

DER GOTT DER QUMRANITEN

Anmerkungen zum Gottesbild der Qumran-Texte aus der Sicht der
Mischna, der Talmudim, frühen Midraschim und des Josephus

Stefan Beyerle, *Bonn*

Heiner Faulenbach
zum 60. Geburtstag

I. *Die Problemlage:*

Die im Jahre 1947 in der Nähe des *Wadi Qumran* gefundenen Schriftrollen vom Toten Meer geben in vielfältiger Weise Auskunft über den Glauben des Frühjudentums in hellenistischer Zeit. Die immense editorische Aufgabe, der teilweise höchst fragmentarische Zustand der Texte und nicht zuletzt die problematische Frage der Authentizität jener Quellen¹ ließen bisher eine umfassende Erörterung zum Gottesbild kaum zu.² Zudem wäre zu beachten, daß man selbst mit einer ausführlichen theologischen Erörterung bestenfalls einen Teilbereich des äußerst

¹ Damit ist das Problem angesprochen, inwiefern die Quellen Lehre und Praxis der Qumran-Gemeinschaft widerspiegeln, was z. B. bei der TR kontrovers diskutiert wird. Zumeist nennt man drei Echtheitskriterien: 1. Formale Hinweise (Zitation von Qumran-Texten); 2. sprachliche Anhaltspunkte (z. B. Plene-Schreibung); 3. inhaltliches Kriterium (Übereinstimmung mit gemeinhin als qumranisch anerkannten Anschauungen: z. B. „Tora-Verschärfung“); vgl. dazu A. Lange - H. Lichtenberger, Art. Qumran, TRE 28 (1997), 45-79, hier: 46. Für das Selbstverständnis der Qumraniten im Blick auf תורה חזרה vgl. S.D. Fraade, Looking for Legal Midrash at Qumran, in: Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996 (StTDJ 28), hg. v. M.E. Stone - E.G. Chazon, Leiden u. a. 1998, 59-79, hier: 63-68.

² Vgl. dazu H. Ringgren, The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls, New York ³1995, und dort vor allem die Einleitung und Bibliographie von J.H. Charlesworth (mit H.W.L. Rietz: ebd., xv-xxi u. 286-305). Vgl. auch den stark philosophisch geprägten Versuch von A. Gibson, God's Semantic Logic: Some Functions in the Dead Sea Scrolls and the Bible, in: The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After (JSPE.S 26), hg. v. S.E. Porter - C.A. Evans, Sheffield 1997, 68-106.

vielschichtigen jüdischen Glaubens in der Zeit des Zweiten Tempels erfassen könnte. Ein Glaube, der sich, grob gesagt, sowohl auf Gruppierungen (Essener, Sadduzäer, Pharisäer etc.) als auch auf Textsorten bzw. die darin verhandelten Problemlösungen („Weisheit“ und „Apokalyptik“) verteilen ließe, ohne in der einen oder anderen Gemeinschaft bzw. Geistesbewegung voll aufzugehen. Nun gehören die Qumraniten nachweislich zu *den* jüdischen Gruppierungen jener Zeit, die zugleich „weisheitlich“ und „apokalyptisch“ dachten, wie insgesamt die Grenzen zwischen Weisheit und Apokalyptik in späthellenistischer und römischer Zeit zu verschwimmen scheinen.³ Wird man sich also bei der Beschreibung der Fremdwahrnehmung des Glaubens der Qumraniten kaum ausschließlich an Geistesströmungen oder Textsorten orientieren können, bleibt der Versuch der Berücksichtigung der Gruppenzugehörigkeit. Dabei entsteht jedoch ein Problem: Denn hinsichtlich der Fremdwahrnehmung der Gemeinschaft vom Toten Meer sind zwei Traditionen zu unterscheiden. Einmal legen die „Essener-Berichte“ des Josephus (vgl. auch Philo) eine Identifizierung der Qumraniten mit den Ἐσσηνοί nahe. Zum anderen ist man bei der Berücksichtigung „rabbinischer“ Kritik auf anti-sadduzäische Äußerungen zur Reinheitshalacha angewiesen, was wiederum eine Gleichsetzung der Qumraniten mit den sadduzäischen Gruppierungen wahrscheinlich macht. Nun hat sich jedoch gezeigt, daß die anti-sadduzäische Tendenz einiger Qumran-Texte und die vor allem mischnische Kritik, die nicht notwendig die bei Josephus und im Neuen Testament erwähnten Σαδδουκαῖοι treffen muß, eine Gleichsetzung der „Essener“ mit den „Zadokiden“ durchaus nicht ausschließt.⁴

Auch wenn die Diskussion der Einzelbelege erst größere Klarheit bringen kann, sei die Nähe der Qumraniten zu den „Essenern“ *und* den „Zadokiden“ vorab an zwei Quellen-Texten verdeutlicht:⁵ Zunächst gibt Plinius d. Ä. (23-79 n. Chr.), als römischer Geograph „ideologisch“ relativ unvorbelastet, in seinen *Libri Naturalis Historiae* einen wesentlichen Hinweis, der die Essener-Hypothese stützt (HN V,73).

Im Westen weichen die Essener von den Küsten zurück, soweit diese ungesund sind, ein einsamer und auf dem ganzen Erdkreis vor allen anderen merkwürdiger Stamm, ohne

³ Beispielfhaft seien die „apokalyptischen“ Passagen in Weish 2-5 erwähnt. Man lese etwa: „Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, dann wird er sich seiner annehmen, und er wird ihn aus der Hand der Widersacher erretten.“ (2,18) Oder: „Ihre Hoffnung ist erfüllt von Unsterblichkeit: Und die wenig Gezüchtigten werden mit großen Wohltaten beschenkt werden, weil Gott sie versucht hat und sie seiner würdig fand!“ (3,4b-5) Und: „Als Gott wohlgefallend wurde er geliebt, und mitten unter den Sündern wurde er lebend entrückt.“ (4,10: Anspielung auf Henoch [vgl. Gen 5,24]) Zur Sache vgl. J.J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL), Louisville 1997, 183-185.

⁴ Vgl. die Diskussion bei J.C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids 1994, 71-98; außerdem: J.M. Baumgarten, *Sadducean Elements in the Qumran Law*, in: *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (CJAN 10), hg. v. E. Ulrich - J.[C.] VanderKam, Notre Dame 1994, 27-36, hier: 30.34-36.

⁵ Zur Diskussion beider Belege vgl. VanderKam, *Dead Sea Scrolls* (s. Anm. 4), 71-75.93-95.

jede Frau, jeder Wollust abhold, ohne Geld und nur in Gesellschaft von Palmen. [...] Unterhalb von ihnen lag die Stadt Engada ...⁶

Falls die Angaben des Plinius zuverlässig sind, erhellt daraus, daß der „Stamm der Essener“ (*gens*) an der Westseite des Toten Meeres, zwischen seinem Nordende und En-gedi (*infra hos*) lebte. Dies entspricht recht exakt der archäologischen Lage von *Chirbet Qumran*. Außerdem stimmt der Hinweis, daß die Gruppe „nur in Gesellschaft von Palmen“ (*socia palmarum*) siedelte, mit der in den Qumran-Texten deutlichen Tendenz einer isoliert lebenden Gruppierung überein.

Die Verbindung der Qumraniten zu den „Zadokiden“ unterstreicht dagegen der Mischna-Traktat *Yadayim* (mYad 4,7).

Die Sadduzäer sprachen: Wir beanstanden an euch, Pharisäer, daß ihr den Strahl (einer reinen Flüssigkeit, die in unreine gegossen wird,) für rein erklärt. Die Pharisäer entgegneten: Wir beanstanden (in diesem Fall) an euch, Sadduzäer, daß ihr (mit uns) den Wasserarm, der aus einem Gräberfeld kommt, für rein erklärt.⁷

Wie auch immer das Verständnis dieser schwierigen Passage näher zu beschreiben ist, deutlich bleibt: Die „Sadduzäer“ beurteilten bereits einen Strahl, der in Unreines gegossen wird, als „unrein“, was mit 4QMMT B 55-58⁸ übereinstimmt. Eine erste Sondierung der Probleme und Fragen ergibt also: Der Blick auf den Glauben der Qumraniten von *außen* ist wegen der sich nicht notwendig widersprechenden und zugleich durch Indizien gesicherten Arbeitshypothese, die in den Tradenten der Texte vom Toten Meer „zadokidisch gesinnte Essener“⁹ vermutet, *möglich*. Zugleich erweist sich diese Sichtweise aber auch als *notig*, insofern sie das

⁶ Übersetzung bei C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturkunde*. Lateinisch-deutsch, Buch V (Sammlung Tusculum), hg. u. übers. v. G. Winkler - R. König, München 1993, 59.

⁷ Übersetzung bei G. Lisowsky (Hg.), *Jadajim* (Hände), *Die Mischna*, hg. v. K.H. Rengstorf - L. Rost, VI. Seder: *Ṭoharot*. 11. Traktat: *Jadajim*, Berlin 1956, 75.77.

⁸ Vgl. zu Text und Übersetzung: E. Qimron - J. Strugnell (Hg.), *Qumran Cave 4. V: Miqṣat ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994, 52f.161f. – Zur Vergleichbarkeit von 4QMMT und mYad äußerte Zurückhaltung: L.L. Grabbe, *4QMMT and Second Temple Jewish Society*, in: *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995. FS Joseph M. Baumgarten (StTDJ 23), Leiden u. a. 1997, 89-108, hier: 93-95.

⁹ Daß sich mit dieser Bezeichnung u. U. ein innerer Widerspruch kundtut, ist mit Bedacht in Kauf genommen, da den Quellen angemessen. Schließlich reflektieren die Qumran-Texte selbst, etwa auch in miteinander verwandten Überlieferungen, solche Widersprüche: Vgl. etwa IQS 5,1-4, wonach die Qumraniten den „Söhnen Zadoks“ verantwortlich sind, während die kürzeren Versionen in 4QS^b und 4QS^d in paläographisch später zu datierender Textgestalt ausgerechnet jene Passage auslassen. Zugleich aber ist der Langtext nur als jüngere Ausgabe plausibel zu machen (vgl. A.I. Baumgarten, *The Zadokite Priests at Qumran: A Reconsideration*, DSD 4 [1997], 137-156; anders S. Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* [StTDJ 21], Leiden u. a. 1997, 78). – Zur Verbindung zadokidischer und essenischer Elemente in Qumran vgl. auch J. Maier, *Die Qumrangemeinde im Rahmen des frühen Judentums*, in: *Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung*, hg. v. S. Talmon, Regensburg 1998, 51-69, hier: 54-56.

methodische Problem der schwierigen Zuweisung jener Schriftrollen zunächst umgehen kann und zugleich einen Beitrag zur Position der Gemeinschaft vom Toten Meer innerhalb der Vielfalt von Gruppierungen im antiken Judentum zu leisten vermag.

Die beiden Quellen-Bereiche, die die Fremdwahrnehmung der Qumraniten vornehmlich begründen, können auch hermeneutisch unterschieden werden: Den einen, im weitesten Sinne „haggadisch“ zu nennen, bezeugt der antike „Historiker“ Josephus in seinen „Essener-Berichten“ (vgl. v. a. Ant 13,171-173; 18,18-22; Bell 2,119-161).¹⁰ Den anderen, annähernd als „halachisch“ zu bezeichnen, repräsentiert die Überlieferung der Mischna, der Talmudim und Midraschim.¹¹ Um zeitlich wie thematisch die Kreise von außen nach innen abzuschreiten, sei mit der „rabbinischen“ Rezeption eingesetzt. Dort sollen jedoch stärker die bisher in der Diskussion weitgehend vernachlässigten haggadischen Themen im Vordergrund stehen.

II. Qumran-Theo-Logie im Lichte der nachbiblischen Halacha und Haggada:

1. Der Licht-Finsternis-Dualismus:

Eine der zentralen und zugleich die Theologie im engeren Sinne betreffenden Vorstellungen in den Qumran-Texten behandelt den Licht-Finsternis-Dualismus (vgl. etwa 1QS 3,13-4,26; 10,1f [mit 4QS^f]; 1QM 1,1; 13,7-14,1)¹², der in der Mischna und den halachischen Midraschim kritisiert wurde: Passagen aus mSan 4,5 und SifDev § 329 (zu Dtn 32,39) etwa bekämpfen die Anschauung unterschiedlicher himmlischer Machtbereiche – letzterer Beleg unter ausdrücklichem

¹⁰ Neben dem bei Plinius d. Ä. zu findenden Text wären darüber hinaus vor allem Erwähnungen bei Philo zu beachten (vgl. Quod omnis probus 75-91; Hypothetica 11,1-18), die jedoch wohl nicht aus erster Hand stammen (so J.J. Collins, Art. Essenes, ABD 2 [1992], 619-626, hier: 620). Weitere Quellen-Texte findet man bei A. Adam - C. Burchard (Hg.), Antike Berichte über die Essener (KIT 182), Berlin ²1972.

¹¹ Die Berührungen mit den Texten aus Qumran betreffen hauptsächlich die Kultgesetzgebung, die an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden kann: vgl. etwa A. Solomon, The Prohibition against Tevul Yom and Defilement of the Daily Whole Offering in the Jerusalem Temple in CD 11:21-12:1: A New Understanding, DSD 4 (1997), 1-20. Zur Frage der Reinheit von Priestern vgl. A. Shemesh, 'The Holy Angels are in Their Council': The Exclusion of Deformed Persons from the Holy Places in Qumranic and Rabbinic Literature, DSD 4 (1997), 179-206. Zur Hermeneutik vgl. A.I. Baumgarten, Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period, DSD 2 (1995), 14-57, und R.A. Kugler, Halakic Interpretive Strategies at Qumran: A Case Study, in: Legal Texts (s. Anm. 8), 131-140, der zu Recht zunächst die Analyse der Eigenheit qumranischer Gesetzgebung einfordert.

¹² Vgl. zur Fragestellung die Zusammenfassung bei J.J. Collins, Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls, London - New York 1997, 30-51. Weitere Qumran-Texte mit dualistischen Motiven sammelt J. Frey, Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran Library. Reflections on Their Background and History, in: Legal Texts (s. Anm. 8), 275-335, hier: 277f. – Allerdings bestreiten Frey und Lange-Lichtenberger (Art. Qumran [s. Anm. 1], 56f) die zentrale Bedeutung der Zweigeister-Lehre (1QS) für die qumranische Theologie.

Verweis auf das erste Gebot (vgl. den Bezug auf Jes 44,6).¹³ Diese Kritik fügt sich zu der eher „monistischen“ Konzeption der späten Weisheit, die „Gut und Böse“, „Tod und Leben“ als „Werke des Höchsten“ bezeichnet (Sir 33,14f; vgl. 11,14; 39,25.27.29-31; 40,8-11). Dagegen setzt der Dualismus der Qumraniten einen anderen Akzent. Etwa mit dem Antagonismus von „Lichter-Fürst“ und „Finsternis-Engel“ (vgl. 1QS 3,20f) stehen sich zwei dem einen Gott untergebene, aber einander gleichberechtigte Mächte gegenüber: Gott hat wohl die gesamte Menschheit *geschaffen* (ברא), *setzt* (שם) jedoch die רוחות (1QS 3,17f), die erst im Nachgang als Geschöpfe des Allerhöchsten erscheinen (1QS 3,25). Somit gehören die Mächte der Zwei-Geister-Lehre zwar in den Bereich der göttlichen Schöpfung, bleiben aber als eigenständige Machtbereiche bestehen, um den Menschen zu affizieren. Dieses Konzept bezeichnet auch insofern eine Neuerung gegenüber weisheitlichen Konzeptionen (vgl. auch 4Q184,1), da jene sapientielle Theorien die Theodizee-Frage entweder mit der Fortschreibung von Gen 3 (vgl. Sir 25,24) oder durch den mit Gott konfrontierten und von ihm beherrschten „Widersacher“ (vgl. schon Sach 3,1f; WeishSir 1,13-16) bzw. einer Kombination aus beidem (vgl. Weish 2,23f) zu beantworten suchten.¹⁴

Trotz der zu scheidenden Bewältigungsstrategien bleibt mindestens fraglich, ob jener Vorwurf gegen den Rekurs auf himmlische Machtsphären aus Mischna und Midrasch angesichts einer Unvergleichlichkeitsaussage wie der in 1QM 13,13¹⁵ noch Gültigkeit beanspruchen kann, inwieweit also der in tannaitischer Tradition formulierte Vorwurf überhaupt die in den Qumran-Texten bezeugten Vorstellungen trifft.

Wesentlich mehr Recht besitzt der „monotheistische Vorbehalt“ im Hinblick auf den qumranischen Dualismus von *Malkīsedeq und Malkīrešā'* (vgl. 4Q280,2,2 [= 4QBer^f]; 4Q544,2,3 [= 4QAmram^b]; 11Q13,2; 13,3 [= 11QMelch]), welcher jedoch nur teilweise die Motivik des Licht-Finsternis-Dualismus aufnimmt (vgl. etwa 4Q544,2,4-6). Der sich in diesen Personifizierungen artikulierende Gegensatz von gerechtem und Frevelpriester bzw. -könig sieht für ersteren immerhin einen Platz im himmlischen Rat Gottes vor. Denn *Malkīsedeq* vollzieht nicht nur die „Rache der Gerichte Gottes“ (11Q13,2,13), er wird auch unter Verwendung

¹³ Vgl. J. Amussin [sic!], Spuren antiquumranischer Polemik in der talmudischen Tradition, in: Qumran-Probleme. Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961 (Deut. Akad. d. Wiss., Schrift. d. Sekt. f. Altertumswiss. 42), hg. v. H. Bardtke, Berlin 1963, 5-27, hier: 15 mit 26 Anm. 6. Zu SifDev § 329 vgl. A.F. Segal, Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism (SJLA 25), Leiden 1977, 8f.140.

¹⁴ Vgl. Collins, Wisdom (s. Anm. 3), 80-96.189f; D.J. Harrington, Wisdom Texts from Qumran, London - New York 1996,10.31-35. Zum Vergleich von 4QSapWorkA mit 1QS 3f vgl. Collins, Wisdom, 121-126.

¹⁵ Vgl. J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. 3 Bde., München-Basel 1995-1996 (hier: 1,146): „Wer ist wie Du an Kraft, Gott Israels?“ – Abgesehen von 4QMMT (vgl. E. Qimron - J. Strugnell, Qumran Cave 4 [s. Anm. 8]) und ausgewiesenen Stellen orientiert sich die Zählweise der Qumran-Fragmente an der Ausgabe von J. Maier.

einer Zitatkombination aus Ps 82,1f und 7,8f in der „Gemeinde Gottes“ plaziert und dort gar als *Elohim* (אלהים) bezeichnet (11Q13,2,10f; vgl. 4Q401,11,2f [= 4QShirShabb]; 4Q491,11,1,12-15 [= 4QM^a]).¹⁶ Ein weiterer religionsgeschichtlicher Aspekt tritt hinzu, beachtet man den auch in diesem Kontext wahrscheinlichen persischen Einfluß auf ein dualistisch angelegtes Erlöser-Konzept – zu vergleichen ist etwa die Idee, *Abura Mazda* sei Vater des bösen wie des guten Geistes (*Yasna* 30,5-11¹⁷; 47).¹⁸

2. Ein halachisches Zwischenstück – zu den Speisevorschriften:

Die Zwiespältigkeit des „essenisch (bzw. zadokidisch)-rabinischen“ Verhältnisses in Fragen der Heterodoxie zeigt sich zudem ganz grundsätzlich an den Speisevorschriften, wenn man die strengere Regelung in CD 12,11-13 mit der „toleranteren“ in tTer 7,11 vergleicht, wo es um den Verzehr von Insekten in genießbaren Flüssigkeiten wie etwa Wein geht. Auf den ersten Blick scheinen die Texte lediglich je unterschiedliche Haltungen in einem Spezialfall von Speisevorschriften zu belegen. Doch deutet schon der Hinweis auf die „Segnung der Sonne“ in tTer 7 über die Reinheitsfrage hinaus.¹⁹

¹⁶ Vgl. P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'* (CBQ.MS 10), Washington D.C. 1981, 59-62; A.M. Schwemer, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran*, in: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), hg. v. M. Hengel - A. M. Schwemer, Tübingen 1991, 45-118, hier: 89 mit Anm. 127. Wenngleich der Befund die beiden Gestalten nirgends einander gegenüberstellt, ist eine Konfrontation von *Malkisedeq* mit *Malkireša'* wahrscheinlich (vgl. zuletzt L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* [JSJ.Supp. 49], Leiden u. a. 1996, 269-273).

¹⁷ Dort heißt es (Übersetzung nach H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*. Bd. 1: Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase [Indogermanische Bibliothek, 1. Reihe], Heidelberg 1959, 85f): „(5) Von diesen beiden Bestrebungen [i. e. besseren u. schlechteren, S.B.] erwählt sich die trughafte das schlechteste Tun, die Wahrhaftigkeit erwählt sich die heilvollste Bestrebung, die in die härtesten Steine gekleidet ist, und diejenigen, die sich, sich bekennend, des Kundigen Lebensherrn mit lautereren Taten annehmen. [...] (8) Und damit endlich nun einmal die Sühnezahlung für ihre Vergehen eintrifft, deshalb überträgt man dir mit gutem Gedanken die Macht, o Kundiger, damit du denen Befehle erteilest, o Lebensherr, die den Trug der Wahrhaftigkeit in die Hände geben wollen.“

¹⁸ Vgl. Kobelski, *Melchizedek* (s. Anm. 16), 84-98; Textbeispiele: ebd., 89-91. Vgl. auch Collins, *Apocalypticism* (s. Anm. 12), 42, der jedoch einen unmittelbaren Einfluß zoroastrischer Ansichten leugnet. Zum Einfluß zoroastrischer Religion auf das essenische Schrifttum überhaupt vgl. M. Boyce - F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*. Bd. 3: *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule* (HO 1,8,2,2), Leiden u. a. 1991, 417-436: Nach einem zurvanitischen Mythos zeugte Zurvan zwei Geister, *Abura Mazda* und *Angra Mainyu*, die er liebte bzw. haßte.

¹⁹ Übersetzungen bei Maier, *Qumran-Essener 1* (s. Anm. 15), 26 (CD), sowie S. Lieberman, *Light on the Cave Scrolls from Rabbinic Sources* (1951), in: ders., *Texts and Studies*, New York 1974, 190-199, hier: 191 mit Anm. 13-15. Zu Text und Übersetzung von tTer 7,11 vgl. G. Mayer (Hg.), *Die Tosefta*. Text, hg. v. K.H. Rengstorff, Seder 1: *Zeraim* (RT 1/1), Stuttgart u. a. 1983, 124, Z. 13-15; ders. (Hg.), *Die Tosefta*, Seder 1: *Zeraim*, 1,2: *Terumot - Orla* (RT 1/1,2), Stuttgart u. a. 1997, 103f mit Anm. 127.

Qumran (CD 12,11-13)

11 [...] Niemand besudle sich rituell (12) an irgendeinem Tier und Kriechtier, um davon zu essen, von den Bienenlarven an bis zu jeglichem Lebe(13)wesen, das im Wasser wimmelt. [...]

Tosefta (rTer 7,11)

[...] Insekten (Keller- oder Essigfliege)²⁰, in Wein oder Essig, siehe, sie sind [als Essen] erlaubt. Aber wenn sie durch ein Sieb geflossen sind, siehe, so sind sie nicht erlaubt. R. Jehuda sagt: 'Wenn jemand Wein oder Essig durchsieht und jemand die Sonne segnet, siehe, so ist es ein abweichender Weg (heterodox).'

So belegt die Tosefta bei näherem Hinsehen eine Polemik gegen die in CD bezeugte strengere Praxis, indem im Munde Rabbi Jehudas das beim grundsätzlichen Verbot des Genusses solcher Insekten geforderte Filtern der Flüssigkeit und unmittelbar darauf auch das Anbeten der Sonne als Heterodoxie gebrandmarkt werden – ähnlich strukturiert erscheint die „rabbinische“ Kritik zum Opfer am Sabbat: vgl. mMen 10,3 mit CD 11,17f und tJom tob [= Besa] 4,5 mit CD 10,21; 11,4.²¹ Man mag den essenischen „Rigorismus“ als „Nominalismus“ und damit als eine ausschließlich auf Gott fußende Gesetzesinterpretation auffassen, wie er dem „rabbinischen Realismus“, der sich an Erklärungsmöglichkeiten aus der Natur, d. h. den natürlichen Bedingungen der Lebenswirklichkeit, orientiert, widerstreitet (vgl. zu Lev 18,6.13: CD 5,7-11; TR 66,14-17 gegenüber bYev 62b; yYev 13,13,3).²² Diese leicht pauschalisierende Distinktion beschreibt und erklärt vielleicht die unterschiedliche Akzentsetzung in Talmud und Midrasch einerseits und in Qumran andererseits. Es bleibt aber das Paradox, daß die Kritik der Tosefta eine strengere Tora-Interpretation ausgerechnet unter dem impliziten Verweis auf das erste Gebot ablehnt. Daß diese Auseinandersetzung keinen Einzelfall darstellt, belegen weitere Abschnitte der Reinheitshalacha (vgl. etwa die Bestimmungen zum „am selben Tag Eingetauchten“ [טבול יום]: CD 11,21-23; 4QMMT B 13-16 und B 64-72 gegenüber mPar 3,7 [vgl. tPar 3,6-8]).²³

²⁰ Zur Bedeutung der יכושין vgl. J. Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Bd. 2, Nachdr. Darmstadt 1963, 215b; Mayer, Tosefta [1997] (s. Anm. 19), 103 Anm. 121.

²¹ Vgl. dazu Lieberman, Light (s. Anm. 19), 191-193, und M. Broshi, Anti-Qumranic Polemics in the Talmud, in: The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March, 1991, (StDJ 11/2), hg. v. J. Trebolle Barrera - L. Vegas Montaner, Leiden u. a. 1992, 589-600, hier: 590f. Broshi kommt das Verdienst zu, erstmals den Versuch einer Kategorisierung der talmudischen Polemik unternommen zu haben.

²² So die These von D.R. Schwartz, Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law, in: The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research (StDJ 10), hg. v. D. Dimant - U. Rappaport, Leiden u. a. 1992, 229-240, hier: 230-233; vgl. außerdem Broshi, Polemics (s. Anm. 21), 596f.

²³ Vgl. L. H. Schiffman, Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls. The Case of Tevul Yom, DSD 1 (1994), 285-299; Solomon, Prohibition (s. Anm. 11), v. a. 14-17.19f. Auf Probleme und Widersprüche bei den hier zu vergleichenden Quellen verweist wiederum Grabbe, 4QMMT (s. Anm. 8), 91-93.

3. Die Himmelskörper:

Die vermeintliche Gestirn- und Sonnenverehrung der Qumran-Gemeinschaft vermag weitere Beispiele beizusteuern: Wie weit das Problem der eher solar orientierten Kultgemeinde reicht, zeigen die zur Zeit und nach dem Ende des Zweiten Tempels²⁴ entstandenen zentralen Kultordnungen (etwa zu Sabbat und Passa), die mit dem Kalender unlöslich verbunden waren.²⁵ Es kann daher kaum verwundern, daß die spätere Überlieferung die Anhängerschaft des „Lehrers der Gerechtigkeit“ als Häretiker abtat, die zur Legitimation ihrer Festzeiten nicht nur verdächtige Bücher las, sondern sie sogar teilweise neu verfaßte (vgl. dazu mSan 10,1-3).²⁶ Mit der Änderung des Kalenders hatten die Essener nach Auffassung der Rabbinen in die göttliche Schöpfungsordnung eingegriffen (vgl. MTeh zu Ps 28,5). Es bleibt daher auch nur folgerichtig, daß die „rabbinische“ Theologie diesen Weg als „Häresie“ (אחרת) brandmarkt, die dem *jāhad* „keinen Anteil an der zukünftigen Welt“ gewährt (vgl. ARN B 35 [ed. Schechter, S. 87]; bSan 90a; mA v 3,11).²⁷ Dies macht der Qumran-Gemeinschaft gerade den von ihr selbst propagierten Heilsweg streitig: nämlich über die Tora-Observanz in den „kommenden Tagen“ (באחריה הַיָּמִים; vgl. 4Q178,2f) Anteil am Heil zu erlangen (vgl. 1QSa 1,1-8; 4QMidrEschat^{ab} [= 4Q174, 4Q177, 4Q178 (?)]; 4QMMT C 14-17; 1QM 1,8f; 1QpHab 2,5f; 7,9-14).

Neben dieser eher grundsätzlichen Kritik, die sich einer exakten Zuordnung entzieht, kennen Talmud und Tosefta auch eine sehr konkrete Polemik gegen die Gestirn- und Engelverehrung.²⁸ Vor dem Hintergrund des zweiten Gebotes (Ex 20,4f // Dtn 5,8f) betont bHul 40a (vgl. tHul 2,18) in einer Aufzählung der

²⁴ Damit ist neben der Zeit der Qumran-Texte die tannaitische Epoche betroffen.

²⁵ Vgl. dazu den Überblick bei S. Talmon, Kalender und Kalenderstreit in der Gemeinde von Qumran (1965), in: ders., Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (IJ 8), Neukirchen-Vluyn 1988, 152-189; J.C. VanderKam, Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring Time, London - New York 1998, v. a. 71-74. Zu den Abweichungen des Qumran-Kalenders gehörte, daß Festtage fixen Wochentagen zugeordnet waren. Außerdem galt das mit dem Mondkalender synchronisierte (vgl. 4Q320-330: s. Maier, Qumran-Essener 3 [s. Anm. 15], 54) Sonnenjahr von 364 Tagen (vgl. 1QS 10,4).

²⁶ Dieser Abschnitt im Mischna-Traktat *Sanhedrin* benennt jene, die an der zukünftigen Welt (עוֹלָם הַבָּא) keinen Anteil (חֵלֶק) haben. So heißt es in mSan 10,1 (Übersetzung nach S. Krauß [Hg.], *Sanhedrin* [Hoher Rat]/*Makköt* [Prügelstrafe]. Die Mischna, hg. v. G. Beer u. a., IV. Seder. N^oziqin, 4. u. 5. Traktat: *Sanhedrin* - *Makköt*, Gießen 1933, 267.269): „Und das sind die, die keinen Anteil haben an der zukünftigen Welt: Wer da sagt: Es gibt keine Auferstehung der Toten von der Thora aus und: es gibt keine Thora vom Himmel her [...]. Auch der, der auswärtige Bücher liest ...“ Wenngleich die Identität der „auswärtigen Bücher“ ungeklärt ist (u. a. Sir?), dürfte mit der תורה חסרם der Offenbarungscharakter der Schrift angesprochen sein (vgl. dazu den Komm. bei Krauß, ebd., 268-270).

²⁷ Vgl. dazu Talmon, Kalender (s. Anm. 25), 182f: dort weitere „rabbinische“ Belege.

²⁸ Die beiden Objekte begegnen häufig gemeinsam. Zum folgenden vgl. L.T. Stuckenbruck, Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT 11/70), Tübingen 1995, 51-75, der Rückschlüsse von den genannten „rabbinischen“ Belegen in die hellenistisch-römische Zeit allerdings ablehnt (vgl. ebd., 75).

„Opfer für die Toten“ (זבחי מתים), daß „im Namen von Sonne, Mond, Sternen, Planeten und Michael, dem großen Fürsten (שר)“, nicht geopfert werden soll. Die den Abschnitt der *Gemara* in bHul 40a rahmende Qualifizierung als זבחי מתים (vgl. dazu Ps 106,28; Dtn 18,11b; 26,14a; Jub 22,17; mAv 3,3; vielleicht auch Act 15,29 [?]) erweist schon im Vergleich mit alttestamentlichen Texten ihre innere Schärfe: Der freudige Gemeinschaftscharakter des זבח (vgl. Dtn 12,6f.12),²⁹ kultische Reinheit einschließend (vgl. Lev 7,18.20), widerstreitet den Gottesferne (Ps 6,6; 88,6f) und Unreinheit (vgl. Lev 11,31; 21,11) konnotierenden „Toten“. Sehr viel deutlicher noch offenbart sich die Spannung beider Termini, wenn man die – wenngleich explizit abgelehnte und damit doch vorausgesetzte – Sühnwirkung des זבח in Qumran (vgl. 1QS 9,4 [4QS^d 2,2,4]³⁰; 1QM 2,5; vgl. auch TR 37,14) beachtet. Eine Wirkung, die nach alttestamentlich-priesterlichem Verständnis für זבח nicht vorgesehen ist.³¹

Die Bedeutung der Sonne in Qumran erhellt aus textlichen und archäologischen Quellen: Zunächst stellt sich die Tempelrolle (TR 55,15-21; vgl. auch 2,1-15) unter Aufnahme von Dtn 17,2-5 ganz auf die Seite von bHul 40a, wenn die Proskynese vor „Sonne, Mond und dem ganzen Himmelsheer“ als todeswürdige „Greueltat“ beurteilt wird. An anderer Stelle liefert sie, geradezu im scheinbaren Selbstwiderspruch, mutmaßliche Anspielungen auf eine Sonnenverehrung, wenn von einem goldenen Stiegenturm die Rede ist (vgl. TR 31,6-9).³² Doch sind die Hinweise sehr schwach: Einmal existiert jener goldene Stiegenturm

²⁹ Vgl. etwa noch Jes 43,23 und Ps 50,14f.23, die vom זבח zur Ehre Gottes sprechen.

³⁰ Der textlich schwierige Abschnitt handelt von der Sühnung von Schuld und Sünde (Z. 4) im Kontext von סוד רוח קודש (Z. 3), wobei Brand- und Schlachtopferfleisch von ihrer (ursprünglichen) Sühnwirkung einbüßen (vgl. auch 1.Sam 3,14b). Zum Text vgl. J.H. Charlesworth u. a. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Bd. 1: *Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen - Louisville 1994, 38.78; Metso, *Development* (s. Anm. 9), 36f.44f.71-73; zur Sache vgl. B. Janowski - H. Lichtenberger, *Enderwartung und Reinheitsidee. Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde* (1983), in: B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 70-101 und 332f. Lit., hier: 89-91.

³¹ Demgegenüber können nach priesterlichem Verständnis sämtliche Haupt-Opferarten neben זבח Sühnwirkung besitzen; vgl. den Überblick bei B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühntheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 190-192.

³² Zur Übersetzung vgl. J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das »Neue Jerusalem«*: 11Q19 und 11Q20; 1Q32, 2Q24, 4Q554-555, 5Q15 und 11Q18. Übersetzung und Erläuterung, mit Grundrissen der Tempelhofanlage und Skizzen der Stadtplanung, München-Basel 1997, 140. Zur Frage, ob das zum „Obergeschoß des Tempelhauses“ (עליהו הריכל) führende „Wendeltreppengebäude“ (בית המסכה) einen Hinweis auf den Sonnenkult gibt (TR 31,7f): vgl. M. Smith, *The Case of the Gilded Staircase. Did the Dead Sea Scroll Sect Worship the Sun?*, BAR 10 (Sept./Okt.: 1984), 50-55. Dagegen argumentieren J. Milgrom, *Challenge to Sun-Worship Interpretation of Temple Scroll's Gilded Staircase*, BAR 11 (Jan./Febr.: 1985), 70-73, und Maier, *Tempelrolle*, 141. Zur Frage der Sonnenverehrung vgl. außerdem M. Philonenko, *Prière au soleil et liturgie angélique*, in: *La littérature intertestamentaire*, Paris 1985, 221-228; M. Smith, *Helios in Palestine*, EI 16 (1982), 199*-214*.

der Tempelrolle nur auf dem Papier, und eine Sonnenverehrung oder auch nur eine Ästimirung der Sonne als Machtbereich neben und mit JHWH³³ ist den Qumran-Texten (trotz etwa 1Q27,1,1,6) nicht zu entnehmen.

Wenngleich die nicht zu leugnende Betonung der Sonne religionsgeschichtlich erklärt werden kann, fehlen bisher archäologische Hinweise auf einen Sonnenkult.³⁴ Bei Ausgrabungen in *Chirbet Qumran* wurde zwar ein Turm im nordwestlichen Teil des Hauptgebäudes lokalisiert (Siedlungsperioden I-III). Dieser zeigt jedoch, trotz eines mutmaßlichen Treppenschachtes, keinerlei Ähnlichkeit mit dem in TR 31 beschriebenen,³⁵ und sowohl die Turm-Architektur als auch die zahlreichen Münzfunde geben keine Hinweise auf solare Glaubenselemente in Qumran. Zumeist späte Quellen außerhalb Qumrans belegen dagegen die personifizierte Sonne (vgl. grBar 8,1-5; sHen 14,2f; 15,2; ParJer 4,4; vgl. auch OdSal 11, 13; 15,1f; 16,15-17).³⁶ Die Schriftrollen selbst erheben sie durch die in ihnen bezugte Kalenderform in einen ausgezeichneten Rang (vgl. 1QH 20,5; 4Q216,4,2-15 [= Jub 2,7-12]; 4Q259 [= 4QOtot]; 4Q208-4Q211 [= 4QEnastr³ar-4QEnastr^bar]). Besonders hervorzuheben sind Gebetstexte wie 4Q503 [4QpapPrQuot],³⁷ in denen das tägliche Lob Gottes auf Begriffe aus den Wortfeldern „Sonne“, „Licht“, „Gerechtigkeit“ zurückgreift (vgl. 4Q503,4,1-5; frg. 33,2,1-5; frg. 50,3f), der Gott Israels gar als „Licht-Gott“ (אלוהי אורים, אל) prädiert wird (vgl. 4Q503 frg. 13,1f; kol. 8,9; vgl. auch 4Q403,1,2,34f; 4Q405,46,1-2).³⁸

³³ So aber Smith, Staircase (s. Anm. 32), 55; ders., Helios (s. Anm. 32), 206*-210*.

³⁴ Selbst der für nabatäische Bauweise typische Stiegenturm, wie er etwa in Petra gefunden wurde, ist kaum vergleichbar: Er kann nicht dem Tempel zugeordnet werden, sondern frankiert u. a. Tore. Eine Funktion als Ort der Sonnenanbetung ist nicht erweisbar.

³⁵ Vgl. R. de Vaux - F. Rohrhirsch - B. Hofmeir, Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha. Bd. 1A: Die Grabungstagebücher (NTOA.SA 1A), Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1996, 10 [Abb. 9]. 40-42.47. Zur weiterhin offenen Deutung des Turmes („Wehrturm?“) vgl. F. Rohrhirsch, Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegründungen von Aussagen in der Biblischen Archäologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha (NTOA 32), Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1996, 119f. 318-321; L. Cansdale, Qumran and the Essenes. A Re-Evaluation of the Evidence (TSAJ 60), Tübingen 1997, 137-144.

³⁶ Vgl. dazu Philonenko, Prière (s. Anm. 32), 223f; Smith, Helios (s. Anm. 32), 209*f.

³⁷ Zu den Belegen vgl. die Listen bei J.H. Charlesworth (Hg.), Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls, Tübingen-Louisville 1991, 9f.156.506 (s.v. אור, שמש), sowie die Nachträge bei U. Dahmen, [Weitere] Nachträge zur Qumran-Konkordanz, ZAH 4 (1991), 213-235, hier: 215; ZAH 8 (1995), 340-354, hier: 344; ZAH 9 (1996), 109-128, hier: 119.127 (s.v. עולם, שמש).

³⁸ Vgl. J.M. Baumgarten, 4 Q 503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar, RdQ 12.47 (1986), 399-407, der allerdings einen lunaren Kalender hinter den Fragmenten vermutet (vgl. dazu auch VanderKam, Calendars [s. Anm. 25], 69f); D.T. Olson, Daily Prayers (4Q503 - 4QPrQuot), in: The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, hg. v. J.H. Charlesworth u. a., Bd. 4A: Pseudepigraphic and Non-Masoretic Psalms and Prayers, Tübingen-Louisville 1997, 235-285, hier: 236.

4. Die Engellehre:

Als talmudischer Beleg sei yBer 9,1,25 zitiert.³⁹ Dort heißt es in einer der Lesarten:⁴⁰

R. Judan sagte in seinem Namen: Ein Mensch aus Fleisch und Blut hat einen Protektor. [...] Der Heilige, er sei gepriesen, hingegen ist nicht so. (Er sagt): Wenn ein Mensch in Not gerät, soll er weder (den Engel) Michael noch (den Engel) Gabriel um Hilfe rufen, sondern er soll mich um Hilfe anrufen.

Jene Polemik gegen Engelmächte kann mit der Kriegsrolle konfrontiert werden, wo durch das Aufschreiben der Engelnamen auf die Schilde der „Turmabteilungen“ (מגני המגולות: 1QM 9,12-16)⁴¹ den Zwischenwesen eine apotropäische Macht zugeschrieben wird. Noch deutlicher redet 1QM 17,4-8 (hier: Z. 6-8):⁴²

(6)... und Er sendet ewige Hilfe dem Lose Seiner [Er]lösung durch die Macht des prachtvollen Engels, für Michaels Herrschaft [(...)] in ewigem Licht. (7) Um leuchten zu lassen in Freude die Er[wählten Is]raels, Friede und Segen für Gottes Los, um aufzurichten unter Göttlichen die Herrschaft Michaels und die Herrschaft (8) Israels unter allem Fleisch.

Dieser Text bietet nun sämtliche in bHul 40a (s. o., II.3. Die Himmelskörper) und yBer 9,1,25 genannten *pudenda*: zum einen die Hilfe des Engels Michael für die im Kampf gegen die „Finsternis-Söhne“ Strauchelnden (vgl. 1QM 16,11), die der Hauptpriester ermutigt (vgl. 1QM 16,16; 17,4). Dann wird Michael selbst mit dem „ewigen Licht“ verbunden (vgl. auch Jes 60,19f; 1QS 4,8; 4Q462,1,9f).⁴³

³⁹ Vgl. Stuckenbruck, *Angel Veneration* (s. Anm. 28), 63-65.147.

⁴⁰ In der Überlieferung des *Talmud Yerushalmi* hat sich kein *textus receptus* durchgesetzt. Vgl. daher die Text-Synopse bei: P. Schäfer - H.-J. Becker (Hg.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi*. Bd. I/1-2: Ordnung Zera'im: Berakhot und Pe'a (TSAJ 31), Tübingen 1991, 224.226; Übersetzung nach C. Horowitz (Hg.), *Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung*. Bd. 1: Berakhoth, Tübingen 1975, 221, der *Ed. princ. Venedig* folgt.

⁴¹ Vgl. G. Vermes, *The Archangel Sariel. A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls*, in: *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, FS Morton Smith (SJLA 12,3), Leiden 1975, 159-166, der den Engel Sariel (1QM 9,15) auf die Interpretation von Gen 32,25-32 in *Targum Neofiti* bezieht. Die resultierende Anspielung auf aramäisch שרר [= „stark sein“] unterstützt die Deutung der Engel als Schutzmacht.

⁴² Übersetzung nach Maier, *Qumran-Essener 1* (s. Anm. 15), 152.

⁴³ Vgl. 1QH 9,10f; 26,1-6; 1QS 3,20-23; 1QM 10,11; 4Q286,1,2,3-8; 4Q405,16,5; 4Q422, 2,10f; 4Q511,2,1,8-10 und 1QM 13,10 (nach Maier, *Qumran-Essener 1* [s. Anm. 15], 145): „Einen Licht-Fürsten hast Du von längstster zu unserer Hilfe befohlen und in [seine Hand alle Söhne von (?) Recht] und alle Wahrheitsgeister in seine Herrschaft.“ - Zwar ist das Syntagma עוֹלָם אוֹר nur in Jes 60,19f belegt (vgl. auch 4Q418,69,2,14; 4Q369,1,2,6; zur Identifikation von אוֹר und JHWH vgl. noch Jes 60,1; Ps 27,1; Mi 7,8), doch kann eine eindeutige Zuordnung zur paganen oder jüdischen Tradition kaum gelingen: Erwa die „rabbinische“ Literatur kennt 71 (!) Belege (vgl. nur bBB 4a; bSan 22a und v. a. späte Midraschim; Dr. Michael Tilly, Mainz, danke ich für die Davka-Abfrage), während die Septuaginta wie die gesamte Literatur „zwischen den Testamenten“, abgesehen von Jes 60,19f; Weish 7,26 (vgl. PsSal 3,12), an keiner Stelle φῶς ἀιώνιον [ἀίδιον] oder ihre sprachlichen Äquivalente bietet. Die auffällige Lücke zwischen Frühjudentum und „rabbinischer“ Zeit hat nur bedingt Aussagekraft, weil עוֹלָם אוֹר in „rabbinischen“ Texten ihr semantisches Spektrum

Schließlich ist der Engel gar unter die „Götter“ (אלים) zu rechnen. Zwar wird man, nicht zuletzt wegen der von Gott ausgehenden „ewigen Hilfe“, kaum von Engel- oder Gestirnskult in Qumran sprechen können. Doch zeigen in diesem Beispiel Funktion („Nothelfer“, „Herrschaft“ [ממשלת, משרת]) und Prädikation („Lichtträger“ [באור עולמים] Michaels zugleich, welchen „Gefahren“⁴⁴ die sich in den Texten spiegelnde Glaubenspraxis der Gemeinschaft ausgeliefert war, insofern die genannten Engel-Beschreibungen einen Wirklichkeitsbezug haben sollten (vgl. auch die Sabbatopferlieder). Jedenfalls liegt es nahe, daß sich in Texten wie bHul 40a oder yBer 9,1,25 eine Reaktion auf die auch durch 1QM 17,4-8 belegten „Anfechtungen“ artikuliert.⁴⁵

Das Ergebnis gewinnt zusätzlich an Kontur, wenn man die mutmaßliche Redaktion von 1QM 17,4-8 durch die Qumraniten selbst in Rechnung stellt, die sich an 4Q491, 11,1,8-15 und 4Q491,11,2,3-18 [= 4QM^a] ablesen läßt. Die teilweise wörtlichen Übereinstimmungen (vgl. 4Q491,10,2,10f mit 1QM 16,9,11 und 4Q491,10,2,13f mit 1QM 16,13f), die thematische Wiederaufnahme von 1QM 17,3f in 17,8f (vgl. 4Q491,11,2,13), die Stichwort-Assoziationen (vgl. „Mysterien Gottes“ [רזי אל]: 4Q491,10,2,11; 4Q491,11,1,10; 4Q491,11,2,16; 1QM 16,16; אלים: 4Q491,11, 1,12,14; 1QM 17,7) und vor allem die thematische Einbindung beider Kopien in den Krieg der „Lichtsohne“ gegen die „Kittijim“ machen eine nachträgliche Überarbeitung in 1QM 17,4-8 wahrscheinlich.⁴⁶ Damit wären die als anti-monotheistisch

erweitern; vgl. auch christlich: ParJer 9,13f.25f (vgl. ParJer 6,12); Sib 8,410.428; Justin, dial. 113,5,3; Origenes, Jo. X, § 294. Zu שמש עולם vgl. neben der Karatepe-Inschrift (8. Jh. v. Chr.: KAI, 26 A III,19) die Zauberpapyri PGM IV,593.595-599.601.603-605; V,350-356; XII,625; zum Text vgl. H.D. Betz. (Hg.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-London²1992, 49f.106f.187).

⁴⁴ Das Bezugssystem dieser „Gefahren“ ist natürlich weniger in ad. Gottesvorstellungen (etwa monotheistischen Profilen) zu finden. Vielmehr orientiert sich das Häresie-Kriterium an ad. Glaubensaussagen, wie sie in der Mischna, den Talmudim und Midraschim rezipiert wurden. Zu jener Zeit war der „politische Monotheismus“ Altisraels durch einen „kosmotheistischen“ ersetzt worden (vgl. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“* und ihre europäische Rezeptionsgeschichte [SHAW.PH 2/1993], Heidelberg 1993, 10-13): Aus dem einen, neben anderen und fremden Göttern existierenden JHWH wurde ein all-wirksamer, all-einer und all-herrschender Gott (vgl. J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge [MA] - London 1997, 168-207).

⁴⁵ Diese Aussage hat nur sehr bedingt einen historischen Wert, was nicht zuletzt in der Schwierigkeit begründet liegt, „rabbinischen“ Texten ein Datum zuzuweisen, (zu yT und bT allgemein vgl. G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München⁸1992, 172-174.193-208). Am literarischen Vergleich von bHul 40a mit mHul bzw. tHul wird aber deutlich, daß der *Talmud Bavli* das Endstadium eines Tradierungsprozesses anzeigt (vgl. Stuckenbruck, *Angel Veneration* [s. Anm. 28], 59f).

⁴⁶ Zu den Einzelheiten vgl. die Anm. bei J.H. Charlesworth, u. a. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. Bd. 2: *Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*, Tübingen-Louisville 1995, 130f. 150-154. J. Duhaime zeigt zudem an der „Sektenliteratur“ (CD; 1QS; 1QM), daß die dualistischen Konzepte auf qumranische Redaktion zurückgehen: vgl. ders., *Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran*, CBQ 49 (1987), 32-56, hier: 46-51. Signifikant ist die Einschränkung der Souveränität Gottes (4Q491,11,2,16f) durch die „Herrschaft Michaels“ (1QM 17,6f: vgl. Duhaime, ebd., 50f). Zur Kritik an Duhaime vgl.

verstehbaren Abschnitte ausschließlich der Gemeinschaft selbst zuzuordnen. Damit wäre zugleich ein geschärftes Bild der Gegner talmudischer Polemik gewonnen.

Vorerst kann festgehalten werden: Die möglicherweise im sadduzäisch-pharisäischen Konflikt beheimateten, zumeist Opfer und Kult betreffenden Polemiken der „Rabbinen“ weisen, wo ein Bezug zu den Qumran-Texten gerechtfertigt scheint, auf eine den Monotheismus (s. Anm. 44) „aufweichende“ Theologie jener Gemeinschaft. Da etwa das zuletzt behandelte Textbeispiel (1QM 17) in einem als Gebet stilisierten Abschnitt begegnet (vgl. auch 4Q427,7; 4Q471b), dürfte es wenig wundern, wenn die „rabbinische“ Überlieferung in derlei Vorstellungen eine Gefahr für das ebenfalls gebetete und zum Bekenntnis gewordene *š'ma'* (vgl. Dtn 6,4-9) erkannt hätte.

III. Die Essener als Hellenisten bei Josephus:

Beim antiken Historiographen treten schon durch seine Prädikationen (s. u., III.2. Die Essener als Pythagoräer) religionsgeschichtliche Fragen in den Mittelpunkt. Doch wird sich zeigen (s. u., III.3. Der „Sonnenkult“), daß die tendenziöse Berichterstattung des Josephus mehr als einseitig hellenistische Vorstellungen zur Geltung bringt.⁴⁷ Josephus beschreibt die Φαρισαῖοι, Σαδδουκαῖοι und Ἑσσηνοὶ jeweils als Philosophenschulen (ἀίρεσις)⁴⁸ innerhalb des Judentums. Diese „Häretiker“ im besten Wortsinn werden wegen ihrer betont frommen Gesinnung hervorgehoben, obwohl Josephus an anderer Stelle (Ap 2,179-181) allen Juden hinsichtlich der Gottesvorstellung eine einheitliche Auffassung zuerkennt.⁴⁹

1. Die Gütergemeinschaft:

Eine erste Eigentümlichkeit, die auch den „Hellenen“ und „Barbaren“ (zeitweise) zukommt, ist die von Josephus positiv beurteilte Gütergemeinschaft (Ant 18,20: τὰ χρήματα τε κοινὰ ἔστιν αὐτοῖς; vgl. Bell 2,122f; Philo, Quod omnis

Frey, Patterns (s. Anm. 12), 286f. – Zu den Texten aus Höhle 4 und dem Sprecher im Text der ersten Kolumne in 4Q491,11 vgl. M. Baillet (Hg.), Qumrân Grotte 4, III: 4Q482-4Q520 (DJD 7), Oxford 1982, 26-30. Collins, Apocalypticism (s. Anm. 12), 144f, kritisiert die Identifikation des Sprechers mit Michael bei Baillet und läßt die Frage der Identifizierung offen.

⁴⁷ Zum religionsgeschichtlichen Umfeld der Qumran-Texte allgemein vgl. immer noch A. Dupont-Sommer, Das Problem der Fremdeinflüsse auf die jüdische Qumransekte (1955), in: K.E. Grözinger (Hg.), Qumran (WdF 410), Darmstadt 1981, 201-224.

⁴⁸ Josephus (vgl. Ant 13,171; Bell 2,119) gebraucht diesen Begriff im neutralen Sinne („Überzeugung“, „Philosophenschule“). Schon bei Plato trägt er die Bedeutung der „Wahl“ (vgl. Def. 413b), als Themenwahl (vgl. Mx. 235c) und als Wahl von Staatsorganen (vgl. Lg. 756e), während ca. ab dem 2./3. Jh. v. Chr. die bei Josephus bezeugte Semantik begegnet; pejorativ wird der Terminus frühestens im Neuen Testament gebraucht (vgl. Tit 3,10).

⁴⁹ R. Bergmeier zog u. a. aus dieser Diskrepanz den Schluß, daß Josephus in seinen „Essener-Berichten“ aus unterschiedlichen Quellen, und eben auch aus einer „pythagoraisierenden Quelle“, Material zusammengetragen hat: vgl. ders., Die Essener-Berichte des Flavius Josephus. Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des jüdischen Historiographen, Kampen 1993, v. a. 56-58.

probus 84). Neben dualistischen Vorstellungen, der Astrologie, Angelologie und dem Kalender zählt diese besondere Gemeinschaftsform (vgl. CD 6,20-7,1; 14,12-16; 1QS 5,1-4; 6,2.17-23) zu den herausragenden Charakteristiken der Essener.⁵⁰ Inwieweit die theologische Frage betroffen ist, machen Josephus selbst und auch die Qumran-Texte deutlich. Ersterer berichtet (Bell 2,139; vgl. Philo, Quod omnis probus 83) im Kontext des Aufnahme-Ritus in die Gemeinschaft von Gelübden (ὄρκος), die sich erstlich auf den Gottesglauben (... εὐσεβήσειν τὸ θεῖον) und sodann auf den Nächsten beziehen (... τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν ...).⁵¹ Er stellt damit für die Essener eine Beziehung von Gottes- und Nächstenliebe her, die schon im alttestamentlichen Recht zur Geltung kommt (vgl. Ex 22,17-19 mit 22,20-23; 23,1-3), in der Sozialkritik der Propheten einen ersten Höhepunkt erreicht (vgl. Jes 5,8-10; Am 4,1-3; 8,4-8; Mi 2,1f; dann auch Jes 25,4) und im Frühjudentum zwei nahezu untrennbare Seiten einer Medaille beschreibt (vgl. Tob 4,5-11; Jub 36,7f; Arist 168f; TestIss 5,1-3; TestDan 5,1-3; TestJos 17,2f u. Philo, SpecLeg 2,63; vgl. auch mAv 6,1).⁵² Schließlich legen auch die Qumran-Texte selbst Zeugnis vom Zusammenhalt beider Gebote ab: Etwa das Programm der sog. „Sektenregel“ verweist im Proömium (1QS 1,1-3) auf Dtn 6,5: „Buch der Ordnung der Einung, um zu fragen nach Gott mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele...“⁵³ Die folgende Bundesschluß-Szene legt in 1QS 2,19-25 eine Rangordnung derer fest, die in die כהנים eingehen (Priester, Leviten etc.). Dabei wird die Gemeinschaftstreue durch „Wahrhaftigkeit“ (אמת), „Treue“ (אמונה) und „Gerechtigkeit“ (צדקה) als Attribute des Handelns und Denkens umschrieben (Z. 24f).⁵⁴

Die Bindung an Gott, als Erneuerung des „Alten Bundes“ verstanden, spiegelt sich in der durch Besitzlosigkeit und „Askese“ gekennzeichneten Gemeinschaftstreue (vgl. auch Jos Bell 2,122 mit CD 4,17; 8,7; 1QM 13,13f; 1QpHab 8,10-12; 1QS 11,1-4).⁵⁵ Diese mag zwar ein Ideal, fern der antiken Lebenswirklichkeit, dargestellt haben, der Theologie der Qumran-Texte und damit dem Selbstverständnis der Gemeinde war sie ein zentrales Anliegen.

⁵⁰ Vgl. D. Mendels, *Hellenistic Utopia and the Essenes* (1979), in: ders., *Identity, Religion and Historiography. Studies in Hellenistic History* (JSPE.S 24), Sheffield 1998, 420-439, hier: 420f.423-425.437f („hellenistische Utopien“ bei Iambulus und Euhemerus als Rahmen essenischen Selbstverständnisses); vgl. auch Bergmeier, *Essener-Berichte* (s. Anm. 49), 75.

⁵¹ Vgl. Bergmeier, *Essener-Berichte* (s. Anm. 49), 36-38; T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (NTS.MS 58), Cambridge u. a. 1988, 78-80.

⁵² Vgl. T. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995, 59-66.

⁵³ Zur Textrekonstruktion vgl. Charlesworth, *Scrolls 1* (s. Anm. 30), 6f.

⁵⁴ Vgl. die Terminologie bei Josephus (Bell 2,139f): δίκαιος, πιστός. Man darf zudem fragen, ob die Formulierung in Bell 2,140 nicht eine Anspielung auf 1QS 2,23 darstellt.

⁵⁵ Vgl. Beall, *Description* (s. Anm. 51), 43-45. Bergmeier formuliert zutreffend (*Essener-Berichte* [s. Anm. 49], 76): „[...] das Ja zur Gütergemeinschaft resultiert aus Verachtung des Reichtums (...). Von der gleichen Art der Begründung ist dann auch der Hinweis auf Gottes Setzen aller Herrschaft, das die Loyalitätsforderung legitimiert und plausibel macht (...).“ Zur Deutung der Qumran-Belege vgl. Janowski-Lichtenberger, *Enderwartung* (s. Anm. 30), 70f.74-76.

2. Die Essener als Pythagoräer:

Es trifft in das Zentrum der Frage nach dem ersten Gebot, wenn Josephus in Bell 2,156 im Blick auf die Seelenlehre der Essener formuliert:⁵⁶

δοκοῦσι δέ μοι κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν Ἕλληνας τοῖς τε ἀνδρείοις αὐτῶν, οὓς ἦρωας καὶ ἡμιθέους καλοῦσιν, τὰ μακάρων νήσους ἀνατεθεικέαι, ταῖς δε τῶν πονηρῶν ψυχαῖς καθ' ἄδου τὸν ἀσεβῶν χῶρον, ...

Es scheint mir die gleiche Vorstellung zu sein, der entsprechend die Griechen ihren Tapferen, die sie Heroen und Halbgötter nennen, die Inseln der Seligen zuweisen, den Seelen der Schlechten aber im Hades den Ort der Frevlen, ...

Josephus empfand es offenbar als völlig unproblematisch, eine das Selbstverständnis der Qumran-Gemeinschaft und nicht zuletzt auch altisraelitische wie frühjüdische Gottesvorstellungen bestätigende Beschreibung mit Attributen zu belegen, die zumal in den rigoristischen Anschauungen der Gemeinschaft vom Toten Meer bekämpft wurden.⁵⁷ Dies wird beim antiken „Historiker“ nicht nur an der vereinzelt Bezeichnung „Pythagoräer“⁵⁸ oder den an den ethischen Prinzipien des Neu-Pythagoräismus orientierten Beschreibungen der Gruppierung deutlich, sondern wirkt auch im Begriff „Essäer“ (Ἐσσαῖος) bzw. „Essener“ (Ἐσσηνοί) selbst nach: Denn letzterer ist aus ephesinischen Inschriften zum Artemis-Kult bestens bekannt, und Parallelen bei der Umschreibung essenisch-priesterlichen Lebens in den *Antiquitates*, dem *Bellum* und in griechischen Inschriften klären vielleicht noch nicht die Etymologie der „Essäer“, doch bezeugen sie sicher eine Konsoziation bei antiken Rezipienten, möglicherweise auch bei Josephus selbst.⁵⁹

⁵⁶ Text und Übersetzung nach O. Michel - O. Bauernfeind, Flavius Josephus: De Bello Judaico – Der Jüdische Krieg. Zweisprachige Ausgabe der sieben Bücher, Bd. 1, Bad Homburg 1960, 212f.

⁵⁷ Zu Πυθαγόρας bei Josephus vgl.: Ant 15,371; Ap 1,161-164 u. ö.; demgegenüber zu „Jawan“: CD 8,9-12; 19,22-26; 4QpNah 4+3,1,1-3; zu „Kittijjim“: 1QM *passim*; 1QpHab 2,12-15; 3,2-5. – Während die idealisierende Kennzeichnung der Essener als „Pythagoräer“ (vgl. Bergmeier, Essener-Berichte [s. Anm. 49], 80) in Ant 15 (vgl. auch Philo, Quod omnis probus 2) mit der Herausstellung des Pythagoras gegenüber anderen Philosophen wegen ... σοφία δὲ καὶ τῆ περὶ τὸ θεῖον εὐσεβεία ... korrespondiert, stellt Josephus jene Philosophenschule in Ap 2,168 gleichberechtigt neben die des Anaxagoras, neben Plato und die Stoiker. Zwischen diesen herrsche Übereinstimmung ... περὶ τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως ..., wengleich sie ihre von Mose beeinflusste Lehre, im Gegensatz zur mosaïschen Religion selbst, nur an wenige richteten.

⁵⁸ Ähnlich vergleicht Josephus die „Pharisäer“ in Vit 12 mit den „Stoikern“ und Philo (vgl. VitCont 21f) die „Essener“ möglicherweise mit „Therapeuten“ (θεραπευταί) Ägyptens. Zu den griech. Namensformen der „Essener“ vgl. Beall, Description (s. Anm. 51), 35f.

⁵⁹ Vgl. dazu J. Kampen, A Reconsideration of the Name »Essene« in Greco-Jewish Literature in Light of Recent Perceptions of the Qumran Sect, HUCA 57 (1986), 61-81, hier: v. a. 75.79.

3. Der „Sonnenkult“:

In Bell 2,128 heißt es:⁶⁰

Πρός γε μὴν τὸ θεῖον εὐσεβεῖς ἰδίως· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἰκετεύοντες ἀνατεῖλαι.

Der Gottheit gegenüber sind sie auf eigenartige Weise fromm. Bevor nämlich die Sonne aufgeht, sprechen sie nichts Unheiliges aus, vielmehr einige altherkömmliche Gebete an sie, gleichsam bittend, daß sie aufgehe.

Den Stellenwert dieser Notiz kann man sowohl am angesprochenen Gottesglauben (... τὸ θεῖον εὐσεβεῖς) als auch an der „judaisierten“ Aufnahme des Topos bei Philo (vgl. VitCont 27.89) ablesen.⁶¹ Die Forschung geht, unabhängig davon ob jener Passus nun die *Anbetung* der Sonne oder das *Gebet bei Sonnenaufgang* annimmt, von „pythagoraisierendem“ Einfluß aus.⁶² Doch zeigt eine Prüfung des von Josephus in Bell 2,128.148 benutzten Wortfeldes, daß die relativ geringe Zahl an Belegen zu einer Verortung in pagan-griechischen Traditionen kaum ausreicht: So weist das auf den ersten Blick prominente Syntagma ἥλιος ... ἀνέχω bzw. ἀνατέλλω eine relativ geringe Belegdichte aus (vgl. etwa Plato *Lg.* 951d; Aristot. *Mu.* 393b; Philo *Virt* 164 und den „Alexanderroman“) – in dieser Kombination ist es im 3. und 2. Jh. v. Chr. ohne jeden Nachweis. Zudem sind die Verbindungen von βέβηλος und φθέγγομαι bzw. von ἡ ἀνγή [τοῦ θεοῦ] und ὑβρίζω nur in Bell 2,128 bzw. 2,148 belegt. Die dem Alten Testament natürlich fremde Sonnenverehrung findet also, jedenfalls in der vorliegenden Terminologie, auch in der paganen Gräzität keinen hinreichenden Anhalt.

Religionsgeschichtliche Fragen stoßen auf folgenden Zusammenhang: Unter Antiochus I. („dem Großen von Kommagene“: ca. 70-35 v. Chr.) zeichnet sich ein deutlicher Einfluß iranischer (zervanitischer) Religion⁶³ auf das hellenistisch-römische Umfeld ab, etwa in der Verehrung von „Apollo-Mithras/Helios-Hermes“ oder in astrologischen Spekulationen, in denen jeweils der Sonne eine zentrale Rolle zukommt.⁶⁴ Dies würde bedeuten, daß man bei Josephus eine idealisierende Kennzeichnung zu vermuten hätte, deren „realer“ religionsgeschichtlicher Hinter-

⁶⁰ Text und Übersetzung nach Michel-Bauernfeind, Flavius Josephus (s. Anm. 56), 206f; die grammat. Möglichkeiten diskutiert Beall, *Description* (s. Anm. 51), 52-54.

⁶¹ Vgl. Bergmeier, *Essener-Berichte* (s. Anm. 49), 47f.84f. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch die in Bell 2,148 berichtete Vorschrift, bei der Notdurft ein Loch zu graben, das man mit dem Mantel bedeckt, „um die Strahlen Gottes nicht zu beleidigen“ (ὡς μὴ τὰς ἀνγὰς ὑβρίζοιεν τοῦ θεοῦ).

⁶² Vgl. u. a. Bergmeier, *Essener-Berichte* (s. Anm. 49), 81-104 (ebd., 84: weitere pagan-griech. Belege!).

⁶³ Vgl. G. Widengren, *Die Religionen Irans* (RM 14), Stuttgart 1965, 149-151.214-222; E.M. Yamuchi, *Persia and the Bible, Grand Rapids* ²1991, 440-442. – Zu Antiochus I. von Kommagene vgl. R. Merkelbach, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Weinheim ²1994, 50-72.

⁶⁴ Vgl. Boyce-Grenet, *History* (s. Anm. 18), 321-337.

grund eher in iranischen denn in hellenistischen Vorstellungen zu verankern wäre; die pagan-griechische Etikettierung, die weder geleugnet werden kann noch soll (vgl. dazu nur Iambl. *vit. Pyth.* 256), würde somit als Zwischenglied einer religionsgeschichtlich in persischen Texten verankerten Gottesvorstellung fungieren. Unterstützung findet dies in der Beobachtung, daß die in Bell 2,128.148 belegte Phraseologie (vgl. auch 1QM 17,6: אור עולם) nicht nur in den zeitgenössischen Quellen (s. o., II.4. Die Engellehre [v. a. Anm. 43]), sondern auch bei Josephus selbst keine Parallelen besitzt.⁶⁵ Andererseits hat aber der zervanitische Schöpfergott *Ohrmazd* (*Abura Mazda*) seinen Ort im „ewigen Licht“. Dies kann ein Beispieltext aus der außer-avestischen (*Pahlavi*-) Literatur (*Bundahišn*, Kap. 1, § 2) bezeugen:⁶⁶

Thus it is revealed in the Good Religion. Ohrmazd was on high in omniscience and goodness: for infinite Time he was ever in the Light. That Light is the Space and place of Ohrmazd: some call it the Endless Light ...

Nun wird man beim Übergang von der hellenistischen zur römischen Herrschaft in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. einen unmittelbaren Einfluß iranischer Religion auf das Judentum kaum postulieren können. Dagegen ist eine Assimilation über den „Umweg“ der *interpretatio Graeca* durchaus denkbar. Zudem gewinnt das Bild an Konturen, konfrontiert man obigen Beleg mit einer Passage aus Plutarchs *De Iside et Osiride* (46f [369 E-F]), welche das iranische Gottesbild jener Periode umreißt:⁶⁷

Jener nannte den einen Oromazes, den anderen Areimanios. Und er meinte, daß der eine dem Licht mehr als allen anderen wahrnehmbaren Dingen gleich sei, der andere aber im Gegenteil der Finsternis und Unkenntnis gleiche [...]. Indessen erzählen auch sie viele mythische Fabeln von den Göttern, unter anderen auch das Folgende: Der eine, Oromazes, aus dem reinsten Licht, der andere, Areimanios, aus dem Dunkel geboren, führen gegeneinander Krieg.

Der Lichtgott der parthischen Periode ist also zugleich der „Gott des ewigen Lichtes“ und als solcher ein gegen den „Gott des Dunkels“ kämpfender, wobei drei bei Josephus und in den Qumran-Texten begegnende Motiv-Aspekte der Lichtmetaphorik zum Vorschein kommen: 1. die mit Licht bzw. Sonne assoziierte Gottheit, 2. die Qualifizierung als „ewiges Licht“ und 3. der im Kampf gegen das Dunkel prädierte Licht-Finsternis-Dualismus (vgl. auch *Yasna* 30,3). Letzteres weist neben der abwechselnden Herrschaft des guten und des bösen Gottes den

⁶⁵ Bergmeier registriert in Bell 2,119-166 ein gehäuftes Vorkommen von Hapaxlegomena im Werk des Josephus: vgl. ders., *Essener-Berichte* (s. Anm. 49), 108.112.

⁶⁶ Text und Übersetzung bei R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, 278.312; zur Sache vgl. ebd., 147-165.

⁶⁷ Zum Text vgl. F.C. Babbitt (Hg.), *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes*. Bd. 5 (LCL), London - Cambridge (MA) ³1962, 112 (Übersetzung nach Widengren, *Religionen* [s. Anm. 63], 215).

vom Zoroastrismus sich unterscheidenden Zervanismus aus.⁶⁸ Wenngleich Abhängigkeiten natürlich nicht bewiesen werden können, eröffnen die Belege vielleicht doch einen Blick in die „realen“ Verstehens- und Glaubenszusammenhänge des essenischen Gottesbildes.⁶⁹

Daß jene Gottesvorstellung keineswegs Indikator einer „Aufweichung“ des Monotheismus (s. Anm. 44) ist, sondern diesen im Gegenteil befördert, zeigt selbst im paganen Umfeld die neuplatonische Identifizierung des „alleinen Gottes“ (des *summus deus*, εἰς ὅν) mit dem den Gott Helios einschließenden Apollon, wie man ihn etwa wiederum bei Plutarch belegt findet (*De E apud Delphos* 20f [393 A-D]).⁷⁰ Mit den Synkretismen zum Sonnengott geht also auch unabhängig von möglichen Assimilationen im Judentum eine deutlich „monotheistische Tendenz“⁷¹ einher.

Den im Frühjudentum gefestigten Glauben an den einen, ausschließlichen JHWH kostete es wahrscheinlich nur wenig Überwindung, Attribute und Motive der zeitgenössischen Umwelt in seine maßgeblich durch das Šma' und dessen Rezeption geprägte „Religion“ zu integrieren. Jedoch geschah dies je nach Überlieferungskontext und Trägerkreis mit unterschiedlicher Intensität⁷² – man vergleiche etwa die Apokalyptik mit Philo oder späten weisheitlichen Traditionen (zu den letztgenannten s. auch o., Anm. 3).

IV. Ergebnis:

Die sich in der „rabbinischen“ und „hellenistischen“ Rezeption widerspiegelnden Gemeinsamkeiten und Differenzen lassen sich kaum in ein einheitliches Bild einzeichnen. Konvergenzen finden sich zu Vorstellungen, die auch mit der Binnenperspektive der Qumran-Texte übereinstimmen:⁷³ etwa in der Aufnahme der (möglicherweise) iranisch beeinflussten Licht-Finsternis-Typologie. Während Josephus dieses Faktum in positiver Verstärkung nutzte, um die Essener als Ideal „pythagoraisierender“ Lebensform darzustellen, sollte die talmudisch-midrashi-

⁶⁸ So Widengren, *Religionen* (s. Anm. 63), 218.

⁶⁹ Zumal die „pythagoraisierende“ Deutung des Josephus eine idealtypische, *literarische* Fiktion darstellt (vgl. Bergmeier, *Essener-Berichte* [s. Anm. 49], 115f).

⁷⁰ Zur eindeutigen Identifikation JHWHs mit Helios in späteren Texten, etwa auch den Hekhalot-Texten, vgl. z. B. die Reihungen Ζεὺς Ἰάω Ζῆν Ἥλιος und μεγαλοδύναμι, μεγαλοκράτωρ, βασιλεὺ, μέγιστε θεῶν, Ἥλιε, ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, θεὸς θεῶν nach PGM CV,6 u. IV,640-642 (zum Text vgl. Betz, *Papyri* [s. Anm. 43], 50.310; zur Sache vgl. W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike* [Religions in the Graeco-Roman World 125], Leiden u. a. 1995, 9-11.23-31).

⁷¹ So Fauth, *Helios Megistos* (s. Anm. 70), xiif, u. die Zusammenfassung: ebd., 184-188.

⁷² Vgl. dazu jetzt die Arbeiten von R. Hanhart: *Zur Vorgeschichte von Israels status confessionis in hellenistischer Zeit*, in: *Geschichte, Tradition, Reflexion. FS Martin Hengel*, Bd. 1, Tübingen 1996, 181-196; ders., *Der status confessionis Israels in hellenistischer Zeit*, *ZThK* 92 (1995), 315-328.

⁷³ Jene Binnenperspektive soll an anderer Stelle eigens Erörterung finden.

sche Überlieferung späterhin gerade dort Anfechtungen des monotheistischen Glaubens verorten.⁷⁴ Und paradoxerweise dienen im Blick auf halachische Fragen gerade die vermeintlich rigoristischen Anschauungen der Qumran-Gemeinschaft als Angriffspunkt für Häresie-Vorwürfe vor allem aus tannaitischer Zeit.

Beim Vergleich der Rezeptionen mit den möglichen Entsprechungen in den Texten vom Toten Meer ergeben sich deutliche Überschneidungen der „Außen-“ mit der „Innenansicht“. Die Abweichungen, etwa die Reinheitshalacha der „Rabbinen“ oder den Sonnenkult des Josephus betreffend, stehen dabei jeweils im Dienste der spezifischen Intentionen der Rezipienten. Während also die Talmudim und Midraschim eine relativ klar konturierte Gegnerschaft repräsentieren, will die idealisierende Darstellung des Josephus die Essener eher als Paradigma eines frühjüdischen Ethos und Gottesglaubens propagieren. Zwar bedient sich der antike „Historiker“ auf der literarischen Ebene einer „hellenistischen Etikettierung“ (Pythagoräer), doch die Wortwahl und der religionsgeschichtliche Kontext von Bell 2,128 (vgl. 1QM 17,6) machen iranischen Einfluß wahrscheinlicher.

Summary

The article analyzes theological issues from the Dead Sea Scrolls in the light of early rabbinic polemics and the Essene-texts transmitted by Josephus and Philo. It is interesting to see how the recipients judge on these theological topics in different ways. On the one hand, the early rabbinic literature criticizes obviously the dualism of light and darkness as attested in the Dead Sea Scrolls. In their eyes, this dualism stood against Jewish monotheism. On the other hand, exactly this dualism is used by Josephus as a means to praise the Essenes as an ideal of "pythagorean" lifestyle. Furthermore, especially the halachic sections in the Dead Sea Scrolls (e.g., 4QMMT, CD) are criticized by tannaitic writings. And paradoxically enough, the Qumran Halachah is in fact much more "orthodox" than rabbinic practices. In sum, while Talmud and Midrash stand as opponents against Qumran practices, Josephus describes the Essenes as a paradigm of early Jewish ethics and faith.

⁷⁴ Es ist in die Reihe von Selbstwidersprüchen zu stellen, daß jene „rabbinische“ Überlieferung das „synkretistisch“ anmutende Syntagma עֲוֹנוֹתַי בְּעֵינֶיךָ belegt (s. o., Anm. 43).