

University of Groningen

Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988)

Woude, A.S. van der

Published in:
Theologische Rundschau, vols. 54, 55, 57

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1992

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):
Woude, A. S. V. D. (1992). Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988). Theologische Rundschau, vols. 54, 55, 57.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988)

Adam S. van der Woude

Nachdem Hans Bardtke (†8. 3. 1975) in einer Reihe von vorzüglichen Literaturberichten über die Erforschung der Rollen vom Toten Meer bis etwa 1973 informiert hatte (zuletzt ThR 40, 1975, 210–226), ist es um diese für das Studium des Alten und Neuen Testaments sowie des Frühjudentums wichtigen Schriften in dieser Zeitschrift still geworden. Die entstandene Lücke soll endlich durch eine Übersicht über die Qumranforschung der letzten fünfzehn Jahre ausgefüllt werden, damit auf dieser Basis künftig laufend die neueste Literatur berücksichtigt werden kann. Es ist ausgeschlossen, in dieser Übersicht alle Monographien (sei es in der Form eines Buches oder eines Artikels) und alle anderen Publikationen zu besprechen. Sogar derjenige, der sich täglich mit den Qumranschriften befassen kann (was nur in Ausnahmefällen möglich ist), ist kaum in der Lage, die Fülle der erschienenen Literatur zu beherrschen. In allen von den Qumranschriften aufgegebenen und von der Forschung angesprochenen Problemen gleichermaßen bewandert zu sein, ist ein unerreichbares Ideal, jedenfalls für den Verf. dieser Übersicht. Nichtsdestoweniger ist hier versucht worden, die wichtigsten Daten vorzuführen und auf die belangreichsten Fragen einzugehen. Daß dabei nicht alle in den bibliographischen Teilen erwähnten Veröffentlichungen berücksichtigt werden, ergibt sich aus dem Charakter der Übersicht, bei der vermieden werden mußte, daß der Leser vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. – Der Aufsatz ist folgendermaßen gegliedert:

- I. Einleitungen, Übersetzungen, Bibliographien
- II. Neue Textveröffentlichungen
- III. Studien zu früher veröffentlichten Handschriften
- IV. Ursprung und Geschichte der Qumrangemeinde
- V. Glaube und Praxis der Qumrangemeinde
- VI. Textgeschichte, Textkritik, Gattungskritik und Sprachliches
- VII. Qumran und das Alte Testament
- VIII. Qumran und das Frühjudentum
- IX. Qumran und das Neue Testament

I. Einleitungen, Übersetzungen, Bibliographien

J.D. AMUSTIN, Kumranskaja obsjtsjina, Akademia Nauk CSSR, Institut Vostokovedenija, Moskau 1983, 328 S. – La Bible. Ecrits intertestamentaires. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard, Paris, 1987, cxlix + 1903 S. – H. BIETENHARD, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda (Eine Orientierung), in: W. HAASE (Hg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 19/1. de Gruyter, Berlin 1979, 704–778. – N. CASERTA, Gli Esseni e le origini del cristianismo. La nuova cultura editrice, Napoli 1978, 498 S. – F.M. CROSS, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. Baker Book House, Grand

Rapids, Mi. ²1980, xxvii + 260 S. – P. R. DAVIES, *Qumran. Cities of the Biblical World*, Lutterworth Press, Guildford 1982, 128 S. – M. DELCOR (éd.), *Qumran: sa piété, sa théologie et son milieu* (BETHL 46). Duculot, Paris/University Press, Leuven 1978, 427 S. – M. DELCOR – F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia di Qumrán* (Academia cristiana 20). Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, 314 S. – D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in: M. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1). Van Gorcum, Assen/Fortress Press, Philadelphia 1984, 483–550. – J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (Sources of Biblical Study 8). Scholars Press, Missoula MT ²1977, xiv + 176 S. – N. S. FUJITA, *A Crack in the Jar. What Ancient Jewish Documents Tell Us about the New Testament*. Paulist Press, New York 1986, viii + 308 S. – T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation, with Introduction and Notes*, 3rd revised and enlarged edition. Doubleday, Garden City, NY 1976, xvi + 580 S. – K. E. GRÖZINGER – N. LG – H. LICHTENBERGER – G. W. NEBE – H. PABST (Hgg.), *Qumran* (WdF 410). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, vi + 398 S. – B. JONGELING – C. J. LABUSCHAGNE – A. S. VAN DER WOUDE, *Aramaic Texts from Qumran with Translations and Annotations* (Semitic Study Series N. S. iv). Brill, Leiden 1976, x + 131 S. – M. A. KNIBB, *The Qumran Community* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, 2). Cambridge University Press, Cambridge 1987, xi + 275 S. – C. KOESTER, *A Qumran Bibliography: 1974–1984*, *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 110–120. – E. M. LAPERROUSAZ, *Qumran. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site*. Picard, Paris 1976, xiii + 257 S. – DERS., *Les Esséniens selon leur témoignage direct*. Desclée, Paris 1982, 119 S. – E. LOHSE, *Die Texte von Qumran. Hebräisch und deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Einführung und Anmerkungen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt/Kösel Verlag, München ⁴1986, xxiv + 298 S. – W. MANSOOR, *The Dead Sea Scrolls. A Textbook and Study Guide*. Baker Book House, Grand Rapids, Mi. ²1983, x + 240 S. – J. MURPHY-O'CONNOR, *The Judean Desert*, in: *Early Judaism and its Modern Interpreters*, ed. by R. A. KRAFT and G. W. E. NICKELSBURG. Fortress Press, Philadelphia/Scholars Press, Atlanta 1986, 119–156. – *Qumrán et découvertes au désert de Juda*, par E. M. LAPERROUSAZ (Topographie du site. Archéologie. Histoire), J. MARGAIN – P. GRELOT (Culture et langues), P. W. SKEHAN – M. DELCOR (Littérature), E. COTHENET – J. STARCKY – J. SCHMITT (Qumrán et la Nouveau Testament), *Supplément au Dictionnaire de la Bible sous la direction de H. CAZELLES et A. FEUILLET*, Fasc. 51. Letouzey & Ané, Paris 1978, Col. 737–1014. – J. C. TREVER, *The Dead Sea Scrolls. A Personal Account*, rev. edition. Eerdmans, Grand Rapids, Mi. 1977, 246 S. – J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morte* (Paperbacks civiltà scomparse 22). Newton Compton editori, Roma 1978, 205 S. – E. TOV, *Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism*, *Journal of Jewish Studies* 39 (1988) 5–37. – G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, SCM Press, London 1977, ²1982, 238 S. – DERS., *The Writings of the Qumran Community*, in: E. SCHÜRER – G. VERMES – F. MILLAR – M. GOODMAN, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1*. T. & T. Clark, Edinburgh 1986, 380–469. – DERS., *The Dead Sea Scrolls in English*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex ³1987, xiv + 320 S. (= JSOT Press, Sheffield 1988).

Ständiger Fortschritt der Qumranforschung, neue Textveröffentlichungen und das Interesse breiter Kreise an den Schriften und den Ansichten der Qumrangemeinde haben in letzter Zeit zu neuen Einleitungen, Textbüchern, Zusammenfassungen der Erträge der Forschung und Bibliographien geführt. Dabei bleibt zu beachten, daß manche Einleitung schon bald nach ihrer Veröffentlichung wegen der Publikation neuer Texte und aufgrund neuer Interpretation des vorhandenen Materials nur unvollständig über den letzten Stand der Dinge informiert. Gleichwohl findet der Leser in ihnen wenigstens das Wichtigste. Im angelsächsischen Sprachraum leistet das Buch von VERMES (1977; 1982) zweifellos den besten Zugang zu den veröffentlichten Texten und den von der Forschung angesprochenen Problemen, indem es abgewogen und zuverlässig über die Funde in der Wüste Judas, die Authentizität und Datierung der Rollen, die Qumranbibliothek, Leben und Institutionen der Gemeinschaft, ihre Geschichte, ihre Ideale und religiösen Ansichten sowie über die Bedeutung der Qumranschriften für die Bibelwissenschaft informiert. An der 2. Aufl. des sonst vorzüglichen Buches wird man allerdings bemängeln, daß zwar vereinzelt neuere Literatur angeführt worden ist, daß aber die neuesten Ergebnisse der Forschung ungenügend berücksichtigt werden. So heißt es auf S. 54, daß die Tempelrolle »noch nicht veröffentlicht worden ist«, obwohl in der gleich folgenden Bibliographie die Edition der Handschrift erwähnt wird.

Wer besonders am Ertrag der Qumranfunde für die Textkritik und die Textgeschichte des ATs interessiert ist, findet bei CROSS eine wertvolle Einführung, muß aber auch nachdrücklich auf den glänzenden Aufsatz von TOV hingewiesen werden. – Obgleich FUJITA die gefundenen Handschriften auf geringem Raum erörtert, wird man seine sich besonders den institutionellen und religionsgeschichtlichen Problemen zuwendende Arbeit gerne zu Rate ziehen, weil sie die neuesten Ergebnisse der Forschung registriert und beurteilt, also die Werke von VERMES und CROSS ergänzt. – LAPERROUSAZ wendet sich in seinen Büchern besonders geschichtlichen und archäologischen Fragen zu. Man wird seine Ausführungen mit Gewinn lesen, auch wenn man nicht immer seinen manchmal eigensinnigen Ansichten zuzustimmen vermag. – Wer sich schnell über die Gemeinschaft von Qumran und ihre Bibliothek informieren lassen möchte, sei ausdrücklich auf die von DIMANT und VERMES (1986) verfaßten Übersichten hingewiesen.

Der Beitrag von BIETENHARD hat (wie er selber ausdrücklich vermerkt) den Charakter einer Orientierung, deren Schwerpunkt auf der Theologie der Qumrangemeinde liegt. Obgleich man seine Übersicht im allgemeinen als nützlich und zulänglich bezeichnen darf, merkt man doch stellenweise, daß ihr Verf. nicht zu den Qumranspezialisten zählt. So spricht er ohne weiteres von dem Dichter der Loblieder (1Q Hodayot), nimmt er an, daß die Haupttätigkeit

des »Lehrers der Gerechtigkeit« nicht so sehr auf dem Gebiet des Gesetzes und seiner Auslegung als vielmehr auf dem der Prophetenexegese lag (736), und meint er, daß gute Gründe dafür sprechen, daß I Henoch eine Qumranschrift ist (749). Leider ist in B.s Aufsatz auch die Übersicht über die Handschriftenfunde nicht nur unvollständig, sondern für den Anfänger auch kaum verwertbar, weil deutliche Hinweise auf Textveröffentlichungen, in denen die Manuskripte publiziert worden sind, fehlen. An diesem Punkt ist das Buch von FRITZMYER nicht nur für Anfänger, sondern auch für manche Spezialisten unerläßlich. Es bietet die Abkürzungssysteme für die Rollen vom Toten Meer, eine detaillierte Übersicht der einzelnen Qumranschriften, jeweils mit Angabe der Textveröffentlichung, eine Kurzanalyse der wichtigsten Handschriften sowie eine ausgewählte Bibliographie zu den wichtigsten Themen der Qumranforschung. Besonders begrüßenswert und für den Anfänger wie für den Spezialisten wertvoll ist der »Index of Biblical Passages«, der ein Verzeichnis aller biblischen Texte bietet, die in den bislang veröffentlichten biblischen und nichtbiblischen Qumranmanuskripten begegnen (auch hier unter Hinweis auf die jeweiligen Texteditionen).

Das augenblicklich nur in spanischer Sprache vorliegende Buch von DELCOR und GARCÍA MARTÍNEZ zählt zu den hervorragendsten Einleitungen in die Qumranliteratur. Nach einer kurzen Übersicht über die Fundgeschichte, die Identifizierung der Qumrankommunität, ihren historischen Kontext und die essenische Literatur werden die entdeckten Manuskripte, darunter die aramäischen Henochfragmente und die Tempelrolle, sowie die sich aus ihnen ergebenden Probleme ausführlich und sachkundig erörtert. Ihnen schließt sich eine knappe Beschreibung der religiösen Überzeugungen der Qumrangemeinde an. Die Arbeit enthält wertvolle bibliographische Hinweise und verarbeitet die bislang angesprochenen Probleme mit außergewöhnlicher Kompetenz. Störend sind allerdings die gelegentlich auftretenden Widersprüche bei der Beurteilung des vorhandenen Materials, die sich aus der doppelten Verfasserschaft des Buches erklären. Eine Neubearbeitung der vorzüglichen Einleitung von der Hand von García Martínez ist vorgesehen und wird bei ihrem Erscheinen voraussichtlich auch in einer oder zwei der modernen Weltsprachen zugänglich sein.

Ogleich SOGGIN in seiner ital. Einleitung von 1978 die neuesten Textveröffentlichungen noch nicht berücksichtigen konnte, bleibt sein Buch vor allem deswegen wertvoll, weil er auf vorbildliche Weise die Geschichte und die religiösen Ansichten der Qumrangemeinde im Rahmen des historischen Kontextes deutet. – Dagegen behandelt DAVIES wegen des Charakters der Reihe, in der seine Arbeit erschienen ist, vor allem die Archäologie von Qumran sowie die Organisation, die Institutionen und das wirtschaftliche Leben der Gemein-

schaft. – KNIBB behandelt bei der Auswahl, die er zu treffen hatte, in seinem Buch die wichtigsten Texte der Qumrangemeinde, allerdings mit Ausnahme der Kriegs- und der Tempelrolle. Abgesehen von der Gemeinde- und der Gemeinschaftsregel (1QS und 1QSa), dem Habakukkommentar (1QpHab) und einer Anzahl von kleineren Schriften bietet er Textproben, die alle zusammen jedoch ein ziemlich repräsentatives Bild von der Literatur der Sekte vermitteln. Vor allem die sachkundigen Anmerkungen, die den Übersetzungen hinzugefügt worden sind, verdienen volle Beachtung. Das Buch ist besonders für den akademischen Unterricht zu empfehlen.

Für schnelles Nachschlagen und zu Lehrzwecken leistet das nunmehr in 4. Aufl. erschienene Buch von LOHSE noch immer wertvolle Dienste. Es enthält den vom Verf. punktierten Text der wichtigsten, vor 1964 veröffentlichten nichtbiblischen hebräischen Texte aus Höhle 1 und 4 zusammen mit einer auf der gegenüberliegenden Seite abgedruckten Übersetzung. Nur hätte man gehofft, daß die damals notgedrungen unvollständig publizierten Texte aus Höhle 4 in der Neuauflage aufgrund späterer Veröffentlichungen ergänzt und daß Handschriften aus Höhle 11 (darunter die Tempelrolle und die Melchizedek-Fragmente) hinzugefügt worden wären. Neben Lohses Buch gesellt sich die Textausgabe (ohne Punktation; mit engl. Übers. und Kurzanmerkungen) der wichtigsten bis 1976 veröffentlichten aramäischen Qumrantexte (Hiobtargum; Genesis-Apokryphon; Nabonid-Fragmente), die von JONGELING, LABUSCHAGNE und VAN DER WOUDE besorgt wurde. Ähnlich wie das Buch von LOHSE will sie schnelles Nachschlagen und die Einübung in die westaramäische Schriftsprache der letzten vorchristlichen Jahrhunderte ermöglichen. Fehlerfrei sind die zwei genannten Werke (ganz abgesehen von den vorgeschlagenen Textergänzungen) nicht. Für intensives Studium der Rollen vom Toten Meer sollte man immer die Fotokopien der jeweiligen Handschriften heranziehen.

Die Übersetzung, die VERMES von den Qumranschriften geboten hat, hat sich seit langem bewährt. Die 3. Aufl. enthält jetzt auch eine Übertragung der wichtigsten Texte aus Höhle 11 und der in letzter Zeit veröffentlichten Fragmente aus Höhle 4, stellt also nicht nur die neueste, sondern auch die vollständigste Sammlung von Qumrantexten in englischer Sprache dar. Zu bedauern ist allerdings, daß eine Angabe der Verse in den jeweiligen übersetzten Spalten fehlt. – Der in der Bibliothèque de la Pléiade erschienene vierte Band von *La Bible* bietet unter Hinzufügung von Einleitungen und Kurzanmerkungen eine franz. Übersetzung der wichtigsten atl. Pseudepigraphen und Qumranschriften. Zu bedauern ist allerdings, daß in einigen Fällen die Beiträge veraltet sind. – Der von DELCOR edierte Band, in dem die am Löwener Qumrankongreß von 1976 gehaltenen Vorträge gesammelt worden sind, enthält eine Fülle von

Aufsätzen zu verschiedenen Themen der Qumranforschung. Wir werden auf eine Anzahl von ihnen in den folgenden Paragraphen zurückkommen müssen. Hier sei nur erwähnt, daß die Begrüßungsrede von Delcor (*Où en sont les études qumraniennes?*) die internationale Qumranforschung bis 1976 beleuchtet und ihre Ergebnisse zu werten versucht.

Vorbildlich für den Gang der Forschung bis etwa 1971 ist die von GRÖZINGER u. a. hg. und mit einer Einleitung versehene Sammlung von wichtigen Aufsätzen, die zwischen 1956 und 1971 publiziert wurden. Es handelt sich um Beiträge zur Geschichte der Essener (Rowley, Milik), zur Auslegung des Nahum-Kommentars aus Höhle 4 (Flusser, Yadin), zur qumranischen Schriftauslegung (Vermes), zum Problem der Fremdeinflüsse auf die Qumrangemeinschaft (Dupont-Sommer), zum Begriff *yahad* (Maier), zur Disziplinarordnung der Qumrangemeinde (Hunzinger), zu ihren Schuld- und Reinigungsriten (Dupont-Sommer), zur Lehre des Hymnenbuches (Licht) und seiner Leidenstheologie (Carmignac), zur Messiaslehre (Schubert), zur Erforschung des Bibeltextes (Cross) und zu 2. Kor 6,14-7,1 (Fitzmyer). Obgleich der Sammelband, der ohne Ausnahme Aufsätze von Qumranspezialisten beinhaltet, noch immer für die Einübung in die Probleme und Erträge der Qumranforschung nützlich erscheint, handelt es sich bei dem 1981 erschienenen Buch um Artikel, die vor 1972 geschrieben worden sind. Die verspätete Drucklegung hat den aktuellen Wert der Sammlung leider ernsthaft beeinträchtigt.

Bibliographische Angaben zu den Qumranschriften finden sich selbstverständlich in den erwähnten Einleitungen und besonders bei FITZMYER. Außerdem soll nachdrücklich auf die Bibliographie im »neuen Schürer«, die von VERMES (1986) erstellt wurde, hingewiesen werden. Die »Qumran Bibliography« von KOESTER nennt die wichtigste, 1974–1984 erschienene Literatur zu den verschiedenen Bereichen der Qumranforschung und ist dementsprechend klassifiziert. Für den Nicht-Spezialisten ist es ratsam, diese Bibliographie heranzuziehen, damit er einen geeigneten Weg findet, sich in die anstehenden Probleme einzuüben. Nichtsdestoweniger bleibt eine mehr oder weniger vollständige Bibliographie der Qumranliteratur der letzten Jahrzehnte als Fortsetzung der *Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958–1969*, die von JONGELING ediert wurde, ein Desideratum. Sie wird zur Zeit in Groningen vorbereitet. Inzwischen findet man in der *Revue de Qumran* und im *Journal for the Study of Judaism* neueste Literaturangaben. Beide Zeitschriften enthalten nicht nur Buchbesprechungen, sondern auch ausführliche Verzeichnisse von anderswo erschienenen Aufsätzen. Dabei registriert die *Revue de Qumran* auch in anderen Periodica veröffentlichte Rezensionen, während das *Journal* dem Leser Exzerpte aus in anderen Zeitschriften erschienenen Artikeln, die sich mit dem Frühjudentum befassen, bietet.

II. Neue Textveröffentlichungen

A. Nicht-biblische Texte

1. Die Tempelrolle

Textveröffentlichungen: Y. YADIN, Megillat ha-Miqdaš – The Temple Scroll. The Israel Exploration Society – The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book, Jerusalem 1977, Teil I: xx + 308 S., Teil II: x + 323 S., Teil III: viii S. + 82 Plates mit Transkription auf der jeweils gegenüberliegenden S. und vii S., Supplementband 40 Plates (hebr.). – Englische Übersetzung: Y. YADIN, The Temple Scroll. Volumes I–III with Supplement. The Israel Exploration Society – The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book, Jerusalem 1983, Vol. I: xxiv + 419 S., Vol. II: x + 486 S., Vol. III und Supplementband wie die hebr. Ausgabe.

Übersetzungen: A. CAQUOT, Le rouleau du temple de Qoumran, Etudes théologiques et religieuses 53 (1978) 443–500. – DERS., Rouleau du temple, in: La Bible. Ecrits intertestamentaires. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO. Gallimard, Paris 1987, 61–132. – F. GARCÍA MARTÍNEZ, El rollo del templo, Estudios bíblicos 36 (1977), 247–292. – E. JUCCI, Rotolo del tempio, in: L. MORALDI, I manoscritti di Qumran, Torino 21986, 733–810. – J. MAIER, Die Tempelrolle vom Toten Meer (Uni-Taschenbücher 829), Reinhardt Verlag, München-Basel 1978, 128 S. – DERS., The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary (JSOT, Suppl. Ser. 34). JSOT Press, Sheffield 1985, xi + 143 S. – W. TYLOCH, Zwój Świątynny (The Temple Scroll), Euhemer 27/3 (1983) 3–20; 28/1 (1984) 3–20; 28/2 (1984) 11–28; 28/3 (1984) 9–27. – G. VERMES, The Dead Sea Scrolls in English, Third Edition. JSOT Press, Sheffield 1988, 128–158.

Untersuchungen: J.M. ALLEGRO, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956) 89–95. – A. AMMASSARI, Lo statuto matrimoniale del re di Israele (Deut 17, 17) secondo l'esegesi del Rotolo del Tempio (57,15-19) e la risonanze neotestamentarie (Ef 5,23-33; Apoc 21,9-10), Euntes Docete 34 (1981) 123–127. – J.M. BAUMGARTEN, Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?, JBL 91 (1972) 472–481 (= Studies in Qumran Law. Brill, Leiden 1977, 172–182). – DERS., The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Sanhedrin, JBL 95 (1976) 59–78. – DERS., The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts, JJS 31 (1980) 157–170. – DERS., Hanging and Treason in Qumran and Roman Law, Erets Israel 16 (1982) 7*–16*. – DERS., The Calendars of the Book of Jubilees and the Temple Scroll, VT 37 (1987) 71–78. – O. BETZ, The Death of Choni-Onias in the Light of the Temple Scroll from Qumran, in: A. OPPENHEIMER, U. RAPPAPORT, M. STEIN (eds.), Jerusalem in the Second Temple Period (Abraham Schalit Memorial Volume), Jerusalem 1980, 84–97 (hebr.). – L. VAN DEN BOGAARD, Le rouleau du temple. Quelques remarques concernant les 'petits fragments', in: Von Kanaan bis Kerala, FS J.P.M. van der Ploeg, hg. von W.C. DELSMAN e.a. (AOAT 211). Butzon & Bercker, Kevelaer/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 285–294. – G. BRIN, Linguistic Notes Regarding the Temple Scroll, Lešonenu 43 (1978) 20–28. – DERS., The Bible as Reflected in the Temple Scroll, Shnaton 4 (1980) 182–224 (hebr.). – DERS., Concerning some of the Uses of the Bible in the Temple Scroll, Revue de Qumran 12 (1987) 519–528. – G.J. BROOKE, The Temple Scroll and the Archaeology of Qumran, 'Ain Feskha and

Masada, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 225-237. - H. BURGMANN, Zwei lösbaré Qumránprobleme: Die Person des *Lügenmannes*. Die Interkalation im Kalender. Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York 1986, 297 S. - P. CALLAWAY, The Translation of 11QT LI, 5b-10, *Revue de Qumran* 11 (1982-1984) 585-586. - DERS., Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX, 7-10, *Revue de Qumran* 12 (1985-1987) 95-104. - DERS., 'RBYH in the Temple Scroll XXIV, 8, *Revue de Qumran* 12 (1985-1986) 269-270. - P. R. CALLAWAY, Source Criticism of the Temple Scroll, *Revue de Qumran* 12 (1985-1986) 213-222. - DERS., The Temple Scroll and the Canonization of Jewish Law, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 239-250. - M. DELCOR, Le rouleau du Temple, in: H. CAZELLES et A. FEUILLET (éds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 51, Paris 1978, Col. 944-949. - DERS., Le statut du roi d'après le Rouleau du temple, *Henoch* 3 (1981) 47-68. - DERS., Réflexions sur l'investiture sacerdotale sans onction à la fête du Novel An d'après le Rouleau du temple du Qumrán (XIV 15-17), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éd. par A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL et J. RIAUD. Peeters, Leuven 1986, 155-164. - DERS., Réflexions sur la fête de la Xylophorie dans le Rouleau du temple et les textes parallèles, *Revue de Qumran* 12 (1987) 561-569. - DERS., La description du Temple de Salomon selon Eupolémós et le problème de ses sources, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 251-271. - M. DELCOR - F. GARCÍA MARTÍNEZ, Introducción a la literatura esenia de Qumrán. *Cristiandad*, Madrid 1982, 187-206. - L. DíEZ MERINO, La crucifixión en la antigua literatura judía (periodo intertestamental), *Estudios eclesiásticos* 51 (1976) 5-27. - DERS., El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental, *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 26 (1976) 31-120. - D. DIMANT, Jerusalem and the Temple According to the Animal Apocalypse (I Enoch 85-90) in the Light of the Ideology of the Dead Sea Sect, *Shnaton* 5-6 (1978-1979) 177-193 (hebr.). - DERS., Qumran Sectarian Writings: The Temple Scroll, in: M. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum II/2)*. Van Gorcum, Assen/Fortress Press, Philadelphia 1984, 526-530. - A. DUPONT-SOMMER, Observations nouvelles sur l'expression «Suspendu vivant sur le bois», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* 1972, Paris 1973, 709-720. - T. ELGVIN, The Qumran Covenant Festival and the Temple Scroll, *Journal of Jewish Studies* 36 (1985) 103-106. - DERS., Tempelrollen fra Qumran, *Tidskrift for teologi og kirke* 56 (1985) 1-21. - Z. FALK, The Temple Scroll and the Codification of Jewish Law, *Jewish Law Annual* 2 (1979) 33-44. - J. A. FITZMYER, The Matthean Divorce Text and some New Palestinian Evidence, *Theological Studies* 37 (1976) 197-226. - DERS., Crucifixion in Ancient Palestine, *Qumran Literature and the New Testament*, CBQ 40 (1978) 493-513. - DERS., Divorce Among First-Century Palestinian Jews, *Erets-Israel* 14 (1980) 103-120. - D. FLUSSER, The Temple Scroll from Qumran, *Immanuel* 9 (1979) 49-52. - F. GARCÍA-MARTÍNEZ, 4QpNah y la crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8, *Estudios bíblicos* 38 (1979-1980) 221-235. - DERS., El Rollo del Templo y la halaká sectaria, in: N. FERNÁNDEZ MARCOS c.a. (eds.), *Simposio Bíblico Español*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1984, 611-622. - DERS., El Rollo del Templo (11Q Temple). Bibliografía sistemática, *Revue de Qumran* 12 (1986) 425-440. - DERS., La «nueva Jerusalem» y el templo futuro de los mss. de Qumran, in: *Salvación en la Palabra. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, D. MUÑOZ LEÓN ed. *Cristiandad*, Madrid 1986, 563-590. - DERS., Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos. Pistas para una solución, in: *II Simposio bíblico español*,

- V. COLLADO-BERTOMEU y V. VILAR-HUESO eds. *Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia-Córdoba* 1987, 527–556. – DERS., *Estudios Qumránicos 1975–1985: Panorama crítico (II)*, *Estudios Bíblicos* 45 (1987) 361–399. – DERS., *Essénisme Qumrânien: Origines, caractéristiques, héritage*, in: B. CHIESA (ed.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell' AISG (Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi 5)*. Carucci editore, Roma 1987, 37–57. – DERS., *Les limites de la communauté: Pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, in: *Text and Testimony. Essays in Honour of A.F.J. Klijn*, ed. by T. BAARDA e.a. Kok, Kampen 1988, 111–122. – D. HALPERIN, *Crucifixion, the Nahum Peshet and the Rabbinic Penalty of Strangulation*, *JJSt* 32 (1981) 32–46. – M. HENGEL – J.H. CHARLESWORTH – D. MENDELS, *The Polemical Character of »On Kingship« in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11Q Temple*, *JJSt* 37 (1986) 28–38. – B. JONGELING, *De tempelrol*, *Phoenix* 25 (1979) 84–99. – DERS., *A propos de la colonne XXIII du rouleau du temple*, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 593–595. – J. KAMPEN, *The Temple Scroll: The Torah of Qumran?* *Proceedings, Eastern Great Lakes Biblical Society* 1 (1981) 37–54. – S.A. KAUFMAN, *The Temple Scroll and Higher Criticism*, *HUCA* 53 (1982) 29–43. – M.R. LEHMANN, *The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakha*, *Revue de Qumran* 9 (1977–1978) 579–587; B.A. LEVINE, *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character*, *BASOR* 232 (1978) 5–23. – B.Z. LURIA, *Comments on the Temple Scroll*, *Beth Miqra* 23 (1978) 370–386 (hebr.). – I. MAGEN, *Beth ha-Mesibah in the Temple Scroll and in the Mishnah*, *Erets Israel* 17 (1984) 226–235. – J. MAIER, *Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der »Tempelrolle« von Qumran*, in: *Prophecy. Essays Presented to Georg Fohrer*, ed. by J.A. EMERTON (BZAW 150). de Gruyter, Berlin-New York 1980, 55–67. – W.O. MCCREADY, *The Sectarian Status of Qumran: The Temple Scroll*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 183–191. – DERS., *A Second Torah at Qumran?* *Studies in Religion* 14 (1985) 5–15. – D. MENDELS, *»Kingship« in the Temple Scroll and the Symposia in the Letter of Aristeas*, *Shaton* 3 (1978–1979) 249–252 (hebr.). – DERS., *»On Kingship« in the »Temple Scroll« and the Ideological Vorlage of the Seven Banquets in the »Letter of Aristeas to Philocrates, Aegyptus* 59 (1979) 127–136. – J. MILGROM, *Studies in the Temple Scroll*, *JBL* 97 (1978) 501–523. – DERS., *The Temple Scroll*, *Biblical Archaeologist* 41 (1978) 105–120. – DERS., *»Sabbath« and »Temple City« in the Temple Scroll*, *BASOR* 232 (1978) 25–27. – DERS., *Notes on the Temple Scroll*, *Beth Miqra* 23 (1978) 494–507; 24 (1979) 205–211 (hebr.). – DERS., *Further Studies in the Temple Scroll*, *Jewish Quarterly Review* 71 (1980) 1–17. 89–106. – DERS., *The Paradox of the Red Cow*, *VT* 31 (1981) 62–72. – DERS., *Challenge to the Sun-Worship Interpretation of Temple Scroll's Golden Staircase*, *Biblical Archaeology Review* 11 (1985) 70–73. – J.T. MILIK, *Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda, Volume du Congrès Strasbourg 1956 (V.T.S 4)*. Brill, Leiden 1957, 17–26, bes. 25–26. – A. MINK, *Präsentation af et nyt Qumranskrift: Tempelrullen*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 42 (1979) 81–112. – DERS., *The Use of Scripture in the Temple Scroll and the Status of the Scroll as Law*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1987) 20–50. – DERS., *Die Kol. III der Tempelrolle. Versuch einer Rekonstruktion*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 163–181. – DERS., *Tempel und Hofanlagen in der Tempelrolle*, *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 273–285. – J.R. MUELLER, *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts*, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 247–256. – G.W. NEBE, *'diké, »Maß, Abmessung« in 11Q Tempelrolle XLI, 16*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 391–399. – DERS., *Additamentum zu 'diké in 11Q Tempelrolle*, *Revue de*

- Qumran 11 (1982-1984) 587-589. - F. PARENTE, Talah 'al 'es. Una norma di diritto penale biblico (Deut. 21.22-23) ed i suoi riflessi nella tradizione evangelica, *Studi Classici e Orientali* 27 (1977) 79-136. - J. PATRICH, The Mesibba of the Temple According to the Tractate Middot, *Israel Exploration Journal* 36 (1986) 215-233. - J.P.M. VAN DER PLOEG, Une halakha inédite de Qumran, in: *Qumran, sa piété, sa théologie et son milieu*, éd. par M. DELCOR (BETHL 46). Duculot/Leuven University Press, Paris-Gembloux-Leuven 1978, 107-113. - DERS., Les manuscrits de la grotte XI de Qumran, *Revue de Qumran* 12 (1985) 3-15. - E. QIMRON, New Readings in the Temple Scroll, *Israel Exploration Journal* 28 (1978) 161-172. - DERS., The Text of the Temple Scroll, *Lešonenu* 42 (1978) 136-145 (hebr.). - DERS., The Vocabulary of the Temple Scroll, *Shnaton* 4 (1980) 239-262 (hebr.). - DERS., Three Notes on the Text of the Temple Scroll, *Tarbiz* 51 (1981-1982) 135-137 (hebr.). - DERS., The Word KWNNH in the Temple Scroll, *Tarbiz* 52 (1982-1983) 133 (über 11Q Temple XXXIII 14-15) (hebr.). - DERS., Textual Notes on the Temple Scroll, *Tarbiz* 53 (1983-1984) 139-141 (hebr.). - DERS., Further New Readings in the Temple Scroll, *Israel Exploration Journal* 37 (1987) 31-35. - E. QIMRON - J. STRUGNELL, An Unpublished Halakhic Letter from Qumran, *Biblical Archaeology Today*. Israel Exploration Society, Jerusalem 1985, 400-407. - D. ROKEAḤ, Essene Notes, *Shnaton* 4 (1980) 263-268 (hebr.). - DERS., The Temple Scroll, Philo, Josephus and the Talmud, *JThSt* 34 (1983) 515-526. - D. ROSEN - A. SALVESEN, A Note on the Qumran Temple Scroll 56:15-18 and Psalm of Solomon 17:33, *JJSt* 38 (1987) 99-101. - Liliqna Rosso, Deuteronomio 21,22. Contributo del Rotolo del Tempio alla valutazione di una variante medievale dei Settanta, *Revue de Qumran* 9 (1976-1977) 231-236. - L. SCHIFFMAN, The Temple Scroll in Literary and Philological Perspective, in: W.S. GREEN (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II* (Brown Judaic Studies 11). Scholars Press, Chico 1980, 143-158. - DERS., The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 24. Scholars Press, Atlanta 1985, 217-233. - DERS., The King, his Guard and the Royal Council in the Temple Scroll, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987) 237-259. - DERS., The Laws of War in the Temple Scroll, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 299-311. - D. SCHWARTZ, »The Contemners of Judges and Men« (11Q Temple 64, 12), *Lešonenu* 47 (1982) 18-24. - M. SMITH, Helios in Palestine, *Erets Israel* 16 (1982) 199*-214*. - DERS., The Case of the Gilden Staircase. Did the Dead Sea Scrolls Sect Worship the Sun?, *Biblical Archaeology Review* 10 (1984) 50-55. - H. STEGEMANN, Das Land in der Tempelrolle und in anderen Texten aus den Qumranfunden, in: G. STRECKER (Hg.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 157-171. - DERS., Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1983, 495-530. - DERS., Is the Temple Scroll a Sixth Book of the Torah - Lost for 2500 Years?, *Biblical Archaeology Review* 13/6 (1987) 28-35. - DERS., The Origins of the Temple Scroll, in: *Congress Volume Jerusalem 1986*, ed. by J.A. EMERTON (VT.S 40). Brill, Leiden 1988, 235-256. - M.S. SWEENEY, Sefirah at Qumran: Aspects of Counting Formulas for the First-Fruits Festivals in the Temple Scroll, *BASOR* 251 (1983) 61-66. - B.E. THIERING, Mebaqer and Episcopos in the Light of the Temple Scroll, *JBL* 100 (1981) 59-74. - Y. THORION, Zur Bedeutung von *h'p'* in 11QT, *Revue de Qumran* 10 (1979-1981) 598-599. - DERS., Zur Bedeutung von *gbwry byl lmlhmb* in 11QT LVII, 9, *Revue de Qumran* 10 (1979-1981) 597-598. - DERS., Die Sprache der Tempelrolle und die Chronikbücher, *Revue de Qumran* 11 (1982-1984) 423-426. - DERS., Tempelrolle LIX,

8–11 und Babli, Sanhedrin 98a, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 427–428. – E. TOV, The 'Temple Scroll' and Old Testament Textual Criticism, *Erets Israel* 16 (1982) 100–111 (hebr.). – J. C. VANDERKAM, Zadok and the *špr twh* in *Dam. Doc.* V,2–5, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 561–570. – A. VARGAN-MACHUCA, Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura, *Estudios bíblicos* 39 (1981) 19–61. – G. VERMES, Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule, *JJSt* 25 (1974) 197–202. – B. Z. WACHOLDER, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (Monographs of the Hebrew Union College 8). Hebrew Union College Press, Cincinnati 1983, xviii + 310 S. – DERS., The »Scaled« Torah Versus the »Revealed« Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V,1–6 and Jeremiah 32,10–14, *Revue de Qumran* 12 (1986) 351–368. – M. WEINFELD, »Temple Scroll« and »King's Law«, *Shnaton* 3 (1978) 214–237 (hebr.). – DERS., The Royal Guard According to the Temple Scroll, *Revue Biblique* 87 (1980) 394–396. – M. WILCOX, »Upon the Tree« – Deut. 21:22–23 in the New Testament, *JBL* 96 (1977) 85–99. – M. A. WILSON – L. WILLS, *Literary Sources in the Temple Scroll*, *HThR* 75 (1982) 275–288. – A. S. VAN DER WOUDE, De tempelrol van Qumran, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34 (1980) 177–190, 281–293. – DERS., Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary, in: *Essays in Honour of Yigael Yadin*, ed. by G. VERMES and J. NEUSNER. The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Oxford 1982 (= *JJSt* 33, 1982), 349–359. – DERS., Ein bisher unveröffentlichtes Fragment der Tempelrolle, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 89–92. – Y. YADIN, Peshet Nahum (4QpNahum) Reconsidered, *Israel Exploration Journal* 21 (1971) 1–12. – DERS., L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce, *Revue Biblique* 79 (1972) 98–99. – DERS., Is the Temple Scroll a Sectarian Document?, in: G. M. TUCKER – D. A. KNIGHT (eds.), *Humanizing America's Iconic Book* (SBL Biblical Scholarship in North America 6). Scholars Press, Chico 1980, 153–169. – DERS., The Temple Scroll; The Longest and Most Recently Discovered Dead Sea Scroll, *Biblical Archaeology Review* 10 (1984) 32–49. – DERS., *The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect*. Weidenfeld & Nicolson, London 1985. – DERS., *Die Tempelrolle. Die verborgene Thora vom Toten Meer*, Albrecht Knaus, München u. Hamburg 1985, illustr., 285 S.

Von den in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Qumrantexten hat die 1977 von YADIN edierte Tempelrolle weitaus die größte Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und zu einer Fülle von Aufsätzen geführt (MAIER 1985; GARCÍA MARTÍNEZ, *Bibliografía* 1986, der bis Ende 1985 mehr als 200 Artikel verzeichnet). Die Handschrift, von deren Bestehen Yadin seit 1961, als ihm ein Bruchstück derselben brieflich geschickt wurde, Kenntnis hatte, wurde während des Sechstageskrieges von 1967, der zu der israelischen Besetzung der Westbank führte, in Bethlehem beschlagnahmt, allerdings unter Bezahlung einer großen Summe an den Besitzer, den Antiquitätenhändler Kando. Über die Einzelheiten des Erwerbs der Rolle und ihre Öffnung hat YADIN ausführlich berichtet (1977; 1983; 1985). Zehn Jahre nach der Erwerbung veröffentlichte er das Manuskript in drei in modern-hebr. Sprache geschriebenen Bänden, denen ein Supplementteil hinzugefügt wurde. Band I bietet eine ausführliche Einleitung

zur Handschrift (Erwerbung, Bearbeitung, Schrift, Orthographie, Sprache, Inhalt, Komposition und Herausgabe) und einen systematischen Kommentar zu ihrem Inhalt (Feste, Opfer und heilige Gaben, Tempel und Tempelhöfe, Tempelstadt, Unreinheits- und Reinheitsgesetze, Königsrecht, verschiedene Weisungen sowie Datierung und Stellenwert der Rolle). Band II gibt den Text des Manuskripts, einen ausführlichen Kommentar zu den Einzelabschnitten, eine Konkordanz und etliche Verzeichnisse. In Band III begegnen ausgezeichnete Photographien der Spalten der Handschrift mit einer jeweils auf der gegenüberliegenden Seite gedruckten ›Transkription‹ in modern-hebr. Druckbuchstaben, dazu Photographien der Rolle oder bestimmter Teile derselben vor und nach ihrer Öffnung. Der Supplementteil enthält Fotos spezieller Art, insbesondere Abdrücke in Spiegelschrift auf der Rückseite des Manuskripts, die durch Verklebung entstanden und unter Umständen bei der Rekonstruktion des Textes nützlich sind, sowie Abbildungen von Fragmenten einer zweiten und einer angeblich dritten Handschrift der Tempelrolle. – Die engl. Fassung des Werkes, die erst 1983 erschien, folgt im wesentlichen der hebr. Ausgabe, enthält aber im ersten Band einen Appendix, in welchem Yadin sich mit einigen der mittlerweile vorgeschlagenen Verbesserungen seiner Transkription der Handschrift (vgl. QIMRON 1978; 1981–1982; 1983–1984; 1987; JONGELING 1979–1981; MINK 1982–1984) und mit der seit 1977 erschienenen Literatur kurz befaßt, und im zweiten Band eine Liste von Textverbesserungen.

Das auf uns gekommene Manuskript aus herodianischer Zeit, das von Yadin zunächst als XQ Temple bezeichnet wurde, aber sicher aus Höhle 11 herrührt (YADIN 1985 spricht von 11Q Temple), überschreitet mit seiner Länge von etwa 8½ m das Ausmaß der berühmten ersten Jesaja-Rolle (IQIsa^a) aus Höhle 1 um etwa einen Meter und enthielt ursprünglich wahrscheinlich 66 beschriebene Spalten, von denen die erste verlorengegangen ist. Die Zählung von Yadin fängt dementsprechend mit Kol. II an. Die Rolle ist aus 19 dünnen Lederstücken zusammengesetzt, von denen das erste eine etwas spätere Schreiberhand zeigt. Das Stück ersetzt ein ursprüngliches und hat zu einer Überlappung von Kol. V und VI geführt. Wie der Anfang scheint auch der Schluß des Textes zu fehlen, weil nach Kol. LXVI ein unbeschriebenes Lederstück folgt und nicht recht einzusehen ist, weshalb der Autor nach der Behandlung der auf Dtn 22 basierenden Gesetze nicht die Absicht gehabt hätte, mit Dtn 23 fortzufahren. – Die Handschrift hat teilweise schwer gelitten. Von den ersten 15 bis 20 Spalten sind nur Bruchstücke des Textes erhalten geblieben. Die etwa 20 folgenden Spalten bieten den oberen Teil der jeweiligen Kolumne entweder nicht oder nur fragmentarisch. Ab ungefähr Spalte XLII ist der Text zum größten Teil vorhanden, aber auch dann fehlen die ersten Zeilen. Bis zu Kol. XLVIII hatten die Spalten wohl 22, danach 28 beschriebene Zeilen.

In vielen Fällen konnte Yadin den verschollenen Text seiner Handschrift durch den eines zweiten Manuskripts aus Höhle 11 ergänzen. Dieses stammt ebenfalls aus herodianischer Zeit und ist in der Form von mehr als 30 Fragmenten auf uns gekommen. Das Recht der Erstveröffentlichung dieser Handschrift stand aufgrund einer Vereinbarung mit der jordanischen Regierung seit 1961 der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen in Amsterdam zu. Auf dem Löwener Kongreß von 1976 erklärte Yadin nach einer von VAN DER PLOEG gehaltenen Vorlesung über die besagten Fragmente, daß er von dem Abkommen nicht gewußt und Père de Vaux ihm die Einbeziehung der Fragmente in die Herausgabe der Tempelrolle bewilligt habe. Jetzt darf konstatiert werden, daß die Veröffentlichung der »niederländischen« Fragmente im Zusammenhang mit der Yadinschen Handschrift wissenschaftlich die am meisten befriedigende gewesen ist. Nur hat Yadin wenigstens ein Fragment, das Bruchteile von Dtn 13:7-11 enthält und den Text des Anfangs von Kol. LV bietet, übersehen (VAN DER WOUDE 1988: Fotokopie und Transkription; vgl. auch VAN DER PLOEG 1985).

Yadin meinte in zwei anderen Fragmenten, diesmal aus Höhle 4, eine dritte Kopie der Tempelrolle, stammend aus hasmonäischer Zeit (etwa 125–100 v. Chr.), gefunden zu haben. Die Fotokopien finden sich im Supplementteil seiner Veröffentlichung der Tempelrolle als Nr. 5 auf Plate 38* und als Nr. 1 auf Plate 40* (PAM 43.666). Die zwei Bruchstücke gehören zu den von Strugnell zu bearbeitenden Handschriften 4Q364–365. Strugnell betrachtet sie aber als nicht zur Tempelrolle gehörig, sondern als Teil eines »Pentateuch with frequent non-biblical additions« und stellt fest: »Whether they are quotations from the Temple Scroll incorporated by that Pentateuch, or vice versa (i. e. bits of an earlier »wild« Pentateuch text used as a source by 11QT) remains to be seen. There is one group of 4Q fragments not yet published, which contains quotations from, or the text of, the Temple Scroll, or at least one of its sources: it is in a hand resembling that of the Qohelet fragment published by Muilenberg (BASOR 135, 1954, pp. 20ff.) and would be difficult to date much later than 150 B. C.; without anticipating the forthcoming discussion of the fragments by their editor, one can say that this evidence, for at least one of the work's component parts, if not the work itself, compels a pre-Hasmonean date« (vgl. WACHOLDER 1983, S. 205–206). Tatsächlich steht nicht fest (wie GARCÍA MARTÍNEZ, Estudios, 1987 im einzelnen nachgewiesen hat), daß die zwei von Yadin publizierten Bruchstücke aus 4Q364–365 als Teile einer aus hasmonäischer Zeit herrührenden Handschrift der Tempelrolle bezeichnet werden dürfen.

Sprachlich weist der Text der Tempelrolle, vor allen Dingen bei technischen Begriffen und Wendungen, eine Affinität zum späteren Mischna-Hebräischen

auf, obgleich aufs ganze gesehen die Sprachstufe verwendet worden ist, die wir auch in den anderen Qumranschriften finden (zum von QIMRON und STRUGNELL angezeigten *Miqqṣat Ma'asē Hattōrā*-Text s. weiter unten). Schlagende Beispiele für späteres Vokabular (vgl. QIMRON 1980) sind u. a. *rōbād*, ›Treppentstufe‹, *ḵiyyūr*, ›Täfelung‹, *ḥēl*, ›das Gebiet, das das Heilige vom Unheiligen trennt‹, vgl. auch die Wendung *r'šyā lō min ḥabōq*, ›(eine von einem Mann verführte, unverlobte Magd), die ihm nach dem Gesetz (als Ehefrau) zulässig wäre‹.

Obgleich nach modernem Empfinden in mancher Hinsicht eine systematische Darbietung des Stoffes fehlt, lassen sich, einerlei ob man diese als Quellen betrachtet oder nicht, nichtsdestoweniger mit WILSON und WILLS doch fünf Hauptabschnitte unterscheiden. Nach der Einleitung, in der die Einbindung in den Sinaibund gefordert wird (II), befaßt sich der erste Abschnitt mit der Errichtung des Tempels in der heiligen Stadt, indem Anweisungen für den Bau und für die Ausstattung des Tempelgebäudes und des Brandopferaltars (Kol. III–XIII) sowie für die Tempelhofanlagen (XXX–XLVII) gegeben werden. Dieser Abschnitt wird von einem zweiten, der sich mit dem Festzyklus und seinen Opfern befaßt, unterbrochen (XIII–XXX). Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit Reinheitsvorschriften (XLVIII–LI; P. R. CALLOWAY, *Source Criticism*, findet hier nicht eine Sonderquelle). Der vierte Abschnitt bringt, vorwiegend auf der Basis von Dtn 12-26, Gesetzesbestimmungen verschiedener Art (LI–LVI; LX–LXVI). In diesem ist ein fünfter Abschnitt, der anhand von Dtn 17:14-20 das Königsrecht behandelt, eingebaut (LVI–LIX).

Aufgrund der ausführlichen Beschreibung des Heiligtums und seiner Anlagen, die fast die Hälfte der Rolle umfaßt, ist die von Yadin vorgeschlagene Bezeichnung des Dokuments als *Tempelrolle* nicht von ungefähr gewählt worden. Dennoch zeigt obenstehende Inhaltsangabe, daß die Benennung nur teilweise zutreffend ist. Den eigenen Beitrag des Verf. im Verhältnis zu seiner biblischen Vorlage erkennt man am meisten in den Abschnitten, die sich mit dem Bau des Heiligtums, mit den Reinheitsvorschriften, mit dem Festkalender und mit dem Königsgesetz befassen. Die Anweisungen für den Bau des Tempelgebäudes dürften, wie YADIN hervorhebt, durch 1. Chron 28:11-19 ange-regt sein, wo davon die Rede ist, daß David seinem Sohn Salomo einen detaillierten Plan für den Bau des Heiligtums und für seine Ausstattung über-gab, dargelegt in einer ›Schrift aus der Hand des Herrn‹. Das Königsgesetz mag von 1. Sam 10:25 ausgehen, wo gesagt wird, daß Samuel dem Volk dieses Recht bekannt machte, es in ein Buch schrieb und dieses vor dem Herrn niederlegte. Die Anweisungen für den Festzyklus und die Reinheitsvorschriften ergänzen weitgehend die biblischen Angaben des Pentateuch aufgrund der vom Verf. vertretenen halachischen Überzeugungen.

Einer der auffälligsten Züge des Dokuments ist, daß sein Verf. glaubte oder wenigstens seine Leser glauben machen wollte, daß der Inhalt der Schrift von Gott selber an Mose auf dem Sinai offenbart wurde, vgl. Kol. LI 6–7. Dementsprechend wird, wenn in der biblischen Vorlage (besonders im Dtn) Mose-Rede vorliegt, die 3. Person Jahwes öfters in die 1. Person geändert. In den Zitaten aus Ex-Num bleibt die 3. Person aber mehrfach ungeändert (vgl. besonders Kol. XIII–XXVIII). Dies erkläre sich nach der Auffassung von YADIN aus der Tatsache, daß an diesen Stellen im Pentateuch Gottesrede vorliegt. LEVINE ist dagegen der Meinung, daß die 3. Person beibehalten wurde, wenn es sich um eine apodiktisch formulierte Vorlage handelt, daß aber bei einer kasuistischen Gesetzesbestimmung die 3. in die 1. Person geändert wurde. Diese Erklärung mutet anachronistisch an, weil es mehr als fraglich ist, ob der Verf. sich des Unterschieds zwischen apodiktischen und kasuistischen Rechtssätzen bewußt gewesen ist.

Nach YADIN beabsichtigte der Verf. eine wirkliche Tora zu geben, also ein Werk, das die göttliche Offenbarung für ganz Israel enthielt und das das Grundgesetz der essenischen Bewegung darstellte. Er habe das Werk auf der Basis der biblischen Überlieferung geschrieben (wobei er nicht nur den Pentateuch benutzte, sondern sich auch auf die historischen und prophetischen Bücher stützte), indem er einige Texte übernahm, andere modifizierte, harmonisierte und kombinierte, und dem Ganzen andere Abschnitte, die von ihm selber herrühren, hinzufügte. Der Verf. sei also vielmehr Editor als Autor im engeren Sinne gewesen. Dahingegen hat WACHOLDER (1983) nachdrücklich zu zeigen versucht, daß der Verf. ein Autor war, der sein Werk schrieb, um die alte mosaische Tora zu ersetzen; vgl. auch MCCREADY und KAMPEN. Er habe dabei keine anderen Quellen als den Pentateuch verwendet. WILSON und WILLS haben aber die These der einen Verfasserschaft bestritten. Sie weisen darauf hin, daß, obgleich die Tempelrolle ein Pseudepigraph sei, in welchem Gott sich direkt an Mose richtet, in größeren Abschnitten die pseudepigraphische Fiktion ignoriert wird. Diese Tatsache und andere Merkmale weisen nach ihrer Meinung auf ein heterogenes Werk mit einer eigenen Redaktionsgeschichte hin.

Kontemporären Beispielen entsprechend bildet die assoziative Ordnung des Stoffes ein hervorstechendes Merkmal der Rolle. Sie findet sich nicht nur in den Hauptabschnitten, sondern auch in kleineren Einheiten. So ruft in Kol. LII das Zitat aus Dtn 16:21–22 (LII 1–2) den Text von Lev 26:1 (LII 3) hervor, weil an beiden Stellen von der Errichtung einer Massebe die Rede ist. Danach wird, der Sequenz der biblischen Vorlage folgend, Dtn 17:1 angeführt, wo das Opfer eines mit irgendeinem Gebrechen behafteten Rindes oder Schafes verboten wird. Daran wird assoziativ hinzugefügt, daß ein trächtiges

Tier nicht geopfert werden darf. Es hat nicht nur ein ›Gebrechen‹, sondern es ist laut Lev 22:28 auch verboten, ein Muttertier mit seinem Jungen an einem Tag zu schlachten. Deshalb wird auch dieser Text zitiert, um ihn dann mit Dtn 22:6 zu verbinden (LII 6). Die Thematik der Jungtiere ruft die der Erstgeburt hervor, weswegen nun auch Dtn 15:19-23 zitiert wird (LII 7-12), usw. BRIN (1980) hat dieses Verfahren, von ihm »mosaic-like« *merging technique* genannt, näher untersucht und betont, daß der Verf. manchmal noch andere Texte zitiert als die schon von YADIN (1977) genannten.

Der assoziativen Ordnung des Stoffes verwandt ist die Harmonisierung von mehr als einmal im Pentateuch überlieferten, sich auf das gleiche Thema beziehenden Gesetzesvorschriften. Dieses Verfahren wird nicht nur dann angewendet, wenn die Weisungen sich als solche nicht widersprechen (vgl. wie in Kol. LIII 11ff. Dtn 23:22-24 [hebr. Text] und Num 30:3-10 [hebr. Text] harmonisiert werden), sondern auch dort, wo im biblischen Text bei gleicher Thematik unterschiedliche Gesetzesvorschriften vorliegen. Ein treffendes Beispiel dafür bildet die in Kol. LXVI 8ff. durchgeführte Harmonisierung von Ex 22:15-16 (hebr. Text) mit Dtn 22:28-29; vgl. auch Kol. LVIII 11-15, wo auf eine komplizierte und ingeniose Weise Num 31:27ff., 1. Sam 30:24-25; 1. Sam 8:15 und Gen 14:20 miteinander in Einklang gebracht worden sind.

Obleich in den biblischen Zitaten Abweichungen vom Text des Pentateuch öfter auf redaktionelle Bearbeitung zurückzuführen sind, fällt doch auf, daß die verwendete Vorlage offenbar dem von der Septuaginta bezeugten Text näher stand als dem masoretischen. Liliane Rosso hat darauf hingewiesen, daß eine mittelalterliche LXX-Variante korrespondiert mit dem Zitat aus Dtn 21:22 in der Tempelrolle. Tov hat die Stellen der Tempelrolle, die als Textvarianten betrachtet werden können, untersucht und kommt zum folgenden Ergebnis: 11QT = LXX = SP (Samaritanischer Pentateuch) ≠ MT (masoretischer Text) in 22 Fällen; 11QT = LXX ≠ SP ≠ MT in 26 Fällen; 11QT = SP ≠ LXX ≠ MT in 2 Fällen; 11QT = SP = MT ≠ LXX in 6 Fällen; 11QT ≠ SP in 11 Fällen. Es läßt sich daher schließen, daß der Verf. nicht durchgehend einen uns bekannten Texttypus verwendet hat bzw. daß der textkritische Wert der Tempelrolle für den MT und die Versiones beschränkt ist, um so mehr, weil nicht immer entschieden werden kann, ob es sich um ein Zitat oder um eine vom Verf. geflüchtig vorgekommene Interpretation, Assoziation, Harmonisierung usw. handelt.

Der sektarische Charakter der Tempelrolle ist nach YADIN (1977; 1980; 1983; 1985) unverkennbar, wenn man die in ihr hervortretenden, sich auf den Kalender, den Opferdienst, die Tempelanlagen und ihre Ausstattung, die Reinheitsvorschriften und das Königsgesetz beziehenden Ansichten zur Kenntnis nimmt.

Nach YADIN zählt, wie in anderen Qumranschriften und im Buch Jubiläen (Jub 6:32), der in der Tempelrolle verwendete Kalender 364 Tage (wie dabei der fehlende $1\frac{1}{4}$ Tag des Sonnenjahres ausgeglichen wurde, ist trotz der dem Problem gewidmeten Studien von BURGMANN noch immer ungelöst). Bei diesem Kalender besteht das Jahr aus vier Trimestern von jeweils 91 Tagen. Jedes Semester zählt also 13 Wochen (vgl. Jub 6:29), deren erster Tag immer ein Mittwoch ist, der Tag, an dem Gott laut Gen 1:14-19 die Sonne, den Mond und die Sterne schuf. Im Gegensatz zum offiziellen Kalender hatte jener den kultischen Vorteil, daß alle Festtage fixiert waren und niemals auf den Sabbat fielen, so daß die Sabbatverpflichtungen der Nichttätigkeit und des Nichtfastens mit den Verpflichtungen der einzelnen Kalenderfeste nie in Kollision geraten konnten; die Festtage fanden entweder an einem Mittwoch (Passah 15/1; Laubhüttenfest 15–21/7), an einem Freitag (Versöhnungsfest 10/7) oder an einem Sonntag (Garbenfest 26/1; Wochenfest 15/3; Weinfest 3/5; Ölfest 22/6) statt.

Das Garbenfest wurde am Sonntag nach dem Fest der ungesäuerten Brote, das bis 21/1 andauerte, also am 26/1 gefeiert, indem man *mimmoḥrat haššabbāt* (Lev 23:15) nicht wie die Pharisäer im Sinne des Morgens nach dem Passah oder wie die Sadduzäer und Samaritaner im Sinne des Morgens nach dem Sabbat nach dem Passahfest, sondern im Sinne von »am Morgen nach dem Sabbat« nach dem Fest der ungesäuerten Brote interpretierte. Gemäß Lev 23:15-16 folgte dann 50 Tage später das Wochenfest. Wieder 50 Tage später fand das Fest des neuen Weines und 50 Tage danach das des neuen Öls statt. Nicht nur das Wochenfest als Weizenfest, sondern auch das Fest des Garbenschwingens (Erstlingsfest der Gerste) und das Wein- und Ölfest galten dem Verf. als Erstlingsfeste, die von großzügig bemessenen Opfern begleitet zu begehen sind. Diesen Festen schließt sich ein weiteres an, das aufgrund der vorgeschriebenen Riten als das wichtigste von allen betrachtet sein mag. Es dauerte 6 Tage, an denen die zwölf Stämme, jeweils zwei pro Tag, Brandopfer darzubringen hatten. Es handelt sich um das Holzfest, das auf Neh 10:34 basiert, vgl. 13:3 und Jub 21:12-14. Laut Mischna, Bikkurim 2,9 und Ta'anit 4,5 wurde das Holzopfer neunmal im Jahr dargebracht.

Der von YADIN rekonstruierte Qumrankalender wird durch ein von MILIK veröffentlichtes Fragment bestätigt, in dem es heißt, daß das Ölfest auf den 22. Tag des 6. Monats fällt. LEVINE identifiziert zwar auch die Kalender von Jubiläen und Qumran, findet jedoch die Angaben der Tempelrolle zu mehrdeutig, um sie als eine sektarische Schrift zu bezeichnen. Nach ihm gehört die Tempelrolle nicht zu den Qumranschriften, weil die in ihr erwähnten Festzeiten nicht notwendig mit dem Qumrankalender korrespondieren. In der Wendung *mimmoḥrat haššabbāt* könne »Sabbat« Woche bedeuten. In Auseinanderset-

zung mit Levine hat MILGROM (Sabbath 1978) jedoch überzeugend dargelegt, daß »Sabbat« in der Tempelrolle immer Sabbat, niemals Woche bedeutet, und SWEENEY hat gezeigt, daß die Wendung *mimmolrat haššabbāt* in XVIII 10 aus stilistischen und syntaktischen Gründen vom Verf. übergangen wurde, nicht weil er abstreiten wollte, daß das Wochenfest am Sonntag stattzufinden hatte: sonst hätte er die Wendung in XVIII 12 nicht gebraucht.

Auffällig ist allerdings, daß das in 1QS II f. beschriebene, im 3. Monat gefeierte Bundesfest in der Tempelrolle nicht erwähnt wird. Nach ELGVIN (Covenant Festival, 1985) sei das Fest nach der Veröffentlichung der Tempelrolle in Qumran eingeführt worden. Zu beachten ist jedoch, daß Jub 6:17 das Wochenfest als Bundesfest bezeichnet. Es könnte daher in der Tempelrolle übergangen worden sein, weil es chronologisch mit dem Wochenfest zusammenfiel. Andererseits ist zu betonen, daß das in 1QS erwähnte Bundesfest offenbar ein typisches Fest der Qumrankommunität war, die sich selber als Bundesgemeinde verstand.

Fast die Hälfte der Tempelrolle ist dem Entwurf des Heiligtums, seiner Ausstattung, seinen Ritualen und Zeremonien und den Vorschriften für die Reinheit des Tempels und der heiligen Stadt gewidmet. Aus Kol. XXIX 8–10 geht deutlich hervor, daß das Heiligtum nicht als eschatologischer, sondern als von Menschen zu errichtender Tempel gemeint ist; vom eschatologischen Tempel, den Gott selber errichten wird »am Tag der Schöpfung«, ist in Kol. XXIX 8–10 die Rede, vgl. GARCÍA MARTÍNEZ (1986; 1988); unrichtig bezieht CALLAWAY (Erwägungen, 1985–1987) die Stelle auf einen bestehenden Tempel. YADIN (1977; 1983; 1985) behandelt ausführlich die Angaben des Textes betreffs der Tempelbauten, der Höfe, der Mauern und der Tore und beschreibt bis in Einzelheiten die perfekte Symmetrie des ganzen Komplexes, der sich grundsätzlich von der Stiftshütte, dem Tempel Salomos, dem Tempelentwurf Ezechiels und vom herodianischen Tempel sowie von dem in Mischnatraktat Middoth geschilderten Heiligtum unterscheidet. Uneinigkeit besteht darüber, wie man beim oft fragmentarischen Text die Maße, insbesondere die des äußeren Hofes, zu fixieren bzw. zu interpretieren hat. MAIER (1980; 1985) hat die von YADIN vertretene »minimal solution« durch eine »maximum solution« ersetzt. In Auseinandersetzung mit beiden bietet MINK (1988) eine neue Gesamtauffassung der Tempelanlage, die »dem System der Abmessung, den vermuteten Absichten und den zugrundeliegenden Überlieferungen der Tempelrolle entspringt und entspricht«.

Zu den Anlagen im inneren Hof zählen das Tempelgebäude, die Säulenhalle, das Treppenhaus, das Haus des Reinigungsbeckens, das Haus des Tempelgeräts, der Altar, das Schlachthaus, der Kochplatz, umlaufende Säulen im inneren Hof, Sitzgelegenheiten und Tische sowie Feuerstätten. Besonders auf-

fällig ist die Säulenhalle, eine Art Stoa, die westlich vom Tempelhaus zu bauen ist, damit die für die Priester geopfert Tiere von denen getrennt werden, die für das Volk dargebracht werden (Kol. XXXV 10 ff.). An den Säulen der Stoa sollen die Tiere getrennt angebunden und sortiert werden, damit die Priester sich nicht irren können, vgl. dazu MILGROM, *Studies*, 1978, 506 ff. Die Beschreibung des Schlachthauses, einer Decke, die von zwölf Säulen getragen wird, die Ketten hat, die von der Decke herabhängen, und Ringe, an die die Schlachttiere gebunden werden, sowie Räder, die das Fesseln und Loslassen der Tiere regulieren, gleicht mehr oder weniger der vom Mischnatraktat Mid-doth 3,5; laut talmudischen Quellen habe der Hohepriester Jochanan (Johannes Hyrkan I.) die Ringe eingeführt. Interessant ist auch die Erwähnung des Treppenhauses, eines Stiegenturms, »Haus der Wendeltreppe« genannt, auf der Nordwestseite des Tempelgebäudes (zur Architektur vgl. MAGEN), das nach YADIN den Zugang zum Tempeldach zu ermöglichen hatte. SMITH findet in diesem Zusammenhang Hinweise auf den Sonnenkult, den die Essener auf dem Tempeldach gefeiert haben sollten, eine Ansicht, die mit Recht von MILGROM (1985) bestritten worden ist.

Die Vorschriften für das Opferritual weisen öfter einen polemischen Ton auf. So wird einige Male betont, daß Opfertiere nur in Häuten von Tieren, die im Tempel geschlachtet worden sind, in die heilige Stadt gebracht werden dürfen. Tierhäute von reinen Tieren, die sonstwo ordnungsgemäß geschlachtet worden sind, werden ausgeschlossen. Schon Antiochos III. Megas hatte laut Josephus, *Ant.* XII,146 angeordnet, daß Häute von Tieren, deren Genuß den Juden verboten ist, nicht in Jerusalem eingebracht werden durften. Die Tempelrolle verschärft dieses Verbot, indem es auch auf reine, außerhalb der Stadt geschlachtete Tiere ausgedehnt wird. Reine Tiere dürfen nur in einer Stadt geschlachtet werden, die drei Tagereisen von Jerusalem entfernt liegt, es sei denn im Tempel (vgl. Ex 3:18). Dagegen darf man reine fehlerhafte Tiere dreißig Stadien vom Tempel entfernt schlachten. D. h., daß (wie nachdrücklich betont wird) in Jerusalem nur Fleisch gegessen werden darf, das von im Tempel geschlachteten Tieren stammt.

Vor allem aber reflektiert die Tempelrolle die Spannungen zwischen Priestern und Leviten, indem sie den Leviten Prärogativen einräumt, die diese in Wirklichkeit nie gehabt haben: Während des Wein- und des Ölfestes sollen die Leviten einen Doppelteil von den Opfern empfangen (XXI 1; XXII 12); Richter können aus ihren Reihen gewählt werden (LXI 8–9; anders Dtn 19:17); im Kronrat des Königs sind sie gleichermaßen vertreten wie die Vorsteher des Volkes und die Priester (LVII 12–15); ihnen gebührt der Zehnte vom Korn, vom Wein und vom Öl, der Schulterteil von den Schlachtopfern, 1% von Beute und Jagd, 10% vom wilden Honig und 2% von wilden

Tauben, während die Priester von den letzten 1% erhalten (LX 6–9) (der Zehnte und ein Anteil an der Beute sind in der Bibel angeordnet, die anderen Sachen sind Neuerungen); die Leviten nehmen an der Schlachtung der Opfertiere teil (XXII 4; in der Spätzeit des zweiten Tempels war sie in der Praxis Priesterarbeit). In einer Reihe von Aufsätzen hat MILGROM (1978: Studies; 1980) den polemischen Charakter dieser Anweisungen für die Leviten herausgestellt (vgl. auch »The Shoulder for the Levites« bei YADIN, Temple Scroll I, 169–176). Wie in den Chronikbüchern tritt der Verf. nachdrücklich für die Rechte der Leviten ein.

Was die Reinheitsgesetze angeht, folgerte der Verf. der Tempelrolle aus Num 5:2-3, daß das Gebot der Reinheit auf den Tempel als göttlichen Bezirk, das Tempelareal als Lager der Leviten und die Tempelstadt als Lager der Stämme angewendet werden mußte. Die Reinheitsvorschriften sind, wie GARCÍA MARTÍNEZ (1984; 1988: *Limites*) ausführlich nachgewiesen hat, von drei Tendenzen bestimmt: a) Ausdehnung der Reinheitsvorschriften für den Tempel auf die heilige Stadt; b) Ausdehnung von bestimmten Reinheits- und Unreinheitsvorschriften, die in der Bibel nur von den Priestern eingehalten werden müssen, auf alle Israeliten, und c) Erweiterung und Radikalisierung des Kontaminationsbereichs. Als Beispiele für a) lassen sich anführen: wer einer Frau beischläft, darf drei Tage lang die heilige Stadt nicht betreten (XLV 11–12); wer einen nächtlichen Samenerguß hat, muß sich selber und seine Kleider reinigen und darf drei Tage lang nicht in die heilige Stadt kommen (XLV 7–10); Häute von Tieren, die nicht im Tempel geschlachtet worden sind, dürfen nicht in die heilige Stadt gebracht werden (XLVII 7–18); Fleisch von Tieren, die nicht im Tempel geschlachtet worden sind, darf in der heiligen Stadt nicht verzehrt werden (LII 19–21); Latrinen sollen in einer Mindestdistanz von 3000 Ellen außerhalb der heiligen Stadt aufgestellt werden (XLVI 13–16). Für b) ist bezeichnend, daß Blinden der Eintritt in die heilige Stadt untersagt ist (XLV 12–13; vgl. Lev 21:17-20). Als Beispiel für c) läßt sich anführen, daß ein Leichnam nicht nur die Geräte in einem Haus, sondern auch dessen Boden, Wände und Türen verunreinigt (XLIX 11–15), und daß ein totes Kind im Mutterleib die schwangere Frau unrein wie ein Grab macht, so daß sie jedes Haus, in das sie kommt, sowie die sich darin befindlichen Geräte, und jeden, der es berührt oder zu ihr ins Haus kommt, unrein macht (L 10–12). GARCÍA MARTÍNEZ (1987, S. 386) weist darauf hin, daß diese Reinheitsvorschriften den Ausgangspunkt bilden für eine Entwicklung, die in Qumran damit endete, daß man die Reinheitsgesetze für den Tempel auf die Qumrangemeinde übertrug und von den Mitgliedern der Kommunität eine Reinheit gleich der der Engel forderte.

Ein überaus interessanter Text ist der Gesetzeskodex von Kol. LVI–LIX,

den man als Königsgesetz (*torat hammelek*) zu bezeichnen pflegt. Sein Verf. stützt sich auf Dtn 17:14–20, das er zunächst zitiert, allerdings nicht ohne auffallende Änderung der Vorlage: so heißt es nicht, daß der König sich eine »Zweitschrift dieser Tora« anfertigen muß, sondern daß »man für ihn diese Tora schreibt«, mit der die folgenden Statuten gemeint sind. Sie regeln zuallererst die militärische Organisation und den Umfang der königlichen Garde (12000 ausgewählte und unbescholtene Männer, 1000 aus jedem Stamm, vgl. Num 31:3–5 und Ex 18:21–25; YADIN findet hier eine Polemik gegen die Söldnertruppen von Johannes Hyrkan I. und Aristobul I.). Dann folgen Vorschriften für die Einrichtung, Struktur und Funktion des königlichen Rats, die dazu geeignet erscheinen, die Macht des Königs zu beschneiden, weil er sich den Entscheidungen dieses Gremiums, in dem Priester und Leviten die Mehrheit besitzen, zu unterwerfen hat. Der König darf nicht eine Heidin ehelichen (vgl. Dtn 7:3; Neh 13:25–26), sondern nur eine Frau aus dem Stamm seines Vaters nehmen (vgl. Gen 24:37–38; Lev 21:14). Bigamie und Scheidung sind ihm verboten. Schließlich finden wir Anweisungen für den Verteidigungs- und Angriffskrieg; letzterer darf nur auf Weisung des Hohenpriesters geführt werden.

Nachdem YADIN den Abschnitt, der sich mit der Monogamie befaßt (LVII 17–18), schon 1972 in einem kurzen Aufsatz veröffentlicht hatte, haben manche Autoren die Passage im Zusammenhang mit Damaskusschrift 4,19–5,5 und mit dem NT kommentiert (darunter VERMES; FITZMYER 1976; 1980; MUELLER; AMMASSARI; VARGAS-MACHUCA). Nach der Publikation der Tempelrolle hat jedoch das Königsgesetz als solches manche Reaktionen hervorgerufen. WEINFELD vergleicht die Statuten mit dem Traktat *περι βασιλειας*, der Anweisungen für das Verhalten des Königs beim Tempelritual und als Heerführer enthält. Mit Recht wendet GARCÍA MARTÍNEZ (1987, S. 387) dagegen ein, daß die Opfer- und Reinheitsvorschriften der Tempelrolle diesen Vergleich nicht zulassen. MENDELS hat auf die Vorstellungen über das Königtum im Aristeasbrief hingewiesen und diese als hellenistische Anpassung an kontemporäre jüdische Ansichten über den König als Richter, seine Selbstbestimmung, seinen Staatsrat und seine Armee, so wie diese auch in der Tempelrolle hervortreten, gedeutet. DELCOR (1981) ist jedoch der Meinung, daß das Königsgesetz die Absicht hatte, die früheren Mißbräuche des Königtums mittels tiefgreifender Erneuerungen zu verhindern, und findet in den Statuten eine qumranische Reaktion gegen das Königtum der Hasmonäer. Nach HENGEL, CHARLESWORTH und MENDELS richte sich das Gesetz gegen Alexander Jannaeus, weil es sich gegen die Werbung von Söldnertruppen wehrt, dem König keine kultischen Funktionen gewährt und ihn den Priestern untergeordnet sein läßt. Auch die Tatsache, daß in Kol. LXIV 9ff. von Kreuzigung (s. u.)

die Rede ist, weist auf die Verfassung der Tempelrolle in der Zeit von Alexander Jannaeus hin. STEGEMANN (1988) hält aber dafür, daß der Text der Tempelrolle die Zeit der Hasmonäer überhaupt nicht reflektiert und daher früher entstanden sein muß: Die Tätigkeit des Königs wird scharf von der des Hohenpriesters unterschieden und man findet nicht die Personalunion der Hasmonäer. Die im Gesetz geforderten Neuerungen könnten sehr gut als Polemik gegen die von den früheren Königen verübten Übel verstanden werden. Das Gesetz müsse nicht notwendig in einer Zeit verfaßt worden sein, in der es einen König in Israel gab. Wie andere Autoren findet GARCÍA MARTÍNEZ (1987) in dem Gesetz eine deutliche Polemik, insbesondere dort, wo die Trennung der königlichen und priesterlichen Befugnisse gefordert wird. Die im Gegensatz zu den Bibelkommentaren (*p'sarim*) verhaltene Polemik weist aber auf die Frühzeit der hasmonäischen Herrschaft hin. Das Königsgesetz stamme aus Kreisen, aus denen auch die anderen Teile der Tempelrolle herrühren. Ob und, wenn ja, inwieweit man eine polemische Spitze im Königsgesetz finden darf, ist m.E. schwer zu entscheiden. Von Söldnertruppen ist mit ausdrücklichen Worten nicht die Rede. Es wird nur gesagt, daß ein israelitisches Heer aufzustellen ist. Die Trennung der Befugnisse des Königs und des Hohenpriesters braucht nicht notwendig auf eine Polemik gegen die Hasmonäer hinzuweisen.

Im Schlußteil der Tempelrolle, der vorwiegend die Gesetze von Dtn 18-22 behandelt (Kol. LX–LXVI), hat ein Abschnitt besonderes Interesse auf sich gelenkt. Es handelt sich um Kol. LXIV 6–13, eine Passage, die auf Dtn 21:22–23 basiert:

Wenn jemand Nachrichten über sein Volk weitergibt und er liefert sein Volk einem fremden (Volk) aus und fügt seinem Volk Böses zu, dann sollt ihr ihn ans Holz hängen, so daß er stirbt. Aufgrund von zwei Zeugen und aufgrund von drei Zeugen soll er getötet werden, und man hängt ihn ans Holz. Wenn jemand ein Kapitalverbrechen begangen hat und er flieht zu den Völkern und verflucht sein Volk, die Israeliten, dann sollt ihr ihn ebenfalls ans Holz hängen, so daß er stirbt. Aber du sollst ihre Leichname nicht über Nacht am Holz hängen lassen, sondern sie noch am selben Tag begraben, denn Verfluchte Gottes und der Menschen sind ans Holz Gehängte. Du sollst die Erde nicht verunreinigen, die Ich dir zum Erbbesitz gebe.

Anders als in Dtn 21:22 ist in diesem Text zuerst vom Aufhängen und dann vom Sterben die Rede. Im Gegensatz zu der pharisäisch-rabbinischen Auslegung, die der Abfolge Töten–Aufhängen entsprechend die Todesstrafe durch Hängen ablehnte, vertritt der Verf. der Tempelrolle den Standpunkt, daß der Tod des Schuldigen durch Aufhängen herbeigeführt werden soll. Diese Deutung wird durch 4Q169, einen Kommentar zu Nahum, bestätigt. Dort ist die

Rede von Demetrius, dem König von Javan, und vom Löwen der Zornesglut. Der Text von Nah 2:13b (»Und er füllte mit Raub seine Höhle und seine Wohnung mit Zerrissenem«) wird folgendermaßen erklärt: »Die Deutung davon bezieht sich auf den Löwen der Zornesglut... Rache(?) an den nach Trug Trachtenden; sie hängte er als lebende Menschen auf... in Israel seit alters, denn *lhw by 'l hš [yq]r'*« (4Q 169 3–4 Kol. I,6-8). Schon ALLEGRO schlug bei seiner ersten Publikation des Textes (1956) vor, den Löwen der Zornesglut mit Alexander Jannaeus zu identifizieren, der laut Josephus (Bellum I,97; Ant. XIII,380) achthundert von seinen Gegnern kreuzigen und vor ihren Augen ihre Frauen und Kinder abschlachten ließ. Zunächst war man der Ansicht, daß dieses widerwärtige Vorgehen vom Verf. des Nahumkommentars scharf kritisiert worden sei. Im Text sei dementsprechend gesagt gewesen, daß Ähnliches seit altersher in Israel *nicht* geschehen war. YADIN (1971) gelang jedoch der Nachweis, daß aufgrund der Tempelrolle Kol. LXIV 6–13 vielmehr die Hinrichtung der mit Demetrius III. kollaborierenden Juden von der Qumrangemeinde gutgeheißen wurde und daß daher im Text gestanden habe, daß er Menschen lebendig aufhängte, wie es seit alters das Gesetz in Israel war. Die oben von uns nicht übersetzten Worte seien also folgendermaßen zu übersetzen: »Da es (in der Schrift) über den Gehängten heißt: lebendig ans Holz.« Dieser Erklärung folgte FITZMYER (1978), der darauf hinwies, daß im NT die Kreuzigung Jesu als »Hängen ans Holz« bezeichnet wird. Dagegen meint BAUMGARTEN (1972; 1982), daß die Qumrankommunität zwar Aufhängen als legale Form der Hinrichtung betrachtete, Kreuzigung jedoch entschieden ablehnte: *tālā* bedeute »aufhängen«, nicht »kreuzigen«. Die von GARCÍA MARTÍNEZ (1979–1980) vorgeschlagene Ergänzung des Textes im Nahumkommentar geht ebenfalls davon aus, daß Kreuzigung als Todesstrafe abgelehnt wurde, aber er findet diese im Text bezeugt. (Er rekonstruiert 4Q 169 3–4 Kol. I,8 wie folgt: »... eine abscheuliche Tat verübend, die nicht verübt wurde) in Israel seit altersher, weil sie entsetzlich (*[mw]r'*) ist für den lebendig ans Holz Gehängten«. HALPERIN hält dagegen Kreuzigung für eine den Römern entlehnte Todesstrafe, die nicht nur von der Qumrangemeinde, sondern auch von den Pharisäern vor 70 n. Chr. gebilligt wurde. Nach 70 n. Chr. sei sie aus humanitären Gründen abgeschafft worden. Man darf schließen, daß im Nahumkommentar und in der Tempelrolle nur von »Aufhängen« die Rede ist, so daß »Kreuzigung« nicht mit ausdrücklichen Worten sanktioniert wird. Fraglich erscheint jedoch, ob die Qumrangemeinschaft oder andere einen wesentlichen Unterschied zwischen lebendigem Aufhängen am Ende eines Strickes und Kreuzigung gemacht haben (YADIN 1985, S. 237), um so mehr weil im NT Kreuzigung als Aufhängen ans Holz und in Sifre Dtn 21:22 lebendiges Aufhängen als Hinrichtungsart der (römischen) Obrigkeit bezeichnet werden.

Nichtsdestoweniger sind die Angaben des Nahumkommentars für eine Datierung der Tempelrolle unzureichend.

Die Frage, wann und von wem die Tempelrolle verfaßt wurde, wird unterschiedlich beantwortet. YADIN (1977; 1983) findet in den oben erwähnten zwei Fragmenten der Handschriften 4Q 364–365 Überreste einer aus hasmonäischer Zeit stammenden Tempelrolle, jedoch wohl zu Unrecht. Eine hasmonäische Datierung um 125–100 v. Chr. läßt sich daher aufgrund dieser Bruchstücke nicht behaupten. Die Ersetzung des Anfangs der Rolle durch ein neues Lederstück (s. o.) bezeugt, daß die aus herodianischer Zeit stammende Handschrift öfters verwendet wurde, so daß das Autographon mindestens ins 1. vorchristliche Jh. gehören dürfte. STEGEMANN (1988) plädiert für die Entstehung der Schrift im 5. oder 4. vorchristlichen Jh. WACHOLDER denkt an ungefähr 200 v. Chr., VAN DER WOUDE (1980) an die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, HENGEL c. s. an den Anfang des 1. Jhs., während THIERING sich für das 1. nachchristliche Jh. entscheidet. YADIN ist der Ansicht, daß sprachliche Kriterien auf die hasmonäische Zeit hinweisen. Bei der Einrichtung der Ringe des Schlachthauses unter Johannes Hyrkan I. sei dieser der sadduzäischen Doktrin gefolgt, die auch schon vom Verf. der Tempelrolle verteidigt worden war. Weil dieser generell Themen behandle und Regeln aufstelle, die im Gegensatz zu den herrschenden Verhältnissen standen, müsse das Autographon aus den ersten Regierungsjahren von Hyrkan I. oder wenig früher stammen. Yadin möchte die Tempelrolle mit dem in der Damaskusschrift erwähnten Buch Hagu gleichsetzen, in welchem die Richter und Priester der Essener sich auskennen und in welchem alle Israeliten von Jugend an unterwiesen werden sollten (CD 10,4–6; 13,2f.; 14,6ff.; 1QSa 1,6f.). Im Kommentar zu Psalm 37 aus Höhle 4 (4Q171 IV, 8–9) ist die Rede von einem Gesetz (*tora*), das der Lehrer der Gerechtigkeit dem gottlosen Priester (= Hohenpriester) in Jerusalem schickte, der die Absicht hatte, den Lehrer zu töten. Mit Recht stellt Yadin fest, daß mit diesem Gesetz nicht der Pentateuch gemeint sein kann. In einer Catena (4Q177 1–4, 13–14) wird Hos 5:8 folgendermaßen erklärt: »Blast die Posaune zu Gibea: die Posaune ist das Buch... (und die Trompete ist) das Buch der zweiten Tora, das... Männern seines Rats, aber sie äußerten sich aufrührerisch gegen ihn und...« Mit dem ersten Buch scheint die mosaische Tora, mit dem zweiten die Tempelrolle gemeint zu sein. Yadin zieht daher den Schluß, daß der Lehrer der Gerechtigkeit der Autor der Tempelrolle war. Aus Damaskusschrift 5,1–5 möchte er folgern, daß das dort erwähnte versiegelte Gesetzbuch mit der Tempelrolle identisch ist und daß mit dem dort genannten Sadok der Lehrer der Gerechtigkeit angedeutet wird, der die Schrift veröffentlichte. Diese Deutung des Textes bleibt jedoch ungewiß (vgl. VANDERKAM). Vielmehr sollte man auf Damaskusschrift 6,2–11a hinweisen, wo anlässlich

von Num 21:18 und Jes 54:16 von Stäben die Rede ist, mit denen die Vornehmen des Volkes den Brunnen (= die Tora) gruben, Stäben, die vom Stab, dem Toraforscher, angeordnet waren. Mit dem Toraforscher ist wohl der Lehrer der Gerechtigkeit gemeint, der Gründer der Qumrankommunität. Weil das für »Stab« verwendete Wort *m^hōqēq* auch »Gesetzgeber« bedeuten kann und vom Wandeln in den »Stäben« gesprochen wird, dürfte die Passage von den Gesetzen reden, die der Lehrer anordnete. Damit wäre die Tempelrolle als die einzig autoritative Anleitung zum richtigen Verständnis der mosaischen Tora ausgewiesen und stamme aus der Zeit des Lehrers, also (wie noch näher zu begründen sein wird) aus der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s (VAN DER WOUDE, 1982).

YADIN (1977; 1983; 1985) weist auf eine Anzahl von Parallelen zwischen der Tempelrolle einerseits und der Damaskusschrift, der Kriegsrolle (1QM) und dem Nahumkommentar (4QpNah) andererseits hin, um seine These zu untermauern, daß die Tempelrolle aus der Qumrankommunität stammt. Die Übereinstimmungen (z. B. Verbot der Polygamie, der Nichtenehe, des Geschlechtsverkehrs in der heiligen Stadt [mit der Damaskusschrift]; Parallelen im Heerwesen und Ausschließung von Frauen aus der heiligen Stadt während des Endkriegs [mit 1QM]; die schon erwähnte Strafe der Aufhängung [mit 4QpNah]; der Kalender) könnten für die These sprechen; sie beweisen jedenfalls, daß die Tempelrolle irgendwie in Beziehung zur Qumrankommunität gesetzt werden muß. Schon deswegen empfiehlt sich die Ansicht von STEGEMANN, WACHOLDER, LEVINE und SCHIFFMAN, die mit unterschiedlicher Begründung eine von Qumran völlig unabhängige Entstehung der Tempelrolle befürworten, nicht. Wie aber besonders GARCÍA MARTÍNEZ mehrfach (1987 *Origines*; 1987 *Estudios*; 1987 *Essénisme*) hervorgehoben hat, sprechen andere Daten gegen eine Ansetzung in die Zeit, in der die Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit schon in Qumran ansässig war: Die Interessen, von denen die im strengen Sinne sektarischen Schriften der Kommunität Zeugnis ablegen, sind von denen der Tempelrolle oft verschieden, die Art und Weise, in der die heilige Schrift interpretiert wird, ist in mancher Hinsicht ungleich, die Halacha zeigt Änderungen, das Bundesfest der Qumrangemeinde bleibt in der Tempelrolle unerwähnt, es gibt Unterschiede im Vokabular und vor allen Dingen ist die Einstellung zum Tempel und zu seinen Behörden nicht identisch. Die Tempelrolle müsse daher aus der Zeit vor der Ansiedlung in Qumran stammen. So ließen sich nicht nur die Übereinstimmungen, sondern auch die Unterschiede als Folgen einer Entwicklung, die durch den Bruch mit dem jerusalemer Tempel herbeigeführt wurde, am besten verstehen.

Eine grundsätzliche Stütze für diese Sicht der Dinge bildet die von QIMRON und STRUGNELL angezeigte Handschrift 4QMMT (*Miqqṣat Ma^aṣe Hattōrā*),

ein Schreiben, das nach Angabe der beiden Autoren vom Haupt der Qumrangemeinde dem Haupt seiner Opponenten geschickt wurde und das die Gründe für die geistige Trennung »von der Majorität des Volkes« darlegt. Das Dokument, das sprachlich an das Mischna-Hebräisch erinnert, liegt in sechs fragmentarischen Manuskripten vor, die sich gegenseitig ergänzen, so daß ein Text von 120 Zeilen rekonstruiert werden kann. Dieser enthält nach einer verlorengegangenen Einleitung einen teilweise erhalten gebliebenen Kalender, eine Liste verschiedener Halachot, in denen sich die Sekte von den Opponenten unterschied, und einen Epilog, der die Gründe für die religiöse Absonderung erwähnt und den Adressaten sowie das Volk auffordert, wieder den »rechten Weg« zu beschreiten. Die erwähnten Halachot entsprechen denen der Tempelrolle. Nicht nur finden wir einen kultischen Kalender, sondern die Gesetzesbestimmungen richten sich auch hier auf den Tempel, die heilige Stadt, die Reinheitsvorschriften für beide, die Zehnten, die Unreinheit und die (verbotene) Heirat zwischen Priestern und Israeliten. Offenbar bildet 4QMMT ein Bindeglied zwischen der Tempelrolle und den im strengen Sinne sektarischen Schriften der Qumrangemeinde (GARCÍA MARTÍNEZ 1987, Estudios). Dem entspricht die maßvolle Kritik, die aus dem Dokument spricht. Der Autor der Schrift mag der Lehrer der Gerechtigkeit gewesen sein, der Adressat der Hohepriester in Jerusalem (Jonathan oder Simon nach Qimron-Strugnell, m.E. eher Hyrkan I.).

Wenn die Tempelrolle das Grundsatzprogramm des Lehrers der Gerechtigkeit bildet (VAN DER WOUDE, 1980), das zu der Trennung »von der Majorität des Volkes« führte, ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß der Lehrer für sein Werk Quellen verwendet hat. Der Festkalender hat sicher ältere Wurzeln (er ist im Buch Jubiläen, das aus der Mitte des 2. vorchristlichen Jh.s stammen dürfte, vorausgesetzt). Die Reinheitsgesetze könnten unter dem Eindruck der Wiedereinweihung des verunreinigten Tempels Jerusalems formuliert worden sein (GARCÍA MARTÍNEZ 1987, Estudios) und Debatten, die der Investitur von Simon vorangingen, könnten das Königsgesetz ausgelöst haben (GARCÍA MARTÍNEZ, ebd.). Natürlich bleibt noch manches unklar, aber die uns zur Verfügung stehenden Daten lassen eine Entstehung der Tempelrolle in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s als ziemlich sicher erscheinen.

YADIN (1985) hat die Ergebnisse seiner Arbeit an der Tempelrolle in einer gemeinverständlichen und fesselnden Veröffentlichung, die auch ins Deutsche übertragen wurde und auf die wir im Vorangehenden öfter Bezug genommen haben, dargeboten. Die schön illuminierte deutsche Ausgabe bietet eine wertvolle Übersicht über die Erwerbung, den äußeren Befund, den Inhalt und die Datierung und Bedeutung der Schrift. Wer, ohne von technischen Details belastet zu werden, sich über die Tempelrolle informieren lassen möchte, findet

in diesem Buch, was er sucht. Schade ist nur, daß in ihm eine Übersetzung der Handschrift fehlt.

Scharfe Kritik an Yadins Beurteilung der Tempelrolle hat WACHOLDER geübt. Er beansprucht als seine ›Entdeckung‹, daß die Tempelrolle (von ihm 11Q Torah genannt) eine neue Tora neben der mosaischen darstellt, daß diese vom Lehrer der Gerechtigkeit (der mit dem in Damaskusschrift 5,5 erwähnten Sadok identisch sei) verfaßt wurde, und daß diese Tora als am Sinai offenbartes Wort Gottes von der Gemeinde des Lehrers betrachtet wurde. Das aber hatte vorher schon Yadin gesagt. Was wirklich neu ist an den Thesen von W., ist die Behauptung, daß der Autor der Tempelrolle eine neue Tora schrieb, die die mosaische ersetzen sollte, und daß jene um 200 v. Chr. verfaßt wurde. W. stützt seine These, daß die neue Tora autoritativer sein wollte als die mosaische, auf 11Q Temple XXIX 8–10 und LIX 8–9. Aber aus letzterer Passage läßt sich nicht entnehmen, daß der Pentateuch als ›ephemeral‹ betrachtet wurde. In XXIX 9 heißt *ad* »bis«, nicht »während«, wie Wacholder sagt, um seine Interpretation zu untermauern, daß die Vorschriften der Tempelrolle sich auf die Zukunft beziehen, gerechnet ab der Zeit, an der der Lehrer der Gerechtigkeit das Manuskript verfaßte (»während« ist im Zusammenhang unmöglich, weil es undenkbar ist, daß Gott fortwährend einen neuen Tempel schuf). Es handelt sich in XXIX 8–9 um den eschatologischen Tempel, den Gott selber erbauen würde. Das heißt, daß der Tempel, von dem in der Rolle die Rede ist, nicht das eschatologische Heiligtum ist, sondern der Tempel, der schon gebaut hätte werden müssen. 11Q Temple ist nicht, wie W. sagt, »a new and superial Tora« als Ersatz für den Pentateuch. Besonders 4QMMT macht klar, daß der Lehrer der Gerechtigkeit sich auf das mosaische Gesetz stützte und daß die Auseinandersetzung mit seinen Opponenten sich auf die Frage nach der richtigen Deutung dieses Gesetzes bezog. Aufgrund der Parallelen zwischen Eupolemos und der Tempelrolle nimmt W. an, daß letztere vor 157 v. Chr. (der Zeit der Verfassung der Eupolemos-Schrift) entstanden sein muß. Aber selbst wenn eine Interdependenz zwischen Eupolemos' Beschreibung des salomonischen Tempels und der des in der Tempelrolle geschilderten Heiligtums nachweisbar wäre (s. dazu aber DELCOR, 1988), könnte an eine gemeinsame Vorlage gedacht werden. Diese schließt W. jedoch von vornherein aus, weil der Autor der Tempelrolle seiner Ansicht nach keineswegs als Editor bezeichnet werden darf.

Nach WACHOLDER sei CD (= Damaskusschrift) 20 chronologisch um mindestens 40 Jahre von CD 1,1–8,21 (19,34a) zu trennen: Dieser Text sei noch während des Lebens des Lehrers der Gerechtigkeit, jener nach seinem Tod verfaßt worden. W. versucht seine These durch eine Analyse des Vokabulars, des Inhalts und des Charakters von CD 20 glaubwürdig zu machen. Sie muß aber entschieden abgelehnt werden, weil a) 19,34a eine Fortsetzung verlangt,

die tatsächlich im folgenden vorliegt; b) die Wendungen, die die unterschiedlichen Abschnitte von 19 (8) einleiten, denen von 20 entsprechen (*kn bmspt*: 19,29; 20,1; *wkmspt bzp*: 8,19; 20,8); c) nirgends in CD 1–8 angedeutet ist, daß der Lehrer noch lebte, als dieser Text verfaßt wurde. Die große Rolle, die der Lehrer spielte, sei nach W. durch eine Anzahl von Ehrennamen unterstrichen worden: Gesalbter (2,12); sein Name (2,13); festes Haus (3,19); Stab (6,4); der, der das Gesetz erforscht (6,7); Lehrer der Gerechtigkeit (6,11); Stern und Erforscher des Gesetzes (7,18); Szepter (7,19); Fürst der ganzen Gemeinde (7,20); der Gesalbte aus Aaron und Israel (19,10–11). In Wirklichkeit beziehen sich nur ›Stab‹ und ›Erforscher des Gesetzes‹ auf den Gründer der Gemeinde. Die Behauptung, daß der Verf. der Damaskusschrift die neue Pflanzung mit der Ankunft des Lehrers identifiziere, widerspricht CD 1,7–11. W. braucht diese These, weil er findet, daß in den erwähnten 20 Jahren, welche auf die vorangehenden 390 Jahre des göttlichen Zorns folgen, der Lehrer »would preside over the exiles (im Land von Damaskus) while the scoffing priest shall rule in Israel«. CD 1–8 beschreiben die Zeit der Gemeinde vor der Bildung der *yahad* in Qumran. Daher komme der Begriff *yahad* in CD 1–8 nicht vor, im Gegensatz zu CD 20 (das, wie wir gesehen haben, von W. vierzig Jahre später datiert wird). W. erwähnt jedoch nicht, daß *yahad* auch im *Gesetzesteil* von CD, den er mit Recht der Zeit der *yahad* zuweist, nicht begegnet!

Nach WACHOLDER bezeuge CD 5,5 den Namen des Lehrers der Gerechtigkeit, weil gesagt sei, daß *Sadok* das Buch des Gesetzes (= 11Q Torah!) ans Licht brachte. Dieser These ist entgegenzuhalten, daß im Kontext von Bigamie und Polygamie die Rede ist, die nach Auffassung der Essener verboten waren. Die Frage wird erörtert, weshalb denn David das göttliche Gesetz übertreten habe. Die Antwort lautet: weil er nicht im »versiegelten Buch des Gesetzes«, das in der Lade war, gelesen hatte, denn es war nicht in Israel geöffnet worden seit dem Tag, da Eleazar, Josua und die Ältesten gestorben waren, da man den Astarten diene: Es war verborgen (und) wurde (nicht) enthüllt bis zum Auftreten Sadoks. Es will mir scheinen, daß in diesen Zeilen nur vom Pentateuch die Rede sein kann und daß die ausdrückliche Erwähnung von Eleazar, Josua und die Ältesten auf die nachfolgende Zeit Davids hinweist. Dementsprechend kann mit Sadok m. E. kaum ein anderer als der Hohepriester zur Zeit dieses Königs gemeint sein (vgl. auch VANDERKAM). Die Entgegnung W.s, daß, wenn das richtig wäre, David das Buch auch kennen müßte, trifft nicht zu, weil Sadok erst erwähnt wird (2 Sam 8:15-18), nachdem der König schon mehrere Frauen geehelicht hatte (2 Sam 3:2-5). Daß in diesem Zusammenhang, wenn unsere Erklärung der in Rede stehenden Passage der Damaskusschrift das Richtige trifft, auch Salomo vom Verf. hätte gerügt werden müssen, ist nicht einzusehen, weil dieser König in den Qumranschriften niemals als vorbildlich

dargestellt wird. – Nach W. seien die »Söhne Sadoks« die Nachkommenschaft von Sadok, dem Lehrer der Gerechtigkeit, den er mit einem Schüler von Antigonos von Soko identifiziert. Die These ist schon darum unwahrscheinlich, weil »Söhne Sadoks« eine geläufige atl. Wendung ist.

Auf dem Boden dieser anfechtbaren literarischen Analysen und fragwürdigen Identifikationen versucht WACHOLDER schließlich die früheste Geschichte der Qumrankommunität nachzuzeichnen. Er betrachtet die 390 Jahre von CD 1,5f. als zuverlässige chronologische Information und faßt »Damaskus« im wörtlichen Sinne auf, also nicht als Deckname für Qumran. Die Sekte entstand also 196 v. Chr. (586–390 = 196), und damals fing auch die Laufbahn des Lehrers an. Dieser hatte sein Buch, die Tempelrolle, um 200 v. Chr. geschrieben und »entdeckte« es einige Jahre später! Der Mann des Spottes ist nach W.s Meinung der Hohepriester von Jerusalem, der amtierte zur Zeit, als der Lehrer in Damaskus verblieb (daß der Mann des Spottes Hohepriester war, wird nirgends gesagt: 1QpHab 10,9 setzt mit *hittif* vielmehr einen »Propheten« voraus). Dieser Mann des Spottes sei also Simon II. der Rechtfertige. Der Verf. von CD 1–8 hoffe, daß nach 20 Jahren der Lehrer der Gerechtigkeit als wahrer aaronitischer Priester in Jerusalem begrüßt werden würde. Als das nicht geschah, mußte der Lehrer mit der Enttäuschung ins reine kommen. Aus dieser Periode stamme der Habakukkommentar, in welchem vorausgesetzt sei, daß der Lehrer noch lebte (das aber wird in Wirklichkeit in 1QpHab nirgends angedeutet). CD 1–8 sei gekennzeichnet »by a sublime optimism, as it relates a story of hope and expectation« (das ist geradezu nicht wahr!), der Habakukkommentar dahingegen durch den Versuch »to counter the air of despair and disappointment« (188). Der gottlose Priester von 1QpHab sei Onias III. Letztere Identifizierung ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Noch ganz abgesehen davon, ob in 1QpHab tatsächlich von *einem* gottlosen Priester oder vielmehr von mehreren die Rede ist (VAN DER WOUDE 1982), kann man sich bei der von der Tradition als fromm und gerecht beschriebenen Person Onias' III. kaum vorstellen, daß der Verf. von 1QpHab von ihm gesagt hätte, daß er Reichtum raubte (1QpHab 8,11; sogar von den Völkern, 8,12!), auf Wegen der Völlerei wanderte (11,13), die Armen zu vernichten suchte (12,6) und das Heiligtum Gottes verunreinigte (12,9). W. gesteht selber: »the details remain obscure« (191)!

Abgesehen von den Hauptthesen WACHOLDERS müssen auch andere Bedenken angemeldet werden. Die komplizierte Redaktionsgeschichte von 1QS und paläographische Daten werden völlig ignoriert, das »Land von Damaskus« wird ohne weiteres im wörtlichen Sinne interpretiert, und der historische und eschatologische Lehrer der Gerechtigkeit werden nicht voneinander unterschieden. Eine beachtenswerte Alternative zu den Arbeiten Yadins bietet das Werk W.s nicht, obgleich es stellenweise wertvolle Angaben enthält.

2. Die aramäischen Henochfragmente

Textveröffentlichungen: J. T. MILIK with the collaboration of M. BLACK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Clarendon Press, Oxford 1976, xv + 439 S. – K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 225–268. – J. A. FITZMYER – D. J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia 34). Biblical Institute Press, Roma 1978, 64–79.

Übersetzungen der Fragmente: BEYER, a.a.O. – J. A. FITZMYER – D. J. HARRINGTON, a.a.O. – E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Fragmentos arameos de Henoc*, in: A. DIÉZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV: Ciclo de Henoc*. Cristiandad, Madrid 1984, 295–325. – L. ROSSO UBIGLI, *Frammenti aramaici di Enoc*. in: P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell' Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, 671–723.

Übersetzungen des Henochbuches unter Berücksichtigung der aramäischen Fragmente: M. BLACK in consultation with J. C. VANDERKAM, *The Books of Enoch or I Enoch. A New English Edition* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7). Brill, Leiden 1985, xvi + 476 S. (mit Kommentar). – A. CAQUOT, *I Hénoch*, in: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Mac PHILO-NENKO. Gallimard, Paris 1987, 465–625. – F. CORRIENTE y A. PIÑERO, *Libro I de Henoc*, in: A. DIÉZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Cristiandad, Madrid 1984, 13–143. – L. FUSELLA, *Libro di Enoc*, in: P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell' Antico Testamento*. Unione tipografica – Editrice Torinese, Torino 1981, 415–667. – M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Vol. 1: Text and Apparatus; Vol. 2: Introduction, Translation and Commentary. Clarendon Press, Oxford 1978, respekt. xvi + 428 u. 260 S. – DERS., *I Enoch*, in: H. F. D. SPARKS (ed.), *The Apocryphal Old Testament*. Clarendon Press, Oxford 1984, 169–319. – S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V,6). Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984, 463–780 [mit einer Übersetzung des Synkellus-Fragments über Hemmon (754), der aramäischen Fragmente des Buches der Riesen (755–760) und vom Midrasch von Semyaza und Azaz'el (761–763)].

Übersetzung des äthiopischen Textes ohne Berücksichtigung der aramäischen Fragmente (abgesehen von älteren Übersetzungen): E. ISAAC, 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, in: J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I*. Darton, Longman & Todd, London 1983, 5–89.

Untersuchungen: M. BARKER, *Reflections on the Enoch Myth*, JSOT 15 (1980) 7–29. – J. BARR, *Aramaic-Greek Notes on the Books of Enoch*, JSS 23 (1978) 184–198; 24 (1979) 179–192. – R. T. BECKWITH, *The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology*, Revue de Qumran 10 (1979–1981) 167–202. – DERS., *The Earliest Enoch Literature and its Calendar. Marks of their Origin, Date and Motivation*, ebd. 365–403. – DERS., *The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction*, Revue de Qumran 11 (1982–1984) 3–46. – M. BLACK, *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, in: W. C. VAN UNNIK (éd.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes* (Recherches bibliques 9). Brill, Leiden 1974, 15–28. – DERS., *The Parables of Enoch. I Enoch 37–71 and the Son of Man*, Expository Times 78 (1976) 5–8. – *The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEn^a*, VT 28 (1978) 464–469. – DERS., *The Composition, Character and Date of the »Second Vision« of Enoch*, in: M. BRECHT (Hg.), *Text, Wort, Glaube* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 50). De Gruyter, Berlin-New York 1980,

- 19–30. – DERS., The Strange Visions of Enoch, *Bible Review* 3/2 (1987) 20–23; 38–42.
- J. H. CHARLESWORTH, The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Book of Enoch, *NTSt* 24 (1977–1978) 315–323. – J. J. COLLINS, Methodological Issues in the Study of I Enoch, in: P. J. ACHEMEIER (ed.), *SBL 1978 Seminar Papers I*. Scholars Press, Missoula 1978, 311–322. – DERS., The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers, *CBQ* 44 (1982) 91–111. – P. R. DAVIES, Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory, *CBQ* 45 (1983) 80–89. – M. DELCOR, Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyphtique juive: Histoire des traditions, *Revue d'histoire des religions* 190 (1976) 3–53. – DERS., Le livre des Paraboles d'Enoch éthiopien. Le problème de son origine à la lumière des découvertes récentes, *Estudios bíblicos* 38 (1979–1980) 5–33. – F. DEXINGER, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (*Studia Post-Biblica* 29). Brill, Leiden 1977, xix + 203 S. – D. DIMANT, I Enoch 6–11: A Methodological Perspective, in: P. J. ACHEMEIER (ed.), *SBL 1978 Seminar Papers I*. Scholars Press, Missoula 1978, 323–339. – DIES., Jerusalem and the Temple in the Animal Apocalypse (I Enoch 85–90) in the Light of the Dead Sea Scrolls Thought, *Shnaton* 5–6 (1978–1979) 177–183 (hebr.). – DIES., History According to the Vision of the Animals (I Enoch 85–90), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (1982) 18–37 (hebr.). – DIES., The Biography of Enoch and the Books of Enoch, *VT* 33 (1983) 14–29. – Ida FRÖHLICH, Les enseignements des Veilleurs dans la tradition de Qumrân, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 177–187 (= *Revue de Qumran* 49–52, 1988, 177–187). – F. GARCÍA MARTÍNEZ, 4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé, *Salmanticensis* 28 (1981) 195–232. – DERS., *Estudios Qumránicos 1975–1985: Panorama crítico I*, *Estudios bíblicos* 45 (1987) 125–205. – T. F. GLASSON, The Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel VII, *NTSt* 23 (1976–1977) 82–90. – J. C. GREENFIELD – M. E. STONE, The Enochic Pentateuch and the Date of Similitudes, *HThR* 70 (1977) 51–65. – DIES., The Books of Enoch and the Traditions of Enoch, *Numen* 26 (1979) 89–103. – P. HANSON, Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6–11, *JBL* 96 (1977) 195–233. – L. HARTMAN, Asking for a Meaning: A Study of I Enoch 1–5 (*Coniectanea Biblica, NT Ser.* 12). CWK Gleerup, Lund 1979. – W. B. HENNING, The Book of the Giants, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943–1946) 52–74. – H. J. KLIMKEIT, Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan, *ZRGG* 32 (1980) 367–377. – M. A. KNIBB, The Date of the Paraboles of Enoch: A Critical Review, *NTSt* 25 (1978–1979) 349–359. – K. KOCH, Sabbatstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (I Hen 93,1–19; 91,11–17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum, *ZAW* 95 (1983) 403–429. – H. S. KVANVIG, Henoch und der Menschensohn. Das Verhältnis von Hen 14 und Dan 7, *Studia Theologica* 38 (1984) 101–133. – B. A. LEVINE, From the Aramaic Enoch Fragments: The Semantics of Cosmography, in: G. VERMES – J. NEUSNER (eds.), *Essays in Honour of Y. Yadin* (= *Journal of Jewish Studies* 33, 1982). Oxford 1982, 311–326. – C. L. MEARNS, Dating the Similitudes of Enoch, *NTSt* 25 (1978–1979) 360–369. – DERS., The Paraboles of Enoch – Origin and Date, *Expository Times* 89 (1978) 118–119. – J. T. MILIK, Turfan et Qumrân. *Livre des Géants juif et manichéen*, in: G. JEREMIAS – H. W. KUHN – H. STEGEMANN (Hgg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festschrift K. G. Kuhn). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 117–127. – C. MOLENBERG, A Study of the Roles of Shemihazah and Asael in I Enoch 6–11, *Journal of Jewish Studies* 35 (1984) 136–146. – O. NEUGEBAUER, The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch

(72-82). Translation and Commentary. With Additional Notes on the Aramaic Fragments by M. BLACK (Det Konglige Danske Videnskabernes Selskab. Matematisk-fysiske Meddelelser 40/11). Munksgaard, Copenhagen 1981 (= M. BLACK, *The Books of Enoch* 386-419). - C. A. NEWSON, *The Development of I Enoch 6-19: Cosmology and Judgement*, CBQ 42 (1980) 310-329. - DIES., *The Past as Revelation: History in Apocalyptic Literature* (zu Dan 7-12 und Henoch 80-90), Quarterly Review 4 (1984) 40-53. - G. W. E. NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth in I Enoch 6-11*, JBL 96 (1977) 383-405. - DERS., *The Apocalyptic Message of I Enoch 92-105*, CBQ 39 (1977) 309-328. - DERS., *Riches, The Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke*, NTSt 25 (1978-1979) 324-344. - DERS., *Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee*, JBL 100 (1981) 575-600. - *The Epistle of Enoch and the Qumran Literature*, Journal of Jewish Studies 33 (1982) 333-348. - L. ROSSO UBIGLI, *Qohelet di fronte all' apocalittica*, Henoch 5 (1983) 209-234. - J. H. LE ROUX, *The Use of Scripture in I Enoch 6-11*, Neotestamentica 17 (1983) 28-39. - C. ROWLAND, *Visions of God in Apocalyptic Literature*, Journal for the Study of Judaism 10 (1979) 137-154. - R. RUBINKIEWICZ, *Die Eschatologie von Henoch 9-11 und das Neue Testament* (Österreichische Biblische Studien 6). Österr. kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1984, vii + 175 S. - P. SACCHI, *Il »Libro dei Vigilanti« e l'apocalittica*, Henoch 1 (1979) 42-98. - DERS., *L'apocalittica e il problema del male*, Parola di vita 25 (1980) 325-334. - DERS., *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell' apocalittica*, Rivista biblica 30 (1982) 11-33. - DERS., *Riflessioni sull' essenza dell' apocalittica: Peccato d'origine e libertà dell'uomo*, Henoch 5 (1983) 31-61. - DERS., *Enoch Etiopico 91,15 e il problema della mediazione*, Henoch 7 (1985) 257-269. - DERS., *Testi palestinesi anteriori al 200 AC (über das Buch der Wächter und das Astronomische Buch)*, Rivista biblica 34 (1986) 183-204. - DERS., *L'apocalittica del I sec.: Peccato e giudizio*, in: *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del V congresso internazionale dell' AISG, ed. B. CHIESA. Carucci editore, Roma 1987, 59-77. - M. SOKOLOFF, *Notes on the Aramaic Fragments of Enoch from Qumran Cave 4*, Maarav 1 (1979) 197-224. - M. E. STONE, *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.*, CBQ 40 (1978) 479-492. - *Scripture, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolt*. Collins, New York-London 1980, ix + 150 S. - J. C. THOM, *Aspects of the Form, Meaning and Function of the Book of Watchers*, Neotestamentica 17 (1983) 40-49. - J. C. VANDERKAM, *Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources*, in: P. J. ACHTEMEIER (ed.), SBL 1978 Seminar Papers I. Scholars Press, Missoula 1978, 229-251. - DERS., *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis*, CBQ 41 (1979) 390-411. - DERS., *2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem*, Journal for the Study of Judaism 12 (1981) 52-74. - DERS., *Some Major Issues in the Contemporary Study of I Enoch: Reflections on J. T. MILIK's The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Maarav 3 (1982) 85-97. - DERS., *The 364-Day Calendar in the Enochic Literature*, in: K. H. RICHARDS (ed.), SBL 1983 Seminar Papers. Scholars Press, Chico 1983, 157-164. - DERS., *I Enoch 77,3 and a Babylonian Map of the World*, Revue de Qumran 11 (1982-1984) 271-278. - DERS., *Studies in the Apocalypse of Weeks (I Enoch 93:1-10; 91:11-17)*, CBQ 46 (1984) 511-523. - DERS., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ Monograph Series 16). The Catholic Biblical Association of America, Washington 1984, x + 217 S. - R. E. VASHOLZ, *An Additional Note on the 4Q Enoch Fragments and 11Q^g Job*, Maarav 3 (1982) 115-118. - M. T. WACKER, *Weltordnung und Gericht. Studien zu I Henoch 22* (Forschung zur Bibel 45). Echter Verlag, Würzburg 1982, V + 315 + XL S.

Die Edition der im September 1952 in Höhle 4 entdeckten aramäischen Fragmente des 1. Henochbuches hat waches Interesse hervorgerufen und mehr oder weniger zu einer Umwälzung im Bereich der Henochforschung geführt. In seiner Ausgabe bietet MILIK im 1. Hauptteil eine ausführliche Einleitung in die Probleme des Ursprungs, der Gestaltung und der Weiterentwicklung der Henochliteratur sowie eine Bewertung der frühesten Versiones und der Nachgeschichte des Schrifttums bis hin zur römisch-byzantinischen und mittelalterlichen Zeit (1–135). Im 2. Hauptteil folgen die ausgiebig annotierten Transkriptionen und Übersetzungen der Bruchstücke der einzelnen Handschriften, wobei die charakteristischen Merkmale der Manuskripte jeweils in einer Einleitung erörtert werden. Abschließend findet man eine diplomatische Edition des Textes von sieben Handschriften (4QEn^a–4QEn^g) sowie ein aramäisch-griechisch-äthiopisches Glossar, die üblichen Indizes und gute Photographien der (meisten) Bruchstücke, die im Text behandelt worden sind.

Die entdeckten Fragmente sind Überreste von elf Handschriften. Von diesen betreffen vier das Astronomische Buch (I Henoch 72–82). Die restlichen sieben entstammen den anderen Büchern von I Henoch, mit Ausnahme der *Bilderreden* (Kap. 37–71). 4QEn^a (Anfang des 2. Jh.s v. Chr.) und 4QEn^b (Mitte des 2. Jh.s v. Chr.) enthalten Textpartien aus dem Buch der Wächter, nach Milik aus den Kapiteln 1–12 bzw. 1–14 (gesichert sind jedoch nur Reste aus Kap. 1–9 bzw. 5–10). Die verhältnismäßig am besten erhalten gebliebene Handschrift 4QEn^c (letztes Drittel des 1. Jh.s v. Chr.) zeigt Teile des Buches der Wächter (aus den Kapiteln 1–5, 6, 10–12, 13–14, 18, 30–32, 35–36), des Buches der Traumgesichte (aus Kap. 89:31–37) und des Henochbriefes (aus Kap. 104:13–107:2), dazu Abschnitte aus dem Buch der Riesen, das später zu den sieben kanonischen Schriften der Manichäer zählte. 4QEn^d (Ende des 1. Jh.s v. Chr.) und 4QEn^e (erste Hälfte des 1. Jh.s v. Chr.) bieten Reste des Buches der Wächter (Kap. 22:13–24:1; 25:7–27:1 bzw. 18:15[?]; 21:2–4; 22:3–7; 28:3–29:2; 31:2–32:3; 32:3,6; 33:3–34:1) und des Buches der Traumgesichte (Kap. 89:11–14, 29–31, 43–44 bzw. 88:3–89:6; 89:7–16; 89:26–30). Ob diese beiden Manuskripte ursprünglich (wie Milik vermutet) auch das Buch der Riesen und den Henochbrief enthielten, läßt sich kaum nachweisen. Von 4QEn^f (aus frühhasmonäischer Zeit, 150–125 v. Chr.) ist nur ein Bruchstück aus dem Buch der Traumgesichte (86:1–3) auf uns gekommen. Das Fragment bestätigt jedoch die Datierung dieses Buches um 164 v. Chr. 4QEn^g (Mitte des 1. Jh.s v. Chr.) zeigt Überreste des Henochbriefes (Kap. 91:10+91:18–19+92:1–2; 92:5–93:4; 93:9–10+91:11–17; 93:11–94:2) und beweist die schon längst angenommene ursprüngliche Reihenfolge 93:3–10; 91:11–17 in der sog. Zehnwochenapokalypse.

Von den vier Manuskripten des *Astronomischen Buches*, das nach Milik die

älteste uns bekannte Henochschrift darstellt, stammt 4QEnastr^a aus dem Ende des 3. oder dem Anfang des 2. Jh.s v. Chr. (leider fehlen bei MILIK Fotokopien und Transkriptionen des Textes der 36 Fragmente), 4QEnastr^c aus der Mitte des 1. Jh.s v. Chr., 4QEnastr^d aus der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. und 4QEnastr^b aus den ersten Jahrzehnten des 1. Jh.s n. Chr.

Die Fragmente von 4QEnastr^a und ein Großteil von 4QEnastr^b enthalten einen ausführlichen, in Kap. 73:1–74:9 der äthiopischen Fassung bloß resümierten ›Kalender‹, in welchem die Mondphasen mit dem Gang der Sonne im Rahmen eines 364 Tage zählenden Jahres synchronisiert und der Lauf der beiden Himmelskörper von einer Pforte des Himmels bis zu einer anderen beschrieben werden. Der Rest von 4QEnastr^b sowie 4QEnastr^c bringen einen Text, der nur annähernd bestimmten Abschnitten der äthiopischen Kap. 76–79 und 82 entspricht. 4QEnastr^d Spalte I ergänzt mit der Beschreibung des Winters die nach der Schilderung des Frühlings und des Sommers in 82:20 abrupt abbrechende äthiopische Fassung. Die restlichen Fragmente dieser Handschrift befassen sich anscheinend mit dem Lauf der Sterne und dem Himmelsgewölbe. Ob sie den ursprünglichen Schluß des Astronomischen Buches bilden (so MILIK) oder vielmehr vor Kap. 79 zu plazieren sind (so VANDERKAM 1984), läßt sich schwer entscheiden.

Auffällig ist, daß die aramäischen Fragmente des Astronomischen Buches nur teilweise dem äthiopischen Text entsprechen. Die Berührungen zwischen beiden sind vorwiegend inhaltlicher Art. NEUGEBAUER hat sich mit der in Rede stehenden Henochschrift befaßt. Seine Studie ist in einem Appendix des neulich von BLACK vorgelegten Kommentars zum 1. Henochbuch abermals gedruckt worden. NEUGEBAUER vermutet, daß die äthiopische Fassung auf zwei verschiedenen und modifizierten Versionen gleichen Materials beruht, zu denen andere fragmentarische Stücke hinzugefügt wurden. Diese zwei Versionen seien durch Kap. 72–76 und 77:1–79:1 repräsentiert, während 79:2–80:1 Reste aus anderen Quellen darstellten und Kap. 82 zum größten Teil ebenfalls anderswoher stamme. Dagegen hätte das apokalyptische Material von 80:2–82:3 von Haus aus nichts mit dem Astronomischen Buch zu tun. Letzteres sei im Laufe verschiedener Generationen entstanden, stelle also nicht die Arbeit eines Verfassers oder eines Redaktors dar. Trotz Abweichungen bewegt sich BLACK in seinem Kommentar von 1985 in ähnlicher Richtung bei der Behauptung, daß es nie ein separates aramäisches Astronomisches Buch gegeben habe. Der Verf. der griechischen Version von I Henoch habe das Buch gestaltet, indem er disparates astronomisches, geographisches und kalendarisches Material resümiert und adaptiert habe. Die Tatsache, daß die aramäischen Fragmente nur geringfügig der äthiopischen Fassung entsprechen, bestätige diese Sicht der Dinge.

In Auseinandersetzung mit Neugebauer hat VANDERKAM (1984) aufs neue für die literarische Einheit von Kap. 72–78,82:9–20,79,82:1–8 plädiert, und GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*, hat die These von Black entschieden abgelehnt. Er weist darauf hin, daß wir nicht nur Fragmente einer Handschrift des Astronomischen Buches aus dem Anfang des 2. vorchristlichen Jh.s besitzen, sondern daß auch die Hinweise auf ein astronomisches Henochbuch bei Eupolemos und in Jub 4:17 (die von Black nicht berücksichtigt werden) bestätigen, daß es im 2. Jh. vor Chr. ein derartiges Henochbuch gab, das als durch Engel (Eupolemos) oder einen gewissen Engel (Uriel; so die äthiopische Fassung) vermittelte Offenbarung angesehen wurde. So darf man trotz der Differenzen zwischen den aramäischen Fragmenten aus Höhle 4 von Qumran und der äthiopischen Version wohl schließen, daß wir in den ersten eine Urfassung des Astronomischen Buches besitzen (VANDERKAM 1984). Aufgrund der von Milik angeführten paläographischen Kriterien und in Erwägung der Wahrscheinlichkeit, daß Eupolemos mit der Schrift bekannt gewesen ist (so VANDERKAM 1984, S. 85; anders GREENFIELD-STONE 1979), und der Tatsache, daß Jub 4:17 ihre Existenz voraussetzt, darf behauptet werden, daß das Astronomische Buch in seiner Urfassung aus dem 3. vorchristlichen Jh. stammt. Weshalb es inhaltlich die primitive, auf einer frühen Stufe der babylonischen Himmelskunde aufbauende Astronomie verwendet und mit den astronomischen Keilschrifttexten der persischen und seleukidischen Zeit sowie mit den einschlägigen griechischen Dokumenten des ptolemäischen Ägypten unbekannt ist (NEUGEBAUER, VANDERKAM 1984), ist bislang unerklärt. Für eine frühere Datierung des Buches als in das 3. vorchristliche Jh. gibt es inzwischen keine Hinweise (GREENFIELD-STONE 1979). Die These von Milik, daß der Verf. von Gen 5:23(P) »mit verblühten Worten« die Existenz der Schrift voraussetze, daß diese also in persischer Zeit schon bekannt gewesen sei, und daß ein ursprüngliches Lebensalter Henochs von 364 Jahren absichtlich in 365 geändert worden sei, haben GREENFIELD-STONE (1979) und VANDERKAM (1982; 1984) mit Recht abgelehnt. Das Astronomische Buch bezeugt jedoch ein Jahreskalender von 364 Tagen im 3. vorchristlichen Jh. Dieser muß also als vorressenisch betrachtet werden (BECKWITH, *Enoch Literature*), obgleich umstritten ist, ob der Kalender sektarisch (BECKWITH) oder nicht-sektarisch (VANDERKAM 1982) war.

Im Gegensatz zum Astronomischen Buch zeigen die aramäischen Fragmente des *Buches der Wächter* (I Henoch 1–36) grundsätzlich die Textgestalt, die wir aus der griechischen und der äthiopischen Version kennen. Nichtsdestoweniger erlauben uns diese Fragmente die Lösung einer Anzahl von Problemen, die bis zu ihrer Veröffentlichung zur Debatte gestanden haben. So soll die Frage, ob die Kapitel 1–5 einen Prolog zum ganzen Henochbuch (so die

älteren Ausleger) oder nur zum Buch der Wächter bilden, jetzt im Sinne der letztgenannten Alternative entschieden werden, weil 4QEn^a und 4QEn^b offenbar nur den Text des Buches der Wächter enthielten, dabei aber den Übergang von Kap. 1–5 auf Kap. 6ff. bezeugen. Obgleich nicht auszuschließen ist, daß Kap. 1–5 nachträglich dem folgenden Text hinzugefügt wurde, stellt sich doch heraus, daß diese Einleitung schon im 2. vorchristlichen Jh. fester Bestandteil des Buches der Wächter war (vgl. die Datierung von 4QEn^a und 4QEn^b). Nach MILIK (25–30) stamme diese Einleitung vom Endverfasser des Buches, der auch für die Kapitel 20,21–25 und 26–36 verantwortlich sei und eine wahrscheinlich als ›Visionen Henochs‹ bezeichnete Schrift, die die jetzigen Kapitel 6–19 enthielt, nahezu unverändert übernommen habe. Diese ›Visionen Henochs‹ seien im Laufe des 3. vorchristlichen Jh.s in das Werk des Endverfassers eingegliedert worden, entstammten aber als solche dem 4. oder sogar dem 5. vorchristlichen Jh. Die These, daß das Buch der Wächter in der Form, wie wir es kennen, aus dem 3. Jh. v. Chr. herrührt, hat allgemeine Zustimmung gefunden, aber Miliks Analyse des Buches hat scharfe Kritik hervorgerufen. So läßt sich die von ihm vertretene Auffassung, daß Kap. 17–19 zu der vom Endverfasser verwendeten Vorlage gehörten, nicht beweisen. Zwar bildet Kap. 20 eine Zäsur und ist in ihm von sieben statt von vier Erzengeln (so Kap. 9–11) die Rede, aber daß deswegen Kap. 17–19 zu den Visionen Henochs gehören müssen, kann nur derjenige behaupten, der die Voraussetzung Miliks teilt, daß Kap. 6–19 aus einem Guß sind. Dieser Ansicht muß entschieden entgegengetreten werden, wie mehrere Autoren überzeugend gezeigt haben (NEWSOM, UHLIG, COLLINS, Setting, BLACK, *The Books of Enoch* usw.). Nicht nur heben sich Kap. 6–11 deutlich von Kap. 12–16 ab, sondern in jenen Kapiteln lassen sich auch mindestens zwei Traditionen (der Schemihaza- und der Asael-Zyklus) unterscheiden, einerlei wie man die Entstehungsgeschichte in Einzelheiten beurteilt. Das Problem muß hier auf sich beruhen. Ergiebiger sind wohl die Studien, die sich mit der Frage befassen, wie die in Kap. 6–11 hervortretenden Traditionselemente nicht nur in den folgenden Kapiteln 12–16 (NICKELSBURG 1981), sondern auch im Buch der Wächter als ganzem (SACCHI 1979; 1983; THOM), in der Henochliteratur (BARKER) und in der Apokalyptik im allgemeinen (DELCOR 1976) wiederverwendet, transformiert und integriert worden sind.

Zu schließen ist, daß es schon mindestens im 3. vorchristlichen Jh. in der hebräischen Literatur eine selbständige Erzählung vom Fall der Engel gegeben hat, die sich an Gen 6:1–4 anschloß und möglicherweise in einem Noahbuch enthalten war, von dem wir in 1Q19 noch einige Überreste haben (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ 1981). Daß aber, wie MILIK sagt (30f.), Gen 6:1–4 vom Buch der Wächter (oder genauer von den von Milik angenommenen ›Visionen

Henochs) abhängig sei, läßt sich nicht aufrechterhalten. Denn auch wenn die ›Visionen Henochs‹ aus dem 4. oder sogar dem 5. vorchristlichen Jh. stammen sollten (so MILIK), wäre Gen 6:1–4 nicht ›eine Rekapitulation‹ dieser oder eines Teiles dieser Schrift. Der sich gegenseitig berührende Wortschatz beweist vielmehr, daß Gen 6:1–4 älter ist als eine Vorlage des Buches der Wächter, weil die Verwendung von *bny 'lhm*, »Gottessöhne« in Genesis der von »Wächter« und »Engel« im Buch der Wächter zeitlich vorangeht, vgl. die Handschriften der LXX, die statt »Gottessöhne« vereinzelt auch von »Engel Gottes« oder »Giganten« reden.

Das bis ins 3. vorchristliche Jh. führende Alter des Buches der Wächter läßt aufgrund der in Kap. 14 beschriebenen Thronvision Henochs erkennen, daß die mit der späteren Merkava-Mystik verbundenen Vorstellungen sehr alte Wurzeln haben (ROWLAND). Auch kann Kap. 22 nicht länger auf dem Hintergrund des makkabäischen Aufstandes interpretiert werden (WACKER). Neu zu überdenken ist weiter das Verhältnis zwischen Daniel 7 und der Henochliteratur (KVANVIG). Daß die Apokalyptik durch die makkabäische Krise ausgelöst worden sei, kann nicht mehr behauptet werden.

Die Frage, ob im *Buch der Traumgesichte* (Kap. 83–90), dessen Verf. das Buch der Wächter offenbar kannte (vgl. 83:6ff. und die Periodisierung in 70 Generationen, vgl. 10:11–12), das zweite Traumgesicht (85–90) von Anfang an mit dem ersten verbunden war, ist wohl zu bejahen, obgleich Fragmente von Kap. 83–84 in den aramäischen Texten aus Höhle 4 fehlen. Daß das Buch irgendwann als selbständige Schrift kursierte, kann man den gefundenen Fragmenten nicht entnehmen: Die aus dem 1. vorchristlichen Jh. stammenden Manuskripte 4QEn⁵, 4QEn^d und 4QEn^e enthalten auch andere Henochbücher, und von 4QEn^f besitzen wir nur ein winziges Bruchstück mit Resten von Hen. 86:1–3. Doch dürfte die Zusammenfassung des Inhalts des Buches der Traumgesichte, die Jub 4:19 neben der des Astronomischen Buches und des Buches der Wächter bietet (Jub 4:17–18), dafür sprechen, daß das Buch in der Mitte des 2. vorchristlichen Jh. separat in Umlauf war. Weil mit dem großen Horn, das laut I Henoch 90:9 bei einem der Schafe hervorsproß, nicht Johannes Hyrkan I., sondern Judas Makkabäus gemeint ist, und auf dessen Tod 161 v. Chr. nicht angespielt wird, muß das Buch der Traumgesichte vor diesem Jahr verfaßt worden sein. MILIK (43–45) ist der Auffassung, daß sich die Entstehungszeit noch genauer bestimmen läßt: der Text von I Henoch 90:12–15 beschreibe den Sieg bei Bethsur. Das Buch der Traumgesichte müsse daher im Vorjahr von 164 geschrieben sein. Daß das Buch, wie DIMANT (1978–1979) zu zeigen versucht hat, der frühesten Periode der Qumrankommunität entstammt, läßt sich weder beweisen noch leugnen, so lange wir über die Geschichte der Gemeinde unzureichend unterrichtet sind. Die promakka-

bäische Ausrichtung des Buches der Traumgesichte braucht der These von Dimant nicht zu widersprechen. Wenn unsere Deutung von 1QpHab VIII,8f. zutrifft, wurde die erste Zeit des Auftretens von Judas Makkabäus auch von der späteren Qumrangemeinde positiv beurteilt.

Der *Brief Henochs* (I Henoch 91–108) ist fragmentarisch durch 4QEn^s und 4QEn^c vertreten. Die erstgenannte Handschrift bietet Bruchstücke des aramäischen Textes vom Anfang des Buches (Kap. 91–94), die zweite aus dessen Schlußkapiteln (Kap. 104–107). Wir können auch in diesem Falle nicht die vom Buch aufgegebenen Probleme behandeln (dazu neuerdings GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios* 157ff.). Wir beschränken uns auf den Beitrag, den die aramäischen Fragmente zu der Lösung der anstehenden Fragen bieten können. Zuerst bestätigt 4QEn^s 1 iv, das den Text von I Henoch 93:9–10 + 91:11–17 enthält, die schon längst festgestellte Tatsache, daß der äthiopische Text von Kap. 91–93 in Unordnung geraten ist: 91:11–17 ist die ursprüngliche Fortsetzung von 93:1–10, Passagen, die zusammen den Text der Zehnwochenapokalypse bilden. Daß diese Apokalypse ursprünglich separat kursiert hat, ist auch aufgrund der aramäischen Fragmente nicht auszuschließen, aber diese zeigen doch, daß sie wenigstens um 100 v. Chr. fester Bestandteil des Henochbriefes war (vgl. die Datierung von 4QEn^s im 1. vorchristlichen Jh.). Es stellt sich weiter heraus, daß 91:11 nicht ohne weiteres eine Dublette oder ein redaktioneller Zusatz ist, weil der Text auch in 4QEn^s erscheint, obgleich in einer bedeutend kürzeren Form als in der äthiopischen Version. Es ist wahrscheinlich, daß der Text überarbeitet und erweitert wurde, als er vom äthiopischen (oder schon vom griechischen) Verf. versetzt wurde (zusammen mit V.12–17), um einen leichteren Übergang nach 91:12ff. herzustellen (KNIBB, *Ethiopic Book*, 218, Anm. zu 91:11). Weil 4QEn^s sich auf den Henochbrief beschränkt und eine verhältnismäßig archaische Orthographie aufweist (MILIK, 246), könnte I Henoch 91–107 ursprünglich als separate Schrift kursiert haben, aber 4QEn^c, das auch Teile des Buches der Wächter und der Traumgesichte enthält, bezeugt, daß der Henochbrief schon im 1. vorchristlichen Jh. in das Corpus der Henochliteratur einverleibt worden war. Nach Ausweis von 4QEn^c steht jetzt auch fest, daß das in der griechischen Fassung fehlende Kap. 105 nicht als Fremdkörper betrachtet werden darf, obgleich die wenigen Überreste des aramäischen Textes zeigen, daß dieser, vor allem in 105:2, erheblich von dem der äthiopischen Version abweicht. Diese Tatsache bestätigt die christliche Überarbeitung des genannten Verses. Die Frage, ob Kap. 106–107 einen sich auf das Noahbuch stützenden Zusatz zum ganzen Corpus der Henochbücher bilden (so MILIK, 57) oder vielmehr als literarische *Inclusio* mit 91:1–10 als Abschluß des Henochbriefes zu werten sind (VANDERKAM 1984, 174–175), läßt sich nicht mit hundertprozentiger Sicherheit

beantworten. Doch dürfte die Tatsache, daß in 4QEn^c der Text von Kap. 106–107 mittels zweier unbeschriebener Zeilen vom Vorgehenden getrennt wird, indizieren, daß die besagten Kapitel ursprünglich nicht zum Henochbrief gehörten. 4QEn^c bezeugt aber zugleich, daß sie schon im 1. vorchristlichen Jh. Bestandteil des Corpus der Henochschriften waren. Schließlich ist zu bemerken, daß, wenn die Zehnwochenapokalypse nicht ein vom Verf. in sein Werk inkorporierter, älterer Text sein sollte, sondern von ihm selber herrührt (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, Estudios, 161), der Henochbrief aufgrund der üblichen vormakkabäischen Datierung der Zehnwochenapokalypse aus der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s stammen müßte. Die gangbare Datierung des Henochbriefes auf das 1. vorchristliche Jh. wäre dann zu überprüfen. Doch verbietet uns die Tatsache, daß in Jubiläen vom Henochbrief (in Unterschied zu dem Astronomischen Buch, dem Buch der Wächter und den Traumgesichten) nicht die Rede ist, eine voreilige Folgerung aufgrund einer literarkritischen Analyse, die in mancher Hinsicht von Unsicherheiten belastet ist.

MILIK gebührt das große Verdienst, eine Anzahl von zu 4QEn^c gehörenden Fragmente und einige schon veröffentlichte Bruchstücke aus den Höhlen 1, 2 und 6 von Qumran als Überreste des *Buches der Riesen* identifiziert zu haben, jener Schrift also, die von Mani in seinen Kanon aufgenommen wurde, weil er in ihr das gnostische Zentralthema des Kampfes der Finsternis gegen das Licht fand. Bevor HENNING 1946 eine Gruppe von mittelpersischen, sogdischen, parthischen, uigurischen und koptischen Fragmenten und Passagen, die entweder das Buch zitieren oder auf es anspielen, veröffentlicht hatte, war sein Inhalt so gut wie unbekannt. Die Schrift wird von Georgius Synkellus angeführt und das Decretum Gelasianum erwähnt ein *Liber de Ogia gigante qui post* (l.: ante) *diluvium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibetur apocryphus*, also eine lateinische Fassung des Buches der Riesen. Die in Turfan entdeckten und von HENNING publizierten Fragmente erlaubten Milik die Identifizierung der besagten aramäischen Bruchstücke, die sich aufgrund der Form der Buchstaben, der Qualität des Leders und der Orthographie als Teil von 4QEn^c ausweisen. Es stellte sich heraus, daß nicht nur die noch der endgültigen Veröffentlichung harrenden Fragmente von 4QEnGiants^b, 4QEnGiants^c, 4QEnGiants^d und wohl auch 4QEnGiants^e (aus denen Milik mit Ausnahme von 4QEnGiants^d in seiner Edition manchmal ausführlich zitiert), sondern auch die schon publizierten Fragmente 1Q 23,9 + 14 + 15.1 + 6 + 22, 2Q26 und 6Q8,2 Teile des Buches der Riesen repräsentieren. Nur ist die von Milik angenommene Überlappung von 4QEn^c 3 und 4QEnGiants^c zu unsicher, um die (auch von Milik selbst mit einem Fragezeichen versehene) These, daß, außer 4QEn^c, auch 4QEn^e das Buch der Riesen enthalten habe, aufrecht zu erhalten.

Inzwischen vermitteln uns die insgesamt 13 meist kleinen und öfter schlecht

leserlichen Fragmente von 4QEnGiants^a (= der zweite Teil von 4QEn^a) nicht ein genaues Bild vom Inhalt und Aufbau des Buches der Riesen, auch dann nicht, wenn wir die übrigen obenerwähnten Qumrantexte und die von Henning publizierten Dokumente zum Vergleich heranziehen. Nach GARCÍA MARTÍNEZ (Estudios 187) habe das Buch nach einer Zusammenfassung des Buches der Wächter erzählt von der Herkunft dieser Engel, der Züchtigung des Azazel und der Einsperrung Schemihazas, den Untaten der Riesen vor ihrer Verhaftung, den Gesprächen zwischen Schemihaza und den eingeriegelten Riesen, den Träumen von Ohya und Hahyah, die die anderen Riesen in Angst versetzten, der Abordnung des Riesen Mahawai zu Henoch, damit dieser die Träume erkläre, und der Deutung der Träume durch Henoch, der die Riesen ermahnt und Gott lobt. GARCÍA MARTÍNEZ zufolge (Estudios 188f.) könne man das Buch in vier Abschnitte gliedern und ihnen jeweils die in Qumran gefundenen Texte zuweisen:

1. Zusammenfassung des Buches der Wächter: 1Q23,9 + 14 + 15.1 + 6 + 22; 4QEnGiants^a 13;
2. Aktivitäten der Riesen vor ihrer Einsperrung: 4QEnGiants^a 1–6; 4QEnGiants^a 1;
3. Reden und Träume der eingesperrten Riesen und Abordnung des Mahawai zu Henoch: 6Q81; 4QEnGiants^a 2; 4QEnGiants^a 7 + 8; 4QEnGiants^b; 2Q26; 6Q8,2;
4. Flehentliche Bitte des Henoch (?): 4QEnGiants^a 9 + 10.

BEYER (260–268) hält jedoch eine andere Ordnung der einzelnen Fragmente für wahrscheinlicher. Beim heutigen Stand der Dinge kommt man bei der Frage nach dem Aufbau des Buches kaum über Vermutungen hinaus.

Daß das Buch der Riesen ursprünglich und auch weiterhin, nachdem es in das henochische Corpus hinter dem Buch der Wächter aufgenommen worden war (vgl. 4QEn^a), separat kursierte, kann kaum bezweifelt werden. Über den Ursprung der Schrift läßt sich jedoch nichts Sicheres sagen. Aufgrund der in den Fragmenten begegnenden Riesen Gilgamesch und Hobabis vermutet BEYER (259) Babylonien als Ursprungsland. Als Zeit der Entstehung des Buches, das wir in aramäischer Sprache nur aus Handschriften des 1. vorchristlichen Jh.s kennen, nimmt MILIK (57f.) 128–115 v. Chr. an, weil Jubiläen (das nach seiner Auffassung 128 v. Chr. geschrieben wurde) das Buch nicht erwähnt (vgl. Jub 4:17ff.) und weil in CD 2,19 ein Zitat aus ihm vorliege (die Damaskusschrift sei nach Milik um 110–100 v. Chr. verfaßt worden). Aber weder die vorgeschlagene Datierung von Jubiläen noch die der Damaskusschrift ist unumstritten und es läßt sich nicht beweisen, daß CD 2,19 ein Zitat aus dem Buch der Riesen enthält. BEYER vermutet aufgrund sprachlicher Kriterien, daß das Buch ursprünglich auf Hebräisch verfaßt wurde und aus dem 3. vorchrist-

lichen Jh. stammt. Doch erlauben die wenigen hebräischen Wörter, die er zur Untermauerung seiner These anführt, kaum eine so weitreichende Schlußfolgerung. Solange uns andere Texte nicht eines besseren belehren, ist anzunehmen, daß das Buch der Riesen im ausgehenden 2. oder am Anfang des 1. vorchristlichen Jh.s geschrieben wurde.

Im Gegensatz zu den anderen von Milik publizierten Fragmenten hat man sich kaum mit der Veröffentlichung dieser Bruchstücke des Buches der Riesen beschäftigt. KLIMKEIT vermutet eine direkte Abhängigkeit Manis von Qumran mittels der Sekte der Elkesaiter. BEYER korrigiert oft die Transkription der Qumranfragmente, die von Milik geboten wird. GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*, bezweifelt, ob das Synkellus-Fragment über die Verfluchung des Hermonberges und die Reduzierung des menschlichen Lebensalters auf 120 Jahre tatsächlich, wie MILIK (318ff.) meint, aus dem Buch der Riesen herrührt, und betont nachdrücklich, daß die aramäischen Qumranfragmente uns nur teilweise über den spezifischen Inhalt des Buches unterrichten. Nichts verlautet in ihnen über den Kampf Ohyas gegen den Leviathan, nichts über seinen Kampf mit Mahaway usw.

Die von MILIK besorgte Edition der aramäischen Henochfragmente hat öfter scharfe Kritik hervorgerufen, besonders weil M. durch seine umfangreichen Ergänzungen des wirklich vorhandenen Textmaterials den Leser leicht irreführt, seine Transkription mehrfach hypothetischen Charakters ist, er das Buch der Gleichnisse für christlich hält und um 270 n. Chr. datiert, und Gen 6:1-4 als vom Buch der Visionen Henochs abhängig betrachtet (vgl. vor allem FITZMYER 1977, GREENFIELD-STONE, SOKOLOFF, STONE 1978, VANDERKAM 1982; 1984, GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*). Diese Bedenken sind sicher begründet. Gleichwohl handelt es sich bei Miliks Ausgabe um eine Publikation, die in mancher Hinsicht Bewunderung abnötigt.

(Fortsetzung folgt)

Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974–1988)

Adam S. van der Woude

Nachdem Hans Bardtke (†8. 3. 1975) in einer Reihe von vorzüglichen Literaturberichten über die Erforschung der Rollen vom Toten Meer bis etwa 1973 informiert hatte (zuletzt ThR 40, 1975, 210–226), ist es um diese für das Studium des Alten und Neuen Testaments sowie des Frühjudentums wichtigen Schriften in dieser Zeitschrift still geworden. Die entstandene Lücke soll endlich durch eine Übersicht über die Qumranforschung der letzten fünfzehn Jahre ausgefüllt werden, damit auf dieser Basis künftig laufend die neueste Literatur berücksichtigt werden kann. Es ist ausgeschlossen, in dieser Übersicht alle Monographien (sei es in der Form eines Buches oder eines Artikels) und alle anderen Publikationen zu besprechen. Sogar derjenige, der sich täglich mit den Qumranschriften befassen kann (was nur in Ausnahmefällen möglich ist), ist kaum in der Lage, die Fülle der erschienenen Literatur zu beherrschen. In allen von den Qumranschriften aufgegebenen und von der Forschung angesprochenen Problemen gleichermaßen bewandert zu sein, ist ein unerreichbares Ideal, jedenfalls für den Verf. dieser Übersicht. Nichtsdestoweniger ist hier versucht worden, die wichtigsten Daten vorzuführen und auf die belangreichsten Fragen einzugehen. Daß dabei nicht alle in den bibliographischen Teilen erwähnten Veröffentlichungen berücksichtigt werden, ergibt sich aus dem Charakter der Übersicht, bei der vermieden werden mußte, daß der Leser vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. – Der Aufsatz ist folgendermaßen gegliedert:

- I. Einleitungen, Übersetzungen, Bibliographien
- II. Neue Textveröffentlichungen
- III. Studien zu früher veröffentlichten Handschriften
- IV. Ursprung und Geschichte der Qumrangemeinde
- V. Glaube und Praxis der Qumrangemeinde
- VI. Textgeschichte, Textkritik, Gattungskritik und Sprachliches
- VII. Qumran und das Alte Testament
- VIII. Qumran und das Frühjudentum
- IX. Qumran und das Neue Testament

I. Einleitungen, Übersetzungen, Bibliographien

J.D. AMUSTIN, Kumranskaja obsjtsjina, Akademia Nauk CSSR, Institut Vostokovedenija, Moskau 1983, 328 S. – La Bible. Ecrits intertestamentaires. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (Bibliothèque de la Pléiade). Gallimard, Paris, 1987, cxlix + 1903 S. – H. BIETENHARD, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer (Hirbet Qumran) und die Essener-Frage. Die Funde in der Wüste Juda (Eine Orientierung), in: W. HAASE (Hg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 19/1. de Gruyter, Berlin 1979, 704–778. – N. CASERTA, Gli Esseni e le origini del cristianismo. La nuova cultura editrice, Napoli 1978, 498 S. – F.M. CROSS, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. Baker Book House, Grand

Rapids, Mi. ²1980, xxvii + 260 S. – P. R. DAVIES, *Qumran. Cities of the Biblical World*, Lutterworth Press, Guildford 1982, 128 S. – M. DELCOR (éd.), *Qumran: sa piété, sa théologie et son milieu* (BETHL 46). Duculot, Paris/University Press, Leuven 1978, 427 S. – M. DELCOR – F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia di Qumrán* (Academia cristiana 20). Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, 314 S. – D. DIMANT, *Qumran Sectarian Literature*, in: M. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1). Van Gorcum, Assen/Fortress Press, Philadelphia 1984, 483–550. – J. A. FITZMYER, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (Sources of Biblical Study 8). Scholars Press, Missoula MT ²1977, xiv + 176 S. – N. S. FUJITA, *A Crack in the Jar. What Ancient Jewish Documents Tell Us about the New Testament*. Paulist Press, New York 1986, viii + 308 S. – T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation, with Introduction and Notes*, 3rd revised and enlarged edition. Doubleday, Garden City, NY 1976, xvi + 580 S. – K. E. GRÖZINGER – N. LG – H. LICHTENBERGER – G. W. NEBE – H. PABST (Hgg.), *Qumran* (WdF 410). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, vi + 398 S. – B. JONGELING – C. J. LABUSCHAGNE – A. S. VAN DER WOUDE, *Aramaic Texts from Qumran with Translations and Annotations* (Semitic Study Series N. S. iv). Brill, Leiden 1976, x + 131 S. – M. A. KNIBB, *The Qumran Community* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to AD 200, 2). Cambridge University Press, Cambridge 1987, xi + 275 S. – C. KOESTER, *A Qumran Bibliography: 1974–1984*, *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 110–120. – E. M. LAPERROUSAZ, *Qumran. L'établissement essénien des bords de la mer Morte. Histoire et archéologie du site*. Picard, Paris 1976, xiii + 257 S. – DERS., *Les Esséniens selon leur témoignage direct*. Desclée, Paris 1982, 119 S. – E. LOHSE, *Die Texte von Qumran. Hebräisch und deutsch. Mit masoretischer Punctuation, Einführung und Anmerkungen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt/Kösel Verlag, München ⁴1986, xxiv + 298 S. – W. MANSOOR, *The Dead Sea Scrolls. A Textbook and Study Guide*. Baker Book House, Grand Rapids, Mi. ²1983, x + 240 S. – J. MURPHY-O'CONNOR, *The Judean Desert*, in: *Early Judaism and its Modern Interpreters*, ed. by R. A. KRAFT and G. W. E. NICKELSBURG. Fortress Press, Philadelphia/Scholars Press, Atlanta 1986, 119–156. – *Qumrán et découvertes au désert de Juda*, par E. M. LAPERROUSAZ (Topographie du site. Archéologie. Histoire), J. MARGAIN – P. GRELOT (Culture et langues), P. W. SKEHAN – M. DELCOR (Littérature), E. COTHENET – J. STARCKY – J. SCHMITT (Qumrán et la Nouveau Testament), *Supplément au Dictionnaire de la Bible sous la direction de H. CAZELLES et A. FEUILLET*, Fasc. 51. Letouzey & Ané, Paris 1978, Col. 737–1014. – J. C. TREVER, *The Dead Sea Scrolls. A Personal Account*, rev. edition. Eerdmans, Grand Rapids, Mi. 1977, 246 S. – J. A. SOGGIN, *I manoscritti del Mar Morte* (Paperbacks civiltà scomparse 22). Newton Compton editori, Roma 1978, 205 S. – E. TOV, *Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism*, *Journal of Jewish Studies* 39 (1988) 5–37. – G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, SCM Press, London 1977, ²1982, 238 S. – DERS., *The Writings of the Qumran Community*, in: E. SCHÜRER – G. VERMES – F. MILLAR – M. GOODMAN, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ III/1*. T. & T. Clark, Edinburgh 1986, 380–469. – DERS., *The Dead Sea Scrolls in English*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex ³1987, xiv + 320 S. (= JSOT Press, Sheffield 1988).

Ständiger Fortschritt der Qumranforschung, neue Textveröffentlichungen und das Interesse breiter Kreise an den Schriften und den Ansichten der Qumrangemeinde haben in letzter Zeit zu neuen Einleitungen, Textbüchern, Zusammenfassungen der Erträge der Forschung und Bibliographien geführt. Dabei bleibt zu beachten, daß manche Einleitung schon bald nach ihrer Veröffentlichung wegen der Publikation neuer Texte und aufgrund neuer Interpretation des vorhandenen Materials nur unvollständig über den letzten Stand der Dinge informiert. Gleichwohl findet der Leser in ihnen wenigstens das Wichtigste. Im angelsächsischen Sprachraum leistet das Buch von VERMES (1977; 21982) zweifellos den besten Zugang zu den veröffentlichten Texten und den von der Forschung angesprochenen Problemen, indem es abgewogen und zuverlässig über die Funde in der Wüste Judas, die Authentizität und Datierung der Rollen, die Qumranbibliothek, Leben und Institutionen der Gemeinschaft, ihre Geschichte, ihre Ideale und religiösen Ansichten sowie über die Bedeutung der Qumranschriften für die Bibelwissenschaft informiert. An der 2. Aufl. des sonst vorzüglichen Buches wird man allerdings bemängeln, daß zwar vereinzelt neuere Literatur angeführt worden ist, daß aber die neuesten Ergebnisse der Forschung ungenügend berücksichtigt werden. So heißt es auf S. 54, daß die Tempelrolle »noch nicht veröffentlicht worden ist«, obwohl in der gleich folgenden Bibliographie die Edition der Handschrift erwähnt wird.

Wer besonders am Ertrag der Qumranfunde für die Textkritik und die Textgeschichte des ATs interessiert ist, findet bei CROSS eine wertvolle Einführung, muß aber auch nachdrücklich auf den glänzenden Aufsatz von TOV hingewiesen werden. – Obgleich FUJITA die gefundenen Handschriften auf geringem Raum erörtert, wird man seine sich besonders den institutionellen und religionsgeschichtlichen Problemen zuwendende Arbeit gerne zu Rate ziehen, weil sie die neuesten Ergebnisse der Forschung registriert und beurteilt, also die Werke von VERMES und CROSS ergänzt. – LAPERROUSAZ wendet sich in seinen Büchern besonders geschichtlichen und archäologischen Fragen zu. Man wird seine Ausführungen mit Gewinn lesen, auch wenn man nicht immer seinen manchmal eigensinnigen Ansichten zuzustimmen vermag. – Wer sich schnell über die Gemeinschaft von Qumran und ihre Bibliothek informieren lassen möchte, sei ausdrücklich auf die von DIMANT und VERMES (1986) verfaßten Übersichten hingewiesen.

Der Beitrag von BIETENHARD hat (wie er selber ausdrücklich vermerkt) den Charakter einer Orientierung, deren Schwerpunkt auf der Theologie der Qumrangemeinde liegt. Obgleich man seine Übersicht im allgemeinen als nützlich und zulänglich bezeichnen darf, merkt man doch stellenweise, daß ihr Verf. nicht zu den Qumranspezialisten zählt. So spricht er ohne weiteres von dem Dichter der Loblieder (1Q Hodayot), nimmt er an, daß die Haupttätigkeit

des »Lehrers der Gerechtigkeit« nicht so sehr auf dem Gebiet des Gesetzes und seiner Auslegung als vielmehr auf dem der Prophetenexegese lag (736), und meint er, daß gute Gründe dafür sprechen, daß I Henoch eine Qumranschrift ist (749). Leider ist in B.s Aufsatz auch die Übersicht über die Handschriftenfunde nicht nur unvollständig, sondern für den Anfänger auch kaum verwertbar, weil deutliche Hinweise auf Textveröffentlichungen, in denen die Manuskripte publiziert worden sind, fehlen. An diesem Punkt ist das Buch von FRITZMYER nicht nur für Anfänger, sondern auch für manche Spezialisten unerläßlich. Es bietet die Abkürzungssysteme für die Rollen vom Toten Meer, eine detaillierte Übersicht der einzelnen Qumranschriften, jeweils mit Angabe der Textveröffentlichung, eine Kurzanalyse der wichtigsten Handschriften sowie eine ausgewählte Bibliographie zu den wichtigsten Themen der Qumranforschung. Besonders begrüßenswert und für den Anfänger wie für den Spezialisten wertvoll ist der »Index of Biblical Passages«, der ein Verzeichnis aller biblischen Texte bietet, die in den bislang veröffentlichten biblischen und nichtbiblischen Qumranmanuskripten begegnen (auch hier unter Hinweis auf die jeweiligen Texteditionen).

Das augenblicklich nur in spanischer Sprache vorliegende Buch von DELCOR und GARCÍA MARTÍNEZ zählt zu den hervorragendsten Einleitungen in die Qumranliteratur. Nach einer kurzen Übersicht über die Fundgeschichte, die Identifizierung der Qumrankommunität, ihren historischen Kontext und die essenische Literatur werden die entdeckten Manuskripte, darunter die aramäischen Henochfragmente und die Tempelrolle, sowie die sich aus ihnen ergebenden Probleme ausführlich und sachkundig erörtert. Ihnen schließt sich eine knappe Beschreibung der religiösen Überzeugungen der Qumrangemeinde an. Die Arbeit enthält wertvolle bibliographische Hinweise und verarbeitet die bislang angesprochenen Probleme mit außergewöhnlicher Kompetenz. Störend sind allerdings die gelegentlich auftretenden Widersprüche bei der Beurteilung des vorhandenen Materials, die sich aus der doppelten Verfasserschaft des Buches erklären. Eine Neubearbeitung der vorzüglichen Einleitung von der Hand von García Martínez ist vorgesehen und wird bei ihrem Erscheinen voraussichtlich auch in einer oder zwei der modernen Weltsprachen zugänglich sein.

Ogleich SOGGIN in seiner ital. Einleitung von 1978 die neuesten Textveröffentlichungen noch nicht berücksichtigen konnte, bleibt sein Buch vor allem deswegen wertvoll, weil er auf vorbildliche Weise die Geschichte und die religiösen Ansichten der Qumrangemeinde im Rahmen des historischen Kontextes deutet. – Dagegen behandelt DAVIES wegen des Charakters der Reihe, in der seine Arbeit erschienen ist, vor allem die Archäologie von Qumran sowie die Organisation, die Institutionen und das wirtschaftliche Leben der Gemein-

schaft. – KNIBB behandelt bei der Auswahl, die er zu treffen hatte, in seinem Buch die wichtigsten Texte der Qumrangemeinde, allerdings mit Ausnahme der Kriegs- und der Tempelrolle. Abgesehen von der Gemeinde- und der Gemeinschaftsregel (1QS und 1QSa), dem Habakukkommentar (1QpHab) und einer Anzahl von kleineren Schriften bietet er Textproben, die alle zusammen jedoch ein ziemlich repräsentatives Bild von der Literatur der Sekte vermitteln. Vor allem die sachkundigen Anmerkungen, die den Übersetzungen hinzugefügt worden sind, verdienen volle Beachtung. Das Buch ist besonders für den akademischen Unterricht zu empfehlen.

Für schnelles Nachschlagen und zu Lehrzwecken leistet das nunmehr in 4. Aufl. erschienene Buch von LOHSE noch immer wertvolle Dienste. Es enthält den vom Verf. punktierten Text der wichtigsten, vor 1964 veröffentlichten nichtbiblischen hebräischen Texte aus Höhle 1 und 4 zusammen mit einer auf der gegenüberliegenden Seite abgedruckten Übersetzung. Nur hätte man gehofft, daß die damals notgedrungen unvollständig publizierten Texte aus Höhle 4 in der Neuauflage aufgrund späterer Veröffentlichungen ergänzt und daß Handschriften aus Höhle 11 (darunter die Tempelrolle und die Melchizedek-Fragmente) hinzugefügt worden wären. Neben Lohses Buch gesellt sich die Textausgabe (ohne Punktation; mit engl. Übers. und Kurzanmerkungen) der wichtigsten bis 1976 veröffentlichten aramäischen Qumrantexte (Hiobtargum; Genesis-Apokryphon; Nabonid-Fragmente), die von JONGELING, LABUSCHAGNE und VAN DER WOUDE besorgt wurde. Ähnlich wie das Buch von LOHSE will sie schnelles Nachschlagen und die Einübung in die westaramäische Schriftsprache der letzten vorchristlichen Jahrhunderte ermöglichen. Fehlerfrei sind die zwei genannten Werke (ganz abgesehen von den vorgeschlagenen Textergänzungen) nicht. Für intensives Studium der Rollen vom Toten Meer sollte man immer die Fotokopien der jeweiligen Handschriften heranziehen.

Die Übersetzung, die VERMES von den Qumranschriften geboten hat, hat sich seit langem bewährt. Die 3. Aufl. enthält jetzt auch eine Übertragung der wichtigsten Texte aus Höhle 11 und der in letzter Zeit veröffentlichten Fragmente aus Höhle 4, stellt also nicht nur die neueste, sondern auch die vollständigste Sammlung von Qumrantexten in englischer Sprache dar. Zu bedauern ist allerdings, daß eine Angabe der Verse in den jeweiligen übersetzten Spalten fehlt. – Der in der Bibliothèque de la Pléiade erschienene vierte Band von *La Bible* bietet unter Hinzufügung von Einleitungen und Kurzanmerkungen eine franz. Übersetzung der wichtigsten atl. Pseudepigraphen und Qumranschriften. Zu bedauern ist allerdings, daß in einigen Fällen die Beiträge veraltet sind. – Der von DELCOR edierte Band, in dem die am Löwener Qumrankongreß von 1976 gehaltenen Vorträge gesammelt worden sind, enthält eine Fülle von

Aufsätzen zu verschiedenen Themen der Qumranforschung. Wir werden auf eine Anzahl von ihnen in den folgenden Paragraphen zurückkommen müssen. Hier sei nur erwähnt, daß die Begrüßungsrede von Delcor (*Où en sont les études qumraniennes?*) die internationale Qumranforschung bis 1976 beleuchtet und ihre Ergebnisse zu werten versucht.

Vorbildlich für den Gang der Forschung bis etwa 1971 ist die von GRÖZINGER u. a. hg. und mit einer Einleitung versehene Sammlung von wichtigen Aufsätzen, die zwischen 1956 und 1971 publiziert wurden. Es handelt sich um Beiträge zur Geschichte der Essener (Rowley, Milik), zur Auslegung des Nahum-Kommentars aus Höhle 4 (Flusser, Yadin), zur qumranischen Schriftauslegung (Vermes), zum Problem der Fremdeinflüsse auf die Qumrangemeinschaft (Dupont-Sommer), zum Begriff *yahad* (Maier), zur Disziplinarordnung der Qumrangemeinde (Hunzinger), zu ihren Schuld- und Reinigungsriten (Dupont-Sommer), zur Lehre des Hymnenbuches (Licht) und seiner Leidens-theologie (Carmignac), zur Messiaslehre (Schubert), zur Erforschung des Bibeltextes (Cross) und zu 2. Kor 6,14-7,1 (Fitzmyer). Obgleich der Sammelband, der ohne Ausnahme Aufsätze von Qumranspezialisten beinhaltet, noch immer für die Einübung in die Probleme und Erträge der Qumranforschung nützlich erscheint, handelt es sich bei dem 1981 erschienenen Buch um Artikel, die vor 1972 geschrieben worden sind. Die verspätete Drucklegung hat den aktuellen Wert der Sammlung leider ernsthaft beeinträchtigt.

Bibliographische Angaben zu den Qumranschriften finden sich selbstverständlich in den erwähnten Einleitungen und besonders bei FITZMYER. Außerdem soll nachdrücklich auf die Bibliographie im »neuen Schürer«, die von VERMES (1986) erstellt wurde, hingewiesen werden. Die »Qumran Bibliography« von KOESTER nennt die wichtigste, 1974–1984 erschienene Literatur zu den verschiedenen Bereichen der Qumranforschung und ist dementsprechend klassifiziert. Für den Nicht-Spezialisten ist es ratsam, diese Bibliographie heranzuziehen, damit er einen geeigneten Weg findet, sich in die anstehenden Probleme einzuüben. Nichtsdestoweniger bleibt eine mehr oder weniger vollständige Bibliographie der Qumranliteratur der letzten Jahrzehnte als Fortsetzung der *Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958–1969*, die von JONGELING ediert wurde, ein Desideratum. Sie wird zur Zeit in Groningen vorbereitet. Inzwischen findet man in der *Revue de Qumran* und im *Journal for the Study of Judaism* neueste Literaturangaben. Beide Zeitschriften enthalten nicht nur Buchbesprechungen, sondern auch ausführliche Verzeichnisse von anderswo erschienenen Aufsätzen. Dabei registriert die *Revue de Qumran* auch in anderen Periodica veröffentlichte Rezensionen, während das *Journal* dem Leser Exzerpte aus in anderen Zeitschriften erschienenen Artikeln, die sich mit dem Frühjudentum befassen, bietet.

II. Neue Textveröffentlichungen

A. Nicht-biblische Texte

1. Die Tempelrolle

Textveröffentlichungen: Y. YADIN, Megillat ha-Miqdaš – The Temple Scroll. The Israel Exploration Society – The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book, Jerusalem 1977, Teil I: xx + 308 S., Teil II: x + 323 S., Teil III: viii S. + 82 Plates mit Transkription auf der jeweils gegenüberliegenden S. und vii S., Supplementband 40 Plates (hebr.). – Englische Übersetzung: Y. YADIN, The Temple Scroll. Volumes I–III with Supplement. The Israel Exploration Society – The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book, Jerusalem 1983, Vol. I: xxiv + 419 S., Vol. II: x + 486 S., Vol. III und Supplementband wie die hebr. Ausgabe.

Übersetzungen: A. CAQUOT, Le rouleau du temple de Qoumran, Etudes théologiques et religieuses 53 (1978) 443–500. – DERS., Rouleau du temple, in: La Bible. Ecrits intertestamentaires. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO. Gallimard, Paris 1987, 61–132. – F. GARCÍA MARTÍNEZ, El rollo del templo, Estudios bíblicos 36 (1977), 247–292. – E. JUCCI, Rotolo del tempio, in: L. MORALDI, I manoscritti di Qumran, Torino 2^a 1986, 733–810. – J. MAIER, Die Tempelrolle vom Toten Meer (Uni-Taschenbücher 829), Reinhardt Verlag, München-Basel 1978, 128 S. – DERS., The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary (JSOT, Suppl. Ser. 34). JSOT Press, Sheffield 1985, xi + 143 S. – W. TYLOCH, Zwój Świątynny (The Temple Scroll), Euhemer 27/3 (1983) 3–20; 28/1 (1984) 3–20; 28/2 (1984) 11–28; 28/3 (1984) 9–27. – G. VERMES, The Dead Sea Scrolls in English, Third Edition. JSOT Press, Sheffield 1988, 128–158.

Untersuchungen: J.M. ALLEGRO, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75 (1956) 89–95. – A. AMMASSARI, Lo statuto matrimoniale del re di Israele (Deut 17, 17) secondo l'esegesi del Rotolo del Tempio (57,15-19) e la risonanze neotestamentarie (Ef 5,23-33; Apoc 21,9-10), Euntes Docete 34 (1981) 123–127. – J.M. BAUMGARTEN, Does TLH in the Temple Scroll Refer to Crucifixion?, JBL 91 (1972) 472–481 (= Studies in Qumran Law. Brill, Leiden 1977, 172–182). – DERS., The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation and the Sanhedrin, JBL 95 (1976) 59–78. – DERS., The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts, JJS 31 (1980) 157–170. – DERS., Hanging and Treason in Qumran and Roman Law, Erets Israel 16 (1982) 7*–16*. – DERS., The Calendars of the Book of Jubilees and the Temple Scroll, VT 37 (1987) 71–78. – O. BETZ, The Death of Choni-Onias in the Light of the Temple Scroll from Qumran, in: A. OPPENHEIMER, U. RAPPAPORT, M. STEIN (eds.), Jerusalem in the Second Temple Period (Abraham Schalit Memorial Volume), Jerusalem 1980, 84–97 (hebr.). – L. VAN DEN BOGAARD, Le rouleau du temple. Quelques remarques concernant les petits fragments, in: Von Kanaan bis Kerala, FS J.P.M. van der Ploeg, hg. von W.C. DELSMAN e.a. (AOAT 211). Butzon & Bercker, Kevelaer/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 285–294. – G. BRIN, Linguistic Notes Regarding the Temple Scroll, Lešonenu 43 (1978) 20–28. – DERS., The Bible as Reflected in the Temple Scroll, Shnaton 4 (1980) 182–224 (hebr.). – DERS., Concerning some of the Uses of the Bible in the Temple Scroll, Revue de Qumran 12 (1987) 519–528. – G.J. BROOKE, The Temple Scroll and the Archaeology of Qumran, 'Ain Feskha and

Masada, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 225-237. - H. BURGMANN, Zwei lösbaré Qumránprobleme: Die Person des *Lügenmannes*. Die Interkalation im Kalender. Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York 1986, 297 S. - P. CALLAWAY, The Translation of 11QT LI, 5b-10, *Revue de Qumran* 11 (1982-1984) 585-586. - DERS., Exegetische Erwägungen zur Tempelrolle XXIX, 7-10, *Revue de Qumran* 12 (1985-1987) 95-104. - DERS., 'RBYH in the Temple Scroll XXIV, 8, *Revue de Qumran* 12 (1985-1986) 269-270. - P. R. CALLAWAY, Source Criticism of the Temple Scroll, *Revue de Qumran* 12 (1985-1986) 213-222. - DERS., The Temple Scroll and the Canonization of Jewish Law, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 239-250. - M. DELCOR, Le rouleau du Temple, in: H. CAZELLES et A. FEUILLET (éds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 51, Paris 1978, Col. 944-949. - DERS., Le statut du roi d'après le Rouleau du temple, *Henoch* 3 (1981) 47-68. - DERS., Réflexions sur l'investiture sacerdotale sans onction à la fête du Novel An d'après le Rouleau du temple du Qumrán (XIV 15-17), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, éd. par A. CAQUOT, M. HADAS-LEBEL et J. RIAUD. Peeters, Leuven 1986, 155-164. - DERS., Réflexions sur la fête de la Xylophorie dans le Rouleau du temple et les textes parallèles, *Revue de Qumran* 12 (1987) 561-569. - DERS., La description du Temple de Salomon selon Eupolémós et le problème de ses sources, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 251-271. - M. DELCOR - F. GARCÍA MARTÍNEZ, Introducción a la literatura esenia de Qumrán. *Cristiandad*, Madrid 1982, 187-206. - L. DíEZ MERINO, La crucifixión en la antigua literatura judía (periodo intertestamental), *Estudios eclesiásticos* 51 (1976) 5-27. - DERS., El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental, *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 26 (1976) 31-120. - D. DIMANT, Jerusalem and the Temple According to the Animal Apocalypse (I Enoch 85-90) in the Light of the Ideology of the Dead Sea Sect, *Shnaton* 5-6 (1978-1979) 177-193 (hebr.). - DERS., Qumran Sectarian Writings: The Temple Scroll, in: M. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum II/2)*. Van Gorcum, Assen/Fortress Press, Philadelphia 1984, 526-530. - A. DUPONT-SOMMER, Observations nouvelles sur l'expression «Suspendu vivant sur le bois», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres* 1972, Paris 1973, 709-720. - T. ELGVIN, The Qumran Covenant Festival and the Temple Scroll, *Journal of Jewish Studies* 36 (1985) 103-106. - DERS., Tempelrullen fra Qumran, *Tidskrift for teologi og kirke* 56 (1985) 1-21. - Z. FALK, The Temple Scroll and the Codification of Jewish Law, *Jewish Law Annual* 2 (1979) 33-44. - J. A. FITZMYER, The Matthean Divorce Text and some New Palestinian Evidence, *Theological Studies* 37 (1976) 197-226. - DERS., Crucifixion in Ancient Palestine, *Qumran Literature and the New Testament*, CBQ 40 (1978) 493-513. - DERS., Divorce Among First-Century Palestinian Jews, *Erets-Israel* 14 (1980) 103-120. - D. FLUSSER, The Temple Scroll from Qumran, *Immanuel* 9 (1979) 49-52. - F. GARCÍA-MARTÍNEZ, 4QpNah y la crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3-4 i, 4-8, *Estudios bíblicos* 38 (1979-1980) 221-235. - DERS., El Rollo del Templo y la halaká sectaria, in: N. FERNÁNDEZ MARCOS c.a. (eds.), *Simposio Bíblico Español*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1984, 611-622. - DERS., El Rollo del Templo (11Q Temple). Bibliografía sistemática, *Revue de Qumran* 12 (1986) 425-440. - DERS., La «nueva Jerusalem» y el templo futuro de los mss. de Qumran, in: *Salvación en la Palabra. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, D. MUÑOZ LEÓN ed. *Cristiandad*, Madrid 1986, 563-590. - DERS., Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos. Pistas para una solución, in: *II Simposio bíblico español*,

- V. COLLADO-BERTOMEU y V. VILAR-HUESO eds. *Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Valencia-Córdoba* 1987, 527–556. – DERS., *Estudios Qumránicos 1975–1985: Panorama crítico (II)*, *Estudios Bíblicos* 45 (1987) 361–399. – DERS., *Essénisme Qumránien: Origines, caractéristiques, héritage*, in: B. CHIESA (ed.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del V Congresso internazionale dell' AISG (Associazione italiana per lo studio del giudaismo. Testi e studi 5)*. Carucci editore, Roma 1987, 37–57. – DERS., *Les limites de la communauté: Pureté et impureté à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, in: *Text and Testimony. Essays in Honour of A.F.J. Klijn*, ed. by T. BAARDA e.a. Kok, Kampen 1988, 111–122. – D. HALPERIN, *Crucifixion, the Nahum Peshet and the Rabbinic Penalty of Strangulation*, *JJSt* 32 (1981) 32–46. – M. HENGEL – J.H. CHARLESWORTH – D. MENDELS, *The Polemical Character of »On Kingship« in the Temple Scroll: An Attempt at Dating 11Q Temple*, *JJSt* 37 (1986) 28–38. – B. JONGELING, *De tempelrol*, *Phoenix* 25 (1979) 84–99. – DERS., *A propos de la colonne XXIII du rouleau du temple*, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 593–595. – J. KAMPEN, *The Temple Scroll: The Torah of Qumran?* *Proceedings, Eastern Great Lakes Biblical Society* 1 (1981) 37–54. – S.A. KAUFMAN, *The Temple Scroll and Higher Criticism*, *HUCA* 53 (1982) 29–43. – M.R. LEHMANN, *The Temple Scroll as a Source of Sectarian Halakha*, *Revue de Qumran* 9 (1977–1978) 579–587; B.A. LEVINE, *The Temple Scroll: Aspects of its Historical Provenance and Literary Character*, *BASOR* 232 (1978) 5–23. – B.Z. LURIA, *Comments on the Temple Scroll*, *Beth Miqra* 23 (1978) 370–386 (hebr.). – I. MAGEN, *Beth ha-Mesibah in the Temple Scroll and in the Mishnah*, *Erets Israel* 17 (1984) 226–235. – J. MAIER, *Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der »Tempelrolle« von Qumran*, in: *Prophecy. Essays Presented to Georg Fohrer*, ed. by J.A. EMERTON (BZAW 150). de Gruyter, Berlin-New York 1980, 55–67. – W.O. MCCREADY, *The Sectarian Status of Qumran: The Temple Scroll*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 183–191. – DERS., *A Second Torah at Qumran?* *Studies in Religion* 14 (1985) 5–15. – D. MENDELS, *»Kingship« in the Temple Scroll and the Symposia in the Letter of Aristeas*, *Shaton* 3 (1978–1979) 249–252 (hebr.). – DERS., *»On Kingship« in the »Temple Scroll« and the Ideological Vorlage of the Seven Banquets in the »Letter of Aristeas to Philocrates, Aegyptus* 59 (1979) 127–136. – J. MILGROM, *Studies in the Temple Scroll*, *JBL* 97 (1978) 501–523. – DERS., *The Temple Scroll*, *Biblical Archaeologist* 41 (1978) 105–120. – DERS., *»Sabbath« and »Temple City« in the Temple Scroll*, *BASOR* 232 (1978) 25–27. – DERS., *Notes on the Temple Scroll*, *Beth Miqra* 23 (1978) 494–507; 24 (1979) 205–211 (hebr.). – DERS., *Further Studies in the Temple Scroll*, *Jewish Quarterly Review* 71 (1980) 1–17. 89–106. – DERS., *The Paradox of the Red Cow*, *VT* 31 (1981) 62–72. – DERS., *Challenge to the Sun-Worship Interpretation of Temple Scroll's Golden Staircase*, *Biblical Archaeology Review* 11 (1985) 70–73. – J.T. MILIK, *Le travail d'édition des manuscrits du Désert de Juda, Volume du Congrès Strasbourg 1956 (V.T.S 4)*. Brill, Leiden 1957, 17–26, bes. 25–26. – A. MINK, *Präsentation af et nyt Qumranskrift: Tempelrullen*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 42 (1979) 81–112. – DERS., *The Use of Scripture in the Temple Scroll and the Status of the Scroll as Law*, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1 (1987) 20–50. – DERS., *Die Kol. III der Tempelrolle. Versuch einer Rekonstruktion*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 163–181. – DERS., *Tempel und Hofanlagen in der Tempelrolle*, *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 273–285. – J.R. MUELLER, *The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts*, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 247–256. – G.W. NEBE, *'dšk, »Maß, Abmessung« in 11Q Tempelrolle XLI, 16*, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 391–399. – DERS., *Additamentum zu 'dšk in 11Q Tempelrolle*, *Revue de*

- Qumran 11 (1982–1984) 587–589. – F. PARENTE, Talah 'al 'es. Una norma di diritto penale biblico (Deut. 21.22–23) ed i suoi riflessi nella tradizione evangelica, *Studi Classici e Orientali* 27 (1977) 79–136. – J. PATRICH, The Mesibba of the Temple According to the Tractate Middot, *Israel Exploration Journal* 36 (1986) 215–233. – J.P.M. VAN DER PLOEG, Une halakha inédite de Qumran, in: *Qumran, sa piété, sa théologie et son milieu*, éd. par M. DELCOR (BETHL 46). Duculot/Leuven University Press, Paris-Gembloux-Leuven 1978, 107–113. – DERS., Les manuscrits de la grotte XI de Qumrân, *Revue de Qumran* 12 (1985) 3–15. – E. QIMRON, New Readings in the Temple Scroll, *Israel Exploration Journal* 28 (1978) 161–172. – DERS., The Text of the Temple Scroll, *Lešonenu* 42 (1978) 136–145 (hebr.). – DERS., The Vocabulary of the Temple Scroll, *Shnaton* 4 (1980) 239–262 (hebr.). – DERS., Three Notes on the Text of the Temple Scroll, *Tarbiz* 51 (1981–1982) 135–137 (hebr.). – DERS., The Word KWNNH in the Temple Scroll, *Tarbiz* 52 (1982–1983) 133 (über 11Q Temple XXXIII 14–15) (hebr.). – DERS., Textual Notes on the Temple Scroll, *Tarbiz* 53 (1983–1984) 139–141 (hebr.). – DERS., Further New Readings in the Temple Scroll, *Israel Exploration Journal* 37 (1987) 31–35. – E. QIMRON – J. STRUGNELL, An Unpublished Halakhic Letter from Qumran, *Biblical Archaeology Today*. Israel Exploration Society, Jerusalem 1985, 400–407. – D. ROKEAḤ, Essene Notes, *Shnaton* 4 (1980) 263–268 (hebr.). – DERS., The Temple Scroll, Philo, Josephus and the Talmud, *JThSt* 34 (1983) 515–526. – D. ROSEN – A. SALVESEN, A Note on the Qumran Temple Scroll 56:15–18 and Psalm of Solomon 17:33, *JJSt* 38 (1987) 99–101. – Liliqna Rosso, Deuteronomio 21,22. Contributo del Rotolo del Tempio alla valutazione di una variante medievale dei Settanta, *Revue de Qumran* 9 (1976–1977) 231–236. – L. SCHIFFMAN, The Temple Scroll in Literary and Philological Perspective, in: W.S. GREEN (ed.), *Approaches to Ancient Judaism II* (Brown Judaic Studies 11). Scholars Press, Chico 1980, 143–158. – DERS., The Sacrificial System of the Temple Scroll and the Book of Jubilees, *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 24. Scholars Press, Atlanta 1985, 217–233. – DERS., The King, his Guard and the Royal Council in the Temple Scroll, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987) 237–259. – DERS., The Laws of War in the Temple Scroll, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 299–311. – D. SCHWARTZ, »The Contemners of Judges and Men« (11Q Temple 64, 12), *Lešonenu* 47 (1982) 18–24. – M. SMITH, Helios in Palestine, *Erets Israel* 16 (1982) 199*–214*. – DERS., The Case of the Gilden Staircase. Did the Dead Sea Scrolls Sect Worship the Sun?, *Biblical Archaeology Review* 10 (1984) 50–55. – H. STEGEMANN, Das Land in der Tempelrolle und in anderen Texten aus den Qumranfunden, in: G. STRECKER (Hg.), *Das Land Israel in biblischer Zeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983, 157–171. – DERS., Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1983, 495–530. – DERS., Is the Temple Scroll a Sixth Book of the Torah – Lost for 2500 Years?, *Biblical Archaeology Review* 13/6 (1987) 28–35. – DERS., The Origins of the Temple Scroll, in: *Congress Volume Jerusalem 1986*, ed. by J.A. EMERTON (VT.S 40). Brill, Leiden 1988, 235–256. – M.S. SWEENEY, Sefirah at Qumran: Aspects of Counting Formulas for the First-Fruits Festivals in the Temple Scroll, *BASOR* 251 (1983) 61–66. – B.E. THIERING, Mebaqer and Episcopos in the Light of the Temple Scroll, *JBL* 100 (1981) 59–74. – Y. THORION, Zur Bedeutung von *h'p'* in 11QT, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 598–599. – DERS., Zur Bedeutung von *gbwry byl lmlhmb* in 11QT LVII, 9, *Revue de Qumran* 10 (1979–1981) 597–598. – DERS., Die Sprache der Tempelrolle und die Chronikbücher, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 423–426. – DERS., Tempelrolle LIX,

8–11 und Babli, Sanhedrin 98a, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 427–428. – E. TOV, The 'Temple Scroll' and Old Testament Textual Criticism, *Erets Israel* 16 (1982) 100–111 (hebr.). – J. C. VANDERKAM, Zadok and the *spr turh* in *Dam. Doc.* V,2-5, *Revue de Qumran* 11 (1982–1984) 561–570. – A. VARGAN-MACHUCA, Divorcio e indisolubilidad del matrimonio en la Sagrada Escritura, *Estudios bíblicos* 39 (1981) 19–61. – G. VERMES, Sectarian Matrimonial Halakha in the Damascus Rule, *JJSt* 25 (1974) 197–202. – B. Z. WACHOLDER, *The Dawn of Qumran. The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness* (Monographs of the Hebrew Union College 8). Hebrew Union College Press, Cincinnati 1983, xviii + 310 S. – DERS., The »Scaled« Torah Versus the »Revealed« Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V,1-6 and Jeremiah 32,10-14, *Revue de Qumran* 12 (1986) 351–368. – M. WEINFELD, »Temple Scroll« and »King's Law«, *Shnaton* 3 (1978) 214–237 (hebr.). – DERS., The Royal Guard According to the Temple Scroll, *Revue Biblique* 87 (1980) 394–396. – M. WILCOX, »Upon the Tree« – Deut. 21:22-23 in the New Testament, *JBL* 96 (1977) 85–99. – M. A. WILSON – L. WILLS, *Literary Sources in the Temple Scroll*, *HThR* 75 (1982) 275–288. – A. S. VAN DER WOUDE, De tempelrol van Qumran, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34 (1980) 177–190, 281–293. – DERS., Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary, in: *Essays in Honour of Yigael Yadin*, ed. by G. VERMES and J. NEUSNER. The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Oxford 1982 (= *JJSt* 33, 1982), 349–359. – DERS., Ein bisher unveröffentlichtes Fragment der Tempelrolle, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 89–92. – Y. YADIN, Peshet Nahum (4QpNahum) Reconsidered, *Israel Exploration Journal* 21 (1971) 1–12. – DERS., L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce, *Revue Biblique* 79 (1972) 98–99. – DERS., Is the Temple Scroll a Sectarian Document?, in: G. M. TUCKER – D. A. KNIGHT (eds.), *Humanizing America's Iconic Book* (SBL Biblical Scholarship in North America 6). Scholars Press, Chico 1980, 153–169. – DERS., The Temple Scroll; The Longest and Most Recently Discovered Dead Sea Scroll, *Biblical Archaeology Review* 10 (1984) 32–49. – DERS., *The Temple Scroll. The Hidden Law of the Dead Sea Sect*. Weidenfeld & Nicolson, London 1985. – DERS., *Die Tempelrolle. Die verborgene Thora vom Toten Meer*, Albrecht Knaus, München u. Hamburg 1985, illustr., 285 S.

Von den in den letzten Jahrzehnten veröffentlichten Qumrantexten hat die 1977 von YADIN edierte Tempelrolle weitaus die größte Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und zu einer Fülle von Aufsätzen geführt (MAIER 1985; GARCÍA MARTÍNEZ, *Bibliografía* 1986, der bis Ende 1985 mehr als 200 Artikel verzeichnet). Die Handschrift, von deren Bestehen Yadin seit 1961, als ihm ein Bruchstück derselben brieflich geschickt wurde, Kenntnis hatte, wurde während des Sechstageskrieges von 1967, der zu der israelischen Besetzung der Westbank führte, in Bethlehem beschlagnahmt, allerdings unter Bezahlung einer großen Summe an den Besitzer, den Antiquitätenhändler Kando. Über die Einzelheiten des Erwerbs der Rolle und ihre Öffnung hat YADIN ausführlich berichtet (1977; 1983; 1985). Zehn Jahre nach der Erwerbung veröffentlichte er das Manuskript in drei in modern-hebr. Sprache geschriebenen Bänden, denen ein Supplementteil hinzugefügt wurde. Band I bietet eine ausführliche Einleitung

zur Handschrift (Erwerbung, Bearbeitung, Schrift, Orthographie, Sprache, Inhalt, Komposition und Herausgabe) und einen systematischen Kommentar zu ihrem Inhalt (Feste, Opfer und heilige Gaben, Tempel und Tempelhöfe, Tempelstadt, Unreinheits- und Reinheitsgesetze, Königsrecht, verschiedene Weisungen sowie Datierung und Stellenwert der Rolle). Band II gibt den Text des Manuskripts, einen ausführlichen Kommentar zu den Einzelabschnitten, eine Konkordanz und etliche Verzeichnisse. In Band III begegnen ausgezeichnete Photographien der Spalten der Handschrift mit einer jeweils auf der gegenüberliegenden Seite gedruckten ›Transkription‹ in modern-hebr. Druckbuchstaben, dazu Photographien der Rolle oder bestimmter Teile derselben vor und nach ihrer Öffnung. Der Supplementteil enthält Fotos spezieller Art, insbesondere Abdrücke in Spiegelschrift auf der Rückseite des Manuskripts, die durch Verklebung entstanden und unter Umständen bei der Rekonstruktion des Textes nützlich sind, sowie Abbildungen von Fragmenten einer zweiten und einer angeblich dritten Handschrift der Tempelrolle. – Die engl. Fassung des Werkes, die erst 1983 erschien, folgt im wesentlichen der hebr. Ausgabe, enthält aber im ersten Band einen Appendix, in welchem Yadin sich mit einigen der mittlerweile vorgeschlagenen Verbesserungen seiner Transkription der Handschrift (vgl. QIMRON 1978; 1981–1982; 1983–1984; 1987; JONGELING 1979–1981; MINK 1982–1984) und mit der seit 1977 erschienenen Literatur kurz befaßt, und im zweiten Band eine Liste von Textverbesserungen.

Das auf uns gekommene Manuskript aus herodianischer Zeit, das von Yadin zunächst als XQ Temple bezeichnet wurde, aber sicher aus Höhle 11 herrührt (YADIN 1985 spricht von 11Q Temple), überschreitet mit seiner Länge von etwa 8½ m das Ausmaß der berühmten ersten Jesaja-Rolle (IQIsa^a) aus Höhle 1 um etwa einen Meter und enthielt ursprünglich wahrscheinlich 66 beschriebene Spalten, von denen die erste verlorengegangen ist. Die Zählung von Yadin fängt dementsprechend mit Kol. II an. Die Rolle ist aus 19 dünnen Lederstücken zusammengesetzt, von denen das erste eine etwas spätere Schreiberhand zeigt. Das Stück ersetzt ein ursprüngliches und hat zu einer Überlappung von Kol. V und VI geführt. Wie der Anfang scheint auch der Schluß des Textes zu fehlen, weil nach Kol. LXVI ein unbeschriebenes Lederstück folgt und nicht recht einzusehen ist, weshalb der Autor nach der Behandlung der auf Dtn 22 basierenden Gesetze nicht die Absicht gehabt hätte, mit Dtn 23 fortzufahren. – Die Handschrift hat teilweise schwer gelitten. Von den ersten 15 bis 20 Spalten sind nur Bruchstücke des Textes erhalten geblieben. Die etwa 20 folgenden Spalten bieten den oberen Teil der jeweiligen Kolumne entweder nicht oder nur fragmentarisch. Ab ungefähr Spalte XLII ist der Text zum größten Teil vorhanden, aber auch dann fehlen die ersten Zeilen. Bis zu Kol. XLVIII hatten die Spalten wohl 22, danach 28 beschriebene Zeilen.

In vielen Fällen konnte Yadin den verschollenen Text seiner Handschrift durch den eines zweiten Manuskripts aus Höhle 11 ergänzen. Dieses stammt ebenfalls aus herodianischer Zeit und ist in der Form von mehr als 30 Fragmenten auf uns gekommen. Das Recht der Erstveröffentlichung dieser Handschrift stand aufgrund einer Vereinbarung mit der jordanischen Regierung seit 1961 der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen in Amsterdam zu. Auf dem Löwener Kongreß von 1976 erklärte Yadin nach einer von VAN DER PLOEG gehaltenen Vorlesung über die besagten Fragmente, daß er von dem Abkommen nicht gewußt und Père de Vaux ihm die Einbeziehung der Fragmente in die Herausgabe der Tempelrolle bewilligt habe. Jetzt darf konstatiert werden, daß die Veröffentlichung der »niederländischen« Fragmente im Zusammenhang mit der Yadinschen Handschrift wissenschaftlich die am meisten befriedigende gewesen ist. Nur hat Yadin wenigstens ein Fragment, das Bruchteile von Dtn 13:7-11 enthält und den Text des Anfangs von Kol. LV bietet, übersehen (VAN DER WOUDE 1988: Fotokopie und Transkription; vgl. auch VAN DER PLOEG 1985).

Yadin meinte in zwei anderen Fragmenten, diesmal aus Höhle 4, eine dritte Kopie der Tempelrolle, stammend aus hasmonäischer Zeit (etwa 125–100 v. Chr.), gefunden zu haben. Die Fotokopien finden sich im Supplementteil seiner Veröffentlichung der Tempelrolle als Nr. 5 auf Plate 38* und als Nr. 1 auf Plate 40* (PAM 43.666). Die zwei Bruchstücke gehören zu den von Strugnell zu bearbeitenden Handschriften 4Q364–365. Strugnell betrachtet sie aber als nicht zur Tempelrolle gehörig, sondern als Teil eines »Pentateuch with frequent non-biblical additions« und stellt fest: »Whether they are quotations from the Temple Scroll incorporated by that Pentateuch, or vice versa (i. e. bits of an earlier »wild« Pentateuch text used as a source by 11QT) remains to be seen. There is one group of 4Q fragments not yet published, which contains quotations from, or the text of, the Temple Scroll, or at least one of its sources: it is in a hand resembling that of the Qohelet fragment published by Muilenberg (BASOR 135, 1954, pp. 20ff.) and would be difficult to date much later than 150 B. C.; without anticipating the forthcoming discussion of the fragments by their editor, one can say that this evidence, for at least one of the work's component parts, if not the work itself, compels a pre-Hasmonean date« (vgl. WACHOLDER 1983, S. 205–206). Tatsächlich steht nicht fest (wie GARCÍA MARTÍNEZ, Estudios, 1987 im einzelnen nachgewiesen hat), daß die zwei von Yadin publizierten Bruchstücke aus 4Q364–365 als Teile einer aus hasmonäischer Zeit herrührenden Handschrift der Tempelrolle bezeichnet werden dürfen.

Sprachlich weist der Text der Tempelrolle, vor allen Dingen bei technischen Begriffen und Wendungen, eine Affinität zum späteren Mischna-Hebräischen

auf, obgleich aufs ganze gesehen die Sprachstufe verwendet worden ist, die wir auch in den anderen Qumranschriften finden (zum von QIMRON und STRUGNELL angezeigten *Miqqṣat Ma'asē Hattōrā*-Text s. weiter unten). Schlagende Beispiele für späteres Vokabular (vgl. QIMRON 1980) sind u. a. *rōbād*, ›Treppentstufe‹, *ḵiyyūr*, ›Täfelung‹, *ḥēl*, ›das Gebiet, das das Heilige vom Unheiligen trennt‹, vgl. auch die Wendung *r'ḥyā lō min ḥabōq*, ›(eine von einem Mann verführte, unverlobte Magd), die ihm nach dem Gesetz (als Ehefrau) zulässig wäre‹.

Obgleich nach modernem Empfinden in mancher Hinsicht eine systematische Darbietung des Stoffes fehlt, lassen sich, einerlei ob man diese als Quellen betrachtet oder nicht, nichtsdestoweniger mit WILSON und WILLS doch fünf Hauptabschnitte unterscheiden. Nach der Einleitung, in der die Einbindung in den Sinaibund gefordert wird (II), befaßt sich der erste Abschnitt mit der Errichtung des Tempels in der heiligen Stadt, indem Anweisungen für den Bau und für die Ausstattung des Tempelgebäudes und des Brandopferaltars (Kol. III–XIII) sowie für die Tempelhofanlagen (XXX–XLVII) gegeben werden. Dieser Abschnitt wird von einem zweiten, der sich mit dem Festzyklus und seinen Opfern befaßt, unterbrochen (XIII–XXX). Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit Reinheitsvorschriften (XLVIII–LI; P. R. CALLOWAY, *Source Criticism*, findet hier nicht eine Sonderquelle). Der vierte Abschnitt bringt, vorwiegend auf der Basis von Dtn 12-26, Gesetzesbestimmungen verschiedener Art (LI–LVI; LX–LXVI). In diesem ist ein fünfter Abschnitt, der anhand von Dtn 17:14-20 das Königsrecht behandelt, eingebaut (LVI–LIX).

Aufgrund der ausführlichen Beschreibung des Heiligtums und seiner Anlagen, die fast die Hälfte der Rolle umfaßt, ist die von Yadin vorgeschlagene Bezeichnung des Dokuments als *Tempelrolle* nicht von ungefähr gewählt worden. Dennoch zeigt obenstehende Inhaltsangabe, daß die Benennung nur teilweise zutreffend ist. Den eigenen Beitrag des Verf. im Verhältnis zu seiner biblischen Vorlage erkennt man am meisten in den Abschnitten, die sich mit dem Bau des Heiligtums, mit den Reinheitsvorschriften, mit dem Festkalender und mit dem Königsgesetz befassen. Die Anweisungen für den Bau des Tempelgebäudes dürften, wie YADIN hervorhebt, durch 1. Chron 28:11-19 ange-regt sein, wo davon die Rede ist, daß David seinem Sohn Salomo einen detaillierten Plan für den Bau des Heiligtums und für seine Ausstattung über-gab, dargelegt in einer ›Schrift aus der Hand des Herrn‹. Das Königsgesetz mag von 1. Sam 10:25 ausgehen, wo gesagt wird, daß Samuel dem Volk dieses Recht bekannt machte, es in ein Buch schrieb und dieses vor dem Herrn niederlegte. Die Anweisungen für den Festzyklus und die Reinheitsvorschriften ergänzen weitgehend die biblischen Angaben des Pentateuch aufgrund der vom Verf. vertretenen halachischen Überzeugungen.

Einer der auffälligsten Züge des Dokuments ist, daß sein Verf. glaubte oder wenigstens seine Leser glauben machen wollte, daß der Inhalt der Schrift von Gott selber an Mose auf dem Sinai offenbart wurde, vgl. Kol. LI 6–7. Dementsprechend wird, wenn in der biblischen Vorlage (besonders im Dtn) Mose-Rede vorliegt, die 3. Person Jahwes öfters in die 1. Person geändert. In den Zitaten aus Ex-Num bleibt die 3. Person aber mehrfach ungeändert (vgl. besonders Kol. XIII–XXVIII). Dies erkläre sich nach der Auffassung von YADIN aus der Tatsache, daß an diesen Stellen im Pentateuch Gottesrede vorliegt. LEVINE ist dagegen der Meinung, daß die 3. Person beibehalten wurde, wenn es sich um eine apodiktisch formulierte Vorlage handelt, daß aber bei einer kasuistischen Gesetzesbestimmung die 3. in die 1. Person geändert wurde. Diese Erklärung mutet anachronistisch an, weil es mehr als fraglich ist, ob der Verf. sich des Unterschieds zwischen apodiktischen und kasuistischen Rechtssätzen bewußt gewesen ist.

Nach YADIN beabsichtigte der Verf. eine wirkliche Tora zu geben, also ein Werk, das die göttliche Offenbarung für ganz Israel enthielt und das das Grundgesetz der essenischen Bewegung darstellte. Er habe das Werk auf der Basis der biblischen Überlieferung geschrieben (wobei er nicht nur den Pentateuch benutzte, sondern sich auch auf die historischen und prophetischen Bücher stützte), indem er einige Texte übernahm, andere modifizierte, harmonisierte und kombinierte, und dem Ganzen andere Abschnitte, die von ihm selber herrühren, hinzufügte. Der Verf. sei also vielmehr Editor als Autor im engeren Sinne gewesen. Dahingegen hat WACHOLDER (1983) nachdrücklich zu zeigen versucht, daß der Verf. ein Autor war, der sein Werk schrieb, um die alte mosaische Tora zu ersetzen; vgl. auch MCCREADY und KAMPEN. Er habe dabei keine anderen Quellen als den Pentateuch verwendet. WILSON und WILLS haben aber die These der einen Verfasserschaft bestritten. Sie weisen darauf hin, daß, obgleich die Tempelrolle ein Pseudepigraph sei, in welchem Gott sich direkt an Mose richtet, in größeren Abschnitten die pseudepigraphische Fiktion ignoriert wird. Diese Tatsache und andere Merkmale weisen nach ihrer Meinung auf ein heterogenes Werk mit einer eigenen Redaktionsgeschichte hin.

Kontemporären Beispielen entsprechend bildet die assoziative Ordnung des Stoffes ein hervorstechendes Merkmal der Rolle. Sie findet sich nicht nur in den Hauptabschnitten, sondern auch in kleineren Einheiten. So ruft in Kol. LII das Zitat aus Dtn 16:21–22 (LII 1–2) den Text von Lev 26:1 (LII 3) hervor, weil an beiden Stellen von der Errichtung einer Massebe die Rede ist. Danach wird, der Sequenz der biblischen Vorlage folgend, Dtn 17:1 angeführt, wo das Opfer eines mit irgendeinem Gebrechen behafteten Rindes oder Schafes verboten wird. Daran wird assoziativ hinzugefügt, daß ein trächtiges

Tier nicht geopfert werden darf. Es hat nicht nur ein ›Gebrechen‹, sondern es ist laut Lev 22:28 auch verboten, ein Muttertier mit seinem Jungen an einem Tag zu schlachten. Deshalb wird auch dieser Text zitiert, um ihn dann mit Dtn 22:6 zu verbinden (LII 6). Die Thematik der Jungtiere ruft die der Erstgeburt hervor, weswegen nun auch Dtn 15:19-23 zitiert wird (LII 7-12), usw. BRIN (1980) hat dieses Verfahren, von ihm »mosaic-like« *merging technique* genannt, näher untersucht und betont, daß der Verf. manchmal noch andere Texte zitiert als die schon von YADIN (1977) genannten.

Der assoziativen Ordnung des Stoffes verwandt ist die Harmonisierung von mehr als einmal im Pentateuch überlieferten, sich auf das gleiche Thema beziehenden Gesetzesvorschriften. Dieses Verfahren wird nicht nur dann angewendet, wenn die Weisungen sich als solche nicht widersprechen (vgl. wie in Kol. LIII 11ff. Dtn 23:22-24 [hebr. Text] und Num 30:3-10 [hebr. Text] harmonisiert werden), sondern auch dort, wo im biblischen Text bei gleicher Thematik unterschiedliche Gesetzesvorschriften vorliegen. Ein treffendes Beispiel dafür bildet die in Kol. LXVI 8ff. durchgeführte Harmonisierung von Ex 22:15-16 (hebr. Text) mit Dtn 22:28-29; vgl. auch Kol. LVIII 11-15, wo auf eine komplizierte und ingeniose Weise Num 31:27ff., 1. Sam 30:24-25; 1. Sam 8:15 und Gen 14:20 miteinander in Einklang gebracht worden sind.

Obleich in den biblischen Zitaten Abweichungen vom Text des Pentateuch öfter auf redaktionelle Bearbeitung zurückzuführen sind, fällt doch auf, daß die verwendete Vorlage offenbar dem von der Septuaginta bezeugten Text näher stand als dem masoretischen. Liliane Rosso hat darauf hingewiesen, daß eine mittelalterliche LXX-Variante korrespondiert mit dem Zitat aus Dtn 21:22 in der Tempelrolle. Tov hat die Stellen der Tempelrolle, die als Textvarianten betrachtet werden können, untersucht und kommt zum folgenden Ergebnis: 11QT = LXX = SP (Samaritanischer Pentateuch) ≠ MT (masoretischer Text) in 22 Fällen; 11QT = LXX ≠ SP ≠ MT in 26 Fällen; 11QT = SP ≠ LXX ≠ MT in 2 Fällen; 11QT = SP = MT ≠ LXX in 6 Fällen; 11QT ≠ SP in 11 Fällen. Es läßt sich daher schließen, daß der Verf. nicht durchgehend einen uns bekannten Texttypus verwendet hat bzw. daß der textkritische Wert der Tempelrolle für den MT und die Versiones beschränkt ist, um so mehr, weil nicht immer entschieden werden kann, ob es sich um ein Zitat oder um eine vom Verf. geflüchtig vorgekommene Interpretation, Assoziation, Harmonisierung usw. handelt.

Der sektarische Charakter der Tempelrolle ist nach YADIN (1977; 1980; 1983; 1985) unverkennbar, wenn man die in ihr hervortretenden, sich auf den Kalender, den Opferdienst, die Tempelanlagen und ihre Ausstattung, die Reinheitsvorschriften und das Königsgesetz beziehenden Ansichten zur Kenntnis nimmt.

Nach YADIN zählt, wie in anderen Qumranschriften und im Buch Jubiläen (Jub 6:32), der in der Tempelrolle verwendete Kalender 364 Tage (wie dabei der fehlende $1\frac{1}{4}$ Tag des Sonnenjahres ausgeglichen wurde, ist trotz der dem Problem gewidmeten Studien von BURGMANN noch immer ungelöst). Bei diesem Kalender besteht das Jahr aus vier Trimestern von jeweils 91 Tagen. Jedes Semester zählt also 13 Wochen (vgl. Jub 6:29), deren erster Tag immer ein Mittwoch ist, der Tag, an dem Gott laut Gen 1:14-19 die Sonne, den Mond und die Sterne schuf. Im Gegensatz zum offiziellen Kalender hatte jener den kultischen Vorteil, daß alle Festtage fixiert waren und niemals auf den Sabbat fielen, so daß die Sabbatverpflichtungen der Nichttätigkeit und des Nichtfastens mit den Verpflichtungen der einzelnen Kalenderfeste nie in Kollision geraten konnten; die Festtage fanden entweder an einem Mittwoch (Passah 15/1; Laubhüttenfest 15–21/7), an einem Freitag (Versöhnungsfest 10/7) oder an einem Sonntag (Garbenfest 26/1; Wochenfest 15/3; Weinfest 3/5; Ölfest 22/6) statt.

Das Garbenfest wurde am Sonntag nach dem Fest der ungesäuerten Brote, das bis 21/1 andauerte, also am 26/1 gefeiert, indem man *mimmoḥrat haššabbāt* (Lev 23:15) nicht wie die Pharisäer im Sinne des Morgens nach dem Passah oder wie die Sadduzäer und Samaritaner im Sinne des Morgens nach dem Sabbat nach dem Passahfest, sondern im Sinne von »am Morgen nach dem Sabbat« nach dem Fest der ungesäuerten Brote interpretierte. Gemäß Lev 23:15-16 folgte dann 50 Tage später das Wochenfest. Wieder 50 Tage später fand das Fest des neuen Weines und 50 Tage danach das des neuen Öls statt. Nicht nur das Wochenfest als Weizenfest, sondern auch das Fest des Garbenschwingens (Erstlingsfest der Gerste) und das Wein- und Ölfest galten dem Verf. als Erstlingsfeste, die von großzügig bemessenen Opfern begleitet zu begehen sind. Diesen Festen schließt sich ein weiteres an, das aufgrund der vorgeschriebenen Riten als das wichtigste von allen betrachtet sein mag. Es dauerte 6 Tage, an denen die zwölf Stämme, jeweils zwei pro Tag, Brandopfer darzubringen hatten. Es handelt sich um das Holzfest, das auf Neh 10:34 basiert, vgl. 13:3 und Jub 21:12-14. Laut Mischna, Bikkurim 2,9 und Ta'anit 4,5 wurde das Holzopfer neunmal im Jahr dargebracht.

Der von YADIN rekonstruierte Qumrankalender wird durch ein von MILIK veröffentlichtes Fragment bestätigt, in dem es heißt, daß das Ölfest auf den 22. Tag des 6. Monats fällt. LEVINE identifiziert zwar auch die Kalender von Jubiläen und Qumran, findet jedoch die Angaben der Tempelrolle zu mehrdeutig, um sie als eine sektarische Schrift zu bezeichnen. Nach ihm gehört die Tempelrolle nicht zu den Qumranschriften, weil die in ihr erwähnten Festzeiten nicht notwendig mit dem Qumrankalender korrespondieren. In der Wendung *mimmoḥrat haššabbāt* könne »Sabbat« Woche bedeuten. In Auseinanderset-

zung mit Levine hat MILGROM (Sabbath 1978) jedoch überzeugend dargelegt, daß ›Sabbat‹ in der Tempelrolle immer Sabbat, niemals Woche bedeutet, und SWEENEY hat gezeigt, daß die Wendung *mimmolrat haššabbāt* in XVIII 10 aus stilistischen und syntaktischen Gründen vom Verf. übergangen wurde, nicht weil er abstreiten wollte, daß das Wochenfest am Sonntag stattzufinden hatte: sonst hätte er die Wendung in XVIII 12 nicht gebraucht.

Auffällig ist allerdings, daß das in 1QS II f. beschriebene, im 3. Monat gefeierte Bundesfest in der Tempelrolle nicht erwähnt wird. Nach ELGVIN (Covenant Festival, 1985) sei das Fest nach der Veröffentlichung der Tempelrolle in Qumran eingeführt worden. Zu beachten ist jedoch, daß Jub 6:17 das Wochenfest als Bundesfest bezeichnet. Es könnte daher in der Tempelrolle übergangen worden sein, weil es chronologisch mit dem Wochenfest zusammenfiel. Andererseits ist zu betonen, daß das in 1QS erwähnte Bundesfest offenbar ein typisches Fest der Qumrankommunität war, die sich selber als Bundesgemeinde verstand.

Fast die Hälfte der Tempelrolle ist dem Entwurf des Heiligtums, seiner Ausstattung, seinen Ritualen und Zeremonien und den Vorschriften für die Reinheit des Tempels und der heiligen Stadt gewidmet. Aus Kol. XXIX 8–10 geht deutlich hervor, daß das Heiligtum nicht als eschatologischer, sondern als von Menschen zu errichtender Tempel gemeint ist; vom eschatologischen Tempel, den Gott selber errichten wird ›am Tag der Schöpfung‹, ist in Kol. XXIX 8–10 die Rede, vgl. GARCÍA MARTÍNEZ (1986; 1988); unrichtig bezieht CALLAWAY (Erwägungen, 1985–1987) die Stelle auf einen bestehenden Tempel. YADIN (1977; 1983; 1985) behandelt ausführlich die Angaben des Textes betreffs der Tempelbauten, der Höfe, der Mauern und der Tore und beschreibt bis in Einzelheiten die perfekte Symmetrie des ganzen Komplexes, der sich grundsätzlich von der Stiftshütte, dem Tempel Salomos, dem Tempelentwurf Ezechiels und vom herodianischen Tempel sowie von dem in Mischnatraktat Middoth geschilderten Heiligtum unterscheidet. Uneinigkeit besteht darüber, wie man beim oft fragmentarischen Text die Maße, insbesondere die des äußeren Hofes, zu fixieren bzw. zu interpretieren hat. MAIER (1980; 1985) hat die von YADIN vertretene ›minimal solution‹ durch eine ›maximum solution‹ ersetzt. In Auseinandersetzung mit beiden bietet MINK (1988) eine neue Gesamtauffassung der Tempelanlage, die »dem System der Abmessung, den vermuteten Absichten und den zugrundeliegenden Überlieferungen der Tempelrolle entspringt und entspricht«.

Zu den Anlagen im inneren Hof zählen das Tempelgebäude, die Säulenhalle, das Treppenhaus, das Haus des Reinigungsbeckens, das Haus des Tempelgeräts, der Altar, das Schlachthaus, der Kochplatz, umlaufende Säulen im inneren Hof, Sitzgelegenheiten und Tische sowie Feuerstätten. Besonders auf-

fällig ist die Säulenhalle, eine Art Stoa, die westlich vom Tempelhaus zu bauen ist, damit die für die Priester geopfert Tiere von denen getrennt werden, die für das Volk dargebracht werden (Kol. XXXV 10 ff.). An den Säulen der Stoa sollen die Tiere getrennt angebunden und sortiert werden, damit die Priester sich nicht irren können, vgl. dazu MILGROM, *Studies*, 1978, 506 ff. Die Beschreibung des Schlachthauses, einer Decke, die von zwölf Säulen getragen wird, die Ketten hat, die von der Decke herabhängen, und Ringe, an die die Schlachttiere gebunden werden, sowie Räder, die das Fesseln und Loslassen der Tiere regulieren, gleicht mehr oder weniger der vom Mischnatraktat Mid-doth 3,5; laut talmudischen Quellen habe der Hohepriester Jochanan (Johannes Hyrkan I.) die Ringe eingeführt. Interessant ist auch die Erwähnung des Treppenhauses, eines Stiegenturms, »Haus der Wendeltreppe« genannt, auf der Nordwestseite des Tempelgebäudes (zur Architektur vgl. MAGEN), das nach YADIN den Zugang zum Tempeldach zu ermöglichen hatte. SMITH findet in diesem Zusammenhang Hinweise auf den Sonnenkult, den die Essener auf dem Tempeldach gefeiert haben sollten, eine Ansicht, die mit Recht von MILGROM (1985) bestritten worden ist.

Die Vorschriften für das Opferritual weisen öfter einen polemischen Ton auf. So wird einige Male betont, daß Opfertiere nur in Häuten von Tieren, die im Tempel geschlachtet worden sind, in die heilige Stadt gebracht werden dürfen. Tierhäute von reinen Tieren, die sonstwo ordnungsgemäß geschlachtet worden sind, werden ausgeschlossen. Schon Antiochos III. Megas hatte laut Josephus, *Ant.* XII,146 angeordnet, daß Häute von Tieren, deren Genuß den Juden verboten ist, nicht in Jerusalem eingebracht werden durften. Die Tempelrolle verschärft dieses Verbot, indem es auch auf reine, außerhalb der Stadt geschlachtete Tiere ausgedehnt wird. Reine Tiere dürfen nur in einer Stadt geschlachtet werden, die drei Tagereisen von Jerusalem entfernt liegt, es sei denn im Tempel (vgl. Ex 3:18). Dagegen darf man reine fehlerhafte Tiere dreißig Stadien vom Tempel entfernt schlachten. D. h., daß (wie nachdrücklich betont wird) in Jerusalem nur Fleisch gegessen werden darf, das von im Tempel geschlachteten Tieren stammt.

Vor allem aber reflektiert die Tempelrolle die Spannungen zwischen Priestern und Leviten, indem sie den Leviten Prärogativen einräumt, die diese in Wirklichkeit nie gehabt haben: Während des Wein- und des Ölfestes sollen die Leviten einen Doppelteil von den Opfern empfangen (XXI 1; XXII 12); Richter können aus ihren Reihen gewählt werden (LXI 8–9; anders Dtn 19:17); im Kronrat des Königs sind sie gleichermaßen vertreten wie die Vorsteher des Volkes und die Priester (LVII 12–15); ihnen gebührt der Zehnte vom Korn, vom Wein und vom Öl, der Schulterteil von den Schlachtopfern, 1% von Beute und Jagd, 10% vom wilden Honig und 2% von wilden

Tauben, während die Priester von den letzten 1% erhalten (LX 6–9) (der Zehnte und ein Anteil an der Beute sind in der Bibel angeordnet, die anderen Sachen sind Neuerungen); die Leviten nehmen an der Schlachtung der Opfertiere teil (XXII 4; in der Spätzeit des zweiten Tempels war sie in der Praxis Priesterarbeit). In einer Reihe von Aufsätzen hat MILGROM (1978: Studies; 1980) den polemischen Charakter dieser Anweisungen für die Leviten herausgestellt (vgl. auch »The Shoulder for the Levites« bei YADIN, Temple Scroll I, 169–176). Wie in den Chronikbüchern tritt der Verf. nachdrücklich für die Rechte der Leviten ein.

Was die Reinheitsgesetze angeht, folgerte der Verf. der Tempelrolle aus Num 5:2-3, daß das Gebot der Reinheit auf den Tempel als göttlichen Bezirk, das Tempelareal als Lager der Leviten und die Tempelstadt als Lager der Stämme angewendet werden mußte. Die Reinheitsvorschriften sind, wie GARCÍA MARTÍNEZ (1984; 1988: *Limites*) ausführlich nachgewiesen hat, von drei Tendenzen bestimmt: a) Ausdehnung der Reinheitsvorschriften für den Tempel auf die heilige Stadt; b) Ausdehnung von bestimmten Reinheits- und Unreinheitsvorschriften, die in der Bibel nur von den Priestern eingehalten werden müssen, auf alle Israeliten, und c) Erweiterung und Radikalisierung des Kontaminationsbereichs. Als Beispiele für a) lassen sich anführen: wer einer Frau beischläft, darf drei Tage lang die heilige Stadt nicht betreten (XLV 11–12); wer einen nächtlichen Samenerguß hat, muß sich selber und seine Kleider reinigen und darf drei Tage lang nicht in die heilige Stadt kommen (XLV 7–10); Häute von Tieren, die nicht im Tempel geschlachtet worden sind, dürfen nicht in die heilige Stadt gebracht werden (XLVII 7–18); Fleisch von Tieren, die nicht im Tempel geschlachtet worden sind, darf in der heiligen Stadt nicht verzehrt werden (LII 19–21); Latrinen sollen in einer Mindestdistanz von 3000 Ellen außerhalb der heiligen Stadt aufgestellt werden (XLVI 13–16). Für b) ist bezeichnend, daß Blinden der Eintritt in die heilige Stadt untersagt ist (XLV 12–13; vgl. Lev 21:17-20). Als Beispiel für c) läßt sich anführen, daß ein Leichnam nicht nur die Geräte in einem Haus, sondern auch dessen Boden, Wände und Türen verunreinigt (XLIX 11–15), und daß ein totes Kind im Mutterleib die schwangere Frau unrein wie ein Grab macht, so daß sie jedes Haus, in das sie kommt, sowie die sich darin befindlichen Geräte, und jeden, der es berührt oder zu ihr ins Haus kommt, unrein macht (L 10–12). GARCÍA MARTÍNEZ (1987, S. 386) weist darauf hin, daß diese Reinheitsvorschriften den Ausgangspunkt bilden für eine Entwicklung, die in Qumran damit endete, daß man die Reinheitsgesetze für den Tempel auf die Qumrangemeinde übertrug und von den Mitgliedern der Kommunität eine Reinheit gleich der der Engel forderte.

Ein überaus interessanter Text ist der Gesetzeskodex von Kol. LVI–LIX,

den man als Königsgesetz (*torat hammelek*) zu bezeichnen pflegt. Sein Verf. stützt sich auf Dtn 17:14–20, das er zunächst zitiert, allerdings nicht ohne auffallende Änderung der Vorlage: so heißt es nicht, daß der König sich eine »Zweitschrift dieser Tora« anfertigen muß, sondern daß »man für ihn diese Tora schreibt«, mit der die folgenden Statuten gemeint sind. Sie regeln zuallererst die militärische Organisation und den Umfang der königlichen Garde (12000 ausgewählte und unbescholtene Männer, 1000 aus jedem Stamm, vgl. Num 31:3–5 und Ex 18:21–25; YADIN findet hier eine Polemik gegen die Söldnertruppen von Johannes Hyrkan I. und Aristobul I.). Dann folgen Vorschriften für die Einrichtung, Struktur und Funktion des königlichen Rats, die dazu geeignet erscheinen, die Macht des Königs zu beschneiden, weil er sich den Entscheidungen dieses Gremiums, in dem Priester und Leviten die Mehrheit besitzen, zu unterwerfen hat. Der König darf nicht eine Heidin ehelichen (vgl. Dtn 7:3; Neh 13:25–26), sondern nur eine Frau aus dem Stamm seines Vaters nehmen (vgl. Gen 24:37–38; Lev 21:14). Bigamie und Scheidung sind ihm verboten. Schließlich finden wir Anweisungen für den Verteidigungs- und Angriffskrieg; letzterer darf nur auf Weisung des Hohenpriesters geführt werden.

Nachdem YADIN den Abschnitt, der sich mit der Monogamie befaßt (LVII 17–18), schon 1972 in einem kurzen Aufsatz veröffentlicht hatte, haben manche Autoren die Passage im Zusammenhang mit Damaskusschrift 4,19–5,5 und mit dem NT kommentiert (darunter VERMES; FITZMYER 1976; 1980; MUELLER; AMMASSARI; VARGAS-MACHUCA). Nach der Publikation der Tempelrolle hat jedoch das Königsgesetz als solches manche Reaktionen hervorgerufen. WEINFELD vergleicht die Statuten mit dem Traktat *περι βασιλειας*, der Anweisungen für das Verhalten des Königs beim Tempelritual und als Heerführer enthält. Mit Recht wendet GARCÍA MARTÍNEZ (1987, S. 387) dagegen ein, daß die Opfer- und Reinheitsvorschriften der Tempelrolle diesen Vergleich nicht zulassen. MENDELS hat auf die Vorstellungen über das Königtum im Aristeasbrief hingewiesen und diese als hellenistische Anpassung an kontemporäre jüdische Ansichten über den König als Richter, seine Selbstbestimmung, seinen Staatsrat und seine Armee, so wie diese auch in der Tempelrolle hervortreten, gedeutet. DELCOR (1981) ist jedoch der Meinung, daß das Königsgesetz die Absicht hatte, die früheren Mißbräuche des Königtums mittels tiefgreifender Erneuerungen zu verhindern, und findet in den Statuten eine qumranische Reaktion gegen das Königtum der Hasmonäer. Nach HENGEL, CHARLESWORTH und MENDELS richte sich das Gesetz gegen Alexander Jannaeus, weil es sich gegen die Werbung von Söldnertruppen wehrt, dem König keine kultischen Funktionen gewährt und ihn den Priestern untergeordnet sein läßt. Auch die Tatsache, daß in Kol. LXIV 9ff. von Kreuzigung (s. u.)

die Rede ist, weist auf die Verfassung der Tempelrolle in der Zeit von Alexander Jannaeus hin. STEGEMANN (1988) hält aber dafür, daß der Text der Tempelrolle die Zeit der Hasmonäer überhaupt nicht reflektiert und daher früher entstanden sein muß: Die Tätigkeit des Königs wird scharf von der des Hohenpriesters unterschieden und man findet nicht die Personalunion der Hasmonäer. Die im Gesetz geforderten Neuerungen könnten sehr gut als Polemik gegen die von den früheren Königen verübten Übel verstanden werden. Das Gesetz müsse nicht notwendig in einer Zeit verfaßt worden sein, in der es einen König in Israel gab. Wie andere Autoren findet GARCÍA MARTÍNEZ (1987) in dem Gesetz eine deutliche Polemik, insbesondere dort, wo die Trennung der königlichen und priesterlichen Befugnisse gefordert wird. Die im Gegensatz zu den Bibelkommentaren (*p'sarim*) verhaltene Polemik weist aber auf die Frühzeit der hasmonäischen Herrschaft hin. Das Königsgesetz stamme aus Kreisen, aus denen auch die anderen Teile der Tempelrolle herrühren. Ob und, wenn ja, inwieweit man eine polemische Spitze im Königsgesetz finden darf, ist m.E. schwer zu entscheiden. Von Söldnertruppen ist mit ausdrücklichen Worten nicht die Rede. Es wird nur gesagt, daß ein israelitisches Heer aufzustellen ist. Die Trennung der Befugnisse des Königs und des Hohenpriesters braucht nicht notwendig auf eine Polemik gegen die Hasmonäer hinzuweisen.

Im Schlußteil der Tempelrolle, der vorwiegend die Gesetze von Dtn 18-22 behandelt (Kol. LX–LXVI), hat ein Abschnitt besonderes Interesse auf sich gelenkt. Es handelt sich um Kol. LXIV 6–13, eine Passage, die auf Dtn 21:22–23 basiert:

Wenn jemand Nachrichten über sein Volk weitergibt und er liefert sein Volk einem fremden (Volk) aus und fügt seinem Volk Böses zu, dann sollt ihr ihn ans Holz hängen, so daß er stirbt. Aufgrund von zwei Zeugen und aufgrund von drei Zeugen soll er getötet werden, und man hängt ihn ans Holz. Wenn jemand ein Kapitalverbrechen begangen hat und er flieht zu den Völkern und verflucht sein Volk, die Israeliten, dann sollt ihr ihn ebenfalls ans Holz hängen, so daß er stirbt. Aber du sollst ihre Leichname nicht über Nacht am Holz hängen lassen, sondern sie noch am selben Tag begraben, denn Verfluchte Gottes und der Menschen sind ans Holz Gehängte. Du sollst die Erde nicht verunreinigen, die Ich dir zum Erbbesitz gebe.

Anders als in Dtn 21:22 ist in diesem Text zuerst vom Aufhängen und dann vom Sterben die Rede. Im Gegensatz zu der pharisäisch-rabbinischen Auslegung, die der Abfolge Töten–Aufhängen entsprechend die Todesstrafe durch Hängen ablehnte, vertritt der Verf. der Tempelrolle den Standpunkt, daß der Tod des Schuldigen durch Aufhängen herbeigeführt werden soll. Diese Deutung wird durch 4Q169, einen Kommentar zu Nahum, bestätigt. Dort ist die

Rede von Demetrius, dem König von Javan, und vom Löwen der Zornesglut. Der Text von Nah 2:13b (»Und er füllte mit Raub seine Höhle und seine Wohnung mit Zerrissenem«) wird folgendermaßen erklärt: »Die Deutung davon bezieht sich auf den Löwen der Zornesglut... Rache(?) an den nach Trug Trachtenden; sie hängte er als lebende Menschen auf... in Israel seit alters, denn *lhw by 'l hš [yq]r'*« (4Q 169 3–4 Kol. I,6-8). Schon ALLEGRO schlug bei seiner ersten Publikation des Textes (1956) vor, den Löwen der Zornesglut mit Alexander Jannaeus zu identifizieren, der laut Josephus (Bellum I,97; Ant. XIII,380) achthundert von seinen Gegnern kreuzigen und vor ihren Augen ihre Frauen und Kinder abschlachten ließ. Zunächst war man der Ansicht, daß dieses widerwärtige Vorgehen vom Verf. des Nahumkommentars scharf kritisiert worden sei. Im Text sei dementsprechend gesagt gewesen, daß Ähnliches seit altersher in Israel *nicht* geschehen war. YADIN (1971) gelang jedoch der Nachweis, daß aufgrund der Tempelrolle Kol. LXIV 6–13 vielmehr die Hinrichtung der mit Demetrius III. kollaborierenden Juden von der Qumrangemeinde gutgeheißen wurde und daß daher im Text gestanden habe, daß er Menschen lebendig aufhängte, wie es seit alters das Gesetz in Israel war. Die oben von uns nicht übersetzten Worte seien also folgendermaßen zu übersetzen: »Da es (in der Schrift) über den Gehängten heißt: lebendig ans Holz.« Dieser Erklärung folgte FITZMYER (1978), der darauf hinwies, daß im NT die Kreuzigung Jesu als »Hängen ans Holz« bezeichnet wird. Dagegen meint BAUMGARTEN (1972; 1982), daß die Qumrankommunität zwar Aufhängen als legale Form der Hinrichtung betrachtete, Kreuzigung jedoch entschieden ablehnte: *tālā* bedeute »aufhängen«, nicht »kreuzigen«. Die von GARCÍA MARTÍNEZ (1979–1980) vorgeschlagene Ergänzung des Textes im Nahumkommentar geht ebenfalls davon aus, daß Kreuzigung als Todesstrafe abgelehnt wurde, aber er findet diese im Text bezeugt. (Er rekonstruiert 4Q 169 3–4 Kol. I,8 wie folgt: »... eine abscheuliche Tat verübend, die nicht verübt wurde) in Israel seit altersher, weil sie entsetzlich (*[mw]r'*) ist für den lebendig ans Holz Gehängten«. HALPERIN hält dagegen Kreuzigung für eine den Römern entlehnte Todesstrafe, die nicht nur von der Qumrangemeinde, sondern auch von den Pharisäern vor 70 n. Chr. gebilligt wurde. Nach 70 n. Chr. sei sie aus humanitären Gründen abgeschafft worden. Man darf schließen, daß im Nahumkommentar und in der Tempelrolle nur von »Aufhängen« die Rede ist, so daß »Kreuzigung« nicht mit ausdrücklichen Worten sanktioniert wird. Fraglich erscheint jedoch, ob die Qumrangemeinschaft oder andere einen wesentlichen Unterschied zwischen lebendigem Aufhängen am Ende eines Strickes und Kreuzigung gemacht haben (YADIN 1985, S. 237), um so mehr weil im NT Kreuzigung als Aufhängen ans Holz und in Sifre Dtn 21:22 lebendiges Aufhängen als Hinrichtungsart der (römischen) Obrigkeit bezeichnet werden.

Nichtsdestoweniger sind die Angaben des Nahumkommentars für eine Datierung der Tempelrolle unzureichend.

Die Frage, wann und von wem die Tempelrolle verfaßt wurde, wird unterschiedlich beantwortet. YADIN (1977; 1983) findet in den oben erwähnten zwei Fragmenten der Handschriften 4Q 364–365 Überreste einer aus hasmonäischer Zeit stammenden Tempelrolle, jedoch wohl zu Unrecht. Eine hasmonäische Datierung um 125–100 v. Chr. läßt sich daher aufgrund dieser Bruchstücke nicht behaupten. Die Ersetzung des Anfangs der Rolle durch ein neues Lederstück (s. o.) bezeugt, daß die aus herodianischer Zeit stammende Handschrift öfters verwendet wurde, so daß das Autographon mindestens ins 1. vorchristliche Jh. gehören dürfte. STEGEMANN (1988) plädiert für die Entstehung der Schrift im 5. oder 4. vorchristlichen Jh. WACHOLDER denkt an ungefähr 200 v. Chr., VAN DER WOUDE (1980) an die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, HENGEL c. s. an den Anfang des 1. Jhs., während THIERING sich für das 1. nachchristliche Jh. entscheidet. YADIN ist der Ansicht, daß sprachliche Kriterien auf die hasmonäische Zeit hinweisen. Bei der Einrichtung der Ringe des Schlachthauses unter Johannes Hyrkan I. sei dieser der sadduzäischen Doktrin gefolgt, die auch schon vom Verf. der Tempelrolle verteidigt worden war. Weil dieser generell Themen behandle und Regeln aufstelle, die im Gegensatz zu den herrschenden Verhältnissen standen, müsse das Autographon aus den ersten Regierungsjahren von Hyrkan I. oder wenig früher stammen. Yadin möchte die Tempelrolle mit dem in der Damaskusschrift erwähnten Buch Hagu gleichsetzen, in welchem die Richter und Priester der Essener sich auskennen und in welchem alle Israeliten von Jugend an unterwiesen werden sollten (CD 10,4–6; 13,2f.; 14,6ff.; 1QSa 1,6f.). Im Kommentar zu Psalm 37 aus Höhle 4 (4Q171 IV, 8–9) ist die Rede von einem Gesetz (*tora*), das der Lehrer der Gerechtigkeit dem gottlosen Priester (= Hohenpriester) in Jerusalem schickte, der die Absicht hatte, den Lehrer zu töten. Mit Recht stellt Yadin fest, daß mit diesem Gesetz nicht der Pentateuch gemeint sein kann. In einer Catena (4Q177 1–4, 13–14) wird Hos 5:8 folgendermaßen erklärt: »Blast die Posaune zu Gibea: die Posaune ist das Buch... (und die Trompete ist) das Buch der zweiten Tora, das... Männern seines Rats, aber sie äußerten sich aufrührerisch gegen ihn und...« Mit dem ersten Buch scheint die mosaische Tora, mit dem zweiten die Tempelrolle gemeint zu sein. Yadin zieht daher den Schluß, daß der Lehrer der Gerechtigkeit der Autor der Tempelrolle war. Aus Damaskusschrift 5,1–5 möchte er folgern, daß das dort erwähnte versiegelte Gesetzbuch mit der Tempelrolle identisch ist und daß mit dem dort genannten Sadok der Lehrer der Gerechtigkeit angedeutet wird, der die Schrift veröffentlichte. Diese Deutung des Textes bleibt jedoch ungewiß (vgl. VANDERKAM). Vielmehr sollte man auf Damaskusschrift 6,2–11a hinweisen, wo anlässlich

von Num 21:18 und Jes 54:16 von Stäben die Rede ist, mit denen die Vornehmen des Volkes den Brunnen (= die Tora) gruben, Stäben, die vom Stab, dem Toraforscher, angeordnet waren. Mit dem Toraforscher ist wohl der Lehrer der Gerechtigkeit gemeint, der Gründer der Qumrankommunität. Weil das für »Stab« verwendete Wort *m^hōqēq* auch »Gesetzgeber« bedeuten kann und vom Wandeln in den »Stäben« gesprochen wird, dürfte die Passage von den Gesetzen reden, die der Lehrer anordnete. Damit wäre die Tempelrolle als die einzig autoritative Anleitung zum richtigen Verständnis der mosaischen Tora ausgewiesen und stamme aus der Zeit des Lehrers, also (wie noch näher zu begründen sein wird) aus der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s (VAN DER WOUDE, 1982).

YADIN (1977; 1983; 1985) weist auf eine Anzahl von Parallelen zwischen der Tempelrolle einerseits und der Damaskusschrift, der Kriegsrolle (1QM) und dem Nahumkommentar (4QpNah) andererseits hin, um seine These zu untermauern, daß die Tempelrolle aus der Qumrankommunität stammt. Die Übereinstimmungen (z. B. Verbot der Polygamie, der Nichtenehe, des Geschlechtsverkehrs in der heiligen Stadt [mit der Damaskusschrift]; Parallelen im Heerwesen und Ausschließung von Frauen aus der heiligen Stadt während des Endkriegs [mit 1QM]; die schon erwähnte Strafe der Aufhängung [mit 4QpNah]; der Kalender) könnten für die These sprechen; sie beweisen jedenfalls, daß die Tempelrolle irgendwie in Beziehung zur Qumrankommunität gesetzt werden muß. Schon deswegen empfiehlt sich die Ansicht von STEGEMANN, WACHOLDER, LEVINE und SCHIFFMAN, die mit unterschiedlicher Begründung eine von Qumran völlig unabhängige Entstehung der Tempelrolle befürworten, nicht. Wie aber besonders GARCÍA MARTÍNEZ mehrfach (1987 *Origines*; 1987 *Estudios*; 1987 *Essénisme*) hervorgehoben hat, sprechen andere Daten gegen eine Ansetzung in die Zeit, in der die Gemeinde des Lehrers der Gerechtigkeit schon in Qumran ansässig war: Die Interessen, von denen die im strengen Sinne sektarischen Schriften der Kommunität Zeugnis ablegen, sind von denen der Tempelrolle oft verschieden, die Art und Weise, in der die heilige Schrift interpretiert wird, ist in mancher Hinsicht ungleich, die Halacha zeigt Änderungen, das Bundesfest der Qumrangemeinde bleibt in der Tempelrolle unerwähnt, es gibt Unterschiede im Vokabular und vor allen Dingen ist die Einstellung zum Tempel und zu seinen Behörden nicht identisch. Die Tempelrolle müsse daher aus der Zeit vor der Ansiedlung in Qumran stammen. So ließen sich nicht nur die Übereinstimmungen, sondern auch die Unterschiede als Folgen einer Entwicklung, die durch den Bruch mit dem jerusalemer Tempel herbeigeführt wurde, am besten verstehen.

Eine grundsätzliche Stütze für diese Sicht der Dinge bildet die von QIMRON und STRUGNELL angezeigte Handschrift 4QMMT (*Miqqṣat Ma^aṣe Hattōrā*),

ein Schreiben, das nach Angabe der beiden Autoren vom Haupt der Qumrangemeinde dem Haupt seiner Opponenten geschickt wurde und das die Gründe für die geistige Trennung »von der Majorität des Volkes« darlegt. Das Dokument, das sprachlich an das Mischna-Hebräisch erinnert, liegt in sechs fragmentarischen Manuskripten vor, die sich gegenseitig ergänzen, so daß ein Text von 120 Zeilen rekonstruiert werden kann. Dieser enthält nach einer verlorengegangenen Einleitung einen teilweise erhalten gebliebenen Kalender, eine Liste verschiedener Halachot, in denen sich die Sekte von den Opponenten unterschied, und einen Epilog, der die Gründe für die religiöse Absonderung erwähnt und den Adressaten sowie das Volk auffordert, wieder den »rechten Weg« zu beschreiten. Die erwähnten Halachot entsprechen denen der Tempelrolle. Nicht nur finden wir einen kultischen Kalender, sondern die Gesetzesbestimmungen richten sich auch hier auf den Tempel, die heilige Stadt, die Reinheitsvorschriften für beide, die Zehnten, die Unreinheit und die (verbotene) Heirat zwischen Priestern und Israeliten. Offenbar bildet 4QMMT ein Bindeglied zwischen der Tempelrolle und den im strengen Sinne sektarischen Schriften der Qumrangemeinde (GARCÍA MARTÍNEZ 1987, Estudios). Dem entspricht die maßvolle Kritik, die aus dem Dokument spricht. Der Autor der Schrift mag der Lehrer der Gerechtigkeit gewesen sein, der Adressat der Hohepriester in Jerusalem (Jonathan oder Simon nach Qimron-Strugnell, m.E. eher Hyrkan I.).

Wenn die Tempelrolle das Grundsatzprogramm des Lehrers der Gerechtigkeit bildet (VAN DER WOUDE, 1980), das zu der Trennung »von der Majorität des Volkes« führte, ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß der Lehrer für sein Werk Quellen verwendet hat. Der Festkalender hat sicher ältere Wurzeln (er ist im Buch Jubiläen, das aus der Mitte des 2. vorchristlichen Jh.s stammen dürfte, vorausgesetzt). Die Reinheitsgesetze könnten unter dem Eindruck der Wiedereinweihung des verunreinigten Tempels Jerusalems formuliert worden sein (GARCÍA MARTÍNEZ 1987, Estudios) und Debatten, die der Investitur von Simon vorangingen, könnten das Königsgesetz ausgelöst haben (GARCÍA MARTÍNEZ, ebd.). Natürlich bleibt noch manches unklar, aber die uns zur Verfügung stehenden Daten lassen eine Entstehung der Tempelrolle in der zweiten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s als ziemlich sicher erscheinen.

YADIN (1985) hat die Ergebnisse seiner Arbeit an der Tempelrolle in einer gemeinverständlichen und fesselnden Veröffentlichung, die auch ins Deutsche übertragen wurde und auf die wir im Vorangehenden öfter Bezug genommen haben, dargeboten. Die schön illuminierte deutsche Ausgabe bietet eine wertvolle Übersicht über die Erwerbung, den äußeren Befund, den Inhalt und die Datierung und Bedeutung der Schrift. Wer, ohne von technischen Details belastet zu werden, sich über die Tempelrolle informieren lassen möchte, findet

in diesem Buch, was er sucht. Schade ist nur, daß in ihm eine Übersetzung der Handschrift fehlt.

Scharfe Kritik an Yadins Beurteilung der Tempelrolle hat WACHOLDER geübt. Er beansprucht als seine ›Entdeckung‹, daß die Tempelrolle (von ihm 11Q Torah genannt) eine neue Tora neben der mosaischen darstellt, daß diese vom Lehrer der Gerechtigkeit (der mit dem in Damaskusschrift 5,5 erwähnten Sadok identisch sei) verfaßt wurde, und daß diese Tora als am Sinai offenbartes Wort Gottes von der Gemeinde des Lehrers betrachtet wurde. Das aber hatte vorher schon Yadin gesagt. Was wirklich neu ist an den Thesen von W., ist die Behauptung, daß der Autor der Tempelrolle eine neue Tora schrieb, die die mosaische ersetzen sollte, und daß jene um 200 v. Chr. verfaßt wurde. W. stützt seine These, daß die neue Tora autoritativer sein wollte als die mosaische, auf 11Q Temple XXIX 8–10 und LIX 8–9. Aber aus letzterer Passage läßt sich nicht entnehmen, daß der Pentateuch als ›ephemeral‹ betrachtet wurde. In XXIX 9 heißt *ad* »bis«, nicht »während«, wie Wacholder sagt, um seine Interpretation zu untermauern, daß die Vorschriften der Tempelrolle sich auf die Zukunft beziehen, gerechnet ab der Zeit, an der der Lehrer der Gerechtigkeit das Manuskript verfaßte (»während« ist im Zusammenhang unmöglich, weil es undenkbar ist, daß Gott fortwährend einen neuen Tempel schuf). Es handelt sich in XXIX 8–9 um den eschatologischen Tempel, den Gott selber erbauen würde. Das heißt, daß der Tempel, von dem in der Rolle die Rede ist, nicht das eschatologische Heiligtum ist, sondern der Tempel, der schon gebaut hätte werden müssen. 11Q Temple ist nicht, wie W. sagt, »a new and superial Tora« als Ersatz für den Pentateuch. Besonders 4QMMT macht klar, daß der Lehrer der Gerechtigkeit sich auf das mosaische Gesetz stützte und daß die Auseinandersetzung mit seinen Opponenten sich auf die Frage nach der richtigen Deutung dieses Gesetzes bezog. Aufgrund der Parallelen zwischen Eupolemos und der Tempelrolle nimmt W. an, daß letztere vor 157 v. Chr. (der Zeit der Verfassung der Eupolemos-Schrift) entstanden sein muß. Aber selbst wenn eine Interdependenz zwischen Eupolemos' Beschreibung des salomonischen Tempels und der des in der Tempelrolle geschilderten Heiligtums nachweisbar wäre (s. dazu aber DELCOR, 1988), könnte an eine gemeinsame Vorlage gedacht werden. Diese schließt W. jedoch von vornherein aus, weil der Autor der Tempelrolle seiner Ansicht nach keineswegs als Editor bezeichnet werden darf.

Nach WACHOLDER sei CD (= Damaskusschrift) 20 chronologisch um mindestens 40 Jahre von CD 1,1–8,21 (19,34a) zu trennen: Dieser Text sei noch während des Lebens des Lehrers der Gerechtigkeit, jener nach seinem Tod verfaßt worden. W. versucht seine These durch eine Analyse des Vokabulars, des Inhalts und des Charakters von CD 20 glaubwürdig zu machen. Sie muß aber entschieden abgelehnt werden, weil a) 19,34a eine Fortsetzung verlangt,

die tatsächlich im folgenden vorliegt; b) die Wendungen, die die unterschiedlichen Abschnitte von 19 (8) einleiten, denen von 20 entsprechen (*kn bmspt*: 19,29; 20,1; *wkmspt bzp*: 8,19; 20,8); c) nirgends in CD 1–8 angedeutet ist, daß der Lehrer noch lebte, als dieser Text verfaßt wurde. Die große Rolle, die der Lehrer spielte, sei nach W. durch eine Anzahl von Ehrennamen unterstrichen worden: Gesalbter (2,12); sein Name (2,13); festes Haus (3,19); Stab (6,4); der, der das Gesetz erforscht (6,7); Lehrer der Gerechtigkeit (6,11); Stern und Erforscher des Gesetzes (7,18); Szepter (7,19); Fürst der ganzen Gemeinde (7,20); der Gesalbte aus Aaron und Israel (19,10–11). In Wirklichkeit beziehen sich nur »Stab« und »Erforscher des Gesetzes« auf den Gründer der Gemeinde. Die Behauptung, daß der Verf. der Damaskusschrift die neue Pflanzung mit der Ankunft des Lehrers identifiziere, widerspricht CD 1,7–11. W. braucht diese These, weil er findet, daß in den erwähnten 20 Jahren, welche auf die vorangehenden 390 Jahre des göttlichen Zorns folgen, der Lehrer »would preside over the exiles (im Land von Damaskus) while the scoffing priest shall rule in Israel«. CD 1–8 beschreiben die Zeit der Gemeinde vor der Bildung der *yahad* in Qumran. Daher komme der Begriff *yahad* in CD 1–8 nicht vor, im Gegensatz zu CD 20 (das, wie wir gesehen haben, von W. vierzig Jahre später datiert wird). W. erwähnt jedoch nicht, daß *yahad* auch im *Gesetzesteil* von CD, den er mit Recht der Zeit der *yahad* zuweist, nicht begegnet!

Nach WACHOLDER bezeuge CD 5,5 den Namen des Lehrers der Gerechtigkeit, weil gesagt sei, daß *Sadok* das Buch des Gesetzes (= 11Q Torah!) ans Licht brachte. Dieser These ist entgegenzuhalten, daß im Kontext von Bigamie und Polygamie die Rede ist, die nach Auffassung der Essener verboten waren. Die Frage wird erörtert, weshalb denn David das göttliche Gesetz übertreten habe. Die Antwort lautet: weil er nicht im »versiegelten Buch des Gesetzes«, das in der Lade war, gelesen hatte, denn es war nicht in Israel geöffnet worden seit dem Tag, da Eleazar, Josua und die Ältesten gestorben waren, da man den Astarten diene: Es war verborgen (und) wurde (nicht) enthüllt bis zum Auftreten Sadoks. Es will mir scheinen, daß in diesen Zeilen nur vom Pentateuch die Rede sein kann und daß die ausdrückliche Erwähnung von Eleazar, Josua und die Ältesten auf die nachfolgende Zeit Davids hinweist. Dementsprechend kann mit Sadok m. E. kaum ein anderer als der Hohepriester zur Zeit dieses Königs gemeint sein (vgl. auch VANDERKAM). Die Entgegnung W.s, daß, wenn das richtig wäre, David das Buch auch kennen müßte, trifft nicht zu, weil Sadok erst erwähnt wird (2 Sam 8:15-18), nachdem der König schon mehrere Frauen geehelicht hatte (2 Sam 3:2-5). Daß in diesem Zusammenhang, wenn unsere Erklärung der in Rede stehenden Passage der Damaskusschrift das Richtige trifft, auch Salomo vom Verf. hätte gerügt werden müssen, ist nicht einzusehen, weil dieser König in den Qumranschriften niemals als vorbildlich

dargestellt wird. – Nach W. seien die »Söhne Sadoks« die Nachkommenschaft von Sadok, dem Lehrer der Gerechtigkeit, den er mit einem Schüler von Antigonos von Soko identifiziert. Die These ist schon darum unwahrscheinlich, weil »Söhne Sadoks« eine geläufige atl. Wendung ist.

Auf dem Boden dieser anfechtbaren literarischen Analysen und fragwürdigen Identifikationen versucht WACHOLDER schließlich die früheste Geschichte der Qumrankommunität nachzuzeichnen. Er betrachtet die 390 Jahre von CD 1,5f. als zuverlässige chronologische Information und faßt »Damaskus« im wörtlichen Sinne auf, also nicht als Deckname für Qumran. Die Sekte entstand also 196 v. Chr. (586–390 = 196), und damals fing auch die Laufbahn des Lehrers an. Dieser hatte sein Buch, die Tempelrolle, um 200 v. Chr. geschrieben und »entdeckte« es einige Jahre später! Der Mann des Spottes ist nach W.s Meinung der Hohepriester von Jerusalem, der amtierte zur Zeit, als der Lehrer in Damaskus verblieb (daß der Mann des Spottes Hohepriester war, wird nirgends gesagt: 1QpHab 10,9 setzt mit *hittif* vielmehr einen »Propheten« voraus). Dieser Mann des Spottes sei also Simon II. der Rechtfertige. Der Verf. von CD 1–8 hoffe, daß nach 20 Jahren der Lehrer der Gerechtigkeit als wahrer aaronitischer Priester in Jerusalem begrüßt werden würde. Als das nicht geschah, mußte der Lehrer mit der Enttäuschung ins reine kommen. Aus dieser Periode stamme der Habakukkommentar, in welchem vorausgesetzt sei, daß der Lehrer noch lebte (das aber wird in Wirklichkeit in 1QpHab nirgends angedeutet). CD 1–8 sei gekennzeichnet »by a sublime optimism, as it relates a story of hope and expectation« (das ist geradezu nicht wahr!), der Habakukkommentar dahingegen durch den Versuch »to counter the air of despair and disappointment« (188). Der gottlose Priester von 1QpHab sei Onias III. Letztere Identifizierung ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Noch ganz abgesehen davon, ob in 1QpHab tatsächlich von *einem* gottlosen Priester oder vielmehr von mehreren die Rede ist (VAN DER WOUDE 1982), kann man sich bei der von der Tradition als fromm und gerecht beschriebenen Person Onias' III. kaum vorstellen, daß der Verf. von 1QpHab von ihm gesagt hätte, daß er Reichtum raubte (1QpHab 8,11; sogar von den Völkern, 8,12!), auf Wegen der Völlerei wanderte (11,13), die Armen zu vernichten suchte (12,6) und das Heiligtum Gottes verunreinigte (12,9). W. gesteht selber: »the details remain obscure« (191)!

Abgesehen von den Hauptthesen WACHOLDERS müssen auch andere Bedenken angemeldet werden. Die komplizierte Redaktionsgeschichte von 1QS und paläographische Daten werden völlig ignoriert, das »Land von Damaskus« wird ohne weiteres im wörtlichen Sinne interpretiert, und der historische und eschatologische Lehrer der Gerechtigkeit werden nicht voneinander unterschieden. Eine beachtenswerte Alternative zu den Arbeiten Yadins bietet das Werk W.s nicht, obgleich es stellenweise wertvolle Angaben enthält.

2. Die aramäischen Henochfragmente

Textveröffentlichungen: J. T. MILIK with the collaboration of M. BLACK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*. Clarendon Press, Oxford 1976, xv + 439 S. – K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 225–268. – J. A. FITZMYER – D. J. HARRINGTON, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia 34). Biblical Institute Press, Roma 1978, 64–79.

Übersetzungen der Fragmente: BEYER, a.a.O. – J. A. FITZMYER – D. J. HARRINGTON, a.a.O. – E. MARTÍNEZ BOROBIO, *Fragmentos arameos de Henoc*, in: A. DIÉZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV: Ciclo de Henoc*. Cristiandad, Madrid 1984, 295–325. – L. ROSSO UBIGLI, *Frammenti aramaici di Enoc*. in: P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell' Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, 671–723.

Übersetzungen des Henochbuches unter Berücksichtigung der aramäischen Fragmente: M. BLACK in consultation with J. C. VANDERKAM, *The Books of Enoch or I Enoch. A New English Edition* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 7). Brill, Leiden 1985, xvi + 476 S. (mit Kommentar). – A. CAQUOT, *I Hénoch*, in: *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Edition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Mac PHILO-NENKO. Gallimard, Paris 1987, 465–625. – F. CORRIENTE y A. PIÑERO, *Libro I de Henoc*; in: A. DIÉZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento IV*. Cristiandad, Madrid 1984, 13–143. – L. FUSELLA, *Libro di Enoc*, in: P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell' Antico Testamento*. Unione tipografica – Editrice Torinese, Torino 1981, 415–667. – M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, Vol. 1: Text and Apparatus; Vol. 2: Introduction, Translation and Commentary. Clarendon Press, Oxford 1978, respekt. xvi + 428 u. 260 S. – DERS., *I Enoch*, in: H. F. D. SPARKS (ed.), *The Apocryphal Old Testament*. Clarendon Press, Oxford 1984, 169–319. – S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V,6). Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984, 463–780 [mit einer Übersetzung des Synkellus-Fragments über Hemmon (754), der aramäischen Fragmente des Buches der Riesen (755–760) und vom Midrasch von Semyaza und Azaz'el (761–763)].

Übersetzung des äthiopischen Textes ohne Berücksichtigung der aramäischen Fragmente (abgesehen von älteren Übersetzungen): E. ISAAC, 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, in: J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha I*. Darton, Longman & Todd, London 1983, 5–89.

Untersuchungen: M. BARKER, *Reflections on the Enoch Myth*, JSOT 15 (1980) 7–29. – J. BARR, *Aramaic-Greek Notes on the Books of Enoch*, JSS 23 (1978) 184–198; 24 (1979) 179–192. – R. T. BECKWITH, *The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology*, Revue de Qumran 10 (1979–1981) 167–202. – DERS., *The Earliest Enoch Literature and its Calendar. Marks of their Origin, Date and Motivation*, ebd. 365–403. – DERS., *The Pre-History and Relationships of the Pharisees, Sadducees and Essenes: A Tentative Reconstruction*, Revue de Qumran 11 (1982–1984) 3–46. – M. BLACK, *The Fragments of the Aramaic Enoch from Qumran*, in: W. C. VAN UNNIK (éd.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes* (Recherches bibliques 9). Brill, Leiden 1974, 15–28. – DERS., *The Parables of Enoch. I Enoch 37–71 and the Son of Man*, Expository Times 78 (1976) 5–8. – *The Apocalypse of Weeks in the Light of 4QEn^a*, VT 28 (1978) 464–469. – DERS., *The Composition, Character and Date of the »Second Vision« of Enoch*, in: M. BRECHT (Hg.), *Text, Wort, Glaube* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 50). De Gruyter, Berlin-New York 1980,

- 19–30. – DERS., The Strange Visions of Enoch, *Bible Review* 3/2 (1987) 20–23; 38–42.
- J. H. CHARLESWORTH, The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on the Book of Enoch, *NTSt* 24 (1977–1978) 315–323. – J. J. COLLINS, Methodological Issues in the Study of I Enoch, in: P. J. ACHTEMEIER (ed.), *SBL 1978 Seminar Papers I*. Scholars Press, Missoula 1978, 311–322. – DERS., The Apocalyptic Technique: Setting and Function in the Book of Watchers, *CBQ* 44 (1982) 91–111. – P. R. DAVIES, Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory, *CBQ* 45 (1983) 80–89. – M. DELCOR, Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyphtique juive: Histoire des traditions, *Revue d'histoire des religions* 190 (1976) 3–53. – DERS., Le livre des Paraboles d'Enoch éthiopien. Le problème de son origine à la lumière des découvertes récentes, *Estudios bíblicos* 38 (1979–1980) 5–33. – F. DEXINGER, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (*Studia Post-Biblica* 29). Brill, Leiden 1977, xix + 203 S. – D. DIMANT, I Enoch 6–11: A Methodological Perspective, in: P. J. ACHTEMEIER (ed.), *SBL 1978 Seminar Papers I*. Scholars Press, Missoula 1978, 323–339. – DIES., Jerusalem and the Temple in the Animal Apocalypse (I Enoch 85–90) in the Light of the Dead Sea Scrolls Thought, *Shnaton* 5–6 (1978–1979) 177–183 (hebr.). – DIES., History According to the Vision of the Animals (I Enoch 85–90), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2 (1982) 18–37 (hebr.). – DIES., The Biography of Enoch and the Books of Enoch, *VT* 33 (1983) 14–29. – Ida FRÖHLICH, Les enseignements des Veilleurs dans la tradition de Qumrân, in: *Mémorial Jean Carmignac*, éd. par F. GARCÍA MARTÍNEZ et E. PUECH. Gabalda, Paris 1988, 177–187 (= *Revue de Qumran* 49–52, 1988, 177–187). – F. GARCÍA MARTÍNEZ, 4Q Mes. Aram. y el Libro de Noé, *Salmanticensis* 28 (1981) 195–232. – DERS., *Estudios Qumránicos 1975–1985: Panorama crítico I*, *Estudios bíblicos* 45 (1987) 125–205. – T. F. GLASSON, The Son of Man Imagery: Enoch XIV and Daniel VII, *NTSt* 23 (1976–1977) 82–90. – J. C. GREENFIELD – M. E. STONE, The Enochic Pentateuch and the Date of Similitudes, *HThR* 70 (1977) 51–65. – DIES., The Books of Enoch and the Traditions of Enoch, *Numen* 26 (1979) 89–103. – P. HANSON, Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6–11, *JBL* 96 (1977) 195–233. – L. HARTMAN, Asking for a Meaning: A Study of I Enoch 1–5 (*Coniectanea Biblica, NT Ser.* 12). CWK Gleerup, Lund 1979. – W. B. HENNING, The Book of the Giants, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943–1946) 52–74. – H. J. KLIMKEIT, Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan, *ZRGG* 32 (1980) 367–377. – M. A. KNIBB, The Date of the Paraboles of Enoch: A Critical Review, *NTSt* 25 (1978–1979) 349–359. – K. KOCH, Sabbatstruktur der Geschichte. Die sogenannte Zehn-Wochen-Apokalypse (I Hen 93,1–19; 91,11–17) und das Ringen um die alttestamentlichen Chronologien im späten Israelitentum, *ZAW* 95 (1983) 403–429. – H. S. KVANVIG, Henoch und der Menschensohn. Das Verhältnis von Hen 14 und Dan 7, *Studia Theologica* 38 (1984) 101–133. – B. A. LEVINE, From the Aramaic Enoch Fragments: The Semantics of Cosmography, in: G. VERMES – J. NEUSNER (eds.), *Essays in Honour of Y. Yadin* (= *Journal of Jewish Studies* 33, 1982). Oxford 1982, 311–326. – C. L. MEARNS, Dating the Similitudes of Enoch, *NTSt* 25 (1978–1979) 360–369. – DERS., The Paraboles of Enoch – Origin and Date, *Expository Times* 89 (1978) 118–119. – J. T. MILIK, Turfan et Qumrân. *Livre des Géants juif et manichéen*, in: G. JEREMIAS – H. W. KUHN – H. STEGEMANN (Hgg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festschrift K. G. Kuhn). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 117–127. – C. MOLENBERG, A Study of the Roles of Shemihazah and Asael in I Enoch 6–11, *Journal of Jewish Studies* 35 (1984) 136–146. – O. NEUGEBAUER, The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch

(72-82). Translation and Commentary. With Additional Notes on the Aramaic Fragments by M. BLACK (Det Konglige Danske Videnskabernes Selskab. Matematisk-fysiske Meddelelser 40/11). Munksgaard, Copenhagen 1981 (= M. BLACK, *The Books of Enoch* 386-419). - C. A. NEWSON, *The Development of I Enoch 6-19: Cosmology and Judgement*, CBQ 42 (1980) 310-329. - DERS., *The Past as Revelation: History in Apocalyptic Literature* (zu Dan 7-12 und Henoch 80-90), Quarterly Review 4 (1984) 40-53. - G. W. E. NICKELSBURG, *Apocalyptic and Myth in I Enoch 6-11*, JBL 96 (1977) 383-405. - DERS., *The Apocalyptic Message of I Enoch 92-105*, CBQ 39 (1977) 309-328. - DERS., *Riches, The Rich, and God's Judgment in I Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke*, NTSt 25 (1978-1979) 324-344. - DERS., *Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee*, JBL 100 (1981) 575-600. - *The Epistle of Enoch and the Qumran Literature*, Journal of Jewish Studies 33 (1982) 333-348. - L. ROSSO UBIGLI, *Qohelet di fronte all' apocalittica*, Henoch 5 (1983) 209-234. - J. H. LE ROUX, *The Use of Scripture in I Enoch 6-11*, Neotestamentica 17 (1983) 28-39. - C. ROWLAND, *Visions of God in Apocalyptic Literature*, Journal for the Study of Judaism 10 (1979) 137-154. - R. RUBINKIEWICZ, *Die Eschatologie von Henoch 9-11 und das Neue Testament* (Österreichische Biblische Studien 6). Österr. kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1984, vii + 175 S. - P. SACCHI, *Il «Libro dei Vigilanti» e l'apocalittica*, Henoch 1 (1979) 42-98. - DERS., *L'apocalittica e il problema del male*, Parola di vita 25 (1980) 325-334. - DERS., *Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nel postesilio. Il problema del male e l'origine dell' apocalittica*, Rivista biblica 30 (1982) 11-33. - DERS., *Riflessioni sull' essenza dell' apocalittica: Peccato d'origine e libertà dell'uomo*, Henoch 5 (1983) 31-61. - DERS., *Enoch Etiopico 91,15 e il problema della mediazione*, Henoch 7 (1985) 257-269. - DERS., *Testi palestinesi anteriori al 200 AC (über das Buch der Wächter und das Astronomische Buch)*, Rivista biblica 34 (1986) 183-204. - DERS., *L'apocalittica del I sec.: Peccato e giudizio*, in: *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Atti del V congresso internazionale dell'AISG, ed. B. CHIESA. Carucci editore, Roma 1987, 59-77. - M. SOKOLOFF, *Notes on the Aramaic Fragments of Enoch from Qumran Cave 4*, Maarav 1 (1979) 197-224. - M. E. STONE, *The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.*, CBQ 40 (1978) 479-492. - *Scripture, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolt*. Collins, New York-London 1980, ix + 150 S. - J. C. THOM, *Aspects of the Form, Meaning and Function of the Book of Watchers*, Neotestamentica 17 (1983) 40-49. - J. C. VANDERKAM, *Enoch Traditions in Jubilees and Other Second-Century Sources*, in: P. J. ACHTEMEIER (ed.), SBL 1978 Seminar Papers I. Scholars Press, Missoula 1978, 229-251. - DERS., *The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis*, CBQ 41 (1979) 390-411. - DERS., *2 Maccabees 6, 7a and Calendrical Change in Jerusalem*, Journal for the Study of Judaism 12 (1981) 52-74. - DERS., *Some Major Issues in the Contemporary Study of I Enoch: Reflections on J. T. MILIK's The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Maarav 3 (1982) 85-97. - DERS., *The 364-Day Calendar in the Enochic Literature*, in: K. H. RICHARDS (ed.), SBL 1983 Seminar Papers. Scholars Press, Chico 1983, 157-164. - DERS., *I Enoch 77,3 and a Babylonian Map of the World*, Revue de Qumran 11 (1982-1984) 271-278. - DERS., *Studies in the Apocalypse of Weeks (I Enoch 93:1-10; 91:11-17)*, CBQ 46 (1984) 511-523. - DERS., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQ Monograph Series 16). The Catholic Biblical Association of America, Washington 1984, x + 217 S. - R. E. VASHOLZ, *An Additional Note on the 4Q Enoch Fragments and 11Q^gJob*, Maarav 3 (1982) 115-118. - M. T. WACKER, *Weltordnung und Gericht. Studien zu I Henoch 22* (Forschung zur Bibel 45). Echter Verlag, Würzburg 1982, V + 315 + XL S.

Die Edition der im September 1952 in Höhle 4 entdeckten aramäischen Fragmente des 1. Henochbuches hat waches Interesse hervorgerufen und mehr oder weniger zu einer Umwälzung im Bereich der Henochforschung geführt. In seiner Ausgabe bietet MILIK im 1. Hauptteil eine ausführliche Einleitung in die Probleme des Ursprungs, der Gestaltung und der Weiterentwicklung der Henochliteratur sowie eine Bewertung der frühesten Versiones und der Nachgeschichte des Schrifttums bis hin zur römisch-byzantinischen und mittelalterlichen Zeit (1–135). Im 2. Hauptteil folgen die ausgiebig annotierten Transkriptionen und Übersetzungen der Bruchstücke der einzelnen Handschriften, wobei die charakteristischen Merkmale der Manuskripte jeweils in einer Einleitung erörtert werden. Abschließend findet man eine diplomatische Edition des Textes von sieben Handschriften (4QEn^a–4QEn^g) sowie ein aramäisch-griechisch-äthiopisches Glossar, die üblichen Indizes und gute Photographien der (meisten) Bruchstücke, die im Text behandelt worden sind.

Die entdeckten Fragmente sind Überreste von elf Handschriften. Von diesen betreffen vier das Astronomische Buch (I Henoch 72–82). Die restlichen sieben entstammen den anderen Büchern von I Henoch, mit Ausnahme der *Bilderreden* (Kap. 37–71). 4QEn^a (Anfang des 2. Jh.s v. Chr.) und 4QEn^b (Mitte des 2. Jh.s v. Chr.) enthalten Textpartien aus dem Buch der Wächter, nach Milik aus den Kapiteln 1–12 bzw. 1–14 (gesichert sind jedoch nur Reste aus Kap. 1–9 bzw. 5–10). Die verhältnismäßig am besten erhalten gebliebene Handschrift 4QEn^c (letztes Drittel des 1. Jh.s v. Chr.) zeigt Teile des Buches der Wächter (aus den Kapiteln 1–5, 6, 10–12, 13–14, 18, 30–32, 35–36), des Buches der Traumgesichte (aus Kap. 89:31–37) und des Henochbriefes (aus Kap. 104:13–107:2), dazu Abschnitte aus dem Buch der Riesen, das später zu den sieben kanonischen Schriften der Manichäer zählte. 4QEn^d (Ende des 1. Jh.s v. Chr.) und 4QEn^e (erste Hälfte des 1. Jh.s v. Chr.) bieten Reste des Buches der Wächter (Kap. 22:13–24:1; 25:7–27:1 bzw. 18:15[?]; 21:2–4; 22:3–7; 28:3–29:2; 31:2–32:3; 32:3,6; 33:3–34:1) und des Buches der Traumgesichte (Kap. 89:11–14, 29–31, 43–44 bzw. 88:3–89:6; 89:7–16; 89:26–30). Ob diese beiden Manuskripte ursprünglich (wie Milik vermutet) auch das Buch der Riesen und den Henochbrief enthielten, läßt sich kaum nachweisen. Von 4QEn^f (aus frühhasmonäischer Zeit, 150–125 v. Chr.) ist nur ein Bruchstück aus dem Buch der Traumgesichte (86:1–3) auf uns gekommen. Das Fragment bestätigt jedoch die Datierung dieses Buches um 164 v. Chr. 4QEn^g (Mitte des 1. Jh.s v. Chr.) zeigt Überreste des Henochbriefes (Kap. 91:10+91:18–19+92:1–2; 92:5–93:4; 93:9–10+91:11–17; 93:11–94:2) und beweist die schon längst angenommene ursprüngliche Reihenfolge 93:3–10; 91:11–17 in der sog. Zehnwochenapokalypse.

Von den vier Manuskripten des *Astronomischen Buches*, das nach Milik die

älteste uns bekannte Henochschrift darstellt, stammt 4QEnastr^a aus dem Ende des 3. oder dem Anfang des 2. Jh.s v. Chr. (leider fehlen bei MILIK Fotokopien und Transkriptionen des Textes der 36 Fragmente), 4QEnastr^c aus der Mitte des 1. Jh.s v. Chr., 4QEnastr^d aus der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. und 4QEnastr^b aus den ersten Jahrzehnten des 1. Jh.s n. Chr.

Die Fragmente von 4QEnastr^a und ein Großteil von 4QEnastr^b enthalten einen ausführlichen, in Kap. 73:1–74:9 der äthiopischen Fassung bloß resümierten ›Kalender‹, in welchem die Mondphasen mit dem Gang der Sonne im Rahmen eines 364 Tage zählenden Jahres synchronisiert und der Lauf der beiden Himmelskörper von einer Pforte des Himmels bis zu einer anderen beschrieben werden. Der Rest von 4QEnastr^b sowie 4QEnastr^c bringen einen Text, der nur annähernd bestimmten Abschnitten der äthiopischen Kap. 76–79 und 82 entspricht. 4QEnastr^d Spalte I ergänzt mit der Beschreibung des Winters die nach der Schilderung des Frühlings und des Sommers in 82:20 abrupt abbrechende äthiopische Fassung. Die restlichen Fragmente dieser Handschrift befassen sich anscheinend mit dem Lauf der Sterne und dem Himmelsgewölbe. Ob sie den ursprünglichen Schluß des Astronomischen Buches bilden (so MILIK) oder vielmehr vor Kap. 79 zu plazieren sind (so VANDERKAM 1984), läßt sich schwer entscheiden.

Auffällig ist, daß die aramäischen Fragmente des Astronomischen Buches nur teilweise dem äthiopischen Text entsprechen. Die Berührungen zwischen beiden sind vorwiegend inhaltlicher Art. NEUGEBAUER hat sich mit der in Rede stehenden Henochschrift befaßt. Seine Studie ist in einem Appendix des neulich von BLACK vorgelegten Kommentars zum 1. Henochbuch abermals gedruckt worden. NEUGEBAUER vermutet, daß die äthiopische Fassung auf zwei verschiedenen und modifizierten Versionen gleichen Materials beruht, zu denen andere fragmentarische Stücke hinzugefügt wurden. Diese zwei Versionen seien durch Kap. 72–76 und 77:1–79:1 repräsentiert, während 79:2–80:1 Reste aus anderen Quellen darstellten und Kap. 82 zum größten Teil ebenfalls anderswoher stamme. Dagegen hätte das apokalyptische Material von 80:2–82:3 von Haus aus nichts mit dem Astronomischen Buch zu tun. Letzteres sei im Laufe verschiedener Generationen entstanden, stelle also nicht die Arbeit eines Verfassers oder eines Redaktors dar. Trotz Abweichungen bewegt sich BLACK in seinem Kommentar von 1985 in ähnlicher Richtung bei der Behauptung, daß es nie ein separates aramäisches Astronomisches Buch gegeben habe. Der Verf. der griechischen Version von I Henoch habe das Buch gestaltet, indem er disparates astronomisches, geographisches und kalendarisches Material resümiert und adaptiert habe. Die Tatsache, daß die aramäischen Fragmente nur geringfügig der äthiopischen Fassung entsprechen, bestätige diese Sicht der Dinge.

In Auseinandersetzung mit Neugebauer hat VANDERKAM (1984) aufs neue für die literarische Einheit von Kap. 72–78,82:9–20,79,82:1–8 plädiert, und GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*, hat die These von Black entschieden abgelehnt. Er weist darauf hin, daß wir nicht nur Fragmente einer Handschrift des Astronomischen Buches aus dem Anfang des 2. vorchristlichen Jh.s besitzen, sondern daß auch die Hinweise auf ein astronomisches Henochbuch bei Eupolemos und in Jub 4:17 (die von Black nicht berücksichtigt werden) bestätigen, daß es im 2. Jh. vor Chr. ein derartiges Henochbuch gab, das als durch Engel (Eupolemos) oder einen gewissen Engel (Uriel; so die äthiopische Fassung) vermittelte Offenbarung angesehen wurde. So darf man trotz der Differenzen zwischen den aramäischen Fragmenten aus Höhle 4 von Qumran und der äthiopischen Version wohl schließen, daß wir in den ersten eine Urfassung des Astronomischen Buches besitzen (VANDERKAM 1984). Aufgrund der von Milik angeführten paläographischen Kriterien und in Erwägung der Wahrscheinlichkeit, daß Eupolemos mit der Schrift bekannt gewesen ist (so VANDERKAM 1984, S. 85; anders GREENFIELD-STONE 1979), und der Tatsache, daß Jub 4:17 ihre Existenz voraussetzt, darf behauptet werden, daß das Astronomische Buch in seiner Urfassung aus dem 3. vorchristlichen Jh. stammt. Weshalb es inhaltlich die primitive, auf einer frühen Stufe der babylonischen Himmelskunde aufbauende Astronomie verwendet und mit den astronomischen Keilschrifttexten der persischen und seleukidischen Zeit sowie mit den einschlägigen griechischen Dokumenten des ptolemäischen Ägypten unbekannt ist (NEUGEBAUER, VANDERKAM 1984), ist bislang unerklärt. Für eine frühere Datierung des Buches als in das 3. vorchristliche Jh. gibt es inzwischen keine Hinweise (GREENFIELD-STONE 1979). Die These von Milik, daß der Verf. von Gen 5:23(P) »mit verblühten Worten« die Existenz der Schrift voraussetze, daß diese also in persischer Zeit schon bekannt gewesen sei, und daß ein ursprüngliches Lebensalter Henochs von 364 Jahren absichtlich in 365 geändert worden sei, haben GREENFIELD-STONE (1979) und VANDERKAM (1982; 1984) mit Recht abgelehnt. Das Astronomische Buch bezeugt jedoch ein Jahreskalender von 364 Tagen im 3. vorchristlichen Jh. Dieser muß also als voressenisch betrachtet werden (BECKWITH, *Enoch Literature*), obgleich umstritten ist, ob der Kalender sektarisch (BECKWITH) oder nicht-sektarisch (VANDERKAM 1982) war.

Im Gegensatz zum Astronomischen Buch zeigen die aramäischen Fragmente des *Buches der Wächter* (I Henoch 1–36) grundsätzlich die Textgestalt, die wir aus der griechischen und der äthiopischen Version kennen. Nichtsdestoweniger erlauben uns diese Fragmente die Lösung einer Anzahl von Problemen, die bis zu ihrer Veröffentlichung zur Debatte gestanden haben. So soll die Frage, ob die Kapitel 1–5 einen Prolog zum ganzen Henochbuch (so die

älteren Ausleger) oder nur zum Buch der Wächter bilden, jetzt im Sinne der letztgenannten Alternative entschieden werden, weil 4QEn^a und 4QEn^b offenbar nur den Text des Buches der Wächter enthielten, dabei aber den Übergang von Kap. 1–5 auf Kap. 6ff. bezeugen. Obgleich nicht auszuschließen ist, daß Kap. 1–5 nachträglich dem folgenden Text hinzugefügt wurde, stellt sich doch heraus, daß diese Einleitung schon im 2. vorchristlichen Jh. fester Bestandteil des Buches der Wächter war (vgl. die Datierung von 4QEn^a und 4QEn^b). Nach MILIK (25–30) stamme diese Einleitung vom Endverfasser des Buches, der auch für die Kapitel 20,21–25 und 26–36 verantwortlich sei und eine wahrscheinlich als ›Visionen Henochs‹ bezeichnete Schrift, die die jetzigen Kapitel 6–19 enthielt, nahezu unverändert übernommen habe. Diese ›Visionen Henochs‹ seien im Laufe des 3. vorchristlichen Jh.s in das Werk des Endverfassers eingegliedert worden, entstammten aber als solche dem 4. oder sogar dem 5. vorchristlichen Jh. Die These, daß das Buch der Wächter in der Form, wie wir es kennen, aus dem 3. Jh. v. Chr. herrührt, hat allgemeine Zustimmung gefunden, aber Miliks Analyse des Buches hat scharfe Kritik hervorgerufen. So läßt sich die von ihm vertretene Auffassung, daß Kap. 17–19 zu der vom Endverfasser verwendeten Vorlage gehörten, nicht beweisen. Zwar bildet Kap. 20 eine Zäsur und ist in ihm von sieben statt von vier Erzengeln (so Kap. 9–11) die Rede, aber daß deswegen Kap. 17–19 zu den Visionen Henochs gehören müssen, kann nur derjenige behaupten, der die Voraussetzung Miliks teilt, daß Kap. 6–19 aus einem Guß sind. Dieser Ansicht muß entschieden entgegengetreten werden, wie mehrere Autoren überzeugend gezeigt haben (NEWSOM, UHLIG, COLLINS, Setting, BLACK, *The Books of Enoch* usw.). Nicht nur heben sich Kap. 6–11 deutlich von Kap. 12–16 ab, sondern in jenen Kapiteln lassen sich auch mindestens zwei Traditionen (der Schemihaza- und der Asael-Zyklus) unterscheiden, einerlei wie man die Entstehungsgeschichte in Einzelheiten beurteilt. Das Problem muß hier auf sich beruhen. Ergiebiger sind wohl die Studien, die sich mit der Frage befassen, wie die in Kap. 6–11 hervortretenden Traditionselemente nicht nur in den folgenden Kapiteln 12–16 (NICKELSBURG 1981), sondern auch im Buch der Wächter als ganzem (SACCHI 1979; 1983; THOM), in der Henochliteratur (BARKER) und in der Apokalyptik im allgemeinen (DELCOR 1976) wiederverwendet, transformiert und integriert worden sind.

Zu schließen ist, daß es schon mindestens im 3. vorchristlichen Jh. in der hebräischen Literatur eine selbständige Erzählung vom Fall der Engel gegeben hat, die sich an Gen 6:1–4 angeschlossen und möglicherweise in einem Noahbuch enthalten war, von dem wir in 1Q19 noch einige Überreste haben (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ 1981). Daß aber, wie MILIK sagt (30f.), Gen 6:1–4 vom Buch der Wächter (oder genauer von den von Milik angenommenen ›Visionen

Henochs) abhängig sei, läßt sich nicht aufrechterhalten. Denn auch wenn die ›Visionen Henochs‹ aus dem 4. oder sogar dem 5. vorchristlichen Jh. stammen sollten (so MILIK), wäre Gen 6:1–4 nicht ›eine Rekapitulation‹ dieser oder eines Teiles dieser Schrift. Der sich gegenseitig berührende Wortschatz beweist vielmehr, daß Gen 6:1–4 älter ist als eine Vorlage des Buches der Wächter, weil die Verwendung von *bny 'lhm*, »Gottessöhne« in Genesis der von »Wächter« und »Engel« im Buch der Wächter zeitlich vorangeht, vgl. die Handschriften der LXX, die statt »Gottessöhne« vereinzelt auch von »Engel Gottes« oder »Giganten« reden.

Das bis ins 3. vorchristliche Jh. führende Alter des Buches der Wächter läßt aufgrund der in Kap. 14 beschriebenen Thronvision Henochs erkennen, daß die mit der späteren Merkava-Mystik verbundenen Vorstellungen sehr alte Wurzeln haben (ROWLAND). Auch kann Kap. 22 nicht länger auf dem Hintergrund des makkabäischen Aufstandes interpretiert werden (WACKER). Neu zu überdenken ist weiter das Verhältnis zwischen Daniel 7 und der Henochliteratur (KVANVIG). Daß die Apokalyptik durch die makkabäische Krise ausgelöst worden sei, kann nicht mehr behauptet werden.

Die Frage, ob im *Buch der Traumgesichte* (Kap. 83–90), dessen Verf. das Buch der Wächter offenbar kannte (vgl. 83:6ff. und die Periodisierung in 70 Generationen, vgl. 10:11–12), das zweite Traumgesicht (85–90) von Anfang an mit dem ersten verbunden war, ist wohl zu bejahen, obgleich Fragmente von Kap. 83–84 in den aramäischen Texten aus Höhle 4 fehlen. Daß das Buch irgendwann als selbständige Schrift kursierte, kann man den gefundenen Fragmenten nicht entnehmen: Die aus dem 1. vorchristlichen Jh. stammenden Manuskripte 4QEn⁵, 4QEn^d und 4QEn^e enthalten auch andere Henochbücher, und von 4QEn^f besitzen wir nur ein winziges Bruchstück mit Resten von Hen. 86:1–3. Doch dürfte die Zusammenfassung des Inhalts des Buches der Traumgesichte, die Jub 4:19 neben der des Astronomischen Buches und des Buches der Wächter bietet (Jub 4:17–18), dafür sprechen, daß das Buch in der Mitte des 2. vorchristlichen Jh. separat in Umlauf war. Weil mit dem großen Horn, das laut I Henoch 90:9 bei einem der Schafe hervorsproß, nicht Johannes Hyrkan I., sondern Judas Makkabäus gemeint ist, und auf dessen Tod 161 v. Chr. nicht angespielt wird, muß das Buch der Traumgesichte vor diesem Jahr verfaßt worden sein. MILIK (43–45) ist der Auffassung, daß sich die Entstehungszeit noch genauer bestimmen läßt: der Text von I Henoch 90:12–15 beschreibe den Sieg bei Bethsur. Das Buch der Traumgesichte müsse daher im Vorjahr von 164 geschrieben sein. Daß das Buch, wie DIMANT (1978–1979) zu zeigen versucht hat, der frühesten Periode der Qumrankommunität entstammt, läßt sich weder beweisen noch leugnen, so lange wir über die Geschichte der Gemeinde unzureichend unterrichtet sind. Die promakka-

bäische Ausrichtung des Buches der Traumgesichte braucht der These von Dimant nicht zu widersprechen. Wenn unsere Deutung von 1QpHab VIII,8f. zutrifft, wurde die erste Zeit des Auftretens von Judas Makkabäus auch von der späteren Qumrangemeinde positiv beurteilt.

Der *Brief Henochs* (I Henoch 91–108) ist fragmentarisch durch 4QEn^s und 4QEn^c vertreten. Die erstgenannte Handschrift bietet Bruchstücke des aramäischen Textes vom Anfang des Buches (Kap. 91–94), die zweite aus dessen Schlußkapiteln (Kap. 104–107). Wir können auch in diesem Falle nicht die vom Buch aufgegebenen Probleme behandeln (dazu neuerdings GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios* 157ff.). Wir beschränken uns auf den Beitrag, den die aramäischen Fragmente zu der Lösung der anstehenden Fragen bieten können. Zuallererst bestätigt 4QEn^s 1 iv, das den Text von I Henoch 93:9–10 + 91:11–17 enthält, die schon längst festgestellte Tatsache, daß der äthiopische Text von Kap. 91–93 in Unordnung geraten ist: 91:11–17 ist die ursprüngliche Fortsetzung von 93:1–10, Passagen, die zusammen den Text der Zehnwochenapokalypse bilden. Daß diese Apokalypse ursprünglich separat kursiert hat, ist auch aufgrund der aramäischen Fragmente nicht auszuschließen, aber diese zeigen doch, daß sie wenigstens um 100 v. Chr. fester Bestandteil des Henochbriefes war (vgl. die Datierung von 4QEn^s im 1. vorchristlichen Jh.). Es stellt sich weiter heraus, daß 91:11 nicht ohne weiteres eine Dublette oder ein redaktioneller Zusatz ist, weil der Text auch in 4QEn^s erscheint, obgleich in einer bedeutend kürzeren Form als in der äthiopischen Version. Es ist wahrscheinlich, daß der Text überarbeitet und erweitert wurde, als er vom äthiopischen (oder schon vom griechischen) Verf. versetzt wurde (zusammen mit V.12–17), um einen leichteren Übergang nach 91:12ff. herzustellen (KNIBB, *Ethiopic Book*, 218, Anm. zu 91:11). Weil 4QEn^s sich auf den Henochbrief beschränkt und eine verhältnismäßig archaische Orthographie aufweist (MILIK, 246), könnte I Henoch 91–107 ursprünglich als separate Schrift kursiert haben, aber 4QEn^c, das auch Teile des Buches der Wächter und der Traumgesichte enthält, bezeugt, daß der Henochbrief schon im 1. vorchristlichen Jh. in das Corpus der Henochliteratur einverleibt worden war. Nach Ausweis von 4QEn^c steht jetzt auch fest, daß das in der griechischen Fassung fehlende Kap. 105 nicht als Fremdkörper betrachtet werden darf, obgleich die wenigen Überreste des aramäischen Textes zeigen, daß dieser, vor allem in 105:2, erheblich von dem der äthiopischen Version abweicht. Diese Tatsache bestätigt die christliche Überarbeitung des genannten Verses. Die Frage, ob Kap. 106–107 einen sich auf das Noahbuch stützenden Zusatz zum ganzen Corpus der Henochbücher bilden (so MILIK, 57) oder vielmehr als literarische *Inclusio* mit 91:1–10 als Abschluß des Henochbriefes zu werten sind (VANDERKAM 1984, 174–175), läßt sich nicht mit hundertprozentiger Sicherheit

beantworten. Doch dürfte die Tatsache, daß in 4QEn^c der Text von Kap. 106–107 mittels zweier unbeschriebener Zeilen vom Vorgehenden getrennt wird, indizieren, daß die besagten Kapitel ursprünglich nicht zum Henochbrief gehörten. 4QEn^c bezeugt aber zugleich, daß sie schon im 1. vorchristlichen Jh. Bestandteil des Corpus der Henochschriften waren. Schließlich ist zu bemerken, daß, wenn die Zehnwochenapokalypse nicht ein vom Verf. in sein Werk inkorporierter, älterer Text sein sollte, sondern von ihm selber herrührt (vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, Estudios, 161), der Henochbrief aufgrund der üblichen vormakkabäischen Datierung der Zehnwochenapokalypse aus der ersten Hälfte des 2. vorchristlichen Jh.s stammen müßte. Die gangbare Datierung des Henochbriefes auf das 1. vorchristliche Jh. wäre dann zu überprüfen. Doch verbietet uns die Tatsache, daß in Jubiläen vom Henochbrief (in Unterschied zu dem Astronomischen Buch, dem Buch der Wächter und den Traumgesichten) nicht die Rede ist, eine voreilige Folgerung aufgrund einer literarkritischen Analyse, die in mancher Hinsicht von Unsicherheiten belastet ist.

MILIK gebührt das große Verdienst, eine Anzahl von zu 4QEn^c gehörenden Fragmente und einige schon veröffentlichte Bruchstücke aus den Höhlen 1, 2 und 6 von Qumran als Überreste des *Buches der Riesen* identifiziert zu haben, jener Schrift also, die von Mani in seinen Kanon aufgenommen wurde, weil er in ihr das gnostische Zentralthema des Kampfes der Finsternis gegen das Licht fand. Bevor HENNING 1946 eine Gruppe von mittelpersischen, sogdischen, parthischen, uigurischen und koptischen Fragmenten und Passagen, die entweder das Buch zitieren oder auf es anspielen, veröffentlicht hatte, war sein Inhalt so gut wie unbekannt. Die Schrift wird von Georgius Synkellus angeführt und das Decretum Gelasianum erwähnt ein *Liber de Ogia gigante qui post* (l.: ante) *diluvium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibetur apocryphus*, also eine lateinische Fassung des Buches der Riesen. Die in Turfan entdeckten und von HENNING publizierten Fragmente erlaubten Milik die Identifizierung der besagten aramäischen Bruchstücke, die sich aufgrund der Form der Buchstaben, der Qualität des Leders und der Orthographie als Teil von 4QEn^c ausweisen. Es stellte sich heraus, daß nicht nur die noch der endgültigen Veröffentlichung harrenden Fragmente von 4QEnGiants^b, 4QEnGiants^c, 4QEnGiants^d und wohl auch 4QEnGiants^e (aus denen Milik mit Ausnahme von 4QEnGiants^d in seiner Edition manchmal ausführlich zitiert), sondern auch die schon publizierten Fragmente 1Q 23,9 + 14 + 15.1 + 6 + 22, 2Q26 und 6Q8,2 Teile des Buches der Riesen repräsentieren. Nur ist die von Milik angenommene Überlappung von 4QEn^c 3 und 4QEnGiants^c zu unsicher, um die (auch von Milik selbst mit einem Fragezeichen versehene) These, daß, außer 4QEn^c, auch 4QEn^e das Buch der Riesen enthalten habe, aufrecht zu erhalten.

Inzwischen vermitteln uns die insgesamt 13 meist kleinen und öfter schlecht

leserlichen Fragmente von 4QEnGiants^a (= der zweite Teil von 4QEn^a) nicht ein genaues Bild vom Inhalt und Aufbau des Buches der Riesen, auch dann nicht, wenn wir die übrigen obenerwähnten Qumrantexte und die von Henning publizierten Dokumente zum Vergleich heranziehen. Nach GARCÍA MARTÍNEZ (Estudios 187) habe das Buch nach einer Zusammenfassung des Buches der Wächter erzählt von der Herkunft dieser Engel, der Züchtigung des Azazel und der Einsperrung Schemihazas, den Untaten der Riesen vor ihrer Verhaftung, den Gesprächen zwischen Schemihaza und den eingeriegelten Riesen, den Träumen von Ohya und Hahyah, die die anderen Riesen in Angst versetzten, der Abordnung des Riesen Mahawai zu Henoch, damit dieser die Träume erkläre, und der Deutung der Träume durch Henoch, der die Riesen ermahnt und Gott lobt. GARCÍA MARTÍNEZ zufolge (Estudios 188f.) könne man das Buch in vier Abschnitte gliedern und ihnen jeweils die in Qumran gefundenen Texte zuweisen:

1. Zusammenfassung des Buches der Wächter: 1Q23,9 + 14 + 15.1 + 6 + 22; 4QEnGiants^a 13;
2. Aktivitäten der Riesen vor ihrer Einsperrung: 4QEnGiants^a 1–6; 4QEnGiants^a 1;
3. Reden und Träume der eingesperrten Riesen und Abordnung des Mahawai zu Henoch: 6Q81; 4QEnGiants^a 2; 4QEnGiants^a 7 + 8; 4QEnGiants^b; 2Q26; 6Q8,2;
4. Flehentliche Bitte des Henoch (?): 4QEnGiants^a 9 + 10.

BEYER (260–268) hält jedoch eine andere Ordnung der einzelnen Fragmente für wahrscheinlicher. Beim heutigen Stand der Dinge kommt man bei der Frage nach dem Aufbau des Buches kaum über Vermutungen hinaus.

Daß das Buch der Riesen ursprünglich und auch weiterhin, nachdem es in das henochische Corpus hinter dem Buch der Wächter aufgenommen worden war (vgl. 4QEn^a), separat kursierte, kann kaum bezweifelt werden. Über den Ursprung der Schrift läßt sich jedoch nichts Sicheres sagen. Aufgrund der in den Fragmenten begegnenden Riesen Gilgamesch und Hobabis vermutet BEYER (259) Babylonien als Ursprungsland. Als Zeit der Entstehung des Buches, das wir in aramäischer Sprache nur aus Handschriften des 1. vorchristlichen Jh.s kennen, nimmt MILIK (57f.) 128–115 v. Chr. an, weil Jubiläen (das nach seiner Auffassung 128 v. Chr. geschrieben wurde) das Buch nicht erwähnt (vgl. Jub 4:17ff.) und weil in CD 2,19 ein Zitat aus ihm vorliege (die Damaskusschrift sei nach Milik um 110–100 v. Chr. verfaßt worden). Aber weder die vorgeschlagene Datierung von Jubiläen noch die der Damaskusschrift ist unumstritten und es läßt sich nicht beweisen, daß CD 2,19 ein Zitat aus dem Buch der Riesen enthält. BEYER vermutet aufgrund sprachlicher Kriterien, daß das Buch ursprünglich auf Hebräisch verfaßt wurde und aus dem 3. vorchrist-

lichen Jh. stammt. Doch erlauben die wenigen hebräischen Wörter, die er zur Untermauerung seiner These anführt, kaum eine so weitreichende Schlußfolgerung. Solange uns andere Texte nicht eines besseren belehren, ist anzunehmen, daß das Buch der Riesen im ausgehenden 2. oder am Anfang des 1. vorchristlichen Jh.s geschrieben wurde.

Im Gegensatz zu den anderen von Milik publizierten Fragmenten hat man sich kaum mit der Veröffentlichung dieser Bruchstücke des Buches der Riesen beschäftigt. KLIMKEIT vermutet eine direkte Abhängigkeit Manis von Qumran mittels der Sekte der Elkesaiter. BEYER korrigiert oft die Transkription der Qumranfragmente, die von Milik geboten wird. GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*, bezweifelt, ob das Synkellus-Fragment über die Verfluchung des Hermonberges und die Reduzierung des menschlichen Lebensalters auf 120 Jahre tatsächlich, wie MILIK (318ff.) meint, aus dem Buch der Riesen herrührt, und betont nachdrücklich, daß die aramäischen Qumranfragmente uns nur teilweise über den spezifischen Inhalt des Buches unterrichten. Nichts verlautet in ihnen über den Kampf Ohyas gegen den Leviathan, nichts über seinen Kampf mit Mahaway usw.

Die von MILIK besorgte Edition der aramäischen Henochfragmente hat öfter scharfe Kritik hervorgerufen, besonders weil M. durch seine umfangreichen Ergänzungen des wirklich vorhandenen Textmaterials den Leser leicht irreführt, seine Transkription mehrfach hypothetischen Charakters ist, er das Buch der Gleichnisse für christlich hält und um 270 n. Chr. datiert, und Gen 6:1-4 als vom Buch der ›Visionen Henochs‹ abhängig betrachtet (vgl. vor allem FITZMYER 1977, GREENFIELD-STONE, SOKOLOFF, STONE 1978, VANDERKAM 1982; 1984, GARCÍA MARTÍNEZ, *Estudios*). Diese Bedenken sind sicher begründet. Gleichwohl handelt es sich bei Miliks Ausgabe um eine Publikation, die in mancher Hinsicht Bewunderung abnötigt.

(Fortsetzung folgt)