praktiken, so daß ein buntes Gemenge der

Astrologie entstand. Konnte ihre Kunst vornehmlich nur von Gebildeten geübt werden, die die Berechnungen durchzuführen verstanden, so gab es doch daneben auch mancherlei Wahrsager, die vorgaben, gegen geringes Entgelt dem einfachen Volk aus den Sternen die Zukunft deuten zu können. Man stellte das Horoskop, um Aufschluß über das Schicksal des Menschen zu erhalten; bestimmte Tage, die kein Glück verheißen, suchte man zu meiden; Gelegenheiten, die unter einem guten Stern zu stehen schienen, suchte man zu ergreifen. Abergläubische Furcht ließ die Menschen voll gespannter Sorge zum Himmel blicken, weil sie sich den kosmischen Mächten und Gewalten ausgeliefert sahen, so daß man sich nach ihnen in ängstlicher Scheu richten, ihre Gesetze erkennen und sorgsam befolgen mußte, um sich vor Schaden und Gefahr zu hüten und mit Klugheit die Tage und Stunden zu nutzen, die unter der Gunst der Himmelmächte stehen. In Schriften und Büchern wurden astrologische Kenntnisse verbreitet, deren sich ein kundiger Mann dann bedienen konnte, wenn er eine wichtige Frage zu entscheiden oder ein schwieriges Vorhaben anzugreifen hatte. In einem astrologischen Ratgeber heißt es z.B.: „Saturn im Dreieck zum Mars bedeutet Unglück. Jupiter im Dreieck zum Mars oder in Konjunktion mit Mars verursacht Unzucht und Ehebruch; wenn dazu noch Merkur bei ihnen steht, erfolgen daraus Ausschweifung und Wollust. Wenn Merkur in Konjunktion mit Jupiter steht oder im Dreieck, verursacht das günstige Handlungen oder Geschäfte, . . . wenn Mars im Dreieck zu diesem und zu Saturn erscheint, bringt das großes Glück, und er wird große Erwerbungen machen . . .“ (Papyrus Tebtunis 276).

Unter dem Einfluß der Erkenntnisse, die in Astronomie und Geographie gewonnen wurden, vollzog sich eine Veränderung des Weltbildes. Hatte man früher die Erde als eine flache Scheibe angesehen, über der sich wie eine große Glocke der Himmel wölbt und unter der sich die Unterwelt dehnt, so betrachtete man nun die Erde als eine Kugel, die von sieben Planetensphären und dem Fixsternhimmel umgeben ist. In die himmlische Welt steigen die Seelen der Menschen auf, wenn sie sich im Augenblick des Todes vom Körper trennen. Der Leib bleibt auf der Erde zurück, die Seele aber schwingt sich zu den Höhen empor, in denen sie Läuterung und Vollendung erfährt. Die Vorstellung, man könne aus den Sternen Aufschluß über das der Seele bestimmte Geschick erfahren, gewann auch in Rom an Einfluß. Es gab zwar ein altes Edikt, das die Sterndeuter aus Rom verwiesen hatte, aber die Caesaren hielten sich nur so weit daran, daß sie es Unbefugten untersagten, die Sterne über ihr Geschick und ihre Zukunft zu befragen. Gleichwohl ließen sie für sich Erkundigungen einziehen und sich das Horoskop stellen, um Glück verheißende Hinweise zu bekommen.

Durch Zauber und Magie suchte man Einfluß auf den Lauf des Schicksals zu gewinnen. Träumen wurde bedeutungsschwerer Gehalt beigemessen; vor bösen Geistern und Schaden stiftenden Mächten hatte man auf der Hut zu sein, um nicht ihrem Treiben zum Opfer zu fallen. Mancherlei Vorichtsmaßregeln und das Anlegen von Amuletten, die die Dämonen ab-

wehren und ihnen keinen Zugang gestatten, dienten dazu, gegen Schaden zu feien. Geheimnisvolle Zauberworte, die durch Fremdheit der Rede und mehrmalige Wiederholung an Kraft gewinnen, sollten auf der einen Seite böse Geister und ihre Einwirkung fernhalten, auf der anderen Seite das Glück herbeizwingen. Eine Vielzahl von Silben wurde zu langen, kaum aussprechbaren Wortungetümen verbunden, Wörtern aus fremden Sprachen außergewöhnliche Wirkungskraft zugeschrieben. In Ägypten, dem Land, in dem die Zauberei seit alters besonders entwickelt war, kamen Überlieferungen aus verschiedenen Sprachen und Religionen zusammen, die man um so lieber aufnahm und miteinander vermengte, als auf diese Weise den Wendungen und Formeln, die man zum Erreichen bestimmter Ziele sprach, eine von Geheimnissen umwitterte Bedeutung zugeschrieben werden konnte. In dieses bunte Geflecht von Zaubersprüchen wurden mit besonderer Vorliebe auch einzelne Wörter und Namen aus der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung aufgenommen, so daß auch nichtjüdische Magier zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs riefen, um sich seiner Hilfe zu versichern und sich dabei bedenkenlos über das alttestamentliche Gebot hinwegsetzten, den Gottesnamen nicht zu mißbrauchen und nicht zu Zauberkzwecken zu verwenden (2.Mose 20,7; 5.Mose 5,11 u. ö.). So heißt es u. a. in einem langen Text, der Regeln für Magier zusammenstellt: „Gegen dämonische Besessenheit. Erprobtes Zaubermittel des Pibechis. Nimm Öl von unreifen Früchten nebst der Pflanze Mastigia und Lotosmark und koche es mit Majoran (dem nichtfarbigen) und sprich: ‚Joel, Ossarthiomi, Emori, Theochipsoith, Sithemeoch, Sothe, Joe, Mimipsothiooph, Phersothi AEEIOYO, Joe, Eochariphtha: Fahre aus dem N. N.!' . . . Die Schutzformel aber schreibe auf ein zinnernes Täfelchen: ‚Jaeo, Abraothioch, Phtha, Mesenpsiniao, Pheoch, Jaeo, Charsok‘ und hänge es dem Leidenden um: es ist für jeden Dämon ein Schauder, den er fürchtet. Stelle dich dann gegenüber und beschwöre ihn. Es lautet aber die Beschwörung also: Ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer Jesu, Jaba, Jae, Abraoth, Aia, Thoth, Ele, Elo, Ae, Eu, Jiibaech, Abarmas, Jabarau, Abelbel, Lona, Abra, Maroia, Brakion, im Feuer Erscheinender, der du inmitten von Flur und Schnee und Nebel bist, Tannetis: Herabfahren soll dein unerbittlicher Engel und einweisen in Haft den umherflatternden Dämon dieses Geschöpfes, das Gott geschaffen hat in seinem heiligen Paradiese. Denn ich bete zum heiligen Gott, mich gründend auf Ammonipsentancho . . .“ (Pariser Zauberpapyrus 3007–3029). Ägyptische Götternamen, alttestamentliche Bezeichnungen und Wortmalerei, die keine bestimmte Bedeutung erkennen läßt, sind hier zu einem eigentümlichen Gewebe verbunden worden, das in seiner Fülle und der Vielfalt der Fäden, aus denen es besteht, unter allen Umständen das treffende Zauberwort enthalten soll, durch das Macht über die Geister und Einfluß auf das Geschick der Menschen ausgeübt werden kann.

Die kosmopolitische Weite, die in den Grenzen des Römischen Reiches herrschte, stellte es den Menschen anheim, zu welchen Göttern sie rufen und welcher religiösen Überzeugung sie sich anschließen wollten, so daß

dem einzelnen damit ein freier Raum gegeben war, den er für sich ausfüllen mußte. Eine mehr oder minder deutlich ausgebildete Schicksalsvorstellung, die oft mit abergläubischen Ansichten gepaart war, wurde von vielen geteilt. Die Gestalt der Tyche, die das Glück versinnbildlicht, das den Menschen widerfährt oder aber versagt bleibt, erfreute sich allgemeiner Beliebtheit. Jeder hoffte, ihm möchte ein freundliches Geschick beschieden sein, und suchte Zeichen dafür zu erlangen, daß ihm und den Seinen Gutes zukommen werde.

Daß das Leben des Menschen nur eine kurze Spanne ausmacht, war allgemein schmerzlich bewußt. Die einen zogen aus dieser Einsicht die Folgerung, man müsse jeden Tag, an dem die Sonne scheint, fröhlich genießen, weil morgen schon das plötzliche Ende eintreten könne. Andere waren von Skepsis erfüllt, und manche lebten mehr oder weniger unbekümmert in den Tag hinein, ohne sich tiefere Gedanken zu machen. Die Meinungen gingen darüber auseinander, was dem Menschen nach dem Tod widerfahren wird. Im Volk lebte die alte Ansicht fort, daß die Toten in die dunkle Unterwelt kommen und dort als Schatten ihr Dasein führen. Die Überzeugung, daß die unsterbliche Seele erst in der himmlischen Welt zur Entfaltung ihrer eigentlichen Bestimmung gelangen wird, war weit verbreitet. Der Todestag galt dann als Geburtstag der Ewigkeit, weil der Geist den Leib verläßt und in die göttliche Welt heimkehrt. Nach volkstümlicher Anschauung weilte die Seele des Verstorbenen noch drei Tage lang in der Nähe des Grabes, ehe sie in die Höhe entschwand (vgl. Joh. 11,39). Manche Menschen aber bezweifelten die Erwartung eines Lebens nach dem Tode und sprachen deutlich aus, daß es kein Jenseits gebe und daher mit dem Tode ein unwiderrufliches Ende gesetzt sei. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen wird von den Inschriften auf den Gräbern widerspiegelt, deren in Stein gegrabene Worte das Andenken an den Verstorbenen lebendig erhalten und die Vorübergehenden zur Besinnung mahnen sollten. In Erinnerung an den Toten versammelten sich seine Familie und seine Freunde in regelmäßigen Abständen, z. B. am Geburtstag oder am Todestag des Verstorbenen. Vermögende Leute machten zu Lebzeiten eine Stiftung, die dazu dienen sollte, daß später Gedächtnismahle abgehalten werden konnten. Denn die Toten bedürfen der Achtung, die ihnen durch Pflege der Grabstätten und ehrendes Gedächtnis bezeugt wird.

### 3. Die Mysterienreligionen

Aberglaube und Schicksalsvorstellung, Wundersucht, Astrologie und Magie, die in hellenistischer Zeit zahlreiche Anhänger gefunden hatten, lassen erkennen, daß die Menschen von tiefer Sorge und Lebensunsicherheit erfaßt waren. Bedroht von Mächten und Dämonen, von Krankheiten und unvorhergesehenen Schicksalsschlägen, lebte man in Ungewißheit und Angst und fühlte sich übermächtigen Gewalten unterworfen, denen gegenüber man sich nicht zu behaupten vermochte. Durch allerlei Praktiken und

Vorsichtsmaßnahmen suchte man sich zu wappnen und zu schützen, um dem Schicksal standhalten zu können. Die Frage, wie man einem düsteren Untergang entrinnen und von der Angst befreit werden könne, verlangte nach einer Antwort. Diese Antwort gaben an ihrem Teil die Mysterienreligionen, die dem Menschen Rettung verhiessen, indem sie ihm heilende Kraft anboten, das dem Leiden und selbst dem Tode Widerstand leisten sollte. Von Mysterien ist die Rede, weil die religiösen Gemeinschaften, die sich zu bestimmten Kulthandlungen versammelten, über deren Inhalt und Bedeutung strenges Stillschweigen wahrten, das keinem Uneingeweihten gegenüber gebrochen werden durfte. Infolge der sorgsam eingehaltenen Arkandisziplin sind nur spärliche Nachrichten überliefert; doch reichen die hier und da vorhandenen Hinweise und Andeutungen aus, um Wesen und Bedeutung der Mysterienreligionen beschreiben zu können.

In hellenistischer Zeit verbreiteten sich orientalische Kulte im ganzen Mittelmeerraum: der aus Ägypten kommende Kult des Osiris und der Isis, die in Syrien beheimatete Verehrung des Adonis, der phrygische Kult des Attis und der Kybele und der aus Persien stammende Mithraskult. Als die verschiedenen Religionen aufeinanderstießen, setzte man die jeweils verehrten Gottheiten weitgehend gleich. Wie immer der höchste Gott genannt wurde, unter den verschiedenen Namen wurde der eine Herr der Welt angerufen, so daß die Religionen, die durch ihre Anhänger in andere Länder gebracht wurden, sich nicht feindlich, sondern duldsam gegeneinander verhielten. Sie ließen es durchaus zu, daß ein Mensch sich gleichzeitig mehreren religiösen Gemeinschaften anschloß, um auf mannigfache Weise mit göttlicher Kraft in Berührung zu kommen und von ihr erfüllt zu werden. Die Mysteriengemeinschaften bildeten sich durch freien Entschluß ihrer Mitglieder, wobei Freie und Sklaven, Griechen und Fremde, Männer und Frauen aufgenommen wurden, ohne auf die unterschiedliche soziale Stellung Rücksicht zu nehmen; denn alle wußten sich zur Einheit verbunden in der Verehrung der Kultgottheit. Obgleich die Kultmythen der einzelnen Mysterienreligionen unterschiedlicher Herkunft waren und die gottesdienstlichen Formen auf mannigfache Weise ausgebildet wurden, sind doch gewisse Grundzüge erkennbar, die unbeschadet bestimmter Eigenheiten allen Mysteriengemeinschaften gemeinsam waren.

In der kultischen Handlung wird das Schicksal der Gottheit dargestellt, zu der die Gläubigen sich bekennen. Nicht das Wort, das sich in der Verkündigung ausspricht, sondern das Drama steht im Mittelpunkt des Gottesdienstes. Zu den Feiern der Mysteriengemeinschaft ist nur zugelassen, wer sich einer Einweihung unterzogen hat, alle anderen werden ausgeschlossen. Obgleich grundsätzlich die Weihe jedem Menschen erteilt werden kann, gleich welchem Stand oder welchem Volk er angehört, sind doch in einigen Mysterien Menschen ausgenommen, die bestimmte Bedingungen nicht erfüllen. So konnten z.B. in Eleusis Barbaren, die der griechischen Sprache nicht mächtig sind, und Mörder nicht zur Weihe zugelassen werden. Wer in die Geheimnisse eingeführt ist, ist damit aus der Masse der Uneingeweihten

ausgesondert. Ihm werden heilige Formeln oder symbolische Zeichen mitgeteilt, mit deren Hilfe die Mysterien einander zu erkennen geben können. Zwar ist die Form der Weihe in den einzelnen Mysterienreligionen unterschiedlich gestaltet, gemeinsam aber ist die Vorstellung, daß sich in der Weihe die Wiedergeburt des Menschen zur Unsterblichkeit vollzieht.

Während die alte griechische Religion die Götter frei von Leiden und Tod sah, erfahren die Gottheiten der Mysterienreligionen das Schicksal von Leiden und Sterben. Wie die Vegetation in der Natur im Frühling wächst und aufblüht, im Herbst aber wieder abstirbt, so durchläuft auch die Gottheit den Wechsel von Werden und Vergehen. Sie muß das Leiden erdulden, aber sie durchschreitet es, um sich zu neuem Leben zu erheben. Indem die Mysterien im kultischen Drama am Geschick der Gottheit teilnehmen, werden sie in dieses einbezogen und mit göttlicher Kraft erfüllt. Ihnen wird im Gottesdienst zugerufen:

„Dem Gott ward Heil. Ihr, seine Mysterien, seid getrost;  
es wird auch euch aus euren Mühen Heil zuteil.“

Diese liturgische Wendung teilt Firmicus Maternus mit, der nach seiner Bekehrung zum Christentum gegen den Irrtum der heidnischen Religionen in scharfer Polemik angeht. Nachdem das Götterbild – so schreibt er – rücklings auf eine Bahre gelegt und mit Wehklagen betrauert ist, wird Licht in den dunklen Raum hineingebracht. Die Priester salben allen, die klagend weinten, den Schlund und flüstern ihnen dann mit langsamem Murmeln den Aufruf zur Freude über das Heil zu, das der Gottheit widerfahren ist und nun auch ihren Gläubigen vermittelt wird (22,1–3). Die Rettung, die sie empfangen, spendet unverlierbare Wirkung, so daß alle, denen sie zuteil wurde, nicht mehr verlorengehen können, was auch immer geschehen mag. Der Mysterienkandidat kann daher gewiß sein, fortan unter dem Schutz der Gottheit zu leben und mit unsterblicher Kraft begabt zu sein.

Da der Kultmythos, der in der gottesdienstlichen Handlung zur Darstellung gebracht wird, das in der Natur sich abspielende Geschehen von Werden und Vergehen, Tod und Leben abbildet, ist er nicht auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis bezogen, sondern veranschaulicht eine immer gültige Wahrheit. Sein Inhalt „geschah niemals, ist aber immer“ (Sallust, Über die Götter und die Welt 4) und wird auf Grund der jeweiligen Vorgeschichte, die die heilige Erzählung in den einzelnen Mysterienreligionen erfahren hat, in verschieden ausgeprägter Gestalt überliefert. Den Griechen, die in der Zeit des Hellenismus mit den aus dem Orient stammenden Religionen bekannt wurden, waren Mysterien nicht fremd. Der Gott *Dionysus* war ihnen seit langem vertraut als Gottheit, die im überschwenglichen Rausch erfahren wird, die Höhen und Tiefen des Lebens umfaßt und ihre Gläubigen zum Taumel mitreißt und zur Ekstase erhebt. Sein Kult war schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. auch nach Italien gelangt, dort aber auf starken römischen Widerstand gestoßen. Man warf ihren Anhängern vor: „Nichts für Sünde zu halten, sei unter ihnen der höchste Gottesdienst. Die Männer

weissagten wie geistesschwach, mit verzückten Körperbewegungen, die Frauen eilten in der Tracht von Bacchantinnen fliegenden Haares mit lodernnden Fackeln zum Tiber, tauchten die Fackeln ins Wasser und zögen sie wieder brennend heraus, weil natürlicher Schwefel mit Kalkstein darinnen sei. Man sage, die Menschen seien von den Göttern hinweggerissen“ (Livius, ab urbe condita XXXIX, 13).

Seit alters wurden in *Eleusis* Mysterienfeiern begangen. Der Kultmythus erzählt, Kore, die Tochter der Demeter, der Göttin des pflanzlichen Wachstums, sei von Hades, dem Beherrscher der Unterwelt, geraubt worden. Doch Zeus habe sich erbarmt, und es sei vereinbart worden, acht Monate solle Kore bei ihrer Mutter über der Erde bleiben, vier Monate aber in die Unterwelt zurückkehren. Der Mythus bildet also das Wachsen und Gedeihen sowie die Ernte der Früchte ab, die eingebracht und in unterirdischen Behältnissen geborgen werden. Auf der Suche nach der verlorenen Tochter – so heißt es weiter – sei die tief betrübt Mutter nach Eleusis gekommen. Zum Dank für die freundliche Aufnahme, die ihr dort zuteil geworden sei, habe sie den König von Eleusis die Kunst des Getreidebaus gelehrt und ihn in die heiligen Geheimnisse eingeweiht. Die Mysterien, die das mythische Geschehen in kultischer Begehung vergegenwärtigen, versprechen denen, die daran teilhaben, daß ihnen Rettung und ein besseres Los in der jenseitigen Welt widerfahren sollen. Die Meinung der Griechen über den Wert der Mysterien war freilich durchaus geteilt, wie das kritische Urteil des Diogenes deutlich zeigt. Als die Athener ihn aufforderten, sich die heiligen Weihen spenden zu lassen, und man ihm sagte, im Hades würden die Geweihten vor allen anderen den Vorrang haben, erwiderte er, das sei doch lächerlich. Denn es sei schlechthin unsinnig, daß so angesehene Männer wie der siegreiche Spartanerkönig Agesilaus und der berühmte thebanische Feldherr Epaminondas, die keine Weihen erfahren haben, sich dann im Pfuhl herumtreiben müßten, während nichtige Gesellen, nur weil sie die Weihe empfangen, auf den Inseln der Seligen wohnen sollten (Diogenes Laërtius VI, 39).

Ägyptischen Ursprungs ist der *Isis-Osiris-* bzw. *Serapis-Kult*, der überaus weite Verbreitung fand. Der Mythus ist in verschiedenen Ausprägungen bezeugt und wird am deutlichsten von Plutarch beschrieben in seiner Schrift über Isis und Osiris. Danach herrschte einst Osiris als Gottkönig am Nil, sein Bruder Typhon aber zettelte eine Verschwörung gegen ihn an und dachte sich eine List aus. Nachdem er heimlich den Leib des Osiris ausgemessen und nach seiner Größe eine schöne, reich geschmückte Lade hatte herstellen lassen, versprach Typhon bei einem Festgelage, diese Lade demjenigen zum Geschenk zu machen, der darin liegend sie vollkommen ausfüllen werde. Durch dieses Versprechen verleitete er Osiris dazu, sich in die Lade zu legen. Kaum hatte er sich niedergelegt, da eilten die Verschwörer herbei, verschlossen die Lade, gossen heißes Blei darüber, trugen sie zum Fluß hinaus und warfen sie ins Wasser. Isis, die Schwester und Gattin des Ermordeten, suchte trauernd nach dem toten Osiris, fand ihn schließlich bei Byblos, öffnete den Sarg, legte ihr Angesicht an das der Leiche, küßte sie und



weinte. Als Typhon davon erfuhr, ließ er bei Nacht den Leichnam des Osiris in vierzehn Teile zerreißen und umherstreuen. Doch Isis fand die Teile und setzte sie wieder zusammen, so daß Osiris in die Unterwelt eingehen und dort als Gott die Herrschaft antreten konnte. Sein Sohn Horus zog aus zum Streit gegen die Feinde und besiegte Typhon; Isis aber – so schließt der Mythos – brachte von Osiris, der ihr noch nach seinem Tode beiwohnte, den Harpokrates als Frühgeburt zur Welt. Darum wird sie als Mutter mit dem Kind dargestellt und verehrt.

In der Kultfeier ziehen die Mysten klagend aus, um den toten Osiris zu suchen. Jubel wird angestimmt mit dem Ruf: Wir haben ihn gefunden. Nun ist die Trauer zu Ende; denn der Tod wird in Leben gewandelt. Osiris herrscht in der Unterwelt als Totenrichter, vor dessen Thron alle Toten treten müssen. Wie der Leichnam des Osiris zum Fluß gebracht wurde, so muß auch jeder Verstorbene über den Nil in das Reich der Toten gefahren werden. In hellenistischer Zeit wurde auf Anregung der Ptolemäer (vgl. S. 12) der Name des Osiris in Serapis gewandelt, um mit diesem Namen die höchste Gottheit zu bezeichnen, die gleicherweise von Ägyptern wie von Griechen angebetet wird. Der Gott Serapis wurde mit Zeus, dem Vater der Götter und Menschen, gleichgesetzt und als Heiland und Retter gepriesen, der allen Menschen hilft. Ihm zur Seite steht Isis als die göttliche Mutter, deren Ansehen so hoch stieg, daß sie allmählich die Bedeutung des Gottes übertraf, als das schöne Wesen aller Götter verherrlicht und als die eine Göttin angebetet wurde, die alles in sich begreift.

Ein Hymnus auf Isis, die göttliche Mutter, rühmt sie als die Helferin der Menschen auf allen Wegen ihres Lebens: „Du heilige, ständige Retterin des Menschengeschlechtes, die du immer mildtätig bist, die Sterblichen zu erquickern, die süße Zärtlichkeit einer Mutter zeigst du den Armen in ihrem Leid. Kein Tag und keine Nachtruhe, nicht einmal ein kurzer Augenblick vergeht ohne deine Wohltaten, daß du nicht zu Wasser und zu Lande die Menschen beschirmst, die Stürme des Lebens verscheuchst und deine hilfreiche Hand reichst, mit der du die unentwirrbar gedrehten Fäden des Verhängnisses wieder aufdrehst, die Unwetter des Schicksals beschwichtigst und den schädlichen Lauf der Gestirne hemmst. Dich ehren die Himmlischen, achten die Unterirdischen, du lässest das Himmelsgebäude kreisen, die Sonne leuchten, lenkst die Welt und trittst den Tartarus unter deine Füße. Dir antworten die Gestirne, kehren die Jahreszeiten wieder, jubeln die Götter, dienen die Elemente. Auf deinen Wink blasen die Winde, spenden die Wolken, keimen die Samen, wachsen die Keime. Vor deiner Allmacht erschauert die Vogelschar, die am Himmel streift, das Wild, das auf den Bergen schweift, die Schlangen, die sich am Boden bergen, die Tiere, die im Meere schwimmen. Doch ich bin zu schwach an Geist, dein Lob zu singen, und zu gering an Vermögen, dir Opfer zu bringen. Mir steht nicht die Fülle der Sprache zur Verfügung, um zu sagen, was ich über deine Herrlichkeit empfinde, auch nicht ein tausendfacher Mund und ebensoviel Zungen, noch ein ewig dauernder Fluß unermüdlicher Rede. Also, was allein ein From-

mer, aber im übrigen Armer vermag, will ich mich bemühen zu erreichen. Dein göttliches Antlitz und deine heilige Majestät werde ich ewig in dem geheimen Innern meiner Brust geborgen wahren und mir vor Augen halten“ (Apulejus, Metamorphosen XI, 25).

Die göttliche Mutter, der in Prozessionen und gottesdienstlichen Feiern gehuldigt wurde, versinnbildlichte die treue Fürsorge, unter der der Mensch sich vor den Angriffen des Schicksals geborgen weiß. Da ihr Ansehen so weit verbreitet und ihr Ruhm überall gepriesen wurde, konnte in der Auseinandersetzung zwischen den Religionen, wie sie sich in der Spätantike vollzog, das Christentum manche Züge aus der Isisreligion übernehmen und mit der sich ausbildenden Marienfrömmigkeit verschmelzen. Denen, die zur göttlichen Mutter gehören, ruft der Priester die tröstlichen Worte zu: „Mag nun das Schicksal seinen Weg gehen und sich für seine Wut und Grausamkeit andere Gelegenheit suchen. Denn über diejenigen, deren Leben sich die Majestät unserer Göttin in ihren Dienst genommen hat, besitzt ein feindliches Geschick keine Macht“ (Apulejus, Metamorphosen XI, 15).

Wer in die Mysterien der Isis eingeweiht werden will, empfängt zunächst eine kurze Unterweisung, muß sich einem Reinigungsbad unterziehen und darf zehn Tage lang kein Fleisch essen und keinen Wein trinken, bis dann am Abend des zehnten Tages die Weihe vollzogen wird. Der Neuling wird mit einem Leinengewand bekleidet und bei Sonnenuntergang in den heiligen Raum geführt. Die kultische Handlung selbst ist zwar auf Grund des Schweigegebots, das allen Mysteren auferlegt wurde, nirgendwo beschrieben, aber mit andeutenden Worten, die offensichtlich für die Wissenden genug besagten, wird doch in den Metamorphosen des Apulejus das Erlebnis zum Ausdruck gebracht, das dem Eingeweihten widerfährt: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und dann zurückgekehrt, um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Licht leuchten sehen, den Göttern droben und drunten bin ich von Angesicht zu Angesicht genah und habe sie aus nächster Nähe angebetet“ (Apulejus, Metamorphosen XI, 23). Bei der Weihe wird also der Abstieg in die untere Welt und der Aufstieg in die Höhe vollzogen, so daß Tod und Leben durchmessen und durch die kosmische Wanderung göttliche Kräfte dem Mysteren übermittelt werden. Am folgenden Morgen tritt er nach Vollendung der feierlichen Handlung, mit einer zwölffachen Stola bekleidet, vor das Volk und zeigt sich ihm im Schmuck des Sonnengottes. Durch die Weihe ist er zu einem göttlichen Wesen geboren, von Kraft erfüllt und mit strahlendem Licht umgeben. Im Dienst der Isis hat er fortan ihren Weisungen zu folgen und sittlich zu handeln, damit er einst vor dem Totenrichter Osiris bestehen kann. Da die Isismysterien mit der Einweihung in die Geheimnisse der göttlichen Mutter sittlichen Ernst zu verbinden wußten, ging von ihnen eine starke Anziehungskraft aus.

In Palästina und Syrien ist der *Adoniskult* beheimatet, der das Mysterium von Tod und Leben abbildet. Frauen, die das Gewand der Aphrodite trugen,

säten in Gefäße, die nur mit einer dünnen Erdschicht bedeckt waren, Samen schnell aufsprießender Pflanzen. Auf den Dächern der Häuser wurden diese Schalen der Sonne ausgesetzt, so daß die Saat emporwuchs und bald wieder welkte. Damit wurde gleichnishaft das Aufblühen und Sterben des Gottes dargestellt.

Aus Phrygien kommt der Kult der *Kybele* und des *Attis*, der in Rausch und Ekstase göttliches Erleben erfahren läßt. Diese Züge des Attiskultes, der sich zunächst in Kleinasien und dann im ganzen Mittelmeerraum ausbreitete, zeigen manche Ähnlichkeit mit der Verehrung des Dionysus, die bei der Hellenisierung des Attiskultes nicht ohne Einfluß auf dessen weitere Ausbildung blieb. Kybele, die ursprünglich in den Bergen beheimatet ist, wird als die große Gottesmutter auf dem Thron abgebildet, zwei Löwen zu ihren Seiten. Der Kultmythus, der von der Begegnung der Göttin mit dem Hirten Attis erzählt, wird in verschiedenen Fassungen überliefert. Nach der bei Ovid wiedergegebenen Tradition (*Fasti* IV, 323 ff.) heißt es, Kybele sei in den Wäldern dem schönen Jüngling Attis begegnet, sie sei von ihm entzückt worden und habe ihn in Liebe für sich festhalten wollen. Als dann aber Attis auf die bezaubernde Nymphe Sagaritis traf, sich in sie verliebte und das Gelübde brach, das er der Göttin gegeben hatte, wurde Kybele von loderndem Zorn gepackt und tötete die Nymphe. Attis aber wurde in Wahnsinn gestürzt, entmannte sich selbst mit dem Ruf, er habe damit die verdiente Strafe empfangen, und wurde in eine Pinie verwandelt, die als Baum der Kybele den toten Attis versinnbildlicht. Doch er blieb nicht im Tod, sondern wurde zu neuem Leben erweckt und hält, neben der Kybele thronend, mit ihr auf einem Löwenviergespann eine rasende Siegesfahrt.

Der Kult des Attis und der Kybele wurde in taumelnder Ergriffenheit der Mysten begangen, die in der Ekstase von der göttlichen Macht erfaßt wurden und im Gottesdienst die Worte ausriefen: „Aus der Pauke habe ich gegessen, aus der Zimbel habe ich getrunken, und die Geheimnisse der Religion habe ich gründlich erlernt, bzw. ich bin ein Myster des Attis geworden“ (Firmicus Maternus 18, 1). Die Instrumente werden genannt, weil durch sie der ekstatische Zustand erzeugt wurde, in dem der Rausch die Mysten ergreift und sie die sakramentale Feier erleben läßt. Neben der heiligen Mahlzeit, die die Mysten hielten, hat es noch eine merkwürdige Weihehandlung gegeben. Man hob eine tiefe Grube aus, in die ein Priester hineinstieg, und legte dann durchlöcherete Bretter darüber, auf denen ein Stier geschlachtet wurde, so daß sein verrinnendes Blut durch die Löcher hinuntertropfte. Der Priester, der sich in der Grube befand, ließ das Blut auf seinen Körper fließen und nahm es schlürfend in sich auf. Wenn das Vieh verendet war, zog man es fort, damit der Priester heraufsteige, der, über und über von Blut bedeckt, von der Menge als Wiedergeborener mit Jubel begrüßt wurde (Prudentius, *Peristephanon* X, 1011–1050). In der Tiefe hat er das Todesgeschick der Gottheit an sich selbst erfahren und göttliche Kräfte in sich aufgenommen, die ihm Heil und Leben übereignen.

Von Kampf und Sieg gab die *Mithrasreligion* Kunde, die aus Persien stammte und besonders im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. zahlreiche Anhänger im Römischen Reich fand. Nur in Griechenland, wo man sich seit alter Zeit abweisend gegenüber allem verhielt, was aus Persien kam, konnte der Mithraskult nicht Fuß fassen. Mithras, der als Lichtgott verehrt wurde, wurde stets als Kämpfer abgebildet, der den Stier tötet, als siegreicher Held das Licht auf seiner Seite hat und die Finsternis vertreibt. Viele Soldaten schlossen sich dem Kult des Mithras an und trugen ihn bis an die Grenzen des Reiches, auch nach Germanien. Im Unterschied zu den anderen Mysterienreligionen konnten in die Mysterien des Mithras nur Männer eingeweiht werden, die mit einem glühenden Eisen auf der Stirn als Krieger des Gottes gezeichnet wurden. Sie wurden durch eine Taufhandlung aufgenommen und durften dann an den heiligen Mahlfeiern teilnehmen, zu denen sich die Gemeinde versammelte. Da die Streiter des Mithras mit ihm für den Sieg des Lichtes kämpften, sind sie dazu verpflichtet, sittliche Gebote einzuhalten. Jeder muß sich nach dem Tode vor einem göttlichen Gericht verantworten, vor dem seine Taten gewogen werden, ehe den Gläubigen der Eingang in die Lichtwelt aufgetan wird. Durch die Betonung des Kampfes, der gegen die Finsternis und für den Sieg des Lichtes ausgetragen werden muß, und die sittliche Verpflichtung, die allen Gläubigen auferlegt wurde, übte die Mithrasreligion starke Anziehungskraft aus und trat in eine scharfe Auseinandersetzung mit dem sich ausbreitenden Christentum, die im vierten Jahrhundert mit dem Sieg des Christentums endete. An vielen Stellen wurden dann über Mithrasheiligtümern christliche Kirchen errichtet zum Zeichen des Triumphes des Christus über Mithras.

In der Zeit des werdenden Christentums gab es im ganzen Römischen Reich Mysteriengemeinschaften. Mithras wurde in Trier, an Rhein und Donau und überall angebetet, wo römische Legionen ihre Lager aufgeschlagen hatten. Isis wurde in Rom, in Italien und Griechenland, aber auch in Kleinasien verehrt. Der Kult des Attis und der Kybele hatte in Rom, in Spanien und Gallien, aber auch in Britannien und Afrika Anhänger gefunden. Auf die Frage, wie der Mensch Schutz vor den bösen Mächten und rettende Hilfe der Gottheit finden kann, gaben die Mysterien Antwort, indem sie nicht in einer ausgebildeten Lehre, sondern durch die kultischen Handlungen, an denen nur die geweihten Mysteren teilnehmen durften, das Heil vermittelten.

Diese Vorstellungen der Mysterienreligionen gewannen auf manche junge christliche Gemeinde Einfluß, indem man teils unbewußt die gottesdienstlichen Handlungen der christlichen Gemeinde nach dem Vorbild der Mysterien deutete, teils aber bewußt an Ansichten der Mysterienreligionen anknüpfte. Wie der Mysteren am Kultdrama teilnimmt und dadurch mit dem Geschick der Kultgottheit verbunden wird, so deutete man auch den Sinn der christlichen Taufe. Wer auf Christus getauft ist, der wird in sein Sterben und Auferstehen hineingenommen, so daß er von Kräften der Unsterblichkeit durchströmt wird. Paulus muß wiederholt gegen die Ansicht angehen,

als sei der Christ schon zu unverlierbarem Leben auferweckt worden (Röm. 6,1–5) oder als hätte er in Taufe und Abendmahl dingliches Heil erhalten, das es ihm nun frestellte, zu tun oder zu lassen, was immer ihm gefällt (1.Kor. 10,1–13). Wie man meinte, daß zwischen dem Mystagogen, der die Weihe spendet, und dem Mysten, der sie von ihm empfängt, eine bleibende Verbindung begründet werde, so dachten auch manche Christen, der Täufling sei mit dem Täufer in einen ähnlichen Zusammenhang der Heilsvermittlung hineingestellt, so daß er sich voller Stolz des Namens seines Täufers rühmen könne (1.Kor. 1,12). Solche Vorstellungen werden sich hier und da unversehens eingeschlichen haben; an anderen Stellen aber hat man sich voller Überheblichkeit darauf berufen, im christlichen Gottesdienst sei den Gläubigen Heilsmacht als ihr verfügbarer Besitz übereignet worden. Paulus wendet sich in aller Schärfe gegen diese Meinungen und hebt hervor, daß Taufe und Abendmahl nicht – wie man es von den Mysterien annahm – dingliche Heilsgaben zukommen lassen, sondern die Christen der Herrschaft Christi unterstellen, um dereinst auferweckt und mit ihm vereint zu werden. Während die Mysterienweihe den Mysten mit dem Schicksal einer Naturgottheit verknüpft und ihm göttliche Lebenskraft vermittelt, ist der Christ durch die Taufe mit dem einmal und damit ein für allemal geschehenen Ereignis des Sterbens und Auferstehens Christi verbunden, dem er als seinem Herrn im Wandel zu folgen hat. Nicht in einer Kulthandlung, die kraft des korrekt vollzogenen Ritus mit unwiderstehlicher Gewalt wirkt, sondern im gepredigten Wort, das den gekreuzigten Christus als den Retter verkündigt, wird aller Welt das Heil angeboten, das in Glaube und Gehorsam angenommen sein will.

#### 4. Die Popularphilosophie

Als Paulus auf dem Areopag in Athen den Griechen die Christusbotschaft bezeugte, standen ihm – so wird es in der Apostelgeschichte geschildert – epikureische und stoische Philosophen gegenüber (Apg. 17,18). Diese Szene, die der Verfasser der Apostelgeschichte entwirft, ist darin durchaus zutreffend gezeichnet, daß diese beiden Schulen damals das philosophische Gespräch maßgebend bestimmten. Dabei lag das Schwergewicht der philosophischen Überlegungen beim Durchdenken praktischer Fragen, die im Blick auf das Handeln des Menschen in der Welt einer Antwort bedurften. Die feste Bindung an die Stadt, der der Bürger sich zugehörig wußte, war in hellenistischer Zeit zerbrochen. Denn mit dem Siegeszug Alexanders d. Gr. war die politische Geschichte der großen Städte an ihr Ende gelangt und ein Weltreich entstanden, in dem griechische Kultur sich ausbreitete. Daher sah die Philosophie nicht mehr die Aufgabe vor sich, nach dem rechten politischen Handeln im städtischen Gemeinwesen zu fragen, sondern sie hatte der tiefgreifenden Veränderung des Lebens Rechnung zu tragen, die mit dem Ende der griechischen Polis und der Ausbreitung des Hellenismus eingetreten war. Sie mußte dem einzelnen Menschen, der sich nicht mehr von

einem Gemeinwesen gehalten sah, dem er sich unmittelbar zugehörig wußte, zeigen, wie er sein Leben zu führen und sich im Alltag zu verhalten hatte.

Angesichts der neuen politischen Lage, wie sie in hellenistischer Zeit gegeben war, riet *Epikur* (etwa 342–270 v. Chr.) den Menschen, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen und in der Stille privaten Daseins zu bleiben, weil man nichts Besseres tun könne, als sein Leben zu genießen. Unter Genuß ist dabei der Zustand menschlichen Wohlbefindens verstanden, den man dann erlangt, wenn man wahre Weisheit gewinnt und kraft ihrer in jeder Lage das Rechte zu finden und zu tun weiß. Da übermäßige Lust diesen Zustand stören oder aufheben könnte, kommt es darauf an, in weisem Bedenken zu erforschen, was man wählen und was man meiden soll, und alles aus dem Wege zu schaffen, was ein ausgeglichenes Seelenleben trüben könnte. Die Sinnerfüllung des Lebens wird nicht in einer jenseitigen Welt der Seele des Menschen zuteil, sondern sie wird allein im Diesseits erfahren oder aber verfehlt. Da ein ausgewogenes Leben nur von jedem einzelnen gefunden und gelebt werden kann, steht jedermann das Recht zu, diesem Ziel nachzustreben, ohne irgendeine Rücksicht auf die Gemeinschaft zu nehmen. Epikur bestritt nicht, daß es Götter gibt, aber er erwartete von ihnen nicht, daß sie irgendwie in das Leben der Menschen eingreifen würden, so daß sie sich auch nicht um die Götter zu kümmern brauchen.

Die Lehre des Meisters wurde von seinen Schülern fortgeführt und ihrer Einfachheit und Klarheit wegen von vielen angenommen. Sie stieß aber auch auf Ablehnung, weil sie kein Wort zu den Aufgaben des politischen Lebens zu sagen wußte und ausschließlich auf das Glück gerichtet war, das der einzelne in seinem Leben gewinnen sollte. In der Polemik, die gegen die Epikureer vorgetragen wurde, schalt man sie als Leute, die genüßliche Freude im diesseitigen Leben erstrebten, ohne an ein Jenseits zu denken. Im Judentum wurde Epikureer zu einem Schimpfwort, das man denen beilegte, die wie die Sadduzäer nichts von einer Auferstehung der Toten hielten und daher den Sinn des Lebens allein im irdischen Dasein erfüllt sehen wollten (vgl. S. 51).

Im Unterschied zu den Epikureern verachteten die *Kyniker* jeglichen Lebensgenuß. Diogenes in der Tonne bot ein anschauliches Beispiel dafür, wie der Mensch bedürfnislos sich bescheiden soll.

Mit den Kynikern lehnten es auch die *Stoiker* ab, das Streben nach Lust als den Weg anzusehen, der zur Sinnggebung des Lebens führt. Sie vertraten jedoch eine mildere Ethik als die Kyniker und leiteten diese von ihrer Naturlehre ab, wie sie schon von Zeno (etwa 336–263 v. Chr.) und Kleanthes (etwa 331–232 v. Chr.) entwickelt worden war. Im Lauf der Jahrhunderte hat die stoische Schule dann mancherlei Wandlungen durchgemacht. Die jüngere Stoa, deren Lehrer im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. wirkten, ist von der älteren und mittleren vor allem darin unterschieden, daß sie den Vorrang der Ethik nachdrücklich hervorhob. Dabei wurde jedoch unverändert die Verbindung der Ethik mit der Schau von Welt und Natur festgehalten.

Die stoische Lehre sieht die ganze Welt als eine große Einheit. Das All ist vom göttlichen Logos und seiner Kraft erfüllt, dessen Walten an den Werken des Kosmos erkannt wird. Der Gottheit, die auch mit dem überkommenen Namen Zeus benannt werden kann, ruft Kleantes in seinem berühmten Hymnus die preisenden Worte zu:

„Zeus, der Unsterblichen höchster, vielnamiger Herrscher des Weltalls,  
Ursprung du der Natur, der alles gesetzlich regieret,  
sei mir begrüßt! Dich zu rufen, geziemt ja den Sterblichen allen.  
Denn sie stammen aus deinem Geschlecht. Den Menschen allein nur  
gabst du die Sprache von allem, was lebt und sich reget auf Erden.  
Preis sei dir, und deine Gewalt soll immer mein Lied sein.  
Willig gehorcht dir die Welt, die rings die Erde umkreiset,  
folgt dir, wohin du sie führst, gefügig dem mächtigen Willen.“

Die Gottheit, die über das All regiert, sendet die Vernunft, daß sie die Menschen leite, und führt die Einsichtigen zu rechter Gestaltung ihres Lebens. Wer den geordneten Zusammenhang des Kosmos erkennt, wird darum in das Lob der Gottheit einstimmen:

„Denn kein schön'rer Beruf ist Göttern und Menschen gegeben,  
als das ew'ge Gesetz des Weltalls würdig zu preisen.“

Die Stoa tastet die überlieferte Religion nicht an, aber sie deutet die Mythen mit Hilfe der allegorischen Auslegungsmethode, um in die Überlieferungen ihre pantheistische Naturlehre und die daraus folgende Ethik einzutragen (vgl. S.97). Weil die göttliche Gewalt das All durchflutet, hat der Mensch an ihrem Wesen teil, indem er ehrfürchtig die Ordnung der Natur betrachtet, ihre Gesetze erkennt und ihnen folgt.

Der Mensch hat sich daher als Glied der alles umgreifenden Natur zu verstehen und sein Leben entsprechend einzurichten, indem er bestrebt ist, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Der göttliche Logos, der überall wirkt, teilt sich in die vielen zeugenden Geisteskräfte, die als Ausfluß der einen Gottheit an allen Orten schöpferisch am Werk sind. Von ihnen wird der Mensch erfaßt, so daß er sich der Gesetzmäßigkeit allen Lebens bewußt wird und dadurch begreift, wohin er gehört und was von ihm gefordert ist. Für die Stoa sind die Unterschiede, die es zwischen den Menschen gibt, nicht von letzter Bedeutung, da alle Menschen – ob reich oder arm, ob Sklave oder Freier, ob Grieche oder Barbar, ob Mann oder Frau – an der kosmischen Ordnung teilhaben. Das stoische Humanitätsideal ist kosmopolitisch ausgerichtet und verpflichtet zu menschlichem Handeln gegenüber hoch und niedrig. Zwar wird nicht erwogen, die bestehenden sozialen Unterschiede aufzuheben, aber die Achtung, die jedem Menschen geschuldet wird, ist auch dem Sklaven zu erweisen. Der Mensch ist von Natur her zur Gemeinschaft bestimmt, so daß er Ehe, Familie und Staat als das Feld ansehen soll, auf dem er sich zu bewähren und seine Aufgaben zu erfüllen hat. Die Grund-

lagen des Rechtes, das das Zusammenleben der Menschen regelt, sind gleichfalls aus den Gesetzen der Natur abzulesen, so daß aus dem Naturrecht, das jedem das Seine zugesteht, die konkrete Rechtsordnung abgeleitet wird.

Das Ideal, ein der Ordnung der Natur entsprechendes Leben zu führen, verwirklicht der stoische Weise, der von allem, was den Menschen in der Welt bindet, innerlich unabhängig ist. Da ihn äußerer Besitz nichts angeht, ist er nicht darauf aus, Hab und Gut, Reichtum oder Familie sein eigen zu nennen, und wird er nicht davon betroffen, wenn Krankheit oder Leid über ihn kommen. Weil ihn nichts anfechten kann, mag das Schicksal mit ihm machen, was es will; denn was ihm widerfährt, nimmt er hin als den göttlichen Willen, der ihm beschieden ist, und ordnet sich so der göttlichen Leitung unter, aus deren Hand er alles empfängt. In dieser inneren Freiheit, die durch keine von außen kommenden Widerfahrnisse eingeschränkt werden kann, ist der Weise gefestigt, um allem standzuhalten, was ihm auferlegt wird. Und sollte er eines Tages das Empfinden gewinnen, seine Zeit gehe zu Ende, so kann er ohne Groll und Bitterkeit aus dem Leben scheiden. Wie er in unerschütterlicher Ruhe den Frieden der Seele gewonnen und bewahrt hat, so darf er auch dem Tod ruhig und gefaßt entgegensehen.

Die praktische Ausrichtung der stoischen Ethik, die den Menschen in Übereinstimmung mit der Natur seine Lebensaufgabe erkennen lehrt, weist Berührungen mit der Anschauung der Kyniker auf, der Mensch solle sich bescheiden und bedürfnislos verhalten. Kynische und stoische Lehre verbanden sich zur kynisch-stoischen Popularphilosophie, die von umherziehenden Lehrern als Lebenshilfe dargeboten wurde. Man hielt den Menschen vor Augen, wo sie bisher versagt und falsch gehandelt hatten, um sie zur Besinnung zu rufen und ihnen handfeste Moral anzubieten, nach deren Weisung sie ihr Leben in Ordnung bringen sollten. Diese Lehre wurde nicht in schwierigen gedanklichen Überlegungen, sondern in lebendiger Rede und Gegenrede entfaltet, um auch den schlichten Hörer zum Mitdenken zu nötigen und ihn von der Schlüssigkeit der Argumentation zu überzeugen. Der Vortrag (griechisch: *Diatribē*) verlief meist so, daß man im Wechsel den einen Standpunkt gegen den anderen hielt, um aus dieser Gegenüberstellung dann die zwingende Schlußfolgerung abzuleiten. Diese Form der kynisch-stoischen *Diatribē*, die die mündliche Rede widerspiegelt, ist vor allem in den Lehrvorträgen des *Epiktet* (etwa 50–138 n. Chr.) bezeugt, in denen oft Fragen gestellt werden, auf die dann die Antwort unmittelbar folgt: „Einer stellte die Frage, wie man sich davon überzeugen könne, daß jede einzelne unserer Taten von Gott beobachtet werde. Darauf Epiktet: Glaubst du nicht, daß das All eine Einheit darstellt? – Gewiß doch. – Weiter, glaubst du nicht, daß das Irdische mit dem Himmlischen in Wechselwirkung steht? – Gewiß. – Ja, denn wie würde sonst alles so geordnet wie auf ein Gebot Gottes ablaufen? Wenn er den Pflanzen gebietet zu blühen, so blühen sie; wenn er zu keimen gebietet, so keimen sie; wenn sie Frucht bringen sollen, so tun sie es . . . usw.“ (Gespräche I, 14, 1–3).



Epiktet war als phrygischer Sklave nach Rom gekommen und dort von seinem Herrn in die Schule des Stoikers Musonius geschickt worden. Daß er in der Philosophie unterwiesen wurde, sah Epiktet als das entscheidende Ereignis seines Lebens an, das an Bedeutung bei weitem die Befreiung aus der Sklaverei übertraf, die ihm später auch geschenkt wurde. In seinen Lehrvorträgen, die von seinem Schüler Arrian aufgezeichnet worden sind, sucht Epiktet seinen Hörern zu erklären, daß sie sich als Geschöpfe der in der Natur waltenden Gottheit zu begreifen und ihr Leben entsprechend zu führen haben. Aus dieser Einsicht, das Leben und seine Aufgabe aus Gottes Hand empfangen zu haben, folgt für Epiktet, nichts sei für den Menschen so wichtig wie zu erkennen, was in seiner Macht steht und was nicht. Alles Äußere – Leib, Besitz, Ansehen, soziale Stellung usw. – ist dem Menschen nicht in seine Verfügung gegeben, so daß er hinnehmen muß, was ihm beschieden ist. In seiner Macht aber liegt es, sein Denken und Begehren, sein Tun und Handeln selbst zu bestimmen. Je mehr er sich darin frei und unabhängig weiß, um so glücklicher wird er in seinem Leben sein. Das kleine Handbüchlein, das Arrian aus Worten Epiktets zusammengestellt hat, wird mit den grundlegenden Sätzen eingeleitet: „Von dem, was ist, steht das eine in unserer Macht, das andere nicht in unserer Macht. In unserer Macht stehen Urteil, Trieb zum Handeln, Begehren, Meiden, mit einem Wort alles, was unsere Aufgabe ist; nicht in unserer Macht stehen der Leib, Hab und Gut, Ehren, Ämter, mit einem Wort alles, was nicht unsere Aufgabe ist. Was in unserer Macht steht, ist seinem Wesen nach frei, nicht aufzuhalten, nicht zu hindern; was nicht in unserer Macht steht, ist ohnmächtig, unfrei, behindert, ist fremdes Eigentum. Denke immer daran: Wenn du das, was seinem Wesen nach unfrei ist, für frei hältst und fremdes Eigentum für dein eigenes, wirst du Hindernisse finden, in Trauer und Verwirrung geraten, Göttern und Menschen Vorwürfe machen. Wenn du aber nur, was dir gehört, für dein Eigentum ansiehst, Fremdes aber als das, was es ist, eben als fremdes Eigentum, so wird niemand dich je zwingen, niemand dich hindern können, du wirst niemanden schelten, niemandem Vorwürfe machen, nichts wirst du wider deinen Willen tun, niemand wird dir schaden können, du wirst keinen Feind haben, nichts wird dir geschehen, was dir schädlich sein könnte“ (Handbüchlein § 1).

Der Mensch muß daher danach streben, jene innere Unabhängigkeit zu gewinnen, in der er die wahre Freiheit findet. Indem er sich dem göttlichen Gesetz fügt, wird es ihm gelingen, die Affekte abzutöten, die falsches Begehren wecken und in Abhängigkeit verstricken. Der Weise hat die Erkenntnis des Guten und Bösen gewonnen und besitzt die Freiheit zur rechten Entscheidung, so daß er imstande ist, das Übel zu meiden und sittlich zu handeln. Er weiß sich geleitet von der Aufgabe, den Menschen zu dienen, und ist in jedem Augenblick bereit, das Leben und alles Vermögen der Gottheit zurückzuerstatten, die es ihm anvertraut hat. Indem das Ich des Menschen in die kosmische Ordnung eingeht, wird es aufgehoben im All, dem es zugehört.

Die nüchterne Ethik und die kosmopolitische Weite der stoischen Lehre ließen sie den Römern besonders anziehend und brauchbar erscheinen. Ihr praktischer Sinn nahm die Gedanken der Stoa auf, um mit ihrer Hilfe die Aufgabe des Römertums neu zu bestimmen. Das Römische Reich wurde als Verwirklichung einer kosmopolitischen Gemeinschaft beschrieben, in der jeder Mensch die ihm gestellte Aufgabe als göttlichen Auftrag verstehen und erfüllen sollte. Die Lehre vom Naturrecht konnte mit dem Rechtsdenken und der Rechtspraxis der Römer verbunden werden und gab diesen die gedankliche Begründung, von der aus sie weiter entfaltet werden konnten. Die Römer formten daher die stoischen Gedanken in politisch praktikable Regeln um, wie sie z. B. in Ciceros Schriften entwickelt werden. Der Philosoph Seneca regierte einige Jahre als Vormund des Kaisers Nero, und im zweiten Jahrhundert n. Chr. setzte sich das Ideal durch, der Tüchtigste solle Herrscher werden und der Diener aller sein (vgl. S. 152 f.). Mit Mark Aurel kam ein Philosoph auf den Kaiserthron, der sein Handeln ständig mit kritischer Reflexion begleitete, um sich dessen zu vergewissern, ob er der rechten Einsicht gefolgt sei und sie in die Tat umgesetzt habe.

Da der Weise sein Leben als Gottesdienst begreift, gewinnt für ihn die Philosophie geradezu religiöse Bedeutung; denn sie spricht dem Menschen in jeder Lage Trost und Zuversicht zu, so daß Seneca ihren Nutzen mit preisenden Worten beschreiben kann: „Die Philosophie . . . formt und bildet den Geist, sie ordnet das Leben, sie bestimmt das Handeln, sie zeigt, was zu tun und zu lassen ist, sie sitzt am Steuer und lenkt das Lebensschiff durch alle Gefahren. Ohne die Philosophie kann niemand furchtlos und sorgenfrei leben . . . Philosophieren tut not! Ob uns das Walten des Schicksals mit unerbittlichem Gesetz fesselt, ob Gott als Lenker des Universums alles festgelegt hat, ob der Zufall planlos das Menschenleben in Gang setzt und durcheinanderwürfelt – die Philosophie muß unser Schutz sein. Sie wird uns anhalten, Gott willig, dem Schicksal trotzig zu gehorchen. Sie wird uns lehren, den Zufall auf uns zu nehmen“ (Briefe 16).

Stoische Gedanken fanden auch in das hellenistische Judentum Eingang, da man in der Gottheit, die die Natur lenkt, den Schöpfer und Gott Israels wiederzuerkennen und das natürliche Gesetz, das allen Menschen sitiliche Verpflichtungen auferlegt, mit dem Gesetz des Mose in Verbindung zu bringen suchte (vgl. S. 88 f.). Aus den hellenistischen Synagogen sind dann auch mancherlei stoische Vorstellungen in das frühe Christentum herübergekommen. So wird in der Areopagrede ausdrücklich auf den Satz Bezug genommen, daß die Menschen an der göttlichen Natur teilhaben und daher göttlichen Geschlechts seien (Apg. 17,28). Gott, der alles geschaffen und den Völkern ihre Ordnung gegeben hat, hat es allen Menschen ins Herz gelegt, ihn zu suchen. Dieses Suchen aber gelangt ans Ziel, indem die Unkenntnis aufgehoben wird und dem Menschen die rechte Einsicht über das Walten Gottes widerfährt. Betrachtet er die Werke der Schöpfung, so wird er auf Grund der Anschauung der Gesetze der Natur begreifen, daß Gott sie lenkt und daher auch das Leben des Menschen leitet. Auch Paulus knüpft an diesen

Gedanken an, gibt ihm aber eine entgegengesetzte Wendung, indem er nicht im Sinne einer natürlichen Gotteserkenntnis argumentiert, sondern umgekehrt sagt: Weil alle Menschen Gott hätten erkennen können, ihm aber die geschuldete Ehre verweigert haben, darum sind sie alle ohne Entschuldigung (Röm. 1,19–23). In urchristlichen Bekenntnissätzen klingen stoische Wendungen an, wenn es heißt, daß aus Gott, durch ihn und auf ihn hin alles sei (Röm. 11,36; vgl. auch 1.Kor 8,6; Eph. 4,6). Wie der Weise es als unbedeutend ansehen kann, ob einer Sklave oder Freier, Grieche oder Barbar ist, und die Freiheit allein in der inneren Unabhängigkeit gegründet sieht, so kann auch Paulus sagen, es komme letztlich nicht darauf an, ob einer Knecht oder Herr sei. Aber die Freiheit des Christen folgt nicht aus der inneren Unerschütterlichkeit, sondern sie ist die Freiheit derer, die Christus zur Freiheit berufen hat (1.Kor. 7,17–24; Gal. 5,1–13 u. ö.). Paulus bedient sich vielfach der Argumentationsweise der kynisch-stoischen Diatribe, indem er in rasch wechselnder Rede und Gegenrede den Gedankengang entfaltet (vgl. z. B. 1.Kor. 7,17–24). Im Jakobusbrief wird auf Beispiele aus der Natur verwiesen (Jak. 3,1–5). Wie man den Pferden Zügel in den Mund legt, um sie folgsam zu machen, und Schiffe durch das Steuerruder gelenkt werden, „so ist“ – das wird aus diesen Hinweisen gefolgert – „auch die Zunge ein kleines Glied und doch kann sie Großes von sich sagen“ (Jak. 3,5). Regeln, die zu besonnener Lebenshaltung mahnen, wurden in die christliche Unterweisung aufgenommen und kehren sowohl in den sogenannten Haustafeln (vgl. z. B. Kol. 3,18–4,1) als auch in den Sätzen wieder, die dazu anhalten, die staatlichen Behörden als von Gott gesetzte Ordnung anzuerkennen und ihnen zu gehorchen (vgl. z. B. Röm. 13,1–7).

Neben den Epikureern und der bedeutenden Bewegung der Stoa gab es auch andere Philosophenschulen, die das geistige Leben der Spätantike beeinflussten. Pythagoreische Gedanken waren in der Lehre wirksam, die der berühmte Wanderprediger *Apollonius von Tyana* (vgl. S. 167 f.) vertrat. Er hielt zu asketischer Lebenshaltung an, predigte Hohen und Niedrigen Buße, schalt alle, die weichlichen Vergnügungen nachgingen, und drang darauf, die Götter treu zu verehren, die Tempel zu pflegen und die Opfer darzubringen. Das Leben des Heiligen sollte zwar nicht eine für alle verbindliche Norm darstellen, ihnen aber Ansporn und Ermutigung vermitteln. In Apollonius sahen viele die Verkörperung göttlicher Macht, die sich auch in Wundertaten sichtbar bezeugte, so daß sich um sein Leben bald Legenden rankten, die in der Nachzeichnung seiner Wirksamkeit, wie sie Philostrat verfaßt hat, ihren Niederschlag fanden. Wanderprediger wie Apollonius zogen vielerorts durch die Lande. Manche waren von echtem Bekehrungseifer erfüllt, andere aber trugen ihre Lehre mit der Absicht vor, aus ihr Vorteil zu schlagen und ihren Lebensunterhalt zu gewinnen. Um nicht mit solchen Leuten verwechselt zu werden, weist Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher nachdrücklich darauf hin, daß er in der Kraft des heiligen Geistes bei ihnen gewirkt, keine Ehre von Menschen gesucht und mit eigener Hand gearbeitet habe, um niemandem zur Last zu fallen (1.Thess. 1,1–2,13).

Die Gedanken *Platons* über den Kosmos und sein Verständnis des Menschen und seiner unsterblichen Seele waren weithin Gemeingut der Gebildeten, wie eine kleine Schrift mit dem Titel „Von der Welt“ bezeugt, die Aristoteles zugeschrieben wurde, aber aus dem ersten Jahrhundert n. Chr. stammt. Der unbekanntere Verfasser entwickelt darin die Anschauung von der Erschaffung der Welt durch Gott, der „am obersten Platz thront, dessen Kraft aber den ganzen Kosmos durchdringt . . . frei von Kummer, frei von Mühe und frei von jeder körperlichen Anstrengung. Im Unbewegten thronend, bewegt er alles mit seiner Kraft und läßt es kreisen, wo und wie er will, in unterschiedlichen Formen und Wesenheiten“. Die platonische Sicht der Welt wurde auch von manchen gebildeten Juden aufgenommen, die sie in biblische Texte hineinlasen und auf diese Weise ihren Glauben mit der Philosophie zu vereinen suchten, so daß Philo von Alexandria geradezu vom göttlichen Plato sprechen konnte (vgl. S. 97). Die Vorstellung, diese Welt sei das Abbild eines himmlischen Urbildes, wurde sowohl in Kreisen der hellenistischen Synagoge als auch im frühen Christentum mit dem biblischen Schöpfungsglauben verbunden (vgl. z. B. Kol. 1,15; 2,17; Hebr. 8,5; 10,1 u. ö.). Platonisches Denken leitet auch die umfangreiche Schriftstellerei des Plutarch (etwa 50–120 n. Chr.), der durch sein Studium in Athen und weite Reisen sich großes Wissen und reiche Bildung erworben hatte. Als Priester des delphischen Apollo wendet er sich gegen den verbreiteten Aberglauben und hält zu rechter Gottesverehrung an, indem er die Gedanken des großen Philosophen mit der Verehrung der Götter und rechter Religion zu verbinden sucht. Da dem Menschen die Aufgabe gestellt ist, nach dem Guten zu streben, wird der Gebildete in ehrfürchtiger Haltung gegenüber der überkommenen Religion die vom Volk entwickelten religiösen Vorstellungen geistig zu durchdringen verstehen und eine von philosophischer Überlegung geleitete Sittlichkeit entfalten.

Den Bemühungen von Philosophen, ein positives Verhältnis zur Religion zu gewinnen, begegneten manche Zeitgenossen mit ironischer Kritik. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. gießt Lukian von Samosata seinen beißenden Spott über Religion und Verehrung der Götter aus. Zwar gehen die philosophischen Meinungen, die er ausspricht, nirgendwo über allgemein bekannte Ansichten hinaus und zeigen keine eigenständige Denkkraft; aber seine Berichte enthalten aufschlußreiche kultur- und zeitgeschichtliche Mitteilungen und reden die Sprache eines Skeptikers, der sich nicht von herkömmlichen religiösen Anschauungen überzeugen läßt und auch die Christen, die ihm gelegentlich begegnet sind, für Vertreter eines merkwürdigen Aberglaubens hält.

## III. KAPITEL

## Die Gnosis

*1. Die Grundstruktur der Gnosis*

Das Phänomen der Gnosis ist seit den Tagen der alten Kirche in hohem Grad umstritten. Die Kirchenväter wandten sich in scharfer Polemik gegen Gnostiker, die eine die Welt verneinende Lehre, mythologische Spekulationen und vielfach eine libertinistische Ethik vertraten. Ihnen wurde vorgeworfen, daß sie den Gott des Alten Testaments vom Vater Jesu Christi trennten und die christliche Predigt verfälschten. Die Gnosis erschien als ein Bündel häretischer Gruppen, die als Ketzer von der Großkirche geschieden werden mußten. Lange Zeit hat man daher die Gnosis für eine innerchristliche Erscheinung gehalten, die aus der Begegnung des frühen Christentums mit der hellenistischen Welt entstanden sei und in die Geschichte christlicher Sekten hineingehöre. Dieses Bild wandelte sich jedoch, als man begann, die Anfänge der christlichen Kirche auf dem Hintergrund der Religionsgeschichte zu betrachten. Dabei zeigte sich, daß die Gnosis keineswegs allein als ein Gebilde im Rahmen der frühen Kirchengeschichte angesehen werden kann, sondern daß sie eine weitverzweigte Bewegung in der hellenistischen Welt darstellt, die Einflüsse aus verschiedenen Religionen und geistigen Bewegungen aufnahm, vor und neben dem Urchristentum sich ausbreitete und dann in mannigfacher Weise Verbindungen mit christlichen Elementen einging, so daß sich eine größere Zahl christlich-gnostischer Gemeinschaften herausbildete.

Durch die religionsgeschichtliche Erforschung wurde das Bild der Gnosis auf der einen Seite deutlicher, auf der anderen Seite aber auch erheblich komplizierter. Es mußte die Frage gestellt werden, wie es denn dazu gekommen ist, daß iranische, babylonische, ägyptische und alttestamentlich-jüdische Vorstellungen mit Gedanken der griechischen Philosophie sich zu einem merkwürdigen Gebilde hatten vereinen können, das nach allen Seiten in bunten Farben schillert. Die verschiedenen Einflüsse konnten sich nur darum miteinander verbinden, weil sie von einer bestimmten Sicht des Daseins zusammengehalten wurden, die eine Deutung der Welt und des Menschen zu geben versucht. Der dualistische Grundzug, der sich überall in Vorstellungen und Aussagen gnostischer Kreise durchhält, weist zwar auf Zusammenhänge mit iranischen Anschauungen hin; aber durch die Verneinung der Welt und das Streben nach Erlösung des wahren Menschen spricht sich ein neues Verständnis des Lebens aus, das die Welt als Fremde beurteilt und nach dem Weg zum Heil sucht, durch den die Seele zu ihrer eigentlichen Heimat zurückgelangen kann, die ihr längst entschwunden ist.

Die Frage nach dem gnostischen Verständnis menschlichen Daseins erfuhr schließlich in der neueren Forschung eine schärfere Zuspitzung, als bis dahin unbekannte Texte entdeckt wurden und längst bekannte Über-

lieferungen mit Hilfe eingehender Analysen genauer erklärt werden konnten als ehemals. Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit insbesondere auf mancherlei Erscheinungen auf dem Boden und am Rand des antiken Judentums, das keineswegs eine so einheitliche Größe gebildet hat, wie es die spätere pharisäisch-rabbinische Lehre darstellen möchte. Jedenfalls steht heute außer Zweifel, daß ein nicht unbeträchtlicher Beitrag jüdischer Traditionen, die sich von einer werdenden jüdischen Orthodoxie erheblich unterschieden, in das komplexe Phänomen der Gnosis eingegangen ist. Doch obwohl die Forschung intensiv darum bemüht ist, die Ursprünge der Gnosis aufzuhellen, hat man noch nicht in jeder Hinsicht gesicherte Erkenntnisse über ihre Entstehung gewinnen können; manche Probleme – wie z. B. das des gnostischen Erlösermythus (dazu siehe unten S. 190–193) – sind nach wie vor heftig umstritten. Heute wird jedoch allgemein anerkannt, daß die Gnosis vorchristlichen Ursprungs ist, als breite Bewegung neben dem frühen Christentum hergelaufen ist und sich mit diesem vielfach verbunden hat. Zu den seit alters bekannten Texten, in denen die Kirchenväter gegen gnostische Lehren polemisieren und dabei stückweise aus ihnen Zitate anführen, sind in neuerer Zeit (1945/46) wichtige Funde getreten, die in Nag-Hammadi in Oberägypten eine große gnostische Bibliothek zutage gefördert haben. Apokryphe Evangelien, lehrhafte Schriften, Briefe und Apokalypsen zeigen, wie christliche Gnostiker in Ägypten den Versuch unternommen haben, eine gnostische Auslegung des Evangeliums darzubieten und rechte Erkenntnis als den Weg zum Heil zu eröffnen. Zwar handelt es sich ausnahmslos um christliche Schriften, die also keinen unmittelbaren Aufschluß über die Gestalt der vorchristlichen Gnosis geben können; aber die reiche Fülle der Texte läßt doch einen tiefen Blick in die Welt gnostischer Gemeinschaften tun, die nunmehr mit ihren eigenen Worten und nicht durch die Brechung polemischer Zitate bei den Kirchenvätern zu uns sprechen. Insofern können also die Textfunde von Nag-Hammadi die vielschichtige Erscheinung der Gnosis an wichtigen Punkten erhellen. Gleichwohl ist bei ihrer Beschreibung nach wie vor Behutsamkeit geboten, weil es nur sehr wenige literarische Zeugnisse vorchristlicher Gnosis gibt und deshalb ihre Anfänge nur mit größter Vorsicht erschlossen bzw. rekonstruiert werden können.

Will man bei diesem Stand der Forschung eine möglichst zutreffende Darstellung der Grundstruktur der Gnosis bieten, so empfiehlt es sich, von der Frage auszugehen, was denn die Gnosis nach ihrem eigenen Verständnis sein wollte. Das Wort Gnosis bedeutet *Erkenntnis*. Darunter wird jedoch nicht wie in der griechischen Philosophie eine Einsicht verstanden, die auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung und kritischer Reflexion gewonnen wird. Auch ist nicht das rechte Wissen gemeint, das entweder wie in der jüdischen Apokalyptik Einblick in die Zusammenhänge des göttlichen Geschichtsplans bietet oder wie in der Gemeinde von Qumran die wahre Erkenntnis des göttlichen Gesetzes bedeutet (vgl. S. 77f.). Sondern das Wissen wird durch Offenbarung zuteil, die dem Menschen Erkenntnis

Gottes vermittelt. Sie umschließt nach der Definition, mit der der valentinianische Gnostiker Theodotus den Begriff der Gnosis bestimmt, folgende Inhalte:

„wer wir waren, was wir wurden;  
 wo wir waren, wohinein wir geworfen wurden;  
 wohin wir eilen, woraus wir erlöst werden;  
 was Geburt ist, was Wiedergeburt“ (Excerpta ex Theodoto 78).

Die paarweise Anordnung der Sätze deutet den dualistischen Charakter der Gnosis an. Die ersten beiden Paare beschreiben die Abwärtsbewegung, die sich von der ursprünglichen Heimat der Menschen in die Welt hinein vollzog, in die sie geworfen wurden. Die letzten beiden Paare dagegen stellen die Frage nach der Befreiung, durch die die Menschen aus der Gefangenschaft erlöst und zum Heil geführt werden. Wenn ihnen diese Einsicht nicht zuteil wird, müssen sie verlorengelassen, weil sie weder ihrer Gefangenschaft inne werden noch den Weg in die Freiheit erkennen können. „Wer Erkenntnis hat“ – so beschreibt das sogenannte Evangelium der Wahrheit von Nag-Hammadi den Begriff der Gnosis –, „weiß, woher er gekommen ist und wohin er geht. Er weiß (es) wie jemand, der betrunken war und sich von seiner Trunkenheit abwandte, der sich selbst zuwandte und das Seine wiederhergestellt hat“ (22,13–20).

Diese Erkenntnis widerfährt dem Menschen, indem er vom Gegenstand der Erkenntnis, d.h. von Gott selbst ergriffen wird. Gott ist als der Unbekannte schlechterdings unerreichbar, es führt kein direkter Weg zu ihm. Aber er bahnt den Weg von sich zur Seele, und sie erkennt ihn in ekstatischer Schau. Indem ihr dabei plötzlich ihre Situation in der Welt klar wird, sieht sie, daß sie in der Materie gefangengehalten wird. Das Wissen, das ihr widerfährt, befähigt sie aber zugleich, die Heimkehr in die göttliche Welt anzutreten, der sie ursprünglich zugehört. Aus dieser Erkenntnis folgt daher eine negative Einstellung zur Welt, die aus Stofflichkeit gebildet ist und sich böse und feindlich gegen die göttliche Lichtkraft verhält, die im Menschen schlummert.

In der hellenistisch-römischen Welt wurde weithin das Fremdartige hochgeschätzt, das in den religiösen Überlieferungen des Orients begegnete. In ihren Vorstellungen suchte man geheimnisvolle göttliche Kunde zu erkennen und nahm daher bereitwillig mancherlei mythologische Traditionen auf, aus denen man Gottes Offenbarung zu vernehmen trachtete. Diese Vorliebe für unbekannt anmutende religiöse Rede hat in reichem Maß die Sprache der Gnosis bestimmt. Die Mythen, die man in gnostischen Kreisen erzählte, stellen kunstvolle Gebilde dar, in denen Stücke unterschiedlicher Herkunft miteinander verbunden wurden, um die Offenbarung der Erkenntnis möglichst anziehend erscheinen zu lassen. Die Mythen sollten begreiflich machen, warum diese Welt so geworden ist, wie sie ist, warum der Mensch sich in der Lage befindet, in der er gegenwärtig lebt, und wie schließlich der Weg zum Heil gewiesen werden kann. Indem die verschieden-

artigen Stoffe, die die gnostische Bewegung aufnahm, der Aufgabe dienstbar gemacht wurden, den Inhalt der Erkenntnis zu verdeutlichen, entstand durch die Verschmelzung tatsächlich etwas Neues, die Sprache der Gnosis.

Der innere Zusammenhang der Welt kann nur begriffen werden, wenn ihre Entstehung aufgehellert wird. Von ihr redet die Gnosis in der Beschreibung der Kosmogonie, die zwar in den Einzelheiten unterschiedlich dargestellt werden kann, aber doch ständig wiederkehrende Grundzüge aufweist. Die *Schöpfung* ereignete sich, indem aus der göttlichen Sphäre der reinen Lichtwelt ein Teil in die unteren Bereiche hinabfiel und sich mit der Materie verband. Weil die Welt durch einen Fall entstand, ist sie nicht das eigentliche, sondern das fremde Werk der Gottheit, das nun von feindlichen Gewalten regiert wird. Für die Gnosis ist daher der Kosmos nicht Gottes gute Ordnung und kann nicht wie in der Stoa an den Werken der Schöpfung abgelesen werden, daß über und in ihr Gott selbst waltet. Der Kosmos ist vielmehr in Finsternis verstrickt, der Verlorenheit anheimgegeben, er ist das Gefängnis, in das die Lichtteile eingeschlossen sind. Während nach der Stoa in der weiten Welt die göttliche Vorsehung alles ordnet und lenkt, so daß Gottes Wille im Großen wie im Kleinen geschieht, ist für die Gnosis das Gesetz der Welt eine zwingende Macht, die alles unter ihrer Botmäßigkeit halten will.

In den Mythus von der Schöpfung sind zu einem guten Teil auch alttestamentlich-jüdische Vorstellungen aufgenommen worden, die jedoch eine schwerwiegende Veränderung erfahren haben. Denn in der Schöpfung ist nicht alles sehr gut geworden, sondern die Welt ist böse. Der Urmensch, der am Anfang gebildet wurde, ist nicht durch seine Schuld in die Lage gekommen, in der sich die Menschen nun befinden, sondern durch einen schicksalhaften Fall ist er in die Welt hineingeraten und in ihr festgehalten worden. Die Mächte, die über die Welt wachen, haben ihn überwältigt, ihn trunken gemacht und eingeschlafert, damit er seine Herkunft aus der himmlischen Heimat vergißt und nicht mehr weiß, woher er kam. Die Beschreibung der Schöpfung gipfelt – darin durchaus den alttestamentlichen Berichten vergleichbar – in der Erzählung von Erschaffung und Geschick des Menschen, der sich in einer ihm feindlich gegenüberstehenden Welt vorfindet. Wird er sich dessen bewußt, so ist damit der erste Schritt zur Heimkehr getan, die nur in der Abkehr von der Welt vollzogen werden kann.

Mit dem Verständnis der Schöpfung ist also die Sicht des *Menschen* auf das engste verbunden. Denn der Mythus, der vom Anfang Kunde gibt, hellt die gegenwärtige Situation des Menschen auf, indem ihm vor Augen gerückt wird, woher er kam und wohinein er geworfen wurde. Da im Menschen weiterhin ein göttlicher Funke schlummert, hängt alles davon ab, ob dieser Funke wieder zum Leuchten gebracht werden kann oder ob er erlöschen wird. Die kosmischen Gewalten haben ein vitales Interesse daran, ihn nicht aus Gefangenschaft, Schlaf, Trunkenheit und Selbstvergessenheit freizugeben; denn wenn die Lichtteile dem Kosmos wieder entzogen würden, müßte er auseinanderfallen, weil die Materie nichts als



Finsternis ist. Darum wollen die Mächte die Seele, die das eigentliche Selbst des Menschen ausmacht, betäubt lassen, damit sie nicht erfährt, was ihre Abkunft und ihre Zukunft betrifft.

Der göttliche Funke, der in der Seele des Menschen steckt, kann sich nicht aus eigener Kraft aus dieser Gefangenschaft befreien. Im sogenannten Naassenerlied – einem hymnischen Text der gnostischen Gemeinschaft der Naassener – wird das verzweifelte Suchen beschrieben, mit dem die Seele sich müht, einen Ausweg zu finden:

„Jetzt trägt sie die Krone und schaut ins Licht;  
jetzt wird sie ins Elend herniedergestürzt;  
jetzt weint sie und freut sie sich wieder;  
jetzt weint sie und lacht sie zur gleichen Zeit;  
jetzt wird sie gerichtet und stirbt dahin;  
jetzt wird sie von neuem geboren;  
und ausgangslos schließt ein Labyrinth  
von Qual die unselig Irrende ein.“

(Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium* V, 10, 2)

Angst, Sorge und Sehnsucht nach Befreiung bleiben vergeblich. Da das Tor zur Freiheit nur so aufgetan werden kann, daß Gott den Weg zur Heimkehr zeigt, schließt die Erkenntnis nicht nur das Wissen über die Geburt, sondern vor allem auch über die Wiedergeburt ein.

In der Soteriologie wird die Frage nach dem *Heil* beantwortet. Weil Gott, der in weiter Ferne über der Welt thront, und die göttliche Substanz, die in der Seele des Menschen ruht, auf Grund naturhafter Verwandtschaft zusammengehören, darum muß die Seele wieder aufsteigen in die obere Welt, aus der sie einst herabgefallen ist. Während in der Weihe, die die Mysterienreligionen vollziehen, dem Menschen vergottende Kraft widerfährt, die ihm Unsterblichkeit vermittelt, bedeutet die Wiedergeburt nach gnostischem Verständnis Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes. Es wird dem Menschen also nicht wie in den Mysterien eine Heilsgabe zuteil, die ihm etwas grundsätzlich Neues übereignet, sondern er wird zurückgeführt zu dem, was er ursprünglich war und was in Verborgenheit auch immer in ihm fortbestanden hat. Damit das geschehen kann, muß der Mensch aus Schlaf und Trunkenheit wachgerüttelt werden und muß er sich darüber klar werden, daß die Welt ihm fremd ist. Diese Erkenntnis kommt dem Menschen durch den Ruf zu, der ihn als göttliche Offenbarung trifft.

Der Ruf, der den Menschen wieder seiner himmlischen Herkunft bewußt werden läßt, ist in anschaulicher Weise im sogenannten Perlenlied der Thomasakten beschrieben (108–113). Das Lied erzählt von einem Königssohn, der sich verkleidete, nach Ägypten auszog, um dort eine köstliche Perle zu suchen, aber im fremden Land seine Herkunft vergaß und seinen Auftrag aus dem Auge verlor. Damit wird das Geschick der Seele geschil-

dert, die in der Welt einschläft und nicht mehr weiß, woher sie kam und welches ihre Bestimmung ist. Das Perlenlied fährt dann fort: Als die Eltern des Königssohnes, die daheimgeblieben waren, leidend spürten, was ihrem Kind in der Fremde widerfahren ist, schreiben sie einen Brief an ihn, der ihm folgende Botschaft überbringt: „Steh auf von deinem Schlaf, und vernimm die Worte unseres Briefes. Erwinnere dich, daß du ein Königssohn bist. Sieh die Knechtschaft: wem du dienst. Gedenke der Perle, derentwegen du nach Ägypten gegangen bist.“ Dieser Brief gelangt durch einen Adler zum Königssohn, der bei seiner Stimme und seinem Rauschen erwacht und von seinem Schlaf aufsteht. Die Wirkung der Worte ist befreiend: „Ganz wie es in meinem Herzen stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben. Ich gedachte, daß ich ein Königssohn sei und meine Freiheit nach ihrer Natur verlange. Ich gedachte der Perle, derentwegen ich nach Ägypten gesandt ward.“ Nun gelingt es ihm, die Perle dem schrecklichen Drachen, der sie bewacht, zu entwenden, die Heimreise anzutreten und glücklich mit der Perle zu den Eltern zurückzukehren.

Die Erlösung vollzieht sich also in der Rückkehr zum Ursprung, indem der verborgene göttliche Kern des Menschen freigelegt und dadurch seiner eigentlichen Bestimmung zurückgegeben wird. Die Erkenntnis, die durch den Ruf geweckt wird, bedeutet nicht nur, daß der Mensch sich seiner Lage bewußt wird, sondern sie verleiht zugleich die Fähigkeit, die Wächter des Gefängnisses zu überlisten und die Reise in die Heimat anzutreten. Die Gnosis macht dem Menschen klar, daß er nicht in diese Welt gehört, und fordert von ihm, daß er sich von dieser Welt trennt. Diese Entweltlichung kann sich dann entweder dahin auswirken, daß der Gnostiker sich von der Welt abkehrt und in Askese allem entsagt, was die Welt bietet; oder aber sie führt dazu, daß derjenige, der die rechte Erkenntnis gewonnen hat, zu der Auffassung gelangt, nichts, was er in der Welt genießt, könne seinem eigentlichen Ich etwas anhaben. Die Verachtung der Welt kann also auch eine libertinistische Haltung hervorrufen, die nach dem Grundsatz verfährt, erlaubt sei, was gefällt, weil nichts Weltliches das Ich des Gnostikers, das der göttlichen Sphäre angehört, zu berühren vermag.

In den gnostischen Systemen, die sich im Lauf der Zeit herausbildeten, ist die Übermittlung des Rufes, der den Menschen zur Erkenntnis bringt, auf unterschiedliche Weise beschrieben. Dieser Ruf, der aus der göttlichen Sphäre kommt und den Menschen da erreicht, wo er sich in der Welt aufhält, gelangt durch eine Botschaft, durch das weckende Wort zu ihm und weist ihm den Weg in die himmlische Heimat. Als Überbringer dieser Kunde kann auch eine Rettergestalt auftreten, die von Gott ausgeht, sich verkleidet in die Bedingungen hineinbegibt, in denen die Menschen leben, in ihrer Verhüllung von den kosmischen Wächtern nicht erkannt wird und den Menschen die erlösende Nachricht übermittelt. In der christlich-gnostischen Lehre ist Jesus Christus der Erlöser, der die göttliche Botschaft zu den Menschen trägt. Er ist in Menschengestalt herabgekommen, um nicht

von den Gewalthabern vorzeitig bemerkt zu werden, aber er war nicht wirklich Mensch und hat daher auch nicht selbst Leiden und Tod auf sich genommen. Die Frage, ob auch schon die vorchristliche Gnosis eine Erlösergestalt gekannt hat, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Da der Ruf zur Erlösung auf verschiedene Weise übermittelt werden kann, ist der gnostische Mythos grundsätzlich offen für die Aufnahme einer Erlösergestalt. Doch er bedarf nicht notwendig eines himmlischen Retters, weil der Ruf auch als befreiende Kunde unmittelbar laut werden kann. Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß die deutlich gezeichnete Erlösergestalt erst durch den starken christlichen Einfluß entstanden sein könnte, der zur Ausbildung der christlich-gnostischen Systeme geführt hat. Das Judentum kannte die Weisheit als Mittlerin und Inhalt der Offenbarung, bei Philo von Alexandria wurde der Logos als Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen genannt (vgl. S. 99 f.). Diese Motive haben zweifellos auf die Gnosis eingewirkt und dazu beigetragen, daß der Gedanke der göttlichen Offenbarung durch die Vorstellung eines himmlischen Erlösers veranschaulicht wurde.

Der gnostische Mythos handelt nicht von einer bestimmten Geschichte, wie sie in der christlichen Predigt verkündigt wird, sondern er spricht eine immer gültige Wahrheit aus, die weder historisch faßbar wird noch auf ein Ende zielt, das sich in letztem Geschehen ereignet. Die Wahrheit des Mythos erweist sich in der Erhellung der menschlichen Existenz, die er durch die Erkenntnis vermittelt. Notwendigerweise mußte es daher zur Auseinandersetzung zwischen Gnosis und christlichem Glauben auf dem Boden der alten Kirche kommen. Durfte Jesus von Nazareth als ein mythisches Wesen verstanden werden, das von Welt und Geschichte getrennt bleibt, nicht Mensch geworden und nicht ans Kreuz geschlagen ist? War es die Schuld des Urmenschen oder ein widriges Geschick, das das Todesverhängnis über alle Menschen brachte? Ist die Schöpfung durch einen Fall als Gottes uneigentliches Werk entstanden, oder ist sie aus dem schaffenden Wort Gottes hervorgetreten, der dem Nichtseienden ruft, daß es sei? Schlummert im Menschen ein Lichtfunke, der in naturhafter Verwandtschaft zu Gott gehört und darum zu seiner Eigentlichkeit zurückgerufen werden muß, oder ereignet sich die Erlösung in der Vergebung der Sünden, durch die die neue Schöpfung in Christus sich vollzieht? Werden die Seelen der Menschen in ihre himmlische Heimat zurückkehren, oder wird Gott die Toten aufwecken und die Seinen mit Christus vereinen? Wird durch die Gnosis substanzhaft greifbares Heil eröffnet, das als unverlierbarer Besitz den Gnostikern erhalten bleibt, was immer sie tun mögen, oder wird das Heil allein im Glauben erfahren, der mit Liebe und Hoffnung gepaart ist? Das geistige Ringen, das das Christentum zur Beantwortung dieser Fragen vollziehen mußte, forderte die Kirche heraus, ihrerseits die Lehre von der Schöpfung, vom Menschen und vom Heil deutlicher zu formulieren, um sie der gnostischen Lehre entgegenzustellen.

## 2. Das Corpus Hermeticum als Zeugnis vorchristlicher Gnosis

Gnostisches Denken beherrscht die Sammlung von achtzehn Traktaten, die in dem sogenannten Corpus Hermeticum zusammengefaßt sind. Der griechische Gott Hermes heißt der „dreimal große“ (griechisch: trismegistos) und wird mit dem ägyptischen Gott Thoth gleichgesetzt. Hermes, der von den Griechen der Götterbote genannt wurde und in hellenistischer Zeit als Gott der Weisheit gilt, tritt als Offenbarer auf, der den Menschen göttliche Kunde bringt und sie zur Erkenntnis führt. Die Unterweisung vollzieht sich überwiegend im Zwiegespräch zwischen Mensch und Gott, indem der Mensch fragt und der Gott ihm mit geheimer Belehrung antwortet, die nur von Mund zu Mund weitergegeben werden darf.

Das Corpus Hermeticum stellt kein einheitliches literarisches Gebilde dar; denn an den achtzehn Traktaten haben mehrere Verfasser geschrieben, deren Ansichten nicht immer übereinstimmen. Die meisten Teile sind zwar erst in der Zeit zwischen 100 und 200 n. Chr. aufgezeichnet worden, aber die Überlieferungen, die darin ihren Niederschlag gefunden haben, haben vorher schon eine längere Zeit mündlicher Tradition durchlaufen. Sie weisen Züge der iranischen, babylonischen, ägyptischen und griechischen Religion auf, haben philosophische Gedanken von Plato, den Pythagoreern und der Stoa aufgenommen und sind an manchen Stellen unverkennbar von alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen beeinflusst. Nirgendwo aber läßt dieses farbige Gemälde eine Berührung mit der christlichen Botschaft erkennen. Insofern stellt das Corpus Hermeticum ein überaus bedeutsames und lehrreiches Beispiel gnostischer Weltanschauung dar, die noch nicht in eine Verflechtung mit dem Christentum eingetreten ist.

Die Sammlung wird mit dem Traktat Poimandres eröffnet, der an Bedeutung seines Inhalts alle anderen Schriften bei weitem übertrifft. Der Name Poimandres kommt wahrscheinlich aus dem Ägyptischen, bedeutet ursprünglich „die Erkenntnis des Gottes“, ist dann gräzisiert worden und dient zur Bezeichnung des Mittlers der Offenbarung. Der erste Traktat des Corpus Hermeticum faßt in geraffter Darstellung die Kosmologie, Anthropologie und Soteriologie gnostischer Lehre zusammen und verwendet dabei verschiedenerlei mythologische Überlieferungen, die zur Beschreibung der Entstehung der Welt, der Erschaffung des Menschen und der Erlösung, die ihn aus der Gefangenschaft befreien soll, zusammengefügt worden sind.

Zu Beginn stellt sich der Offenbarungsmittler dem Offenbarungsempfänger mit den Worten vor: „Ich bin Poimandres, der Geist der höchsten Macht“ (2). An ihn wird die Bitte gerichtet: „Ich will das Seiende kennenlernen und seine Natur verstehen, und ich will Gott erkennen“ (3). Diesem Wunsch wird entsprochen und zunächst in mythologischer Rede vom Anfang der Welt gehandelt. Gott ist Licht, „aus dem Licht aber . . . kam ein heiliges Wort über die Natur, und ein unvermishtes Feuer schoß aus der feuchten Natur nach oben in die Höhe; das war leicht und scharf und zugleich wirkungskräftig, und die Luft, die leicht war, folgte dem Feueratem;

sie stieg von der Erde und dem Wasser bis zum Feuer auf, so daß sie von ihm herabzuhängen schien. Erde und Wasser aber blieben an ihrer Stelle, miteinander vermischt, so daß man die Erde nicht vom Wasser unterscheiden konnte. Sie wurden bewegt durch das glutatmende Wort, das hörbar darauf lag“ (5). Gott, der in himmlischen Höhen sich befindet, setzte aus sich einen „weiteren Geist als Weltschöpfer hervor, welcher Gott des Feuers und Geistatems ist und sieben Verwalter schuf, die in Kreisen den wahrhaften Kosmos umfassen“ (9). Sie regieren über die Welt, und das bedeutet, daß sie das Schicksal bestimmen, dem die Welt unterliegt. Der Weltschöpfer, der unter dem höchsten Gott steht, ließ die Schöpfungswerke ewig kreisen. Durch diese Rotation wurden Lebewesen hervorgebracht; die Luft wurde mit Vögeln bevölkert, das Wasser mit Fischen, und die Erde brachte Tiere hervor: Vierfüßler, Schlangen, Kriechtiere, wilde und zahme Tiere. Der ganze Kosmos ist daher das Werk des Weltschöpfers (d. h. des Demiurgen) und dem ihm auferlegten Geschick unterworfen.

Die Erschaffung des Menschen wird mit feierlich klingenden Worten beschrieben, die gewisse Berührungen mit biblischen Sätzen erkennen lassen: „Der Geist aber, der Licht und Leben ist, der Vater von allem, zeugte einen ihm gleichen Menschen, den er liebte als seinen eigenen Sohn; denn er war sehr schön, da er das Abbild des Vaters hatte, so daß Gott seine eigene Gestalt liebte. Ihm übergab er die ganze Schöpfung“ (12). Der Urmensch schaute das Werk des Weltschöpfers, der Anblick seiner Schöpfungstätigkeit aber machte ihn eifersüchtig, so daß er sich auch schaffend betätigen wollte. Die Verwalter, die über den Kosmos herrschen, liebten ihn und gaben ihm jeder teil an seiner eigenen Stellung. Da vollzog sich das Geschehen, das über das Geschick aller Menschen bestimmen sollte: „Und er, der alle Gewalt hatte über die Welt der sterblichen Wesen und der vernunftlosen Tiere, beugte sich nieder durch die Harmonie (der Sphären), durchbrach ihre Umschließung und zeigte der unteren Natur Gottes schöne Gestalt. Als sie ihn sah, der unendliche Schönheit, alle Gewalt der Verwalter und die Gestalt des Gottes in sich hatte, lächelte sie in Liebe, weil sie des Menschen überaus schöne Gestalt im Spiegelbild im Wasser und im Schatten auf der Erde erblickte. Als er die ihm gleiche in der (unteren) Natur befindliche Gestalt in dem Wasser erblickte, liebte auch er und wollte dort wohnen. Zugleich aber mit seinem Willen entstand die Durchführung, und so bewohnte er die vernunftlose Gestalt. Die Natur aber empfing (damit) den Geliebten und umschlang ihn ganz, und sie vereinigten sich und liebten einander“ (14). So vollzog sich der Fall des Urmenschen, der aus der oberen Welt in die untere heruntergezogen wurde und mit der Natur eine ihn fesselnde Verbindung einging. Mit ihr erzeugte er den irdischen Menschen, der infolgedessen sich zwar von allen anderen Lebewesen unterscheidet, aber doch der Sterblichkeit unterworfen ist: „Deswegen ist der Mensch im Gegensatz zu allen Lebewesen auf der Erde ein Doppelwesen, zwar sterblich durch den Körper, aber unsterblich durch den wesenhaften Menschen. Obwohl er unsterblich und mit Gewalt über alles

versehen ist, erduldet er Sterbliches und unterliegt dem Schicksal. Obwohl er über die Harmonie (der Sphären) gestellt ist, wurde er Sklave innerhalb dieser Harmonie. Obwohl er mannweiblich ist, weil er von einem mannweiblichen Vater stammt, und obwohl er schlaflos ist, weil er von einem Schlaflosen kommt, wird er (von Liebes- und Schlafsucht) beherrscht“ (15).

Fortan leben alle Menschen ebenso wie die Tiere als Mann und Frau. Ihnen wurde von Gott der Befehl erteilt, sich zu mehren – ein Auftrag, der wieder deutlich an die biblische Schöpfungserzählung anklingt: „Nehmet zu im Wachstum und mehret euch in der Fülle, alle Kreaturen und Geschöpfe“ (18). Diesem göttlichen Wort entsprechend „vermehrte sich alles nach seiner Art“ (19). Der Mythos von der Erschaffung und dem Fall des Urmenschen erhellt also die gegenwärtige Situation des Menschen, dessen Leib aus toter Materie gebildet ist, dessen göttlicher Kern aber himmlischen Ursprungs ist. Wer auf Grund dieser Offenbarung sich selbst erkennt, wird zum Guten aufsteigen können und gehört zu den Auserwählten. Wer aber von Liebe zu Leib und Materie erfüllt ist, wird als ein Irrender in der Finsternis bleiben und an seinem Leib den Tod erfahren. Wenn der Mensch begreift, wer er ist und wer er sein soll, wird er den Leidenschaften und Affekten absagen und sich freimachen von allem, was an den Leib und damit an die Welt fesselt.

Mit der rechten Erkenntnis wird zugleich die Einsicht über den einzig möglichen Weg zum Heil gewonnen. Im Tode verfällt der Leib wieder der Auflösung in die Materie, so daß auch die sinnlichen Regungen des Leibes vergehen. Die Seele aber, die die Reise zur himmlischen Heimat antreten kann, wird beim Aufstieg eine Läuterung erfahren; denn in jeder Sphäre, die sie durchschreitet, legt die Seele etwas ab, was sie bis dahin beschwert hat: zunächst die Fähigkeit, zu wachsen oder geringer zu werden, dann den Anschlag zum Bösen, weiter die trügerische Begierde, die doch zu nichts führt, danach die Herrschsucht, ferner die gottlose Kühnheit und die vorsätzliche Tollkühnheit, darauf das böse Verlangen, nach Reichtum zu trachten, und schließlich die hinterlistige Lüge. Von all diesen Leidenschaften befreit, tritt die Seele ein in die achte Sphäre, die über den sieben Sphären liegt, und vernimmt den Lobgesang aller dort befindlichen Kräfte und Seelen, die miteinander den Vater preisen. Die Seele ist an ihr Ziel gelangt: „vergöttlicht zu werden“ (26).

Das Wissen um das Sein des Menschen, die Verfallenheit des Kosmos und den Weg zur Erlösung weckt in denen, die die Erkenntnis gewonnen haben, den Wunsch, die Gnosis zu verbreiten. Der Empfänger der Offenbarung muß darum die Schönheit der Frömmigkeit und der Erkenntnis verkündigen: „Ihr Leute, erdgeborene Menschen, die ihr euch der Trunkenheit, dem Schlaf und der Nichterkenntnis Gottes ergeben habt, werdet nüchtern, hört auf zu schwelgen, behext wie ihr seid von unvernünftigem Schlaf . . . Warum, ihr erdgeborenen Menschen, habt ihr euch selbst dem Tode überantwortet, wo ihr doch Macht hattet, der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden? Tut Buße, die ihr mit dem Irrtum zusammengegangen

seid und mit der Unwissenheit Gemeinschaft gehalten habt! Macht euch frei von dem finsternen Licht, werdet der Unsterblichkeit teilhaftig, verlaßt die Verderbnis“ (27f.). Wer die göttliche Erkenntnis gewonnen hat, soll den anderen Menschen zum Wegführer werden, um ihnen als der Wissende den Weg zur Erlösung zu weisen und ihnen zu zeigen, „wie und auf welche Weise sie gerettet werden“ (29).

Der Traktat Poimandres spricht ebensowenig wie die anderen Schriften des Corpus Hermeticum von kultischen Handlungen und gottesdienstlichen Feiern. Von keiner Versammlung oder Gemeinde ist die Rede, sondern es wird eine Lehre von der göttlichen Erkenntnis vorgetragen. Wer sie hört und annimmt, soll und kann selbst daraus die notwendigen Folgerungen ziehen. Während im Corpus Hermeticum nichts von einer religiösen Gruppe erwähnt wird, kann die gnostische Erkenntnis durchaus auch mit Formen gläubiger Gemeinschaft verbunden werden, die teils als überkommene weitergeführt, teils in neuer Weise gebildet werden. Gnostische Vorstellungen gehen daher vielfach in die Gestaltung der kultischen Begehungen der Mysteriengemeinschaften ein, oder sie nehmen christliche Züge auf, so daß Gemeinden entstehen, die das Evangelium durch den gnostischen Mythos zu überhöhen trachten. Gnostische Gedanken können aber auch einfach in einer Predigt weitergetragen werden, die sich an die Einsicht derer wendet, denen die Kunde von der rettenden Erkenntnis gebracht wird. So ist die Erbauungsliteratur der hermetischen Schriften offensichtlich nicht an bestimmte Kreise gerichtet, die sich zum Gottesdienst versammeln, sondern sie will die Leser wecken und aufrufen, damit sie den Weg der Erkenntnis beschreiten.

Die Grundthemen, die im ersten Traktat angeschlagen wurden, werden in den anderen Traktaten immer wieder aufgenommen und in verschiedenen Variationen wiederholt. Aus der Reihe dieser Schriften ragt vor allem der dreizehnte Traktat hervor, der von der Wiedergeburt des Menschen handelt. Dabei ist nicht an einen sakramentalen Akt, sondern allein an die Erkenntnis Gottes gedacht. An den Anfang wird die These gestellt, niemand könne gerettet werden vor der Wiedergeburt (1). Darum ist es notwendig, die Lehre von der Wiedergeburt zu lernen, die vom Trug des Kosmos löst. Der Wiedergeborene erfährt eine wunderbare Veränderung, er „ist Gottes Sohn, alles in allem, aus allen Kräften bestehend“ (2). Der Vorgang der Wiedergeburt, die Vergottung bedeutet, ist nicht mit leiblichem Auge wahrzunehmen, sondern ereignet sich als vollkommene Verwandlung in mystisch-ekstatischer Schau. Die Verwandlung ist so durchgreifend, daß der Wiedergeborene sagen kann, er sei ein anderer (3). Der Weg zur Erneuerung wird durch willentlichen Entschluß beschritten, indem man die Leiden-schaften ablegt, die man in sich trägt. Sie wirkten – zwölf an der Zahl – durch den sterblichen Leib und die sinnlichen Regungen, die dafür sorgten, daß die Seele in ihrem Gefängnis festgehalten wurde. Wo aber Erkenntnis ist, die als Erkenntnis Gottes den Zustand des Menschen erhellt und ihm die Rückkehr zu Gott weist, da ist das Ende der Unkenntnis gekommen (8).

Ist die Gnosis gewonnen, so weicht die Ungerechtigkeit und wird der Mensch gerecht. Das bedeutet, daß sich an ihm und mit ihm eine physische Veränderung vollzieht, durch die er vergottet wird. Die zehn Tugenden, die ihm zuteil werden, vertreiben die zwölf Laster, so daß der Mensch Gott wird, Sohn des Einen (14). Über dieses wunderbare Geheimnis wahrt der Gnostiker Schweigen, um das Ereignis vor Profanierung zu schützen. Die Einsichtigen aber werden mit ihm ahnend erfahren, was sich in der Wiedergeburt vollzogen hat, die ihn zum rechten Gottesdienst und zum vernünftigen Opfer führt, das im lobenden Dankgebet dargebracht wird (18 f.).

Die Schriften des Corpus Hermeticum lassen Begriff und Inhalt der Gnosis in deutlicher Bestimmtheit hervortreten. Die Erkenntnis wird nicht durch eigene geistige Bemühung und Anstrengung gewonnen, sondern sie widerfährt durch Offenbarung Gottes, der von den Seinen erkannt werden will. Darum ist die Gnosis ihrem Wesen nach Erkenntnis Gottes, die nicht in philosophischer Überlegung erreicht werden kann, sondern sich als Verwandlung des ganzen Menschen vollzieht, der mit göttlicher Kraft erfüllt wird, die sich mit dem in ihm schlummernden göttlichen Funken verbindet und ihn zum wahren Leben führt.

### 3. Die Ausbreitung der Gnosis im ersten Jahrhundert n. Chr.

Das Neue Testament selbst bezeugt, daß es eine vorchristliche Gnosis gab und daß diese bereits weite Ausbreitung erfahren hatte. Damit ist ein wichtiges religionsgeschichtliches Datum gegeben, weil die Entstehungszeit der Schriften des Neuen Testaments in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. bzw. bei wenigen Stücken in den Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. fällt. Wenn daher in diesen genau datierbaren Dokumenten bestimmte Bezugnahmen auf gnostische Vorstellungen oder Auseinandersetzungen mit gnostischen Anschauungen vorliegen, so ist damit ein sicherer Anhaltspunkt für die zeitliche Bestimmung gnostischer Motive gewonnen, die dann im zweiten Jahrhundert n. Chr. in den gnostischen Gemeinschaften, die sich auf dem Boden der alten Kirche gebildet haben, deutlicher in Erscheinung treten.

In der Apostelgeschichte wird davon berichtet, daß die christliche Botschaft bald nach den Anfängen der Urgemeinde in das Gebiet der Samaritaner hinausgetragen wurde und dort die Urapostel mit einem *Magier* namens *Simon* zusammenstießen, der Zauberei getrieben und das Volk von Samaria verführt habe, indem er sagte, er sei jemand Großes (Apg. 8,9). Seine Wirksamkeit habe außergewöhnlichen Erfolg gehabt; „denn ihm hingen alle an, klein und groß, und sie sagten: ‚Der ist die Kraft Gottes, die man die große nennt‘“ (Apg. 8,10). Nach der Darstellung der Apostelgeschichte war Simon ein Zauberer, der davon beeindruckt war, daß die Christen außerordentliche Zeichen und Wunder verrichten konnten, und sich darum ihnen anschloß (Apg. 8,9–24). Hinter der Erzählung, wie sie die Apostelgeschichte bietet, wird eine frühe Auseinandersetzung sichtbar, die



sich zwischen gnostischer Lehre und christlicher Verkündigung vollzogen hat. Denn die Behauptung, die große Kraft zu sein, kann nicht einfach als Meinungsäußerung eines Zauberers verstanden werden, sondern bedeutet vielmehr den Anspruch, Träger göttlicher Offenbarung zu sein. Die polemischen Berichte, mit denen sich im zweiten Jahrhundert n. Chr. die Kirchenväter Justin, Irenäus und Tertullian gegen die simonianische Gnosis wenden, zeigen einerseits, daß von diesem Simon, der in Samaria auftrat, eine Bewegung ausgegangen ist, die nicht nur in Palästina, sondern alsbald auch in Rom Anhänger fand, und schildern andererseits den ausgesprochen gnostischen Charakter dieser Lehre. Sieht man von den unterschiedlichen Ausgestaltungen ab, die die Überlieferung erfahren hat, so wird in allen Beschreibungen der streng dualistische Grundzug der simonianischen Gnosis hervorgehoben. Die göttliche Ennoia (= der Gedanke) stand ursprünglich als weibliches Prinzip neben dem Vater des Alls; sie geriet dann aber unter die Gefangenschaft der dämonischen Mächte und wanderte von einem Frauenleib in den anderen, bis sie zuletzt in den Leib der Helena kam, die sich in einem Bordell in Tyrus befand. In ihrem Elend wird die Gefangenschaft der menschlichen Seele abgebildet, die rettungslos verloren ist, wenn ihr nicht von außen Hilfe zuteil wird. Da erbarmt sich der höchste Gott und steigt selbst herab, um sie zu erlösen, indem in Simon die göttliche Macht erscheint, die die Ennoia in Gestalt der Helena befreit und wieder ihrer himmlischen Bestimmung zuführt. Wenn auch nicht sicher gesagt werden kann, in welchem Umfang die Züge der simonianischen Gnosis auf den historischen Simon von Samaria zurückgeführt werden können, so lassen doch schon die knappen Angaben der Apostelgeschichte den gnostischen Grundzug seiner Lehre hervortreten. Die simonianische Bewegung entstand nicht zufällig auf samaritanischem Boden, wo mancherlei religionsgeschichtliche Einflüsse sich mit jüdischen Überlieferungen verbinden konnten, die nicht dem strengen Maßstab der jüdischen Orthodoxie entsprachen, sondern sich im Bereich der samaritanischen Gemeinde freier entwickeln konnten. Das Beispiel der simonianischen Gnosis zeigt deutlich, daß eine nicht unbedeutende Komponente von Vorstellungen, die sich am Rande des Judentums ausgebildet haben, an der Entstehung gnostischer Lehre beteiligt gewesen ist. Dennoch wird man nicht behaupten dürfen, die weit verzweigte Bewegung der Gnosis gehe auf einen einzigen Ursprung zurück, der in Samaria gelegen habe; denn das Gebilde der Gnosis ist zu vielschichtig, als daß seine Entstehung nur auf einen Ort oder gar einen bestimmten Gründer zurückgeführt werden könnte. Wohl aber läßt sich aus ältesten Berichten über Simon das Bild einer frühen Form vorchristlicher Gnosis gewinnen, die alsbald in scharfe Auseinandersetzung mit dem Christentum geraten mußte.

Gnostische Anschauungen haben auch die verschiedenen Taufbewegungen beeinflusst, die es im syrisch-palästinischen Raum gab. Das Johannesevangelium setzt voraus, daß Anhänger Johannes des Täufers neben Jüngern Jesu gewirkt haben und es zu einer gewissen Konkurrenz zwischen beiden Gruppen gekommen ist. Wenn nachdrücklich betont wird, Johannes

sei nicht selbst das Licht gewesen, sondern als Zeuge des Lichtes aufgetreten, das in Jesus Christus in die Welt kam (Joh. 1,6–8.15 u. ö.), so wendet sich diese Feststellung unmißverständlich gegen bestimmte Kreise, die in dem Täufer selbst den endzeitlichen Retter sehen wollten. In den Zusammenhang dieser Taufgemeinschaften gehört auch die Sekte der *Mandäer*, deren Reste in Gruppen von insgesamt etwa 5000 Anhängern noch heute am unteren Euphrat und Tigris leben. Ihre heiligen Schriften wurden erst in diesem Jahrhundert der Forschung bekannt und haben eine lange Diskussion ausgelöst, die noch nicht in allen Punkten zu wirklich gesicherten Ergebnissen geführt hat.

Die Bezeichnung der Sekte ist von dem Wort „manda“ = Gnosis herzu-leiten und bedeutet also „die Gnostiker“. Die Gemeinde selbst nennt sich vornehmlich wie die syrischen Christen „Nazoräer“ und gibt damit einen Hinweis, daß sie im Lauf ihrer Geschichte mit dem syrischen Christentum in Berührung gekommen ist. Ihre Bücher sind im siebten und achten Jahr-hundert n. Chr. aufgezeichnet worden, weil man unter der Herrschaft des Islam heilige Schriften vorweisen mußte, wenn eine religiöse Gemeinschaft amtliche Anerkennung finden wollte. Die darin aufbehaltenen Überliefe-rungen aber sind weit älterer Herkunft; wie weit sie zurückreichen, ist jedoch im einzelnen nicht mit Sicherheit zu klären.

Die Lehre der Mandäer spricht davon, daß Gott, der das große Leben ist, im Lichtreich wohnt. Unter ihm befinden sich zahlreiche Zwischenwesen oder Uthras, die eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen spielen. Das wichtigste von ihnen wird Hibil-Ziwa oder häufig auch Manda d’Haije genannt, was so viel bedeutet wie Gnosis des Lebens. Während Ruha und die Planeten, die über die Welt regieren, verhindern wollen, daß die Menschen zur Erkenntnis gelangen, und sie in Irrtum gefangenzuhalten suchen, bringt Manda d’Haije ihnen die rechte Erkenntnis, kraft derer sie sich über ihre Lage klar werden und den Weg zur Freiheit beschreiten können. Für die Reise in die himmlische Heimat wird die Seele ausgerüstet durch die Waschungen und die Taufe, in der sie die Weihe empfängt. Taufe, Öl-salbung und Feier der Kommunion werden in der Gemeinde begangen, um die Seelen zu stärken und sie zur Himmelsreise zu befähigen, da nur in entschiedener Abkehr von der Welt die Erlösung gewonnen werden kann.

Neben Manda d’Haije erscheint in den mandäischen Schriften auch der Name Johannes des Täufers als eines Übermittlers der zur Erlösung führen-den Erkenntnis. Genauere Analysen der Texte, die Johannes den Täufer erwähnen, haben jedoch ergeben, daß seine Gestalt erst in einem späteren Stadium der Überlieferung in die Tradition eingefügt worden ist. Die Man-däer mußten in islamischer Zeit nicht nur heilige Schriften, sondern auch einen Propheten vorweisen können und haben sich dann auf Johannes be-rufen, von dem sie aus christlichen Erzählungen bereits wußten. Unter keinen Umständen können daher die Mandäer als späte Nachfahren einer Gruppe angesehen werden, deren Gründer Johannes der Täufer selbst gewesen sein könnte. Wohl aber kann die Geschichte der Gemeinde, soweit ihre Züge aus

ihrem Schrifttum erhoben werden können, bis zu ihrem Ursprung im Gebiet des Jordan zurückverfolgt werden. Vermutlich ist die mandäische Sekte am Rand des Judentums entstanden und gehört in den Zusammenhang der verschiedenen Gruppen, die durch Taufe und Waschungen die heilige Gemeinde reinigen und sammeln wollten. Gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts n. Chr. ist sie dann nach Mesopotanien ausgewandert, hat sich dort niedergelassen und durch die Jahrhunderte bis heute erhalten. In dieser langen Geschichte hat sie vielerlei Einflüsse aufgenommen. Zunächst ist ihre Lehre im Sinn gnostischer Weltanschauung ausgebildet worden, dann ist der Taufritus auf Grund von Einflüssen aus dem syrischen Christentum ausgestaltet worden, und in arabischer Zeit ist die mandäische Lehre um solche Züge erweitert worden, die man benötigte, um die Auseinandersetzung mit dem Mohammedanismus bestehen zu können. Trägt man die verschiedenen Schichten ab, die sich im Lauf der Zeit über den ursprünglichen Grundbestand der mandäischen Kulthandlungen und ihrer Sinnggebung gelegt haben, so kann man mit aller Vorsicht sagen, daß die Entstehung der Mandäer etwa in dieselbe Zeit fällt wie die Anfänge des Christentums. Die Mythologie, die die mandäische Tradition allmählich in immer reicherm Maße ausgebildet hat, wird jedoch nur mit größter Vorsicht zum Vergleich neutestamentlicher Texte herangezogen werden dürfen. Nur so weit, wie die darin ausgesprochenen gnostischen Gedanken auch durch andere zeitlich sicher datierbare Texte bezeugt werden, kann ihr hohes Alter mit einiger Bestimmtheit behauptet werden.

Die ersten Christen, die in Palästina und Syrien, bald aber auch in anderen Teilen der alten Welt das Evangelium verkündigten, redeten die Sprache ihrer Zeit. Daher sind sehr bald auch gnostische Motive aufgenommen worden, um sie zur Verdeutlichung der *christlichen Predigt* zu verwenden. So wird wiederholt der Gedanke ausgesprochen, daß diese Welt von dämonischen Mächten beherrscht wird, daß in ihr finstere Gewalten ihr Wesen treiben, die eine unüberbrückbare Trennung zwischen Gott und den Menschen aufrichten wollen (vgl. z. B. Röm. 8,38 f.; 2.Kor. 4,4; Joh. 12,31; 14,30; 16,11). Um von den Herren des Kosmos nicht vor der Zeit bemerkt zu werden, mußte der Erlöser verborgen und unauffällig in die Welt kommen; „denn wenn sie ihn erkannt hätten, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (1.Kor. 2,8), weil sie eben dadurch sich selbst das Urteil gesprochen haben. Daß über alle Menschen das Todesgeschick verhängt ist, wird aber nirgendwo im Neuen Testament auf einen schicksalhaften Fall des Urmenschen zurückgeführt, sondern die Sünde kam vom Sündigen und bleibt daher in ihrem Vorhandensein wie auch in ihren Folgen immer Schuld des Menschen (Röm. 5,12–21). Die Erlösung kann daher nicht wie in der Gnosis auf eine naturhafte Verwandtschaft von Gott und Menschen gegründet werden, die auf eine künftige Vereinigung hinstrebt, sondern allein in der Vergebung der Sünden, die um Christi willen ausgesprochen wird, wird die Freiheit geschenkt.

In manchen frühchristlichen Gemeinden hat sich alsbald gnostisches Selbstverständnis mit christlichem Freiheitsbewußtsein verbunden und in dem stolzen Gefühl derer ausgesprochen, die vom Geist erfaßt und getragen sind. Ein derartiger Enthusiasmus begegnet zuerst in der von Paulus gegründeten Gemeinde von Korinth, in der die Pneumatiker der Ansicht waren, die Vollendung durch den Geist bereits erfahren zu haben, so daß die Heilszeit schon gegenwärtig sei (1.Kor. 4,8), aus den Sakramenten von Taufe und Abendmahl unverlierbare Kraft ströme (1.Kor. 10,1–13) und daher eine künftige Vollendung, die mit der Auferstehung der Toten kommen sollte, nicht mehr zu erwarten sei (1.Kor. 15,12). In ihrem Überschwang vertraten sie die Meinung, die christliche Freiheit kenne keine Grenzen, und es sei schlechthin alles erlaubt (1.Kor. 6,12; 10,23). Was man mit dem Leib tue und erfahre, sei gleichgültig, weil es allein auf den Geist ankomme (1.Kor. 6,12–20 u. ö.). Paulus betont demgegenüber, daß die künftige Vollendung noch ausstehe, die Freiheit nur im Gehorsam gelebt werden könne und daher der Leib dem Kyrios zu eigen gehöre (1.Kor. 6,13).

Wie in der korinthischen Gemeinde so hat es auch an anderen Stellen schon sehr früh ähnliche enthusiastische Erscheinungen gegeben. Zwar wird in den Auseinandersetzungen, die Paulus mit solchen Meinungen vollziehen muß, nirgendwo ein ausgebildeter gnostischer Mythos erkennbar; aber das stolze Selbstverständnis, mit dem man sich von der Welt abkehrt, sie für gleichgültig hält und allein die Wirkungen des Geistes hoch bewertet, weist doch Züge auf, wie sie wenig später auch in literarischen Zeugnissen gnostischer Gruppen ausgeprägt sind. Daher wird man sowohl die Schwärmer von Korinth als auch jene Gruppe, die in der Gemeinde von Philippi auftrat, als frühe Formen christlicher Gnosis bezeichnen dürfen. Betonen die einen voller Überheblichkeit die Erkenntnis, die sie zu besitzen meinen (1.Kor. 8,1), so verachten die anderen alles Irdische, indem sie sich unbedenklich ausschweifendem Handeln hingeben, „weil ihr Gott der Bauch ist, ihr Ruhm in ihrer Scham ist und ihr Sinn auf das Irdische geht“ (Phil. 3,19).

Auch in Kleinasien zeigen sich schon alsbald mehr oder weniger starke Einflüsse gnostischer Weltanschauung und Lebenshaltung auf die christlichen Gemeinden. In Kolossae traten Lehrer auf, die Schutz vor den feindlichen Weltelementen (Kol. 2,8,20) zu bieten versprachen. Diese Weltelemente wurden als gewaltige Engelwesen vorgestellt, die nicht nur die kosmische Ordnung bestimmen, sondern auch das Geschick des einzelnen Menschen lenken. Daher könne man – so suchte man den Christen einzureden – sich nur so zu ihnen in das rechte Verhältnis bringen, daß man in kultischer Verehrung die Satzungen befolgt, die sie auferlegen. Das bedeutet, daß man die ausgesonderten heiligen Zeiten – Festtag, Neumond und Sabbat – genau beachten muß (Kol. 2,16) und bestimmte Speisen und Getränke, deren Genuß streng untersagt ist, zu meiden hat (Kol. 2,21). Diese Lehre zeigt eine eigentümliche Verbindung kosmologischer Spekulationen mit gesetzlichen Zügen, die jüdische Vorschriften einschärfen, und beweist, daß nicht nur in Palästina und Syrien, sondern auch in Kleinasien ein be-

trächtlicher jüdischer Beitrag an der Ausbildung früher Formen gnostischen Weltverständnisses beteiligt war.

Gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. waren die christlichen Gemeinden in Kleinasien weiterhin in starkem Umfang dem Einfluß gnostischer Vorstellungen ausgesetzt. Die Pastoralbriefe müssen mit scharfen Worten Irrlehrer zurückweisen, die meinen, die Auferstehung sei schon geschehen (2.Tim. 2,18) und man solle der Welt entsagen, indem man sich der Ehe und bestimmter Speisen enthält (1.Tim. 4,3). Und in den Sendschreiben der Offenbarung des Johannes wird die Gruppe der Nikolaiten erwähnt (Offb. Joh. 2,6.16), die offensichtlich der Überzeugung war, man habe die Tiefen des Satans erkannt (Offb. Joh. 2,24), und aus dieser Erkenntnis die Freiheit ableitete, unbedenklich Götzenopferfleisch essen und Hurerei treiben zu können (Offb. Joh. 2,14f.). Gnostische Einsicht ist also mit libertinistischer Ethik gepaart – ein typischer Zug der Gnosis, der auch in der Polemik des Judasbriefes gegen jene Leute hervortritt, die das Fleisch beflecken, über alles lästern und nach ihren gottlosen Lüsten wandeln (Jud. 8.10.18).

Das *Johannesevangelium* und die Johannesbriefe stehen in deutlicher Front gegen gnostische Verfälschung des Evangeliums. Da diese Schriften vermutlich in Syrien entstanden sind, belegen sie, daß um die Jahrhundertwende auch in diesem Raum die Gnosis verbreitet gewesen sein muß, so daß die christlichen Gemeinden sich gegen sie wenden mußten. Gegen gnostische Verachtung der Schöpfung und des Fleisches wird nachdrücklich betont, daß alles durch den Logos geschaffen wurde und der Logos Fleisch wurde (Joh. 1,1–3.14). Daß der Kosmos in der Finsternis liegt, ist nicht Folge eines schicksalbedingten Falles, sondern der Schuld, daß sie das Licht angenommen haben (Joh. 1,5.10). Im 1. Johannesbrief wird die Gemeinde belehrt, der rechte Geist bekenne, „Jesus Christus sei im Fleisch gekommen“ (1.Joh. 4,2). Dieser Satz ist gegen eine doketische Christologie gerichtet, die die Welt verachtet und daher den Christus mit ihr nicht in Verbindung bringen will. Gegen die Ansicht, er sei nur in Verkleidung, aber nicht wirklich in der Gestalt menschlichen Fleisches in der Welt erschienen, wird mit aller Entschiedenheit daran festgehalten, daß Christus wahrhaftig Mensch wurde, durch Wasser und Blut gekommen (1.Joh. 5,6), und daß darum alle, die zu ihm gehören, den Brüdern in Liebe verbunden sind.

Durch die neutestamentlichen Schriften ist somit sicher bezeugt, daß die Gnosis in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. an verschiedenen Stellen mit der christlichen Verkündigung zusammenstieß. Die Entstehung der simonianischen Lehre in Samaria, die alsbald auch nach Rom gelangte, die Anfänge der mandäischen Taufbewegung, die Erscheinung schwärmerischer Überheblichkeit in den Gemeinden von Korinth und Philippi, die Auseinandersetzung mit gnostischer Lehre in Kleinasien und Syrien gehören alle noch in das erste Jahrhundert n. Chr. Obwohl über die Entstehung der ersten christlichen Gemeinden in Ägypten keinerlei Nachrichten erhalten sind, wird man doch mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß die frühchristliche Mission schon in der zweiten Hälfte

des ersten Jahrhunderts n. Chr. auch nach Ägypten gekommen ist. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. hat es dort eine ganze Reihe christlich-gnostischer Gruppen gegeben. Dabei wird man vielfach den Unterschied zwischen gnostischer Lehre und rechtgläubigem Bekenntnis nur schwer haben ausmachen können. Daß die Grenzen noch lange Zeit fließend gewesen sein müssen, bezeugt die umfangreiche Bibliothek christlich-gnostischer Texte, die 1945/46 in Nag-Hammadi entdeckt wurde. Urchristliche Überlieferung, wie sie in manchen Herrenworten bewahrt wurde, ist im Thomasevangelium mit ausgesprochen gnostischer Absage an Schöpfung und Welt auf eigenartige Weise verbunden. Sprüche und Gleichnisse Jesu werden an manchen Stellen in einer Form überliefert, die den Fassungen in den synoptischen Evangelien recht nahe steht. Die ganze Spruchsammlung wird jedoch unter das Motto gestellt: „Wer den richtigen Sinn dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken.“ Gnostische Gedanken werden Jesus in den Mund gelegt, wenn er vom himmlischen Ursprung der Seelen spricht, zu dem sie wieder zurückkehren sollen: „Selig seid ihr Einsamen und Auserwählten, denn ihr werdet das Reich finden; ihr stammt ja aus ihm (und) werdet (folglich) wieder dorthin zurückkehren“ (Spr. 49). Oder es wird in typisch gnostischer Weise betont, die rechte Einsicht vermittele die Erkenntnis, die Auferstehung der Toten sei schon geschehen: „Seine Jünger sagten zu ihm: Wann wird die Auferstehung der Toten folgen und wann wird die neue Welt kommen? Er sagte zu ihnen: Was ihr erwartet, ist (schon) gekommen, aber ihr erkennt es nicht“ (Spr. 51). Erlöser und Erlöste werden eins: „Jesus sagte: Wer von meinem Munde trinkt, der wird werden wie ich. Ich aber werde er werden; und dem wird sich das Verborgene enthüllen“ (Spr. 108).

Daß gnostische Frömmigkeit in echter und tiefer Gläubigkeit leben und sich aussprechen konnte, zeigt in eindrucksvoller Weise eine Sammlung von Hymnen, die im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden und mit der Bezeichnung „Oden Salomos“ versehen worden ist. In einem dieser Lieder bringt der Beter seinen Dank für die widerfahrene Erlösung zum Ausdruck, indem er alttestamentliche Wendungen mit der gnostischen Anschauung verbindet, daß der Erlöste einen Lichtleib anlegt, über den die Finsternis keine Macht hat und der in die unvergängliche Gemeinschaft der Lichtwelt hinaufgetragen wird:

„Meine Arme hob ich empor zur Höhe,  
zur Gnade des Herrn,  
weil er meine Fesseln abgestreift hat von mir  
und mein Helfer mich erhoben hat zu seiner Gnade und Erlösung.  
Ich zog die Finsternis aus  
und tat das Licht an.  
Und es wurden mir Glieder an meiner Seele,  
in denen keine Krankheit ist,  
noch Qual noch Schmerzen.  
Und überaus hilfreich war mir der Ratschluß des Herrn  
und seine unvergängliche Gemeinschaft.

Und ich wurde emporgehoben in das Licht  
 und ging vorüber vor seinem Angesicht.  
 Und ich kam ihm nahe,  
 indem ich ihn pries und bekannte.  
 Er ließ mein Herz aufsprudeln, und es befand sich in meinem Munde  
 und ist aufgegangen auf meinen Lippen.  
 Und groß wurde auf meinem Antlitz der Jubel über den Herrn und  
 sein Preis.  
 Halleluja!“ (Ode 21)

In der Begegnung mit der Gnosis mußte entschieden werden, wie die christliche Botschaft sachgemäß auszusagen ist. Um das Evangelium als Antwort auf die offenen Fragen der Menschen nach der Sinngebung ihres Lebens und der rettenden Erlösung verständlich zu machen, mußte es in den ihnen geläufigen Worten und Vorstellungen gepredigt werden. Aber durch die Aufnahme eben dieser Worte und Vorstellungen durfte doch keinesfalls eine inhaltliche Veränderung oder gar Verfälschung der christlichen Verkündigung eintreten. Wie man den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche werden kann, ohne dadurch die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums anzutasten, war im einzelnen oft schwer zu sagen und konnte erst nach langer und bisweilen mühseliger Überlegung entschieden werden. Die Herausforderung, die die Gnosis für die alte Kirche bedeutete, verlangte von ihr intensive Bemühung um rechtes Verstehen und rechte Auslegung der Christusbotschaft, die sie allen Menschen – Juden und Griechen – schuldet.

## Schluß

Die Menschen, die in der Zeit des Neuen Testaments lebten, waren von Sorgen und Hoffnungen, von Zweifeln und Erwartungen erfüllt wie die Menschen aller Tage. Die Juden lebten nach dem Gesetz, das die einen in unerbittlicher Strenge einzuhalten suchten, die anderen aber mit griechischem Denken in Einklang bringen wollten. Unbeschadet aller Vielfalt der Gruppen und Richtungen, die es im Judentum in Palästina und in der Diaspora gab, waren sie alle doch in der Überzeugung geeint, daß Israel das Gesetz als Gottes gnädige Gabe anvertraut worden war, um ihm den Weg zum Leben zu weisen. Die Hoffnung, mit der sie nach der kommenden Messiaszeit ausschauten, erwartete die Vollendung in Fortsetzung und Überhöhung dessen, was Israel gegenwärtig bereits im Gehorsam gegen Gottes Gebot erfährt. Denn auch der Messias würde unter dem Gesetz leben und die Gemeinde der Heilszeit nach seinen Weisungen regieren. Da er sich in Übereinstimmung mit dem Gesetz als der Gesalbte Gottes ausweisen muß, um die Heilszeit heraufzuführen, schauten die Juden nach diesen Zeichen aus, die untrüglich Gottes Wirken erkennen lassen würden.

Auch die Griechen stellten die Frage nach dem Heil. Die Vielfalt, die das Bild der geistigen und religiösen Vorstellungen und Bewegungen in der

hellenistisch-römischen Welt aufweist, zeigt, wie die Menschen der alten Welt nach dem letzten Sinn ihres Lebens forschten. Der Weg, auf dem sie ihn zu finden hofften, war die Weisheit. Denkend suchten die Philosophen sie zu ergründen, um das Leben nach ihrer Norm gestalten zu können. In Mysteriengemeinschaften und gnostisch gesinnten Kreisen aber begriff man sie als eine mystisch-ekstatische Erfahrung, die den Menschen durch göttliche Offenbarung erfaßt und zu neuem Leben verwandelt, das über das Vergehen hinausgehoben wird in die Höhen himmlischen Lichtes. Erkenntnis und Einsicht, die Gott und die Welt, den Menschen und sein Geschick begreifen lehren, sollten den Zugang zu Rettung und Heil auf tun.

„Die Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit“ – schreibt der Apostel Paulus –, „wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1.Kor. 1,22 f.). Für die Menschen der alten Welt war es um nichts leichter als für die Menschen unserer Tage, die Botschaft vom gekreuzigten Christus als die Wahrheit anzunehmen. Das Wort vom Kreuz mußte vielmehr den Juden als eine Herausforderung erscheinen, die dem Gesetz schlechterdings widerstreitet, so daß man sich ärgerlich abwendet. Und die Griechen mußte diese Predigt als unsinniger Widerspruch zu aller Weisheit anmuten. Gottes Weisheit aber sieht anders aus, als die Menschen sie sich vorstellten; und seine Kraft tritt nicht in Zeichen hervor, die ihnen bestätigen, was sie schon wußten. Allein das Wort vom Kreuz, das Juden und Griechen gepredigt wird, eröffnet Rettung und Heil für alle, die es glaubend annehmen. Der gekreuzigte und auferstandene Christus wird darum als Gottes Kraft und Gottes Weisheit verkündigt; denn die vermeintliche Torheit Gottes ist – wie Paulus sagt – allemal weiser als die Menschen, und die vermeintliche Schwachheit Gottes ist allemal stärker als sie (1.Kor. 1,25).



# Literaturverzeichnis

## Textausgaben

### *Ausgewählte Texte aus der jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt des Neuen Testaments in deutscher Übersetzung*

- E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2. Aufl. 1921  
P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I-IV, 1922-1928  
P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928 (= 1966)  
L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 12 Bände, 1929-1936  
C. K. Barrett/C. Colpe, Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen, 1959  
J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, I. Übersetzung, II. Anmerkungen, 1960  
R. Mayer, Der babylonische Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt, 1963  
J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums II: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1970, 3. Aufl. 1972  
E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I 5. Aufl. 1987, II 4. Aufl. 1971  
W. G. Kümmel (Herausgeber), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 1973 ff.  
H. G. Kippenberg / G. A. Wewers, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1979  
K. Berger/C. Colpe, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, 1987

### *Zweisprachige Ausgaben: Urtext mit deutscher Übersetzung*

- Die *Mischna*, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, herausgegeben von (G. Beer und O. Holtzmann) K. H. Rengstorf und L. Rost, seit 1912  
Der *babylonische Talmud*, hebräisch und deutsch, herausgegeben von L. Goldschmidt, 9 Bände, 1925-1936  
*Josephus*, De Bello Judaico, Der Jüdische Krieg, zweisprachige Ausgabe, herausgegeben von O. Michel und O. Baurnefeind, 1959-1969  
Die *Texte aus Qumran*, Hebräisch und deutsch, herausgegeben von E. Lohse, 2. Aufl. 1971

### *Kritische Ausgaben des Urtextes*

- Septuaginta*, Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Gottingensis editum, seit 1926  
*Septuaginta*, herausgegeben von A. Rahlfs, 1935 (= 8. Aufl. 1965)  
*Philonis Alexandrini Opera* quae supersunt, herausgegeben von L. Cohn und P. Wendland, 7 Bände, 1896-1930  
*Philo von Alexandria*, Die Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler, W. Theiler, 7 Bände, 1909-1938 (= 1962; Band 7, 1964)  
*Flavii Josephi Opera*, herausgegeben von B. Niese, 1887-1895  
*Josephus*, Der Jüdische Krieg, Jüdische Altertümer, deutsche Übersetzung von H. Clementz, 1899/1900  
*Josephus*, Der Jüdische Krieg, übertragen und eingeleitet von H. Endrös, 1965/66  
Zu den Ausgaben der griechischen und lateinischen Autoren vgl. das Abkürzungsverzeichnis des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament

### *Gesamtdarstellungen*

- E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bände, 4. Aufl. 1901-1911  
H. Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1937  
R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 2. Aufl. 1962  
J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Aufl. 1963

- J. Leipoldt/W. Grundmann*, Umwelt des Urchristentums, I. Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, 2. Aufl. 1967, 7. Aufl. 1985; II. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1970, 7. Aufl. 1986; III. Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1967, 6. Aufl. 1987
- W. Bousset/H. Grefßmann*, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 4. Aufl. 1966
- W. Foerster*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1968
- W. Dommershausen*, Die Umwelt Jesu, Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit, 1977.
- H. Köster*, Einführung in das Neue Testament, 1980
- B. Reicke*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3. Aufl. 1982

### *I. Teil: Das Judentum in der Zeit des Neuen Testaments*

#### *1. Kapitel: Die politische Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit*

- E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I 4. Aufl. 1901
- A. Schlatter*, Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 3. Aufl. 1925
- E. L. Ehrlich*, Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.), 1958
- M. A. Beek*, Geschichte Israels von Abraham bis Bar Kochba, 1961
- M. Metzger*, Grundriß der Geschichte Israels, 1963
- M. Noth*, Geschichte Israels, 6. Aufl. 1966 (= 10. Aufl. 1986)
- H. G. Kippenberg*, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, 1978
- J. Maier*, Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum, 1981
- B. Reicke*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3. Aufl. 1982
- P. Schäfer*, Geschichte der Juden in der Antike, 1983
1. *H. H. Schaefer*, Esra der Schreiber, 1930
- K. Galling*, Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia, 1954
- ders.*, Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, 1964
- J. Jeremias*, Samaria, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII, S. 88–95
- M. Smith*, Das Judentum in Palästina während der Perserzeit, in: Griechen und Perser, Fischer Weltgeschichte Band 5, 1965, S. 356–370
2. *P. Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2. 3. Aufl. 1912 (= 4. Aufl. 1972)
- V. Grönbech*, Der Hellenismus, 1953
- P. Grimal*, Der Hellenismus und der Aufstieg Roms, Fischer Weltgeschichte Band 6, 1965
- M. Hengel*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., 2. Aufl. 1973
3. *E. Bickermann*, Der Gott der Makkabäer, Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, 1937
- J. M. Schmidt*, Der Aufstand der Makkabäer gegen die griechische Kultur, in: Christentum und Gesellschaft. Hamburger theologische Ringvorlesung, 1969, S. 63–97
4. Vgl. die oben genannten Darstellungen der Geschichte Israels
5. *J. Vogt*, Weltreich und Krise. Römische Republik II, 1962
- A. Heuß*, Römische Geschichte, 2. Aufl. 1964, 4. Aufl. 1976
- P. Grimal*, Der Aufbau des Römischen Reiches, Fischer Weltgeschichte Band 7, 1966
- A. Schalit*, Herodes und seine Nachfolger, in: Die Zeit Jesu, Kontexte 3, herausgegeben von H. J. Schultz, 1966, S. 36–42

*ders.*, König Herodes. Der Mann und sein Werk, 1969

F. Merkel/D. Korol, Herodes der Große, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14, 1988, S. 815–849

6. Y. Yadin, Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes, 1967

2. Kapitel: Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments

a) Die Apokalyptik

1. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934 (= 1966)
  - O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1959
  - H. H. Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, 3. Aufl. 1965
  - M. Noth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, 3. Aufl. 1966, S. 248–273
  - P. v. d. Osten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit, 1969
  - J. M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, 1969
  - J. Schreiner, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik, 1969
  - P. Vielhauer, Die Apokalyptik, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, II 4. Aufl. 1971, S. 407–421
  - W. Schmithals, Die Apokalyptik, 1973
  - E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, 7. Aufl. 1988
2. O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. 1976
  - L. Rost, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, 1971

b) Gruppen und Gemeinschaften im palästinensischen Judentum

1. J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadduzäer, 1874 (= 1967)
  - E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II 4. Aufl. 1907, S. 475–489
  - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 1928, S. 334–352: Die Pharisäer und Sadduzäer in der altjüdischen Literatur
  - R. Meyer, Sadduzäer, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII, S. 35–54
  - P. Winter, Sadduzäer und Pharisäer, in: Die Zeit Jesu, Kontexte 3, 1966, S. 43–50
2. Vgl. die Literaturangaben zu den Sadduzäern, ferner:
  - E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II 4. Aufl. 1907, S. 447–475
  - L. Baeck, Die Pharisäer, 1934 = Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, 1961, S. 39–98
  - J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Aufl. 1963, S. 279–303
  - J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt, 1958
  - R. Meyer, Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum, mit einem Beitrag von H. F. Weiß. Der Pharisäismus im Lichte der Überlieferung des Neuen Testaments, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 110, 2, 1965
  - H. Merkel, Jesus und die Pharisäer, New Testament Studies 14 (1967/68), S. 194–208
  - R. Meyer/H. F. Weiß, Pharisäer, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IX, S. 11–51
3. M. Hengel, Die Zeloten, 1961
  - ders.*, War Jesus Revolutionär? 1970
4. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II 4. Aufl. 1907, S. 651–680

- W. Bauer, Essener, in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Suppl. Band IV, Sp. 386–430 = W. Bauer, Aufsätze und kleine Schriften, herausgegeben von G. Strecker, 1967, S. 1–59
- K. G. Kuhn, Essener, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, II 3. Aufl., Sp. 701–703
- S. Wagner, Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie, 1960
5. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II 4. Aufl. 1907, S. 687–691
- B. Lohse, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche, 1969, S. 95–101
6. Zusammenfassende Übersicht über die Textfunde von Qumran:  
 C.-H. Hunzinger, Qumran, in: Evangelisches Kirchenlexikon III, Sp. 420–430  
 M. Burrows, R. de Vaux, R. Meyer, K. G. Kuhn, C.-H. Hunzinger, Qumran, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 3. Aufl. Sp. 740–756  
 L. Rost, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, 1971  
 O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. 1976  
 Zum gesamten Problemkreis seien besonders genannt:  
 F. Bruce, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1957  
 J. M. Allegro, Die Botschaft vom Toten Meer. Das Geheimnis der Schriftrollen, 1957  
 K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958  
 E. Stauffer, Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer, 2. Aufl. 1960  
 M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 3. Aufl. 1960  
 ders., Mehr Klarheit über die Schriftrollen, 1958  
 A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer, 1960  
 J. Jeremias, Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer, 1962  
 G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, 1963  
 H. Braun, Die Qumrangemeinde, in: Die Zeit Jesu, Kontexte 3, 1966, S. 59–65  
 ders., Qumran und das Neue Testament, 2 Bände, 1966  
 F. M. Cross, Die antike Bibliothek von Qumran und die moderne biblische Wissenschaft. Ein zusammenfassender Überblick über die Handschriften vom Toten Meer und ihre einstigen Besitzer, 1967  
 J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer, 1978  
 Verzeichnis der kaum überschaubaren Fülle von Einzeluntersuchungen: C. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, I 1957, II 1965
7. E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, 1951  
 ders., Rabbi, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI, S. 962–966  
 G. Schrenk, Rabbinische Charakterköpfe, in: Studien zu Paulus, 1954, S. 9–45  
 J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Aufl. 1963, S. 265–278

### c) Das Judentum in der Diaspora

1. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 2., 3. Aufl. 1912 (= 4. Aufl. 1972)  
 F. Rosen/G. Bertram, Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora, 1929  
 H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche I, 3. Aufl. 1953, S. 68–101: Die jüdische Diaspora  
 P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus, 1954  
 H. Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, 1955  
 H. Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 292–345, 4. Aufl. 1975  
 M. Hengel, Judentum und Hellenismus, 2. Aufl. 1973  
 H. Conzelmann, Heiden – Juden – Christen, 1981

2. R. *Hanhart*, Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie, in: *Drei Studien zum Judentum*, 1967, S. 38–64  
O. *Eißfeldt*, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. 1976
3. I. *Heinemann*, Philos griechische und jüdische Bildung, 1932  
W. *Voelker*, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria, 1938  
H. *Leisegang*, Philo, in: *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XX/1, S. 1–50  
H. *Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist II, 1, 1954 (= 2. Aufl. 1966)  
H. *Hegermann*, Philo von Alexandria, in: *Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I*, 2. Aufl. 1967, S. 326–342, 7. Aufl. 1986  
U. *Früchtel*, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandria, 1968  
I. *Christiansen*, Die Technik der allegorischen Auslegungslehre bei Philon von Alexandria, 1969  
H. *Braun*, Wie man über Gott nicht denken soll. Dargelegt an Gedankengängen Philos von Alexandria, 1971
4. G. *Hölscher*, Josephus, in: *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft IX*, Sp. 1934–2000  
A. *Schlatter*, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, 1932
3. *Kapitel: Jüdisches Leben und jüdischer Glaube in der Zeit des Neuen Testaments*  
P. *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bände, 1922–1928  
G. F. *Moore*, Judaism in the first Centuries of the Christian Era, 3 Bände, 1927–1930  
K. *Schubert*, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 1955  
H. *Ringgren*, Israelitische Religion, 1963, S. 272–318  
N. N. *Glatzer*, Anfänge des Judentums. Eine Einführung, 1966  
J. *Maier*, Geschichte der jüdischen Religion, 1972  
J. *Maier* und J. *Schreiner*, Literatur und Religion des Frühjudentums, 1973
1. J. *Leipoldt*, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, 2. Aufl. 1962  
J. *Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Aufl. 1963  
J. *Leipoldt*/W. *Grundmann*, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 172–194.  
W. *Foerster*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1968 | 304–307, 7. Aufl. 1986
2. G. *Schrenk*, to hieron (= der Tempel), in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III*, S. 232–247. 262–265. 268–272  
J. *Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu, 3. Aufl. 1963, S. 166–251  
J. *Soetendorp*, Symbolik der jüdischen Religion, 1963, S. 126–201: Fest und Feier im jüdischen Jahr  
P. *Billerbeck*, Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), S. 1–17  
E. *Lohse*, Tempel und Synagoge, in: *Die Zeit Jesu, Kontexte* 3, 1966, S. 66–72
3. P. *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 1928, S. 115–152: Das altjüdische Synagogeninstitut; S. 153–188: Der altjüdische Synagogengottesdienst; S. 189–207: Das Sch<sup>a</sup>ma; S. 208–249: Das Sch<sup>a</sup>mone-Esre (Achtzehngebet)  
*ders.*, Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), S. 143–161  
I. *Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, 3. Aufl. 1931 (= 1962)  
*ders.*, Synagogaler Gottesdienst, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. II, Sp. 1756–1761  
B. *Kanael*, Die Kunst der antiken Synagoge, 1961  
W. *Schrage*, Synagoge, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII*, S. 798–850  
E. *Lohse*, Tempel und Synagoge, in: *Die Zeit Jesu, Kontexte* 3, 1966, S. 66–72

4. P. *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 1928, S. 415–451: Der Kanon des Alten Testaments und seine Inspiration  
 W. G. *Kümmel*, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 33 (1934), S. 105–130 = Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964, 1965, S. 15–35  
 R. *Meyer*, Kanonisch und apokryph, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, S. 979–987  
 R. *Mayer*, Der babylonische Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt, 1963  
 H. L. *Strack*–G. *Sternberger*, Einleitung in Talmud und Midrasch, 7. Aufl. 1982
5. E. *Sjöberg*, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum, 1938  
 E. *Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht, 2. Aufl. 1963, S. 13–110
6. P. *Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 1928, S. 799–976: Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt  
 P. *Volz*, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934 (= 1966)  
 S. *Mowinckel*, He that cometh. The Messiah Concept in the Old Testament and later Judaism, 2. Aufl. 1959

## *II. Teil: Die hellenistisch-römische Umwelt des Neuen Testaments*

### *1. Kapitel: Politik und Gesellschaft im Römischen Reich im ersten Jahrhundert n. Chr.*

1. H. *Dessau*, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2 Bände, 1924–1930  
 M. *Rostovzeff*, Geschichte der alten Welt, Band 2: Rom, 1942  
 F. *Altheim*, Römische Geschichte, II/III 2. Aufl. 1956–58  
 J. *Vogt*, Weltreich und Krise, Römische Republik II, 1962  
 A. *Heuß*, Römische Geschichte, 2. Aufl. 1964, 4. Aufl. 1976  
 P. *Grimal*, Der Aufbau des Römischen Reiches, Fischer Weltgeschichte Band 7, 1966  
 J. *Vogt*, Augustus und Tiberius, in: Die Zeit Jesu, Kontexte 3, 1966, S. 5–11
2. M. *Rostovzeff*, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, 2 Bände, 1929  
 R. *Heinze*, Die augusteische Kultur, 1930 (= 1960)  
 U. *Kahrstedt*, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit, 2. Aufl. 1958  
 J. *Carcopino*, So lebten die Römer während der Kaiserzeit, 1959  
 F. *Chamoux*, Griechische Kulturgeschichte, 1966  
 W. W. *Tarn*/G. T. *Griffith*, Die Kultur der hellenistischen Welt, 1972
3. H. *Lietzmann*, Der Weltheiland, 1909  
 E. *Norden*, Die Geburt des Kindes, 1924 (= 1958)  
 F. *Taeger*, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, 2 Bände, 1957/60  
 E. *Stauffer*, Christus und die Caesaren, 6. Aufl. 1964  
 A. *Wlosok*, Römischer Kaiserkult, 1978

### *2. Kapitel: Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen in der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des Neuen Testaments*

1. U. v. *Wilamowitz-Moellendorf*, Der Glaube der Hellenen, 2 Bände, 1931/32 (= 1955)  
 M. P. *Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion, I 3. Aufl. 1967, II 3. Aufl. 1974  
 F. *Altheim*, Römische Religionsgeschichte, 2 Bände, 2. Aufl. 1956  
 K. *Latte*, Römische Religionsgeschichte, Handbuch der alten Welt V/4, 1960
2. R. *Reitzenstein*, Hellenistische Wundererzählungen, 1906 (= 1963)  
 O. *Weinreich*, Antike Heilungswunder, 1909  
 H. *Greifmann*, Die hellenistische Gestirnsreligion, 1925  
 F. *Boll*/C. *Betzold*, Sternglaube und Sterndeutung, 4. Aufl. 1931

- L. *Bieler*, Theios Aneer. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum, 2 Bände, 1935/36 (= 1976)
- K. *Prümm*, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 2. Aufl. 1954
- G. *Haufe*, Hellenistische Volksfrömmigkeit, in: Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 68–100, 7. Aufl. 1986
3. R. *Reitzenstein*, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl. 1927 (= 1980)
- F. *Cumont*, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 3. Aufl. 1931 (= 7. Aufl. 1975)
- G. *Bornkamm*, mysteeron, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, S. 810–814
- G. *Wagner*, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm. 6,1–11, 1962
- M. J. *Vermaseren*, Mithras. Geschichte eines Kultes, 1965
- G. *Haufe*, Die Mysterien, in: Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 101–126, 7. Aufl. 1986
4. F. *Überweg*/K. *Praechter*, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 12. Aufl. 1926
- M. *Pohlenz*, Paulus und die Stoa, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 42 (1949), S. 69–104 = K. H. Rengstorf (Herausgeber), Das Paulusbild in der neueren Forschung, 1964, S. 522–564
- ders.*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 2 Bände, 4. Aufl. 1970/72
- O. *Gigon*, Grundprobleme der antiken Philosophie, 1959
- G. *Hansen*, Philosophie, in: Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 346–370, 7. Aufl. 1986

### 3. Kapitel: Die Gnosis

1. W. *Bousset*, Hauptprobleme der Gnosis, 1907
- R. *Bultmann*, Gnosis, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, S. 692–696
- H. *Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, I 1934 (= 3. Aufl. 1964), II 1954 (= 2. Aufl. 1966)
- G. *Quispel*, Gnosis als Weltreligion, 1951
- E. *Haenchen*, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, Zeitschrift für Theologie und Kirche 49 (1952), S. 316–349 = Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, 1965, S. 265–298
- G. *Kretschmar*, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, Evangelische Theologie 13 (1953), S. 354–361
- A. *Adam*, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, 1959
- C. *Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, 1961
- H.-M. *Schenke*, Die Gnosis, in: Leipoldt/Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 2. Aufl. 1967, S. 370–415, 4. Aufl. 1975
- R. *Haardt*, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, 1967
- K. *Rudolph* (Herausgeber), Gnosis und Gnostizismus, 1975
- K. *Rudolph*, Die Gnosis, 2. Aufl. 1980
2. R. *Reitzenstein*, Poimandres, 1904 (= 1966)
- J. *Kroll*, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914
- E. *Haenchen*, Aufbau und Theologie des Poimandres, Zeitschrift für Theologie und Kirche 53 (1956), S. 149–191 = Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze, 1965, S. 355–377
3. W. *Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934 (= 1964)
- K. *Rudolph*, Die Mandäer I, Prolegomena: Das Mandäerproblem, 1959; II, Der Kult, 1961
- ders.*, Theogonie, Kosmogonie und Anthropologie in den mandäischen Schriften, 1965

- W. C. v. Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand, 1960
- R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, 6. Aufl. 1968, S. 166–186: Gnostische Motive (= 9. Aufl. 1984)
- W. Foerster* (mit *E. Haenchen* und *M. Krause*), Die Gnosis I. Zeugnisse der Kirchenväter, 1969
- M. Krause* und *K. Rudolph*, Die Gnosis II. Koptische und mandäische Quellen, 1971
- R. McL. Wilson*, Gnosis und Neues Testament, 1971
- K.-W. Tröger* (Herausgeber), Gnosis und Neues Testament, 1973
- K. Beyschlag*, Simon Magus und die christliche Gnosis, 1974
- G. Lüdemann*, Untersuchungen zur simonianischen Gnosis, 1976
- R. Macuch*, Zur Sprache und Literatur der Mandäer, 1976
- W. Schmithals*, Gnosis und Neues Testament, in: Verkündigung und Forschung 21 (1976), S. 22 – 46
- O. Betz*, Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi, ebda. S. 46 – 80



## Zeittafel

722 v. Chr.	Zerstörung Samarias durch die Assyrer		
587 v. Chr.	Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier		
		539 v. Chr.	Eroberung Babylons durch Kyrus
		333 v. Chr.	Sieg Alexanders d. Gr. über den Perserkönig Darius III. bei Issus
		323 v. Chr.	Tod Alexanders d. Gr.
Ende des 4. Jh. v. Chr.	Palästina unter ägyptischer Herrschaft		
Wende vom 3. zum 2. Jh. v. Chr.	Palästina unter syrischer Herrschaft		
175–164 v. Chr.	Antiochus IV. König von Syrien		
169 v. Chr.	Plünderung des Jerusalemer Tempels durch Antiochus IV.		
167 v. Chr.	Kult des olympischen Zeus in Jerusalem		
164 v. Chr.	Wiederherstellung des Tempelkultus durch Judas Makkabäus		
160 v. Chr.	Tod des Judas Makkabäus		
153 v. Chr.	Jonathan Hoherpriester		
143 v. Chr.	Ermordung des Jonathan		
140 v. Chr.	Ämter des Hohenpriesters, Feldherrn und Anführers der Juden dem Simon erblich bestätigt		
134 v. Chr.	Ermordung des Simon		
134–104 v. Chr.	Johannes Hyrkan		
128 v. Chr.	Zerstörung des samaritanischen Tempels		
107 v. Chr.	Eroberung und Zerstörung Samarias		
104–103 v. Chr.	Aristobul König der Juden		
103– 76 v. Chr.	Alexander Jannäus König der Juden		

76– 67 v. Chr.	Salome Alexandra Königin der Juden, Streit zwischen ihren Söhnen Hyrkan und Aristobul		
64/63 v. Chr.	Pompejus in Syrien und Palästina	48 v. Chr.	Tod des Pompejus
		44 v. Chr.	Ermordung Caesars
		42 v. Chr.	Niederlage der Caesaren- mörder bei Philippi
40– 37 v. Chr.	Einfall der Parther nach Palästina, Antigonus Hoherpriester und König der Juden		
37 v. Chr.	Herodes erobert Jerusa- lem		
37– 4 v. Chr.	Herodes König der Juden	31 v. Chr.	Sieg des Octavian über Antonius bei Actium
		27 v. Chr.	Begründung des Prinzi- pats Octavians
		12 v. Chr.	Augustus pontifex maximus
		2 v. Chr.	Augustus pater patriae
4 v. Chr. – 6 n. Chr.	Archelaus Ethnarch in Judäa, Idumäa und Samaria		
ab 6 n. Chr.	sein Gebiet unter der Verwaltung römischer Statthalter	14 n. Chr.	Tod des Augustus
4 v. Chr. – 39 n. Chr.	Herodes Antipas Tetrarch in Galiläa und Peräa	14– 37 n. Chr.	Tiberius
4 v. Chr. – 34 n. Chr.	Philippus Tetrarch im nördlichen Ostjordan- land	37– 41 n. Chr.	Caligula
41–44 n. Chr.	Herodes Agrippa König der Juden	41– 54 n. Chr.	Claudius
ab 44 n. Chr.	ganz Palästina unter der Verwaltung römischer Statthalter		
52–60(?) n. Chr.	Felix Statthalter in Palästina	54– 68 n. Chr.	Nero
60(?)–62 n. Chr.	Porcius Festus Statthalter in Palästina		
66–70 n. Chr.	jüdischer Krieg	69– 79 n. Chr.	Vespasian

70 n. Chr.	Eroberung und Zerstörung Jerusalems	
73 n. Chr.	Eroberung der Festung Masada	79– 81 n. Chr. Titus 81– 96 n. Chr. Domitian 96– 98 n. Chr. Nerva 98–117 n. Chr. Trajan
132–135 n. Chr.	Erhebung der Juden unter Bar Kochba	117–138 n. Chr. Hadrian 138–161 n. Chr. Antoninus Pius 161–180 n. Chr. Mark Aurel

# Register

## a) *Namenregister*

- Alexander d. Gr. 10 f., 145, 160  
Alexander Jannäus 19 f., 54  
Antigonus 23  
Antiochus III. 12  
Antiochus IV. 13 ff.  
Antoninus Pius 153  
Antonius 23 ff., 145 f.  
Antipater 21  
Apollonius von Tyana 167 f., 185  
Aristobul 19  
Aristobul II. 20 ff.  
Aqiba 35 f., 86  
Aquila 96  
Augustus siehe Octavian  
Bar Kochba 35, 140 f.  
Caesar 22, 87, 145 f., 161  
Caligula 150, 162  
Claudius 150 f.  
Delphi 157, 166  
Domitian 152 f., 162 f.  
Epikter 182 ff.  
Epikur 180  
Esra 8  
Felix 31  
Festus 31  
Gamaliel 85  
Gessius Florus 31  
Hadrian 35, 153  
Hasmonäer 15 ff.  
Herodes 23 ff.  
Herodes Agrippa 30, 150  
Herodes Antipas 28 f.  
Hillel 85, 108, 125  
Hyrkan II. 20 ff.  
Jabne (Jamnia) 34, 85 f.  
Jason 13 f.  
J<sup>h</sup>uda 86, 127  
Jesus 28, 57 f., 79 f., 105, 125, 141, 150  
Jesus Sirach 91  
Jischma<sup>e</sup>l 86, 125  
Jochanan b. Zakkai 85 f.  
Johannes der Täufer 29, 79, 104, 149  
Johannes Hyrkan 18 f.  
Jonathan 16 f., 71  
Josephus 9, 32 f., 51, 53, 58 f., 87, 101 ff.  
Judas 15  
Kleanthes 180  
Kyrus 7 f.  
Leontopolis 13  
Makkabäer 15 ff.  
Mariamne 24  
Mark Aurel 153  
Masada 34  
Mattathias 15  
Menelaus 13 f.  
Nag-Hammadi 188 f., 204  
Nehemia 8  
Nero 151 f., 162  
Nerva 152  
Octavian 24 f., 145 ff., 161 f.  
Onias 13  
Paulus 31, 81 f., 98, 125 f., 178 f., 206  
Philippus 29  
Philo von Alexandria 97 ff.  
Phokyliides 89 f.  
Plato 97, 186  
Plutarch 186  
Pompejus 21 ff.  
Pontius Pilatus 27 f.  
Ptolemäer 12, 93  
Salome Alexandra 20  
Samaritaner 9 f.  
Schammai 85, 108, 128  
Seleukiden 13  
Simon 17 f.  
Simon der Magier 198 f.  
Symmachus 96  
Theodotion 96  
Tiberius 149  
Titus 32 ff., 152  
Trajan 152 f.  
Vespasian 32 f., 152, 162  
Virgil 161 f.  
Zeno 180

## b) Sachregister

- Adoniskult 176 f.  
 Allegorische Auslegung 97 f., 125, 181  
 Anthropologie 70 f., 100, 133 f., 180 f.,  
 190 ff., 195 f.  
 Äonenwende 45  
 Apokalyptik 37 ff.  
 Astrologie 168 f.  
 Attiskult 177  
 Auferstehung der Toten 40, 56 f., 142 ff.  
 Baruchapokalypse 49  
 Briefe 155  
 Corpus Hermeticum 194 ff.  
 Damaskusschrift 66 f.  
 Danielbuch 46  
 Diaspora 86 ff.  
 Dionysuskult 173 f.  
 Dualismus 42 f., 74 ff., 188 ff.  
 Ehe 60, 73, 108 f., 158  
 Engel 133  
 Erziehung 158  
 Esraapokalypse 48  
 Essener 59 ff.  
 Exil 7  
 Familie 107 f., 157 f.  
 Gebet 117 ff.  
 Gemeinderegeln 66  
 Genesis-Apokryphon 69  
 Gericht 41 f., 133  
 Gnade 76 f., 136 f.  
 Gnosis 187 ff.  
 Götter der Griechen und Römer 163 ff.  
 Gottesbezeichnungen 95, 99, 132 f.  
 Habakukkommentar 68  
 Haggada 126 f.  
 Halaka 124  
 Heil 137 ff., 173, 191 ff.  
 Hellenisierung 10 ff., 86 ff., 145, 154,  
 179 ff.  
 Henochbücher 46 ff.  
 Himmelfahrt des Mose 48  
 Isiskult 174 ff.  
 Kaiserkult 152 f., 159 ff.  
 Kanon 121 ff.  
 Koine 154  
 Kriegsrolle 67 f.  
 Kult 109 ff., 165 f.  
 Kyniker 180  
 Landwirtschaft 107  
 Laubhüttenfest 115  
 Loblieder 67  
 Logos 99 f.  
 Mahlgemeinschaft 60 f., 73  
 Mandäer 200 f.  
 Menschensohn 41, 140  
 Messias 57, 77, 137 ff.  
 Mischna 127 ff.  
 Mithrasreligion 178  
 Mysterienreligionen 171 ff.  
 Oden Salomos 204 f.  
 Passa 113 ff.  
 Pfingsten 114  
 Pharisäer 53 ff.  
 Popularphilosophie 179 ff.  
 Predigt 91, 120 f.  
 Priester 70 ff., 111 f., 139 f.  
 Proselyt 90  
 Psalmen Salomos 21 f., 138 f.  
 Qumran 50, 63 ff.  
 Rechtfertigung 76 f., 81  
 Reinheit 54, 60, 107  
 Sabbat 73 f., 80, 85, 128 f.  
 Sadduzäer 51 ff.  
 Satan 38, 133  
 Schöpfung 74 f., 190  
 Schriftgelehrte 82 ff.  
 Septuaginta 92 ff.  
 Sibyllinische Orakel 89  
 Sklaven 108 f., 156 f.  
 Städte 154  
 Steuern 87, 156  
 Stoa 180 ff.  
 Sühne 135 f.  
 Sünde 38, 74 ff., 134 f.  
 Synagoge 115 ff.  
 Targum 120  
 Talmud 129 f.  
 Tempel 8 f., 13 ff., 25, 70 f., 109 ff.  
 Tempelrolle 68  
 Testamente der zwölf Patriarchen 49 f.  
 Therapeuten 62  
 Thomasevangelium 204  
 Tod 38  
 Tosephta 129  
 Tradition 123 ff.  
 Unsterblichkeit der Seele 89, 144  
 Urmensch 190 ff., 195 f.  
 Versöhnungstag 115  
 Weisheitsliteratur 91  
 Wiedergeburt 197 f.  
 Wirtschaft 106 f., 156 f.  
 Wissenschaft 159  
 Wunder 131 f., 167 f.  
 Zauber 169 f.  
 Zeloten 58 f.  
 Zöllner 56, 107  
 Zwischenreich 39, 142

## c) Register der neutestamentlichen Stellen

<i>Matthäus</i>		5,1-20 Par.	131. 133. 168	6,15	59
1,23	96	5,20	22	6,20-23	133
2,1	26	5,26 Par.	11	7,1-10	30
2,16	25	6,14-16 Par.	29	7,36	55
2,22	26f.	6,14	27	9,9	29. 57
4,25	22	6,16	57	9,51-56	10
5,1	84	6,17-29 Par.	28	10,25-28	84
5,3-10	133	6,26	27	10,27-35	107
5,17	122	7,1-5	57	10,30-37	10
5,21-48 Par.	79	7,3f.	54. 56	10,31f.	112
5,23f.	112	7,31	22	10,37	84
5,43f. Par.	80	8,27 Par.	29	11,7	107
6,2	57	9,7 Par.	133	11,32 Par.	79
6,6	107	10,33 Par.	12	11,37f. Par.	55
7,12	122	11,15-19 Par.	110	11,39f. Par.	54
7,29	84	11,18 Par.	12	11,39-43	57
8,5-13	30	11,27 Par.	12	11,42	55
10,5f.	10	12,17 Par.	59	13,1	28
11,13 Par.	122	12,18-27 Par.	52	13,1-5	79
12,11f.	80	12,26f.	125	13,14	116
14,9	27	12,38 Par.	84	13,32	29
17,24-27	88. 112	12,39 Par.	84	14,5	80
18,10	133	12,41-44 Par.	111	15,2	56
18,14	133	13,1-27 Par.	44	15,7. 10	79
18,15-17	81	13,1 Par.	109	15,8	107
20,1-16	107, 137	13,14 Par.	14. 30	15,10	133
20,2. 9	88	13,22 Par.	44	16,1-8	107
21,45	12	14,1 Par.	12	16,29. 31	122
22,7	34	14,12 Par.	113	17,11-19	10
23,2	116	14,12-17 Par.	114	17,18	9
23,7f.	84	14,18 Par.	11	17,20	140
23,15	90	14,22 Par.	11	17,20f.	44
23,23	55	14,22-25 Par.	81	18,9-14	57. 134
23,23-26	57	14,26 Par.	114	18,12	55
23,25f.	54	14,43 Par.	12	19,43f.	33
25,31-46	134	14,55 Par.	12	21,20	33
26,3. 47	12	15,7 Par.	28	23,6-16	29
		15,27 Par.	28	24,44	122
				24,53	112
<i>Markus</i>		<i>Lukas</i>		<i>Johannes</i>	
1,3f. Par.	79	1-2	95	1,1-3	203
1,11 Par.	133	1,1-4	103	1,14	203
1,15 Par.	44. 79	1,5	26	1,21	140
1,22 Par.	84	1,8f.	112	2,13-17	110
1,23-28 Par.	131. 168	1,19. 26	133	4,9	9
2,1-3,6 Par.	57 f.	2,1	5. 156	4,12	10
2,14-17 Par.	56	2,14	80	4,20	10
2,15 Par.	57	2,24	112	4,24	10
2,27	80	3,1	5. 27. 149	5,18	36
3,4 Par.	80	4,16-30	120	6,1	28
3,24 Par.	133	4,20	116	6,14	140
4,3-9 Par.	107	4,21	120	6,23	28
4,12	120	4,25	126		
4,26-29	59				

7,2	115
7,27	140
7,49	56
8,12	82
8,48	9
9,5	82
9,22	119
10,23	110
10,36	36
12,31	133. 201
12,42	119
14,6	82
14,30	201
16,2	119
16,11	201
18,28	80
18,31	27
19,24. 36	80
21,1	28

*Apostelgeschichte*

1,13	59
2,1	114
2,44f.	81
2,46	112
3,1	117
3,1-10	112
3,2	110
3,11	110
4,35f.	81
5,1-11	81
5,34-40	58
5,36f.	58. 138
7,22	126
7,53	126
8,4-25	10
8,9f.	198
8,9-24	198
9,2	88
10,1	27
10,6	107
12,1-3	30
12,13-15	133
12,21-23	30
13,15	116
13,43. 50	90
14,11f.	160
15,21	116
15,22. 27. 32	88
16,13	87
16,14	90
16,37	88
17,4	90
17,5-7. 9	88
17,18	179

17,28	89
18,12	147
19,28	164
20,16	114
21,38	58. 138
21,39	88
22,3	84
22,25-29	88
23,6-8	58
23,8	52. 57
23,23. 33	27
24,24	21
24,27-26,32	31
25,13	31
27,9	115
27,14-44	155
28,21	88

*Römerbrief*

1,17	82
1,18-32	149
1,19-23	185
1,20	89
3,21	122
3,21-31	82
4,3-8	125
5,12-21	201
6,1-5	178f.
6,12f.	81
8,38f.	201
11,36	185
12,2	44
13,1-7	185
13,12-14	81
14,10	44
16,21	88
16,22	155

*1. Korintherbrief*

1,12	179
1,20	44
1,22f.	206
1,25	206
2,8	201
4,8	202
4,12	83
4,13	165
5,6-8	113
6,12	202
6,12-20	202
6,13	202
7,17-24	185
7,18	13
8,1	202

8,6	185
9,6-23	83
9,9	98
9,24-27	165
10,1-13	179. 202
10,4	126
10,11	80
10,20f.	165
10,23	202
10,25-28	165
11,23	124
11,23-26	81. 114
14,16	118
15,3	124. 141
15,3-5	81
15,12	202
16,8	114

*2. Korintherbrief*

1,19	88
4,4	133. 201
5,10	44
5,17	44
11,24	117
11,25	155

*Galaterbrief*

1,4	44
3,6	82
3,16	125
3,19	126
3,24	158
4,4f.	5
4,21-31	98
5,1-13	185
5,16-24	81
6,11	155

*Epheserbrief*

4,6	185
-----	-----

*Philipperbrief*

3,6	134
3,19	202

*Kolosserbrief*

1,15	186
2,8	202
2,16	202
2,17	186
2,20	202
2,21	202
3,18-4,1	185

*1. Thessalonicherbrief*

1,1	88
1,1-2,13	185
2,9	83

*2. Thessalonicherbrief*

1,1	88
3,8	83

*1. Timotheusbrief*

4,3	203
-----	-----

*2. Timotheusbrief*

2,18	203
3,8	126

*Philemonbrief*

10-16	157
-------	-----

*Hebräerbrief*

7,1-10,18	115
8,5	186
10,1	186

*Jakobusbrief*

3,1-5	185
5,17	126

*1. Petrusbrief*

5,12	88
------	----

*1. Johannesbrief*

4,2	203
-----	-----

*Judasbrief*

8	203
9	48. 126. 133
10	203
14f.	47
18	203

*Offenbarung des Johannes*

2,6	203
2,14f.	203
2,16	203
11,1f.	33
12,7	133
17,14	163
19,16	163
20,1-10	142



# Inhalt

Einführung . . . . .	5
I. Teil: Das Judentum in der Zeit des Neuen Testaments	
1. Kapitel: Die politische Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit	
1. Palästina unter der Herrschaft der Perser . . . . .	7
2. Palästina unter Alexander d. Gr. und der Herrschaft Ägyptens .	10
3. Palästina unter der Herrschaft Syriens und der makkabäische Freiheitskampf . . . . .	12
4. Das Königtum der Hasmonäer . . . . .	18
5. Palästina unter der Herrschaft der Römer . . . . .	21
6. Der jüdische Krieg und der Aufstand unter Bar Kochba . . . .	31
2. Kapitel: Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments	
a) Die Apokalyptik . . . . .	37
1. Die Grundstruktur der Apokalyptik . . . . .	37
2. Das apokalyptische Schrifttum . . . . .	45
b) Gruppen und Gemeinschaften im palästinischen Judentum . . .	51
1. Die Sadduzäer . . . . .	51
2. Die Pharisäer . . . . .	53
3. Die Zeloten . . . . .	58
4. Die Essener . . . . .	59
5. Die Therapeuten . . . . .	62
6. Die Gemeinde von Qumran . . . . .	63
7. Die Schriftgelehrten . . . . .	82
c) Das Judentum in der Diaspora . . . . .	86
1. Die jüdische Diaspora in der hellenistischen Welt . . . . .	86
2. Die Septuaginta . . . . .	92
3. Philo von Alexandria . . . . .	97
4. Josephus . . . . .	101
3. Kapitel: Jüdisches Leben und jüdischer Glaube in der Zeit des Neuen Testaments	
1. Die sozialen Verhältnisse der Juden in Palästina und in der Diaspora . . . . .	106

2. Der Tempelkult in Jerusalem . . . . .	109
3. Die Feste . . . . .	113
4. Die Synagoge . . . . .	115
5. Schrift, Gesetz und Tradition . . . . .	121
6. Gott und Mensch . . . . .	130
7. Das zukünftige Heil . . . . .	137
II. Teil: Die hellenistisch-römische Umwelt des Neuen Testaments	
1. Kapitel: Politik und Gesellschaft im Römischen Reich im ersten Jahrhundert n. Chr.	
1. Das Römische Reich unter der Herrschaft der Caesaren . . . . .	145
2. Die sozialen Verhältnisse im Römischen Reich im ersten Jahr- hundert n. Chr. . . . .	153
3. Der Kaiserkult . . . . .	159
2. Kapitel: Religiöse Bewegungen und geistige Strömungen in der hellenistisch-römischen Welt zur Zeit des Neuen Testaments	
1. Die Götter der Griechen und Römer . . . . .	163
2. Volksglaube und Schicksalsvorstellung . . . . .	167
3. Die Mysterienreligionen . . . . .	171
4. Die Popularphilosophie . . . . .	179
3. Kapitel: Die Gnosis	
1. Die Grundstruktur der Gnosis . . . . .	187
2. Das Corpus Hermeticum als Zeugnis vorchristlicher Gnosis . . . . .	194
3. Die Ausbreitung der Gnosis im ersten Jahrhundert n. Chr. . . . .	198
Schluß . . . . .	205
Literaturverzeichnis . . . . .	207
Zeittafel . . . . .	215
Register . . . . .	218
a) Namenregister . . . . .	218
b) Sachregister . . . . .	219
c) Register der neutestamentlichen Stellen . . . . .	220
Anhang: 2 Karten und 2 Übersichten . . . . .	am Schluß

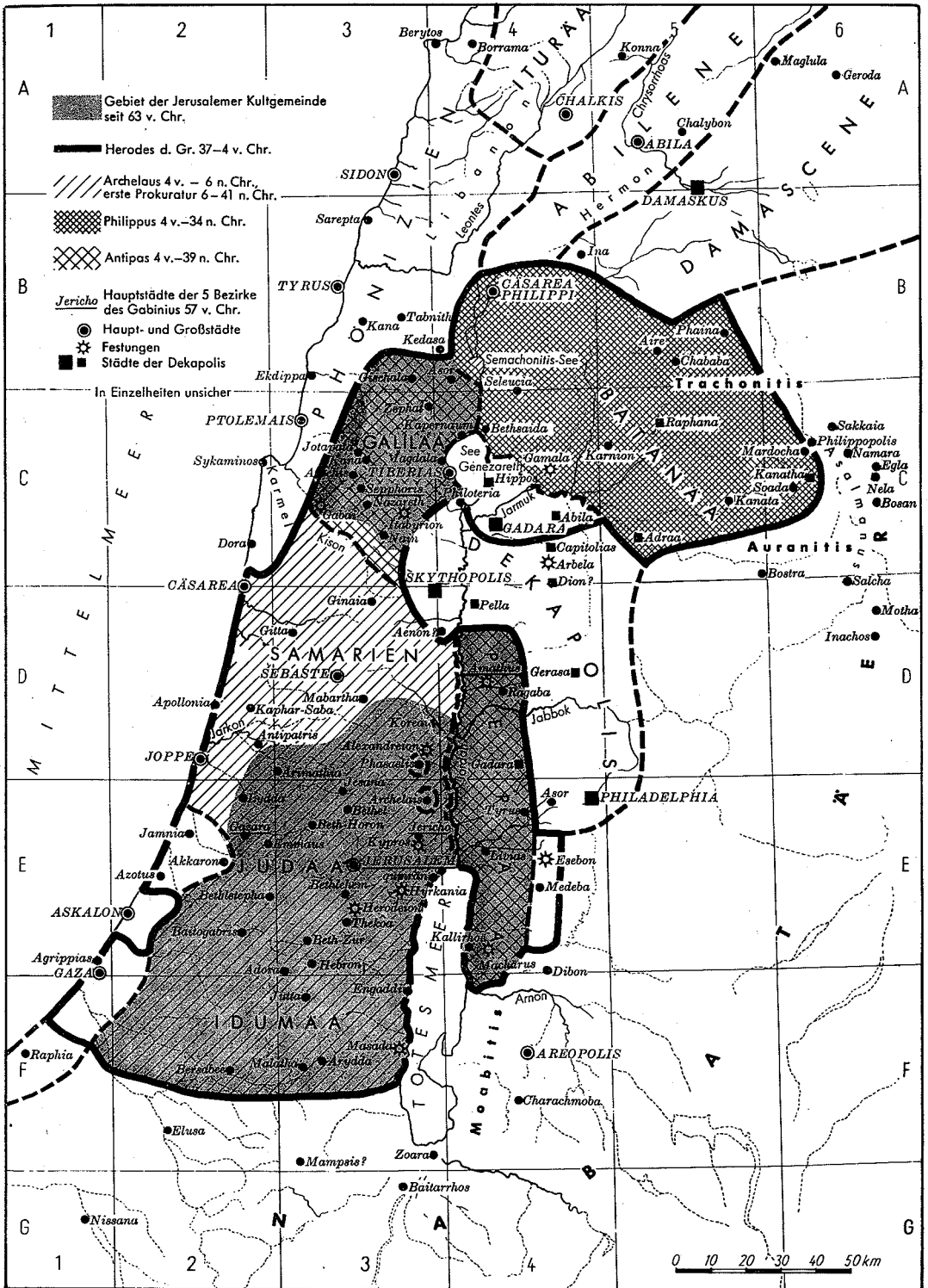


Abb. 1. Das Reich Herodes d. Gr. und seiner Söhne

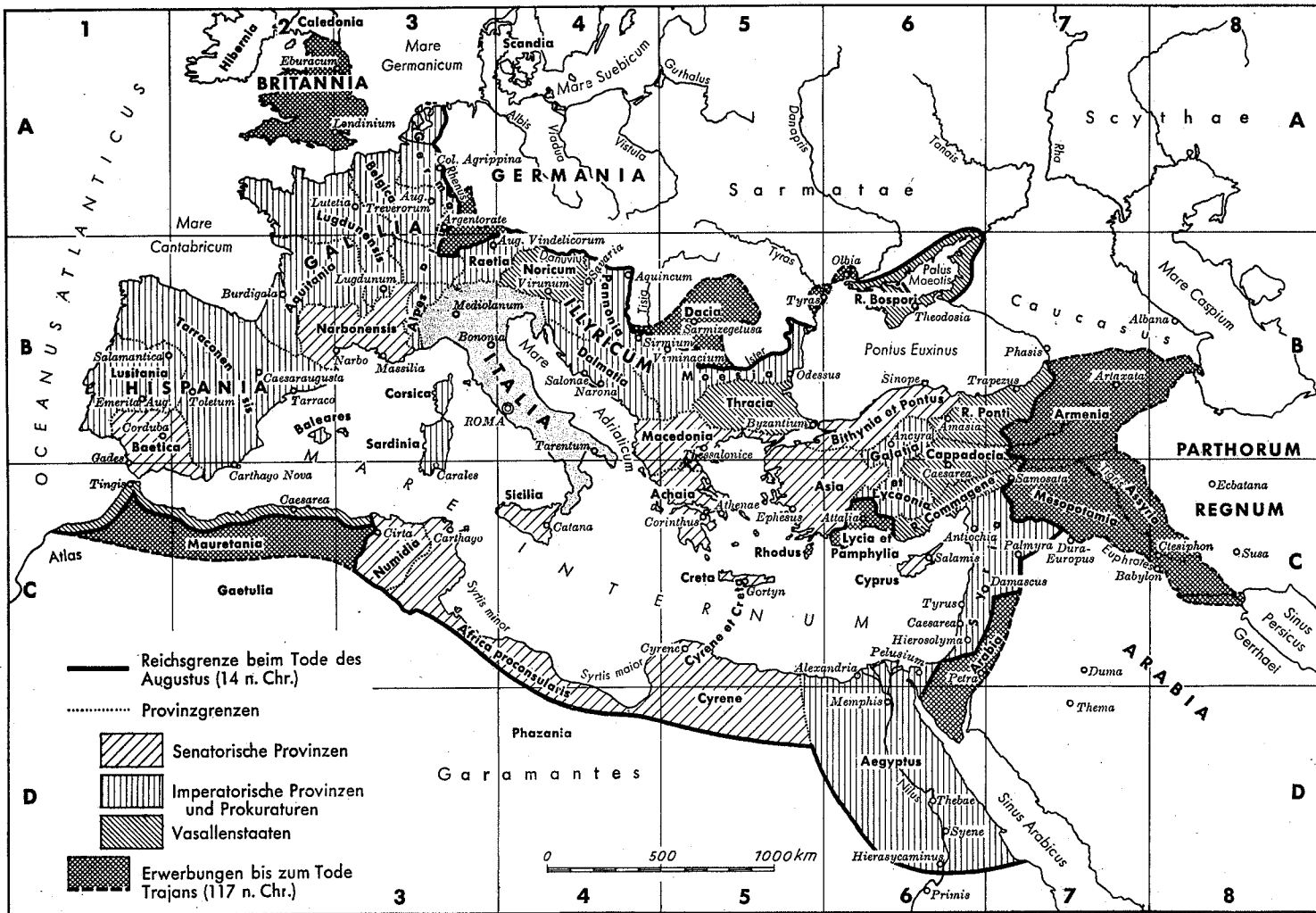


Abb. 2. Das Römische Reich in neutestamentlicher Zeit

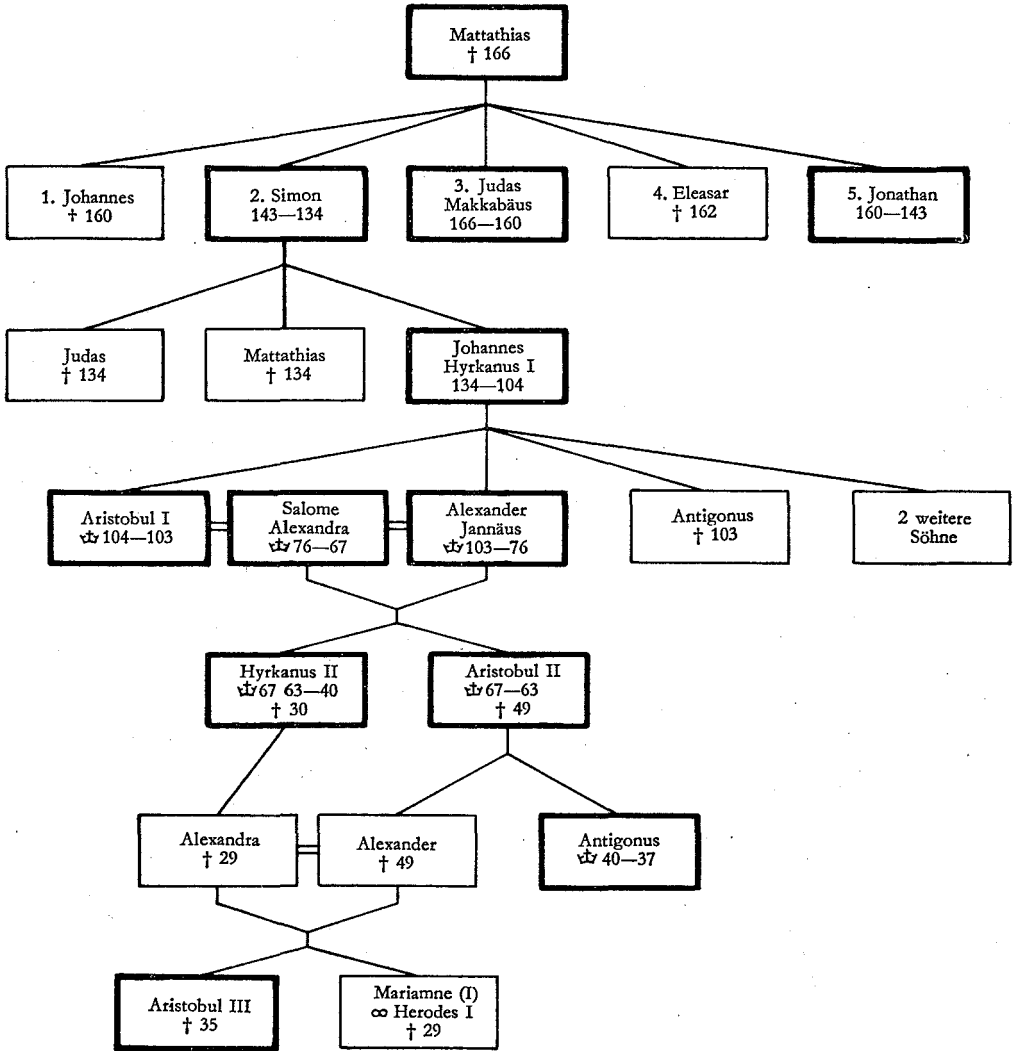


Abb. 3. Das Haus der Hasmonäer

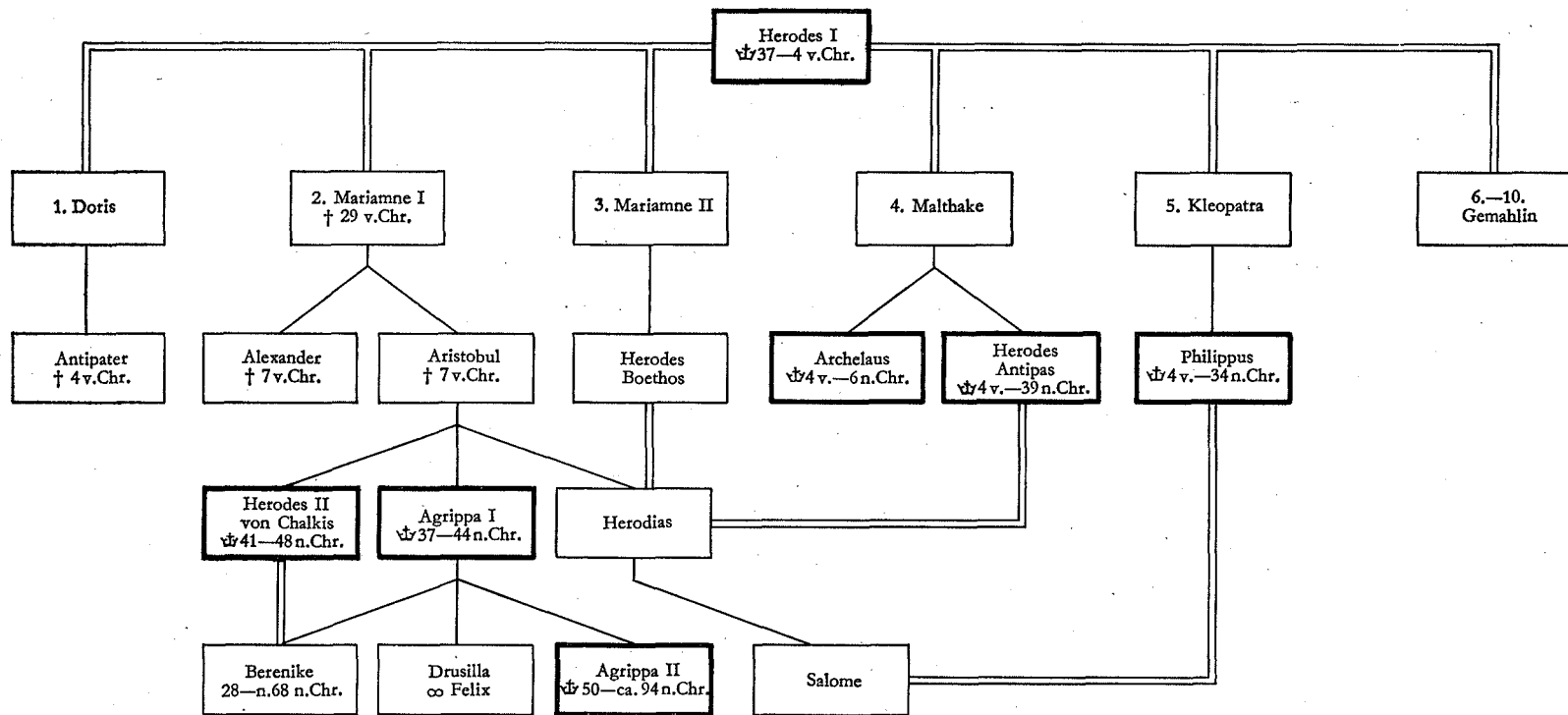


Abb. 4. Das Haus des Herodes

Die Abb. 1—4 sind entnommen aus: Biblisch-Historisches Handwörterbuch.  
Hrsg. v. B. Reicke und L. Rost. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen