

**Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt**

Albert Fuchs

**Jesus
in der Verkündigung
der Kirche**

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
<i>Prof. Dr. Harald Riesenfeld, Univ. Uppsala*</i>	
751 20 Uppsala 1, Box 511	
Zur Frage nach der Einheit des Neuen Testaments	9
<i>Prof. Dr. Xavier Léon-Dufour, SJ</i>	
75006 Paris, Centre Sèvres, 35, rue de Sèvres	
Das Sprechen von Auferstehung	26
<i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i>	
4000 Basel, Spalentorweg 24	
Die Verkündigung des Täufers nach Lukas	50
<i>Prof. DDr. Albert Fuchs, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i>	
4020 Linz, Harrachstraße 7	
Intention und Adressaten der Bußpredigt des Täufers bei Mt 3,7–10	62
<i>Prof. Dr. Bo Reicke, Univ. Basel</i>	
4000 Basel, Spalentorweg 24	
Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer	76
<i>Prof. Dr. Lars Hartman, Univ. Uppsala</i>	
752 45 Uppsala, Tuvängsvagen 4	
Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9–11 par	89
<i>Hermann Aichinger, Phil.-Theol. Hochschule Linz</i>	
4020 Linz, Harrachstraße 7	
Quellenkritische Untersuchung der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat Mk 2,23–28 par Mt 12,1–8 par Lk 6,1–5	110
<i>Univ.Ass. Dr. Günter Stemberger, Univ. Wien</i>	
1080 Wien, Piaristengasse 38/11	
Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition	154
<i>Prof. Dr. Franz Zeilinger, Univ. Graz</i>	
8010 Graz, Bergmannngasse 25	
Die Träger der apostolischen Tradition im Kolosserbrief	175
Bibliographie	191
Abkürzungen	201
Autorenregister	203

* Angegeben sind wissenschaftliche Institution und Privatadresse des Autors.

VORWORT

Der vorliegende Band vereinigt verschiedene Aufsätze zum Neuen Testament unter dem Gesamttitel „Jesus in der Verkündigung der Kirche“. Dabei war es nicht die Absicht der Autoren, dieser Frage ausführlich und thematisch nachzugehen. Der Titel wurde vielmehr in gewissem Sinn als nachträglicher Sammeltitle gewählt. Der weitgespannte Bogen der behandelten Themen kann aber tatsächlich ein Bild davon vermitteln, auf wie vielfache Weise sich der „historische Jesus“ in der Kirche wiederfindet bzw. wie differenziert die Kirche die Bedeutung der Person Jesu zu entfalten und den jeweiligen Adressaten verständlich zu machen suchte.

Vom Inhalt her bieten die einzelnen Artikel eine große Abwechslung und berühren eine ganze Reihe neutestamentlicher Arbeitsgebiete. Probleme der Hermeneutik und Literarkritik finden sich ebenso wie solche der Exegese und Bibeltheologie. Zusätzlich kommen die Umwelt des Neuen Testaments, religionsgeschichtliche Fragen und Probleme der jüdischen Exegese zur Sprache, sodaß insgesamt auch ein bestimmter Querschnitt durch die neutestamentlichen Forschungsgebiete geboten wird.

Bei den hier veröffentlichten Untersuchungen handelt es sich zum größeren Teil um Originalartikel, teilweise aber auch um Neubearbeitungen von Aufsätzen von Vertretern der Uppsala-Schule, die vorher nur auf Schwedisch erschienen waren. Es ist sehr erfreulich, daß diese bedeutsamen Arbeiten nun auch einem internationalen Leserkreis auf Deutsch zugänglich sind.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß für die verschiedenen Artikel die einzelnen Autoren selbst verantwortlich sind. Vereinheitlicht wurden nur die sehr unterschiedliche Schreibweise biblischer Namen, die Abkürzungen und die Literaturangaben. Dabei wurde immer versucht, die letzte erreichbare Auflage zu zitieren.

Schließlich danke ich allen herzlich, die zum Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben. Neben manchen, die ungenannt bleiben, möchte ich hier den raschen und sorgfältigen Druck der Fa. Ing. F. Plöchl erwähnen. Vor allem danke ich aber meiner Assistentin, Fr. Chr. Eckmair,

die auch das Literaturverzeichnis und die übrigen Register erstellt hat, für die vielfache Mühe, die mit der vorbereitenden Arbeit verbunden war.

DDr. Albert Fuchs

DIE JÜDISCHEN BAPTISTEN UND JOHANNES DER TÄUFER¹*Bo Reicke*

Nach dem Bericht des Lk wurde Johannes der Täufer schon im Mutterleib zum Vorläufer des Messias bestimmt (Lk 1,15). Ohne diese göttliche Berufung zu bezweifeln, darf man nach den weltlichen Zusammenhängen fragen, die zum Auftreten des Täufers haben beitragen können. Unter anderem mag versucht werden, durch Zusammenstellung mit zeitgenössischen Bewegungen des Judentums den geschichtlichen Hintergrund seines Auftretens zu erklären.²

1.

In der Darstellung der Synoptiker fällt zuerst auf, daß Johannes als ein *Wüstenprophet* beschrieben wird und an einen Naziräer erinnert.³ Es geht nicht nur um den allgemeinen Umstand, daß er in der Wüste wohnte und dort seine Taufe spendete, sondern er war auch wie Elia nach 2 Kön 1,8 mit einem Mantel aus Kamelhaar bekleidet und trug um seine Lenden einen Ledergürtel, das heißt den für Beduinen kennzeichnenden Lederriemen, der mehrmals um den Leib gewickelt wurde (Mt 3,1.4a mit Par.). Er trieb auch strenge Askese wie die Naziräer und ernährte sich von Heuschrecken (wahrscheinlich allerlei Insekten) und Wildhonig, also Erzeugnissen der Natur (3,4b mit Par.).

¹ Über das Thema hielt der Verfasser in Uppsala auf Schwedisch einen Präsestortrag bei der Jahresversammlung der Nathan Söderblom-Gesellschaft am 15. Jan. 1952, veröffentlicht unter dem Titel *Nytt ljus över Johannes döparens förkunnelse*, in: *Religion och Bibel* 11 (1952) 5–18. Die vorliegende Bearbeitung wollte den mündlichen Vortragsstil durch eine straffere Aufsatzform ersetzen und wurde um Belegstellen ergänzt.

² Übersicht des vorher bekannten Materials zur geistigen Umgebung des Täufers bei *J. Thomas*, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C., Gembloux 1935. Eine andere repräsentative Darstellung bietet *C. H. Kraeling*, *John the Baptist*, New York 1951, hat aber die Qumrantexte noch nicht berücksichtigt.

³ *A. Rétif*, *Jean le Baptiste missionnaire du Christ*, Paris 1950, 35f, mit Zitaten von Hieronymus und anderen Autoritäten.

Johannes zog offenbar das harte Leben in der Wüste vor, weil ihm die Zivilisation verhaßt war. Er wurde dabei nicht von einem zynischen Unwillen gegen Zivilisation und Gesellschaft überhaupt getrieben, sondern verwarf in prophetischer Weise die Unmoral, die nach seiner Überzeugung in der Öffentlichkeit vorherrschte. Die führenden Kreise hätten Stadt und Land verdorben, wie aus der wuchtigen Strafpredigt hervorgeht, die er nach Mt und Lk gegen Pharisäer und Sadduzäer, Zöllner und Söldner hielt (Mt 3,7–10; Lk 3,7–14). Nur durch Bekehrung des Gemüts und Änderung des Wandels sei eine Befreiung aus dem Verderben möglich (Mt 3,7b–8/Lk 3,7b–8a). Ferner betrachtete Johannes die Wüste nicht als den Raum, wo sich das Gottesreich und die Erlösung ereignen würden, sondern nur als Vorstadium dafür. Die nach Mt 3,3 mit Par. über ihn angeführten Worte aus Jes 40,3 bezüglich der Stimme eines Rufenden in der Wüste schreiben ihm die Aufgabe zu, dem Herrn einen Weg in der Wüste zu bereiten. Ob nun Johannes selber diese Prophetie auf sich bezogen hatte, wie es das vierte Evangelium angab (Joh 1,23), oder ob im Sinne der Angabe der Synoptiker die Jünger Jesu das Zitat auf ihn anwendeten, so hat er sich nach dem einheitlichen Zeugnis der Evangelien als Vorläufer eines Kommenden dargestellt (Mt 3,11 mit Par.; Joh 1,26). Zusammen ergeben der Aufenthalt in der Wüste und die Erwartung des kommenden Herrn die Umriss eines Bußpredigers, der im Anschluß an die bekannte Prophetie Jesajas auf eine Begegnung mit dem Herrn in der Wüste und eine neue Landnahme hoffte. Es scheint nicht die Absicht des Täufers gewesen zu sein, bis zum Ende in der Wüste zu bleiben. Vielmehr sollten beim Einbruch des Gottesreiches die Erwählten unter der Leitung ihres Erlösers ins heilige Land mit Triumph einziehen, und die Straße unter ihren Füßen würde eben, breit und ohne Hindernisse sein. So kann die Wüste nur als ein Stadium auf dem Weg zum Ziel aufgefaßt worden sein, ein allerdings beschwerliches und mühevoll Vorstadium der Erlösung.

Von einer solchen Erwartung eines siegreichen Wiedereinzugs in die Kulturlandschaft wurden im ersten christlichen Jahrhundert mehrere religiöse Führer der Juden getrieben, obwohl das römische Imperium eine politische Befreiung ausschloß. Aus dem NT und den Büchern des Josephus erfährt man von mehreren prophetischen und messianischen Bewegungen, deren Anführer von der Wüste Juda oder von Peräa aus gegen Jerusalem vorrücken wollten, um sich des heiligen Landes gewaltsam oder eventuell gewaltlos zu bemächtigen. Gleich nach

dem Tod des Herodes 4 v.Chr. traten in Juda ein Hirt namens Athrongäus und in Peräa ein Sklave namens Simon mit königlichen Aspirationen auf.⁴ Ungefähr 45 n.Chr. wollte ein Prophet namens Theudas mit seinen Anhängern über den Jordan gegen die Römer ziehen.⁵ Vor allem ist an den ca. 55 aufgetretenen, im Zusammenhang mit der Gefangennahme des Paulus erwähnten „Ägypter“ zu erinnern (Apg 21,38): „Bist du nicht der Ägypter, der vor diesen Tagen einen Aufruhr veranstaltete und die viertausend Dolchmänner in die Wüste hinausführte?“ Noch ein solcher Wüstenprophet trat in den Jahren 60–62 auf.⁶

Dabei deutet gar nichts darauf hin, daß Johannes einen gewaltsamen Einzug ins heilige Land vorbereitete. Jedoch bezeugen seine Warnung vor dem drohenden Gericht und seine Ankündigung des kommenden Vollenders, daß für ihn wie für die anderen Propheten die Wüste ein Stadium auf dem Weg ins Land der Verheißung war. Nur wollte Johannes nicht wie der Ägypter und die anderen Anführer den Umsturz durch eigene Kraft verwirklichen, sondern erwartete ihn als mächtiges Eingreifen Gottes.

Zu jenen Propheten und Volkspredigern, die ungefähr gleichzeitig mit Johannes, Jesus und den Aposteln auftraten, gehörte auch ein von Josephus geschilderter Täufer in der Wüste, namens Bannous, der eine sehr auffallende Analogie zu Johannes bildet. In seiner Selbstbiographie erzählt Josephus, daß er als Jüngling bei Pharisäern, Sadduzäern und Essäern religiöse Ausbildung suchte und, da er mit ihnen nicht zufrieden war, sich dem Wüstenpropheten Bannous anschloß (Jos. Vit. 10–12). Dieser trug eine Kleidung aus Laub, und seine Nahrung bestand aus Erzeugnissen der Natur, d.h. er verschmähte Produkte des Ackerbaus, der Viehzucht oder der Jagd. Tag und Nacht wusch sich dieser Täufer in lebendigem Wasser zur Erhaltung der Heiligkeit. Josephus hielt sich mit Begeisterung zu ihm und folgte seiner Lehre während dreier Jahre, bis er im Alter von neunzehn Jahren ins bürgerliche Leben zurücktrat. Da er 37 oder 38 n.Chr. geboren war, ist Josephus ungefähr 53–56 n.Chr. bei Bannous in der Wüste gewesen, also rund 25 Jahre nach der Wirksamkeit des Johannes.

⁴ *B. Reicke*, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Berlin ²1968, 83.

⁵ Ebd., 152.

⁶ Ebd., 154.155.

Bannous war offenbar ein Nachfolger des Johannes oder jedenfalls eine Analogie zu diesem, wobei auch für ihn die Wüste eine besondere Bedeutung hatte. Vor allem ist jene Notiz lehrreich, daß Bannous nur direkte Produkte der Natur essen wollte. Die ganze Kultur war ihm verhaßt. Jedes von Menschenhand angepflanzte und jedes mit Schlacht- oder Jagdmesser zubereitete Lebensmittel schmeckte nach der verdorbenen Zivilisation und war unrein. So versteht sich eben der Verzicht des Täufers Johannes auf andere Lebensmittel als Heuschrecken und Wildhonig: Die Reinigung in der Wüste verlangte ein Leben, das von der Zivilisation unabhängig war. Die wiederholten Waschungen des Bannous zeugen auch von einem gleichen Eifer für religiöse Reinheit. Andererseits bildet gerade die rituelle Wiederholung einen wichtigen Unterschied, weil die Johannestaufe wie die Christentaufe als einmaliger Akt aufzufassen ist, während die wiederholten Waschungen des Bannous an die Taufpraxis der Essener, der Hemerobaptisten und ähnlicher Sekten erinnern.⁷ Und doch bietet Bannous die nächste historisch bekannte Analogie zu Johannes dem Täufer in der Wüste, soweit es sich um eine persönliche Gestalt handelt; die unten zu besprechenden Texte von Qumran treten als kollektives Zeugnis hinzu. Als ein Glied in der Reihe der oben genannten Wüstenpropheten gibt die Person des Bannous einen Hinweis auf die Tendenz frommer Kreise, sich in Opposition gegen die herrschende Gesellschaft in der Wüste von irdischer Bosheit zu reinigen.

2.

Die seit 1947 am Nordwestufer des Toten Meeres gefundenen Schriftrollen von *Qumran* erweitern die Perspektive, weil auch sie auf eine Täufergemeinde in der Wüste Juda zurückgehen.

Nach dem wichtigsten Textfund der Ordensregel aus Qumranhöhle 1 (1QS) erscheinen die Anhänger dieser Täufergruppe mit den Essenern vergleichbar, welche von Josephus und anderen antiken Geschichts-

⁷ Daß deshalb ein unleugbarer Unterschied zwischen Johannes dem Täufer, Bannous, Essenern oder Hemerobaptisten vorliegt, wurde auch von *M. Goguel* festgestellt (*Au seuil de l'évangile: Jean-Baptiste*, Paris 1928, 111).

schreibern geschildert wurden. Ohne sich auf generelle oder unsichere Kombinationen einzulassen, kann man eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen der Ordensregel und den Essenern aufzeigen. Gemeinsam sind etwa allgemeine Bestimmungen über das Leben in kleinen arbeitenden Gruppen; Reinigungen; Gebetszeiten; Noviziat; Eintrittseid; Teilung der Eingeweihten auf verschiedene Klassen; ebenso Regeln über Verfassung und Verwaltung sowie eine Reihe von detaillierten Bestimmungen über korrektes Verhalten, wie Spuckverbot und Anweisungen über das Verrichten der Notdurft usw. Unterschiede kommen vor, aber die auffallenden Ähnlichkeiten dominieren. Im großen und ganzen vertritt die Ordensregel sicher die Frömmigkeitsrichtung, die von Josephus unter dem Namen der Essener beschrieben wurde. Es handelt sich nicht um identische Gemeinden, sondern um Erscheinungen der gleichen Bewegung in verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung. Denn während die Ordensregel auf das erste vorchristliche Jahrhundert zurückgeführt werden kann, schilderten Josephus und die anderen Historiker die Essener des ersten christlichen Jahrhunderts. Wahrscheinlich gab es auch verschiedene Ausläufer der ganzen Bewegung, aber die Unterschiede sind vor allem durch jenen zeitlichen Abstand zu erklären. Ein gewisser historischer Zusammenhang muß unter allen Umständen angenommen werden.

Da sowohl die Qumranleute wie die Essener ausgeprägte Taufanhänger waren, läßt sich bestimmt auch zu Johannes dem Täufer eine Linie ziehen, wie es W. H. Brownlee, einer der ersten Herausgeber der Qumrantexte, in einem frühen Stadium der Forschung getan hat.⁸ Er erinnerte an ältere Vorschläge, Johannes den Täufer in seiner Jugend mit den Essenern zu verbinden, und er meinte, die Annahme könne begründet sein, zumal es in Lk 1,80 über Johannes heißt:

„Und das Kind wuchs auf und wurde stärker im Geist. Er lebte in der Wüste bis zum Tag seines Erscheinens vor Israel“.

Ist die erste Bemerkung des Evangelisten eher allgemeiner Natur, so bringt die zweite eine konkrete biographische Angabe, die Lk be-

⁸ W. H. Brownlee, A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects, in: *The Biblical Archaeologist* 13 (1950) 50–72, 70.

stimmt nicht erfunden, sondern von anderen übernommen hat.⁹ Man wußte im Kreis des Johannes und der Jesusjünger noch etwas von der Kindheit des Täufers. Weil die nüchterne Notiz des Lk nicht auf legendarische Umstände hinweist, ist einfach zu fragen, was das Kind in der Wüste zu tun hatte, wie es dort ohne die Eltern existieren konnte und ob sich jemand seiner annahm. Es ist dabei realistisch anzunehmen, daß sein Aufenthalt in der Wüste mit seiner geistigen Ausbildung zu tun hatte, sodaß Johannes von baptistischen Eremiten oder Kenobiten erzogen wurde, ähnlich wie Josephus beim obgenannten Bannous in die Schule ging.

Von den religiösen Bewegungen des Judentums, die bis zur Entdeckung der Qumrantexte bekannt waren, passen zunächst die Essener sehr gut zu dieser Annahme. Sie bildeten zur Zeit des Täufers und des Heilands eine Organisation von asketischen Kenobiten und lebten zum Teil in der Wüste Juda mit einem Zentrum bei En-Gedi, der Bockquelle am Westufer des Toten Meeres südlich von Qumran (Plin. Hist. V,17). Noch mehr wird die Annahme von jenen neuen Dokumenten bestätigt, die sich auf eine Täuferbewegung mit Konzentration auf ein klosterähnliches Gebäude bei Qumran in der Wüste Juda beziehen.

Im folgenden richtet sich die Aufmerksamkeit auf die kaum zufälligen Ähnlichkeiten zwischen der Ordensregel von Qumran und den Nachrichten über Johannes, die sich in den Evangelien und bei Josephus finden. Ein durchgehender Parallelismus liegt nicht vor, aber es gibt bemerkenswerte Detailübereinstimmungen, und auch ein fragmentarisches Material ist ergiebig, wenn es sich um eine gewiß historische, aber bisher nur in Umrissen greifbare Gestalt wie Johannes handelt. Durch die geographische und chronologische Nähe zwischen der Qumranbewegung und der Johannestaufe wird die Beweiskraft der fragmentarischen Analogien erhärtet.

Zuerst fällt die Forderung der Qumranregel I QS nach einer Bekehrung des Herzens als Bedingung für die Reinigung im Wasser auf (I QS III,4–12):

⁹ M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (FRLANT, 15), Göttingen 1911, 77 erklärte die Notiz über den Aufenthalt des Kindes Johannes in der Wüste für möglicherweise, jedoch nicht notwendigerweise historisch. Eine positivere Beurteilung dieser Frage scheint jetzt begründet, obwohl auch das neue Material gewiß nicht mehr als Vermutungen erlaubt.

„(4) (Ein neues Gemeindeglied) wird nicht unbefleckt (nur) durch Bußleistung, nicht rein durch Weihwasser, nicht geheiligt durch Gewässer (5) oder Rinnsale, ja er wird durch gar kein Reinigungswasser rein. Unrein, unrein wird er sein so lange er die Rechte (Gottes) verschmäht, (6) so daß er sich nicht in der Ratsversammlung seiner Gemeinde züchtigen läßt. Denn durch den Geist der gottesfürchtigen Ratsversammlung geschieht es, daß die Taten eines Mannes versöhnt werden, alle (7) seine Sünden, so daß er das Licht des Lebens schauen darf. Durch den heiligen Geist, der der Gemeinde durch ihre Treue zukommt, wird er von allen (8) seinen Sünden gereinigt. Ja dank einem redlichen und demütigen Geist wird er von seiner Schuld versöhnt. Und (nur) durch die Demut seiner Seele gegenüber allen Geboten Gottes wird (9) sein Fleisch gereinigt, so daß es mit Weihwasser bespritzt und mit Reinigungswasser geheiligt werden kann. Dann kann er seine Schritte so lenken, daß er unsträflich (10) auf allen Wegen Gottes wandert, wie Er es in bezug auf die Zeiten seines Zeugnisses befohlen hat. Und er wird nicht nach rechts oder links abbiegen, auch kein (11) einziges von seinen Worten übertreten. Dann wird er durch versöhnende Bußleistung gnädig empfangen vor Gott, und es wird ihm zu einem Bund (12) ewiger Gemeinschaft gereichen“.

Die hier vorliegende Betonung der ehrlichen Umkehr des Herzens als notwendiger Bedingung für die Reinigung im Wasser stimmt mit dem überein, was die Evangelien des Mt und Lk von der Strafpredigt des Täufers gegen Pharisäer, Sadduzäer und verschiedene Stände berichten (Mt 3,7–10; Lk 3,7–14). Zwar ist der Gedanke einer Bekehrung nicht absolut originell, und jeder religiöse Verkündiger hätte wohl die ethische Haltung als Bedingung für die Teilnahme am Ritualen betont. Aber die Hervorhebung der gründlichen Metanoia erfolgte bei den Synoptikern bestimmt nicht ohne Ursache. Es ist weiterhin auffallend, daß Josephus gerade diese Einstellung des Täufers als einen für ihn charakteristischen Zug hervorhob (Jos. Ant. XVIII, 117):

„Herodes tötete Johannes, der ein redlicher Mann war und die Judenermahnte, Tugend auszuüben, in Gerechtigkeit gegenüber einander und in Frömmigkeit gegenüber Gott zu leben und sich nur so der Taufe zu unterziehen. Nur unter folgender Bedingung schien ihm nämlich die Taufe annehmbar: Wenn man sie nicht als eine Entschuldigung für gewisse Sünden, sondern als eine Heiligung des Körpers ausnützte, sofern auch die Seele vorher durch Gerechtigkeit gereinigt wäre“.

Daß also Josephus die Opposition des Johannes gegen jeden unethischen Gebrauch der Wasserreinigung so deutlich betonte, während er sonst über die Verkündigung des Täufers eigentlich nichts anführte, bietet eine interessante Parallele zur angeführten Stelle der Ordensregel. Wenn angenommen wird, daß Johannes in seiner Jugend von frommen Mönchen in der Wüste erzogen wurde, die zur gleichen baptistischen Bewegung wie die Urheber der Ordensregel von Qumran gehörten, dann wird das gemeinsame Interesse für die Bekehrung des Herzens geschicht-

lich erklärt. Allerdings hatte die Taufe für Johannes, soweit bekannt, eine andere, mehr entscheidende Bedeutung als die wiederholten Reinigungsakte der Qumranleute und der Essener. Denn seine Taufe war nach den Angaben des NT eine einmalige, eschatologische Handlung, die von ihm selber im traditionsreichen Wasser des Jordans vollzogen wurde. Übrigens trat Johannes mit dem Anspruch eines inspirierten Gottesmannes und Propheten auf, nicht als ein Schriftgelehrter, Instrukteur und Organisator im Stil der Ordensgemeinschaft der Qumranleute und der Essener. Trotz dieser Unterschiede ist die Übereinstimmung im Zentralpunkt ein starkes Argument für einen geschichtlichen Zusammenhang.¹⁰

Nach allen vier Evangelien war es ferner die Aufgabe des Johannes gewesen, dem Herrn einen Weg in der Wüste zu bereiten. Dadurch hatte er die Prophetie von Jes 40,3 erfüllt:

„Bahnet in der Wüste einen Weg für den Herrn, ziehet in der Steppe eine Straße für unseren Gott“.

Eben dieses Jes-Wort war ein Motiv für das Wüstenleben der Qumrange-meinde nach IQS VIII,12–14:

„(12) . . . Als dies (die Gemeindegründung) mit der Gesellschaft in Israel (13) nach diesen Anweisungen geschieht, sollen sie auf den Aufenthalt in den Wohnungen der Unredlichen verzichten und in die Wüste ziehen, um dort für *Ihn* den Weg zu bereiten, (14) wie geschrieben steht (Jes 40,3):

Bahnet in der Wüste einen Weg für . . . [die vier Punkte ersetzen den Namen Jhwh], ziehet in der Steppe eine Straße für unseren Gott“.

Die jüdische Angst, den Gottesnamen auszusprechen, hat den Verfasser der Ordensregel veranlaßt, unbestimmt von „Ihm“ zu reden und vier Punkte anstatt der vier Buchstaben des heiligen Namens zu schreiben. An sich ist hier nicht deutlich, ob die Anhänger der Qumrange-meinde den Weg für den Messias oder für Gott bereiten wollten, und im

¹⁰ F. J. F. Jackson - K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, I, London 1920, 105 behandelten ausführlich die Frage, weshalb Josephus die Taufe des Johannes so emphatisch nicht als Grund, sondern als Folge der Rechtfertigung darstellte. Sie dachten an eine Opposition des Josephus gegen einen Faktor der Umgebung, etwa das Christentum oder eher die zeremoniellen Reinigungen im Judentum. „His meaning would seem to be that he regarded the baptism of John as resembling that of the Essenes, in that it was not the antidote for sin or offenses against the Law, but was an act of *askēsis*“. Diese scharfsinnige Beobachtung wird durch die oben angeführte Stelle der Ordensregel von Qumran in überraschender Weise bestätigt.

folgenden wird nur gesagt, wie der Weg zu bereiten sei: durch Studium und Erfüllung des Gesetzes. Jedoch kommen ähnliche Gedanken in den der Ordensregel verwandten, schon früher bekannten Damaskusfragmenten vor – (Dam. IX, 10.29; XV, 4; XVIII, 8), und daraus geht hervor, daß sich die Gemeinde im Exil auf die Ankunft des Messias vorbereitete. Hier findet sich wieder eine ausgesprochene Analogie zu Johannes dem Täufer. Zwar hat der Täufer wohl nicht im voraus gewußt, daß es Jesus von Nazareth war, dem er den Weg bereiten sollte, wie es die Evangelien sagen. In einem späteren Zusammenhang mußte er Jesus fragen lassen, ob er der Kommende sei (Mt 11,3; Lk 7,19). Aber die Evangelien können insofern eine historische Tatsache widerspiegeln, als sie das Auftreten des Täufers mit dem betreffenden Jes-Wort vom Weg des Herrn in der Wüste in Verbindung setzten. Obwohl das Prophetenwort nur in Joh 1,23 vom Täufer selber angeführt wird, ist es doch geschichtlich wahrscheinlich, daß Johannes wie die Qumrangemeinde seinen Aufenthalt in der Wüste mit diesem Wort persönlich motivierte, denn so wird am leichtesten erklärt, warum das Wort bei den Synoptikern einhellig angeführt wurde. Zusammen mit den übrigen Faktoren, die in dieselbe Richtung weisen, ergibt sich hier eine Bestätigung dafür, daß eine mehr oder weniger direkte Abhängigkeit zwischen der Gemeinde der Ordensregel und Johannes dem Täufer bestand.

Ein weiterer Berührungspunkt liegt in der Eschatologie der Ordensregel vor. Gott wird nach 1 QS VI, 20 in der jüngsten Zeit alle Werke „eines Mannes“ reinigen und ihn von den Kindern der Menschen absondern, sodaß jeder Geist der Boshaftigkeit von seinem Fleisch verschwindet und Gott ihn durch den Geist der Heiligkeit reinigt. Dieser feierlich präsentierte „Mann“ ist nach dem Kontext der erwartete Messias, oder wie die Gestalt genannt worden sein mag, nämlich der eschatologische Lehrer und Erlöser der Gemeinde, denn vom Handeln Gottes mit ihm heißt es in 1 QS VI, 21:

„Und er (Gott) gießt über ihn den Geist der Wahrhaftigkeit wie Weihwasser aus, (reinigend) von allen Greueln der Lüge“ usw.

Statt mit Wasser wird diese eschatologische Gestalt mit heiligem Geist übergossen und dadurch gereinigt. Es scheint unvermeidlich, die hier vorliegende Gegenüberstellung von ritueller Wassertaufe und messianischer Geistestaufe mit der in allen vier Evangelien zitierten Aussage des Täufers zusammenzustellen, daß er mit Wasser getauft habe, wäh-

rend der Kommende mit heiligem Geist taufen werde (Mt 3,11 mit Par.; Joh 1,33).¹¹ Zu der in zwei Evangelien genannten Taufe mit Feuer (Mt 3,11/Lk 3,16) bieten die Qumrantexte kein Gegenstück, aber sonst vertraten sie klare Erwartungen einer Messiaस्ताufe, die auf einer späteren Entwicklungsstufe in der Verkündigung des Johannes wiederkehrten.

3.

Die verschiedenen Möglichkeiten, Johannes den Täufer mit der Qumrangemeinde zu vergleichen, werfen auch neues Licht auf das Problem der Verbindung des Täufers mit der theologischen Verkündigung des *Johannesevangeliums*.

Im vierten Evangelium legt der Täufer vom überweltlichen „Licht“ ein Zeugnis ab (Joh 1,8). Er spricht dabei von der „Fülle“ Christi (1,16) und nennt Jesus den, „der von oben kommt“ (3,31). Hier werden theologische Begriffe, die für das Joh-Ev im allgemeinen charakteristisch sind, dem Täufer in den Mund gelegt, und die Weise, in der er als Vorläufer Jesu auftritt, steht in Übereinstimmung mit der spezifisch joh Theologie. In den synoptischen Evangelien wird Johannes der Täufer nicht so geschildert. Die tiefsinnige joh Theologie scheint dem synoptischen Portrait eines moralischen Gerichtspropheten, eines Mannes, der – mit dem bevorstehenden Gericht vor Augen – das armselige Leben eines Wüstenbewohners führte, nicht zu entsprechen. Man erhält leicht den Eindruck, es hätte der Verfasser des Joh-Ev den Täufer Johannes zum Träger seiner eigenen theologischen Vorstellungen gemacht, ohne sich für die historische Person des Wüstenpropheten zu interessieren.

Die neuen Handschriften ermöglichen aber eine positivere Einstellung zur Schilderung des Täufers im Joh-Ev. Viele theologische Vorstellungen, die für das Joh-Ev bezeichnend sind, haben nunmehr eine historische Heimat in der jüdischen Umwelt des Täufers und des Heilands gefunden. Die existentielle Spannung zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, der metaphysische Gebrauch des Begriffs der „Wahrheit“, das Interesse für Zeiten und Stunden der heiligen Geschichte, die Opposition gegen die jüdische Öffentlichkeit und anderes mehr sind den Qumranschriften und dem vierten Evangelium gemein-

¹¹ *Brownlee, Comparison, 71.*

sam. Auch einzelne Formulierungen entsprechen der Ausdrucksweise des Joh-Ev. So findet z.B. IQS XI,11 („Durch dieses – das Wort – ist alles entstanden, und ohne dieses ist nichts entstanden von dem, was ist“) ein Gegenstück in Joh 1,3.

Es ist überhaupt notwendig, von der immer noch verbreiteten Annahme eines griechischen oder gnostischen Ursprungs des Joh-Ev loszukommen und statt dieser Vorliebe für Klassisches und Arisches die Verankerung der joh Theologie in einer judäischen, mit Qumran vergleichbaren Umgebung zu akzeptieren. Damit rückt das joh Bild des Täufers Johannes in ein neues Licht. Sind einerseits Berührungen zwischen der Qumrangemeinde und dem Kreis des Täufers Johannes in der Wüste anzunehmen und zeigen sich andererseits Ähnlichkeiten zwischen der Theologie der Qumranschriften und des Joh-Ev, dann wird es auch glaubwürdig, daß Johannes der Täufer eine theologisch avanzierte Verkündigung ungefähr von der Art gebracht hatte, wie sie ihm vom Joh-Ev zugeschrieben wurde.

Daneben machen es die Qumranschriften möglich, die Nachgeschichte des Täuferbildes in den Pseudo-Clementinen und den Mandäerschriften mit weniger Willkür als in der älteren Forschung zu beurteilen.

Während die *Pseudo-Clementinen* in mehreren Hinsichten an die Theologie der Qumranschriften erinnern, enthalten sie auch unverkennbar jüdisch-gnostisches Gedankengut. Sie vertreten eine Kritik gegen den Täufer, die trotz polemischer Verdrehung geschichtliche Reminiscenzen umfassen mag.¹² Wichtig erscheint vor allem die Erwähnung des Täufers und seiner Jünger in den Recognitionen I,54. Johannes wird allgemein der Sünde bezichtigt, eine falsche Gnosis eingeführt zu haben, und als Urheber verschiedener Schismen in der Kirche dargestellt. Speziell wird in Ps. Clem. Rec. I,54 behauptet, die erste Abspaltung sei von den „Sadduzäern“ veranlaßt worden, einer „schon zur Zeit des Johannes“ aufgekommenen Sekte. Die ersten Anführer dieser Bewegung seien Dositheus und Simon (Magus) gewesen, sonst bekannte gnostische Autoritäten. Von den Pseudo-Clementinen wurden die „Sadduzäer“ damit irrtümlicherweise als Gnostiker aufgefaßt. Das merkwürdige Mißverständnis läßt sich dadurch erklären, daß nach den zur Qumranliteratur gehörenden Damaskusfragmenten die Gemeindeglieder von Qumran

¹² Allgemein zur Polemik des pseudo-clementinischen Sammelwerks gegen Johannes den Täufer vgl. *Thomas, Mouvement*, 123–132.

sich als „Söhne Sadoqs“ bezeichneten und tatsächlich gewisse Lehrmeinungen umfaßten, die zwar nicht direkt gnostisch, aber jedenfalls mit dem Gnostizismus verwandt waren. In den Pseudo-Clementinen findet sich eine Erinnerung daran, daß Johannes der Täufer mit diesen Söhnen Sadoqs in Verbindung gestanden hatte, obwohl letztere mit den aus dem NT bekannten Sadduzäern verwechselt wurden. Johannes hätte nun durch Taufe von Schriftgelehrten und Pharisäern diese Gruppen dazu verleitet, die Worte der Wahrheit auf die Ebene okkulten Traditionen herabzuziehen, und gewisse unter ihnen hätten Johannes als den Messias betrachtet, wie nachher in Rec. I,60 ausführlicher geschildert wird. Ps. Clem.Rec.I,54 schreibt also dem Täufer einerseits bei der irreführenden Bezeichnung Sadduzäer einen Zusammenhang mit den „Söhnen Sadoqs“ der Qumranbewegung zu, andererseits bei den Namen Dositheus und Simon und bei der Rede von okkuten Traditionen eine Verbindung mit dem Gnostizismus.

Die vorhergehenden Beobachtungen über eine Verbindung des Täufers mit der an den Essenismus erinnernden Theologie der Ordensregel erleichtern die Annahme, daß die Pseudo-Clementinen in den zitierten Abschnitten insofern geschichtliche Reflexe enthalten, als Jünger des Täufers gewisse mit dem Gnostizismus verwandte Lehren umfaßten, von welchen die Tradenten der Recognitionen noch Kenntnis hatten. Oben zitierter Abschnitt gehört wahrscheinlich einer Tradition des zweiten christlichen Jahrhunderts an,¹³ aber im Zusammenhang mit den Qumranschriften kann er auch den geschichtlichen Hintergrund der Täuferbewegung beleuchten.

Infolgedessen wird es auch möglich, die Erwähnung des Täufers in der *Mandäerliteratur* unter neuen Gesichtspunkten zu verstehen. Haben die Pseudo-Clementinen in polemischem Zusammenhang gnostisch orientierte Traditionen über Johannes bewahrt, die in einer anzunehmenden Verbindung mit der Qumrantheologie einen Vorläufer hatten, so hat auch das mandäische Idealbild eines gnostischen Johannes einen jedenfalls partiellen Hintergrund im Jüngerkreis des Täufers besitzen können. Zwar tritt Johannes in der mandäischen Literatur als eine ziem-

¹³ O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, Paris 1930, 90; ders., Ὁ ὄπισσω μου ἐρχόμενος, in: CN 11 [Lund 1947] (= Fs. A. Fridrichsen), 26–32,27 schreibt Ps.Clem.Rec. I, 54 und 60 dem zentralen Teil der ältesten Quelle der Sammlung zu.

lich konturlose Idealgestalt auf, ohne andere geschichtliche Sonderzüge als solche, die aus dem NT geholt wurden.¹⁴ Doch bleibt das Problem, warum ihn die Mandäer zu ihrem Helden erkoren haben. Man kann nicht bloß mit jener Opposition gegen das Christentum rechnen, die für den Mandäismus allgemein bezeichnend ist. Denn die Idealisierung des Täufers kann schwerlich zustandegekommen sein, wenn nicht die Mandäer in Verbindung mit Johannesjüngern gestanden sind.

Auch dieses Problem rückt wegen der Qumranschriften in ein neues Licht, weil ihr charakteristischer Dualismus zwischen Licht und Finsternis ebenso an den Mandäismus erinnert und die Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs ermöglicht. Eine neue Überprüfung des Ursprungs des Mandäismus¹⁵ scheint begründet zu sein, wozu noch andere neue Funde beitragen.¹⁶ Während der 30-er und 40-er Jahre reagierte die Theologie gegen gewisse Versuche, das Christentum aus dem Mandäismus herzuleiten, wie es gleich nach der Publikation der Mandäerschriften in deutscher Übersetzung Mode geworden war. Viele wollten nun den Mandäismus lieber als einen Ableger des spätantiken Christentums betrachten. Wenn heute eine Mitberücksichtigung der Qumrandokumente berechtigt erscheint, hat das auch Folgen für die Beurteilung der Rolle des Täufers in den mandäischen Schriften.

¹⁴ F. Büchsel, Mandäer und Johannesjünger, in: ZNW 26 (1927) 219–231.

¹⁵ H. Schlier, Zur Mandäerfrage, in: ThRu 5 (1933) 1–34.69–92.

¹⁶ Aufgrund neuer manichäischer Funde scheint die älteste Literatur der Mandäer wenigstens ins dritte christliche Jahrhundert datiert werden zu können: T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic-Manichaeen Psalm Book. Prosody and Mandaeen Parallels*, Uppsala 1949, 156–166. An sich können die Überlieferungen noch älter sein, aber hier liegt ein sichererer Ausgangspunkt als bisher zur Datierung der mandäischen Anfänge vor.