

DAS SELBST- UND WIRKLICHKEITSVERSTÄNDNIS DER LIEDER DES MASKIL (4Q511)*

Résumé

La composition des *Cantiques du Sage* (4Q511) a fait l'objet d'une nouvelle attention ces dernières années. En particulier, la nouvelle reconstitution proposée par Joseph Angel permet d'examiner l'ensemble de la composition, malgré l'état fragmentaire du manuscrit. Pourtant, la fonction apotropaïque attribuée aux cantiques reste ambiguë. Le but de cet article est donc de décrire exégétiquement les caractéristiques de la compréhension de soi de la communauté et de sa réalité et de déduire ainsi la signification des chants dans son contexte historique. Les résultats montrent que les chants servent non seulement à la protection individuelle et à la défense contre les forces du mal, mais aussi à la constitution de la communauté et à sa position devant Dieu. Par conséquent, la fonction apotropaïque doit être placée dans le contexte de la réalité liturgique.

Abstract

The composition of the *Songs of Maskil* (4Q511) has received new attention in recent years. In particular, the new reconstruction by Joseph Angel makes it possible, despite the still fragmentary state of the manuscript, to focus on the composition as a whole. However, the apotropaic function ascribed to the songs remains ambiguous. The aim of this paper is therefore to describe exegetically the basic characteristics of the self-understanding of the community and of its reality and thus to outline the significance of the songs in their

* Als Grundlage für den vorliegenden Artikel diente ein Referat, das ich bei der 9. Schwerter Qumran-Tagung 2017 halten durfte. Ich danke Jörg Frey für die Einladung und auch für die hilfreiche Rückmeldung zum Entwurf des Artikels. Nun kommt die Arbeit daran zum Abschluss während meiner überaus ertragreichen Zeit als Visiting Scholar an der Faculty of Divinity (University of Cambridge, UK), finanziert durch ein Early.Postdoc.Mobility-Stipendium des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF).

historical context. The results show that the songs not only serve the individual protection and defence against evil powers, but also the constitution of the community and its position before God. That is why the apotropaic function is to be placed in the context of the liturgical reality.

DIE Komposition der Lieder des Maskil erfuhr in den vergangenen Jahren neue Aufmerksamkeit.¹ Insbesondere die neue Rekonstruktion von Joseph Angel ermöglicht, trotz des nach wie vor fragmentarischen Zustandes des Manuskripts, die Komposition insgesamt ins Auge zu fassen.² Bei der Komposition handelt es sich um Lieder, die vermutlich in einer Gemeinschaft liturgisch verwendet wurden. Joseph Angel nennt als Merkmale für einen liturgischen Gebrauch die vielen Hinweise auf „Zungen“, „Lippen“ und „Stimmen“, die aufgefordert werden miteinzustimmen (z.B. 4Q511 2 i 2), sowie die jeweils ein Lied abschließende Formulierung mit einem doppelten Amen (4Q511 63 iv 1-3) und die Nummerierung, die aufgrund von 4Q511 8,4 angenommen werden kann.³ Ferner scheint mir auch die Selbstbezeichnung als Lieder (שירות) auf einen liturgischen Gebrauch hinzudeuten, weil damit eine gesungene Darbietung gemeint

¹ Als Lieder des Maskil (Songs of the Sage bzw. Cantiques du Sage) werden die Manuskripte 4Q510 und 4Q511 bezeichnet (abgekürzt 4QShir^{a-b}). Datiert werden sie ungefähr um die Zeitenwende. Erstmals publiziert wurden sie von Maurice Baillet, *Qumrân Grotte 4, Bd. 3: 4Q482-520*, DJD 7 (Oxford: Clarendon Press, 1982), 215-262; Pls. LV-LXXI. Weil es zwischen 4Q510 1 und 4Q511 10 inhaltliche Parallelen gibt, wurde vermutet, dass es sich um zwei Abschriften derselben Komposition handelt; so z.B. Hartmut Stegemann, „Methods for the Reconstruction of Scrolls from Scattered Fragments,“ in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, ed. Lawrence H. Schiffman, JSPSup 8 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 189-220 (hier 203). Diese These wurde aber von Joseph Angel in Frage gestellt; vgl. Joseph L. Angel, „The Material Reconstruction of 4QSongs of the Sage^B (4Q511),“ *RevQ* 27 (2015): 25-82 (hier 48-52).

² Joseph Angel publizierte 2015 in einem ausführlichen Artikel in der *Revue de Qumrân* eine neue Rekonstruktion für 4Q511. Demnach handelt es sich um eine mindestens 2 Meter lange Rolle mit mindestens 16 Kolumnen mit jeweils mindestens 25 Zeilen. Möglicherweise betrug die Länge der Schriftrolle sogar mehr als drei Meter. Vgl. Angel, „Material,“ 28. Siehe auch Daniel K. Falk, „Material Aspects of Prayer Manuscripts at Qumran,“ in *Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in Their Literary and Liturgical Context in Antiquity*, ed. Clemens Leonhard und Hermut Löhr, WUNT II/363 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 33-87 (hier 72-73).

³ Joseph L. Angel, „Reading the Songs of the Sage in Sequence. Preliminary Observations and Questions,“ in *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Period*, ed. Mika S. Pajunen und Jeremy Penner, BZAW 486 (Berlin: De Gruyter, 2017), 185-211 (hier 187); oder Joseph L. Angel, „Maskil, Community, and Religious Experience in the Songs of the Sage (4Q510-511),“ *DSD* 19 (2012): 1-27 (hier 2-3).

ist.⁴ Zusätzlich sprechen auch die Funktion des Maskil, die gemeinschaftliche Perspektive und indirekt auch die Nähe zu liturgischen Texten des Yahad (z.B. 1QH^a oder 4/11QShirShabb) für einen liturgischen Gebrauch.⁵ Umgekehrt weisen diese und zusätzliche ideologische Merkmale auf einen *Sitz im Leben* im Umfeld des Yahad hin (z.B. Zwei-Geister-Lehre).⁶ Hierfür werden im vorliegenden Aufsatz weitere Indizien gesammelt. Dennoch bleibt die Funktion, welche den Liedern primär zugeschrieben wird, noch vage. Bisher wurde die apotropäische

⁴ Ich bevorzuge daher im Zusammenhang mit den Liedern des Maskil nicht von Gebeten zu sprechen, um dadurch den Unterschied zu anderen Bezeichnungen deutlich zu machen (z.B. 4Q504 *Dibre ha-Me'orot* oder 4Q503 *Tägliche Gebete*).

⁵ Das Manuskript 4Q511 ist deutlich grösser als die Abschriften anderer apotropäischer Texte (vgl. Falk, „Material Aspects,“ 72) und ist damit vergleichbar mit anderen liturgischen Texten des Yahad (vgl. Falk, „Material Aspects,“ 67-68). Darin wird auch ein Hinweis auf eine liturgische Verwendung gesehen kann; so Mika S. Pajunen, „Reading Psalm and Prayer Manuscripts From Qumran,“ in *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures: Materiality, Presence and Performance*, ed. Anna Krauß, Jonas Leipziger und Friederike Schücking-Jungblut, *Material Textkulturen* 26 (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020), 55-70 (hier 63). Vehement gegen einen gemeinschaftlich-liturgischen Gebrauch äußert sich Gideon Bohak, „Mystical Texts, Magic, and Divination,“ in *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke und Charlotte Hempel (London: Bloomsbury, 2019), 457-466 (hier 460).

⁶ Aufgrund formaler und ideologischer Nähe zu zentralen Texten des Yahad (insbesondere Hodayot und Zwei-Geister-Lehre, aber auch zu den Sabbatopferliedern) sind die Lieder des Maskil vermutlich im Yahad entstanden, unabhängig davon, ob in 4Q511 2 i 7 der Begriff als Selbstbezeichnung vorliegt; vgl. Carol A. Newsom, „‘Sexually Explicit’ Literature from Qumran,“ in *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, ed. William H. Propp, Baruch Halpern und David N. Freedman, *BJSUCSD* 1 (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 167-187 (hier 183-184); Esther Eshel, „Apotropaic Prayers in the Second Temple Period,“ in *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000*, ed. Esther G. Chazon, *STDJ* 48 (Leiden: Brill, 2003), 69-88 (hier 69 und 79-80); Philip S. Alexander, „‘Wrestling against Wickedness in High Places’: Magic in the Worldview of the Qumran Community,“ in *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years after*, ed. Stanley E. Porter und Craig A. Evans, *JSPSup* 26 (Sheffield: Bloomsbury Publishing PLC, 1997), 318-337 (hier 321). Verbindungen zu Texten, in denen keine bzw. nur marginale Hinweise auf den Yahad zu finden sind (vgl. 4Q560, 11Q11, Ps 91, 1 Hen, Jub), lassen jedoch andere Gelehrte ähnlich wie bei 4Q503 davon ausgehen, dass die Liedersammlung ältere, priesterliche Traditionen aufgenommen hat; so Johann Maier, „Songs of the Sage,“ *EDSS* 2:889-890 (hier 890). Im vorliegenden Aufsatz setze ich einen yahadischen Ursprung voraus, ohne dies hier ausführlicher besprechen zu können. Zur Frage nach der methodischen Bestimmung gruppenspezifischer Texte siehe Michael R. Jost, „Sectarian and Non-sectarian Literature: What Does It Mean and How Does this Distinction Work Today? With A Short Case Study on the Songs of the Sabbath Sacrifice,“ in *The Origin of the Sectarian Movement in the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins und Ananda Geysler-Fouche (in Vorbereitung).

bzw. beschwörende Funktion betont.⁷ Diese Auffassung ist naheliegend, wenn man die Überschrift zum zweiten Lied heranzieht: „[Dem Maskil,] zweites [Li]ed, um abzuschrecken seine Furchterreger“⁸. Zudem gibt es eine Vielzahl von Geister abwehrenden Gebeten in den Schriftrollen vom Toten Meer, weshalb dieser Aspekt besonders hervorsteht (vgl. 4Q147, 4Q444; 4Q510; 4Q560; 11Q11).⁹ Esther Chazon hat aber zurecht auf Unterschiede zu typischen Inkantationen hingewiesen: „They are distinctive, however, (1) in their address to God rather to the demons, (2) in their use of hymnic praise as words of power, (3) in their communal dimension as protection for all sons of light and, possibly, as a liturgy for a public ceremony (note the calls to praise and the concluding blessing with its Amen, Amen, response).“¹⁰ Und Joseph Angel folgert aus seiner eigenen Lektüre: „But the question of the exact sense in which these hymns are anti-demonic now seems more complicated. Scholars have been too quick to categorize the Songs as apotropaic prayers, focusing only on the best preserved passages, which employ praise as ‚words of power‘ and address evil spirits indirectly.“¹¹ Im Gegensatz dazu liegt ein thematisch vielschichtigeres Werk vor, wie Joseph Angel am Schluss seines Beitrages festhält: „Indeed, a sequential reading of the fragments has revealed some interesting contrasts in the progression of contents within the composition and aroused some interesting questions.“¹² So seien zum Beispiel alle beschwörenden Formulierungen lediglich im Mittelteil des Werkes zu finden. Allein diese Beobachtungen werfen ein neues Licht auf die Komposition.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, an diesem Punkt weiterzudenken und exegetisch die Grundzüge des darin enthaltenen Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses zu beschreiben, um daraus Hinweise zur Funktion der Komposition und Charakteristika der Gemeinschaft abzuleiten. Dabei gehe ich von der Komposition insgesamt aus, weil vermutlich eine Zählung der Lieder vorliegt, was darauf hindeutet, dass die einzelnen

⁷ Vgl. Eshel, „Apotropaic Prayers“ und Bilhah Nitzan, „Hymns from Qumran – 4Q510-4Q511,“ in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. Devorah Dimant und Uriel Rappaport, STDJ 10 (Leiden: Brill, 1992), 53-63. Daniel Falk ordnet die Lieder des Maskil den „Rituals for Alleviating Affliction“ zu: Daniel K. Falk, „Liturgical Texts,“ in *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, 423-434 (hier 426-427). Gideon Bohak spricht von „exorcistic manual“, vgl. Bohak, „Mystical Texts“, 462.

⁸ Übersetzung in Anlehnung an Johann Maier, *Die Texte der Höhle 4*, vol. 2 von *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, UTB 1863 (München: Ernst Reinhardt, 1995), 645.

⁹ Vgl. Eshel, „Apotropaic Prayers“ und Falk, „Liturgical Texts,“ 426.

¹⁰ Esther Chazon, „Psalms, Hymns, and Prayers,“ *EDSS 2:710-715* (hier 712).

¹¹ Vgl. Angel, „Reading the Songs,“ 201.

¹² Angel, „Reading the Songs,“ 202.

Lieder bewusst in den Kontext der Sammlung gestellt wurden.¹³ Die Beobachtungen präsentiere ich anschließend in sieben thematischen Abschnitten, wobei zuerst in den Abschnitten 1 bis 3 das Wirklichkeitsverständnis, danach in den Abschnitten 4 bis 7 das Selbstverständnis angesprochen ist: 1. Die kosmische Wirklichkeit, 2. Die umkämpfte Wirklichkeit; 3. Die eschatologisch erwartete Wirklichkeit; 4. Der Maskil und die Gemeinschaft, 5. Die funktionale Unterscheidung einer Gruppe innerhalb der Gemeinschaft in eschatologischer Perspektive, 6. Die Priester in der Gemeinschaft; und 7. Die leitende Autorität der Gemeinschaft und ein Fazit.

1. Die kosmische Wirklichkeit

Die beiden Fragmente 1 und 2 i beschreiben die kosmische Dimension der Wirklichkeit. In der Rekonstruktion von Joseph Angel steht Frg. 1 am Ende der Kolumne III. Darin nimmt, ähnlich wie in Ps 148, die ganze Schöpfung am Lobpreis Gottes teil, was mit den Meeren und allem Getier im Meer umschrieben ist (4Q511 1,4; vgl. auch 4Q511 30). Der Lobpreis ist zudem verbunden mit dem Lauf der Gestirne. Es geht nämlich um einen Lobpreis zu bestimmten, regelmäßigen Zeiten, worauf das Suffix in 3. Plural hinweist (בְּקִצֵיהֶם).¹⁴ Dieser Aspekt wird besonders deutlich in 4Q511 2 i 4-9,¹⁵ wo vom Aufscheinen-Lassen eines Lichts (לְאִיר אֹר) , von den Engeln der Lichter seiner Herrlichkeit (מַלְאָאֵי כִי [מֵאֲוִרוֹת כְּבוֹדוֹ]) und zugleich auch von den Festzeiten des Jahres (לְמוֹעֲדֵי שָׁנָה) die Rede ist.¹⁶ Parallel dazu wird die irdische Gemeinde als von Gott „in zwölf Lager“ geordnet beschrieben (4Q511 2 i 7), womit vermutlich ein Bezug auf die zwölf Monate des Jahres angedeutet ist. Es handelt sich deshalb um eine gemeinsame Herrschaft (וְיָמָא [מְשַׁלְתָּ יְחִד]),¹⁷ so dass die irdische Gemeinde im

¹³ Auch andere liturgische Texte aus Qumran belegen eine solche kompositorische Zählung, wie z.B. 4/11QShirShabb. Unbeantwortet bleibt in diesem Beitrag die Frage, ob einzelne Lieder unabhängig von der Komposition zuvor geschrieben wurden.

¹⁴ Auf einen liturgischen Kalender weist auch 4Q511 63 ii 2 hin.

¹⁵ Dieses Fragment setzt Joseph Angel ans Ende der ersten Kolumne, wobei nicht sicher ist, ob davor noch weitere Kolumnen existierten, wovon keine Fragmente erhalten geblieben sind; vgl. Angel, „Reading the Songs,“ 192.

¹⁶ Vgl. Johannes Schnocks, „אֹר,“ *ThWQ* 1:105-112 (hier 107-108), der aber zugleich darauf hinweist, dass „zwar offensichtlich mit מֵאֲוִרוֹת die Gestirne angesprochen [sind] (vgl. Ez 32,8), aber diese nun schon im Sinne einer dualistischen Kosmologie als Protagonisten verstanden [werden].“ Zudem Holger Gzella, „שָׁנָה,“ *ThWQ* 3:1025-1030 (hier 1027).

¹⁷ In 4Q511 2 i 9 ist der einzige, nicht rekonstruierte Nachweis des Begriffes *Yahad* in 4Q511. Ob damit die Selbstbezeichnung der Gemeinschaft gemeint ist, wird unterschiedlich beantwortet. Angel, „Reading the Songs,“ 196 und 204 übersetzt den

kosmischen Einklang mit Sonne, Mond und Sternen gemeinsam mit den Engeln vor dem Thron Gottes dienen kann.¹⁸

Doch nicht nur die materielle Welt ist zu beachten, sondern auch die Welt der Geister, die vielfach und in vielerlei Weise zur Sprache kommt. Es gibt gute und böse Geister. Die guten Geister werden als Geister seiner Herrschaft (רוחות ממשלתה; 4Q511 1,3), Engel seiner Herrlichkeit (מלאכי כבודו; 4Q511 20 i 2; 35,4; ähnlich 2,8) und wahrscheinlich auch als die Göttlichen (אליים; 4Q511 16,4) bezeichnet. Auch heilige Cherubim werden erwähnt (4Q511 41,2).

Diese kosmische Weltansicht ist grundlegend für die Interpretation der Lieder des Maskil. Philip Alexander erinnert deshalb zurecht: „It is vital for a correct understanding of the Songs of the Maskil and of the level of their magic to appreciate their strong conceptual framework. Behind them is a powerful and coherent mythological worldview, which runs through all the major sectarian texts. They are integral to that worldview.“¹⁹

2. Die umkämpfte Wirklichkeit

Diese kosmische Wirklichkeit, die Himmel und Erde, Engel und Menschen umfasst, ist aber umkämpft.²⁰ Die umkämpfte Wirklichkeit zeigt sich daran, dass nicht nur die Angelologie sondern auch die Dämonologie eine wichtige Bedeutung hat. Immer wieder ist von bösen Geistern (ורוחי רשע), Geistern des Verderbens (רוחי חבל) und Engeln des Verderbens (מלאכי חבל) die Rede (4Q511 1,6; 10,1-6; 15,5-7; 35,7; 43,6; 48_49+51,1-8; 81,3; 182,1). Die bösen Geister sollen aufgrund der Gebete des Maskil abgeschreckt werden, weshalb man diese Lieder als apotropäische Gebete bezeichnet²¹ und trotz ihres liturgischen

Begriff adverbial. Baillet, *Qumrân Grotte 4*, 221-222 übersetzt „[g]ouvernement de (la) Communauté“ und ergänzt in den Erklärungen: „Noter יחד sans article, mais de sens déterminé.“ Dieses Verständnis bekräftigt Newsom, „Sectually Explicit,“ 184 (Anm. 11).

¹⁸ Vgl. Angel, „Maskil,“ 18-19 und Joseph L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 86 (Leiden: Brill, 2010), 127. Ähnlicher Hinweis auch schon bei Baillet, *Qumrân Grotte 4*, 222.

¹⁹ Alexander, „Wrestling against Wickedness,“ 323.

²⁰ Jörg Frey nennt diesen Sachverhalt „cosmic dualism“, Jörg Frey, „Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History,“ in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995*, ed. Moshe Bernstein, Florentino García Martínez und John Kampen, STDJ 23 (Leiden: Brill, 1997), 275-335 (hier 283) und Jörg Frey, „Apocalyptic Dualism,“ in *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, ed. John J. Collins (Oxford: Oxford University Press, 2014), 271-294 (hier 272).

²¹ Vgl. Eshel, „Apotropaic Prayers,“ 79-80.

Charaktens den magischen Schriften zuordnet (4Q511 8,4; 35,6-7; 48_49+51,1-8; vgl. auch 4Q510 1,4-5).²² Dieser Kampf gegen die bösen Geister ist typisch für die Ideologie des Yahad.²³ Jedoch fehlen die typisch magischen Elemente in den Liedern des Maskil. Es gibt keine magischen Rituale oder Formulierungen. Es fehlen auch Aufzählungen von Gottesnamen, wie es bei magischen Schriften oft der Fall ist, weshalb diese Zuordnung nicht zwingend erscheint.²⁴

Dieses Handeln des Maskil wird stattdessen als richterliches Handeln beschrieben (4Q511 18 ii). Die Thematik des Gerichts wird meist übersehen, obwohl sie vielfältig in den Liedern zur Sprache kommt. Das richterliche Handeln gilt einerseits den Gottlosen, die Gott in seinem Zorn vernichtet und andererseits seinem eigenen Volk zur Läuterung (4Q511 35,1-5). Das richterliche Handeln ist dabei mit der Tätigkeit des Maskil verbunden. Exemplarisch stehen hierfür die Aussagen in 63 iii 3-4, die vom Maskil gesprochen werden: „um gerecht zu sprechen einen Gerechten durch Deine Wahrheit und einen Frevler zu verurteilen“²⁵ (vgl. auch 4Q511 10,4-6; 48_49+51,2). Das Gericht gründet aber im richterlichen Handeln Gottes (4Q511 10,11-12; 18 ii 10; 52-57,4; 67,2) und trifft somit auch den Beter selbst. So bekennt der Maskil in 4Q511 18 ii 7b-10:

„Und al[le] Werke von Unreinheit habe ich hassen gelernt. Denn Gott ließ Erkenntniseinsicht in mein Herz leuchten und Zurechtweiser von Recht sind mit meinen Verkehrtheiten und Richter von Verlässlichkeit bei allen Vergehen meiner Schuld. Denn Gott ist mein Richter ...“²⁶

Wenn man darum nicht nur den Aspekt des Kampfes von Gut und Böse betrachtet, sondern auch die Thematik des Gerichts berücksichtigt, welches selbst das Volk Gottes trifft, können die Lieder nicht auf die apotropäische Funktion begrenzt werden. Noch weniger überzeugend ist diese Fokussierung, wenn man beachtet, dass die beschwörenden Aussagen lediglich im Mittelteil der Komposition zu finden sind, wie

²² Z.B. Donald W. Parry und Emanuel Tov, eds., *Calendrical Texts and Sapiential Texts, Poetic and Liturgical Texts, Additional Genres and Unclassified Texts*, vol. 2 von DSSR, 2. Auflage (Leiden: Brill, 2014), 2:882-913 und Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, STDJ 12 (Leiden: Brill, 1994), 238-244.

²³ „L'angéologie et la démonologie y prennent donc une grande importance.“ Baillet, *Qumrân Grotte 4*, 215. Dementsprechend nimmt die Geisterwelt eine wichtige Stellung in der Interpretation der Gemeinderegel IQS von Charlotte Hempel ein, obwohl diese Schrift keinen magischen Text darstellt; vgl. hierzu den Abschnitt „A Broader Literary Context Reveals an Apotropaic Safety Net,“ Charlotte Hempel, *The Community Rules from Qumran. A Commentary*, TSAJ 183 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 3-7.

²⁴ Vgl. Alexander, „Wrestling against Wickedness,“ 323.

²⁵ Maier, *Qumran-Essener*, 654.

²⁶ Maier, *Qumran-Essener*, 648.

Joseph Angel beobachtet hat.²⁷ Analysiert man die Komposition insgesamt, so wird ersichtlich, dass die Lieder umfassender davon handeln, wie das Volk Gottes im umkämpften Kosmos vor Gott bestehen kann.

3. Die eschatologisch erwartete Wirklichkeit

Die Thematik des Gerichts zeigt zudem, dass die umkämpfte Wirklichkeit überwunden werden wird. Wie es typisch ist für eine apokalyptische Weltansicht, wird ein Tag des Zornes Gottes bzw. der Rache Gottes erwartet (z.B. 1QS IX 23 oder X 18-19 u.ö.), welcher mit zerstörerischen Naturkatastrophen verbunden ist (4Q511 37). Bilhah Nitzan meint, dass dieses eschatologische Gericht der Leitgedanke der Komposition sei.²⁸ Dieses Gericht führt zu einem neuen Friedensreich. So bringt 4Q511 10,3-6²⁹ die Erwartung einer eschatologisch-apokalyptischen Heilszeit zum Ausdruck, in der die Herrschaft der bösen Geister überwunden sein wird, weshalb man nicht um eine ewige Befreiung bittet.³⁰ Man versteht sich gegenwärtig zwar noch im umkämpften Zeitalter der Gottlosigkeit. Das wird in den anschließenden Zeilen deutlich, in der noch um die Hilfe Gottes gebeten werden kann (10,9). Der Maskil besitzt aber durch das Gebet bereits in vorläufiger Weise die Macht zur Befreiung.³¹

Die eschatologisch erwartete Dimension ist auch in Frg. 35 zu finden. Dieses enthält die ersten 9 Zeilen einer Kolumne, wovon die ersten fünf Zeilen fast vollständig erhalten sind. Joseph Angel ordnet das Fragment oberhalb von Frg. 18 ii ein, was in seiner Rekonstruktion Kolumne VI entspricht.³²

„G[o]tt über alles Fleisch und ein Gericht der Rache, um zu vernichten Gottlosigkeit und um zu zürn[en] den Zorn Gottes. Unter den siebenfach Geläuterten und unter den Heiligen wird Gott (einige) für sich weih[en] zu einem ewigen Heiligtum und (als) Läuterung unter den Gereinigten.

²⁷ Angel, „Reading the Songs,“ 202.

²⁸ „The main idea of the ‚Sage Hymns‘ is the eschatological judgment. Some of them declare this future judgment.“ Dazu zählt sie die Aussagen in 4Q511 35,1-2 und 10,11-12. Vgl. Nitzan, „Hymns from Qumran,“ 58.

²⁹ Joseph Angel ordnet dieses Fragment nicht wie Maurice Baillet der ersten Kolumne, sondern der elften Kolumne zu; vgl. Angel, „Material Reconstruction,“ 48-52.

³⁰ Hier ist der eschatologische Dualismus zu beachten; vgl. Frey, „Different Patterns,“ 283-284.

³¹ Vgl. Nitzan, *Qumran Prayer*, 253-259; Eshel, „Apotropaic Prayer,“ 87-88, und Angel, „Maskil,“ 5. Treffend auch Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, STDJ 104 (Leiden: Brill, 2012), 189-190.

³² Vgl. Angel, „Material Reconstruction,“ 64-65 und 81.

Und sie werden sein Priester, das Volk seiner Gerechtigkeit, sein Heer und Diener, Engel seiner Herrlichkeit. Sie sollen ihn loben für die furchteinflößenden Wunder. *vacat*“ (4Q511 35,1-5)³³

Der Text beginnt mit dem richterlichen Handeln Gottes, welches das endzeitliche Ausmerzen der Gottlosigkeit bedeutet. Unter den Geläuterten und Heiligen, die nicht von der Vernichtung betroffen sind, wird Gott einige für sich zu einem ewigen Heiligtum weihen.³⁴ Die futurischen Formulierungen zeigen die erst noch erwartete Realisierung an.³⁵ Andere favorisieren trotz des inhaltlichen Bezugs auf das endzeitliche Gericht und der futurischen Formulierungen eine antizipierende Perspektive in der liturgischen Verwendung und damit ein präsentisches Verständnis des Textes.³⁶ Jedoch ist die antizipierende Bedeutung nicht zwingend. Denn erstens haben wir bereits gesehen, dass sie zwischen der Zeit, in der das Volk Gottes noch in Bedrängnis steht (4Q511 10,3-6), und der Zeit, in der keine Bedrängnisse mehr sein werden, unterscheiden. Und zweitens kann im Verlauf der Komposition eine fortschreitende eschatologische Sicht nachgezeichnet werden. Zu Beginn bergen sich die Gläubigen in der Gegenwart Gottes unter den Engeln (4Q511 8,4-12).³⁷ Sie leben noch in einer Zeit, in der Furcht vor dem Bösen existiert. Die Gemeinschaft mit den Engeln antizipiert die Gemeinschaft zwar in der Gegenwart dadurch, dass sie Gott im Einklang mit dem Kosmos und zu den vorbestimmten Festzeiten dient (4Q511 2 i 1-10). Dabei wird bereits auf die eschatologische Perspektive hingewiesen, wenn von der Ewigkeit und dem fortwährenden Leben die Rede ist (4Q511 2 i 4). Einige Kolumnen später wird dann aber in den Fragmenten 35 und 41 das eschatologische, ewige Heiligtum beschrieben, wenn die Gottlosigkeit vernichtet sein wird. Schließlich wird die Gemeinschaft mit den Engeln ganz aus der Perspektive des Gerichts betrachtet (4Q511 10).

³³ Eigene Übersetzung in Anlehnung an Angel, „Maskil.“ 22; ähnlich auch James R. Davila, „Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls,“ in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, ed. Peter W. Flint und James C. VanderKam, 2 vols. (Leiden: Brill, 1999), 2:461-485 (hier 478-479).

³⁴ Diese Aussage der Auswahl einiger wird in Abschnitt „5. Die funktionale Unterscheidung einer Gruppe innerhalb der Gemeinschaft in eschatologischer Perspektive“ näher analysiert.

³⁵ So Davila, „Heavenly Ascents,“ 478-479.

³⁶ Vgl. Crispin H.T. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 42 (Leiden: Brill, 2002), 175-176 und Angel, „Maskil,“ 24-25.

³⁷ Die Lokalisierung dieses Fragments ist schwierig. Da es sich um den Beginn des zweiten Liedes handelt und vermutlich mindestens vier Lieder anzunehmen sind, wäre das Fragment eher im vorderen Teil zu platzieren; vgl. Angel, „The Material Reconstruction,“ 67-68.

Im Gericht werden die Söhne der Finsternis mit den bösen Geistern von Gott gerichtet, sodass die Söhne des Lichts befreit werden und in Gottes Jubel einstimmen.³⁸ Dieses richterliche Eingreifen Gottes führt

³⁸ So fragt auch Joseph Angel: „If, as scholars have assumed, the Songs are meant for protection in the present ‚age of wickedness,‘ before the imminent day of judgement, how are these passages, which display different temporal perspectives and no overt concern with wicked spirits, to be understood?“ Angel, „Reading the Songs,“ 201. Etwas später schreibt er: „The perspective seems to shift again in the final few columns (14-16), which contain no incantations and no overt reference to wicked spirits. These columns appear to bring the collection to a close with blessings, praises, and words of encouragement for ritual participants, contrasting the blessing of the elect one with the curse of violators of the covenant, who are ontologically linked with the wicked spirits.“ (ebd., 202) Eine ähnliche fortschreitende eschatologische Perspektive beobachte ich auch in anderen liturgischen Komposition, wenn man ihre Endgestalt betrachtet. Die Hodayot beschreiben die Gegenwart, in der auch die eigene Niedrigkeit bekannt wird (z.B. 1QH^a XX 24-35), enden aber mit einer eschatologischen Figur, die der irdischen Bedrängnisse enthoben ist (vgl. *Self-Glorification-Hymn*). Dasselbe gilt für die Segensregel 1QSb, die zuerst Segensgebete für verschiedene Personengruppen in der Gegenwart nennt, aber an den Schluss einen Segenspruch für eine eschatologisch-messianische Figur stellt. Diese Ansicht ist umstritten und hängt von der Interpretation und dem Verhältnis zu 1QSa ab. Versteht man 1QSa als einen futuristisch-eschatologischen Text, an den sich 1QSb unmittelbar anschließt, dann formulieren die Segnungen möglicherweise eine Liturgie für die messianische Endzeit; so Lawrence H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls: A Study of the Rule of the Congregation*, SBLMS 38 (Atlanta: SBL Press, 1989), 76. Entgegen dieser Perspektive auf die messianische Heilszeit sieht die Segensregel aber dennoch gelegentlich die Gemeinde in Bedrängnis (1QSb I 7; III 7; V 23). Zudem gibt es für den ersten Teil 1QSb I 1-III 19 keine eindeutigen Aussagen, die eine futuristische Konnotation nahelegen würden. Andernteils behandelt die Gemeinschaftsregel ebenso den Umgang mit rituell unreinen Menschen, die wegen der Anwesenheit von Engeln von den Versammlungen ausgeschlossen werden (1QSa I 19-22 und II 8-9), was wiederum den Bezug zur Gegenwart der Gemeinschaft nahelegt. Deshalb sagt Hartmut Stegemann, „that 1QSa was composed for the present affairs of its author and of his Yahad, for a time when the evil was not yet destroyed within Israel!“ (Hartmut Stegemann, „Some Remarks to 1QSa, to 1QSb, and to Qumran Messianism,“ *RevQ* 17 [1996]: 479-505, hier 495). Ein Versuch, diese Beobachtungen zu verbinden, besteht darin, einen gegenwärtigen Gebrauch der Segensregel anzunehmen, durch den das messianische Zeitalter antizipiert werden soll; vgl. Sarianna Metso, *The Serekh Texts, Companion to the Qumran Scrolls* 9 (London: T&T Clark, 2007), 55; Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin Books, 2004), 387. Gegen diese Annahme spricht jedoch, dass der Yahad zwischen der gegenwärtigen eschatologischen und der zukünftigen messianischen Zeit zu unterscheiden wusste. Die Gemeinde vertrat die Ansicht, dass die zadokidischen Priester gegenwärtig im Dienst sind, aber der königliche Messias noch erwartet wird. Selbst wenn man 1QSa eschatologisch interpretiert, zeigt die Kombination von 1QS und 1QSa, dass Regeln für die Gegenwart und die Zukunft gemeinsam überliefert werden konnten, so dass dies auch für 1QSb möglich erscheint. Überzeugender ist daher die Interpretation von Stegemann, der die Segensgebete eschatologisch unterscheidet und nicht alle der gleichen Perspektive zuordnet. Entsprechend seiner Interpretation von 1QSa ist lediglich der letzte Abschnitt von 1QSb futuristisch orientiert (Stegemann, „Some Remarks,“ 500). Ausführlicher erläutert in Michael R. Jost, *Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst. Studien zu Texten aus Qumran und dem Neuen Testament*, WUNT II/505 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 122-124.

den Maskil also zum Lobpreis (4Q511 63 iii 1-5). Der Maskil fordert aber auch die Zuhörer auf Gott zu erheben (4Q511 2 i 2) und in Jubel einzustimmen (4Q511 28-29,2) und Gott zu preisen (4Q511 16,4; 63 iv 1-2).

Die Lieder beschreiben somit eine kosmische und umkämpfte Wirklichkeit, in die Gott richtend eingreift und dadurch sein Volk befreien wird, was zum Lobpreis führt, welcher im letzten Teil der Komposition besonders zur Sprache kommt.³⁹ Die Lieder sind demzufolge nicht auf die apotropäische Funktion in der Gegenwart zu beschränken, sondern dienen auch der Gemeinschaft zur Vergewisserung der zukünftigen Heilszeit und zielen auf die Anbetung Gottes.

4. Der Maskil und die Gemeinschaft

Die ersten drei Punkte skizzierten Aspekte des Wirklichkeitsverständnisses. Doch was sagen diese Lieder zur irdischen Gemeinschaft? Lassen sich einzelne Personen oder Personengruppen unterscheiden? Und wer ist eigentlich mit dem Maskil gemeint?

Die Sammlung enthält nummerierte Lieder, die dem Maskil gewidmet sind. So lautet der Beginn: למשכיל שיר, was in 4Q511 2 i 1 zu lesen ist und in Frg. 8,4 rekonstruiert werden kann, wonach noch die Nummerierung folgt שיר שני [למשכיל ש]. Maurice Baillet verstand diese Formulierung als ein *lamed auctoris*, so dass der Maskil als Autor der Lieder bezeichnet wäre.⁴⁰ Doch spricht die Rolle des Maskil in anderen Schriften vom Toten Meer dagegen, wo der Text eindeutig zu erkennen gibt, dass der Maskil nicht als Autor bezeichnet wird, sondern als derjenige, dem der nachfolgende Texte gewidmet ist, um ihn der Gemeinschaft zu lehren (z.B. 1QS III 13).⁴¹ Dies wird auch bestätigt in 4Q510 1,4, wo der Sprecher sich selbst als Maskil bezeichnet, der die Majestät der Hoheit Gottes verkündigt (vgl. auch 1QH^a 20,14). Damit lässt sich auch begründen, warum למשכיל nicht als Gattungsbezeichnung zu verstehen ist, wie es Robert Hawley nachweisen wollte.⁴²

³⁹ Besonders in den Kolumnen XIV bis XVI; vgl. Angel, „Reading the Songs,“ 202.

⁴⁰ Vgl. Baillet, *Qumrân Grotte 4*, 215.

⁴¹ Vgl. auch Alexander, „Wrestling against Wickedness,“ 319.

⁴² Robert Hawley, „On Maskil in the Judean Desert Texts,“ *Henoah* 28 (2006): 43-77, besonders 71-72, der in 4Q510 1,4 darum von einer Personifizierung der Weisheit spricht. Diese Interpretation ist aber wenig wahrscheinlich mit Blick auf die Verwendung in 1QS, 1QH^a und auch 4Q400-407. Wenn man darüber hinaus nicht nur die Überschriften in liturgischen Texten beachtet, sondern auch den Gebrauch in Dan 11-12, erhält das personale Verständnis zusätzlich Plausibilität; Charlotte Hempel, „Maskil(im) and Rabbim. From Daniel to Qumran,“ in *Biblical Traditions in Transmission: Essays*

Sprachlich lässt sich festhalten, dass einige Abschnitte in 1. Sg. formuliert sind, so dass der Maskil persönlich spricht und er Gott in 2. Sg. direkt anspricht (4Q511 18 ii; 42; 63). Andere Abschnitte, die erhalten geblieben sind, handeln aber in 3. Sg. oder 3. Pl., womit der Maskil in seinen Liedern auch beschreibend über oder zu seinem Umfeld spricht (4Q511 35,1-5). 4Q511 63 ii 2-5 bietet ein Beispiel, wie zwar eine individuelle Sicht des Maskil leitend ist, der sich aber letztlich als Teil der „Männer des Bundes“ versteht:

„Ich will benedeien Deinen Namen und an den Terminen meiner Bezeugungen will ich erzählen Deine Wundererweise und ich graviere sie ein als Vorschriften des Lobes Deiner Herrlichkeit. Im Anfang jedes Herzensgedankens (ist) Erkenntnis und Hebeopfer des Ergusses von Lippen der Gerechtigkeit. Und in der Bereitschaft für allen Dienst der Wahrheit und mit allen [Män]nern des Bundes [].“⁴³

Wenn die Ergänzung in Z. 5 stimmt, dann ist das „Ich“ mit allen Männern des Bundes verbunden.⁴⁴ Dennoch hat der Maskil eine hervorgehobene Funktion innerhalb der Gemeinschaft. Besonders ausgeprägt wird dies in Frg. 63 iii 1-5 beschrieben:

„Und ich – Deine Gerechtigkeit lässt meine Zunge jubeln, denn Du hast eröffnet und auf meine Lippe gelegt eine Quelle von Lob und in mein Herz das Geheimnis vom Anfang allen Werkes eines Mannes und von der Erfüllung der Tätigkeiten vollkommen Wandelnder, und (auch) Gesetze für allen Dienst ihrer Taten, um gerecht zu sprechen einen Gerechten durch Deine Wahrheit und einen Frevler zu verurteilen. *Vacat* Um durch seine Schuld(feststellung) Frieden zu verkünden allen Männern des Bundes und eine Stimme des Schreckens laut zu erh[eb]en: Wehe allen, die [ihn] brechen!“⁴⁵

Diese Funktion des Maskil, als Unterweiser und Beurteiler, ist auch in der Gemeinderegeln zu finden (1QS IX 12-21). Offensichtlich versteht sich der Maskil nicht nur als Teil der Männer des Bundes, sondern auch im Gegenüber als leitende und beurteilende Autorität.

Trotz dieser hervorgehobenen Stellung und besonderen Erkenntnis kann sich der Maskil aber ähnlich der Niedrigkeitsdoxologien beschreiben (4Q511 28-29,3), wie man sie auch im Schlusspsalm der Gemeinderegeln (1QS XI 9-11) oder häufig in den Hodajot findet (1QH^a VII 12-20; VII 21-VIII 41; XI 20-37; XII 6-XIII 6; XVI 4-XVII 36; XIX 6-X 6;

in Honour of Michael A. Knibb, ed. Charlotte Hempel und Judith M. Lieu, JSJSup 111 (Leiden: Brill, 2006), 133-156.

⁴³ Leicht veränderte Übersetzung von Maier, *Qumran-Essener*, 654.

⁴⁴ Vorsichtiger bei der Rekonstruktion ist Angel, „Reading the Songs,“ 210.

⁴⁵ Leicht veränderte Übersetzung von Maier, *Qumran-Essener*, 654.

XX 7-XXII 42; XXIII 1-XXV 33). In 4Q511 28-29,2-4 sind beide Aspekte ineinander verwoben, obwohl auch hier der Text fragmentarisch ist:

„Und i[ch danke Di]r, denn um Deiner Ehre willen [le]gtest Du Erkenntnis in den Rat meines Staubes, um zu [lobsingen Dir], und ich – Spucke (?) und ein Gebilde von [Lehm], ich wurde abgekniffen und aus Finsternis stammt [mein] Gek[nete -]. [] und Unrecht ist in den Innereien meines Fleisches.“⁴⁶

Doch diese Erkenntnisse sind nicht nur auf den Maskil beschränkt. Er teilt nicht nur das Niedrigkeitsbewusstsein mit allen Mitgliedern, sondern auch die besondere Erkenntnis. Der Maskil hat kein Erkenntnismonopol. Alle, die Erkenntnis haben, werden darum aufgefordert, Gott zu erheben (4Q511 2 i 2). Für alle, die Gott fürchten, kommt daher Rat (רַדִּס) von Gott (4Q511 52; 54-55; 57-59 iii 5). Offensichtlich ist das Wissen des Maskil kein individuelles Geheimwissen, sondern eine Erkenntnis der ganzen Gemeinschaft. Zwar spricht oft ein „Ich“, das deshalb zunächst mit dem Maskil verbunden werden kann. Andere Aussagen zeigen aber, dass sich das „Ich“ in Gemeinschaft mit anderen sieht, in welcher das „Ich“ eingebunden ist und somit die Identität aller Mitglieder beschreibt.⁴⁷ Dafür spricht auch, dass aus dem Text keine Informationen gewonnen werden können, die Auskunft über die Person des Maskil geben. Weder erfährt man Spezifisches über seine Herkunft, noch über sein Leben oder über seine konkreten Beziehungen. Alle Informationen bleiben allgemein, so dass daraus keine Schlüsse zu seiner Person gezogen werden können. Daher steht in diesem Text hinter dem Maskil nicht notwendigerweise eine einzelne, historische Person. Vielmehr ist der Maskil ein Repräsentant der Gemeinschaft, der die Autorität für seine Aufgabe allein aufgrund der liturgischen Regeln und Texte erhält.⁴⁸

⁴⁶ Leicht veränderte Übersetzung von Maier, *Qumran-Essener*, 650.

⁴⁷ Siehe hierzu besonders Carol A. Newsom, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, STDJ 52 (Leiden: Brill, 2004) und Angel, „Maskil.“ 1-27. Besonders ausführlich wurde dieser Sachverhalt in den Hodayot nachgewiesen, siehe z.B. Judith H. Newman, „The Thanksgiving Hymns of 1QH^a and the Construction of the Ideal Sage through Liturgical Performance,“ in *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy*, ed. Joel Baden, Hindy Najman und Eibert J.C. Tigchelaar, JSJSup 175 (Leiden: Brill, 2016), 940-957 oder Angela K. Harkins, *Reading with an "I" to the Heavens. Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions*, Serie Ekstasis (Berlin: De Gruyter, 2012).

⁴⁸ Dies entspricht auch dem Zeugnis der Gemeinderegeln. Nirgendwo wird darin dem Maskil ein besonderer Platz zugewiesen, so wie es für die Priester aber der Fall ist (1QS VI 3-4; 1QS VIII 1). In der sonst rigiden Hierarchie (1QS VI 25-27) erhält er keine gesonderte Stellung; vgl. hierzu Michael R. Jost, „*Yahad*, Maskil, Priests and

So lässt sich letztlich festhalten, dass die Lieder zwar dem Maskil gewidmet sind, dass sie aber zugleich einen gemeinschaftlichen Fokus haben, welcher besonders zu Beginn und am Ende der Komposition zur Sprache kommt. Die Lieder handeln zuerst vom ganzen Volk Gottes, dem wahren Israel (4Q511 2 i 7), wie in Kolumne I zu lesen ist. Der letzte Teil wiederum ist geprägt von Lobpreisungen der Taten Gottes, der Verkündigung des Friedens und Verheißungen für die Gemeinschaft, womit die gemeinschaftliche Perspektive die Komposition umrahmt.⁴⁹

Diese Beobachtungen sprechen zusätzlich gegen eine zu eng gefasste Deutung des Textes als eines apotropäischen Textes oder einer Beschwörungsformel, zumal diese meist eine individuelle Perspektive einnehmen (vgl. 4Q213a; 4Q560; Jub 6,1-6; 12,19-20). Darin liegt auch ein Unterschied zu Ps 91, welcher oft als Parallele zu den Liedern angeführt wird (vgl. auch 11Q11). Dieser Psalm betet individuell, ohne einen Bezug zum Volk Gottes. Der persönliche Schutz und die eigene Rettung werden erbeten. Legt man die Lieder des Maskil daneben, fällt demgegenüber die kosmisch-gemeinschaftliche Perspektive auf. Die Lieder zielen nicht auf das persönliche Wohlergehen, sondern die Durchsetzung der Herrschaft Gottes (מלכותו כבוד 4Q511 10,4 rekonstruiert aufgrund 4Q510 1,4).

5. Die funktionale Unterscheidung einer Gruppe innerhalb der Gemeinschaft in eschatologischer Perspektive

Gibt es weitere Hinweise zur Gemeinschaft und ihrer Struktur, unabhängig von der Figur des Maskil? Grundsätzlich lassen sich nur wenig konkrete Informationen hierzu in den Liedern finden. Gewisse Informationen sind dennoch aus dem Fragment 35 zu gewinnen, dessen eschatologische Perspektive wir bereits im dritten Abschnitt analysiert haben.⁵⁰ Zuerst fällt auf, dass eine Gruppe innerhalb der Gemeinschaft hervorgehoben wird: „Unter den siebenfach Geläuterten und unter den Heiligen wird Gott (einige) für sich weih[en] zu einem ewigen Heiligtum und (als) Läuterung unter den Gereinigten.“ (4Q511 35 2-3)

Angels – Their Relation in the Community Rule (1QS),“ in *Law, Literature, and Society in Legal Texts from Qumran: Papers from the Ninth Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Leuven 2016*, ed. Jutta Jokiranta und Molly Zahn, STDJ 128 (Leiden: Brill, 2019), 207-229.

⁴⁹ Joseph Angel beobachtet, dass die Rede in erster Person Singular erst in der Rekonstruktion ab Kolumne V zu finden sind und der Lobpreis besonders die Kolumnen XIV bis XVI inhaltlich bestimmt; vgl. Angel, „Reading the Songs,“ 202.

⁵⁰ Eine ausführlichere Exegese dieses Fragmentes biete ich in meiner Dissertation Jost, *Engelgemeinschaft*, 146-161.

Nur *einige* sind für eine bestimmte Aufgabe geweiht.⁵¹ Diese auserwählte Gruppe hat die Funktion, gemeinsam den ewigen Tempel zu bilden und der Läuterung der Gereinigten zu dienen. Die Gemeinschaft ist also funktional beschrieben.

Mit Blick auf die Frage der Strukturierung der Gruppe ist hier noch genauer zu analysieren, wer denn überhaupt mit den Geläuterten und Heiligen gemeint ist?⁵² Philip Alexander sieht damit besonders die Engel angesprochen.⁵³ Zwar lässt sich die siebenfache Läuterung als Hinweis auf die göttliche, himmlische Herkunft verstehen (vgl. Ps 12,7). Dennoch können ähnliche Aussagen auch von der irdischen Gemeinde gemacht werden (vgl. 1QH^a 13,18). Björn Frennesson sieht darum die irdische Gemeinde angesprochen.⁵⁴ Die „Heiligen“ sind aber in vielen Texten des Yaḥad die Engel. Joseph Angel erkennt darum hier, auch vor dem Hintergrund seiner Auslegung von 4Q511 2 i 1-10, eine doppelte Rede von irdischer und himmlischer Gemeinde. Demnach wären hier einerseits die irdische Gemeinde (במזוקקי שבעתים) und andererseits die Engel (ובקדושים) angesprochen, die zusammen ein „ewiges Heiligtum“ und eine „Läuterung unter den Gereinigten“ bilden (Frg. 35 3).⁵⁵

Die Parallelen zu 1QS XI 7-8 sind offensichtlich, wo Engel und irdische Gemeinde zusammen als Fundament des heiligen Gebäudes (סוד מבנית קודש) beschrieben sind. Im Unterschied zu 4Q511 35 ist in 1QS XI 7-8 die Rede vom *Fundament* des heiligen Gebäudes, welches der ganze Yaḥad bildet. Die Gemeindefrage zielt damit auf die gegenwärtige Gemeinschaft als metaphorische Ermöglichung des gegenwärtigen Tempeldienstes, wofür alle Mitglieder verantwortlich sind. In den Liedern des Maskil ist jedoch das eschatologische, *ewige* Heiligtum gemeint, welches lediglich von einer auserwählten Schar gebildet wird. Dies korrespondiert jedoch mit der Aussage in 1QS VIII 1-14.

⁵¹ „The writer evidently believed that some, but not all, of the members of the sect would achieve apotheosis at the eschaton to serve as priests in the heavenly temple alongside the angels.“ Davila, „Heavenly Ascents,“ 479. Diese Interpretation begründet er damit, dass „[t]he verb $\sqrt{\text{קדש}}$ in the *Hip'il* stem takes a direct object in the accusative, so the preposition —ג is used here in the sense of ‚among‘ (cf. GKC § 119 i and the usage in Deut 15:19)“ (S. 479 Anm. 48).

⁵² Die Diskussion ausführlich beschrieben hat Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 129-132.

⁵³ Vgl. Philip S. Alexander, *The Mystical Texts. Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, LSTS 61 (London: T&T Clark International, 2006), 69.

⁵⁴ Vgl. Björn Frennesson, *In a Common Rejoicing. Liturgical Communion with Angels in Qumran*, Studia Semitica Upsaliensia 14 (Uppsala: Uppsala University, 1999), 74-75.

⁵⁵ Vgl. Angel, „Maskil,“ 22-24; Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 129-132. Diese Interpretation bot auch schon Davila, „Heavenly Ascents,“ 478-479.

Darin wird ebenfalls innerhalb der Gemeinschaft eine Elite-Gruppe⁵⁶ ausgesondert, die eine Stätte des Allerheiligsten für Aaron darstellt (1QS VIII 8). Inwiefern die Inhalte in 4Q511 35 gegenwärtige Strukturen der Gemeinschaft beschreiben oder doch eine erhoffte Wirklichkeit, muss an dieser Stelle nicht weiter entschieden werden. All diese Beobachtungen belegen jedoch, dass die Lieder weit mehr als nur der Abschreckung böser Geister dienen, sondern viel umfassender die Wirklichkeit des Yaḥad beschreiben.

6. Die Priester in der Gemeinschaft

Doch welche Rolle haben die Priester in den Liedern des Maskil? Wir erfahren nicht viel darüber. Der einzige Nachweis des Begriffes „Priester“ (קֹהֵן) ist auch in 4Q511 35. Ob mit den Priestern explizit das erbliche Priestertum gemeint ist oder lediglich die priesterliche Funktion der zukünftigen Gemeinschaft, die sich sowohl aus Priestern und Laien zusammensetzt, ist nicht definitiv zu klären. Weil Gott sich aber dieses Volk der Gerechtigkeit neu aussondert, ist eine Begrenzung auf das erbliche Priestertum nicht zwingend. Denn die Gemeinschaft insgesamt wird als heilig bezeichnet. So hat Gott Israel in 12 heilige Lager geordnet (4Q511 2 i 7). Weder werden die Söhne Aarons, noch die Söhne Zadoks oder die Söhne Levis genannt. Eine spezielle Rolle der erblichen Priester scheint darum nicht im Blick.⁵⁷ Hingegen werden gewisse priesterliche Aufgaben mit dem Maskil verbunden. So spricht das „Ich“ der Lieder vom Loben Gottes und vom Heboffer der Äußerung von Lippen der Gerechtigkeit (4Q511 63 ii). Die Fragmente, die uns vorliegen, schenken somit dem irdischen Priestertum keine besondere Beachtung.⁵⁸ Johann Maier formuliert darum vorsichtig: „It remains difficult to decide whether such liturgical and poetic pieces remained more or less exclusive characteristics of priestly self-consciousness. They could have been generalized and applied to lay members of the

⁵⁶ Der Begriff Elite-Gruppe wurde geprägt von John J. Collins, „Beyond the Qumran Community: Social Organization in the Dead Sea Scrolls,“ *DSD* 16 (2009): 351-369 (hier 361). Siehe auch Alison Schofield, „Forms of Community,“ in *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, 533-546 (hier 539-540).

⁵⁷ So auch Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 166-167.

⁵⁸ Ähnlich verhält es sich auch in den Sabbatopferliedern; vgl. Michael R. Jost, „Sacerdotalisation et ‚liturgisation‘ – L’impact de la liturgie et de la communion avec les anges sur le sacerdoce dans la Liturgie Angélique (4QShirShabb),“ in *La ‘sacerdotalisation’ dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens : Actes du colloque international tenu à l’Université de Lausanne du 26 au 28 octobre 2015*, ed. Simon Mimouni, Louis Painchaud und David Hamidović, *Judaïsme antique et origines du christianisme* 22 (Turnhout: Brepols, 2021), 145-164.

community, a possible development which, however, remains hypothetical.“⁵⁹ Und Robert Kugler gibt zu bedenken, dass insgesamt eine inkonsistente Verwendung von priesterlichen Titeln in den Schriften vom Toten Meer vorliegt und sich erst im Verlauf der Zeit eine hervorgehobene Rolle von als Priester bezeichneten Personen herausbildet. „That one ought to be careful about creating socio-historical constructs of the Qumran community on the basis of the literary witness as it is presently understood.“⁶⁰

Letztlich bleibt auch die Frage offen, ob Mitglieder, die als Maskil auftreten konnten, Priester waren oder nicht. Der Maskil wird nie in den Schriften, die man in den Höhlen um Qumran gefunden hat, als Priester bezeichnet. Dazu scheint er nur eine begrenzte Tätigkeit als Priester zu haben. Daraus folgert Robert Kugler, dass er ein Laie war.⁶¹ Doch gleichzeitig hatten die Priester im Yahad eine hervorgehobene Stellung in den Versammlungen und Gebeten (vgl. 1QS VI 3-5 und VIII 1). Daher liegt es nahe auch im Maskil einen Priester anzunehmen, der ja die Gemeinde in Gebet und im Gotteslob leiten soll. Eine Entscheidung ist an dieser Stelle nicht möglich.⁶²

7. Die leitende Autorität der Gemeinschaft

Wer ist dann die leitende Autorität in den Liedern? Die Priester sind es nicht, da sie nur am Rande genannt werden. Der Maskil kann es ebenfalls nicht sein, weil er in der Hierarchie keine gesonderte Stellung hat und nicht als Leiter, sondern als Repräsentant der Gemeinschaft angesehen wird. Diese leitende Autorität ist darum Gott selbst. Er hat die Erde geschaffen (4Q511 30), die Festzeiten gesetzt und sein Volk erwählt (4Q511 2 i). Bei ihm sucht die Gemeinde Schutz und Geborgenheit (4Q511 8). Und vor der Kraft Gottes erschrecken und verstecken sich die Feinde (4Q510 1). Er hilft und richtet (4Q511 10). Gott ließ den Beter Erkenntnis zukommen und Gott ist es, der ihn zurechtweist, so dass der Beter sich selbst in seiner Niedrigkeit erkennt (4Q511 18 ii und 4Q511 28-29). Von ihm her kommt das Gericht und der Rat für alle, die ihn fürchten (5Q511 52-59). Gott weihet sich selbst eine heilige Schar, die ihm dienen soll (4Q511 35).

⁵⁹ Johann Maier, „Songs of the Sage,“ *EDSS* 2:889-890, 890.

⁶⁰ Robert A. Kugler, „Priesthood at Qumran,“ in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, ed. Peter W. Flint und James C. VanderKam, 2 vols. (Leiden: Brill, 1999), 2:93-116 (hier 114).

⁶¹ Kugler, „Priesthood at Qumran,“ 107-108.

⁶² Gründe, weshalb wir keine Informationen zur Person des Maskil finden, habe ich erörtert in Jost, „Yahad,“ 223-224.

Darum ist es nicht der Beter, der aufgrund seiner eigenen Autorität die bösen Geister erschreckt, sondern, wie 4Q511 51,2 belegt, Gott. Gott handelt durch den Mund des Maskil (ובפי⁹ פחד). Folglich sind die Worte, die der Maskil spricht, Gottes Worte. Und diese Worte verleihen dem Maskil die Autorität. Dies wird besonders deutlich in 4Q511 1, wovon wir bereits oben wichtige Aspekte besprochen haben. Interessant ist an dieser Stelle die Begründung in Zeilen 6 bis 8, warum in ihren Gebieten keine Frevelgeister sind:

„Denn es gibt [kein] Verderber in ihren Gebieten und Frevelgeister gehen nicht darin umher, denn es erstrahlte die Herrlichkeit Gottes der Erkenntnis in seinen Worten und alle Söhne des Unrechts werden nicht versorgt.“⁶³

Die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes wird demnach mit einer bestimmten Erkenntnis in Verbindung gebracht. Damit ist wahrscheinlich die Erkenntnis gemeint, die Gott dem Maskil offenbarte (vgl. 4Q511 28-29,2-3 und 63 iii 1-2) und die in den Liedern selbst ausgesprochen wird. Die Erkenntnis Gottes wird daher nicht mystisch erfahren, sondern ist gebunden an seine Worte.⁶⁴ Verbunden mit der Einleitung, dass die Lieder zur Abschreckung der bösen Geister dienen, ist somit der apotropäische Zweck der Lieder unzweifelhaft enthalten. Zugleich belegt diese Aussage, dass die Lieder nicht nur auf die Gegner im kosmischen Kampf ausgerichtet sind, sondern primär auf Gott, dessen Worte wiederum die Gemeinschaft selbst ansprechen. Sie unterweisen auch die Betenden in der wahren Erkenntnis der gegenwärtigen und zukünftigen Geschehnisse. Und genau in dieser Erkenntnis dieser Worte Gottes liegt auch wiederum die Macht. Bilhah Nitzan folgert deshalb präzise: „It is thus evident, that the magic power alluded to here is based on a different principle, namely the power of the hymn itself [...]. The full impact of this conclusion is that the magical power of ‚The Word‘ is embedded in the contents and idea of the hymns.“⁶⁵

Wie leitet und beschützt also Gott die Gemeinschaft? Meines Erachtens geschieht es nicht dadurch, dass Gott eine besondere Person als Maskil beruft. Seine Persönlichkeit spielt keine Rolle. Gott schenkt aber Erkenntnis, die in den Liedern festgehalten ist. Gott leitet und beschützt somit die Gemeinschaft, indem er die Herrlichkeit seiner Erkenntnis in seinen Worten erstrahlen lässt, die dem Maskil geschenkt sind und welcher diese mit dem Yaḥad teilt.⁶⁶

⁶³ Leicht veränderte Übersetzung von Maier, *Qumran-Essener*, 650.

⁶⁴ Die Wichtigkeit der Erkenntnis in den Liedern des Maskil beschreibt auch Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood*, 123-126.

⁶⁵ Nitzan, „Hymns from Qumran“, 58.

⁶⁶ Mit Blick auf 1QS habe ich dasselbe beschrieben in Jost, „Yaḥad“, 223-225.

Fazit

Die *Lieder des Maskil* beschreiben eine kosmische, umkämpfte Wirklichkeit. Irdische Welt und Geisterwelt stehen in einem Kampf zwischen guten und bösen Mächten. Es wird jedoch das Gericht Gottes erwartet, das entsprechend der apokalyptischen Hoffnung die zukünftige Vernichtung des Bösen bedeutet, aber zugleich auch der Läuterung des eigenen Volkes dient. Damit soll nicht nur das Böse abgeschreckt werden, sondern es ist zugleich eine innergemeinschaftliche Disziplinierung im Blick. Die Lieder belegen ferner eine Aussonderung einer Gruppe, das als Volk des Thrones Gottes im ewigen Tempel dient. Die Lieder sind daher nicht nur in ihrer gegenwärtigen apotropäischen Funktion zu lesen, sondern auch in ihrer offenbarenden Funktion. Die Lieder schenken verheißungsvolle Erkenntnisse, die die Gemeinschaft lenken und eine apokalyptische Perspektive eröffnen. Diese Perspektive reicht über die gegenwärtig umkämpfte Situation hinaus bis in die von allem Bösen befreite Zukunft nach dem Gericht Gottes. Und obwohl die Lieder dem Maskil gewidmet sind, und obwohl das Ich viele Abschnitte prägt, so bleibt dennoch deutlich, dass das Ich sich als Teil einer Gemeinschaft versteht. Diese Gemeinschaft wird als Israel und Volk des Thrones Gottes beschrieben. Alle Mitglieder stehen somit in der Gegenwart Gottes, d.h. in dieser himmlischen Wirklichkeit der Gegenwart der Engel, in der sie sich bergen und dadurch sich auch des göttlichen Schutzes vergewissern, was in den Liedern zum Lobpreis Gottes führt. Die Lieder dienen daher nicht nur dem individuellen Schutz und der Abwehr böser Mächte, sondern auch der Konstituierung der Gemeinschaft und ihrer Stellung vor Gott. Darum ist die apotropäische Funktion in den Kontext einer umfassenderen liturgischen Wirklichkeit zu stellen, die im Verlauf der Komposition entfaltet wird, worauf Joseph Angel bereits hingewiesen hat und die in diesem Aufsatz mit Blick auf die Eschatologie und das Verhältnis von Maskil und Gemeinschaft weiter ausgearbeitet wurde.⁶⁷ Damit zeigt sich schließlich eine ideologische Nähe zum Yahad, für welchen die liturgische Gemeinschaft ein zentrales Element der eigenen Identitätsstiftung war,⁶⁸ ebenso wie eine strukturelle Nähe zum Yahad, dessen Rede

⁶⁷ Vgl. hierzu Daniel K. Falk, „Liturgical Progression and the Experience of Transformation in Prayers from Qumran,“ *DSD* 22 (2015): 267-284, der 4Q503, 4Q504, 4/11QShirShabb, 1Q34, 4Q507-509 untersucht, aber nicht 4Q511.

⁶⁸ Siehe hierzu John J. Collins, „Prayer and the Meaning of Ritual in the Dead Sea Scrolls,“ in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday*, ed. Jeremy Penner, Ken M. Penner und Cecilia Wassén, *STDJ* 98 (Leiden: Brill, 2012), 69-85; Robert A. Kugler, „Making All Experience Religious. The Hegemony of Ritual at Qumran,“ *JSJ* 33 (2002): 131-152; Daniel Stökl Ben Ezra, „When the Bell Rings: The

vom Maskil und einer ausgesonderten Gruppe in 1QS mit dem Zeugnis der Lieder des Maskil korrespondiert.

Die konkrete rituelle Verwendung der Komposition bleibt jedoch unbestimmt, weil wir hierzu keine Angaben haben. Während wir bei den Sabbatopferliedern zumindest den Zeitpunkt kennen, für die die Lieder komponiert sind, so gibt es in den Liedern des Maskil nur wenige Hinweise auf die Annahme eines liturgischen Kalenders (4Q511 63 ii 2 „Ich will benedeien Deinen Namen und an den Terminen meiner Bezeugungen will ich erzählen“).⁶⁹ Dennoch wurden verschiedene Vorschläge gemacht, zu welchem Zeitpunkt die Lieder situiert werden könnten. Esther Eshel vermutet die Verwendung während der jährlichen Bundesfeier.⁷⁰ Bei diesem Vorschlag wäre anzunehmen, dass die Lieder an einem Stück gesungen wurden, womit die Zusammengehörigkeit der Lieder in der Komposition betont wäre. In einer Gemeinschaft, die mit der Wirklichkeit der Zwei-Geister-Lehre lebt, wird aber der Schutz vor dem Bösen und die Verfluchung des Bösen generell ein Thema gewesen sein, weshalb die Verwendung auch zu anderen liturgischen Zeiten plausibel ist. Daraufhin deutet die Aussage in 4Q511 63 ii 2 hin, die eine zeitliche Aufteilung der Lieder suggeriert.⁷¹ Darum ist der Vorschlag von Bilhah Nitzan interessant, die wie Shemaryahu Talmon die Möglichkeit erwägt, dass die Lieder in den vier Tagen zwischen den Jahreszeiten gesprochen wurden, die als besonders gefährlich angesehen wurden (vgl. 1 Hen 72,13.19.26.31; 75,1-2; 82,4-6).⁷² Die Anzahl von vier Liedern könnte darauf hinweisen, auch wenn die Möglichkeit besteht, dass die Komposition mehr Lieder umfasste.⁷³ Demgemäß hätten wir hier einen Jahreszyklus vorliegen, der auf die vier Quartale aufgeteilt worden wäre, entsprechend der Verwendung der Sabbatopferlieder, die auf die Sabbate des ersten Quartals verteilt sind. Für diese Interpretation spricht, dass sich einerseits thematische Entwicklungen zeigen, die eine fortschreitende Perspektive voraussetzen, und dass andererseits die Lieder dennoch aus ähnlichen Elementen bestehen und damit eine

Qumran Rituals of Affliction in Context,“ in *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, ed. Armin Lange, Emanuel Tov und Matthias Weigold, 2 vols., VTSup 140 (Leiden: Brill, 2011), 2:533-546; Russell C.D. Arnold, „The Dead Sea Scrolls, Qumran, and Ritual Studies,“ in *The Dead Sea Scrolls in Context*, 2:547-562.

⁶⁹ Maier, *Qumran-Essener*, 654. Weitere Hinweise für einen liturgischen Hinweis sind gesammelt im ersten Abschnitt „Die kosmische Wirklichkeit.“

⁷⁰ Eshel, „Apotropaic Prayers,“ 83-84 und ähnlich auch Angel, „Reading the Songs,“ 195.

⁷¹ Vgl. Penner, *Patterns of Daily Prayer*, 189.

⁷² Vgl. Nitzan, *Qumran Prayer*, 238.

⁷³ Vgl. Angel, „Reading the Songs,“ 193.

repetitive Anlage haben.⁷⁴ Doch letztlich kann darüber nur spekuliert werden, weil explizite Hinweise fehlen. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die Lieder des Maskil nicht nur als magisch-apotropäische Gebete, sondern als liturgische Lieder zu interpretieren sind, die neue Einsichten zum Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der Gemeinschaft erlauben.

Michael R. JOST
Universität Zürich
University of Pretoria (South Africa)

⁷⁴ Beschrieben bei Nitzan, „Hymns from Qumran.“