

Die Schriftrollen vom Toten Meer

Zum gleichnamigen Buch von Millar Burrows *)

Von Kurt S c h u b e r t, Wien

Der vorliegende Band ist die deutsche Übersetzung des 1955 in New York erschienenen Buches „The Dead Sea Scrolls“. Die Übersetzung besorgte der Historiker und Orientalist Friedrich Cornelius, dessen Untersuchung über die Chronologie Hammurapis ein wesentlicher Beitrag zur Lösung dieses umstrittenen Problems ist. Ein Hinweis des Verlages Beck auf dem Schutzumschlag belehrt uns, „daß von Burrows' Buch bereits nach einem Vierteljahr die siebente Auflage vorlag“ und daß es „in mehrere Weltsprachen übersetzt“ wurde.

S. 1–22 schildert der Vf. „die ersten Entdeckungen“, die zu einer Zeit stattfanden (1947), da er selbst Direktor der American School of Oriental Research in Jerusalem war. Dadurch konnte er die Fundgeschichte aus nächster Nähe miterleben und seine diesbezüglichen Mitteilungen sind von größtem Interesse. Was die Übersetzung betrifft, gab Cornelius das englische Original „Manual of Discipline“ durch „Handbuch der Unterweisung“ wieder. Im deutschen Sprachraum aber hat sich dafür der Terminus Sektenkanon, Sektenschrift oder Sektenregel eingebürgert, den ich auch in Hinkunft gebrauchen will. Im Kapitel „Aufregung und Nachprüfung“ (23–43) kommt der Vf. auf Fragen der Datierung zu sprechen, schildert die Auffindung der Höhle 1 und den Verlauf der darin stattgefundenen archäologischen Untersuchung im Frühjahr 1949. Anschließend daran behandelt er die ersten wissenschaftlichen Kontroversen um Wesen und Herkunft der Rollen. Der Abschnitt „Spätere Entdeckungen“ (44–57) schildert die Ausgrabungen in Chirbet Qumran bis zur dritten Grabung 1954. Der ausführliche Grabungsbericht von de Vaux, der auch über die Grabungen 1955 und 1956 referiert, konnte dem Vf. noch nicht vorliegen, da er sein Ms. 1955 abgeschlossen hatte. Diese weiteren Grabungen bestätigten aber neu die Richtigkeit des auch schon 1954 erzielbaren Ergebnisses, daß das (Kloster-)Gebäude

*) Burrows, Millar, *Die Schriftrollen vom Toten Meer*. München, C. H. Beck, 1957. Gr. 8°, VIII, 379 Seiten. Mit 9 Abb. auf 8 Tafeln und 2 Karten. — Geh. DM 20,—; Ln. DM 24,—.

von Qumran im Verlaufe des jüdisch-römischen Krieges 66–70 zerstört worden war. Außerdem behandelt Burrows in diesem Abschnitt noch die Auffindung von Manuskripten in den Höhlen 2–6 von Qumran (inzwischen sind schon Nachrichten über Handschriftenfunde in 11 Höhlen bekannt geworden), sowie die Funde im Wadi Muraba'at und im Wadi En Nar. Die beiden letzteren stehen in keinem sachlichen Zusammenhang mit den Funden in den Höhlen von Qumran.

S. 59–98 untersucht Burrows „das Alter der Handschriften“. S. 62 meint er wohl zu Recht, daß man sich bei der Altersbestimmung nicht allzu sehr auf die im Damaskusdokument geschilderte Auswanderung nach Damaskus stützen dürfe, denn wir wissen nicht, „wann und ob überhaupt diese Wanderung stattgefunden hat“. Wichtiger schon ist die archäologische Bestimmung der in den Höhlen und der Ruine von Qumran gefundenen Keramik, die in das erste Jahrhundert n.Chr. weist. Auch das sogenannte Kohle-14-Verfahren ergab etwa denselben Zeitpunkt für die Herstellung des Leinens, in das die Mss. gewickelt waren; es kommen die 400 Jahre von 167 v.Chr. bis 233 n.Chr. in Betracht. Wenn man zu diesem Befund noch das Ausgrabungsergebnis von Qumran dazunimmt, so ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß die Texte im Verlauf des jüdisch-römischen Krieges 66–70 n.Chr. in den Höhlen versteckt worden waren. Damit ist aber nur der terminus ante quem festgelegt, denn „wenn die spätesten Handschriften vor 70 n.Chr. geschrieben sein müssen, so haben wir nun zu fragen, wie lange vorher sie geschrieben sind“ (S. 67). S. 67–81 untersucht Burrows die paläographischen Argumente. Auch diese ergeben als spätest möglichen Ansatz das erste Jahrhundert n.Chr. (S. 82). Paläographie und Archäologie gehen also konform. S. 86–90 behandelt der Vf. Fragen der Masora im Verhältnis zur Textgestalt der Isaias-Mss. aus Höhle 1 und kommt S. 90 zu dem Schluß: „Im ganzen ergibt sich, daß die Textgestalt der Bibel in den Schriftrollen vom Toten Meer keine Schlüsse auf ihre Datierung zuläßt.“ Dieser, gegenüber Kahle's Datierungsversuch¹⁾ skeptischen Auffassung wird wohl zuzustimmen sein. Im großen und ganzen, meint Burrows, stammen die Mss. der gefundenen Texte aus der Zeit von 100 n.Chr. oder etwas früher bis 70 n.Chr. (S. 98).

S. 99–115 sind der Untersuchung des Terminus „Kittim“ im Habakkukkommentar gewidmet. S. 110 wendet sich Burrows scharf gegen die Gleichsetzung der Kittim mit den Seleukiden. „Alle Gründe dafür schrumpfen zu nichts oder beinahe nichts zusammen.“ Ganz so apodiktisch wird man das aber wohl nicht behaupten können, zumal auch manche Gründe für die Gleichsetzung von Kittim und Seleukiden nicht ganz von der Hand zu weisen sind²⁾. Der vorsichtigen Deutungsweise des Vf. aber entspricht die S. 113 gemachte Feststellung, „daß die Aussagen über die Kittim zu allgemein gehalten sind, um klar und unmißverständlich ein bestimmtes Volk zu bezeichnen“. Zu dieser Meinung bekannte sich der Rezensent schon ZKTh 74 (1952) 17. Burrows meint aber, daß das Wort Kittim eher die Römer als die Seleukiden bedeute. Aus dem Habakkukkommentar schließt er S. 115 vollkommen zu Recht, daß die Römer „noch nicht in Palästina eingegriffen“ hätten, als der Kommentar geschrieben wurde.

S. 116–129 behandelt der Vf. unter dem Titel „Die Personen des Dramas“ die einzelnen Personen und Gruppen, die im Habakkukkommentar genannt werden, macht aber noch keinen Versuch zu ihrer Identifikation. Zuerst erwähnt er die bedeutendste Persönlichkeit, den Lehrer der Gerechtigkeit. Über das „Haus Absalom“ sagt er S. 121, daß es sich nicht auf einen konkreten Absalom beziehe, sondern einige ehemalige Anhänger des Lehrers der Gerechtigkeit bedeute, die ihn im Stich gelassen haben. S. 125–127 bespricht Burrows die beiden dunklen Worte 'bit glutu im Habakkukkommentar 11,6 und übersetzt sie „ihn verbannen wollte“. Nach einer in einem Text aus dem Wadi Muraba'at belegten grammatikalischen Parallele³⁾ wird man diese beiden Worte wohl als „in seinem Exilshaus“ bedeutend verstehen müssen. Zuzustimmen wieder ist Burrows' Feststellungen auf S. 129, daß die im Habakkukkommentar Kol. 12 genannten „Armen“ Schüler und Anhänger des Lehrers der Gerechtigkeit seien und daß der Mann der Lüge und der Frevelpriester zwei verschiedene Personen seien. S. 130–152 versucht Burrows eine Identifizierung der Personen und Ereignisse des Habakkukkommentars. Dabei kommt er sogleich zu der richtigen Feststellung, daß sich aus diesem Kommentar keine chronologische Abfolge der Ereignisse feststellen läßt. S. 151 gibt Burrows der Meinung Ausdruck, daß „kein Priester, dessen die Geschichte erwähnt, ganz genau in jedem Punkt der Beschreibung des bösen Priesters im Kommentar entspricht“, und datiert den Kommentar etwas vor oder nach 63 v.Chr. Nach der Veröffentlichung der Nachumkommentarfragmente aus der Höhle 4⁴⁾, die aber auch keinen zwingenden Grund dafür angeben, scheint

¹⁾ Paul Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, 58 f.

²⁾ Vgl. H. H. Rowley, *The Kittim in the Dead Sea Scrolls*, PEQ 88 (1956) 92–108, der auch weiterhin sehr entschieden gegen die Gleichsetzung Kittim-Römer eintritt.

³⁾ Vgl. die Form 'bit mšku «in Bet Maško» in einem Text aus dem Wadi Muraba'at. R. de Vaux, RB 60 (1953) 270.

⁴⁾ J. M. Allegro JBL 75 (1956) 89–93.

es aber sehr wahrscheinlich, daß der Frevelpriester des Habakkukkommentars und der Löwe des Zornes des Nachumkommentars ein und dieselbe Person sind und daß beide mit Alexander Jannai gleichzusetzen sind. Der Habakkukkommentar wurde also aller Wahrscheinlichkeit nach schon zur Zeit des Alexander Jannai (103–76) verfaßt.

S. 153–171 behandelt der Vf. die „geschichtlichen Anspielungen in den anderen Schriftstücken“. Hier erwähnt er wieder die im Damaskusdokument genannte Auswanderung nach Damaskus. S. 165 hält er es für denkbar, daß die in der Kriegsrolle I, 3 genannte „Wüste der Heiden“ mit dem Lande Damaskus gleichzusetzen wäre. Doch für ebenso möglich hält es Burrows, daß der Ausdruck „Wüste der Heiden“ nur ein angemessener Ausdruck für die jüdische Diaspora ist. Bezüglich des Damaskusdokumentes sagt er S. 166, daß es zwar sehr wertvolle Hinweise enthält, daß es aber noch „viel zu früh zu irgendwelchen abschließenden Behauptungen“ sei. S. 172–184 sind „Gedanken, Wortschatz und literarischen Beziehungen“ gewidmet. Hier behandelt Burrows Kontakte zu den Büchern Sirach, Henoch, Jubiläen und Testamenten der 12 Patriarchen. Sehr anfechtbar ist hier seine Formulierung S. 182: „Wie auch die Verwandtschaft zwischen den Rollen vom Toten Meer und den Testamenten der zwölf Patriarchen beschaffen sein mag, für direkte literarische Abhängigkeit fehlen klare Anzeichen.“ Hier ist wohl K. G. Kuhn zuzustimmen, der gesagt hat: „It is even now more obvious that the Test. XII Patr. belong to the cycle of Essene writings.“⁶⁾

Der bedeutendste Teil des ganzen Buches ist der vierte Hauptabschnitt „Die Gemeinde von Qumran“ (S. 185–246). S. 185–200 sind der Darstellung von „Ursprung, Geschichte und Organisation“ gewidmet. S. 188 stellte Burrows wohl zu Recht fest, daß sich „die Sekte selbst als das einzig wahre Volk Gottes betrachtete“. Man könnte sogar darüber hinaus noch behaupten, daß sich die Sekte im Sinne prophetischer Theologie als erwählter Rest Israels verstand. Auf Grund einer Analyse des gesamten Textbestandes kommt der Vf. S. 189 zur Feststellung, daß Chirbet Qumran wohl nicht der einzige Platz der Gruppe gewesen sein mag, denn die Sekte umfaßte „sowohl Gemeinschaften von ehelosen Männern wie Familiensiedlungen“ (S. 190). Obwohl die Sekte Gütergemeinschaft kannte, dürfte sie nicht prinzipiell und in allen Fällen die volle Aufgabe von Privatbesitz gefordert haben. Im Damaskusdokument IX, 10–16 z.B. ist Privatbesitz vorausgesetzt. Wer in die Gemeinschaft aufgenommen werden wollte, mußte einen Aufnahmeeid schwören. Die eingeweihten Vollmitglieder heißen im Sektenkanon rabbim. Burrows meint S. 191 wohl zu Recht, daß dieser Terminus von Daniel 12,2–4 stamme, „wo er wahrscheinlich auf Jesaja 53,11 verweist“. S. 192 erwähnt Burrows den im Sektenkanon enthaltenen Strafkodex der Gemeinde, der Sanktionen von Rationskürzung bis zum völligen Ausschluß enthält. Die jährliche Bundeserneuerungsfeier und jährliche Feier der Neuaufnahme, von denen die zweite Kolumne des Sektenkanons berichtet, haben nach des Verfassers Überzeugung ihr alttestamentliches Vorbild in Dt. 27. Die Grundlage der Segensprüche in Sektenkanon II, 2–4 ist der Segen Aharons Nm 6,24–26. Burrows weist auch noch darauf hin, daß auch Jub 6,17 der Gedanke einer jährlichen Bundeserneuerungsfeier belegt ist. S. 193 kommt der Verfasser auf die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Sekte zu sprechen, doch äußert er sich noch nicht zu der schwierigen Frage, ob diese Mahlzeiten sakralen oder profanen Charakter hatten. S. 193–197 gelten der Frage des Tempelkultes und der damit verbundenen Kalenderfrage. Burrows nimmt hier wie immer eine sehr vorsichtige Haltung ein und begnügt sich mit den zwei richtigen Feststellungen: „Die Haltung der Gruppe gegenüber dem Tempel und seinen Opfern ist ziemlich unklar“, und „Kein Zeugnis weist auf Opfer außerhalb des Tempels.“ Doch läßt sich darüber hinaus noch sagen, daß sich die Gemeinde, deren Zentrum dissidente Priester waren, zwar vom jerusalemer Kult distanziert hatte, aber – wie aus Kriegsrolle II, 1–6 hervorgeht – für die Endzeit mit einer Wiederherstellung des in ihren Augen legitimen Kultes durch ihre eigenen Priester rechnete⁷⁾. Bezüglich des Kalenders der Gemeinde stellt Burrows zu Recht fest, daß in den Büchern Henoch und Jubiläen derselbe Sonnenkalender von 364 Tagen vorausgesetzt ist. Diese andere als die im Heiligtum zu Jerusalem übliche Kalenderrechnung dürfte auch der Hauptgrund für die Distanzierung der Gemeinde von den Tempelopfern gewesen sein.

S. 201–223 behandelt der Verfasser die „Glaubensvorstellungen“. Dabei kommt er S. 205–212 auf die außerordentlich wichtige Frage zu sprechen, ob in manchen der Texte gnostischer Einfluß zu erkennen sei. S. 207 stellt er fest, daß „in den Rollen vom Toten Meer und in der Damaskusschrift auf Erkenntnis ein starker Ton gelegt wird“, schwächt aber S. 208 diese Aussage wieder ab, indem er behauptet: „Tatsächlich liegt in den Rollen vom Toten Meer auf der Er-

⁶⁾ K. G. K u h n, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*: L. S t e n d a h l, *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957, 54–64, besonders 58. WZKM 53 (1957) 227–236 behandelte ich die literarischen Parallelen zwischen Test. Juda 24 und den Qumrantexten.

⁷⁾ Vgl. J e a n C a r m i g n a c, *L'utilité ou inutilité des sacrifices sanglants dans la Règle de la Communauté de Qumran*, RB 63 (1956) 524–532.

kenntnis kein größerer Nachdruck als in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments.“ „Was die Rollen vom Toten Meer als Erkenntnis des Mannes der Wahrheit beschreiben, ist ganz anders als die gnostischen Vorstellungen. Was die Rollen mit Erkenntnis meinen, betrifft die Wunder von Gottes Schöpfung, die Erfüllung der Weissagungen und den Sinn der göttlichen Gesetze, denen der Mensch gehorchen muß“ (S. 209). Burrows lehnt also die Bezeichnung einiger Lehren der Sekte als gnostisch ab, denn die Erkenntnis ist in den Rollen „nicht an sich ein Weg zur Erlösung“ (S. 212). Unzweifelhaft besteht wirklich ein großer Unterschied zwischen der heidnischen und heidenchristlichen Gnosis und den Qumrantexten, aber angesichts des Gesprächs um die Definition mancher Qumranlehren als gnostisch oder als nicht-gnostisch hat man den Eindruck, daß manche Forscher⁷⁾, unter ihnen auch Burrows, sich einer zu engen Definition der Gnosis bedienen und von dieser subjektiven Voraussetzung aus die Qumrantexte als nicht-gnostisch bezeichnen. Der Rezensent hält es für methodisch falsch, von einer vorgefaßten Definition aus das Material zu beurteilen anstatt die Definition dem neu zugänglichen Material anzupassen. Somit scheint es dem Rezensenten jetzt für dringend geboten, zwischen jüdischer und heidnischer Gnosis zu unterscheiden. Nur für die letztere aber trifft die Unterscheidung zwischen einer guten Licht-Geistwelt und einer bösen und verlorenen materiellen Welt zu. Soweit konnte keine echte jüdische Gnosis gehen, da das Judentum sowohl an der Einheit des Schöpfergottes festhält als auch keine Erlösung ohne die Welt und von der Welt, sondern nur eine Erlösung mit der Welt kennt. Wenn aber in einer jüdischen Lehre das übrige gnostische Beiwerk vorhanden ist (z. B. Erkenntnis in Verbindung mit Erlösung, Licht-Finsternis-Dualismus, Aufstieg der Seele, etc.), dann sollte uns nichts hindern, eine solche Lehre als jüdische Gnosis zu bezeichnen⁸⁾. Durch das Adjektiv „jüdisch“ ist sie ohnehin von dem sonst als Gnosis bezeichneten religionsgeschichtlichen Phänomen unterschieden. Daher hält der Rezensent die Formulierung des Vf. S. 210 für anfechtbar: „Verbindung von Erkenntnis und Gesetz ist dem Gnostizismus so fremd wie sie dem Judentum geläufig ist.“ Sie betrifft nur die heidnische und heidenchristliche, nicht aber die jüdische Gnosis. Chagiga 14 b und 15 b sowie Tos. Chagiga II wird gerade von dem streng gesetzesobservanten Tannaiten R. Akiba berichtet, daß er mit Erfolg gnostische Studien getrieben hätte (wörtlich: er trat in Frieden in das „Paradies“ ein und ging in Frieden wieder heraus), daß er dabei von den Dienstengeln Gottes bedroht wurde und daß er als Erfolg dieser seiner Studien mit der Majestät (kabod) Gottes umgehen konnte. Zur Erhärtung der hier vorgetragenen Kritik soll eine kurze, aber sehr entscheidende Stelle des Sektenkanons übersetzt und im Lichte rabbinisch-gnostischer Anschauungen interpretiert werden; XI, 3-8 heißt es: „Aus dem Quell Seiner Erkenntnis öffnete Er mein Licht und auf Seine Wunderwerke blickte mein Auge . . . Auf Grund seiner wunderbaren Geheimnisse, auf den Seinsgrund der Welt (oder auf das ewige Sein) blickte mein Auge, eine Heilserkenntnis⁹⁾, die verborgen ist vor dem Manne der Erkenntnis¹⁰⁾, und kluge Einsicht, (die verborgen ist) vor den Menschenkindern, die Quelle der Gerechtigkeit, die Ansammlung an Stärke, gemeinsam mit dem Ort der Majestät (kabod) (Gottes). Von der Gruppe des Fleisches, wen Gott erwählt hätte, gab Er diese zum ewigen Besitz und ließ sie teilhaben am Lose der Heiligen und mit den Himmelssöhnen verband er ihre Gemeinschaft zum Rate der Gemeinde.“ Die wichtigste Feststellung hier ist, daß durch jene Erkenntnis, die der Gruppe geheimer Heilsbesitz ist, ihre Mitglieder von den „Menschenkindern“, vor der „Gruppe des Fleisches“, erhöht werden und somit „teilhaben am Lose der Heiligen“ und den „Himmelssöhnen“¹¹⁾ gleichgestellt werden. Gegenstand dieser Erkenntnis ist unter anderem der Ort der göttlichen Majestät¹²⁾. Die Majestät (kabod) Gottes spielt schon nach Mischna Chagiga II eine Rolle in der jüdischen Gnosis und von R. Akiba heißt es Chagiga 15 b, daß er mit der kabod Gottes umgehen konnte. Laut Ezechiel 1, 26-28 erscheint die kabod Gottes in der himmlischen Sphäre. Dieses erste Kapitel des Buches Ezechiel bot die alttestamentlichen Voraussetzungen für die jüdisch-gnostischen merkaba-Spekulationen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, die aber die Erscheinung Gottes auf seinem Thron zum Gegenstand

⁷⁾ Diese Kritik gilt besonders R.M.L. Wilson, *Gnostic Origins again*, *Vigiliae Christianae* 11 (1957) 93-110.

⁸⁾ Ich verstehe hier jüdische Gnosis im selben Sinn, wie G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, 40-79, diesen Terminus gebraucht. (Scholem's Buch liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957.) Ebenso wies auch H. Braun, *Spätjüdisch-heretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen 1957, I, 21-24, auf den gnostischen Hintergrund des Sektenkanons hin. Er meint zu Recht, daß die Wortgruppe da'at, de'a und madda' für die hier zu beobachtende Verbindung gnostischer und jurisdischer Terminologie aufschlußreich ist. (S. 21, Anm. 1.)

⁹⁾ So wird wohl das Wort tušija am besten zu übersetzen sein.

¹⁰⁾ Diese Übersetzung halte ich mit B. S. 325 für richtig. Der Mann der Erkenntnis ist jemand, der Erkenntnis außerhalb der Gemeinde sucht. Es kann aber der Beistrich auch schon vor dem Wort Erkenntnis gesetzt werden. Es hieße dann: „... die verborgen ist vor dem Manne, Erkenntnis und kluge Einsicht vor den Menschenkindern“.

¹¹⁾ Sowohl qedošim als auch bene šamajim bedeutet hier «Engel».

¹²⁾ Burrows S. 325 liest hier «Brunnen der Herrlichkeit».

haben. Merkaba und kabod wurden auch synonym gebraucht¹³⁾. Unter Berücksichtigung des oben erwähnten Zusammenhanges dürfte also auch Sektenkanon XI,7 der Begriff „Ort der kabod (Gottes)“ einen ähnlichen jüdisch-gnostischen Sinn haben.

Burrows hat also wohl recht, wenn er diese Lehren der Qumrantexte von der heidnischen Gnosis unterscheidet, er hat aber nicht mehr recht, wenn er sie dadurch aber auch schon als nicht-gnostisch bezeichnet. Eine wertvolle Bekräftigung dieser Ansicht liefert uns der sogenannte „Traktat über die drei Naturen“ aus dem Fund von Chenoboskion. Hier werden in einem Text, der zur valentinianischen Gnosis gehört, Angaben über jüdische Lehren in Palästina gemacht. Z. B. heißt es, daß nach diesen Lehren Gottes Wirken zweifach und der Ursprung von Gut und Böse sei. Nach dem Sektenkanon III,25 schuf Gott die Geister des Lichtes und der Finsternis und gründete auf ihnen jegliches Werk. Weiter heißt es im selben Traktat, daß „andere meinen, Er (i. e. Gott) schaffe durch seine Engel“¹⁴⁾. Auch diese Lehre ist in der zitierten Auffassung des Sektenkanons enthalten¹⁵⁾.

S. 212 gibt Burrows seiner Überzeugung Ausdruck, daß die gemeinsame Wurzel des im Sektenkanon und in der Gnosis vorhandenen Dualismus die Lehre des Zoroaster sei, und S. 213 vermutet er iranischen Einfluß auch in der apokalyptischen Literatur (Daniel, Henoch). Gewiß wird wohl auch der Iranismus an der Ausbildung dieser Ideen mitbeteiligt gewesen sein, aber Burrows scheint diesen Einfluß zu überschätzen. Neuerdings erst warnte in Bezug auf die biblische Auferstehungslehre F. König davor, fragwürdige Übersetzungen der Gathas zum Anlaß zu nehmen, die entsprechende biblische Lehre davon abzuleiten¹⁶⁾.

S. 215 f. kommt der Vf. auf die Prädestinations- und Erwählungslehre zu sprechen. Die Menschen gehören nach Ansicht des Vf. des Sektenkanons entweder zum Los Gottes oder zum Los Belials. Der Einzelne muß von Gott angesprochen und berufen sein. „Bei all dem ist klar, daß die Sektierer Erwählung nicht nur auf das erwählte Volk als ganzes bezogen, sondern auf die Einzelnen . . . Die Erwählung des Volkes ist natürlich noch vorausgesetzt, aber der Ton liegt jetzt auf der Erwählung der Einzelnen, die sich der Gemeinde angeschlossen haben.“ Auch gibt es in den Qumrantexten kein sicheres Zeichen für die Erwählung der Heiden. S. 217 behandelt Burrows die Messiaslehre der Gemeinde, nach der ein Prophet sowie ein priesterlicher und ein Laien-Messias erwartet wurden. Jene Stellen des Damaskustextes, in denen die mittelalterliche Abschrift nur von *einem* Messias aus Aharon und Israel spricht, sollten nach der Qumran-Messiaslehre in eine Pluralkonstruktion verbessert werden. Der priesterliche Messias ist dem Laienmessias kultisch übergeordnet. Die Gemeinde selbst glaubte, schon im Eschaton zu leben und erachtete sich als Gottes Werkzeug zur Rache an seinen Feinden. „Die Vollstreckung des Urteils wie über die Heiden, so über die schlechten Juden wird den Auserwählten übertragen“ (S. 220). All diesen Darlegungen des Vf. ist zuzustimmen und auch die seit dem Erscheinen des englischen Originals der vorliegenden Übersetzung veröffentlichten Textfragmente weisen in dieselbe Richtung. S. 222 nimmt der Vf. noch zu der Frage Stellung, ob die Sekte an eine leibliche Auferstehung glaubte oder nur an ein Weiterleben der Seele im Jenseits, enthält sich aber jeder entschiedenen Stellungnahme. Abgesehen davon aber, daß die entsprechenden Darstellungen in Sektenkanon IV, 6 f. und 13 f. sehr anthropomorph sind, dürfte die Qumransekte auf eine Wiedererlangung der Leiblichkeit gehofft haben. Schon Daniel 12,2 ist die Auferstehungshoffnung ausgesprochen, also in einem Text, der unzweifelhaft noch vor der Qumransekte anzusetzen ist. Auch in den zum Qumranbereich gehörigen Apokryphen ist die Auferstehungshoffnung belegt. Es seien nur einige Beispiele angeführt: T Juda 25,4: „Und die in Traurigkeit gestorben sind, werden in Freude auferstehen.“ T Zebulon 10,1-3: „Und jetzt, meine Kinder, betrübt euch nicht, daß ich sterbe . . . Denn ich werde wiederum auferstehen in eurer Mitte . . . Über die Gottlosen aber wird der Herr ewiges Feuer bringen und wird sie vertilgen bis in die nachfolgenden Geschlechter.“ Henoch 92,3: „Der Gerechte wird aus dem Todesschlaf auferstehen.“ 100,5: „Wenn auch die Gerechten einen langen Schlaf haben, haben sie nichts zu fürchten.“ 108,3: „Ihre Geister werden getötet werden, schreien und jammern an einem unermeßlichen, öden Ort, und sie werden in einer Flamme brennen an einem Ort, wo keine Erde ist.“ Dagegen aber wieder heißt es Jub 23,30 f.: „Und dann wird Gott seine Knechte heilen, und sie werden sich erheben und werden tiefen Frieden schauen und werden ihre Feinde vertreiben . . . Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen und ihr Geist wird viel Freude haben.“ Man darf

¹³⁾ Vgl. Tos. Chagiga II, 1 «Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der unserem Vater Abraham einen solchen Sohn gegeben hat, der die Majestät (kabod) unseres Vaters im Himmel zu tradieren weiß» mit Chagiga 14 b (bar) «Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der unserem Vater Abraham einen solchen Sohn gegeben hat, des ma'asē merkaba zu verstehen, zu erforschen und zu tradieren weiß».

¹⁴⁾ Vgl. Robert H a r d t, *Festschrift für Viktor Christian*. Wien 1956, 40.

¹⁵⁾ Vgl. auch Sektenkanon IV.

¹⁶⁾ Franz K ö n i g, *Der Glaube der Auferstehung der Toten in den Gathas*. In: *Festschrift für Viktor Christian*, Wien 1956, 69-73. ❧

also die Bilder weder nach der einen noch nach der anderen Seite überdeuten, aber die anthropomorphen Schilderungen machen den Glauben an ein Vergehen der Leiblichkeit unwahrscheinlich, auch wenn man bisweilen (z. B. Jub. 23,31) mit einem Vergehen der Leiber rechnete. S. 224-246 versucht der Vf. die „Identifizierung“ der Sekte. Man wird ihm zustimmen müssen, „daß die organisierte Sekte der Rollen vom Toten Meer aus den Hasidim (der Makkabäerzeit) hervorgegangen ist“ (S. 225). S. 226 hebt er hervor, daß die häufige Nennung der Söhne Zadoks in den Texten darauf hinweist, daß „die Sekte unter der Priesterschaft entstanden“ ist. Sehr gelungen ist auch seine Deutung des Namens „Pharisäer“, die „Abgesonderten“ S. 227: „Als die Hasmonäer in ihrem Ehrgeiz, Macht zu gewinnen, das Gesetz verletzten, trennten sich die Pharisäer von ihnen. Was auch die erste Gelegenheit gewesen sein mag, sie Separatisten zu nennen, so konnte der Ausdruck unter Umständen dazu führen, auf alle diese Arten der Trennung hinzuweisen.“ S. 229-242 untersucht Burrows die sogenannte Essenertheorie und kommt dabei S. 241 f. zu folgenden Formulierungen, denen man wird zustimmen müssen: „Der Ausdruck Essener bedeutet nicht notwendig eine bestimmte Organisation mit einer scharf umgrenzten Summe von Bräuchen und Glaubenssätzen, er umfaßt eher eine Anzahl von ähnlichen, aber nicht identischen Gruppen. . . . Wenn der Ausdruck Essener mehrere verwandte Sekten umfaßt, so darf man die Sektierer von Qumran Essener nennen.“ Zu dieser auch in den Augen des Rezensenten richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Qumransekte zum „klassischen“ Essenismus¹⁷⁾ kam der Vf. auf Grund der Untersuchung des Lehrgebäudes der Qumrantexte und jenes des Essenismus. Für eine weitgehende Gleichsetzung mit dem Essenismus spricht die geographische Lage von Qumran, die den Angaben des Plinius Hist. nat. V, 17 entspricht. „Doch ist die geographische Lage durchaus nicht das einzige Merkmal, das für eine Verwandtschaft zwischen Essenern und der Sekte von Qumran entscheidet“ (S. 230). Burrows erwähnt aber auch Unterschiede. So sollen z. B. nach Josephus und Philon die Essener selbst keine Opfer dargebracht haben, während „die Damaskusschrift . . . die Opfer als bestehenden Brauch voraussetzt“ (S. 234). Es ist richtig, daß das Damaskusdokument blutige Opfer kennt (z. B. XI, 17-20: Niemand soll am Sabbat ein Opfer zum Altar bringen abgesehen vom Sabbatopfer. . . . Niemand darf ein Rauchopfer, ein Speiseopfer, Weihrauch oder Holz durch jemanden, der durch irgendeine Unreinheit unrein ist, zum Altar bringen lassen, um ihm so zu erlauben, den Altar zu verunreinigen), aber andererseits lehnt es diese auch scharf ab, VI, 12: „Und alle, die in den Bund gebracht werden, dürfen nicht in das Heiligtum kommen, um (dort) Seinen Altar zwecklos anzuzünden“. Es scheint somit, daß jene Stellen des Damaskusdokuments, die Opfer erwähnen, die Endzeit betreffen, da der Kult nach den Regeln der Qumrangemeinde ausgeübt werden soll. Für ihre Zeit aber selbst hatte sich die Qumrangemeinde vom Jerusalemer Kult distanziert. Als weitere Unterschiede erwähnt Burrows, daß der Lehrer der Gerechtigkeit in den antiken Quellen über die Essener nicht erwähnt wird, daß auch der Bundesgedanke unerwähnt bleibt (236) und daß „der augenfälligste Unterschied zwischen den Essenern und den Sektierern ihre Stellung zum Krieg“ ist (S. 240). Es kann noch dazugefügt werden, daß in den Nachrichten des Philo und Josephus über den Essenismus keinerlei Andeutung über die messianische Naherwartung und den damit verbundenen Feindeshaß der Gemeinde enthalten ist, die beide in den Qumrantexten eine entscheidende Stellung einnehmen¹⁸⁾. S. 236 aber gibt Burrows selbst eine ansprechende Erklärung für diese Diskrepanzen: „Man kann das damit begründen, daß Philo und Josephus ihre Berichte über jüdische Gebräuche und Gedanken für heidnische Leser schrieben“. S. 242-244 erwähnt der Vf. noch die Beziehungen der Qumransekte zu den Zeloten und Ebioniten.

Der 14. Abschnitt (S. 247-268) „Was die Rollen zur Textkritik, historischen Grammatik und Paläographie beitragen“ ist für die Darstellung der religionshistorischen und theologischen Bedeutung des Textfundes von untergeordneter Bedeutung und kann daher hier außer Acht gelassen werden. Das letzte Kapitel aber, „Was die Rollen zur Erforschung des Judentums und Christentums beitragen“ (S. 269-285), ist wieder von größtem allgemeinem Interesse. S. 271 f. sind der Darstellung des Verhältnisses zu Johannes dem Täufer gewidmet, der in „der gleichen allgemeinen Strömung im Judentum“ stand wie die Qumrangemeinde. „Jesus wurde von Johannes dem Täufer im Jordan zu einer Zeit getauft, wo die Gemeinschaft der Sektierer wenige Meilen entfernt in Blüte stand.“ In vielen Punkten (vor allem in der akuten Endzeiterwartung und in dem mit dieser verbundenen Wüstenaufenthalt) ähneln die Gedanken des Johannes denen der Handschriften vom Toten Meer. Burrows glaubt auch, daß die Bußtaufe des Johannes „in einem geschichtlichen Zusammenhang mit den rituellen Bädern der Qumransekte“ gestanden habe. Dem gegenüber scheint dem Rezensenten die Feststellung E. Stauffers, ThLZ 81 (1956) 144 präziser und treffender: „Die Taufe ist das singuläre Charakteristicum des Täufers, dem er seinen

¹⁷⁾ Vgl. Kurt Schubert, WZKM 53 (1957) 228, Anm. 5.

¹⁸⁾ Die Nachricht bei Hippolytus, *Adv. Haer.* X, 26 über einen zelotischen Zweig der Essener dürfte somit auf einer guten Überlieferung beruhen, wenn sie auch im einzelnen phantasiereich ausgeschmückt wurde.

Beinamen verdankt. Man darf sie darum nicht als ein Erbstück aus einer vortäuferischen Bewegung oder Gemeinde verstehen wollen . . . Wohl aber ist die Taufe eine spezifische Weiterbildung levitischer Reinigungsbräuche, die in den rituellen Waschungen der Wüstenleute vorbereitet ist.“ Als sehr wichtigen Unterschied zur Praxis der Qumranleute hob Burrows hervor, daß sich Johannes an das ganze Volk gewandt habe und daß seine Schüler „nicht in der strengen Organisation der Qumrangemeinde“ gelebt hätten. S. 272–274 sind dann der Herausarbeitung der Beziehungen zu Jesus gewidmet. Hier bieten die wenigen Bemerkungen des Vf. nur sehr dürftige Ansätze und man wird weit darüber hinausgehen müssen. Unter der neueren Literatur sei nur verwiesen auf: Geoffrey Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*, London 1956; Ethelbert Stauffer, *Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer*, Stuttgart 1957; Krister Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957 (eine Sammlung von 14 verschiedenen Beiträgen). R. P. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme*, Paris 1957. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, 2 Bde, Tübingen 1957 (Beiträge zur historischen Theologie, 24); H. H. Rowley, *The Scrolls and the New Testament*, London 1957; Jigael Jadin, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, Scripta Hierosolymitana IV (1957) 36–55. Wenn auch Stauffers apodiktische Behauptung, daß „Jesus aus dem Täuferkreis und der Täufer aus der Qumranbewegung hervorgegangen“¹⁹⁾ sei, skeptische Reserve herausfordert²⁰⁾, so muß aber dennoch der darin enthaltene Grundgedanke einer gegenseitigen engen Beziehung sehr ernst genommen werden. S. 275 stellt Burrows als Unterschied zwischen der Qumrangemeinde und der frühen Kirche zu Recht fest, daß „die Kirche keine sich abschließende esoterische Gruppe war, die heimliche Lehren eifersüchtig geheimhielt.“ S. 276–282 behandelt er dann noch die Beziehungen zur Lehre Pauli, zum Johannesevangelium und zur Johannesapokalypse. S. 283 kommt er dann zu der fragwürdigen Feststellung: „Man braucht nicht anzunehmen, daß irgend ein neutestamentlicher Schriftsteller von der besonderen Sekte, die die Rollen vom Toten Meer hervorgebracht hat, jemals gehört hatte, und ich sehe keinen endgültigen Beweis dafür, daß sie es getan haben.“ Hier möchte der Rezensent vielmehr der Behauptung E. Vogts zustimmen, der anlässlich seiner Deutung von Lk 2,14 im Lichte der Qumrantexte gesagt hat: „The Hymns and the Manuel of Discipline found in the Qumran area show a deeply religious sentiment of the community which possessed these books and lived in the Judaeen desert in the time of Christ. Their teaching and pious way of life certainly could have had an influence outside the community, and prepared for the message of the gospel. There is no reason why sincere Israelites like the Bethlehem shepherd, Simeon, Zechariah, John the Baptist, his disciples, and Christ's future apostles could not have been acquainted with them and have held them in high esteem. The ideas and religious language of these texts, therefore, may well cast light on the language of the gospels“²¹⁾.

Will man zu Burrows Buch als ganzem Stellung nehmen, so wird man es wohl als die umfangreichste und reichhaltigste Gesamtdarstellung der Funde vom Toten Meer bezeichnen dürfen. Da es zwar die wissenschaftliche Diskussion mit größter Ausführlichkeit bringt, aber auf jeglichen Anmerkungsapparat verzichtet, wird man es weder als wissenschaftliches Werk im strengen Sinn noch als populärwissenschaftliche Vereinfachung bezeichnen dürfen. Es ist eine wissenschaftliche Reportage eines ausgezeichneten und bestens unterrichteten Fachmannes, der sich durch keinerlei Sensationsgelüste seinen wissenschaftlichen Blick trüben läßt. Daß ihm der Rezensent aber nicht in allen Dingen zustimmen konnte, geht aus der Besprechung der von Burrows behandelten Einzelheiten hervor.

¹⁹⁾ E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957 63.

²⁰⁾ R. Schnackenburg, BZ 1 (1957) 314.

²¹⁾ E. Vogt: Krister Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, 114 (aus *Biblica* 34 [1953] 427).