

Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran

Autor(en): **Kandler, Hans-Joachim**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **13 (1957)**

PDF erstellt am: **20.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961078>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DIE BEDEUTUNG DER ARMUT IM SCHRIFTTUM VON CHIRBET QUMRAN

VON HANS-JOACHIM KANDLER, Leipzig

I. Vorbemerkungen über die Beurteilung der Armut im Alten Testament

Bereits im Alten Testament nimmt die Auseinandersetzung mit dem Problem der Armut einen breiten Raum ein. Ein Erfassen dieses Problems wird vor allem dadurch erschwert, daß im Alten Testament nicht nur eine vielschichtige, innerhalb größerer Zeiträume entstandene Überlieferung vorliegt, sondern auch mehrere hebräische Wörter für unser deutsches Wort «arm» verwendet werden. Diese Wörter lassen sich aber in ihrer Bedeutung nicht ganz festlegen, sondern sie variieren sehr stark, so daß ein und dasselbe Wort für einen unfähigen und daher armen Menschen ebenso gebraucht werden kann wie für einen Frommen, der seinerseits nicht einmal unbedingt arm sein muß.

Deshalb würde es zu weit führen, wollten wir hier auch nur den Versuch unternehmen, den alttestamentlichen Befund auf engstem Raume darzustellen¹. Es mag ein Hinweis darauf genügen, daß sich alle alttestamentlichen Aussagen über die Armut zwischen zwei Extremen bewegen. Auf der einen Seite steht die Weisheitsliteratur, die fast ausschließlich die Armut als ein selbstverschuldetes Übel oder auch als Strafe Gottes ansieht. Auf der anderen Seite aber findet sich in den geschichtlichen und prophetischen Teilen des Alten Testaments ein starkes Eintreten für die Armen, die Anerkennung ihres Rechtes und der Notwendigkeit, ihnen zu helfen, da ja auch sie Glieder der unter Gottes Bund stehenden Gemeinschaft sind.

¹ Dazu vgl. H. Bruppacher: Die Beurteilung der Armut im Alten Testament, Zürich 1924. A. Kuschke: Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Terminologie, Diss. Gießen 1939, ZAW 57 (1939), S. 31—57. A. Gelin: Les pauvres de Yahvé, 1953. V. d. Ploeg: Les pauvres d'Israël et leur piété, OTS 7 (1950), S. 236—270. Dort auch weitere Literaturhinweise.

Dieses Eintreten für die Armen ist nicht ohne Einfluß auf eine später zu beobachtende Entwicklung geblieben. Vor allem in der nachexilischen Literatur kann man feststellen, daß sich die Auffassung und Beurteilung der Armut zumindest in gewissen Kreisen weitgehend gewandelt hat. Armut ist nun nicht mehr nur ein rein sozialer, sondern beinahe schon ein religiöser Begriff. Daher werden weithin «arm» und «fromm» gleichbedeutend². Auffallend ist dabei, daß trotz dieses Bedeutungswandels dem Alten Testament ein Armutsideal im materiellen Sinne fremd geblieben ist.

II. «Arm» und «Armut» im Schrifttum von Qumran

Der in der nachexilischen Literatur zu beobachtende Bedeutungswandel des Begriffes Armut, der sich auch im Schrifttum von Qumran zeigt, mag durch das Vorhandensein mehrerer Äquivalente für «arm» im Hebräischen ermöglicht worden sein. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß sich eine derartige Verschiebung nur bei einem Teil dieser Wörter, nämlich bei אביון, עני und דל³, feststellen läßt.

Es sind fast ausschließlich auch nur diese Wörter, die im Schrifttum vom Toten Meer — jedenfalls soweit uns dieses bisher bekannt ist — Verwendung finden. So sind zu belegen:

אביון: 1 QpHb XII, 3. 6. 10; 1 QM XI, 9. 13; XIII, 14; 1 QH II, 32; III, 25; V, 16. 18. 22; f 16, 3; 4 QpPs37 I, 9; II, 10.

עני bzw. ענו: 1 QM XIV, 7; 1 QH I, 36; II, 34; V, 13. 14. 21. 22(?); XVIII, 14; 1 QSb V, 22; 1 Q45 f 1,1; f 2, 2; 4 QpPs37 I, 8.

עוני: 1 QH f 18, 4.

Von den Wörtern, die den Bedeutungswandel nicht vollzogen haben und daher — wenigstens im Alten Testament — ihren rein sozialen bzw. sozialökonomischen Charakter beibehalten haben, finden sich in unserer Literatur noch

פחסור: 1 QH XV, 16 und

רש (von רוש): 1 QH II, 34; V, 14. 20; (4 QpPs37 II, 5 ist von I ראש abzuleiten).

² Z. B. Nu. 12, 3. Is. 61, 1. Zph. 2, 3; 3, 12. Zch. 9, 9. Ps. 18, 28; 37, 11; 68, 11; 76, 10; 149, 4. Prv. 3, 34.

³ Vgl. hierzu vor allem Kuschke, a. a. O., S. 44ff.

1. אביון

Derivat von אבה «wollen, begehren, willig sein» mit den Bedeutungen: a) «dürftig, arm», mit Ausnahme von Dt 24, 14 immer von israelitischen Armen gebraucht; b) «elend, unglücklich, unterdrückt». Oft in Verbindung mit עוני. Is. 14, 30 schon mit dem Nebenbegriff des frommen Dulders, ähnlich auch Ps. 40, 18; 86, 1 u. ö.

Vgl. auch P. Humbert: Le mot biblique «èbyōn», in RHPR 32 (1952), S. 1—6.

Im *Habakukkommentar* treten uns אביונים als eine bestimmte Größe entgegen. Wie aus XII, 1—5 hervorgeht, sind mit diesen אביונים a) der Rat der Vereinigung und b) die Einfältigen Judas gemeint. Elliger⁴ stellt fest, daß das Wort אביונים ohne Artikel eine Bezeichnung für eine mehr oder weniger scharf umrissene Gruppe, aber weder terminus technicus noch Name sei. In ihnen vermutet er den weiten Kreis der Anhänger, der «Stillen im Lande», die aus den Psalmen bekannt sind. Molin⁵ meint, die «Armen» gehörten wohl an und für sich den benachteiligten Schichten an, aber darüber hinaus hätten sie sich auch freiwillig der Armut verschrieben. Im *Habakukkommentar* wird über diese אביונים nur soviel gesagt, daß der gottlose Priester — auf den näher einzugehen hier zu weit führte — sich an ihnen vergangen hatte. Worin dieses Vergehen bestand, läßt sich nicht mehr genau feststellen, aber aus XII, 6 wird deutlich, daß es dabei um die Existenz der Gruppe gegangen sein muß. Ob es sich aber um den XII, 10 erwähnten Raub des Vermögens oder eine unabhängig davon durchgeführte blutige Verfolgung handelte, muß dahingestellt bleiben.

Aus XII, 10 ergibt sich — wie auch schon aus XII, 3. 4 —, daß es sich bei den אביונים nicht um «Arme» im sozialen Sinne gehandelt haben kann, da man bei diesen kein Vermögen sucht. Der Text spricht aber davon, daß der gottlose Priester den אביונים הון geraubt habe. Wie man sich diesen Raub vorzustellen hat, läßt unsere Stelle offen. Elliger, S. 223, vermutet, daß der gottlose Priester entweder von den Renitenten Geldstrafen einzog oder doch

⁴ K. Elliger: Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, S. 87.

⁵ G. Molin: Die Söhne des Lichtes, Wien 1954, S. 92.

wenigstens die Güter derjenigen konfiszierte, die ihre Heimat verließen, um seiner Gewalt zu entgehen.

In der *Kriegsrolle* liegen die Dinge ähnlich. Auch hier sind die אביונים keine klar umrissene Größe. Wie dort wird auch hier das Wort nur im Plural verwendet. Besonders wichtig ist ihre Erwähnung in XI, 9. Sie werden dort אביוני פדותכה «Arme Deiner Erlösung» genannt. Diese Formulierung findet sich innerhalb eines Gebetes: Gott wird gepriesen als der, der sie — die אביונים — zu einen Werkzeugen gemacht hat, indem Er durch ihre Hand die Scharen Belials fällt. Auf Grund dieser Stelle will Schubert⁶ schließen, daß es sich bei den אביונים von Qumran um eine Art «charismatische Armut» gehandelt haben muß.

In XI, 13 — noch innerhalb des Gebets — erscheinen die אביונים noch einmal. Es heißt dort: «In die Hand der Armen wirst Du die Feinde (?) aller Länder ausliefern.» Man kann natürlich auch «durch die Armen...» übersetzen, doch fehlte dann ein Objekt. Parallel zu den אביונים erscheinen die כורעי עפר. Rein textlich gesehen kann es sich dabei um zwei verschiedene Gruppen handeln. Es ist aber wahrscheinlicher, daß hier ein beabsichtigter Parallelismus vorliegt, der für dieselbe Gruppe zwei Ausdrücke gebraucht. Da aber von den אביונים in übertragenem Sinne gesprochen wird, muß das auch bei den כורעי עפר der Fall sein: «die sich (vor Gott) in den Staub Beugenden», die «Demütigen».

In XIII, 14 werden die אביונים als diejenigen bezeichnet, mit denen «die Hand Deiner (Gottes) Heldenkraft ist». Daß Gottes unvergleichliche Heldenkraft mit «Armen» sei, kann aber doch wohl nur so verstanden werden, daß die Sektenmitglieder sich selbst mit diesen «Armen» identifizierten.

Besonders deutlich wird dies in den *Hodajoth*. Da נפש אביון in 1 QH II, 32 parallel steht zu נפשי in II, 31, kann man den Betenden bzw. Meditierenden⁷ mit dem אביון identifizieren. Der אביון aber

⁶ In *Judaica* 11 (1955), S. 225, Anm. 34. Vgl. ferner D. Flusser in: *Zion* 19 (1955), S. 93 (hebr.).

⁷ Hierzu siehe H. Bardtke: Das Ich des Meisters in den *Hodajoth*. *Wissensch. Ztschr. der Karl-Marx-Univ. Leipzig* 6 (1956/57), Ges.- u. Sprachwiss. R. H. 1, S. 93—104. G. Molin: Die Hymnen von Chirbet Qumran, *Vorderasiat. Stud. (Festschr. V. Christian)*, Wien 1956, S. 74—82.

ist der einzelne aus der Schar der אביונים. Es ist die Absicht seiner Gegner, der מליצי כזב und der דורשי חלקות, sein Blut zu vertilgen, ihn zu vernichten, vgl. 1 QpHb XII, 6. Diese Vernichtung soll על עבודתכה geschehen. Ob hierbei die Erinnerung an ganz reale Geschehnisse zugrunde liegt (vgl. 1 QpHb XI, 4–6) oder ob diese Stelle nur bildlich zu verstehen ist, geht aus dem Text nicht hervor.

Über die Bedeutung von על עבודתכה in II 33 ist man sich nicht ganz einig. So übersetzt z. B. Bardtke⁸: «auf den dir geltenden Dienst», Molin⁹ dagegen: «weil er (der Arme) Dir dient», was mir richtiger zu sein scheint. Möglicherweise kann man diese Stelle aber auch so verstehen, daß die (Jerusalemer?) Gegner den Beter (man könnte eventuell an den Lehrer der Gerechtigkeit denken) entweder im Rahmen eines Gottesdienstes umbringen wollen (vielleicht nur moralisch «fertig machen») oder daß sie ihn umbringen wollen, um damit Gott einen Dienst zu erweisen, vgl. 1 QH II, 21. Midrasch Nu.r XXI zu Nu 25, 13. J 16, 2: ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνων ὑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ. Der kultische terminus technicus עבודה entspricht dem griechischen λατρεία¹⁰.

In III, 25 wird von dem אביון, dem von Gott aus der Gewalt der Finsternis Erlösten, gesagt, daß seine Seele unter Verwirrung und Verderben wohnte (oder wohnt?). Wenn man mit Bardtke¹¹, III, 23–25 als einen Rückblick des Beters auf sein früheres Leben versteht, dann bedeutet das, daß schon damals seine נפש eine אביון war, die sich zwar in einem verderblichen Zustande befand, aber eben doch daraus erlöst werden sollte. אביון wäre dann im Hinblick auf das gewählt, was dem Beter schon damals von Gott vorherbestimmt gewesen war: einer der אביונים zu werden, vgl. 1 QS III, 20–26; IV, 15–26. Will man aber aus dieser Stelle herauslesen, daß der Beter auch jetzt noch unter Verwirrung und Verderben steht, 23–25 also nicht Rückblick auf sein vergangenes Leben wäre, dann bekäme אביון die Bedeutung eines Frommen, der sich noch in all der Verwirrung und Verderbnis dieser Welt

⁸ ThLZ 1956, Sp. 591.

⁹ Die Söhne des Lichtes, S. 35.

¹⁰ Vgl. auch I. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1931, S. 4. H. Strathmann: Artikel λατρεία, in ThWNT IV, S. 58–66.

¹¹ H. Bardtke: Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Berlin 1952, S. 163.

befindet, aber sein ganzes Streben darauf richtet, sich davon rein zu halten, vgl. J 15, 19; 17, 15.

Aus V, 15. 16 geht hervor, daß Gott hinter allem gestanden hatte, was dem אביון widerfuhr, um ihn dadurch siebenfach zu reinigen. Die Aussage von V, 5, daß Gott den Beter nicht verlassen habe, und von V, 6ff., daß Gott ihn errettet habe, wird hier noch überboten: Gott hat den אביון auch in all diese Bedrängnis hineingeführt. Er erscheint demnach als der Herr auch über das Böse, vgl. 1 QS III, 25. Aber er läßt den «Armen» nicht im Verderben, sondern führt ihn wieder heraus und schenkt seiner Seele die Ruhe 1 QH V, 18. Deshalb werden die אביונים V, 22 auch als אביוני חסד «Arme der Gnade» bezeichnet.

In diesem Zusammenhang sind noch die Belegstellen aus dem *Kommentar zu Psalm 37* aus Höhle 4¹² zu nennen. In I, 9 werden die אביונים den עונים des biblischen Textes (Ps. 37, 11) gleichgesetzt. Die Aussagen des Kommentars über die Armen bleiben wegen Textverlustes dunkel.

Außerdem bereitet תענית an dieser Stelle Schwierigkeiten. Nach den Wörterbüchern heißt es «Fasten, Kasteien», was aber hier keinen rechten Sinn geben will. Allegro¹³ übersetzt deshalb: «...who accept the Season of Affliction» und bemerkt dazu: «It is doubtful whether תענית has the later technical significance of a 'time of fasting', since the following ונצלו מכול פהי implies real affliction from outside.»

In Kolumne II, Zeile 10, wird von der עדת האביונים gesprochen. Ihre Erwähnung ist durch מבורכו (für MT מברכיו, Ps. 37, 22) veranlaßt. Die אביונים sind die Gesegneten Gottes.

Von Interesse ist auch, daß die Wendung עני ואביון von Ps. 37, 14¹⁴ auf «den Priester» und die Männer seiner Versammlung, an die die Gottlosen Ephraims und Manasses Hand anlegen wollen, ausgedeutet wird.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die אביונים in dem vorliegenden Handschriftenmaterial als eine ganz bestimmte Größe auftreten, wenn nicht sogar als eine fest umrissene Gruppe. Man darf aber nicht soweit gehen, in אביונים den Namen der Sekte sehen

¹² J. M. Allegro PEQ 86 (1954), S. 69—75; JBL 75 (1956), S. 89—95.

¹³ J. M. Allegro PEQ 86 (1954), S. 72.

¹⁴ JBL 75 (1956), S. 89—95.

zu wollen. Gewisse Unterschiede in ihrer Darstellung sind zwischen den einzelnen Handschriften allerdings nicht zu verkennen. Diese können durch deren verschiedene Abfassungszeit verursacht sein. Ebensogut ist es aber möglich, daß der verschiedene Inhalt der einzelnen Qumranschriften zu dieser Unterschiedlichkeit geführt hat. Es fällt auf, daß die **אביונים** im Sektendokument nicht erwähnt werden.

Keine der angeführten Stellen bietet einen Anhaltspunkt dafür, daß es sich bei den **אביונים** um Arme im sozialen Sinne handelt. Man wird **אביון** vielmehr im Sinne von Is. 14, 30; Ps. 40, 18 u. a. zu verstehen haben.

2. עני

Derivat von II **ענה** «eine niedrige Stellung einnehmen» mit den Bedeutungen: a) im Gesetz: wer keinen eigenen Grundbesitz hat, von Not niedergedrückt ist, daher «arm, elend»; ebenso in der religiösen Sprache, von den Frommen und von Israel gebraucht; b) «demütig», subst. der Dulder, geistlich Elende.

Fraglich ist, ob **ענו** als eigenes Wort neben **עני** anzusehen ist. Es ist ebenfalls Derivat von II **ענה** mit den Bedeutungen: a) sich (Gott und Seinem Willen) unterordnend, «gering»; daher b) «demütig, sanftmütig».

Vgl. auch H. Birkeland: 'ānî und 'ānāw in den Psalmen, Oslo 1933. — P. A. Munch: Bemerkungen zu den **עניימ** und **רשעימ** in den Psalmen, in: *Le Monde Oriental* 36 (1930). — A. Kuschke: Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Terminologie, Diss. Gießen 1939, *ZAW* 57 (1939), S. 31—57. — S. Mowinckel: *Psalmstudien I*, Oslo 1923, S. 116ff.

In den Handschriften vom Toten Meer lassen sich **עני** und **ענו** nicht unterscheiden. Es sind dort also beide Wörter als eines zu behandeln.

In der *Kriegsrolle* findet sich **עני** nur einmal in der Verbindung **רוח ובעני רוח** «freiwillig Arme» (XIV, 7).

רוח bedeutet nicht nur «Geist, Hauch» schlechthin, sondern kann auch in bezug auf den Willen oder den Entschluß aufgefaßt werden, vgl. Ex. 35, 21¹⁵. Jr. 51, 1. Hagg 1, 14. Ps. 51, 14. Esr. 1, 1. 5. 1 Chr. 5, 26. 2 Chr. 21, 16; 36, 22. Deshalb kann man **עני רוח** auch mit «Arme im Willen», also «Arme mit innerer Zustimmung, freiwillig Arme» übersetzen, vgl. 1 QS I, 11. 12; V 2. 3; VI 19–23. Dafür spricht auch die Übersetzung von **דכאי רוח** (Ps. 34,

¹⁵ Verbessere Gesenius: *Hebr. Wörterbuch*, 17. Aufl., 1954, S. 749b, Zeile 25, Ez. 35, 21 in Ex. 35, 21.

19) in der LXX *ταπεινὸς τῷ πνεύματι* und die ähnliche Wendung *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* Mt. 11,29. Im NT begegnet uns *רוח ענוי* wörtlich übersetzt als *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* Mt. 5, 3.

In dieser Formulierung kommt lediglich der Widerspruch gegen den Reichtum und gegen irdische Gewalt zum Ausdruck. Daß die *רוח ענוי* die irdischen Güter als solche abgelehnt hätten, läßt sich aus dieser Wendung nicht erkennen.

Andererseits darf man sich durch die Verbindung mit *רוח* auch nicht dazu verleiten lassen zu meinen, die hier genannten *ענוים* übten eine Art spiritualisierter Armut. *רוח* bedeutet ebensowenig wie das griechische *πνεῦμα* den Verstand oder den Gegenstand des Erkennens, sondern vielmehr den Willen, die Zustimmung. Die *רוח ענוי* ebenso wie die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* in Mt. 5, 3 sind die zu leiblicher Armut Willigen. In beiden Ausdrücken findet sich eine Bejahung des Armseins. Entscheidend ist aber nicht der Mangel an äußerer Habe, sondern «der innere Sinn, der mit den Gütern dieser Welt nichts zu tun haben will, sondern auf die Freiheit von allen Gütern, auf das Bettlertum sich richtet und darin auf die ‚Seligkeit‘ der kommenden Welt¹⁶».

An der vorliegenden Stelle scheint den *רוח ענוי* eine Funktion übertragen zu sein, die mit dem «Aufreiben der gottlosen Völker» durch die *תמימי ררך* am Ende der Zeile 7 in irgendeinem Zusammenhang stehen muß. Leider ist das in Frage kommende Zeilenstück zerstört.

In den *Hodajoth* wird der *ענוי* weniger deutlich charakterisiert als der *אביון*.

In II, 34 wird über ihn gesagt, daß Gott seiner Seele geholfen habe. Dabei ist die Zusammenstellung von *ענוי* mit *רש* bemerkenswert. *ענוי ורש* von II, 34 steht in Parallele zu *נפשי* in II, 35. Der Beter bezeichnet sich also nicht nur als *אביון* — wie wir oben gesehen hatten —, sondern auch als *ענוי* und als *רש*.

In ähnlicher Weise wird auch V, 14 von der *נפש ענוי ורש* gesprochen.

¹⁶ E. Lohmeyer: Das Evangelium des Matthäus, hg. von W. Schmauch, Göttingen 1956. Dort auch weitere Literaturhinweise. Ferner K. Schubert: Bergpredigt und Texte von En Fešḥa, Tüb. Theol. Quartalschr. 1955, S. 320—337.

Die beiden angeführten Stellen 1QH II, 34; V 14 zeigen, daß hier möglicherweise die Unterschiede zwischen den einzelnen Termini für «arm» nicht mehr empfunden werden. Aber man muß auf Grund dieser Stellen nicht zu diesem Schlusse kommen.

In 1QH XVIII, 14 werden die עוֹנִים als die Empfänger der Heilsbotschaft hingestellt. Dabei findet sich in der Wendung לבשר עוֹנִים ein Anklang an Is. 61, 1.

Im *Regelbuch* (1QSb) V, 22, ergänzt Milik¹⁷ nach Is. 11, 4 zu [ו] להוכיח במי [שור לע] נוי ארץ des Landes¹⁸ gehört mit zu den Aufgaben des angekündigten נשיא. Es ist allerdings sehr zweifelhaft, ob an dieser Stelle die עוֹנִים die Sektenmitglieder allein bezeichnen. Wahrscheinlicher dürfte doch sein, daß mit ihnen die Frommen des Landes, also die, die nach den Anschauungen der Sekte «nicht fern vom Reiche Gottes» waren, gemeint sind.

Aus diesen wenigen Stellen läßt sich kein genaues Bild über die Verwendung von עֲנִי im Qumranschrifttum gewinnen. Auf der einen Seite erscheint es als ausgesprochenes Synonymon zu אביון 1QM XIV, 7, so daß es ebenso gut durch dieses ersetzt werden könnte, auf der anderen Seite aber wird es in weiterem Sinne gebraucht (1QH XVIII, 14; 1QSb V, 22). Allem nach erscheint der Begriff עֲנִי weniger profiliert als der Terminus אביון.

3. מחסור

Derivat von חסר «etwas entbehren, Mangel haben» mit den Bedeutungen: «Mangel, Dürftigkeit, Armut». In seiner Bedeutung ist es רש ähnlich.

In der uns bisher bekannt gewordenen Qumranliteratur findet sich מחסור nur einmal in den *Hodajoth* XV, 16 in einer schon aus Jdc. 19, 19; Ps. 34, 10; Prv. 28, 27 bekannten Wendung: ואין מחסור. Aber im Gegensatz zum Alten Testament hat diese Wendung hier einen eschatologisch geprägten Charakter: die leibliche, soziale Armut, die ohne innere Bereitschaft von außen her über den einzelnen kommt, oft durch andere veranlaßt, wird dahinfliegen. Die hier vorgenommene Verschiebung aus dem historischen in den

¹⁷ D. Barthélemy/J. T. Milik: *Qumran Cave I*, Oxford 1955, S. 127.

¹⁸ Vgl. Schubert, *Judaica* 11 (1955), S. 225.

eschatologischen Bereich dürfte für die Anschauungen der Sekte charakteristisch sein.

Versteht man unter **מחסור** jede Art leiblicher Armut, also auch die freiwillig auf sich genommene, dann bedeutet diese Stelle, daß die von den Mitgliedern der Gemeinschaft geübte Armut nicht als das letzte und höchste Ideal erscheint, sondern nur als eine den Bedürfnissen der Zeit angepaßte und um der guten Sache willen durchgeführte Übergangslösung im Sinne einer «Interimsethik». Dabei fällt allerdings auf, daß **מחסור** sonst nicht von der Armut der Sektenmitglieder gebraucht wird. Deshalb ist es auch möglich, daß **מחסור** eine Art der Armut bezeichnet, die sich von der in der Sekte geübten ihrem Wesen nach unterscheidet. Das Fehlen weiterer Belegstellen macht eine genaue Bestimmung der Verwendung und Bedeutungsmöglichkeiten von **מחסור** im Bereich der Sekte von Qumran unmöglich.

4. רוש

Im AT wird **רוש** «arm sein, dürftig sein, darben» im ausschließlich sozial-ökonomischen Sinne gebraucht. «Es schließt jede ins Geistige oder Seelische übertragene Bedeutung aus¹⁹.»

Von dem biblischen Gebrauch dieses Wortes her muß versucht werden, die in Frage kommenden Stellen der Qumranliteratur zu verstehen. **רוש** läßt sich nur in den *Hodajoth* — und zwar als Part. Kal — belegen.

Die Verbindung **עני ורש** 1 QH II, 34 findet sich im Masoretischen Text nur Ps. 82, 3. Wie wir oben schon sahen, muß man auf Grund von II, 34; V, 14 mit der Möglichkeit rechnen, daß die Qumransekte keine Unterschiede zwischen **רש**, **עני** und **אביון** kannte. Aber ebenso gut kann man **רש** auch hier im sozialökonomischen Sinne, also in der Bedeutung «arm = vermögens-, besitzlos», verstehen. Dann wäre der Betende bzw. Meditierende nicht nur demütig, arm im Sinne einer «charismatischen Armut», sondern auch arm bezüglich seines Vermögens. Vielleicht liegt hierbei eine Anspielung auf Vermögensgemeinschaft der Sekte vor.

¹⁹ Kuschke, a. a. O., S. 45.

Nimmt man רש als die soziale und עני als die religiöse, charismatische Seite der Armut, dann erscheinen die Gegner nicht mehr allein als die religiösen Widersacher, die Gottlosen oder wie man sie sonst nennen will, sondern zugleich als die sozial Mächtigen, die Reichen, Unterdrücker, «Ausbeuter». Eine Bestätigung für diese Annahme ließe sich in 1 QpHb XII, 9. 10 finden. Es liegt nahe, dann auch bei den Gegnern in den Hodajoth an die Jerusalemer Tempelpriesterschaft zu denken.

In 1 QH V, 20 steht רש in Parallele zu יתום. Der Beter begründet seinen Lobpreis Gottes damit, daß Er die Waise nicht verläßt und den רש nicht verachtet. Dieser רש dürfte auch hier — was vor allem durch den Parallelismus zu יתום deutlich wird — der sozial Arme sein. Leider ist an dieser Stelle der Text zerstört, so daß der Grund für Gottes Handeln, das offenbar im Gegensatz zu dem der Menschen steht, nicht recht ersichtlich wird. Deutlich wird nur, daß dieser Grund in Gottes גבורה zu suchen ist.

III. Die Einstellung zum Vermögen

Ein genaues Bild über die Einstellung der Sekte von Chirbet Qumran zur Armut läßt sich nur dann gewinnen, wenn man sich nicht auf die hebräischen Termini für «arm» und «Armut» beschränkt, da diese in der Qumransekte offenbar mehr im übertragenen als im wörtlichen Sinne verstanden wurden. Man muß daher auch alle Äußerungen berücksichtigen, die das Schrifttum von Qumran über Vermögen und Reichtum aufweist.

In unserer Literatur findet sich als hebräisches Äquivalent für «Vermögen» und «Reichtum» neben קנין 1 QH X, 25 und dem wenig profilierten מקנה 1 QM XII, 12 nur הון, und zwar

1 QpHb VI, 1; VIII, 11 (bis). 12; IX, 5. 6; XII, 10 (außer in den Textzitatzen).

1 QS I, 12. 13; III, 2; V, 2. 3. 14. 16. 20; VI, 17. 19. 22. 25; VII, 6. 25; VIII, 23; IX, 7. 8(ter). 22; X, 19; XI, 2.

1 QH X, 23(?); XIV, 20; XV, 23.

1 QSb III, 19.

1 Q27 1 I, 11; 1 II, 6.

4 QpNah 11²⁰.

Im *Habakukkommentar*, VIII, 10. 11, wird gesagt, daß der gottlose Priester Gott verließ und Seine Gebote verwarf um des Reichtums willen. «Er raubte und sammelte Vermögen der Gewaltmenschen, die sich gegen Gott empört hatten.» Schwere Schuld lud er in den Augen des Verfassers dieser Schrift auch dadurch auf sich, daß er «Völkerreichtum» nahm (VIII, 12). Hier wird aber wohl weniger der Ton auf הון gelegt als vielmehr darauf, daß er mit Nichtjuden in Beziehungen trat. In ähnlicher Weise äußert sich der Ausleger auch noch in IX, 5. 6 und der Verfassers des Nachumkommentars aus Höhle 4, Zeile 11, über die Priester Jerusalems allgemein.

In XII, 10 wird der הון אביונים erwähnt, den der gottlose Priester raubte. Leider lassen sich über die Art dieses Vermögens keine Angaben machen. Allein die Tatsache, daß die Sekte auch ihrerseits הון besaß, zeigt, daß הון keineswegs nur negativ verstanden wurde. In diesem Falle hätte man nicht vom הון אביונים gesprochen.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch im *Sektendokument* machen. Alle, die sich für Gottes Wahrheit willig zeigen, sollen all ihr Wissen, Können und ihr Vermögen in die Gemeinschaft Gottes bringen (I, 11. 12). Letzteres wird aber erst nach beschlossener Aufnahme des Bewerbers dem Vermögen der Sekte zugeschlagen (VI, 17–20). Erst dann gehören die Sektenmitglieder der Gemeinschaft mit ihrem Vermögen voll an (V, 2; VI, 22). Über dieses Vermögen, das an den מבקר abzuliefern ist (VI, 19. 20), entscheiden die «Söhne Aarons» (IX, 7. 8).

In VI, 24. 25 wird die Strafe des Ausschlusses «von der Reinheit der vielen» auf ein Jahr mit Herabsetzung der Lebensmittelration um ein Viertel über den verhängt, der falsche Angaben bezüglich des Vermögens macht. Man vergleiche zu dieser Stelle auch die Perikope von Ananias und Saphira Act 5, 1–11.

In VII, 6–8 wird bestimmt, daß derjenige, der mit dem Vermögen der Gemeinschaft fahrlässig umgeht, dieses ברושו — wohl

²⁰ J. M. Allegro, JBL 75 (1956), S. 89–95.

im Sinne von «mit seiner Person» zu verstehen — ersetzen muß. Sollte er dazu nicht imstande sein (חשיג ידו), muß er 60 Tage büßen.

Streng sonderte sich die Sekte vom Vermögen Andersdenkender ab. So darf einer, der in die Gemeinschaft einzutreten verschmäht, auch sein Vermögen dieser nicht übergeben (III, 2). Ebensowenig darf sich ein Sektenmitglied mit Andersdenkenden in Vermögensdingen einlassen (V, 14–20; IX, 8.22). Nicht einmal deren Gastfreundschaft — so ist doch wohl V, 16 zu verstehen — darf in Anspruch genommen werden, wenn die Leistungen nicht bezahlt werden. Denn ihr Vermögen ist unrein (V, 20) und gewaltsam erworben (X, 19; XI, 2; vgl. auch Hen. 94, 7.8; 97, 8–10.) Nach solchem Vermögen aber soll das Sektenmitglied nicht trachten (X, 19). Ähnlich äußert sich auch der Beter in den *Hodajoth* X, 23; XV, 23²¹.

IV. Die Bewertung der «Armen» im Schriftum von Qumran

1. Die Bewertung der Armut im Sinne eines asketischen Ideals

Wie wir gesehen haben, lehnten die Mitglieder der Sekte von Chirbet Qumran Vermögen und Reichtum nicht generell ab. Sie besaßen selbst ein gemeinsam verwaltetes Vermögen (1 QS IX, 7.8), zu dem jeder einzelne sein Teil beizutragen hatte. So übergab der neu in die Gemeinschaft Aufgenommene sein Vermögen der Sekte (1 QS I, 11.12; V, 2.3; VI, 22), wie auch sonst jedes Mitglied seinen Arbeitsverdienst dem Aufseher über die Arbeit ablieferte (1 QS VI, 19.20; CD 18, 1.2.)

Auf Grund des vorliegenden Materials muß man annehmen, daß in der Sekte von Chirbet Qumran Gütergemeinschaft geübt wurde²². Allerdings wird nirgends davon gesprochen, daß der neu Aufgenommene zur Abgabe seines Vermögens und damit zu einem Leben in persönlicher Besitzlosigkeit verpflichtet war. Ebensowenig finden sich Anhaltspunkte dafür, daß die Gemeinschaft in persönlicher

²¹ Vgl. hierzu auch S. Segert: Die Gütergemeinschaft der Essäer, *Studia antiqua Antonio Salaé septuagenario oblata*, Prag 1955, S. 66–73 (besonders 70ff.).

²² Vgl. auch Segert, a. a. O., S. 70f.

Armut und Anspruchslosigkeit ein erstrebenswertes asketisches Ideal sah. Außerdem bleibt unsicher, inwieweit die Bestimmungen über die Ablieferung des Vermögens für alle Mitglieder unbedingt verbindlich waren. Ihre Verbindlichkeit wird ja schon dadurch in Frage gestellt, daß sie eo ipso nur für diejenigen gelten konnten, die im Besitze von $\eta\eta$ waren. Das dürfte aber kaum bei allen in die Gemeinschaft Eintretenden der Fall gewesen sein.

Ganz einhellig sind die in den verschiedenen Handschriften vom Toten Meer anzutreffenden Äußerungen über Vermögensabgabe und Gütergemeinschaft nicht. So lassen sich neben streng «monastischen» Anschauungen auch solche finden, denen eine gewisse Freizügigkeit eignet. Schubert möchte deshalb annehmen, wie er mir kürzlich mitteilte, daß es — wenn man so sagen darf — «monastische» und «nichtmonastische» Mitglieder innerhalb der Sekte gegeben habe, wobei zu den letzteren dann auch die verheirateten Essener zu rechnen wären. Dieser Gedanke scheint mir durchaus erwägenswert zu sein; allerdings hielte ich es für verfehlt, wollte man nun gleich einen monastischen und einen nichtmonastischen Zweig innerhalb der Qumransekte konstruieren.

Gewisse Parallelen zu den Gepflogenheiten der christlichen Urgemeinde, wie sie uns Act. 4, 32–37 bezeugt sind, dürften bestehen.

Act. 4, 32 sagt ausdrücklich, daß das Vermögen des einzelnen Gemeindegliedes weiterbestand, vgl. 5, 4; 12, 12. Die Besitzer verzichteten lediglich ihren Glaubensbrüdern gegenüber auf ihre Eigentumsrechte. Sie verkauften, wenn es nötig wurde (Impf.). Die beispielhafte Erwähnung des Barnabas vs 36f. läßt vermuten, daß ein derartiges Verhalten nicht allzu häufig war. In vs 32. 34 hat Lukas offensichtlich verallgemeinert. Es ist durchaus möglich, daß die christliche Urgemeinde hierbei vorgefundene Ordnungen übernommen oder nachgeahmt hat²³.

2. Armut als Gnadenstand

Wenn sich auch keine ganz zuverlässigen Angaben darüber machen lassen, wie weitgehend die Gütergemeinschaft im Qumran im einzelnen geübt wurde, so kann doch mit aller Sicherheit gesagt werden, daß die Sekte in ihrer Gesamtheit auf jeden Fall Bereit-

²³ Vgl. hierzu E. Haenchen: Die Apostelgeschichte, 10. Aufl., Göttingen 1956. Dort weitere Literaturangaben.

schaft zum Verzicht auf Vermögen und vielleicht auf irdische Güter überhaupt von ihren Mitgliedern forderte. Das geht aus den Bestimmungen im Zusammenhang mit der Ablieferung des Vermögens (1 QS I, 11.12; V, 1–3; VI, 13–23), die jedesmal mit נָדַב «sich willig beweisen; freiwillig etwas tun, freiwillig geben» eingeleitet werden, ebenso hervor wie aus der immer wieder zum Ausdruck gebrachten Ablehnung unrechtmäßig erworbenen Reichtums²⁴. Darüber hinaus wäre auch die oben eingehender besprochene Stelle 1 QM XIV, 7 mit der Erwähnung der עֲנוּי רוּחַ zu nennen.

Daß die Sekte etwa nur Armut in übertragenem Sinne, also eine Art spiritualisierte Armut gekannt habe, läßt sich aus den vorliegenden Texten nicht beweisen.

Vor allem aus der Kriege²⁵ und den Hodajoth²⁶ geht hervor, daß sich die Armen von Qumran ihrer bevorzugten Stellung vor Gott durchaus bewußt waren: Gott nimmt Sich ihrer besonders an und steht ihnen jederzeit bei; selbst das Böse kommt aus Seiner Hand, weil Er sie dadurch reinigen will (1 QH V, 15.16). Infolge dieses Auserwählungsbewußtseins vertraten die Sektenmitglieder die Ansicht, daß ihnen eine heils- und endgeschichtliche Bedeutung zukomme (vgl. 1 QS III, 5–12; VIII, 10). Sie fühlten sich als die von Gott Erwählten und mit der Ausübung besonderer Funktionen Betrauten. Wohl in erster Linie um dieser Aufgabe willen dürfte — obgleich nirgends expressis verbis davon gesprochen wird — die Gemeinschaft von ihren Mitgliedern Bereitschaft zur Armut gefordert haben. Denn die Sekte hatte erkannt, daß im Reichtum und Vermögen ernste Gefahren für den liegen, der sich in den Dienst der kommenden Endzeit, des kommenden Gottesreiches stellen will, da er immer in der Versuchung steht, davon abhängig zu werden²⁷. Nur wer frei von derartigen Bindungen ist, ist auch frei für die Aufgaben, die ihm Gott in der letzten Zeit zuweisen wird.

²⁴ 1 QpHb VIII, 10–12; 1 QS III, 2; V 14–20; IX, 8.22; X, 19; XI, 2; 1 QH X, 23 (?); CD 8, 17.18; Hen. 63, 10.

²⁵ XI, 9, 13; XIII, 14; XIV, 7.

²⁶ II, 34; V, 15.16; XVIII, 14.

²⁷ Vgl. 1 QpHb VIII, 10.11; 1 QS X, 19; XI, 2; 1 QH X, 23ff. (?); XIV, 20; XV, 23. Mt. 6, 24. Mc. 10, 21–25 u. Par. L 16, 13. Hen. 94, 7.8; 97,8–10. CD 6, 16.

Wer die Bereitschaft zur leiblichen Armut aufbringt, ist von Gott zu dieser Willigkeit begnadet. Glieder der Gemeinschaft kann daher nur der von Gott Erwählte werden²⁸. Deshalb kann man wohl mit Recht die in Qumran geforderte und geübte Armut, wie sie sich in ähnlicher Weise später auch in der christlichen Urgemeinde findet, als einen Gnadenstand, als «charismatische Armut» bezeichnen. Von daher dürften auch Wendungen wie **ואביוני פדותבה** oder **כורעי עפר** oder **אביוני חסד** ihren tieferen Sinn erhalten.

3. Der eschatologische Hintergrund

Die ganze hier aufgeworfene Frage bleibt unverständlich, wenn man sie isoliert von der starken eschatologischen Konzeption der Sektenlehre betrachtet. Auf diese ausführlicher einzugehen, dürfte aber an dieser Stelle zu weit führen. Deshalb möchte ich mich auf einige Hinweise beschränken.

Nach den Anschauungen der Sekte steht die Endzeit vor der Tür und mit ihr die letzte große Auseinandersetzung mit Belial und seinen Anhängern, in der den Sektenmitgliedern eine entscheidende Funktion zukommt (vgl. 1 QM XI, 9.13; XIV, 7(?)). Wenn daher Segert²⁹ — und in ähnlicher Weise nach ihm Kuhn³⁰ — lediglich behauptet, die essenische Gemeinschaftsordnung stelle als Ziel des Gemeinschaftswesens die Trennung von den Bösen fest, was auch der streng dualistischen Grundlage des Essenismus entspräche, dürfte er dem Anliegen der Sekte nicht voll und ganz gerecht werden. Hierbei wird m. E. das im Qumranschriftum deutlich zum Ausdruck kommende starke eschatologische Moment nicht genügend berücksichtigt. Man darf nicht übersehen, daß die Absonderung der Gemeinschaft und die in ihr geübte Heiligung in engem Zusammenhang mit dem Glauben an das kurz bevorstehende Ende der Zeit stehen. Das Sektenmitglied, also der Arme und Demütige, der wegen seines unerschrockenen Bekenntnisses zum Willen

²⁸ Vgl. 1 QpHb X, 13; 1 QS I, 4; IV, 20.22; VIII, 6; IX, 14; XI, 7; 1 QM X, 9; XII, 1.4.

²⁹ A. a. O., S. 71 ff.

³⁰ Artikel «Askese — III. IV», in RGG³ I, S. 641—644.

Gottes³¹ von seinen Widersachern verfolgt wird³², wird dann der Überlegene sein. Er wird dann, frei von allen irdischen Bindungen, auch frei sein für die entscheidenden eschatologischen Aufgaben, für die ihn Gott ausersehen und erwählt hat.

Aber Gott bekennt Sich zu ihm auch schon jetzt — eben weil Er ihn erwählt hat —; Er erlöst ihn schon jetzt aus der Finsternis³³. Hinter allem, was ihm hier widerfährt, steht letztlich Gott selbst, um ihn dadurch zu läutern und für Seinen Bund zu bereiten (1 QS IV, 20; 1 QH V, 15. 16 u. ö.).

So wird dem אביון, dem בהיר העת (1 QS IX, 14), dem Gesegneten Gottes (4 QpPs37 II, 10), schon jetzt in der dem Ende vorausgehenden Übergangszeit das Heil zuteil (1 QM XIII, 14). Seine Armut und das ihm widerfahrende Heil bedingen einander, das eine erscheint als das Korrelat des andern. Findet er sich nicht bereit, die Armut auf sich zu nehmen, also einer der אביונים zu werden, dann kann er auch das Heil nicht erlangen (1 QS IV, 12). Widerfährt ihm aber nicht das Heil, die erwählende Barmherzigkeit Gottes, dann ist er gar nicht fähig, ein אביון zu werden. So findet sich hier bereits eine Anschauung vorgebildet, die durch Jesus dann zur vollen Entfaltung gebracht wurde und sich in Mt. 5, 3 in der klassischen Formulierung findet: *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

Dieses für die Sekte wie auch für das Urchristentum bezeichnende «eschatologisch ausgewogene Gleichgewicht³⁴» wird dann allerdings am Ende der Zeit auch sein Ende finden.

³¹ 1 QpHb VIII, 1; 1 QS I, 7; V, 1. 7–11; IX, 13 u. ö.

³² 1 QpHb XII, 6; 1 QH II, 32; 4 QpPs 37 in JBL 75 (1956), S. 89 ff.

³³ 1 QM XI, 9; 1 QH II, 34; III, 19; V, 5 ff. 14. 18. 20 u. ö.

³⁴ Vgl. E. Lohmeyer a. a. O.