

de Gruyter Lehrbuch





Johann Maier

# Geschichte der jüdischen Religion

Von der Zeit Alexander des Grossen  
bis zur Aufklärung mit einem Ausblick  
auf das 19./20. Jahrhundert

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1972

Die wissenschaftliche Leitung der theologischen Lehrbücher im Rahmen der „de Gruyter Lehrbuch“-Reihe liegt in den Händen des ord. Prof. der Theologie D. Kurt A l a n d , D. D., D. Litt. Diese Bände sind aus der ehemaligen „Sammlung Töpelmann“ hervorgegangen.

ISBN 3 11 002448 9

Library of Congress Catalog Card Number: 72-77431

© 1972 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Printed in Yugoslavia

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Časopisno grafično podjetje Delo, Ljubljana

SUSANNE MAIER

(9. Juli 1964 – 14. Mai 1972)

in dankbarem Gedenken



## VORWORT

Die von Georg Fohrer angeregte Fortsetzung seiner „Geschichte der israelitischen Religion“ (1969) durch eine Geschichte der jüdischen Religion stellte Autor und Verlag vor nicht geringe Probleme. Es handelt sich um den ersten Versuch einer Darstellung der jüdischen Religionsgeschichte in Gestalt eines solchen Lehrbuches. Die Bewältigung des umfangreichen Stoffes erwies sich nicht zuletzt darum als schwierig, weil die Auswahl der anzuführenden Literaturhinweise nicht zu eng getroffen werden durfte, da ja nicht vorausgesetzt werden konnte, dass jeder Leser Zugang zu den entsprechenden judaistischen Bibliographien und Nachschlagewerken hat, und weil selbst unter den Studierenden der Judaistik eine lebhafte Nachfrage nach einer möglichst umfassenden und thematisch geordneten Bibliographie zur Geschichte der jüdischen Religion besteht. Dabei zeigte sich, dass zumindest für das Mittelalter und die Neuzeit eine Skizze der Geschichte und Literatur unerlässlich ist, weil zweckentsprechende Handbücher fehlen. Im Einvernehmen mit dem Verlag wurde die Darstellung auf die Zeit bis zur Aufklärung begrenzt, um einen übermässigen Umfang des Buches zu vermeiden und die vielfältige Geschichte des modernen Judentums einer gesonderten Darstellung von angemessenem Umfang vorzubehalten. So schliesst diese Religionsgeschichte mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert. Dennoch war es selbstverständlich nicht möglich, die zwei Jahrtausende von der persischen Periode bis zur Aufklärung in derselben Breite zu behandeln, wie sie bei der „Geschichte der israelitischen Religion“ von G. Fohrer möglich war. Allein das Quellenmaterial für die jüdische Religion des Mittelalters und der Neuzeit füllt eine stattliche Bibliothek und die Flut der Sekundärliteratur konnte durch Auswahl nur wenig reduziert werden, weil die einzelnen Werke eben doch meistens nicht dieselben Gegenstände behandeln. Unter diesen Voraussetzungen mussten die Ziele der Darstellung in begrenztem Rahmen gehalten werden, sie bestehen vorwiegend darin, einen Überblick zu vermitteln und die Möglichkeiten für weitere und gründlichere Einzelinformation aufzuzeigen. Für die neuere Literatur, die in Bibliographien und Nachschlagewerken erst zu einem geringen Teil zu finden ist, wurde in der Regel Vollständigkeit angestrebt. Dies gilt weniger für manche Bereiche im Teil I, da die Literatur und Fachliteratur für das Frühjudentum in der Regel leichter zugänglich ist als das Material für die späteren Perioden.

Dank schulde ich Herrn R.-P. Schmitz, Köln, für die zahlreichen bibliographischen Hinweise, die er mir während seines Aufenthaltes in Jerusalem besorgt hat, und nicht zuletzt meiner lieben Frau für ihre wertvolle Hilfe bei der Fertigstellung des Manuskripts und beim Lesen der Korrekturen.

Johann Maier

Köln, Februar 1971



## INHALTSVERZEICHNIS

|                                                                                                      |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Vorwort . . . . .                                                                                    | VII |
| Literatur- und Abkürzungsverzeichnis . . . . .                                                       | XI  |
| § 1 Einleitung . . . . .                                                                             | 1   |
| 1. Teil: Religionsgeschichte des Frühjudentums in der hellenistischen Zeit . . . . .                 | 7   |
| 1. Kapitel: Geschichtliche und religiöse Grundzüge . . . . .                                         | 7   |
| § 2 Rückblick auf die persische Periode . . . . .                                                    | 7   |
| § 3 Der geschichtliche Rahmen: Von Alexander d. Gr. bis 70 n. Chr. . . . .                           | 10  |
| § 4 Die bestimmenden religiösen Vorstellungen und Institutionen . . . . .                            | 19  |
| 2. Kapitel: Die einzelnen „Religionsparteien“ . . . . .                                              | 43  |
| § 5 Zadokiden und Sadduzäer . . . . .                                                                | 43  |
| § 6 Die eschatologisch-apokalyptischen Strömungen . . . . .                                          | 48  |
| § 7 Laienschriftgelehrsamkeit und Pharisäer . . . . .                                                | 66  |
| 3. Kapitel: Das Diasporajudentum . . . . .                                                           | 80  |
| § 8 Bedeutung und allgemeine Merkmale. Mesopotamien . . . . .                                        | 80  |
| § 9 Das hellenistisch-alexandrinische Judentum . . . . .                                             | 84  |
| 2. Teil: Religionsgeschichte der talmudischen Periode (ca. 70 n. Chr. bis ca. 638 n. Chr.) . . . . . | 92  |
| 1. Kapitel: Der geschichtliche Hintergrund und die Institutionen . . . . .                           | 92  |
| § 10 Geschichtlicher Überblick . . . . .                                                             | 92  |
| § 11 Funktionen und Institutionen . . . . .                                                          | 106 |
| § 12 Das Zeugnis der synagogalen Archäologie . . . . .                                               | 114 |
| Exkurs: Die Aqedah . . . . .                                                                         | 118 |
| 2. Kapitel: Literatur und Liturgie . . . . .                                                         | 122 |
| § 13 Die rabbinische Literatur . . . . .                                                             | 122 |
| § 14 Die Liturgie . . . . .                                                                          | 130 |
| § 15 Synagogale Poesie (Pijjut) . . . . .                                                            | 153 |
| 3. Kapitel: Die religiösen Vorstellungen . . . . .                                                   | 159 |
| § 16 Einführung und Übersicht . . . . .                                                              | 159 |
| § 17 Der EINE Gott . . . . .                                                                         | 162 |
| § 18 Torah und Erwählung . . . . .                                                                   | 170 |
| § 19 Geschichte und Eschatologie . . . . .                                                           | 178 |
| § 20 Die Frömmigkeit des Einzelnen und der Volksglaube . . . . .                                     | 184 |
| § 21 Die Esoterik . . . . .                                                                          | 193 |
| § 22 „Häretische“ Strömungen . . . . .                                                               | 205 |

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3. Teil: Religionsgeschichte des Judentums im Mittelalter . . . . .                       | 212 |
| 1. Kapitel: Geschichtlicher Hintergrund . . . . .                                         | 212 |
| § 23 Überblick . . . . .                                                                  | 212 |
| § 24 Selbstverwaltung und Gemeinde . . . . .                                              | 222 |
| § 25 Oppositionelle Strömungen und Karäer . . . . .                                       | 230 |
| 2. Kapitel: Religiöse Literatur, Liturgie und Kunst . . . . .                             | 234 |
| § 26 Die religiöse Literatur . . . . .                                                    | 234 |
| § 27 Liturgie und Pijjut . . . . .                                                        | 250 |
| § 28 Religiöse Kunst . . . . .                                                            | 258 |
| 3. Kapitel: Das religiöse Denken in seiner geschichtlichen Entfaltung . . . . .           | 260 |
| § 29 Zur Einführung . . . . .                                                             | 260 |
| § 30 Philosophisch orientiertes religiöses Denken . . . . .                               | 263 |
| § 31 Frühmittelalterliche Esoterik . . . . .                                              | 307 |
| § 32 Der askenasische Chasidismus . . . . .                                               | 312 |
| § 33 Die Kabbalah . . . . .                                                               | 319 |
| 4. Kapitel: Theologische Probleme und religiöse Vorstellungen . . . . .                   | 346 |
| § 34 Gottes Einheit und Eigenschaften . . . . .                                           | 346 |
| § 35 Gott und Welt . . . . .                                                              | 351 |
| § 36 Der Mensch . . . . .                                                                 | 357 |
| § 37 Die Torah . . . . .                                                                  | 370 |
| § 38 Ansätze zur Dogmatisierung . . . . .                                                 | 375 |
| § 39 Das Volk und die Völker: Selbst- und Geschichtsbewusstsein . . . . .                 | 378 |
| § 40 Frömmigkeit und Volksglaube . . . . .                                                | 384 |
| § 41 Messianische Erwartungen und Bewegungen . . . . .                                    | 390 |
| § 42 Die Bedeutung der religiösen Konfrontation . . . . .                                 | 396 |
| 4. Teil: Religionsgeschichte der Neuzeit (ca. 1492 bis 1780) . . . . .                    | 400 |
| 1. Kapitel: Geschichtlicher Hintergrund . . . . .                                         | 400 |
| § 43 Wanderungen und Wandlungen . . . . .                                                 | 400 |
| § 44 Die Juden im ottomanischen Reich und der neue Schwerpunkt im Heiligen Land . . . . . | 405 |
| § 45 Die Juden in Osteuropa . . . . .                                                     | 413 |
| 2. Kapitel: Literatur, Liturgie und Kunst . . . . .                                       | 427 |
| § 46 Religiöse Literatur . . . . .                                                        | 427 |
| § 47 Liturgie . . . . .                                                                   | 447 |
| § 48 Synagogale Kunst . . . . .                                                           | 449 |
| 3. Kapitel: Die religiösen Hauptströmungen . . . . .                                      | 452 |
| § 49 Das Weiterleben der religiösen Philosophie . . . . .                                 | 452 |
| § 50 Die messianische Hoffnung im 16./17. Jahrhundert . . . . .                           | 456 |
| § 51 Die Kabbalah . . . . .                                                               | 461 |
| § 52 Die sabbatianische Bewegung . . . . .                                                | 485 |
| § 53 Der osteuropäische Chasidismus . . . . .                                             | 505 |
| 5. Teil: Ausblick: Religionsgeschichte des 19./20. Jahrhunderts . . . . .                 | 523 |
| § 54 Zur Geschichte des modernen Judentums . . . . .                                      | 523 |
| § 55 Religiöse und theologische Tendenzen . . . . .                                       | 539 |

## LITERATUR- UND ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

In den Literaturangaben zu Beginn der einzelnen Paragraphen wird die Literatur in der alphabetischen Reihenfolge der Verfasser angeführt, Spezialliteratur in den Anmerkungen zu den einzelnen Paragraphen. In den Anmerkungen wird die zu Beginn des jeweiligen Paragraphen angegebene Literatur nur mit dem Verfasseramen oder mit abgekürztem Titel zitiert, Werke der im folgenden aufgeführten allgemeinen Werke mit Autorennamen und Sternchen.

Die Auswahl der angegebenen Fachliteratur betrifft noch den gesamten Jahrgang 45 (1969/70) von Qirjat Sefär.

### 1. *Allgemeine Werke zur jüdischen Religion, Geschichte und Literatur* (Verweise auf diese Werke durch Nennung des Verfasseramens mit\*)

- J. Abelson, *Jewish Mysticism*, 1913 (ital.: *Il misticismo ebraico*, 1929).  
 I. Abrahams, *A Companion to the Authorized Daily Prayer Book*, rev. ed. 1965.  
 I. Abrahams, *Short History of Jewish Literature*, 1906.  
 A. Z. Aescoly, *Hat-tēnū'ōt ham-mešihijōt be-Jiśrā'el*, 1956.  
 J. B. Agus, *The Evolution of Jewish Thought*, 1959.  
 J. B. Agus, *The Meaning of Jewish History*, 2 Bde. 1964.  
 S. Assaf – L. A. Meir, *Sefār haj-jiššūb*, 2 Bde., 1938/9, 1943/4.  
 B. Bamberger, *The Story of Judaism*, 1957.  
 S. W. Baron, *The Jewish Community*, 3 Bde., 1948<sup>3</sup> (JC).  
 S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Bd. I, 1952<sup>2</sup> ff. (Bd. XIV, 1969<sup>2</sup>).  
 A. Belli, *Storia della letteratura ebraica*, 1961<sup>3</sup>.  
 Ch. H. Ben-Sasson, *Tôledōt 'Am Jiśrā'el*, 3 Bde. 1969.  
 A. Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuche (Siddur)*, 1909.  
 F. Böhm – W. Dirks, *Judentum*, 2 Bde. 1965.  
 R. Brunner (Hrsg.), *Gesetz und Gnade*, 1969.  
 Z. Cahn, *The Philosophy of Judaism*, 1962.  
 M. Carmely – Weinberger, *Sefār wā-sajif*, 1966/7.  
 U. Cassuto, *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, 1938.  
 B. Cohen, *Law and Tradition in Judaism*, 1969.  
 E. Cohn-Wiener, *Die jüdische Kunst*, 1929.  
 A. Cronbach, *Reform Movements in Judaism*, 1963.  
 I. Davidson, *'Ošar hap-pijjūt we'haš-širāh*, 4 Bde., 1924/1933 (repr. 1970).  
 Die Lehren des Judentums, hrsg. von S. Bernfeld, F. Bamberger u. a., 5 Bde., 1922–1929.

- B.-Z. Dinur, *Tôledôt Jiśrā'el*, ser. II: *Jiśrā'el bag-gôlāh*, Bd. I, 1–3: 1961<sup>2</sup>; II, 1: 1965; 2: 1966; 3: 1968; 4: 1969.
- S. Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, 10 Bde., 1925/9.
- I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1931<sup>3</sup> (Nachdr. 1967).
- I. Epstein, *Judaism*, 1959.
- L. I. Feuer – A. Eisenberg, *Jewish Literature since the Bible*, 2 Bde., I 1963<sup>9</sup>; II 1963<sup>9</sup>.
- L. Finkelstein (ed.), *The Jews, Their History, Culture and Religion*, 2 Bde., 1960<sup>3</sup>.
- S. B. Freehof, *The Responsa Literature*, 1959<sup>2</sup>.
- M. Friedländer, *Die jüdische Religion*, 1922.
- J.-L. Gersht, *Taḥanôt besifrūt Jiśrā'el*, 2 Bde., 1953/4, 1967/8.
- J. Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, 1955.
- N. N. Glatzer, *Sendung und Schicksal des Judentums*, 1969.
- *The Judaic Tradition*, 1969.
- D. Gonzalo Maeso, *Manual de la Literatura hebrea*, 1960.
- H. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, 11 Bde., 1905<sup>6</sup>.
- J. H. Greenstone, *The Jewish Religion*, 1920.
- J. Gutman, *Jewish Ceremonial Art*, 1964.
- J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, 1933 (engl.: *Philosophies of Judaism*, 1964).
- B. Halper, *Postbiblical Jewish Literature*, 1921.
- J. Heinemann, *Ta'amê ham-mišwôt*, 2 Bde., I 1966<sup>5</sup>; II 1956.
- J. Höxter, *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, 5 Bde., 1927–1930.
- S. A. Horodetzky, *Jahādūt haś-šekāl wejahādūt šāl rägāš*, 2 Bde., 1946/7.
- A. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy in its Development*, 1967<sup>2</sup>.
- A. Ja'ari, *Šelūhê 'arās-Jiśrā'el*, 1950/1 (ergänzt in *Sura* 4, 1963/4, 223–249).
- Z. Jabetz, *Tôledôt Jiśrā'el*, 14 Bde., (1911), 1955–62<sup>2</sup>.
- L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, 1964.
- The Jewish People – Past and Present*, 4 Bde., 1946–1955.
- G. Karpeles, *Geschichte der Jüdischen Literatur*, 2 Bde., 1920/3 (Nachdr. 1963).
- J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, 1961.
- J. Kaufmann, *Gôlāh wa-nekār*, 2 Bde., I, 1961/2<sup>3</sup>, II, 1960/1<sup>2</sup>.
- R. Kaufmann, *Great Sects and Schisms in Judaism*, 1967.
- R. Krüger, *Die Kunst der Synagoge*, 1968<sup>2</sup>.
- M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, 1969.
- F. Landsberger, *A History of Jewish Art*, 1946.
- M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 2 Bde., 1898/1911.
- Ch. Lehrman, *L'élément juif dans la pensée européenne*, 1948.
- S. M. Lehrman, *Jewish Custom and Folklore*, 1949.
- C. Leviant, *Masterpieces of Hebrew Literature*, 1969.
- M. Lewittes, *Studies in Torah Judaism*, 1966.
- E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, 1916 (Nachdr. 1967).
- M. Margolies – A. Marx, *History of the Jewish People*, 1956<sup>10</sup>.

- L. A. Mayer, *Bibliography of Jewish Art*, 1967.  
 A. E. Millgram, *Great Jewish Ideas*, 1964.  
 D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, I, 1907; II/1, 1910; II/2, 1928.  
 A. Posy, *Mystic Trends in Judaism*, 1966.  
 D. Rabieh, *Sefār hā-'āmūnāh wehad-de'āh*, 1964.  
 Ch. R. Rabinowitz, *Dijōqnā'ōt šāl Daršānīm*, 1966/7.  
 C. Roth, *Geschichte der Juden* (GdJ), übers. von K. Blaukopf, 1964<sup>2</sup>.  
 C. Roth, *Die Kunst der Juden* (KdJ), 2 Bde., 1963/4.  
 H.-J. Schoeps, *Jüdische Geisteswelt*, Darmstadt o. J.  
 G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1957, 1967 (DjM); engl.: *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1955 (mit Zitaten in Hebräisch).  
 K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, 1949.  
 L. Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, 1956.  
*Sefār ham-Mō'adīm* (SM), 8 Bde., 1966/7<sup>1</sup>.  
 A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, 1959<sup>2</sup>.  
 J. Soetendorp, *Symbolik der jüdischen Religion*, 1963.  
 M. Z. Sole, *Limhūtāh šāl haj-jahādūt*, 1969.  
 S. Spiro, *Fundamentals of Judaism*, 1969.  
 M. Steinschneider, *Jewish Literature*, 1965<sup>2</sup>.  
 L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 1952.  
 R. Strauss, *Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft*, 1964.  
 F. Thieberger – E. Rabin, *Jüdisches Fest, jüdischer Brauch*, 1936.  
 J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939 (1961).  
 L. Trepp, *Eternal Faith*, 1962.  
 J. M. Tykoczinski, *Sefār 'Ārāš Jisrā'el*, 1955/6.  
 E. E. Urbach, *ḤZ" L. Pirqē 'āmūnōt we'de'ōt*, 1969.  
 M. Waxman, *A History of Jewish Literature*, 5 Bde., 1960<sup>2</sup>.  
 M. Waxman, *Gālūt ūge'ūllāh besifrūt Jisrā'el*, 1952 (Gālūt).  
 A. H. Weiss, *Dōr dōr we'dōrešajw*, 5 Bde., 1871/91.  
 K. Wilhelm, *Jüdischer Glaube. Eine Auswahl aus zwei Jahrtausenden*, 1961.  
 J. Winter – A. Wünsche, *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, 3 Bde. 1894/6 (Nachdr. 1964).  
 Z. Zahabi, *Mibḥar ham-maḥšābāh weham-mūsār baj-jahādūt*, 1953/4.  
 J. Zinberg, *Tōledōt sifrūt Jisrā'el*, 6 Bde., 1959/60 (erg. hebr. Übers. des jüdischen Originals: *Di Geschichte fun der Literatur bej Idn*, 5 Bde., 1929–1943).  
 M. Zobel, *Das Jahr der Juden in Brauch und Liturgie*, 1936.  
 L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1892<sup>2</sup> (GV), Nachdr. 1966 (erg. hebr. Übersetzung: *Had-derāšōt be'Jisrā'el*, ed. Ch. Albeck, 1953/4).  
 L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, 1920<sup>2</sup> (SP), Nachdr. 1967.  
 L. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 1865 (LG), Nachdr. 1966.  
 L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich entwickelt*, 1859, Nachdr. 1967 (Ritus).

*2. Zeitschriften, Nachschlagewerke und in Abkürzung zitierte  
Literatur*

|           |                                                                                                |
|-----------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AAJR      | American Academy for Jewish Research                                                           |
| AGPh      | Archiv für die Geschichte der Philosophie                                                      |
| AHDLDMA   | Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge                                      |
| AJA       | American Journal of Archaeology                                                                |
| AO        | Acta Orientalia                                                                                |
| ASR       | Archives de Sociologie des Religions                                                           |
| ASTI      | Annual of the Swedish Theological Institute                                                    |
| AThR      | Anglican Theological Review                                                                    |
| AUSS      | Andrew's University Semitic Studies                                                            |
| BA        | Biblical Archaeologist                                                                         |
| BEAS      | Bulletin of the L. M. Rabinowitz Fund for the Exploration of<br>Ancient Synagogues             |
| BeO       | Bibbia e Oriente                                                                               |
| Bibl      | Biblica                                                                                        |
| Bibl. Or. | Bibliotheca Orientalis                                                                         |
| BJPES     | Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society                                           |
| BJRL      | Bulletin of the John Rylands Library                                                           |
| BM        | Bet Mikra                                                                                      |
| BR        | Biblical Research                                                                              |
| BS        | Bibliotheca Sacra                                                                              |
| BSOAS     | Bulletin of the School for Oriental and African Studies                                        |
| BuL       | Bibel und Leben                                                                                |
| BZ        | Biblische Zeitschrift                                                                          |
| CBQ       | Catholic Biblical Quarterly                                                                    |
| CCARJ     | Central Conference of American Rabbis Journal                                                  |
| CCAR. YB  | Central Conference of American Rabbis, Year Book                                               |
| ChQR      | Church Quarterly Review                                                                        |
| CIJ       | Corpus Inscriptionum Judaicarum, ed. J. Frey, I, 1936                                          |
| CJ        | Conservative Judaism                                                                           |
| Com       | Commentary                                                                                     |
| CPJ       | Corpus Papyrorum Judaicarum, ed. V. Tcherikover – A. Fuks,<br>M. Stern, 3 Bde., 1957/1960/1964 |
| CThM      | Concordia Theological Monthly                                                                  |
| D         | Davidson*, I.,                                                                                 |
| EdI       | Enzyklopädie des Islam                                                                         |
| EI        | Hā-'Enṣīqlōpedijāh hā-'ibrīt                                                                   |
| Elsr      | Eretz-Israel, Archaeological, historical and geographical studies                              |
| ERE       | Encyclopedia of Religion and Ethics                                                            |
| ET        | 'Enṣīqlōpedijāh talmūdīt                                                                       |
| ETL       | Ephemerides Theologicae Lovanienses                                                            |
| EvTh      | Evangelische Theologie                                                                         |

|            |                                                                                                                        |
|------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Exp        | The Expositor                                                                                                          |
| Exp. T     | Expository Times                                                                                                       |
| FS         | Festschrift                                                                                                            |
| GV         | Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, von L. Zunz*                                                                |
| HJ         | Historia Judaica                                                                                                       |
| HR         | History of Religion                                                                                                    |
| HThR       | Harvard Theological Review                                                                                             |
| HUCA       | Hebrew Union College Annual                                                                                            |
| IEJ        | Israel Exploration Journal                                                                                             |
| IKZ        | Internationale kirchliche Zeitschrift                                                                                  |
| IQ         | Islamic Quarterly                                                                                                      |
| JAC        | Jahrbuch für Antike und Christentum                                                                                    |
| JBL        | Journal of Biblical Literature                                                                                         |
| JC         | The Jewish Community, von S. W. Baron*                                                                                 |
| Jdm        | Judaism                                                                                                                |
| JE         | The Jewish Encyclopedia                                                                                                |
| JHPh       | Journal of the History of Philosophy                                                                                   |
| JHS        | Journal of Hebraic Studies                                                                                             |
| JjGL       | Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur                                                                       |
| JJLG       | Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft                                                                        |
| JJS        | Journal of Jewish Studies                                                                                              |
| JL         | Jüdisches Lexikon                                                                                                      |
| JJSoc      | Jewish Journal of Sociology                                                                                            |
| JM         | Jed'ót ham-mākôn leḥeqār haš-širāh hā-'ibrít; Bd. 1 noch: Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung |
| JNES       | Journal of Near Eastern Studies                                                                                        |
| JQR        | Jewish Quarterly Review (New Series)                                                                                   |
| JQR. o. s. | Jewish Quarterly Review (Old Series)                                                                                   |
| JR         | Journal of Religion                                                                                                    |
| JRTh       | Journal of Religious Thought                                                                                           |
| JSocS      | Jewish Social Studies                                                                                                  |
| JSS        | Journal of Semitic Studies                                                                                             |
| JThSt      | Journal of Theological Studies                                                                                         |
| Jud        | Judaica                                                                                                                |
| Jud. Boh   | Judaica Bohemica                                                                                                       |
| JUE        | Jewish Universal Encyclopedia                                                                                          |
| JV         | Jubilee Volume                                                                                                         |
| JWH        | Journal of World History                                                                                               |
| JZWL       | Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben                                                                        |
| LB. Bull   | Leo Baeck Institute, Bulletin                                                                                          |
| LB. YB     | Leo Baeck Institute, Year Book                                                                                         |
| LG         | Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, von L. Zunz*                                                               |
| MEAH       | Miscellanea de Estudios Arabes y Hebraicos                                                                             |

|              |                                                                          |
|--------------|--------------------------------------------------------------------------|
| MGWJ         | Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums          |
| MPhLJ        | Mélanges de la Philosophie et Littérature Juive                          |
| MW           | The Moslem World                                                         |
| MWJ          | Magazin für die Wissenschaft des Judentums                               |
| NRTh         | Nouvelle Revue Théologique                                               |
| NT           | Novum Testamentum                                                        |
| NTS          | New Testament Studies                                                    |
| NTT          | Nieuw Theologisch Tijdschrift                                            |
| OJS          | ʿOṣar Jehûdê Sefārâd                                                     |
| OLZ          | Orientalistische Literaturzeitung                                        |
| OrChr        | Oriens Christianus                                                       |
| PAAJR        | Proceedings of the American Academy for Jewish Research                  |
| PEF. Qu. St. | Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement                          |
| PEQ          | Palestine Exploration Quarterly                                          |
| PIJS         | Papers of the Institute of Jewish Studies (London)                       |
| PJb          | Palästina-Jahrbuch                                                       |
| Publ. AJHS   | Publications of the American Jewish Historical Society                   |
| QS           | Qirjat Sefâr (Kirjath Sepher)                                            |
| RAC          | Reallexikon für Antike und Christentum                                   |
| RB           | Revue Biblique                                                           |
| RE           | Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften (Pauly-Wissowa) |
| REG          | Revue des Études Grecques                                                |
| REJ          | Revue des Études Juives                                                  |
| RHMH         | Revue d'Histoire de la Médecine Hébraïque                                |
| RHPhR        | Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse                            |
| Riv. Bibl    | Rivista Biblica                                                          |
| RMI          | La Rassegna Mensile di Israel                                            |
| RdQ          | Revue de Qumran                                                          |
| RechSR       | Recherches des Sciences Religieuses                                      |
| RPJ          | Revue de la Pensée Juive                                                 |
| RR           | Review of Religion                                                       |
| RSPTh        | Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques                        |
| RSR          | Revue des Sciences Religieuses                                           |
| RStO         | Rivista degli Studi Orientali                                            |
| SBB          | Studies in Bibliography and Booklore                                     |
| SBF. LA      | Studii Biblici Franciscani, Liber Annus                                  |
| SBSAW        | Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften             |
| ScJTh        | Scottish Journal of Theology                                             |
| Sef          | Sefarad                                                                  |
| SH           | Scripta Hierosolymitana                                                  |
| SJ           | Sefâr (haj-) Jobel                                                       |



|          |                                                                                  |
|----------|----------------------------------------------------------------------------------|
| SM       | Sefār ham-mô'adīm, Tel Aviv 1966/77                                              |
| SRH      | A Social and Religious History of the Jews, von S. W. Baron*                     |
| SSJA     | Sefār haš-Šānāh l'Ilhûdê 'Ameriqāh                                               |
| St. Hell | Studia Hellenistica                                                              |
| StHR     | Studies in the History of Religions                                              |
| StIsl    | Studia Islamica                                                                  |
| StM      | Studia Mediaevalia                                                               |
| StR      | Studia Rosenthaliana                                                             |
| Str.-B.  | H. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch |
| StTh     | Studia Theologica                                                                |
| Tarb     | Tarbîš                                                                           |
| ThLZ     | Theologische Literaturzeitung                                                    |
| ThStKr   | Theologische Studien und Kritiken                                                |
| ThWNT    | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament                                     |
| ThR      | Theologische Rundschau                                                           |
| ThZ      | Theologische Zeitschrift                                                         |
| Trad     | Tradition                                                                        |
| VC       | Vigiliae Christianae                                                             |
| VD       | Verbum Domini                                                                    |
| VT       | Vetus Testamentum                                                                |
| VuF      | Verkündigung und Forschung                                                       |
| WdO      | Die Welt des Orients                                                             |
| YE       | Yevreiskaya Enzyklopedia                                                         |
| YR       | The Yavneh Review                                                                |
| ZAW      | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft                               |
| ZDMG     | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft                          |
| ZDPV     | Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins                                      |
| ZGJD     | Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland                          |
| ZHB      | Zeitschrift für hebräische Bibliographie                                         |
| ZGJ      | Zeitschrift für die Geschichte des Judentums                                     |
| ZkTh     | Zeitschrift für katholische Theologie                                            |
| ZMR      | Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft                          |
| ZRG      | Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte                                 |
| ZThK     | Zeitschrift für Theologie und Kirche                                             |
| ZwTh     | Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie                                      |

## 3. Sonstige Abkürzungen

|            |                                                                     |
|------------|---------------------------------------------------------------------|
| a. a. O.   | am angeführten Ort                                                  |
| Ab         | (Pirqe) 'Ābôt                                                       |
| Act        | Acta Apostolorum                                                    |
| ant        | Antiquitates Judaicae (Flavius Josephus)                            |
| ARA        | Alphabet des R. Akiba                                               |
| Arist      | Aristeasbrief                                                       |
| ARN        | 'Ābôt deR. Nātān                                                    |
| AZ         | 'abôdāh zārāh                                                       |
| b          | babylonischer Talmud                                                |
| BB         | Bābā' Batrā'                                                        |
| bell       | De bello Judaico (Flavius Josephus)                                 |
| Ber        | Berākôt                                                             |
| BhM        | Bet ha-Midrash, herausg. von A. Jellinek, 6 Bde., 1938 <sup>2</sup> |
| BM         | Bābā' Meṣī'ā'                                                       |
| c. Ap      | Contra Apionem (Flavius Josephus)                                   |
| Chag       | Ḥagigāh                                                             |
| Chull      | Ḥullīn                                                              |
| Er         | 'Erûbīn                                                             |
| Esr, IV.   | IV. Buch Esra                                                       |
| Gitt       | Giṭṭīn                                                              |
| Hen        | äth. Henoch                                                         |
| Hor        | Horājôt                                                             |
| j          | jerusalemischer (palästinensischer) Talmud                          |
| Jeb        | Jebāmôt                                                             |
| Jub        | Jubiläenbuch                                                        |
| Jud        | Judith                                                              |
| Ket        | Kerûbbôt                                                            |
| Lk         | Lukasevangelium                                                     |
| m          | Mišnāh                                                              |
| Makk       | Makkôt                                                              |
| Makk, I-IV | 1., 2., 3., 4. Buch der Makkabäer                                   |
| Meg        | Megillāh                                                            |
| Men        | Me'nāḥôt                                                            |
| Mk         | Markusevangelium                                                    |
| MN         | Môreh Ne'bûkīm (Mose b. Maimon)                                     |
| Pes        | Pesāḥīm                                                             |
| Pes. RK    | Pesîqtā' deRāb Kāhānā'                                              |

|          |                                                                                                                                     |
|----------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| PRE      | Pirqê R. 'Elf'ázär                                                                                                                  |
| Ps. Sal  | Psalmen Salomonis                                                                                                                   |
| Qumran   | Qumran, davor Zahl der Höhle, dahinter die Siglen der Qumranschriften, H – Hymnenrolle, S – Sektenregel, M – Kriegsrolle, p – Pešär |
| Qidd     | Qiddûšîn                                                                                                                            |
| r        | rabbā(tî)                                                                                                                           |
| R.       | Rab(bî)                                                                                                                             |
| RH       | Roš haš-šānāh                                                                                                                       |
| R'B"D    | R. Abraham b. David (von Posquière)                                                                                                 |
| RLB"G    | R. Levi b. Gerson (Gersonides)                                                                                                      |
| RMB"M    | R. Mose b. Maimon (Maimonides)                                                                                                      |
| RMB"N    | R. Mose b. Nachman (Nachmanides)                                                                                                    |
| RS"G     | R. Saadja Gaon                                                                                                                      |
| s.       | siehe                                                                                                                               |
| Sab      | Šabbāt                                                                                                                              |
| Šeb      | Šebû'ôt                                                                                                                             |
| Sib      | Sibyllinische Bücher                                                                                                                |
| Sir      | Sirach                                                                                                                              |
| Soł      | Sôferîm                                                                                                                             |
| SRS"G    | Siddûr Rāb Saadjāh Gā'ôn                                                                                                            |
| s. v.    | sub voce                                                                                                                            |
| syr. Bar | syrische Baruchapokalypse                                                                                                           |
| t        | Toseftā'                                                                                                                            |
| Ta'an    | Ta'anit                                                                                                                             |
| Tanch    | Tanḥûmā'                                                                                                                            |



## § 1 Einleitung

### 1. Zur Forschungslage

Innerhalb der schier unübersehbaren Fülle judaistischer Fachliteratur seit der Aufklärung dominiert eindeutig die Darstellung der Geschichte des Judentums. Eine selbständige und vollständige Beschreibung der jüdischen Religionsgeschichte, begegnet hingegen nicht, es sei denn, man wendet sich von vornherein den großen Darstellungen der Geschichte des Judentums zu, die indes einen handlichen Grundriß nicht erübrigen. Der hauptsächliche Grund dieser Fehlanzeige ist wohl darin zu sehen, daß die „Wissenschaft des Judentums“ mit all ihren großartigen Leistungen in der Regel eben doch auch eine Funktion der jüdischen Selbstfindung und damit auch der innerjüdischen Parteinahme erfüllte. Erschwerte dies bereits im Ansatz die Bemühungen um eine umfassende und ausgewogene Überblicksinformation, so traten dazu noch apologetische Anforderungen, denen man nachgeben zu müssen meinte. So suchte man z. B. das christlich-theologische Klischee von der „Geschichtslosigkeit“ des Judentums zu widerlegen, und zwar eben durch Darstellung der jüdischen Volksgeschichte, aber gleichzeitig fühlte man sich genötigt, dem Religionsbegriff der Aufklärung und des 19./20. Jh. Genüge zu tun und das Judentum entsprechend darzustellen. Dies bedingte einen gewissen Eklektizismus in der Behandlung der einzelnen Stoffe und Perioden, der leicht Einseitigkeiten zur Folge hatte oder die eine oder andere Periode zu kurz kommen ließ. Vor allem sei hier hervorgehoben, daß eine halbwegs zutreffende Kenntnis der jüdischen Religionsgeschichte nur möglich ist, wenn der jeweilige politisch-soziale Rahmen und die Geschichte der jüdischen Literatur mitbeachtet werden. Sosehr damit eine Art „Ideengeschichte“, die so dargestellt wird, als hätte sie sich gewissermaßen in einem luftleeren Raum ereignet, abgelehnt wird, sowenig soll dem anderen Extrem das Wort geredet werden, nämlich der Meinung, die Geschichte der Religion sei lediglich von der Geschichte der äußeren Verhältnisse her zu deuten. Gerade die Geschichte der jüdischen Religion zeigt wiederholt, daß äußere Verhältnisse zwar einen entscheidenden Einfluß auf die Geschichte der Religion haben können, aber auch religiöse Vorstellungen ein

solches Maß an Eigenleben und Eigengewicht erhalten können, daß sie die äußeren Verhältnisse prägen und sich auch dann noch halten, wenn die politischen und sozialen Verhältnisse schon längst völlig verändert sind.

Viel günstiger steht es mit der Fachliteratur über bestimmte Gebiete der Judaistik, v. a. über die Geschichte der religiösen Philosophie und der Kabbalah. Dies beruht aber eben auf dem schon erwähnten Eklektizismus, denn wie die „Religionsphilosophie“ des Judentums aus ganz konkreten innerjüdischen Tendenzen und apologetischen Beweggründen im 19./20. Jh. so besonders herausgestellt worden ist, so entspricht auch das neue Interesse an der jüdischen „Mystik“ einer innerjüdischen Orientierung, die gewissen Neigungen auch in der Umwelt parallel läuft. Im folgenden wurde versucht, eine weitgehende Ausgeglichenheit in der Behandlung der verschiedenen Gebiete zu erreichen, wobei freilich eine Seite aus verschiedenen Gründen zurücktrat, die Einzelbeschreibung der praktischen Alltags- und Volksfrömmigkeit. Ihre stärkere Berücksichtigung war weder aus persönlich-wissenschaftlichen noch aus formal-umfangmässigen Gründen möglich.

## 2. „*Halākāh*“ und „*Haggādāh*“

Zu den geläufigsten Klischees in der Beurteilung der jüdischen Religion gehört die Behauptung, daß nur die religiöse Praxis entscheidend sei, der religiösen Lehre hingegen keinerlei wesentliches Gewicht zukomme. Diese Behauptung hat zwei Wurzeln. Die eine im christlichen kontroverstheologischen Vorwurf, das Judentum sei eine „gesetzliche“ und damit auf Äußerlichkeiten festgelegte Religion, die andere in einer jüdischen apologetischen Schutzbehauptung. Um nicht lehrmässig-dogmatisch (im christlichen Sinne einer verbindlichen Glaubenslehre) auf irgendwelche Vorstellungen in der Überlieferung festgenagelt zu werden, hat man auf jüdischer Seite in den christlich-jüdischen Auseinandersetzungen gerne betont, daß im Judentum nur dem religiösen Recht (der *Halākāh*) Verbindlichkeit zuzumessen sei, im religiösen Denken aber kein Jude an überlieferte Aussagen in der religiösen nichthalakischen Literatur gebunden wäre. Fatalerweise bestätigte man damit wider Willen das ersterwähnte christliche Vorurteil, daß die jüdische Religion in erster Linie in Äußerlichkeiten bestehe. Die oft zitierte Formulierung, Judentum sei eher eine „Orthopraxis“ als eine „Orthodoxie“, trifft jedoch nur soweit zu, als damit

die Existenz einer verbindlichen überlieferten Glaubenslehre verneint wird. In Wirklichkeit war es immer so, daß der religiösen Motiv-schicht auch im Judentum keine geringere Bedeutung zukommt als in anderen Religionen. Die *H<sup>a</sup>lākāh* und der *Minhāg* (das Brauchtum) geben an, WAS der Jude zu tun hat. Die *Haggādāh* und das religiöse Denken in seiner literarischen Überlieferung enthält die Erklärungen dafür, WARUM er es tun soll bzw. tut. Gerade die Geschichte der religiösen Motivschicht bedarf daher auch besonderer Aufmerksamkeit, soll eine jüdische Religionsgeschichte nicht zu einer blossen Aufzählung und Beschreibung von jeweils geübten Bräuchen und religiösen Praktiken ausarten und sich der Möglichkeit berauben, zur Erhellung der Wechselbeziehungen beizutragen, die zwischen der jüdischen Kultur und ihren zahlreichen und wechselnden Umweltkulturen bestanden haben.

### 3. Zur Einteilung

#### a) Periodisierung

Eine periodenmäßige Einteilung erfolgt zu einem gewissen Teil nach individuellem Ermessen und darüber hinaus nach gängigen Vorbildern. Im Fall der vorliegenden Religionsgeschichte ging es darum, bekannte Einteilungsmethoden so weit als möglich beizubehalten und in sachgerechter Weise zu modifizieren. So entstand eine einsichtig begründbare Einteilung in fünf Teile: I. Das Frühjudentum, abgelöst durch II. Die talmudische Periode, in der infolge des Krieges von 66–70. n. die pharisäische Ausprägung und Auswahl der frühjüdischen Überlieferung zur grundlegenden Norm wurde. „Talmudisch“ wurde dabei in einem weiteren Sinne verwendet, als Kennzeichnung der gesamten Zeit von 70 n. bis zur nächsten wirklich entscheidenden geschichtlichen Wende, der arabischen Eroberung, mit der auch eine kulturelle Zäsur erreicht ist. III. Das Mittelalter, hier von der arabischen Eroberung bis zur Vertreibung aus Spanien gerechnet, ist eine äußerst komplexe Periode. Die Vertreibung aus Spanien stellt religionsgeschichtlich tatsächlich eine Wende dar, nach der sich IV. Die Neuzeit bis zur Aufklärung deutlich abhebt, entgegen der allgemein verbreiteten Ansicht, für das Judentum hätte sich das Mittelalter – das übrigens auch für die Juden keineswegs nur „finster“ war! – bis ins 19. Jh. hinein fortgesetzt, was nur für gewisse Bereiche zutrifft.

Die Aufklärung als Wende zur Religionsgeschichte des modernen Judentums ergibt keine exakte zeitliche Grenze. Der Wandel, der in den letzten Jahrzehnten des 18. Jh. einsetzte, war jedoch derart folgenreich, daß eine gesonderte Behandlung des 19./20. Jh. s unumgänglich ist.

#### b) Stoffeinteilung

Eine in jedem Teil gleichermaßen angewandte schematische Stoffeinteilung wäre der Eigenart der Einzelperioden nicht gerecht geworden. Didaktische Erwägungen wurden darum den sachlichen Erfordernissen in diesem Punkt nachgeordnet. Dies gilt auch in bezug auf Themen oder Autoren, über die aus bestimmten Gründen zwar eine Fülle von Sekundärliteratur zu verzeichnen ist, z. B. über Mose b. Maimon, für die aber dennoch im Rahmen des Ganzen ein gesonderter Paragraph nicht gerechtfertigt schien.

Religiöse Philosophie und Kabbalah wurden aus praktischen Erwägungen gesondert behandelt, obschon eine grundsätzliche Trennung nicht beabsichtigt war. Dabei kam es darauf an, aus der Geschichte der religiösen Philosophie jene Momente hervorzuheben, die in der Religionsgeschichte des Judentums wirksam geworden sind. Ihre Bedeutung innerhalb der Philosophiegeschichte im engeren Sinne kann aus der reichlich vorhandenen Spezialliteratur erhoben werden.

### 4. Kontinuität und Wandel

a) Die Frage nach Kontinuität und Wandel in der jüdischen Religionsgeschichte begegnet zunächst angesichts eines weitverbreiteten christlich-theologischen Klischees, nach welchem zwischen dem biblischen (alttestamentlichen) und nachbiblischen Judentum eine mehr oder minder schroffe Zäsur angesetzt wird. Dem liegt ein heilsgeschichtliches Postulat zugrunde, das zwischen „israelitischer“ und „jüdischer“ Religion auch im Sinne eines Werturteils unterscheidet und überdies voraussetzt, daß die Geschichte des Judentums eigentlich mit dem Auftreten Jesu bzw. mit der als Strafe für die Verwerfung Jesu gedeuteten Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. ihr Ende gefunden hat und seither nur mehr ein illegitimes, bestenfalls degeneriertes oder fossilienartiges Dasein führe. Charakteristisch für diese ganz am neutestamentlichen Horizont orientierte Auffassung ist die Verwendung der Bezeichnung „Spätjudentum“ für das Judentum der sog. neutestamentlichen Zeitgeschichte. Von sachlichen religionsgeschicht-



lichen Gesichtspunkten aus verdient diese dogmatisch fixierte Sicht keine eingehendere Widerlegung. Die Kontinuität der jüdischen Religionsgeschichte von den ältesten Zeiten an ist evident – im Unterschied zu den so gern geknüpften unmittelbaren Verbindungen von den biblischen Propheten zu Jesus und zum frühen Christentum, das im übrigen selbst eine Seitenströmung des Frühjudentums darstellt, die sich mehr und mehr von der Hauptlinie der Überlieferung entfernt hat – was hier kein Werturteil sein soll.

b) Wirklich problematisch und der Erörterung wert ist das Verhältnis von Kontinuität und Wandel insgesamt<sup>1</sup>. Der Übergang von dem Richtungspluralismus des Frühjudentums zu der durch die pharisäische Überlieferung geformten Religion der talmudischen Zeit war beileibe kein so weitgehender Wandel, wie jener, der sich in den folgenden Perioden, vor allem aber mit der Aufklärung, ereignete. Bis zur Aufklärung kann noch relativ leicht eine weitgehende materiale Kontinuität der praktischen Religion und selbst der Glaubensvorstellungen aufgewiesen werden, doch ist fraglich, ob damit das Phänomen der jüdischen Religiosität auch nur einigermaßen hinreichend beschrieben wäre. Es könnte auf diese Weise nur ein Einzelaspekt getroffen werden, und zwar einer, der die Dynamik, welche die jüdische Religionsgeschichte bei aller materialen Kontinuität auch kennzeichnete, überhaupt nicht berührt. Eine bloße Aufteilung in 1. das materialiter Kontinuierliche einerseits und 2. die beobachtbaren Veränderungen andererseits entspricht noch keineswegs dem wirklichen Verhältnis zwischen Kontinuität und Wandel. Die Kontinuität besteht eben nicht bloß in den erwähnten kontinuierlichen Fakten und Vorstellungen, sondern auch als Kontinuität der Problematik, aus der sich gerade die jeweiligen Wandlungen ergaben. Eine Religionsgeschichte des Judentums ist insofern zu einem guten Teil die Problemgeschichte der jüdischen Religion. So gesehen, läßt sich auch die heute da und dort versuchte Aufteilung in konservierende und revolutionierende bzw. dynamische Komponenten in der jüdischen Religion nur mit Vorbehalten vollziehen<sup>2</sup>. Es geht zum Beispiel nicht an, in der

<sup>1</sup> Vgl. G. Scholem, *Tradition and Commentary as Religious Categories in Judaism*, Jdm 15 (1966), 23–39.

<sup>2</sup> Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *Judaica* (I), 1963, 7–73, und in: Ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, 121–170; Ders., *Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus*, *Eranos-Jb.* 37 (1968/70), 9–44; R. J. Z. Werblowsky, *Messianism in Jewish History*, JWH 11 (1968), 30–4.

Torah bzw. der halakischen Tradition einseitig nur den konservierenden und in der messianischen Hoffnung nur den dynamisch-revolutionären oder utopisch ausgerichteten Faktor zu sehen. Einmal sind die Bereiche „Gesetz“ und „Geschichte“ nicht zu trennen, weil zwischen Toraherfüllung und Geschichtserfüllung ein unmittelbares Kausalverhältnis gesehen wurde. Gerade die strikte halakische Observanz kann sich darum als heilgeschichtliches *movens* begründen. Zum andern weist die messianische Hoffnung zwar mehrere Facetten auf, zielt aber fast durchwegs auf die Herstellung torahgemässer Verhältnisse ab, ob diese Herstellung nun in restaurativem Sinne oder als revolutionäre Wende begriffen wird. Wo dies nicht mehr der Fall ist, z. B. in der sabbatianischen Bewegung (§ 52), werden die Grenzen des Judentums durchbrochen und häretische Tendenzen ausgelöst. Auch die messianische Hoffnung enthält also eine bewahrende Komponente in ihrer Relation zur Halakah. Weil aber die erhoffte Erfüllung in jedem Fall das jeweils Erreichte transzendierte, ergab sich immer wieder ein erneuter Anstoß zu ernsterem Bemühen, verstanden als unentrinnbarer Erwählungsauftrag. Dieses Bewußtsein um eine Verpflichtung zur Verwirklichung des eschatologisch Verheissenen in Zeit und Raum bedingt ein Doppeltes, die Bindung an das Hier und Jetzt, an die reale Welt, ja selbst an das „Land“, und zugleich die ständige Erfahrung, daß die Verheißung darin nicht aufgeht, solange die Heilsgeschichte nicht zu ihrem – unberechenbaren – Ziel gelangt. Diese Aporie in der Dialektik jüdischer Geschichte garantiert bis heute die Lebendigkeit der jüdischen Religion, da jede Generation sich aufs neue mit ihr auseinanderzusetzen hat, auch wenn die oben erwähnte materiale Kontinuität bereits ein sehr geringes Ausmaß erreicht. Nicht selten erfolgt mit dieser Auseinandersetzung eine neue Hinwendung zur Tradition und damit eine Wiederverstärkung auch der materialen Kontinuität. Wer aus diesem Sachverhalt ein Werturteil begründen und die Problematik der jüdischen Religion wegen ihrer Brisanz für ein Negativum halten wollte, übersieht, daß gerade dieser Problemreichtum auch den Reichtum der jüdischen Religion und der jüdischen Kultur insgesamt hervorgebracht hat. Dabei sollte freilich nicht vergessen werden, was dies für die vielen Einzelnen bedeutete, die diese Religion als Gabe und Aufgabe verstehend durch eine jahrtausendelange Geschichte voller Anfechtungen und voller äußerer Bedrängnisse hindurch bekannten – und noch bekennen.

## 1. Teil

### RELIGIONSGESCHICHTE DES FRÜHJUDENTUMS IN DER HELLENISTISCH-RÖMISCHEN ZEIT

#### 1. Kapitel: Geschichtliche und religiöse Grundzüge

##### *§ 2 Rückblick auf die persische Zeit<sup>1</sup>*

G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion, 1969, S. 363 ff. und die Literatur dort; ferner – P. Horegin, *Māḥqārīm bitqūfat hab-bajit haš-šenî*, 1949; J. Klausner, *Histōrjāh šāl hab-bajit haš-šenî*, 1963<sup>8</sup>. – K. Schubert, Die Kultur der Juden, I. Im Altertum, in: Handbuch der Kulturgeschichte, hrsg. von E. Thurnher, Lieferung 256–266, Heft 1–11, 1970.

Das Kyrosedikt von 538 (Esr 6, 3–5; vgl. 1, 2–4) gestattete den Heimkehrern den Wiederaufbau des – und nur des – Jerusalemer Tempels. Die Rechtsträger dieses Heiligtums, Davididen und Zadokiden, waren mit *Šešbazzar* bzw. *Serubbabel* und *Josua ben Jehozadaq* vertreten, die davidische Restaurationshoffnung blieb jedoch unerfüllt und die priesterliche Hierarchie übernahm mehr und mehr auch die Funktion einer Repräsentanz des Volkes. Es wäre aber verfehlt, diese Hierokratie als Symptom einer Entpolitisierung zu deuten und von einer „Kultgemeinde“ zu sprechen. Das Streben nach Souveränität oder nach wenigstens weitgehender politisch-rechtlicher Autonomie blieb immer lebendig, auch in der Form der messianischen Hoffnung, die als Naherwartung stets auch einen restaurativen und revolutionären Zug aufwies. Gerade die Religionsgeschichte des Frühjudentums war in höherem Maß als jene folgender Perioden auch zugleich politische und soziale Geschichte. Das Kyrosedikt blieb in doppelter Hinsicht über den Tempelbau hinaus wirksam. Einmal in seiner ursprünglich auf den Heimkehrerkreis begrenzten Geltung und zweitens durch die enge Bindung der Heimkehrergemeinde an

<sup>1</sup> Die Darstellung überschneidet sich im folgenden mit dem Schlußteil von G. Fohrers „Geschichte der israelitischen Religion“, die – unbeschadet z. T. unterschiedlicher Meinungen – vorausgesetzt wird.

die babylonische Golah und deren Frömmigkeit. Beides zusammen verhinderte die endgültige Integration der Heimkehrer in die Landesbevölkerung. Schon während des Tempelbaus wurden die Landesbewohner vom Bau und vom Kult ausgeschlossen (Esr 3, 3; 4, 1 ff.), und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf das Kyrosedikt (Esr 4, 3). Nach der Wiederherstellung des Tempels, der auch bald wieder zu einem wirtschaftlichen Zentrum wurde, vollzog sich freilich eine zunehmende Verflechtung zwischen Heimkehrergruppen und Umwelt, zumal die ersteren über keinerlei Selbstverwaltung verfügten. Eben solange blieb auch etwas wie ein „gesamtisraelitisches“ Bewußtsein lebendig, wie es im sogenannten „deuteronomistischen Geschichtswerk“ noch bezeugt ist. Dies entsprach jedoch nicht dem Verständnis von Gesetz und Geschichte in der babylonischen Golahtheologie und in den streng golahorientierten Heimkehrerkreisen. Sie bekämpften das Mißverhältnis zwischen ihrem theologischen Anspruch und der judäischen Praxis und erzwangen unter E s r a und N e h e m i a nach heftigen Auseinandersetzungen eine Entscheidung. Esra, dessen zeitliches Wirken hier nach der Chronologie des Chronisten angesetzt wird (also von 458 an und daher auch zur Zeit des Nehemia)<sup>2</sup>, kam mit einer Rückwandererschare und als Sonderbeauftragter für das „Gesetz des Himmelsgottes“ (Esr 7, 12) nach Jerusalem. Da die Samaritaner wenig später den Pentateuch bereits in ihr Schisma mitnahmen<sup>3</sup>, dürfte dieses Gesetz „die Torah“, der Pentateuch gewesen sein<sup>4</sup>, wobei natürlich inhaltlich – wie es auch später immer der Fall war – zwischen „Gesetz“ im engeren Sinn (die 613 Gebote und Verbote) und der Torah als Buch (Pentateuch) zu unterscheiden ist. Die Torah galt von da an als königlich anerkanntes Recht und die Aufgabe Esras bestand darin, in Jerusalem und Juda ein autonomes Rechts- und Gerichtswesen auf dieser Grundlage aufzubauen (Esr 7,

<sup>2</sup> Siehe nun auch U. Kellermann, Erwägungen zum Problem der Esradatierung, ZAW 80 (1968), 55–87.

<sup>3</sup> Siehe zuletzt J. D. Purvis, The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect, 1968. Die Trennung zwischen „Juden“ und „Samaritanern“ dürfte bereits zwischen 405–400 v. stattgefunden haben: siehe darüber A. Schalit, Pärq betôledôt milhämät ham-miflāgôt birûšalajim besôf ham-me'ah ha-hamišit ubithillat ham-me'ah hārebī'it lifnē hassefirah, Sefar Zikkārôn leJôhnanan Levi, 1958/9, 252–272.

<sup>4</sup> S. Mowinkel, Studien zu dem Buche Esra und Nehemia III, Die Esrageschichte und das Gesetz Moses, 1965, 124 ff.  
U. Kellermann, Zum Esragesetz, ZAW 80 (1968), 373–385, denkt an eine Form des dtr. Gesetzes.

14). Zu diesem Zweck war es erforderlich, den Kreis derer, für die dieses staatlich anerkannte Recht Geltung haben sollte, exakt zu bestimmen. Da eine territorial begrenzte Selbstverwaltung fehlte, blieb – zumal im Sinne der strengen Golahtheologie – nur die Möglichkeit genealogischer Feststellung der „Erben“ des Kyrosedikts, der nun sogenannten „Juden“ (Esr 4, 12.23; 5, 1.5; 6, 7 f.14; Neh 3, 33 f. u. ö.), was sich in den Listen des chronistischen Geschichtswerkes niedergeschlagen hat. Ohne Selbstverwaltung und daher auch ohne Exekutive war es jedoch nicht möglich, die Torah in diesem Sinne und eine solche Separation von der Umwelt einzuführen und durchzusetzen. Erst unter Nehemia, als Jerusalem mit seiner engeren Umgebung eine gewisse Autonomie erlangte und eine Art Tempelstaat wurde, änderte sich die Situation und die Reform konnte durchgedrückt werden. Die Landesbewohner, die sich nicht fügen wollten (Esr 7,26), schieden damit aus dem Verband der „Juden“ aus. Im chronistischen Geschichtswerk fand diese neue Situation ihre geschichtstheologische Rechtfertigung, und während die Juden ihre königlich anerkannte Torah in der offiziellen aramäischen Schrift zu schreiben begannen, blieben die Samaritaner, für die diese Anerkennung nicht galt<sup>5</sup>, bei der alt-hebräischen Schrift. Gegen Ende der persischen Periode scheint es in Juda keinen eigenen Statthalter mehr gegeben zu haben, sodaß der Hohepriester mit der „Gerusie“ sowohl den König gegenüber dem Volk wie dieses gegenüber dem König repräsentierte<sup>6</sup>. Diese Form der Tempelstaatsführung galt alsbald als Teil der herkömmlichen Rechtsordnung und die hellenistischen Herrscher haben diesen Zustand anerkannt, indem sie den Juden gestatteten, nach den „Gesetzen bzw. Sitten der Väter“ leben zu dürfen (ant XI, 338 f.7; XII, 138 ff.8; XII, 150<sup>9</sup>).

<sup>5</sup> Für die sich darum unter Antiochus IV. Epiphanes auch keine vergleichbare Verfassungskrise ergab.

<sup>6</sup> Noch um 200 rangierte die Gerusie vor dem Hohepriester (vgl. ant. XII, 138–144). Vgl. G. Allon, *Tôledôt haj-Jehûdim be'Aras-Jisra'el bitqûfat ham-Mišnâh wehat-Talmûd*, II, 1956, 220 ff.; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, 1959, S. 427 (zu S. 58 f.); M. Stern, *Hat-te'ûdôt lemărâd ha-Ḥašmônâ'im*, 1965, 32 ff. 97.

<sup>7</sup> E. Bickermann, *La charte séleucide de Jérusalem*, REJ 100/1 (1935), 4–35, v. a. S. 27 und dazu V. Tcherikover, a. a. O. (Anm. 6) 82 f. 438.

<sup>8</sup> Dazu s. die Lit. in Anm. 7 und M. Stern, a. a. O. (Anm. 6) 41 ff.

<sup>9</sup> A. Schalit, *The Letter of Antiochus III to Zeuxis Regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia* (Josephus Ant. XII, § 148–153), JQR 50 (1960), 289–318.

Die hierokratische Staatsordnung stand nun anscheinend fester denn je. Doch die innere religionspolitische Struktur des Volkes war wohl schon damals alles andere als homogen. Die Reformen unter Esra und Nehemia hatten zwar dem heilsgeschichtlichen und juristischen Anspruch der Golahgemeinde Geltung verschafft und auch soziale Maßnahmen eingeschlossen, das alte Grundproblem aber nicht beseitigt. Es war die Schwierigkeit, unter normalen Alltagsbedingungen an den strengen Grundsätzen der Golahfrömmigkeit festzuhalten und sich von der Umwelt in solchem Maße isoliert zu halten. Auch mit dem Status eines relativ autonomen „ethnos“ blieb der Jerusalemer Tempelstaat in vieler Hinsicht mit seiner Umwelt verflochten, umso mehr, als eine Bevölkerungsexplosion sondergleichen die Möglichkeiten des kleinen Staatsgebildes zu überborden begann. Durch die Privilegierung des Kultpersonals erwiesen sich die sozialen Reformen (wie Schuldenerlasse) unter Esra/Nehemia als Maßnahmen ohne bleibende Wirkung und die sozialen Gegensätze wurden bald erneut akut und wirkten sich auch in den religiösen Orientierungen aus, vor allem im Gegensatz zwischen der herrschenden Hierokratie und den eschatologisch orientierten Strömungen.

### § 3 *Der geschichtliche Rahmen: Von Alexander d. Gr. bis 70 n. Chr.*

F. M. Abel, *Histoire de la Palestine*, 2 Bde. 1952; Y. F. Baer, *Social Ideals of the Second Jewish Commonwealth*, JWH 11 (1968), 69–91; S. W. Baron\*, SRH II; E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, 1962; E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, 1937; G. H. Box, *Judaism in the Greek Period*, 1932; G. Delling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur*, 1969; W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus*, 1957; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1959<sup>3</sup>; H. Graetz\* III/1–2; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1969; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 1963<sup>3</sup>; J. Klausner, *Histôrjäh šäl hab-bajit haš-šenî*, 5 Bde., 1963<sup>6</sup>; W. O. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period: Background of Christianity*, 1941; E. Pax, *Das Heidentum Palästinas in römischer Zeit*, BuL 7 (1966), 278–292; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, 1949; D. S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, 1967; S. Safraj, *‘Am Jiśrā’el bîmê hab-bajit haš-šenî*, 1970; A. Schlatter, *Israels Geschichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian*, 1900; K. Schubert, *Die jüdischen Religionsparteien im Zeitalter Jesu*, in: *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, 1962, 15–101; Ders., (§ 3); E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im neutestamentlichen Zeitalter*, 3 Bde. 1901 (Nachdr. 1963); W. W. Sloan, *A Survey between the Testaments*, 1964; N. H. Snaith, *The Jews from Cyrus to Herod*, 1956; M. Stern, *The Hasmo-*

nean Revolt and its Place in the History of Jewish Society and Religion, JWH 11 (1968), 92–106; Ders., *Hat-te'ûdôt lemäräd ha-Ḥašmônä'im*, 1965; Ders., *Jemê hab-bajit haš-šenî*, in: Ch. B. Sasson\*, I, 175–294; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews*, 1959; M. Weber, *Das antike Judentum*, 1921; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State*, 1967, 1968; M. Zucker, *Studien zur jüdischen Selbstverwaltung im Altertum*, 1936.

1. Die Religionsgeschichte des „Zweiten Tempels“ war, wie eben schon angedeutet, auf das engste mit der sozialen und politischen Geschichte verflochten. Und da Juda im Bereich des zwischen Seleukiden und Ptolemäern umstrittenen Coelesyrien lag, verzahnten sich innen- und außenpolitische Sachverhalte in besonderem Maße. Als z. B. um 312 v. Ptolemaios Jerusalem eroberte und vor dem anrückenden Antigonos wieder räumte, gab es in Jerusalem eine Antigonos- und eine Ptolemaios-Partei. Antigonosfreundliche Judäer und Samaritaner wurden darnach nach Ägypten deportiert, andere, auch ein (sonst nicht bezeugter) Hohepriester Hiskia sollen sich freiwillig dem abziehenden Ptolemaios angeschlossen haben. Im 3. Jh., zu Beginn des 2. syrischen Krieges (246), stellte der Hohepriester Onias II. in Erwartung eines seleukidischen Sieges die Tributzahlungen an Alexandrien ein. Ein gewisser Joseph, Nachfahre des einstigen Nehemia-Feindes Tobia aus dem Ostjordanland, ließ sich daraufhin von einer Volksversammlung die „*prostasia*“ des Volkes zusprechen, hielt Juda auf proptolemäischem Kurs und gewann nach und nach für sich die Steuereintreibung in ganz „Coelesyrien“. Aus den weitgespannten politischen und wirtschaftlichen Interessen seiner Familie und anderer vermögender Kreise ergab sich das Bestreben, Juda überhaupt stärker in die weitere Umwelt zu integrieren, wozu auch ein objektiver Zwang vorlag. Die Bevölkerungszahl stieg nämlich in jenen Jahrhunderten so sprunghaft an, daß eine Lösung, sei es durch friedliche Integration oder militärische Expansion, unerläßlich erschien. Für eine militärische Expansion fehlten aber die Voraussetzungen. So wurden gerade die besitzenden Kreise zu Protagonisten einer Integration – und diese geriet darum bei den armen Massen des Volkes von vornherein in Mißkredit. Zu einer Feindschaft gegenüber griechischer Sprache und Kultur bestand zunächst kein unmittelbarer Anlaß. Griechisch wurde damals neben Aramäisch zur zweiten Verkehrssprache. Die gesellschaftliche Verflechtung der Tobiaden und ihrer Parteigänger mit der heidnischen Umwelt, vor allem ihr Verkehr bei Hof, bedingte jedoch einen Lebensstil, der – wenn auch rein äußerlich – viel Fremdes übernahm und in Juda – eben weil äußerlich und augenfällig – als Abfall von den

väterlichen Sitten erscheinen mußte. Insofern verband sich mit dem sozialen Gegensatz in Juda daher ein latenter kulturell – religiöser.

Der Gegensatz brach auf, als die Tobiadenpartei in Juda durch konkrete Maßnahmen die fromme Masse herausforderte und eine organisierte religiös-politische Frontbildung heraufbeschwor. Zwischen 200 und 198 v. Chr. hatten die Seleukiden Coelesyrien wieder für sich erobert, in Juda von einer starken proseleukidischen Partei unterstützt. Der Lohn waren beträchtliche steuermäßige Zugeständnisse, die den Hohepriester Simon zu jenen Maßnahmen befähigten, für die er in Sirach 51 so gefeiert wird. Die breite Masse erhoffte sich vom Wechsel der Oberherrschaft freilich vergeblich eine (messianische?) Wende zum Guten. Die schroffen sozialen Gegensätze, von denen auch das um 200 verfaßte Sirachbuch weiß, blieben bestehen. Die Tobiaden hatten (bis auf den jüngsten Josephsohn Hyrkan) zeitgerecht die Front gewechselt und betrieben ihre Integrationspolitik unter den Seleukiden noch intensiver als zuvor. Die Abneigung der Frommen gegenüber der herrschenden Schicht und deren Lebensstil verband sich mit der Enttäuschung gegenüber den Seleukiden, den Schutzherren der traditionsvergessenen Jerusalemer Reichen. Der offene Konflikt brach aus, als die Tobiadenpartei den amtierenden Hohepriester Onias III., der mit dem ptolemäerfreundlichen jüngsten Tobiaden Hyrkanos sympathisierte, bei Hof verklagte und anlässlich der Thronbesteigung des Antiochus IV. Epiphanes (175) mit Hilfe höherer Tributzusagen seine Absetzung erwirkte. Hohepriester wurde Jason, ein den Tobiaden gewogener Bruder des Onias. Was für den König ein üblicher Akt der Ämterverleihung war, erschien den frommen Jerusalemern als Bruch des herkömmlichen Autonomie-Brauchums, nach dem sich die hohepriesterliche Würde in einer bestimmten zadokitischen Familie vererbte. Aber die alte Verfassung wurde nun überhaupt aufgehoben und durch eine Polisverfassung ersetzt, Jerusalem nach dem König „Antiochia“ genannt und – wie es einer Polis geziemte – mit Ephebeion und Gymnasion versehen. Die Aufstellung der neuen Bürgerschaftsliste (II Makk 4,9) bot Gelegenheit zu einer genehmen Auswahl und die Masse des Volkes war damit politisch entrechtet. Gewiß dachte man nicht daran, die Torah überhaupt preiszugeben (vgl. II Makk 4, 18–20), aber als Staatsgesetz war sie eben aufgehoben. In den Augen der Frommen war dies nichts weniger als die Preisgabe des heilsgeschichtlichen Erwählungsauftrages und mit sozialen Mißständen, politischer Bedrückung und hellenisierendem Lebensstil (als Abfall vom Gesetz) zusammen Symptom



einer gottfeindlichen Machtenfaltung. Eine hebräische Renaissance war die Folge, eine leidenschaftliche Ablehnung gerade der hellenistischen Äußerlichkeiten und eine zunehmende Radikalisierung in beiden Lagern. Was von den Reformern aus wirtschaftspolitischen Beweggründen begonnen worden war, endete in Kulturkampf und Bürgerkrieg. Dem gemäßigten Reformier Jason entglitten die Zügel, die Extremisten erkaufte das hohepriesterliche Amt für Menelaos (II Makk 4,34 ff.), der nicht einmal zur hohepriesterlichen Familie gehörte. Damals dürfte sich ein Teil der legitimistisch-zadokitischen Priester in der Opposition mit den – ihnen zuvor keineswegs nahestehenden – Apokalyptikern verbunden haben. Menelaos stieß allerdings schon auf organisierten Widerstand im Volk und konnte sich nur mit Hilfe der Syrer behaupten. Der König wertete den Widerstand gegen die Polisverfassung verständlicherweise als Revolte und vermutete (teils mit Recht) proptolemäische Tendenzen. Die Frommen Judas wieder sahen im König nur mehr den Schirmherren der Frevler, die Verkörperung der gottfeindlichen Weltmacht. So kam es zu den berüchtigten Religionsverfolgungen. Im Herbst 169 hatte der König auf dem Rückweg vom 1. ägyptischen Feldzug Jerusalem besucht und – wie auch anderswo – die Staatskasse aus dem Jerusalemer Tempelschatz aufgefüllt. Das erbitterte Volk erhob sich daraufhin gegen Menelaos und belagerte ihn in der Akra (I Makk 1,20 ff.), verjagte aber gleichzeitig Jason, der mit 1000 Mann wieder in Jerusalem Fuß fassen wollte. Die Opposition der „Frommen“ war zu einer politisch-militärischen Kraft geworden, die sich nicht mehr in den einfachen Raster „proseleukidisch / proptolemäisch“ fügte, in dem der König die Ereignisse sah, der damals gerade seinen vielversprechenden 2. ägyptischen Feldzug auf ein römisches Ultimatum hin hatte abbrechen müssen (vgl. Dan 11, 28 ff.). Im Sommer 168 wurde die Rebellion in Juda niedergeworfen (II Makk 5,11 ff.), die Polisverfassung restauriert und Menelaos wieder eingesetzt. Und als sich das Volk noch einmal erhob (II Makk 5,24 ff.; vgl. I Makk 1,29 ff.), wurden schärfste Maßnahmen ergriffen. Jerusalem wurde Militärkolonie, Haus- und Grundbesitz also auf syrische Soldaten verteilt (s. I Makk 1,36; Dan 11,39), die natürlich auch Teilnahme am Tempelkult beanspruchten. Damit war selbst für gemäßigte Juden das Heiligtum entweiht. Der Großteil der Bevölkerung und der Priester verließ die Heilige Stadt (I Makk 1,36.38–40; 3,45; II Makk 5,27). Teils planmäßig, teils notgedrungen, formierten sie sich in der unwegsamen Umgebung zu Guerillatrupps. Ein Erlaß des Königs im Dezember 167 verschärfte

die Lage (I Makk 1,43 ff.; II Makk 6,1 ff.). Der Tempel wurde offiziell nach Zeus Olympios benannt und syrische Kultpraktiken wurden eingeführt (II Makk 6,4; Dan 11,31). Vor allem aber richtete sich der Erlaß gegen die Torahfrömmigkeit, gegen die „väterlichen Gesetze“. Der König sah in der Torah – richtig – die Basis des Widerstandes gegen die neue Verfassung<sup>1</sup>. Beschneidung und Sabbatheiligung wurden daher untersagt, ebenso die Befolgung der rituellen Speisegebote, und die Bevölkerung wurde zur Teilnahme an gesetzwidrigen Kulthandlungen genötigt. Für die Frommen aber stand nicht ein Brauchtum auf dem Spiel, sondern die Erfüllung der Bundesverpflichtung, die Kontinuität der Heilsgeschichte. Für sie gab es nur bedingungslosen Widerstand bis zum Martyrium<sup>2</sup>, da sie sich des Enderfolges, des gottgesetzten Zieles der Weltgeschichte, ja gewiss waren. Der Widerstand der Frommen, für Außenstehende in seiner religiösen Motivierung nicht durchschaubar, erschien der hellenistischen Umwelt als Beharren auf absonderlichen, barbarischen Bräuchen. Nicht nur in Juda, auch in der näheren und weiteren Diaspora trat von nun an neben das alte, romantisch verklärte Bild von den Juden als den „Philosophen unter den Syrern“ eine vehemente Abneigung gegen die praktische jüdische Religion<sup>3</sup>.

2. J u d a s „M a k k a b ä u s“ einte nach und nach die Widerstandsgruppen zu einer breiten antihellenistischen Front. Im Dez. 164 wurde Jerusalem (bis auf die Akra) sogar wiedererobert und der Tempel neu geweiht, ein Ereignis, dessen sich die hasmonäische Propaganda zu bedienen wußte (II Makk 1,1–9; 1,10–2,18)<sup>4</sup> und dessen am

<sup>1</sup> I. Heinemann, Was veranlaßte den Glaubenszwang der Makkabäerzeit?, MGWJ 82 (1938), 146–172.

<sup>2</sup> E. Bammel, Zum jüdischen Märtyrerkult, ThLZ 78 (1953), 119–126; G. D. Cohen, The Story of Hannah and her Seven Sons in Hebrew Literature, M. M. Kaplan Jubilee Volume 1953, (hebr.) 109–122; Th. Klauser, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spät-jüdische Heiligenverehrung, 1960.

<sup>3</sup> I. Heinemann, Antisemitismus, RE Suppl. V, 3–43; J. Isaac, L'antisémitisme préchrétien, éternel antisémitisme, RPJ 7 (1951), 50–73; Ders., Genèse de l'antisémitisme à fin de l'ère préchrétien, RPJ 8 (1951), 71–87; L. Levi, Təqūfat hab-bajit haš-šenī le'ôr has-sifrūt haj-jewānīt wehārômīt, in: 'Olāmôt nifgāšim, 1960, 3–14; F. M. T. Liagre-Böhl, Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller, Scripta Minora de Liagre-Böhl, 1953, 101–122. 485 f.; E. Tcherikover, Hā-'anṭisemi-jūt bā-'ôlām hā-'attīq, Mōlād 16 (1957/8), 361–372.

<sup>4</sup> V. Tcherikover S. 354. 529.

„Channukka-Fest“<sup>5</sup> gedacht wird. Der Erfolg beruhte zum Teil wenigstens auf einer realpolitischen Entscheidung, die gewiß nicht die Zustimmung aller Frommen fand, nämlich sich auch am Sabbat zu verteidigen<sup>6</sup>. Nach Dan 11,34 z. B. gilt der makkabäische Erfolg nur als „kleine Hilfe“, weil die Apokalyptiker (§ 4,2; § 6) ja eine eschatologische, endgültige Rettung erwarteten und bis dahin auch durchaus mit der alten Ethnos-Autonomie zufrieden waren. Als Antiochus IV. im April 163 die Schwäche der „Reformer“ erkannte, die Religionsverfolgung einstellte und die alte Verfassung wiederherstellte (II Makk 11,27–33), setzte Judas, dem es bereits um die Führung des Volkes ging, den Kampf fort<sup>7</sup>. 162 zwang ihn eine Niederlage jedoch zu einem Vergleich (II Makk 11,22–26). Menelaos wurde hingerichtet und ein Zadokide, Alkimos, zum Hohepriester ernannt. Viele der Frommen (Chasidim) fanden den alten Zustand wiederhergestellt (I Makk 7,12 ff.), Judas freilich stellte sich gegen Alkimos, der, als er sich mit Gewalt durchsetzen wollte, auch im Volk Sympathien verlor. Im Jahre 160 v. fiel Judas in der Schlacht bei Laisa und sein Bruder Jonathan mußte buchstäblich wieder von vorn beginnen. Mit großem Geschick nutzte er die Rivalität unter den seleukidischen Thronprätendenten für seine Interessen aus und ließ sich 153 sogar zum HP ernennen. Dies dürfte in Juda eine gewisse Verwirrung gestiftet haben, nicht minder seine politisch-militärische Aktivität als Vasall des seleukidischen Herrschers. Jonathan fiel 143 v. den Ränken des Thronprätendenten Tryphon zum Opfer und nur ein Zufall (schwerer Schneefall) und die Umsicht seines Bruders und Nachfolgers Simon verhüteten eine Katastrophe. Simon setzte Jonathans Expansionspolitik konsequent fort und zielte auf die davidischen Grenzen. Schließlich brach er die syrische Oberherrschaft vollends und eroberte die Akra in Jerusalem. Seine Erfolge waren so überzeugend, daß ihm 140 v. in einer Volksversammlung die Würden

<sup>5</sup> Lit. bei G. Fohrer, *Geschichte* (§ 2) 396, Anm. 15. Ferner: S. Stein, *The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of Maccabees*, JJS 5 (1954), 100–106; H. E. Del Medico, *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim*, VT 15 (1965), 238–270; E. Solis Cohen, *The Feast of Lights*, 1937; SM V, 93 ff.

<sup>6</sup> E. Lohse, *ThWNT* VII, 1–34; R. North, *Maccabean Sabbath Years*, Bibl. 34 (1953), 501–515; M. D. Herr, *Lib'ajat hilkôt milhāmāh baš-šabbāt bīmē bajit šenī ūbitqūfat ham-Mišnāh wehat-Talmūd*, Tarb 30 (1960/1), 242–256. 341–356; S. T. Kinbrough, *The Concept of Sabbath at Qumran*, RdQ 5 (1954/5), 483–502.

<sup>7</sup> E. Abisar, *Milhamôt Jehūdāh ham-Makkābī*, 1968<sup>2</sup>.

des Regenten, Feldherrn und Hohepriesters erblich zugesprochen wurden, doch mit der bedeutsamen Einschränkung: „bis ein zuverlässiger (wahrer) Prophet auftritt“ (I Makk 14,41)<sup>8</sup>. Die Frommen stimmten also nur einer Interimlösung zu, die für sie – wegen der Erwartung der nahen Endzeit – wenig bedeutete, den Makkabäern aber die Dynastiebildung erlaubte. Von da an war freilich jedes Auftreten eines „Propheten“ eine Abdankungsaufforderung an die Hasmonäer (Makkabäer) und somit wurde für diese die eschatologische Strömung insgesamt zum Stachel im Fleisch. Die Hasmonäer bemühten sich, ihre „davidische“ Politik als messianische Erfüllung (vgl. I Makk 14,1 ff.) hinzustellen<sup>9</sup>, doch in den Augen der Frommen galt dies – trotz der Judaisierung eroberter Gebiete<sup>10</sup> – als pseudomessianische Anmaßung. Die Gegensätze brachen unter Johannes Hyrkan vollends auf. Nach der Ermordung Simons (134 v.) und nach längerem Bürgerkrieg Nachfolger Simons geworden, geriet er sogleich in ernste militärische Bedrängnis. Antiochus VII. Sidetes belagerte Jerusalem und erzwang die Zahlung von Abgaben für die außerjüdischen Gebiete und eine Abfindung für die ehemals königlichen Städte. Während der Belagerung hatte Johannes Hyrkan zeitweilig alle Nichtwehrfähigen in das Niemandsland zwischen Stadt und Belagerer hinaustreiben lassen. Die Zahlungen an den König bestritt er, indem er dem Davidsgrab Silber entnahm. Einen guten Teil dieser „Einnahme“ verwendete er dann zur Anwerbung von heidnischen Söldnern. Die Frommen konnten dies alles kaum gutheißen. In jenen Jahren ist wohl der „Lehrer der Gerechtigkeit“ aufgetreten, der aus den Qumranschriften (§ 6,3) bekannt ist. In diesen Auseinandersetzungen trat auch die Gruppe der Laienschriftgelehrten mit ihrem Anhang, den späteren „Pharisäern“ (§ 7), zum ersten Mal als eigene Partei hervor, indem sie sich von den eschatologischen Gruppen distanzierte.

3. Aber auch die Allianz zwischen Hasmonäern und „Pharisäern“ blieb nicht lange bestehen. Die Interessen des Herrschers deckten sich mehr und mehr mit den Interessen der wirtschaftlich maßgebenden

<sup>8</sup> M. Stern 138 f.

<sup>9</sup> J. Efron, *Millāmāt qōdāš weji'ūdē ge'ullāh bīmē ha-Hasmōnā'im*, in *Ha-hābrāh hā-'ārās-jisre'elīt le-Histōrjāh we'Etnōgrāfijjāh*, Kānās 11–12, 1965/6 (1967/8); J. Klausner III, 90; D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, 1967, 58 ff.

<sup>10</sup> L. H. Davies, *Attitudes and Policies Toward Gentiles during the Macabean Period*, YR 4 (1965), 5–20.

Schichten. Diese teilten mit den alten Reformern und Hellenisten das Grundanliegen einer mehr oder weniger weitgehenden Integration in die weitere Umwelt, um die Entfaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Möglichkeiten zu gewährleisten. Weder dies noch ihre antiapokalyptische Haltung schloss für diese „sadduzäische“ Partei (§ 5) eine „nationalistische“ Politik aus, wie sie eben die orientalischen Kleinstaaten gegenüber den herrschenden Großmächten in der Regel verfolgten. Charakteristisch dafür ist nicht nur die gewaltsame Judaisierung erobelter Gebiete unter Johannes Hyrkan und Alexander Jannaj, sondern auch die außenpolitische Aktivität, die seit Judas Makkabäus auf Bündnisse mit Rom und Sparta ausgerichtet war, um sich gegen die Seleukiden zu behaupten. Indes, der hasmonäische Herrschaftsstil näherte sich mehr und mehr dem der hellenistischen Tyrannis. Alexander Jannaj (103–76 v.) der auf den kurz regierenden Aristobul (104/103) folgte, regierte als „König“<sup>11</sup>. Der hellenistische Tyrann stand aber über dem Gesetz, wenn er auch sonst die Geltung des Gesetzes garantierte – eine Auffassung, die der Torah zuwiderlief, umso mehr, als der Herrscher zugleich als Hohepriester amtierte. Die Pharisäer drängten daher (schon unter Johannes Hyrkan?) auf eine Ämtertrennung. Der König hätte mit dem hohepriesterlichen Amt jedoch entscheidende Befugnisse (über den Tempel-, d. h. Staatsschatz) verloren und reagierte daher äußerst heftig. Nicht nur die Radikalen, auch die Pharisäer (repräsentiert durch Simon b. Šetach und Jehuda b. Tabaj) wurden nun verfolgt, und ein jahrelanger Bürgerkrieg zerrüttete Juda. Der König griff grausam durch, aber die Opposition wuchs, die Anlagen in Qumran z. B. wurden damals um das Doppelte erweitert. Erst auf dem Totenbett erkannte der König, daß kein Regent sich gegen Radikale und Gemäßigte zugleich behaupten konnte und riet seiner Frau und Nachfolgerin auf dem Thron, Salome Alexandra (76–67 v.), sich mit den Pharisäern zu versöhnen. Unter ihrer Regierung, während der ihr ältester Sohn Hyrkan (II.) die Hohepriesterwürde bekleidete, die Ämtertrennung also vollzogen war, herrschten de facto die Pharisäer, die gegen radikale Fromme wie gegen Sadduzäer in gleicher Schärfe vorgingen. Im Synhedrium schufen sie sich ein legislatives und richterliches Gremium, das als Staatssenat den alten „*Häbär haj-Jehûdim*“ der Makkabäerzeit ersetzte. Die gewonnene Macht zerrann freilich im Bruderkrieg zwischen dem pharisäisch

<sup>11</sup> B.–Z. Luria, Jannaj ham-mäläk, 1960.

orientierten Hyrkan II. und seinem sadduzäischen Bruder *Antigonus*, und nach der Eroberung Jerusalems durch Pompeius (63 v.), unter römischer Oberherrschaft, erlangten der Edomiter *Antipater* und sein Sohn *Herodes*<sup>12</sup> die Macht.

4. Römer wie Herodianer suchten ein Gleichgewicht zwischen Pharisäern und Sadduzäern zu erhalten, wobei den Zadokiden (sadduzäischer Richtung) wieder die Hohepriesterwürde zufiel. Die römisch-herodianische Herrschaft zerstörte in Juda alle Idealvorstellungen, die man z. Z. der Makkabäer im 2. Jh. vom Bündnispartner Rom gehegt hatte. Die radikalen Gruppen erhielten mehr und mehr Zulauf, das makkabäische Revolutionsvorbild inspirierte zu Überfällen auf Römer, Herodianer und Kollaborateure. Die Pharisäer, von Anfang an keine streng geschlossene Partei, schieden sich seit der Mitte des 1. Jh. v. in zwei Hauptrichtungen, die (strengere) *Schule Schammaj's* und die (mildere) *Schule Hillels*. Ein „linker Flügel“ der Schammaiten stand überhaupt den Radikalen nahe und verurteilte die Kompromißpolitik der Gemäßigten. Als sich diese nach dem Tod des Herodes um eine direkte römische Provinzverwaltung bemühten, verband sich unter der Führung eines gewissen *Zadok* jener linke Flügel mit den Rebellen in Galiläa, was Josephus dann als Gründung der Partei der „*Zeloten*“ (§ 6,5) bezeichnete. Die zelotischen Aktionen richteten sich immer stärker auf Juda, Jerusalem und den Tempel selbst, wo ein entsprechender Flügel der niederen Priesterschaft mit den Rebellen sympathisierte. Die ungeschickte und willkürliche Herrschaft der Prokuratoren (6 n.–39 n. Chr.) raubte den Gemäßigten in den Augen der Massen die Glaubwürdigkeit. Auch das kurze Zwischenspiel des Königs *Agrippa* (37–41), der die hillelitische Richtung förderte („*Rabban*“ *Gamaliel I.*), erhöhte nur die Spannungen, gerade auch zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung. Eine Kette von pseudomessianischen Versuchen<sup>13</sup> und Auftritten begleitete die andauernde Partisanentätigkeit, die unter den beiden letzten, besonders willkürlich handelnden Prokuratoren im *Terror* der „*Sikarier*“ (§ 6,5) gipfelte. Im Jahre 66 überstürzten sich die Ereignisse. Die antirömischen Gefühle brachen offen durch, Anfangserfolge verleiteten zu eschatologischen Hoffnungen und verstrickten in den Aufstand auch Pharisäer und Sadduzäer. Der Versuch dieser gemäßigten Gruppen, den Gang der Ereignisse zu kontrollieren,

<sup>12</sup> A. Schalit, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, 1968.

<sup>13</sup> A. H. Silver,\* 6 ff.; A. Z. Aescoly,\* 15–52.

scheiterte am Fanatismus der Zeloten und Sikarier. Entsprechend der inneren Zerrissenheit der eschatologischen Bewegung – jede Gruppe beanspruchte absolute und gegebenenfalls messianische Autorität – kam es selbst im belagerten Jerusalem noch zu grausamen Bruderkämpfen<sup>14</sup>. Mit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 und der Eroberung der letzten Widerstandsnester im Jahre 73 fand diese Periode unseliger Zerrissenheit ihr Ende.

#### § 4 Die bestimmenden religiösen Vorstellungen und Institutionen

G. Allon, *Māḥqārīm betōlēdōt Jisrā'el bīmē bajit šenī ūbitqūfat ham-Mišnāh wehat-Talmūd*, 2Bde., 1957, 1958. – D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, 1967. – Y. F. Baer, *Jisrā'el bā-'ammīm*, 1954/5. – J. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, 1908. – A. Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, 1901 (B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2). – T. H. Bindley, *Religious Thought in Palestine in the Time of Christ*, 1930. – J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, 2 Bde., 1934. – W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926<sup>3</sup>, Nachdr. 1966 (dazu vgl.: Güdemann, Jacob, Perles). – L. Bronner, *Sects and Separatism During the Second Jewish Commonwealth*, 1967. – R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 Bde. 1913 (Nachdr. 1963). – Ders., *Religious Development between the Old and the New Testament*, 1914. – L. Couard, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1907. – P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur*, 1954. – A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, 1970. – R. C. Denton, *The Apocrypha, Bridge of the Testaments*, 1954; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1964<sup>3</sup>; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 1969, 363 ff.; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 Bde., 1952/68; C. Guignebert, *Le monde juif vers les temps de Jésus*, 1935, = *The Jewish World in the Time of Jesus*, 1939; F. C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament*, 1960; M. Güdemann, *Das Judentum im Neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung*, MGWJ 47 (1903), 38–58. 120–136. 231–249; H. Guttman, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, 1928; P. Horegin, *Māḥqārīm bitqūfat bajit šenī*, 1949; B. Jacob, *Im Namen Gottes*, 1903; M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte*, 2 Bde., 1880, 1883; Y. Kaufmann, *Tōlēdōt hā-'āmūnāh haj-jisrē'elit*, Bd. IV, 1963<sup>4</sup>; B.-Z. Katz, *Perūšim, Šādōqim, Qannā'im, Nōšerim*, 1947/8; E. Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 Bde. 1900 (Nachdr. 1962); J. W. Lightley, *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, 1925; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, 1931<sup>3</sup>;

<sup>14</sup> M. Aberbach, *The Roman-Jewish War (66–70 A. D.)*, 1966; P. Prigent, *La fin de Jérusalem*, 1969.

B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha*, 1957; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 Bde. 1921/23; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 Bde. 1927–30 (1954<sup>7</sup>); W. O. E. Oesterley (ed.), *The Age of Transition*, 1937; Ders., – B. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 1911; F. Perles, *Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht*, 1903; H. Rasp, *Flavius Josephus und die jüdischen Religionsparteien*, ZNW 23 (1924), 27–47; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, 1927 (Nachdr. 1966); L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, 1971; D. Russell, *Between the Testaments*, 1960 = *Zwischen den Testamenten*, 1962; Ders., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, 1932 (Neudr. 1970); H. Sérouya, *Les étapes de la philosophie juive*, 1969; M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, 1965; H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, 1955; A. Vincent, *Le Judaïsme*, 1932; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, 1934 (Nachdr. 1966); H.-F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums*, 1966. Ferner siehe die Literatur zu §§ 2–3. 5–9.

## 1. Torah und Offenbarung

Die schriftliche Torah war selbstverständlich nicht problemlos applizierbar. Abgesehen von dem Wandel der Lebensumstände, der manche Bestimmungen infragestellte, enthält sie ja auch keine eindeutige politische oder soziale Ordnung, da sie ja selber ein Kompromißprodukt war und zu verschiedenen Ansätzen Anlaß bietet. Es war auch nicht der Buchstabe der Torah, der in der Praxis als königlich anerkanntes Recht galt, sondern die vorherrschende Auslegung und Anwendung, die geschichtlich aktuelle Gestalt der Torah. Seit dem Deuteronomium war das Judentum mehr und mehr zu einer Buchreligion geworden, und man kann die Wende vom Alten Israel zum späteren Judentum wohl am ehesten darin sehen, daß es von da an in erster Linie um die richtige Interpretation<sup>1</sup> und um die rechte Praxis des schriftlich fixierten Gotteswillens geht. „Propheten“ und „Schriften“ gewannen denn auch nicht als halachische Texte ihre spätere kanonische Geltung, sondern als geschichtstheologische Werke und als Anleitung zur Torah-Erfüllung. Die Torah galt allen Richtungen

<sup>1</sup> R. Bloch, *Ecriture et Tradition dans le Judaïsme*, Cahiers Sion. 8 (1954), 9–34; B. Gerhardson, *Memory and Manuscript*, 1961; J. Heinemann, *Mesôrôt paršānijjôt qeḏūmôt bā'aggādāh ūbat-targūmīm*, Tarb 35 (1965/6), 84–94; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 1961; A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, 1967. S. ferner Anm. 12. 79.



als – in der Auslegung und exklusiven Geltung freilich umstrittene – Norm des menschlichen Verhaltens, als segens- und gnadenreiche Willensoffenbarung Gottes<sup>2</sup>, in der man für alle Lebensbereiche Weisungen zu finden meinte. Von größter Tragweite war dafür die spekulative Theologisierung der Torah im Verlauf der frühjüdischen Zeit durch vorwiegend drei Impulse:

a) Mit der Erwartung einer endgültigen weltgeschichtlichen Wende wurde die Erfüllung der Torah zum bewegenden Faktor der Heils- und Weltgeschichte<sup>3</sup>. Und da der Erwählungsauftrag des Bundes<sup>4</sup> als ein kollektiver galt, beanspruchten die einzelnen Gruppen für ihre Geschichts- und Torahinterpretation auch Allgemeingültigkeit, fühlten sie sich als das „wahre Israel“ zumindest in vorläufiger Weise<sup>5</sup> bzw. als „Rest“<sup>6</sup>. Die Frage der richtigen Torah- und Geschichtsdeutung wurde damit zum Sprengstoff, der das Frühjudentum zu zerreißen drohte.

b) Die alte Weisheitslehre<sup>7</sup> mit ihrer Annahme einer für den Weisen bis zu einem gewissen Grad durchschaubaren immanenten Weltordnung und damit einer immanenten Vergeltung wirkte noch weit in die frühjüdische Periode hinein<sup>8</sup>, obschon im Buch Hiob und im Buch Kohelet ernste Bedenken dagegen laut geworden waren. In städtischen Kreisen und wohl nicht zuletzt unter öffentlichen Funktionären hielten sich alte Weisheits-Schultra-

<sup>2</sup> H. Schmid, Gesetz und Gnade im Alten Testament, in: R. Brunner\*, 3–29; J. Maier, ibd. 64–79.

<sup>3</sup> D. Rössler, Gesetz und Geschichte. Eine Untersuchung zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie, 1960, mißdeutete diesen Zusammenhang infolge einer einseitigen Quellenauswahl vor allem in bezug auf den Pharisäismus völlig; vgl. zur Kritik A. Niessen, Torah und Geschichte im Spätjudentum, NT 9 (1967), 241–277.

<sup>4</sup> A. Jaubert, La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, 1963 (hier die ältere Lit.); A. S. Kapelrud, Der Bund in den Qumranschriften, in: Bibel und Qumran (H. Bardtke – Festschrift) 1968, 137–149; J. Maier, Zur Geschichte des Bundesgedankens und zur Rolle der Leviten in der politischen und religiösen Geschichte des alten Israel, Judaica 25 (1969), 222–257.

<sup>5</sup> L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im A. T., 1938; J. Maier, Zum Gottesvolk- und Gemeinschaftsbegriff in den Schriften vom Toten Meer, Diss. theol. Wien 1959; O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1962, 41 ff.; W. Schrage, „Ekklesia“ und „Synagoge“, ZThK 60 (1963), 178–202.

<sup>6</sup> J. Jeremias, Der Gedanke des heiligen Restes im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, ZNW 42 (1949), 184–194.

<sup>7</sup> G. Fohrer 155 ff., 374 ff. und die Lit. dort.

<sup>8</sup> W. Schencke, Die Chokmah (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation, 1913; A. Théocharis, La sagesse dans le Judaïsme paléstinien de l'insurrection Maccabéenne à la fin du Ier siècle, Diss. Strasbourg 1963.

ditionen ungebrochen bis zur makkabäischen Periode, teilweise noch länger. Die „Weisheit“, die in der Welt wirksame göttliche Ordnung (Prov 8,22 ff., Hiob 28, Sir 24, auch personifiziert)<sup>9</sup>, wurde hier mit der Torah identifiziert<sup>10</sup>, die damit eine kosmogone und erkenntnistheoretische Relevanz ersten Ranges erhielt. Als Gottes Schöpfungsplan und Schöpfungswerkzeug gewissermassen der Schöpfung vorausgehend, enthält die Torah schlechterdings alle mögliche Erkenntnis. Dem Buchstaben der Torah wurde damit eine universale Bedeutung unterlegt, die wieder die Motivation für den praktischen Torahgehorsam lieferte. Die Wahrung der Torah war nun identisch mit der Wahrung der Weltordnung. Der Gedanke von der Torah als Schöpfungsordnung erinnert zwar an hellenistische, v. a. stoische Vorstellungen von Weltgesetz, dennoch darf die eventuelle Abhängigkeit nicht überbewertet werden. Der traditionelle Ansatz in der Weisheitslehre war ja doch so ähnlich, daß man hellenistische Vorstellungen dieser Art schwerlich als fremd empfinden konnte<sup>11</sup>. Dazu kommt, daß diese Gleichsetzung von Torah und Weltgesetz noch einen weiteren Rückhalt in der Tradition hatte.

c) Die Torah trennt nicht zwischen ethischen, kultisch-rituellen oder sozialen Bestimmungen und kennt keine unterschiedliche Bewertung solcher Gebote. Das Kultgesetz ist ein integraler Bestandteil der Torah und darum konnte – auch schon vor der Tempelzerstörung – die Toraherfüllung insgesamt durch kultideologische Vorstellungen mitmotiviert werden. Infolge der Wechselbeziehung zwischen kosmischer und kultischer Ordnung (Abs. 3) gewann die Toraherfüllung ebenfalls kosmische Relevanz, im Unterschied zur abstrakteren weisheitlich bestimmten Konzeption hier aber ausgezeichnet durch eine detaillierte Symbolistik der rituellen Einzelakte, die dazu geeignet war, die einzelnen Gebote religiös zu begründen. Die gesamte Kult- und Tempelsymbolik konnte so in die Torah-Theologie übernommen werden und dies war eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Möglichkeit, gegebenenfalls für mehr oder weniger lange Zeit die Funktion des Kultes überhaupt durch jene des Torahvollzuges auszufüllen. Sezessionistische Gruppen wie die Qumrangemeinde (§ 6,3) praktizierten dies schon vor 70 n., und seit der Tempelzerstörung wurde diese Möglichkeit für das Judentum insgesamt lebenswichtig.

Die erwähnten Impulse (a–c) machten die Torah zum Herzstück der jüdischen Glaubenswelt und zu einem vielschichtigen Begriff. Im engsten Sinn besteht die Torah nicht bloß aus dem Pentateuch, sondern aus den Geboten und Verboten in ihm. De facto galt jedoch als Torah nicht der schriftliche Wortlaut, sondern dessen herrschende Interpretation, seine geschichtliche Applikation, die ungeschriebene Torah, die für die Zeit vor 70 n. in ihren sehr unterschiedlichen Aus-

<sup>9</sup> G. Pfeiffer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967.

<sup>10</sup> M. Hengel, a. a. O. (§ 3) 275 ff. 307 ff. (dort weitere Lit.).

<sup>11</sup> F. H. Weiss 189–211. 283 f.

prägungen und in ihrem jeweiligen historischen Kontext infolge der dürftigen Quellenbelege nur mehr fragmentarisch zu erfassen ist<sup>12</sup>. Heute liegt es so, daß dank der Qumranfunde (§ 6,3) von den halachischen Überlieferungen der Apokalyptik mehr bekannt ist, als von jenen der frühen Pharisäer, die kaum einen literarischen Niederschlag gefunden haben. Je nach dem Standort im Rahmen der frühjüdischen Geschichtsdeutung (Abs. 2) konnte die Toraherfüllung unterschiedliche Akzentuierungen erfahren. Gegenüber dem status-quo-orientierten Torahverständnis der Sadduzäer (§ 5) entwickelte die Apokalyptik (§ 6) infolge der Verbindung von Toraherfüllung und heilsgeschichtlichem Verlauf eine radikale Gegenposition, während die Pharisäer (§ 7), vom eschatologischen Denken mitbestimmt, sich gegen beide Extreme abzusichern suchten. Ein Sonderfall ist das Torah-Verständnis des hellenistischen Diasporajudentums (§§ 8–9), dem unmittelbare Bedeutung für das christliche Gesetzesverständnis und paradigmatische Bedeutung für spätere innerjüdische Entwicklungen zukommt.

<sup>12</sup> Ch. Albeck, Das Buch der Jubiläen und die Halachah, 1930 (daz L. Finkelstein, MGWJ 76, 1932, 525–534); Ders., Had-dērāšōt wehā-halākōt, A. Marx Jub. Vol. 1950, 1–8; J. Baer, Haj-jesōdōt hā-hištōrijim šāl hā-halākāh, Zion 17 (1952), 1–55. 173; Ders., Ham-mišnāh wehāhištōrijāh Mōlād 1963/4, 308–328; B. De Fries, EI XIV, 498–517; Z. Falk, Mābō' ledinē Jisrā'el bīmē hab-bajit haš šenī, 1969; L. Finkelstein, Some Examples of Maccabean Halaka, JBL 49 (1930), 20–42; L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte, 1922; E. Hallevi, Dōrōt ri'šōnīm, I c, 1906 (1923); E. Levi, Jesōdōt ha-halākāh, 1959<sup>2</sup>; R. Marcus, Law in the Apocrypha, 1927; J. Newman, Halachic Sources from the Beginning to the Ninth Century, 1969; B. Renaud, La loi et les lois dans les livres des Maccabees, RB 68 (1961), 39–67; J. Rosental, 'Al hištalšēlūt hā-halākāh besefār berit Dāmāšāq, SJ S. Federbusch, 1961, 292–303; H. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 1930<sup>5(6)</sup> 5 ff. 116 ff.; Ch. Tchernowitz, Tōledōt hā-halākāh, I–II 1945<sup>2</sup>, III, 1943, IV, 1950; E. E. Urbach, Had-dērāšāh kisōd hā-halākāh ūbē'ājat has-sōferim, Tarb 27 (1957/8), 166–182; G. Weil, Die Stellung der mündlichen Tradition in Agada und Apokryphen, MGWJ 82 (1939), 239–260; A. H. Weiss\*, I, 1871; S. Zeitlin, Johanan the High Priest's Abrogations and Decrees, Studies in honor of A. Neuman, 1962, 569–579; S. ferner § 4, Anm. 79; § 5, Anm. 9; § 13, Anm. 14.

Wichtig ist auch das Zeugnis des Josephus und Philons: G. Allon, I, 83–114; S. Belkin, Philo and the Oral Law, 1969<sup>2</sup>; Z. Frankel, Über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, 1851; Ders., Über palästinensische und alexandrinische Schriftforschung, 1854; I. Heinemann, Philos griechische und jüdische Bildung, 1932; B. Ritter, Philo und die Halakah, 1879. S. auch § 9, Anm. 30.

## 2. Geschichtsdeutung und Offenbarung

Die Erörterung des Torah-Begriffes (Abs. 1) ergab die Geschichtsauffassung als zweiten bestimmenden Faktor in der frühjüdischen Religionsgeschichte. Die Erfüllung des Gotteswillens und der Geschichtslauf wurden schon früh in einem ursächlichen Zusammenhang gesehen<sup>13</sup> und seit dem Aufkommen des eschatologischen Denkens<sup>14</sup> gewann diese Sicht entscheidende Bedeutung, v. a. für die Apokalyptik (§ 6)<sup>15</sup>. Dabei ist eben der Bezug zur konkreten Torah-erfüllung, zur jeweiligen Frage der richtigen Torah-Deutung und der rechten Torah-Praxis, maßgebend gewesen, nicht etwa die lehrmässige, spekulative Ausmalung des Heilsgeschichtslaufes und der „letzten Dinge“. Darum, aber auch infolge der in den einzelnen Gruppen und zu den jeweiligen Zeitabschnitten unterschiedlichen Interessenlage, konnte es auch zu keinem einheitlichen Bild von den zukünftigen Zuständen kommen<sup>16</sup>. Die isolierte Betrachtung und lehrmässige Wertung von Einzelvorstellungen, wie sie gerade aus christlicher Sicht naheliegt, entspricht also keineswegs dem eigentlichen Sachverhalt. Scheinbar gleiche Einzelvorstellungen konnten unter den genannten Bedingungen recht unterschiedliche Bedeutung haben, z. B. die Messiaserwartung<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. schon die „deuteronomistische“ Geschichtspragmatik.

<sup>14</sup> G. Fohrer S. 345 ff. und die Lit. dort.

<sup>15</sup> Für die spätere Zeit s. W. O. E. Oesterley, *The Teaching of the Last Things, Jewish and Christian*, 1909; K. Kohler, *JE* V, 209–18; Str.-B. IV, 799–1015; J. Baer, *Leberûrah šāl tôrat 'ahārît haj-jāmîm bîmê hab-bajit haš-šeni*, *Zion* 23/4 (1958/9), 3–34. 141–165; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, 1962<sup>2</sup>; A. Dahl, *Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte*, in: *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann*, 1964, 3–18; J. Licht, *Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and Qumran*, *JJS* 16 (1967), 177–182; H.-W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, 1966; E. E. Urbach\*, 625 ff.

<sup>16</sup> Vgl. die Vielfalt des bei P. Volz gesammelten Materials. Es wäre aber verfehlt, diesen Vorstellungen zu viel „lehrmässiges“ Gewicht zuzumessen.

<sup>17</sup> G. Fohrer 356 ff.; J. Bonsirven, *Les espérances messianiques au temps de Jésus Christ*, *NRTh* 61 (1934), 113–139. 250–276; W. Küppers, *Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik*, *IKZ* 1934, 47–72; L. Cerfaux – J. Coppens – R. de Langhe – V. de Leeuw – A. Decamps – J. Gibley – R. Rigaux, *L'Attente du Messie*, 1954; J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1956; S. Mowinkel, *He That Cometh*, 1956; M. A. Chevalier, *L'ésprit et le messie dans le Bas-Judaïsme*, 1958; *La Venue du Messie*, 1962; D. S. Russell (*The Method...*) 285 ff.

Es war eben etwas anderes, wenn bestimmte Kreise aus national-politischen Beweggründen von einer Restauration des davidischen Reiches und einem neuen David träumten<sup>18</sup>, oder wenn sozial benachteiligte Schichten<sup>19</sup> auf einen gerechten endzeitlichen Herrscher bzw. auf die offenbare Herrschaft Gottes hofften, oder ob man aus Opposition zu den Hasmonäern gerade wieder die davidische Messiaserwartung betonte<sup>20</sup>. Dabei gilt es zu beachten, daß es sich nicht einfach um Erwartungen oder Hoffnungen in einem quietistischen Sinne handelte. Die Überzeugung von der Toraherfüllung als des bewegenden Faktors der Heilsgeschichte war der eigentliche Inhalt des vermeintlichen kollektiven Erwählungsauftrages Israels. Die eigentliche erlösende, „messianische“ Funktion liegt nicht beim endzeitlichen König („Messias“) oder dergleichen, sondern ist Aufgabe des erwählten Volkes „hier und jetzt“. Dementsprechend dürfen auch göttliches und menschliches Handeln nicht gegeneinander ausgespielt werden. Gott handelt eben auch durch die Erwählten. Hoffendes, duldendes Ausharren in den Leiden der Zeit<sup>21</sup> verbunden mit angestrebter Torahfrömmigkeit haben durchaus einen aktivistischen, geschichtsbestimmenden Aspekt, abgesehen von dem Aktivismus, der kairosbezogen potentiell vorhanden war und jedesmal akut wurde, sobald die Überzeugung Platz ergriff, daß „die Zeit erfüllt“ sei. Und aus priesterlicher Sicht erschienen solch messianische Hoffnungen wieder in einem ganz anderen Licht (§ 5,1).

So ergab sich ein äußerst buntes Bild<sup>22</sup>, zumal die geläufigen Vorstellungen von einem endgültigen richterlichen Eingreifen Gottes<sup>23</sup>

<sup>18</sup> J. E. Bruns, *The Davidic Dynasty in Post Exilic Palestine*, *Scripture* 7 (1955), 2–5; J. G. Courbillon - J. Pierron - J. Delorme, *Les Messie Fils de David*, *Evangelie* 24 (1956), 5–80; J. Liver, *Tôledôt bêt Dāvid*, 1958/9; E. Hamerschmidt, *Königsideologie im spätantiken Judentum*, *ZDMG* 113 (1963/4), 493–511; U. Kellermann, *Die politische Messias Hoffnung zwischen den Testamenten*, *Pastoraltheologie* 56 (1967), 362–377. 436–448; J. Coppens, *Le messianisme royal*, *NRTh* 90 (1968), 834–863. 936–975.

<sup>19</sup> F. C. Grant, *Economic Messianism and the Teaching of Jesus*, *ATHr* 12 (1930), 443–447; A. Cronbach, *Social Ideals of the Apocrypha and Pseudepigrapha*, *HUCA* 18 (1944), 119–156.

<sup>20</sup> Vgl. U. Kellermann, a. a. O. (Anm. 18).

<sup>21</sup> F. Dijkema, *Het problem van het lijden in het latere jodendom*, *NTT* 18 (1929), 39–53; W. Wichmann, *Die Leidentheologie*, 1930; J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the OT and post-biblical Judaism*, *Colgate Rochester Divinity School Bulletin* 28 (1955); H. S. Tigner, *The Perspective of Victory. The Problem of Human Suffering in the Old and New Testament*, *Interpretation* (1958), 399–406; J. Carmignac, *La théologie de la souffrance dans les Hymnes de Qumran*, *RdQ* 3 (1961/2), 365–386; A. R. C. Leane, *The Eschatological Significance of Human Suffering in the Old Testament and the Dead Sea Scrolls*, *ScJTh* 16 (1963), 286–301.

<sup>22</sup> Lit. bei H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1963<sup>2</sup>, 194 ff. Zur Menschensohnavorstellung s. zuletzt C. Colpe, *Der Begriff „Menschen-*

durch kosmologisch-katastrophale Züge erweitert oder ersetzt werden konnten<sup>24</sup>. Kein Wunder also, daß die Geschichtsdeutung Anlaß zu vielfältigen Meinungsverschiedenheiten bot. Grob gesprochen sind zwei Haupttendenzen zu unterscheiden. (1) Das jeweilige Establishment hatte naturgemäß wenig Veranlassung, sich für die Zukunft radikale Umwälzungen zu wünschen (vgl. § 5). (2) In der breiten, vielfältigen Bewegung, die mehr oder weniger akut endzeitlich ausgerichtet war, erwartete man einen entscheidenden Wandel der Verhältnisse. In diesen Kreisen waren die prophetischen Überlieferungen gesammelt, ergänzt, redigiert und aktualisierend interpretiert worden – als Vorhersagen für Gegenwart und Zukunft. Dabei hoben sich die zwar auch eschatologisch orientierten Pharisäer (§ 7), die aber – mit Vorbehalten – zu einer Kooperation mit dem Establishment bereit waren – ab von den radikalen Strömungen der Apokalyptik (§ 6). Gegenüber der herrschenden Hierokratie, die über die klassische Offenbarungsstätte, den Tempel (Abs. 3), verfügte, beriefen sich die eschatologischen Gruppen für ihre Auffassungen auf verschiedene Autorisationen. Im späteren pharisäischen Bereich berief man sich auf einen bestimmten Traditionszusammenhang mit der Sinaioffenbarung und auf schriftliche prophetische Traditionen, damit sowohl gegenüber den Sadduzäern einen Offenbarungsanspruch anmeldend, als auch apokalyptische Ansprüche abwehrend. In unterschiedlicher Weise konnte die klassische, tempelgebundene Offenbarung aufgegriffen und umgestaltet werden<sup>25</sup>. Dank des eigentümlichen Verhältnisses zwischen irdischem und himmlischen Heiligtum (Abs. 3) war es möglich, den Offenbarungsempfang an der irdischen Wohnstatt Gottes durch den Offenbarungsempfang vor dem himmlischen Gottesthron<sup>26</sup> zu ersetzen, verbunden mit der Behauptung einer Entrückung<sup>27</sup>. Mit weiteren Autorisationen wandelt sich die Eschatologie zur Apokalyptik, wobei es soziologisch unsinnig wäre, diese Strömung

sohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, Kairos 11 (1969), 241–263; 12 (1970), 81–112 (hier ältere Lit.).

<sup>23</sup> Vgl. Str. – B. IV, 799–1015.1199–1212.

<sup>24</sup> Z. B. als Weltenbrand oder Sintbrand; R. Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand, 1956.

<sup>25</sup> E. Bammel, ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ ThLZ 79 (1954), 351–356.

<sup>26</sup> J. Maier, Vom Kultus zur Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Markabab, 1964.

<sup>27</sup> H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951; J. Maier, Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und „Gnosis“, Kairos 5 (1963), 18–40.

(§ 6) auf die Verfasser der literarischen Gattung „Apokalypse“ begrenzen zu wollen. Neben der prophetischen literarischen Überlieferung und ihrer aktualisierenden Interpretation<sup>28</sup> spielten hier vor allem die Behauptung eines unmittelbaren prophetischen Charismas eine Rolle<sup>29</sup>, ferner die Berufung auf alte, geheime Überlieferungen<sup>30</sup>, unmittelbare visionäre Offenbarungen<sup>31</sup> und die Inspiration durch den Gottesgeist<sup>32</sup>. Da es sich vorwiegend um oppositionelle Schichten handelte, entwickelte sich unter dem Aspekt des nahe erwarteten Endes eine eigentümliche utopische Denkweise, nicht nur was die Zukunftsbilder betrifft, die in sehr unterschiedlicher Weise phantasievoll ausgemalt werden konnten, sondern eben auch in bezug auf die Gesetzesfrömmigkeit, die, weil movens der Heilgeschichte, in anbetracht des bald erwarteten Heils den Menschen einer rücksichtslosen Zerreißprobe unterwarf<sup>33</sup>. Das Dilemma dieser eschatologischen Geschichtsschau und Gesetzesfrömmigkeit war ein zweifaches. (1) Einmal mußte der angestrenzte Versuch der Verwirklichung des Erwählungsauftrages hier und jetzt mit der Zeit, also infolge der Endzeitverzögerung, zu unerträglichen Belastungen führen, wobei ein doppeltes seelsorgerliches Problem auftrat, nämlich (a) die Tatsache,

<sup>28</sup> J. K. Zink, *The Use of the Old Testament in the Apocrypha*, Diss. Duke Univ. 1964.

<sup>29</sup> Und zwar im Dienste der Propaganda der verschiedenen Gruppen. Vgl. O. Plöger, *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums*, ThLZ 79 (1954), 291–296; O. Michel, *Spätjüdisches Prophetentum*, *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, BZNW 21, 1954, 60–66; M. Buber, *Sehertum, Anfang und Ausgang*, 1955; J. Afārāt, *Ham-maḥšābāh hag-genūzāh*, *Mōlād* 13 (1954/5), 289–294; E. L. Dietrich, *Die religiösemphatischen Ich-Worte bei den jüdischen Apokalyptikern*, *Weisheitslehrern und Rabbinen*, ZRG 4 (1952), 1–22.289–311.

<sup>30</sup> Daher u. a. das Phänomen der Pseudepigraphie.

<sup>31</sup> L. H. Brockington, *The Lord Showed me. Correlation of Natural and Spiritual in Prophetic Experience*, in: E. A. Payne, *Studies in History and Religion*, 1942, 36–43; W. R. Murdock, *History and Revelation in Jewish Apocalypticism*, *Interpretation* 21 (1967), 167–187; J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen, Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, 1968.

<sup>32</sup> P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum*, 1910; J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran*, BZ 9 (1965), 161–180; H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 1962.

<sup>33</sup> J. K. Mozley, *Eschatology and Ethics*, JThSt 40 (1939), 337–345; A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 1950\*; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, I, 1958.

daß viele im Alltag nicht imstande waren, diesem Gesetzesrigorismus zu genügen und infolgedessen ein bis ins Neurotische gesteigertes Sündenbewußtsein entwickeln mußten<sup>34</sup>, dann (b) die drohende Verzweiflung infolge allzulanger Verzögerung des kairoi. Das religiöse Bild von Menschen in den einzelnen Richtungen variierte daher gemäß ihrer Einstellung in den Fragen der Torah- und Geschichtsauffassung und reichte dann von der Betonung des freien Willens bis zum Determinismus<sup>35</sup>. Noch viel schwerwiegender, und zwar für die gesamte weitere Geschichte des Judentums war aber (2) eine grundsätzliche Aporie. Die Verwirklichung der prophetischen Forderung nach Recht und Gerechtigkeit galt als messianische, hier und jetzt zu erfüllende kollektive Erwählungsaufgabe des Volkes und insofern als revolutionärer Auftrag. Doch es war ja ein verklärtes Bild des davidischen Reiches und des davidischen Herrschers, das zum Typus der Gottesherrschaft und des gerechten „Gesalbten“ geworden war. Und so war das Ziel dieses oppositionell-utopischen Ethos an konkrete politische restaurative und revolutionäre Faktoren gebunden. Wann immer man es daher unternahm, den heilsgeschichtlichen Auftrag hier und jetzt zu verwirklichen und zunächst auch alles erfolgreich zu verlaufen schien, erwies sich der Versuch doch binnen kurzer Zeit als pseudomessianische Bewegung: Das real Erreichbare oder Haltbare konnte nie den utopischen Maßstäben der eschatologisch orientierten Torahfrömmigkeit genügen. Keine Enttäuschung entband jedoch vom vermeintlichen Auftrag, denn jedes Scheitern mußte auf eigenes Versagen zurückgeführt werden und trug damit die Aufforderung zu ernsterem Bemühen und die Verheißung des möglichen Erfolges in sich. In dieser eschatologisch ausgerichteten Torah-Frömmigkeit schlummerte ein enormes politisch-revolutionäres Potential. Aber erst mit dem 2. Jh. v. Chr. und unter bestimmten Bedingungen formten sich diese Kräfte zu einer auch politisch wirksamen Bewegung, denn von Anfang an trug diese Richtung den Keim des Zerfalls in sich.

<sup>34</sup> J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905; E. Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinensischen Judentum, 1938; J. Becker, Das Heil Gottes, 1964; J. Schmid, Sünde und Sühne im Judentum, BuL 6 (1965), 16–26. Vgl. auch R. Sander, Furcht und Liebe im palästinensischen Judentum, 1935.

<sup>35</sup> W. Lütgert, Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge, 1906; J. Wochenmark, Die Schicksalsidee im Judentum, 1933; G. F. Moore, Fate and Free Will in the Jewish Philosophies according to Josephus, HThR 22 (1929), 348–364; F. Nötscher, Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt, BZ 3 (1959), 205–234.



Allzuleicht wurde für die Gesetzes- und Geschichtsauffassung eines Mannes oder einer Gruppe der Offenbarungsanspruch gestellt und dadurch der Konventikelbildung Vorschub geleistet.

Die nachexilische Hierokratie erschien den Frommen nicht bloß als vorläufige Institution. Die Herrschenden fügten sich den Realitäten und taten dies im eigenen materiellen Interesse nicht ungern, da ihre menschlichen und wirtschaftlichen Beziehungen nun einmal in die Umwelt Judas hineinreichten. Die radikalen Frommen beurteilten dies aus ihren engen Verhältnissen heraus und an Hand ihres eschatologisch-utopischen Gesetzesverständnisses. Die Vertreter des Establishments standen darum dieser Gesetzesauslegung und diesem Geschichtsverständnis begreiflicherweise mit Unbehagen gegenüber und verschanzten sich gegen beides hinter dem geschriebenen Wortlaut der Torah. Die Erfahrung zeigte am Ende der Periode, daß die eschatologisch-apokalyptische Geschichtsdeutung katastrophale Auswirkungen haben konnte. Nicht nur die Zukunftsspekulationen der Apokalypsen hatten die Wirkung revolutionärer Flugblätter, auch die rückschauende Geschichtsbetrachtung, weil Gottes Taten in der Vergangenheit ja als Paradigmata für das göttliche Handeln in Gegenwart und Zukunft verstanden wurden<sup>36</sup>. Wer wie die Pharisäer die eschatologische Hoffnung grundsätzlich teilte, ihre Risiken aber möglichst vermeiden wollte, mußte auf Geschichtsschreibung weitgehend verzichten, um verhängnisvollen programmatischen Festlegungen zu entgehen, die infolge von Endzeitverzögerungen zudem immer neuer spekulativer Korrekturen bedurften. Daraus zu folgern, die Pharisäer hätten kein geschichtliches Bewußtsein gehabt, hieße, geschichtliches Denken und utopische Geschichtsklitterung zu verwechseln. Wie eine an den Realitäten orientierte, teils von sadduzäischen, aber auch von pharisäischen Gesichtspunkten her geschriebene Geschichte aussieht, kann bis zu einem gewissen Grad an der

<sup>36</sup> Besonders deutlich zu beobachten am Exodusmotiv; siehe D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, 1963; G. Edwards, *The Exodus and Apocalyptic*, in: *A Stubborn Faith, Papers . . . Presented to Honor W. A. Irwin*, 1956, 27–38; H. Lubszyk, *Der Auszug aus Ägypten*, 1963; R. E. Nixon, *The Exodus in the New Testament*, 1963; S. E. Loewenstamm, *Māsōrāt ješ'at Mišrajim behištālš'elūtāh*, 1965; E. M. Prevallet, *The Use of Exodus in Interpreting History*, CThM 37 (1966), 131–145; E. Stein, *Ein jüdisch-hellenistischer Midrasch über den Auszug aus Ägypten*, MGWJ 78 (1934), 558–575. S. ferner Anm. 49 zum Passah.

*Meḡillat Ta'ānīt* (Fastenrolle)<sup>37</sup> und am Beispiel der Werke des Flavius Josephus ermessen werden<sup>38</sup>. Welche Schwierigkeiten hingegen die apokalyptische Sicht nach einer katastrophalen Enttäuschung wie im Jahre 70 n. mit sich brachte, wird am IV Esra und am syr. Baruch deutlich<sup>39</sup>.

### 3. Tempel und Kult

Der Tempel<sup>40</sup> bestimmte den Charakter des kleinen Juda zumindest für Außenstehende so sehr, daß von einem Tempel- und Priesterstaat gesprochen werden konnte. Dies beruhte nicht zuletzt auf den kultischen Abgaben an den Tempel, und den sonstigen ökonomischen Funktionen<sup>41</sup>, die damals einem solchen Heiligtum zukamen<sup>42</sup>. Seine religiös-ideologische Bedeutung war eine dreifache: (1) Einmal lebten die alten Vorstellungen von der Wohnstatt Gottes weiter<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> H. Lichtenstein, Die Fastenrolle, HUCA 8/9 (1931/2), 257–352; B.-Z. Luria, *Meḡillat Ta'ānīt*, 1964.

<sup>38</sup> Soweit apologetisches Anliegen und hellenistische Geschichtsschreibungsmethoden es noch erkennen lassen; vgl. die einschlägigen Arbeiten in H. Schreckenberg, Bibliographie zu Flavius Josephus, 1968; C. Thoma, Die Weltanschauung des Josephus Flavius dargestellt anhand seiner Schilderung des jüdischen Aufstandes gegen Rom (66–73 n. Chr.), Kairos 11 (1969), 39–52.

<sup>39</sup> W. Harnisch, Verhängnis und Verheißung der Geschichte, 1969.

<sup>40</sup> T. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes, 1969, hier weitere Lit.

<sup>41</sup> Zur Übersicht s. E. Schürer, a. a. O. (§ 3) II, 277 ff.; V. Tcherikover, a. a. O. (§ 3) 155 ff.

<sup>42</sup> A. Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemer Tempels, 1895; A. Edersheim, The Temple and its Ministry, 1926; S. Safrai, 'abōdat hā-'ālohīm bebēt ham-miqdāš haš-šenī, Sefār Jerūšālajim I, 1955/6, 372–378; E. L. Ehrlich, Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, 1959; S. Zeitlin, The Temple and Worship. A chapter in the history of the Second Jewish Commonwealth, JQR 51 (1961), 209–241.

<sup>43</sup> L. Gry, Sejour et habitats divins d'après les apocryphes de l'AT, RSPTh 4 (1910), 694–722; W. J. Pythian-Adams, The People and the Presence, 1942; J. Daniélou, La Signe du Temple ou de la Présence de Dieu, 1942; R. Patai, Man and Temple, 1947; Y. M. Congar, Das Mysterium des Tempels, 1960; R. Clements, God and Temple, 1965; J. Maier, a. a. O. (Anm. 26 und 27).

Der Tempel ist ein kosmischer Ort, in dem himmlische und irdische Welt sowie die Unterwelt sich vereinen, der den gesamten Kosmos repräsentiert. Die Wohnstatt der Gottheit ist auch die Offenbarungsstätte schlechthin, zumindest nach jenen, die in erster Linie über den Tempel verfügen. Das Besondere des Jerusalemer Tempels lag im Vergleich zu den nichtjüdischen Heiligtümern in der Gottesvorstellung. Zwar „wohnt“ die Gottheit im Allerheiligsten, doch durch keinerlei Bild repräsentiert, unsichtbar und die irdischen Dimensionen sprengend thronend, wie es schon Jes 6 und in den Thronwagenvisionen Ezechiels bezeugt ist. Der gesamte Kult stand im Zeichen dieses eigentümlichen, teils Identitäts-, teils Parallelitätsverhältnis<sup>44</sup> zwischen irdischer und himmlischer Wohnstatt Gottes, zwischen himmlischem und irdischen Kult, zwischen kosmischer Ordnung und ritueller Ordnung. Darum spielten auch die Auseinandersetzungen über kultkalendrische Fragen eine so große Rolle im frühjüdischen Parteienstreit. Den einzelnen Kultakten unterliegt daher auch eine vielfältige kosmologische Symbolik, erhalten v. a. in den Schriften des Philo von Alexandrien, des Flavius Josephus und in der Literatur der talmudischen Zeit. Der regelmäßige Opferkult garantierte den Bestand der Naturordnung und das Gedeihen, wie denn auch die Feste einen alten, agrarischen Sinn bewahrt haben. Der Opferkult schaffte Sühne für das Land und das Volk, er bot auch dem Einzelnen die Möglichkeit zur Sühne seiner Vergehen<sup>45</sup>. Damit war der Kult mit den vitalen Bedürfnissen und mit dem Lebensgefühl der Menschen engstens verbunden. Darüber hinaus bestimmte das kultische Denken die Frömmigkeit in entscheidender und nachhaltiger Weise durch die Vorstellungen von der Heiligkeit<sup>46</sup> bzw. rituellen Reinheit und Unreinheit<sup>47</sup>, vor allem seit den Religionsverfolgungen unter Antiochus IV. Epiphanes (§ 3), als solche vorwiegend rituellen Vorschriften im status confessionis religiös-sittliche Relevanz erhielten.

(2) Andererseits wirkte sich aus, daß Gott als der Herr der Geschichte gesehen wurde und neben die kosmologisch-agrarische Symbolik des Kultes daher eine heilsgeschichtliche Sinngebung trat.

<sup>44</sup> Vgl. G. v. Rad, ThWNT V, 503 f.: „... ganz deutlich, daß bei der Frage nach der Wohnstätte Jahwes mit der althergebrachten Alternative „Himmel oder Erde“ nicht auszukommen ist“.

<sup>45</sup> A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Literature of the First Century*, 1928; J. Bonsirven, *Le péché et son expiation selon la théologie du Judaïsme paléstinien au temps de Jésus-Christ*, Bibl 15 (1934), 213–236.

<sup>46</sup> Zur kultischen Heiligkeit vgl. J. Bonsirven II, 112 ff.; W. Paschen, *Rein und Unrein*, 1970; Zum Verhältnis zwischen kultischer und Erwählungsheiligkeit s. R. Hallevi, *Beḥirāh mūl qeḏūššāh*, Bet Mikra 11/3 (1965/6), 148–150; ferner s. N. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941, 64 ff.; V. C. Cantrell, *The Concept of Holiness in Essene Literature*, Diss. Boston 1967.

<sup>47</sup> W. Paschen, a. a. O. (Anm. 46), dort weitere Lit. W. Brandt, *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien*, 1910.

Besonders an den großen Festen<sup>48</sup>, Passah<sup>49</sup>, Wochen-<sup>50</sup> und Herbstfest (Neujahr)<sup>51</sup>, Laubhüttenfest<sup>52</sup> und Versöhnungstag<sup>53</sup> zu beobachten. Der Kultakt wird so zur repräsentatio der Heilstaten Gottes. Als Magna Charta des Tempelkultes in diesem Sinne galt die Opferung Isaaks, ein Motiv, das im Judentum noch lange wirksam blieb, zumal es seit der Makkabäerzeit mit der Idee des Martyriums verbunden war.

(3) Der Tempel erfüllte darüber hinaus eine Funktion als national-religiöses Zentrum für das gesamte Judentum.

Auch die Juden in der Diaspora entrichteten die Tempelsteuer und besuchten wenn möglich die großen Wallfahrtsfeste. Vor allem durch die Makkabäerkriege gewann der Tempel nationalen Symbolwert, wie z. B. die kultischen Symbole auf den frühjüdischen Münzen<sup>54</sup> bezeugen.

<sup>48</sup> I. Elbogen, Die Feier der 3 Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel, 26. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums Berlin 1929, 27–48; S. Safrai, Hā-'alijjôt bā-rägāl bīmê hab-bajit haš-šenî, 1965; zu Chanukah s. § 3, Anm. 5.

<sup>49</sup> E. R. Thiele, The Day and Hour of Passover Observance in New Testament Times, HThR 28 (1946), 163–168; S. Safrai, Pasaḥ bîrûšalajim bīmê bajit šenî, Maḥanajim 38 (1958/9), 137–146; R. le Déaut, La nuit pascale, 1963; Ders., De nocte Paschatis, VD 41 (1963), 189–195; N. Flüglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha, 1963; W. Huber, Passa und Ostern, 1968; J. B. Segal, The Hebrew Passover, 1963; s. ferner Anm. 36.

<sup>50</sup> B. Noack, The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts, ASTI 1 (1962), 73–95; M. Delcor, Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest, BuL 4 (1963), 188–204.

<sup>51</sup> N. H. Snaith, The Jewish New Year Festival, 1947; J. N. Heinemann, Hat- tefillāh bitqûfat hat-Tannā'im wehā-'amôrā'im, 1964, 80 f.; S. Spiegel, The Last Trial, 1967, 88 ff.; S. B. Hoenig, The Origins of the Rosh Hashanah Liturgy, JQR 75 (1967), 312–331.

<sup>52</sup> G. Allon I, 77–82; D. Flusser, Ḥag has-sûkkôt hab-bajit haš-šenî, Maḥanajim 50 (1960/1), 28–30; S. Safrai, Sûkkôt bîrûšalajim bīmê bajit šenî, ibd. 51 (1961/2), 20–22; K. Hruby, La fête des Tabernacles aux Temple, à la synagogue et dans le N. T., L'Orient Syrien 7/2 (1962), 163–174.

<sup>53</sup> S. Safrai, 'abôdat jôm hak-kippûrîm bebêt ham-miqdāš bīmê bajit šenî, Maḥanajim 49 (1960/1), 122–125; M. R. Lehmann, „Yom Kippur“ in Qumran, RdQ 3 (1961/2), 117–124; K. Hruby, Le Yom ha-kippurim ou jour de l'expiation, L'Orient Syrien 10 (1965), 41–74. 161–192. 413–442; B.-Z. Luria, Tefillātô šāl kohen gādôl baj-jôm hak-kippûrîm, Sinai 59 (1965/6), 203–208. Vgl. Sir 50 und die auf alten Traditionen beruhenden Schilderungen in der späteren Pijjut-Gattung der „'Abodah“.

<sup>54</sup> Lit. in: B. Kanael, Altjüdische Münzen, Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 17 (1967), 159–298.

Nun war der Tempelkult natürlich auf das engste mit dem herrschenden Regime verbunden, wobei sich Spannungen z. B. zwischen Sadduzäern und Pharisäern in Fragen des Rituals ergeben mußten. Tieferreichende Differenzen religionspolitischer Art mußten das Verhältnis zum Tempel zerrütten. In den oppositionellen Kreisen, die sich auf alte kultkritische Überlieferungen berufen konnten<sup>55</sup>, kam es in ernsteren Fällen zur Abkehr von der unmittelbaren Kultteilnahme, wie sie Josephus den Essenern (§ 6,4) zuschreibt und wie es die Damaskusschrift bezeugt, oder zu völliger Sezession in der Überzeugung, daß das Heiligtum entweiht sei. Bis zu einer Wiederherstellung des „rechten“ Kultes mußte in diesen Fällen für seine sühnende Funktion ein Ersatz gefunden werden. Ein solcher war, wie oben erwähnt (§ 4,1) in der Torahfrömmigkeit allgemein vorgegeben, oder sie bestand noch dazu in einer besonderen Form gemeinschaftlichen Lebens, wie es der Jachad der Qumrangemeinde war (§ 6,3). In Kreisen, wo das Sündenbewußtsein unter dem Einfluß des eschatologisch radikalisierten Torahverständnisses besonders stark entwickelt war, konnte im Rahmen der Endzeithoffnung auch die Vergebung der Sünde des Einzelnen und die Überwindung der Sünde als einer „Macht“ größeres Gewicht gewinnen. Damit war die Möglichkeit gegeben, die Sühnefunktion mehr und mehr dem unmittelbaren oder mittelbaren eschatologischen Heilshandeln Gottes zuzuschreiben<sup>56</sup>.

Über die Tempelliturgie<sup>57</sup> ist verhältnismäßig wenig bekannt. Von einigen Passagen im Buche Sirach und in der Mischna abgesehen, sind keine klaren Hinweise auf liturgische Texte und deren „Sitz im Leben“ des Rituals erhalten, obwohl die synagogale Liturgie nach 70 n. vieles aus der Tempelliturgie übernommen hat (Abs. 4). Dabei ist zu bedenken, daß im Unterschied zur Liturgie des öffentlichen Opferkultes noch eine interne, auf Priester beschränkte Liturgie existierte, von der noch weniger bekannt ist. Gewisse litaneiartige Stücke und

<sup>55</sup> R. B. Wright, *Sacrifice in the Intertestamental Literature*, Diss. Hartford Seminary 1966; O. Schmitz, *Die Opfervorstellung des späteren Judentums*, 1910.

<sup>56</sup> Außer der Lit. § 34 und 45 s. H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und ihren alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, 1969.

<sup>57</sup> Siehe auch E. Schürer, a. a. O. (§ 3) II, 345 ff.; S. Zeitlin, *The Morning Benedictions and the Readings in the Temple*, JQR 44 (1954), 330–336; M. Avi-Yonah, EI VIII, 576–591; P. Billerbeck, *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen*, ZNW 55 (1964), 1–17.

die Trishagionhymnen in der Hekalotliteratur der talmudischen Zeit könnten darauf zurückgehen.

#### 4. Die Synagoge

a) Über den Ursprung der Synagoge<sup>58</sup> kann in anbetracht der uneinheitlichen Entwicklung im Frühjudentum keine eindeutige Aussage gemacht werden. Gewiß ist zu vermuten, daß in und nach der exilischen Zeit gottesdienstliche Veranstaltungen (vgl. Neh 8 f.) stattfanden, die ältesten Zeugnisse betreffen allerdings die religiös-kultische Organisation von Militärkolonien<sup>59</sup>. Umstritten ist auch die Frage des Verhältnisses zwischen Tempel und Synagoge<sup>60</sup>. Der Tempelkult bedarf eigentlich nur in begrenztem Maß einer öffentlichen Kultteilnehmerschaft, und darum könnte die Tempelliturgie, soweit wir über sie überhaupt etwas sagen können, ebensoviel von synagogalen Veranstaltungen her beeinflußt worden sein<sup>61</sup> wie umgekehrt der synagogale Gottesdienst von 70 n. durch den Tempel. In welchem Maß und wie innerhalb der einzelnen religiösen Strömungen ist freilich wieder eine offene Frage. Das reiche liturgische Material, das in den späten biblischen Büchern<sup>62</sup>, in den Apokryphen und Pseudepi-

<sup>58</sup> L. Finkelstein, *The Origin of the Synagogue*, PAAJR 1 (1928/9), 49–59; S. Zeitlin, *The Origin of the Synagogue*, ibd. 2 (1930/1), 69–81; G. F. Moore, III, 88–92. 168; I. Elbogen\* 444 ff. 482 ff.; J. Morgenstern, *The Origin of the Synagogue*, Studi orientistici G. Levi della Vida, II, 1956, 192–201; J. Weingreen, *The Origin of the Synagogue*, Hermathena 98 (1964), 68–84; I. Levi, *The Synagogue, its History and Function*, 1963; E. Schürer, a. a. O. (§ 3), II, 489 ff.; III, 81 ff. § 11, 4; § 12, 1; K. Hruby, *Die Synagoge*, 1971.

<sup>59</sup> A. Schalit, a. a. O. (§ 2, Anm. 9) S. 311 f.

<sup>60</sup> A. Menes, *Tempel und Synagoge*, 1932; E. U. Filson, *Temple, Synagogue and Church*, BA 7 (1947), 77–88; Ch. Z. Reines, *Ham-miqdāš ūbēr hakkenāsāt*, Sinai 44 (1958/9), 213–224; S. Safrai, *Ham-miqdāš bitqūfat bajit šenī*, 1959/60, meinte, das Vorbild gottesdienstlicher Veranstaltungen am Tempel hätte eine Rolle gespielt; ein Lehr- und Bethaus am Tempel erwähnt bJoma 87 a. Nach S. B. Hoenig, *The Supposition Temple-Synagogue*, JQR 54 (1963/4), 115–131, gab es keine Synagoge im Tempelbereich.

<sup>61</sup> S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, 1922, 52 ff.; J. Kaufmann IV/1, 34 ff.; I. Elbogen\* 245–50; J. Heinemann, a. a. O. (Anm. 51) 83 ff.

<sup>62</sup> J. L. Liebreich, *The Impact of Nehemia 9, 5–37 on the Liturgy of the Synagogue*, HUCA 32 (1961), 227–237.

graphen<sup>63</sup> sowie in den Qumrantexten erhalten ist, vermittelt nur vage Anhaltspunkte zur Rekonstruktion liturgischer Ordnungen. Die nach 70 übliche Rückführung der synagogalen Liturgie und von Texten auf die sagenhaften „Männer der großen Versammlung“ (Abs. 5) ist tendenziös bedingt und die ab 70 einsetzende Angleichung der synagogalen Liturgie an Vorbilder aus dem unterbrochenen Tempelkult besagt ebenfalls nicht viel über die Verhältnisse vor 70. Wie wenig einheitlich die Lage vor 70 selbst im pharisäischen Bereich war, zeigt sich am Beispiel der Diskussion nach 70, als die Frage, ob 2 oder 3 öffentliche Gebetszeiten anzusetzen seien, noch lange erörtert wurde<sup>64</sup>: Offensichtlich hatte man sich vor 70 z. T. an den zweimaligen Opferzeiten<sup>65</sup>, z. T. an einem dreimaligen<sup>66</sup> Gebetsbrauch orientiert. Die gottesdienstlichen Versammlungen der vormakkabäischen Zeit, über die nichts bekannt ist, sind auch nicht die unmittelbaren Vorläufer der Synagogen. Ein Bindeglied waren zweifellos jene Gemeinschaften, die sich während der Religionsverfolgungen und in den Makkabäerkriegen zur Ermöglichung eines gesetzestreuen Lebens gebildet hatten. Solche Gemeinschaftsformen (vgl. den 2. Teil der Damaskusschrift) waren dann die Basis sowohl für die pharisäischen *ḥabûrôt* wie für die verschiedenen apokalyptisch orientierten Gemeinden, z. B. für die Gemeinde von Qumran.

Im Unterschied zum Tempelkult dürfte es sich in erster Linie um Schriftlesung<sup>67</sup>, z. T. verbunden mit Targum<sup>68</sup> und Schriftdeutung<sup>69</sup>

<sup>63</sup> N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha*, 1948; H. L. Jansen, *Die spätjüdische Psalmendichtung*, 1927; s. auch die Lit. über 1QH.

<sup>64</sup> G. Allon, a. a. O. (§ 2, Anm. 6), I, 170; J. Heinemann, a. a. O. (Anm. 51) 18; O. Holtzmann, *Berakot*, 1912, 27–31.

<sup>65</sup> Ex 30, 7 f.; II Chr 13, 11 (und I, 23, 30); Jud 9, 1; 12, 6. 8; Jub 6, 14; 1 QS X, 10; 1 QH XII, 4–6 und das 2-malige Beten des Šema' Jisrā'el; (für das Morgengebet vgl. auch Jub 3, 27; Arist 305; PsSal 6, 4 f.; 16, 28; Sib III, 591 ff.; bell II, 128 ff.) ant IV, 2, 12 ff.; c. Ap. II, 23; Philo, *De vita contemplativa* III (Therapeuten).

<sup>66</sup> Ps 55, 18; Dan 6, 11. Offenbar von individuellen Gebetsbräuchen her; vgl. auch Act 3, 1; 10, 4. 30; j Ber IV, 1 (7 a); Diadache VIII, 3 und das später dreimalige Achtzehngebet.

<sup>67</sup> J. Mann-I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, 2 Bde. 1966; J. Heinemann, a. a. O. (Anm. 51) 24. 144 f.; S. W. Baron\*, *SRH* II, 134 f. 380 f.; R. G. Finck, *The Synagogue Lectionary and the New Testament*, 1939; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960; L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries*, 1964.

gehandelt haben, umrahmt von Gebeten bzw. Benediktionen<sup>70</sup>, wobei sich natürlich der tägliche Gottesdienst vom Gottesdienst des Sabbat und der Festtage unterschied. Von größerer Bedeutung war die Synagoge in der Diaspora, wo die Synagogengemeinde ja auch Trägerin des politisch-rechtlichen Status der örtlichen Juden war<sup>71</sup>. Mehr noch als in den parteigebundenen Gemeindeformen Palästinas erfüllte hier die Synagoge die Funktion eines örtlichen religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Zentrums, z. T. analog der Funktion des Jerusalemer Tempels für das Gesamtjudentum (soweit es sich zum Tempel bekannte). Für die Architektur der Synagoge vor 70 fehlten bislang Zeugnisse, nun aber wurde eine Synagoge auf Masada entdeckt, die deutlich Züge des späteren galiläischen Synagogen-typs vorwegnimmt<sup>72</sup>.

### 5. Sanhedrin<sup>73</sup> und Hohepriesteramt

Aus der alten Gerusie, die mit der „hellenistischen Reform“ ihr Ende gefunden hatte, war unter den Hasmonäern der *Hebār haj-jehûdim*<sup>74</sup> geworden, über dessen Zusammensetzung allerdings nichts bekannt ist. Er verlor seine Bedeutung unter dem als hellenistischer König regierenden Alexander Jannaj, dürfte aber unter Salome Alexandra unter pharisäischer Aegide zum tatsächlichen Träger der

<sup>68</sup> S. W. Baron\*, SRH II, 386 f.; M. MacNamara, Some Early Rabbinic Citations and the Palestinian Targum to the Pentateuch, RStO 41 (1966), 1–15; Ders., The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, 1966; J. Bowker, The Targum and Rabbinic Literature, 1969.

<sup>69</sup> J. Mann-I. Sonne, a. a. O. (Anm. 67).

<sup>70</sup> J. Heinemann, a. a. O. (Anm. 51) 29 ff.

<sup>71</sup> H. Rosenau, The Synagogue and the Diaspora, PEQ (1937), 196–202; V. Tcherikover, a. a. O. (§ 3) 303 ff.

<sup>72</sup> Y. Yadin, Masada 1966, 182 ff.

<sup>73</sup> A. Büchler, Das Synhedrion zu Jerusalem und der große Sanhedrin in der Quaderkammer des Jerusalemer Tempels, 1902; G. F. Moore III, 32 ff.; J. Klausner, a. a. O. (§ 3) 96 ff.; G. Allon, a. a. O. (§ 2, Anm. 6) 222 ff.; E. Lohse, ThWNT VII, 858 ff.; S. B. Hoenig, The Great Sanhedrin, 1953; H. Mantel, Studies in the History of the Sanhedrin, 1961 und dazu S. B. Hoenig JQR 52 (1962), 335–345, und S. Safrai QS 29 (1963/4), 69–75; J. B. Kennard, The Jewish Provincial Assembly, ZNW 53 (1962), 25–51.

<sup>74</sup> J. Klausner, a. a. O. (§ 3) III, 96 f.; D. Sperber, A Note on Hasmonean Coin Legends; Heber and rosh-heber, PEQ 100 (1965), 85–93.



Staatsgewalt und zur obersten religiös-juristischen Autorität geworden sein. Die Wirren der letzten Hasmonäerzeit und die Regierung des Herodes bedeuteten einen Niedergang für dieses später „Sanhedrin“ bzw. „Synhedrion“ genannte Gremium, das erst unter direkter römischer Verwaltung wieder die Rolle der obersten Repräsentanz Judas darstellte, freilich unter einem Besatzungsregime. Den Vorsitz führte der Hohepriester<sup>75</sup>, womit ein entsprechender sadduzäischer Einfluß gesichert war. Die Autorität des Amtes hatte freilich seit Ende des 2. Jh. merklich gelitten und wurde durch die römische Politik noch mehr ausgehöhlt. Der Sanhedrin, von den Sadduzäern geführt und von den Pharisäern in hohem Maß mitbestimmt, hatte nur mehr sehr beschränkte religiöse Autorität, vor allem in anbetracht der starken apokalyptischen Opposition. Die tatsächliche Bedeutung des Sanhedrin beschränkte sich vor allem auf die Rolle einer politischen und juristischen obersten Vertretungskörperschaft jener Kreise Judas, die trotz aller Vorbehalte versuchten, einen *modus vivendi* unter römischer Herrschaft zu finden. Die „Männer der großen Versammlung“<sup>76</sup>, auf die nach 70 so viele Neuordnungen zurückgeführt worden sind, können schwerlich als Vorläufer des Sanhedrin betrachtet werden. Sofern damit eine gelegentlich stattfindende verfassungs- und gesetzgebende Volks-Versammlung<sup>77</sup> gemeint war, ist eine solche verfassungsgebende Versammlung wohl zu unterscheiden von der Gerusie, dem ständigen Ältestenrat<sup>78</sup>.

## 6. Sonstige Merkmale der Frömmigkeit

a) Soweit die Frömmigkeit des Frühjudentums literarischen Ausdruck gefunden hat, spiegelt sie den Volksglauben nur in sehr be-

<sup>75</sup> H. Graetz, Zur Geschichte der nachexilischen Hohepriester, MGWJ 30 (1881), 49–64. 93–112; G. Allon I, 48–76; E. Bammel, Die Bruderfolge im Hohenpriestertum der herodianisch-römischen Zeit, ZDPV 70 (1954), 147–153; J. Jeremias, a. a. O. (§ 3) B, 3ff.; J. M. Grintz, *Pārāšijjôt betōlē-dōt hak-kehūnnāh hag-gēdōlāh*, Zion 234 (1957/9), 124–140.

<sup>76</sup> Lit. Anm. 73, ferner G. F. Moore I, 29 ff.; III, 7 ff.; H. Mantel, *The Nature of the Great Synagogue*, HThR 60 (1967), 69–91.

<sup>77</sup> So unter Nehemia (Neh 5, 6; 8–10); wohl auch bei der Übertragung der Prostasia auf den Tobiaden Joseph (ant XII, 154 ff.) und wieder bei der Ernennung des Simon (I Makk 14, 28).

<sup>78</sup> Vgl. G. Allon, a. a. O. (§ 2, Anm. 6), II, 222 ff.

schränktem Masse wider<sup>79</sup>. Die erbauliche (vgl. Tobit) und apokalyptische Literatur enthält zwar volkstümliche Vorstellungen, zumeist aber theologisierend verwertet oder als Gegenstand der Polemik. Dies gilt vor allem für das weite Feld magischer Vorstellungen<sup>80</sup> im Rahmen des damaligen naiven Weltbildes<sup>81</sup>. Die Aussprache des Tetragramms wurde im offiziellen Judentum wohl nicht zuletzt aus Abwehr solcher Praktiken verpönt. Selbstverständlich spielten in solchen Zusammenhängen auch Engel-<sup>82</sup>, Dämonen-<sup>83</sup> und Wunder-

<sup>79</sup> Anders in der späteren Haggadah, in der viel altes Material enthalten ist, doch gilt hier dasselbe wie für die Halachah (s. Anm. 12). Vgl. die Lit. Anm. 1; ferner Ch. Albeck, *Agadot im Lichte der Pseudepigraphen*, MGWJ 83 (1939), 162–169; K. Kohler, *The Pre-Talmudic Haggadah*, JQR o. s. 5 (1892/3), 391–419; 7 (1894/5), 581–606; zu Josephus: B. Heller, *Grundzüge der Agada bei Flavius Josephus*, MGWJ 80 (1936), 237–246. 363; zu Philo s. § 9, Anm. 30 und E. Stein, *Philo und der Midrasch*, 1931; L. Treitel, *Agadah bei Philo*, MGWJ 53 (1909), 28–45. 159–173. 286–291; N. I. Weinstein, *Die Genesis der Agada II*, 1901.

<sup>80</sup> D. H. Joel, *Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben*, 1881/3; L. Blau, *Das altjüdische Zaubrerwesen*, 1914<sup>2</sup>; E. Schürer, a. a. O. (§ 3) III, 407–19; O. Eissfeldt, *Jahwenamen und Zaubrerwesen*, ZMR 42 (1927), 161–186; W. Böld, *Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums*, 1938; J. Trachtenberg\*.

<sup>81</sup> A. Bertholet, *Welt und Himmelsbild im Zeitalter Christi*, PJB 137 (1909), 410–428, H. Bietenhard, a. a. O. (Anm. 27).

<sup>82</sup> A. Kohut, *Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, 1866, – *The Jewish Angelology and Demonology based upon Parsism*, 1883; L. Hackspill, *L'angelologie juive à l'époque néo-testamentaire*, RB 2 (1902), 527–550; E. A. Barton, *The Origin of the Names of Angels and Demons in the Extracanonical Apocalyptic Literature*, JBL 31 (1912), 156–167; C. Kaplan, *Angels in the Book of Enoch*, AThR 12 (1930), 423–437; E. Langton, *The Ministry of the Angelic Powers according to the OT and the Later Jewish Literature*, 1936; L. Gry, *Quelques noms d'anges et d'êtres mystérieux en II Hénoch*, RB 49 (1940), 195–204; H. B. Kuhn, *The angelology of the non-canonical Jewish apocalypses*, JBL 67 (1948), 217–232; B. J. Bamberger, *Fallen Angels*, 1952; J. Michl, RAC V, 60–97; J. A. Fitzmyer, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of I Cor 11, 10*, NTS 4 (1957), 48–58; R. M. Grant, *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967), 245–259; D. S. Russell (*The Method . . .*) 235 ff.; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, 1958; s. auch Anm. 83. § 5, Anm. 11.

<sup>83</sup> Siehe die Lit. in Anm. 80, 82, ferner: U. Draussin, *Les démoniaques au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1902; JE IV, 514 ff.; G. A. Barton, ERE IV, 594 ff.; Str.-B. IV, 501–535; L. Jung, *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*, JQR 16 (1925), 171–206; 467–502; T. K. Oesterreich, *Possession, Demonological and Other*, 1930;

glaube<sup>84</sup> eine große Rolle. Mehr unmittelbare Zeugnisse der Volksfrömmigkeit hat wohl das NT bewahrt, insofern es naive Auffassungen bezeugt, die in jenen Kreisen gang und gäbe waren, die sich nicht oder nur wenig mit den vorherrschenden Religionsparteien (2. Kap.) deckten.

Wie späterhin im Judentum so muß es auch damals breitere Schichten gegeben haben, die nicht imstande waren, den hohen Anforderungen der Torahfrömmigkeit zu genügen und darum eine eigene religiöse Mentalität entwickelten, vielfältig freilich und sicher nicht gefeit gegen synkretistische Neigungen.

b) Im Unterschied zur vorexilischen Zeit wurde das religiöse Klima des Frühjudentums nicht mehr durch die Auseinandersetzung um die Gottesvorstellung bestimmt, sondern durch die Problemkreise Gesetz und Geschichte. Die Identität des Gottes Israels mit dem EINEN Gott und Schöpfer der Welt war innerjüdisch nicht mehr problematisch, wohl aber im Verhältnis zur nichtjüdischen Umwelt, was vor allem die hellenistische Diaspora (§ 8 f.) zu spüren bekam. Akzentverschiebungen fanden nichtsdestoweniger statt<sup>85</sup>. Im Pharisäismus,

E. Langton, *Good and Evil Spirits*, 1942; Ders., *Essentials of Demonology*, 1949; W. Foerster, *ThWNT* II, 1–21; F. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran*, *Mélanges Bibliques* A. Robert, 1957, 305–315; W. J. Dalton, *Christ's proclamation to the spirits. A study of 1 Peter 3: 18 – 4: 6*, 1956; D. Winston, *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran; A Review of the Evidence*, *HR* 5 (1965/6), 183–216.

Entsprechend der dualistischen Zuspitzung des Geschichts- und Weltbildes gewinnt in dieser Periode die widergöttliche Macht in ihrer Personifikation als Satan, Antichrist etc. besondere Bedeutung. Vgl. G. Roskoff, *Geschichte des Teufel*, I, 1869 (Nachdr. 1967); W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des N. T. und der alten Kirche*, 1895; M. Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, 1901.

<sup>84</sup> A. Schlatter, *Das Wunder in der Synagoge*, 1912; P. Fiebig, *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1912; C. N. Moody, *Spiritual Power in Later Judaism and in the N. T.*, *Exp. T.* 38 (1926/7), 557–561; I. Heinemann, *Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der hellenistischen Zeit*, *Sefar* Jobel B. Heller, 1941, 170–191; K. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Greco-Roman and Early Christian Thought*, 1952.

<sup>85</sup> H. –J. Wicks, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature*, 1915; J.–B. Frey, *Dieu et le monde d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, *RB* 13 (1916), 33–60; A. L. Williams, „My Father“ in the Jewish Thought of the First Century, *JThSt* 31 (1929/30), 42–47; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1930, 146 ff.; O. Michel,

der an und für sich eine stärkere individualistische Komponente aufwies (§ 7), sah man auch das Verhältnis Gott – Mensch unmittelbarer, persönlicher. Für den Sadduzäismus dürfte weit mehr als für die Pharisäer die kultische Gottesgegenwart im Tempel eine Rolle gespielt haben. Im eschatologisch-apokalyptischen Denken rückte Gott durch die spekulative Kosmologie und Angelologie<sup>86</sup> eher in die Ferne, wobei solche Spekulationen dazu dienen sollten, Gottes Größe und Erhabenheit, Allmacht und Unerfaßlichkeit, zugleich auch die Geheimnisse der Schöpfung und das bedrängende Geheimnis der Heilsgeschichte im Rahmen der Schöpfungsgeschichte bildhaft-anschaulich zu illustrieren. In der Konfrontation mit gegnerischen Gewalten sah diese Richtung schwarz-weiß-malend eine endgültige Auseinandersetzung zwischen Bösem und Gutem und so stellte sich ihr die Frage der heils- und schöpfungsgeschichtlichen Theodizee, zuge-spitzt in der Frage nach dem Ursprung und der Funktion des Bösen, beantwortet durch eine spekulative Dämonologie und die Ausbildung der Satansfigur<sup>87</sup>. Das Gewicht, das bei all dem der kollektiven Sicht zukam, belastete auch das individuelle Gottesverhältnis, zumal sich infolge der Endzeitverzögerung auch für das individuelle Geschick die Frage der Theodizee ergeben mußte und die praktische Erfahrung die alte weisheitliche Annahme einer immanenten Vergeltung Lügen strafte. Man fühlte sich daher auf einen ausgleichenden Akt der Gerechtigkeit nach dem Tode angewiesen. Möglichkeiten dazu boten sich von zwei Gesichtspunkten aus. Schon früh war unter unmerklichem hellenistischen Einfluß die ältere Vorstellung vom gottverliehenen „Lebensodem“ (*näfäs, rū<sup>a</sup>ḥ, n<sup>e</sup>šāmāh*) und vom Schattendasein in der Sche’ol zur Annahme einer den körperlichen Tod überdauernden Seele<sup>88</sup> geworden, die man als das Wesentliche am Menschen be-

Wie spricht der Aristeasbrief über Gott?, ThStKr 102 (1930), 302–306; E. Bickermann, a. a. O. (§ 3), 92 ff.; W. G. Kümmel, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, Judaica 1 (1945), 40–68; N. B. Johnson, Prayer in the Apocrypha, 1948; G. Pfeifer, a. a. O. (Anm. 9); G. Segalla, La volontà di Dio in Qumran, Riv. Bibl. 11 (1963), 379–395; EI III, 435–446; A. Horowitz, Hat-tô’ar hab-bātar-miqrā’i „’adôn hak-kol“ wehōfa’atō bemizmôr 151 miq-Qûmrân, Tarb 34 (1964/5), 224–227.

<sup>86</sup> Siehe Anm. 82.

<sup>87</sup> Siehe Anm. 83.

<sup>88</sup> W. O. E. Oesterly, Immortality and the Unseen World, 1921; J.–B. Frey, La vie de l’au delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, Bibl 13 (1932), 129–168; R. Meyer, Hellenistisches in der rabbinischen

trachten konnte. Andererseits blieb die zweite „Urerfahrung“ wirksam, daß gerade das massiv Körperliche, das Gebein, vom Menschen übrigbleibt, und darum die Körperlichkeit von der Vorstellung der Persönlichkeit nicht abstrahiert werden kann. Dazu kam, daß die messianische Hoffnung zwar auf eine endgeschichtliche, aber eben doch irdisch-geschichtliche Vollendung abzielte und mit der Endzeitverzögerung die Teilhabe der Gerechten und Märtyrer an der Heilszeit infragegestellt schien, weil die unmittelbar auf den Tod folgende Vergeltung an der Seele auch vom kollektiven Denken her unbefriedigend wirkte. Außerdem dürften auch die in der Tradition schon vorgegebenen eschatologischen Gerichtsszenen eine Rolle gespielt haben. All dies waren Voraussetzungen, die eine weite Verbreitung des Gedankens einer leiblichen endzeitlichen Auferstehung<sup>89</sup> förderten, mag er auch in Kreisen mit ganz akuter Naherwartung, wie etwa in der Qumrangemeinde<sup>90</sup>, weniger aktuell gewesen sein. Im übrigen blieb der frommen Phantasie in der Ausmalung des Geschickes nach dem Tod ein weites Spielfeld<sup>91</sup>. Wie äußerlich der hellenistische Ein-

Anthropologie, 1937; H. Bückers, Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches, ihr Ursprung und ihre Bedeutung, 1938; Z. Hirsch, Hapšikôlôgijâh besifrûtenû hâ-'attîqâh, 1957, 68 ff., J. M. Grintz, EI XV, 447–454; M. Delcor, L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran, NRT h 72 (1955), 614–630; siehe auch Anm. 90–91.

<sup>89</sup> G. Fohrer 297 f. und die Lit. dort; ferner: Str.-B. IV, 1166–1198; J. Buitkamp, Die Auferstehungsvorstellungen in den Qumrantexten und ihr alttestamentlicher, apokryphischer, pseudepigraphischer und rabbinischer Hintergrund, Diss. Groningen 1965; R. H. Charles, Eschatology. The doctrine of a future life in Israel, Judaism, and Christianity, 1899 (repr. 1963); M. E. Dahl, The Resurrection of the Body, 1962; W. E. Davies, The Origin and Development of Old Testament and Inter-Testamental Belief Regarding Life after Death, Diss. Boston Graduate School 1957; W. Marchel, De resurrectione et de retributione post mortem sec. 2 Macc. comparandum cum 4 Macc., VD 34 (1956), 327–341; G. Molin, Entwicklung und Motive der Auferstehungshoffnung vom AT bis zur rabbinischen Zeit, Judaica 9 (1953), 225–239; C. V. Pilcher, The Hereafter in Jewish and Christian Thought, 1940; K. Schubert, Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinischen Zeit, BZ 6 (1962), 177–214.

<sup>90</sup> Vgl. J. Buitkamp, a. a. O. (Anm. 89); J. Carmignac, Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours, RdQ 1 (1958/9), 235–248; J. van der Ploeg, The Belief in Immortality in the Writings of Qumran, Bibl. Or. 18 (1961), 118–124.

<sup>91</sup> Siehe die Arbeiten von P. Volz, D. S. Russell (The Method . . .) 353 ff., ferner von R. H. Charles, Str.-B. und W. E. Davies in Anm. 89. Vgl. auch

fluß auf die Seelenvorstellung war, erweist sich nicht nur an der Bedeutung des Auferstehungsgedankens, sondern auch an der Beschreibung des Seelenschicksals nach dem Tod. Diese beweisen mit ihren entweder farblosen (vgl. die „Seelenbehälter“<sup>92</sup>) oder ausgesprochen körperlichen Zügen, daß man sich auch weiterhin die Persönlichkeit nur in ihrer vollen lebendigen Körperlichkeit vorstellen konnte.

All dies hat auch die Volksfrömmigkeit mitgeprägt, wieweit dabei Fremdeinflüsse maßgebend waren, ist so bedeutsam nicht, wie es in der Vergangenheit oft dargestellt wurde. Übernommen wurden zu meist nur Vorstellungen, zu denen in der eigenen religiösen Gedankenwelt bereits gewisse Affinitäten bestanden. Außerdem hat sich mittlerweile ergeben, wie sehr die israelitisch-jüdische Volksreligion im Erbe der kanaanäisch-syrischen Religiosität verwurzelt war, sodaß sich die oft angenommenen weithergeholten Fremdeinflüsse zu einem guten Teil erübrigen. Und sofern die jüdische Religion durch bestimmte, in jener Periode eben vorherrschende, international zutage tretende Tendenzen mit gezeichnet wurde, ist ebenfalls nur selten von ableitbaren Einflüssen zu sprechen<sup>93</sup>.

Str.-B. IV, 1016–1165; J. Leipoldt, Der Tod bei Griechen und Juden, 1942; M. Hengel a. a. O. (§ 3) 357 ff.; H. Jantzen, Die jüdische Auffassung vom Zwischenzustand und ihre atl. Voraussetzungen, Diss. Kiel 1953.

<sup>92</sup> Vgl. IV Esr 4, 35. 41; 5, 37; 7, 95; syr. Bar 21, 23; Hen 22, 1–4; 102, 4 f. 11; Apc 6, 9.

<sup>93</sup> Über hellenistischen Einfluß s. M. Hengel, a. a. O. (§ 3) und die Lit. dort, v. a. S. Liebermann, Greek in Jewish Palestine, 1942; Ders., Hellenism in Jewish Palestine, 1950; T. F. Glasson, Greek Influence in Jewish Eschatology, 1961. Zum parsischen Einfluss, der früher gern überschätzt wurde, s. zuletzt F. Kardinal König, Zarathustras Vorstellung vom Jenseits und das Alte Testament, 1963; J. Brand, Hašpā'ot Jāwān ūFērās le'ōr ham-meqōrōt has-sifrūtijim, Sinai 57 (1964/5), 106–115; D. Winston, a. a. O. (Anm. 83). R. N. Frye, Reitzenstein and Qumran Revisited by an Iranian, HThR 55 (1962), 261–268; D. S. Russell The Methods . . . 385 ff; J. Neusner, A History of the Jews in Babylonia, IV, 1969, 424 ff.

## 2. Kapitel: Die einzelnen „Religionsparteien“

## § 5 Zadokiden und Sadduzäer

Lit. §§ 3–4. Ferner: E. Baneth, Über dem Ursprung der Sadokäer und Boethosäer, MWJ 9 (1882), 1–37. 61–95; Str.–B. IV, 334–352; E. E. Ellis, Jesus, the Sadducees, and Qumran, NTS 10 (1964), 274–279; L. Finkelstein, Māsôrât 'attiqāh 'al re'šitām šāl haš-Šādôqīm wehab-Betûsim, Studies and Essays in Honor of A. A. Neuman, 1962, 622–39; A. Geiger, Sadduzäer und Pharisäer, JZWL 2 (1863), 11–54; Ders., Sadduzäer und Pharisäer, 1863; Ders., Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1857, 69–102; G. Hölscher, Der Sadduzäismus, 1906; L. Kadman, Pharisees, Sadducees and the Hebrew Coin Script, The Numismatic Circular 71 (1963), 23–25; G. Krannold, Pharisäer und Sadduzäer, 1897; J. Lafay, Les Sadducéens, 1904; J. B. Lauterbach, Rabbinic Essays, 1951, 27 ff.; R. Lescynsky, Die Sadduzäer, 1912; I. Levy, Das Buch Qoheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus, 1912; T. W. Manson, Sadducee and Pharisee: The Origin and Significance of the Names, BJRL 22 (1938), 144–159; R. Meyer, ThWNT VII, 35–54; V. Tcherikover, a. a. O. (§ 3) 491 ff.; 255 f. 261–264; M. Waxman\* I, 486–503; J. Wellhausen, Die Pharisäer und Sadduzäer, 1924<sup>2</sup>.

## 1. Die Zadokiden

Die Jerusalemer Priesterschaft, die sich von der Familie des Zadok der davidisch-salomonischen Zeit herleitete, genoß eine gewisse Sonderstellung.

Einmal dank enger familiärer Beziehungen zum davidischen Herrscherhaus, zum anderen auf Grund einer möglicherweise schon durch David bei der Eingliederung des jebusitischen Jerusalem vollzogenen Übereinkunft mit dem alten jebusitischen Priesterkönigsgeschlecht<sup>1</sup>. Auch die Vorrangstellung des Jerusalemer Tempels gegenüber den levitischen Provinzheiligtümern tendierte zum Monopol. Der König Josia, dürfte nach anfänglich levitisch bestimmten Reformen 622 einem zadokidischen Staatsstreich nachgegeben haben<sup>2</sup>, als dessen Folge die levitischen Provinzpriester zum Hilfpersonal am Jerusalemer Heiligtum degradiert worden waren. Der ezechie-

<sup>1</sup> H. Schmid, Melchisedek und Abraham, Zadok und David, Kairos 7 (1965), 148–151.

<sup>2</sup> J. Maier, Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik der Priesterschaft im Königreich Juda, Judaica 26 (1970) 89–105.

lische Verfassungsentwurf besteht dann auch auf dem zadokidischen Monopol (Ez 40, 46; 44, 15). Nachdem das Kyrosedikt nur den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels gestattete, die meisten Leviten sich mit ihrer Degradierung aber schwerlich abgefunden haben dürften, entschlossen sich auch nur ganz wenige Leviten zur Heimkehr. Erst nach und nach eroberte sich diese Schicht durch Sonderfunktionen im Tempeldienst und Tempelkult ein neues Standesprestige, wobei sicher die günstigen Privilegien für das Kultpersonal mit dazu beitrugen, den Stand attraktiver zu machen.

In der Jerusalemer Priesterschaft<sup>3</sup> stellten die Zadokiden also die Oberschicht dar und sie prägten das establishment des „Zweiten Tempels“ unangefochten bis zur sog. „hellenistischen Reform“. Selbstverständlich reichten die Interessen und Verbindungen dieser Zadokiden über ihre unmittelbare Verwandtschaft hinaus in wirtschaftlich und politisch maßgebende nichtpriesterliche Kreise hinein, wie es schon für die Zeit Esras und Nehemias und gegen 200 wieder am Beispiel der Tobiaden deutlich wurde. Unvermeidlicherweise ergaben sich dabei auch interne Konflikte, etwa über die vorzuziehende politische Orientierung, oft verbunden mit persönlicher Rivalität im engsten Kreis der hohepriesterlichen Familien. Nach 200 müssen außer dynastiebedingten Bruderzwistsituationen auch tiefer reichende Risse diese zadokidische Schicht zerteilt haben. Ein Anlaß war sicher die Frage, wie man auf die Usurpation des Hohepriesteramtes durch Menelaos zu reagieren hätte. Manche steuerten offenbar einen Mittelweg zwischen Hellenisierenden und radikalen Frommen, etwa der Hohepriester Alkimos. Die Übernahme der Hohepriesterwürde durch die Makkabäer bedeutete eine neuerliche Belastungsprobe. Zu dieser Zeit muß es in Jerusalem bereits zwei weltanschaulich völlig gegensätzliche zadokidische Flügel gegeben haben. Einmal jene, die weiterhin ihre angestammten Privilegien so weit als möglich zu erhalten suchten und dafür zum Kompromiß mit den Herrschenden bereit waren. Dieser opportunistischere Flügel ist uns für später als Kern der „sadduzäischen“ Partei bekannt. In krassem Gegensatz dazu stand eine andere Gruppe, die vielleicht eine schon seit längerer Zeit vorhandene innerzadokidische Oppositionslinie fortsetzte, jedenfalls durch die Ereignisse bei der „Reform“ in die antihellenistische Front gedrängt worden war. Sie übernahm nämlich das Geschichtsbild und die Torahinterpretation der radikalen, eschatologisch orientierten Strömungen und stellte ihre kulttheologische Vorstellungswelt in den

<sup>3</sup> Str. – B. II, 55 ff. (Zu Luk 1,5); J. Liver, *Perāqīm betôledôt hak-k'hûnnâh wehal-lewijjâh*, 1968/9.



Dienst dieser radikalen Frömmigkeitsrichtung. Auf ihren Einfluß sind die kultkalendarische Kontroverse<sup>4</sup> im Frühjudentum, ferner die dem priesterschriftlichen Muster folgende Periodisierung des Geschichtsbildes und die vielfältigen aus dem Kontext der Kultideologie stammenden kosmologischen Stoffe in der apokalyptischen Literatur zurückzuführen. Nicht zuletzt aber auch die Aufwertung des heilszeitlichen Hohepriesters als eines zweiten, wenn nicht als des erst-rangigen „Gesalbten“ neben dem Davididen<sup>5</sup>. Seine bekannteste Ausprägung gewann dieser apokalyptische Zadokismus unter dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ in der Gemeinde von Qumran<sup>6</sup>. Nun gab es zweifellos auch Gegensätze zwischen den höheren und niederen priesterlichen Kreisen. Inwiefern jeweils ein spezifisch zadokidisch-priesterlicher oder ein gemeinpriesterlicher Einfluß auf apokalyptische und andere dissidente Gruppen<sup>7</sup> vorliegt, ist nur mehr selten auszumachen.

## 2. Sadduzäer

Infolge der Ereignisse um 70 n. ist jene Religionspartei des Frühjudentums beinahe völlig in das Dunkel der Geschichte versunken, die lange Zeit die gesellschaftliche Oberschicht von Juda gewesen war.

<sup>4</sup> Die Kalenderfrage ist nach wie vor umstritten, vgl. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer II*, 1960, 115 f. und die Lit. dort; ferner: G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963, 53 ff.; E. Hilgert, *The Jubilees Calendar and the Origin of Sunday Observance*, AUSS 1 (1963), 44–51; W. Eiss, *Der Kalender des nachexilischen Judentums*, WdO 3, 1–2 (1964), 44–47; K. Steuring, *The Enclosed Garden*, 1965.

<sup>5</sup> Frühere Lit.: J. Maier, a. a. O. (Anm. 4) II, 32 f. Siehe auch die Lit. zu § 4, Anm. 16 ff., ferner: J. Gnülka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in Qumran und im Neuen Testament*, RdQ 2 (1959/60), 395–426; B. Vawter, *Levitical Messianism and the New Testament*, in: J. L. McKenzie, *The Bible in Current Catholic Thought*, 1962, 83–99; J. F. Priest, *Mebaqqer, Paqid and the Messiah*, JBL 81 (1962), 55–61; P. Zerafa, *Priestly Messianism in the Old Testament*, Angelicum 42 (1965), 318–341; A. J. B. Higgins, *The Priestly Messiah*, NTS 13 (1967), 211–239.

<sup>6</sup> R. North, *The Qumran Sadducees*, CBQ 17 (1955), 164–188; J. Liver, „Benê Šādôq“ šāb-bekat midbar Jehūdāh, Elsr 8 (1966/7), 71–81; Ders., *The „Sons of Zadok the Priests“ in the Dead Sea Sect*, RdQ 6/1 (1967), 3–30.

<sup>7</sup> Vgl. T. Caldwell, *Dositheus Samaritanus*, Kairos 4 (1962), 105–117. Auch die Täufergemeinde und die Mandäer führten priesterliche Traditionen weiter.

Die „Sadduzäer“, die vorhin als opportunistisch bezeichnete Gruppe, begannen sich anscheinend (ant XIII, 172 ff.) als mehr oder weniger umrissene Partei unter Jonathan (160–143) zu formieren, also mit der Übernahme des Hohepriesteramtes durch einen nicht ganz ebenbürtigen Priestersproß. Zur selben Zeit begann sich ein gemäßiger Flügel der eschatologischen Bewegung abzusondern, entschied sich für die Kooperation mit den Hasmonäern und bildete die pharisäische Partei (§ 7). Die Chance der Sadduzäer kehrte wieder, als auch die Pharisäer mit der hasmonäischen Machtpolitik in Konflikt gerieten (ant XIII, 288 ff.). Dem König Jannaj kam die Unterstützung der durch die kultische Abgabewirtschaft und durch ererbten Besitz immer noch mächtigen „Aristokratie“ sehr gelegen, ihr geringer Rückhalt im breiten Volk, das mehr den apokalyptischen Fanatikern und den Pharisäern zuneigte, wurde ihnen aber zum Verhängnis<sup>8</sup>. Die Königin Salome Alexandra wechselte dann auch das „Pferd“ und verband sich mit den Pharisäern. Die römische Herrschaft brachte zwar einige Verbesserungen mit sich, doch das Prestige der wiedergewonnenen Hohepriesterwürde, zum Spielball in der Hand des Herodes und der Römer geworden, war weitgehend dahin. Im Sanhedrin, der unter der römischen Prokuratur etwas an Gewicht gewann, suchten Pharisäer und Sadduzäer, zugleich kooperierend und konkurrierend, auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens ihren Einfluß geltend zu machen (ant XVIII, 12.16). Die Katastrophe des Jahres 70 traf die sadduzäische „Aristokratie“ besonders hart. Die Zerstörung des Tempels raubte ihr die kultisch-religiöse Funktion und damit auch die soziale Reputation, nicht zuletzt aber die wirtschaftliche Hauptstütze. Ganz abgesehen von den persönlichen Kriegsverlusten an beweglichem und unbeweglichem Gut und an Menschenleben infolge der Kriegsläufe, auf die noch eine Zeit römischer Verfolgungen gegen die maßgebenden Familien folgte. Echos in der rabbinischen Literatur deuten zwar an, daß es auch nach 70 noch sadduzäische Tendenzen gab, als religionspolitische Kraft waren sie jedoch nunmehr zur Bedeutungslosigkeit verurteilt.

Die religiösen Anschauungen der Sadduzäer, soweit sie uns überhaupt bezeugt sind, entsprechen dem skizzierten Bild ihrer Geschichte. Als Vertreter des Establishments waren sie grundsätzlich an einer Erhaltung des status quo interessiert, insofern eine konser-

<sup>8</sup> S. Bamberger, Sadduzäer und Pharisäer in ihrem Verhältnis zu Alexander Jannaj und Salome, 1907.

vative und eine eschatologisch uninteressierte Richtung. Somit blieb für den Sadduzäismus nur die Torah, das offizielle jüdische Recht, Heilige Schrift, denn die sog. „Propheten“ und „Schriften“ wurden ja wegen ihrer geschichtstheologischen Implikationen gerade durch die eschatologisch und insofern revolutionär orientierten Kreise zu heiligen Schriften aufgewertet. Dazu kommt, daß die Interpretation und Praxis der Torah, wie oben schon gesagt, für die eschatologisch orientierten Gruppen zum *movens* der Welt- und Heilsgeschichte wurde und damit einer zunehmenden Radikalisierung unterlag. Diesen Prozeß mitzumachen, bestand für die Sadduzäer kein Anlaß, nicht in Richtung der pharisäischen „mündlichen Torah“<sup>9</sup> und schon gar nicht in Richtung der radikalen apokalyptischen Torahdeutung. Wenn also auch eine eigene sadduzäische Torahinterpretation vorhanden war, so ist doch anzunehmen, daß sie dem Buchstaben der Tradition mehr verhaftet blieb. Zum Teil bedingt durch die Überzeugung von der Entsprechung zwischen Kultordnung und kosmischer Ordnung, wodurch jede Veränderung überkommener Bestimmungen – vor allem auf kultisch-rituellem Gebiet – zur Grundsatzfrage werden konnte. Dieser Konservativismus war aber dennoch zugleich ein relativer Liberalismus. Im Vergleich zu den Phariseern und Apokalyptikern, die möglichst alle Einzelheiten des menschlichen Lebens dem Willen Gottes unterwerfen wollten, um den vermeintlichen heilsgeschichtlichen Erwählungsauftrag zu erfüllen, blieb den Sadduzäern – wenn sich da und dort auch ein strengerer, unzeitgemäßer Standpunkt ergab – ein weiterer Spielraum für religiös-ethisch wertfreies Handeln. Dies entsprach den natürlichen Erfordernissen dieser privilegierten Gesellschaftsschicht, die infolge ihrer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verpflichtungen auf den Kontakt mit der Umwelt angewiesen war und einen gewissen Assimilations-spielraum brauchte – was ihr bei den anderen Parteien freilich den Vorwurf des Abfalls von der Religion der Väter eintrug. Diese Merkmale dürfen jedoch nicht zu einer Gleichsetzung der Sadduzäer mit

<sup>9</sup> S. Adler, *Pharisäismus und Sadduzäismus und ihre differierende Auslegung des mmhrt hšbt*, MGWJ 27 (1878), 522–528.568–574; 28 (1879), 29–35; J. Z. Lauterbach, *A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees*, HUCA 4 (1927) 173–205 (= *Rabbinic Essays*, 1951, 23–48.51–83); S. H. Kuk, *Hap-pērûšim wehaš-šādôqim be'injan pārāh 'adûmmāh*, Sinai 30 (1951/2), 29–34; Ch. Albeck, *Lam-maḥ'alôqôṭ šāl hap-pērûšim wehaš-šādôqim be'injānē ham-miqdāš*, Sinai 52 (1962/3), 1–8; E. E. Urbach,\* 108 f. Siehe auch § 4 Anm. 12.