Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 1

Artikel: Beten im Geist : eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodajot zum paulinischen Gebet im Geist

Autor: Dietzel, Armin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878943

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: 10.12.2025

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

Beten im Geist.

Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodajot zum paulinischen Gebet im Geist. [1]

Die Texte der Gemeinde vom Toten Meer zeigen in mancher Beziehung eine große Nähe zur urchristlichen Literatur. Dies sei hier am Beispiel vom Gebet im Geist in den Hodajot dargelegt. Zum Verständnis ihrer Aussagen vom Gebet ist es nötig, erst die über die Stellung des Menschen vor Gott überhaupt ins Auge zu fassen. Der vorliegende Aufsatz behandelt darum in seinem ersten Teil zunächst die dort zum Ausdruck gebrachte Überzeugung, daß der Mensch völlig der Sünde verfallen sei, im zweiten die dort geglaubte Wirklichkeit von der Gerechtmachung des Sünders allein aus Gnaden und den vom heiligen Geist ermöglichten neuen Wandel, im dritten die dort entwikkelte Auffassung vom Gebet im Geist. Im vierten und letzten werden die Aussagen der Hod. den ähnlichen bei Paulus gegenübergestellt und die Konsequenzen für das religionsgeschichtliche Verständnis des paulinischen Gebetes im Geist erwogen.

I.

Die der Gemeinde vom Toten Meer eigenen Texte wissen von einer Nichtigkeit und völligen Verfallenheit des Menschen unter die *Sünde,* wobei ihre Aussagen über die ähnlichen des A.T. hinausgehen. Das Bewußtsein, nur Staub und Erde zu sein, ein Gebilde von Lehm, ein Haufen Staub, wie es schon im alt-

---

[1] Der Aufsatz ist eine auf Grund der vollständigen Textausgabe der Hodajot, E. L. Sukenik, Oṣar hammĕgillot haggĕnuzot (1954), S. 35—58, erfolgte Weiterarbeit im Interessenkreis der Dissertation des Verfassers: Die Gründe der Erhörungsgewißheit nach den Schriften des Neuen Testamentes (Mainz 1955). Wichtige Anregungen und Hinweise verdanke ich, zum Gesamtgegenstand des Aufsatzes, den Herren Professoren G. Stählin (Mainz) und E. Lohse (Kiel), zu Einzelfragen den Herren Professoren H. Braun u. E. L. Rapp (Mainz). Für die bisher in Übersetzung erschienenen Stücke aus Kol. 1—4 u. 10 ist bes. die Übersetzung von Hans Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer (2. Aufl. 1953), S. 151—159, und in Theol. Lit.zeit. 81 (1956), Sp. 149—154, dankbar benutzt. Die sonstigen Zitate aus Hod. werden in Übers. des Verfs. gegeben. Lakunen im Text sind durch (L) gekennzeichnet. cj. bezeichnet eine Konjektur des Verfs.

testamentlichen Bereich lebendig ist[2], tritt in den Hod. sehr häufig zu Tage.[3] So bekennt der Beter z. B. in Hod. 1, 21 ff.: «Aber ich bin ein Gebilde von Lehm und ein Gemächte von Wasser.» Aber dann läßt er das Maß des alttestamentlichen Sündenbewußtseins[4] noch hinter sich zurück: ebd.: «(22) Rat der Sünde und Quelle der Verunreinigung, Schmelzofen der Sünde, Aufbau der Verfehlung, Geist der Wirrnis und des Verstörten ohne (23) Erkenntnis ...» Nichts Gutes bleibt mehr an ihm, 4, 29 ff.: «(29) und was ist das Gebilde von Lehm, daß es Wunder rühmt? Ja, es ist in Sünde (30) vom Mutterleib bis zum Greisenalter in der Schuld des Treubruchs; und ich habe erkannt, daß der Mensch keine Gerechtigkeit hat und das Menschenkind keinen vollkommenen (31) Wandel.» Auch im Manual (Man.) ist dieses Bewußtsein um die eigene Sündigkeit lebendig.[5]

Von sich aus ist es dem Menschen völlig unmöglich, etwas Gutes, was vor Gott bestehen kann, zu tun. Hod. 1, 27: «Aber den Menschenkindern (eignen) Dienste der Sünde und Taten des Truges»; 12, 19: «und nicht gibt es einen Gerechten vor dir» (L); 16, 11: «und ich habe erkannt, daß ein Mensch nicht gerecht ist ohne dich»; Fr. 1, 4 f.: «Aber ich bin ein Mann der Sünde und wälze mich (L, Raum für 3—4 Wörter) Schuld der Bosheit ...»

Darum weiß der Fromme, daß er vor Gottes Gericht nicht bestehen kann: Fr. 4, 10: «(L) Und wer wird rein dastehen in deinem Gericht?» Hod. 10, 10 f.: «Und wer behält bei allen deinen großen Wundertaten die Kraft, sich vor deine Majestät hinzustellen?» Weiter führt 9, 14 f.: «Denn nicht wird jeder gerecht sein in deinem Gericht.» Es gibt offenbar eine Möglichkeit der Rettung. Diese zeigt 7, 28 ff.: «(28) und wer ist wie deine Wahrheit, und wer ist gerecht vor dir bei seinem Gerichtet-

---

[2] Cf. z. B.: Gen. 2, 7; Jes. 40, 6 f.; Hi. 10, 9; 33, 6; 34, 15; Qoh. 3, 20; 12, 7; Ps. 22, 16 u. a.

[3] «Gebilde von Lehm»: Hod. 1, 21; 3, 23 f.; 4, 29; 12, 32; 18, 25 (letztes Wort erg.); Fr. (= Fragm. a. d. Hod.) 1, 8.

«Haufen von Erde» o. ä.: Hod. 10, 5 f.; 12, 24; 13, 15; 18, 31; Fr. 3, 6.

«Vom Staub genommen» o. ä.: Hod. 12, 25; 18, 31; Fr. 2, 4.

[4] Cf. z. B. Ps. 51, 5—7.

[5] Cf. Man. 11, 9 f.

werden? Ja, es ist nicht möglich, (29) zu deiner Unterweisung jeden Geist zurückzubringen, und nicht kann jeder vor deinem Zorn bestehen; aber alle Söhne (30) deiner Wahrheit wirst du vor dich bringen in Vergebung (pl.) ...» Auf das Letztere wird noch eingegangen werden.

Ohne Gottes Vergebung bleibt ihm nur die Angst vor dem Gericht, Fr. 4, 14: «(L) und mein Herz zerschmilzt wie Wachs ob des Frevels und der Sünde» (15 L). Ähnlich schon Hod. 4, 33 f.: «(33) und es zerschmolz mein Herz wie Wachs vor dem Feuer, und es gingen meine Kniee (34) wie Wasser, die am Abhang stürzen; denn ich habe an meine Verschuldungen gedacht samt dem Treubruch meiner Väter ...» Keine Leistungen bieten hier Schutz, 7, 17: «(L) nicht gibt es Taten der Gerechtigkeit (צדקות), um sich zu retten vo(r dir).» Der Mensch ist ganz auf Gott angewiesen.

II.

Obwohl der Imperativ des Gesetzes, dessen Erfüllung überhaupt nur auf dem Boden der Einung als möglich angesehen wird, in ihr eine wichtige Rolle spielt [6], ist es dem Frommen, insbesondere dem der Hod., doch völlig klar, daß *Gerechtigkeit* nur auf seiten *Gottes* ist und infolgedessen nur von ihm kommen kann: «Der allerhöchste Gott (allein) hat alle Werke der Gerechtigkeit», Hod. 4, 31. Der Mensch sieht sich verloren, wenn nicht Gott in seinem Erbarmen ihn rettet und ihm dann zu einem neuen Wandel verhilft.

Auch das übrige Judentum jener Zeit kennt die völlige Hoffnung auf Gottes Erbarmen: Von Dan. 9, 18 f. über das Gebet des Esra (4. Esra 8, 20—36) und die Psalmen Salomos (cf. 5, 8—15; 6, 9; 7, 4—9) führt eine Linie der Hoffnung auf Gottes Erbarmen bis zu den altjüdischen liturgischen Gebeten. [7] Daneben ist aber immer auch die Meinung lebendig, sich durch eigene Taten Gottes Wohlgefallen gleichsam wie einen Lohn verdienen zu können. [8]

---

[6] Herbert Braun, Beobachtungen zur Tora-Verschärfung im häretischen Spätjudentum: Theol. Lit.zeit. 79 (1954), Sp. 347—52.

[7] Cf. die 15. Ben. des Šĕmone eśre (pal. Rez.) und die Ben. 25. 26. 32—35 des Abinu malkenu.

[8] Ein Beispiel: Midr. Sifré (3. Jh. p.) 35 a: «Warum hat uns Gott das Gebot gegeben? Nicht dazu, daß wir es tun und Lohn empfangen?» (Ausg.

In den Hod. ist die Hoffnung auf Gottes Erbarmen radikalisiert. Für einen Verdienstgedanken bleibt kein Raum mehr. [9]

Für den Frommen der Einung ist die Hoffnung auf die Gnade Gottes eine neue Erkenntnis: «und ich habe erkannt, daß eine Hoffnung vorhanden ist durch deine Gnadenerweisungen», Hod. 9, 14. Bei den im folgenden angeführten Belegen aus Kol. 4. 7 und 9 handelt es sich wahrscheinlich um Worte des Lehrers der Gerechtigkeit, des Begründers der Sekte, selbst [10], nämlich 4, 35 ff.: «(35) Doch als ich dachte an die Stärke deiner Hand samt (36) der Fülle deiner Barmherzigkeit, habe ich mich aufgerichtet und erhoben, und mein Geist hielt fest am Standort angesichts der Plage, denn ich habe mich gestützt (37) auf deine Gnadenerweisungen und die Fülle deiner Barmherzigkeit, denn du sühnst Sünde, rei(nigst) von Schuld (den Men)schen durch deine Gerechtigkeit»; 7, 18: «(L) Vergebung; und ich habe mich gestützt auf (L, cj. ... die Menge deiner Güte und die Fülle) deiner Gnade.» Ähnliche Aussagen über die unverdiente Barmherzigkeit Gottes lassen sich in den Hod. noch viele nennen. [11]

Das Erfahren der Gnade Gottes hat seinen Grund nicht in einem Tun des Menschen, auch nicht in einem weit in der Geschichte zurückliegenden Tun Gottes, sondern in der gegenwärtig erfahrenen *Erwählung Gottes,* die dem Erwählten von Anfang an gilt, 9, 29 f.: «(29) Denn du hast mich vor meinem Vater (30) erkannt und aus dem Mutterleib (L, cj. hast du mich geholt; die Liebe) meiner Mutter hast du an mich gewandt und von den Brüsten meiner Säugerin an (erg.: begleitet mich) dein Erbarmen.» [12]

Die Erwählung aber wird sichtbar in der Zugehörigkeit zum *Bund Gottes,* worunter im Gegensatz zur Auffassung der Kriegsrolle nicht der Bund mit den Vätern und also mit Ge-

---

M. Friedmann: Sifré debé Rab, T. 1, 1864). Weiteres bei Wilhelm Pesch: Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (1955), S. 98—103.

[9] Belege zum Letzteren s. unten II b.

[10] Folgende Stellen sprechen dafür: Hod. 2, 11—14. 16. 21 f.; *4,* 8 f. *23—25.* 27 f.; 7, 19 f.; 9, 29 f.; cf. auch H. Bardtke (Anm. 1), S. 164, und Georg Molin, Die Söhne des Lichts (1954), S. 103 f.

[11] Hod. 1, 31 f.; 2, 25; 5, 2; 7, 27; 9, 7 f. 13 f. 29 f. 33 ff.; 10, 14. 16. 21 ff.; 11, 29 f. 32; 15, 15; 16, 9; Fr. 11, 4.

[12] Weitere Belege für das Erwählungsbewußtsein unter II d.

samtisrael [13], sondern ein *neuer* Bund mit wenigen Auserwählten verstanden wird [14], den der Hab.-Kom. (2, 3. 4. 6) [15] ausdrücklich mit dem «Ende der Tage» in Beziehung setzt (2, 5. 6) und den auch die Damaskusschrift (A 1: 8, 15 u. 9, 28; B: 9, 28) als den Neuen bezeichnet und als den der Endzeit versteht, wie Jeremia ihn geweissagt hat. Durch Zugehörigkeit zu diesem Bund, der sich im Jaḥad, der Einung, sichtbar zeigt, weiß sich der Fromme gerettet, Hod. 2, 28 b: «Aber ich (erg.: war) beim Schmelzen meines Herzens wie Wasser, da machtest du meine Seele stark in deinem Bund.» Die Erleuchtung für den Bund ist Gottes Tat, 4, 5, aber doch ist der Mensch daran schuld, wenn er davon abweicht, 4, 19. Im Bund Gottes aber ist der Lehrer der Gerechtigkeit [16] gleichsam Übermittler der göttlichen Gnade, 7, 19 f.: «(19) (L, cj. durch) deine Gerechtigkeit hast du mich aufgestellt (20) für deinen Bund, und ich habe festgehalten an deiner Wahrheit, (L) und du hast mich gesetzt zu einem Vater für die Kinder der Gnade.» Wenn nun der Fromme des Bundes gedenkt, rühmt er Gottes Gnade, 15, 15: «und aus Barmherzigkeit hast du ihn (den Frommen) aufgerichtet zum Zeugnis des Wohlgefallens, daß er bewahrt werde in deinem Bund und wandle in allem» (erg.: was dir gefällt) . . .; 18, 24 f.: «(24) und du hast das Herz des Staubes enthüllt, damit es bewahrt werde (25) (L, erg. gem. 15, 15: in deinem Bund . . .) vor den Fangnetzen des Gerichts gemäß deiner Barmherzigkeit . . .» Ein Zeilenrest spricht vom «Erkennen des Bundes der Gnade», Fr. 7, 7. Wer zur Einung gehört, der hat im Unterschied zu seinen irdischen Eltern, die ihn verlassen müssen, in Gott den wirklichen Vater gefunden: «Denn du bist Vater für den ganzen (Jaḥa)d

---

[13] So z. B. trägt nach K. 3, 13 f. das Feldzeichen an der Spitze der Schlachtordnung die Namen der zwölf Stämme Israels. Zu dieser für die Einung unspezifischen Fassung des Jaḥad-Begriffs in der Kriegsrolle cf. Leonhard Rost, Theol. Lit.zeit. 80 (1955), Sp. 206.

[14] Cf. Man. 2, 1 ff.; 6, 13b ff.; Hab.-Kom. 5, 4; 9, 12; 10, 13.

[15] Cf. Karl Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (1953), S. 266. 283 f.

[16] Diese Selbstbezeichnung kommt in den Hod. nicht vor; sie findet sich u. a. im Hab.-Kom. für den Begründer der Sekte (z. B. 2, 2 ff.). Sehr wahrscheinlich ist er der Verf. dieses Psalms. Dies nimmt auch George S. Glanzman, Sectarian Psalms from the Dead Sea: Theol. Studies 13 (1952), S. 490, an.

deiner Wahrheit», 9, 35. Der Jaḥad wird darum gleichfalls zum Gegenstand des Lobpreisens, ist doch mit der Zugehörigkeit zu ihm das eschatologische Heil verbunden.[17] Gott bewahrt den Seinen ihr Erbe (cf. 7, 34). Aber nur den Erwählten gilt seine Barmherzigkeit; dem übrigen Israel wie den Völkern gehört sein Fluch.[18]

Nach den Vorschriften des Man. wird jährlich am Bundeserneuerungsfest nach dem priesterlichen Segen über das Volk von den Leviten der Fluch über die andern ausgesprochen, der die Nichterhörung ihres Gebetes ausdrücklich einschließt: «Nicht sei dir Gott gnädig bei deinem Rufen und nicht vergebe er dir, deine Sünden zu sühnen», Man. 2, 8b.

Wie sich aber der Fromme aus der Hand seiner Bedränger gerettet[19] und er sein Gebet erhört weiß[20], so weiß er sich von Gott auch für das Eschaton errettet. Er preist ihn, daß er seine Seele ins Bündlein der Lebendigen gelegt hat, 2, 20, und er im Bund gestärkt ist, 2, 28; m. a. W., 3, 19 f.: «Ich preise dich, Herr, daß du meine Seele aus der Grube erlöst hast und aus der Hölle des Verderbens mich heraufgeführt[21] zur Höhe der (erg.: kommenden) Welt.» Von derselben Gewißheit reden weitere Stellen.[22] Der Fromme vertraut darauf, daß er durch Gottes Barmherzigkeit in seinem Heilsstand bewahrt wird.[23]

---

[17] Cf. Hod. 3, 20—22 (22: «und um zu kommen in den Jaḥad des Volkes, die Versammlung der Himmelskinder, und es ist gefallen dem Mann das Los der Ewigkeit...»); 6, 13. 15 ff. (die «Pflanzung der Ewigkeit» ist Bild für den Jaḥad); 11, 14; auch Fr. 10, 6.

[18] Hod. 4, 17—19: «(17) Denn sie haben auf dein Wort nicht gehört, sondern gesagt (18) zur Schau der Erkenntnis: Nicht richtig! Und zum Weg nach deinem Herzen: Das ist er nicht! Doch du, Gott, wirst ihnen antworten, sie zu richten (19) in deiner Kraft... die von deinem Bund gewichen sind»; 4, 26 f.: «(26) Wundertaten wirst du tun über deinem Volk (d. i. die Einung!); aber Zerschmetterung an allen Völkern der Länder, um im Gericht auszurotten alle (27) Übertreter deines Mundes.» Ferner 3, 35 (von der esch. Vernichtung). Weitere Belege in Anm. 56, zu Hod.

[19] Hod. 2, 31 f. 34 f.; 5, 6. 10 f. 13 f. 20. *32 f.;* Fr. 15, 6.

[20] Hod. 5, 12: «Deine Hilfe ist mir zuteil, denn in der Not meiner Seele hast du mich nicht verlassen und mein Rufen hast du gehört in den bitteren Erfahrungen meiner Seele.»

[21] Cf. Ps. 30, 4.

[22] Hod. 2, 20; 4, 5; 15, 15. Darum hofft der Gläubige auf das eschatologische Heil: Hod. 3, 20 ff.; 4, 25 f.; 6, 29; 7, 25; 10, 30 f.; 13, 5; Fr. 1, 7; 4, 18.

[23] Cf. Hod. 2, 7 f. 22 f.; 7, 25; Fr. 3, 7: «Und er hat ihn auserwählt nach den Geheimnissen seines Wohlgefallens, denn er weiß (L).» Zum Letzteren vgl. die ähnlichen Gedanken in Eph. 1, 9 u. 3, 9.

In ihrem neuen Stand wissen die Glieder der Einung um die Vergebung (a) und Reinigung von ihren Sünden (b), die auf Grund des heilschaffenden Urteils Gottes (c) erfolgt sind, allein durch seine Barmherzigkeit.

a) *Vergebung der Sünden* ist in den Hod. der Quellort aller Frömmigkeit. Der Dank des Frommen geschieht für die Gnadenerweisungen und Vergebungen Gottes, cf. 7, 35. Denn sie allein geben ihm Trost, 9, 13: «Durch die Vergebungen will ich mich vergnügt wissen und erfahre Trost auf Sünde»; 11, 8 f.: «Durch deinen Zorn (geschehen) alle Gerichte der Heimsuchung, aber durch deine Güte (kommt) die Menge der Vergebungen ...» Seine Hoffnung konzentriert sich darauf, daß Gott ihm als Glied des Bundes auch weiter vergeben wird. Es sei an 7, 29 f. erinnert: «Aber alle Söhne deiner Wahrheit wirst du vor dich bringen in Vergebung»; oder an 10, 21 f.: «Und auf deine Vergebungen will ich hoffen ...» (ähnlich 11, 31). So rühmt der Fromme Gottes Vergeben, 14, 24: «(L) der vergibt der Gefangenschaft der Sünde; der aber heimsucht die Sünde der Bösen (L)».

b) Der Beter blickt zurück auf die *Reinigung von Sünden,* Hod. 3, 21: «und den verkehrten Geist hast du gereinigt von zahlreicher Sünde ...» Und er wartet auf die endgültige Reinigung durch Gott, 7, 30 f.: «(30) du (reinigst) sie von ihren Sünden durch die Menge deiner Güte und die Fülle deiner Bar(m)herzigkeit, (31) um sie vor dich hinzustellen für die Zeiten der Ewigkeit.» In 11, 10 ist als Ursache für Gottes Tat der Reinigung deutlich vorweg gesagt: «um deiner Herrlichkeit willen ...».[24] Weil sich der Beter durch Gott gereinigt und darum in seiner Gemeinschaft und seinem Dienst weiß, kann er sich seinen *Knecht*[25] nennen, 17, 11: «(L cj.) Vor (dem Ri)chten und Gericht zit(tere) ich([רד]אח); (aber du reinigst) deinen Knecht

---

[24] Ähnlich Fr. 4, 16: «... und dies ist deinem Knecht widerfahren um deinetwillen ...»

[25] Zur Bezeichnung des Beters als Knecht Gottes cf. auch Hod. 11, 33; 13, 18; 14, 25; 16, 10 f. 14. 18; 17, 23. 25 f.; 18, 6. 10; Fr. 4, 16. Der Knechtsbegriff der Hod. ist alttestamentlich geprägt. Er drückt die Zugehörigkeit zum Bunde Gottes aus und hat nicht Teil am Gegensatz, den das N. T. (cf. Röm. 8, 15) zwischen Knecht und Sohn sieht.

von allen seinen Sünden (L)»; 11, 30 f.: «Und du [26] wirst mich reinigen durch deine Gerechtigkeit, wie ich gewartet habe auf deine Güte ...»

Diese Reinigung von Sünden geschieht — und das ist bedeutsam — durch den heiligen *Geist* Gottes, 16, 12: «um mich zu reinigen durch deinen heiligen Geist und um mich nahe zu bringen durch dein Wohlgefallen ...» Dasselbe kann mittels einer zuverlässigen Ergänzung [27] auch aus Fr. 2, 13 ersehen werden. Im Man. ist gleichfalls davon die Rede, 4, 20 ff.: «(20) Dann wird Gott reinigen durch seine Wahrheit alle Mannestaten und für sich läutern (einige) aus den Menschenkindern, um zu vertilgen jeglichen Geist der Verderbtheit aus seiner Mitte (21) seines [28] Fleisches, und um ihn zu reinigen durch den heiligen Geist von allen Taten der Bosheit; und er sprengt auf ihn den Geist der Wahrheit wie Wasser der Reinigung von allen Greueln der Lüge ... (22) ... damit er die Rechtschaffenen Einsicht gewinnen lasse in die Erkenntnis des Höchsten und die Weisheit der Himmelssöhne ...» Der Wortlaut der letzten Stelle macht es besonders deutlich, daß hier die Erfüllung von Ez. 36, 25 ff. in greifbarer Nähe gesehen wird. Der Geist als Gabe der Endzeit ist dort verheißen und hier — das besagen die Hod. — wenigstens anbruchsweise da. Der durch den Geist entsündigte Beter hat eine *eschatologische Gabe* empfangen, deren Besitz Heil und Seligkeit bedeutet. [29]

Von der Gabe des Geistes selbst wird unter d) die Rede sein.

c) Bezüglich der *Gerechtigkeit des Menschen* vor Gott haben wir oben (I) die aus den Hod. zu ersehende Überzeugung des Frommen in negativer Sicht dargelegt: Gerechtigkeit hat er von sich aus nicht, und durch keine Leistungen kann er sie erwerben.

Hier soll in positiver Sicht gezeigt werden, was Vergebung und Reinigung von den Sünden im Hinblick auf *das Gericht* bedeuten. Das göttliche Gericht (משפט) nimmt im Denken der Beter

---

[26] Cj. statt וטהרני gem. den Suff. 2. p. sing. in Z. 30 u. 31: וטהרתני.

[27] Gemäß Hod. 7, 7; 17, 26 u. Fr. 2, 9 ist hier [רוח קו]דשכה הניפותה zu ergänzen; zur Übers. der Stelle s. unten.

[28] Es stehen nach beiden Wörtern die entsprechenden Suffixe.

[29] Cf. auch Fr. 65, 3. 4.

der Hod. eine zentrale Stellung ein.[30] In vielen Fällen bezeichnet es die innerzeitlichen Gerichte Gottes.[31] משפט ist aber ebenso Terminus technicus für das Endgericht[32], das für die Verächter des Jaḥad Austilgung (cf. Hod. 14, 16), «den Tag der Tötung» (Hod. 15, 17) bedeutet.[33] Gottes משפט erstreckt sich auch auf den Jaḥad; aber sowohl die innerzeitlichen Gerichte als auch das eschatologische Urteil über den Frommen bringen für ihn nicht Verurteilung und Tod, sondern Gerechtigkeit und Heil; darum ist an den betr. Stellen משפט (bzw. שפט) entsprechend einem schon in der Kriegsrolle und noch im Man. vorfindlichen Sprachgebrauch im Sinne von «Gottes heilschaffendes Urteil» zu übersetzen.

In Hod. 5, 5 f. bahnt sich dieser Sprachgebrauch vorsichtig an: «(5) Ich will dich preisen, Herr, denn du hast mich nicht verlassen unter den jungen Löwen im Volk; (L) gemäß meiner Schuld (6) hast du mich gerichtet; aber du hast mich nicht verlassen in den Schandtaten meines Sinnes und hast meinem Leben vom Verderben geholfen ...» Hod. 7, 35 führt ganz in seine Nähe: «(unles.) für deine Gnadenerweisungen und Vergebung(en L) und durch die Fülle deiner Barmherzigkeit bei allen meinen Gerichten» (36 L). In 9, 33 f. liegt er vor: «und mit meinem Schritt ist die Menge der Vergebungen und die Fülle der (Barm)herzigkeit bei deinem Urteil[34] über mich.» Mit Bezug auf alle Glieder des Jaḥad und mit eschatologischer Tragweite findet sich der Gedanke in 6, 8—10: «(8) Denn alle (9) ihre Taten sind in deiner Wahrheit, und durch deine Gnaden-

---

[30] משפט kommt in den Hod. 45mal vor, ein weiteres Mal wohl zu ergänzen; das Verb שפט 5mal, dazu 2mal als Partizipialform. Als Synonyma dienen hauptsächlich פקודה und נגע (נגיע).

[31] So Hod. 1, 6. 16. 23. 26. 33; 8, 37; 9, 9. 10; 11, 8 (17, 10. 11); Fr. 3, 16; Fr. 4, 9. 10. 11; Fr. 6, 2 (Fr. 14, 3; cj. Fr. 21, 4).

[32] So Hod. 1, 9; 3, 27; 4, 20. 26; 6, 29; 7, 12 (9, 15); 10, 34. 36 (17, 13); 18, 25; Fr. 57, 3; Fr. 58, 5. שפט in dieser Bedeutung Hod. 7, 28; Fr. 46, 3.

[33] Hinzuweisen ist auf die dramatische Schilderung des Endgerichts über «Gesamt-Belial» in Hod. 3, 27—36.

[34] In בהשפטכה (von Sukenik richtig transkribiert) vermute ich — bestärkt durch das Vorkommen offensichtlicher Mängel in der Handschrift der «1. Hand», deren sich ein Korrektor angenommen hat (z. B. 2, 23. 29) — ein Schreibversehen und lese במשפטכה, da der inf. ni. hier keinen Sinn ergäbe.

erweisungen wirst du über sie urteilen (תשפטם) durch die Fülle der Barmherzigkeit und die Menge der Vergebung und gemäß deinem Mund sie zu belehren (10) und, wie deine Wahrheit untadelig ist, sie hinzustellen in deinen Rat zu deiner Herrlichkeit...» Von da aus lassen sich auch die beiden folgenden Stellen im gleichen Licht verstehen, 5, 4: «gemäß deinem Wohlgefallen und durch deine Ha(nd) (kommt heilschaffendes) Urteil für sie alle»; Fr. 13, 4: «(Vergeb)ungen und durch deine Hand (kommt heilschaffendes) Urteil von ihnen allen» (5 L).[35]

Diese Übersetzung und Interpretation wird bestätigt durch die zahlreichen sachlichen Parallelen aus den Hod., die uns im Zusammenhang mit der Vergebung und Reinigung von den Sünden begegnet sind, und ihre Möglichkeit wird an die Hand gegeben durch das Vorkommen desselben Sprachgebrauches in der Kriegsrolle und vor allem im Man.[36]

Schon in der Kriegsrolle weist משפט neben der hauptsächlichen Bedeutung als eschatologisches Gericht Gottes (s. Anm. 36) einmal, 14, 5 f., die des heilschaffenden Urteils auf: «und um aufzurichten im Gericht das zerflossene Herz...»

Die betreffenden Stellen aus dem Man. lauten: 11, 2: «Denn mein Urteil steht Gott zu, und in seiner Hand liegt die Vollkommenheit meines Wandels samt der Rechtschaffenheit meines Herzens, und durch seine Gerechtigkeit (pl.) wird meine Sünde ausgetilgt...»; 11, 10 f.: «Gott steht das Urteil zu und aus seiner Hand kommt die Vollkommenheit des Wandels...»; 11, 12—15: «(12) Und wenn ich in der Sünde des Fleisches strauchle, so besteht mein Urteil in der Gerechtigkeit Gottes für immer, (13) und wenn sich meine Not auftut, dann errettet er mein Leben aus dem Verderben und macht meine Schritte für den Weg fest. Durch seine Barmherzigkeit hat er mich nahe gebracht und durch seine Gnadenerweisungen wird (14) mein Urteil kommen. In der Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich ge-

---

[35] Wahrscheinlich liegt auch in Hod. 4, 25 dieselbe Bedeutung vor.

[36] Sonst bezeichnet משפט im Man. das in der Sekte geltende Recht und Gottes Gericht überhaupt, meist das der endzeitlichen Strafe. Im Hab.-Kom. hat משפט immer Strafcharakter, meist von der eschatologischen Strafe Gottes gebraucht. In der Dam. tritt die Bedeutung «Rechtssatzungen» stark in den Vordergrund. (Diese Aussagen sind mir ermöglicht durch die von Herrn Prof. D. H. Braun freundlichst gewährte Einsicht in seine noch ungedruckte Monographie über spätjüdischen und urchristlichen Radikalismus, wo sich auch die Belege dafür finden.) In der Kriegsrolle ist משפט hauptsächlich Bezeichnung für das Endgericht, das Gott in der eschatologischen Schlacht über die Kinder der Finsternis vollzieht (cf. 4, 6; 6, 3. 5 in Feldzeichenaufschriften; 11, 14; 12, 5. 10; 19, 2 im Kontext). In 17, 2 weist das Wort auf ein früheres Gottesgericht hin.

richtet, und in der Fülle seiner Güte wird er alle meine Sünden entsühnen; und in seiner Gerechtigkeit wird er mich von der Unreinheit(15) des Menschen und von der Sünde der Menschenkinder rein machen, damit ich Gott seine Gerechtigkeit bekenne und dem Höchsten seine Ehre.» [37]

Es verhält sich mit der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott auch hinsichtlich des letzten Gerichtes so, wie Hod. 13, 16 f. eindeutig bekennt: «Nur (רק) durch deine Güte wird der Mensch gerecht sein und durch die Fülle (deiner) Barm(herzigkeit)»; vgl. 15, 14 f.: «Nur (רק) du hast (cj.: weise gemacht, [השכל]תה) den Gerechten, und aus Barmherzigkeit hast du ihn aufgerichtet zum Zeugnis des Wohlgefallens.» Diese Ausschließlichkeit der Gnade Gottes ist selbst nach den gesetzlichen Partien des Man. noch spürbar, 10, 11 f.: «Und zu Gott will ich sagen: Meine Gerechtigkeit! und zum Höchsten: Erbauer dessen, was für mich gut ist . . .!»

d) Als eine von Gott auserwählte Gemeinde von Menschen, denen vergeben ist, die von ihren Sünden gereinigt und denen von Gott im Gericht Gerechtigkeit und Heil geschenkt ist, hält sich die Gruppe für das wahre, verborgene *Volk Gottes.* [38] Der Beter weiß sich als «Sohn der Wahrheit», Hod. 16, 18, die Einung als Gottes «Volk», 14, 1, «Männer der Wahrheit», 14, 2,

---

[37] H. W. Brownlee, BASOR 121 (1951), S. 12, u. ebd. Suppl. Studies 10—12 (1951), S. 42. 44; Bardtke (Anm. 1), S. 107. 109; Molin (Anm. 10), S. 33 f., haben die Stellen in Man. 11 mit «my justification», «meine Rechtfertigung» («mein Recht») übersetzt. Obwohl diese Übersetzung in der Sache begründet liegt, scheint sie mir aus folgenden Gründen unratsam: 1. משפט in der Bedeutung von Rechtfertigung ist im A. T. nicht zu belegen. Auch aus der rabbinischen Literatur ist kein Beispiel nachgewiesen. 2. Der Begriff Rechtfertigung ist für uns von der paulinischen Rechtfertigungslehre her bestimmt. Dasselbe wie Paulus will der Sektenfromme aber offenbar nicht sagen, sonst hätte er sich des alttestamentlichen Terminus, hi. von צדק, bedient, der in den Hod. 3mal in anderem Zusammenhang vorkommt: in 9, 9 erklärt der Beter die Gerichte Gottes für gerecht (dasselbe ohne diesen Terminus in Hod. 1, 6. 26 f.); in 12, 32 und Fr. 2, 16 findet sich die Partizipialform מצידוק, die an erstgenannter Stelle sicher und an der zweiten wahrscheinlich (Textverlust) einen bezeichnet, der sich selbst für gerecht erklärt. Der Sektenfromme kennt das im Gericht geschenkte Heil, verliehene Gerechtigkeit, aber nicht die förmliche Gerechterklärung. Dieser Ausdruck würde m. E. zu große Kühnheit bedeutet haben.

[38] Cf. Hod. 8, 10—15, wo das diesbezügliche Bild von der «verborgenen Pflanzung der Wahrheit» ausgeführt wird.

«Männer deiner Schauung», 14, 7. Sie wissen sich von Gott erwählt, 15, 23: «und ich habe erkannt, daß du sie (die Glieder der Einung) erwählt hast von allen»; 11, 9: «und deine Barmherzigkeit allen Söhnen deines Wohlgefallens». [39a] In Man. 8, 6 werden sie «Erwählte des (göttlichen) Wohlgefallens» genannt [39b].

Wie ihre Erwählung und ihre Gerechtigkeit von Gott gekommen sind, so kann nun *der neue Wandel* auch nur *von Gott gegeben* sein. Die Hod. wissen geradezu von einer Heiligung zu reden, 11, 10 f.: «Und um deiner Heiligkeit willen hast du den Menschen von Sünde gereinigt, damit er sich heilige für dich ...» [40]

Der neue Wandel — das ist für uns bedeutsam — geschieht aber eben durch dieselbe Gabe, durch welche die Reinigung von der Sünde erfolgt ist, durch den heiligen *Geist* Gottes, Hod. 4, 31: «Aber des Menschen Wandel ist nicht beständig; es sei denn, daß Gott es ihm durch den Geist anerschaffen hat, (seinen) Wandel unsträflich zu machen unter den Menschenkindern ...»; 9, 31 f.: «(31) Und die Kindheit hast du mir hell gemacht durch die Weisheit deines Rechtes, (32) und durch die beständige Wahrheit hast du mich gestützt und durch den Geist deiner Heiligkeit hast du mir geholfen und bis zu (diesem) Tage (L).» Hod. 16, 7 spricht von einem «Sich-Festmachen durch den Geist der Hei(ligkeit)». Auf 7, 6 f., wo gleichfalls von der Unterstützung durch den Geist die Rede ist, muß noch eingegangen werden.

Wie ist in den Hod. dieser Beistand des Geistes gedacht? Verschiedene Stellen sprechen deutlich von einer Geistbegabung. Sie wird ausgedrückt mit dem unmißverständlichen נתן [41], 12, 11 f.: «Aber ich ... [42] habe dich erkannt, mein Gott, durch den Geist, den du in mich gegeben hast ...»; 13, 18 f.: «Aber ich, dein Knecht, habe erkannt durch den Geist, den du in mich

---

[39a + b] Zum Ausdruck cf. Luk. 2, 14.

[40] Weitere Belege für den von Gott gegebenen neuen Wandel: Hod. 7, 14: «Und durch deine Wahrheit werden dem Gerechten Schritte für die Pfade der Gerechtigkeit (erg.: gegeben), um zu wandeln vor dir ...» Ferner 16, 17; 17, 14. 24.

[41] Zum Ausdruck cf. Luk. 11, 13, διδόναι πνεῦμα ἅγιον.

[42] משכי־ל. Falls maśkil zu conj.: pt. hi.

gegeben hast (L)»; Fr. 3, 14: «(L, cj. Daß ich) Staub (bin), habe ich erkannt durch den Geist, den du in mich gegeben hast (L).»

An vier weiteren Stellen findet sich in den Hod. folgende Wendung: ורוח קודשכה הניפותה (בי). Das hi. von נוף wird in Ps. 68, 18 vom Fallenlassen des Regens und in Sir. 43, 17 von dem des Schnees gebraucht. Wir übersetzen demgemäß: «Und deinen heiligen Geist hast du (auf mich) fallen, bzw. kommen lassen.»

Diese Bedeutung bewährt sich: Hod. 7, 6 f.: « (6) Ich will dich preisen, Herr, denn du hast mich gestützt durch deine Kraft, und den Geist (7) deiner Heiligkeit[43] hast du auf mich fallen lassen, damit ich nicht wanke, und du hast mich fest gemacht vor den Kriegen der Bosheit...»; 17, 26: «(L) du hast fallen lassen den Geist (deiner) Heiligk(eit) auf deinen Knecht (L)»; Fr. 2, 9: «(L) und auf den Staub hast du kommen lassen den Geist» (10 L); Fr. 2, 13: «(L, cj. Den Geist) deiner (Hei)ligkeit hast du kommen lassen, um Schuld zu sühnen» (14 L).

Die sachliche Richtigkeit der Übersetzung wird durch einen Vergleich von Hod. 17, 26 mit 14, 25b bestätigt, wo es heißt: «Aber ich bin dein Knecht, du hast mich mit dem Geist der Erkenntnis umlagert»[44] (L).

Inhaltlich besagen diese Stellen in Übereinstimmung mit den oben genannten, daß die von Gott geschenkte Anwesenheit des heiligen Geistes 1. die Schuld des Beters weggenommen hat; 2. ihn als einen Knecht Gottes auszeichnet; 3. ihn vor Anfechtung von außen und innen bewahrt. Zusammengefaßt: der Geist ist das von Gott geschenkte Mittel zum Vollzuge des neuen Wandels.

III.

In bezug auf das Gebet hat sich in der Einung angesichts der völligen Heilsunfähigkeit des auf sich allein gestellten Menschen einerseits und des zum neuen Wandel notwendigen Beistandes durch den Geist andrerseits die Auffassung vom *Gebet im Geist* herausgebildet.

1. Die Hod. kennen das *von Gott* eingegebene Gebet, 9. 10 f.: «(10) Denn ich habe auf deine Gnadenerweisungen gewartet, und du hast (11) Flehen (תחנה) in den Mund deines Knechtes gegeben.» Dasselbe geht aus 11, 4 f. hervor: «(4) Und du hast

---

[43] Diese lineare Übersetzung sei hier gestattet, um den Eindruck des hebräischen Wortbildes zu erhalten.

[44] Statt חנותני (so Sukenik) lese ich חניתני.

mich weise gemacht durch deine Wundertaten, und hast in meinen Mund Lobpreis gegeben und auf meine Zunge (5) ה (—).» [45] Soviel ist klar: Flehen und Lobpreis sind hier als direkte Wirkungen Gottes verstanden.

Dabei verdient es Beachtung, daß diese Wirkung sich in einem Menschen vollzieht, der sich als Gottes «Knecht», 9, 11, bzw. als durch Gottes Wundertaten «weise gemacht» versteht. Ganz zu Gott gehörig beurteilt der Fromme sein Bitt- und Lobgebet nicht als sein eigenes Werk, sondern als von diesem selbst ausgehend. [46]

Es führt uns weiter, wenn wir die Fortsetzung der erstangeführten Stelle ansehen, 9, 11 f.: «(11) Und nicht hast du mein Leben gescholten und meinen Frieden nicht verstoßen und nicht (12) meine Hoffnung verlassen, und vor der Plage hast du meinen Geist fest hingestellt.» Die Annahme, daß hier der Beter das Widerfahren der gnädigen Bewahrung in der Anfechtung als Hilfe Gottes auf sein Gebet hin, d. h. als eine Erhörung seines Flehens ansieht [47], ist m. E. keine Überinterpretation. Zwischen Bitte und Bewahrung besteht ein innerer Zusammenhang, der für den Beter die Logik einer in Gott begründeten Kausalität hat: Das Gebet kam von Gott; darum hat er es auch erhört.

2. Wie hat nach Auffassung der Hod. diese Eingebung des Gebetes sich vollzogen? Wie die Reinigung von Sünde und Schuld und die Kraftverleihung zu neuem Wandel, so geschieht auch die Eingebung des Gebetes *durch den Geist*, 17, 17: «(L) von den Geistern, die du in mich hineingegeben hast, will ich Antwort der Zunge hervorbringen [48], um deine Gerechtigkeitserweisungen zu erzählen . . .» Hier ist der dem Beter verliehene Geist (pl.) Träger des Lobpreises Gottes. [49] Als grammatisches Subjekt bleibt die Person des Beters stehen. Aber ihr Tun geht

---

[45] Für das letzte, nicht erkennbare Wort ist wahrscheinlich תרועה vielleicht תודה, möglicherweise auch תפלה oder תחנה zu ergänzen.

[46] Ähnlich wie bei Paulus die Danksagung als eine Wirkung des erhöhten Herrn verstanden wird: Röm. 1, 8; 7, 25; 16, 27; Kol. 3, 17.

[47] Zu erfahrener Gebetserhörung bekennt sich eindeutig Hod. 5, 12 (s. Anm. 20).

[48] Cj. אה[וצי]א.

[49] Der erste Satzteil muß sich auf das Folgende beziehen, weil die vorausgehende Zeile frei ist und davor Zeile 15 einen Abschluß bildet.

von den verliehenen Geistern Gottes aus; sie sind das logische Subjekt.

Eine andere Stelle ordnet die beiden Subjekte nebeneinander, Hod. 3, 22 f.: «(22) Es ist gefallen dem Mann das Los der (zukünftigen) Welt, mit den Geistern (23) der Erkenntnis deinen Namen zu loben in der Einung des Jubels [50], zu erzählen deine Wundertaten vor allen deinen Werken.» In der Vollendung bringen der Mensch und die Geister Gottes ihm gemeinsam ihren Lobpreis dar. [51]

3. Die deutlichste Aussage über das Gebet im Geist, welche die Auslegung der obigen Stellen legitimiert, ist die aus Hod. 16, 11: (cj. בי) אחלה פניך ברוח אשר נתתה, «Und ich besänftige [52] dein Angesicht durch den Geist, den du (in mich) gegeben hast.» Wie geschieht dieses Besänftigen? Durch gute Werke? Durch Opfer? Oder durch Gebet? Wir müssen uns über den biblischen Sprachgebrauch von חלה im pi. unterrichten:

Während in Ps. 45, 13; Pr. 19, 6 und Hi. 11, 19 durch diesen Stamm das Gnädig-Stimmen eines Menschen ausgedrückt wird, bezeichnet derselbe in der überwiegenden Mehrzahl der Stellen das Gnädig-Stimmen Gottes durch einen Menschen. Das Verbum ist auch für die Begütigung durch Opfer gebraucht, so in 1. Sam. 13, 12; Sach. 7, 2; 8, 21 f.; wahrscheinlich ist auch in Mal. 1, 9 und Dan. 9, 13 mehr das Opfer als das Gebet gemeint. Daß aber die Verbindung חלה פנים zum Terminus technicus für das brünstige Gebet geworden ist, das Gott von seinem Zorn zum Erbarmen umstimmt, geht aus Ex. 32, 11; 1. Kön. 13, 6; 2. Kön. 13, 4; Jer. 26, 19; 2. Chr. 33, 12 und Ps. 119, 58 hervor. An allen diesen Stellen — nur für die letztgenannte gilt eine gewisse Einschränkung — ist auch die auf das Gebet folgende Erhörung ausdrücklich berichtet.

חלה פנים bezeichnet auch nach Hod. 16, 11 das im Gebet erfolgende Umstimmen Gottes von seinem Zorn zum Erbarmen. [53]

---

[50] Cj. ר[נ]ה.

[51] Cf. fürs N. T. das Zusammenwirken der himmlischen und irdischen Beter in Off. 5, 8. 13 f.; 7, 9—12; 19, 1—8.

[52] Die präsentische Übersetzung ist durch den Zusammenhang bestimmt, der in die Gegenwart weist.

[53] An das Mittel des Opfers ist auch wegen des Fernbleibens der Einung vom Opferkult in Jerusalem (cf. Dam. A 2, 14, 1—3) nicht zu denken.

Von sich aus vermöchte das der Beter nicht [54], aber er vermag es durch den Geist, den Gott ihm gegeben hat. Die Überzeugung, daß sein Gebet im Geist oder durch den Geist Gottes geschieht, schließt die Gewißheit der Erhörung ein; denn es hat nicht nur seinen Ursprung in Gott, es ist auch in seinem Vollzuge Gebet des gerechtgemachten Sünders. [55] In dieser geistgewirkten Erhörungsgewißheit liegt ein neues Motiv der Hoffnung auf Erhörung vor. [56] Es ist wie der Geist, durch den sie zustande kommt, gekennzeichnet durch das eschatologische Selbstverständnis der Gemeinde.

---

[54] Der angeführten Stelle geht unmittelbar voraus: «Und ich erkenne, daß ein Mensch nicht gerecht sein kann ohne dich.»

[55] Das Gebet im Geist steht mit der *Gerechtmachung* aus Gnaden auch in unmittelbarem Textzusammenhang: der Erwähnung des Gebetes mit den Geistern der Erkenntnis in Hod. 3, 22 f. geht in Z. 19 ff. der Lobpreis für den Anteil an der zukünftigen Welt voraus; in 9, 10 f. folgt auf die Notiz vom eingegebenen Gebet Z. 11: «Und nicht hast du mein Leben gescholten und meinen Frieden nicht verstoßen...»; dem passus vom Gebet im Geist in 16, 11 geht der Lobpreis für Gottes Barmherzigkeit, Z. 9a, und Gerechtigkeit, Z. 9b, sowie das Bekenntnis des Mangels an Gerechtigkeit ohne Gott, Z. 11, voraus, während in Z. 12 dann von der Reinigung des Beters durch den heiligen Geist die Rede ist.

[56] Dieses Motiv überbietet und verdrängt alle früheren Motive.

Im *A. T.* beobachten wir eine Fülle von Glaubensmotiven, die sich hauptsächlich aus den Erwählungstraditionen ergeben. In vorexilischer Zeit vertraut der Fromme auf Gottes Barmherzigkeit auf Grund der Geschichte Gottes mit seinem Volk (Herausführung aus Ägypten, Bund Gottes am Sinai, auch die Erzväterverheißungen); darum weiß er Gott als den Gott Israels, den Vater des Volkes, der seine Ehre vor den Heiden erweisen wird. In nachexilischer Zeit treten zu diesen Motiven hinzu das Vertrauen auf Gottes Allmacht, der zugleich Schöpfer und Erlöser ist, und besonders die Gebetserfahrungen der einzelnen Frommen. Belege bei Dietzel (Anm. 1), S. 33—41.

Im *Spätjudentum* kommt zu diesen Motiven vornehmlich das Vertrauen auf Gottes Walten als König und das Vertrauen auf seine Barmherzigkeit als Helfer der Unterdrückten hinzu; s. ebd., S. 47—54.

In der *Kriegsrolle* sind diese Motive genau so lebendig: Das Vertrauen auf den Bund Gottes mit den Vätern: 12, 3; 13, 7 f.; 14, 4 ff.; 18, 7; die Gewißheit, Gottes Erbe zu sein: 12, 12; 19, 4b; Erwartung des Gerichts für die Völker und der Hilfe für Israel: 16, 1b; Vertrauen auf Grund der Taten Gottes in der Geschichte: 11, 1 f. 3; Gott als Helfer der Armen: 11, 13; 13, 14; Vertrauen auf den allmächtigen Schöpfergott: 10, 12—15. Darum wird Erhörung erwartet: 10, 17.

In den *Hod.* sind diese Motive durch den auf die Einung beschränkten

IV.

Auch in der *urchristlichen Gemeinde* wird das Gebet als Wirkung des Geistes Gottes verstanden. In Gal. 4, 6 spricht *Paulus* [57] vom Beten des Geistes, das den Gläubigen durch den Ruf «Abba, Vater» ihre Kindesstellung zu Gott offenbart, was in Röm. 8, 16 durch das συμμαρτυρεῖν des Geistes ausgedrückt ist. Röm. 8, 15 redet vom Beten der Christen «im Geist», wobei ihnen dieselben Gebetsworte wie beim Beten des Geistes nach dem Gal. auf die Lippen kommen. In Röm. 8, 26 f. spricht der Apostel außerdem von dem Sich-Annehmen des Geistes um die Gläubigen, die noch im Stande der Schwachheit lebend nicht gottgemäß zu beten vermögen. Dieses Sich-Annehmen geschieht durch das fürsprechende Eintreten des Geistes, der das menschlich fehlsame Gebet vor Gott so macht, wie es sein muß. Der Geist vollzieht dasselbe rechtfertigende Eintreten, wie es in Röm. 8, 34 vom erhöhten Herrn ausgesagt ist. Wenn Paulus in Phil. 1, 19 von «der Unterstützung des Geistes Jesu Christi» spricht, dann meint er auch hier, daß durch den Geist sein Gebet als das eines gerechtfertigten Sünders gerechtfertigt vor Gott kommt und darum gottgemäß und erhörlich ist. [58]

Gottesvolkbegriff umgeprägt. Die Zugehörigkeit zum eschatologisch bestimmten Bund, nicht die zum natürlichen Israel trägt die Erhörungshoffnung: 2, 28b; 4, 5. 39; 7, 19 f.; 15, 15; Fr. 7, 7; nur für die Glieder der Einung ist Gott Vater: 9, 34 f.; nur ihr gilt das Heil: 4, 26; 13, 5; ihr gehört das Erbteil Gottes: 7, 34; 14, 19; aber über Israel wie über den Völkern stehen Gottes Fluch und Gericht: 3, 35 f.; 4, 18 f. 26 f.; 6, 30—33; 7, 22 f.; Fr. 14, 3. — Im *Man.* gilt dieselbe Beschränkung, cf. 5, 22b: «die sich willig erweisen, sich zu deinem Bund zu bekehren». Sie haben Hoffnung auf Erhörung, während die übrigen davon ausgeschlossen sind, 2, 8b; cf. Dietzel (Anm. 1), S. 81 f. (die Sonderstellung der Kriegsrolle war hier noch nicht erkannt, da nur geringe Teile des Textes bekannt waren).

[57] Das nach Eph. 6, 18 von den Gläubigen erwartete Beten im Geist stimmt mit den Aussagen der unumstrittenen Paulinen überein. Paulus steht mit seiner Auffassung auch nicht allein. In Jud. 20 f. wird den Gläubigen das Beten im Geist zur Bewahrung in der Liebe Gottes und Erwartung des eschatologischen Heils nahegelegt; in Off. 22, 17 beten der Geist und die Gemeinde zusammen um das Kommen des Herrn.

[58] Werner Bieder, Gebetswirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus. Das Beten des Geistes und das Beten im Geist: Theol. Zeitschr. 4 (1948), S. 33 ff.; Julius Schniewind, Das Seufzen des Geistes nach Römer 8, 26. 27: Nachgel. Reden und Aufsätze (1952), S. 92—96.

G. Harder hat in seiner Monographie «Paulus und das Gebet» [59] die Meinung vertreten, daß dieses Gebet im Geist bei Paulus «irgendwie ekstatisches Gebet» [60] sei, das — abgesehen von einer geringen Ausnahme [61] — wie die Glossolalie unter Ausschaltung des νοῦς vor sich gehe, wobei der Geist allein das Subjekt des Gebetes, der Mensch aber nur dessen Instrument wäre.

Diese Meinung hat W. Bieder [62] vom Zusammenhang der paulinischen Texte her so sorgfältig widerlegt, daß wir davon nichts weiter als das Ergebnis zu wiederholen brauchen: «Das Beten des Pneuma streicht den Menschen in seinem Beten nicht durch, erniedrigt ihn auch nicht zu einem bloßen Kanal, sondern erhöht ihn zur Würde des verantwortlichen Beters, der durch das eintretende Werk des Pneuma gerechtfertigt ist.» [63]

Unsre Frage ist hier die nach dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in den das urchristliche Beten im Geist hineingehört. Die Beantwortung dieser Frage wird allerdings, wie auch die Untersuchung Harders deutlich erkennen läßt, die Interpretation mitbestimmen. Harder hat eine Verbindungslinie zum ekstatischen Gebet der hellenistischen Zauberpapyri gezogen. [64] Die wesentlich näher liegenden Erscheinungen eines Gebetes im Geist in Jub. 25, 10—23 und Hen. 71, 11 f. [65] hat er als vermeintlich hellenistischen Einfluß der Spätzeit beiseite gestellt. [66] In der Hen.-Stelle ist wahrscheinlich prophetische Rede gemeint. [67] Jub. 25 aber schildert ein Gebet im Geist, und dieses kann nicht als ekstatisches angesehen werden, denn in V. 14 wird das Herabkommen des «Geistes der Wahrheit» in den Mund der Rebekka beschrieben, mittels dessen sie dann ihren Sohn Jakob mit völlig verständlichen Worten, die keineswegs in ekstatischem Zustand gesprochen sind, segnet, V. 15—22.

Harder verneint nicht nur die Nähe dieser Vorstellung vom Gebet im Geist zum paulinischen, er sucht für die Geistvorstellung bei Paulus über-

---

[59] Günther Harder, Paulus und das Gebet. = Neutest. Forschungen R. 1, H. 10 (1936), bes. S. 163—72.

[60] Ebd., S. 171.

[61] Harder nimmt die «geistlichen Lieder», Kol. 1, 3. 16, aus, S. 171, 3.

[62] Bieder (Anm. 58), S. 22—40.

[63] Ebd., S. 40. Es wäre höchstens darauf hinzuweisen, daß das zeitliche und kausale Nacheinander, in das Bieder das Beten des Geistes und das Beten im Geist anordnet, S. 27, nicht so sehr betont werden darf, da es sich dabei um die notwendig gleichzeitig erfolgenden Seiten ein und derselben Sache handelt, wenngleich theologisch unangefochten feststeht, daß das Handeln Gottes dem des Menschen vorausgeht. Cf. Dietzel (Anm. 1), S. 255 f.

[64] Harder (Anm. 59), S. 164, 1.

[65] Die Nähe beider Schriften zur Sekte ist längst erkannt; vgl. z. B. Kurt Schubert, Zwei Messiasse ...: Judaica 11 (1955), S. 226, 40.

[66] Harder (Anm. 59), S. 165, 3.

[67] Hans Lietzmann, An die Korinther (4. Aufl. 1949), S. 70, führt die Stelle als Beispiel dafür an; desgleichen Hen. 91, 1 ff. In Sus. 45. 46 (Theodotion) ist das Pneuma hagion Führer zu gerechtem Urteil.

haupt einen anderen als den alttestamentlichen Grund. Für den Geist als eine Gabe, die nicht nur den Propheten und wenigen Auserwählten, sondern allen Gläubigen zuteil werden soll, nimmt er an, daß erst von der Sap. Sal. dafür die Denkmöglichkeit, d. h. die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen geschaffen wurden. [68] Dies trifft aber nicht zu.

Der stärkste Quellort für die paulinische Geistvorstellung ist das A.T. mit seinen Verheißungen vom Geist als der Gabe der Endzeit. [69] Darum ist für Paulus die Geistverleihung an alle Gläubigen Gabe der angebrochenen Endzeit. [70] Seine Wirksamkeit in der Gemeinde zeigt die eschatologische Gegenwart Gottes in seinem Volk an. [71]

Auch das Judentum hat für die Endzeit die Gabe des Geistes erwartet. [72] Aber im Gegensatz zur Gemeinde vom Toten Meer hielt es weder die Endzeit für angebrochen, noch ihre Gaben für gegenwärtig. [73]

In der Theologie der Einung (repräsentiert durch die Hod.) und in der urchristlichen (repräsentiert durch Paulus) liegen eine Reihe religionsgeschichtlich gesehen formal gleicher Züge vor: Beide lehren die völlige Verlorenheit des auf sich allein gestellten Menschen. [74] Beide glauben an die Vergebung der und Reinigung von den Sünden, welches durch die eschatologische Gabe des Geistes geschieht. [75] Diese Heilszueignung und Gerechtmachung geschieht für beide allein aus Gnaden [76]; das Mit-

[68] Harder (Anm. 59), S. 167 f.

[69] Cf. Jes. 32, 15—18; Ez. 36, 26 f.; 37, 5 ff.; 39, 29; Jes. 44, 2—5; Joel 3, 1 ff.; Sach. 12, 10.

[70] Die Bezeichnung des Geistes als ἀπαρχή, Röm. 8, 23, und ἀρραβών, 2. Kor. 1, 22; 5, 5, weisen ihn als eschatologische Gabe aus. Ebenso u. a. Röm. 8, 6b: «Das Sinnen des Geistes ist Leben und Friede.» Beides sind Güter der Endzeit. Ebenso deutlich ist auch in der Apg., 2, 16 ff. 33, der Geist als die Gabe der angebrochenen Endzeit verstanden.

[71] Cf. 1. Kor. 12, 6—11; 14, 25.

[72] An den folgenden Stellen ist entweder von der Geistbegabung des Messias oder des Volkes Gottes in der Endzeit die Rede: Ps. Sal. 17, 41 f.; 18, 7 f.; Hen. 49, 3; 61, 7. 11; 62, 2; *Test. Juda 24, 2 ff.;* Test. Levi 18, 5. 7. 11.

[73] Daß aus der späteren rabbinischen Literatur keine Stelle bekannt ist, «in der der heilige Geist mit dem Beten eines Israeliten in Verbindung gebracht wird»: P. Billerbeck, Kommentar, 3 (1926), S. 243, erklärt sich eben daraus.

[74] Röm. 7, 14—24; der Mensch ohne Christus: Röm. 1, 18—2, 24; 3, 9—18.

[75] Cf. *1. Kor. 6, 11;* Röm. 8, 13; auch Tit. 3, 5 f.

[76] Gal. 5, 5; Röm. 4, 5; 11, 6. Auf wichtige Unterschiede macht Anm. 37 aufmerksam.

wirken irgendwelcher Werke ist ausgeschlossen.[77] Von beiden wird die Zugehörigkeit zum wahren Gottesvolk proklamiert.[78] Der Gott wohlgefällige Wandel wird nach Auffassung beider durch die Gabe des Geistes ermöglicht[79]; und das Gebet im Geist, das beiderorts in echtem theologischem Zusammenhang mit der Gerechtmachung des Sünders aus Gnaden steht[80], ist hier wie dort die gottgeschenkte Möglichkeit zu erhörlichem Beten. So weit reicht die Parallelität der Vorstellungen, daß die Hod. wie dann auch Paulus ein Beten des Geistes im Menschen und das des Menschen im Geist kennen. Dieses Gebet im Geist ist in den Hod. kein ekstatisches.

Aus dieser religionsgeschichtlichen Parallelität ist nicht ohne weiteres eine Abhängigkeit des Paulus von der Theologie der Einung zu folgern.[81] Wie überhaupt, bestehen auch zwischen dem Beten im Geist bei Paulus und dem in der Einung ganz *wesentliche Unterschiede:* Einen die Gotteskindschaft des Beters proklamierenden Charakter wie bei Paulus hat das geistgewirkte Gebet in der Einung nicht. Dort ist zwar mit der Geistbegabung das Bewußtsein, Knecht Gottes zu sein, verbunden. Aber die dort vorhandene Vorstellung von Gott als Vater aller Glieder des Jaḥad entspricht der alttestamentlichen von Gott als Vater aller Glieder des Volkes. Das Abba, Vater des urchristlichen Gebetes ist etwas Neuartiges: Abba entstammt dem Sprachgebrauch des Kindes in der Familie.[82] Hier *ist* Gott Vater, der nicht erst

---

[77] Gal. 2, *16.* 21; Röm. 3, 20. 28; 11, 6.

[78] Gal. 6, 16; Röm. 9, 25 f. (cf. 1. Petr. 2, 9 f.).

[79] Gal. 3, 2. 5. 14; 4, 6; 5, 13—6, 10, bes. 5, 25; Röm. 5, 5; 6, 1—23; 7, 6; 8, 1—27, bes. V. 14.

[80] In bezug auf die paulinischen Stellen hat dies Schniewind (Anm. 58), S. 91—96, eingehend dargestellt.

[81] J. L. Teicher, Journ. of Jew. Stud. 3 (1952), S. 111—118. 139—150; 4 (1953), S. 1—13. 49—58. 93—103 — nur vol. 3 lag dem Verf. vor —, versuchte den Nachweis zu führen, daß in den Texten der Einung die Lehre einer vorpaulinischen christlichen Kirche (lokalisiert in Jerusalem) zu erkennen sei. Aber die in der Einung und bei Paulus vorkommenden verwandten Theologumena der Erbsünde, Vorherbestimmung und Erwählung, die Lehre vom heiligen Geist, besonders die vom Geist in der eschatologischen Periode, und die eschatologische Konzeption als solche — Teicher hat dies herausgestellt, noch ohne den größeren Teil der Hod. gekannt zu haben — sind noch keine «incontrovertible evidence» (vol. 3, S. 150) für den christlichen Inhalt der Texte. Die Frage, inwieweit Paulus die Theologie der Einung gekannt hat, ist wohl nur durch umfassende Begriffsuntersuchungen, nicht schon durch das Feststellen einiger Parallelitäten und Anklänge zu klären.

[82] Joachim Jeremias, Abba: Theol. Lit.zeit. 79 (1954), Sp. 213 f.; cf. auch

zum Erbarmen umgestimmt zu werden braucht.[83] Der wesentlichste Unterschied ist aber der, daß in der Urchristenheit der Geist von Christus her bestimmt ist, wie auch aus dem Zusammenhang des geistgewirkten Betens ersichtlich wird.[84]

Der echten Parallelität der Vorstellungen entnehmen wir soviel: In der Einung ist man wie später im Urchristentum von der religionsgeschichtlich gesehen gleichen Voraussetzung aus, nämlich dem Glauben an die im Anbruch der Endzeit bereits verliehene Gabe des Geistes, zu einer äußerlich ganz ähnlichen Auffassung vom Gebet im Geist gekommen. Darum sind für das Verständnis des Gebetes im Geist auf religionsgeschichtlicher Ebene in erster Linie nicht die ekstatischen Gebete der hellenistischen Zauberpapyri, wo die genannten biblischen Zusammenhänge völlig fehlen, sondern die formal gleichen Vorstellungen im Spätjudentum heranzuziehen.

Erlangen. *Armin Dietzel.*

---

schon Gerh. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum (1932), S. 92—95, und ders, in Theol. Wört., 1 (1933), S. 4—6 (ἀββᾶ).

[83] Gott ist *für* die Gläubigen: Röm. 8, 15 ff. 31 ff. Bezeichnend ist auch der Umstand, daß in Hod. 10, 14; 11, 29 von dem «Gott der Barmherzigkeiten» die Rede ist, während Paulus die Wendung «Vater der Barmherzigkeiten» gebraucht, 2. Kor. 1, 3.

[84] Weil der Sohn Gottes die Menschen zur Sohnschaft befreit hat, Gal. 4, 4 f., konnte Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen der Gläubigen senden, 4, 6, damit sein Zeugnis sie ihrer Sohnschaft gewiß mache, Röm. 8, 16, und sie wie der Sohn selbst (cf. Mc. 14, 36) durch die Wirkung des Geistes «Abba, Vater» rufen, Gal. 4, 6; Röm. 8, 15.