

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

109. JAHRGANG

1961

3. HEFT

Die Funde von Qumran und ihr Verhältnis zu den drei älteren Evangelien

Von Univ.-Prof. DDr. Franz Zehrer, Graz

Die Schreiber der berühmten Schriftenrollen aus den Höhlen bei Chirbet Qumran waren, wie unten noch näher dargetan werden wird, Mönche, deren Kloster in der Nähe der erwähnten Höhlen lag. Heute besteht darüber kein Zweifel mehr, daß die Mönche von Qumran zur „Partei“ (besser: Geistesrichtung) der Essener gehörten, von denen bereits die Geschichtsschreiber des Altertums berichten, an erster Stelle Flavius Josephus¹⁾, ferner Philo²⁾ und Plinius³⁾. Die Qumran-Leute sind jedoch mit den Essenern nicht schlechthin gleichzusetzen. Essener gab es fast an allen Orten Palästinas⁴⁾, Essener-Mönche hingegen nur in Qumran und Umgebung. Die Qumran-Essener stimmten in den Hauptpunkten ihrer Lehre mit den Auffassungen ihrer in der Welt lebenden „Partei“-Genossen überein, unterschieden sich jedoch von ihnen durch ihre monastische Lebensweise.

I. Was sagen die antiken Geschichtsquellen über die Essener?

Nach den alten Geschichtsberichten gab es im Judentum neben den Pharisäern und Sadduzäern noch die „Partei“ der Essener⁵⁾, die in einer Art Mönchsgemeinschaft lebten. a) Sie hatten Gütergemeinschaft: Beim endgültigen Eintritt in den Orden mußte jeder sein Privatvermögen abliefern. Aber nicht nur jeder Einzelmönch war arm; auch die Gemeinschaft als solche war es, da sie keine Schätze (Gold, Silber, Geld usw.) ansammelte und nicht mehr Grundbesitz erwarb, als zur Erhaltung der Gemeinde notwendig war. b) Die Qumran-Mönche führten ein zölibatäres Leben⁶⁾. Flavius Josephus⁷⁾ berichtet allerdings auch von einem Zweig der Essener, der zwar nicht die Ehe und Fortpflanzung als solche, wohl aber die

¹⁾ Siehe bes. Bell. Jud. II 8, 2–13 (§§ 119–161); ferner Ant. VIII 1, 5 (§§ 18–20); vgl. auch die Selbstbiographie 2, 10.

²⁾ Quod omnis probus liber sit 12 f., 75–91; siehe ferner Philos Apologie (bruchstückweise erhalten in der Praeparatio evangelica des Eusebius 8, 11), siehe Migne, PG 21, 641–644.

³⁾ Hist. nat. V 15–17.

⁴⁾ Flavius Josephus, Bell. Jud. II 8, 4 (§ 124).

⁵⁾ Geschrieben griech. „essenoi“ (so meist Josephus Flavius) = lat. „esseni“ (Plinius); auch die Schreibung „essaioi“ (Philo) kommt vor. Etymologisch sind beide Bezeichnungen als verschiedene Transkriptionen des aramäischen Wortes „chase“ (= fromm) zu erklären.

⁶⁾ „sine ulla femina, omni venere abdicata“ (Plinius, Hist. nat. V, 15 f.).

⁷⁾ Bell. Jud. II 8, 12 (§ 159).

schränkenlose Hingabe an die geschlechtliche Lust ablehnte. c) Die Essener-Gemeinschaft wurde von gewählten Oberen geleitet, denen man strengen Gehorsam zu leisten hatte. Diese hatten für den Unterhalt der Gemeinde zu sorgen⁸⁾ und den einzelnen Gemeindemitgliedern laufend ihre Arbeiten zuzuweisen⁹⁾. d) Die Essener beobachteten eine genaue Tagesordnung: Bei Morgengrauen standen sie auf; bei Sonnenaufgang, bis zu dem sie miteinander keine weltlichen Gespräche führen durften, verrichteten sie, nach Osten gewendet, ihr Morgengebet¹⁰⁾. Dann ging man an das Tagewerk, das hauptsächlich landwirtschaftlichen oder handwerklichen Arbeiten gewidmet war¹¹⁾. Um die „fünfte Stunde“ (= 11 Uhr vorm.) nahm jeder ein kaltes Tauchbad¹²⁾ und zog sakrale Gewänder an¹³⁾ — bei ihren gewöhnlichen Arbeiten verwendeten die Essener einfache Kleider, jedoch von weißer Farbe — und so sakral gekleidet, versammelten sie sich „in ihrem Haus“¹⁴⁾ zum Gemeinschaftsmahl, das durch das Gebet des den Vorsitz führenden Priesters eingeleitet wurde¹⁵⁾. Bei Tisch war die Sitzordnung genau festgelegt. Beim Essen herrschte Stillschweigen. Nach Beendigung des Mahles zog man wieder das Alltagsgewand an und setzte das Tagewerk bis Sonnenuntergang fort, woran sich — nach abermals vorangegangenen Bade — das Abendmahl anschloß. Es vollzog sich nach dem gleichen Zeremoniell wie das Mittagmahl. e) Die Essener kannten eine Art „Postulat“ und „Noviziat“: Der Aufnahme als Vollmitglied ging ein einjähriges Postulat und ein zweijähriges Noviziat voraus. Die Postulanten empfangen bereits das weiße Alltagskleid; zur Gemeinschaft hatten sie jedoch noch keinen Zutritt, sondern sie mußten sich in der Welt bewähren¹⁶⁾. Dagegen wurden die Novizen schon zu den Bädern zugelassen; ihre Mahlzeiten nahmen sie bereits im „Kloster“ ein, jedoch nicht im Speisesaal mit den Mönchen; sie galten ja als noch nicht ganz „rein“¹⁷⁾. Nach einer strengen Prüfung der Novizen wurden schließlich nur die ganz für würdig Befundenen als Vollmitglieder („Mönche“) aufgenommen. Die Ordensdisziplin war sehr streng.

f) Bemerkenswert für die Essener ist auch, daß sie sich nach Mitteilung des Flavius Josephus vom Tempelkult in Jerusalem fernhielten; nur ihre Opfer sollen sie dorthin geschickt haben¹⁸⁾. Im übrigen werden sie jedoch als gottesfürchtig (*philótheoi*) geschildert. g) Auch wird ihnen ein hoher Grad von Askese nachgerühmt; außer einem allgemeinen Tugendeifer (*zelos aretes*)¹⁹⁾ zeichneten sie sich besonders durch sexuelle Enthalt-samkeit, durch Wahrhaftigkeit und stetige Bekämpfung des Zornes aus.

⁸⁾ Bell. Jud. II 8, 3 (§ 123).

⁹⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).

¹⁰⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 128).

¹¹⁾ Philo, siehe PG 21, 641; Flavius Josephus, Ant. XVIII 15 (§ 19 f.).

¹²⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).

¹³⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 131).

¹⁴⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 129).

¹⁵⁾ Bell. Jud. II 8, 5 (§ 130 f.).

¹⁶⁾ Bell. Jud. II 8, 7 (§§ 137 u. 147).

¹⁷⁾ Vgl. Bell. Jud. II 8, 10 (§ 150).

¹⁸⁾ Ant. XVIII 1, 5 (§ 19).

¹⁹⁾ Philo, siehe PG 21, 641.

h) Wichtig ist auch noch die Bemerkung des Flavius Josephus, wonach die Essener an Hand von „Büchern, deren Hauptinhalt in Aussprüchen von Propheten bestand“²⁰⁾ (vgl. den Habakuk-Kommentar, einen der wichtigsten Qumran-Funde!), eifrig theologische Studien betrieben. — Soviel aus den alten Geschichtsquellen über die Essener.

Bis vor kurzem war Flavius Josephus die Hauptquelle für die Essener-Forschung gewesen. Da nun dieser Geschichtsschreiber im Verdacht steht, gelegentlich zu übertreiben — vor allem, um die Juden in den Augen seiner Leser als bedeutender erscheinen zu lassen, als sie wirklich waren —, wurden auch seine Berichte über die Essener von manchen nicht ganz ernst genommen. Dieser Verdacht schien um so eher gerechtfertigt zu sein, als im Neuen Testament die Essener nie erwähnt werden, während von den Sadduzäern und besonders von den Pharisäern dort wiederholt die Rede ist. Hätte etwa Flavius Josephus seine Berichte über die asketisch so hochstehenden Essener erfunden, um sein Volk dadurch herauszustreichen? Die Funde von Qumran sollten ihm jedoch Recht geben und nicht wenig zu seiner Ehrenrettung beitragen.

II. Die wichtigsten Erkenntnisse aus den Ausgrabungen im Verein mit den Schriftenfunden

Über die Fundgeschichte der Schriftenrollen und den Verlauf der Ausgrabungen der Ruine von Chirbet Qumran wurde in dieser Zeitschrift seinerzeit berichtet (vgl. Jg. 1958, IV, S. 308 f. und Jg. 1959, II, S. 98 ff.). Durch die 1956 abgeschlossenen Ausgrabungen wurde der einwandfreie Nachweis erbracht, daß die Schriftenfunde und die Ruine zusammengehören. Bei der Ruine handelt es sich um Reste eines Klosters, das die folgenden Gebäude bzw. Anlagen umfaßte.

a) Ein zweigeschossiges Hauptgebäude, in dessen (im Laufe der Zeit herabgestürztem) Obergeschoß ein Schreibraum untergebracht war, wie sich aus den dort gefundenen Bruchstücken von Tintenfassern (mit Resten eingetrockneter Tinte) und Schreibtischen erschließen läßt. In diesem Skriptorium wurden wohl die meisten Rollen geschrieben, die man in den Höhlen fand. b) Südlich vom Hauptgebäude befand sich ein großer Versammlungsraum, welcher der Qumran-Gemeinde auch als Speisesaal gedient hat; daran anschließend wurde nämlich ein Geschirrabstellraum ausgegraben, in dem sich zahlreiche Becher, Schüsseln, Teller und Platten (insgesamt über 1000 Stück) fanden. c) Weiter umfaßte die Klosteranlage auch Handwerkerräume, darunter eine Töpferwerkstätte mit zwei Töpferöfen. Hier wurden unter anderem die Tonkrüge hergestellt, die als Schriftenbehälter in den Höhlen gefunden wurden, wie aus den beiderorts gefundenen Keramikresten hervorgeht. d) Außerdem wurde ein Wasserbassin freigelegt, das mittels einer Wasserleitung vom Oberlauf des Wadi-Qumran her gespeist wurde. Dazu kommen noch mehrere Zisternen; das an ihnen Eigentümliche sind die breiten Treppen, die bis an den Wasserspiegel hinabführten — ein Zeichen, daß diese Zisternen zu Badezwecken verwendet wurden.

²⁰⁾ Bell. Jud. II 8, 12 (§ 159).

e) In der Nähe des Klosters fand man mehrere Friedhöfe: Da ist vor allem der „Hauptfriedhof“, der östlich an die Klosteranlage anschloß, zu nennen; bei den Ausgrabungen fand man dort etwa 1000 Gräber mit ausschließlich Männerskeletten, die ohne Grabbeigaben (Schmuck usw.) in der Weise bestattet worden waren, daß der Kopf des Toten gegen Süden zu liegen kam. Weiter östlich davon fand man einen weiteren Friedhof — bezeichnen wir ihn als den „Nebenfriedhof“ —, dessen Gräber im Unterschied von jenen des „Hauptfriedhofes“ auch Frauen- und Kinderskelette enthielten, bei denen teilweise auch Grabbeigaben (Perlen, Ringe, Ohrgehänge) lagen. Diese Gräber waren wahllos nach allen Himmelsrichtungen hin angelegt. An verschiedenen Stellen in der Umgebung des Klosters legte man weitere Gräber bzw. Gräbergruppen frei, die die nämlichen Eigenschaften aufweisen wie jene des „Nebenfriedhofes“.

Ergänzend sei noch bemerkt, daß bei En Fešcha, drei Kilometer südlich von Qumran, die Ruinen einer weiteren Klosteranlage — offenbar einer Dependence des Qumran-Klosters — festgestellt werden konnten. Dies möge über die Ausgrabungen von Qumran genügen!

Im folgenden wollen wir nun die wichtigsten Erkenntnisse aufzeigen, die die Ausgrabungen der Klosterruine im Verein mit den Höhlenfunden über die Qumran-Essener und ihre Ideen vermitteln. An der Klosterruine erkennen wir vor allem, wie die Qumran-Leute lebten; aus den Schriftenfunden erfahren wir in erster Linie, was sie dachten.

Die Ausgrabungen der Klosterruine und der sie umgebenden Anlagen gewähren uns, für sich genommen, bereits bedeutsame Einblicke in das Leben der Qumran-Leute und die Zusammensetzung ihrer Gemeinde. 1) Schon einmal die geographische Lage der Klosterruine in der Einsamkeit westlich des Toten Meeres weist darauf hin, daß die Qumran-Leute ein kontemplatives Leben führten. 2) Bisher konnten nur zwei Klostersiedlungen der Essener entdeckt werden: in Chirbet Qumran und in En Fešcha. Dies läßt erkennen, daß es sich bei den Qumran-Essenern nicht um eine Massenbewegung gehandelt hat, sondern um eine Gemeinschaft von verhältnismäßig wenigen Erlesenen. 3) Erwähnenswert ist auch, daß sich unter den in Chirbet Qumran und En Fešcha freigelegten Objekten kein einziges findet, das ursprünglich zu Schlafzwecken gedient haben könnte. Man fand einen Speisesaal, man legte Tag-, Werk- und Wirtschaftsräume verschiedener Art frei, aber kein Dormitorium. Daraus ergibt sich, daß die Qumran-Mönche auswärts übernachteten; sie schliefen wohl in den umliegenden Höhlen oder in Zelten; in der warmen Jahreszeit kampierten sie wohl auch, bloß in ihre Mäntel gehüllt, unter freiem Himmel. 4) Auffallend ist zunächst die große Zahl von Badegelegenheiten; indes wissen wir durch Flavius Josephus, daß Waschungen im Leben der Essener eine große Rolle spielten (vgl. oben II. Teil, Punkt d); sie galten — ähnlich wie bei den Pharisäern — als Reinigungsriten.

5) Wichtige Erkenntnisse über die Zusammensetzung der Qumran-Gemeinde liefern uns die in der Nähe des Klosters gefundenen Friedhöfe. Wir haben vorhin (II. Teil, Punkt e) zwei Friedhoftypen kennengelernt: den „Hauptfriedhof“, der in einheitlich nach Süden orientierten Gräbern ausschließlich Männerleichen in „schmuckloser“ Bestattungsart enthielt,

und den „Nebenfriedhof“, der wie die übrigen Einzelgräber und Gräbergruppen uneinheitlich gelagerte Männer-, Frauen- und Kindergräber (teilweise mit Grabbeigaben) beherbergte. Diese beiden verschiedenen Friedhofs- bzw. Bestattungsarten weisen deutlich darauf hin, daß es innerhalb der Qumran-Gemeinde zwei verschiedene Klassen von Gemeindemitgliedern gab: eine zölibatäre und dem Armutsideal ergebene Mönchsgemeinschaft — ihre Mitglieder wurden im „Hauptfriedhof“ (man könnte ihn auch „Mönchefriedhof“ nennen) bestattet — und daneben eine Laiengemeinschaft von verheirateten Personen, die ihr Privateigentum behielten (Schmuckbeigaben!); die Laien-Qumraner wurden im „Nebenfriedhof“ oder in den Einzelgräbern bzw. Einzelgräbergruppen in der Nähe des Klosters beerdigt.

Die Eindrücke, die man aus den Ausgrabungen der Klosterruine über die Qumran-Leute und ihre Gemeinschaft gewinnt, werden durch die in den Höhlen gemachten Schriftenfunde auf Schritt und Tritt bestätigt. Es sei hier nur auf ein Beispiel hingewiesen. Wir schlossen oben aus den zwei Friedhoftypen auf eine Zweiteilung der Qumran-Gemeinschaft in eine Mönche- und Laiengemeinde. Unter den Schriftenrollen wurden denn auch zwei verschiedene Regelbücher gefunden: Der „Sektenkanon“ („Manual of Discipline“), der die Klosterregel für die Mönche enthält, und das „Regelbuch“, in dem die Satzungen für die Laiengemeinde (für den „dritten Orden“) zusammengefaßt sind.

Erkannten wir aus der Qumran-Ruine das Leben und die Organisation der Qumran-Leute, so geben uns die Qumran-Schriften vor allem Einblick in die Lehren der Qumran-Essener, von denen nachstehend die wichtigsten aufgeführt werden.

a) Die geistige Leitung der Qumran-Gemeinde lag in den Händen von Priestern aus dem Geschlechte Sadoks. Wohl von diesen beeinflusst, hielten sich die Qumran-Leute vom Tempelkult in Jerusalem fern, da er nach ihrer Ansicht von unreinen Priestern und nach einem unrichtigen Kalender betreut wurde. (In Qumran galt nämlich bezeichnenderweise der Sonnenkalender, im damaligen Jerusalem dagegen der Mondkalender. Das Kalenderproblem wurde in Qumran sehr ernst genommen!) In der als nahe bevorstehend erhofften Endzeit werden die Qumran-Priester den Tempelkult wieder in ihre Hand bekommen. b) Kennzeichnend für die Qumran-Gemeinde ist ihre Bundestheologie, die man sich folgendermaßen zurechtlegte: Zwar sei der Bund, den Gott mit den Erzvätern geschlossen hat, unwiderruflich; der Großteil des jüdischen Volkes habe sich jedoch infolge seiner Sündhaftigkeit vom Bunde entfernt und so sei dieser vereitelt worden. In Jer 31, 31 ist vom „neuen Bund“ die Rede, den Gott in der Endzeit mit seinem Volke schließen werde. Nach dem Habakuk-Kommentar (2, 3) wäre in der von den Qumran-Essenern erlebten Zeit dieser neue Bund bereits gekommen gewesen; er sei jedoch von der überwiegenden Mehrheit der Juden nicht angenommen worden. Nur die Qumran-Gemeinde bekenne sich zu ihm; nur bei ihr seien „alle, die Gott erwählt hat“ (Sektenkanon 1, 4), und darum dürften sich lediglich die Qumran-Leute als „Söhne seines Wohlgefallens“ (Hymnenrolle 4, 33 f.) oder als „Erwählte des (göttlichen) Wohlgefallens“ (Sektenkanon 8, 6)

bezeichnen. c) In den zuletzt zitierten zwei Formeln kommt bereits die Auffassung der Qumran-Essener von der (einseitig zu ihren Gunsten ausgelegten) Prädestination deutlich zum Ausdruck. In Qumran wurde ein weitgehender Determinismus vertreten: Den Gerechten wie auch den Sündern sei schon vom Mutterleib an ihr Endschicksal unverrückbar bestimmt; die ersteren seien dazu prädestiniert, den Bund zu halten, wodurch sie unfehlbar ihr endzeitliches Heil erreichen; dagegen seien die Sünder zum Verachten des Bundes determiniert, was unausweichlich ihre endzeitliche Verdammnis nach sich ziehe (vgl. Hymnenrolle 15, 12–20).

d) Kennzeichnend für die qumranischen Auffassungen ist auch die Zwei-Messias-Lehre: Ausgehend von der Bileamweissagung (Num 24, 17: „Ein Stern wird aufgehen aus Jakob, und eine Zuchtrute wird aufstehen aus Israel“) erwartete man sowohl einen Priestermessias (= der „Stern“) als auch einen Laienmessias aus davidischem Geschlecht (= die „Zuchtrute“). Den Priestermessias stellte man sich als messianischen Hohenpriester vor; dagegen ist der Laienmessias als eine kämpferische Gestalt gedacht: Er wird sich am Ende dieses Äons an die Spitze der Qumran-Gemeinde stellen und im Verein mit ihr das Gottesreich auf Erden aufrichten. (Diese Idee begegnet besonders häufig in der Kriegsrolle.) Durch die beiden Messiasse sollte wohl die ideale Ämterzweiteilung wieder hergestellt werden, wie sie in der Glanzzeit des israelitischen Königtums bestanden hatte: David, der Begründer des Reiches und Erbauer des Tempels — Sadok, der Begründer der neuen Priestergeneration. Diese Zweiteilung, die seit der Vereinigung der geistlichen und der weltlichen Macht in der Hand der Hasmonäer für immer beseitigt zu sein schien, sollte in der messianischen Zeit wiederkommen. Einen Ansatzpunkt für die qumranische Zwei-Messias-Lehre stellt auch Zach 8, 12 f. dar, wonach einerseits der „Sproß“ als Herrscher, andererseits „ein Priester“ zur Rechten des „Sprosses“ als Berater des letzteren kommen soll. Nach der Auffassung der Qumran-Leute soll ja der geistliche Messias dem Laienmessias übergeordnet sein²¹).

e) Außer den beiden Messiasen (das heißt vor ihrem Kommen) erwartete man sich das Erscheinen des messianischen Propheten. (Ansatzpunkte für diese Auffassung waren in Deut 18, 15. 18 gegeben, wo Moses prophezeit: „Einen Propheten gleich mir wird der Herr . . . aus deiner Mitte erwecken.“) Dieser Prophet, der aus priesterlichem Geschlecht stammen soll, wird in den Qumran-Schriften als der „Lehrer der Gerechtigkeit“ bezeichnet. Seine Aufgabe soll es sein, die für das messianische Zeitalter erforderliche geistige Disposition zu schaffen und das nahe Weltende zu verkünden. Der „Lehrer der Gerechtigkeit“ hat somit die Funktion eines messianischen Vorläufers, nicht des Messias. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

f) Die Qumran-Mönche lebten in freiwilliger Armut. In Qumran wurde „arm“ nicht als sozialer, sondern als wesentlich religiöser Begriff empfunden: Geld und Gut galt ja als Werkzeug Belials, womit dieser Macht über die Menschen gewinnt; dagegen wurde der Verzicht auf Besitz

²¹) Schubert K., Die Gemeinde vom Toten Meer, München-Basel 1958, S. 32.

als Zeichen der göttlichen Erwählung gewertet. Die Qumraner faßten ihre Armut sozusagen als Gnadenstand auf, an dem sie ihre Erwählung erkennen konnten²²⁾. Die Gemeinde von Qumran war nicht etwa eine Masse von besitzlosen und nach Besitz lechzenden Proletariern. Die Gemeinde als solche besaß ja Vermögen, verschiedene ihrer Mitglieder waren von Haus aus vermögend. Wenn diese Leute nun arm waren, so waren sie es deshalb, weil sie aus religiösen Beweggründen heraus arm sein wollten. Nicht das tatsächliche Nichts-haben war demnach entscheidend, sondern der Wille (der „Geist“) zur Armut. Aus dieser freiwilligen Armutsbereitschaft heraus bezeichneten sich die Qumran-Leute als *anwe ruach* = „Arme des Geistes“ (Kriegsrolle 14, 7), das heißt Arme des Willens, Arme mit innerer Zustimmung²³⁾.

g) Charakteristisch für die Qumran-Essener ist ferner der Dualismus, die Licht-Finsternis-Lehre: Gott habe die Welt so erschaffen, daß in ihr fortan die Kräfte des Lichtes und der Finsternis nebeneinander wirksam seien. An der Spitze der Lichtkräfte stehe der „Fürst des Lichtes“ (Kriegsrolle 13, 10), der gelegentlich mit dem Erzengel Michael identifiziert erscheint (Kriegsrolle 17, 9). Der Anführer der Kräfte der Finsternis ist Belial, auch „Fürst der Herrschaft des Frevels“ genannt (Kriegsrolle 17, 5 f.). Mit diesen beiden überirdisch gedachten Reichen stehen nach qumranischer Auffassung die Menschen auf Erden in Verbindung und sind so entweder „Söhne des Lichtes“ (als solche hätten nur die Qumran-Leute zu gelten) oder „Söhne der Finsternis“ (Kriegsrolle 1, 10 f.). Am Ende der Tage werden die „Söhne des Lichtes“, angeführt vom „Fürsten des Lichtes“, zur Vernichtungsschlacht wider die „Söhne der Finsternis“ antreten, wie dies wiederholt in der Kriegsrolle zu lesen ist. Mit dem Endsieg der „Söhne des Lichtes“ werde die Gottesherrschaft auf Erden anbrechen.

III. Das Verhältnis der Qumran-Schriften zu den drei älteren Evangelien

Nachdem wir im vorausgehenden Leben und Lehre der Qumran-Essener dargestellt haben, kommen wir nun zum dritten Teil unserer Untersuchung, in dem das Verhältnis zwischen den Auffassungen in den Qumran-Schriften einerseits und in den drei älteren Evangelien andererseits der Hauptsache nach dargetan wird. Hiebei gehen wir chronologisch vor und fragen zunächst, wie Johannes der Täufer zu Qumran steht, um hernach das Verhältnis Jesu zu Qumran zu beleuchten.

A) Johannes der Täufer und Qumran

1. Die Person und Lebenshaltung des Täufers. Verschiedene Anzeichen weisen darauf hin, daß Johannes mit den Qumran-Leuten (wenigstens eine Zeitlang) persönlichen Kontakt hatte.

a) Der Täufer stammte ja aus einer Priesterfamilie (Lk 1, 5 ff.); in Qumran spielten Priester eine wichtige Rolle. Zwar hat Zacharias, der Vater des Johannes, im Unterschied zu den Qumran-Priestern im Tempel

²²⁾ Schubert, a. a. O., S. 77 f.

²³⁾ Schubert, a. a. O., S. 78.

Dienst getan (Lk 1, 8 ff.); in seinem Denken scheint er jedoch mit den offiziellen Auffassungen, wie sie in Jerusalem vertreten wurden, weit weniger gemeinsam gehabt zu haben als mit den Vorstellungen der Qumran-Priester. Nach der in Jerusalem maßgeblichen Ansicht der Schriftgelehrten war mit dem Tod des letzten der „kleinen Propheten“ der Geist der Prophetie erloschen²⁴). In der lukanischen Kindheitsgeschichte wird jedoch allenthalben geweissagt; vgl. Lk 1, 67 ff. (Zacharias); 1, 42 ff. (Elisabeth); 2, 26 ff. (Simeon); 2, 38 (Anna). Bemerkenswert ist auch, daß das „Benediktus“ außer gewissen formalen Übereinstimmungen mit der religiösen Poesie der Qumran-Essener zahlreiche Ausdrücke aufweist, die in den Qumran-Schriften häufig begegnen, wie zum Beispiel „den Weg bereiten“, „die Botschaft des Heiles bringen“, „der Herr sucht heim“, „Aufgang aus der Höhe“, „der Weg des Friedens“ u. ä. m.²⁵). — Im Gegensatz zu seinem Vater Zacharias scheint jedoch der Täufer am Tempelkult kaum je teilgenommen zu haben. Auch die Qumran-Leute hielten sich davon ferne.

b) Ähnlich den Qumran-Essenern nährte sich Johannes von Heuschrecken und wildem Honig (Mt 3, 4); im Sektenkanon wird des näheren gesagt, daß die Heuschrecken geröstet werden müssen²⁶).

c) Gleich den Qumran-Mönchen lebte der Täufer in seinen Kindheits- und Jugendjahren ein Leben der Zurückgezogenheit, noch dazu wahrscheinlich in unmittelbarer geographischer Nähe von Qumran; jedenfalls trat Johannes unweit der Mündung des Jordans zum erstenmal auf, nachdem zuvor „in der Wüste“ der Ruf Gottes an ihn ergangen war (Lk 3, 2). Es wäre somit gut denkbar, daß er zuvor bei den Qumran-Leuten oder wenigstens in ihrer Nähe gelebt hätte. Bisher konnte man mit Lk 1, 80 („Das Kind — nämlich der Johannesknabe — aber wuchs heran, wurde stark an Geist und lebte in der Wüste bis zum Tage seines Auftretens vor Israel“) nichts Rechtes anfangen; wie sollte denn der noch zarte Knabe bereits „in der Wüste“ gelebt haben? Seit der Erschließung der Qumran-Rollen wissen wir jedoch, daß bereits Kinder in der Qumran-Gemeinschaft lebten (Kinderskelette in gewissen Qumran-Gräbern!).

2. Die Botschaft des Täufers und Qumran. Nicht nur die Lebenshaltung, sondern auch die Lehre und das Wirken des Johannes trägt qumranische Züge.

a) Nicht unähnlich den endzeitlichen Vorstellungen der Qumraner ist auch die Täuferverkündigung akut eschatologisch eingestellt; vgl. Mt 3, 10a Par.: „Schon ist die Axt an die Wurzel gelegt“; 2, 12a Par.: „(Schon) hat er die Worfchaufel in der Hand“. Die Vorstellung der Qumran-Leute, daß mit ihnen bereits die Endzeit angebrochen sei, findet sich auch in der Täuferverkündigung. Aber nicht nur das. Die Endzeit wird nämlich von Johannes in einer Weise geschildert, die stark an die eschatologischen Schilderungen in den Qumran-Schriften (bes. im Haba-

²⁴) Vgl. Tosephta Sota XIII 2; Joma 9b; Sota 48b; Sanhedrin 11a.

²⁵) Daniélou J., Qumran und der Ursprung des Christentums, Mainz 1958 (Übers. von O. Schilling [Titel der franz. Originalausgabe: Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme, Paris 1957]), S. 19.

²⁶) Daniélou, a. a. O., S. 20.

kuk-Kommentar) erinnert: Nach Johannes dem Täufer besteht das messianische Gericht einerseits in einer (gnadenvollen) Geistesausgießung, anderseits in einem (strafenden) Gerichtsvollzug — vgl. Mt 3, 11 Par.: „Er wird euch (einerseits) mit Heiligem Geist und (anderseits) mit Feuer taufen“ —, wobei in der Verkündigung des Täufers die Idee des (rächenden) Gerichtes gegenüber jener der (gnadenvollen) Geistesausgießung vorwiegt. Auch nach den qumranischen Vorstellungen wird sich das messianische Gericht einerseits in einer Läuterung (der Auserwählten) durch den göttlichen Geist (vgl. Habakuk-Kommentar 6, 12), anderseits aber in der Vernichtung der Bösen durch das ewige Feuer (vgl. Mt 3, 12 Par.: „Er wird die Spreu verbrennen mit unauslöschlichem Feuer“) vollziehen²⁷⁾. Da nun nach Auffassung der Qumran-Leute die zu strafenden Bösen im Vergleich zur Schar der „Erwählten des (göttlichen) Wohlgefallens“ (= der Qumraner) in weitaus überwiegender Mehrheit sein werden, stellt sich ihr endzeitliches Bild — wie jenes des Täufers — hauptsächlich als Gerichts-Eschatologie dar. — Nichtsdestoweniger besteht zwischen der eschatologischen Verkündigung des Täufers und den endzeitlichen Auffassungen der Qumran-Leute ein wesentlicher Unterschied, wie unten bald dargetan werden wird.

b) Mit den Qumran-Leuten hat der Täufer auch die schroffe Ablehnung der Pharisäer und der Sadduzäer gemeinsam; vgl. Mt 3, 7—9 Par.

c) Übrigens scheint die Erwartung der Qumran-Essener, daß in der messianischen Endzeit zunächst einmal der Prophet (der „Lehrer der Gerechtigkeit“) als Vorbote des Messias kommen werde, im damaligen Judenvolke allgemein verbreitet gewesen zu sein. Daher mag es kommen, daß man Johannes den Täufer für diesen Propheten hielt; vgl. bei Joh 1, 21 die Anfrage der Gesandtschaft aus Jerusalem an den Täufer: „Bist du der (nicht: ein) Prophet?“

d) Auch die Bußtaufe des Johannes scheint nach Qumran zu weisen. Besteht zwar zwischen der Johannestaufe und den Essenerbädern ein wesentlicher Unterschied, insofern die letzteren nichts anderes waren als bloß rituelle Waschungen, während dagegen die Johannestaufe die Sündennachlassung anbahnte und zudem ein Bekenntnis zum „kommen-den“ Messias darstellte, so könnte Johannes wenigstens in der Wahl des äußeren Ritus dieser Bußzeremonie doch wohl von den Essenern her beeinflußt gewesen sein. Wieso wählte er gerade die Wassertaufe? Wäre — vom Alten Testament her gesehen — ein Bußritus „in Sack und Asche“ (Jon 3, 6; Job 42, 6; vgl. Lk 10, 13) nicht näher gelegen?

3. Neben den Berührungspunkten zwischen der Verkündigung des Johannes und der Lehre der Essener, die zumeist mehr äußerlicher Natur sind, ist aber auch auf die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden hinzuweisen.

a) Eben wurde auf die völlig verschiedene Funktion und Bedeutung aufmerksam gemacht, die der Johannestaufe im Vergleich zu den Essenerbädern zukam. Die Erhabenheit der Johannestaufe äußerte sich übrigens auch darin, daß sie — im Unterschied zu den fortwährend wiederholten

²⁷⁾ Daniélou, a. a. O., S. 23 ff.

Essenerwaschungen — jenen, die sie begehrten, allem Anschein nach nur ein einziges Mal gespendet wurde.

b) Wichtig ist ferner die verschiedene Missionsauffassung bei Johannes einerseits und den Essenern andererseits: Johannes richtete seine Botschaft an die Gesamtheit der Juden, ja darüber hinaus an die Sünder schlechthin, ohne nationale Einengung (vgl. Lk 3, 10—14); dagegen handelte es sich bei den Ideen der Qumraner — ähnlich wie bei den Doktrinen der Gnostiker, mit denen sie übrigens verschiedene gemeinsame Züge verbinden²⁸⁾ — um Geheimlehren, die exklusiv für die Qumran-Gemeinde bestimmt waren.

c) Weiter übersehe man nicht — und damit kommen wir zur Darlegung des vorhin bereits angekündigten wesentlichen Unterschiedes zwischen der endzeitlichen Messiasverkündigung des Johannes und den diesbezüglichen qumranischen Auffassungen —, daß in den Qumran-Schriften das Kommen der messianischen Heimsuchung Gottes zwar als unmittelbar bevorstehend, aber als immerhin noch zukünftig dargestellt wird. Johannes hingegen predigt den Messias als einen bereits Gegenwärtigen; vgl. Joh 1, 26: „Mitten unter euch steht (bereits) der, den ihr nicht kennt“; vgl. ferner Mt 3, 11 Par., wo der Messias als *ho erchómenos* = als „der (bereits) Kommende“ bezeichnet wird. Nach Johannes dem Täufer wird demnach der Messias nicht erst erwartet; er ist vielmehr bereits da.

Zusammenfassend kann somit über Johannes den Täufer folgendes gesagt werden: Auf Grund der Qumran-Funde darf es als sehr wahrscheinlich gelten, daß der Täufer vor seinem öffentlichen Auftreten bei den Qumran-Essenern weilte. Wenn er in seiner Predigt auf die Pharisäer und Sadduzäer scharf losgeht, jedoch nie auf die Essener, dann wohl deshalb, weil ihn ein gewisser timor reverentialis — Ehrfurcht ist durch die evangelische Tradition als kennzeichnende Charaktereigenschaft des Täufers verbürgt (vgl. Joh 3, 27—30)! — gehindert haben mochte, gegen seine einstigen Lehrmeister vorzugehen. Der Geist von Qumran hat den Täufer bis zu einem gewissen Grad geformt, aber Johannes ist darüber hinausgewachsen. Trägt zwar — wie wir oben sahen — die Verkündigung des Täufers in nicht wenigen Einzelheiten qumranische Züge an sich, so bedeutet sie jedoch ihrem Inhalt nach gegenüber den Qumran-Ideen einen gewaltigen Fortschritt; ja sie ist — auf das Wesentliche gesehen — jenen gegenüber etwas anderes, Neues. Obwohl der Täufer unweit von Qumran den größten Teil seines Wirkens entfaltete, trat er nicht als ein Qumran-Essener vor seine Zuhörer hin (ähnlich wie Paulus nicht als Rabbi Šaul aufzufassen ist), sondern als einer, der — gleich den alttestamentlichen Propheten — eine spezielle Sendung unmittelbar von Gott erhalten hat und kraft dieser Sendung seine Verkündigung vollzieht.

B) In welchem Verhältnis steht die Person und Botschaft Jesu Christi zu den Qumran-Leuten und ihren Lehren?

1. Zunächst ist zu untersuchen, ob Jesus persönliche Beziehungen zur Qumran-Gemeinde hatte. Konkreter gestellt lautet die Frage: War Jesus Qumran-Essener? War er es wenigstens eine Zeitlang?

²⁸⁾ Vgl. Schubert K., Die Gemeinde vom Toten Meer, München-Basel 1958, S. 62—69.

a) Nach den Berichten der Synoptiker (Mt 4, 1 Par.) zog sich Jesus nach seiner Taufe „in die Wüste“ zurück. Weilte er während jener vierzig Tage vielleicht bei den Qumran-Essenern? Sind die Versuchungen Christi — in ihrer Gesamtheit oder wenigstens zum Teil — vielleicht als geistige Auseinandersetzungen des Herrn mit den Qumran-Ideen zu verstehen? So etwa meint E. Stauffer²⁹⁾. Nach ihm wäre die Versuchung Jesu in der Wüste als „rein gleichnishafter Bericht über die inneren Auseinandersetzungen Jesu mit den sozialen Leitbildern der Wüstenpioniere von Qumran“ zu verstehen, „die aus der steinigen Wüste Brot holen. Soll Jesus sein Volk in Ödland führen, soll er dort sozialwirtschaftliche Wüstensiedlungen gründen . . . , eine agrarpolitische Ära seines Volkes heraufführen“ und so seine messianische Sendung verwirklichen? Nach Stauffer hätte Jesus in der ersten von den drei Versuchungen mit derartigen Gedanken gerungen. Angenommen, diese immerhin geistvolle Interpretation Stauffers träfe wirklich zu, was zur Vermutung berechtigte, daß Jesus in seinen jüngeren Jahren persönlichen Kontakt mit den Qumran-Leuten gehabt haben könnte, so müßte auf Grund der Evangelien jedenfalls zugegeben werden, daß sich Christus später von den essenischen Ideen gänzlich abgewandt hätte. Indes ist Jesus doch wohl kaum je Qumraner gewesen.

b) Die Evangelien lassen zu deutlich erkennen, daß er während seines öffentlichen Wirkens weder qumranisch gelebt noch qumranisch gefühlt hat. 1) Gleich dem Täufer lebt Christus nicht wie die Qumran-Leute in Weltabgeschlossenheit, vielmehr wirkt er in aller Öffentlichkeit. 2) Im Gegensatz zur Qumran-Gemeinde ist Jesus kein besonderer Asket gewesen: Er nahm an öffentlichen Gastmählern teil und trank dabei auch Wein — die Qumran-Leute genossen dagegen allem Anschein nach nur unvergorenen Traubensaft (vgl. zum Beispiel Sektenkanon 6, 4—6, wo zweimal vom „Most“ die Rede ist) —, was dem Heiland von seiten gewisser rigoristischer Kreise die Beschimpfung „Fresser“ und „Weinsäufer“ (vgl. Mt 11, 19 Par.) eintrug. 3) Waren schon die Pharisäer sehr streng in der Beobachtung der Reinigungsvorschriften (vgl. Mk 7, 2—4), so gingen hierin die Qumran-Essener noch viel weiter. So zum Beispiel mußte ein Essener-Mönch bereits eine reinigende Waschung an sich vornehmen, wenn er einen Novizen bloß von ungefähr berührt hatte³⁰⁾. So sehr suchte man in Qumran den Verkehr mit „Unreinen“ oder danach bloß Verdächtigen zu meiden! Dagegen verkehrte Christus bedenkenlos mit jedermann, auch mit offensichtlich Bemakelten, wofür er die verächtliche Bezeichnung „Freund der Zöllner und Sünder“ (Mt 11, 19 Par.) einstecken mußte. 4) In Qumran lebt man nach einer ganz genauen Tagesordnung mit genau festgesetzten Gebetszeiten. Jesus hingegen betet, wenn sich hiezu ein Anlaß bzw. eine passende Gelegenheit für gesammeltes Beten bietet. Übrigens waren die qumranischen Gebete — wie die meisten jüdischen Gebetstexte — wortreich³¹⁾. Jesus lehnt derartiges Beten ab (vgl. Mt 6, 7f.) und lehrt dafür ein ganz kurzes Gebet: das Vaterunser. 5) Die Qumran-

²⁹⁾ Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern-München 1959, S. 87.

³⁰⁾ Flavius Josephus, Bell. Jud. II 8, 10 (§ 150).

³¹⁾ Vgl. E. Stauffer, Die Botschaft Jesu . . . , S. 15.

Leute hielten sich vom jerusalemischen Tempelkult fern; Jesus nahm dagegen oft an ihm teil. 6) Christus war ein Freund der Natur; seine Reden, besonders seine herrlichen Parabeln verraten eine feine Naturbeobachtung. Die Qumran-Schriften erwecken dagegen den Eindruck, daß den Mönchen am Toten Meer die Natur gleichgültig war (sonst hätten sie sich nicht in die zum Teil fast völlig vegetationslose Gegend am Toten Meer zurückgezogen!). Sie hatten offenbar kein Interesse an der schönen Welt, die uns Menschen umgibt, sondern lebten in der Welt ihrer Gedanken und starren Zeremonien³²⁾.

2. Wie sieht es nun mit der Lehre Christi aus? In welchem Verhältnis steht sie zu den Qumran-Ideen?

a) Auch hier sind zunächst verschiedene Berührungspunkte zwischen den Evangelien und den Qumran-Schriften festzustellen, wie die folgenden (nur auszugsweise angeführten) Beispiele zeigen.

1) Schon der letzte Teil der Weihnachtsbotschaft der Engel: „Friede den Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens“ (Lk 2, 14) hat in den Qumran-Schriften auffallende Parallelen; so zum Beispiel ist im Sektenkanon (8, 6) von den „Erwählten des Wohlgefallens“ die Rede. Ergibt sich aus dieser Stelle schon hinlänglich deutlich, daß es sich darin um das göttliche Wohlgefallen an den Menschen handelt, so geht dies noch klarer aus dem nachstehend zitierten Text der Hymnenrolle (4, 33) hervor (der übrigens sehr vernehmlich an den zweiten Teil der Engelsbotschaft bei Lk 2, 14 anklingt): „Die Fülle des Erbarmens wird sein auf allen Söhnen seines Wohlgefallens.“ Man vergleiche ferner Hymnenrolle 11, 9: „Dein Erbarmen gilt allen Söhnen deines Wohlgefallens.“ Auf Grund dieser Parallelen wird man nun doch um so mehr geneigt sein, der Vulgata-Interpretation: „hominibus bonae voluntatis“ (oder sagen wir vorsichtiger: deren traditioneller Deutung: „Menschen, die guten Willens sind“) den Abschied zu geben.

2) Bei Mt 5, 3 werden „die Armen im Geiste“ selig gepriesen, bei Lk 6, 20 hingegen nur „die Armen“. Die neuere Exegese neigte bis vor kurzem dazu, die Lk-Formulierung als die ursprünglichere zu betrachten³³⁾. Diese Ansicht scheint nun durch die Schriftenfunde von Qumran erschüttert worden zu sein. Ihnen entnehmen wir nämlich, daß sich — wie bereits betont wurde — die Qumran-Leute in ihrer Gesamtheit als „die Gemeinde der Armen“ bezeichneten; die einzelnen Gemeindemitglieder erachteten sich als „Arme des Geistes“ (vgl. Kriege-rolle 14, 7). „Geist“ (hebr. ruach) hat hier wohl die bereits im Alten Testament nachweisbare Bedeutung von „Wille“; vgl. zum Beispiel Ex 35, 21: „So brachte jeder-mann, den sein Herz dazu bewog und dessen Geist willig war, die Beisteuer für Jahve zur Herstellung des Bundeszeltes“³⁴⁾. In der Tat waren, wie ebenfalls oben bereits erwähnt wurde, die Qumran-Mönche freiwillig arm. Beim Eintritt als Vollmitglied in den Orden mußte das persönliche Ver-

³²⁾ Brant W., Wer war Jesus Christus? (Verändern die Schriftenfunde vom Toten Meer unser Christusbild?), Stuttgart 1957, S. 249.

³³⁾ Vgl. z. B. Schmid J., Das Evangelium nach Matthäus (1. Bd. in: „Regensburger Neues Testament“), Regensburg 1956³, S. 79.

³⁴⁾ Vgl. Schubert, a. a. O., S. 119 f.

mögen abgeliefert werden. Vorenthaltung von Geld usw. wurde mit einjährigem Ausschuß aus der Gemeinschaft geahndet (Sektenkanon 6, 24 f.). Ein derartiger Ausschuß aus der Gemeinschaft dürfte jedoch in nicht wenigen Fällen praktisch einem Todesurteil gleichgekommen sein. Es darf nämlich vermutet werden, daß die meisten Qumran-Mönche aus Furcht, sich zu verunreinigen, auswärts kaum etwas zum Essen angenommen haben dürften. So mögen nicht wenige unter den Ausgestoßenen vor den Mauern des Klosters verhungert sein. — Vielleicht wurde die uns gar zu drakonisch scheinende Bestrafung des Ananias und der Saphira (Apg 5, 1—11) von der Urgemeinde zu Jerusalem, die wohl vom strengen qumranischen Armutsideal Kenntnis hatte und möglicherweise dadurch zum „urchristlichen Kommunismus“ (vgl. Apg 2, 44 f.) angeregt worden war³⁵), nicht so hart empfunden. Eines ist durch die vorhin angeführte Qumran-Formel „Arme des Geistes“ jedenfalls sichergestellt worden, daß nämlich „Geist“ in Mt 5, 3 nicht „Intelligenz“, sondern „geistige Einstellung“, „Geisteshaltung“, „Gesinnung“ bedeutet.

3) Bei Mt 5, 43 heißt es (43a): „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist (43b/1): Du sollst deinen Nächsten lieben (43b/2), deinen Feind aber (kai-adversativum!) hassen.“ Nun ist aber im Alten Testament nirgends ein Gebot des Feindeshasses zu entdecken; dort wird vielmehr die allgemeine Nächstenliebe gelehrt (Lev 19, 18. 34). Auch in der jüdischen Traditionsliteratur konnte bis jetzt ein Gebot, den Feind zu hassen, nicht nachgewiesen werden. In der Qumran-Sekte gab es hingegen ein derartiges Gebot; siehe zum Beispiel Sektenkanon 1, 4, wonach es Pflicht eines jeden Gemeindemitgliedes war, „zu lieben jeden, den er erwählt (das heißt: Qumran-Leute sollten nur ihresgleichen lieben) und zu hassen jeden, den er verworfen hat (das heißt: Qumraner sollten alle Nicht-Qumraner hassen); nach Sektenkanon 1, 10 sind alle „Söhne der Finsternis“ (= alle Nicht-Qumraner) zu hassen. Es ist ohne weiteres annehmbar, daß sich Jesus bei Mt 5, 43b/2 auf das qumranische Gebot des Feindeshasses bezog, was allerdings zur Voraussetzung hätte, daß dieses Qumran-Gebot in der jüdischen Öffentlichkeit allgemein bekannt war (vgl. Mt 5, 43a: „Ihr habt gehört“). Warum soll diese Voraussetzung nicht zutreffen sein?

4) Die in der Praxis leider viel zuwenig beherzigte Mahnung Christi (es handelt sich eigentlich um mehr als bloß um eine Mahnung!): „Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Mt 5, 34), hat eine sachlich identische Parallele im Damaskusdokument (15, 1—3)³⁶), wo ebenfalls ein Verbot des Eides vorliegt.

5) Im Damaskusdokument (4, 21) findet sich auch das Verbot der Ehescheidung (Mt 5, 32 Par.; 19, 3—12 Par.), wobei überraschender-

³⁵) Vgl. Daniélou, a. a. O., S. 49; Schubert, a. a. O., S. 127.

³⁶) Das Damaskusdokument ist eine essenische Schrift, die inhaltlich gewissen Qumran-Schriften (bes. dem Habakuk-Kommentar und dem Sektenkanon) nahesteht und ungefähr um dieselbe Zeit wie diese entstanden sein dürfte. Im Jahre 1896 wurden in der Geniza (= Raum für abgelegte, ehemals beim Synagogengottesdienst verwendete Schriftenrollen) der Karäer-Synagoge zu Kairo von S. Schechter zwei mittelalterliche Handschriftenbruchstücke dieses Dokumentes gefunden und später herausgegeben (Documents of Jewish sectarians, Cambridge 1910). Ein Fragment einer Abschrift des Damaskusdokuments wurde in der Höhle 6 von Qumran neu entdeckt.

weise genauso wie bei Mt 19, 4 Par. mit Gen 1, 27 („als Mann und Weib schuf er sie“) argumentiert wird.

6) Flavius Josephus³⁷⁾ berichtet über die Essener unter anderem auch, daß sie auf Reisen nichts bei sich trugen als höchstens Waffen gegen Räuber, nicht aber Unterkleider zum Wechseln oder ähnliches; dies sei nicht nötig gewesen, da sie ja ohnehin allorts ihresgleichen gefunden hätten. Erinnert dieses Verhalten der Essener nicht an die Vorschrift Christi bezüglich der einfachen Ausrüstung der auf missionarischer Wanderschaft befindlichen Jünger (Mt 10, 10 f. Par.)?

7) Christus hat das Apostelkolleg als Zwölferschaft eingesetzt, wofür sicher in erster Linie die Zwölfzahl der Stämme Israels maßgebend gewesen sein wird (vgl. Mt 19, 28): Durch ihre Zwölfzahl sollen die Apostel als die Häupter des neuen Israel gekennzeichnet werden. An der Spitze der Qumran-Gemeinde stand ein Rat von „zwölf Männern und drei Priestern“ (Sektenkanon 7, 1)³⁸⁾. Könnte diese qumranische Einrichtung nicht auch mitbestimmend gewesen sein für die Zwölfzahl der Apostel? Und wenn in Qumran die „drei Priester“ gar noch aus der Zahl der zwölf Ratsmitglieder — als engerer Ausschuß derselben — genommen worden wären (was aus der eben zitierten Belegstelle allerdings nicht mit Sicherheit abgeleitet werden kann), dann wäre die Analogie noch überraschender, spielt doch bekanntlich unter den zwölf Aposteln die Dreiergruppe Petrus-Jakobus-Johannes eine besondere Rolle³⁹⁾.

8) Ist der Zusammenhang zwischen dem Zwölferrat von Qumran und dem Zwölferkolleg der Apostel jedenfalls unsicher, so kommt das qumranische Gemeinschaftsmahl als Vorbild des Letzten Abendmahles noch viel weniger in Frage. Zwar wurde beim Mahl in Qumran vom vorsitzenden Priester Brot und Wein (wahrscheinlich war es Weinmost) gesegnet (Sektenkanon 6, 3—6); indes waren ähnliche Mahlgebräuche damals allenthalben bei den Juden in Übung. Und was das Entscheidende ist: Die Segnung von Brot und Wein beim Essermahl hatte bloß rituellen Charakter und nicht mehr. Die eucharistischen Einsetzungsworte haben im Ritus des Essermahles keinerlei Entsprechung⁴⁰⁾.

b) Damit kommen wir zu den Gegensätzen zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen in den Qumran-Schriften. Zum Teil haben wir sie bereits berührt, als wir den qumranischen Zügen an der Person Christi nachgingen.

1) Da ist einmal auf die verschiedene Wertung des mosaischen Gesetzes hinzuweisen. Die Qumraner beobachteten die Gesetzesvorschriften noch viel skrupulöser als die Pharisäer. Dies zeigt sich besonders in ihrer Sabbatauffassung. Nach pharisäischer Ansicht durfte man einem in die Grube gefallen Menschen oder Tier am Sabbat heraushelfen (vgl. Lk 14, 4); nach dem Damaskusdokument (11, 12, 16) war dies jedoch

³⁷⁾ Bell Jud. II 8, 4 (§ 125).

³⁸⁾ Vgl. auch die Fortsetzung dieser Stelle bei Barrett C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments (Auswahl aus zeitgenöss. Quellen), aus dem engl. Original übers. v. Carsten Colpe, Tübingen 1959, S. 276, Zeile 71 ff.

³⁹⁾ Vgl. B. Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, TZ 10 (1954), S. 107, zit. bei Daniélou, a. a. O., S. 36.

⁴⁰⁾ Vgl. Schubert, a. a. O., S. 50 f. und 122.

nicht erlaubt; ja es war am Sabbat nicht nur jede Arbeit verboten; nach dem nämlichen Damaskusdokument (10, 19) verstieß man vielmehr bereits gegen das Gebot der Sabbatruhe, wenn man am Sabbat bloß vom Arbeiten redete. In Qumran wird man diesbezüglich der gleichen Meinung gewesen sein, waren doch die im Damaskusdokument enthaltenen Satzungen den Qumran-Leuten wohlbekannt⁴¹⁾. — Dagegen setzte sich Christus kühn über das Sabbatgebot hinweg, wenn es galt, einem leidenden Menschen zu helfen (vgl. Mk 2, 27a—b: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen“), und erwies sich so als „der Herr über den Sabbat“ (Mk 2, 27c). Bei Christus hat die Liebe den Primat über den Gesetzesgehorsam.

2) Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß die Essener auch in der Sorge um rituelle „Reinheit“ weiter gingen als die Pharisäer. Christus erachtete hingegen die Reinigungszeremonien als wertloses Getue; er fordert nicht rituelle Reinigkeit, sondern Herzensreinheit (Mt 15, 1—20 Par.). Die Qumraner nahmen ein Tauchbad, bevor sie zu Tisch gingen; Christus hingegen spricht: „Mit ungewaschenen Händen zu essen, verunreinigt nicht den Menschen“ (Mt 15, 20).

3) Die Qumran-Leute predigen den Feindeshaß; Jesus verkündigt dagegen die Feindesliebe (Mt 5, 43—48 Par.).

4) Dazu kommt noch ein weiterer, wesentlicher Unterschied: Die Qumraner betrachteten, wie oben bereits erwähnt wurde, ihre Auffassungen als Geheimlehren; Jesus hingegen erachtet seine Botschaft als für alle Menschen bestimmt, weiß er sich doch als der Heiland aller, während hingegen die Qumran-Leute nur ihresgleichen als zum Heil Erwählte ansahen.

Der Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen der Qumran-Essener ließe sich noch durch zahlreiche Beispiele erläutern⁴²⁾. Eines ist jedenfalls sicher: Wäre Christus im Qumran-Kloster erschienen und hätte er dort bloß seine Ansichten über Rein und Unrein oder über das mosaische Gesetz vorgetragen, er wäre bestimmt nicht lebend aus den Klostermauern wieder herausgekommen!

Im Anschluß an die Besprechung der gemeinsamen und gegensätzlichen Züge in den Auffassungen Christi und jenen der Qumran-Leute darf jene angebliche „Entdeckung“ nicht übergangen werden, die vor nun schon bald einem Jahrzehnt nicht nur die Gelehrten angelegentlichst beschäftigte, sondern auch als Sensation durch die Presse ging: Es handelt sich dabei um die oben schon wiederholt erwähnte Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit“ (hebr. moreh hassédeq). Man kannte ihn bereits aus dem Damaskusdokument als jene erhabene Priester- und Prophetenpersönlichkeit, die später mit einem gottlosen Hohenpriester in Konflikt geriet. In den Qumran-Rollen — insbesondere im Habakuk-Kommentar — erscheint der „Lehrer der Gerechtigkeit“ aufs neue, wobei dort gewisse, bisher unbekannte Einzelheiten über ihn ausgesagt werden, die man im Leben Jesu Christi wiederfinden wollte. So zum Beispiel — um nur die

⁴¹⁾ Vgl. oben Anm. 36: Auffindung des Damaskusdokuments in der Höhle 6.

⁴²⁾ Vgl. E. Stauffer, Die Botschaft Jesu . . ., S. 13—15, wo in 22 Punkten die wichtigsten Unterschiede zwischen der Lehre Jesu und den Auffassungen der Qumraner antithetisch zusammengestellt sind.

drei frappantesten unter diesen vermeintlich gemeinsamen Zügen zu nennen — wollte man aus gewissen Qumran-Texten herauslesen, 1) daß der „Lehrer der Gerechtigkeit“ durch heidnische Soldaten, die im Dienste eines gottlosen Hohenpriesters standen, getötet (wenn nicht gar gekreuzigt) worden sei; 2) nach seinem angeblichen Tod sei er wiederum „erschienen“, sei also gleich Jesus auferstanden; 3) von den Schülern des „Lehrers der Gerechtigkeit“ werde in den Qumran-Schriften gesagt, daß sie seine Wiederkunft zum Jüngsten Gericht erwarten.

Bei der Debatte, die durch die eben erwähnte „Entdeckung“ ausgelöst wurde, ging es nun nicht etwa um die Frage der Möglichkeit einer (unmittelbaren oder mittelbaren) Beeinflussung Christi durch den „Lehrer der Gerechtigkeit“, wie derartige Berührungspunkte zwischen Qumran und Christus vorhin (siehe oben B, Punkt 2a) aufgezeigt wurden; es handelte sich jetzt nicht um gewisse äußerliche Formen der Organisation oder um gewisse Vorstellungen bzw. Ausdrucksweisen, die Christus oder die Urgemeinde von Qumran entlehnt haben könnte. Diesmal stand unvergleichlich mehr auf dem Spiel, diesmal ging es um Wesentliches: Wenn es sich nämlich wahrscheinlich machen ließ, daß sich in der Qumran-Tradition um den „Lehrer der Gerechtigkeit“ später sozusagen ein „essenischer Mythos“ gebildet habe, der nachträglich auf Christus übertragen worden wäre — Dupont-Sommer⁴³⁾ rechnete zumindest mit dieser Möglichkeit —, ja dann war die Geschichtlichkeit der Person Jesu Christi, mehr aber noch die Echtheit und Ursprünglichkeit des Christentums ernstlich in Frage gestellt. Was Dupont-Sommer bloß zur Diskussion stellen wollte, wurde dann von sensationslüsternen Journalisten in verantwortungsloser Weise als wahrscheinlich, wenn nicht gar als bereits sicher hingestellt und in dieser Form in die breite Öffentlichkeit gebracht.

Inzwischen haben sich die aufgeregten Gewässer weitgehend beruhigt. Man hat nämlich die in Frage kommenden Qumran-Texte mittlerweile genau studiert und mußte dabei feststellen, daß gerade die als Hauptbelegstellen angeführten Texte nicht tragfähig genug sind, da sie teils bloß lückenhaft erhalten, teils dunkel sind und daher keine eindeutige Interpretation ermöglichen. Voreilige Entdeckerfreude, wobei wieder einmal der Wunsch der Vater des Gedankens war, hatte zu gewagten Ergänzungen (Konjekturen) und einseitigen Auslegungen der betreffenden Qumran-Texte geführt⁴⁴⁾. Im besonderen muß zu den vorhin angeführten vermeintlichen Hauptberührungspunkten zwischen Christus und dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ folgendes festgestellt werden: Im Habakuk-Kommentar 9, 1—12 ist keineswegs klar gesagt, daß der „Lehrer der Gerechtigkeit“ eines gewaltsamen Todes gestorben sei; es ist dort lediglich von (allerdings grausamen) Verfolgungen die Rede; Verfolgungen aber sind das klassische Schicksal eines Propheten (vgl. Mt 13, 57 Par.). Und was die Stelle Habakuk-Kommentar 11, 4—8 angeht, so ist es gewagt, wenn nicht gar willkürlich, sie im Sinne der „Auferstehung“ des „Lehrers der Gerechtigkeit“ zu interpretieren; der dort gebrauchte Ausdruck „er-

⁴³⁾ *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950; vgl. ders., *Le Maître de Justice fut-il mis à mort?* VT 1 (1951), S. 200—215.

⁴⁴⁾ Näheres zur Interpretation der fraglichen Stellen siehe bei Daniélou, a. a. O., S. 70—91.

scheinen“, der an sich jede Art des Sichmanifestierens besagen kann, wird an der betreffenden Stelle nicht mehr als „auftreten“ bedeuten. (Trotz der wütenden Verfolgungen von seiten des bösen Hohenpriesters ist der „Lehrer der Gerechtigkeit“ später wieder aufgetreten.)⁴⁵⁾ Immerhin bleibt noch abzuwarten, ob vielleicht der eine oder andere von den noch nicht edierten Qumran-Texten neue Gesichtspunkte zur Lösung des Problems beibringt. Vorläufig scheint dies nicht der Fall zu sein.

Zusammenfassend ist somit über das Verhältnis zwischen Jesus Christus (bzw. dem Christentum) und Qumran etwa folgendes zu sagen: Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Jesus jemals in persönlicher Verbindung mit den Qumran-Leuten stand; wohl aber kannte er ihre Lehren und mag von den zahlreichen sittlich hochstehenden Auffassungen des Qumran-Kreises die eine oder andere übernommen haben. Keinesfalls aber darf die Botschaft Jesu — im ganzen gesehen — etwa bloß als eine Fortentwicklung der Lehre der Qumran-Essener betrachtet werden; allzu groß und wesentlich sind die Gegensätze, die zwischen beiden klaffen. Vielmehr bedeutet die Botschaft Jesu — als Ganzes betrachtet — gegenüber den Qumran-Lehren etwas völlig Neues, vorher nicht Dagewesenes. Da jedoch Jesus Christus mit dieser seiner neuen Lehre zu jener Zeit auftrat, in der die Qumran-Gemeinde in höchster Blüte stand, und da er in der nämlichen Umwelt, die die Qumran-Mönche umgab, seine Lehren verkündete, darum tragen die Qumran-Funde nicht nur zur Aufhellung des Lebens und der Lehre der Qumran-Gemeinde, sondern zugleich auch zum besseren Verständnis jenes Milieus bei, in dem Jesus lehrte und wirkte. So werden denn durch die Qumran-Funde auch verschiedene Details in den Evangelien in neues oder zumindest klareres Licht gerückt.

Noch sind längst nicht alle Schriftenrollen von Qumran durchgearbeitet. Nichtsdestoweniger darf nach dem, was wir bis jetzt über Qumran wissen, wohl bereits heute eines als hinlänglich gesichert gelten, daß nämlich das Christentum nicht einfachhin aus dem Qumran-Essentertum abgeleitet werden kann. Somit wird auch nach den Entdeckungen von Qumran Jesus Christus das bleiben, als was er bisher in der Religionsgeschichte angesehen wurde, nämlich als der Begründer einer völlig neuen, einmaligen Religion: unseres Christentums. (Manuskript abgeschlossen am 10. 2. 1960.)

Die zwanzig allgemeinen Konzilien in historischer Schau

Von Karl Eder (†)

Erster Teil

Drei Einzelfragen als Präludium

1. Die Tagungsorte

Was sagen die Tagungsorte der zwanzig allgemeinen Konzilien aus? Ganz Wichtiges. Die ersten acht finden auf orientalischem Boden statt (zwei zu Nicäa, vier zu Konstantinopel, eines zu Ephesus, eines zu Chal-

⁴⁵⁾ Vgl. Daniélou, a. a. O., S. 78 f.