

# Die Heiden

Juden, Christen und das Problem des Fremden

herausgegeben von

Reinhard Feldmeier und Ulrich Heckel

mit einer Einleitung von

Martin Hengel



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

Die *Heiden*: Juden, Christen und das Problem des Fremden /  
hrsg. von Reinhard Feldmeier und Ulrich Heckel. Mit einer  
Einl. von Martin Hengel. – Tübingen: Mohr, 1994.

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 70)

ISBN 3-16-146147-9

NE: Feldmeier, Reinhard [Hrsg.]; GT

© 1994 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Times-Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Buhl in Ettlingen gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

## Vorwort

Die antike Welt war eine multikulturelle Gesellschaft. Die Begegnung und das Zusammenleben von Menschen verschiedener Herkunft, Kultur und Religion bedeutete ohne Zweifel eine Erweiterung des Horizonts, konnte aber auch als Infragestellung der eigenen Traditionen und als Bedrohung für die eigene Identität erlebt werden. Dies galt besonders für Juden und Christen, denen der seit dem Alexanderzug bestehende und im römischen Reich politisch geeinte hellenistische Kulturraum einzigartige Möglichkeiten der Entfaltung bot. Zugleich waren ihnen aber in diesem Schmelztiegel der hellenistisch geprägten Welt Grenzen der Assimilierung gesetzt, wollten sie nicht ihre Bindung an den einen Gott und seine Offenbarung preisgeben. Diese ‚undurchdringlichen Wälle und eisernen Mauern‘ (epAr 139) zwangen die Juden und – in anderer Weise – auch die Christen immer wieder zu einer nicht selten heftig umstrittenen Positionsbestimmung zwischen Öffnung und Abgrenzung, Rückbesinnung und Neuinterpretation.

In diesem Kontext sind auch die Aussagen über die „Völker“ zu sehen, die in der frühjüdischen und urchristlichen Literatur immer wieder als Inbegriff von Götzendienst und Lasterhaftigkeit begegnen. Dieses äußerst einseitige Bild ist ein polemischer Topos, der sich auch in der Übersetzung von מִגְרִים / τὰ ἔθνη mit „die Heiden“ spiegelt. Das Problem dieser Wiedergabe besteht darin, daß sie die ursprüngliche Bedeutungsbandbreite des hebräischen bzw. griechischen Begriffs „Völker“ auf die negativen Aspekte reduziert und damit den Sprachgebrauch bis heute prägt. Demgegenüber zeigen die vorliegenden Untersuchungen, daß in der jüdischen und christlichen Literatur von den „Völkern“ nicht nur in dieser abschätzigen Weise gesprochen wird. Selbst dort, wo die Abgrenzung von der als „heidnisch“ qualifizierten Lebensweise vorherrscht, lassen die einschlägigen Bemerkungen erkennen, daß das konkrete Gegenüber durchaus differenzierter wahrgenommen wird, als es die Polemik auf den ersten Blick vermuten läßt. In diesem Sinn wollen die folgenden Untersuchungen zeigen, wie Juden und Christen bei der Begegnung mit dem Fremden ihren Glauben immer wieder neu verstanden und interpretiert haben.

Herzlich danken möchten wir deshalb allen Autorinnen und Autoren, die sich auf die Fragestellung eingelassen und durch ihre Beiträge diese thematische Aufsatzsammlung ermöglicht haben. Unser besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. Drs. h. c. Martin Hengel DD für seine umfassende Einführung

in den historischen und forschungsgeschichtlichen Hintergrund der Problematik. Ihm sei zusammen mit Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius als den Herausgebern dieser Reihe auch gedankt für die Aufnahme in die Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament. Zu danken haben wir auch dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) für die sorgfältige Betreuung dieses Bandes, Frau cand. theol. Marion Sieker für die Anfertigung des Stellenregisters sowie den Autoren für die Stichwortlisten, die für das Begriffsregister zusammengefaßt und noch etwas vereinheitlicht wurden.

Boppard, September 1993

Reinhard Feldmeier und Ulrich Heckel

## Inhalt

MARTIN HENGEL: Einleitung	IX
1. Die frühjüdische Literatur	
PETER MARINKOVIĆ: „Geh in Frieden“ (2 Kön 5,19). Sonderformen legitimer JHWHverehrung durch ‚Heiden‘ in ‚heidnischer‘ Mitwelt	3
NAOTO UMEMOTO: Juden, „Heiden“ und das Menschengeschlecht in der Sicht Philons von Alexandria	22
FOLKER SIEGERT: Die Heiden in der pseudo-philonischen Predigt <i>De Jona</i>	52
ROLAND DEINES: Die Abwehr der Fremden in den Texten aus Qumran. Zum Verständnis der Fremdenfeindlichkeit in der Qumrangemeinde	59
HERMANN LICHTENBERGER: „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“. Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens	92
ANNA MARIA SCHWEMER: Elija als Araber. Die haggadischen Motive in der Legende vom Messias Menahem ben Hiskija (yBer 2,4 5a; EkhaR 1,16 § 51) im Vergleich mit den Elija- und Elischa-Legenden der Vitae Prophetarum	108
BEATE EGO: „Denn die Heiden sind der Umkehr nahe“. Rabbinische Interpretationen zur Buße der Leute von Ninive	158
FRIEDRICH AVEMARIE: Esaus Hände, Jakobs Stimme. Edom als Sinnbild Roms in der frühen rabbinischen Literatur	177

## 2. Die frühchristliche Literatur

- REINHARD FELDMAYER: Die Syrophönizierin (Mk 7,24–30) –  
 Jesu „verlorenes“ Streitgespräch? . . . . . 211
- JÖRG FREY: Heiden – Griechen – Gotteskinder.  
 Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium . . . . . 228
- ULRICH HECKEL: Das Bild der Heiden und die Identität der Christen  
 bei Paulus . . . . . 269
- GOTTFRIED SCHIMANOWSKI: „Abgrenzung und Identitätsfindung“.  
 Paulinische Paränese im 1. Thessalonicherbrief . . . . . 297
- JORG CHRISTIAN SALZMANN: Vorbildliche Heiden.  
 Überlegungen zum 1. Clemensbrief 55,1 . . . . . 317
- CHRISTOPH MARKSCHIES: „Leben wir nicht alle unter dem selben  
 Sternenzelt?“ Übersetzung und Bemerkungen zum Traktätchen  
 ‚*Contra Paganos*‘ (Cod. Paris. Lat. 8084, fol. 156<sup>r</sup>–158<sup>v</sup> = CPL 1431) . . . . . 325

## 3. Ein Beispiel für die innerpagane Polemik

- ARND REHN: Vomunt ut edant, edunt ut vomant.  
 Beobachtungen zur Epikurpolemik in der römischen Literatur . . . . . 381
- Register . . . . . 401
- Stellenregister . . . . . 401
- Namen- und Sachregister . . . . . 437

## Einleitung

In der neutestamentlichen Forschung seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich weltweit immer mehr das Interesse dem jüdischen Hintergrund, man könnte auch sagen den jüdischen Wurzeln des frühesten Christentums zugewandt, während in dem Jahrhundert zuvor und bis in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit bereits in der Tübinger und dann noch stärker in der religionsgeschichtlichen Schule eher bei der heidnischen, d. h. griechisch-römischen bzw. „hellenistisch-orientalischen“ Umwelt und ihrem Synkretismus gelegen hatte, der schon das „Spätjudentum“ und erst recht das „Urchristentum“ massiv beeinflusst haben soll. Beim frühesten Christentum dachte die religionsgeschichtliche Schule dabei vor allem an den Einfluß des heidnischen „hellenistischen“ Syriens, eine Hypothese, die sich nicht verifizieren ließ.

Wenn wir dagegen heute von „hellenistischem“ Einfluß auf das früheste Christentum sprechen, so denken wir zunächst vor allem an das vielschichtige griechischsprechende Judentum, das durchaus nicht nur in der Diaspora zu Hause war, sondern auch im palästinischen Mutterland. Jerusalem war ja eine zweisprachige Stadt mit einer ganz eigenen, typisch jüdischen „hellenistischen“ Kultur. D. h. „Hellenismus“ und „Heidentum“ sind im 1. Jh. n. Chr. durchaus nicht mehr einfach deckungsgleich, vielmehr muß man davon ausgehen, daß es vornehmlich die vielfältigen Anschauungen des griechischsprechenden Judentums waren, die den christlichen Missionsgemeinden während des 1. Jh.s auch außerhalb des jüdischen Palästinas ihr Gepräge gaben. Religiöse Phänomene, die unmittelbar ohne „jüdisch-hellenistische“ Vermittlung aus dem griechisch-römischen oder auch „orientalischen“ Heidentum eingeflossen sind, lassen sich im frühen Christentum des 1. Jh.s kaum nachweisen.

D. h. die ersten überwiegend „heidenchristlichen“ Gemeinden standen noch ganz im Schatten der Synagoge, und sie rekrutierten sich vor allem aus „Gottesfürchtigen“ und „Sympathisanten“, die schon vor ihrer Hinwendung zu der neuen messianischen Bewegung am Judentum interessiert gewesen waren und mit einer gewissen Regelmäßigkeit den Synagogengottesdienst besucht hatten. Der jüdische „ethische Monotheismus“, der in den großen Zentren des römischen Reiches von Alexandria bis Rom z. T. auf fast philosophische Weise verkündigt werden konnte, gab dem synagogalen Wortgottesdienst eine beträchtliche Anziehungskraft. Weil Paulus „Heiden“, genauer Gottesfürchtige

stungen der Niniviten liegen; er besteht vielmehr in Gottes Zuwendung durch das Wort des Propheten, und er liegt in Gottes unverdientem Verzeihen.

Gott ist es, der den Menschen nachgeht, um sie zu retten. Auch dem abtrünnigen Jona gegenüber ist der *der Menschenjäger* (§ 178). Wer dächte hier nicht an die „Menschenfischer“ von Mk 1,17?

Näher als *De Jona* ist wohl kein Zeugnis jüdischer Theologie je an die Botschaft Jesu und an das Evangelium der Kirche herangekommen. Nicht zufällig; denn es ist eine Predigt, die es wagt, die Heiden ganz unvoreingenommen in den Blick zu nehmen, und die ermutigt, auf sie zuzugehen<sup>11</sup>.

Gerade wenn man unseren Text unter dem Gesichtspunkt des vorliegenden Sammelbandes betrachtet, ist er ein Ruhmesblatt des hellenistischen Judentums.

<sup>11</sup> Die andere ps.-philonische Predigt, *De Sampson*, ist, ihrem Text gemäß (Ri 13ff), ganz anders gefaßt. M. E. spricht dies nicht einmal gegen die Identität desselben Autors. Beide Tendenzen charakterisieren seit Esra das Judentum.

## Die Abwehr der Fremden in den Texten aus Qumran

Zum Verständnis der Fremdenfeindlichkeit in der Qumrangemeinde\*

von

ROLAND DEINES

### I. Alttestamentliche Voraussetzungen

Die Stellung des Alten Testaments zu den „Völkern“ ist bekanntlich mehrschichtig. In der vorexilischen, staatlichen Zeit Israels sind die „Völker“ vorwiegend als nationale Gegner dargestellt, ohne daß dadurch einzelne Fälle von Freundschaft oder Bündnis ausgeschlossen wären. Die universale Mission Israels für die heidnischen Nationen ist noch nicht im Blick. Erst in der exilischen und nachexilischen Literatur häufen sich die Belege, die von einem Auftrag oder einer Sendung Israels an die Völker sprechen<sup>1</sup>. Diesem theologischen Universalismus steht die notvolle Erfahrung der eigenen Wirklichkeit im verheißenen Land gegenüber. Die Exulantengemeinde ist nicht annähernd in der Lage, das ehemals jüdische Land wieder in Besitz zu nehmen. Stattdessen ist sie gezwungen, unter heidnischer Herrschaft, Seite an Seite mit „Heiden“ im eigenen Land zu leben. Die daraus erwachsene Gefahr der Vermischung mit den Völkern wird zu einem bestimmenden Thema der zweiten Tempel-Periode. Die Sendung des jüdischen Volkes an die Heidenwelt drohte in der Vermischung des Volkes mit seinen Nachbarn *unterzugehen* – so die Befürch-

\* Angesichts der zunehmenden Spezialisierung und ausufernden Literaturproduktion auf dem Gebiet der Qumranforschung wird es für Nichtfachleute immer schwieriger, mit der Entwicklung und dem jeweiligen Forschungsstand Schritt zu halten. Auch der vorliegende Beitrag kann die inzwischen in immer schnellerer Folge erscheinenden Quellen und die Literatur nur sehr selektiv verarbeiten, insbesondere wurden die literarkritischen Arbeiten zu den einzelnen Texten nicht berücksichtigt. Angesichts des hypothetischen Charakters meiner Überlegungen ist dies besonders bedauerlich. Darum möchte ich den Aufsatz als einen Diskussionsbeitrag verstanden wissen, der darum bemüht ist, die Qumran-Gemeinde wieder etwas mehr vom Himmel zurück nach Jerusalem zu bringen.

<sup>1</sup> Vgl. die Einleitung in dem Beitrag von P. MARINKOVIĆ in diesem Bd., bes. Anm. 1. Außerdem HULST 1984, 322f; LIPINSKI 1989, 193f; SCHMIDT 1987, 319–324 (§ 16 Hoffnung für alle Völker).

tung der einen, oder sich zu *erfüllen* – so die Hoffnung der anderen. Nationaler Partikularismus und missionarischer Jahwe-Universalismus standen sich gegenüber. Doch dieser ‚ideale Gegensatz‘ trug in der Wirklichkeit des Alltags viel profanere Züge. Die sich auf den prophetischen Universalismus Berufenden waren oftmals in Wirklichkeit mehr am freien Handel und am wirtschaftlichen und kulturellen (und das bedeutet immer auch am religiösen) Kontakt mit den übrigen Völkern interessiert als an missionarischen Intentionen. Bei den Nationalgesinnten trat neben die berechtigte Sorge um die Erhaltung der eigenen Identität nicht selten ein auf der Erwählung basierendes Überlegenheitsgefühl, das diese streitbaren Gottesmänner zu nicht immer ganz angenehmen Zeitgenossen machte. Die Gestalt des Nehemia ist hierfür typisch, der Streit um die Mischehen im Esra- und Nehemiabuch zeigt die konkreten Konflikte. Sie wurden durch persönliche Animositäten zusätzlich angeheizt, wie der Streit zwischen Nehemia und dem „Ammoniter-Knecht“ Tobija zeigt (vgl. Neh 2,10.19;6,18f;13,4–9), dessen Nationalität – bezeichnenderweise(!) – nicht eindeutig festgestellt werden kann. Sein Name und der seiner Familienangehörigen weist ihn als Anhänger des Jahwe-Glaubens aus, wofür auch seine guten familiären und politisch-religiösen Beziehungen zur jüdischen Aristokratie und Priesterschaft sprechen (vgl. 6,18f;13,4–9)<sup>2</sup>.

In den Zusätzen des chronistischen Bearbeiters der Nehemia-Denkschrift wird die Feindschaft gegen Ammoniter und Moabiter noch vertieft, indem Dtn 23,3f ausdrücklich zitiert wird (in Neh 13,1–3; s. a. 13,23–27); andererseits bleibt das Werk offen für die, „die sich absondern von den Völkern der Länder hin zur Tora Gottes“ (10,29)<sup>3</sup>, wobei die Betonung auf der Absonderung liegt. Das Ärgernis des Tobija aber war, daß er als Angehöriger der Jahwe-Kultgemeinde nicht mit den heidnischen Nachbarn brach und mit dieser Haltung offensichtlich nicht allein war. In der Familie der sehr wahrscheinlich von ihm abstammenden Tobiaden, die mit dem Jerusalemer Hohepriester Onias II. verschwägert waren, zeigten sich ähnliche Tendenzen ab der Mitte des 3. Jh. v. Chr.<sup>4</sup> Es waren gerade solche Negativerfahrungen mit Proselyten oder Ju-

<sup>2</sup> Vgl. GUNNEWEG 1987, 101 anders 56f. 165f, wo er die jüdische Abstammung abschwächt. Vgl. a. HENGEL 1988, 487: „Ob dieser Tobia z. Zt. Nehemias ein judaisierter Ammoniter oder ein wirklicher Jude war, ist schwer zu entscheiden...“ Allgemein zum Konflikt zwischen der weltoffenen („syncretistic party“ bzw. „assimilationists“) und der partikularistischen Gruppe („Yahweh-alone group“ bzw. „separatist party“) s. SMITH 1987, 96–146.

<sup>3</sup> כָּל־הַנִּזְקָד לִמְעַמֵּי הָאֶרֶצוֹת אֶל־תּוֹרַת הָאֱלֹהִים Diese Erweiterung des wahren Israels über den Kreis der Heimkehrer aus Babel hinaus wird von GUNNEWEG 1987, 120 (s. a. 132 u. DERS. 1985, 116f) einer nachchronistischen Überarbeitung zugeschrieben, auf die auch Esra 6,21 und Neh 9,2 zurückgehen soll: „E 6,21 wie N 9,2 setzen mit dieser ihrer Korrektur die theologische Konzeption des Chr nicht schlichtweg außer Kraft, sondern schreiben sie fort: Mag es wahr sein, daß nur die aus dem Gericht des Exils Heimgekehrten das wahre Israel der nachexilischen Zeit darstellten – damals darstellten! –, so gehören doch heute zur Gemeinde alle, die sich vom fremden Wesen absondern und sich in wahrer Buße zu Israels Gott bekennen.“

<sup>4</sup> Vgl. dazu HENGEL 1988, 486–495; DERS. 1978, 345.

den, die engen, auch familiären Kontakt zu den heidnischen Nachbarvölkern unterhielten, die dazu führten, die Grenzen gegen alles Fremde so eng wie möglich zu machen<sup>5</sup>.

Der schwelende Konflikt zwischen Anpassung und Absonderung entfachte sich in der Regierungszeit des Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) zu einem lodernenden Aufstand, der innerhalb weniger Jahre die Tempelprovinz Jerusalem in einen bedeutenden Territorialstaat verwandelte. Für einen Moment schien der Partikularismus endgültig die Oberhand zu gewinnen, doch die Hasmonäer als neue Machthaber erkannten sehr schnell, daß das junge Staatsgebilde nur lebensfähig sein würde, wenn es politisch und militärisch nach hellenistischen Vorbildern geführt würde. Damit traten die Vorkämpfer für die nationale, am Gesetz orientierte jüdische Identität das Erbe jener heidenfreundlichen Bewegung an, die schon im 4. und 3. Jh. v. Chr. das kulturelle Bild des Judentums bestimmten<sup>6</sup>.

Die Übernahme des Erbes verursachte einschneidende Veränderungen, die sich aus der neugewonnenen politischen Souveränität ergaben. Der Wiedereroberung des verheißenen Landes korrespondiert eine theologische Neubewertung des Landes Israel, wie sie in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft nach dem Exil nicht mehr möglich war<sup>7</sup>. Die Reinheit des Landes von allem Fremden wurde zu einem politisch-theologischen Programm, mit dem einerseits eine expansive Eroberungspolitik verteidigt und andererseits die Bedenken der konservativen, gesetzesorientierten Bevölkerungsschichten ausgeräumt werden konnten. Das wechselhafte und spannungsvolle Verhältnis des jüdischen Volkes zu seinen hasmonäischen Herrschern ist in der Janusköpfigkeit ihrer Politik begründet. Es ist von daher auch verständlich, daß die innerjüdische Opposition gegen die Hasmonäer von der Partei ausging, die theologischen Erwägungen den Primat vor politischen einräumte: den Pharisäern. Und es ist bezeichnend, daß der pharisäische Einfluß auf das Volk im politischen Bereich immer dann zurückging, wenn nationale Parolen die Emotionen hochschaukelten<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Vgl. dazu HENGEL 1976, 190–223.

<sup>6</sup> Vgl. HENGEL 1988, 55–61: Besonders die in jener Zeit beliebte Gattung der Hofgeschichten zeichnen ein positives Bild der Beziehung zwischen jüdischen Untertanen und heidnischen Herrschern. Das Verschwinden dieser Gattung nach dem 2. Jh. v. Chr. (58) spiegelt die veränderte Situation unter der seleukidischen Herrschaft und in der hasmonäisch-römischen Epoche bis 70 n. Chr. wider. Auch 4 QPrNab (= 4 QOrNab) gehört zu dieser Gattung, dessen positive Darstellung des heidnischen Herrschers völlig untypisch für die Gemeinschaft der Essener ist (s. HENGEL, ebd. 56 Anm. 202). MEYER 1989, 117f denkt für die Abfassungszeit dieses Textes an die „persische Periode des Judentums“, deren „tolerante Staatsreligion“ ein solches „universales Weltgefühl“ erzeugte; VAN DER WOUDE gibt als Datum das 3. Jh. v. Chr. an, vgl. 1992, 33–35.

<sup>7</sup> Vgl. MENDELS 1987; KASHER 1990, 131 u. ö.

<sup>8</sup> Vgl. WELHAUSEN 1967, 96.102.110.

Neben den Pharisäern bildeten die Essener eine weitere Gruppe innerhalb des jüdischen Volkes, die das geistliche Amt höher achtete als das weltliche. Die Entstehungsgeschichte der essenischen Bewegung liegt noch immer im Dunkeln, doch kann als sicher gelten, daß sie schon vor der Religionsnot unter Antiochus IV. bestand, wenn auch wohl kaum schon sehr lange in einer fest organisierten Form<sup>9</sup>. Diese protoessenischen Kreise waren das Sammelbecken apokalyptisch-eschatologischer Traditionen und Hoffnungen, die von einem starken Gegensatz zwischen Israel und den heidnischen Völkern geprägt waren. Die Wurzeln dieser Bewegung reichen in die persische Zeit zurück, die eigentliche Bildung der Essener als separatistische Partei kann jedoch erst auf das Jahr 152 angesetzt werden. Damals legte sich der Makkabäer Jonathan (152–143 v. Chr.) als Nicht-Zadokide den hohepriesterlichen Ornat an, was ihm innerhalb der Sekte den Titel „Frevelpriester“ einbrachte. Die sich anschließenden hundert Jahre zwischen 150 und 50 v. Chr. gelten als die Zeit der Abfassung der genuinen Sektenschriften (CD, 1 QS, 1 QM, 1 QH, Pesharim), wobei diese Liste durch die inzwischen edierten Texte um ein Vielfaches verlängert werden muß (etwa um 4 QMMT, 11 QT und zahlreiche weitere, fragmentarische liturgische und halachische Textfragmente vor allem aus Höhle 4). Sehr viel weniger ist aus der Zeit von 50 v. bis 70 n. Chr. bekannt. Als sichere Ergebnisse gelten die Aufgabe der Siedlung in Qumran beinahe während der ganzen Regierungszeit des Herodes, die möglicherweise mit dem Tempelbau zusammenhängt<sup>10</sup>, und die aktive Beteiligung der Essener am Aufstand gegen Rom<sup>11</sup>. Erinnerung sei hier besonders an den gescheiterten Angriff auf Askalon (Jos, Bell 3,9–28), der u. a. von dem Essener Johannes angeführt wurde und dessen Durchführung Elemente des Heiligen Krieges aufwies<sup>12</sup>. Die Beteiligung des Johannes hängt möglicherweise mit Aussagen der Kriegsrolle zusammen, die in ihrer ersten Kolumne neben Edom, Moab und Ammon auch die Philister in ihrer Gegnerliste nennt (Z. 2), bzw. nach der Einnahme Jerusalems (die m. E. in Z. 3 vorauszusetzen ist, s. u. S. 65), von

<sup>9</sup> HENGEL 1988, 319f; Die 390 Jahre von CD 1,5f verweisen „für die straffere Formierung der ‚Frommen‘ ungefähr auf die Zeit zwischen 175 und 170 v. Chr., als die hellenistische Reform in Jerusalem in höchster Blüte stand“ (320, vgl. a. Laato 1992, 606f). Für einen früheren Ansatz in die Zeit um 200/199 v. Chr. plädiert DIMANT 1984, 544f. Sie sieht darin eine Reaktion auf den Übergang Israels von ptolemäischer in seleukidische Herrschaft, der zudem mit dem Tod des hochverehrten Hohepriesters, Simons (II.) des Gerechten, zusammenfällt. Dessen Sohn Onias III. ist der letzte rechtmäßige zadokidische Hohepriester in Jerusalem. Dimant und Hengel berufen sich beide auf äthHen 85–90 (Tier-Apokalypse), wo die Weltgeschichte bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches dargestellt ist. Die darin vorausgesetzte Chronologie verweist ebenfalls auf eine Entstehung in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr.

<sup>10</sup> Vgl. BAUMGARTEN 1977, 61.73f; BROOKE 1988, 225f. Zum Jerusalemer Essenerviertel s. RIESNER 1985, 69–74.

<sup>11</sup> BROOKE 1988, 234–236.

<sup>12</sup> Vgl. HENGEL 1976, 290.

einem Feldzug gegen die ägyptischen Kittäer redet (Z. 4). Askalon wäre der erste Ort auf diesem Weg gewesen<sup>13</sup>.

## II. Die Stellung zu den Fremden/Heiden im eschatologischen Horizont der Qumrangemeinde

Im Rahmen des Themas dieses Sammelbandes geht es im folgenden darum, die Stellung dieser rigoristisch-konservativen Gruppe innerhalb des jüdischen Volkes zu den Fremden zu beschreiben, wobei der Schwerpunkt auf jenen Texten liegt, die von einzelnen Fremden reden (als זר oder נכרי bzw. בן נכר bezeichnet). Der „Fremde“ ist dabei, entsprechend dem alttestamentlichen Sprachgebrauch, der Heide, der keinen Anteil an der wahren Jahwe-Verehrung hat<sup>14</sup>. Daneben tauchen in den Texten häufig die heidnischen „Völker“ (גוים oder עמיים) als Kollektivbegriff auf<sup>15</sup>. Meistens handelt es sich dabei um eine Bezeichnung für die historischen oder gegenwärtigen nationalen Feinde und Eroberer. Letztere konnten mit den eschatologischen Feinden zusammengesehen werden, weil die Gemeinde in Qumran sich selbst „on the threshold of the *eschaton*“ (DIMANT 1984, 539) glaubte. Ihre eigene Existenz und ihre Taten waren von einer unmittelbaren Naherwartung geprägt, da sie offenbar davon überzeugt waren, daß die ersten Ergebnisse des Enddramas bereits stattgefunden hatten. Die in 1 QM 1,1–2 beschriebenen Kämpfe liegen m. E. bereits weitgehend *hinter* der Gemeinde! Die Befreiung des Landes hatte mit Judas Makkabäus bereits begonnen, und nur der Ungehorsam des Volkes und seiner Führer brachte eine „Verzögerung“ der Endereignisse, die erst aufgehoben sein würde, wenn die Gemeinde der Frommen die Führung des Volkes übernommen haben wird. Dann beginnen die Ereignisse nach dem Plan von 1 QM 1,3ff sich zu ereignen<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Auch das unverzagte und trotzig zweite Anrennen gegen die Stadt nach der anfänglichen katastrophalen Niederlage (Jos, Bell 3,22) läßt sich mit der Theologie der Kriegsrolle in Einklang bringen, die Niederlagen als Anfechtungserfahrung in den Kriegsverlauf eingeplant hat (vgl. 1 QM 16,11ff).

<sup>14</sup> Vgl. LANG 1986, 454–462: sowohl in den deuteronomistischen als auch in den priester-schriftlichen Traditionen meint נכרי bzw. בן נכר den „Ausländer“, der sich nicht für die Jahwereligion öffnet (anders die singuläre Stelle Jes 56,6, wo es einen Proselyten meint). Mehrdeutiger ist זר, das vor allem in prophetischen Texten die Feinde Israels meint, dann aber auch alle Personen, die sich durch ihr Verhalten oder Ergehen als „fremd“ erweisen, vgl. SNIJDERS 1977, 559–564. Davon zu unterscheiden ist der גר, der ebenfalls nicht eindeutig als Ausländer verstanden werden kann, aber im Gegensatz zum זר keine Bedrohung oder Gefährdung darstellt. Bei גר ist zudem die starke Wandlung des Sprachgebrauchs zwischen vorexilischer („sozialer Typenbegriff“) und nachexilischer Zeit (Begriff des Sakralrechts) zu berücksichtigen, vgl. dazu jetzt BULTMANN 1992, 22 u. ö. 200f. 207. 214. 216f.

<sup>15</sup> Vgl. die Hinweise bei HULST 1984, 324f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu a. HENGEL 1988, 343f, der ausgehend von äthHen 90,6–13 zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt, das er ebenfalls mit 1 QM in Beziehung setzt. Mit den Siegen des

Dieses Wissen um das Hineingerissensein in die letzte Zeit bestimmt auch die Haltung gegenüber den Fremden. Die These des vorliegenden Beitrages ist, daß die allem Anschein nach zweistufige Eschatologie der Qumrangemeinde<sup>17</sup> mit der ambivalenten alttestamentlichen Stellung zu den Heiden im Eschaton verrechnet werden kann. Dabei ist die erste Stufe geprägt von einer völligen Trennung von allem Fremden, das im heiligen Volk, im heiligen Land, in der heiligen Stadt und im heiligen Tempel Gottes keinen Raum haben darf. Dieser totalen Absonderung nach außen entspricht ein Reinigungs- und Sühnungsprozeß im Innern, dessen Ziel die Restauration des Bundesvolkes ist und dessen Zentrum und Mittelpunkt der erneuerte und vollkommene Tempelkult auf dem Zion unter der Leitung der legitimen Priesterschaft ist. Diese erste Phase kann möglicherweise in weitere Etappen unterteilt werden:

(1) Die Bildung der Qumrangemeinde als Nucleus des neuen Bundesvolkes „in der Wüste“ als „Überwinterungsort“ für das ausgesetzte Eschaton, nachdem die Befreiung des Landes von den Heiden bereits begonnen hat<sup>18</sup>.

Judas Makkabäus gegen die Heidenvölker, die ihn trotz aller Anstrengungen nicht zu überwinden vermochten, beginnt der eschatologische Endkampf (90,14–19). S. a. DIMANT 1986, 181 m. Anm. 40. Die Stellung von Kol. 1 im Rahmen von 1 QM ist bekanntlich umstritten. Es spricht jedoch vieles dafür, daß sie erst nachträglich mit dem aus Kol. 2–9 bestehenden Teil verschmolzen wurde. Wann und warum dies geschah, läßt sich nicht mit hinreichender Klarheit sagen. Denkbar ist, daß die historischen Entwicklungen im 2. und 1. vorchristlichen Jh. immer neu eine Adaption an gegenwärtige politisch-militärische Situationen erforderte, die mittels Textveränderungen oder Neuinterpretation von Gegnerbezeichnungen erfolgte. Eine Übersicht über ältere Vorschläge und einen eigenen Versuch, die Genese von 1 QM zu beschreiben bietet DAVIES 1977, speziell zu Kol. 1. s. 113–121 (s. a. 25f); vgl. ferner VAN DER WOUDE 1992, 12–16, zu Kol. 1 s. 13f. Über den eschatologischen Charakter der Kriegerrolle s. a. HENGEL 1976, 283–287.

<sup>17</sup> Vgl. WISE 1991, 113 u. dazu unten S. 79f; SMITH 1991, 77 schreibt zu 4 Q 462 Z. 10: „the passing of a period of darkness and the appearance of a period of light, issuing in an eternal rule.“

<sup>18</sup> Vgl. RAPPAPORT 1981, 86: „The conquest of Palestine and eradication of its foreign elements, above all the *poleis* (...), was almost completed towards the middle of the first century B.C.E.“ S. a. KASHER 1990, 116–169. Die militärischen Erfolge der Hasmonäer machten es der Gemeinde in Qumran schwer, eine eindeutige Position zu beziehen. Unter den Schriftrollen befinden sich eindeutig antihomonäische Texte (vgl. ESHEL 1991, 418f), aber auch solche, die die Hasmonäer im Stil des 1 Makk feierten, vgl. dazu den nun veröffentlichten Text 4 Q 448 (ESHEL/YARDENI 1991). Die drei schmalen Kolumnen enthalten in der oberen Kolumne Teile von Ps 154 (s. u. S. 69), dessen letzte Verse (18–20) auf einen eschatologischen Richter und Erlöser Israels vorausschauen. Sie sind in 4 Q 448 i 9 sicher vorzusetzen: [...] עני מיד ורים. In den 2 darunterstehenden Kolumnen findet sich ein Psalm auf König Jochanan:

„(Z. 1) Die heilige Stadt(?). (Z. 2) Auf (על) Jochanan, dem König, (Z. 3) und der ganzen Gemeinde deines Volkes (Z. 4) Israel, (Z. 5), welches ist in den vier (Z. 6) Richtungen des Himmels, (Z. 7) sei völliger Friede. (Z. 8) Und wegen deiner Königsherrschaft (Z. 9) werde dein Name gepriesen.“

Die dritte Kolumne ist unvollständig, aber auch hier ist von Jochanans Königtum die Rede (Z. 6.8), außerdem taucht das Stichwort „Krieg“ auf (Z. 7). Der Kontext ist wie in Kol. 2 eindeutig ein positiver. Von den Herausgebern wird Jochanan mit Alexander Jannai identifi-

(2) Die Inbesitznahme und Reinigung von Jerusalem und dem Tempel durch die Sektenmitglieder, die m. E. in 1 QM 1,3f angedeutet ist (vgl. a. 1 QM 3,11; 7,4):

„(...), bei der Rückkehr der Exulanten der Söhne des Lichts von der Wüste der Völker um zu lagern in der Wüste Jerusalems. Und nach dem Krieg werden sie von dort herausziehen [gegen alle Scharen] der Kittäer in Ägypten.“<sup>19</sup>

Danach erfolgt die vollständige Befreiung des Landes von den letzten heidnischen Bastionen. Damit geht die Restitution des Volkes einher, die möglicherweise mit einer Rückführung aller Juden aus den Ländern ihres Exils verbunden ist, vielleicht sogar mit einer ersten Auferstehung der Toten<sup>20</sup>. „[...] Das ist die Zeit des Heils für das Volk Gottes und die Zeit der Herrschaft für alle Menschen seines Loses, aber ewige Vernichtung für das ganze Los Belials“ (1 QM 1,5)<sup>21</sup>.

(3) Damit ist die dritte und letzte Etappe der ersten Phase eingeläutet, in der das eschatologische Israel gegen die übriggebliebenen Einwohner des verheißenen Landes in den Gen 15,18–21 gesetzten Grenzen und anschließend gegen alle übrigen Nachkommen der drei Noah-Söhne Krieg zu führen hat<sup>22</sup>. Davor

ziert. Wegen der ablehnenden Haltung der Essener gegenüber den Hasmonäern denken sie, daß der Text nicht in Qumran entstand, sondern von einem Mitglied der Sekte bei seinem Eintritt in die Gemeinschaft dorthin mitgebracht worden war. Geschrieben wurde die Handschrift im 1. Viertel des letzten Jh. v. Chr.

<sup>19</sup> וְעַל + עַל אַחַר הַמְּלָחָמָה יַעֲלוּ מִשָּׁם [עַל כּוֹל גְּדוּדֵי] הַכַּתִּיִּים בְּמִצְרַיִם Zu als militärischem Terminus vgl. 1 Kön 20,22; 2 Kön 12,18; 17,3; 18,13; Jer 50,3; Ez 38,11.16; Joël 1,6; Nah 2,2 u. ö. Problematisch ist die Fortsetzung des 1 QM-Textes, weshalb vielfach eine andere Lesung des fehlenden Textes vorgeschlagen wurde, vgl. die Zusammenstellung bei DAVIES 1977, 117f.

<sup>20</sup> Vgl. SMITH 1991, 77 zu 4 Q 462: „The text may be understood as a predication of the return of the Jewish people from the diaspora, culminating in the restoration of a pure Jerusalem.“ Als Parallele vgl. 11 QT 59,2–13. Elemente der hesekielschen Vision der Totengebeine scheinen hier ferner wichtig geworden zu sein, vgl. 4 Q 385 Second-Ezekiel<sup>a</sup> 2–3 (hg. v. STRUGNELL/DIMANT 1988). Das Fragment interpretiert die Totengebein-Vision „as predicting historical or eschatological events“ (DIES. 1988, 48 u. KISTER/QIMRON 1992, 596), d. h. die Auferstehung der Gerechten könnte durchaus für diese Phase des Eschatons erwartet worden sein, vgl. dazu jetzt 4 Q 521 2ii12. Zum Einfluß von Hesekiel auf Qumran s. COTHENET 1988.

<sup>21</sup> So auch 4 QpPs 37 ii 6f, die Auslegung von Ps 37,10 auf die Zeit nach den 40 Jahren, wenn die Frommen allein das Land besitzen werden (s. a. ii 4f; iv 2f), und die Gottlosen, das sind wie in 1 QM 1,2 die Heidenvölker und diejenigen Juden, die ihnen gleich geworden sind, nicht mehr gefunden werden: Die, die umgekehrt sind in die Wüste, werden für immer im Land wohnen (4 QpPs 37 ii 26–iii 2), sie erhalten als Erbteil die ganze Welt [הַחַבְלָה כּוֹל הָאָרֶץ] (iii 10) und werden den Berg Israels mit seinem Tempel besitzen (iii 11).

<sup>22</sup> Vgl. YADIN 1962, 18ff, der 3 Kampfphasen unterscheidet: 1. die Nachbarvölker (1 QM 1,1f), die innerhalb der Grenzen des verheißenen Landes leben; 2. die Kittäer in Ägypten (1 QM 1,4) und 3. die Könige des Nordens, die er mit den Nachkommen der Noahsöhne identifiziert (vgl. ebd. 258, wo Yadin als Anm. zu „Könige des Nordens“ auf seine Auflistung der Noahsöhne 26–33 verweist). Die Dreiteilung der Kriegezeit in der 1 Kol. harmonisiert Yadin mit den Angaben über die 40 Jahre Krieg von Kol. 2, wo für die ersten 6 Kampfjahre, in denen das Volk nach der Interpretation Yadins gemeinsam zu kämpfen hat, keine Gegner



hat das Volk den Kampf gemeinsam sechs Jahre lang vorzubereiten<sup>23</sup>, danach kämpfen mehrere Einzelkampfgruppen gleichzeitig an verschiedenen Orten (1 QM 2,10ff). Diese sechs Jahre der Vorbereitung, die durch das erste Sabbatjahr in dem 40-Jahr-Zyklus abgeschlossen werden, beinhalten die Restitution des Volkes und des Tempeldienstes (1 QM 2,1–6). Damit erklärt sich auch zwanglos die Tatsache, daß 1 QM Opfer und Tempelgottesdienst nennt, obwohl 1 QS und andere Qumrantexte hier sehr viel ablehnender sind. In dieser Etappe wurde dann auch spätestens das Auftreten des davidischen Messias erwartet, der als Führer die letzte Schlacht um die Weltherrschaft Gottes leiten wird (vgl. HENGEL 1976, 281–283).

Mit der endgültigen Unterwerfung der Heidenwelt unter den König auf dem Zion beginnt die zweite Stufe des universalen Heils, die Zeit, in der die Völker der Erde zum Zion wallfahren, um dorthin ihre Schätze zu bringen und von dorthin Belehrung und Erleuchtung zu erfahren<sup>24</sup>. Um diese heilsgeschichtliche Mission an der Völkerwelt zu vollbringen, ist jedoch zuvor eine völlige Trennung von den Völkern notwendig. *Die Abwehr aller Fremden von Tempel und Land, die die erste eschatologische Phase bestimmt, ist demnach zu verstehen als die Voraussetzung für die Ermöglichung des Heils der Völker.* Mit diesem eschatologischen Entwurf gelingt es der Gemeinde von Qumran, beiden alttestamentlichen Traditionsströmen gerecht zu werden. Hineinverwoben in dieses Endgeschehen ist die umstrittene qumranische Messianologie, auf die im folgenden nicht eingegangen werden kann. Es erscheint mir jedoch wahrscheinlich, daß die Vorstellung des priesterlichen Messias im Zusammenhang mit der Kultreorganisation steht, während der davidische Messias erst unmittel-

genannt werden (s. dazu die nächste Anm.). In diese Zeit verlegt Yadin darum die ersten beiden Phasen, während für die übrigen 29 Jahre die Noahsöhne als Gegner annimmt, auf die in Kol. 1 nur sehr summarisch Bezug genommen wird (1,6).

<sup>23</sup> Die Deutung der ersten 6 Jahre als Vorbereitungszeit widerspricht der Annahme Yadins und anderer, nach denen in dieser Zeit die in 1 QM 1,1–4 genannten Feinde bekämpft werden (vgl. YADIN 1962, 265; DAVIES 1977, 25f), doch die Terminologie von 1 QM spricht eindeutig für die von mir vorgeschlagene Deutung. Das hier gebrauchte Verb עָרַךְ bedeutet in den Qumrantexten immer „herrichten“, „organisieren“, „rüsten“ oder „mustern“, aber niemals „kämpfen“, vgl. 1 QM 2,5.9 (2x); 7,3; 1 QS 6,4; 1 QSa 2,17. Besonders aufschlußreich ist 1 QH 4,24, wo es sich auf die Vorbereitungsphase für den in 4,26 beschriebenen Endkampf bezieht. Zu Recht übersetzt LOHSE 1981, 185: „In den fünfunddreißig Jahren des Dienstes soll der Krieg sechs Jahre lang gerüstet werden, und es soll ihn die ganze Gemeinde gemeinsam rüsten“ (1 QM 2,9).

<sup>24</sup> Für diesen Teil müssen aus Platzgründen einige Stellenangaben genügen: 1 QM 12,13–16; 19,4–7; 1 Qsb 3,18–21.27f; 4,27f; 5,24–29; 4 QpJes<sup>a</sup> (= 4 Q 161) 7 ii 22–29. Der letztgenannte Text ist von besonderer Bedeutung, weil sich auch in ihm das oben skizzierte eschatologische Szenario in der Auslegung von Jes 10,22–11,5 nachweisen läßt: Zuerst kämpft der „Rest“ für das Volk (4 QpJes<sup>a</sup> 2–6 ii 17–19 entspricht 1 QM 1,3 [s. HORGAN 1979, 78f]), dann beginnen die letzten Tage, in denen der Kampf Akko und den Philistern gilt (4 QpJes<sup>a</sup> 2–6 ii 26–29, vgl. 1 QM 1,2.4). Der letzte Feind sind die Kittim (4 QpJes<sup>a</sup> 7 iii 7–13), deren Unterwerfung ein universales Friedensreich vom Zion aus begründet, das von einem Davididen regiert werden wird. Vgl. a. WOLFF 226f.

telbar vor oder während des neunundzwanzigjährigen Völkerkrieges auftritt. Dem Lehrer der Gerechtigkeit könnte dann in einer späteren Geschichtsdeutung die Rolle des Elia redivivus zugefallen sein, der durch sein Werk und seine Schriften den Grundstein für das erneuerte Bundesvolk und den erneuerten Tempelkult legte, bei dem der Messias aus Aaron als Hohepriester Sühne für das ganze Volk und die ganze Welt erwirkt (vgl. DIMANT 1984, 540f).

### III. Die Texte

#### 1. Die Heidenvölker in den protoessenenischen Traditionen – ein Überblick

Innerhalb des Corpus der Qumran-Literatur gibt es eine Fülle von poetischen, hymnischen und mit den biblischen Psalmen verwandte Texte. Darunter befinden sich etliche Psalmenkollektionen, deren Texte aus der spätpersischen und frühhellenistischen Zeit stammen. Ihr Vorkommen in Qumran-Handschriften aus der hasmonäischen Epoche zeugt von einer gewissen Wertschätzung dieser Texte in den Kreisen der Qumranfrommen. Man kann darum annehmen, daß ihr ursprünglicher Sitz im Leben die Konventikel jener „Frommen“ waren, aus denen die chasidische und dann später die essenische Bewegung entstammte.

Diese Psalmen stehen den kanonischen in vielem sehr nahe, hier wie dort ist der Gegensatz zwischen dem Gerechten und dem Frevler ein zentrales Motiv. Dazu kommen schöpfungstheologische Aussagen und eine starke Betonung der Erwählung Israels, wodurch auch die übrigen Völker in den Blick geraten. Das Festhalten an Jahwe als Welterschöpfer zwang Israel, und damit auch die partikularistischen Zirkel der Frommen, immer wieder neu über das Verhältnis zu den Heidenvölkern nachzudenken. Die Handschrift 4 Q 381 kann dafür als Beispiel dienen. Das erste Fragment (4 Q 381 1) beschreibt Jahwes Schöpfung als Quelle der Weisheit und Einsicht für den, der sich damit beschäftigt (vgl. 1 QM 10,8b–16; 1 QH 1,1–20; 13,7–16)<sup>25</sup>. In den Fragmenten 69 und 76f, die nach Meinung der Herausgeberin einen zusammenhängenden Text bilden, fehlen zwar die Schöpfungsaussagen im erhaltenen Text (vgl. a. Frgm. 76f, Z. 1 u. Z. 16 [Anfang]), dennoch sind Parallelen zu Frgm. 1 erkennbar. Shuller verweist zudem auf die enge Parallelität von 4 Q 381, Frgm. 69 + 76f mit dem Gebet in Neh 9,6–37, das ebenfalls mit einem Bekenntnis zu Jahwe als Schöpfer einsetzt (9,6). Daran schließt sich ein Rückblick auf die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk an (7–37: Von Abrahams Erwählung bis zur eigenen Gegenwart). Das Exil und die gegenwärtige Fremdherrschaft wird als Strafe für die Gesetzesübertretung genannt<sup>26</sup>, das Gebet schließt (oder bricht ab?)

<sup>25</sup> „The emphasis is not on God's wisdom in creation, but on instruction to the simple and the ignorant so that they might understand“, so SHULLER 1986, 85.

<sup>26</sup> Vgl. a. 4 Q 381 Frgm. 33, Z. 8–11, ein Psalm, der die Überschrift trägt: „Gebet Manasses, des Königs von Juda, als ihn der König von Assyrien gefangenahm.“ Wegen der Sünde

ohne Bitte, nur mit der Klage: „Wir sind in großer Not.“ Der Psalm in 4 Q 381 blickt ebenfalls auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk zurück, und in beiden Texten ist das Thema des Landes zentral (vgl. Frgm. 69, Z. 1.2.6; in Neh 9 kommt 14x ארץ vor). Wichtig ist Z. 8, wo der Bruch des Bundes mit Gott am Sinai, der zur Landgabe und Landnahme führte, als „to act as a stranger“ (להנכר)<sup>27</sup> beschrieben wird. Die Hitpael-Form (vgl. Gen 42,7; 1 Kön 14,5) steht dabei parallel zu להפיר ברית „den Bund brechen“. Das Fragment 76f redet von Gottes Eigentumsvolk (Z. 5: עם סגלתו, vgl. Ex 19,5; Dtn 7,6; 14,2; 26,18; Ps 135,4), das in einer himmlischen Gerichtsszene angeklagt und von Jahwe gerichtet wird. Die Schlußzeilen beschreiben, wie Jahwe sich sein Volk aus starken und zahlreichen Nationen erwählte (בחר), damit es sein Volk sei, dazu bestimmt, über alle anderen Völker zu herrschen (Z. 15: [..] למשל בכל; zu ergänzen ist wahrscheinlich עמים oder גוים)<sup>28</sup>. In der letzten Zeile ist, wohl in Anlehnung an Dtn 28,1, Israel beschrieben als das Volk „most high over every nation of the earth“ (ולעליון על כל גוי הארץ).

Dieser Ausblick auf die eschatologische Herrschaft Israels spiegelt sich auch in den verschiedenen Zionshymnen wieder, von denen sich einer auch in 4 Q 380 Frgm. 1 findet<sup>29</sup>. Der wohl bekannteste Zionshymnus stammt aus der Psalmenrolle 11 QPs<sup>a</sup>. Diese Rolle enthält die kanonischen Psalmen 101 bis 150 in einer z. T. vom masoretischen Text abweichenden Anordnung und darüber hinaus einige nichtkanonische hymnische Stücke, die wie bei 4 Q 380 und 4 Q 381 aus dem protoessenischen Überlieferungsstrom herrühren. Nach 11 QPs<sup>a</sup> Zion (xxii 1–15) werden allein die Gerechten und Frommen den Zion bewohnen, dessen Herrlichkeit den Erdkreis erfüllen wird. Die Reinen, die um Zion getrauert haben (Z. 9), werden jubeln inmitten der Stadt, deren Feinde ringsumher ausgetilgt sind (Z. 13). Aus diesen frühen Texten mit ihrer ‚naiven‘ Eschatologie entstanden in der Folgezeit mit einer gewissen inneren Notwendigkeit Beschreibungen wie die des Neuen Jerusalems (1 Q 32; 2 Q 24; 4 QNJ; 5 Q 15; 11 QNJ) und der Tempelrolle. In diesen späteren Werken wird, inspiriert durch den Tempelentwurf Hesekiels (40–48), detailliert geplant und beschrie-

des Königs erfolgte das Exil und die Herrschaft eines fremden Volkes über Juda. Der Qumran-Psalms zeigt m. E. deutliche Anklänge an 2 Chr 33,10–13.18f (gegen SHULLER 1986, 162). Zum „Sin-Exile-Return pattern“ (SCHULLER 1990, 356) s. jetzt 4 Q 372 1.

<sup>27</sup> Zur Form vgl. SHULLER 1986, 208.

<sup>28</sup> Vgl. 4 Q 503 (= pap 4 QPrQuot), ein Text aus der Frühzeit der Gemeinde (die Handschrift stammt aus dem 1. Jh. v. Chr.). Die Rolle enthält Gebete für den Beginn jedes Tages am Abend und für den Ausgang der Sonne am Morgen, d. h. hier ist der traditionelle Kalender und die essenische Verehrung der Sonne kombiniert. In Frgm. 24–25, Z. 4 heißt es: [Und beim Aufgehen der Sonne um zu erleuchten] die Erde preisen wir [und singen und sprechen: Gepriesen sei der Gott Israels, wel]cher uns erwähl[te] als seinen Sohn aus allen Völkern in [..].“ Zu der Rolle vgl. BAUMGARTEN 1985–87.

<sup>29</sup> SHULLER 1986, 248–257. Nach Shuller (ebd. 2) handelt es sich bei 4 Q 380 und 4 Q 381 mit einiger Wahrscheinlichkeit um zwei Kopien desselben Werkes, die jedoch unterschiedliche Teile repräsentieren. Zu Parallelen s. ebd. 257; FLUSSER 1984, 556–558.

ben, wie das Leben in der Gottesstadt geordnet sein soll. Es sind konkrete Utopien, die schon jetzt das Leben in der erneuerten Gottesstadt einüben, da mit der Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit der Bau bereits spirituell vorweggenommen wurde<sup>30</sup>.

In Ps 154 (= 11 QPs<sup>a</sup> xviii) wird zur Bildung einer heiligen, reinen Gemeinschaft, in der das Gesetz Gottes den Mittelpunkt bilden soll, eingeladen. Diesem Aufruf zur Separation<sup>31</sup> korrespondiert jedoch ein universaler Zug, bezeichnenderweise erneut mit dem Zion als Mittel- und Ausgangspunkt (Z. 15f = V. 18–20):

„Preist den HERRN,  
der erlöst den Armen aus der Hand der Feind[e]  
[und errettet die Untadeligen aus der Hand der Übeltäter].  
[Er errichtet ein Horn aus Ja]kob  
und einen Richter [der Völker aus Israel].  
[Er spannt sein Zelt aus auf dem Zion]  
[und bleibt für immer in Jerusalem].“<sup>32</sup>

M. Hengel kommentiert dazu (1988, 323): „Der Hinweis auf die Befreiung des Demütigen von der Hand des Fremden und auf Gottes Gericht über die Völker außer Israel demonstriert deutlich die Bedrohung durch die Fremdherrschaft.“

Ps 155 (= 11 QPs<sup>a</sup> xxiv 3–17) ist ein sehr persönlich gehaltenes individuelles Danklied, dem das Klagelied inkorporiert wurde. Auch in ihm ist ein exklusiver Partikularismus mit einer universalen Hoffnung verbunden (Z. 8f = V. 9f):

„Erläutere mir, HERR, dein Gesetz,  
und deine Rechtsentscheide lehre mich,  
damit viele hören werden von deinen Taten  
und Völker (עמים) bekennen werden deine Herrlichkeit.“

Hier sind die beiden Stufen der qumranischen Eschatologie bereits in nuce angelegt: Die vollkommene Übereinstimmung des erwählten Volkes mit Gottes offenbarem Willen ist Auftakt und Voraussetzung des kosmischen Heils. Die strengen Bestimmungen in den genuinen Sektenschriften, mit ihrer Aufforderung zur Meidung von allem Heidnischen und Fremden, sind die konsequente Fortführung des hier sich aussprechenden Glaubens.

Ein weiterer Text aus der Vorzeit der Gemeinde in Qumran ist in den

<sup>30</sup> Vgl. 1 QH 6,24–28; 7,8f; CD 3,19 u. JEREMIAS 1963, 248; s. a. unten S. 85. Inwieweit sich diese Entwürfe ent- oder widersprechen, ob sie von einem eng zu fassenden Autorenkreis herrührend gedacht, oder nur als Traditionskompilationen zu verstehen sind, kann hier außer acht bleiben. Die zahlreichen in Qumran gefundenen Handschriften, die sich mit solchen Utopien beschäftigen, zeigen auf alle Fälle ein starkes Interesse an diesem Themenkreis. Gegen eine Deutung dieser Texte in eine ‚Restaurationsphase‘ s. GARCÍA MARTÍNEZ 1988, 450f.

<sup>31</sup> Vgl. HENGEL 1988, 323.

<sup>32</sup> Die Ergänzung des hebräischen Textes erfolgte nach dem Syrischen, vgl. SANDERS 1965, 64.67; HENGEL 1988, 323 Anm. 450; VAN DER WOUDE 1977, 45.

Gebeten „Worte der Lichter“ (4 QDibHam<sup>a-c</sup> = 4 Q 504–506: die drei Handschriften stammen aus verschiedenen Zeiten, d.h. der Text wurde wiederholt in Qumran kopiert) erhalten. Es handelt sich um Gebete für jeden Tag der Woche, wobei die historischen Anspielungen innerhalb der Woche chronologisch von der Erschaffung Adams bis zum Exil fortschreiten. Die sich an das Exil anschließende Periode (für den Freitag) wird von Esther G. Chazon als „subsequent sin, punishment and spiritual return“ (CHAZON 1991, 448) bzw. „Later Sin, Punishment, Atonement“ (ebd., 449) beschrieben.

In diesen Gebeten spielt die Erwählung Israels eine herausragende Rolle. Vor den Augen der Völker hat Jahwe sein Volk befreit (1–2 ii 12; iii 5; vgl. i 8f)<sup>33</sup>; Israel allein hat Gott mit Namen erkannt, es ist sein Erstgeborener, die Völker dagegen sind vor Gott nichts: „Alle Völker sind [wie ni]chts gegenüber Dir, [wie] Chaos und Nichts (sind [sie] geachtet) vor Dir“ (1–2 iii 3, vgl. Jes 40,17). Die Erwählung Jerusalems als Wohnort Gottes zeigt, daß Gott Israel vor allen Völkern liebt. Der Stamm Juda und David als ewiger König sind Träger der Erwählung (1–2 iv 2–8). Die davidische Regentschaft wird in eschatologischen Farben geschildert, ein goldenes Zeitalter für Israel und die Völker (1–2 iv 8–13):

„Und alle Völker sahen deine Herrlichkeit, wie du heilig gehalten wurdest inmitten deines Volkes Israel. Und deinem großen Namen brachten sie als Gaben Silber und Gold und Edelsteine, zusammen mit allem Kostbaren ihrer Länder (vgl. Hag 2,7), um zu ehren dein Volk und Zion, die Stadt deiner Heiligkeit und deines wunderbaren Hauses. Aber kein Widersacher und kein Unglück, sondern Friede und Segen [...]“

Aber Israel war undankbar, es verließ die Quelle lebendigen Wassers und diente in „seinem Land“ einem „fremden Gott“ (אל נכר). Darum gewannen die Feinde Gewalt über das Land, so daß es zur Wüste wurde (1–2 v 2–4, vgl. CD 5,21):

„Dennoch hast du nicht verachtet den Samen Jakobs und hast nicht von dir gestoßen Israel in seiner Gesamtheit, um den Bund mit ihnen zu brechen, denn du allein bist der lebendige Gott und es ist keiner außer dir. Und du hast an (deinen) Bund gedacht, weswegen du uns herausgeführt hast vor den Augen der Völker (לעיני הגויים). Du hast uns nicht verlassen in den Völkern (בגויים). Du warst deinem Volk Israel gnädig in all [den] Ländern, in welche du sie verstoßen hattest, um ihre Herzen dazu zu bringen, umzukehren zu dir, und zu hören auf deine Stimme, [gemäß] allem, was du geboten hast durch die Hand deines Knechtes Mose (1–2 v 6–14).“

<sup>33</sup> Vgl. a. 4 Q 185, eine weisheitliche Mahnrede aus vorqumranischer Zeit, die Israel an die Machttaten Jahwes in Ägypten erinnert. Auch in diesem Text durchdringen sich partikularistische und universale Tendenzen, vgl. LICHTENBERGER 1978, 158f; VAN DER WOUDE 1992, 37: „Das besondere Spezifikum des Textes beruht darauf, daß nicht allein Israel angeredet wird, sondern auch die Völker in bezug auf die Weisheit (das Gesetz) angesprochen sind.“

Die Umkehr im Exil bereitet die Heimkehr ins Land vor. Es ist m. E. denkbar, daß in den sich anschließenden Zeilen die Mitglieder der Gruppe, die hinter dieser Liturgie stehen, sich als die geistbegnadeten Vorboten jener Heilszeit sehen (1–2 v 15–18, vgl. a. vi 4–8). Noch ist Not und Bedrückung da, aber die Erlösung hat bereits begonnen. Der 6. Tag rühmt die Reinigung von aller Schuld, die Gott gewährt. Daran schließt sich die Bitte um die Rückführung Israels aus dem Exil an (1–2 vi 11–15):

„Sieh [unsere No]t und unser Elend und unsere Bedrängnis und errette Dein Volk Isra[el] aus allen] nahen und fernen Ländern, wo[thin Du es verstoßen hast], alle, die im Buch des Lebens geschrieben sind [...] um Dir zu dienen und zu preisen [...]“<sup>34</sup>

## 2. Das Fernhalten alles Fremden vom Tempel

In den bisher behandelten Texten ist die eschatologische Hoffnung für das Land noch nicht mit konkreten Handlungsanweisungen verbunden. Das Heraufführen der Gottesherrschaft ist in diesen frühen Texten, wie im Danielbuch, Gottes Tat allein. Doch die Erfolge unter Judas Makkabäus wirkten offenbar als eine Art Katalysator für die Erkenntnis der menschlichen Möglichkeiten, das Endgeschehen herbeizuzwingen oder wenigstens die Voraussetzungen dafür zu schaffen (vgl. HENGEL 1988, 343f). Diesem nur kurze Zeit währenden eschatologischen Enthusiasmus, in dem viele den Beginn der eschatologischen Herrschaft des jüdischen Volkes sahen, folgte eine Phase der Ernüchterung und Neuorientierung, die mit der Konsolidierung der makkabäischen Usurpation der Hohepriesterwürde einherging. Da das Volk und ebenfalls die Mehrheit der Chasidim bereit war, sich mit dem status quo abzufinden, entstand eine Spaltung der Bewegung. Der größere Teil wandelte sich in die pharisäische Partei um, während in der verbliebenen Gruppe die eigene Situation mittels der alttestamentlichen „Rest“-Konzeption verarbeitet wurde. Die Gemeinde der Frommen trat die Stelle des Volkes an und bereitete durch ihre Existenz die Heilszeit vor (vgl. HENGEL 1988, 411). Dabei spielt das Thema Reinheit/Reinigung eine entscheidende Rolle. Ein Aspekt jener umfassenden Reinheitsbestrebungen sind die im folgenden zu besprechenden Aussagen über die Fremden, die als Heiden zur Profanierung des Landes beitragen. Dabei ist daran zu erinnern, daß diese feindliche Haltung gegenüber Nichtjuden im Heiligen Land kein ausschließliches Spezifikum der Essener war. Erinnert sei hier nur an die Zwangsbeschneidung und Vertreibungspolitik unter den Hasmonäern, die zelotischen Maßnahmen gegen alles Heidnische und an den den Zeloten nahestehenden radikalen pharisäischen Flügel, der kurz vor Ausbruch des Aufstandes gegen

<sup>34</sup> Die Zerstreuung Israels unter den Heiden ist wohl auch Thema von 6 Q 12. Für weitere Rückschlüsse ist das Fragment zu spärlich, vgl. SCHÜRER 1973–87, III/1,306f.

Rom seine fremdenfeindlichen Dekrete mit Gewalt durchsetzte (vgl. HENGEL 1976, 201–211).

Es besteht zweifelsfrei ein direkter Zusammenhang zwischen den „18 Halachot“ und der Einstellung des täglichen Opfers für den römischen Kaiser im Jerusalemer Tempel. Die Ablehnung dieses von einem Heiden bezahlten und angeordneten Opfers war die offene Kriegserklärung an Rom. Die Wurzeln der sich darin aussprechenden Überzeugung gehen bis in die Anfänge der essenischen Bewegung zurück und die Teilnahme der Essener am Aufstand gegen Rom findet hierin eine Erklärung.

#### A. Die Ablehnung der Gaben von Fremden

Die Haltung, die hinter der Ablehnung des Kaiseropfers im Jerusalemer Tempel zu Beginn des jüdischen Aufstandes erkennbar ist, ist schon in einem der ältesten Texte der Qumran-Gemeinschaft vorhanden. Im 2. Teil (= B) von 4 QMMT, dem berühmten sogenannten „Brief des Lehrers der Gerechtigkeit“, der eine Liste spezieller Halachot enthält, die zwischen den Dissidenten und der offiziellen Priesterschaft strittig waren, wird verlangt, keine „Getreidehebe der Heidenvölker“ ([...] ועל תרומת ד'גן הגוים [...] Z. 3) anzunehmen. Weder sollen die Priester davon essen, noch soll sie überhaupt zum Heiligtum gebracht werden (Z. 4f)<sup>35</sup>:

„[...] and not to be eaten] from the corn of the [Ge]ntiles [is not] to enter the sanctuary [...] (מדגן [הג]וים [ואין] לבוא למקדש)“

Daran schließt sich eine Bestimmung über die Reinheit der für das Opfer gebrauchten Geräte an, wobei nicht klar ist, ob auch dabei ein Zusammenhang mit den Heiden besteht. Das ist immerhin möglich, da die folgende Halacha wieder ausdrücklich auf das „Schlachtopfer der Heiden“ ([...] ועל זבח הגוים [...] Z. 8) Bezug nimmt. Was dabei beanstandet wird, geht aus dem zerstörten Text nicht hervor<sup>36</sup>. In CD 11,18–21 wird generell einem unreinen Menschen verbo-

<sup>35</sup> Zum Text und der Übersetzung vgl. die anonyme Edition in *The Qumran Chronicle 2*, Krakau 1990, 1–12 (Hg. v. Z. J. Kapera; Bibliographie zu 4 QMMT ebd. 10–12). E. QIMRON und J. STRUGNELL geben der ersten Halacha in dieser Liste den Vermerk „A prohibition against accepting sacrifices from gentiles“, s. DIES. 1985, 401.

<sup>36</sup> SCHIFFMAN 1989, 245 gibt dieser Halacha die Bezeichnung: „Prohibition against accepting sacrifices from non-Jews.“ Obwohl es auch in der rabbinischen Literatur Tendenzen gibt, keine Abgaben und Opfer von Nichtjuden bzw. aus dem Ausland zu akzeptieren, spiegeln die Texte mehrheitlich doch die weitverbreitete Praxis von heidnischen Spenden wieder, die vielfach persönlich nach Jerusalem gebracht wurden, vgl. dazu SAFRAI 1981, 105–111 und 287. Auch die Berichte des Josephus und Philo bestätigen diese Haltung: „Obwohl Heiden den Juden als ‚unrein‘ galten, war es ihnen nicht verwehrt, zum Tempel zu kommen und Opfer darzubringen (...). Heiden durften ihre Opfer am Tempel darbringen, waren aber von deren Verzehr ausgeschlossen. Diese Verordnung, daß Opfer von Heiden akzeptiert werden, ist in der talmudischen Literatur sehr verbreitet und auch bei Josephus erwähnt (110f, zu den

ten, Opfergaben zum Tempel zu senden, und entsprechend dürfte auch das Verbot in 4 QMMT motiviert sein. Die Heiden werden in Qumran zweifellos für unrein gehalten (vgl. a. Jos, Bell 2,150).

Über die Datierung von 4 QMMT kann bisher nichts Endgültiges ausgesagt werden, aber es ist nach den bisher veröffentlichten Hinweisen das Wahrscheinlichste, daß es sich in der Tat um ein Schreiben des Lehrers der Gerechtigkeit handelt, in dem er gegenüber seinen früheren Kollegen am Jerusalemer Tempel sein Handeln begründet (vgl. bes. den Schlußabschnitt des Textes). So urteilen auch die beiden Herausgeber, Qimron und Strugnell, die den Text als Einzige vollständig kennen<sup>37</sup>.

Unter Zugrundelegung der Identifizierung des Gegenspielers des Lehrers der Gerechtigkeit mit dem makkabäischen Hohepriester Jonathan (s. o. S. 62) ergibt sich ein zeitlicher Ansatz für 4 QMMT<sup>38</sup>. Jonathan gelangte durch Wortbruch in syrische Gefangenschaft und wurde wenig später ermordet. Sofort nach seiner Gefangennahme übernahm sein Bruder Simon die militärische Leitung (1 Makk 12,50–13,11) und folgte ihm auch im hohepriesterlichen Amt, doch scheint dazwischen eine gewisse Zeit verstrichen zu sein (vgl. 1 Makk 14,30–39). Es ist vorstellbar, daß in den Monaten zwischen Gefangennahme und Tod Jonathans und der Investitur seines Nachfolgers der Lehrer mit seinem Schreiben den Versuch unternahm, die abtrünnige Priesterschaft auf den rechten Weg zurückzurufen. Die Abhängigkeit des noch unsicheren makkabäischen Machtgebildes von syrischen Usurpatoren, ägyptischer Hilfe und römischer Billigung mußte zudem die Erinnerung an die alttestamentlichen Propheten wecken, die voller Abscheu solche unheiligen Allianzen als Hurerei geißelten. Konsequentermaßen verlangt der Lehrer, den eingeschlagenen Weg weiter zu gehen: Gott hat sein Volk aus den Händen der heidnischen Besitzer befreit und nun liegt es am Volk, sich auch seinerseits völlig von allem Heidnischen und Fremden abzusondern. Dies gilt zuallererst und zuallermeist für den Tempel, jenen heiligen Zentralpunkt, von dem aus allein Volk und Land zusammengehalten werden. Hinter dieser radikalen Haltung stehen möglicherweise autobiographische Erfahrungen des Lehrers, der sich offenbar eine zeitlang in heidnischer Gefangenschaft befunden hatte. In dieser Not widerfuhr

Belegen s. die Anmerkungen). Zu den ablehnenden Bestimmungen s. ebd. 154 ff. Die Stellen sind auch gesammelt bei SCHÜRER 1973–87, II,309–313 (s. a. 81–84).

<sup>37</sup> „From the moderate tone of the polemic, and from the fact that the author still hopes that his opponent will be persuaded to accept the sect's viewpoint, we assume that the text is of an early date in the development of the Qumran schism. This assumption is not inconsistent with the palaeographical results. MMT may then be the earliest Qumranic work, probably written immediately after the separation of the sect. It should be noted that a polemic-halakhic letter such as our work is unique in early Hebrew literature“ (QIMRON/STRUGNELL 1985, 401). Von dem Text existieren 6 Handschriften.

<sup>38</sup> Vgl. dazu JEREMIAS 1963, 64ff u. ö. Dieses Ergebnis wird von den meisten neueren Arbeiten zu Qumran übernommen, s. a. HENGEL 1988, 407f. Auch QIMRON 1988, 10 verweist als wahrscheinlichen Adressaten auf „Jonathan the Prince“.

ihm dann seine Berufung zur Sammlung einer reinen Gemeinde<sup>39</sup>. Der in diese Richtung deutbare Abschnitt der autobiographischen Loblieder<sup>40</sup> (1QH 5,5–19) lautet (Z. 5):

„Ich will dich preisen, Herr, denn du hast mich nicht verlassen, als ich unter dem fremden Volk weilte (בגורי בעם נכרי)<sup>41</sup>.“

In der 8. Zeile des Liedes redet er von seinem Fremdlingsaufenthalt (מגור), indem er Motive aus Jer 16,16 aufnimmt, die von Fischern und Jägern reden, die Jahwe aussendet, um sein Volk aufzuseuchen und aus dem Exil im Norden heimzutreiben. Vielleicht ist das ein Hinweis auf einen freiwilligen Aufenthalt im Ausland, währenddessen er plötzlich in Lebensgefahr geriet. Denkbar ist, daß er als Geisel irgendwo bei den Seleukiden festgehalten wurde und so am eigenen Leib erfuhr, was es heißt, nur noch ein Spielball der Heiden zu sein. Damals hat sich ihm Gott offenbart und er erkannte seinen Auftrag. Dem Ansturm der „Frevler der Völker“ (רשעי עמים)<sup>42</sup> widerstand er dank der Hilfe Gottes.

## B. Die Reinhaltung des Tempelkults von allen fremden Einflüssen

Der nächste Schritt der qumranischen Gemeinde nach der Abweisung ihrer Reformvorschläge war die völlige Neukonzeption des Kultes, wie er ihrer Meinung nach in Jerusalem abgehalten werden sollte. Das Ergebnis dieser Neubesinnung liegt in der Tempelrolle vor. Sie ist leider an vielen Stellen so beschädigt, daß die Stellung zu den Heiden im Zusammenhang mit dem Tempel nicht eindeutig bestimmt werden kann, doch die erhaltenen Hinweise machen es wahrscheinlich, daß der oder die Verfasser dieses Entwurfes von keinem Nichtjuden innerhalb der Grenzen des verheißenen Landes, geschweige denn im Tempel, etwas wissen wollten. Schon die ersten erhaltenen Zeilen aus der 2. Spalte warnen vor jeglichem Bündnis mit den Völkern des Landes (Ex 34,11–13), damit nicht durch sie Israel zum Götzendienst verführt wür-

<sup>39</sup> HENGEL 408f, s. bes. Anm. 678.

<sup>40</sup> Vgl. JEREMIAS 1963, 168–177.218–226. Die Möglichkeit eines Exilaufenthalts des Lehrers wird auch schon von Jeremias erwogen, s. 224.

<sup>41</sup> Die Wendung עם נכרי findet sich Ex 21,8. Zur Lesung von נכרי vgl. JEREMIAS 1963, 218 Anm. 2. Vgl. a. 1QH 4,8. Zu verweisen ist ferner auf 4QSir<sup>b</sup> (= 4Q 511 Cantiques du Sage), einen Text, der zahlreiche Parallelen zu 1QH besitzt, so daß der Herausgeber M. Baillet von einem gemeinsamen Verfasser spricht: „On pense évidemment à celui qu'on appelle d'habitude ‚le Maître de Justice‘“ (BAILLET 1982, 220). Frgm. 18 ii 6–10 (BAILLET 1982, 230) redet der Verfasser davon, wie ihn Gott mit Weisheit und Verständnis erleuchtet und sich ihm gegenüber als gerechter Richter erwiesen hat, „trotz aller Schuld, die ich zu büßen hätte. Denn Gott (ist) mein Richter, und in die Hand des Fremden nicht [... das Verb und die Fortsetzung fehlen ...].“ Zu der Wendung ביד זר als Topos der Gerichtsrede vgl. Ez 7,21;11,9; 28,10;30,12. Zur Erlösung aus der Hand der Feinde s. 11 QPs<sup>a</sup> xviii 15f (s.o. S. 69).

<sup>42</sup> 1QH 5,17. Zur Lesung s. JEREMIAS 1963, 220 Anm. 18; zur Sache s. a. HENGEL 1988, 409f.

de<sup>43</sup>. Zwischen die Zitate aus Exodus 34,13 und 14 wird Dtn 7,25f eingeschoben (Z. 7–11). Diese Verse warnen davor, das Gold und Silber, mit dem die heidnischen Götterbilder des Landes verziert sind, zu begehren. Sie sind ein Greuel „und einen Greuel sollst du nicht in dein Haus bringen“ (אלי-ביתך).

Da mit בית immer auch der Tempel gemeint sein kann, ist hier m. E. davon die Rede, daß Israel nichts Heidnisches in „sein Haus“ bringen solle, denn entgegen dem normalen Wortgebrauch<sup>44</sup> ist in Kol. 3,4 unter möglicher Aufnahme von 1 Kön 8,16; 9,3 vom Haus die Rede, auf das Gott seinen Namen legen will, womit eindeutig der Jerusalemer Tempel gemeint ist<sup>45</sup>.

Anschließend an die einleitende Einbettung der Tempelrolle in die Sinaioffenbarung werden die Baumaterialien des künftig zu errichtenden Heiligtums beschrieben, deren Reinheit gefordert wird. Yadin sieht in Kol. 3, Z. 5 einen erneuten Bezug auf Dtn 7,25 und J. Maier erläutert: „Zl. 5–6 warnt anscheinend vor der Verwendung von Material aus der Fremde – möglicherweise eine Kritik am Tempelbau Salomos.“<sup>46</sup>

Zu der Abwehr fremder Einflüsse auf den Tempelkult gehört auch ein sehr fragmentarisches Stück aus 4 QpHos<sup>a</sup> (= 4 Q 166)<sup>47</sup>, ein aus 2 Spalten

<sup>43</sup> Über die „Greuel dieser Völker“, nämlich Kinder durchs Feuer gehen lassen, Zauberei, Beschwörung, Wahrsagerei und Hexerei, Bannfluchungen und Totenbefragungen vgl. 11 QT 60,17ff. Die hier aufgezählten Sünden der heidnischen Völker verursachen ihre Vertreibung aus dem Land durch die Israeliten. Um nicht dasselbe Schicksal zu erleiden, muß sich das Volk davor hüten. Kol. 62,5ff behandelt die Behandlung feindlicher Städte nach ihrer Eroberung. Städte außerhalb des Landes dürfen geplündert werden, nur die männliche Einwohnerschaft ist zu töten. Frauen, Kinder, Vieh und alle bewegliche Habe kann Israel als Beute nehmen. Anders bei den Völkern des Landes, den Hittitern, Amoritern, Kanaanitern, Hiwitern, Jebusitern, Gergasitern und Peresitern: sie sollen ohne Ausnahme getötet werden, damit sie Israel nicht den Götzendienst lehren. Vgl. a. Kol. 48,11f (Beerdigung der Toten nicht wie die Völker); Kol. 51,19f (kein Schlachten von Opfern an jedem beliebigen Ort, wie bei den Völkern üblich). Zu den Bestimmungen bezüglich des Krieges und des Königs s. den Beitrag von H. LICHTENBERGER in diesem Band (92–107, bes. 94ff). Dort findet sich auch die wichtigste Literatur zur Tempelrolle, die darum hier nicht noch einmal genannt wird. Zu den Kriegsgesetzen ergänze noch SCHIFFMAN 1988, 299–311.

<sup>44</sup> In der Tempelrolle meint בית normalerweise nicht den Tempel als Ganzes, sondern nur einzelne Räumlichkeiten der Tempelanlage, die an den verschiedenen Höfen liegen. Häufiger noch meint בית ganz normal das Wohnhaus, ohne Bezug zum Tempel. Andererseits ist ein Qal wa-Chomer-Schluß naheliegend: Wenn es schon verboten ist, heidnisches Götzengold in ein Privathaus zu nehmen, um wieviel mehr ist es dann ein Unding, einen solchen Greuel in den Tempel zu bringen. Vgl. a. 11 QT 51,13–16 (Verbot der Annahme von Bestechungsgeldern), wo mit „Haus“ ebenfalls der Tempel gemeint sein dürfte, vgl. YADIN 1983, I,383f;II,228f; JANOWSKI/LICHTENBERGER 1983, 40.

<sup>45</sup> Vgl. YADIN 1983, II,5.

<sup>46</sup> YADIN 1983, II,6; MAIER 1978, 72.

<sup>47</sup> Wegen einer Verwechslung von 4 Q 166 mit 4 Q 167 (= 4 QpHos<sup>b</sup>) in der Vorveröffentlichung durch J. M. ALLEGRO, JBL 78 (1959), 142–147 kommt es in der Literatur zu diesen beiden Texten immer wieder zu Verwechslungen. In der offiziellen Edition (ALLEGRO 1968) ist der Fehler berichtet, d. h. 4 Q 166 = 4 QpHos<sup>a</sup> und 4 Q 167 = 4 QpHos<sup>b</sup>. Bei den Arbeiten, die in der Zwischenzeit entstanden, ist dagegen 4 Q 166 als 4 QpHos<sup>b</sup> und 4 Q 167 als 4 QpHos<sup>a</sup> bezeichnet, so z. B. bei MAIER 1960, I,189f;II,167; vgl. HORGAN 1979, 138.

bestehender knapper Kommentar zu Hos 2,8–14. Die besser erhaltene zweite Kolumne enthält einige historische Hinweise, die eine Einordnung des Dokuments in die Endphase der hasmonäischen Herrschaft erlauben. Vieles spricht dafür, die erwähnte Hungersnot (Kol. 2,12) mit den von Josephus (Ant 14,19–28) berichteten Ereignissen während des Bürgerkriegs zwischen Hyrkan II. und seinem Bruder Aristobul II. im Jahr 63 v. Chr. zu identifizieren<sup>48</sup>. Zweimal werden in diesem Zusammenhang die Heidenvölker (הגוואים Z. 13 und 16) erwähnt. In der Auslegung von Hos 2,11f heißt es (ii 12–14):

„Seine Deutung ist, daß er (= Gott) sie schlug mit Hungersnot und Blöße, so daß sie wurden zu Schma[ch] und Schanden vor den Augen der Heidenvölker, auf welche sie sich gestützt hatten. Aber sie werden sie nicht retten von ihren Bedrängnissen.“

Über die Identifizierung der הגוואים liegen unter Annahme des historischen Bezugs auf das Jahr 63 v. Chr. verschiedene Vorschläge vor: Dupont-Sommer sieht in ihnen die Römer, aber das wird von Carmignac und Amoussine abgelehnt, die beide darauf verweisen, daß auf die Römer eher mit Kittim Bezug genommen worden wäre. Stattdessen schlagen sie die Seleukiden (Carmignac) bzw. die Nabatäer (Amoussine) vor<sup>49</sup>. M. E. ist es jedoch nicht nötig, die qumranische Kritik an den Hilfesuchen bei den Heidenvölker auf Römer, Seleukiden oder Nabatäer einzugrenzen, denn für ihr Verständnis war das Verhalten beider Parteien ein Frevel. Auch die Hungersnot als Gericht Gottes betraf ja beide Kontrahenten mit ihrem Anhang, so daß die Auslegung von Hos 2,11f auf das ganze abtrünnige Volk (im Verständnis der Qumranexegeten) bezogen werden sollte<sup>50</sup>. Die „Heiden“ sind immer, egal für welche Partei, die falschen Bündnispartner, so daß die allgemeine Bezeichnung gewählt sein kann, um den Sachverhalt als solchen klar zu machen. Das wird auch durch die anschließende Auslegung von Hos 2,13 („Und ich mache ein Ende all ihrer Freude, d. i. ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbat und allen ihren Feiertagen [מועדה]“) gestützt, in der es heißt (ii 15–17): „The interpretation of it is that they make [the fe]asts go according to the appointed times of the nations (במועדי הגוואים). And [all] [joy]<sup>51</sup> has been turned for them into

<sup>48</sup> AMOUSSINE 1969–71, 548ff; AMUSIN (= ders.) 1977, 146–150; vgl. a. BETZ 1987, 68f; HORGAN 1979, 139f; sie weist darauf hin, daß 4 QpPs 37 von demselben Schreiber wie 4 Q 166 stammt und die Anspielungen auf historische Ereignisse sich möglicherweise gegenseitig ergänzen. Bei ihr findet sich auch eine Übersicht der anderen Deutungsvorschläge.

<sup>49</sup> S. HORGAN 1979, 139f.

<sup>50</sup> Vgl. dazu BETZ 1987, der zeigt, daß sich beide Konfliktparteien gegen die Bestimmungen in 11 QT 64,6–13 vergangen haben. Sie besagen, daß jeder mit der in Dtn 21,22f geforderten Strafe zu belegen ist, der Israel verleumdet und an eine fremde Nation ausliefert bzw. der zu den Heiden flieht, um von dort aus das Gottesvolk zu verfluchen. Das von Josephus Ant 14,24 überlieferte Gebet des Choni will verhindern, „daß das in der Tempelrolle erwähnte und von Deut 21,23 abgeleitete Verbrechen der Verfluchung ‚Seines Volkes‘ (עמו) begangen wird, und zwar weder von ihm selbst noch von den beiden feindlichen Parteien“ (70).

<sup>51</sup> So HORGAN 1979, 147, die die Lücke zu Beginn von Z. 17 mit שמחה ausfüllt unter Berufung

mourning“ (es folgt dann das Zitat von Hos 2,14)<sup>52</sup>. Die Tempelfeste haben nach dieser Deutung ihren Festcharakter verloren, weil sie nach einem heidnischen Kalender gefeiert werden. Damit zeigt sich, daß es in der Frage des Kalenderstreits (vgl. a. CD 3,14;6,18f u. ö.) zwischen den essenischen Anhängern des Sonnenkalenders und ihren Gegnern, die einen „geschalteten Mondkalender“ befolgten, auch um die Abwehr eines als heidnisch verstandenen Einflusses auf den Tempel und seine Ordnungen ging.

Weitere Hinweise finden sich in einer stark zerstörten Rolle aus Höhle 4 (4 Q 513), die sich – vergleichbar mit 4 QMMT – mit halachischen Problemen verschiedenster Art beschäftigt, wobei auch hier der Tempel im Mittelpunkt steht. Erkennbare Themen sind der Zehnt, der Genuß von Priesterhebe, das von den Essenern abgelehnte Salben mit Öl, das Darbringen der Erstlingsgarben und das Erlaßjahr. Die Themen sind im Kontext der Stichworte „Reinheit/Unreinheit“, „Schuld“, „Heiligtum“, „Söhne Israels“, „Söhne Aarons“, „Priester“ und „Heiden“ abgehandelt, wobei letztere nur an zwei textlich völlig zerstörten Stellen auftauchen, die keinerlei Interpretation zulassen<sup>53</sup>.

Im ersten Fragment der Rolle geht es um die richtige Verhältnisbestimmung der verschiedenen Maßeinheiten zu den im Tempel gültigen. Die jeweils nach Meinung des Verfassers der Rolle falsche Verhältnisbestimmung wird mit dem Satz kommentiert: „und davon (geht) Unreinheit aus“. Auch die Umrechnung des Schekels in Zuzim, offenbar im Zusammenhang mit der jährlichen Steuer für den Tempel (Ex 30,13.15;38,26), wird auf diese Weise beanstandet. Baillet sieht darin einen Vorwurf gegen heidnisches Geld, das den Tempel profanierte<sup>54</sup>.

In Kolumne 2 von Fragment 2 ist von der Priesterhebe die Rede, die als „Speise der Engel“ bezeichnet wird „pour en faire une expiation agréable en faveur d'I[sraël]“ (Z. 4). Dieses Vorrecht wird von den Priestern verachtet, indem sie die Heiligkeit der Hebe durch ihre „Hurerei“ (זנות in Z. 2 u. 5) verunreinigen. Teil dieser Hurerei sind auch die „Frauen von Ausländern“

auf die alttestamentliche Entgegensetzung von Trauer und Freude, vgl. etwa Koh 7,4. Vielleicht ist hier jedoch חגייהם zu lesen in Anlehnung an Am 8,10, wo Gott den Israeliten androht: והפכתי חגיכם לאבל „und ich verwandle eure Feste in Trauer“.

<sup>52</sup> So die Lesung des Textes von HORGAN 1979, 141.146f. Zu den abweichenden Kalendern s. a. 1 QpHab 11,6–8 u. dazu HORGAN, ebd. 50.

<sup>53</sup> Vgl. Frgm. 8–9 i 2: in der Anordnung der Fragmente durch BAILLET (1982, 290f) zwischen den Bestimmungen über die Erstlingsgarben und dem Erlaßjahr plaziert. An der zweiten Stelle ist die Lesung unsicher, vgl. Frgm. 13 Z. 6: „[H]eiden zum Tran[k].“ Die Frgm. 12 u. 13 handeln von der Salbung mit Öl, deren Ablehnung also möglicherweise mit der Abwehr heidnischer Praktiken zusammenhängt, vgl. BAUMGARTEN 1967–69, 93f.

<sup>54</sup> 4 Q 513 Ordonnances (Ord<sup>b</sup>) 1–2 i 3 und dazu BAILLETS Kommentar (1982, 288): „S'acquitter de l'impôt religieux avec des monnaies païennes serait une profanation du sanctuaire.“ Zum Charakter des Zuz als heidnische Währung vgl. BEN-DAVID 1974, 331f u. 437 Anm. 3. Über die korrekten Maßeinheiten vgl. a. 4 Q 159 Ordinances (Ord<sup>a</sup>) 1 i 6–14 (ALLEGRO 168, 8f; Literatur bei WEINERT 1974, 179f Anm. 4).

[בעלות לבני הנכר [Z. 2]], denen es gestattet ist „zu berühren die Reinheit [des Heiligen]“ (Z. 1). Darunter sind nach Baillet (1982, 289) ausländische Ehefrauen von Israeliten zu verstehen (vgl. Ex 34,15f; Dtn 7,3f), oder „untaugliche“ Priesterfrauen (vgl. Lev 21,7.14f; Ez 44,22).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die offensichtlichen oder angeblichen Fremdeinflüsse auf das Heiligtum in Jerusalem Teil jener „Befleckung des Tempels“ (טמא המקדש) sind, die in CD 4,15–18 (vgl. 6,11–13) als eines der drei Netze Belials bezeichnet wird. Durch sie wird das Volk Israel eingefangen und in die Irre geführt<sup>55</sup>.

### C. Das Zutrittsverbot von Fremden zum Tempel

Aus dem vorhergehenden Abschnitt ergibt es sich gleichsam von selbst, daß eine Gruppe, die Gaben, Baumaterial, Kalendergleichungen u. ä. für den Tempel ablehnte, es auch nicht dulden kann, daß Fremde den Tempel betreten. Der eindeutigste Text dafür ist der Pesher zu 2 Sam 7,10f, der Teil einer Sammlung von eschatologischen Midraschim ist, die unter dem Namen 4 QFlorilegium (= 4 Q 174) bekannt sind. Ausgangspunkt ist die Verheißung des Propheten Nathan an David, in der er dem König von einem Tempel weissagt, der nicht mehr Gefährdungen durch fremde Völker ausgesetzt sein soll, wie sie seit der Zeit der Richter die israelitischen Heiligtümer bedrohten. Der Verfasser von 4 QFlor bezieht diese Verse in Verbindung mit Ex 15,17f (Moselied, das aus der Wüste auf den Tempel vorausblickt) auf den Tempel der letzten Tage und von ihm schreibt er (i 3–6):

„Dies ist das Haus, in welches nicht hineinkommen wird [ein Unbeschnittener am Herz oder ein Unbeschnittener am Fleisch für]<sup>56</sup> immer, und (auch nicht) ein Ammoniter und Moabiter und Bastard (ממור) und Ausländer (בן נכר) und Proselyt (גר) für immer, denn sein Heiliger ist dort (כי א קדושי שם)<sup>57</sup>. Er wird (sich?) offenbaren und [in] ewiger

<sup>55</sup> Vgl. a. HENGEL 1976, 215–219: Die Entweihung des Heiligtums von jüdischer Seite.

<sup>56</sup> Zur Ergänzung dieser Liste werden verschiedene Vorschläge gemacht, die sich alle an atl. Ausschlussreihen orientieren, so etwa der hier wiedergegebene Vorschlag von Strugnell, der an Ez 44,9 orientiert ist. Eine Übersicht der angebotenen Lösungen bietet BROOKE 1985, 101, der sich selber für eine Lesart entscheidet, die möglichst nahe an Dtn 23,3f orientiert ist, der Stelle, die neben Eunuchen und Bastarden auch den Ammonitern und Moabitern den Zugang zur Gemeinde verwehrt. Der Ausschluß soll auch über die 10. Generation hinaus wirksam sein. Entsprechend liest BROOKE (92, hebr. Text 86): „that is the house to which shall not come [even to the tenth generation and for] ever, Ammonite (...)“.

<sup>57</sup> Diese Passage ist äußerst unklar, da der letzte Buchstabe des zweiten Wortes ein *yod* oder ein *waw* und das dritte Wort „Name“ oder „dort“ bedeuten kann, vgl. die verschiedenen Übersetzungsvorschläge, die alle nicht völlig befriedigen: LOHSE 1981, 257: „sondern diejenigen (dürfen in das Heiligtum treten, R.D.), die den Namen Heilige tragen“; MAIER 1960, I,185: „denn Seine Heiligen werden dort se[in . . .] für immer“; DIMANT 1986, 170: „for there his holy ones“; BROOKE 1985, 92: „for his holy ones are there.“ Die Pluralinterpretation des Suffixes ist angesichts der häufigen Defektivschreibung in den Rollen möglich (vgl. etwa zur 3. Person 1 QpHab 3,6f, wo Hab 1,8 zitiert wird und das eindeutige Plural-Suffix des MT

[Herrlichkeit] wird er beständig über ihm erscheinen und nicht noch einmal werden Fremde (זרים) es zerstören, wie sie zerstörten vormals das Heilig[tum Is]raels wegen ihrer Sünde.“

Der zitierte Vers aus 2 Sam 7,10 nennt den Bedrücker Israels בן עוֹלָה „Sohn der Verderbtheit“, und die Anspielung auf die Richterzeit macht deutlich, daß es hier um Fremdvölker geht, die als Feinde „das Wohnen Israels im verliehenen Land“ in Abrede stellen wollen. עוֹלָה charakterisiert dabei Menschen, die „sich nicht an den kundgegebenen Willen Gottes halten“<sup>58</sup>, ein Ausdruck, der im AT sowohl auf Israeliten wie auf Heiden anwendbar ist und der auch in Qumran über 40mal begegnet, bezogen i. d. R. auf die Gegner der Gemeinde, deren Kennzeichen eben die Ablehnung der besonderen Willenskundgebung Gottes an die „Söhne des Bundes“ darstellt. Das am heftigsten umstrittene Problem des zitierten Textes ist jedoch die Frage, ob darin von zwei oder drei Tempeln die Rede ist. Nach der Analyse von D. Dimant ist mit den futurischen Aussagen der eschatologische Tempel gemeint, während mit den imperfektischen Verben auf die konkreten Jerusalemer Tempel Bezug genommen wird<sup>59</sup>. Zwischen beiden steht der מקדש אדם, der „menschliche Tempel“, der als Bindeglied zwischen beiden fungiert: „The Temple of Men represents an interim stage between the Temple of Israel of the past (and present?) and the eschatological Temple of the future.“<sup>60</sup> Dimant rechnet also mit drei zu unterscheidenden Tempeln. Ebenfalls von zwei verschiedenen Tempeln redet die Tempelrolle in Kol. 29,8–10 und man kann überlegen, ob nicht die Heiligtümer in 4 QFlor und 11 QT identisch sind, aber unterschieden werden müssen von dem nur in 11 QT 29,8f angesprochenen Tempel der erst am Ende *des noch einmal*

defektiv geschrieben ist, so daß es sich orthographisch nicht vom Singular-Suffix unterscheidet), aber nicht zwingend, zumal 4 QFlor konsequent *plene* schreibt. Zu der hier vorgeschlagenen singularischen Deutung vgl. Ps 106,16: Aaron ist der Heilige Jahwes; zu קדושו vgl. a. Jes 10,17;49,7: beide Male ist es Jahwe in einem messianischen Kontext. Umfassend informiert BROOKE 1985, 103–107.

<sup>58</sup> SCHREINER 1986, 1137.

<sup>59</sup> Hier zu unterscheiden zwischen dem salomonischen Tempel und dem „zweiten Tempel“ wird der typologischen Geschichtsschau nicht gerecht. Sie weiß nur von einem verunreinigten Tempel und einem Ersatztempel mit Platzhalterfunktion für den endzeitlichen Tempel. Vgl. dazu DIMANT 1986, 174f. Nach ihrer Analyse ist sowohl dem ersten als auch dem zweiten Tempel die Profanierung durch „Fremde“ gemeinsam. Dazu schreibt sie: „(...) the pesher may be referring to both temples. In doing so it would be following the common practice of post-biblical authors to depict contemporary events in terms of biblical language. If this (...) interpretation is correct, the pesher may be referring here to common characteristics of both the historical Temples of Israel, the First and the Second, namely that both were desolated and profaned by ‚strangers‘. ‚Strangers‘ may refer here not only to gentiles but also to proselytes or to opponents of the sect who practice the halakha in a different way (...)“ (175).

<sup>60</sup> DIMANT 1986, 177. Auch VAN DER WOUDE 1992, 30–32 schließt sich dieser Deutung an. In dem Interimtempel findet aber schon jetzt der reine eschatologische Gottesdienst statt, an dem auch die Engel partizipieren, vgl. 4 QŠirŠabb und dazu SCHWEMER 1991, zu 4 QFlor ebd. 74–76. In den Texten der Sabbatlieder wird Gottes Königsherrschaft uneingeschränkt gefeiert. ‚Heiden‘ sind dort kein Thema mehr!

erneuerten Jerusalemer Heiligtums nun wirklich erscheinen wird. Das setzt ein Verständnis der Tempelrolle voraus, wie es unlängst M. O. Wise dargelegt hat. Demnach ist die Beschreibung in 11 QT nicht in erster Linie ein „idealized First Temple, the one which Salomon should have built“<sup>61</sup>, und auch nicht nur eine Kritik am gegenwärtigen Jerusalemer Tempel, sondern die theoretische Begründung des restituierten Heiligtums der ersten eschatologischen Phase. „Obviously, according to this understanding both temples of TS XXIX are eschatological temples. Such a possibility is not improbable *a priori*. In common with other literary works of the Second Temple period, the redactor of the TS apparently conceived of a two-stage eschaton. If he followed the scheme of those other books, the first stage would constitute a messianic millenium. The second would be altogether more glorious – nothing less than a New Creation.“<sup>62</sup>

Die Geschichte der Sekte wird so zu einer Rekapitulation der Heilsgeschichte: ihr Aufenthalt in der Wüste entspricht der Situation vor der Landnahme, danach wird das Land, zuletzt die heilige Stadt selbst, erobert, und ein reiner Tempeldienst beginnt, gleichsam als Voraussetzung für die sich dann anschließende „Welteroberung“, an deren Ende die sichtbare Königsherrschaft Gottes auf dem Zion in dem dann endgültig verwandelten Heiligtum steht.

Der Tempelentwurf der Tempelrolle und auch von 4 QFlor beschreiben programmatisch diese in naher Zukunft erwartete Heilszeit, in der nach der Restitution des Heiligtums gemäß dem Entwurf der Tempelrolle die Zeit zu Ende sein wird, in der die Heiden es zertreten.

Besonders hervorgehoben zu werden verdient noch die Erwähnung des Proselyten (גל 4 QFlor 1,4) in der Liste derer, die nicht mehr zum Heiligtum kommen dürfen. Damit ignoriert die Gruppe in Qumran eine Entwicklung innerhalb des Alten Testaments, die den „Fremdling“ immer stärker in Volk und Bund integriert bis er schließlich in den zur Priesterschrift gerechneten Gesetzeskorpora in seinen Rechten und Pflichten dem geborenen Israeliten nahezu gleich ist. Sein Recht zum Opfer ist ausdrücklich festgehalten (Lev 17,8; 22,18; Num 15,15f), aber gewiß unter der in Ex 12,48f (vgl. a. Num 9,14) formulierten Bedingung des Beschnittenseins, d. h. seines Übertritts zum Ju-

<sup>61</sup> 1991, 112 gegen die Interpretation von Yadin und vielen anderen, die aber dennoch ihre Berechtigung nicht verliert, wenn man davon ausgeht, daß der protoeschatologische Tempel eine *Erneuerung* des konkreten Jerusalemer Heiligtums darstellt. Vgl. a. die ungedruckte Dissertation von M. O. WISE, *The Temple Scroll: Its Composition, Date, Purpose and Provenance*, PhD Diss., Chicago 1980 (n. v.) u. ders. 1989, 49–60.

<sup>62</sup> 1991, 113. Schwierig erscheint mir jedoch der Versuch von Wise, diesen protoeschatologischen Tempel von 11 QT mit dem „menschlichen Tempel“ aus 4 QFlor zu identifizieren. Dazu ist er gezwungen, weil er in 4 QFlor nur zwei Tempel zu erkennen glaubt und die Konzeption eines spirituellen Heiligtums ablehnt (s. 115). Das ist aber m. E. nicht zwingend. Geht man stattdessen davon aus, daß für Qumran die protoeschatologische Phase bereits begonnen hat (s. o. S. 63), dann besteht zwischen dem spirituellen und eschatologischen Verständnis des „menschlichen Tempels“ kein Widerspruch.

dentum. In einer gewissen Spannung dazu stehen die Aussagen von Dtn 23,4–6 und 25,17–19, wo den Ammonitern, Moabitern und Amalekitern für immer der Zugang zur Gemeinde Israels verwehrt wird, begründet durch ihr feindliches Verhalten während Israels Wüstenzeit. Aber hier geht es gerade nicht um den גל, der „in alter Zeit doch wohl als Staatenloser“ gilt<sup>63</sup>, sondern um *Angehörige eines bestimmten Volkes*, die nicht zugleich mit ihrer ursprünglichen Volkszugehörigkeit auch der Gemeinde Jahwes angehören können. Daß die Texte so verstanden werden konnten, zeigt die Geschichte des Ammoniters Achior im Buch Judith, und es ist wohl kein Zufall, daß von diesem Buch bisher noch keine Reste unter den über 500 Handschriften gefunden wurden<sup>64</sup>. Die Gemeinde zieht aus der Geschichte die Konsequenz, den גל wieder stärker vom Volk abzurücken auf die Seite der Fremden, wobei sie sich auf einige alttestamentliche Aussagen stützen konnten (etwa Ez 44,7.9)<sup>65</sup>. Diese Abweisung betrifft jedoch nach der in dieser Arbeit vorgeschlagenen Unterscheidung von restituiertem und eschatologischem Heiligtum nur das erstere.

Die Verdrängung sowohl der Heiden als auch der Proselyten aus dem Tempel spiegelt sich auch im Entwurf der Tempelrolle wieder. In den drei Hofanlagen, die sich wie konzentrische Kreise um das Heiligtum legen, gibt es keinen Raum mehr für einen „Heidenvorhof“. Der äußerste Hof in 11 QT entspricht

<sup>63</sup> KELLERMANN 1973, 984, s. aber den ganzen Artikel 979–991 (Lit.: 979f). Vgl. dazu jetzt BULTMANN 1992, 103–119.140 zu Dtn 23,2–9: „Die Ammoniter und die Moabiter gelten... als so durch die Verehrung der eigenen Götter geprägt, daß sie für eine Gefahrenquelle gehalten werden und darum in der jüdischen Landschaft in keinen *qahal JHWH* kommen sollen“ (112).

<sup>64</sup> So auch VAN DER WOUDE 1990, 302: „Das Buch Judith ist wohl aus religiös-politischen Gründen abgelehnt worden, wenn es tatsächlich vor 130 v. Chr. entstanden ist.“ Dasselbe gilt für Esther, das einzige kanonische atl. Buch, das nicht in Qumran gefunden wurde. Anstößig war die Ehe mit einem Ausländer. Auch Nehemia fehlt, aber das muß „als Zufall betrachtet werden“, da das nur Neh 10,35 belegte „Holzfest“ in der Qumrangemeinde vorgeschrieben war. Außerdem fand sich ein Esra-Fragment (4 Q 117), und van der Woude nimmt an, daß „Esra-Handschriften wohl auch den Text von Neh enthalten haben“ (ebd. 279, vgl. dazu auch 302 und DERS. 1989, 237 zum Holzfest, das in 11 QT 23–25,2 angeordnet ist). Ein neu edierter Text (4 Q 409) nennt in einer Liste von Festen ebenfalls das Holzfest (QUMRON 1989/90, 342.345).

<sup>65</sup> Andere mußten aber außer Kraft gesetzt werden, vgl. etwa Ez 47,22f und bes. Jes 56,6f, eine Verheißung an die בני-גל („Ausländer“), die sich Jahwe anschließen. Ihnen wird ausdrücklich der Zugang zum Tempelberg, zum Altar und zum Opfer zugesichert. Auch PsSal 17,26–33 zeigt die Schwierigkeit, die Reinheit des Volkes einerseits und die eschatologische Völkerwallfahrt zum Zion zusammenzudenken. Vgl. zu dem wachsenden Rigorismus auch HENGEL 1988, 563f. BAUMGARTEN 1972–75, 76ff sah in den „Ausländern“ von Ez 44,6b–9; Jes 56,3–7 u. 4 QFlor 1,4 ursprünglich die ausländischen Tempelsklaven, die wahrscheinlich schon am vorexilischen Tempel Dienst taten und die in den nachexilischen Büchern durchgängig נתנים genannt werden. Ihr Ausschluß in den Qumrantexten war s. E. mit der Vorstellung des menschlichen Heiligtums verbunden, das die Frommen konstituierten (81). Durch die Veröffentlichung der Tempelrolle ergaben sich für Baumgarten gewisse Korrekturen, vgl. ders. 1982, 217. Zu den נתנים vgl. auch die sehr gute Zusammenstellung bei LIPINSKI 1986, 709–712.



funktional dem Frauenvorhof des herodianischen Tempels, er ist nur den rituell reinen israelitischen Frauen und Kindern unter 20 Jahren zugänglich, sowie für Proselytennachkommen ab der 3. Generation (Kol. 40):

„Und du sollst machen einen d[ritten] Hof [...] (Z. 5), [...] für ihre Töchter und für die Proselyten (הגרים), die [ihnen] gebore[n] werden als dritte Generation“<sup>66</sup> (Z. 6).“

Die Yadinsche Ergänzung basiert auf seiner Lesung der Bestimmungen, die den 2. Innenhof, den Israelitenvorhof, betreffen. In Kol. 39,4–8 werden in einem sehr lückenhaften Text diejenigen aufgezählt, die keinen Zugang haben sollen. In Z. 5 ist דוֹר רַבִּי [עֵי] lesbar, und in Z. 7f liest Yadin: „(...) a woman and a child shall not(?) enter it until the day that he shall fulfill the law [...]“<sup>67</sup> Unter der Voraussetzung, daß in Z. 5 derselbe Duktus vorliegt, läßt sich vermuten, daß erst Proselyten ab der 4. Generation bis hierher Zutritt haben sollten.

Auch in den Lagern des eschatologischen Heeres hatten Frauen und Kinder unter 20 Jahren keinen Zutritt (vgl. 1 QM 7,3f; 1 QSa 1,8f), und, so darf geschlossen werden, noch viel weniger Proselyten und Fremde, denn der Kampf galt ja gerade den heidnischen Völkern.

Die Verschärfung biblischer Vorschriften, die eindeutig im Gegensatz zu den übrigen Quellen stehen<sup>68</sup>, zwingt zu der Frage nach der Stellung der Proselyten (גרים) innerhalb der übrigen Qumrantexte<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> So die Ergänzung von YADIN 1983, II,170 in Analogie zu Kol. 39,5 (II,166).

<sup>67</sup> YADIN 1983, II,166. In dem „vierten Geschlecht“ sieht er eine Bezugnahme auf Gen 15,16, wo Abraham gesagt wird, daß seine Nachkommen erst in der 4. Generation das Land nach ihrem Fremdlingsaufenthalt in Ägypten wieder in Besitz nehmen werden, weil die Schuld der Amoriter noch nicht erfüllt ist. Yadin verweist ferner auf Ex 20,5: „(...) Gott, der die Schuld der Völker heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen“, was m. E. besser paßt, wenn man die „die Jahwe hassen“, als Heiden interpretiert. In der 4. Generation nach der ‚Bekehrung‘ endet die Strafverfolgung durch Gott. Dem entspricht die immer nähere Zulassung zum Heiligtum: die 3. Generation in den äußeren Hof, die 4. Generation in den inneren Hof. Yadin zitiert in diesem Zusammenhang auch 4 QFlor 1,3f, dessen Aussage keinen Widerspruch zum Text von 11 QT bildet (vgl. I,247f: „... that the scroll [= 11 QT], too, forbids sojourners to enter the Temple; only the third generation of their children may enter“). Die Übersetzung von גר durch „Fremdlinge“ (sojourners) ist Folge eines Harmonisierungsversuches mit rabbinischen Quellen, die ebenso wie das AT selbst, nichts von einem Ausschluß der Proselyten vom Tempelkult wissen. Dagegen gilt festzuhalten, daß גר in Qumran wie in der rabbinischen Literatur „the sense of a religious proselyte“ hat, so BAUMGARTEN 1972–75, 75 Anm. 1, vgl. a. DERS. 1982, 216f.

<sup>68</sup> Vgl. BLIDSTEIN 1972–75: Für den Ausschluß von Proselyten aus dem Tempel oder gar aus Jerusalem gibt es in der rabbinischen Literatur keine Parallelen „on the contrary, rabbinic sources assume and require their presence“ (433). Dennoch sind sie einem geborenen Juden nicht in allen Dingen gleichgestellt (vgl. mBik 1,4; bQid 70b). Dazu kommt das rabbinische Verbot an die Priestergeschlechter, Proselyten oder deren Töchter zu heiraten mQid 4,1, vgl. dazu BAUMGARTEN 1972–75, 80ff; DERS. 1982, 217.225: Auch er betont, daß der Zugang zum Tempel dem Proselyten offenstand, trotz gelegentlicher gegenteiliger Äußerungen wie etwa bei dem von ihm im besonderen untersuchten Fall von Agrippa I. Auf eine weitere antiprose-

### 3. Essenischer Pragmatismus: Die Regelung des alltäglichen Umgangs mit Fremden

Solange die ersehnte Vollendung der Heilszeit noch ausblieb, war die Gemeinde gezwungen, sich mit den gegenwärtigen Gegebenheiten abzufinden, und dazu gehörte auch der Umgang mit Fremden im Alltag. Bezeichnenderweise ist es wieder die Damaskusschrift, die darüber Bestimmungen trifft, lebten doch die Befolger dieser Regel inmitten des Volkes, im Gegensatz zu der Gruppe in Qumran, die ohne solche Kontakte auskommen konnte. CD 12,6–11 ist eine kleine, zusammenhängende Sammlung solcher Vorschriften:

„Man soll nicht seine Hand ausstrecken, um Blut eines Mannes von den Heiden zu vergießen um Besitzes oder Gewinnes willen. Und man soll auch nicht etwas von ihrem Besitz wegnehmen, damit sie nicht lästern – es sei denn auf Beschluß der Gemeinschaft

lytische Stellungnahme in der rabbinischen Literatur macht BROOKE 1985, 261f (Anm. 275) aufmerksam: bAZ 3b, s. a. 178–182. SCHWARTZ 1990, 165f, sieht in dieser Ablehnung priesterliches Denken am Werk, für das Exklusivität und Erwählung nicht ablösbar von einer reinen Genealogie ist.

<sup>69</sup> Aus Raumgründen kann sie hier nur in Form einer Stellenaufzählung geleistet werden (zur Lit. s. Anm. 68). 3 Belege sind in der Damaskusschrift enthalten, wovon 2 von Proselyten innerhalb der „Lager“ ausgehen, vgl. CD 14,3–6. Dies mag damit zusammenhängen, daß CD einen weiteren Kreis ansprach, der nicht wie die Gruppe in Qumran außerhalb des Volksverbandes lebte, vgl. HENGEL 1978, 342; LICHTENBERGER 1980, 39; BEALL 1988, 8f.48f. Die מִתוֹרָה („Lager“) erscheinen 15x in CD, aber nie in 1 QS, davon 6x im Plural: 7,6f par 19,2;12,23;13,20;14,3,9; Singular: 9,11;10,23;13,4f.7.13[2x].16;20,26) Auch עִיר („Stadt“) erscheint 6x in CD, 3x bezogen auf Jerusalem und 3x bezogen auf andere Städte, in denen Essener leben (10,21;11,5f;12,19), vgl. dazu Jos, Bell 2,124; Philo, Omn Prob Lib 76 (die Essener leben nur in Dörfern und meiden die Städte); Hyp 11,1 (sie leben in Dörfern und Städten). Zu den Lagern vgl. a. MAIER 1960, II,57. Er hält die Deutung von גר als Proselyt angesichts der sonstigen Haltung der Qumrangemeinde für unwahrscheinlich; die Nennung des Fremdling stammt darum s. E. entweder aus älterer Zeit oder wurde übernommen, weil sie sich auch in alttestamentlichen Gesetzestexten findet. Eventuell bezeichne sie auch Nicht-Vollmitglieder oder Novizen, so ebd. II,59f, wo Maier auch die Vertreter der traditionellen Deutung „Proselyt“ nennt. In CD 6,21 steht der גר in einer Aufzählung zusammen mit dem „Armen und Elenden“, einer festen alttestamentlichen Wendung (Dtn 24,14; Jer 22,16 u. ö.), während der „Fremdling“ im AT in Reihen normaler Weise mit „Witwen und Waisen“ verbunden ist (Dtn 14,29;16,11.14;24,17.19–21; Jer 7,6; 22,3 u. ö., vgl. aber Ex 23,6,9). Der ganze Abschnitt ist angelehnt an biblischen Sprachgebrauch (bes. an das Deuteronomium) und wirkt sehr archaisierend, so daß m. E. גר hier durchaus den „Fremdling“ im Sinne des Schutzbefohlenen meinen kann und nicht den Proselyten. Die abschließende Wendung „Fleisch von seinem Fleisch“ (CD 7,1) könnte sogar darauf hinweisen, daß der hier gemeinte Fremdling nicht ein Ausländer und Nichtjude, sondern einfach ein ortsfremder Jude ist (vgl. a. 4 Q 159 Frgm. 1 ii 3 nach der Ergänzung von WEINERT 1974, 182). In 4 QpNah ii 9 ist der גר in einem gegen die Pharisäer gerichteten Abschnitt genannt, der möglicherweise eine Kritik an der pharisäischen Missionspraxis enthält (vgl. die Deutung von Nah 2,14 in ii 1). In 11 QT 60,12 wird der Levit als גר bezeichnet (?), an zwei weiteren Stellen läßt der fragmentarische Zustand der Texte keine Deutung zu. Sie zeigen aber, daß das Thema in den Schriftrollen vorkam (4 Q 520,45,3; 4 Q 498,7,1), s. auch unten S. 84 zu 4 Q 159.

Israels. Nicht darf ein Mann reine Tiere oder Vögel an Heiden verkaufen, damit sie sie nicht opfern. Von seiner Tenne und von seiner Kelter soll er ihnen unter keinen Umständen verkaufen. Und seinen Knecht und seine Magd soll er ihnen nicht verkaufen, denn sie sind mit ihm in den Bund Abrahams eingetreten.“

In seiner Analyse dieses Abschnitts kommentiert L. H. Schiffman (1982–84, 381–383) die ersten beiden Verbote über Mord und Plünderung eines Heiden als essenische Kritik an der Eroberungspolitik der Makkabäer, die nicht in Übereinstimmung mit „der Gemeinschaft Israels“ geschehe, sondern aus reiner Profitgier<sup>70</sup>. Erst wenn das Zeichen zum letzten Krieg (wieder?) gegeben wird, darf das Töten im Krieg vorübergehend geübt werden (vgl. 1 QS 9,21–23). Die weiteren Verbote betreffen den Handel mit Fremden: Verboten ist der Verkauf reiner Tiere und unverzehnteter Produkte an Heiden, ebenso wie von nichtjüdischen Sklaven, die im Besitz eines jüdischen Haushalts waren, da man offenbar wie in der rabbinischen Literatur davon ausging, daß er sich innerhalb einer bestimmten Zeit der jüdischen Religion anschloß (Schiffman, ebd., 388). Gerade die letzte Bestimmung zeigt, daß die Essener im Alltag weniger fremdenfeindlich waren, als sie es ‚der reinen Lehre nach‘ sein mußten<sup>71</sup>.

Schuldsklaverei war aber nicht das ausschließliche Problem der Heiden, sondern betraf in jenen oft kummervollen Zeiten sehr häufig auch Angehörige des jüdischen Volkes. Auch darüber sind in Qumran zwei Regelungen erhalten. In CD 14,15 wird angeordnet, daß von dem Geld, das die Mitglieder der „Lager“ dem Aufseher abliefern sollen, Gefangene freigekauft werden sollen, die zu einem „fremden Volk“ (לְגוֹי נָכָר) verschleppt wurden. Hier ist sicher in erster Linie an Mitglieder der Gemeinschaft zu denken, aber darüber hinaus galt diese Pflicht wohl auch für die übrigen Angehörigen des jüdischen Volkes. Den Aufenthalt von Juden unter Heiden in einem fremden Land galt es unter

<sup>70</sup> Vgl. aber 1 Q 22 (= 1 QDM) iii 6: Bei den Bestimmungen über das Erlaßjahr wird festgehalten, daß die Erlaßpflicht für Darlehen in jedem Fall gegenüber einem Juden eingehalten werden muß (vgl. die anderslautende Probul-Erklärung Hillels), während der „Fremdling“ (הַנְּכָרִי), mit dem also geschäftliche Beziehungen vorausgesetzt sind, gedrängt werden darf.

<sup>71</sup> Nur hingewiesen sei auf die schwierige Stelle in CD 9,1, in der es um die Todesstrafe „nach den Satzungen der Heiden“ geht. Die Deutungsvorschläge sind ebenso zahlreich wie widersprüchlich (vgl. DERRETT 1982–1984, 409 Anm. 1), doch scheint mir die Lösung am wahrscheinlichsten zu sein, die u. a. LOHSE 1981, 83 m. Anm. 55 vorschlägt: „Wenn also ein Jude einen anderen Juden vor ein heidnisches Gericht bringt und dieses ihn zum Tode verurteilt, so ist der Denunziant des Todes schuldig“ (289). Vergleichbar wäre mit dieser Deutung 11 QT 64,6–13, wo es ebenfalls um Landesverrat geht, sowie 4 QD<sup>c</sup> 9 ii 13, wo in einer Liste von Verbrechen gegen das eigene Volk auch der Verrat „des Geheimnisses seines Volkes an die Heiden“ genannt ist (den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Frau Anna Maria Schwemer). Zu den Handschriften der Damaskusschrift aus Höhle 4 (4 QD<sup>a–h</sup>), die, wie an der genannten Stelle, oft zusätzliches Material über die Genizafragmente hinaus enthalten, s. VAN DER WOUDE 1992, 49–56 und die Texte bei WACHOLDER/ABEGG 1991 (die zitierte Stelle ebd. 41).

allen Umständen zu verhindern. 4 Q 159, ein Text, der in mancher Hinsicht mit der Damaskusschrift verwandt ist<sup>72</sup>, verbietet, ausgehend von Lev 25,47.55, den Verkauf (auch den Selbstverkauf?) in die Schuldsklaverei, wenn es sich beim Käufer um einen גֵר (Frqm. 2–4, Z. 1 nach der Lesart des Textes bei WEINERT 1974, 182.197f) oder Heiden handelt (Z. 2: [...<sup>73</sup>] הַגֵּוֹיִים בְּזוֹר). Als Begründung wird auf Gottes Befreiungstat aus der ägyptischen Knechtschaft verwiesen, in die niemand freiwillig oder gezwungenermaßen zurück soll.

Darüber hinaus enthält CD noch zwei weitere Hinweise über den Kontakt mit Fremden im Zusammenhang der Sabbathheiligung. Darin wird untersagt, einen „Ausländer“ (בֶּן נָכָר) mit irgendeiner Dienstleistung am Sabbat zu betrauen, die einem Juden vom Gesetz verboten ist (11,2), desgleichen soll man den Sabbat überhaupt nicht in der Nähe von Heiden verbringen (11,14f)<sup>74</sup>. Beide Verbote zeigen, daß der werktägliche Umgang mit Heiden nicht problematisiert wurde, obwohl das sabbatliche Gebot deutlich macht, daß die Trennung von ihnen das Ideal darstellt, so wie es die Gruppe in Qumran lebt, die sich in einem der Lehrergebete so beschreibt (1 QH 6,24–28):

„Und ich war wie einer, der in eine befestigte Stadt kommt und sich hinter einer hohen Mauer verschanzt zur Rettung. Und ich [freute mich über] deine Wahrheit, mein Gott; denn du legtest ein Fundament auf Fels und einen Querbalken nach rechtem Maß und re[chter] Setzwaage, [...] die bewährten Steine zu einem starken Bau<sup>75</sup>, der nicht erschüttert wird; und alle, die hineintreten, werden nicht wanken. Denn kein Fremdling (זָר) wird [zu] ihren [Tor]en eingehen, schützende Tore, durch die man nicht hereinkommt, und feste Riegel, die nicht zerbrochen werden.“

Die Gründung des Lehrers der Gerechtigkeit ist schon jetzt eine solche „Stadt“, die mit Türmen, Mauern und ewigen Fundamenten bewehrt, jeden Fremden abzuweisen vermag, sie ist der „menschliche Tempel“, der seinerseits wieder der Vorläufer des restituierten Heiligtums ist. An einer zweiten Stelle (1 QH 7,8f) beschreibt sich der Lehrer selbst mit der Metaphorik des Baus, so daß deutlich ist, daß seine eigene Gründung auch die Stadt ist, die ihn selbst schützend geborgen hat. Auch hier können autobiographische Elemente seiner Exilszeit verarbeitet sein<sup>76</sup>. Die Metapher vom Bau der Gemeinde als endzeitlich-

<sup>72</sup> Vgl. WEINERT 1974, 204–207. Der Text geht wie die Damaskusschrift vom Umgang mit Frauen, Teilhabe am Kult in Jerusalem und Handel mit Nichtjuden aus, und ist daher derselben Gruppe innerhalb der Sekte zuzuordnen. Die Annahme Weinerts von einer essenischen Gemeinschaft in der Diaspora erscheint mir aber doch zu weit hergeholt, gerade auch angesichts der Aussagen über den Aufenthalt in heidnischen Ländern; vgl. a. VAN DER WOUDE 1992, 37.

<sup>73</sup> ALLEGRO 1968, 8 ergänzt zu זָרִים und übersetzt mit „Gentiles among strangers“; WEINERT 1974, 182.184 ergänzt zu זָרִים und übersetzt nach Dtn 5,15 „with arm outstretched...“, da zu Beginn von Z. 3 „Ägypten“ zu lesen ist.

<sup>74</sup> Vgl. dazu SCHIFFMAN 1975, 104–106.123f.

<sup>75</sup> Vgl. JEREMIAS 1963, 236 m. Anm. 4.

<sup>76</sup> S. dazu oben S. 73f u. JEREMIAS 1963, 212.

chem Heilsort findet sich ferner in 1 QS 8,5–10 und 4 QpPs 37 iii 15f. Was im gereinigten Heiligtum der Endzeit nicht mehr sein wird, hat schon jetzt in dem Stellvertreterheiligtum der Gemeinde keinen Platz mehr.

#### 4. Fremde als Bedrücker und Plünderer des Tempels und des Heiligen Landes

Die Ablehnung der Fremden hat nicht nur religiöse Gründe, sondern ist eng verbunden mit der Geschichte des jüdischen Volkes, das immer wieder die Erfahrung der Zerstörung und Schändung des Tempels durch heidnische Feindvölker erlebte, aber nie in dem Ausmaß, wie seit den Tagen des Antiochus IV. Epiphanes bis zur endgültigen Zerstörung des Tempels 70 n. Chr.<sup>77</sup>

In dem oben zitierten Text aus 4 QFlor (S. 78f) wird die Abweisung der Fremden vom zukünftigen Heiligtum damit begründet, daß „sie in früherer Zeit das Heilig[tum] Israels wegen ihrer Sünde (בְּחַטָּאתָם) zerstörten“. In der Wurzel für „zerstören“ (שָׁמַם) ist der Gedanke an Zerstörung wegen Gesetzesübertretung enthalten (vgl. Lev 26,31; Ez 30,12.14 u. ö.)<sup>78</sup>, so daß sich das Possessivsuffix bei חַטָּאתָם auf Israel beziehen kann, aber es ist wahrscheinlicher, daß das Pluralsuffix auf die Sünde der „Fremden“ (זָרִים) verweist, die in ihrem Übermut zu weit gegangen sind<sup>79</sup>. Obwohl die Essener die Heidenvölker als Gerichtswerkzeuge Gottes anerkennen können (so etwa in 4 QpPs 37 ii 19; iv 10; 1 QpHab 9,3–6 u. ö.), bleibt doch ein letzter Vorbehalt: sie dürfen *das Volk* im Auftrag Gottes strafen, aber indem sie sich *gegen Gott selbst* wenden, dadurch daß sie sein Heiligtum entweihen, setzen sie sich selbst ins Unrecht. Im „Buch der Geheimnisse“ (1 Q 27 = 1 QMyst) wird in einer beinahe „geschichtsphilosophischen Reflexion“ (HENGEL 1978, 355) über diesen unheilvollen Zug im Menschen und den Völkern reflektiert (1 Q 27 i 8–12). Obwohl alle Völker das Unrecht hassen, „breitet es sich doch durch sie alle aus“. Die Wahrheit gilt allen Völkern als Ideal, und doch ist allerorten Lug und Trug zu finden. Die Völker sehnen sich nach einem Leben ohne Bedrückung, Plünderung und Fremdherrschaft, „aber welches Volk hat nicht seinen Nachbarn unterdrückt? Wo gibt es ein Volk, das nicht den Besitz [eines andern] geraubt hat [...]?“

Auch die gegenwärtige Situation der Gemeinde in Qumran ist noch immer die der Bedrängnis von innen und außen. Die Zeit der Läuterung und des Klagens über die ‚Fremden‘ ist solange nicht zu Ende, wie die Erfüllung der eschatologischen Hoffnungen noch aussteht. In einem bisher wenig beachteten Fragment (4 Q 501 = 4 QapLam<sup>b</sup>, BAILLET 1982, 79f) ist eine der bitteren

<sup>77</sup> Vgl. die Übersicht bei HENGEL 1976, 211–215: „Solange Israel die gottlosen Zwingherren ertrug, mußte es auch stets mit einer Profanierung des Heiligtums rechnen“ (214).

<sup>78</sup> Vgl. BROOKE 1985, 184 m. Anm. 285 (S. 264). Er verweist auf 2 Sam 13,20; Ez 6,4; Jer 12,11.

<sup>79</sup> BROOKE 1985, 184.264f (Anm. 287f).

Klagen erhalten geblieben<sup>80</sup>. Sie soll darum am Abschluß dieser Übersicht über die Fremden in Qumran stehen.

„Gib nicht den Fremden (לְזָרִים) unser Erbteil, und unseren Arbeitsertrag den Ausländern (לְבְנֵי נָכַר)<sup>81</sup>! Gedenke, daß [wir die Ausgeschlossenen] deines Volkes sind und die Verstoßenen deines Erbteils. Gedenke der Söhne deines Bundes, die verlassen sind, [der Glieder] deines [Loses], die sich willig erwiesen haben: Sie irren umher, und keiner führt zurück; sie sind zerbrochen, und keiner verbindet; [sie sind gebeugt und keiner r]ichtet auf. Uns umringen die Bösewichte deines Volkes mit ihrer trügerischen Sprache und sie wenden sich [gegen] deine [...] und dein Gezweig, den Fraugeborenen. Blick hin und sieh die Schande der Söhne [deines Volkes, denn verbrannt ist] unsere Haut, und Erregungen erfaßten uns angesichts der Sprache ihrer Lästerungen. Nicht [...] in deinen Geboten und nicht sei ihr Same unter den Söhnen deines Bundes [...] gegen sie mit der Fülle deiner Kraft und übe an ihnen Rache [denn ...] deine [...] und sie hatten dich nicht vor sich und erhoben sich über den Armen und Elenden.“

Die Erfüllung dieser Bitte, die Befreiung von allen Fremden, die den Ertrag des Landes plündern und das Volk verführen, würde, so hoffte die Gemeinde in Qumran zuversichtlich, der Anfang der Heilszeit sein. Das so aus der Macht Belials befreite Israel wird dann auch die Heidenvölker von der Finsternis ins Licht führen. Der nationale Partikularismus ist so verstanden nicht Ausdruck einer grundsätzlichen Fremdenfeindlichkeit, sondern steht in enger Verbindung zum Wissen um Gottes Handeln in der Geschichte. Erst wenn das Volk, das sich Gott selbst zum Eigentum erwählt hat, damit es ihm allein diene, seiner Berufung gehorsam geworden ist, kann der Zion seine Tore auch für die Völker der Welt öffnen. Wer aber solcherart die eigene Vervollkommnung zur Bedingung der Möglichkeit göttlichen Handelns macht, schließt auf Dauer alle Heiden von Gottes Nähe aus. Das Neue Testament bezeugt dagegen ein

<sup>80</sup> Vgl. SCHIFFMAN 1987, 40f. Im Hintergrund steht s.E. Joël 2,17, außerdem bestehen Parallelen zu 4 QDibHam. „This text appeals to God to remember the down-trodden position and disgrace of Israel and not to hand over the land (*nahald*) to foreigners. God is asked to avenge the wrongs that the nations have perpetrated against his nation“ (40). Die Abschrift erfolgte nach BAILLET 1982, 79 zwischen 50 u. 24 v. Chr., also in einer Zeit wirtschaftlicher Not (s. nächste Anm.). Nach VAN DER WOUDE 1990, 258 „muß es sich um eine an Gott gerichtete Klage eines Mitgliedes der Qumrangemeinde handeln“. Die im Text genannten Widersacher „lassen sich nicht identifizieren, obgleich eher politische als religiöse Feinde ins Auge gefaßt sein dürften.“

<sup>81</sup> Zur wirtschaftlichen Situation der essenischen Anlagen entlang des Toten Meeres s. HENGEL 1978, 338f. Die hier vorauszusetzende Domänenwirtschaft kann zu hohen Abgaben an ausländische Besitzer geführt haben; dies gilt besonders für die Tage der pompeianischen und gabinianischen Restauration Judäas, aber auch noch für die Zeit unter Herodes, der dieses Gebiet zeitweise an die ägyptische Königin Kleopatra abtreten mußte (vgl. SCHÜRER 1973–87, I,268f.298–300). Hengel verweist ferner auf 1 QS 9,22, wo er einen Hinweis auf essenische Pachtzahlungen sieht.

Programm, wo Gott selbst um des Heiles der Menschen willen Schranken abbricht und unvollkommene Menschen befähigt, sein Heil in alle Welt zu tragen (vgl. Eph 2,11–21).

## Bibliographie

### 1. Textausgaben und Übersetzungen

- ALLEGRO, J. M. 1968: Qumrân Cave 4. I (4 Q 158–4 Q 186) (DJD V), Oxford 1968.  
 BAILLET, M. 1982: Qumrân Grotte 4. III (4 Q 482–4 Q 520) (DJD VII), Oxford 1982.  
 ESHEL, H. u. L./YARDENI, A. 1991: A Scroll from Qumran which includes Part of Psalm 154 and a Prayer for King Jonathan and his Kingdom, *Tarbiz* 60 (1991), 295–327 (hebr., engl. summary I).  
 HORGAN, M. P. 1979: Qumran Interpretations of Biblical Books, CBQ.MS 8, Washington DC 1979.  
 LOHSE, E. 1981: Die Texte aus Qumran, Darmstadt<sup>3</sup>1981.  
 MAIER, J. 1960: Die Texte vom Toten Meer, 2 Bde., München/Basel 1960.  
 MAIER, J. 1978: Die Tempelrolle vom Toten Meer, München 1978.  
 PUECH, É. 1992: Une Apocalypse Messianique (4 Q 521), RdQ 15 (1991/92), 475–519.  
 QIMRON, E. 1989/90: Times for Praising God: A Fragment of a Scroll from Qumran (4 Q 409), JQR 80 (1989/90), 341–347.  
 SANDERS, J. A. 1965: The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11 (DJD IV), Oxford 1965.  
 SHULLER, E. M. 1986: Non-Canonical Psalms from Qumran. A Pseudepigraphic Collection (Harvard Semitic Studies 28), Atlanta/Georgia 1986.  
 SHULLER, E. 1990: 4 Q 372 1: A Text about Joseph, RdQ 14 (1989/90), 349–376.  
 SMITH, M. S. 1991: 4 Q 462 (Narrative) Fragment 1: A Preliminary Edition, RdQ 15 (1991/92), 55–77.  
 STRUGNELL, J./DIMANT, D. 1988: 4 Q Second Ezekiel, RdQ 13 (1988), 45–58.  
 WACHOLDER, B. Z./ABEGG, M. G. 1991: A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. Fascicle One, Washington DC 1991.  
 VERMES, G. 1987: The Dead Sea Scrolls in English, London/New York<sup>3</sup>1987.  
 WOUDE, A. S. van der 1977: Die fünf syrischen Psalmen (einschließlich Psalm 151), JSRZ IV/1, Gütersloh<sup>2</sup>1977, 29–47.  
 YADIN, Y. 1962: The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness, Oxford 1962.  
 – 1983: The Temple Scroll, 3 Bde., Jerusalem 1983.

### 2. Sekundärliteratur

- AMOUSSINE, J. D. 1969–71: Observatiunculae Qumranae III: Interprétation d'Osée (4 Q 166, col. II), RdQ 7 (1969–71), 545–552.  
 AMUSIN, J. D. 1977: The Reflection of Historical Events of the First Century B. C. in Qumran Commentaries (4 Q 161; 4 Q 169; 4 Q 166), HUCA 48 (1977), 123–152.  
 BAUMGARTEN, J. M. 1967–69: The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity, RdQ 6 (1967–69), 183–193, jetzt in: DERS., Studies in Qumran Law, SJLA 24, Leiden 1977, 88–99.

- 1972–75: The Exclusion of „Netinim“ and Proselytes in 4 Q Florilegium, RdQ 8 (1972–75), 87–96, jetzt in: DERS., Studies in Qumran Law, SJLA 24, Leiden 1977, 75–87.  
 – 1977: The Essenes and the Temple – A Reappraisal, in: DERS., Studies in Qumran Law, SJLA 24, Leiden 1977, 57–74.  
 – 1982: Exclusions from the Temple: Proselytes and Agrippa I, JJS 33 (1982), 215–225.  
 – 1985–87: 4 Q 503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar, RdQ 12 (1985–87), 399–407.  
 BEALL, T. S. 1988: Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls, SNTS.MS 58, Cambridge 1988.  
 BEN-DAVID, A. 1974: Talmudische Archäologie I, Hildesheim/New York 1974.  
 BETZ, O. 1987: Der Tod des Choni-Onias im Licht der Tempelrolle von Qumran. Bemerkungen zu Josephus Antiquitates 14,22–26, in: DERS., Jesus. Der Messias Israels, WUNT I/42, Tübingen 1987, 59–74 (urspr. hebr. in: FS A. Schalit, Jerusalem 1980, 61–84).  
 BLIDSTEIN, G. 1972–75: 4 QFlorilegium and Rabbinic Sources on Bastard and Proselyte, RdQ 8 (1972–75), 431–435.  
 BROOKE, G. J. 1985: Exegesis at Qumran. 4 QFlorilegium in its Jewish Context, JSOT SupplSeries 29, Sheffield 1985.  
 – 1988: The Temple Scroll and the Archaeology of Qumran, 'Ain Feshkha and Masada, RdQ 13 (1988), 225–237.  
 BULTMANN, CHR. 1992: Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, FRLANT 153, Göttingen 1992.  
 CHARLESWORTH, J. H. u. a. 1991: Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, Tübingen/Louisville 1991.  
 CHAZON, E. G. 1991: 4 QDibHam: Liturgy or Literature?, RdQ 15 (1991/92), 447–455.  
 CLEMENTS, R. E. 1973: Art. 'ג', ThWAT I, 1973, 965–973.  
 COTHENET, E. 1988: Influence d'Ézéchiel sur la spiritualité de Qumrân, RdQ 13 (1988), 431–439.  
 DAVIES, PH. R. 1977: 1 QM, the War Scroll from Qumran. Its Structure and History, BibOr 32, Rom 1977.  
 DERRET, J. D. M. 1982–84: „BEHUQEY HAGOYIM“ Damascus Document IX, 1 Again, RdQ 11 (1982–84), 409–415.  
 DIMANT, D. 1984: Qumran Sectarian Literature, in: M. E. Stone (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period, CRINT II/2, Assen/Philadelphia 1984, 483–550.  
 – 1986: 4 QFlorilegium and the Idea of the Community, in: Hellenica et Judaica, FS V. Nikiprowetzky, hg. v. A. Caquot, M. Hadas-Lebel u. J. Riaud, Leuven/Paris 1986, 165–184.  
 ESHEL, H. 1991: The Historical Background of the Peshet Interpreting Joshua's Curse on the Rebuilder of Jericho, RdQ 15 (1991/92), 410–420.  
 FITZMYER, J. A. 1990: The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study, SBL Resources for Biblical Studies 20, Atlanta/Georgia 1990.  
 FLUSSER, D. 1984: Psalms, Hymns and Prayers, in: M. E. Stone (Hg.), Jewish Writings of the Second Temple Period, CRINT II/2, Assen/Philadelphia 1984, 551–577.  
 GARCIA MARTINEZ, F. 1988: L'interprétation de la Torah d'Ézéchiel dans les MSS de Qumran, RdQ 13 (1988), 441–452.  
 GUNNEWEG, A. H. J. 1985: Esra, KAT XIX/1, Gütersloh 1985.

- 1987: Nehemia, KAT XIX/2, Gütersloh 1987.
- HENGEL, M. 1976: Die Zeloten, AGJU 1, Leiden <sup>2</sup>1976.
- 1978: Qumran und der Hellenismus, in: M. Delcor (Hg.), Qumrân, BETHL 46, Paris/Leuven 1978, 333–372.
- 1988: Judentum und Hellenismus, WUNT I/10, Tübingen <sup>3</sup>1988.
- HULST, A. R. 1984: Art. אַמְגֹ'י 'am/gōj Volk, THAT II, <sup>3</sup>1984, 290–325.
- JANOWSKI, B./LICHTENBERGER, H. 1983: Enderwartung und Reinheitsidee. Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde, JJS 34 (1983), 31–62.
- JEREMIAS, G. 1963: Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen 1963.
- KASHER, A. 1988: Jews, Idumaeans, and Ancient Arabs, TSAJ 18, Tübingen 1988.
- 1990: Jews and Hellenistic Cities in Eretz-Israel (TSAJ 21), Tübingen 1990.
- KELLERMANN, D. 1973: Art. גֹ'ר, ThWAT I, 1973, 979–991.
- KISTER, M./QIMRON, E. 1992: Observations on 4 Q Second Ezekiel (4 Q 385 2–3), RdQ 15 (1991/92), 595–602.
- LAATO, A. 1992: The Chronology in the *Damascus Document* of Qumran, RdQ 15 (1991/92), 605–607.
- LANG, B. 1986: Art. נָכַר, ThWAT V, 1986, 454–462.
- LICHTENBERGER, H. 1978: Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden (4 Q 185), in: M. Delcor (Hg.), Qumrân, BETHL 46, Paris/Leuven 1978, 151–162.
- 1980: Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde, StUNT 15, Göttingen 1980.
- LIPINSKI, E. 1986: Art. נָתַן, ThWAT V, 1986, 694–712.
- 1989: Art. נָעַ, ThWAT VI, 1989, 177–194.
- MENDELS, D. 1987: The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature, TSAJ 15, Tübingen 1987.
- MEYER, R. 1989: Das Gebet des Nabonid. Eine in den Qumran-Handschriften wiederentdeckte Weisheitserzählung, SSAW.PH 107.3, Berlin 1962, jetzt in: DERS., Zur Geschichte und Theologie des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, Neukirchen-Vluyn, 1989, 71–129.
- QIMRON, E./STRUGNELL, J. 1985: An Unpublished Halakhic Letter from Qumran, in: *Biblical Archaeology Today. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem, April 1984; Jerusalem 1985*, 400–407.
- RAPPAPORT, U. 1981: Jewish-Pagan Relations and the Revolt against Rome in 66–70 C. E., *The Jerusalem Cathedra* 1 (1981), 81–95.
- RIESNER, R. 1985: Essener und Urkirche in Jerusalem, BiKi 40 (1985), 64–76.
- SAFRAI, S. 1981: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.
- SCHIFFMAN, L. H. 1975: The Halakha at Qumran, SJLA 16, Leiden 1975.
- 1982–84: Legislation Concerning Relations with Non-Jews in the *Zadokite Fragments* and in Tannaitic Literature, RdQ 11 (1982–84), 379–389.
- 1987: The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy, in: L. I. Levine (Hg.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia/Penn. 1987, 33–48.
- 1988: The Laws of War in the Temple Scroll, RdQ 13 (1988), 299–311.
- SCHMIDT, W. H. 1987: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1987.
- SCHREINER, J. 1986: Art. פָּגַל, ThWAT V, 1986, 1135–1144.
- SCHÜRER, E. 1973–87: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175

- B.C.–A.D. 135), rev. u. hg. von G. Vermes, F. Millar u. M. Goodman, 3 Bde., Edinburgh 1973–1987.
- SCHWEMER, A. M. 1991: Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*, hg. v. M. Hengel u. A. M. Schwemer, WUNT I/55, Tübingen 1991, 45–118.
- SMITH, M. 1987: *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, London <sup>2</sup>1987.
- SNIJEDERS, L. A. 1977: Art. זָר/זוֹר, ThWAT II, 1977, 556–564.
- STRUGNELL, J. 1969–71: Notes en marge du volume V des „Discoveries in the Judaean Desert of Jordan“ RdQ 7 (1969–71), 163–276.
- WEINERT, F. D. 1974: 4 Q 159: Legislation for an Essene Community outside of Qumran?, JSJ 5 (1974), 179–207.
- WELLHAUSEN, J. 1967: Die Pharisäer und die Sadducäer, Göttingen <sup>3</sup>1967 (= <sup>1</sup>1874).
- WISE, M. O. 1989: The Covenant of the Temple Scroll XXIX,3–10, RdQ 14 (1989/90), 49–60.
- 1990: The Eschatological Vision of the Temple Scroll, JNES 49 (1990), 155–172.
- 1991: 4 QFlorilegium and the Temple of Adam, RdQ 15 (1991/92), 103–132.
- WOLFF, K. E. 1989: „Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde...“ Das Land Israel in der frühen rabbinischen Tradition und im Neuen Testament, EHS.T 340, Frankfurt/M. u. a. 1989.
- WOUDE, A. S. VAN DER 1989: Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988), ThR 54 (1989), 221–261.
- 1990: Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988) (Fortsetzung), ThR 55 (1990), 245–307.
- 1992: Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988) (Fortsetzung), ThR 57 (1992), 1–57.