

Ulrich Dahmen

Das Exodus-Motiv in Qumran

Ein Negativbefund und seine Implikationen

1 Einleitung und Differenzierungen

Zum Thema „Exodus – Motiv und Rezeption“ kann Qumran, sofern es um das *Motiv* und dessen Rezeption und nicht um das *Buch Exodus*¹ geht, nicht viel, eigentlich fast gar nichts beitragen. Dennoch möchte ich versuchen, mit der gebotenen Differenzierung einige Aspekte herauszustellen. Dazu ist eine grundlegende Unterscheidung innerhalb der Texte des Qumran-Korpus zu machen: Die Qumrantexte sind kein in sich geschlossenes Textkorpus, kein abgegrenzter Cluster von Texten. Die Grenzen und Zuordnungen sind fließend, teilweise umstritten und in vielen Fällen immer noch oder wieder neu diskutiert. Das Qumran-Korpus umfasst insgesamt ca. 900 Manuskripte; davon gelten etwa 200 als „biblische“ Manuskripte.² Unter den rund 700 nicht-biblichen Texten gibt es wiederum eine Fülle von Mehrfachexemplaren (1/4QS 12mal; 1/4QH 7mal; 1/4QM 7mal; Jubiläen 10mal; Henochbücher 15mal; 4QMMT 6mal; ShirShab 8mal; 4QInstr 7mal; Berakhot und BarkiNafshi je 5mal usw.), so dass sich die Anzahl der verschiedenen Werke/Kompositionen weiter reduziert. Bei diesen Werken (von denen einige nur noch in Fragmenten im Münzformat erhalten sind) ist nun eine grundlegende Unterscheidung zu machen:

Als „non-sectarian“ werden solche frühjüdischen Texte unbekannter Herkunft (z. B. 4QJub; 1QGenAp; 4QEn; Apokryphen; Pseudo-Texte; poetische und narrative Texte) aus persischer, hellenistischer und seleukidischer Zeit bezeichnet, die zwar in Qumran gesammelt/aufbewahrt wurden, aber wenig mit der Qumrangemeinschaft und ihrer Ideologie/Theologie zu tun haben.³ Allein in

1 Vgl. dazu jetzt Crawford, Exodus, 305 – 321. Es kommt im Folgenden zwangsläufig zu einigen Überschneidungen zu diesem Beitrag, auch wenn das erkenntnisleitende Interesse jeweils ein anderes ist.

2 Den Anachronismus in der Terminologie löse ich jetzt nicht auf – er ist bekannt, und in der sprachlichen Konvention weiß jeder, was und wie es gemeint und zu verstehen ist.

3 Es sind solche Werke, die klassischerweise in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ (JSHRZ) publiziert wurden/werden bzw. dort hinein gehören. Immerhin waren sie der Qumrangemeinschaft wichtig und wertvoll, insofern sie (z. B. Jub und 4QInstr) als Grundlage zur Entwicklung eigener theologischer Positionen dienen konnten.

diesen Texten ist eine dem damaligen zeitgenössischen Judentum analoge Rezeption des Exodus-Motivs erkennbar.

Als „sectarian“ gelten Texte, die aufgrund (eines ganzen Kriterienkatalogs) ihrer Sprache, ihres Inhalts und ihrer Theologie als Zeugnisse einer konkreten Trägergruppe, die wir mit Qumran in Verbindung bringen, gelten können.⁴ „Auch wenn die Frage, wer die Gruppe hinter der Sammlung der (‘sectarian’) Qumrantexte eigentlich (war), immer noch nicht endgültig geklärt ist, so geht doch die aktuelle Forschung immer mehr dahin, hinter d(ies)en Texten eine Priestergruppe zu vermuten, die den Tempelkult in Jerusalem als zunehmend hoffnungslos verunreinigt ansah und daher mit dem Jerusalemer Tempelkult brachen“.⁵ „Nun konnte diese Gruppe die für das Priestertum notwendige Konzentration auf Tempel und Opferkult aber nicht aufgeben“.⁶ In ihrer Opposition zur Jerusalemer Priesterschaft verstärkten sich ihre Abgrenzungstendenzen zusehends. „In der Konsequenz verstand diese Gruppe (sich und) ihre Gemeinschaft als (zeitweiliges und möglicherweise unzureichendes) Substitut für den Tempel, in dem das Gebet und die rechte Lebensweise das Opfer ersetzte“.⁷ Dieses Selbstbildnis ist in „sectarian“ Schriften auf vielfache Weise terminologisch, inhaltlich, motivisch und theologisch belegt. Diese Texte rezipieren das Exodus-Motiv so gut wie gar nicht.

2 Ein kurzer Überblick, um das Thema abzustecken

Ich konzentriere mich im Folgenden auf die Erzähltraditionen in Ex 1–15, die das „Exodusereignis“ thematisieren, aber auch Ex 24 und 33f. werden zur Sprache kommen. Verschiedene Beobachtungen können unter den o.g. Voraussetzungen und in verschiedener Hinsicht den Untersuchungsgegenstand weiter präzisieren:

4 Vgl. nur Lange, Kriterien essenischer Texte, 59–69; Hempel, Kriterien zur Bestimmung, 71–85; Dimant, Sectarian and Non-Sectarian Texts, 7–18; Zanella, „Sectarian“ and „Non-Sectarian“, 19–34.

5 Schlenke, Qumranische Ethik, 305 mit ausführlichen Nachweisen.

6 Fabry u. a., Anthropologische Texte, 347, vgl. auch 341–345; Schlenke, Qumranische Ethik, 287 f. Eine präzise Beschreibung zu Theologie und Hintergrund der Trägergruppe der „sectarian“ Texte bietet (anhand von 11QPs⁸) auch Jain, Psalmen oder Psalter?, 277–281.

7 Schlenke, Qumranische Ethik, 305 f. mit ausführlichen Nachweisen.

2.1 Eine semantisch-motivliche Beobachtung

Angesichts der stark an Bundestheologie und Exilstheologie angelehnten Vorstellung vom Heilsraum der Gemeinschaft, die auch in der spezifischen Verwendung der Verben **בוא** und **יצא** zum Ausdruck kommt, ist es erstaunlich, dass die „Herausführung aus Ägypten“ (jeweils *hiph*; vgl. Ex 3,10 f.; 19,4 u. ö.) *nicht* zu den Hauptthemen der „sectarian“ Schriften gehört. „Herausziehen und -führen“ im Sinne des Exodus ist nur rund 15mal im Qumran-Korpus belegt – eine im Vergleich zu alttestamentlichen Verhältnissen sehr geringe Zahl, zudem primär in „non-sectarian“ Texten.⁸ Auch das Stichwort **עלה** (*hiph*; vgl. Ex 3,8 u. ö.) ist innerhalb einer Exodusreminiszenz nur ein einziges Mal in der vorqumranischen Tempelrolle (11QT 61,14) belegt: „Ich bin mit dir, der ich dich hinaufgebracht habe aus dem Land Ägypten“ (= Dtn 20,1).

2.2 Motivlich-thematische Beobachtungen

2.2.1 Der „Sinai“ ist in den Qumrantexten gerade einmal 8mal belegt, davon 1mal als biblisches Zitat von Num 1,1 (Aufbruch aus der Wüste Sinai; 4Q365[RP^c] 26a–b,4), 3mal in „non-sectarian“ Reminiszenzen der Gesetzesmitteilung Moses an Israel („die Tora/den Bund, die ich euch am Sinai geboten habe“; 1Q22 1 i 4; vgl. 4Q216[Jub^a] 1,15 [Jub 1,5]; 4Q377 2 ii 6) und 4mal gänzlich fragmentarisch in ähnlichem Kontext (4Q374 2 i 7; 4Q547 9,4; 4Q556 1,2; 4Q556a 5 i 13).⁹

2.2.2 **מדבר** „Wüste“ wird in den Qumrantexten weniger mit dem Exodusmotiv verknüpft als vielmehr metaphorisch ganz grundlegend als Zeit der Sünde, Übertretung und Schuld par excellence verstanden.¹⁰ Besonders die Damaskusschrift erinnert an den Ungehorsam während der Wüstenwanderung, als die Männer in der Wüste ausgerottet (CD 3,7) und von Gott gerichtet wurden (3,7–9; vgl. 1QM 1,3; Ez 20,35–38). Solche Texte haben nach S. Talmon¹¹ bewirkt, dass das Wüsten-Motiv in den Qumrantexten mit einer negativen Konnotation, assoziiert mit Übertretung und Strafe, versehen ist. In „sectarian“ Texten spielen „Sinai“ und

⁸ So Schäfers, Art. **יָצָא** *jāšā'*, 227 mit Verweis auf Metso, Qumran Community, 283–300; Weinfeld, The Covenant in Qumran, 59–69.

⁹ Vgl. Brooke u. a. (Hg.), The Significance of Sinai, darin v. a. die Beiträge von Newman, Priestly Prophets at Qumran, 29–72; Tso, The Giving of the Torah, 117–128.

¹⁰ Vgl. Schofield, Art. **מִדְבָּר** *midbār*, 577; insgesamt Pomykala (Hg.), Israel in the Wilderness, darin v. a. den Beitrag von Schofield, Wilderness Motif, 37–53.

¹¹ Talmon, „Desert Motif“, 31–63.

„Wüste“, zumindest als Exodusbegriff, spielt keine Rolle. Damit fällt auch das große theologische Thema des „Prüfens“ bzw. „Auf-die-Probe-Stellens“ (außer für Levi) für Qumran aus.

2.2.3 Die Verwendung von מִצְרַיִם „Ägypten“ bleibt, den Exodus betreffend, in den nicht-biblischen Texten und in freier Formulierung ebenfalls ausgesprochen spärlich.¹² „Non-sectarian“ Weisheitstexte (wie 4Q185 1–2 i 14 f. oder 4Q370 2,7) fordern dazu auf, sich der Wunder zu erinnern bzw. zu gedenken, die Gott in Ägypten gewirkt hat, um daraus Weisheit zu gewinnen und Gottesfurcht. Die Exoduserinnerung wird so zur Quelle der Weisheit und der Gottesfurcht und führt zu einer entsprechenden Lebensweise.¹³ Wenn die Rekonstruktion richtig ist, dann assoziiert 4Q370 die Exoduserinnerung auch mit dem Befolgen des Gesetzes, d. h. mit der halakhischen Praxis.¹⁴ Und schließlich wird wiederum in der Damaskusschrift Israels Unglaube in Ägypten konstatiert: „Und die Kinder (der Söhne Jakobs) in Ägypten handelten in der Verstocktheit ihres Herzens, indem sie sich verschworen gegen die Gebote Gottes und jeder das tat, was recht in seinen Augen war“ (CD 3,5). „Diese negative Charakterisierung der Israeliten in Ägypten“ als dem Ort ebenfalls der Sünde, Übertretung und Schuld ist „innerhalb der Literatur des Zweiten Tempels bemerkenswert“.¹⁵ „Ansonsten begegnen Exodus-Referenzen ohne explizite Hinweise auf göttliches Handeln primär in (non-sectarian) kalendarischen Notizen nach dem Muster: ‚Im x-ten Jahr nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten‘ (1Q22 1 i 1; 1 ii 6; 4Q216 [Jub^a] 1,4 [Jub 1,1]; 4Q379 12,4 ...)“ oder „mit Referenz auf den ‚Monat des Auszugs‘ Abib in 4Q368 2,10 (vgl. Ex 23,15)“.¹⁶

2.2.4 Dem entspricht schließlich, dass auch פרעה „Pharao“ nicht als Anspielung, Synonym oder Metapher für eine allgemeine Verstockung benutzt wird.¹⁷ Eine Aktualisierung dieser biblischen Pharaotradition auf die aktuelle Gegenwart der Qumrangemeinschaft findet nicht statt. Allein in 1QM 11,9 f. findet sich der Verweis auf den Untergang des Pharao und seiner Streitmacht im Meer innerhalb einer anthologischen Auflistung von biblischen Bezügen, die als Zeichen der Zusage Gottes dienen. Ansonsten ist „Pharao“ auf die „non-sectarian“ Rezeption der Exodustradition beschränkt (vgl. 4Q365 [RP^c] 4,2 f. [Ex 10,19 f.]; 6a i 6 f. [Ex 14,17]),

¹² Vgl. Schlenke, Art. מִצְרַיִם *mišrajim*, 760 f.

¹³ Vgl. Novakovic, Art. זָכַר *zākar*, 842.

¹⁴ Vgl. Newsom, 4Q370, 42; DJD XIX 90.95 f.

¹⁵ Vgl. Schlenke, Art. מִצְרַיִם *mišrajim*, 761.

¹⁶ Schäfers, Art. יָצָא *jāšā'*, 228; vgl. Schlenke, Art. מִצְרַיִם *mišrajim*, 761.

¹⁷ Vgl. Paganini/Jöris, Art. פָּרַעַה *par'ôh*, 339.

die jedoch bemüht ist, vermehrt Gott ins Zentrum zu rücken und seine positive Interventionstätigkeit hervorzuheben.¹⁸

2.3 „Sectarian“ Reminiszenzen

Dort, wo in „sectarian“ Texten auf den Exodus als die grundlegende Heilstat Gottes verwiesen wird, geschieht dies außerordentlich zurückhaltend und verklausuliert: „Als Israel zum ersten Mal gerettet wurde“ (CD 5,19 im geschichtlichen Rückblick der Damaskusschrift) bezieht sich auf die fundamentale Heilstat Gottes im Exodus, die auch die ägyptischen Magier Jannes und sein Bruder als Helfer Belials und Gegenspieler von Mose und Aaron nicht verhindern konnten. Das wird aber im Kontext sofort auf eine Exilssituation hin umgebogen (vgl. CD 5,15–17; 5,20–6,2).

Auch im Gebetskontext von 4Q504(DibHam^a) 1–2 v 10, einer Gebetssammlung der „Erleuchteten“ (המאורות) für die einzelnen Wochentage, wird im Gebet für den 6. Tag in Anklang an deuteronomische Terminologie Gottes Einzigkeit und Bundeestreue gepriesen: Er ist der einzige Gott, der seines Bundes gedenkt, „wie du uns herausgeführt hast vor den Augen der Völker“;¹⁹ aber auch hier wird sofort weitergeführt in eine Exilssituation: „... und uns nicht im Stich gelassen hast unter den Völkern, vielmehr dein Volk begnadet hast in allen den Ländern, in die Du sie verstoßen hattest“. 4Q504 6,6f. (Gebet für den 1. Tag?) „du hast uns getragen wunderbar auf Adlerflügeln und brachtest uns zu dir“ paraphrasiert wörtlich Ex 19,4 in einer Gebetsanrede Gottes.

Ganz ähnlich preist die Gemeinde Gott beim täglichen Morgengebet in der Erinnerung an den Exodus, als er (Gott) „bei seinem Vorüberschreiten ... die Macht seiner starken Hand“ (בכוח יד גבורתו) erwiesen hatte (4Q503 1–6,5; vgl. Ex 12,13).²⁰

So weit ein erster Überblick. Auch das Sammelwerk „Biblical Quotations“ von A. Lange/M. Weigold²¹ weist nichts darüber hinaus auf, was als Exodus(motiv) im strengen Sinn gelten kann.

¹⁸ Vgl. Paganini/Jöris, Art. פָּרְעֹה *par'oh*, 339.

¹⁹ Vgl. Schäfers, Art. יָצָא *jāṣā'*, 228.

²⁰ Vgl. Fabry, Art. כֹּחַ *kōḥ*, 354.

²¹ Lange/Weigold, Biblical Quotations, bes. 66–79.

3 „Non-sectarian“ Texte als Beispiele (harmonisierender) frühjüdischer Exodus-Rezeption

Unter den „non-sectarian“ Texten gibt es tatsächlich eine ganze Reihe von Werken, die analog zum zeitgenössischen Judentum mehr oder weniger deutlich Bezug nehmen auf biblische Texte und Themen – darunter eben auch den Exodus –, ausgehend von ganz nah am biblischen Text bleibenden, dennoch „reworked“ Manuskripten bis hin zu hochgradig interpretierenden Wiedergaben biblischen Materials (zu letzteren wäre u. a. das Jubiläenbuch zu rechnen).²²

3.1 4Q364(RP^b) 15 und das Jubiläenbuch

4Q364(RP^b) hat im Bereich von Ex 19–24 (Fragm. 13–15) eine im Einzelnen schwierig zu bestimmende Textabfolge, die sicherlich auch dem komplizierten Erzähl- und Handlungsablauf des biblischen Textes geschuldet ist. Fragg. 14 bietet möglicherweise die Textabfolge Ex 19,17 → 24,12 („und Mose führte das Volk aus dem Lager hinaus Gott entgegen. Und sie blieben stehen unten am Berg. Und JHWH sprach zu Mose: Komm herauf zu mir auf den Berg, und bleib hier! Ich will dir die Steintafeln übergeben ...“); Fragg. 13 enthält aber auch das dort „übersprungene“ Bundesbuch mit Text aus Ex 21,14–22.²³ Interessanter erscheint mir Fragg. 15 zu sein, das zwischen Ex 24,18 und 25,1 einen Zusatz einschiebt, der (bei aller Unsicherheit in den Lesungen) wohl beschrieben hat (Z. 3f.), *was* Gott dem Mose während der 40 Tage auf dem Berg mitgeteilt hat, und damit eine Leerstelle füllt, die der biblische Text tatsächlich aufweist.

²² Vgl. Falk, *Biblical Adaptation*, 126.

²³ DJD XIII 220f. Ein ähnliches Phänomen ist eventuell im selben Manuskript für Dtn 9f. zu beobachten: Fragg. 26a ii bietet Dtn 9,22–24 (evtl. mit einem Addendum nach v. 24; vgl. DJD XIII 238), Fragg. 26c–d bietet Dtn 9,27–29 und Fragg. 26e in allerdings tentativer Rekonstruktion Dtn 9,21.25; 10,1–4 („... und den Staub streute ich in den Bach, der vom Berg herabfließt. Und ich warf mich nieder vor JHWH 40 Tage und 40 Nächte. Und JHWH sprach zu mir: Hau zwei Steintafeln zurecht wie die ersten ...“); vgl. DJD XIII 239.

Vgl. auch 4Q158(RP^a) Fragg. 4–12, die Texte aus Ex 19–24 (inklusive Bundesbuch), d. h. Sinaiereignis und Gesetzesmitteilung präsentieren, und dabei die Übereinstimmung von Ankündigung (Ex 3,12) und Ausführung (Ex 24,4 ff.) betonen (Fragg. 4) sowie die Dekalogmitteilung zwischen Ex 20 und Dtn 5 (Fragg. 6–8) in großer Nähe zum Samaritanischen Pentateuch harmonisieren; vgl. Crawford, *Exodus*, 307–310.

- 18 [ויבוא מֹשֶׁה] [ב]תִּי [ו]תִּי [הענן]] 1
 [ויעל אל ההר ויהי מושה בהר] ארבעים יום וארבע [עם] 2
 [לילה] vacat? [] תִּי הודיעהו לכול [] 3
 [לֹא עשה לעת לו מקרא] 4
 1] וידבר יהוה אל מושה] לאמור² דבר אל בני ישׂראל 5

bottom margin

- 1 (Ex 24,18) Und es kam Mose hinein mitten in die Wolke
 2 und er stieg auf den Berg. Und es war Mose auf dem Berg 40 Tage und 40
 3 [Nächte. (Add.:)] ... *er machte ihm bekannt* (über) alles
 4 [] ihm er getan hatte *zur Zeit* ihm eine Versammlung/ein Heiligtum.
 5 (Ex 25,1) Und es sprach JHWH zu Mose folgendermaßen: „Sprich zu den Kindern Israels ...

Eine ähnliche Notiz bietet Jub 1,4 (hier nach der hebräischen Version in 4Q216 [Jub^a] 1,9–12), wo besonders auf die „Einteilung der Zeiten“ abgehoben ist, was auf Festzeiten und Kalenderfragen verweist.²⁴

- 9 [בתוך הענן וירא את כבוד יהוה כאש בוערת בראש ההר⁴ ויהי מושה]
 10 [בהר ארבעים יום וארבעים לילה ויודיעהו יהוה את הראשונים ואת]
 11 [האחרונים ואת אשר יבוא הגיד לו את מ]חלקות [הע]תִּים לתור[ה]
 12 [ולתעודה⁵ ויאמר אליו שים לבך לכל הדב]רִים אשר אנכי מגיד לך

(Jub 1,4) Und es war Mose auf dem Berg 40 Tage und 40 Nächte. *Und es machte ihm bekannt* JHWH die vergangene und die künftige Geschichte, und was kommen werde. Er kündete ihm die Einteilung *der Zeiten* bezüglich der Tora und des Zeugnisses.

Bemerkenswert sind die Übereinstimmung im Verb ידע *hiph* und der Verweis auf die Zeit(en). Man kann das zunächst einmal als Harmonisierungstendenz zwischen unterschiedlichen Traditionen im Frühjudentum verbuchen; im Blick auf die konkrete Qumrangemeinschaft selbst und ihre besondere Hochschätzung des Jubiläenbuches und ihre Archivierung solcher „non-sectarian“ Texte ergibt sich aber vielleicht ein weiterer Deutungshorizont – ich komme zum Schluss darauf zurück.

²⁴ Vgl. DJD XIII 223. Zum Text vgl. ebd. 5.

3.2 4Q365(RP^c) 6a ii+6c – Aufwertung der Mirjam

In 4Q365(RP^c) Fragm. 6a ii+6c gibt es vor Ex 15,22, dem Aufbruch vom Schilfmeer, ein umfangreiches Textplus über mehrere Zeilen (das umfangreichste in allen RP-Manuskripten), das aber nur noch bruchstückhaft erhalten ist.²⁵

[בזית ע]	1
[כי גאֹוֹת] לֵעָ	2
[גדול אַתָּה מוֹשִׁיָּא אֱ	3
[אבְדָּה תְּקוֹת שׁוֹנָה וְנָשׁ בַּת	4
[אבְדוּ בָּמִים אֲדִירִים שׁוֹנָה]	5
[וְרֹמְמָנָה לְמְרֹמְסִים פ] דָּוֹת נַתַּת־	6
	[עו]שָׁה גֵּאוֹת [vacat]	7
	וְיֹסֵעַ מֹשֶׁה א[ת יִשְׂרָאֵל] מִיָּם וְיִלְכּוּ בַּמִּדְבָּר שׁ[וֹר שְׁלוֹשֶׁת יָמִים]	8

1 du hast verachtet ...

2 denn die Erhabenheit von...

(vgl. Ex 15,1.7.21)

3 groß bist du, ein Erlöser ...

(vgl. Jer 10,6; Ps 86,10)

4 zugrunde gegangen ist die Hoffnung des Hassers, und verschwunden ist er ...

5 sie gingen zugrunde in gewaltigen Wassern, der Hasser ... (vgl. Ex 15,10: Ps 93,4)

6 und preist ihn, den Erhabenen (den, der sich erhob), Rettung gab er ...

7 der Erhabenes vollbringt.

leer

(vgl. Ex 15,1.7.21; Jes 12,5)

8 (Ex 15,22) Und Mose ließ Israel aufbrechen vom Meer, und sie gingen in die Wüste Schur.

Da das Moselied Ex 15 bis einschließlich V. 19 im separaten Fragm. 6b (in dem man in Z. 5f. sogar Ex 15,20f. – Einleitung des Mirjamliedes – noch sinnvoll und plausibel rekonstruieren kann) in weitgehend biblischer Textform belegt ist (plus ein abschließendes Summarium nach V. 19, das Ex 14,29 entspricht: „die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gezogen, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand“), kann es sich bei diesem Addendum also nicht um eine alternative Version oder um eine Fortschreibung des Moseliedes handeln, sondern es muss unmittelbar mit dem Mirjamlied in Verbindung gebracht werden.²⁶ Die Sprache ist eindeutig hymnisch, und der Inhalt bezieht sich zweifellos auf das Schilfmeerereignis. Hier liegt also eine fortgeschriebene, expandierte Version des Mirjamliedes vor. Das motivliche und semantische Material ist sowohl dem Moselied (ohne es unmittelbar zu duplizieren)

²⁵ Vgl. DJD XIII 270; Crawford, Exodus, 310f.

²⁶ So auch Crawford, Exodus, 310f.

als auch anderen biblischen Traditionen entnommen.²⁷ Auf diese Weise wird Mirjam zum einen dem Mose parallelisiert,²⁸ zum anderen wird sie in eine Reihe großer biblischer Frauengestalten eingestellt wie Debora (Ri 5) und Judit (Jdt 16), die ebenfalls umfangreiche Dank- und Bekenntnislieder bzw. Siegeslieder singen.²⁹ Gerade Judit ist mit ihrer motivlichen Bezugnahme auf das Schilfmeerereignis und das Moselied (Ex 15,3.21)³⁰ – ganz unabhängig von entstehungsgeschichtlichen und Abhängigkeitsfragen (die Kopie von 4Q365 [nicht die Komposition!] stammt aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr.) – eine erstaunliche Analogie zur Aufwertung der Mirjam hier in 4Q365 6a ii+6c.

Bemerkenswert ist noch, dass in Z. 8 (Wiederaufnahme des biblischen Erzählfadens von Ex 15,22) der klassische biblische Exodusterminus יצא (vgl. V. 22aß) vermieden und stattdessen ausschließlich mit הלך formuliert wird – die gesamte Erzählstruktur wird dadurch zusätzlich deutlich gestrafft.

3.3 4Q368(apocrPent A) – Rezeption von Ex 33 – 34

Ähnlich den gerade genannten Reworked-Pentateuch-Manuskripten lässt sich auch in 4Q368(apocrPent A) in Fragm. 1 der biblische Text von Ex 33,11–13 (Moses Begegnung mit Gott – der Auftakt vor V. 11 [Z. 1] ist nicht-biblisch) und in Fragm. 2 der biblische Text von Ex 34,11–24 (Privilegrecht) weithin unproblematisch rekonstruieren sowie in Fragm. 3,3 eine Anspielung auf Ex 34,29–35 (Moses Abstieg vom Berg und das Leuchten seines Angesichts) erkennen, aber gleichzeitig (Fragm. 3,4) auch mit ואעמוד „und ich stand“ eine Aufnahme von Dtn 10,10.³¹ Andere Fragm. zielen auf Num 20 oder auf deuteronomische Sprachklischees. Insgesamt erinnert diese Mischung von Erzählungen über Mose, von Gesprächen Moses mit Gott und von Mahnungen und Warnungen Moses an das Volk an 1Q22 (DibreMoshe)³² oder auch an die Testamentenliteratur. Auffallend ist weiterhin (ähnlich wie in 4Q374; s.u.) eine recht breite Jesaja-Rezeption in Worten und Wendungen in den übrigen Fragm. Ganz ähnlich operiert ein Parallelmanuskript

²⁷ Vgl. DJD XIII 270f.

²⁸ Darauf weist Crawford, Exodus, 311 ausdrücklich hin.

²⁹ Vgl. Schmitz/Engel, Judit, 55. Crawford, Exodus, 311 verweist außerdem auf Hannah (1 Sam 2,1–10) und Maria (Lk 1,46–55), wo allerdings der Charakter des Siegesliedes nicht so durchschlägt, sowie auf Jiftachs Tochter (Ri 11,34).

³⁰ Vgl. dazu ausführlich Schmitz/Engel, Judit, 417 (Verweise im Stellenregister) und jeweils z.St.

³¹ Zum Text vgl. DJD XXVIII 134–141.

³² Vgl. DJD XXVIII 133f.

- 7 dem Pharao, zu entlassen Sein Volk. Aber er (Pharao?) verhärtete sein Herz zur Sünde, auf dass erkennen die Männer Israels für ewige Generationen. / Und Er verwandelte in Blut ihr Wasser. /
- 8 Die Frösche in ihrem ganzen Land – und Läuse in all ihren Grenzen / und die Hundsfliege in ihren Häusern, – und sie infizierten all ihre []. / Und Er schlug mit der Pest all ihre
- 9 Herden, – und ihr Vieh lieferte er dem Tod aus. / Und Er legte Finsternis auf ihr Land – und Dunkelheit auf ihre Häuser, – so dass sie nicht sehen konnten einer den anderen. / Und Er schlug
- 10 mit Hagel ihr Land – und ihren Ackerboden mit Eisschlag, – um zu verderben all ihre Frucht ihrer Nahrung. / Und Er brachte Heuschrecken, zu bedecken die Oberfläche der Erde, – schwere Wanderheuschrecken in all ihre Grenzen –
- 11 zu fressen alles Grün in ihrem Land []. / Und Gott verhärtete das Herz des Pharao, sie nicht zu entlassen, und um zu vermehren die Wunderzeichen.
- 12 [Und Er schlug ihre Erstgeburt], das Vorzüglichste von all []

Die biblischen Erzählungen sind leicht aus einzelnen Worten oder Wortverbindungen erschließbar. Erkennbar sind im Vorfeld die Hebammen (Ex 1,15 ff.), das Werfen der Kinder in den Nil (Ex 1,22), die Berufung des Mose (Ex 3), die Sendung von Mose und Aaron zum Pharao und die Verhärtung (des Herzens) des Pharao (Ex 4–7). Daneben kann man auslegende oder ausschmückende Elemente beobachten. Ab Z. 7 herrscht die Rezeption der Plagenerzählung (Ex 7–11) vor: Die Reihenfolge der Plagen ist gegenüber der biblischen Tradition verändert (die Dunkelheit ist vorgezogen; die Geschwüre scheinen ganz zu fehlen); und die Beschreibung der Plagen orientiert sich sprachlich eher an Ps 78 (V. 44–51) und Ps 105 (V. 26–36, wo ebenfalls die Geschwüre fehlen) als an Ex 7–10.³⁵ Besonders auffällig aber ist, dass die Plagen – gerahmt von der Verhärtungsaussage (Z. 7.11) – im poetischen Parallelismus, also in Psalmensprache, formuliert sind, und zwar im synonymen Parallelismus. Nach der Blutplage folgen drei Distichen (Frösche und Läuse / Fliegen und Infektion / Pest und Tod) und dann drei Tristichen (Finsternis / Hagel und Eis / Heuschrecken), jeweils mit synonym-paralleler Plagenbeschreibung und anschließender Folgewirkung.³⁶ Die Raum-Konzeption orientiert sich zum einen an „ihrem Land“ (ארצם = Ägypten; Z. 8.9.10.11), zum anderen ist sie chiasmisch angeordnet nach außen „im Land/in ihren Grenzen“ (Z. 8.10 f.) und innen „im Land/in ihren Häusern“ (Z. 8.9). Wie die Interpretation des biblischen Textes im einzelnen aussieht, mag ein kleines Beispiel verdeutlichen: Die Beschreibung der Finsternis in Z. 9 nutzt (wie ihre Vorlage Ex 10,22, dort aber als Cstr.-Verbindung חשך-אפלה) beide Termini חשך und אפלה, differenziert aber jetzt nach חושך im Land (בארצם) und אפלה in den Häusern (בבתיהם [sic]). Über den stilistisch-ästhetischen Effekt hinaus dürfte hier auch eine semantische Diffe-

35 Vgl. DJD XIII 429.431.

36 Vgl. die entsprechende stichisch-poetische Anordnung des Textmaterials in DJD XIII 432.

renzierung nach „natürlicher Finsternis“ (חושך) im Freien und dem Erlöschen/Fehlen jeglicher künstlicher Lichtquelle (אפלה) im Haus intendiert sein. Die Auswirkung ist wie in Ex 10,23 dieselbe: man konnte einander nicht sehen (Z. 9). Dass hier in schöpfungstheologischen Kategorien gedacht wird (Ägypten wird geradezu auf einen Vor-Schöpfungs-Zustand zurückgeworfen), ist bereits biblisch angelegt und wird durch die exklusive Bezeugung der Termini אור und חושך in Gen 1,2–5 und dann erst wieder in Ex 10,21–24 gesichert.³⁷ Insgesamt liegt in 4Q422 wohl eine paränetische Kurzversion vor – ein Rahmungselement (hier: der Verhärtung [des Herzens] des Pharao) findet sich übrigens analog in 4Q365 6b,4f. im Summarium Ex 14,29 („die Israeliten aber waren auf trockenem Boden mitten durch das Meer gezogen, während rechts und links von ihnen das Wasser wie eine Mauer stand“) um das Moselied herum, das zwischen 15,19 und 15,20 zusätzlich eingeschoben wird (s.o.).

3.5 4Q374 – ein Diskurs über Exodus und Landnahme

Das Manuskript 4Q374 wird nach seinem umfangreichsten Fragm. 2 ii als „Diskurs über Exodus und Landnahme“ definiert.³⁸

3 במעליהם ובנדת מעשי ה']
 4 ואין ל' [בם] שרית ופליטה ולצאצאיהם מ']
 5 [ויטע ל'נ] ו בחירו בארץ חמדות כל הארצות ברי
 6 [ו]יתננו לאלוהים על אדירים ומחיג' ה' [לפרעה עב
 7 [י]תמוגו ויתנועעו לבם וימסו קרבי' [ה]ם [ו]ירחם ב'כ
 8 ובהאירו פנו אליהם [] למרפא <> ויגבירו לב' [ם] עוד ודעת'
 9 וכל לא ידעוך ויתמוגו ויתנ' [ו] ע'עו ח'גו לק' ול'
 10 [] להם [] ל' להושיע יבע' [ש'ם ו']

- 3 durch ihre Handlungen und durch die Unreinheit ihrer Taten [des Frevels]
 4 Und es gibt für dich/euch/sie weder Rest noch Entrinnen, und für ihre Sprösslinge []
 5 Und er machte eine Pflanzung für sie/uns, Seinen Erwählten, in dem Land, das das wünschenswerteste aller Länder (ist) []
 6 Und er machte ihn zu Gott (vgl. Ex 7,1) über die Mächtigen und zu einem (Fallstrick?) für den Pharao []
 7 Da zerschmolzen sie, und ihr(e) Herz(en) bebte(n), und ihr Inneres schmolz dahin. Aber er hatte Erbarmen mit []

37 Vgl. Dahmen, Art. אַפְלָה 'apelāh, 265.

38 Zum Text vgl. DJD XIX 102.

- 8 Und bei seinem Leuchtenlassen sein Antlitz zu ihnen als Heilung, da erstarkten ihr(e) Herz(en) wieder, und Erkenntnis []
 9 Und obwohl keiner dich kannte, zerschmolzen sie und bebten. Und sie taumelten/feierten beim Klang []
 10 [] für sie [] zur Rettung []

Die zahlreichen Anspielungen auf den Exodus scheinen eher in einen rhetorischen Appell an ein „Du“ (wohl das Volk Israel) als in eine Erzählung eingebettet zu sein.³⁹ Was erkennbar ist, ist z. B. in Z. 3 die durchgehende Schlechtigkeit des Volkes: schon die Vorfahren haben sich widersetzt, und wegen ihres schlechten Handelns und wegen „der Unreinheit ihrer frevelhaften Taten“ [גְּדֹת מַעֲשֵׂי] wird kein Rest übrigbleiben.⁴⁰ Das Folgende (Z. 5) „da pflanzte er für sie/uns, seinen Erwählten, in dem Land, das das köstlichste aller Länder ist“, ist weder textlich noch von der Interpretation her eindeutig, greift aber wohl auf ähnliche biblische Vorstellungen zurück (vgl. Ex 15,17; 2 Sam 7,10; Ps 44,3; 80,9; Jer 2,21), bei denen ebenfalls Gott Subjekt ist. Kontextuell scheint es ein Vorausverweis zu sein im Sinne von frühzeitiger Vorbereitung des Landes für Israel, da anschließend (Z. 6 ff.) von Moses Machttaten in Ägypten im Vorfeld des Exodusereignisses die Rede ist⁴¹ mit besonderer Betonung seiner herausgehobenen Stellung gegenüber dem Pharao und seinen Beamten, die die (biblisch nicht umgesetzte; vgl. aber die performative Redeform!) Ankündigung von Ex 7,1 nun auch erzählerisch einholt.

3.6 4Q392 2+5 + 4Q393 1 i – Rezeption des Gebets des Nehemia

In dem „non-sectarian“ Manuskript 4Q392 mit dem Beinamen „Works of God“ liegt in den Fragm. 2+5 eine „sekundäre Rezeption“ vor, insofern nicht das Exodusergebnis unmittelbar rezipiert wird, sondern seine bereits „gebrochene“ Deutung im Gebet des Nehemia (Neh 9,6 ff., bes. V. 9–11). Man vermutet, dass das textlich unabhängige – d. h. ohne Textüberlappungen vorliegende – Manuskript 4Q393 mit dem Titel „Communal Confession“ zur selben Komposition gehörte.⁴² Wenn ein vermuteter materialer Joint plausibel ist, dann würde ein gebetsartiger Rückblick und Lobpreis auf Gott und seine wunderbaren Taten in der Geschichte im Stile von Neh 9 (4Q392 Fragm. 2+5) mit 4Q393 1 i zu verbinden sein, dem dann in 4Q393

³⁹ Vgl. DJD XIX 99.

⁴⁰ Vgl. Fabry, Art. עֲלִילָה *‘alilāh*, 125.

⁴¹ Vgl. Dahmen, Art. נָטָה *nāṭa*, 954.

⁴² Vgl. DJD XXIX 25.34.

Begründung dafür, dass Juden Nichtjuden nicht dienen dürfen, angeführt, Gott habe sie aus Ägypten herausgeführt (עבדיו הם אשר הוציא מארץ מצרים; Z. 2f.) und „in Bezug auf sie geboten, dass keiner verkauft werde, wie man einen Sklaven verkauft“ (Z. 3). Das Gebot selbst ist in engem Anschluss an Lev 25,42 formuliert. Oder als allgemeine Erinnerung an die geschichtlichen Ereignisse: Auch wenn der Kontext mitunter sehr fragmentarisch ist, gehen z. B. 4Q226(psJub^b) 1,4.6 (nach Ägypten hinunterziehen; die Zeichen, die ich dir gab) und das aramäische 4Q546 8–10 (Amram-Tradition)⁴⁶ eindeutig auf den Exodus bzw. auf die Wunder- und Plagenerzählungen ein.

Fazit zu den „non-sectarian“ Texten: Was sich intentional erkennen lässt, sind 1. die Harmonisierungsversuche zwischen biblischen und biblischen (Leerstellen in Ex sowie zwischen Ex und Dtn; Ex und Neh; vgl. 4Q364[RP^b]; 4Q365[RP^c]; 4Q392) bzw. biblischen und nicht-biblischen Traditionen (Jub; 4Q364[RP^b] 15); 2. ein besonderes Interesse an biblischen Personen (Mose und Mirjam; vgl. 4Q365[RP^c] 6a ii +6c; 4Q368[apocrPent A]), die weiter ausgestaltet und ausgeschmückt werden; 3. der anthologische Charakter der Rezeption des Exodus bzw. seiner Teilthemen (Plagen; Schilfmeer; vgl. 4Q374; 4Q422; 4Q392); und 4. die Übernahme des Exodusmotivs in Gebetskontexte (vgl. Neh 9 [vgl. bereits Ps 78,44–51; 105,26–36]; 4Q392; vgl. wesentlich zurückhaltender in den „sectarian“ Texten 4Q504[Dib-Ham^a] 1–2 v 10; 6,6f.; 4Q503 1–6,5).

4 Kein Exodus in „sectarian“ Texten von Qumran – Versuch einer Deutung

Wenn das zu Qumran zeitgenössische Judentum also ein erkennbares Interesse an Exodustraditionen hat, ist es noch einmal mehr erstaunlich, wie sehr sich die „sectarian“ Texte in dieser Hinsicht von diesem *mainstream* absetzen.

Ich möchte zwei Antwortversuche vorlegen. Das Folgende ist nur ein Versuch. Dazu kennen wir das Gedankengebäude der Qumraner und seine Voraussetzungen immer noch viel zu wenig.

⁴⁶ Vgl. dazu und zur Qahat-Tradition Crawford, Exodus, 314–317.

4.1 Exil statt Exodus

Der erste Antwortversuch ist in der Sache im Prinzip bekannt und anerkannt, aber m.W. noch nicht dem Exodus kontrastiert worden: Für Qumran ist das Theologumenon vom Exil wichtig, wichtiger jedenfalls als der Exodus. Dazu werden v. a. die Exilspropheten Jeremia und Ezechiel instrumentalisiert, insofern sie in sog. Pseudo-Texten (4Q383 – 4Q391) quasi neu geschrieben werden und die Realität des Exils in Androhung, Vollzug und Erleiden über die nachexilische Zeit bis in die damalige Gegenwart der Qumrangemeinschaft hinein prolongieren. Es ist doch auffallend, dass die vorexilischen Propheten Proto-Jesaja und XII bis zu Zefanja (mit Ausnahme Amos) und ihre Gesellschaftskritik in Pesharim auf die eigene Gegenwart hin ausgelegt werden, während hingegen Jeremia und Ezechiel nur in Pseudo-Texten wiederkehren, und die nachexilischen Propheten (Hag; Sach; Mal; Joel) sogar gänzlich totgeschwiegen werden. Auch das in der Hauptsache aus DtJes-Zitaten zusammengestellte „Trostdbüchlein“ 4Q176(Tanḥ) für die Qumrangemeinschaft enthält in den erkennbar verwendeten Texten (Jes 40,1–5; 41,8f.; 43,1–6; 49,7,13–17; 51,22f.; 52,1–3; 54,4–10) gerade keine Exodusmotivik.

Das Exilmotiv wird auf verschiedenen (mindestens zwei) Ebenen verwendet. 4QpsJer und 4QpsEz sprechen futurisch von der Zeit des Exils in Babylon und meinen damit die Zeit nach dem historischen Exil, in der die Israeliten zum wiederholten Male – wie schon zur Zeit des Königtums – sündigen werden. Einzige positive Ausnahme (diese Bewertung ist einzigartig in Qumran; z. B. gegen 1 Hen 89,73) war die erste Generation der Rückkehrer aus dem Exil (מלבד העולים רישונה), die den Tempel baute und die sich nach Esra 4,3 als יחד bezeichnet. Wegen ihrer Sünden kommen die Israeliten der folgenden Generationen unter einem Gotteslästerer (Antiochus IV. wird geradezu als zweiter Nebukadnezzar gezeichnet) unter ein schweres Joch im Land ihrer Gefangenschaft (על כבוד בארצות שבים; 4Q385a 4,9 par. 4Q389 8 ii 3), wohin Jeremia die Gefangenen begleitet. Dort fordert der Prophet die Israeliten auf, im Land ihrer Gefangenschaft (4Q385a 18a–b i 7; als Babylon expliziert in Z. 4.10) den Bund mit Gott zu bewahren und nicht länger zu sündigen. Auch die Zeit des Zweiten Tempels wird also als Epoche des Niedergangs und der falschen Entscheidungen gewertet, so dass sich Gott „aufgrund all des Übels in seinen Augen“ gezwungen sieht, „sein Gesicht zu verbergen und sie in die Hand ihrer Feinde zu geben und dem Schwert zu überantworten“ (4Q390 1,9f.). Das babylonische Exil dient also wohl als Prototyp des gegenwärtigen Elends (vgl. ähnlich die späte apokalyptische Literatur) – eigentlich lebt Israel immer noch im Exil bzw. unter einer Fremdherrschaft wie im Exil; politische Souveränität und religiöse Autonomie sehen jedenfalls anders aus. Allerdings betonen die Texte auch, dass Gott trotz seines Zorns einen Rest für/in Israel bewahrt und es nicht der völligen

Zerstörung preisgegeben hat (CD 1,5; vgl. CD 2,4–7). Diesen positiven Rest repräsentiert nach eigener Überzeugung die Qumrangemeinschaft bzw. – für die Gründungszeit – die nicht abgefallene zadokidische Priesterschaft.

Hier kommt nun der zweite Aspekt zum Tragen: die Selbstexilierung der Gemeinschaft. CD 1,4 f. erklärt mit Gottes Gedenken an seinen Bund die Errettung „eines Restes für Israel“. Das bezieht sich auf diejenigen, die standhaft Gottes Anordnungen befolgt haben und nicht vom Weg abgekommen sind wie der Rest von Israel. Die Gemeinschaft als das wahre Israel hat das historische Israel in einem schmerzhaften Ablösungsprozess der Umkehr und Selbstexilierung verlassen, muss aber vergegenwärtigen, dass sie letztlich immer noch Teil davon ist. Obwohl sie sich im Land Judäa aufhalten, betrachten sie sich doch selbst als in einem geistigen Exil befindlich wie auch ausgeschlossen von der Führung in Jerusalem. Insofern versteht sich die Gemeinschaft von ihrer Geschichte und von ihrer gegenwärtigen Situation her als „Fremde im eigenen Land“; מגור und גור werden zu Bezeichnungen für das selbstgewählte, zeitlich befristete Exil *im* Land – diese geographische bzw. raum-konzeptionelle Besonderheit mag ein Grund dafür sein, dass es aus diesem selbstgewählten Exil auch keinen (neuen) Exodus geben kann, weil man sich eben schon bzw. noch im eigenen Land befindet; stattdessen wird der Begriff שׁוּב „zurückkehren“ bevorzugt (s.u.). Diese Selbstexilierung (übrigens durch das Bewegungsverb יָצָא ausgedrückt; anders in 4QMMT: פָּרֵשׁ) wird begründet mit dem Wissen um die eigene heilsrelevante Erwählung und dient wesentlich dem Ziel, Sühne zu leisten. Im Zuge von Exilierungen bzw. Deportationen kam es notgedrungen zur Einrichtung von Lagern. Lagerleben und Lagerordnung waren also für das allgemeine Bewusstsein eine Selbstverständlichkeit, die so v. a. von CD übernommen wird. Auch die Damaskusreferenz ist als ein Indikator für ein exilisches Bewusstsein zu werten. Vor allem „die Tempelferne wird als schmerzhaft erlebt. Sie wird jedoch nicht als endgültiger Zustand betrachtet, sondern als temporär, vergleichbar mit dem babylonischen Exil ... Die Hoffnung auf Wiederkehr zum Zion und die Wiederaufnahme der toragerechten Kultpraxis bleibt bestehen ... Die Kultpraxis verschiebt weg vom traditionellen Jerusalemer Tempelkult hin zu einer spiritualisierten Form ... Dabei wird die Spiritualisierung der Kultpraxis jedoch nicht als entwicklungsgeschichtlich bedingt unumkehrbarer Fortschritt gegenüber dem Jerusalemer Tempelkult eingeführt, sondern als notgedrunger Ersatz angesichts der am Tempel herrschenden ungesetzmäßigen und damit als verwerflich empfundenen kultischen Praktiken“.⁴⁷

⁴⁷ Jain, Psalmen oder Psalter?, 279; vgl. insgesamt Jain, Psalmen oder Psalter?, 277–281. Auf analoge Weise hatte schon das historische Israel im babylonischen Exil sein Überleben gesichert.

Verschiedene Belege sind dabei von besonderem Interesse: Zunächst zwei simple Textvarianten in der großen Jesajarolle: Der in Jes 26,20 MT auf das Volk bezogene Imp. fem. Sing. חָבֵי „versteck dich“ wird in 1QJes^a 21,3 zu einem Imp. mask. Pl. חָבוּ „versteckt euch“ (für eine kurze Zeit) umgeschrieben, den man als interpretierenden und aktualisierenden Aufruf an die Qumrangemeinschaft zur Selbstexilierung lesen kann; und schließlich wird Jes 8,11 MT „als der Herr *mich* (den Propheten) davon abhielt, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“ in 1QJes^a 8,4 zu: „er hat *uns* davon abgehalten, auf dem Weg dieses Volkes zu gehen“ – nur zwei Bestandteile einer umfassenden exegetischen Konzeption in 1QJes^a.⁴⁸

1QpHab 11,6 deutet die schwierige Textstelle Hab 2,15 „der ausgießt seinen Grimm (חִמָּה)“, auf den Frevelpriester, „der den Lehrer der Gerechtigkeit verfolgte, um ihn zu verschlingen im Zorn seines Grimms (בְּכַעַס חִמָּתוֹ) am Ort seines Exils“ (גִּלּוּתוֹ). Und 1QM 1,3 nennt das „Exil der Söhne des Lichts“ (גִּלּוּת בְּנֵי אֹר), die aus der Wüste der Völker zurückkehren werden (שׁוּב) nach Jerusalem. Aber diese Rückkehr gehört schon in die Endzeit, und sie wird nicht als Umkehrung des Exodus gezeichnet.

Das Eschaton setzt ein mit der Selbstexilierung der Gemeinde aus dem Bereich der Frevler in die Wüste (1QS 8,12). Die Endzeit ist nochmal eine Zeit der Drangsal auch für das ganze Volk der Erlösung Gottes (1QM 1,11; 15,1) und eine Zeit des Gerichts (1QH 6,15; 4Q228 1 i 5; 4Q372 2,7); deshalb kann sie als Wiederkehr der Exilszeit in Babylon (4Q386 1 iii 1) gezeichnet werden. Aber im Eschaton werden die „Versprengten Israels“ und die Exilierten auch wieder „versammelt“.

4.2 Ethik

Der zweite Antwortversuch führt in den Bereich der Ethik.⁴⁹ Die Intention der Qumrangemeinschaft ist es, den ursprünglichen, wahren und unverfälschten Willen Gottes zu tun. Dieser ist in der in/seit der Schöpfung von Gott gegebenen Tora niedergelegt, aber offensichtlich war/ist die Vermittlung des Gotteswillens durch Mose und die Propheten (die mündliche Halakha und die pragmatische Auslegung der Tora z. B. durch die Pharisäer [vgl. 4QMMT] sowieso) in irgendeiner Weise defizitär. Informationen über den ursprünglichen, schon in der Schöpfungsordnung verankerten Gotteswillen findet man u. a. im Jubiläenbuch – daher

⁴⁸ Vgl. Fabry, Rezeption, 123 – 126. Besonders hervorzuheben ist, dass solche Textvarianten sich ausschließlich in der großen Jesaja-Rolle 1QJes^a finden, während die Jesaja-Pesharim (4QJes^{a-e}) offenbar eine dem späteren MT sehr nahe bzw. identische proto-masoretische Textform kommentieren.

⁴⁹ Vgl. dazu ausführlich Schlenke, Qumranische Ethik.

dessen Hochschätzung in Qumran. Biblisch ist die Gebotsmitteilung untrennbar mit dem Exodus verknüpft, quasi dessen logische Folge, um der gewonnenen Freiheit eine Form zu geben. Wenn man nun (wie die Qumrangemeinschaft) auf die ursprüngliche, von Gott bereits in der Schöpfungsordnung verankerte Tora zurückgreift, braucht man den Exodus nicht mehr, um die Tora zu begründen und aus ihr zu leben. Der heilsgeschichtliche Indikativ der Tora ist nicht mehr der Exodus, sondern die Schöpfung! Und dieses Privileg reklamiert die Qumrangeinschaft für sich: CD 3,12–16 erklärt entsprechend, dass Gott das Festhalten der Übriggebliebenen an Gottes Geboten (der mosaischen Tora) belohnt hat, indem er ihnen darüber hinaus die Weisheit der „verborgenen Dinge“ (נסתרות), inklusive der bereits in der Schöpfungsordnung verankerten Sabbate, Feste und anderen festgesetzten Zeiten, die Wege seiner Wahrheit und die Wünsche seines Willens, geoffenbart hat (s. o. 3.1 zu Jub 1,4), in denen das nachexilische Israel bis in die aktuelle Gegenwart der Gemeinschaft in die Irre gegangen war und immer noch geht. Das alles hatte Mose nämlich am Sinai/Horeb nach der biblischen Tradition nie ausdrücklich vermittelt. „Diese ‚verborgenen Dinge‘ sind durch das ‚Forschen‘ (דרש) in den Geboten zu suchen. Es geht also einerseits um das allgemeine Offenbarungswissen der Tora, andererseits um ein exklusives Wissen hinsichtlich der rechten Torainterpretation“.⁵⁰ Die mosaische Tora bleibt also noch der Referenzrahmen bzw. die Bezugsgröße, nach deren Einhaltung/Befolgung die Außenstehenden beurteilt werden, insofern sie jedem zugänglich und allgemein bekannt ist (vgl. 1QS 5,7–15, bes. Z. 11f.). Wer sich aber (frei)willig (נדב *niph* und *hitp*) um die echte, wahrhaftige und vollständige Erfüllung der Tora im ursprünglich intendierten Sinne Gottes bemüht, kann in die Gemeinschaft, die allein die einzig richtige Torapraxis repräsentiert, eintreten bzw. aufgenommen werden und bei entsprechender Eignung in diese „verborgenen Dinge“, die der Gemeinschaft exklusiv geoffenbart wurden, eingeführt werden. Die vollständige göttliche Tora ist und bleibt vorerst bis zur Endzeit ר „Geheimnis“ (vgl. 1QS 9,18; 11,3–8), in das der Gemeinschaft aber schon exklusiv teilweise Einsicht gewährt wurde. Auch der Begriff מצות hat auf dieser Linie in CD 2,16–3,16 gar „keinen spezifischen Bezug (mehr) zu den dem Mose am Sinai gegebenen Geboten; der Verfasser scheint diese vielmehr absichtlich zu übergehen, obwohl er sie in 3,10f. ganz offenkundig voraussetzt. מצות ist in CD 2f. der übergeordnete Begriff für den Willen Gottes im Allgemeinen, der sich in je spezifischen Forderungen konkretisiert, die hier aber nur teilweise im Einzelnen ausgeführt werden. Diese Forderungen können sich (u. a.) auf die Gebote beziehen, wie sie in Jub 7 schon für die Noachiten zusam-

⁵⁰ Schlenke, Qumranische Ethik, 296.

mengefasst sind und in CD auch für die Nachfahren der Patriarchen als Norm vorausgesetzt werden“.⁵¹

Letztlich wird so auch die Person des Mose als Gesetzgeber in gewisser Weise abgewertet/depotenziert zugunsten der eigenen, unmittelbar an die Gemeinschaft bzw. ihren Gründer ergehenden göttlichen Offenbarung des bereits in/seit der Schöpfung verankerten Gotteswillens und v.a. seiner als rechtmäßig und schöpfungskonform verstandenen Deutung/Auslegung.

Literatur

- Brooke, George J. u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008.
- Crawford, Sidnie White, *Exodus in the Dead Sea Scrolls*, in: Thomas B. Dozeman / Craig A. Evans / Joel N. Lohr (Hg.), *The Book of Exodus. Composition, Reception, and Interpretation*, SVT 164, Leiden: Brill, 2014, 305–321.
- Dahmen, Ulrich, Art. אֶפְלָה *’apelāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 263–266.
- Dimant, Devorah, *Sectarian and Non-Sectarian Texts from Qumran: The Pertinence and Usage of a Taxonomy*, RQu 24 (2009/10) 7–18.
- Fabry, Heinz-Josef u. a., *Anthropologische Texte aus Qumran und ihre Bedeutung für einen Entwurf qumranischer Anthropologie*, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, QD 237, Freiburg: Herder, 2010, 332–349.
- Fabry, Heinz-Josef, *Die Rezeption biblischer Texte in frühjüdischer Zeit im Licht der Qumrantexte*, in: Nóra Dávid / Armin Lange (Hg.), *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, CBET 58, Leuven: Peeters, 2010, 111–129.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. כֹּהֵן *kōh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 351–355.
- Fabry, Heinz-Josef, Art. אֶלִילָה *’alīlāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 123–126.
- Falk, Daniel K., *Biblical Adaptation in 4Q392 Works of God and 4Q393 Communal Confession*, in: Donald W. Parry / Eugene Ulrich (Hg.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, STDJ 30, Leiden: Brill, 1999, 126–146.
- Hempel, Charlotte, *Kriterien zur Bestimmung „essenischer“ Verfasserschaft von Qumrantexten*, in: Jörg Frey / Hartmut Stegemann (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*, Paderborn: Bonifatius, 2003, 71–85.
- Holtz, Gudrun, Art. מִשְׁוָּה *mišwāh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 746–756.
- Jain, Eva, *Psalmen oder Psalter? Materielle Rekonstruktion und inhaltliche Untersuchung der Psalmenhandschriften aus der Wüste Juda*, STDJ 109, Leiden: Brill, 2014.

51 Holtz, Art. מִשְׁוָּה *mišwāh*, 753.

- Lange, Armin, Kriterien essenischer Texte, in: Jörg Frey / Hartmut Stegemann (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*, Paderborn: Bonifatius, 2003, 59–69.
- Lange, Armin / Weigold, Matthias, *Biblical Quotations and Allusions in Second Temple Jewish Literature*, JA Suppl. 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Metso, Sarianna, *Qumran Community Structure and Terminology as Theological Statement*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco: Baylor University Press, 2006, 283–300.
- Newman, Judith H., *Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai Through the Songs of the Sabbath Sacrifice*, in: George J. Brooke u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008, 29–72.
- Newsom, Carol A., 4Q370: An Admonition Based on the Flood, RQu 13 (1988) 23–43.
- Novakovic, Lidija, Art. זָכָר *zākar*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten I*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011, 840–849.
- Paganini, Simone / Jöris, Steffen, Art. פָּרֹחַ *par'ōh*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten III*, Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 337–339.
- Pomykala, Kenneth (Hg.), *Israel in the Wilderness*, ThBN 10, Leiden: Brill, 2008.
- Schäfers, Kirsten, Art. יָצָא *jāṣā'*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 215–231.
- Schlenke, Barbara, Art. מִצְרַיִם *miṣrajim*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 758–765.
- Schlenke, Barbara, „Außer Gottes Willen soll ihm nichts gefallen“ (1QS IX 24). Qumranische Ethik zwischen Gesetzesobservanz und Heiligkeit, in: Christian Frevel (Hg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen*, QD 273, Freiburg: Herder, 2015, 286–322.
- Schmitz, Barbara / Engel, Helmut, *Das Buch Judit*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2014.
- Schofield, Alison, *The Wilderness Motif in the Dead Sea Scrolls*, in: Kenneth Pomykala (Hg.), *Israel in the Wilderness*, ThBN 10, Leiden: Brill, 2008, 37–53.
- Schofield, Alison, Art. מִדְבָּר *midbār*, in: Heinz-Josef Fabry / Ulrich Dahmen (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten II*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, 575–578.
- Talmon, Shemaryahu, *The „Desert Motif“ in the Bible and in Qumran Literature*, in: Alexander Altmann (Hg.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1966, 31–63.
- Tso, Marcus K.M., *The Giving of the Torah at Sinai and the Ethics of the Qumran Community*, in: George J. Brooke u. a. (Hg.), *The Significance of Sinai*, ThBN 12, Leiden: Brill, 2008, 117–128.
- Weinfeld, Moshe, *The Covenant in Qumran*, in: James H. Charlesworth (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*, Waco: Baylor University Press, 2006, 59–69.
- Zanella, Francesco, „Sectarian“ and „Non-Sectarian“ Texts: A Possible Semantic Approach, RQu 24 (2009/10) 19–34.

