

„Denn dein ist das Reich“

Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit

REINHARD GREGOR KRATZ

ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν
„Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“ So lautet die Doxologie, die in den christlichen Gottesdiensten das Vaterunser-Gebet beschließt. Sie basiert auf Formulierungen des Alten Testaments und der jüdischen Gebetstradition, die in den frühchristlichen Gemeinden fortlebte und auf diesem Wege auch in das Vaterunser gelangte.¹ Die Traditionsgeschichte der Formel führt somit auf den originären Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum am Ausgang der hellenistisch-römischen Epoche der Geschichte Israels, bevor die beiden Religionen ihre eigenen Wege gingen.

Auf pointierte Weise zieht die Doxologie die theologische Summe des antiken Judentums. Daß es nicht viele oder mehrere Götter, sondern nur den einen Gott gibt, ist keine Frage mehr. Die Ausdifferenzierung einer spezifisch israelitisch-jüdischen Religion aus dem Kreis der syrisch-kanaanäischen Religionen ist abgeschlossen. Das Gegenüber ist nicht mehr die eigene, kanaanaäische Vergangenheit, sondern die persische und die hellenistisch-römische Welt, der man sich klar überlegen weiß. Die Doxologie ist ein Bekenntnis zur unumschränkten Herrschaft des einen Gottes über alle Herrschaften, Mächte und Gewalten dieser Welt, d.h. auch über die persische und die hellenistisch-römische Fremdherrschaft. Und sie ist ein Bekenntnis zur unumschränkten Herrschaft des einen Gottes über alle Herrschaften, Mächte und Gewalten des Himmels und der göttlichen Welt, d.h. auch über die Götter der Perser, der Griechen und der Römer, nicht zuletzt über die bösen Geister, die Dämonen, die den Menschen dieser Zeit so sehr zu schaffen machten. Über allem steht das Reich Gottes, das die einen in der Gegenwart wenigstens teilweise schon verwirklicht sahen, die anderen für das Ende der Zeiten erwarteten und auf dessen Kommen sie hofften: „Denn dein ist das Reich“ jetzt und immerdar, und „Dein Reich komme“ im Himmel wie auf Erden – das sind keine Gegensätze, sondern zwei Seiten derselben Medaille. Beides spiegelt die religiöse Grund-

¹ Vgl. PHILONENKO, M., Das Vaterunser, Tübingen 2002, 105–107.

stimmung, die sich im Laufe der persischen und hellenistisch-römischen Zeit entwickelt hat und das Lebensgefühl sowie die Lebensführung des Judentums um die Zeitenwende prägte.

So scheint mir die Doxologie, in der diese Grundstimmung in äußerster Konzentration zum Ausdruck kommt, ein vorzüglicher Anhaltspunkt zu sein, um sich in der Fülle des Stoffs zu orientieren und eine knappe Skizze vom Judentum in persischer und hellenistischer Zeit zu geben.² Ich stütze mich für diese Skizze auf vier namhafte Quellenbestände, die Einblick in das Leben und Denken des antiken Judentums gewähren und verschiedene Stadien und Richtungen seiner Entwicklung dokumentieren: die Hebräische Bibel (das Alte Testament), die aramäischen Papyri von Elephantine, die Griechische Bibel (die Septuaginta) und die Schriftrollen vom Toten Meer. Wir begeben uns gewissermaßen auf Archivreise und suchen die vier Orte auf, an denen diese Quellenbestände gelagert waren: Jerusalem, Elephantine, Alexandria und Qumran.

I. Jerusalem

Die Hauptquelle für das Judentum ist zweifellos die Hebräische Bibel, das von den Christen sogenannte Alte Testament. Es ist der Kanon der heiligen Schriften des antiken Judentums, auf den sich auch die rabbinische Tradition in Talmud und Midrasch bezieht. Wo genau die biblischen Bücher entstanden sind und wer sie verfaßt hat, wissen wir nicht. Es spricht aber vieles dafür, daß zur Zeit des Zweiten Tempels, in der die Bücher ihre letzte Gestalt erhielten, Jerusalem das Zentrum der jüdischen Schriftgelehrsamkeit war. Für gewöhnlich denkt man an den Tempel selbst und ein ihm angeschlossenes Archiv, in dem die biblischen Bücher gelagert waren.³ Doch auch dies ist keineswegs sicher. Bis weit in die hellenistische

² Umfassende Überblicke über das Material und die einschlägige Literatur bieten: DAVIES, D. A./FINKELSTEIN, L., (Hg.), *The Cambridge History of Judaism I. Introduction. The Persian Period*, Cambridge 1984; DIES., *The Cambridge History of Judaism II. The Hellenistic Age*, Cambridge 1989; GRABBE, L. L., *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period I. Yehud: A History of the Persian Province Judah*, London–New York 2004; MULDER, M. J. (Hg.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity (CRI II,1)*, Assen–Philadelphia 1988; SCHUERER, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, rev. and ed. by VERMES, G./MILLAR, F., Vol. I–III, Edinburgh 1973–1987; STONE, M. E., (Hg.), *Jewish Writings of the Second Temple Period (CRI II/2)*, Assen–Philadelphia 1984.

³ Vgl. z.B. SCHMID, K., *Buchgestalten des Jeremiabuches (WMANT 72)*, Neukirchen-Vluyn 1996, 41f mit Verweis auf 2Makk 2,13–15 und die einschlägige Literatur; zum

Zeit hinein besitzen wir keine zuverlässigen Quellen darüber, wie es an dem wiederaufgebauten Tempel zugeht und welche Texte dort in Gebrauch waren. Auch von öffentlichen Bibliotheken, in denen sich jedermann über den neuesten Stand der theologischen Literatur hätte informieren können, wissen wir nichts, zumal die Zahl derer, die lesen und schreiben konnten, nach wie vor begrenzt gewesen sein dürfte. Als Alternative zum Tempelarchiv kommen private Schreiberschulen und Bibliotheken religiöser Gemeinschaften in Frage, die sich neben und zunehmend auch gegen den Betrieb am Zweiten Tempel etablierten und die später in den Synagogen praktizierte, schriftgelehrte Buchreligion begründeten. Da diese nicht ohne weiteres mit dem gesamten in Jerusalem beheimateten, palästinischen Judentum gleichgesetzt werden kann, sprechen wir im Folgenden vom „biblischen“ Judentum.

Auch wenn in der Hebräischen Bibel mehrheitlich von der alten Zeit, dem vorexilischen Israel der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v.Chr., die Rede ist, so ist es doch das Judentum der persischen und hellenistischen Zeit, das in den biblischen Schriften schreibt und über seine Vergangenheit nachdenkt, um die Zukunft zu gewinnen. Von daher müßte man eigentlich die ganze Hebräische Bibel in den Blick nehmen, um das biblische Judentum in allen seinen Facetten zu erfassen. Ich will mich hier aber auf die wenigen Schriften konzentrieren, die die persische und hellenistisch-römische Zeit selbst zum Thema haben: die Bücher Esra und Nehemia, die Propheten Jesaja 40–66, Haggai, Sacharja und Maleachi sowie das Buch Ester, die allesamt Nachrichten über die Perserzeit enthalten, und das Buch Daniel, das darüber hinaus einen Ausblick auf die hellenistische Zeit bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr. bietet.

Faßt man die hier überlieferten Daten zusammen, ist die Geschichte des antiken Judentums schnell erzählt: Im Jahr 539 v.Chr., dem Jahr der Einnahme Babylons, gibt Kyros II. den Juden die Erlaubnis, nach Jerusalem zurückzukehren und den Tempel wiederaufzubauen. Kaum angekommen, machen sich die Rückkehrer unter Führung des Statthalters Serubbabel und des Hohenpriesters Joschua sofort ans Werk. Angespornt durch die Propheten Haggai und Sacharja, werden die zeitweise unterbrochenen Arbeiten im zweiten Jahr Dareios' I., 520 v.Chr., wiederaufgenommen. Im sechsten Jahr Dareios' I., 515 v.Chr., ist das Werk vollbracht, und der Tempel wird feierlich eingeweiht (Esr 1–6; Hag und Sach 1–8). Unter dem Nachfolger des Dareios, dem König Xerxes (nach der griechischen Version war es Artaxerxes), soll es zu einer Intrige am persischen Hof gegen die Juden gekommen sein. Durch den Einfluß Esters, einer Jüdin am persischen Hof, wendet sich jedoch das Blatt: Die Juden werden vor weiterer

Verfolgung verschont, die Übeltäter bestraft (Est). Die nächste Episode spielt im siebten Jahr des Königs Artaxerxes (I.). Der Schreiber und Priester Esra wird von Babylon nach Jerusalem entsandt, um dort Spenden für den Tempel abzuliefern und das Volk auf die Tora, das jüdische Gesetz, zu verpflichten (Esr 7–10; Neh 8). Bald darauf, im 20. Jahr Artaxerxes' I., wird Nehemia, der das Amt des Mundschenks innehat, nach Jerusalem entlassen, um die Mauer wiederaufzubauen und die Verhältnisse in der Provinz Juda zu regeln (Neh). Als nächstes macht erst wieder das Danielbuch Andeutungen zu einem besonders leidvollen Kapitel der jüdischen Religionsgeschichte: der Religionsverfolgung unter dem seleukidischen König Antiochus IV. in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (Dan 7–12).

Viel ist es also nicht, was man aus der Hebräischen Bibel erfährt. Sie bietet ein grobes chronologisches Gerüst, doch ein auch nur annähernd vollständiges Bild von der rund 500jährigen Geschichte des Judentums in persischer und hellenistischer Zeit ergibt sich daraus nicht.⁴ Die biblische Überlieferung beschränkt sich vielmehr auf einzelne, herausragende Ereignisse, die breit dargestellt und legendarisch ausgeschmückt werden. Die Darstellung sagt daher weniger etwas über die jüdische Geschichte als darüber aus, wie sich das Judentum selbst gesehen hat, genauer: wie sich derjenige Zweig des Judentums verstanden wissen wollte, der sich in Gestalt des biblischen Kanons behauptet und am Ende durchgesetzt hat.⁵

Für dieses Selbstverständnis des biblischen Judentums, das in sich keineswegs einheitlich ist, hier aber der Einfachheit halber als Einheit betrachtet wird, ist dreierlei kennzeichnend:

Das erste Kennzeichen ist eine differenzierte Einstellung zur Fremdherrschaft.⁶ Schon die assyrischen und babylonischen Könige, die dem

⁴ Nach wie vor lesenswert ist die Darstellung von WELLHAUSEN, J., *Israelitische und jüdische Geschichte* (1894, ⁷1914), Berlin–New York ¹⁰2004, bes. 166ff.193ff.275ff; DERS., *Israelitisch-jüdische Religion* (1905), in: SMEND, R. (Hg.), *Julius Wellhausen, Grundrisse zum Alten Testament* (TB 27), München 1965, 65–109, bes. 97–109. Für die historischen Fragen der Perserzeit vgl. außer den in Anm. 2 genannten Überblicken: GALLING, K., *Studien zur Geschichte Israels im Persischen Zeitalter*, Tübingen 1964; FREI, P./KOCH, K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich* (OBO 55), Freiburg (CH)–Göttingen ²1996; WILLIAMSON, H. G. M., *Studies in Persian Period History and Historiography* (FAT 38), Tübingen 2004; für die hellenistische Zeit s.u. III–IV.

⁵ Zum Verhältnis von jüdischer Geschichte und biblischem Judentum vgl. KRATZ, R. G., *Art. Perserreich und Israel*, TRE 26 (1996) 211–217, 213f; DERS., *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels* (FAT 42), Tübingen 2004, bes. 55ff.

⁶ Vgl. KRATZ, R. G., *Translatio imperii* (WMANT 63), Neukirchen-Vluyn 1991, bes. 154f.161ff; DERS., *Kyros im Deuterocesaja-Buch* (FAT 1), Tübingen 1991, bes. 175–191; DERS., *Judentum*, 23ff.

Königtum in Israel und Juda ein Ende bereiteten, handelten nach Meinung der Propheten des Alten Testaments im Auftrag Jhwhs. Doch die persischen Könige sind nicht zum Unheil, sondern zum Heil Israels bestellt. Trotz mancher Konflikte hat man sich mit der Fremdherrschaft arrangiert. Sie ist die äußere Bedingung, unter der sich das Judentum entwickelt. Solange die fremden Herrscher diese Entwicklung nicht stören oder sogar befördern, gelten sie als das von Gott zum Wohle seines Volkes eingesetzte Regiment.

Diese Sicht der Dinge manifestiert sich vor allem im Blick auf den Bau und die Pflege des Tempels in Jerusalem, wofür vorher die judäischen Könige verantwortlich waren und nun die fremden Könige verantwortlich sind. Dies macht für den Anfang Kyros II. in seinem berühmten Edikt klar, mit dem das Esrabuch beginnt:

„Im ersten Jahr des Kyros, des Königs von Persien, erweckte Jhwh – damit erfüllt würde das Wort Jhwhs, das durch den Mund Jeremias gesprochen war – den Geist des Kyros, des Königs von Persien, daß er in seinem ganzen Königreich mündlich und auch schriftlich verkünden ließ: So spricht Kyros, der König von Persien: Jhwh, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben, und er hat mir befohlen, ihm ein Haus zu Jerusalem in Juda zu bauen. Wer nun unter euch von seinem Volk ist, mit dem sei sein Gott, und er ziehe hinauf nach Jerusalem in Juda und baue das Haus Jhwhs, des Gottes Israels; das ist der Gott, der zu Jerusalem ist.“ (Esr 1,1–3)

Thron und Altar bildeten im ganzen Alten Orient und so auch in Israel immer eine Einheit, auch unter den Bedingungen der Fremdherrschaft. Daneben hat sich im Judentum allerdings auch die andere Auffassung behauptet, wonach die Fremdherrschaft Israel als Strafe für seine Sünden gegen Gott auferlegt worden sei.⁷ Der unter der Obhut der fremden Könige wiederaufgebaute Zweite Tempel bedeutet demzufolge nichts; der Tempel wird weiterhin als zerstört und geschändet betrachtet. Diese Auffassung stand immer dann hoch im Kurs, wenn das Judentum in Bedrängnis geriet, was vor allem in hellenistischer Zeit und ganz besonders während der Religionsverfolgung unter Antiochus IV. der Fall war.

So oder so bestimmt der Glaube an den einen Gott die Deutung der Fremdherrschaft. Ist Jhwh, der Gott Israels, der einzige Gott, sind ihm auch alle Völker und ihre Herrscher untertan. Nicht von ungefähr heißt Jhwh in den späten Texten der Bibel oft der „Gott des Himmels“, vor allem im Munde von Fremdherrschern.⁸ Als solcher kann er als der höchste und eine Gott aller Völker dieser Erde gelten, sei es, daß er die fremden Völker und Könige als Gerichtswerkzeuge gegen Israel benutzt, sei es, daß er sie zum Heil Israels beruft und auch von ihnen unbedingte Verehrung

⁷ Vgl. STECK, O. H., Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, bes. 110ff.

⁸ Nachweise bei KRATZ, *Translatio*, 215f.

fordert. „Denn er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt, und sein Reich ist unvergänglich und seine Herrschaft hat kein Ende“ bekennt im Buch Daniel der (persische) König Dareios, der hier „der Meder“ heißt (Dan 6,27). Die Formulierung gehört in die Vorgeschichte der eingangs zitierten Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“

Das zweite Kennzeichen des biblischen Judentums ist die Tora, das jüdische Gesetz.⁹ Es umfaßt die fünf Bücher Mose, den Pentateuch, der gegen Ende der persischen Zeit autoritativen, gleichsam kanonischen Rang erlangte und in hellenistischer Zeit als erster ins Griechische übersetzt wurde. Die Tora unterscheidet und trennt Israel von den Völkern. In ihr ist der Wille Gottes offenbart, den zu halten über Tod oder Leben des Volkes und jedes Einzelnen in Israel entscheidet. Das Halten der Tora ist identisch mit dem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott, dem Gott Israels und seiner Herrschaft über die Welt. Wer die Tora des Mose hält, der lebt bereits im Reich Gottes oder auf das Reich Gottes hin. Wer in Israel die Tora nicht hält, zählt unter die Völker, die Heiden, und ist der ewigen Verdammnis preisgegeben. Darum wird berichtet, daß unter Esra und Nehemia alle Geschlechter in Juda einer Abmachung beitreten und sich mit Eid verpflichten, „zu wandeln im Gesetz Gottes, das durch Mose, den Knecht Gottes, gegeben ist, und alle Gebote, Rechte und Satzungen Jhwhs, unseres Herrn (oder Herrschers), zu halten und zu tun“ (Neh 10,30).

Dem Anspruch nach sollen sowohl der Kult am Zweiten Tempel wie das alltägliche Leben des frommen Juden den Gesetzen der Tora entsprechen. Als Wille des einen und einzigen Gottes steht die Tora über dem Gesetz der Fremdherrscher. Im günstigsten Fall wird das Gesetz Gottes von den Fremdherrschern anerkannt und durch ein königliches Dekret autorisiert, wie in Dan 6 oder Esr 7 nachzulesen ist:

„Du aber, Esra, setze nach der Weisheit deines Gottes, die in deiner Hand ist, Richter und Rechtspfleger ein, die allem Volk Recht sprechen, das jenseits des Euphrat ist, nämlich allen, die das Gesetz deines Gottes kennen; und wer es nicht kennt, den sollt ihr es lehren. Aber jeder, der nicht sorgfältig das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs hält, der soll sein Urteil empfangen, es sei Tod oder Acht oder Buße an Hab und Gut oder Gefängnis.“ (Esr 7,25f)

Wird aber, wie unter Antiochus IV. geschehen, die Tora regelrecht außer Kraft gesetzt, ist der *status confessionis* gegeben, nach innen wie nach außen. Die Toraobservanz ist gewissermaßen die praktische Seite des Be-

⁹ Vgl. KRATZ, *Translatio*, 225ff; DERS., *Judentum*, 187–226.

kenntnisses. Mit ihr wird die Lebensführung zur Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“

Das dritte Kennzeichen des biblischen Judentums ist die Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen.¹⁰ Die Herrschaft Gottes über Israel und die Welt konnte immer nur partiell realisiert werden und war ebenso wie das Halten der Tora vielerlei Anfechtungen und Angriffen von innen wie von außen ausgesetzt. Aus diesem Grund erwartet das biblische Judentum die Vollendung der Gottesherrschaft nicht in dieser, sondern in der kommenden Welt, am Ende der Tage. Der Tempelkult und die Torafrömmigkeit, in denen sich das Reich Gottes schon im Diesseits manifestiert, stehen also unter einem eschatologischen Vorbehalt. Dieser eschatologische Vorbehalt ist einmal mehr, einmal weniger stark ausgeprägt, wird aber von fast allen geteilt. Er bewahrt das Judentum vor der gefährlichen Illusion, das Reich Gottes auf Erden, wenn nötig mit Gewalt, aufzurichten zu können oder zu müssen. Mit Gewalt wird für das Reich Gottes immer nur dann gekämpft, wenn es unter Angriffen leidet. Doch in diesem Fall kämpfen nicht die Frommen selbst, sondern für sie streiten die Engel im Himmel. Hier, wo Gott und die Engel das Sagen haben, ist der Kampf längst entschieden und hier wird der Gottesdienst für den himmlischen Herrscher gefeiert. Auf der Erde hält der Kampf an und wird ausgetragen bis zum Ende, bis Gott alles in allem ist, oder mit den Worten des Danielbuchs: Dann wird „das Reich und die Macht und die Gewalt über die Königreiche unter dem ganzen Himmel dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden, dessen Reich ewig ist, und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen“ (Dan 7,27). Auch diese Formulierung gehört in die Vorgeschichte der Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“

II. Elephantine

Im Süden Ägyptens, auf der Höhe von Assuan, liegt die Nilinsel Elephantine, mit antikem Namen Jeb. Hier hat man vor rund 100 Jahren aramäische Papyri gefunden, die vom Leben einer Garnison in der mittleren Persezeit um 400 v. Chr. zeugen.¹¹ In den Papyri begegnen uns Menschen, die nach der Sitte der Zeit Aramäisch und nicht Hebräisch sprachen, aber Jhwh-haltige Namen trugen und sich selbst Juden oder richtiger: „Judäer“

¹⁰ Vgl. KRATZ, Judentum, 181ff.

¹¹ PORTEN, B., *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley-Los Angeles 1968. Die Papyri zitiere ich nach der Ausgabe von PORTEN, B./YARDENI, A., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt (TADAE) A-D*, Jerusalem 1986-1999.

und die Leute von Juda ihre „Brüder“ nannten. Ginge es mit rechten Dingen zu, hätte man es mit Angehörigen des in der Hebräischen Bibel bezeugten biblischen Judentums in der ägyptischen Diaspora zu tun, nicht allzu lange bevor das alexandrinische Judentum auf den Plan trat und das jüdische Gesetz, die Tora, ins Griechische übersetzt wurde. Doch das ist nicht der Fall. Nicht nur geographisch und zeitlich, sondern vor allem religionsgeschichtlich liegen Welten zwischen dem biblischen Judentum und dem Judentum von Elephantine. Letzteres kann man geradezu als nicht-biblisches Judentum bezeichnen.¹²

Der Unterschied ist schon an einem Gebäude zu erkennen. Nach dem jüdischen Gesetz, der Tora in Dtn 12, darf es nur einen einzigen Kultort für Jhwh, den Tempel in Jerusalem, geben. Alle anderen Heiligtümer, die es in und außerhalb Judas gab, gelten nach dem Gesetz als unrein und anderen Göttern geweiht. Daher sollen sie zerstört werden. Die Judäer auf Elephantine kümmerten sich jedoch nicht um dieses Gesetz. Sie besaßen einen Tempel, den es nach der Tora nicht hätte geben dürfen. Von ihm ist in den Papyri die Rede, und er ist mittlerweile auch archäologisch nachgewiesen.¹³

Das jüdische Viertel von Elephantine grenzte im Süden an einen großen heiligen Bezirk des ägyptischen Widdergottes Chnum, die sogenannte „Chnumstadt“, und war davon durch eine breite Hauptstraße, die „Straße des Königs“, getrennt. Von dem jüdischen Viertel sind die Reste der südlichen Häuserzeilen erhalten und ausgegraben. Und genau hier, zwischen dem jüdischen Wohnviertel und der Chnumstadt, lag nach den Angaben der Papyri auch die jüdische Tempelanlage. Von ihr wurden jüngst Mauerreste gefunden, die von der bewegten Baugeschichte zeugen. Der Tempel wurde im 6. Jahrhundert (während der 26. Dynastie) gegründet, im späten 5. Jahrhundert (während der 27. Dynastie) auf Betreiben der Chnum-Priester zerstört und bald danach mit Erlaubnis der persischen Behörden wieder aufgebaut. Im 4. Jahrhundert verlieren sich seine Spuren. Er ist der Erweiterung des weiter südlich gelegenen Chnum-Tempels zum Opfer gefallen und wurde in hellenistischer Zeit vollkommen überbaut.

Der Grund für die Zerstörung des jüdischen Tempels unter Darios II. um 400 v.Chr. geht aus den Quellen nicht klar hervor. Für einen jüdisch-

¹² Vgl. KNAUF, E. A., Elephantine und das vor-biblische Judentum, in: KRATZ, R.G. (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22), Gütersloh 2002, 179–188.

¹³ Vgl. VON PILGRIM, C., Textzeugnis und archäologischer Befund: Zur Topographie Elephantines in der 27. Dynastie, in: Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens (FS R. Stadelmann), hg. von H. Guksch/D. Pols, Mainz 1998, 485–497; DERS., Tempel des Jahu und „Straße des Königs“ – Ein Konflikt in der späten Perserzeit auf Elephantine, in: Egypt – Temple of the Whole World/Ägypten – Tempel der gesamten Welt (FS J. Assmann), hg. von S. Meyer, Leiden–Boston 2003, 303–317.

ägyptischen Religionskonflikt gibt es keinerlei Anhaltspunkte. Die Zerstörung könnte rechtliche Gründe gehabt haben. Wie der Ausgräber des jüdischen Viertels, Cornelius von Pilgrim, vermutet, reichte die Umfassungsmauer des jüdischen Tempels bis auf die große „Straße des Königs“ und berührte damit die Eigentumsrechte des persischen Königs und der ägyptischen Chnum-Priester, deren Heiligtum ebenfalls an diese Straße anstieß.

Wie dem auch sei, über die Zerstörung des Tempels wurde von den Vertretern der jüdischen Kolonie eine Korrespondenz mit den persischen Behörden und den jüdischen Stellen in Palästina geführt, mit dem Ziel, eine Genehmigung für den Wiederaufbau zu erwirken.¹⁴ Diese Korrespondenz ist auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht aufschlußreich. Sie erinnert in vielem an den Bericht vom Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und die aramäischen Dokumente in Esra 1–6, weist aber auch bezeichnende Unterschiede auf.

Auch in der Korrespondenz von Elephantine spielt – wie im biblischen Judentum – die Fremdherrschaft eine wichtige Rolle. Gegenüber den persischen Behörden beteuert man seine Loyalität und verweist dafür auf die Geschichte. Ein wichtiges Argument, um die Genehmigung für den Wiederaufbau zu erhalten, lautet, daß sich die Judenschaft von Elephantine zu keiner Zeit an Aufständen gegen die Perser beteiligt habe und daß schon Kambyses, als er Ägypten einnahm, den jüdischen Tempel vorgefunden und ihn im Unterschied zu vielen ägyptischen Tempeln nicht zerstört habe. Man erkennt also die Fremdherrschaft an und spielt die eigene Loyalität gegen die tatsächlichen oder vermeintlichen ägyptischen Nationalgefühle gegen die Perser aus. Doch im Unterschied zum biblischen Judentum wird die persische Fremdherrschaft nicht theologisch vereinnahmt und überhöht, der König nicht, wie in Esr 1 oder Jes 45, als Vasall oder gar Bekenner Jhwhs stilisiert. Das Reich Gottes, für das die Perserkönige in der Bibel arbeiten, spielt in der Korrespondenz keine Rolle. Vielmehr wird im praktischen Umgang mit den persischen Behörden die politische Balance gehalten.

Das gilt auch für diejenigen Stellen, an denen ausdrücklich von den religiösen Dimensionen des Vorgangs die Rede ist. Schon die Grußformel des in doppelter Ausfertigung erhaltenen Bittschreibens (A4.7–8) empfiehlt Bagohi, den persischen Statthalter Judas, der Fürsorge des Himmelsgottes an, der ihm die Gunst des Königshauses und ein langes Leben gewähren möchte:

„An unseren Herrn Bagohi, den Statthalter von Juda, Deine Knechte Jedonja und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb: Um das Wohlergehen unseres Herrn kümmerst dich ganz besonders der Gott des Himmels zu jeder Zeit und er gewähre Dir Gunst vor

¹⁴ TADAE A 4.3; 4.5; 4.7–8; 4.9; 4.10; dazu KRATZ, Judentum, 60–78.

dem König Darius und den Söhnen des (Königs-)Hauses noch tausendmal mehr als schon jetzt! Und langes Leben gebe er Dir und sei Du zu jeder Zeit fröhlich und glücklich!“ (A4.7,1–2)

Nach der Tempelzerstörung, so heißt es weiter, hätten die Einwohner der jüdischen Kolonie Trauer getragen und sich mit Fasten und Beten an den Herrn des Himmels gewandt, was zur Bestrafung all derer geführt habe, die an der Zerstörung des Tempels beteiligt waren. Doch das Fasten könne kein Ende nehmen, solange der Tempel nicht wiederaufgebaut sei und die ausgesetzten Opfer auf dem Altar des Gottes JHW dargebracht würden. Dem Statthalter werden für die von ihm erbetene Unterstützung Opfer in seinem Namen und Fürbitte in Aussicht gestellt. Sein Eintreten für den Wiederaufbau sei „ein Verdienst (*sdqh*) vor JHW, dem Gott des Himmels, mehr als (das Verdienst) eines Menschen, der ihm Brandopfer und Schlachtopfer darbringt im Wert von 1000 Talenten Silber“ (A4.7,27f).

Auch hier also der „Gott des Himmels“, der bei den Juden in Ägypten wie in Palästina den Namen Jhw (Jahu) trägt, der aber auch dem persischen Statthalter in Juda bekannt ist, welchen Gott auch immer er darunter verstand. Es scheint, als seien die nationalen Hochgötter, der jüdische Gott Jahu (oder Jhwh) und der achämenidische Reichsgott Ahuramazda, miteinander austauschbar gewesen. Entsprechende Zeugnisse in Babylon, wo die Achämeniden im Namen Marduks auftraten, und in Ägypten selbst, wo Ahuramazda unter dem Namen des Sonnengottes Aton-Re erscheint, bestätigen diesen Eindruck.¹⁵

Der Titel „Gott des Himmels“ ist in dem Bittgesuch von Elephantine in seiner ursprünglichen Verwendung im persischen Kanzleistil belegt. Anders als in der biblischen Überlieferung ist der „Gott des Himmels“ hier nicht der Gott Israels, der das Geschehen zugunsten seines Volkes Israel lenkt, sondern die höhere Instanz, bei und mit der um die Gunst der persischen Behörden geworben wird. Auch die religiösen Praktiken und Wünsche zielen in diese Richtung. Man findet sie auch in der Bibel, doch sind sie nicht aus der Tora abgeleitet, sondern entsprechen allgemein üblicher Praxis.

Das Bittgesuch der Juden von Elephantine hat seine Wirkung nicht verfehlt. In einem Memorandum der Statthalter von Juda und Samaria wird der Wiederaufbau befürwortet (A4.9). Von einem Einspruch der Jerusalemer Führungseliten hören wir nichts. Weder die Konkurrenz zu Jerusalem noch die Reinheit der Gottesverehrung im Umfeld der ägyptischen Heiligtümer scheint ein Problem gewesen zu sein. Die Judäer auf Elephantine lebten als Juden unter den Völkern, soweit zu sehen, vom biblischen Ju-

¹⁵ Für Babylon vgl. den Kyros-Zylinder, für Ägypten die in Susa gefundene Dareios-Statue aus dem Atum-Tempel in Heliopolis. Dazu KRATZ, *Translatio*, 210f.213f.

dentum und seinen heiligen Schriften, der Tora und der übrigen Bibel, unberührt.

In dieselbe Richtung weisen auch andere Details der religionsgeschichtlichen Situation auf Elephantine.¹⁶ So entsprechen nicht alle Vorschriften in dem berühmten Kultbescheid eines jüdischen Gesandten zum jüdischen Mazzenfest der Tora.¹⁷ Der Gesandte beruft sich denn auch nicht auf sie, sondern auf eine Weisung des persischen Königs, von der allerdings nicht sicher ist, in welchem Zusammenhang sie mit dem Kultbescheid steht. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustands des Textes läßt sich auch nicht sagen, ob die in Dtn 16 vollzogene Verbindung von Passa und Mazzot, die an die Herausführung aus Ägypten erinnert, vorausgesetzt ist. Zwar ist das Passa auf Ostraka belegt,¹⁸ doch wissen wir nicht, was man darunter verstanden hat, und es ist nicht auszuschließen, daß es sich (noch) um einen eigenen, im Unterscheid zum Mazzenfest in der Familie begangenen Festtag handelte.

Einige Ostraka erwähnen den Sabbat.¹⁹ Man hat jedoch wiederum nicht den Eindruck, als seien die – von den Propheten eingeklagten (vgl. Am 8,5; Jer 17,19ff; Jes 58,13f) und von Nehemia durchgesetzten (Neh 10,32; 13,15ff) – Bestimmungen des biblischen Sabbatgebots (Ex 20,8–11//Dtn 5,12–16) in Geltung oder wenigstens bekannt, falls überhaupt der siebte Tag der Woche und nicht der Vollmondtag, der religionsgeschichtliche Vorläufer des biblischen Sabbat,²⁰ gemeint ist.

Und schließlich die anderen Götter. Bei Eiden in Verträgen und vor allem in einer Kollektenliste der jüdischen Garnison begegnen außer Jahu, dem biblischen Jhwh, weitere Gottheiten als Begünstigte. Sie heißen Anat-Jahu, Anat-Betel, Ascham/Eschem-Betel und Herem-Betel, und einige von ihnen werden, wie bei den Aramäern im benachbarten Syene üblich (A 2.1–7), auch in Briefadressen an Angehörige der jüdischen Kolonie auf Elephantine zusammen mit Jahu und weiteren Göttern (Bel; Nabu, Schamasch, Nergal und Chnum) angerufen.²¹ Wie der Name Anat-Jahu zeigt, handelt es sich nicht etwa um fremde, sondern um die eigenen Götter. Anat ist aus der kanaanäischen Mythologie als die Frau des Gottes Baal bekannt. Hier ist sie dem Jahu zur Seite gestellt wie Aschera in palästinischen In-

¹⁶ Vgl. VINCENT, A., *La religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris 1937; PORTEN, Archives, 103–150; DERS., *The Religion of the Jews of Elephantine in the Light of the Hermopolis Papyri*, JNES 28 (1969) 116–121.

¹⁷ TADAE A 4.1; dazu PORTEN, Archives, 132f.

¹⁸ TADAE D 7.6,9f (convex); 7.24,5 (concave); dazu PORTEN, Archives, 131f.

¹⁹ TADAE D 7.10,5; 7.12,9; 7.16,2; 7.35,7 und vielleicht auch 7.28,4; 7.48,5; dazu DOERING, L., *Schabbat (TSAJ 78)*, Tübingen 1999, 23–42.

²⁰ Vgl. MEINHOLD, J., *Die Entstehung des Sabbats*, ZAW 29 (1909) 81–112.

²¹ TADAE B 7.2,7; 7.3,3 C 3.15,127f; D 7.21,3; 7.30,3 u.ö. (vgl. die Belege in TADAE D, S. LXI).

schriften des 9./8. Jahrhunderts v.Chr. dem biblischen Jhwh.²² Betel, wörtlich übersetzt „Haus Gottes“, ist wie der bekannte biblische Ortsname die Bezeichnung eines Kultplatzes und wurde vor allem von den Aramäern auch als Gottesname gebraucht. Neben Anat-Betel dürften auch Eschem-Betel („Name des Betel“?) und Herem-Betel („Bezirk des Betel“?) weitere Manifestationen desselben Gottes sein. Ob der Gott Betel und seine Hypostasen mit Jahu und dessen Hypostase Anat-Jahu identisch waren, ist schwer zu sagen. Die Kollektenliste C 3.15, die den Namen verschiedene Beträge zuordnet, läßt eher an verschiedene Gottheiten und wohl auch an verschiedene Kulte, wenn nicht Tempel wie in Syene, denken.

Leider sind aus Elephantine keine religiösen Texte im einschlägigen Sinne, also Opferlisten, Kultrituale, Hymnen und Gebete, Beschwörungen oder Mythen, erhalten. Darum läßt sich über den konkreten Kultbetrieb am Tempel und das sonstige religiöse Leben ebenso wenig sagen wie über die religionshistorischen Verhältnisse in Jerusalem. Doch der Unterschied, um nicht zu sagen: der Gegensatz des Judentums von Elephantine zum biblischen Judentum liegt auf der Hand. Übereinstimmung herrscht zwar im Verhältnis zur Fremdherrschaft, in deren Dienst man steht und mit der man sich arrangiert. Im Unterschied zum biblischen Judentum ist dies auf Elephantine aber ganz selbstverständlich und natürlich; das Verhältnis bedarf auch im Konfliktfall keiner eigenen theologischen Begründung (wie etwa in Esr-Neh oder Dan 1–6). „Denn dein ist das Reich“ meint hier zu allererst das Reich der Achämeniden. Dem entspricht, daß jeder Hinweis auf die Tora oder die Eschatologie, die beiden anderen Merkmale des biblischen Judentums, fehlt. Doch nicht nur das, die wenigen Indizien, die wir haben, deuten darauf hin, daß die religiösen Einrichtungen sowie das religiöse Leben und Denken der Juden auf Elephantine genau dem entsprechen, was die Tora verbietet und auf dessen Überwindung die jüdische Eschatologie zielt. Das Judentum von Elephantine repräsentiert, wie gesagt, ein nicht-biblisches Judentum oder, wenn man so will, das israelitisch-jüdische „Heidentum“.

In der Forschung wird die jüdische Kolonie auf Elephantine für gewöhnlich als eine Ausnahme dargestellt. Manche meinen, der Synkretismus sei in Ägypten entstanden, wo die Juden in engem Kontakt zu Aramäern im persischen Heer lebten, die den Gott Betel (vgl. Jer 48,13) und die auch für das vorexilische Juda bezugte Himmelskönigin (vgl. Jer 7,18; 44,15ff) verehrten.²³ Andere meinen, die Juden von Elephantine hätten eine

²² RENZ, J./RÖLLIG, W., Handbuch der althebräischen Epigraphik I, Darmstadt 1995, 57–64 (Kuntillet Ajrud); 202–211 (Hirbet el-Kom).

²³ PORTEN, Religion, 120f; STOEBE, H.J., Überlegungen zum Synkretismus der jüdischen Tempelgemeinde in Elephantine, in: Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens (FS R.M. Boehmer), hg. von U. Finkbeiner/H. Hauptmann, Mainz 1995, 619–626.

ältere, vorexilische Form des synkretistischen Jhwismus aus dem Mutterland Palästina mitgebracht, wo sich, wie die Bibel erzählt, der israelitische Jhwh-Glaube (unerlaubterweise) mit Elementen der kanaanäischen und aramäischen Religion vermischt habe.²⁴ Mir scheint eine andere Erklärung näher zu liegen, die noch kaum in Betracht gezogen wurde. Sie lautet, kurz gesagt, so: Nicht Elephantine und die Juden (Judäer) in Ägypten, sondern die Bibel und das biblische Judentum waren in persischer Zeit (noch) die Ausnahme.

In Elephantine las und studierte man jedenfalls nicht Tag und Nacht die Tora. In Gebrauch war eine ganz andere Literatur: die aramäische Fassung der Behistuninschrift des Königs Dareios I. (C 2.1) und das Achiqar-Buch (C 1.1), das eher den Vorstufen dessen entspricht, was in die biblische Überlieferung Eingang gefunden hat und hier theologisch gedeutet und überarbeitet wurde. Für Achiqar ist der Vorgang im Tobitbuch, einer Schrift des griechischen Alten Testaments, die auf ein semitisches Original zurückgeht und in Qumran sowohl in einer hebräischen als auch in aramäischen Handschriften bezeugt ist, mit Händen zu greifen. Hier hat sich eine jüdische Version des weitverbreiteten Stoffs erhalten, in der der weise Achiqar ganz vom biblischen Judentum vereinnahmt worden ist.²⁵

Ähnlich verhält es sich mit der Religion. In Ägypten wie in Palästina stand außer Frage, daß Jahu/Jhwh der höchste Gott, der „Gott des Himmels“, sei. Doch daneben wurden offenbar noch andere Gottheiten oder göttliche Wesen im Umkreis Jahus verehrt, und auch der Kontakt zu den Göttern anderer Völker gestaltete sich recht ungezwungen. Ein typisches Schicksal ist das der Mibtachja, der Tochter eines gelegentlich als „Aramäer von Syene“ bezeichneten Juden von Elephantine. Aus ihrem Familienarchiv, das sich über drei Generationen erstreckt,²⁶ geht hervor, daß sie mehrere Male verheiratet war: in erster Ehe mit einem Juden namens Jezanja, dem der Schwiegervater außer seiner Tochter ein Haus vermachte (B 2.4–5); anschließend offenbar mit einem Ägypter, dem Baumeister Pia, Sohn des Pahi, von dem sie sich aber wieder scheiden ließ, wobei sie anläßlich der Teilung des Vermögens einen Eid auf die ägyptische Göttin Sati ablegte (B 2.8); in dritter Ehe war sie wieder mit einem Ägypter, ebenfalls einem königlichen Baumeister mit Namen Eshor, Sohn des Seha,

²⁴ WEIPPERT, M., Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: DERS., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24, 15; VAN DER TOORN, K., Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine, *Numen* 39 (1992) 80–101.

²⁵ Tob 1,21–22; 2,10; 11,18; 14,10; dazu KÜCHLER, M., Frühjüdische Weisheitstraditionen (OBO 26), Freiburg (CH)–Göttingen 1979, 364–379.

²⁶ B 2.1–11; dazu PORTEN, *Archives*, 235–263; etwas anders in PORTEN/YARDENI, TADAE B, S. 15.

verheiratet (B 2.6), doch ihre Söhne werden weiterhin als Juden (Judäer) von Elephantine (B 2.9) bzw. Aramäer von Syene (B 2.11) geführt. Das Schicksal macht deutlich, daß die Grenzen aufgrund persönlicher und ökonomischer Verbindungen wohl auch in religiöser Hinsicht fließend waren. Das bedeutet nicht, daß die Juden auf Elephantine ihre Identität aufgegeben und dem Synkretismus anheimgefallen wären. Nur ist es eben nicht die jüdische Identität, wie wir sie aus der Bibel kennen.

Ob diese Situation eine Ausnahme war oder auch für Teile des palästinischen Judentums typisch ist, läßt sich nur schwer entscheiden. Die Juden von Elephantine sahen jedenfalls keinen Anlaß, sich und ihre unbiblischen Einrichtungen vor den Jerusalemern, mit denen sie in brieflichem Kontakt standen, zu verstecken. In dem Bittschreiben um Genehmigung zum Wiederaufbau des Tempels (A 4.7–8) reden sie ganz offen von der bisher üblichen Opferpraxis und haben von den Jerusalemern weder direkt noch auf dem Umweg über die Statthalter von Juda (Bagohi) und Samaria (Delaja und Schelemja, die Söhne Sanballats) ernsthaften Widerspruch erfahren. Es scheint, als habe es noch eine gewisse Zeit gebraucht, bis sich das biblische Judentum durchgesetzt und herumgesprochen hatte, daß es neben Jerusalem keine andere Kultstätte für Jhwh und neben Jhwh keine anderen Götter in Israel mehr geben durfte.

III. Alexandria

Nach Jerusalem, dem Hauptsitz des palästinischen Judentums, war Alexandria das zweite große Zentrum des Judentums in hellenistischer Zeit, weswegen man auch gern vom „alexandrinischen“ Judentum spricht. Ein fundamentaler Gegensatz zum palästinischen Judentum bestand, unbeschadet gewisser Eigenheiten, nicht. Hier wie dort hielt die Hellenisierung des Judentums Einzug.²⁷ Und auch die griechische Übersetzung des Alten Testaments war keineswegs auf Alexandria beschränkt, nahm hier aber ihren Ausgang. Darum soll Alexandria mit seiner großen Synagoge und der berühmten, sagenumwobenen königlichen Bibliothek, in der Schriften aus aller Welt gesammelt wurden, *pars pro toto* für das hellenistische Judentum stehen.

Von der königlichen Bibliothek von Alexandria sind zwar keine archäologischen Reste erhalten, doch wissen wir in etwa, welche Schätze sie barg. Unter ihnen soll sich, glaubt man der Legende, auch eine griechische

²⁷ Zur Vorgeschichte und Entwicklung speziell in Palästina HENGEL, M., Judentum und Hellenismus (WUNT 10), Tübingen ²1973; DERS., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBS 76), Stuttgart 1976.

Ausgabe der Bibel, genauer: die griechische Übersetzung des jüdischen Gesetzes, der Tora, befunden haben. Die Übersetzung soll im 3. Jahrhundert v.Chr. auf Wunsch des Königs Ptolemaios II. Philadelphos (285–246 v.Chr.) und durch Vermittlung eines Hofbeamten namens Aristeas von einer Delegation von 72 Priestern aus Jerusalem, sechs aus jedem der zwölf Stämme Israels, in 72 Tagen angefertigt worden sein.²⁸ Von dieser Legende hat die griechische Übersetzung des (ganzen) Alten Testaments ihren Namen, den ihr allerdings erst die Christen zugelegt haben: die Septuaginta oder „Siebzig“. Wie auch immer man über den historischen Wert der Legende denkt, ein Körnchen Wahrheit dürfte sie enthalten. Der Vormarsch der griechischen Sprache und Kultur in Ägypten wie auch in Syrien-Palästina machte eine Übersetzung der heiligen Schriften der Juden ins Griechische notwendig. Und unter diesen heiligen Schriften verstand man zunächst allein die Tora, den sogenannten Pentateuch. Die Übersetzung der Tora war und blieb das Vorbild für die Übersetzung der übrigen Bücher, die in einem langen Prozeß, der sich bis ins erste nachchristliche Jahrhundert hinzog, nach und nach folgten.²⁹

Die Übersetzung ist ein Indiz dafür, daß die biblischen Bücher in Palästina und der ägyptischen Diaspora mittlerweile hohes Ansehen genossen, und sie trug ihrerseits zur Stabilisierung ihrer Autorität bei. Sie setzt eine historische Entwicklung in spätpersischer und frühhellenistischer Zeit voraus, in der zuerst und allem voran die Tora und, wenigstens in ausgewählten Kreisen, bald auch die Propheten und die übrigen Schriften, unter ihnen vor allem die Psalmen Davids, zur Leitüberlieferung des antiken Judentums geworden sind und auch die religiöse Praxis am Tempel von Jerusalem mehr und mehr bestimmten. Die Reihe Tora, Propheten und „übrige Bücher“ wird gegen Ende des 2. Jahrhunderts v.Chr. im griechischen Prolog der Übersetzung des Buches Jesus Sirach vom Enkel des Verfassers genannt. Der entsprechende Bücherbestand bahnt sich schon in der hebräischen Fassung des Großvaters vom Anfang des 2. Jahrhunderts, vor allem im sogenannten Lob der Väter Sir 44–50 sowie in der Formulierung von Sir 38,34–39,1, an und entspricht in etwa dem des späteren hebräischen (jüdischen) Kanons. Darüber hinaus enthält der spätere griechische (christliche) Kanon weitere Schriften, die sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen, die entweder auf eine aramäische oder hebräische

²⁸ Die Legende ist zum ersten Mal in dem pseudepigraphen Brief des Aristeas belegt, von dem Josephus, Ant XII, 11–118 und wohl auch Philo, VitMos II, 25–44 abhängig sind. Unsicher ist die Datierung des Zeugnisses Aristobuls im Zitat des Euseb (Praep Ev XIII, 12,1–2).

²⁹ Vgl. HENGEL, M., Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: DERS./SCHWEMER, A.M. (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.

Urschrift zurückgehen oder ursprünglich griechisch verfaßt und durchweg von den Schriften des hebräischen Kanons abhängig sind. Es handelt sich um Nachschriften oder Nachahmungen sowie Ergänzungen der biblischen Bücher, die diese den Anforderungen und dem Geschmack der hellenistischen Zeit anpaßten. Auch sie trugen zur Ausbildung und Etablierung des biblischen Judentums bei.

Die große Leistung der Septuaginta bestand darin, das biblische Judentum in die hellenistisch-römische Welt hinein getragen und verbreitet zu haben.³⁰ Dies konnte nur gelingen, indem der Geist der hebräischen Texte in der Übersetzung erhalten blieb und umgekehrt der griechische Geist in das Denken des Judentums Eingang fand. Die Balance war nicht leicht zu halten. Die Abschottung gegen alles Griechische war das eine Extrem, die von jüdischen Kreisen mitgetragene Kultreform unter Antiochus IV., der einen Altaraufsatz für Zeus Olympios im Jerusalemer Tempel aufstellen und die Tora abschaffen ließ (1Makk 1), das andere. Dazwischen gab es die verschiedensten Versuche, einen Ausgleich zwischen der Väter Sitte und der neuen Zeit zu finden.

Auf seine Weise sucht auch der älteste Beleg der Legende zur Entstehung der Septuaginta, der Aristeasbrief,³¹ der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr., also in etwa zeitgleich mit der griechischen Übersetzung und dem Prolog des Sirachbuchs, entstanden ist, den Ausgleich und führt vor Augen, welche Bedeutung der Septuaginta dabei zukam.³² Das Pseudepigraph will zeigen, daß das göttliche Gesetz der Juden alle Anforderungen erfüllt, die von der griechischen Philosophie an eine vernünftige und Gott wohlgefällige Gesetzgebung gestellt werden (Arist 31), und daß es sich so auch mit den Bedingungen und Ansprüchen der ptolemäischen Fremdherrschaft bestens verträgt, sofern diese sich dessen bewußt ist, wem sie das Regiment verdankt. Der jüdische Verfasser bedient sich dafür älterer, biblischer Deutungsmuster, die Tora und Weisheit identifizieren (Prov 8; Sir 24) und Gottes Herrschaft durch die Tora mit der Fremdherrschaft in Einklang bringen.³³ Die biblischen Traditionen werden in ein positives Verhältnis zur hellenistischen (Popular-) Philosophie gesetzt, indem das jüdische Gesetz hier wie auch bei Aristobul und Philo mit den Mitteln der

³⁰ Mit die wertvollsten Ausführungen hierzu findet man bei HANHART, R., Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum (FAT 24), Tübingen 1999, sowie SEELIGMANN, I.L., The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies (FAT 40), Tübingen 2004.

³¹ A. PELLETIER, *Lettre d'Aristée a Philocrate* (SC 89), Paris 1962; deutsche Bearbeitung von N. MEISNER in *JSHRZ II/1*, Gütersloh ²1977, 35–87.

³² Vgl. zum Folgenden FELDMIEIER, R., *Weise hinter „eisernen Mauern“*. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeasbrief, in: HENGEL/SCHWEMER (Hg.), *Septuaginta*, 20–37.

³³ S. die Hinweise oben Anm. 6.

alexandrinischen Exegese „tropologisch“ (Arist 150–151), des näheren ethisch interpretiert (Arist 128–171, bes. 168f) und umgekehrt ein hellenistischer Fürstenspiegel regelmäßig mit dem Zusatz der göttlichen Veranlassung versehen wird (Arist 187–294, bes. 200.235).

Die angestrebte „Synthese von Judentum und Hellenismus“³⁴ hat einen theologischen Grund. In dieser Hinsicht geht das Pseudepigraph weiter als manche andere jüdisch-hellenistische Schrift. Der Ausgleich basiert auf der Gleichsetzung des Gottes Israels mit Zeus, dem griechischen „Gott des Himmels“:

„Denn der dir (sc. dem König) das Reich wohl bestellt, ist, wie ich herausgefunden habe, derselbe Gott, der ihnen (sc. den Juden) das Gesetz auferlegt. Als Bewahrer und Schöpfer des Alls verehren sie nämlich Gott, den alle (verehren). Wir aber, o König, nennen ihn nur anders: ‚Zeus‘ und ‚Dis‘. Damit aber haben die Alten nicht unpassend zum Ausdruck gebracht, daß der, durch den alles belebt wird und entsteht, auch alles leitet und beherrscht.“ (Arist 15–16; vgl. Josephus, Ant XII, 21–22).

Die Gleichsetzung hat ebenfalls Tradition und reicht, wie wir sahen, bis in persische Zeit zurück. In hellenistischer Zeit ist sie jedoch wenigstens für das Judentum keineswegs mehr selbstverständlich, zumal sie hier wiederum unter Einfluß griechischen Denkens, nämlich der stoischen Etymologie der beiden Gottesnamen ‚Zeus‘ und ‚Dis‘, begründet wird³⁵ und nach den Vorgängen unter Antiochus IV., die auf ebendieser Gleichsetzung beruhten, einen üblen Beigeschmack besaß. Für den Verfasser des Aristeasbriefs aber scheint die Krise überwunden zu sein, so daß er wie Aristobul und später auch Josephus unbefangen, nach innen in polemischer, nach außen in apologetischer Absicht, an die universale Gottesvorstellung anknüpfen konnte. Andere machten stattdessen einen eschatologischen Vorbehalt, der im Aristeasbrief fehlt.

So hatte die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel nicht nur eine Bedeutung für die griechischsprachigen jüdischen Gemeinden, sondern strahlte auch in die übrige hellenisierte Welt aus. Sie diente nicht zuletzt apologetischen Zwecken. Mit der Septuaginta konnte das Judentum vor einem literarisch, philosophisch und theologisch gebildeten, griechischen Publikum argumentieren und bestehen, wie, stellvertretend für die um die Septuaginta herum entstandene, umfangreiche jüdisch-hellenistische Literatur der Aristeasbrief selbst zeigt.

Schon die historische Fiktion, wonach der königliche Bibliothekar und ein heidnischer Hofbeamter den ptolemäischen König dazu bewogen haben sollen, das jüdische Gesetz ins Griechische übertragen zu lassen und sich

³⁴ TCHERIKOVER, V., *The Ideology of the Letter of Aristeas*, HThR 51 (1958) 59–85, 70.

³⁵ HENGEL, *Judentum*, 481–484.

ein Exemplar zu beschaffen, soll deutlich machen, daß die Übersetzung nicht nur für den eigenen Gebrauch bestimmt war. Bezeichnend ist auch, daß nicht nur der König, sondern ausgerechnet die am Hof anwesenden „Philosophen“, unter ihnen Menedemos von Eretria, den Ausführungen der aus Jerusalem angeforderten jüdischen Gelehrten und Dolmetschern der Bibel Beifall zollen und der theologischen Akzentuierung des hellenistischen Fürstenspiegels beipflichten (Arist 201.235). Dies und die ethische, auf das Tun der „Gerechtigkeit“ zielende Erklärung der jüdischen Gesetze mit den Mitteln der stoischen Homerexegese sollen beweisen, daß die Griechische Bibel auch den philosophisch gebildeten Heiden etwas zu sagen hat, ja der griechischen Philosophie sogar überlegen ist.

Umsomehr mußte die Frage aufkommen, warum das jüdische Gesetz und die Männer, die nach ihm lebten, in der paganen Literatur nirgends erwähnt werden. Der Aristeasbrief geht an zwei Stellen auf dieses Problem ein. In Arist 31 wird Hekataios von Abdera, also ein paganer Schriftsteller, zitiert, der das Schweigen der Dichter und Historiker mit dem Respekt vor der „heiligen und reinen Anschauung“ in den Schriften der Juden begründet haben soll, was mit der vorher gemachten Aussage übereinstimmt, daß das jüdische Gesetz nicht nur philosophisch, sondern auch göttlich und rein sei. Über die Echtheit des Zitats läßt sich nur spekulieren. An der zweiten Stelle, gegen Ende der Schrift (Arist 312–316), erkundigt sich, angetan von der Übersetzung und dem Inhalt des jüdischen Gesetzes, der König bei seinem Bibliothekar Demetrios nach dem Schweigen der Dichter und Historiker. Auch Demetrios nennt die göttliche Autorschaft und die Heiligkeit als Grund und führt zur Illustration zwei Beispiele an, den Historiker Theopomp und den Tragiker Theodektes, die versucht haben sollen, aus dem Gesetz zu zitieren, daraufhin aber mit einer schweren Krankheit geschlagen worden seien und darum von ihrem Vorhaben abgelassen hätten. Im Hintergrund steht bereits die rabbinische Definition des Kanonischen, wonach der (unbefugte oder mißbräuchliche) Umgang mit den „heiligen Schriften“ (vgl. Josephus, Ap I, 10; Ant XX, 261), wozu hier auch die Benutzung einer ungenauen Übersetzung zählt (Arist 314), „die Hände verunreinigt“ (mYad 3,5; 4,6; vgl. Arist 305–306).

Läßt sich den Reaktionen der Philosophen und den Beispielen der paganen Schriftsteller entnehmen, daß sich das gewaltige, einzigartige Unternehmen der Übertragung der Hebräischen Bibel ins Griechische auch an eine heidnische Leserschaft richtete, so gibt der angegebene Grund für die Zurückhaltung der heidnischen Autoren, die Reinheit und Heiligkeit des Gesetzes, zu erkennen, daß der primäre Zweck doch ein anderer war. Die Übersetzung zielte vor allem nach innen in die jüdische Gemeinschaft und sollte dazu animieren, in der fremden, in mancher Hinsicht hoch attraktiven, ja verführerischen Welt des Hellenismus an dem Glauben der Väter

und dem Bekenntnis zum einen und einzigen Gott festzuhalten. Neben dem apologetischen Interesse war also in erster Linie die eigene, innerjüdische Standortbestimmung das Ziel.

Der Aristeasbrief bringt auch dieses Ziel auf den Punkt.³⁶ Wie in der hellenistischen Zeit allgemein üblich, steht das Bekenntnis zum einen Gott, dem Schöpfer und Lenker der Welt, an der Spitze aller Selbsterklärungen nach außen wie nach innen (Arist 132). Zwar besaß dieses Bekenntnis eine gewisse Affinität zur hellenistischen Philosophie und war am leichtesten vermittelbar, doch bedeutete es zugleich eine scharfe Abgrenzung gegen den heidnischen Götzendienst und alle übrigen Menschen, Griechen wie Ägypter (Arist 134–138). Dasselbe gilt nach den Erklärungen des Hohenpriesters Eleazar für das Gesetz als Ganzes, das die Juden als „Menschen Gottes“ davor bewahren soll, sich mit den anderen Völkern zu mischen und zu verunreinigen (Arist 139–142). Es umgibt das Judentum mit „undurchdringlichen Wällen“ und „eisernen Mauern“ (Arist 139). Das ist, bei allem Entgegenkommen in der tropologisch-moralischen Interpretation des Gesetzes, weniger nach außen als vielmehr nach innen gesagt. Die „undurchdringlichen Wälle“ und „eisernen Mauern“ wurden nötig, nachdem nicht erst unter Antiochus IV. einige der Versuchung erlegen waren, das Gesetz ihrer Väter, die Tora, preiszugeben, um mit allen Völkern „ein Volk zu werden“ (1Makk 1,41). Deswegen hat das Gesetz nicht nur eine für Heiden nachvollziehbare zeichenhafte Bedeutung, sondern auch die Bestimmung, daß sich die Juden „von allen Menschen unterscheiden“ (Arist 151).

Nach innen, an die Adresse der jüdischen Gemeinschaft, gerichtet ist auch der Diskurs über die korrekte Übersetzung. Der fingierte Brief des Aristeas ist das Empfehlungsschreiben für die griechische Übersetzung der Tora, worunter man bald die ganze Griechische Bibel verstand. Damit aber sollte nicht nur der Kurs derjenigen bestätigt werden, die sich sowohl der hellenistischen Kultur öffneten als auch an den Überlieferungen und dem Bekenntnis der Väter festhielten. Es sollte offenbar auch anderen, abweichenden griechischen Fassungen und dauernden Revisionen des griechischen Texts entgegengetreten werden. Darum die ausführliche Schilderung der Übersetzungsarbeit, die auf Übereinstimmung der Dolmetscher und äußerste Genauigkeit Wert legt und in der prophylaktischen Verfluchung dessen, der etwas hinzufügt, umstellt oder hinwegnimmt, endet (Arist 301–311). Und darum auch der Hinweis auf fehlerhafte Übersetzungen (Arist 314). Geht es dabei im Aristeasbrief noch einigermaßen pragmatisch zu, so erhält die Tätigkeit der Übersetzer in der Version der Entstehungslegende bei Philo von Alexandrien (VitMos II, 25–44) einen

³⁶ Vgl. FELDMEIER, Weise, 33–35.

religiösen Anstrich. Der Aufenthaltsort der Übersetzer gewährt nicht nur die nötige Ruhe (Arist 301; VitMos 36), sondern bringt sie mit der Schöpfung in Kontakt, von der das Gesetz selbst handelt (VitMos 37). Das morgendliche Gebet der jüdischen Gelehrten (Arist 305f) bezieht sich ausdrücklich auf die bevorstehende Aufgabe (VitMos 36). Die Übereinstimmung der Übersetzer und Genauigkeit der Wiedergabe (Arist 302.310) verdankt sich prophetischer Eingebung; scheint es nach dem Aristeasbrief so, als sei die Zahl der Tage verabredet gewesen (Arist 307), so hier, als sei ein unsichtbarer Souffleur am Werk (VitMos 37). Die allgemeine Bewunderung gilt denn auch nicht den Übersetzern und dem königlichen Bibliothekar (Arist 308–309), sondern den Priestern und Propheten wie Mose, die eine dem Original ebenbürtige, damit gleichsam identische Übersetzung schufen (VitMos 40).

Ihrem eigenen Anspruch nach und gemäß den antiken Zeugnissen ihrer Entstehung sollte die Septuaginta ein adäquater Ersatz für die Hebräische Bibel sein, um das griechischsprachige Judentum in Palästina und der Diaspora mit dem Bekenntnis des biblischen Judentums zu erreichen. Auch wenn die Übersetzung die theologischen Akzente ein wenig anders setzt und die Septuaginta vor allem durch den zusätzlichen Bestand an Apokryphen und Pseudepigraphen ein etwas anderes Gepräge hat, ist das Bekenntnis des alexandrinischen Judentums, soweit es die biblischen Schriften und ihre Auslegung betrifft, grundsätzlich kein anderes als das des hebräischen Kanons: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen“. Was inzwischen aus dem Judentum von Elephantine und seinesgleichen geworden ist, wissen wir nicht. Es dürfte in der Masse derer aufgegangen sein, die sich ganz der hellenistischen Lebensart verschrieben haben.

IV. Qumran

Rund 250 Jahre liegen zwischen den Papyri von Elephantine, rund 100 Jahre zwischen den Anfängen der Septuaginta und den Schriftrollen, die nach rund 2000 Jahren, seit Mitte des 20. Jahrhunderts, in Chirbet Qumran am Toten Meer entdeckt wurden und mittlerweile fast vollständig publiziert sind.³⁷ Das Archiv von Qumran gibt uns zum ersten Mal einen authentischen Einblick in das Leben und Denken einer jüdischen Gemeinschaft,

³⁷ Die vollständige Liste bei TOV, E., *The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD XXXIX)*, Oxford 2002. Zum Stand der Forschung FLINT, P. W./VANDERKAM, J.C., (Hg.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden–Boston–Köln, I 1998, II 1999.

die sich den biblischen Schriften – im Sinne des Worts – „verschrieben“ hat, und läßt noch erkennen, daß es sich bei dem biblischen Judentum um die Position einer Minderheit in Juda handelte, die sich, nicht zuletzt dank der griechischen Übersetzung, im Laufe der hellenistischen Zeit allmählich ausgebreitet und am Ende durchgesetzt hat.

Die Gemeinschaft von Qumran³⁸ ist wahrscheinlich aus einem Konflikt um das Hohepriesteramt am Zweiten Tempel zu Jerusalem hervorgegangen. Die fortschreitende Hellenisierung Judas und des Judentums hat auch vor dem Tempel nicht Halt gemacht. 175 v.Chr. bestieg Antiochus IV. mit dem Beinamen Epiphanes den seleukidischen Thron.³⁹ Unter ihm wurde Onias III. aus dem Geschlecht der Zadokiden als Hoherpriester abgesetzt. Er mußte der hellenistischen Reformpartei weichen und den Platz seinem Bruder Jason überlassen. Doch auch er blieb nicht lange im Amt und wurde durch Menelaos ersetzt, einem Mann, der nicht aus der hohepriesterlichen Linie der Zadokiden stammte. Mit seinem Einverständnis wurde in Jerusalem die Kultreform durchgeführt, die auch die Juden in die hellenistische Einheitskultur zwingen sollte: die Anbringung eines Altaraufsatzes für den Gott Zeus Olympios und die Außerkraftsetzung der Tora (1Makk 1). Gegen diese Maßnahmen regte sich der bewaffnete Widerstand der Makkabäer, der dazu führte, daß im Jahre 164 v.Chr. die „Reform“ rückgängig gemacht, der Tempel gereinigt und wieder geweiht und ein Hoherpriester aus zadokidischem Geschlecht eingesetzt werden konnte.

Kaum war die Gefahr von außen gebannt, brachen schon lange schwelende Konflikte im Inneren der jüdischen Bevölkerung auf. Die makkabäischen Kämpfer wollten mehr und kämpften – mit römischer Unterstützung im Hintergrund – weiter gegen die schwächelnden Seleukiden um die politische Herrschaft in Juda. Sie begründeten das hasmonäische Königtum und näherten sich immer mehr der hellenistischen Regierungs- und Lebensart an, bis 64 v.Chr. Pompejus in die tobenden Erbstreitigkeiten der Hasmonäer eingriff und sie zu Vasallen des römischen Imperiums machte. Das blieben sie bis zu den beiden jüdischen Aufständen gegen Rom im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr., die brutal niedergeschlagen wurden und beim ersten Mal um 70 n.Chr. die Zerstörung des Zweiten Tempels, beim zweiten Mal um 135 v.Chr. die Vertreibung aus Jerusalem zur Folge hatten.

³⁸ Zur Einführung STEGEMANN, H., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg ⁴1994; VANDERKAM, J. C., *Einführung in die Qumranforschung* (engl. 1994), Göttingen 1998; zur Archäologie MAGNESS, J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, Cambridge 2002.

³⁹ Zu den historischen Vorgängen nach wie vor grundlegend BICKERMANN, E., *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; zur neueren Quellenkritik und Chronologie FISCHER, T., *Seleukiden und Makkabäer*, Bochum 1980.

Ihre politischen Ansprüche untermauerten die Makkabäer und späteren Hasmonäer durch die Besetzung des Hohenpriesteramts. Nach dem Tod des letzten Hohenpriesters aus zadokidischem Geschlecht, Alkimos, griff Jonathan, der Sohn des Judas Makkabäus, nach dem Amt; bald darauf vereinigten die Hasmonäer Königtum und Priestertum, Thron und Altar, in einer Person. Diese Situation scheint der Anlaß für einen Priester gewesen zu sein, aus Jerusalem auszuwandern und die Gemeinschaft von Qumran zu gründen. Möglicherweise war er ein Anwärter auf das Hohepriesteramt und legitimer Nachfolger des Alkimos, der aber nicht zum Zuge kam. In den Texten von Qumran wird er der „Lehrer der Gerechtigkeit“ genannt, der amtierende Hohepriester in Jerusalem, ein Makkabäer und kein Zadokide, hingegen als „Frevelpriester“ bezeichnet.

Die religionsgeschichtlichen Verhältnisse im Jerusalem des 2. Jahrhunderts v.Chr. und der folgenden Jahrhunderte erinnern in vielem an das Bild, das auch der Aristeasbrief bietet. Die Tora, das jüdische Gesetz, und mit ihr der Glaube an den einen und einzigen Gott, scheinen mittlerweile wie selbstverständlich anerkannt gewesen zu sein. Auch die hellenisierten jüdischen Herrscher aus makkabäischem und hasmonäischem Geschlecht hielten nominell an der Tora fest wie alle anderen jüdischen Gruppierungen dieser Zeit, das alexandrinische Judentum, die Samaritaner und natürlich die Gemeinschaft von Qumran. Das Ansehen der Tora als der fundamentalen Urkunde des Judentums ist das einzige, was, wohl befördert durch die Herausforderungen und verschiedenen Krisen der hellenistischen Zeit, sämtliche jüdische Gruppierungen zusammenhielt. Doch was dies genau bedeutete, inwieweit die Tora etwa im kultischen und religiösen Leben Jerusalems auch tatsächlich eingehalten, wie sie ausgelegt und im einzelnen praktiziert wurde, ist nicht bekannt.

Vieles deutet darauf hin, daß sich unter den Priestern und Gelehrten am Zweiten Tempel, den aus dem Neuen Testament bekannten Sadduzäern und Schriftgelehrten (Pharisäern),⁴⁰ eine durchschnittliche jüdische Orthodoxie und Orthopraxie herausgebildet hat, die nach dem Vorbild des biblischen und des alexandrinischen Judentums den Ausgleich zwischen den Extremen suchte: Anerkennung der hellenistisch-römischen Fremdherrschaft, Anerkennung und Ausdifferenzierung der jüdischen Tora und eine abgemilderte, jedenfalls gegen innen und außen nicht zu kritische, nicht staatsfeindlich eingestellte Eschatologie, nach dem Motto: Gebt dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist. Lediglich im Leben des Einzelnen spielte die Eschatologie eine immer größer werdende Rolle. Im Zentrum stand der Gedanke der gerechten Vergeltung für das, was man im

⁴⁰ Zur Gruppenbildung im Judentum um die Zeitenwende WELLHAUSEN, J., *Die Pharisäer und die Sadduzäer* (1874), Göttingen³1967; STEMBERGER, G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991.

Leben geglaubt und getan hat. Da es sich dem äußeren Augenschein nach nicht immer auszahlte, Gott zu lieben und seine Tora zu halten, hoffte man auf die Vergeltung der guten und der schlechten Werke im endzeitlichen Gericht. Vor allem in griechischsprachigen und von der hellenistischen Popularphilosophie beeinflussten Schriften wird – nicht zuletzt darum – immer häufiger die Frage des Lebens nach dem Tod bedacht. Die Programmschrift dieser Ausprägung des biblischen Judentums ist das Buch Jesus Sirach, das Anfang des 2. Jahrhunderts auf Hebräisch verfaßt und gegen Ende des 2. Jahrhunderts ins Griechische übersetzt wurde.

In den Augen der Gemeinschaft von Qumran, die man für gewöhnlich mit den Essenern identifiziert, und anderer, die sich selbst die „Frommen“ (hebräisch Chasidim, griechisch Asidaioi) nannten, war dies nicht genug. Das zeigt sich schon an dem Schriftenbestand, der sich in den Höhlen von Qumran und an anderen Orten am Toten Meer gefunden hat. Wenn man sich den Grundriß der Siedlung von Qumran vor Augen hält, so ist doch sehr erstaunlich, welch ungeheure Masse von Texten auf derart engem Raum überliefert, abgeschrieben oder neu verfaßt wurde, sofern die Schriftrollen tatsächlich alle aus dieser einen Siedlung stammen.

Was sich findet, sind zum einen die ältesten uns bekannten Handschriften der biblischen Bücher, und zwar, mit Ausnahme des Esterbuches, Handschriften aller Bücher des hebräischen Kanons in mehreren Exemplaren und in mehreren, voneinander abweichenden Fassungen.⁴¹ Das bedeutet, daß die Gemeinschaft von Qumran nicht nur die Tora, sondern auch die übrigen biblischen Bücher, die Geschichtsbücher, die Propheten und Psalmen und alles andere als autoritativ ansah und studierte. Zwar gab es noch keinen Kanon der heiligen Schriften. Doch wie die vielen Zitate und die Kommentare über die Prophetenbücher und die Psalmen beweisen, hatten die im späteren Kanon zusammengestellten Bücher bereits einen besonderen Rang. Bemerkenswert ist, daß die Bücher des späteren hebräischen Kanons nicht nur in hebräischer Sprache, sondern, soweit vorhanden, auch schon in griechischer Übersetzung⁴² sowie Bücher des späteren griechischen Kanons und andere Apokryphen und Pseudepigraphen in ihrer hebräischen oder aramäischen Originalsprache überliefert wurden.⁴³ Es deuten sich damit Querverbindungen zur Septuaginta und dem alexandrinischen Judentum an.

⁴¹ Vgl. ULRICH, E., *The Dead Sea Scrolls and the Biblical Text*, in: FLINT/VANDERKAM (Hg.), *Scrolls I*, 79–100.

⁴² Vgl. GREENSPOON, L. J., *The Dead Sea Scrolls and the Greek Bible*, in: FLINT/VANDERKAM (Hg.), *Scrolls I*, 101–127.

⁴³ Vgl. FLINT, P. W., „Apocrypha“, *Other Previously-Known Writings, and „Pseudepigrapha“ in the Dead Sea Scrolls*, in: FLINT/VANDERKAM (Hg.), *Scrolls II*, 24–66.

Das biblische Judentum ist demnach die Grundlage für die Gemeinschaft von Qumran, doch damit nicht einfach identisch. Qumran repräsentiert vielmehr ein fortgeschrittenes, radikalisiertes Stadium des biblischen Judentums. Fremdherrschaft und real existierender Tempel spielen eine untergeordnete Rolle. Dafür sind Toraobservanz und Eschatologie aufeinander bezogen und bis ins Extrem gesteigert.

Die stark eschatologische Ausrichtung manifestiert sich zunächst in solchen nichtbiblischen Schriften, die außerhalb der Gemeinschaft entstanden sind, hier aber überliefert wurden. Es handelt sich um Apokalypsen und verwandte Offenbarungsliteratur.⁴⁴ In ihr werden die Geheimnisse der himmlischen Welt, der gegenwärtigen wie der kommenden, offenbart: Der himmlische Tempel und der im Himmel gefeierte Gottesdienst, die an die Stelle des irdischen Tempels in Jerusalem und seinen Kult treten; das himmlische Reich und die Herrschaft des Messias, die die Herrschaft des Bösen im Menschen und in der Welt bekämpfen und ablösen; und vor allem die himmlische Ordnung der Zeiten von der Schöpfung bis zum Ende der Welt, in der die Drangsale der Gegenwart ihren von Gott festgesetzten Ort haben und das Ende tröstlicherweise im Voraus genau berechnet werden kann.

In den Apokalypsen treten Geistesströmungen zutage, die die Menschen im Zeitalter des Hellenismus sehr bewegt haben: der Schicksalsglaube und das Problem der Determination des persönlichen Schicksals wie der allgemeinen Zeitläufe; die Frage nach der Herkunft des Bösen und nach der Rolle der Götter bzw. des einen Gottes in dem Dualismus von guten und bösen Mächten im Himmel wie auf der Erde, von Gott und Satan (dem Versucher), oder Gott und Belial (dem Nichtsnutz). Alte, längst überwunden geglaubte Vorstellungen des Polytheismus, Astrologie und Dämonologie, Magie und Mantik, erhielten von zwei Seiten her neue Nahrung, von der griechischen wie von der mesopotamischen Welt. In Gestalt der Angelologie, der Lehre von den guten und den gefallenen Engeln, die mit den Sternen identifiziert werden und das himmlische Gegenstück zu den Frommen und Sündern auf Erden darstellen, tauchen die alten Vorstellungen in der jüdischen Apokalyptik plötzlich wieder auf. Unter dem Vorzeichen des Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott, dem Gott Israels und Schöpfer des Himmels und der Erden, dem, der das Licht und die Finsternis, das Heil und das Unheil, das Gute und das Böse schafft, werden sie theologisch bedacht und bearbeitet.

Die Antworten auf die theologischen Fragen des hellenistischen Zeitalters konnten sehr verschieden ausfallen. Kohelet etwa ist kurz davor, an diesen Fragen zu verzweifeln. Er hält dennoch an Gott als dem Verborge-

⁴⁴ Vgl. COLLINS, J. J., *Apocalypticism and Literary Genre in the Dead Sea Scrolls*, in: FLINT/VANDERKAM (Hg.), *Scrolls II*, 403–430.

nen fest und empfiehlt mit der hellenistischen Popularphilosophie, zu essen und zu trinken und es sich gut gehen zu lassen, solange man Gelegenheit dazu hat und Gott es zuläßt: *carpe diem*. Jesus Sirach sieht das ganz anders. Für ihn ist der Wille Gottes in der Tora klipp und klar geoffenbart. Er benötigt keine zusätzlichen himmlischen Offenbarungen und ist weit davon entfernt, vor dem unberechenbaren Schicksal oder dem Bösen in der Welt zu kapitulieren. Denn die Schöpfung ist, wie Gen 1 lehrt, durch und durch gut. Alles hat Gott erkennbar zum Besten gefügt, das Gute für die Guten, das Böse für die Bösen, und alles zu seiner Zeit. Für die Apokalyptiker jedoch und die Leute von Qumran, die deren Schriften studiert und mehrfach abgeschrieben haben, ist überhaupt nichts klar. Auch für sie ist der Wille Gottes in der Tora und den übrigen Schriften der Hebräischen Bibel geoffenbart. Doch sind diese Schriften nicht ohne weiteres aus sich heraus verständlich, sondern dunkel und ihr Sinn verborgen. Sie bedürfen der zusätzlichen Offenbarung und der Auslegung – auf die eigene (leidvolle) Situation und auf die kommende Zeit, in der sich die von Gott bestimmte Ordnung der Zeiten erfüllen wird, das Gericht über Gute und Böse gehalten wird und Gott alles in allem ist.

Noch deutlicher als in den importierten biblischen und nichtbiblischen Büchern ist das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinschaft von Qumran in ihren eigenen Schriften zu fassen.⁴⁵ Als Beispiel sei der Kommentar (hebräisch: Pescher) zum Buch Habakuk angeführt.⁴⁶ Vers für Vers wird das biblische Prophetenbuch zitiert und – wie noch heute in der Predigt – ausgelegt. Die Weissagungen des biblischen Propheten Habakuk, von denen wir nicht genau wissen, von wann sie stammen, die aber ursprünglich sicher nichts mit Qumran zu tun hatten, gelten als das Wort Gottes für die eigene Situation. Die Auslegung bezieht die Weissagungen auf die Gemeinschaft von Qumran und sagt, auf wen und auf welche Zeit sie zielen. Hier eine Probe aus dem Pescher zum Buch Habakuk (1QpHab Kol VI,12–VII,14):

„Auf meine Wacht will ich treten und mich auf meine Warte stellen und will spähen, um zu schauen, was er spricht zu mir, und was er erwidern wird auf meine Klage. Und Jahwe antwortete mir und sprach: Schreibe das Gesicht auf und grabe es ein auf die Tafeln, damit eilen kann, wer es liest.“ (Hab 2,1f)

⁴⁵ Zur Unterscheidung vgl. die Beiträge von LANGE, A., Kriterien essenischer Texte und HEMPEL, C., Kriterien zur Bestimmung „essenischer Verfasserschaft“ von Qumrantexten, in: FREY, J./STEGEMANN, H. (Hg.), *Qumran kontrovers* (Einblicke 6), Paderborn 2003, 59–69 und 71–85.

⁴⁶ Ich zitiere nach der Studienausgabe von LOHSE, E., *Die Texte aus Qumran*, Darmstadt 1981, 227–243; weitere Propheten- und Psalmenkommentare a.a.O., 261–279, sowie im Fortsetzungsband von STEUDEL, A., *Die Texte von Qumran II*, Darmstadt 2001, 215–253.

„Seine Deutung: ... Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was kommen wird über das letzte Geschlecht. Aber die Vollendung der Zeit hat er ihm nicht kundgetan. Und wenn es heißt: ‚Damit eilen kann, wer es liest‘, so bezieht sich seine Deutung auf den Lehrer der Gerechtigkeit, dem Gott kundgetan hat alle Geheimnisse seiner Knechte, der Propheten.“

„Denn noch ist eine Schau auf Frist, sie eilt dem Ende zu und lügt nicht.“ (Hab 2,3)

„Seine Deutung ist, daß sich die letzte Zeit in die Länge zieht, und zwar weit hinaus über alles, was die Propheten gesagt haben; denn die Geheimnisse Gottes sind wunderbar.“

„Wenn sie verzieht, so harre auf sie, denn sie wird gewiß kommen, und nicht wird sie ausbleiben.“ (Hab 2,3)

„Seine Deutung bezieht sich auf die Männer der Wahrheit, die Täter des Gesetzes, deren Hände nicht müde werden vom Dienst der Wahrheit, wenn die letzte Zeit sich über ihnen hinzieht. Denn alle Zeiten Gottes kommen nach ihrer Ordnung, wie er es ihnen festgesetzt hat in den Geheimnissen seiner Klugheit.“

Der Text ist ein frühes Beispiel der Textexegese und der Schriftgelehrsamkeit, die schon die biblischen Schriften selbst auszeichnet und ein Wesensmerkmal des antiken Judentums überhaupt darstellt.⁴⁷ Hier wird die Schriftgelehrsamkeit zum ersten Mal explizit. Die Kommentare von Qumran sind die unmittelbaren Vorläufer der Auslegung der Schriftzitate im Neuen Testament und in der rabbinischen Literatur. Sie sind von der tiefen Überzeugung durchdrungen, in den letzten Zeiten vor dem herbeigesehnten Ende der Welt zu leben. Doch die Zeit bis zum Ende kann sich verziehen. Darum – wie später auch im Neuen Testament – der Appell, auszuhalten, auszuharren bis ans Ende und nicht nachzulassen, den Dienst der Wahrheit zu versehen, womit hier natürlich der Gesetzesgehorsam gemeint ist.

Der Gesetzesgehorsam, die Toraobservanz, ist aber nicht nur die praktische Seite des Bekenntnisses, sondern steht ganz im Dienst der Eschatologie. Das unterscheidet die Gemeinschaft von Qumran von anderen jüdischen Gruppierungen, auch vom biblischen Judentum, die Toraobservanz und Endzeiterwartung eher als zwei verschiedene Haltungen kennen. Die Verbindung mit der Eschatologie verleiht der Forderung des Gesetzesgehorsams besonderen Nachdruck, was sicher auch aus der Situation der Gemeinschaft von Qumran als einer marginalisierten Randgruppe zu erklären ist. Je weiter sie sich vom Judentum am Tempel zu Jerusalem entfernte, desto strikter wurden die Aufnahmebedingungen und Regeln für das toragemäße Leben in der Gemeinschaft. Auch hierzu sei eine kurze Probe zitiert, diesmal ein Stück aus der sogenannten Gemeinderegeln 1QS,⁴⁸ einer

⁴⁷ Vgl. KRATZ, Judentum, 121ff.

⁴⁸ LOHSE, Texte, 4–43.

Art Selbstbeschreibung der Gemeinschaft, und zwar die ungewöhnlich lange Satzfügung am Anfang der Schrift (Kol. I,1–11).

„Buch der Ordnung der Gemeinschaft: Gott zu suchen mit ganzem Herzen und ganzer Seele, zu tun, was gut und recht vor ihm ist, wie er durch Mose und durch alle seine Knechte, die Propheten, befohlen hat; und alles zu lieben, was er erwählt hat, und alles zu hassen, was er verworfen hat; sich fernzuhalten von allem Bösen, aber anzuhängen allen guten Werken; und Treue, Gerechtigkeit und Recht zu tun im Lande; aber nicht länger zu wandeln in der Verstocktheit eines schuldigen Herzens und Augen der Unzucht, allerlei Böses zu tun; und alle, die willig sind, Gottes Gebote zu erfüllen, in den Bund der Barmherzigkeit herbeizubringen; vereint zu sein in der Ratsversammlung Gottes und vor ihm vollkommen zu wandeln gemäß allem, was offenbart wurde für die für sie bestimmten Zeiten; und alle Söhne des Lichtes zu lieben, jeden nach seinem Los in der Ratsversammlung Gottes, aber alle Söhne der Finsternis zu hassen, jeden nach seiner Verschuldung in Gottes Rache.“

Schärfer könnte der Gegensatz kaum formuliert sein, der zwischen Gerechten und Frevlern, Tätern und Übertretern des Gesetzes, Söhnen des Lichts und Söhnen der Finsternis gemacht wird. Der Gegensatz scheidet nicht nur Israel von den Völkern, sondern nimmt eine Scheidung innerhalb Israels vor. Die Gemeinschaft von Qumran erhebt den Anspruch, das wahre Israel zu sein, der neue Bund, der eigentlich der alte ist. Deswegen überliefert sie die alten biblischen und nichtbiblischen Schriften und fügt ihnen neue hinzu, die in der Sprache der alten gehalten sind und sich wortwörtlich auf sie beziehen. Sie reklamiert das biblische Judentum (nicht ganz zu Unrecht) für sich und untermauert die Scheidung von allem übrigen Judentum mit metaphysischen Mitteln: dem Gegensatz von Licht und Finsternis, heiligen und gefallenen Engeln, Wahrheit und Lüge, Gott und Belial.

Was ist aus dem Judentum von Qumran geworden? Auf Dauer hat sich diese – radikalisierte – Variante des biblischen Judentums ebensowenig durchsetzen können wie die anderen Extreme, das Judentum von Elephantine oder das radikal hellenisierte (toralose) Judentum. Durchgesetzt hat sich der mittlere, gemäßigte Weg, der im biblischen und alexandrinischen Judentum angelegt ist und sich nach zwei Richtungen verzweigt hat, die hier aber nicht weiter verfolgt werden können: das Christentum und das rabbinische Judentum. Beide sind unter den Bedingungen der Fremdherrschaft entstanden und nehmen davon mehr oder weniger Notiz. Beide haben ihren Sinn auf den Tempel in Jerusalem gerichtet, kommen nach dessen Zerstörung im Jahre 70 n.Chr. aber auch gut ohne ihn aus. Torabobservanz und Eschatologie sind bei ihnen unterschiedlich gewichtet, doch in beiden Fällen im Rahmen des Praktikablen gehalten. Alexandrinische Exegese und rabbinische Kasuistik haben je auf ihre Weise dafür gesorgt, daß das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott nicht den historischen Zufällen der Geschichte zum Opfer fiel, sondern im Judentum wie im

Christentum bis heute Bestand hat und gelebt werden kann, daß also bis heute die Doxologie gebetet werden kann, mit der dieser Beitrag begann und mit der ich auch schließen möchte:

„Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen.“ ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν