

Richard Horsley

Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels

Im Gegensatz zur landläufigen christlichen Behauptung warteten die meisten Juden zur Zeit Jesu eindeutig nicht auf die Ankunft des Messias. Das ganze Vorstellungsgelbe des «Messias» ist ein Produkt christlich-theologischer Reflexion. Die frühen Christen griffen bei ihren Bemühungen, die Einzigartigkeit Jesu zu verdeutlichen, auf mehrere unterschiedliche Traditionen von bereits dagewesenen oder für die nächste Zukunft erwarteten Heilsbringern zurück, von denen einige aus der hebräischen Bibel und/oder der Septuaginta stammten. Nach und nach schmolzen die vielen verschiedenen Bilder und Traditionen zusammen, und es entstand ein in höchstem Maße harmonisierendes und dominierendes Konzept von «Christus». Dieses Gedankengebilde hatte seinerseits entscheidende und prägende Auswirkungen auf die moderne populäre sowie die wissenschaftliche Deutung der jüdischen «Messias»-Erwartung. Das, was die Christen in Jesus gefunden zu haben glaubten, bestimmte das, was, wie die Christen behaupteten, von den israelitischen Propheten angekündigt und/oder von den Juden erwartet worden war.

Als strittiges Thema in der modernen Theologie gehört die «Messias-Frage» außerdem zu einem größeren Vorstellungssystem von den Anfängen des Christentums, dessen Inhalte mit dem wirklichen Leben der Menschen im alten Palästina nur wenig zu tun haben. Wir schreiben und reden weiterhin über «die ersten Christen» als seien sie eine «religiöse Gemeinschaft»

gewesen, die als «Reformbewegung» innerhalb «des Judentums» begann, das wir uns als einheitliche «Religion» oder größere «religiöse» Gemeinde vorstellen. Die Schwierigkeit, bestimmte der Realität entsprechende historische Momente, auf die diese Vorstellungen zurückgreifen, auszumachen und zu identifizieren, wird jedoch zunehmend klarer. Betrachten wir die wesentlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen neutestamentlichen Schriften, so können wir feststellen, daß innerhalb weniger Jahrzehnte sowohl in Palästina als auch in der größeren griechisch-römischen Welt mehrere verschiedene Gemeinschaften von Anhängern Jesu entstanden, von denen sich keine einzige gegen «die Juden» oder gegen «Israel» abgrenzte.

Die alte theologische Standardvorstellung vom «Judentum» basierte in der Hauptsache auf Zeugnissen aus der rabbinischen Literatur, die vom zweiten bis fünften Jahrhundert n. Chr. und der Zerstörung des Tempels in Jerusalem entstanden ist. Aber von «dem Judentum» oder von «den jüdischen Sekten» zu sprechen, ist, will man der Vielfalt der Gruppierungen im jüdischen Palästina des ersten Jahrhunderts n. Chr. gerecht werden, gleichermaßen unbefriedigend. Identifizierbare Gruppierungen in Palästina wie die Pharisäer und die Sadduzäer waren nicht rein religiöse Gemeinschaften, vergleichbar mit modernen religiösen Gemeinschaften, wie z. B. den Baptisten oder den Mennoniten, die sich von der «etablierten Religion» distanzieren. Das, was der moderne westliche Mensch mit dem Begriff «Religion» bezeichnet, ist in nahezu jeder traditionellen Gesellschaft, so auch im antiken Palästina, ursprünglich in einen Zusammenhang von verschiedenen Dimensionen des Lebens eingebettet, zu der z. B. auch die politische und die wirtschaftliche und sogar die verwandtschaftliche Dimension gehören. Jede dieser identifizierbaren Gruppen im antiken jüdischen Palästina hatte einen bestimmten sozialen Standort sowie bestimmte politische und wirtschaftliche Interessen und Rollen, die untrennbar mit ihren religiösen Idealen und Bräuchen verbunden waren.

Der strukturelle soziale Konflikt und alternative kulturelle Traditionen

Wie viele andere antike Gesellschaften des Vorderen Orients kannte auch das Sozialgefüge des

antiken Judäa eine fundamentale Aufteilung der Bevölkerung in Herrscher und Beherrschte¹. Die überwiegende Mehrheit der Beherrschten bestand aus Bauern, die in semi-autonomen Dorf- und Stadtgemeinschaften lebten. Die Herrscher, deren Unterhalt aus Abgaben, Steuern und/oder Renten finanziert wurde, die sie von den Bauern eintrieben, bildeten mit ihren «Gefolgsmännern», die sie bei den Regierungsgeschäften unterstützten, und mit Handwerkern und anderen, die ihren Interessen dienten, sowohl auf kultureller als auch auf politischer Ebene dominante städtische Gemeinden. Die Lage des antiken jüdischen Palästina ist in gewisser Weise mit der eines Volkes der sogenannten «Dritten Welt» in der heutigen Zeit zu vergleichen, das einer Weltmacht untergeordnet ist, in der wiederum die einflußreichen Familien ihrerseits von den Herrschern abhängig sind². Seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. war das jüdische Volk von einem Tempelstaat regiert worden, der ursprünglich vom persischen Reich unterhalten worden war. Der Tempel und sein Hohepriestertum behielten auch unter den nachfolgenden griechischen und römischen Regierungen ihre Funktion als herrschende Institution in Politik, Wirtschaft und Religion. Die persische Reichspolitik förderte außerdem die Wiederbelebung und die Konsolidierung der gesetzlichen und kulturellen Traditionen der ihr untergebenen Völker. Dadurch waren die Oberhäupter des jüdischen Tempelstaates und ihre Schriftgelehrten in der Lage, die Tora als «Verfassung» und «Gesetzbuch» des Tempelstaates hervorzubringen und die Entwicklung der Psalmen usw. als Schlüsselemente der «Tempelliturgie» zu fördern.

Um das Aufkommen einer Sehnsucht nach Befreiung, einschließlich der Hoffnung auf einen Messias oder andere Heilsbringer in der Spätzeit des zweiten Tempels, verstehen zu können, müssen wir die möglichen Konflikte innerhalb des Sozialgefüges aufgrund der antiken Reichsverfassung und insbesondere die «Mittlerrolle» der Schriftgelehrten und anderer Gefolgsmänner sowie ihre starke Verbundenheit mit den kulturellen Traditionen von Judäa begreifen. Das bedeutet, daß die jüdischen Hohenpriester, wie die Herrscher anderer traditioneller antiker Gesellschaften des Vorderen Orients, ihre Untertanen mit der Unterstützung von Schriftgelehrten regierten. Diese gelehrten Be-

amten, die uns aus der späten zweiten Tempelzeit als «Schriftgelehrte» und Pharisäer bekannt sind, waren für die Bewahrung, Auslegung und Anwendung der Tora und/oder anderer gesetzlicher und kultureller Traditionen verantwortlich. Solange die hohepriesterlichen Herrscher mit der traditionellen Kultur und den Gesetzen leidlich zufrieden waren, konnten innere strukturelle Spannungen durch die Vermittlung der Schriftgelehrten gelöst werden (vgl. z.B. Sir 38,24–39,5). Als die hohepriesterlichen Herrscher jedoch von den traditionellen Wegen abwichen — und sich, während der hellenistischen Reform um 175 v. Chr. und auch später, sogar programmatisch an die vorherrschende Kultur des griechischen Reiches assimilierten —, wurden die Schriftgelehrten in einen schwierigen Loyalitätskonflikt zwischen den Traditionen, für deren Bewahrung und Auslegung sie verantwortlich waren, und den Herrschern, für die sie arbeiteten und von denen sie politisch und wirtschaftlich abhängig waren, gestürzt³.

Um verstehen zu können, warum sich die Hoffnungen gewisser jüdischer Gruppen in der Vorstellung eines Messias ausdrückten, muß außerdem berücksichtigt werden, daß das kulturelle Erbe des Tempelstaates gewisse Traditionen beinhaltete, die die Macht und die privilegierte Stellung der Herrscher in Frage stellten, und andere, die ihre dominante Position legitimierten, und daß in beiden Fällen mit dem Symbol des «Gesalbten» gearbeitet wurde.

Um sich in der ursprünglich nicht-israelitischen Stadt Jerusalem etablieren zu können, hatte sich das davidische Königtum mit der Ideologie eines von Gott eingesetzten Königtums legitimiert, die der antiken orientalischen Mythologie des Reichskönigtums entlehnt war⁴. Diese erhabene Königsideologie kommt in verschiedenen «Königsliedern», wie z.B. in Ps 2, Ps 89 und Ps 110 sowie in der Schilderung von Gottes «Bundeschluß» mit David in 2 Sam 7 zur Sprache. Sie beinhaltet Elemente wie z.B. die göttliche «eingeborene» Sohnschaft («Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt.» Ps 2,7), die Verheißung von unaufhörlichem oder ewigem Fortbestand («... ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen» (2 Samuel 7,13; vgl. Ps 132,11; 12) und die sakrale Dimension des Königtums («Du bist Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks» Ps 110,4). Diese Ideologie des Reichskönigtums

setzte sich in offiziellen prophetischen Weissagungen fort, die bei der Geburt von Königssöhnen, wie z.B. der in Jes 9,2-7 beschriebenen Verheißung der Geburt des göttlichen Kindes, ausgesprochen werden.

David selbst jedoch war ursprünglich ein König des Volkes und kein typisch orientalischer Monarch. Nachdem seine Laufbahn unter einem anderen Volkskönig, Saul, als herausragender Krieger begonnen und er dann als Räuberhauptmann bei den Erzfeinden Israels, den Philistern, in Diensten gestanden hatte, wurde David zunächst nur von seinem eigenen Stamm, den «Männern Judas,» und schließlich von den Ältesten des gesamten israelitischen Volkes öffentlich zum König proklamiert oder als König «gesalbt» (2Sam 2,4; 5,1-3). Als er seine Königswürde, natürlich in der jebusitischen Stadt Jerusalem, in ein etabliertes Königtum umwandeln wollte, mußte er sein Volk, die rebellischen Israeliten, mit seinen eigenen nicht-israelitischen Söldnertruppen unterwerfen (2Sam 15-20). Es erhielt sich jedoch die Tradition, daß die Königsherrschaft Davids ihren Anfang dadurch genommen hat, daß er von seinem eigenen Volk selbst zum König «gesalbt» und zum Anführer im Kampf gegen die Fremdherrschaft der Philister gewählt worden war. Diese Tradition des vom Volk gesalbten Königs setzte sich auch bei den Nordstämmen fort, die nach Salomos Tod mit dem davidischen Königtum brachen, was Volksaufstände unter der Führung von Männern wie Jerobeam und Jehu zur Folge hatte. Es scheint so, als ob die Tradition des Volkskönigtums als eine Art Gegengewicht zu der mythologisierten Ideologie der Königsherrschaft fungierte.

Es gab andere israelitische Traditionen, die Parallelen zu der Tradition des Volkskönigtums hinsichtlich ihres Gegensatzes zu der Königsherrschaft und ihrer mythischen Legitimation zogen und sie stützten, insbesondere die Exodustradition und der mosaische Bundesschluß. Von ihren eigentlichen Ursprüngen her waren die Israeliten ein Volk, das aus der Fremdherrschaft in Ägypten geflüchtet war. Und der Bundesschluß zwischen Jahwe und Moses mit seinen Begleiterscheinungen, wie z.B. der Befreiung von Schulden und Sklaven am Sabbat, läßt egalitäre politische und wirtschaftliche Prinzipien als Willen des Gottes erkennen, der die Israeliten einst aus der Fremdherrschaft befreit

hatte. Sowohl Schriftpropheten wie Amos und Jeremia als auch prophetische Gestalten, die Widerstandsbewegungen innerhalb des Volkes anführten, wie Elija und Elischa, machten die Prinzipien des mosaischen Bundes gegen die systematische Ausbeutung durch die etablierte Monarchie und ihre offiziellen Vertreter wieder geltend.

In der etablierten Gesellschaft des Tempelstaates im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. wurde die Ideologie des gesalbten Königs jedoch zuerst relativiert und dann schließlich so gut wie aufgegeben. Die von dem Propheten Sacharja und anderen postulierte Idealvorstellung bestand in einer Diarchie (= Doppelherrschaft), von einem gesalbten Priester und einem gesalbten davidischen Fürsten (Serubbabel). Aber nach und nach verdrängte das Hohepriestertum schlichtweg die Überbleibsel des Königtums. Als Modell der gesellschaftlichen Führungsposition war das Hohepriestertum zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr.⁵ so stark und ausschließlich im Denken des Volkes verwurzelt, daß die ersten Generationen von Aufständischen gegen die Priesterschaft nur in gewohnten Bahnen denken, d.h. sich als Alternative zu den bestehenden Verhältnissen entweder ein anderes Hohepriestertum (die Hasmonäer) oder ein direktes Eingreifen Gottes (vgl. die frühe henochitische Literatur; Daniel) oder eine Kombination von beiden (vgl. ein Großteil der Schriftrollenfunde vom Toten Meer/Qumran) vorstellen konnten. Nur ganz allmählich entwickelten dissidierende Gruppen alternative Führungsbilder wie z.B. das eines davidischen Messias (vgl. die Psalmen Salomos). Der größte Teil unserer Zeugnisse stammt natürlich, da wir auf literarische Quellen angewiesen sind, aus «intellektuellen» Gesellschaftsschichten, d.h. von Gruppen dissidenter Schriftgelehrter. Jedoch eröffnet uns auch der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus Einblicke in einige verbreitete Bewegungen, die sich nicht nur einen anderen Stand der Dinge vorstellen konnten, sondern sich auch konkret für Veränderungen einsetzten.

Ideologien intellektueller Gruppierungen

Zu Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. erlangte ein einflußreicher Zirkel innerhalb der herrschenden Priesterschaft und ihrer wohlhabenden Verbündeten die Gunst der seleukidi-

schen Regierung und leitete sowohl auf kultureller als auch auf politischer Ebene eine gesellschaftliche Umorientierung zum Hellenismus in die Wege. Da die traditionelle Tora und/oder die mosaischen Bundesgesetze von hellenistischen politisch-religiösen Elementen ersetzt wurden, verloren die Schriftgelehrten ihre gesellschaftspolitische Rolle und ihre wirtschaftliche Unterstützung. Schließlich beteiligten sich die Schriftgelehrten oder Weisen, teilweise in führenden Positionen, an den Volksaufständen gegen die hellenistische Reform, die von ihren (früheren) priesterlichen Schutzherren durchgeführt wurde. Aber bevor die vorbehaltlose Verfolgung der treuen *maskilim* («Verständigen») (Dan 11,33) einsetzte, begannen Gruppen von Schriftgelehrten damit, ihre zerstörten Hoffnungen auf das Hohepriestertum sowie ihren Widerstand gegen die Herrscher und ihre Reichsverbündeten zu artikulieren. Die frühen Texte, das Buch Daniel und die frühen Henochschriften, enthalten keinen einzigen Hinweis auf einen *Messias*. Die einzige Alternative zu der hohepriesterlichen Herrschaft bestand im Handeln Gottes selbst oder einer Mischung aus Gott, engelartigen Wesen und/oder den Gerechten selbst. Nachdem die Familie der Hasmonäer ihre Macht durch die Führungsgewalt von Judas, dem Makkabäer, und seinen Brüdern im «Makkabäeraufstand» konsolidiert hatte, setzte sie sich selbst als Dynastie des wiederhergestellten Hohepriestertums ein. In den vorhandenen Texten finden sich so gut wie keine Hinweise auf einen *Messias*, die von Bedeutung sein könnten, bis lange nach der Enttäuschung durch diese Restauration, in den Schriftfunden von Qumran.

*Das Erste Henochbuch*⁶

Die frühen «henochitischen Schriften» scheinen auf einen Zirkel von Schriftgelehrten/Weisen zurückzugehen und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt worden zu sein. Vier der fünf größeren Abschnitte des Ersten Henochbuches wurden unter den am Toten Meer entdeckten Schriftrollen gefunden, jedoch gibt es keinen Grund anzunehmen, daß sie von der Gemeinde von Qumran verfaßt worden sind. Die Verfasser waren wahrscheinlich (frühere) Schriftgelehrte der Tempelregierung in Jerusalem, die der hellenistischen «Reform» und

den wohlhabenden und einflußreichen Regierungskreisen feindlich gesonnen waren, da sie sie als «Ausverkauf» an kulturelle und politische Formen des Westens betrachteten. Der Großteil dieser Schriften besteht aus Weisheitsoffenbarungen, die den verwirrten und leidenden Gerechten helfen sollen zu verstehen, was in der Welt passiert, und sie in dem Glauben bestärkt, daß letztlich alles in Gottes Hand liegt. Neben «Henoch» selbst spielten Engel die Schlüsselrollen bei der Offenbarung — man könnte sogar sagen bei der Erlösung. Nicht jeder Abschnitt des Ersten Henochbuches stellt eine Erlösungsszene dar. Eigentlich scheint das Jüngste Gericht, in dem die Gerechten gerechtfertigt und die grausamen Herrscher und Sünder verurteilt werden, der Höhepunkt oder die Lösung für die von den Verfassern erlebte Leidenssituation zu sein. Im ersten Hauptteil, Kapitel 1-36 (1. und 2. Reisebericht), ist Gott selbst der ausführende Richter; in den Mahnreden des Henoch, Kapitel 92-105, und in der Zehnwochenapokalypse, Kapitel 93,1-10 und 91,12-19, sind die Gerechten selbst an der Bestrafung der Sünder/Herrscher (95,3; 96,1; 98,12; 93,10; 91,12) beteiligt. Im oben geschilderten «synthetischen Überschwang», jedes erdenkliche Erlösungssymbol als «messianisch» interpretieren zu wollen, wurde der große weiße Stier der Endzeit des «Himmels auf Erden» am Schluß der Tiersymbol-Apokalypse, Kapitel 85-90, als der davidische *Messias* betrachtet. Aber der weiße Stier ist, wie alle anderen weißen Stiere auch, ein Symbol für die Wiedergewinnung der Vitalität und Reinheit der Ur-Menschheit. Es besteht ein wissenschaftlicher Konsens über die Identifizierung des «großen Hornes bei einem von jenen Schafen», in 1 Hen 90,9 mit Judas, dem Makkabäer, dem Anführer des Aufstandes gegen das hellenistische Regime. Aber weder hier noch an anderen Stellen in diesen vier Abschnitten des Ersten Henochbuches, das in Qumran gefunden wurde, wird eine mit dem Messiasgedanken identifizierbare Figur oder ein entsprechendes Motiv erwähnt.

*Das Buch Daniel*⁷

Die Verfasser des Buches Daniel hinterließen ihre Unterschrift unverkennbar in Dan 11,33-35: Sie waren «die Verständigen im Volk», die *maskilim*, die wegen ihrer Treue zur

traditionellen jüdischen Lebensweise angesichts der reichsmilitärischen Durchsetzung der hellenistischen Reform den Märtyrertod starben. Vor die Entscheidung gestellt, entweder wegen ihrer Glaubenstreue von den Regierungstruppen getötet zu werden, oder wegen ihrer Ergebung in die Reformen von Gott verlassen zu werden, und somit verzweifelt auf irgendeine Bestätigung hoffend, daß Gott den Verlauf der Geschichte trotz aller Widrigkeiten noch fest in seiner Hand hat, suchten diese *maskilim* nach einer Offenbarung in Träumen und Visionen. Das Ergebnis besteht in der Reihe von Visionen in Daniel 7–12, Offenbarungen, die zwei Symbole einführten, die bei den nachfolgenden Generationen von Juden und dann auch von Christen, die sich in einer ähnlichen Situation der Unterdrückung befanden, große Bedeutung erlangten. Diese apokalyptischen Visionen haben, wie die meisten späteren, eine elementare dreiteilige Botschaft: Gott, der tatsächlich die letzte Kontrolle über den Verlauf der Geschichte besitzt, wird a) die ausbeuterischen Herrscher im politischen und/oder im privaten Bereich verurteilen, b) dem Volk, das gegenwärtig unter Verfolgung oder anderen Formen der Unterdrückung leidet, wieder ein freies Leben unter seiner eigenen Herrschaft (dem «Reich Gottes») und in Souveränität ermöglichen, und c) die Märtyrer des Glaubens noch vor der Verurteilung der Unterdrücker und der Befreiung des Volkes rechtfertigen. Das an dieser Stelle erstmals erwähnte Symbol für die Rechtfertigung der Märtyrer, die *Auferstehung von den Toten* (in Dan 12,2f), entwickelte sich zu einem zentralen Glaubensartikel der Juden in Palästina, in besonderem Maße für die Pharisäer, und später, durch die Vermittlung einiger Hauptgruppen der Anhänger Jesu, für die späteren orthodoxen Christen. Das berühmteste und bedeutsamste Symbol für die Wiedereinsetzung der Herrschaft Gottes und/oder der Souveränität des Volkes wird in Dan 7,1–14 erwähnt: «einer wie ein Menschensohn» oder «der Menschengleiche», dem die Herrschaft am Tag des Jüngsten Gerichts gegeben wird und der als Gegengewicht zu den wilden Bestien dargestellt wird. Obwohl einige «christliche» Gruppen, wie z.B. die mit dem Matthäusevangelium angesprochene Gemeinde, «Menschensohn» im Sinne eines Titels für einen Erlöser verstanden, wird das Traumbild aus Dan 7,13–14 in Dan

7,18 und 27 klar und ausdrücklich als «Volk der Heiligen des Höchsten» interpretiert. Demzufolge war das Bild dessen, der «da kam mit den Wolken des Himmels/einer wie ein Menschensohn», dem «Herrschaft, Würde und Königtum gegeben» war, ursprünglich überhaupt kein Titel für eine Erlösergestalt, sondern ein Traumbild oder Symbol für die Wiedereinsetzung des gesamten Volkes zu unabhängigem Leben unter ihrem eigenen göttlichen König. Gott selbst war der Ausführende von Gericht, Erlösung und Rechtfertigung (mit offensichtlicher Unterstützung des «großen (Engel)Fürsten, Michael», Dan 12,1).

Die Schriftrollen vom Toten Meer

Aufgrund der spärlichen Hinweise auf einen «Messias» in der jüdischen Literatur aus der Zeit Jesu wurde die Entdeckung mehrerer Erwähnungen «der Messiasse aus Aharon und Israel» in zwei der Schriftrollen, die 1947 bei Qumran in der Nähe des Toten Meeres gefunden wurden, mit großer Aufregung zur Kenntnis genommen. Die Schriftrollen scheinen von einer Gemeinde, die größtenteils aus Priestern und Schriftgelehrten bestand, dort zurückgelassen worden zu sein. Offensichtlich hatte sich die Gemeinde als Widerstandsbewegung gegen den «Handel» gebildet, den die hasmonäischen Anführer des Makkabäeraufstands mit der Reichsregierung abgeschlossen hatten, um sich selbst als neue hohepriesterliche Herrscher Judäas anerkennen zu lassen — daher die Tiraden gegen «die gottlosen Priester». Die Gemeinde existierte bis weit in die Zeit des Römischen Reiches hinein und stellte sich in ihrer Phantasie einen letzten kosmischen Kampf zwischen Gott und den himmlischen Heerscharen auf der einen und den «Kittim», d. h. den Römern, die die Herrschaft über Palästina übernommen hatten, auf der anderen Seite vor. In der Damaskusschrift, einer der Schriften zur Unterweisung der Gemeinschaft, taucht mehrmals die stereotype Phrase auf «bis zum Kommen der Messiasse von Aharon und Israel» (CD 12,23; 14,19; 19,9–11; 20,1), mit der auf einen zukünftigen Zeitpunkt angespielt wird, bis zu dem die Gemeinde die gegebenen Verordnungen beachten soll. Eine Erwähnung in der Regel der Gemeinschaft (1QS 9,10–11) ähnelt der oben genannten, fügt aber eine prophetische Gestalt hinzu:

«Sie sollen von den ursprünglichen Verordnungen geleitet werden, in denen die Männer der Gemeinschaft zuerst unterwiesen wurden, bis zum Kommen eines Propheten und der Messiasse von Aharon und Israel.» Auch im berühmten «messianischen Mahl» (1QSa 2), in dem ausdrücklich nur «der Messias Israels» erwähnt wird, der Kontext jedoch auch Hinweise auf den aharonischen Führer bietet, wird Bezug auf die Fülle der Zeit, den Anbruch des neuen Zeitalters, genommen. Jedoch werden den «Messiasen von Aharon und Israel» keine Funktionen, und ganz gewiß keine erlösende oder befreiende Funktion, zugeschrieben. Ihr Kommen oder ihre Gegenwart kennzeichnet einfach den endgültigen Anbruch der neuen Ära. Und die Gemeinde leitete die Dualität ihrer Stellvertreterrolle als Oberhäupter des eschatologischen Volkes von dem Ideal der ursprünglichen Begründung der zweiten Tempelgemeinde ab, die zwei «Ölbäume» besaß, zwei Gesalbte, einen Priester und einen Fürsten (Joschua und Serubbabel; vgl. besonders Sach 4,1-14).

Keine der anderen größeren Schriften (und schon gar keine der kleineren Schriften), die in Qumran gefunden wurden, wie z.B. die Loblieder (Hajadoth) und die Tempelrolle, enthält auch nur den Ausdruck *Messias*. Als Gemeinschaft, die bereits im Zustand der Naherwartung der Heilszeit lebte, schaute die Qumran-Gemeinde auf die Führungsrolle des Lehrers der Gerechtigkeit zurück, die für sie von großer Bedeutung war. Er war derjenige, der, von Gott inspiriert, den entscheidenden «Exodus» in die Wüste und die Gründung der neuen «Bundesgemeinschaft», die «den Weg des Herrn» durch Studium und Anwendung der Tora «ebnen» sollte, eingeleitet hatte. Für die Vollendung der Endzeit, für den entscheidenden letzten Kampf gegen die Mächte des Bösen, vertraute die Gemeinschaft auf die Führung Gottes selbst (vgl. besonders die Kriegerrolle, 1QM), genauso wie es sowohl die *maskilim*, die als Autoren des Buches Daniel gelten, als auch die Schriftgelehrten, die die frühen Henochschriften verfaßten, gehalten hatten. Man kann mit gutem Grund behaupten, daß die Mitglieder der Qumrangemeinde ihre Messiasgestalten nicht als Überbringer der Erlösung betrachteten.

Andererseits verwandte die aus Schriftgelehrten und Priestern zusammengesetzte Gemeinde ein großes Maß an Energie darauf, in den Heili-

gen Schriften nach Anspielungen auf ihre eigene von Krisen geprägte Zeit und auf die erwartete Endzeit zu suchen. Unter den gefundenen Texten sind einige, die sich, obgleich sie den Begriff *Messias* nicht ausdrücklich erwähnen, auf biblische Anspielungen auf einen zukünftigen König beziehen, der neben einem zukünftigen Priester und einem zukünftigen Propheten existiert. In der Auslegung von Jakobs Segen über Juda (4Qpatr) aus Gen 49,10, besitzt die Regel des gesamten Volkes Israel Priorität, aber in dieser Regel wäre «der Herrscherstab», der «Messias der Gerechtigkeit, der Sproß Davids», eingeschlossen. In einer Sammlung biblischer Texte, die offensichtlich als Prophezeiungen (4Qtest) verstanden wurden, werden a) Dtn 18,18-19, b) Num 24,15-17 und c) Dtn 33, 8-11 im Hinblick auf a) einen Propheten wie Moses, b) den zukünftigen Stern/die zukünftige Zuchtrute Israels, und c) den zukünftigen Hohenpriester (Levi, der Toralehrer) interpretiert. Das hier erwähnte zukünftige Triumvirat spiegelt die Erwähnungen in der Regel der Gemeinschaft (1QS 9,11) wieder. Schließlich wird in den Florilegien, einer Anthologie biblischer Texte mit Kommentar (4Qflor), eine Anzahl von Texten zusammengetragen, die häufig als «messianisch» bezeichnet wurden, wie z.B. 2Sam 7,10-14, Amos 9,11 und Ps 2,1. Und der davidische König ist tatsächlich in der Auslegung enthalten. Interessanterweise wird der Messiasbegriff jedoch auf (die Überreste) Israel(s) als Ganzes angewandt, das in einer herausragenden Position dargestellt wird, nämlich als das «Haus», das aufgerichtet werden wird, als das «du» (ursprünglich David), dem Ruhe vor feindlichen Unterdrückern gewährt wird, und sogar als «Gesalbter des Herrn», gegen den die Könige der Völker rebellieren. Die einzige Stelle, die dem davidischen König eine erlösende Rolle zuschreibt, interpretiert die «zerfallene Hütte Davids» aus Amos 9,11 als «denjenigen, der Israel retten wird». Diese Texte scheinen darauf hinzuweisen, daß Schriftgelehrte in ihren Erinnerungen einen Zusammenhang zwischen bestimmten biblischen Texten und einem zukünftigen davidischen König herstellten. Aber zumindest die Schriftgelehrten in Qumran schreiben einem davidischen Messias nicht nur eine geringe oder sogar gar keine erlösende Rolle zu, sondern bezogen einige dieser Schlüsselstellen der biblischen Messiasprophetie nicht auf einen einzel-

nen Heilsbringer, sondern auf die Gemeinschaft Israels insgesamt.

Die Psalmen Salomos

Der 17. salomonische Psalm stellte die Quelle des klassischen «Beweistextes» für die Aufstellung der landläufigen Behauptung von Christen dar, «die Juden» hätten einen «politischen Messias» erwartet. Es wird sich herausstellen, daß diese Behauptung auf einem folgenschweren Mißverständnis ihrer einzig möglichen textuellen Grundlage basiert.

Die Abfassung der Salomonischen Psalmen wird einer Gruppe von Schriftgelehrten/Weisen zugeschrieben und auf den Beginn der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. datiert. Als Verfasser dieser Psalmen wurden früher die Pharisäer angenommen. Aber es gab damals auch der Gruppe der Pharisäer nicht angehörende Schriftgelehrte, und nichts deutet darauf hin, daß gerade die Pharisäer diese Psalmen verfaßt hätten. Die Autoren üben scharfe Kritik sowohl an den hasmonäischen hohepriesterlichen Herrschern als auch an der römischen Eroberung Jerusalems im Jahre 63 v. Chr. Offenbar waren sie von den letzten hasmonäischen Herrschern, deren Dynastie ihrer Ansicht nach unrechtmäßig war, und die somit durch die Invasion des Pompeius zu Recht von Gott bestraft worden waren, «vertrieben» worden (PsSal 2; 17, 1–18). Die Verfasser beschreiben sich selbst als «die Gemeinden des Heiligen» (17,18), obwohl sie sich ganz allgemein um «die Gemeinden Israels» insgesamt sorgen (10,8). Bei der Lektüre des ganzen Psalms 17 entsteht der Eindruck, als hätten sich diese «Heiligen» am davidischen Königtum als *der* von Gott bestimmten Regel für Israel (mit besonderer Anspielung auf Gottes Verheißung von David in 2 Sam 7) zurückorientiert und die Hohenpriester der zweiten Tempelzeit als völlig illegitim abgelehnt, weil sie «Davids Thron verheerten» (17,8). Somit besteht die Antwort Gottes auf die Verwüstung des Landes und das Unbehagen des Volkes unter der römischen Fremdherrschaft darin, einen König einzusetzen, der ausdrücklich «der Sohn Davids» und der «Messias» ist. Dem gesalbten davidischen König werden zwei Funktionen zugeschrieben: Erstens soll er zerstörerische fremde und ungerechte heimische Herrscher vertreiben und zweitens das Volk in seinem eigenen Land

wieder in gerechte politische und wirtschaftliche Zustände einsetzen (vgl. besonders 17,22–23; 26–28; 36,41). Den gesalbten davidischen König stellen sich seine Schriftgelehrten «Schöpfer» nach ihrem eigenen Bilde vor. Er ist ganz gewiß weder ein Reichskönig noch ein militärischer Anführer noch ein Herrscher, der seine Untertanen ausbeutet (vgl. besonders 17,33,41). Sein *modus operandi* soll die «Weisheit» sein. Er soll die selbtherrlichen, ungerichten und grausamen Herrscher «durch *seines Mundes Wort*» überführen, bloßstellen und vertreiben (vgl. besonders 17,24–25; 35–36). Und in Israel regiert er nicht aus einem luxuriösen Palast heraus, sondern unterweist sein Volk in «Gemeinden» (17,48). Nicht durch das «Schwert», sondern durch das «Wort». Der Messias der Psalmen Salomos ist, wie seine Urheber, eindeutig nicht der Reichsregent der davidischen Dynastie, die ursprünglich in 2 Sam 7 gerechtfertigt wird, sondern ein Toralehrer.

Die Bilderreden von Henoch

Obwohl er sich nicht unter den am Toten Meer entdeckten Schriftrollen befand, scheint der zweite Hauptteil des 1. Henochbuches, die Bilderreden in Kapitel 37–72, ebenfalls zur apokalyptischen jüdischen Literatur zu gehören und auf den Beginn oder die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. zurückzugehen. Von den verschiedenen Abschnitten des 1. Henochbuches konzentrieren sich nur die «Bilderreden» auf einen transzendenten Handlungsträger, der neben Gott zu Gericht sitzt. Diese Gestalt, die abwechselnd als «der Auserwählte» und der «Menschensohn» bezeichnet wird, scheint das höchste Engelwesen am göttlichen Königshof zu sein. An einer Stelle (1 Hen 46,1) wird der «Auserwählte» mit einer Vision eingeführt, die starke Ähnlichkeit mit der Vision über den «Hochbetagten» und «den Menschensohn» in Dan 7,9–13 aufweist. An anderer Stelle (1 Hen 62–63) wird «der Auserwählte» in einer Weise beschrieben, die an das Lied vom Gottesknecht im zweiten Teil des Buches Jesaja (Jes 53) erinnert, an wieder einer anderen Stelle (1 Hen 49,2) wird er dargestellt, als verfüge er über den gleichen «Geist der Weisheit und der Einsicht» wie der gerechte davidische König, dem er in Jes 11,2 verheißt wird. Außerdem wird die gleiche Gestalt zweimal als «der Gerechte» (1 Hen 38,2;

53,6) und zweimal als «der Gesalbte» (1Hen 48,10; 52,4) bezeichnet. Die hinter den Bilderreden von Henoch stehenden Seher beziehen sich eindeutig auf eine bereits bestehende Tradition von Spekulationen über die Heilbringer. Es wäre falsch zu behaupten, daß der Verfasser «den Messias» hier als eine transzendente Gestalt beschrieb. Der Begriff «Gesalbter» ist ein relativ unbedeutender Hinweis, der nur zweimal beiläufig in bezug auf eine transzendente Gestalt angewandt wird, die als «der Auserwählte» und der «Menschensohn», der das Gericht der Könige und Mächtigen von ihrem Thron aus halten wird, bezeichnet wird. Weit wichtiger für den Vergleich mit der «christlichen» Spekulation über die Bedeutung Jesu ist die Tatsache, daß die Bilderreden des Henochbuches ein Beispiel einer ungefähr zur Zeit Jesu existierenden jüdischen Gemeinde geben, die Vermutungen über eine transzendente Richter-gestalt anstellen, die neben ihrer Bezeichnung mit anderen geläufigen «Titeln» auch «der Menschensohn» genannt wurde. Wie wir aus Evangelientexten, wie z. B. aus Mt 25, wissen, identifizierten einige christliche Gruppen eine solche engelartige Richterfigur (den Menschensohn) mit Jesus (Christus).

Das Vierte Buch Esra und das Zweite Buch Baruch⁸

Die Apokalypse des Vierten Buches Esra, der durch eine Abfolge von sieben Visionen eine dialogische Struktur zugrunde gelegt wurde, stammt etwa aus der Zeit um 100 n. Chr. und wurde unter dem Eindruck der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem durch die Römer verfaßt. In den ersten vier Visionsberichten gibt es außer einer kurzen Andeutung in 7,28, wo «der Messias» einfach für eine kurze Zeit erscheint und dann stirbt, bevor die Welt zu dem ursprünglichen Schweigen zurückkehrt, das dem Jüngsten Gericht und der Erneuerung des Paradieses vorausgeht, keinen Hinweis auf einen Messias. In der fünften Vision wird das löwenähnliche Wesen, das gegen den Adler, der unermessliche Gewaltherrschaft und Unterdrückung über die Welt gebracht hat, kämpft, als «der Messias . . . aus Davids Stamm» gedeutet (4Esra 11,36-46; 12,10-39). Der Kampf ist jedoch nicht militärischer, sondern forensischer Natur. Seine eigentliche Funktion besteht darin, die

Römer «vor Gericht zu stellen» — und dann den Rest des Volkes zu erlösen (12,32-34). In der sechsten Vision wird «der dem Herzen des Meeres entstiegene Mann» als Gottes «Sohn» gedeutet, der dem gegen ihn aufgebotenen starken Heer trotzt. Und wiederum wird großer Wert darauf gelegt, die Gestalt nicht als Krieger darzustellen. Vielmehr «rügt» und «tadelte» er die Feinde und vernichtet sie mit den Mitteln des Gesetzes! (13,1-13, 25-39). Auch in 14,9 wird «der Messias» erwähnt, hier jedoch nur beiläufig. Obwohl die Interpretation der fünften Vision den Löwen ausdrücklich als «den Messias . . . Davids» beschreibt, spielen die sich an die Visionen anschließenden Auslegungen der anderen Figuren genauso ausdrücklich ihre kriegerischen oder monarchischen Züge herunter oder leugnen sie sogar und konzentrieren sich stattdessen auf die richterliche Rolle. Diese konzentriert sich besonders auf die Beendigung der römischen Besatzungsmacht, die einen dermaßen zerstörerischen Einfluß auf die palästinischen Juden hatte.

Trotz all der hinsichtlich seiner Herkunft, seiner Struktur und seiner Hauptintention vorliegenden Ähnlichkeiten mit dem Vierten Buch Esra zeichnet sich die Apokalypse des Zweiten Baruchbuches durch eine entscheidend andere Darstellung von «meinem Gesalbten» aus. Wenn dieser in den Kapiteln 29-30 zum ersten Mal in Erscheinung tritt, bedeutet das wirklich nichts weiter als das Gesagte, eine Erscheinung praktisch ohne Funktion. Die Visionen, die den Höhepunkt der Baruch-Apokalypse darstellen, beschreiben Gottes Gesalbten jedoch als den eschatologischen Richter, der den letzten Herrscher des vierten Königreiches, d. h. den Herrscher des Römischen Reiches, dessen Herrschaft viel härter und viel schlimmer war als die vorhergehender Reiche, zur Rede stellen und dann töten wird (2 Bar 39-40). Außerdem wird er alle Völker zum Gericht zusammenrufen, diejenigen, die Israel nicht unterdrückten (von denen einige von Israel selbst unterworfen wurden), leben lassen, aber diejenigen Völker ans Schwert liefern, die Israel unterdrückt haben. Nach dem Gericht werden Wonne, Ruhe und andere Umstände eines neuen Paradieses vorherrschen (2 Bar 70-73). Der Gesalbte aus dem Zweiten Buch Baruch ist kein militärischer Anführer. In 2 Bar 39,7 nimmt er die Stelle des «Menschensohnes» aus Dan 7 als Empfänger der Herrschaft

ein. Nachdem er erst einmal in sein Amt eingesetzt ist, übt er die Funktion des Richters über die grausamen Herrscher aus, die in früheren apokalyptischen Schriften, wie Daniel und dem Ersten Henochbuch, Gott selbst zukam. (Man vermutet, daß sich die traditionelle christliche Vorstellung von der jüdischen Erwartung eines «Messias» stark auf 2 Bar 39–40 und 70–72 stützt.)

Dieser Überblick über die Hoffnungen der verschiedenen Gruppen von Schriftgelehrten auf eine Lösung für die schwierigen Begleitumstände der Fremdherrschaft oder sogar der Repression, unter denen sie litten, deutet darauf hin, daß die älteste und beständigste Lösungsvorstellung eine Intervention Gottes beinhaltete, die darin bestand, die Reichskönige zu verurteilen und das Volk zu rehabilitieren, wie es in den frühen henochitischen Schriften und den Visionen des Buches Daniel beschrieben wird. In den späteren Bilderreden von Henoch, die vielleicht um die Zeit Jesu entstanden, wird die richterliche Funktion von «dem Auserwählten/dem Menschensohn» übernommen, der an den «Menschensohn» aus Dan 7 erinnert, der ursprünglich ein Symbol für das zu befreiende Volk und keine Erlösergestalt war. Falls einige dieser Gruppen Traditionen eines «Gesalbten» und/oder eines davidischen Königs kannten, legten sie sich nicht auf eine solche Gestalt als hauptsächlichen Heilsbringer fest. Die Qumran-Gemeinde, die sich auf Gottes eigenes Erlösungshandeln konzentrierte, spielte in drei ihrer zahlreichen Schriften mit der stereotypen Phrase des «Kommens der Messiasse von Ahaaron und Israel», die wahrscheinlich das Führungs- und Strukturideal der gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinden ausdrückte, was sich an dem ursprünglichen Idealbild der zweiten Tempelzeit (ein gesalbter Priester und ein gesalbter davidischer Fürst) orientierte, auf die Erfüllung der Zeiten an. Die Gemeinschaft, die die Psalmen Salomos verfaßte, bildet die einzige Gruppe, die einem gesalbten Sohn Davids die zentrale Erlöserrolle zuschreibt. Ihr Messias ist jedoch ausdrücklich kein militärischer Führer, sondern wird vielmehr als ein Schriftgelehrter beschrieben, der das Wort anstelle des Schwertes einsetzt. Nach Darstellung der zwei Apokalypsen schließlich, die sich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer auseinandersetzen, übergibt Gott das Gericht in

die Hände eines transzendenten «Gesalbten», der weder im Vierten Buch Esra noch im Zweiten Buch Baruch als Krieger dargestellt wird, der die grausamen römischen Herrscher aber dennoch nach dem Gericht in 2 Baruch tötet. Es existiert eindeutig eine große Vielfalt sowohl von Schemata einer zukünftigen Erlösung als auch von Rollenvorstellungen bestimmter Messiasgestalten, zumindest in den wenigen Gemeinschaften von Schriftgelehrten, die eine Art von Messias erwähnen. In jedem Fall konzentrieren sich allerdings die Erlösungshoffnungen dieser Gruppen vor der Zerstörung des Tempelstaates durch die Römer auf die Verdammung der jüdischen hohepriesterlichen Herrscher sowie der Regenten der Fremdherrschaft.

Populäre «messianische» und «prophetische» Bewegungen⁹

Wir kennen nur wenige Zeugnisse davon, wie die Masse der Menschen im antiken Palästina dachte oder handelte. Die gelegentlichen abwertenden Berichte des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus ermöglichen uns jedoch einen Eindruck von einigen populären Bewegungen, die charakteristische jüdische Formen annahmen, was auf eine nachhaltige Beeinflussung durch antike biblische Traditionen von Widerstand und Erlösung hinweist.

Im Gegensatz zu der Behauptung moderner theologischer Handbücher gibt es praktisch keine literarischen Belege für die Existenz jüdischer Erwartungen eines «eschatologischen Propheten» oder «neuen Mose» (Lediglich für die Wiederkunft eines neuen Elija existieren einige wenige Hinweise, wie z.B. Sir 48,1–14). Trotzdem trat um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. eine Menge bekannter Propheten auf, die Bewegungen ins Leben riefen, die an die großen prophetischen Heldengestalten des alten Israel erinnerten. Nach dem geringschätzigen Urteil von Josephus «waren sie Verführer und Betrüger, die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und Aufruhr hinarbeiteten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureißen suchten, indem sie es in die Wüste lockten, als ob der Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankündigen würde.»¹⁰

«Noch während Fadus Landpfleger von Judaea war, bewog ein Betrüger mit Namen Theudas eine ungeheure Menschenmenge, ihm unter

Mitnahme ihrer gesamten Habe an den Jordan zu folgen. Er gab sich nämlich für einen Propheten aus und behauptete, er könne durch sein Machtwort die Fluten des Jordan teilen und seinem Gefolge einen bequemen Durchgang ermöglichen . . . Fadus sandte eine Abteilung Reiter gegen sie aus . . . und tötete viele von ihnen.»¹¹

«Um diese Zeit kam auch ein Mensch aus Ägypten nach Jerusalem, der sich für einen Propheten ausgab und das gemeine Volk verleiten wollte, mit ihm auf den Ölberg zu steigen, der in einer Entfernung von fünf Stadien der Stadt liegt. Dort, sagte er, wolle er ihnen zeigen, wie auf sein Geheiß die Mauern Jerusalems zusammenstürzten, durch welche er ihnen dann einen Eingang in die Stadt bahnen würde. Als Felix hiervon Kunde erhielt, . . . griff er den Ägypter und dessen Anhänger an. Von den letzteren fielen vierhundert, und zweihundert wurden gefangen genommen.»¹² Es fällt nicht schwer, hier Bewegungen zu erkennen, die von Propheten angeführt wurden, die die Verwirklichung von Erlösungsphantasien in Angriff nahmen, die Gottes große Heilstaten in den prägenden Jahren der Geschichte Israels nachahmten, wie z. B. den von Mose angeführten Exodus durch das Rote Meer in die Wüste oder den von Josua angeführten siegreichen Kampf um Jericho. Die Erinnerung an diese großen Ereignisse der Vergangenheit bestimmte eindeutig die soziale Gestalt, die diese populären prophetischen Bewegungen in der Mitte des ersten Jahrhunderts annahmen. (Und es scheint unbestritten zu sein, daß die gleiche Tradition der großen Volkspropheten wie Mose, Josua oder Elija den Charakter der Folgen von Wundererzählungen beeinflußt haben, die nun in Mk 4-8 auftauchen, und vielleicht ebenso die hinter dem Johannesevangelium vermutete Zeichen-Quelle.)

Von ganz anderer Natur hinsichtlich ihrer sozialen Gestalt waren einige andere verbreitete Bewegungen, oder besser Erhebungen, die von Männern angeführt wurden, die von ihren Anhängern als «Könige» proklamiert worden waren. Unmittelbar nach dem Tod des grausamen Tyrannen Herodes kam in jedem größeren Distrikt Palästinas eine dieser populären *messianischen* Bewegungen auf.

«Ferner sammelte ein gewisser Judas, der Sohn des Räuberhauptmannes Ezechias, . . . bei Sephoris, einer Stadt in Galiläa, eine Schar ver-

kommener Menschen, griff damit das Zeughaus an, bemächtigte sich der daselbst befindlichen Waffen, . . . und verbreitete allseitig Schrecken . . . Ja, er strebte sogar nach der Königsherrschaft.»¹³

«Auch ein gewisser Simon . . . wollte aus der allgemeinen Verwirrung Nutzen ziehen und wagte, sich die Königskrone aufzusetzen. Dann sammelte er eine Menge Abenteurer um sich, ließ sich von diesem sinnlosen Haufen als König begrüßen . . . Er plünderte darauf den Königspalast in Jericho und äscherte ihn ein, zündete auch noch an vielen anderen Orten die königlichen Schlösser an und überließ alles, was sich darin vorfand, seiner Mannschaft als Beute.»¹⁴

«Hierauf vermaß sich auch ein gewisser Athronges, . . . ein einfacher Schafhirt, . . . seine Hand nach der Krone auszustrecken . . . So hielt er sich lange Zeit, führte den Titel König und tat, was ihm beliebte; auch verursachte er mit seinen Brüdern den Römern nicht weniger Schaden wie den Königlichen, da er gegen beide Teile in gleicher Weise aufgebracht war, gegen die Königlichen nämlich wegen des Übermutes, den sie unter Herodes an den Tag gelegt, und gegen die Römer wegen der Unbilden, welche diese ihm zugefügt hatten.»¹⁵

Das bedeutet, daß sich die lange angestaute Frustration über die römische und die herodianische Eroberung und Unterdrückung nicht in Form von blinder und chaotischer Gewalt, sondern in der bezeichnenden sozialen Gestalt von Bewegungen unter der Leitung von Männern, die von ihren Anhängern als «Könige» anerkannt wurden, entlud. Diese Bewegungen lenkten ihre Aktivitäten recht gezielt auf die königlichen Paläste und Lagerhäuser, in denen die Herrscher die vom Volk eingetriebenen Güter untergebracht hatten. Es scheint eindeutig zu sein, daß die bezeichnende soziale Form, die diese von Königen geleiteten Bewegungen angenommen hatten, wie die populären prophetischen Bewegungen auch, von seit langer Zeit bestehenden, historischen Erinnerungen geprägt waren: in diesem Fall von den Bewegungen unter der Leitung der öffentlich «gesalbten» Könige Saul, Jehu und ganz besonders des jungen David. Dieselbe Tradition von populären messianischen Bewegungen brach erst inmitten des jüdischen Aufstands gegen Rom um 66-70 n. Chr. wieder auf, als Simon bar Giora in Judäa eine Bewegung auf dem Land aufbaute, die Ent-

lassung von Gefangenen ankündigte und, nachdem er in Jerusalem eingefallen war, die stärkste Kampftruppe gegen die römische Rückeroberung Jerusalems bildete. Im Zusammenhang mit dem zweiten großen Aufstand von 132–135 n. Chr., als Rabbi Akiba (TJ Ta'anit 4.8) Bar Kochba in Anlehnung an Bileams Weissagung (die als messianische Prophetie betrachtet wurde, vgl. Num 24,17) als «Stern, der in Jakob aufgeht» proklamierte, nahm die Erhebung offensichtlich ebenfalls die gleiche charakteristische soziale Gestalt einer populären messianischen Bewegung an.

Im Unterschied zu den Kreisen der Schriftgelehrten, die schlichtweg über eine zukünftige Erlösung durch Gottes Eingreifen oder das entweder von Gott selbst oder von einem historischen oder transzendenten Gesalbten, oder von einem transzendenten Menschensohn ausgeführte Jüngste Gericht phantasierten und diese Phantasien niederschrieben, stellte die jüdische Landbevölkerung konkrete Befreiungsbewegungen auf. Diese Bewegungen nahmen zwei typisch jüdische Gesellschaftsformen an, von de-

nen die eine das Muster der großen Befreiungstaten in der Geschichte Israels nachvollzog, die Bewegungen des Auszuges und der Eroberung unter der Führung der Prophetengestalten Mose und Josua, und die andere Erhebungsbewegungen der Volksunabhängigkeit, die von Gestalten geleitet wurden, die öffentlich als «Könige» gesalbt oder ausgerufen worden waren. Es ist nicht schwer zu begreifen, daß diese jüdischen Volksbewegungen für unsere Versuche, die Sendung Jesu und die Ursprünge bestimmter Jesus-Bewegungen hinter der Entwicklung der synoptischen Evangelientradition zu verstehen, eine wesentlich größere Relevanz besitzen als der traditionelle synthetische christliche Messias-Begriff. Andererseits stehen die apokalyptischen Reflexionen und die anderen Bilder eines transzendenten Messias oder einer transzendenten Menschensohn-Gestalt im Zusammenhang mit unseren Versuchen, die in der Entwicklung begriffene christliche Spekulation über die besondere Bedeutung Jesu als endgültigen Heilsbringer für die christlichen Glaubensgemeinschaften neu zu bewerten.

¹ Für eine ausführlichere Darstellung der fundamentalen Konflikte bezüglich des Sozialgefüges im antiken Palästina vgl. R.A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York 1989) Kapitel 4 und 5.

² R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco 1987). Kapitel 1 beinhaltet eine allgemeine Typisierung einer solchen «kolonialen» oder «imperialen» Situation

³ Für einige Sondierungsversuche zum Thema der Mittlerrolle und der daraus möglicherweise hervorgehenden Konflikte für das Schiftgelehrtentum vgl. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, 129–46.

⁴ Zum Unterschied zwischen offizieller Königsideologie und Volkskönigtum vgl. R.A. Horsley, «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», in *CBQ* 46 (1984) 473–78.

⁵ Zum Thema der Ideologie des Hohenpriestertums vgl. die kritische Diskussion in M.L. Mack, *Wisdom and Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers* (Chicago 1985).

⁶ Zum Ersten Henochbuch vgl. G.W.E. Nickelsburg, *Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch*, in: Neusner, J., u.a. (Hg.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987) 49–68. Die Zitate aus 1 Hen, 4 Esra, 2 Bar und den Salomonischen Psalmen stammen aus Paul Rießler, *Altjüdische Schriften* (Augsburg 1928).

⁷ Zu Daniel vgl. besonders J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York 1984) Kapitel 3.

⁸ Zu 4 Esra vgl. M.E. Stone, *The Question of the Messiah in 4 Esra*, in: Neusner, *Judaisms and their Messiahs*, aaO. 209–24.

⁹ Zur weiterführenden Diskussion dieser Bewegungen vgl. Horsley, *Popular Messianic Movements*, aaO. 471–95;

ders., *Like One of the Prophets of Old. Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus*, in: *CBQ* 47 (1985); R.A. Horsley und J.S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus* (San Francisco 1985) Kapitel 3 und 4.

¹⁰ Flavius Josephus, *Geschichte des jüdischen Krieges*, Übersetzung aus dem Griechischen von Heinrich Clementz (Wiesbaden 1977) 162 (II.13.4).

¹¹ Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer*, Übersetzung aus dem Griechischen von Heinrich Clementz (Wiesbaden 1982) 650–51 (XX.5.1).

¹² Josephus, *Altertümer*, 662 (XX.8.6).

¹³ Josephus, *Altertümer*, 487 (XVII.10.5).

¹⁴ Josephus, *Altertümer*, 487 (XVII.10.6).

¹⁵ Josephus, *Altertümer*, 488–89 (XVII.10.7).

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

RICHARD A. HORSLEY

Professor am Department of Classics and Religion der University of Massachusetts in Boston; zahlreiche Veröffentlichungen zum Ersten Korintherbrief und zu jüdischen Volksbewegungen zur Zeit Jesu. Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit: *Bandits, Prophets, and Messiahs* (zus. mit John S. Hanson) (San Francisco 1985); *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco 1987/Minneapolis 1992); *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context* (New York 1989); *Sociology and the Jesus Movement* (New York 1989). Anschrift: University of Massachusetts, Dept. of Classics and Religion, Harbor Campus, Boston-Mass., USA.