

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 13 (1957)

Artikel: Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran
Autor: Kandler, Hans-Joachim
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961078>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

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 עני, אבין³, 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:

אָבִין: 1 QpHb XII, 3. 6. 10; 1 QM XI, 9. 13; XIII, 14; 1 QH II, 32; III, 25; V, 16. 18. 22; f16, 3; 4 QpPs37 I, 9; II, 10.

עֲנֵי bzw. עַנְיָה: 1 QM XIV, 7; 1 QH I, 36; II, 34; V, 13. 14. 21. 22(?); XVIII, 14; 1 QSb V, 22; 1 Q45 f1,1; f2, 2; 4 QpPs37 I, 8.

עֻזְנֵי: 1 QH f18, 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

פָּחָסָר: 1 QH XV, 16 und

רֹשׁ (von רֹשׁה): 1 QH II, 34; V, 14. 20; (4 QpPs37 II, 5 ist von I רָאשׁ 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. אָבִין.

Derivat von **אָבֹה** «wollen, begehrn, 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 **עֲזֵז**. 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 **אָבִינוּם** als eine bestimmte Größe entgegen. Wie aus XII, 1—5 hervorgeht, sind mit diesen a) der Rat der Vereinigung und b) die Einfältigen Judas gemeint. Elliger⁴ stellt fest, daß das Wort 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 **אָבִינוּם** 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 durchgeföhrte blutige Verfolgung handelte, muß dahingestellte bleiben.

Aus XII, 10 ergibt sich — wie auch schon aus XII, 3. 4 —, daß es sich bei den **אָבִינוּם** 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 **הַן אָבִינוּם** 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 konfisierte, 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 «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 **קורעים 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 **קורעים 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 **אָבִיוֹן** identifizieren. Der 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 **אָבִיוֹנִים**. Es ist die Absicht seiner Gegner, der **דָוְרְשֵׁי חֲלֻקּוֹת כֹּזֶב**, sein Blut zu vertilgen, ihn zu vernichten, vgl. 1QpHb XII, 6. Diese Vernichtung soll **עַל עֲבוֹדָתֶךָ** geschehen. Ob hierbei die Erinnerung an ganz reale Geschehnisse zugrunde liegt (vgl. 1QpHb XI, 4–6) oder ob diese Stelle nur bildlich zu verstehen ist, geht aus dem Text nicht hervor.

Über die Bedeutung von **עַל עֲבוֹדָתֶךָ** 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. 1QH II, 21. Midrasch Nu.r XXI zu Nu 25, 13. J 16, 2: ἀλλ᾽ ἔρχεται ὥρα ἡνας δ ἀποκτείνας ὑμας δόξη λατρείαν προσφέρειν τῷ δεῶ. Der kultische terminus technicus entspricht dem griechischen *λατρεία*¹⁰.

In III, 25 wird von dem **אָבִיּוֹן**, 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 **נֶפֶש אָבִיּוֹן** war, die sich zwar in einem verderblichen Zustande befand, aber eben doch daraus erlöst werden sollte. **אָבִיּוֹן** wäre dann im Hinblick auf das gewählt, was dem Beter schon damals von Gott vorherbestimmt gewesen war: einer der **אָבִיוֹנִים** zu werden, vgl. 1QS 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 **אָבִיּוֹן** 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 אָבִיּוֹן 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 אָבִיּוֹן 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 V, 22 auch als אָבִיּוֹנִי חֶסֶד «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 den עֲנוּתָם אָבִיּוֹנִים des biblischen Textes (Ps. 37, 11) gleichgesetzt. Die Aussagen des Kommentars über die Armen bleiben wegen Textverlustes dunkel.

Außerdem bereitet תְּעִנִית 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 has the later technical significance of a ‚time of fasting‘, since the following וְנַצְלוּ מְכֻלָּפָה implies real affliction from outside.»

In Kolumne II, Zeile 10, wird von der عֲדַת הָאָבִיּוֹנִים gesprochen. Ihre Erwähnung ist durch מִבְרָכֵיו (für MT, Ps. 37, 22) veranlaßt. Die אָבִיּוֹנִים sind die Gesegneten Gottes.

Von Interesse ist auch, daß die Wendung עֲנוּי וְאָבִיּוֹן 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 אָבִיּוֹנִים 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 אָבִיּוֹנִים 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 erkennen. 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 **אַבִּיּוֹנִים** im Sektendokument nicht erwähnt werden.

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

2. **עֲנֵי**

Derivat von II **עָנָה** «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 **עָנוֹן** als eigenes Wort neben **עֲנֵי** anzusehen ist. Es ist ebenfalls Derivat von II **עָנָה** 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 **עֲנֵים** und **עֲנֵי** 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: Psalmenstudien I, Oslo 1923, S. 116ff.

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

In der *Kriegsrolle* findet sich **עֲנֵי** nur einmal in der Verbindung **וּבְעֲנֵי רֹוח** «freiwillig Arme» (XIV, 7).

רֹוח 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 **עֲנֵי רֹוח** 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 **דְּכָאִי רֹוח** (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 *ταπεινοὺς τῷ πνεύματι* und die ähnliche Wendung *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* Mt. 11,29. Im NT begegnet uns **ענוּי רוח** 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 ענוּי** die irdischen Güter als solche abgelehnt hätten, läßt sich aus dieser Wendung nicht erkennen.

Andererseits darf man sich durch die Verbindung mit auch nicht dazu verleiten lassen zu meinen, die hier genannten **ענוּם** 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 ebenso wie die *πτωχοὶ τῷ πνεύματi* 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 **ענוּי רוח** eine Funktion übertragen zu sein, die mit dem «Aufreiben der gottlosen Völker» durch die **תמיימִי רְךָ** am Ende der Zeile 7 in irgendeinem Zusammenhang stehen muß. Leider ist das in Frage kommende Zeilenstück zerstört.

In den *Hodajoth* wird der **ענֵי** weniger deutlich charakterisiert als der **אָבִין**.

In II, 34 wird über ihn gesagt, daß Gott seiner Seele geholfen habe. Dabei ist die Zusammenstellung von **רַשׁ** mit **ענֵי** bemerkenswert. Von II, 34 steht in Parallel zu **נֶפֶשׁ ענֵי וּרְשָׁ** in II, 35. Der Beter bezeichnet sich also nicht nur als — **אָבִין** — wie wir oben gesehen hatten —, sondern auch als **ענֵי** und als **רַשׁ**.

In ähnlicher Weise wird auch V, 14 von der **נֶפֶשׁ ענֵי וּרְשָׁ** 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 Fešha, Tüb. Theol. Quartalschr. 1955, S. 320—337.

Die beiden angeführten Stellen 1 QH 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 Schluß kommen.

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

Im *Regelbuch* (1 QSb) V, 22, ergänzt Milik¹⁷ nach Is. 11, 4 zu ו[ל]הוֹכִיחַ בְּמֵ[שׁוֹר לְעֵ]נָוִי אֶרֶץ¹⁸. Dieses «Zurechtweisen der Bedrückten des Landes» gehört mit zu den Aufgaben des angekündigten נשִׁיא. Es ist allerdings sehr zweifelhaft, ob an dieser Stelle die ענוּם 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 עני im Qumranschrifttum gewinnen. Auf der einen Seite erscheint es als ausgesprochenes Synonymon zu 1 אֲבִין I QM XIV, 7, so daß es ebenso gut durch dieses ersetzt werden könnte, auf der anderen Seite aber wird es in weiterem Sinne gebraucht (1 QH XVIII, 14; 1 QSb V, 22). Allem nach erscheint der Begriff עני weniger profiliert als der Terminus אֲבִין.

3. מחסור

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

In der uns bisher bekannt gewordenen Qumranliteratur findet sich nur einmal in den *Hodajoth* XV, 16 in einer schon aus Jdc. 19, 19; Ps. 34, 10; Prv. 28, 27 bekannten Wendung: ו אין 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 dahinfallen. Die hier vorgenommene Verschiebung aus dem historischen in den

¹⁷ D. Barthélémy/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 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. רושׁ

Im AT wird **רושׁ** «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. **רושׁ** lässt sich nur in den *Hodajoth* — und zwar als Part. Kal — belegen.

Die Verbindung 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 Qumranskekte keine Unterschiede zwischen **רושׁ**, **עני** und **אביין** kannte. Aber ebenso gut kann man **רoshׁ** 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 **רְשָׁ** als die soziale und **עֲנוֹתִי** 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 in Parallel zu **יְהוָם**. Der Beter begründet seinen Lobpreis Gottes damit, daß Er die Waise nicht verläßt und den **רְשָׁ** nicht verachtet. Dieser **רְשָׁ** dürfte auch hier — was vor allem durch den Parallelismus zu **יְהוָם** 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 **גָבּוֹרָה** 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 **כָּנָס** 1 QH X, 25 und dem wenig profilierten **מִקְנָה** 1 QM XII, 12 nur **חַזֵּן**, und zwar

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

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 Reichstums 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 חן 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 hon אביזונים 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 hon besaß, zeigt, daß hon keineswegs nur negativ verstanden wurde. In diesem Falle hätte man nicht vom hon אביזונים 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 מברך 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 ברוש — 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 geennell 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 Salač 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 **רַבָּת** 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 geben 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 Gemeindemitgliedes 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 נְדָב «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 עֲנוּיִ רֹוח 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 Kriegsrolle²⁵ 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 **אָבִיוֹנִי פְּדוּתָבָה** oder **אָבִיוֹנִי חֶסֶד כּוֹרְעֵי עַפְרָה** 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. 1QM 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. 1QpHb X, 13; 1QS I, 4; IV, 20.22; VIII, 6; IX, 14; XI, 7; 1QM X, 9; XII, 1.4.

²⁹ A. a. O., S. 71ff.

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 בַּהֵּר הָעֵת (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 אֲבִיוֹנִים zu werden, dann kann er auch das Heil nicht erlangen (1 QS IV, 12). Widerfahrt ihm aber nicht das Heil, die erwählende Barmherzigkeit Gottes, dann ist er gar nicht fähig, ein אֲבִיּוֹן 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 ἔστιν 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, 5ff. 14. 18. 20 u. ö.

³⁴ Vgl. E. Lohmeyer a. a. O.