# Der 'Am ha-'Ares : ein Beitrag zur Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert

Autor(en): **Meyer, Rudolf**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **3 (1947)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-961327

**Nutzungsbedingungen**

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

**Haftungsausschluss**

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Der ʿAm hā-ʾĀreṣ

## Ein Beitrag zur Religionssoziologie Palästinas im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert

Von Prof. Lic. RUDOLF MEYER, Jena.

Der in der rabbinischen Literatur begegnende Begriff ʿam hā-ʾāreṣ, den man gemeinhin mit „Mann vom Lande, Leute vom Lande, Landvolk, Landleute" wiedergibt, ohne damit freilich seinen gesamten Bedeutungsumfang zu treffen, ist sowohl für die historische Bibelwissenschaft wie auch für die allgemeine Geschichtsforschung bedeutsam. Denn mit ihm ist einesteils ein Stück jüdischer Geschichte aufs engste verbunden, andernteils hängt aber auch von seiner richtigen Interpretation das Verständnis einer Reihe von Stellen im neutestamentlichen Schrifttum ab. Daher soll im Folgenden versucht werden, den Umfang dieses Begriffes nach seiner soziologischen und religionsgeschichtlichen Seite herauszuarbeiten.

Der Ausdruck ʿam hā-ʾāreṣ ist keine sprachliche Neuschöpfung der Rabbinen, er findet sich vielmehr bereits in der kanonischen alttestamentlichen Literatur der vor- und nachexilischen Zeit. Im Anschluß an Untersuchungen, insbesondere von A. Alt[1] und E. Gilischewski[2] hat E. Würthwein die Bedeutung dieses Begriffes innerhalb des Alten Testamentes herausgestellt[3]. Danach hat man für den Begriff ʿam hā-ʾāreṣ zwei Hauptschichten zu unterscheiden, eine vorexilische und eine nachexilische. In der vorexilischen Zeit ist der Ausdruck vornehmlich an das judäische Königreich gebunden. Er bezeichnet hier den Landadel, der seit der Gründung des judäischen Staates unter David die führende Rolle gespielt und diese trotz der hauptstädtischen Konkurrenz bis zum Jahre

---

[1] A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, Leipziger Reformationsprogramm (1930), S. 80; ders., Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, Prockschfestschrift (1934), S. 9 ff.

[2] E. Gilischewski, Der Ausdruck ʿam hā-ʾāreṣ im Alten Testament, ZAW 40 (1922), S. 137 ff.

[3] E. Würthwein, Der ʿamm ha-arez im Alten Testament (1936); hier auch die einschlägige Literatur, S. 1, Anm. 1.

587 vor Chr. behauptet hat. Dieser judäische Landadel, man kann dafür auch Vollbürgertum sagen, achtete im besonderen auf das Wohl des Staatsganzen, und weil dies aufs engste mit dem Königtum der Davididen verbunden war, so trat er jedesmal dann zum Schutze des Thrones auf, wenn in Jerusalem die Dynastie der Davididen bzw. die rechtmäßige Thronfolge gefährdet war[4]. Mit der Vernichtung des judäischen Staates ging auch diese politisch, sozial und im Volksaufgebot führende Schicht durch Hinrichtung und Deportation zugrunde[5].

In der frühen nachexilischen Zeit hat sich ein Wandel im Sprachgebrauch vollzogen. Zwar wird nunmehr mit dem Ausdruck ʿam hā-'āreṣ auch eine Oberschicht bezeichnet, aber nicht mehr eine volljüdische, die etwa der Exulantengemeinde in Jerusalem angehört, sondern einzig und allein vornehmlich der samaritanische, darüber hinaus auch der philistäische, ammonitische und moabitische Landadel, den die Exulanten bei ihrer Rückkehr aus Babylonien als den Besitzer von palästinischem Grund und Boden vorfanden[6]. So kann E. Würthwein zusammenfassend feststellen: „Immer handelt es sich bei dem ʿam hā-'āreṣ im Alten Testament um eine Oberschicht. Die tiefgreifende Veränderung der historischen Verhältnisse, die mit dem Exil eintrat, hat zwar den Gebrauch des Begriffes entscheidend beeinflußt, aber nicht seine ursprüngliche Bedeutung gewandelt"[7].

In religionsgeschichtlicher und soziologischer Hinsicht ergibt sich somit: Da in vorexilischer Zeit mit ʿam hā-'āreṣ die judäische

---

[4] 2. Kö. 11, 19 f.; 21, 23 f., oder 23, 30 (hier greift der ʿam hā-'āreṣ nach Josias Tod in der Schlacht bei Megiddo ein, indem er Joahas, den jüngeren Sohn des Königs, auf den Thron erhebt, „wie es scheint unter absichtlicher Übergehung des älteren und also erbberechtigten Sohnes Eljakim"; E. Würthwein, a. a. O., S. 9); vgl. hierzu 2. Kö. 23, 34.

[5] 2. Kö. 15, 5; 16, 15; Jer. 34, 19; 2. Kö. 24, 14; 25, 3 (Par.: Jer. 52, 6); 25, 18—21 (Par.: Jer. 52, 24—27). Hierzu und zu den übrigen Belegen für ʿam hā-'āreṣ vgl. E. Würthwein, a. a. O., S. 8—50.

[6] Vgl. A. Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, S. 12 ff., 25. Zum Gebrauche des Begriffes ʿam hā-'āreṣ in nachexilischer Zeit vgl. E. Würthwein, a. a. O., S. 51—71.

[7] So E. Würthwein, a. a. O., S. 71.

Oberschicht bezeichnet wird, so stellt der Begriff für diese Zeit ein ausschließlich soziologisches Charakteristikum dar. Die gleiche soziologische Bedeutung finden wir auch noch in der frühen nachexilischen Epoche. Aber hier bekommt der Ausdruck ʿam hā-ʾāreṣ über diese Bedeutung hinaus eine religiöse Prägung, und zwar negativer Art. Indem er nicht für die Glieder der Exulantengemeinde, die sich in Jerusalem neu konstituiert hat, angewendet wird, sondern lediglich zur Bezeichnung der einheimischen Oberschicht dient, die, soweit es sich um Samaritaner handelt, zwar auch jahwegläubig ist, aber von den eigentlichen Juden nicht als vollwertig anerkannt und darum zurückgewiesen wird, erhält der Begriff nunmehr den Beigeschmack des religiös Minderwertigen und Halbheidnischen.

Wie lange dieser Bedeutungsumfang des Begriffes ʿam hā-ʾāreṣ in den Jahrhunderten nach Esra Geltung gehabt hat, läßt sich mangels geeigneter Quellen nicht mehr feststellen. Nach Ausweis der rabbinischen Literatur jedoch muß sich in der Zeit zwischen Esra und Christi Geburt ein entscheidender Bedeutungswandel vollzogen haben, denn im rabbinischen Sprachgebrauch erscheint der Ausdruck in einem ganz anderen Lichte[8]. Als inhaltlich ältester Beleg[9] hiefür liegt ein Ausspruch Hillels[10], eines älteren Zeitgenossen Jesu, in Pirke Abot 2, 5 vor:

---

[8] Zu der von Würthwein angeführten Literatur vgl. noch E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[4] (1907), S. 454 f., 468 f.; G. F. Moore, Judaism (1932), I, S. 60. 321; II, S. 72 f., 158 ff.; L. Finkelstein, The Pharisees (1938), S. 25 ff., 76 f., 83 ff., 411 ff. u. ö. Ferner ist heranzuziehen die umfangreiche Materialsammlung bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II (1924), S. 494 ff.

[9] Die auch von P. Billerbeck vertretene Meinung (Strack-Billerbeck II, S. 500; IV, S. 653 ff.), in babyl. Soṭa 48a sei der älteste, auf Johannes Hyrkanus zurückgehende Beleg für den ʿam hā-ʾāreṣ auf rabbinischer Seite vorhanden, erweist sich als hinfällig, da es sich hier einerseits nicht um ein Kultgesetz des Hasmonäerfürsten handelt, andererseits der Begriff ʿam hā-ʾāreṣ im textlichen Zusammenhang erst eine späte Interpolation darstellt; vgl. R. Meyer, Das angebliche Demai-Gesetz Hyrkans I., ZNW 38 (1939), S. 124 ff.

[10] H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš [5] (1921), S. 118.

„Ein Ungebildeter fürchtet die Sünde nicht,
und ein ʿam hā-ʾāreṣ ist nicht fromm".

In Hillels Aphorismus kommen wir offenkundig mit dem bisherigen Bedeutungsumfang von ʿam hā-ʾāreṣ nicht aus. Denn der Parallelismus der Glieder, wie er hier vorliegt, zeigt, daß der ʿam hā-ʾāreṣ dem Ungebildeten gleichgesetzt werden soll. Von dem Ungebildeten[11] wird ausgesagt, daß er die Sünde aus Unkenntnis nicht fürchtet, d. h., das Vermeiden von Übertretungen des göttlichen Willens wird von einem bestimmten Wissen abhängig gemacht. Nur wer diese Kenntnis besitzt und um Jahwes Willen Bescheid weiß, kann Übertretungen der göttlichen Gebote meiden; er fürchtet und vermeidet daher die Sünde oder — positiv gewendet — er ist fromm und weise. Diese Gedanken sind an sich in Israel nicht neu. Sie begegnen uns zur Genüge etwa in der Weisheitsliteratur, wo der Weise zugleich als fromm erscheint, der Tor dagegen als Frevler und Übertreter der göttlichen Gebote[12]. Aber im Munde eines Pharisäers wie Hillel bekommen diese Gedanken ihre ganz besondere Prägung, und es genügt nicht, einfach auf diese ältere Vorstellung vom Weisen und seinem Widerspiel hinzudeuten. Wir müssen weiter fragen, welcher Mangel dem ʿam hā-ʾāreṣ als dem Ungebildeten in den Augen eines Pharisäers im besonderen eigen ist.

Das Wissen oder auch die Weisheit, die als unumgängliche Voraussetzung für die Frömmigkeit gelten und die dem ʿam hā-ʾāres abgesprochen werden, vermittelt das göttliche Gesetz, die Tora[13]; so heißt es in Sifre zu Deut. 11,13 (§ 41):

„Das Studium [des Gesetzes] führt [den Menschen] zur Ausübung [der göttlichen Gebote]"[14].

Die Voraussetzung also für die Frömmigkeit ist das „Studium" des „Gesetzes" als einer absoluten Größe. Auch der Gedanke

[11] Zu den einzelnen rabbinischen Ausdrücken für „ungebildet" vgl. Strack-Billerbeck II, S. 495 f.
[12] Prov. 1, 7; 3, 7 ff.; 1, 20 ff. u. ö.; vgl. B. Gemser, Sprüche Salomos (1937), z. St.
[13] Vgl. Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums [3] (1926), S. 163 ff.
[14] Ausg. L. Finkelstein (1935), S. 85; das. die Parallelen.

vom „Gesetz" als einer unabhängig von Raum und Zeit bestehenden Größe, der nicht nur für das Judentum konstitutiv geworden ist, sondern auch auf christlicher Seite etwa in der paulinischen Theologie zu grundlegenden Erörterungen über das Verhältnis des Menschen zu Gott geführt hat, ist keineswegs neu. Wir können ihn in seinen historischen Anfängen bis ins Exil zurückverfolgen[15]. Aber auch hier gilt, daß die Vorstellung vom „Gesetz", das man studieren muß, um „fromm" und „weise" zu werden, auf pharisäisch-rabbinischem Boden eine besondere Prägung erfährt. Das Studium des Gesetzes bedeutet nämlich nach rabbinischer Auffassung, daß man sich als notwendige Ergänzung zum Studium der Tora die Anordnungen der Weisen, die ihre Vollmacht im Rahmen der mündlichen Tradition nach rabbinischem Postulat von Mose her haben[16], zu eigen macht. Nur derjenige, der sich so verhält, bekommt gültigen Aufschluß darüber, was er als religiös vollwertiges Glied der Gemeinde zu tun und zu lassen hat. Umgekehrt hat der, der das Gesetz nicht studiert und die Worte der Weisen nicht beherzigt, nach pharisäisch-rabbinischer Vorstellung keine Norm für seinen Wandel. Er weiß nicht, wo die Grenzen des Erlaubten sind und wo bei Übertretung eines Verbotes das göttliche Strafgericht droht. Daher heißt es in Sifra zu Lev. 26, 14[17]:

> „Jeder, der [das Gesetz] nicht lernt,
> erfüllt [auch seine Forderungen] nicht".

In der Anwendung auf den ʿam hā-ʾāreṣ aber bedeutet dies, daß ihm als Ungebildeten, d. h. als Nicht-Weisen im pharisäisch-rabbinischen Sinne des Wortes die Voraussetzungen für ein religionsgesetzlich einwandfreies Leben fehlen, er damit also nicht weiß, wo überall Gefahren der Übertretung lauern. Er begeht ahnungslos eine Sünde nach der anderen, bis er der Strafe des rächenden Gottes verfällt und in seiner Unkenntnis, die ihm als

---

[15] Vgl. hierzu neuerdings M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Kl. 17, 2 (1940), S. 70 ff.

[16] Vgl. die successio rabbinica in Pirke Abot 1, 1 ff.

[17] Ausg. Malbim (Wilna 1928), 451 a.

Schuld angerechnet wird, umkommt [18]. So sagt eine anonyme Überlieferung in Rabba zu Ex. 27, 20[19]:

> „Der Ungebildete, der keine Worte der Tora besitzt, strauchelt darin und stirbt".

Dabei beziehen sich die „Worte der Tora", wie noch zu zeigen ist, vorwiegend auf das Religionsgesetz, wie es sich aus der priesterlichen Gesetzgebung entwickelt hat, d. h., in den „Worten des Gesetzes" handelt es sich vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, um Forderungen und Verbote kultisch-zeremonieller Art[20]. Zur Verdeutlichung dessen sei etwa auf die Scheltworte versen, die Jesus nach der Logienquelle gegen den Pharisäismus gesprochen hat[21].

Vom pharisäisch-rabbinischen Standpunkt aus sind also Weisheit und strenge Gesetzlichkeit identisch[22]. Von hier aus aber erscheint ein Zustand der Unkenntnis oder der Unbildung auf dem Gebiete des Religionsgesetzes, der ja zugleich eine Schuld vor Gott darstellt, als beklagenswert, und der Gesetzesstrenge dankt Gott dafür, daß er ihn nicht als Ungebildeten ins Leben gerufen hat. So sagt etwa der Tannaït Jehuda ben El'ai in nachhadrianischer Zeit[23] Tos. Berakot 7, 18[24]:

---

[18] Darüber hinaus macht sich der ʿam hā-'āreṣ nach rabbinischer Anschauung auch an seinem Volke schuldig. So kommt nach Rabbi Jehuda I. Sündenstrafe nur wegen der amme ha-ares in die Welt; vgl. babyl. Baba Batra 8 a.

[19] Ausg. Wilna (1887), 64 a.

[20] Die Erfüllung religiös-sittlicher Forderungen ist damit zwar nicht ausgeschlossen, aber sie tritt hinter der zeremonialgesetzlichen Betrachtung des Lebens zurück, und zwar in dem Sinne, daß das Zeremonialgesetz den Rahmen abgibt, innerhalb dessen neben den levitischen auch die religiös-sittlichen Forderungen Platz haben.

[21] Zur Rekonstruktion der sieben Worte Jesu ge[illegible] Pharisäismus (Luk. 11, 46. 43; Mt. 23, 13. 23. 25. 27. 29—32) vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa (1940), S. 14 f.

[22] Daher nennt sich der pharisäisch-rabbinische Gelehrte nach dem Vorbild der „Weisen" der älteren Zeit ḥāḵām bzw. talm ḏḥāḵām.

[23] Vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 129.

[24] Ausg. Zuckermandel (1881), S. 116.

„Man muß drei Benediktionen täglich sprechen:

Gepriesen sei, der mich nicht als Heiden schuf.
Gepriesen sei, der mich nicht als Frau erschaffen hat.
Gepriesen sei, der mich nicht als Ungebildeten ins Leben rief".

Als Gründe für diese Benediktionen, von denen die dritte eine genaue Sachparallele zur Haltung des Pharisäers im Gleichnis Jesu vom Pharisäer und Zöllner, Luk. 18, 11, darstellt, gibt Jehuda an: Alle Heiden sind wie nichts vor Jahwe, die Frau ist kein vollwertiges Gemeindeglied, und der Ungebildete lebt in schuldhafter Unkenntnis des göttlichen Willens.

Dementsprechend bringt das Zusammenleben mit einem ʿam hā-'āreṣ, abgesehen davon, daß es nach dem Zeremonialgesetz bedenklich ist, keinen religiösen Gewinn. Es hält vielmehr den Gesetzesstrengen von dem für sein Seelenheil notwendigen Gesetzesstudium ab und führt dazu, daß der Tod als Sündenstrafe vorzeitig eintritt. Daher wird nach Dosa ben Archinos (um 90 n. Chr.)[25] auch derjenige vom vorzeitigen Tod ereilt, der „in den Versammlungshäusern der ʿammē hā-'āreṣ" weilt[26]. Hundert Jahre

[25] Vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 123.

[26] Bāttē k^e^nēsijōt šel-ʿammē hā-'āreṣ. Der lediglich in Abot 3, 10 zu belegende Ausdruck ist noch immer nicht befriedigend erklärt. Vgl. S. Krauss, Synagogale Altertümer (1922), S. 5 u. 64, Anm. 1. Die Deutung scheint mir in folgender Richtung zu liegen: Bēt ha-k^e^nēsēt ist von Haus aus kein ausschließlich sakraler Begriff, sondern bezeichnet allgemein ein Versammlungsgebäude. Da nun die jüdische „Gemeinde" einen religiös-politischen Verband darstellt, sei es nun, daß es sich um eine ausschließlich von Juden bewohnte Stadt handelt oder, wie es meist der Fall ist, um ein jüdisches Quartier innerhalb eines nichtjüdischen Gemeinwesens, so kommt dem Ausdruck „bēt ha-k^e^nēsēt" sowohl religiöse wie munizipale Bedeutung zu; vgl. S. Krauss, a. a. O., S. 182 ff. Daher kann nach babyl. Schabbat 32 a der ʿam hā-'āreṣ die Synagoge als bēt-ʿam = „Volkshaus" bezeichnen, hierin offenbar einem älteren Sprachgebrauch folgend. Wir haben also die gleiche Erscheinung vor uns, wie Jahrhunderte später im Islam, wo die Moschee — es handelt sich hierbei natürlich immer nur um die zentralen Bauten, nicht um die kleinen Privatstiftungen! — ebenfalls in ihrer ersten Zeit religiöses wie politisches Zentrum gewesen ist; vgl. neben dem sakralen masǧid das neutrale ǧāmiʿ = „Versammlungshaus"; hierzu Handwörterbuch des Islam (1941), S. 442. Da es nun historisch feststeht, daß sich der

später kann dann Ismael ben Josua[27] in einer Baraita[28] in babyl. Schabbat 152b sagen, daß bei den Gesetzesunkundigen mit zunehmendem Alter die Torheit wachse, während umgekehrt bei den Gelehrten die Weisheit größer werde.

Die angeführten Beispiele veranschaulichen den grundlegenden Bedeutungswandel, dem der Begriff ʿam hā-'āreṣ seit Esras Zeiten unterzogen worden ist. Während in früher nachexilischer Zeit mit ʿam hā-'āreṣ die vornehmlich samaritanische, nicht zur Exulantengemeinde zählende Oberschicht Palästinas bezeichnet wird, findet jetzt der Begriff auf den Volljuden, sei es individuell oder sei es kollektiv, seine Anwendung. Damit stellt er aber nicht mehr eine Abgrenzung nach außen hin dar, sondern in der Gegenüberstellung der Gattungen: weise, gesetzesstreng, fromm auf der einen, ungebildet, töricht, ʿam hā-'āreṣ auf der anderen Seite, werden wir deutlich auf Spannungen hingewiesen, wie sie innerhalb des jüdischen Gemeinwesens bestehen. Damit ist der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ zu einem Begriff geworden, der in der Auseinandersetzung verschiedener Richtungen innerhalb des Judentums eine Rolle spielt. Was den rabbinischen Sprachgebrauch mit dem aus der Zeit Esras verbindet, ist das religiös abwertende Urteil, das er enthält. War es damals die einheimische Oberschicht, die den Exulanten als halbheidnisch erschien, so ist es in pharisäisch-rabbinischer Zeit der Jude, der, weil er ganz bestimmte religionsgesetzliche Forderungen nicht erfüllt, von den Gesetzesstrengen zum Halbheiden oder Ungebildeten, zum ʿam hā-'āreṣ gestempelt wird.

---

Pharisäismus die Sygagogen als Zentren des religiös-politischen Gemeindelebens erst allmählich erobert hat und dieser Prozeß im 1. Jahrhundert nach Chr. noch voll im Gange war, so bedeutet Rabbi Dosas Satz nichts anderes als die Verurteilung des Aufenthaltes in solchen Synagogen, in denen der Pharisäismus noch nicht herrscht, deren Glieder also polemisch als ʿam hā-'āreṣ bezeichnet werden. Daß wir solche Synagogen vornehmlich in Galiläa zu suchen haben werden, scheint mir aus der weiter unten zu besprechenden Stelle jerus. Schabbat 15 d eindeutig hervorzugehen.

[27] H. L. Strack, Einleitung, S. 131.

[28] Name für alle tannaïtischen Lehren, die in die kanonisch gewordene Mischna des Patriarchen Jehuda I. keine Aufnahme gefunden haben; vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 2.

Die zweite Eigenart des rabbinischen Sprachgebrauches besteht darin, daß aus dem Ausdruck das soziologische Element zugunsten des religiösen Werturteils gänzlich geschwunden zu sein scheint. Dieser Bedeutungswandel wird besonders an Horajot 3, 8 deutlich, wo eine alte theokratische Ständeordnung, wie sie dem jüdischen Gemeinwesen seit Esras und Nehemias Zeit entsprechen mag, unter rabbinischem Gesichtswinkel folgendermaßen modifiziert wird:

> „Ein Priester geht einem Leviten im Range voran,
> ein Levit einem [gewöhnlichen] Juden,
> ein Jude einem Bastard,
> ein Bastard einem Tempelsklaven,
> ein Tempelsklave einem Proselyten
> und ein Proselyt einem freigelassenen Sklaven.
> Wann [gilt diese Ordnung]? Wenn sie alle gleich sind.
> Wenn aber der Bastard ein Schüler der Weisen ist und der Hohepriester ein ʿam hā-'āreṣ, dann steht der Bastard als Gelehrtenschüler [im Range] vor dem Hohenpriester".

Hieraus geht deutlich hervor, daß mit dem Ausdruck ʿam hā-'āreṣ nicht mehr eine, wie auch immer geartete Gesellschaftsschicht gemeint ist, sondern daß von ihm jedermann innerhalb des jüdischen Gemeinwesens ohne Rücksicht auf seine soziale Stellung erfaßt werden kann, nämlich dann, wenn er sich nicht in die Schule der pharisäischen Weisen begeben hat und damit nicht über die Kenntnis des Religionsgesetzes verfügt, die man auf der Seite strenger Observanz fordert. Dieses in dem rabbinischen Sprachgebrauch liegende Werturteil aber wirkt nachgerade revolutionierend, insofern es sich nicht um Rang und Stand kümmert, sondern glatt die alte geheiligte theokratische Ordnung über den Haufen wirft[29]. Wie weit sich hieraus sekundär auch soziale Fol-

[29] Es sei angemerkt, daß die Synagoge ursprünglich — im Gegensatz zum Tempel und offenbar aus einer Diasporagepflogenheit heraus — eine gottesdienstliche Standes- und Rangordnung beim Aufruf zum Lesen der Tora nicht gekannt hat. Erst in späterer Zeit hat es hier Rangstreitigkeiten gegeben, in denen die Priester auch in der Synagoge ihren Anspruch durchsetzten; vgl. Giṭṭin 5, 9. Seither besteht auch hier die alte theokratische Ordnung: Priester — Levit — gewöhnlicher Israelit, wenn zur Toraverlesung aufgerufen wird; vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (1931), S. 172 f.

gen ergeben, wird weiter unten zu erörtern sein. Vorläufig ergibt sich, daß der Wandel im Sprachgebrauch vom soziologischen Begriff zum religiösen Werturteil allem Anschein nach auf dem Boden innerjüdischer Auseinandersetzung stattgefunden hat. Der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ ist nunmehr ein Schlagwort im Kampfe der Gesetzesstrengen, vertreten durch ihre Schriftgelehrten, gegen eine bestimmte Gruppe, die sich, aus welchen Gründen auch immer, der strengen Beobachtung des Zeremonialgesetzes entzieht und die ihre Vertreter in allen Schichten der Bevölkerung hat, vom Priesteradel bis hin zu den kleinen Leuten.

Für die Existenz dieser als ʿam hā-'āreṣ bezeichneten Gruppe haben wir seit Hillel zahlreiche rabbinische Belege aus dem ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. Auch aus der späteren amoräischen Zeit finden sich mancherlei Aussagen über den ʿam hā-'āreṣ in der rabbinischen Literatur. Wie der ʿam hā-'āreṣ nun nicht mehr eine bestimmte Schicht außerhalb des jüdischen Gemeinwesens bezeichnet, so ist er auch nicht mehr auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, sondern er begegnet uns innerhalb Palästinas in den Hauptsiedlungsgebieten des Judentums, in Judäa und Galiläa. Der judäische ʿam hā-'āreṣ aus der Zeit vor und kurz nach der Tempelzerstörung wird in der rabbinischen Literatur verschiedentlich erwähnt[30]. Und von Jochanan ben Sakkai[31], der nach der Zerstörung des Tempels durch seine Reorganisation des Judentums und durch die Gründung der Akademie von Jamnia berühmt geworden ist, wird in Rabba zu Qohelet 4, 17 erzählt[32], wie er in der Nachbarschaft Jerusalems einen gesetzesunkundigen Brunnenbauer zurechtweist, als dieser den Anspruch erhebt, für die Allgemeinheit genau die gleiche Bedeutung zu haben wie der Rabbi. Zum judäischen ʿam hā-'āreṣ gehört wohl auch die Familie des Elieser ben Hyrkanos[33]. Von dem nachmalig schammaïtisch eingestellten, also der strengsten Observanz angehörenden Rabbi weiß die

---

[30] Vgl. z. B. Chagiga 2, 7, hierzu Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, S. 423 [R. Meyer]; Chagiga 3, 4; Tos. Sanhedrin 3, 4.
[31] H. L. Strack, Einleitung, S. 121 f.
[32] Ausg. Wilna (1887), 14 a.
[33] Vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 123.

Tradition zu berichten, er sei der Sohn eines reichen ʿām hā-ʾāreṣ gewesen. Als er zu den Pharisäern übergetreten sei und sich unter Jochanan ben Sakkai rabbinische Bildung aneignete, wollte ihn sein Vater auf Betreiben seiner übrigen Söhne enterben[34]. Ein überzeugter judäischer ʿam hā-ʾāreṣ war auch Akiba[35] in seinen jungen Jahren, die in die Zeit kurz nach der Tempelzerstörung fallen. Er selbst hat seine damalige Stellung zum Rabbinismus in babyl. Pesachim 49b folgendermaßen charakterisiert:

> „Als ich [noch] ein ʿam hā-ʾāreṣ war, dachte ich:
> Hätte ich doch einen Gelehrtenschüler in meiner Gewalt,
> so wollte ich ihn wie ein Esel beißen!"

Der galiläische ʿam hā-ʾāreṣ des ersten nachchristlichen Jahrhunderts wird zwar m. W. in den rabbinischen Quellen namentlich nicht erwähnt, doch finden sich über ihn allerlei sachliche Angaben in den Evangelien wie auch in der talmudisch-midraschischen Literatur. Aus den Evangelien ist hier besonders Joh. 7, 49 zu erwähnen:

> „Doch verflucht dieser Pöbel, der das Gesetz nicht kennt!"

Dieses Wort, das der Johannesevangelist den Pharisäern in den Mund legt, bezieht sich wohl in erster Linie auf die galiläische Festpilgerschar[36], die anläßlich eines Laubhüttenfestes in Jeru-

---

[34] Vgl. Abot d. R. Natan, Ausg. Berditschew (1896), 15 a; Gen. rabba 42 zu 14, 1, Ausg. Wilna (1887), 84 c; Midrasch Tanchuma zu Gen. 14, 1, Ausg. Buber (1884), 34a f. (§ 10); Pirḳe R. Elieser 1; Jalḳuṭ I zu Gen. 14, 1, Ausg. Warschau (1876), 19d (§ 72). Hierbei spielt es keine Rolle, ob die Erzählung über Elieser dem tatsächlichen historischen Verlaufe entspricht, oder ob wir es mit einer Art Heiligenlegende zu tun haben. Entscheidend ist, daß überhaupt ein solches Motiv aufkommen konnte; vgl. D. J. Bornstein, Encyclopaedia Judaica VI, 461 ff. — Aus Abot d. R. Natan 6 geht weiter hervor, daß man das gleiche Motiv vom zürnenden ʿam hā-ʾāreṣ auch auf Akibas Schwiegervater übertragen hat. Man beachte in beiden Fällen, daß der ʿam hā-ʾāreṣ als reich erscheint, der Weise dagegen als bitter arm. Schon dies sollte denen zu denken geben, die im ʿam hā-ʾāreṣ a priori eine sozial gedrückte Schicht sehen zu müssen glauben.

[35] Vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 125.

[36] Zur galiläischen Anhängerschaft Jesu vgl. W. Bauer, Das Johannesevangelium [2] (1925), S. 89; R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, S. 18 ff.

salem weilt und stark von Jesu Persönlichkeit beeindruckt ist, in zweiter Linie dann auf die Diener, die von den jüdischen Oberen ausgesandt sind, um Jesus festzunehmen, und die ihren Auftrag nicht auszuführen vermögen. Es trifft die Stimmung der pharisäisch-rabbinischen Kreise gegen das „gesetzlose Volk" außerordentlich gut und entspricht einem Drohwort, das Jochanan ben Sakkai nach jerus. Schabbat 15d gegen die galiläische Bevölkerung geschleudert hat:

> „Galiläa, Galiläa, du hassest das Gesetz,
> am Ende wirst du mit denen, die Steuern auferlegen, [gemeinsame Sache] machen!"

Jochanans Scheltwort ist offenbar das Ergebnis persönlicher bitterer Erfahrungen. Von ihm wird nämlich berichtet, daß er 18 Jahre in dem obergaliläischen Ort ʿArāb, unweit Sefforis, dem heutigen ʿArrābet Baṭṭōf, tätig war und in diesem ganzen Zeitraum nur zweimal in religionsgesetzlichen Angelegenheiten um Rat gefragt worden ist, ein Zeichen für die völlige Gleichgültigkeit der galiläischen Juden den strenggesetzlichen Bestrebungen der Rabbinen gegenüber. Jochanan wirft den Galiläern vor, daß sie Hasser des Gesetzes seien, das bedeutet doch wohl, daß sie den rabbinischen Nomismus bewußt ablehnen[37], darüber hinaus aber prophezeit er ihnen sogar, sie stünden in der Gefahr, die national-religiösen Schranken des Judentums zu überschreiten. Doch wird man diesen letzten Vorwurf nicht allzu stark betonen dürfen und ihn vielmehr aus Jochanans polemischer Haltung Galiläa gegenüber verstehen müssen, denn Galiläa ist die Provinz, die als Heimat des national-religiösen Aktivismus immer wieder das Ursprungsland zelotischer Bewegungen gewesen ist[38]. Im ganzen aber wird man Jochanans Ausspruch entnehmen dürfen, daß sich aus der besonderen Lage der jüdischen Bevölkerung in Galiläa und aus der engen Berührung mit Nichtjuden in diesem

---

[37] Zur bewußten Ablehnung des Nomismus vgl. die Sachparallele in der außerkanonischen Überlieferung des Cod. Cantabrigiensis (D) zu Lk. 6, 5: „Am gleichen Tage sah [Jesus], wie ein Mensch am Sabbat arbeitete. Er sprach zu ihm: Mensch, wenn du weißt, was du tust, dann wohl dir! Doch weißt du es nicht, dann bist du verflucht und ein Gesetzesübertreter!"

[38] Vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, S. 70 ff.

Durchgangsgebiete andere Sitten und Gewohnheiten herangebildet haben, als sie den pharisäisch-rabbinischen Kreisen lieb waren.

Der bei weitem größte Teil aller den ʿam hā-'āreṣ betreffenden Aussagen gehört der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, also der nachhadrianischen Zeit an und entstammt dem Schülerkreis Rabbi Akibas[39]. Diese Äußerungen verweisen uns ausschließlich nach Galiläa, ein Sachverhalt, der darin seinen Grund hat, daß Galiläa nach Niederwerfung des Aufstandes unter Hadrian in den Jahren nach 135 gezwungenermaßen die neue Heimat des palästinischen Judentums wurde und dort nach all der kriegsbedingten Zerrüttung das jüdische Gemeinwesen neu geschaffen werden mußte. Die rabbinischen Aussagen über den ʿam hā-'āreṣ in dieser Zeit stellen, trotz ihrer scholastischen Einkleidung, den wenn auch reichlich fragmentarischen Niederschlag eines Jahrzehnte dauernden innerjüdischen Kampfes dar, in dem es darum ging, ob dem gesamten jüdischen Volke die Lebensart der Gesetzesstrengen zur Pflicht gemacht werden sollte oder nicht.

Bevor wir diesen Kampf, der ja nur die Endphase einer langen Entwicklung darstellt, behandeln können, müssen wir die Gesetzesstrengen, deren Vertreter den Ausdruck ʿam hā-'āreṣ im Munde führen, um damit ein negatives Werturteil auszusprechen, einer kurzen Betrachtung unterziehen. Das jüdische Gemeinwesen, das sich seit der Rückkehr der ersten Exulanten unter Kyros entwickelt hatte, stellte nach dem Mißlingen des Versuches, die davididische Herrschaft in Jerusalem wieder aufzurichten[40], einen Priesterstaat bzw. eine Theokratie dar, deren Kern die Tem-

---

[39] Über den galiläischen ʿam hā-'āreṣ vgl. die umfangreiche, jedoch stark eigenwillige Monographie von A. Büchler, Der galiläische ʿam hā-'āreṣ des 2. Jahrhunderts (1906); hierzu E. Schürer, Theologische Literaturzeitung 23 (1906); 619 f.

[40] Hag. 2, 23 und Sach. 6, 11 ff. — In Sach. 6, 11 ff. hat der Text insofern eine einschneidende Änderung erfahren, als der Name des Thronanwärters Serubbabel im Sinne des theokratischen Staatsgedankens durch den Namen des Hohenpriesters Josua ersetzt worden ist. Vgl. hierzu Robinson-Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten (1938), S. 230 f.; [F. Horst] und M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, S. 60.

pelgemeinde von Jerusalem bildete. Seinen sinnfälligsten und imposantesten Ausdruck fand dieses Staatengebilde in dem Priesterfürstentum des Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.)[41]. Erhalten hat sich das theokratische System zumindest im Prinzip bis zum Untergang des Tempels, wenngleich seit dem Ausgang der Hasmonäer ein beträchtlicher Teil auch der innerpolitischen Macht von den Herodäern und römischen Statthaltern, nicht aber mehr von dem Hohenpriester ausgeübt wurde, in dessen Hand sich einst geistliche und weltliche Macht vereint hatten. Da aber die theokratische Idee, auf die es in unserem Zusammenhange allein ankommt, nicht nur von dem Priesteradel vertreten wurde, sondern auch im Volke fortlebte, so können wir von den politischen Verschiebungen, wie sie sich seit der Blütezeit der Hasmonäer vollzogen haben, absehen und unser Augenmerk ausschließlich der Theokratie als solcher zuwenden.

Die ideelle Grundlage dieses Priesterstaates war das priesterliche Gesetz, das Esra aus der babylonischen Diaspora mitgebracht und worauf er die Angehörigen des jüdischen Gemeinwesens verpflichtet hatte[42]. Aber gerade dieses Gesetz war es, das die Einheitlichkeit des theokratischen Systems zerstören und aus sich heraus eine für Palästina neue Form des Gemeinwesens, den synagogalen Verband, entwickeln sollte. Den Ausgangspunkt hierfür bildete die Frage, ob das Gesetz Jahwes lediglich für die Priester bestimmtes Kultgesetz sein und, abgesehen von der notwendigen priesterlichen Jurisdiktion, das Leben des Einzelnen nur allgemein regeln solle, oder ob das „Gesetz" unter Anknüpfung an überkommene prophetische Gedanken von der Heiligung des täglichen Lebens und unter deren nomistischer Auslegung die allmächtige Richtschnur für das Individuum bis in seine kleinsten Regungen privater Natur sein solle. Wir wissen nicht, wann diese Fragestellung akut geworden ist, ebensowenig ist uns bekannt, ob es sich um ein typisch palästinisches Problem handelt oder ob

[41] Vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, S. 60 ff.

[42] Daß jede Rekonstruktion dieses von Esra mitgebrachten Gesetzes ein fragwürdiges Unternehmen darstellt, betont neuerdings M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, S. 1, Anm. 2 und S. 62, Anm. 7 mit Recht.

auch hier die babylonische Diaspora, wie bei der Entwicklung der Vorstellung vom „Gesetz", Pate gestanden hat. Auf Grund der vorhandenen Quellen läßt sich nur feststellen, daß in hasmonäischer Zeit sich die führenden Geister bereits gespalten haben. Denn in der Zeit Hyrkans I. haben die Vertreter beider Richtungen in Gestalt der Sadduzäer und der Pharisäer ihre festen Positionen bezogen, wobei die Sadduzäer als die Vertreter der älteren Anschauung von der beschränkten Geltung des priesterlichen Gesetzes anzusehen sind, während die Pharisäer den Gedanken von der Heiligung des gesamten Lebens eben durch dieses Gesetz verfechten. Bereits unter Hyrkan I., mehr aber noch unter seinem Sohne Alexander Jannäus (103—76 v. Chr.) tobt ein erbitterter Bürgerkrieg zwischen den Pharisäern auf der einen und den mit der Hohenpriesterdynastie der Hasmonäer verbündeten Sadduzäern auf der anderen Seite. Zwar enden die blutigen Wirren für die Pharisäer mit einer politischen Niederlage, dafür aber ist ihr ideeller Gewinn, wie schon die Folgezeit zeigt, um so größer[43].

Für die palästinische Theokratie ist der Tempel das ausschließliche kultische Zentrum wohl nur in der ersten Zeit ihres Bestandes gewesen, als Jerusalem als Tempelstadt ein kümmerliches Dasein fristete. Mit dem Wachsen und der Ausbreitung der jüdischen Bevölkerung in Palästina bürgerte sich die Synagoge ein. Die Synagogen aber, zur Zeit Jesu in Palästina überall längst in selbstverständlichem Gebrauch, sind offenbar der Schauplatz, wo der ideelle Kampf zwischen Sadduzäismus und Pharisäismus ausgetragen wird. Nach und nach werden diese Versammlungshäuser, in denen nicht nur Gottesdienste stattfinden, sondern in denen man auch unterrichtet und diskutiert, ganz abgesehen von der Erledigung munizipaler Aufgaben, zur Domäne der pharisäisch-rabbinischen Denkweise. Hier wird die Idee von der Heiligung des individuellen Lebens auf der Basis des Priestergesetzes weitergepflegt und vervollkommnet. Damit entsteht zugleich der Gedanke von der Synagoge, von der „Gemeinde" als ideeller

---

[43] Vgl. A. Schlatter, Geschichte Israels [3] (1925), S. 137 ff., das. die Belege.

Größe, die in der Einzelgemeinde gegenwärtig ist und die als absolutes Heilsinstitut den Menschen erfaßt, um ihn an Hand der das gesamte Leben regelnden religionsgesetzlichen Normen zum ewigen Heile zu führen. Es liegt auf der Hand, daß mit dieser pharisäisch-rabbinischen Konzeption von der Synagoge als Heilsinstitut dem Tempel eine für die Zukunft bedeutsame Konkurrenz erwachsen mußte. Hierbei ist es gleichgültig, ob die beteiligten Kreise selber die Entwicklung überschaut haben oder nicht. Es ist sogar sicher, daß sie, bei ihrer Verehrung für das Jerusalemer Heiligtum, den Dualismus zwischen Tempel und Synagoge, der letztlich auf den Dualismus alte Theokratie —synagogales Gemeinwesen hinauslief, nicht empfunden, sondern lediglich die Sadduzäer und die sadduzäische Priesterschaft als unliebsame Gegner betrachtet haben.

Das Aufblühen des Pharisäismus und seine wachsende Herrschaft in den Synagogen darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß bis hin zur Tempelzerstörung das Pharisäertum in dem stark gespaltenen Judentum Palästinas nur eine Richtung neben anderen darstellte. Neben den Pharisäern gab es, abgesehen von den aus ihrer Mitte hervorgegangenen national-religiösen Aktivisten, den Zeloten[44], die Sadduzäer als die herrschende Priester- und Adelspartei, die Essener, später die Judenchristen und dazu vor allem die große Masse derer, die zwar in der religiösen Grundhaltung dem Pharisäismus positiv gegenüberstanden, die aber für die Durchführung des Zeremonialgesetzes auf allen Gebieten des Lebens mit Hilfe der von den Rabbinen vertretenen religionsgesetzlichen Jurisdiktion kein Verständnis aufbrachten. Wollten also die Pharisäer ihrem Ideal von der individuellen Heiligkeit nachgehen, so mußten sie sich, ähnlich wie die Essener, in einer Art Orden oder Genossenschaft organisieren, um die Gewähr zu haben, daß man nur mit Leuten verkehre, die gleichfalls „rein", d. h. religionsgesetzlich völlig einwandfrei dastanden[45]. Die pharisäische Genossenschaft ist sowohl für das erste wie für das zweite nach-

---

[44] Vgl. ThW II, S. 886 ff. [Stumpff].
[45] Vgl. Strack-Billerbeck II, S. 500 ff.

christliche Jahrhundert belegt. Ob der Gedanke des ordensähnlichen Zusammenschlusses älter ist, läßt sich nicht mehr feststellen, möglich ist es immerhin[46]. Im ersten Jahrhundert gliedert sich die pharisäische Genossenschaft in eine schammaïtische und eine hillelitische Richtung, wobei diejenige der Schule Schammais die strengere ist[47]. Im 2. Jahrhundert sind es die Schüler Akibas, die nach der Niederschlagung des hadrianischen Aufstandes die Genossenschaft neu organisieren. Die Grundsatzungen, wie sie uns in der Überlieferung entgegentreten, sind in beiden Jahrhunderten die gleichen. Einmal wird gefordert, daß man seinen kultischen Abgabepflichten gewissenhaft nachkommt, darüber hinaus, daß man in levitischer Reinheit lebt. Dementsprechend unterscheidet man zwei verschiedene Grade von Genossenschaftsmitgliedern: den Pharisäer, der sich zur gewissenhaften Verzehntung verpflichtet hat, und den eigentlichen Genossen, der darüber hinaus die Verpflichtung zu völliger levitischer Reinheit auf sich genommen hat. Wie weit derartige Verpflichtungen bis tief in das alltägliche Leben hineingreifen, insofern als sie auf eine kastenmäßige Abschließung abzielen, zeigt beispielsweise Demai 6, 6:

> „Die Schule Schammais hat gesagt: Man verkaufe seine Oliven nur an einen Genossen.
> Die Schule Hillels hat gesagt: Auch an einen, der [nur seine Früchte] verzehntet.
> Die Frommen der Schule Hillels richteten sich nach den Worten der Schule Schammais".

Aus dieser Tradition wird ersichtlich, daß nicht nur die Tendenz besteht, sich zum Zwecke der zeremonialgesetzlichen Reinerhaltung nach außen, also gegen die unzuverläßige große Masse abzuschließen, sondern daß darüber hinaus auch eine Abstufung im Inneren des Verbandes vorhanden ist[48].

Der verhältnismäßig straff organisierten Genossenschaft der Pharisäer steht nun die große Masse derer gegenüber, die die

---

[46] Vgl. 1. Makk. 7, 12 f.
[47] Vgl. Strack, Einleitung, S. 119.
[48] Zur Frage der levitischen Reinheit vgl. ThW III, S. 421 ff. [R. Meyer].

Satzungen nicht auf sich zu nehmen gewillt sind. Sie erscheinen den pharisäisch-rabbinischen Kreisen als Halbheiden, als ʿam hā-'āreṣ, und zwischen beiden gibt es nach strenger Anschauung der Schule Schammais nicht einmal dann Tischgemeinschaft, wenn der Pharisäer und der außerhalb der Genossenschaft stehende Jude sich zu gleicher Zeit in demselben Zustand hochgradiger levitischer Unreinheit befinden. So heißt es Tos. Schabbat 1, 15[49]:

> „Die Schule Schammais hat gesagt: Ein Pharisäer, der an Ausfluß leidet, soll nicht mit einem ʿam hā-'āreṣ essen, der an Ausfluß leidet.
> Die Schule Hillels erlaubte es".

Wie weit die kastenähnlichen Abschließungstendenzen gegen den von ihnen als ʿam hā-'āreṣ bezeichneten Juden bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert tatsächlich verwirklicht worden sind, läßt sich schwer sagen. Immerhin ergibt sich aus der Diskussion zwischen Hilleliten und Schammaiten, daß die Dinge noch im Flusse sind und eine feste, ein für allemal gültige Regel noch nicht gefunden ist. Daß sich weithin die pharisäischen Tendenzen noch nicht im alltäglichen Leben durchsetzen ließen, dafür hat uns die rabbinische Literatur selbst einige Belege überliefert. So hat Gamaliel I., der Lehrer des Apostels Paulus[50], seine Tochter an einen Priester verheiratet, der ʿam hā-'āreṣ war. Gamaliel stand seinem Schwiegersohn zwar mißtrauisch, jedoch nicht ablehnend gegenüber[51]. Gamaliel II. sagt nach babyl. Bekorot 36a, man brauche hinsichtlich der Erstgeburt eines Tieres nicht zu befürchten, der ʿam hā-'āreṣ mache das Neugeborene aus Eigennutz fehlerhaft, um es dem Tempel zu entziehen. Gamaliel II. hat hier offenkundig den judäischen ʿam hā-'āreṣ im Auge. Derselbe ist auch Chagiga 3, 4 gemeint, wo die Glaubwürdigkeit des ʿam hā-'āreṣ in bezug auf kultische Reinheit von Wein und Öl während des ganzen Jahres und die Zuverlässigkeit bezüglich der Tauglichkeit der Priesterabgabe während der Zeit des Kelterns festgestellt werden.

---

[49] Ausg. Zuckermandel, S. 111.
[50] Ag. 22, 3.
[51] Tos. ʿAboda Sara 3, 10 (Ausg. Zuckermandel, S. 464).

Es zeigt sich eben, daß im 1. Jahrhundert vor der Tempelzerstörung die Dinge noch nicht eindeutig festliegen, weder innerhalb des Pharisäismus selber noch in dessen Verhältnis zu den übrigen jüdischen Gruppen. Der Pharisäismus ist nur eine Richtung neben anderen, und als solche befindet er sich in Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Umwelt. Er hat noch nicht die Macht, die anderen, den ʿam hā-'āreṣ, sozial zu unterdrücken und dem synagogalen Heilsverband zu absoluter Macht zu verhelfen. Es gibt noch keinen Patriarchen, der, auf dem Boden der Synagoge als religiös-sozialem Gemeinwesen stehend, das Judentum offiziell vertritt. Öfters ist der Pharisäismus gezwungen, die von ihm gezogenen Schranken zu durchbrechen und mit den „Unreinen" im eigenen Volke zu verkehren. Aber die Grundtendenz steht ebenso fest wie das Ziel: Die Synagoge als Heilsinstitut, das den Einzelnen nach einem Leben der Heiligung zur ewigen Seligkeit führt. Der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ aber ist das Schlagwort, mit dem die pharisäisch-rabbinischen Kreise den Kampf gegen alle die um die Verwirklichung ihres Zieles führen, die diesen Weg nicht mitgehen wollen.

Aus der Sphäre des bloßen Parteienkampfes trat der Pharisäismus heraus, als sich mit dem Ende des jüdischen Krieges die Idee von der Synagoge als Heilsanstalt, die das gesamte Leben des Volkes umfaßt, als das einzige erwies, das die Not des Krieges überstanden hatte. Die Reste der Theokratie, bei aller Liebe der Pharisäer zum Tempel eben doch ein Stück Konkurrenz für die Synagoge und ihren universalen Anspruch, waren mit dem Untergang Jerusalems und dem Brande des Heiligtums dahingesunken. Der alte priesterliche Hochadel, die Verkörperung des theokratischen Staatsideals seit Esras Zeiten, hatte die Katastrophe nicht überlebt, und mit ihm war der altgläubige Konkurrent des Rabbinismus erledigt, nämlich der sich dem Gedanken vom allumfassenden „Gesetz" entgegenstellende Sadduzäismus. In dieser Zeit aber zeigte sich das Ideal der pharisäisch-rabbinischen Kreise nicht nur als unerschüttert, sondern erst recht als zukunftskräftig. Jochanan ben Sakkai war es, der die führenden Männer nach Jamnia berief und dort eine Akademie begründete, deren Auf-

gabe es war, die Trümmer hinwegzuräumen und Neues aufzubauen[52]. Damit war dem Rabbinismus die Führung im palästinischen Judentum endgültig zugefallen. In Jamnia wurde eine neue Verfassung geschaffen. An der Spitze stand der Patriarch — der „Fürst". Rabban Gamaliel II. (90—110) ist der erste, der diesen Titel getragen und wie ein Fürst gelebt hat. Er erscheint als der offizielle Repräsentant der in der Synagoge zusammengefaßten Judenschaft. Ihm zur Seite steht ein Rat, gebildet aus den angesehensten unter den zeitgenössischen Gelehrten. Bezeichnend für die Situation Palästinas ist, daß auch jetzt wieder die babylonische Diaspora befruchtend im Hintergrunde steht; denn die neue Verfassung wurde von der babylonischen Judenschaft übernommen, deren offizielle und vom parthischen Staat anerkannte Spitze durch den Exilarchen verkörpert wurde[53]. Nunmehr bahnte sich das Einparteiensystem an, nachdem der Sadduzäismus als Träger des alten theokratischen Ideals ausgeschieden war.

Freilich, zwei große Gruppen hatten um diese Zeit noch weiterhin Bestand, einmal die mit den Pharisäern aufs engste verbundenen Zeloten und dann der große Kreis derer, die nicht gewillt waren, die neue Entwicklung in voller Konsequenz mitzumachen: der ʿam hā-'āreṣ. Immerhin beginnt nunmehr der Kreis um den Patriarchen, das Leben des frommen Juden gegen den ʿam hā-'āreṣ abzugrenzen. Jetzt werden in einem Prozeß, der sich über Jahrzehnte hinzieht und erst nach 200 zum Abschluß kommt, kultische Bräuche für allgemein verbindlich erklärt, die zwar längst schon bekannt[54], jedoch keineswegs von jedermann bisher in vollem Umfange beobachtet worden sind. Dies veranschaulicht eine Baraita in babyl. Berakot 47b:

---

[52] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 432ff.; A. Schlatter, Geschichte Israels, S. 352 f.

[53] A. Schlatter, a. a. O., S. 351. Man beachte auch hier wieder den Einfluß der babylonischen Diaspora, deren Existenz um diese Zeit sonst für uns in historischem Dunkel liegt.

[54] Zum Folgenden vgl. Bousset-Gressmann, Religion des Judentums, S. 176ff.

„Wer ist ein ʿam hā-'āreṣ?
Jeder, der nicht abends und morgens das „Höre, Israel“ [55] rezitiert, das sind die Worte des Rabbi Elieser [ben Hyrkanos].

Rabbi Josua [ben Chanaja] [56] sagt: Wer keine Gebetsriemen anlegt.
Ben Assai [57] sagt: Bei wem die Quasten am Gewande fehlen.

Rabbi Nathan [58] sagt: Wer kein Türpfostenamulett an seiner Haustür hat.

Rabbi Nathan bar Joseph [59] sagt: Ein jeder, der Söhne hat und sie nicht zum Gesetz erzieht.

Die anderen [60] sagen: Selbst wenn jemand die Schrift und die Mischna studiert, aber nicht den Gelehrtenschülern gedient hat, so ist er ein ʿam hā-'āreṣ“.

Zeichnete sich also hier bereits mit aller Deutlichkeit der Weg des Rabbinismus zur Vereinheitlichung der gesetzlichen Praxis bis hinein in die private Lebenssphäre des Einzelnen ab, so konnte doch um die Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert das Ziel, das nur über die Unterwerfung des ʿam hā-'āreṣ führte, noch nicht voll verwirklicht werden. Noch war außerdem der alte Traum vom messianischen Reich, dargestellt etwa in einem idealisierten Königtume Davids, nicht ausgeträumt und schlug selbst Männer wie Akiba in seinen Bann, die entscheidend zur Vollendung der Idee vom universalen synagogalen Heilsinstitut beitrugen. So kam

---

[55] Deut. 6, 4—11; 11, 13—21; Num. 15, 37—41 mit den entsprechenden Ein- und Ausleitungsbenediktionen für Abend und Morgen ist mehr eine Art Bekenntnis als ein Gebet. Nach Tamid 5, 1 ursprünglich von den Priestern im Tempel gebetet, hat es durch die Pharisäer im alltäglichen Leben Eingang gefunden, bis es für den frommen Juden überhaupt zur Pflicht gemacht wurde; vgl. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, S. 16 ff., 99 ff.

[56] Um 100 n. Chr.; H. L. Strack, Einleitung, S. 123.

[57] Erstes Drittel des 2. Jahrhunderts; H. L. Strack, a. a. O., S. 127.

[58] Um 160 n. Chr.; H. L. Strack, a. a. O., S. 132.

[59] Um 140 n. Chr.

[60] Die Schule des Rabbi Meïr, auf dessen Mischnaredaktion, die wiederum auf Akiba fußt, im allgemeinen die kanonisch gewordene Mischna des Patriarchen Jehuda I. zurückgeht; vgl. H. L. Strack, a. a. O., S. 18 f.; der oben angeführte Ausspruch dieser Schule wird weiter unten zu besprechen sein; s. S. 194.

es nach den Unruhen unter Trajan[61] zu dem Aufstande unter Hadrian, der mit einer völligen Niederlage des Judentums in Palästina endete[62]. Auf den Trümmern Jerusalems wurde die römische Stadt Aelia Capitolina errichtet, und die Juden wurden von dort wie auch aus ganz Judäa vertrieben. Wie schwer sich die Niederlage auch für die Juden in den ersten Nachkriegsjahren auswirkte, so zeigte sich doch, daß die Synagoge mit dem Erlaß des Toleranzediktes durch den Kaiser Antoninus Pius im Jahre 138 wiederum einen Sieg davongetragen hatte. Nicht sie selbst, wohl aber die übermächtigen Einwirkungen von außen hatten die Zeloten, also das charismatische und damit unruhige Element, das noch vorhanden war, vernichtet. Die Synagoge dagegen mit ihren Gelehrten und verordneten Dienern hatte sich durch alle noch so grausamen und an Ausrottung grenzenden Verfolgungen hindurch als bleibendes Heilsinstitut erwiesen. Es blieb also nur noch die Frage, wie die alte Gegnerschaft der pharisäisch-rabbinischen Kreise gegen den religiös gleichgültigeren Teil, den ʿam hā-ʾāreṣ, zu lösen sei.

Dieses Problem, und damit kommen wir wieder zurück zu der noch ausstehenden Besprechung der zahlreichen Traditionen über den galiläischen ʿam hā-ʾāreṣ, wurde auf galiläischen Boden gelöst. Es wurde akut, als auf Betreiben der Schüler Akibas der Patriarch Simon II. ben Gamaliel II.[63] um die Mitte des 2. Jahrhunderts seinen Sitz und damit auch das Synhedrium nach Uscha in Galiläa verlegte. Galiläa aber war das Land, in dem die religiös-nationalen Aktivisten zuhause waren. Jedoch die gleiche Bevölkerung, die bereitwillig ihr Leben für einen messianischen Anwärter auf Davids Thron oder für einen messianischen Propheten einsetzte, brachte dem rabbinischen Ideal einer synagogalen Heilsanstalt kein Verständnis entgegen. Von rabbinischer Seite aber konnte das Ziel nur erreicht werden, wenn dieser Wider-

---

[61] A. Schlatter, Geschichte Israels, S. 370 ff.
[62] A. Schlatter, a. a. O., S. 373; zur Überlieferung vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, S. 79 ff.
[63] H. L. Strack, Einleitung, S. 130.

stand gebrochen wurde. Erst dann hatten die Rabbinen die Alleinherrschaft im Judentum erreicht[64].

Der Kampf, der nunmehr entbrannte, wurde von Seiten der Rabbinen äußerst hart geführt, und die Fülle des Traditionsmaterials zeigt deutlich, welch entscheidende Bedeutung ihm im Judentum selbst zukam. Die Rabbinen riefen die „Genossenschaft" nach altem Vorbilde wieder ins Leben. Nunmehr jedoch war es nicht mehr ein privater Verband, der sich gegen andere Gruppen absonderte, sondern die neue Oberschicht[65], die im Rahmen der Synagoge die Alleinherrschaft im Judentum anstrebte und deren entschlossenste Glieder sich in einem Orden zusammengefunden hatten, um den ʿam hā-'āreṣ zu Boden zu zwingen. Die Waffe, die die rabbinischen Kreise jetzt unter so ganz anderen sozialen und politischen Verhältnissen, als sie im 1. Jahrhundert vorlagen, wirksam anwenden konnten, war die des Boykotts. Nunmehr setzten in Galiläa alle die Erschwerungen des Verkehrs zwischen

---

[64] Daß der Rabbinismus bewußt an der Ausscheidung ihm nicht genehmer Strömungen gearbeitet hat, geht unter anderem daraus hervor, daß man etwa die mystischen Strömungen zugunsten eines rationalistisch ausgeprägten Nomismus unterdrückt hat; vgl. u. a. L. Gulkowitsch, Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre, Tartu (1935), S. 10 f. Wie weit freilich solche unterdrückten Bewegungen ab und zu im Laufe der Geschichte wieder an die Oberfläche kommen, ist eine Frage für sich. Dies gilt nicht nur von den mystischen Strömungen im Judentum, sondern auch von freieren Erscheinungen, die deutlich auf die altertümlichere Haltung des ʿam hā-'āreṣ hinweisen. Es sei etwa an die Durchbrechung des rabbinischen Bilderverbotes in Dura Europos und in einigen galiläischen Synagogen hingewiesen. Über dieses Problem gedenke ich in anderem Zusammenhange zu handeln.

[65] Zur Vermeidung eines soziologischen Mißverständnisses sei betont, daß „Oberschicht" im Rahmen des synagogalen, kultisch-politischen Verbandes nicht von vornherein auch Wohlhabenheit und dgl. einschließt; vgl. Anm. 34. Anders dagegen verhält es sich mit den eigentlichen Ämtern in der Gemeindeverwaltung. Sie setzen, da es sich um Liturgien handelt, wie sie auch sonst aus hellenistischer Zeit bekannt sind (vgl. ThW IV, 223 f. [Strathmann]), Vermögen voraus. So heißen die zehn Männer, die die Gerusia im jüdischen Gemeinwesen konstituieren, nachgerade die „Zehn Müßigen", da sie zugunsten der Gemeinde auf eigenen Erwerb verzichten müssen, Megilla 1, 3; vgl. hierzu S. Krauss, Synagogale Altertümer, S. 103 ff., 137. — E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S. 516, trifft den Sachverhalt nicht.

den „Genossen“ und den ʿam hā-ʾāreṣ ein, die das gesamte Leben umfaßten. Jetzt wurde nicht nur das Zehntgesetz peinlich beobachtet und auf levitische Reinheit größter Wert gelegt, wodurch an sich schon beträchtliche Einschränkungen im täglichen Leben gegeben waren, sondern man ging noch ein Stück weiter. Wurde schon in pharisäisch-rabbinischen Kreisen des 1. Jahrhunderts die Verschwägerung mit dem ʿam hā-ʾāreṣ mit Mißtrauen betrachtet, so wurde sie jetzt zu einem beachtlichen Teile überhaupt verboten. So heißt es Tos. Aboda Sara 3, 9[66]:

> „Man nimmt vom ʿam hā-ʾāreṣ minderjährige, aber nicht volljährige Töchter [zu Frauen, das sind] die Worte des Rabbi Meïr. Aber die Weisen sagen: [Man nimmt auch] eine volljährige [ʿam hā-ʾāreṣ - Tochter zur Frau], wenn sie [die Genossenschaftspflichten] auf sich nimmt[67].
>
> Man gibt dem ʿam hā-ʾāreṣ weder großjährige noch minderjährige Töchter [zu Frauen, das sind] die Worte des Rabbi Meïr.
>
> Aber die Weisen sagen: Man kann ihm auch eine volljährige [Tochter] geben, vereinbart aber mit ihm, daß sie nichts Reines zuzubereiten brauche“.

Die Grundeinstellung, die nach Möglichkeit die Drosselung jeder Ehe zwischen Genossenschaftsmitgliedern und dem ʿam hā-ʾāreṣ anstrebt, geht z. B. aus einer Baraita in babyl. Pesachim 49b hervor:

> „Stets verkaufe ein Mann alle seine Habe und heirate die Tochter eines Gelehrtenschülers.
>
> Findet er die Tochter eines Gelehrtenschülers nicht, so heirate er die Tochter angesehener Zeitgenossen.
>
> Findet er die Tochter von angesehenen Zeitgenossen nicht, so heirate er die Tochter von Synagogenvorstehern.
>
> Findet er die Tochter von Synagogenvorstehern nicht, so heirate er die Tochter von Almoseneinnehmern.

---

[66] Ausg. Zuckermandel, S. 464.

[67] Die Halacha geht nach den „Weisen“, ist also nicht ganz so scharf wie die Ansicht Rabbi Meïrs. — Man beachte, daß eine Frau ohne weiteres vom Standpunkte des ʿam hā-ʾāreṣ durch einfachen Willensentscheid umwechseln kann zu dem eines Genossenschaftsmitgliedes und umgekehrt; vgl. Tos. Demai 2, 17 (Ausg. Zuckermandel, S. 48).

Findet er die Tochter von Almoseneinnehmern nicht, so heirate er die Tochter von Elementarlehrern.

Aber nicht heirate er die Tochter der ʿammē hā-'āreṣ; denn diese sind Geschmeiß, und ihre Frauen sind ein Greuel und über ihre Töchter heißt es (Deut. 27, 21): Verflucht ist, wer bei irgendeinem Vieh schläft" [68].

Weiterhin pflegt man jetzt mit dem ʿam hā-'āreṣ keinen gesellschaftlichen Verkehr und schließt ihn von der religiösen Tischgemeinschaft aus, wie aus einer Baraita in babyl. Berakot 47b hervorgeht:

„Man fordert die ʿammē hā-'āreṣ nicht zum Tischgebet auf".

Damit wird der ʿam hā-'āreṣ auf die Stufe von Nichtjuden, Frauen, Kindern und Sklaven herabgedrückt. Außerdem wird ihm jetzt, und dies scheint mir ein besonders bedeutsamer Faktor zu sein, nach einer Baraita in babyl. Pesachim 49b die Fähigkeit abgesprochen, öffentliche Ämter zu bekleiden:

„Sechs Dinge sind über die ʿammē hā-'āreṣ bestimmt worden:

Man ruft sie nicht als Zeugen an und nimmt kein Zeugnis von ihnen entgegen.

Man teilt ihnen kein Geheimnis mit.

Man ernennt sie nicht zu Vormündern von Waisen.

Man bestellt sie nicht zu Verwaltern der Almosenkasse.

Man schließt sich ihnen nicht auf der Reise an".

Indem man dem ʿam hā-'āreṣ das Zeugenrecht nimmt, ihm keine Waisen anvertraut und ihn von der ehrenamtlichen Verwaltung der Armenkasse ausschließt, spricht man ihm die bürgerlichen Ehrenrechte ab und stempelt ihn zum sozial Ausgestoßenen.

Für die Geschichte unseres Begriffes bedeutet das Vorgehen der Rabbinen gegen die Galiläer, das jetzt neben die primär religiöse Bedeutung, die der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ im Parteienkampf des 1. Jahrhunderts bekommen hatte, wiederum eine soziale tritt. Indem die Synagoge als religiös-politisches Gemeinwesen, die

[68] Vgl. Tos. Demai 3, 9 (a. a. O., S. 49).

mit ihrer patriarchalischen Spitze an die Stelle der alten Theokratie getreten ist und die durch ihre Vertreter den Kampf gegen alle die aufnimmt, die die Entwicklung nicht mitmachen wollen oder können, zwingt sie diese entweder zur Unterwerfung oder drückt sie auf den Stand von Ausgestoßenen herab. Unterwerfung aber bedeutet Anerkennung des Rabbinats. So ist es bezeichnend, daß man in der Schule des Rabbi Meïr, also gerade in der Zeit des Kampfes um den absoluten Geltungsanspruch der Synagoge, formulieren konnte: Es genügt nicht, wenn man die Schrift und das mündlich überlieferte Religionsgesetz studiert, denn damit ist man noch nicht aus dem Stand des ʿam hā-'āreṣ heraus. Erst wenn man persönlich den Weisen gedient und damit sich unterworfen hat, wird man als vollwertig angesehen[69]. Jetzt bekommt der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ den allgemeinen Sinn religiöser und sozialer Minderwertigkeit. Denn nunmehr urteilt nicht eine Partei über die andere auf dem Boden sozialer Gleichberechtigung, sondern die führenden Männer des religiös-politischen Gemeinwesens suchen die Oberhand nicht nur religiös, sondern auch sozial im weitesten Sinne des Wortes über alle die zu gewinnen, die sich dem bisher eingeschlagenen nomistischen Kurs widersetzt haben. Da die Rabbinen mit ihrer patriarchalischen Verfassung, der sich auch die galiläischen Juden nicht entziehen konnten, ihrer straffen Organisation und nicht zuletzt mit ihrer konsequenten Idee von der Heiligung des Lebens durch das im Raume der Synagoge lebendige „Gesetz" dem galiläischen ʿam hā-'āreṣ religiös und politisch weit überlegen waren, mußte dieser innerjüdische Kampf zu einer völligen Niederlage für den galiläischen ʿam hā-'āreṣ führen. Von nun an war der ʿam hā-'āreṣ kein Gegner mehr, sondern der in der Gemeinde religiös und sozial gedrückte kleine Mann, der in keiner Weise gefürchtet zu werden brauchte[70]. Patriarchat aber und Rabbinismus erlebten nach diesem Kampfe eine Zeit großer Blüte, zumal da sich das Judentum Palästinas der kaiserlichen Duldung erfreute, nachdem

---

[69] S. o. S. 189 ff.

[70] Daher treten denn auch die Aussagen über den ʿam hā-'āreṣ seit dem 3. Jahrhundert stark zurück und vermitteln keinerlei neuen Eindrücke.

Septimius Severus im Jahre 199 seine Reise durch Syrien und Palästina gemacht hatte.

Der ʿam hā-'āreṣ hat sich dem Pharisäismus in dem Kampfe, der etwa 200 Jahre dauerte, nicht widerstandslos ergeben. Aber es fehlte der großen Menge, die seit Hillels Zeiten mit diesem Ausdruck durch die pharisäisch-rabbinischen Kreise belegt wurde, an Geschlossenheit und an einer tragenden Idee[71]. Im Grunde war der ʿam hā-'āreṣ eben doch abhängig von der religiösen Gedankenwelt der Pharisäer. Das wird schon daraus ersichtlich, daß uns keinerlei auch noch so geringe dogmatische Differenz zwischen Pharisäern und ʿam hā-'āreṣ selbst nicht andeutungsweise, überliefert ist. Nur darin unterscheidet sich der ʿam hā-'āreṣ von den Gesetzesstrengen, daß er die letzten Konsequenzen des Nomismus nicht hat ziehen wollen. Dieser Widerstand ging in vorhadrianischer Zeit zuweilen so weit, daß die Pharisäer etwa in Fragen der levitischen Reinheit mitunter nachgeben mußten. Aber diese Opposition war eben doch nur rein negativ. Dementsprechend sind auch die Belege, die wir über die Opposition des ʿam hā-'āreṣ haben, vornehmlich auf die Gefühle des Hasses und der Abneigung beschränkt, Gefühle, die sich im Endkampf der Synagoge um die Alleinherrschaft im Judentum wesentlich verstärkt haben mögen[72], die aber am Ausgang des Ringens nichts ändern konnten.

Nur an einer Stelle in diesem Zeitraume sehen wir, daß der Pharisäismus auf seinem Wege, das Judentum zu erobern, entscheidenden und positiven Widerstand erfahren hat, nämlich in der Gestalt Jesu von Nazareth. Jesus tritt nicht von außen an die pharisäische Denkweise heran. Im Gegenteil, er ist in der gleichen

---

[71] Es handelt sich eben im ʿam hā-'āreṣ um die breite Volksmenge, die den altertümlicheren und freieren Standpunkt vertritt. Das macht sich auch im Sprachgebrauch bemerkbar; so nennen die ʿammē hā-'ᵃrāṣōt die Lade, in der die Tora aufbewahrt wird, einfach 'arnā (nach Dalman, Wörterbuch 1901, S. 38: 'ᵃrōnā) statt mit dem solennen Ausdruck 'ᵃrōn haḳ-ḳodeš, und für „Synagoge" sagen sie einfach bēt-ʿam = „Volkshaus", babyl. Schabbat 32 a (Baraita), zu letzterem s. auch Anm. 26.

[72] Vgl. babyl. Pesachim 49 b passim.

religiösen Vorstellungswelt erzogen und steht etwa dem Sadduzäismus genau so ablehnend gegenüber wie die Pharisäer[73]. Auch in seiner Verkündigung spielt die Frage der Erfüllung des „Gesetzes" eine wesentliche, wenn auch nicht die alleinige Rolle[74]. Aber gerade auf dieser Basis entwickelt sich der grundlegende Gegensatz Jesu zum Pharisäismus. Im nachexilischen Judentum kreuzen sich zwei Vorstellungen von der Heiligung des Menschen, eine priesterlich-kultische und eine prophetisch-sittliche[75]. Der Pharisäismus sieht die Heiligung des Menschen, damit aber die Erfüllung des „Gesetzes" vornehmlich in der rechten Beobachtung der priesterlich-kultischen Verpflichtungen. Jesus dagegen steht nach dem Ausweis der Evangelien eindeutig auf dem Boden der Erfüllung des „Gesetzes" unter prophetisch-sittlichem Aspekt. Von hier aus tritt er den pharisäisch-rabbinischen Kreisen bei ihrem Streben nach nomistischer Heiligung entgegen, indem er auf das Bedenkliche hinweist, das in der pharisäischen Verhältnisbestimmung des Menschen Gott liegt[76]. Mit dieser Haltung aber nimmt sich Jesus der Kreise an, die von den Pharisäern als ʿam hā-'āreṣ bekämpft werden, und wenn Jesus die „Armen im Geiste" selig preist[77], so ist dies m. E. nichts anderes als die polemische Aufnahme eines Ausdruckes, den die Gesetzesstrengen im Vollgefühl des Besitzes von „Geist" und „Weisheit" gebrauchen, um damit den ʿam hā-'āreṣ zu treffen. Freilich, so weit der vornehmlich galiläische ʿam hā-'āreṣ sich Jesus anschloß, trat er ihm jedoch mit anderen Wünschen und Hoffnungen entgegen,

---

[73] Mk. 12, 18 ff. Par.

[74] Mt. 5, 17—48: „Von der rechten Erfüllung des Gesetzes" u. ö.

[75] Vgl. etwa ThW I, S. 94 [O. Procksch].

[76] Vgl. z. B. Mk. 2, 23 ff. u. 3, 1 ff. Par.; ferner die Worte Jesu gegen den Pharisäismus (s. Anm. 21).

[77] Mt. 5, 3 (Q); vgl. hierzu und zur Parallele Lk. 6, 20 E. Klostermann, Matthäus, S. 34. Die auch von P. Billerbeck (Strack-Billerbeck I, S. 190) vertretene und in den Kommentaren oft wiederholte Meinung, bei den „Armen im Geiste" handele es sich um „jene breite Schicht, der geringen und verachteten Leute ..., die in der rabbinischen Literatur ʿamme hā-'āreṣ heißt", muß nach dem obigen Befund wesentlich korrigiert werden, da sie das religiöse Urteil der pharisäisch-rabbinischen Kreise über den ʿam hā-'āreṣ fälschlich mit dessen sozialer Stellung vermengt.

als dieser sie auf Grund seines Auftrages erfüllen konnte. Der ʿam hā-'āreṣ, hierin ganz die volkstümlichen Anschauungen vertretend, ersehnte einen messianischen König oder eine ähnliche Heilsgestalt, die das goldene Zeitalter heraufführen sollte. Ein Blick auf die verschiedenen Jesusbilder bei den Synoptikern zeigt deutlich, welche Hoffnungen und Sehnsüchte man dementsprechend an Jesus herantrug [78]. Da Jesus diese Wünsche, die bis zur hadrianischen Katastrophe immer wieder die Ursache von national-religiösen Explosionen wurden, nicht verwirklichte, schieden sich auch hier die Wege. So blieb das Auftreten Jesu zugunsten des ʿam hā-'āreṣ nur eine kurze Episode, die aufs Ganze der historischen Entwicklung gesehen für den ʿam hā-'āreṣ ebensowenig Nachwirkungen zeitigte, wie dies auch in bezug auf den Pharisäismus der Fall gewesen ist.

Man kann schließlich die Frage aufwerfen, warum der Kampf gegenüber dem ʿam hā-'āreṣ nicht zu einem eigentlichen Kastensystem und damit zu einer Aufspaltung des Judentums geführt hat. Die Beantwortung dieser Frage ergibt sich aus dem bisher Gesagten. Einmal war man sich im Glauben und in der religiösen Grundhaltung durchaus einig, der Unterschied zwischen Pharisäismus und der Haltung des ʿam hā-'āreṣ hinsichtlich der Erfüllung des „Gesetzes" war nur ein gradueller, kein grundsätzlicher. Dann aber, und das scheint mir der Hauptfaktor zu sein, stellte der Begriff ʿam hā-'āreṣ im Munde der Gesetzesstrengen kein endgültiges Urteil dar, auch damals nicht, als in Galiläa der Entscheidungskampf zwischen den Rabbinen und dem ʿam hā-'āreṣ ausgefochten wurde. Man war ʿam hā-'āreṣ in den Augen der Gesetzesstrengen ohne Rücksicht auf Rang und Stand, so lange man sich dem Führungsanspruch des Rabbinats entzog und nicht gewillt war, dem „Gesetz" im Sinne der „Weisen" zu leben. Erfüllte man aber diese Forderung, so war die Kluft geschlossen, und später, als die Rabbinen die Alleinherscher waren, galt man bei Anerkennung der „Weisen" als vollwertiges Mitglied des religiös-politischen Verbandes der Synagoge, wiederum ohne Rück-

---

[78] Vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, S. 70 ff.

sicht auf Rang und Stand[79]. Hierin liegt der letzte Grund dafür, daß es bei diesem innerjüdischen Kampfe weder zur kastenmäßigen Aufspaltung des Judentums noch zu einem Schisma gekommen ist.

Überblicken wir die Geschichte des Begriffes ʿam hā-ʾāreṣ, so läßt sich zwar keine lückenlose Darstellung geben, wohl aber können wir einige Hauptpunkte aufzeigen, die einigermaßen ein Ganzes darstellen. In vorexilischer Zeit bezeichnet der Ausdruck ʿam hā-ʾāreṣ den judäischen Landadel, der die politisch, militärisch und sozial führende Schicht im Südreich darstellt. Es handelt sich also um einen rein soziologischen Begriff. Durch das Exil und die tiefgreifenden Veränderungen im Vorderen Orient bedingt, hat ein Bedeutungswandel stattgefunden. In früher nachexilischer Zeit wird die grund- und bodenbesitzende Schicht Samarias, aber auch diejenige der Philister, Moabiter und Edomiter als ʿam hā-ʾāreṣ im Gegensatz zu der in Jerusalem und Umgebung wohnenden Exulantengemeinde bezeichnet. Auch jetzt noch ist der Begriff rein soziologisch zu verstehen, wenn er auch einen starken Beigeschmack religiöser Minderwertigkeit enthält. Dann taucht der Begriff wieder um Christi Geburt auf und spielt in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten eine bedeutsame Rolle. Jetzt stellt der Ausdruck ʿam hā-ʾāreṣ ein Schlagwort dar, geprägt von den gesetzesstrengen Kreisen im Kampf um die Verwirklichung der synagogalen Heilsinstitution. Mit ihm sollen alle diejenigen getroffen werden, die sich dem Anspruch des Zeremonialgesetzes auf allgemeine Gültigkeit widersetzen. Genau wie die pharisäisch-rabbinischen Kreise, die das Schlagwort im Kampfe der Geister im Munde führen, nicht eine bestimmte, durch Erbe und Herkommen festgelegte soziale Schicht darstellen, so ist auch der Begriff ʿam hā-ʾāres nicht sozial gebunden. Er kann auf jeden angewendet werden, gleichgültig, welchem Stande er angehört. Als dann nach Zerstörung der Reste des alten Priesterstaates die Syn-

[79] Daher begegnen auch durchaus versöhnliche Urteile dem ʿam hā-ʾāreṣ gegenüber; vgl. babyl. Baba Meṣiaʿ 33 b; somit ist es auch besonders verdienstlich, sich der Kinder des ʿam hā-ʾāreṣ anzunehmen und sie dem „Gesetz" zuzuführen; vgl. babyl. Sanhedrin 96 a; babyl. Baba Meṣiaʿ 85 a.

agoge sich anschickt, in Palästina die allein verbindliche religiös-soziale Gesellschaftsform des Judentums zu werden, bekommt auch der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ wieder sekundär eine soziologische Färbung. Indem die Vertreter des Rabbinismus in nachhadrianischer Zeit jeden, der auf dem alten freieren Standpunkte beharrt, nicht nur religiös, sondern auch sozial herabdrücken, — ist doch der synagogale Verband sowohl religiöses wie soziales Gemeinwesen! — bekommt der Ausdruck ʿam hā-'āreṣ um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert die Bedeutung des religiös und sozial Minderwertigen, die für die Folgezeit bestimmend geworden ist. Diese erst spät in Erscheinung tretende Bedeutung hat bewirkt, daß bis in die neueste Zeit hinein Gesamtumfang und Bedeutungswandel des Begriffes ʿam hā-'āreṣ, mit dem ein ganzes Stück innerjüdischer Geschichte verbunden ist, verkannt worden sind.

# Nicht Quellen, sondern Syntax

von Prof. Dr. SLAVOMIL DANEK †, Prag*
übersetzt durch Martin Hofmann und J. B. Jeschke.

Wer die letzte, von Bertholet besorgte vierte Ausgabe der deutschen Übersetzung von Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testaments 1922) aufschlägt, findet in den Büchern des Gesetzes, besonders im ersten, in der Genesis, am äußeren Textrande Buchstaben wie J, E, R u. a. Sie deuten an, daß die Literarkritik hier einen Abschnitt, oft auch nur einen Satz beginnt, der von einem anderen Schriftsteller stammt als der vorhergehende

* Der Verfasser dieser Studie ist der anfangs Februar 1946 in Prag gestorbene o. P. des Alten Testaments an der Hus-Fakultät in Prag. Da seine akademische Tätigkeit wertvolle Anregungen für die at. Wissenschaft gegeben hat, halten wir es für angebracht, eine seiner bereits tschechisch veröffentlichten Studien in deutscher Übersetzung einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.