

Notae et Miscellanea

BEOBACHTUNGEN ZUR ANGELOLOGIE DER SABBATOPFERLIEDER IM SPIEGEL IHRER THEOLOGIEGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN

1. Einleitung

Bei dem Qumran-Text *Shirot 'Olat ha-Shabbat* («Sabbatopferlieder«, »Songs of the Sabbath Sacrifice« = ShirShabb), der in acht fragmentarischen, sich aber z.T. überlappenden Manuskripten der Qumran-Höhle 4 (4Q400-407), einem der Höhle 11 (11Q17 = 11QShirShabb) und einem aus Masada erhalten ist, handelt es sich, wie die offenbar größtenteils akzeptierte Rekonstruktion CAROL NEWSOMS zeigt¹, um 13 hymnische Lieder. Diese entsprechen möglicherweise den 13 Sabbaten eines Zeitraums von drei Monaten² innerhalb des Sonnenkalenders mit 364 Tagen und beschreiben präzise die liturgischen Handlungen, nicht aber die tatsächlich gesprochenen Worte (die vielleicht als bekannt vorausgesetzt wurden?)³, einer aus Engeln bestehenden Priesterschaft⁴. Die komplexe Struktur ist

* Mein Dank gilt Prof. Dr. Joseph Sievers, Rom, und Prof. Dr. Jan Lambrecht, Leuven, für eine kritische Durchsicht des Manuskripts und viele wertvolle Anregungen.

1. Aufgrund der explosionsartigen Entwicklung der jüngsten Qumranforschung liegen auch für diesen Text mehrere moderne Ausgaben vor. Vorläufige Edition und Rekonstruktion: C.A. NEWSOM, *The Songs of the Sabbath Sacrifice. Edition, Translation, and Commentary* (HSS, 27), Atlanta, 1985 (noch nicht völlig ersetzt); offizielle Publikation: E. ESHEL – H. ESHEL – C.A. NEWSOM u.a., *Qumran Cave 4 VI. Poetical and Liturgical Texts* (DJD XI), Oxford, 1998, 173-401. Eine revidierte Gesamtausgabe der Fragmente mit einem rekonstruierten »composite text« liegt weiterhin vor mit: J.H. CHARLESWORTH – C.A. NEWSOM, *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice* (The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with Translations, vol. 4B), Tübingen – Louisville, 1999. Die Texte aus Höhle 11 sind veröffentlicht in: F. GARCÍA MARTÍNEZ – E.J.C. TIGCHELAAR – A.S. VAN DER WOUDE, *Qumran Cave 11. II 11Q2-18, 11Q20-31* (DJD XXIII), Oxford, 1998, 259-304; cf. E.J.C. TIGCHELAAR, *Reconstructing 11Q17 Shirot 'Olat Ha-Shabbat'*, in D.W. PARRY – E. ULRICH (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (STDJ, 30), Leiden, 1999, 171-185.

2. CHARLESWORTH – NEWSOM, *Angelic Liturgy*, 3f. Die Entsprechung zwischen Liedern und Sabbaten im Rahmen eines Jahresquartals dürfte das stärkste Argument für diese kalendarische Deutung sein, da das Quartal eine wichtige, auch theologisch konnotierte Referenzgröße des liturgischen Kalenders darstellt.

3. Solche Kultordnungen sind innerhalb der altorientalischen Literatur prinzipiell nicht ungewöhnlich und ebenso für mesopotamische Tempel bezeugt. Auch dort werden die als bekannt vorausgesetzten liturgischen Texte und Gesänge nicht *in extenso* zitiert, sondern es wird abgekürzt auf sie verwiesen.

4. Diese *communis opinio* der Forschung ist von C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *Heavenly Ascent or Incarnational Presence? A Revisionist Reading of the Songs of the Sabbath Sacrifice*, in *SBLSP* 37/1 (1998) 367-399, hinterfragt worden. Er meint v.a. aufgrund terminologischer Beobachtungen (bestimmte Begriffe und Formulierungen für die »Engel«

wohldurchkomponiert und gipfelt mit dem siebten Sabbat. Wegen einer augenscheinlichen Nähe zu anderen Schriften der Qumran-Gemeinschaft⁵ (immer vorausgesetzt, es hat sie tatsächlich gegeben) bestehen prinzipiell berechtigte Gründe für die Annahme, daß es sich hierbei ebenfalls um einen Eigentext der Gruppe handelt, auch wenn das Masada-Fragment dieses Textes (Mas ShirShabb, vermutlich um 50 n.Chr. geschrieben) anzeigt, daß es noch in späterer Zeit auch außerhalb des Zentrums Kopien gegeben hat und man ShirShabb somit eine gewisse Breitenwirkung zuschreiben kann⁶. Oder sollte es sich tatsächlich nicht um einen Qumran-spezifischen Text handeln, sondern um ein Stück aus weiteren priesterlichen Kreisen? Hier soll nun, anknüpfend an die in jedem Fall erwiesene zeitliche und räumliche Verbreitung des Texts, der Versuch unternommen werden, ihn auch in ein weiteres inhaltliches Panorama zu stellen und zu diesem Zweck die Angelologie von ShirShabb mit einigen charakteristischen Tendenzen frühjüdischer Theologie im Rahmen des Verhältnisses von göttlicher Transzendenz und gleichzeitiger geschichtlicher Wirkmächtigkeit zu vergleichen und dabei eigene inhaltliche Schwerpunkte dieses Dokuments aufzuzeigen. Damit läßt sich vielleicht ein weiterer Mosaikstein für das Gesamtbild der Rezeption und Anwendung interpretatorischer Voraussetzungen und Methoden, die auch in anderen Zeugnissen des Frühjudentums (etwa in der Septuaginta oder dem Danielbuch) faßbar werden, gewinnen. Unabhängig davon, ob ShirShabb letztendlich das Produkt einer Qumran-Gemeinschaft ist oder nicht, finden sich in diesem Text Spuren der theologischen Prägekräfte einer ganzen Epoche.

2. Beschreibung und Funktion der Engel in ShirShabb

Den Anfang der Sabbatopferlieder bildet, nach einem Lobaufruf an die Engel, eine an das in den Qumran-Texten (v.a. in der *Gemeinschaftsregel*) weithin rezipierte Vokabular der Bundestheologie erinnernde⁷ Beschreibung der Einsetzung und Organisation einer aus Engeln bestehenden Priesterschaft, die sich über die ersten fünf Lieder erstreckt – gewissermaßen eine Ätiologie. Einige Bezeichnungen der Engel und ihrer Beschaffenheit spiegeln dabei theologische Konzepte, die im Frühjudentum offenbar durchaus gängig waren, etwa die Betonung des

werden auch anderswo für Menschen gebraucht), ShirShabb beziehe sich zum größten Teil nicht auf die »wirklichen« Engel, sondern auf die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft, die eine engelhafte und göttliche Identität angenommen hätten. Dann wäre freilich zu fragen, wie groß in diesem Fall – aus der Perspektive der Logik des Texts – überhaupt noch der Unterschied zwischen dem traditionellen Verständnis der Engel in ShirShabb und dem von FLETCHER-LOUIS postulierten sei. Die Frage, wie sinnvoll eine solche Unterscheidung letztlich ist, bleibt in seinem gelehrten Aufsatz offen.

5. Vgl. C.A. NEWSOM, 'Sectually Explicit' Literature from Qumran, in W.H. PROPP u.a. (eds.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake, 1990, 179-185, und CHARLESWORTH – NEWSOM, *Angelic Liturgy* (Anm. 1), 5f. Freilich läßt sich NEWSOMS Kriteriologie durch eine gründlichere Unterscheidung von genuinen Merkmalen qumranischer Texte (im Gegensatz zu außerqumranischen) im Licht der literarischen Konventionen bestimmter Gattungen noch in einem nicht unerheblichen Maß feinjustieren.

6. Siehe S. TALMON, *Hebrew Fragments from Masada* – Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada* (Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports), Jerusalem 1999, 120-132.

7. Vgl. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 99; DJD XI, 180.

göttlichen Charakters der Engelwesen durch ihre Beschreibung als **אלי דעת** oder einfach nur als **אליים** (4Q400 1 i,20) bzw. **אלהים** (4Q400 1 i,2)⁸. Dies findet eine Parallele in der Übersetzung von **אלהים**, mit der ursprünglichen Bedeutung »Götter«, durch **ἄγγελοι** an drei Stellen im Septuaginta-Psalter (8,6; 96,7; 137,1), entgegen der sonst üblichen, wörtlichen Wiedergabep Praxis. Ein Vorlagentext wie **מלאכים** ist dabei unwahrscheinlich, so daß es sich vermutlich um eine bewußte Interpretation der Septuaginta-Übersetzer handelt⁹, um die Transzendenz und Einzigartigkeit JHWHs nicht durch die Nennung anderer Götter zu relativieren. Eine solche Interpretation konnte aus der JHWH-nahen Stellung der **אלהים**, wie sie auch an anderen Psalmstellen (z.B. Ps 29,1f) dokumentiert ist, resultieren. Doch zeigt der Sprachgebrauch von ShirShabb, daß eine Assoziation der Engel mit **אלהים** bzw. **אליים** (beide werden ja in ShirShabb *promiscue* gebraucht, wie ein Vergleich von 4Q400 1 i,2 und i,20 zeigt) im Sinne einer theologischen Unterscheidung zwischen Gott und untergeordneten, doch Gott immer noch sehr nahen Wesen unter Beibehaltung der beide umfassenden Vokabel **אלהים**¹⁰ auch sonst verbreitet war. Dies bezeugt auch die Exegese von **אלהים** in Ps 82,1 in 11QMelch als Bezug nicht auf Gott, sondern auf den Engel Melchisedek, die den Autoren von ShirShabb evtl. bekannt war¹¹. Weiterhin übersetzt etwa der Targum Ps-Jonathan **אלהים** in Gen 3,5 mit **מלאכים** – im Hintergrund dieser Wiedergabe steht einmal die Verbindung der Engel mit Wissen (s.u.), das den eigentlichen Grund des Vergleichs in der Genesis-Stelle darstellt, zum anderen die absolute Unmöglichkeit für einen Menschen, wie Gott zu sein. Ein über die Qumran-Texte hinausgehender, weiterführender Vergleich mit der Septuaginta und den ihr auslegungstechnisch z.T. verwandten Targumim empfiehlt sich übrigens auch deshalb, weil zwischen der vermutlichen Abfassungszeit von 4Q400¹² und dem Septuaginta-Psalter¹³ wahrscheinlich nur rund 100 Jahre liegen. Daher ist es nicht auszuschließen, daß streng analoge Auslegungsprinzipien zugrundeliegen.

8. Ein systematischer Überblick über die verwendete Terminologie findet sich bei NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 23-38.

9. A. SCHENKER, *Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg u.a., 2001, 185-195, hier 191f. Auf außerbiblische Qumran-Texte geht SCHENKER aber nicht ein, sondern erwähnt nur kurz die von 11QMelch (= 11Q13) ii,10 attestierte Lesung von Ps 82,1 (194). Vgl. auch J. SCHAPER, *Die Renaissance der Mythologie im hellenistischen Judentum und der Septuaginta-Psalter*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg u.a., 2001, 171-183.

10. An manchen Stellen erscheint es nicht eindeutig, ob nun Gott oder die Engel gemeint sind, andere sind hingegen aufgrund des Kontextes klar, vgl. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 24.

11. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 37. Siehe auch J.C. VANDERKAM, *Einführung in die Qumranforschung*, Göttingen, 1998, 74f.

12. Aus paläographischen Gründen (späthasmonäische Schrift, zumindest gemäß der von F.M. CROSS nachgezeichneten Entwicklung der hebräischen Schrift) dürfte sich eine Datierung zwischen 75 und 50 v.Chr. ermitteln lassen, wohingegen die spätesten Sabbatopferlieder wohl höchstens in die frühherodianische Zeit hineinreichen (vgl. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 86.126.186f).

13. Zur Datierung des Septuaginta-Psalters vgl. H. GZELLA, *Die Wiege des griechischen David. Die Diskussion um den Ursprung des Septuaginta-Psalters in der neueren Forschung*, in E. ZENGER (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS, 32), Freiburg u.a., 2001, 19-47.

Auch die enge Verbindung der Engel mit »Wissen« (דעת: z.B. 4Q400 1 i,6, zusammen mit בניית; 11; 17; 2 1; 4), die sie mit dem »Gott des Wissens« (4Q400 2 8: דעת אלוהי)¹⁴ assoziiert und somit als göttlich präsentiert, ist traditionell, aber gerade in Qumran sehr häufig, z.B. in den *Hodayot* (3,22f; 11,14)¹⁵. Denn als geistbegabte Mittler göttlichen Offenbarungswissens fungieren Engel öfter in der apokalyptischen Literatur, etwa als Erklärer von Visionen in Dan 7 und 8, und auch 4Q401 17 4 macht, wenn die übliche Rekonstruktion des fragmentarischen Textes stimmt, deutlich, daß die Engel ihr Wissen nicht aus sich selbst haben, sondern »belehrt« worden sind (יין[ד]עו בבית נס[וררות]). Man vergleiche zudem 4Q402 4 14f für das Unvermögen auch der Engel – wenn die Ergänzungen stimmen –, die göttlichen Pläne und Taten vollends zu verstehen¹⁶; sie sind angewiesen auf göttliche Offenbarung (11QPs^a xxvi,12, »Hymn to the Creator«). Die deutliche Prominenz des Danielbuches – wie auch des Henochbuches – unter den biblischen Qumranfunden zeigt die Vertrautheit der Gemeinschaft mit dieser Form der Apokalyptik¹⁷: Geschichte und Visionen bleiben für sich unverständlich, wenn die Aufschlüsselung durch Gott oder eine Mittlerfigur ausbleibt. Darüberhinaus werden die Engel in ShirShabb aber auch eindeutig als Verkünder der göttlichen Gebote beschrieben (4Q400 1 i,17: מפייהם הורות כול קדושים עם משפטי), übernehmen also die Rolle von Weisheits- bzw. Tora-Lehrern, die sonst etwa v.a. dem Messias zukommt (ÄthHen 51,3; PsSal 17,42)¹⁸. Die Verkündigung von משפטים und הורות, die hier die Engel übernehmen, zeigt also, daß ihre דעת mit Tora-Weisheit, nicht nur, wie in den apokalyptischen Visionsberichten, mit »spekulativer« Weisheit, zu tun hat. Beide, die ethisch-praktische wie die spekulativ-theoretische Dimension der Einsicht, haben sich in der nachexilischen Zeit bis zu ihrer völligen Identifikation im Sirachbuch (24,23) immer mehr einander angenähert¹⁹, und davon zeugt auch das umfassende Verständnis des »Engelwissens« in den Sabbatopferliedern.

Wissen und Göttlichkeit sind also die zwei beherrschenden Wesenszüge der Engel nach diesem Text. Doch neben diesen Bemerkungen über ihre Beschaffenheit sind v.a. die Beschreibungen ihrer Aktionen bzw. Funktionen aufschlußreich. Die auffällig stark akzentuierte liturgische Thematik in ShirShabb, nach der die

14. Das Singular-Suffix בניית in der folgenden Zeile zeigt, daß es sich hier um den Singular אלהים, »Gott«, handelt, wiewohl eine Unterscheidung zwischen der Bedeutung »Gott« und dem wirklichen Plural »göttliche Wesen«, also »Engel«, sonst nicht immer eindeutig möglich scheint, sondern auf kontextuelle Indikatoren angewiesen ist.

15. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 30, stellt das »Wissen« als Wesenseigenschaft der Engel *par excellence* in ShirShabb heraus.

16. Siehe auch MasShirShabb i,4-6; 1QH 12,29f; Sir 42,16-20.

17. J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London, 1997, 12-29.

18. Auch in der Septuaginta wird der Messias als Tora-Lehrer besonders profiliert, vgl. H. GZELLA, *Lebenszeit und Ewigkeit. Studien zur Eschatologie und Anthropologie des Septuaginta-Psalter* (BBB, 134), Berlin, 2002, 333-350.

19. Vgl. zu dieser Entwicklung G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München, 10¹⁹⁹², 439ff; er sieht die Identifikation der Weisheit mit der Tora als schon in Spr 1-9 grundgelegte Konsequenz. Siehe auch J. MARBÖCK, *Gesetz und Weisheit. Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira*, in BZ 20 (1976) 1-21, Nachdruck in Id., *Gottes Weisheit unter uns*, Freiburg u.a., 1995, 52-72; G.T. SHEPPARD, *Wisdom and Torah: The Interpretation of Deuteronomy underlying Sirach 24:23*, in *Biblical and Near Eastern Studies*. FS W.S. Lasor, Grand Rapids, 1978, 166-176.

Engel JHWH als Priester²⁰ im Heiligtum dienen, dürfte letztlich auf biblische und dahinterstehende altorientalische Vorbilder zurückgehen, die die zentrale Stellung des Hochgotts inmitten der untergeordneten Götter zum Inhalt haben²¹. Anklänge an Götterversammlungen in biblischen Texten jedoch bezeugen verschiedene Umgestaltungen dieses Motivs. Einmal wird das Bild nun auf die Schar der eindeutig geringeren göttlichen Wesen bezogen, die JHWH umgeben und ihm huldigen (ganz deutlich etwa in Ps 89,6-8), zum anderen finden sich in den biblischen Texten vermehrt – wenn auch nicht ausschließlich²² – Beispiele für eine zumindest in Ansätzen *liturgische* Ausgestaltung des Themas »die göttlichen Wesen umgeben den Hauptgott und huldigen ihm« (z.B. Ps 97,7; in Ps 138,1 findet sich vermutlich bereits die Hineinnahme des Beters in die Himmelsliturgie: וַיִּגְדַּל אֱלֹהִים אֹמְרָךְ, vgl. auch Ijob 38,7) wohingegen in den kanaanäischen und mesopotamischen Texten der Charakter der Entscheidungen fallenden Ratsversammlung zu überwiegen scheint.

Der liturgische Charakter wird also ein Spezifikum der biblischen Transformation der altorientalischen Götterversammlung darstellen. Aber die konkrete Form, die dieser Charakter in ShirShabb annimmt, scheint zum Eigentümlichen dieses Textes und seines engeren geistigen Umfeldes zu gehören, auch wenn kultische Funktionen der Engel noch anderswo belegt sind²³. Denn die Konzentration auf den himmlischen Tempel ist ja charakteristisch für die Qumran-Gemeinschaft²⁴, die sich von dem verworfenen Tempel in Jerusalem entfremdet und sich selbst als eine Art »Ersatztempel« in der Wüste verstanden hatte²⁵. Und in der Tat nimmt das Lob Gottes durch die Engel in der himmlischen Welt, soweit aus dem fragmentarischen Überlieferungszustand ersichtlich, den größten Teil des Textbestands von ShirShabb ein. Der anfängliche Lobaufruf הללו (4Q400 1 i,1) richtet sich zunächst vermutlich direkt an die Engel: Obwohl der nachfolgende Text durch eine Lücke unvollständig ist, dürfte es dennoch aufgrund paralleler Formulierungen wie z.B. Ps 113,1; 117,1; 135,1; 148,7 recht klar sein, daß das אלהים in Zl. 2 ein Vokativ ist und diejenige Größe bezeichnet, die das Lob ausführen soll. Er mündet jedoch dann in eine hymnisch-preisende Beschreibung der Engel, die sich ganz an der Terminologie des Heiligtums und klassischen Merkmalen der

20. Die Bezeichnung der Engel als כַּוְּהִיִּים scheint dabei ein Proprium von ShirShabb zu sein (so bereits NEWSOM, *The Songs* [Anm. 1], 26), obwohl priesterliche Assoziationen auch sonst belegt sind (vgl. Jub 2,2.18; 15,27; 31,14). Eindringlich ist ShirShabb aber durch die starke Glorifizierung des Priestertums (vgl. CHARLESWORTH – NEWSOM, *Angelic Liturgy* [Anm. 1], 3f).

21. T.E. MULLEN, *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM, 24), Chico, 1980, *passim*. Für mesopotamische Vorbilder vgl. T. JACOBSEN, *Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia*, in *JNES* 2 (1943) 159-172 (auch wenn die These des gesamten Artikels durchaus fragwürdig erscheint).

22. Die Verbindung des Götterversammlungs- mit dem Theophanienmotiv etwa (Jer 23,18-22; Ps 29; Ps 89,6-8) ist bereits in einem Ritualtext des Anu-Tempels aus Uruk belegt, siehe F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Paris, 1921, 108f (Zll. 4ff).

23. Vgl. M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen, 1992, 114-278.

24. Siehe J. MAIER, *Zum Begriff יִצְדַּךְ in den Texten von Qumran*, in *ZAW* 72 (1960) 148-60, zur »Tempelsymbolik« der Qumran-Gemeinschaft.

25. J.J. COLLINS, *Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls*, in J.J. COLLINS – R.A. KUGLER (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 2000, 9-28, hier 12f.

hymnischen Prädikation orientiert, v.a. dem Partizipialstil²⁶, dem wohl die langen Reihen von Constructus-Verbindungen funktionsäquivalent sind.

Das Zentrum dieses Lobpreises, der selber die lobpreisenden Engel besingt, bildet das siebte Sabbatopferlied (4Q403). Die kultische Terminologie betrifft einerseits den Ort des Gotteslobes selber, der als »herrliches Heiligtum« umschrieben wird: דביר כבודו (z.B. 4Q400 1 i,4); die Metaphorik wird durchgehalten, vgl. etwa 4Q403 1 i,41-45 zu den »Säulen« und »Ecken«, den »Balken« und »Wänden« des Gebäudes des Heiligtums und seiner Gewölbe. In ii,1ff wird analog, aber, der Sache gemäß, abstrakter das Allerheiligste beschrieben, wobei weniger spezifische bautechnische Elemente als vielmehr die Farbenpracht und die Dekorationen im Vordergrund stehen. Andererseits erstreckt sich das kultische Vokabular auch auf die Bezeichnung der Lobenden als »Priester des inneren Heiligtums« (כהני קורב, z.B. 4Q400 1 i,17.19, ähnlich 20) und ihres Tuns als »reines« und »heiliges Opfer« (טמא בקודשיהם, 4Q400 1 i,14), als »Selbsteheiligung« (יתקודשו, 4Q400 1 i,15)²⁷ sowie als »Besänftigung« des göttlichen Willens (ויכפרו רצונו, 4Q400 1 i,16). Dabei sind die Engel hierarchisch gestaffelt, und die sieben²⁸ ranghöchsten unter ihnen werden von den anderen Engeln wie von den Menschen »verherrlicht« und »verehrt« (4Q400 2 2; s.u. zur Verehrung der Engel), vermutlich weil sie ein tieferes Wissen um die Herrlichkeit des göttlichen Reiches haben – das zumindest suggeriert Zl. 3. Nicht nur der Ort und die, die ihn bevölkern, sondern die gesamte Szenerie bekommt somit deutliche Züge einer hierarchisch geordneten Tempelliturgie mit dem Ziel, Gott zu loben und durch Heiligung zu versöhnen. Dies findet sich auch in anderen frühjüdischen und frühchristlichen Texten (vgl. TestLev 3,8; 1 Hen 61,10ff; Apok 4-5).

Der Text geht aber im weiteren Verlauf über die reine Präsentation der Engel als Lobpreisende hinaus und stellt sie als Garanten für die Realisierung göttlicher Reinheit nicht nur im himmlischen Tempel (ein traditionelles Motiv, vgl. Jub 1,29; 6,17f), sondern auch in der Welt vor, und zwar im Rahmen des apokalyptischen Krieges (der, weil er ebenfalls der Heiligung dient, an die priesterliche Funktion der Engel rückgebunden wird). Dies geht deutlich aus einigen Fragmenten von 4Q402 hervor, zunächst vermutlich schon aus Fr. 1, das von einem »Kommen mit den Elohim« (Zl. 2: [בבואם עם אלוהי]'), den »starken Helden« (Zl. 4: [ליגבורי עוז]) und den »Gründungen²⁹ der Abtrünnigkeit« (Zl. 5: [יסודי פשע]), also offensichtlichen Gegnern, spricht. Ob die Verbform ישפט in Fr. 3 iii,5 auf einen Gerichtskontext deutet, muß dahingestellt bleiben, weil der Zusammenhang dieses Teilfragments mit dem Rest des Textes nicht klar ist. Ganz deutlich spricht dagegen Fr. 4 von einem apokalyptischen, d.h. endzeitlichen, Krieg der göttli-

26. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913 Nachdruck Stuttgart 1956 u.ö., 201ff («Der Relativ- und Partizipialstil der Prädikation»).

27. Doch alle Heiligkeit geht letztlich auf den »König der Herrlichkeit« zurück, und die Engel sind Empfangende: 4Q403 1 i,31.

28. So auch GrHen 20; andernorts ist die Zahl der Erzengel auf vier begrenzt (z.B. IQM 9,14-16). Möglicherweise kann man mit NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 31, an eine Analogie zur Zwölftteilung der Stämme Israels denken (ShirShabb hat ja die Tendenz, Engel und Menschen bis zu einem gewissen Grad zu parallelisieren), aber das ist nicht zwingend. Die Siebenzahl ist etwa auch in der babylonischen Dämonologie gut belegt.

29. Eine Übersetzung mit »Versammlungen«, wie sie der von NEWSOM gebotenen entspricht, ist nicht unproblematisch, deshalb sei hier auf eine möglichst wörtliche Wiedergabe rekurriert.

chen Mächte (z.B. Zl. 7: [מלחמת אלהים בקץ]), in dem die göttlichen Geistwesen³⁰ zur Schlachtaufstellung eilen (Zl. 9: [אלהים ירוצו לפקודתו])³¹ und den »Krieg der Himmel« (Zl. 10: מלחמת שחקים) bereiten.

Auch die Rolle der Engel in der Kriegführung gegen die Mächte der Finsternis ist im Frühjudentum mehr als einmal thematisiert worden, man denke nur an den Kampf der Erzengel gegen die Ungeheuer in Dan 7. Sie wurzelt wahrscheinlich in der altorientalischen Vorstellung, daß jedem Volk ein himmlischer Schutzgott zugeteilt worden sei (vgl. Dtn 32,8)³², der mit ihm in den Kampf zieht. In der Theologie etwa des Danielbuchs werden die irdischen Kriege zu *Manifestationen* des Kampfs zwischen göttlichen und dämonischen Mächten; der eigentliche Streit trägt sich in der himmlischen Welt zu, konkretisiert sich aber in bestimmten politischen Entwicklungen – Antiochus IV. Epiphanes ist der geschichtliche Ausdruck einer hinter ihm stehenden, aber nicht mit ihm identischen dämonischen Kraft, die Welt ist ein Abbild. Eine explizite Bezugnahme auf diese Idee des Engelkampfes ist wegen des Vorkommens von בגבורם ובחולתם in 4Q400 1 i,13 auch für ShirShabb vermutet worden³³. In jedem Fall hat sich aber als ein solches »Volk« von »Söhnen des Lichts«, an deren Seite im eschatologischen Krieg, analog zu Belial und seinen Engeln als Mitkämpfer der »Söhne der Finsternis«, die Engel streiten³⁴, auch die Qumran-Gemeinschaft verstanden, wie besonders die *Kriegsrolle* nahelegt (vgl. 1QM 12 und 17). Entsprechend werden die Engel mit militärischen Bezeichnungen versehen (z.B. 4Q400 2 2; 4Q405 22 14; 4Q405 23 i,7)³⁵. Wie im Danielbuch, gewinnt man auch hier den Eindruck, der eigentliche Kampf werde zwischen übernatürlichen Mächten ausgetragen, und die Menschen erscheinen abhängig von der Hilfe ihrer himmlischer Beschützer. Der besondere Akzent von ShirShabb aber, der diesen Text von Darstellungen des kosmischen Kampfes in Dan 7 unterscheidet und in die Nähe etwa der *Kriegsrolle* rückt, dürfte in der starken Betonung der Reinheit und der Gesetzes-

30. Die Geistigkeit der Engel wird in ShirShabb oft betont, vgl. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 25 (mit Verweis auf Num 16,22; 27,16; Ps 104,4 als exegetische Begründung dieser Bezeichnung).

31. Das Possessivsuffix bezieht sich höchstwahrscheinlich auf den in Zl. 8 genannten אלוהי אלים.

32. Die alte Lesart »Gottessöhne (bzw. -kinder)« (בני אל), von denen noch manche Septuaginta-Handschriften (z.B. 848f, 106c: υιοί θεού; andere lesen ἀγγέλων θεού, so auch die Interpretation des Targum J) und der Qumran-Text 4QDtn^a (בני אלהים) zeugen, durch »Söhne (bzw. Kinder) Israels« ersetzt worden ist. Die alte Lesung wird auch z.B. durch Sir 17,17 bestätigt.

33. So E. QIMRON, *A Review Article of Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, by Carol Newsom, in *HTR* 79 (1986) 349-371, hier 366. Dagegen ist NEWSOM in ihrer neuen Ausgabe in *DJD* XI, 181 (ad loc.), skeptisch, weil der Kontext ihrer Meinung nach verschieden sei. Aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes scheint jedoch ein definitives Urteil nicht möglich.

34. Statt der übernatürlichen Protektoren einzelner Völker, wie in Dan 7.

35. Die Tatsache, daß diese Bezeichnungen auch für Menschen verwendet werden, kann nicht, wie FLETCHER-LOUIS, *Heavenly Ascent* (Anm. 4) will, als Begründung dafür angeführt werden, daß es in ShirShabb im wesentlichen überhaupt nicht um wirkliche Engel, sondern um die Mitglieder der Qumran-Gemeinschaft gehe. Denn die Assoziation von himmlischen (v.a. astralen) Mächten mit politisch-militärischer Terminologie und umgekehrt («military-celestial transaction») ist in der alttestamentlichen Bildwelt sehr verbreitet (vgl. z.B. Num 24,17; Ri 5,20; Jes 40,26). Siehe auch B.A. LEVINE, *Numbers 21-36* (AB, 4A), New York, 2000, 201.

frömmigkeit sowie der praktischen Ungeschichtlichkeit liegen – zumindest wird keine spezifische politische Bedrohung genannt. Auffällig ist nämlich der allgemeine Begriff »Söhne der Finsternis« statt konkreter, geschichtlicher Größen. Präsentiert Dan 7 eine Geschichtsdeutung, nach der die Mächte der Unmenschlichkeit am Ende der Zeiten ganz sicher durch Gott unterworfen werden, und wenn sie sich auch noch so aufbäumen, scheint ShirShabb eher die Reinheit und Heiligung der Welt durch Gesetzesgehorsam zu fokussieren (4Q400 1 i,5ff; 4Q402 4 3ff).

Den Gerechten aber, die den »geraden Weg« gehen, lassen die Erzengel ihren Segen durch sieben »herrliche«, »majestätische« usw. Worte zuteil werden, wie aus 4Q403 1 i,16ff hervorgeht; in Zl. 19 heißt es, der betreffende Engel segne »im Namen seiner (Possessivsuffix!) herrlichen [...]«, d.h. er kann selber Segen austeilen, in Zl. 21 dagegen wird »im Namen [...] der göttlichen Wesen« gesegnet, in Zl. 10 im Namen Gottes. Diese »Worte« referiert der Text in klimatischer Steigerung, denn die Segensformeln werden nach und nach komplexer³⁶. Dabei hat aber auch dieser Segen wahrscheinlich die konkrete und praktische Funktion, die Gerechten für den apokalyptischen Kampf zu stärken, wie der deutliche Anklang von 4Q403 1 i,25 an einen langen Abschnitt der *Kriegsrolle* (1QM 3-6) zeigt. Denn alle, die die Weisungen des Engels erheben (מרמי משפטוי), empfangen »sieben wundervolle [Wor]te für mächtige Schilde« (בשבן עה דבןרי פלא) (למגי עו). Das erinnert deutlich an die Beschriftung sämtlicher Waffen (einschließlich der Schilde), Trompeten und Feldzeichen mit einzelnen Worten, die diese Instrumente wohl Gott weihen sollen («Gerechtigkeit Gottes« usw.), in 1QM 3-6.

Die Parallele zwischen diesen Stellen geht aber noch tiefer als es die punktuelle Übereinstimmung in einem Detail vermuten läßt, sondern sowohl ShirShabb als auch die *Kriegsrolle* scheinen einen untrennbaren wechselseitigen Bezug von Liturgie und Krieg aufzubauen, in dem Priestertum und militärische Funktionen nicht scharf voneinander geschieden werden. In dem einen Text ist die Beschreibung des Segens für den apokalyptischen Kampf, den die Erzengel spenden, Teil einer hymnischen Prädikation im Rahmen eines himmlischen Gottesdienstes, im anderen aber bekommt der gesamte Kampf durch die detaillierte Beschreibung der Waffen, der exakten Größe und Beschaffenheit der Truppen sowie der einzelnen Bewegungen in der Schlacht einen sehr stark rituellen Charakter, der der Schlacht eine deutliche liturgische Prägung verleiht. Ein Vergleich mit den genauen Angaben über Länge, Breite und Verarbeitung einschließlich der Verzierungen von Schilden, Lanzen und Schwertern in 1QM 5,5ff bietet sich an. Vielleicht sind auch die nach einem immer gleichbleibenden Muster ablaufenden Kämpfe in Dan 8 nicht ganz unähnlich: Eine Macht wird groß und dominiert, eine andere tritt auf, bekämpft die erste, siegt, wirft sie zu Boden, wird selber groß und unterliegt dem nächsten Gegner, alles durch eindeutige Stichwortverbindungen parallelisiert.

3. Die Funktion des Textes ShirShabb

Angesichts dieser angerissenen Wesens- und Funktionsbestimmung der Engel in ShirShabb ist nun nach der Funktion des Textes selber zu fragen, d.h. nach der

36. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 34.

Rolle der Engelsliturgie im Selbstverständnis des Milieus, aus dem der Text hervorgegangen ist. Ein Bezug zum äußeren Anlaß, Loblieder zum Sabbatopfer, dürfte zunächst leicht nachvollziehbar sein. Denn wie kein anderer Tag strukturiert der Sabbat ja die Zeit, und die Scheidung von Zeiten wird nach einem im Frühjudentum wohl verbreiteten und vom astronomischen Henochbuch gut bezeugten Glauben von unsichtbaren Wesen vorgenommen, die in göttlichem Auftrag die sichtbaren Gestirne (einschließlich Sonne und Mond) regieren und führen. Diese Wesen, die unter dem Oberbefehl Uriels, des »heiligen Engels« stehen, tragen nach der Darstellung des Henochbuchs eindeutig engelhafte Züge (ein Anklang findet sich schon bei Ijob 38,7)³⁷. Zudem wird in Qumran und anderswo in frühjüdischen Schriften die Einteilung der Zeit eng mit göttlichem Wissen verbunden³⁸, und gerade dieses Wissen macht in ShirShabb, wie zu sehen war, zu einem großen Teil die Preiswürdigkeit der Engel aus. Insofern ist ein enger Zusammenhang von Engeln als wissenden Mittlern des Gotteswillens und Zeitenstrukturierung vorhanden, der Hörern des Engelslobes beim Sabbatopfer durchaus bewußt gewesen sein dürfte.

Schwieriger zu bestimmen scheint die Funktion des Textinhalts selber. Im allgemeinen wird in Teilen dieses Textes (bes. 4Q400 2 2 und 4Q403 1 i,31-33), v.a. im Gefolge von A.-M. SCHWEMER und L.T. STUCKENBRUCK³⁹, immer wieder zumindest die Möglichkeit einer Verehrung der Engel, zumindest der ranghöchsten unter ihnen, durch Menschen («veneration of angels») gesehen. Wenn man auch nicht leugnen kann, daß sich in der Proklamation des Lobpreises Gottes durch die Engel und damit des Lobpreises auch der Engel selber eine Tendenz ausdrückt, diese Geistwesen ob ihrer Göttlichkeit zu verehren, gibt der Text doch klar zu verstehen, daß alles Tun der Engel auf Gott hingeeordnet ist – er ist der Inhalt ihres Preises, er ist die Quelle ihres eigenen Wissens, er mustert sie zum Kampf (s.o.). Zudem wird auch die Geschöpflichkeit der Engel hervorgehoben (MasShirShabb i,2-3). Eine Verselbstständigung der Engel und ihrer göttlichen Eigenschaften liegt ShirShabb also fern. Vielleicht führt es daher weiter, die Indizien, die der Text bezüglich eines Verhältnisses zwischen Engeln und Menschen gibt, als Ausgangspunkt für eine etwas andere Deutung zu nehmen, die die Vorbildhaftigkeit der Engel für alle Gläubigen ins Zentrum rückt.

Dies ist deutlich Stellen wie 4Q400 2 6-8 zu entnehmen, die in drei rhetorischen Fragen, die jeweils mit מָה beginnen, die dürftige Verehrung, die Menschen allgemein oder evtl. auch ganz konkret die Qumran-Gemeinschaft (der Text hat nur die erste Person Plural) darbringen können, mit der Verehrung Gottes durch die Engel kontrastiert, wobei durchaus nicht klar ist, ob damit nur die zuvor genannten ranghöchsten Engel gemeint sind oder möglicherweise die Engelwesen überhaupt. Immerhin aber empfangen laut 4Q403 1 i,18 sowohl vermutlich die

37. Siehe K. KOCH, *Die Anfänge der Apokalyptik in Israel und die Rolle des astronomischen Henochbuchs*, in ID., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Bd. 3*, Neukirchen-Vluyn, 1996, 3-39, hier 27-30.

38. Vgl. für Textbeispiele M. WEINFELD, *The Angelic Song over the Luminaries in the Qumran Texts*, in D. DIMANT – L.H. SCHIFFMAN (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute of Advanced Studies in the Hebrew University, Jerusalem 1989-1990* (STDJ, 16), Leiden, 1995, 131-157, hier 145-149.

39. Siehe L.T. STUCKENBRUCK, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT II, 70), Tübingen, 1995, 156-161.

»Menschen« (diese schließt wohl כול mit ein) als auch die anderen Engel zusammen den Segen der Erzengel, was auf eine Parallelität zwischen Menschen und untergeordneten Engelwesen hindeutet. Wie der Lobaufruf, der die Kolumne abschließt, zeigt, scheint aber dennoch eine Vereinigung mit den Engeln im gemeinsamen Gotteslob angestrebt worden zu sein⁴⁰. Dies würde zu anderen Textzeugnissen aus Qumran passen, die deutlich das Leben der Gemeinschaft als »engelgleich« präsentieren und die erzielte Gleichförmigkeit mit den Engeln als Charakteristikum der Gruppe herausstellen (siehe z.B. 1QS 11,5-8; 1QH 3,21-23; 11,19-23)⁴¹. Daher verwundert es auch nicht, wenn die Terminologie, die für die hierarchische Organisation der Engel verwendet wird, z.T. den Selbstbezeichnungen der Qumran-Gruppe entspricht⁴². Die Vorstellung einer Astralapotheose des gesetzestreuen Israel und sein Aufstieg in die himmlischen Räume war im Frühjudentum weit verbreitet (vgl. Dan 12,2f; 1 Hen 104,2ff; TestJob 52,10; spät ist AssMos 10,8-10) und findet Parallelen in hellenistischen⁴³ und kanaaniäsischen⁴⁴ Zeugnissen, aber bereits das Leben in der Jetztzeit als Teilnahme am himmlischen Leben im Sinne einer Gleichförmigkeit mit den Engeln zu sehen, scheint eine Innovation der Qumran-Gemeinschaft zu sein⁴⁵, die freilich weite Kreise ziehen sollte: In der byzantinischen monastischen Frömmigkeit etwa galt das Mönchsgewand als Engelskleid, das Leben in der Zurückgezogenheit als engelgleich⁴⁶. Auch hier zeigt ShirShabb also eine deutliche Verwandtschaft mit Qumran-typischem Gedankengut.

Hypothetisch läßt sich so ein möglicher Verwendungskontext – für den freilich klare externe Evidenz fehlt – rekonstruieren: Im Sinne einer derartigen Vergewärtigung, bis hin zur Gleichförmigkeit, der himmlischen Liturgie in der Liturgie einer eventuellen Qumran-Gemeinschaft, die zweifellos mehr ist als Programm und Selbstidentifikation der Gruppe (vorausgesetzt, daß es eine derartige »Qumran-Gemeinde« je gegeben hat und nicht bloß eine Rückprojektion urchristlicher Gruppen vorliegt), bekam der Beter beim Erklängen der Sabbatopferlieder das Gefühl, sich selber im himmlischen Heiligtum zu befinden und zusammen mit den Engeln Gott zu verehren⁴⁷. Die innere Dynamik dieser Form einer

40. STUCKENBRUCK, 159f: »The community's priesthood, holiness, and knowledge do not compare with that of the angels [...]. From the cohortative 'let us exalt' in lines 8-9, however, one may infer that despite a sense of unworthiness, the worshipers are nevertheless able to participate in the heavenly cult«.

41. Siehe D. DIMANT, *Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community*, in A. BERLIN (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, MD, 1996, 93-103; C.H.T. FLETCHER-LOUIS, *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts among the Dead Sea Scrolls*, in *DSD* 7/3 (2000) 292-312; vgl. auch COLLINS, *Apocalypticism* (Anm. 17), 117-120.

42. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 28f, verweist auf bestimmte Begriffe aus dem Bereich des Militärs und der Ratsversammlung; zu der militärischen Terminologie siehe auch oben.

43. Etwa im Epigramm VII,748 der *Anthologia Palatina*.

44. Siehe z.B. KTU 1.19:IV.24-25 und 1.43:2-3.

45. COLLINS, *Powers* (Anm. 25), 24: »The community at Qumran claimed to enjoy, in effect, heaven on earth (in the improbable setting of the Judean desert) by becoming companions to the angels already in this life«.

46. K.S. FRANK, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum*, Münster, 1964, *passim*.

47. NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), 59.72.

vielleicht in diesem Sinne »gemeinschaftlichen Mystik«⁴⁸ spiegelt sich im Aufbau des Liederzyklus. Denn während des Zeitraums von dreizehn Wochen wird, nach einer eher meditativen Preisung der Eigenschaften und Funktionen der Engel, ein schrittweiser Aufstieg über den Preis der Erzengel bis hin zum Lob Gottes selber (die Anlage in Form einer Klimax zeigt sich selbst in Details wie dem Verzicht auf die Beschreibung von bautechnischen Elementen wie Säulen und Wänden beim Wechsel von der Darstellung des äußeren zum inneren Heiligtum, s.o.) und zur Schau des göttlichen Thronwagens, der *Merkabah* (4Q405 20)⁴⁹, und zum Sabbatopfer im himmlischen Tempel, das von den Hohepriestern der Engel vollzogen wird⁵⁰.

Versucht man, diesen Befund in ein weiteres Panorama einzuordnen, kann man zu der Auffassung gelangen, hier liege ein weitreichender Glaube an die Abbildhaftigkeit der Welt vor. Die »ethische« Spiegelung von Gut und Böse, Licht und Finsternis, im konkreten Fall: Gemeinschaft und das Außen einerseits sowie Engel und Dämonen andererseits, wird ergänzt durch die »lokale« Spiegelung von Himmel und Erde. Diese Spiegelung ist in der apokalyptischen Literatur sehr ausgeprägt, s.o. zu den Kämpfen irdischer Reiche als lediglich sichtbarer Ausdruck des Ringens kosmischer Mächte, jenseits der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit und allein der göttlichen Offenbarung zugänglich, in Dan 7. Das erscheint nur als eine andere Manifestation der gemeinsamen Vorstellung von der Bildhaftigkeit des Diesseits, wie sie auch dem Glauben zugrundeliegt, im Leben in der Qumran-Gruppe und besonders im mystischen Mitvollzug der Liturgie lasse sich die Teilnahme an der ewigen Liturgie der Engel erlangen, die auch in ihren konkreten Details (Sabbatopfer, hierarchische Priesterschaft, Lobpreis, Gesetzesfrömmigkeit, Bedeutung der Reinheit) das imaginative Urbild darstellt. Himmlische und irdische Welt berühren sich im heiligen Spiel der Liturgie. Die hier skizzierte Funktion von ShirShabb könnte also bezeugen, wie ein gängiges theologisches Paradigma der Zeit den spezifischen Ansichten und Gegebenheiten von Qumran angepaßt worden ist. An diese Feststellung anknüpfend soll in einem letzten Schritt die Herausbildung der Angelologie, wie sie ShirShabb prä-

48. So schon NEWSOM, *ibid.*, 19; sie wiederholt diese Interpretation in CHARLESWORTH – NEWSOM, *Angelic Liturgy* (Anm. 1), 4. Skeptisch dagegen J. MAIER, Rez. zu CHARLESWORTH – NEWSOM, in *JbAC* 44 (2001) 193–196, hier 195f, der eher an einen Kontext nicht-öffentlichen, »inneren« priesterlichen Kults parallel zum öffentlichen Opferkult denkt.

49. Die Feinheiten der klimaktischen Struktur und ihre Implikationen für das Gesamtverständnis des Texts werden in der Forschung kontrovers diskutiert, da sich die Schau des Thronwagens wider Erwarten im vorletzten Lied findet, nicht im letzten (siehe C.R.A. MORRAY-JONES, *Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition*, in *JJS* 43 [1992] 1–31). Für eine Interpretation, nach der das dreizehnte Lied einen dem zwölften mindestens ebenbürtigen Höhepunkt darstellt, vgl. jedoch FLETCHER-LOUIS, *Heavenly Ascent* (Anm. 4).

50. Siehe J.M. SCOTT, *Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul*, in C.A. EVANS – P.W. FLINT (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 1997, 101–119, hier 104. Das Vokabular verrät einen deutlichen Einfluß von Ezeziel, vgl. E. PUECH, Rez. zu NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1), in *RB* 94 (1987) 604–608, hier 605. Die in diesem Zusammenhang oft behauptete genetische Verwandtschaft zwischen ShirShabb und späteren Hekhalot-Traditionen (dazu jetzt J.R. DAVILA, *Descenders to the Chariot. The People Behind the Hekhalot Literature* [SJSJ, 70], Leiden 2001, erstes Kapitel) ist dagegen wohl nicht unproblematisch, vgl. die Skepsis von MAIER (Anm. 48), 194f.

sentiert, an ihre weitere theologiegeschichtliche Voraussetzung, nämlich die Spannung zwischen göttlicher Transzendenz und Immanenz, die sich in dem spezifischen Gottes- und Engelbild manifestiert, rückgebunden werden.

4. Transzendenz und Immanenz als theologische Voraussetzungen

Die Entwicklung der frühjüdischen Angelologie und Dämonologie⁵¹, die sich etwa seit dem dritten Jahrhundert v.Chr. immer stärker abzeichnet⁵², dürfte mit der sicher z.T. auch aus dem Kontakt mit der hellenistischen Philolosophie resultierenden zunehmenden Ausformulierung des Monotheismus⁵³ und dem gesteigerten Empfinden für die Transzendenz des überweltlichen Gottes zusammenhängen, an dessen Handeln in der Welt und an seinem Volk man doch »hartnäckig« festhalten wollte⁵⁴. Insofern bewahrte die wachsende Betonung der Bedeutung von Mittlerfiguren wie den Engeln oder ihren dunklen Gegenstücken, den Dämonen, die Religion Israels vor einer Teilung in ein rein geistiges, transzendentes Gottesbild und eine vielleicht eher volkstümliche Vorstellung von einem auch in der Einzelbiographie wirkenden Gott. Genau diese geistige Spannung findet vielerorts in Texten des Frühjudentums ihren Ausdruck: Die göttliche Transzendenz wird durch die punktuell immer wieder anzutreffende – wenn auch nie konsequent durchgehaltene – Vermeidung von Anthropomorphismen in der Septuaginta⁵⁵ und z.T. auch in den Targumim⁵⁶ stark betont, gleichzeitig aber in anderen, späteren deuterokanonischen Schriften und diversen Büchern der Septuaginta (über den hebräischen Text hinaus) seine souveräne

51. Zur Dämonologie in Qumran siehe zusammenfassend P.S. ALEXANDER, *The Demology of the Dead Sea Scrolls*, in P.W. FLINT – J.C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment II*, Leiden, 1999, 331-353.

52. Vgl. schon W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (HNT, 21), Tübingen, ³1926, 320-342.

53. Siehe etwa K. KOCH, *Monotheismus und Angelologie*, in ID., *Vor der Wende der Zeiten. Beiträge zur apokalyptischen Literatur. Gesammelte Aufsätze Bd. 3*, Neukirchen-Vluyn, 1996, 219-234.

54. M.E. STONE, *Three Transformations in Judaism. Scripture, History and Redemption*, in ID., *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition* (SVTP, 9), Leiden, 1991, 439-456, hier 445: »God was removed, to a considerable extent, from the actual progression of historical events, although he was thought to control history as a whole. The biblical conception of God's action was stubbornly retained [...]«.

55. Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841 (Nachdruck Farnborough, 1972), 172-179, bes. 174f; A. SOFFER, *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Septuagint of Psalms*, in *HUCA* 28 (1957) 85-107; A. PASSIONI D'ACQUA, *La metafora biblica di Dio Roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni*, in *EL* 91 (1977) 417-453; S. OLOFSSON, *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 31), Stockholm, 1990; A.T. HANSON, *The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God*, in G.J. BROOKE – B. LINDARS (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings (Congress Manchester 1990)*, Atlanta, 1992, 557-568.

56. J. SHUNARY, *Avoidance of Anthropomorphisms in the Targum of Psalms*, in *Textus* 5 (1966) 133-144; auch in den Targumim ist die Übersetzung von Anthropomorphismen keineswegs konsequent, vgl. M.L. KLEIN, *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targums*, in *VT.S* 32, Leiden 1981, 162-177.

Geschichtsmächtigkeit etwa durch die Interpretation des Leides göttliche Prüfung, die der Vervollkommnung der Frommen dient (παιδεία θεοῦ), klar ins Licht gestellt⁵⁷.

Besonders in den Qumran-Schriften im engeren Sinne, die das Selbstverständnis der vermutlichen Gemeinschaft spiegeln, etwa der *Gemeinderegel* und der *Kriegsrolle*, äußert sich diese Spannung von Transzendenz und Immanenz in der Charakterisierung der Mittlerfiguren. Engel wie Dämonen fungieren als übernatürliche Wirkmächte in der Welt, sind aber letztlich beide, so wie alle Dinge, dem Willen des Höchsten unterworfen, so daß es nicht zu der Herausbildung eines wirklichen Dualismus kommen kann⁵⁸. Der »Gott des Wissens« hat *beide* Geister als Begleiter für den Menschen erschaffen (vgl. IQS 3,15ff), was unter Beibehaltung des Glaubens an nicht- und übermenschliche Kräfte in der Welt die Eigenständigkeit eben dieser Kräfte unter Bezugnahme auf ihre Kreatürlichkeit einschränkt. In diesem Sinne ist auch der Lobpreis der Engel in ShirShabb keine Vergöttlichung dieser Geistwesen neben dem in den Sabbatopferliedern praktisch unsichtbaren Gott, sondern ein Ausdruck von dessen Unnahbarkeit⁵⁹.

Auch das Gottesbild selber, dessen Züge ShirShabb reflektiert, entspricht dieser Denkform. Es findet sich etwa keine einzige auch noch so schemenhafte Beschreibung der Erscheinung Gottes, sondern die abstrakte Sprache legt nahe, daß für den Autor dieses Textes Gott jenseits aller Beschreibung ist. Nicht einmal das Tetragramm findet sich. Das könnte, laut MARTIN HENGEL, mit einem Einfluß hellenistischer Philosophie zusammenhängen⁶⁰. In jedem Fall aber steht der Qumran-Text ShirShabb damit in einer übergreifenden theologiegeschichtlichen Bewegung des Frühjudentums, die offensichtlich auch im Qumran-Schrifttum ihren Niederschlag gefunden hat. Das muß freilich nicht unbedingt auf den unmittelbaren Einfluß griechisch-hellenistischer Philosophie zurückgehen, denn auch z.B. der thronende Gott in Dan 7 – und das Danielbuch erfreute sich erwiesenermaßen großer Beliebtheit in Qumran – bleibt ganz im Hintergrund des Geschehens, während die Engelfürsten den Kampf austragen und der »Wolkenreiter« die Herrschaft erhält, aber dem, von dem er sie empfängt, untergeordnet bleibt. In der Hierarchie der Mächte im Himmel sind nur die dem höchsten Gott untergebenen Mittler und Ausführende seiner Bestimmungen wirklich aktiv, doch mit keinem Wort wird auf eine wie auch immer geartete Unabhängigkeit derselben angespielt.

Die Konstellationen, in denen sich die Grundspannung von Transzendenz und Immanenz in verschiedenen frühjüdischen Schriftzeugnissen äußert, sind sich

57. GZELLA, *Lebenszeit* (Anm. 18), 306-359.

58. »Religiöser Dualismus« bezieht sich ausdrücklich auf einen Konflikt *gleichrangiger* Prinzipien, siehe G.G. STROUMSA, *Dualismus: 1. Religionswissenschaftlich*, in RGG⁴ 2, 1999, 1004f.

59. Zudem schlägt FLETCHER-LOUIS, *Heavenly Ascent* (Anm. 4) vor, daß eine Stelle im zwölften Lied (4Q405 23 ii,9) eine Umgestaltung von Ez 1,25-28 aufweise, jedoch ohne die bei Ezeiel präsenten anthropomorphen Elemente.

60. Vgl. M. HENGEL, *Qumran und Hellenismus*, in J.J. COLLINS – R.A. KUGLER (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 2000, 46-56, hier 53, der z.B. den vermutlichen hebräischen Neologismus אֱלִילוֹת in ShirShabb (4Q400 1 i,2; 4Q403 1 i, 3ff; das Wort kommt auch in 4QBerakhot [mit dem ShirShabb einige Berührungspunkte hat, wie NEWSOM, *The Songs* (Anm. 1) herausstellen konnte; PUECH hat das in seiner Rezension, 604, bestätigt] und später im Hebräisch der Mischna vor, vgl. NEWSOM in DJD XI, 274) als analog zu dem griechischen Begriff θεϊότης sieht.

also durchaus ähnlich, so, wie auch die verwendeten exegetischen Methoden ganz den gängigen Auslegungstechniken der Zeit entsprechen. Insbesondere die Deutung von אלהים als »Engel« und die teilweise realisierte Vermeidung von Anthropomorphismen fällt hier ins Auge. Doch womöglich ist diese Denkform des hellenistischen Judentums spezifischen Bedürfnissen einer Qumran-Gemeinschaft, aus der ShirShabb hervorgegangen sein könnte, angepaßt worden, wie die Beobachtungen zum Zusammenhang von apokalyptischem Kampf und Liturgie, Reinheit und Tempelsymbolik sowie vermutlich auch die Gemeinschaft mit den Engeln in der Verehrung Gottes suggerieren. Die Fakten sind freilich ambivalent und werfen die schon anfangs gestellte und im Moment wohl nicht zu entscheidende Grundfrage wieder auf. Denn die Übereinstimmung mit weitausgreifenden theologischen und exegetischen Grundlagen und Entwicklungen der Zeit zwischen den Testamenten können einmal nahelegen, daß die vermeintliche Qumran-Gemeinschaft von diesen Prägekräften nicht unbeeinflußt geblieben ist (eine Sicht, die vielleicht mit dem geringeren Revisionismus in bezug auf qumranische Basisvoraussetzungen verbunden ist), zum anderen aber auch im Sinne eines nicht-qumranischen Ursprungs des Texts gewertet werden. Der Ausgangswert der Fakten hängt von der Option des Interpreten ab.

Via San Nicola da Tolentino, 13
I-00187 Rom

H. GZELLA