

Gericht, Macht und Aussehen

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung
der Charakterisierung der beiden übermenschlichen Figuren
in *4QVisions of Amram^b* (4Q544)
im Kontext frühjüdischer Schriften



M. J. Bokhorst

rijksuniversiteit groningen

faculteit godgeleerdheid en godsdienstwetenschap

Gericht, Macht und Aussehen

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung
der Charakterisierung der beiden übermenschlichen Figuren
in *4QVisions of Amram^b* (4Q544)
im Kontext frühjüdischer Schriften

Masterscriptie Theologie

Mirjam Judith Bokhorst

Studentennummer: 2045273

E-Mail: emjotbokhorst@web.de

Begleiter:

Dr. M. Popović

Zweitkorrektoren:

Dr. J.T.A.G.M. van Ruiten

Dr. M. van Dijk

Groningen, September 2011

Voorwoord

Toen ik met mijn studie begon, wist ik niets van de Dode-Zee-rollen, noch kende ik Amram of Melki Reša. Ik wist zelfs niet, of ik met de studie Theologie werkelijk wou doorgaan. Daarentegen was ik me zeker, dat ik ooit een keer in Nederland wou studeren. De scriptie die u nu in uw handen heeft, is een eindresultaat van de verwerking van deze wens en is tevens een getuigenis van een jaar, dat eigenlijk meer is: het is namelijk een persoonlijke verrijking gebaseerd op de vriendelijkheid, hulp en persoonsbetrokkene aandacht, die ik heb ondervonden op deze faculteit.

Het onderwerp van mijn scriptie heeft aan de ene kant zijn oorsprong in twee passies van mij: semitische talen en traditie- en receptiegeschiedenis. Hiervoor bieden mijns inziens vooral de Dode-Zee-Rollen genoeg ruimte. Aan de andere kant ben ik gefascineerd van het kwade en bijzonder van de personificatie van het kwade en zijn oorsprong. Dientengevolge vind ik teksten, waarin de Satan, Mastema of een andere boze figuur optreedt, gewoon heel erg boeiend. Uiteindelijk koos ik de visioen van Amram, omdat ik vooral de tegenoverstelling van twee figuren, die als een personificatie van het goede en van het kwade en als heerser van twee rijken gezien kunnen worden, en diens nauwkeurige beschrijving en benoeming erg interessant vond.

In het kader van de realisatie van mijn scriptie wil ik dr. Mladen Popović dank zeggen voor zijn goede begeleiding en zijn geduld en vasthoudendheid. Ook al discussieerden wij vaak over onze twee verschillende manieren van denken en werken, leerde ik van hem toch, dat het belangrijk is, focus te houden en zich op het wezenlijke te concentreren. Dr. Jacques van Ruiten wil ik niet alleen voor het meelesen en beoordelen van mijn scriptie dank zeggen, maar vooral ook daarvoor, dat hij zich de tijd heeft genomen, me Ethiopisch te leren en met mij passages uit het Jubileeënboek te lezen. En uiteindelijk wil ik ook dr. Mathilde van Dijk voor het meelesen en beoordelen van mijn scriptie danken.

Mirjam J. Bokhorst

Inhalt

Teil 1: Grundlegung der Thematik

I.	Einleitung	1
II.	Zum methodischen Ansatz dieser Arbeit	4
III.	Text und Übersetzung von 4Q544.....	8
	<i>a. Frg. 1 (= Col. II; ab Zeile 10)</i>	9
	<i>b. Frg. 2 (= Col. III 11–16)</i>	12
	<i>c. Frg. 3 (= Col. IV)</i>	15
IV.	Die Vision Amrams – Inhalt und Kontext.....	16
	<i>a. Übersicht zu 4QVisions of Amram</i>	16
	<i>b. Die kontextuelle Abgrenzung der Traumvision Amrams</i>	20
	<i>c. Die Traumvision Amrams und ihr Inhalt</i>	22
	<i>d. Die Beschreibung der beiden Figuren</i>	24
	<i>e. Die Namen der beiden Figuren</i>	26

Teil 2: Die Charakterisierung der beiden Figuren

V.	Gericht und Macht.....	31
	<i>a. Hiob</i>	33
	<i>b. Sacharja 3</i>	36
	<i>c. Aramäische Rechtsverträge</i>	38
	<i>d. Gebete mit apotropäischer Funktion</i>	41
	<i>e. Die Dichotomie innerhalb religiöser Herrschaftsvorstellungen</i> ... 46	
	<i>f. Fazit</i>	49

VI.	Aussehen	51
	<i>a. Zur Aussage von Kleidung</i>	52
	<i>b. Die Kleidung von Priestern.....</i>	54
	<i>c. Beschreibungen himmlischer und außergewöhnlicher Figuren ...</i>	57
	<i>d. Fazit.....</i>	61

Teil 3: Religionsgeschichtlicher Ausblick und Zusammenfassung

VII.	<i>4QVisions of Amram</i> und der Zoroastrismus	63
	<i>a. Voraussetzungen für eine mögliche Beeinflussung</i>	64
	<i>b. Die Gegenüberstellung zweier Prinzipien.....</i>	68
	<i>c. Die Wahl zwischen den beiden Prinzipien</i>	70
	<i>d. Licht und Finsternis.....</i>	72
	<i>e. Fazit.....</i>	75
VIII.	Zusammenfassung	77
IX.	Bibliographie	
	<i>a. Textausgaben und Hilfsmittel.....</i>	82
	<i>b. Sekundärliteratur.....</i>	83

Teil 1: Grundlegung der Thematik

I. Einleitung

Wenn es im Rahmen der Diskussion von frühjüdischen Texten und insbesondere der Schriftrollen vom Toten Meer auf Dualismus¹ oder eine mögliche Beeinflussung dieser Texte durch Vorstellungen der iranischen Religion² zu sprechen kommt, wird oftmals auf *4QVisions of Amram*³ und vor allem auf die darin enthaltene Traumvision Amrams als ein mögliches Beispiel für die genannten Phänomene verwiesen. Diese Vision beschreibt, wie zwei Figuren über Amram Gericht halten, die über die gesamte Menschheit herrschen und bezüglich ihres Wesens einen absoluten Gegensatz verkörpern, der durch die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis verdeutlicht wird. Auf den ersten Blick scheinen die Vorstellungen von Macht und Beherrschung durch zwei übermenschliche Wesen und die Licht-Finsternis-Terminologie im Kontext der frühjüdischen Literatur in dieser Zusammenstellung eine exzeptionelle Erscheinung zu sein, welche in dieser Art und Weise vermeintlich nicht anderweitig auftaucht und deren traditionsgeschichtliche Provenienz zunächst im Dunkeln liegt. Da sich aber im zoroastrischen Gedankengut scheinbar ähnliche Vorstellungen finden, wurde daher wiederholt eine Abhängigkeit bzw. Beeinflussung postuliert, mit der diese Traumvision erklärt werden sollte. Die Folge dessen war, dass eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Amrams Traumvision im Zusammenhang mit frühjüdischen Texten eher ins Abseits geriet.

Im Folgenden soll nun deshalb die Traumvision Amrams im Fokus dieser Arbeit stehen und insbesondere traditionsgeschichtlich im Kontext frühjüdischer Schriften betrachtet und untersucht werden, wobei auch geschaut werden soll, inwiefern das

¹ Vgl. z.B. Frey, „Different patterns of dualistic thought,“ 275-335.

² Vgl. z.B. Hultgård, „Judentum und Iranische Religion,“ 512-590.

³ I. e. 4Q543-547. Puech (DJD 31:283) führt 4Q548-549 unter dem gleichen Siglum, macht aber auch deutlich, dass diese Zuordnung vorerst nur eine Arbeitshypothese darstelle. Seines Erachtens könne eine Zugehörigkeit dieser beiden Schriften möglich sein, auch wenn es weder formale, noch thematische Überschneidungen mit 4Q543-547 gebe. Die neuesten Publikationen bestreiten gerade wegen dieses Mangels eine solche Zuordnung (vgl. z.B. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram,“ 425, bzw. Duke, *Social Location*, 37-42). Letztendlich kann eine Beziehung dieser Texte in ihrem heutigen Zustand weder postuliert, noch abgestritten werden. Dennoch spricht das vorhandene Material meines Erachtens eher gegen eine Verbindung.

Postulat einer Beeinflussung durch die iranische Religion berechtigt sein könnte. Hierbei steht die Frage zentral, wie die im Nachtgesicht artikulierten Vorstellungen wie das Bild des Gerichts, der Beherrschung der gesamten Menschheit durch zwei Wesen, deren Aussehen und die Gegenüberstellung dieser mit Hilfe von Licht- und Finsternis-Terminologie bezüglich ihrer traditionsgeschichtlichen Herkunft zu erklären sind. Dies bedeutet, dass nach Texten gesucht werden soll, die im Hinblick auf ihren thematischen Gegenstand für einzelne Aspekte der Traumvision als mögliche Vorlagen für eine Rezeption bzw. Modifikation auf Seiten der Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* gedient haben könnten oder die als ein möglicher Hintergrund bzw. als Vergleichsgrößen für einen ähnlichen Vorstellungshorizont herangezogen werden können. Das Ziel dieser Untersuchung ist hierbei zu skizzieren bzw. zu beleuchten, wo womögliche theologie- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge von *4QVisions of Amram* und anderen Schriften, insbesondere frühjüdischen, zu finden sind und wie diese ausgesehen haben könnten.

In dieser Untersuchung soll im Folgenden deutlich werden, dass Amram innerhalb der Traumvision die wesentliche Rolle innehat. Einerseits stellt er nämlich sowohl einen aktiven Teilnehmer am Geschehen dieser Vision als auch einen Beobachter dar, andererseits bezeichnet er zugleich das Objekt des Rechtstreites und denjenigen, der diesen Prozess zu einem Resultat bringt. Des Weiteren soll gezeigt werden, dass die Vision vornehmlich durch die Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Frevel, manifestiert durch die beiden übermenschlichen Figuren und deren Herrschaftsbereiche, und die Wahl Amrams zwischen diesen beiden gekennzeichnet ist.

Hinsichtlich des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes soll veranschaulicht werden, dass *4QVisions of Amram* und insbesondere Amrams Nachtgesicht in den Kontext frühjüdischer Schriften eingeordnet werden können und auf innerjüdischen Vorstellungen aufbauen bzw. diese rezipieren und transformieren. Hierbei hat die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* vor allem einzelne Bilder, die zunächst separat voneinander tradiert wurden, zusammengebracht und neu kontextualisiert. So können z.B. Hiob, Sach 3, bestimmte henochische Traditionen, das *Aramaic Levi Document* und das *Jubiläenbuch* als wesentliche Vergleichsgrößen herangezogen werden. Darüber hinaus wird postuliert werden, dass wahrscheinlich auch gängige

Rechtstraditionen bzw. Verträge im Umfeld der Verfasserschaft der Vision Amrams eine gewisse Rolle gespielt haben könnten und im Hinblick auf einen möglichen Einfluss iranischer Religion allenfalls bezüglich der gesamten frühjüdischen Tradition eine selektive Rezeption angenommen werden kann, welche mit einer innerjüdischen Neukontextualisierung einhergeht.

Ehe es zur Thematisierung der Traumvision Amrams kommt, soll zunächst der in dieser Arbeit angewendete methodische Ansatz besprochen werden (Kap. II.). Nachdem dann der Text und eine Übersetzung von Amrams Traumvision (Kap. III.) und eine Beschreibung seines Inhalts und seiner Kontextualisierung innerhalb der gesamten Schrift (Kap. IV.) geboten werden soll, wird der Fokus der Untersuchung auf der Charakterisierung der beiden Figuren liegen, die in der Vision über Amram Gericht halten. Hierbei sollen vor allem die Aspekte des Gerichts und der Macht (Kap. V.) und das Aussehen der beiden Wesen (Kap. VI.) traditionsgeschichtlich betrachtet und analysiert werden. In einem weiteren Kapitel soll die Möglichkeit eines iranischen Einflusses geprüft werden (Kap. VII.), wobei hier vor allem auf die Gegenüberstellung zweier Prinzipien, der Wahl zwischen diesen beiden und auf die Licht-Finsternis-Thematik eingegangen werden soll. Abschließend werden die Ergebnisse zusammengefasst und es wird ein kurzer Ausblick gegeben (Kap. IX.).

II. Zum methodischen Ansatz dieser Arbeit

Bevor es zur traditionsgeschichtlichen Analyse der Traumvision Amrams kommt, soll an dieser Stelle der in dieser Arbeit verwendete methodische Ansatz erläutert werden. Es soll aufgezeigt werden, was hier unter der traditionsgeschichtliche Fragestellung verstanden und warum und wie sie im Rahmen dieser Arbeit angewendet wird. Hierbei soll insbesondere die Frage und die Möglichkeit der Beeinflussung von Texten durch anderweitige Vorstellungen, seien es innerjüdische, seien es von außen kommende, erörtert werden.

Um einen Text der Antike verstehen zu können, bedarf es sowohl sprachlicher Kenntnisse, als auch des Verständnisses seiner geistigen Entstehungswelt, da er nicht nur als ein Zeugnis eines Individuums, sondern auch als ein Ausdruck von dessen Kultur, Vorstellungshorizont und Zeit gesehen werden muss.⁴ Dementsprechend wird hier davon ausgegangen, dass bei der Abfassung und bei dem Lesen eines Textes bestimmte Vorstellungs- bzw. Wissensbestände relevant waren und mitgedacht wurden, die in dem Text nicht expliziert, jedoch bei der Verfasserschaft und den Adressaten vorausgesetzt werden müssen und mittels eines Schlagwortes oder einer Schlüsselaussage implizit zum Ausdruck kommen.⁵ Diese Traditionen, i. e. diese Vorstellungs- und Wissensbestände stellen hierbei jeweils keine abgeschlossenen Einheiten oder eindeutige Linien dar, die Schritt für Schritt nachgezeichnet werden könnten. Demgegenüber ist eine Tradition nur in ihrer Pluriformität und Vagheit zu erfassen, wobei es vor allem um einzelne Elemente dieser geht, die in verschiedenen Schriften formuliert und dabei weiterentwickelt werden können oder auch nicht. Dies bedeutet gleichermaßen, dass es nicht das Ziel sein kann, literarische Übereinstimmungen oder Abhängigkeiten zu suchen.⁶ Vielmehr geht es darum, Texte zu vergleichen, um auf diese Weise herauszufinden, inwiefern Traditionen aufgenommen, weiterentwickelt oder gar modifiziert wurden.⁷ Hierbei ergeben sich verschiedene Probleme: Einerseits verlangt eine solche Analyse eine Chronologie bzw. Entwicklungslinie bezüglich der

⁴ Vgl. Krüger, „Überlegungen,“ 243; und Steck, *Exegese*, 124.

⁵ Vgl. Krüger, „Überlegungen,“ 234-235; und Steck, *Exegese*, 131.

⁶ Vgl. Steck, *Exegese*, 125.

⁷ Vgl. Krüger, „Überlegungen,“ 238; und Steck, *Exegese*, 143-144.

untersuchten Vorstellungen; Andererseits können Traditionen auch weit verbreitet und infolgedessen verschiedenen Kreisen zugänglich sein.⁸ Eine Lösung hierfür kann zumeist mittels einer von der Traditionsgeschichte unabhängigen Rekonstruktion historischer und sozialer Gegebenheiten gefunden werden.

Auf der anderen Seite können aber auch „kulturelle Einflüsse von außen“ für bestimmte Vorstellungen in einem Textes verantwortlich sein.⁹ Ein kultureller Einfluss von außen liegt wahrscheinlich dann vor, wenn in einer Kultur entweder neue Vorstellungen oder Konzepte aufkommen oder bereits existierende eine neue Signifikanz erlangen. Hierbei bedarf es aber neben der chronologischen Vorgängigkeit dieser Vorstellung bzw. dieses Konzeptes in einer anderen Kultur auch eines Kulturkontaktes dieser beiden Kulturen, sodass es zu einem Austausch kommen kann.¹⁰ Dementsprechend muss in einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung auch die Frage gestellt werden, ob sich neue Konzepte oder Vorstellungen innerhalb einer Kultur herleiten lassen oder ob solche vielmehr in einer anderen Kultur vorgegeben sind, zu der zur fraglichen Zeit ein Kontakt bestand. Hierbei ist es aber problematisch, dass beide Möglichkeiten gleichzeitig zutreffen können, i. e. dass sich Vorstellungen teils aus der eigenen Tradition entwickeln, teils auch von außen initiiert oder vorangetrieben wurden. In Hinsicht auf die frühjüdische Kultur scheint es sogar sehr wahrscheinlich, dass es zu einer solchen kombinierten Beeinflussung bzw. Traditionsgeschichte gekommen ist, da nicht nur das Exil und die verschiedenen Hegemonien wie z.B. die der Assyrer, Babylonier, Perser, Ägypter und Griechen, sondern auch das Aramäische

⁸ Krüger, „Überlegungen“, 240-241.

⁹ Die Bezeichnung „kulturellen Einfluss von außen“ ist ein etischer Ausdruck, i. e. er beschreibt die Perspektive eines außen stehenden Beobachters bezüglich einer bestimmten Kultur. Eine Untersuchung eines kulturellen Einflusses kann daher stets nur aus etischer Perspektive geschehen. Diejenigen, die einem solchen Einfluss unterlagen (i. e. aus emischer Perspektive gesehen), haben ihn wahrscheinlich noch nicht einmal bewusst wahrgenommen. Zudem ergibt sich das Problem der Differenzierung zwischen der primären Einführung bzw. Hervorrufung einer Vorstellung von bzw. durch außen und der Weiterentwicklung bzw. Einverleibung einer solchen Tradition.

¹⁰ Vgl. García Martínez, „Iranian Influences“, 228. Nach García Martínez („Iranian Influences“, bes. 229-232; Aufbauend auf Frye, „Qumran and Iran“, 167-173) erlauben diese beiden Bedingungen bei ihrer Erfüllung die Möglichkeit einer Beeinflussung einer Kultur durch Vorstellungen einer anderen. Diese Möglichkeit kann aber seines Erachtens zu einer Wahrscheinlichkeit werden, wenn nicht nur generelle Übereinstimmungen zu finden sind, sondern auch eine Vorstellungsähnlichkeit bezüglich bestimmter Details vorliegt. Um aber letztendlich eine Gewissheit hinsichtlich einer Beeinflussung zu erlangen, bedarf es seiner Meinung nach einer Gleichheit eines gesamten spezifischen Details, was z.B. durch eine linguistische bzw. lexikalische Beziehung oder Anknüpfung zum Ausdruck gebracht werden kann.

als *lingua franca* ab neuassyrischer Zeit¹¹ und die Kontakte zwischen den Deportierten und der Heimat¹² sicherlich für einen regen Kulturaustausch gesorgt haben.¹³

Hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Frage in Bezug auf die Traumvision Amrams kann insbesondere Kobelski angeführt werden, der sich 1982 in seiner Monographie ausführlicher der Frage widmet, wo eine mögliche Herkunft der Gegenüberstellung der beiden Figuren und von Licht und Finsternis in Amrams Traum zu finden sei.¹⁴ Einerseits zieht er Texte wie Sach 3, Hiob 1,6-12 und 1. Kön 22,19-22 heran, die seiner Meinung nach einen möglichen Hintergrund geboten haben könnten und aus denen heraus schließlich das Bild in *4QVisions of Amram* entwickelt wurde.¹⁵ Andererseits verweisen die auffälligen Ähnlichkeiten zu zoroastrischen Schriften seines Erachtens auf eine Abhängigkeit von *4QVisions of Amram* und anderer Texte aus der Sammlung der Schriftrollen vom Toten Meer von der Iranischen Religion.¹⁶ Diese Art von Beeinflussung wurde im Folgenden auch in anderen Untersuchungen bezüglich der Traumvision Amrams angedacht.¹⁷

Meines Erachtens ist bei Texten wie *4QVisions of Amram* oder anderen Schriften vom Toten Meer, die auf Grund ihrer fragmentarischen Überlieferung chronologisch und lokal schwierig einzuordnen sind,¹⁸ eine traditionsgeschichtliche Einordnung insbesondere diffizil und bleibt daher oftmals hypothetisch. Dementsprechend kann eine absolute traditionsgeschichtliche Genealogie nicht das Ziel dieser Arbeit sein.

¹¹ Vgl. z.B. Ben-Dov, *Head of All Years*, 259–66; idem, „Scientific Writings,“ 379–399.

¹² Vgl. z.B. die Korrespondenz zwischen Jerusalem und Elephantine bezüglich des Tempels Ende des 5. Jh. v Chr.

¹³ Infolgedessen darf nicht der Fehler begangen werden, einen Text als eine völlig isolierte Größe einer gewissen Kultur zu betrachten. Dementsprechend soll diese Arbeit auch nicht als ein Versuch für eine Herleitung der in der Traumvision Amrams deutlich werdenden Vorstellungen aus einem ausschließlich frühjüdischen Kontext gesehen werden. Vielmehr ist das Ziel, die innerkulturellen Traditionen zu beleuchten, die einerseits einen wesentlichen Beitrag für die Formulierung des Nachtgesichtes geliefert haben könnten und die andererseits in der Lage sind, dasjenige, was in der Traumvision mitgedacht, aber nicht expliziert wird, auszuformulieren.

¹⁴ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*. Schon vor Kobelski verwies Hultgård, „Judentum und Iranische Religion,“ 549, im Rahmen seiner allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses vom Judentum und Zoroastrismus auf einen Einfluss iranischer Vorstellungen auf frühjüdische Schriften, wobei er vor allem in *4QVisions of Amram* ein gutes Beispiel für dieses Phänomen sieht.

¹⁵ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, 75. Siehe hierzu insbesondere Kap.V. in dieser Arbeit: Gericht und Macht.

¹⁶ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, 96.

¹⁷ So zuletzt z.B. von Popović, „Anthropology, Pneumatology and Demonology,“ 35–38 (hinsichtlich des Aspektes der Wahl).

¹⁸ Zur Datierung siehe Kap. IV. Abschnitt a. *Übersicht zu 4QVisions of Amram* in dieser Arbeit.

Dagegen sollen die Aussagen von *4QVisions of Amram* mittels Textvergleichen sozusagen in ihren ursprünglichen geistigen Zusammenhang und Vorstellungshorizont gesetzt werden, um dieses Werk in seiner spezifischen Eigenheit besser wahrnehmen zu können.¹⁹ Hierbei werden Schriften herangezogen, die einerseits entweder als ältere oder als zeitlich etwa parallele Vergleichsgrößen erachtet werden und bei denen andererseits ein Vorstellungshorizont zu erwarten ist, der demjenigen von *4QVisions of Amram* nahe kommt bzw. der in der Lage ist, diesen durch explizitere Aussagen hinsichtlich gewisser Thematiken zu erhellen. Auf diese Weise soll geschaut werden, ob sich der Text in Hinsicht auf seine traditionsgeschichtliche Provenienz einer bestimmten theologie- und geistesgeschichtlichen Umgebung zuordnen lassen kann. Da *4QVisions of Amram* ein frühjüdischer Text ist,²⁰ ist zu erwarten, dass vor allem Schriften aus dem frühjüdischen Kontext einen größeren Teil der in der Vision deutlich werdenden Vorstellungs- und Wissensbestände widerspiegeln und infolgedessen für eine traditionsgeschichtliche Beleuchtung geeignet sind, sodass diese in dieser Untersuchung überwiegend herangezogen werden sollen.²¹

¹⁹ Eine Methode, um vergleichsrelevante Texte zu finden, ist z.B. die Konkordanzarbeit. Auf diese Weise können nämlich Texte gefunden werden, die weitere Belege für einen vermuteten bestimmten Wortgebrauch und einen damit verbundenen Vorstellungshorizont bieten können.

²⁰ Siehe hierzu Kap. IV. Abschnitt *a. Übersicht zu 4QVisions of Amram* in dieser Arbeit.

²¹ Im Zusammenhang mit den Ausführungen dieses Kapitels gilt mein Dank Ingo Kottsieper und seiner anregenden und helfenden Korrespondenz.

III. Text und Übersetzung von 4Q544 (*4QVisions of Amram*^b)

Die folgende Transkription und Übersetzung bezieht sich ausschließlich auf die Passage in *4QVisions of Amram*, der eindeutig der Schilderung der Traumvision Amrams zugeordnet werden kann. Diese Beschreibung ist vor allem in der zweiten Handschrift überliefert (4Q544), wobei man in 4Q543 3–9; 14, 4Q546 4 und 4Q547 1–2 fragmentarische Parallelen dieses Nachtgesichts finden kann. Hierbei wird in Zeile 10 des ersten Fragments von 4Q544 eingesetzt bzw. mit dem Wort חזית, welches auf der Basis von Textparallelen in der Lacuna von Zeile 9 gelesen werden muss und gleichzeitig den Beginn der Vision darstellt; Die Zeilen 1-9, obgleich überliefert, gehören in einen anderen thematischen Zusammenhang, sodass diese an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden.²² Die Transkription des Textes folgt überwiegend derjenigen der *editio princeps*, i. e. der DJD-Ausgabe von Émile Puech,²³ wobei aber keine Rekonstruktionen oder Ergänzungen übernommen werden, die auf der Lesung von nur einem Buchstaben aufbauen. Stattdessen ist in dieser Arbeit nur das definitiv Lesbare die Grundlage für Transkription und Übersetzung. Ergänzungen und Rekonstruktionen auf Basis eines Buchstabens sind und bleiben meines Erachtens immer hypothetisch, auch wenn sie auf Grund des direkten Kontextes sehr wahrscheinlich scheinen. Des Weiteren sind sie meiner Meinung nach auch deshalb problematisch, da Worte oftmals so ergänzt werden, dass sie für den heutigen Leser sinnig erscheinen. In den Anmerkungen, wo Abweichungen und dergleichen zu den jeweiligen Textstellen erläutert werden, werden daher auch die Rekonstruktionen und Ergänzungen der *editio princeps* genannt, wobei aber nicht weiter thematisiert bzw. begründet wird, warum sie nicht übernommen wurden. Dies ist nach Meinung der Verfasserin an dieser Stelle gerade geschehen. Demgegenüber gibt es aber Fälle, bei denen nur eine mögliche Ergänzung nahe liegend ist (wie in diesem Beispiel das על ל: (כול נהורא וכו'ן ל)). Solche Rekonstruktionen werden in dieser Transkription übernommen, da sie offensichtlich sind und keiner Diskussion bedürfen.

²² Siehe hierzu Kap. IV. Abschnitt a. *Übersicht zu 4QVisions of Amram* und Abschnitt b. *Die Kontextuelle Abgrenzung der Traumvision Amrams* in dieser Arbeit.

²³ Vgl. Puech, DJD 31:322-329.

a. Frg. 1 (= Col. II; ab Zeile 10)

Parallelen: 4Q543 5–9 (4QVision of Amram^a) (unterstrichen)4Q547 1–2 (4QVision of Amram^c) (gestrichelt unterstrichen)

[חזית]]		
[דילוחי]]	והא תרין דאנין עלי ואמרין] <i>vacat</i>	10
[אמרין לי אנחנה]]	ואחדין עלי תגר רב ושאלת אנון אנתון מן די כדן מש]	11
[נטלת עיני וחזית]]	[ש] ליטין ושליטין על כול בני אדם ואמרו לי במן מננא אנת[ה]	12
[<i>vacat</i>]]	[וחד] מנהון חזוה °שׁל] תן [ובול]ל[ב] ושה צבענין וחשיך חשוך]	13
]	[ואחרנא חזית] וְהָאָ [] ל] [בחזוה ואנפיוה העכז וְמכסה ב	14
]	ל] לחדה]ל עינהי	15]

	[ich sah]
10	in meiner Vision, der Vision des Traums. (<i>vacat</i>) Und siehe, zwei richteten über mich und sagen[was ihm gehört]
11	und sie halten meinerwegen einen großen Prozess. Und ich frug sie: Wer seid Ihr, dass (Ihr) solche[sie sagen zu mir: Wir]
12	[sind] Herrscher und haben Macht über die gesamte Menschheit. Und sie sagten zu mir: In Bezug auf wen von uns Du[
		Ich hob meine Augen und sah,]
13	dass einer von ihnen ein Aussehen °šl[]tn [und die Gesamtheit] seiner Kleidung war bunt und finster die Finsternis[<i>vacat</i>]
14	[Und den anderen sah ich] und siehe []l[] bezüglich seines Aussehens und sein Angesicht lacht und [(er ist) bedeckt mit	
[15	sehr []l seine Augen	l]

Anmerkungen:

Zeile 10:

בהזוי: Beyer interpretiert הזוי nicht als Sg. m. mit Suffix 1. Sg. comm., sondern als cstr. Pl. und übersetzt folglich „in den Gesichtern des Traumgesichts.“²⁴ Grammatikalisch ist beides möglich. An dieser Stelle ist auch die Variante in 4Q547 1-2,9 interessant: הזית בהזות. הזית könnte Pl. cstr. bzw. abs. von הזו (f.!) sein. Leider bricht der Text danach ab, sodass nichts Genaueres rekonstruiert werden kann. Puech ergänzt auf der Basis von Dan 4,2.7.10 und öfter zu הזות ראשי: „die Visionen in meinem Kopf.“²⁵ In meiner Übersetzung wird הזוי als Sg. mit Suffix gelesen und הזוה די הלמא als Apposition verstanden, da dieser Satz als konkrete Einleitung der nachfolgenden Vision aufgefasst wird.

Zeile 12:

ה במן ממנו אנת]ה: Milik ergänzt an dieser Stelle בהר und übersetzt: „Lequel d’entre nous [choisis-]tu“. Puech meint hier in 4Q547 1-2,12 בעה lesen zu können. Diese Zeile des Fragments ist im Gegensatz zu den vorherigen sehr schlecht bzw. so gut wie gar nicht lesbar. Die ersten beiden Buchstaben (ת und ה), die noch zum vorangehenden Wort gehören (אנתה), sind noch eindeutig identifizierbar. An der Stelle, wo Puech בעה entziffert, kann man meines Erachtens aber nur undeutliche Reste erkennen, die eine genaue Bestimmung nicht zulassen. Auf Basis der Photographie kann Puechs Lesung daher weder verifiziert, noch falsifiziert werden, sodass sie im Rahmen dieser Untersuchung außer Betracht bleiben wird. Die neueste Ausgabe des Textes von *4QVisions of Amram* (Duke) liest an dieser Stelle übrigens nichts.²⁶

Zeile 13:

חשׁל] כפ[תן: Milik liest an dieser Stelle ח[ח]ל[ח]ל[ח] und übersetzt mit „son aspect était terrifiant comme celui d’un dragon.“²⁷ Puech transkribiert dagegen חשׁל] כפ[תן und

²⁴ Vgl. Beyer, *Die aramäischen Texte*, 212.

²⁵ Vgl. Puech, DJD 31:379-381.

²⁶ Vgl. Duke, *Social Location*, 20.

²⁷ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 82-83.

übersetzt mit: „l’aspect de [l’un] d’eux avait mué [comme un se]rpent.“²⁸ Meines Erachtens ist diese Lesung ein wenig problematisch. Das \beth des ersten Wortes ist eindeutig identifizierbar, das ψ möglich, der erste Buchstabe dagegen scheint meiner Meinung nach eher weniger ein π zu sein, da das „rechte Beinchen“ eines π in dieser Handschrift eher leicht gebeugt zu sein scheint und die untere Spitze hierbei ein wenig nach außen (rechts) zeigt. Dies ist aber meines Erachtens bei dem vorhandenen Buchstabenrest gerade nicht der Fall. Vielmehr könnte es vielleicht ein \daleth , γ , ι oder \prime sein. Puech verweist bei seiner Lesung nach Offb 12,7-9 und 20,2, welches in seinen Augen einen nächsten Schritt in der Genese der Identifikation des Teufels bzw. Belials mit der Schlange darstelle. Es ist schwierig, eine solche Relation zu verifizieren, da es in den frühjüdischen Texten viele verschiedene Worte für Schlangen bzw. Schlangenarten gibt und Gen 3,1.2.4.13 natürlich eine prominente Rolle einnimmt ($\psi\eta\gamma$, was in der LXX mit $\acute{o} \acute{o}\phi\iota\varsigma$ übersetzt und auch an den genannten Stellen der Offenbarung gebraucht wird). $\pi\eta\tau\eta$ wird jedoch vornehmlich in der Verbindung mit Schlangengift verwendet, welches z.B. mit frevlerischem Reden oder dergleichen verglichen wird.²⁹ Daher scheint es meines Erachtens eher eine gewollt gesuchte Beziehung zu sein. Des Weiteren ist das Verb $\beth\eta\psi$ in der Bedeutung „sich häuten“ auch nicht gerade unproblematisch. In Dan 2,40 ist der einzige Beleg in frühjüdischem Kontext zu finden und dort hat es die Bedeutung „zermalmen.“ Erst im jüngeren Aramäisch kann es im Kontext der Gerste so etwas wie „zerstoßen“ oder vielleicht „abschälen“ bedeuten und wird ansonsten im Sinne von „dünn machen, schmieden, hämmern“ verwendet, sodass man in *4QVisions of Amram* einen sehr frühen Beleg und zudem in einem völlig anderen Zusammenhang vermuten müsste, was meines Erachtens ziemlich unwahrscheinlich ist.³⁰

²⁸ Vgl. Puech, DJD 31:322-326.

²⁹ Vgl. z.B. Dtn 32,33; Hiob 20,14.16; Ps 58,5; CD 8,10-11; 19,22-23; 1QH^a 13,27.

³⁰ Vgl. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, 2:124; und Sokoloff, *Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 443-444.448.

Zeile 14:

ואחרנא: Die Interpretation von אחרנא als adverbial durch Milik³¹ ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern wird auch durch das dem Wort vorangehenden *vacat* in 4Q543 frg, 5-9, 6 äußerst fraglich.³² Daher wird es hier adjektivisch übersetzt.

העכן: Die Übersetzung basiert auf der Lesung in 4Q543 5-9,7: העכון. Milik übersetzt Zeile 14 mit „Et je regardai encore et voici que [...] par son aspect, et son visage était celui d’une vipère.“³³ Hierbei fasst er ואחרנא nicht adjektivisch, sondern adverbial auf und deutet העכן als Zusammensetzung aus dem Substantiv עכן „vipère“ und einem exklamatorischen ה.³⁴ Dass Miliks Lösung eher unwahrscheinlich zu sein scheint, da ein exklamatorisches ה und das Substantiv עכן eher jung sind, haben sowohl Beyer,³⁵ als auch García Martínez³⁶ gezeigt. העך basiert dementsprechend auf dem ursemitischen *dhk*, welches durch Metathesis und Dissimilationsprozesse letztendlich zu העך (4QVisions of Amram) bzw. האך (11QTgJob) wurde.

b. Frg. 2 (= Col. III 11–16)

שׁלִׁט עלִיד]	11
[דן מן הוא ואמר לי הדן מ]	12
]ומלכי רשע <i>vacat</i> ואמרת מראי מא ש]	13
]כה וכל עבדה ח[ש]יך ובחשוכה הוא ד]	14
]ה חזה והוא משלט על כול חשוכה ואנה]	15
]צליא עד ארעיא אנה שליט על כול נהורא וכי ל]	16

³¹ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 82.

³² Vgl. García Martínez „4Q‘Amram B 1:14,“ 112, und Puech, *La croyance des Esséniens*, 534, Fußnote 45. Vgl. auch die folgenden Erläuterungen zu העכן.

³³ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 80.

³⁴ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 82.

³⁵ Vgl. Beyer, *Die aramäischen Texte*, 584 (in Anschluss an Sokoloff, *The Targum to Job*, 114).

³⁶ Vgl. García Martínez, „4Q‘Amram B 1:14,“ 111-114.

- 11]herrschend über dich [
 12] wer ist dieser? Und er sagte zu mir: Dieser *m*[
 13]und Melki Reša‘ *vacat* Und ich sagte: Mein Herr, was [
 14]*kh* und sein gesamtes Tun ist finster und in der Finsternis er *d*[
 15]*h* sehend und er herrscht über die gesamte Finsternis, aber ich [
 16]*ṣly*’ bis zum Irdischen (?) herrsche ich über das gesamte Licht und al[le

Anmerkungen:

Zeile 11:

שלט: Als Partizip übersetzt, da die genaue Verbalform nicht bestimmbar ist. Puech ergänzt an dieser Stelle zu מ]שלט und versteht einen der beiden Figuren als Subjekt des Partizips (Übersetzung: „ayant] pouvoir sur toi“).³⁷

Zeile 12:

הה: Puech versteht ההן als Demonstrativpronomen, welches einer Zusammensetzung aus dem Demonstrativum הן und einem ה-Interrogativum (wie es Kobelski vorschlägt³⁸) vorzuziehen sei.³⁹ Duke emendiert an dieser Stelle zu הן אה und versteht es in dem Sinne von „Behold this is...“ (vgl. 4Q529 1,14).⁴⁰ Meines Erachtens ist Dukes Lesung nicht haltbar und Puechs Lösung vorzuziehen.

ל: Puech ergänzt hier zu מ]תקרא und übersetzt mit: „Celui-ci est ap[pele...“⁴¹

Zeile 13:

ש: Nach Puech müsste hier של]טן „la domination“ rekonstruiert werden.⁴²

³⁷ Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

³⁸ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša‘*, 32.

³⁹ Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

⁴⁰ Vgl. Duke, *Social Location*, 22.

⁴¹ Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

⁴² Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

Zeile 14:

זכה[: In der *editio princeps* wird an dieser Stelle חשׁ[יכה „ténébreuse“ gelesen, wobei aber auch זכה[חשׁ als Möglichkeit eingeräumt wird.⁴³

]ד[: Puech liest hier ד[בר „il conduit.“⁴⁴

Zeile 15:

ה[: Siehe Anmerkung zum folgenden Wort.

הזה: Die Verbalform ist wegen mangelnden Kontextes nicht eindeutig. Es könnte 3.Sg.m. Perfekt oder ein Partizip Sg. m. sein. Puech liest es als Partizip und deutet die vorangehenden Wortreste als Personalpronomen der 2.Sg.m. (אנ[ה: „tu vois“).⁴⁵

Zeile 16:

אצלי[: Puech ergänzt hier zu מ[צליא und übersetzt mit „les sauvés“ (נצל[√).⁴⁶ Duke liest wie vor ihm auch schon Milik⁴⁷ עליא, mit dem Hinweis, dass trotz der Möglichkeit beider Lesarten (צ und ע) letztere im gegebenen Kontext adäquater sei.⁴⁸ Dementsprechend lautet seine Übersetzung: „from the highest until the lowest.“ Meines Erachtens scheint aus paläographischen Gründen die Lesung eines צ wahrscheinlicher. Aber auf Grund des fragmentarischen Zustandes kann eine Bestimmung bzw. Übersetzung an dieser Stelle nur hypothetisch sein und wird daher unterlassen.

⁴³ Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

⁴⁴ Vgl. Puech, DJD 31:326-327.

⁴⁵ Vgl. Puech, DJD 31:327.

⁴⁶ Vgl. Puech, DJD 31:326.

⁴⁷ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 79.

⁴⁸ Vgl. Duke, *Social Location*, 22.

c. *Frg. 3 (= Col. IV)*

Parallelen: 4Q543 14 (4Q*Vision of Amram*^a) (unterstrichen)

4Q546 4 (4Q*Vision of Amram*^d) (gestrichelt unterstrichen)

רא אשלטת ושאלתה] 1

הוא] מר ל: תלתה שמה] 2

1]r' habe ich Macht erhalten/herrschen lassen. Und ich frug ihn[

2 h und er] sagte zu mir: Drei Name[n

Anmerkungen:

Zeile 1:

אשלטת: Die Verbalform ist nicht ganz eindeutig. Es könnte aktiv oder passiv im Kausativstamm sein (Af^cel bzw. Of^cal). Vgl. hierzu auch die Übersetzung bei Puech: „j'ai reçu pouvoir,“ bzw. Duke: „I cause to rule“.⁴⁹

⁴⁹ Vgl. Puech, DJD 31:328; bzw. Duke, *Social Location*, 22.

IV. Die Vision Amrams – Inhalt und Kontext

Jeder Text und jede Textpassage entsteht und besteht in einem bestimmten Kontext bzw. in einem gewissen Sinneszusammenhang, durch den die Bedeutung eines einzelnen Abschnittes wesentlich definiert wird. Infolgedessen ist für das richtige Verständnis einer einzelnen Passage auch immer eine Kenntnis des Makrotexes bzw. von dessen generellen Aussagen und eine Wahrnehmung der Schrift in ihrer Ganzheit notwendig. Im Rahmen einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung ist dies sogar noch bedeutungsvoller, da man hier verschiedene Texte und Passagen gerade hinsichtlich ihrer Aussagen und Sinnzusammenhänge vergleichen will. Oder in anderen Worten: „Detailed study is the criterion, and the detailed study ought to respect the context and not be limited to juxtaposing mere excerpts. Two passages may sound the same in splendid isolation from their context, but when seen in context reflect difference rather than similarity.“⁵⁰ Daher trägt ein Einblick in die textuelle Umgebung und Entstehungszusammenhänge eines Abschnittes dazu bei, dessen gedanklichen Horizont und die darin stattfindende Neukontextualisierung von traditionsgeschichtlichen Vorstellungen und Bildern besser nachvollziehen und beschreiben zu können. Dementsprechend soll nun zunächst ein Überblick über das Werk *4QVisions of Amram* gegeben werden, um eine Einsicht in dessen Vorstellungswelt zu bekommen. Des Weiteren soll geschaut werden, wie die Traumvision Amrams in diese Schrift eingebettet wurde und was die wesentlichen Elemente des Nachtgesichtes sind. Auf diese Weise soll der Leser mit dem zentralen Text und seinen spezifischen Zusammenhängen vertraut und in die Lage versetzt werden, möglichen Prozessen der Neukontextualisierung, die im Laufe dieser Arbeit herausgearbeitet werden sollen, folgen zu können.

a. Übersicht zu *4QVisions of Amram*

Das Werk *4QVisions of Amram*, welches in fünf Handschriften unter den Schriftrollen vom Totem Meer gefunden und in Aramäisch verfasst worden ist, beschreibt zu-

⁵⁰ Sandmel, „Parallelomania“, 2.

nächst einmal eine Art didaktischen Rückblick Amrams, des Vaters von Mose, Aaron und Mirjam. Auf Grund paläographischer und philologischer Charakteristika wird als Entstehungszeit ungefähr das 2. Jh. v. Chr. angenommen.⁵¹ Die dem Werk gegebene Überschrift beschreibt summarisch das Selbstverständnis dieser Schrift und gibt dem Leser wichtige Informationen bezüglich des Protagonisten und der postulierten Entstehungszeit der Worte Amrams:

פרשגן כתב מלי חזות עמרם בר קהת בר לוי כול די אחוי לבנוהי ודי פקד אנון ביום מותה
 „Abschrift der Schrift der Worte der Visionen Amrams, des Sohnes Qahats, des Sohnes Levis: Alles, was er seinen Söhnen mitgeteilt hat und was er ihnen befohlen hat am Tage seines Todes“ (4Q543 1a, b, c,1-2 || 4Q545 1a i,1-2).

Neben der Tatsache, dass diese Schrift nicht behauptet, ein autographisches Werk zu sein, und sich stattdessen als eine Abschrift versteht,⁵² fallen dreierlei Dinge auf. Erstens wird hier der genealogische Aspekt hervorgehoben: Amram ist der Sohn Qahats und der Enkel Levis. Auf diese Weise werden seine Person und seine Worte historisch bestimmt und seine Zugehörigkeit zum priesterlichen Geschlechte Levis betont. Im Allgemeinen wird *4QVisions of Amram* daher auch als „vorqumranisches“⁵³ Werk in Relation mit dem *Aramaic Levi Document* und *4QTestament of Qahat* gesetzt und

⁵¹ Vgl. Puech, DJD 31:285. Puech gibt auf paläographischer Basis als *terminus ante quem* die zweite Hälfte des 2. Jh. an, wobei die Sprache, dem Aramäisch des Danielbuches ähnlich und mit dem von *4QHenoch* und *4QTobit* identisch, seines Erachtens auf das 2. Jh. verweise, wobei das 3. und 4. Jh. auch nicht ausgeschlossen werden könnten.

⁵² Vgl. Drawnel, „Initial Narrative“, 527.

⁵³ Puech, DJD 31:285. Dagegen sieht Kobelski, *Melchizedek and Melchireša', 25, 4QVisions of Amram* als ein „essenisches“ Werk, welches in der allerersten Phase der Ausbildung dieser Gemeinschaft verfasst worden sei. Und auch Davidson, *Angels at Qumran*, 265, versteht diese Schrift auf Grund der „dualistischen Thematik“ entweder als ein „Qumran sectarian document“ oder als eine Schrift, welche in enger Beziehung zu den Texten dieser „Sekte“ stehe. Meines Erachtens lässt sich diese Frage nicht so einfach beantworten. Einerseits zeugt die Anwesenheit von immerhin fünf Handschriften davon, dass dieses Werk in der Kollektion der Schriftrollen vom Toten Meer einen gewissen Stellenwert hatte. Andererseits zeigt auch das Vorkommen von Texten wie bestimmte henochische Traditionen (z.B. das Wächterbuch oder das Astronomische Buch) oder das *Jubiläenbuch*, dass in dieser Sammlung auch Schriften zu finden sind, die auch anderweitig tradiert wurden (z.B. durch die äthiopische Kirche), sodass thematische Affinitäten nicht unbedingt als ein Hinweis auf eine Gruppenzugehörigkeit gesehen werden müssen. Dementsprechend vergegenwärtigen die Schriften vom Toten Meer eine heterogene Sammlung verschiedener Traditionen, wobei *4QVisions of Amram* meines Erachtens insofern als „vorqumranisch“ betrachtet werden kann, als „qumranisch“ diejenige Strömung bezeichnet, die für die Kollektion der Schriftrollen am Toten Meer und für die Verfassung gewisser Texte wie z.B. die Pescharim verantwortlich ist.

einem priesterlichen bzw. levitischen Milieu als Entstehungsort zugeschrieben.⁵⁴ Zweitens demonstriert der Schrifttitel einen didaktischen Charakter, welcher in der Weitergabe der Worte Amrams an seine Kinder zum Ausdruck kommt und auch in anderen Erzvätererzählungen dieser Zeit wie z.B. im *Aramaic Levi Document*, im *Jubiläenbuch*⁵⁵ oder in *4QTestament of Qahat* zu finden ist. Diese Eigenart hatte auch die Betitelung als „Testament Amrams“ u. a. durch Milik zur Folge.⁵⁶ Drittens gibt aber die Überschrift meines Erachtens schließlich an, dass das Werk in seiner endgültigen Form als eine Art offenbarender und edukativer Visionsbericht verstanden werden will, der auf diese Weise schon auf seinen spezifischen Inhalt verweist und z.B. in der Traumvision Amrams seine Ausführung findet.⁵⁷

Im Rahmen der möglichen Rekonstruktion kann man neben der summarischen Überschrift drei Abschnitte ausmachen, die dem Nachtgesicht in jedem Fall vorangehen.⁵⁸ Auf die Einleitung folgend wird die Hochzeit Mirjams mit Uzziel, ihrem Onkel, beschrieben und berichtet, wie Amram seinen Sohn Aaron ruft und ihn schickt.⁵⁹ Hieran schließt eine Rede an, in der der exzeptionellen Status des Angesprochenen betont und ferner gesagt wird, dass dieser מלאך אֱלֹהִים genannt werde, wodurch er eigentlich einen engelischen Status erhält.⁶⁰ Hierbei wird aber zunächst nicht deutlich, wer der Redende bzw. der Angesprochene ist. Der Kontext scheint aber deutlich zu ma-

⁵⁴ Vgl. Drawnel, „Initial Narrative,“ 544; Puech, DJD 31:285; und Brooke, „Levi and the Levites,“ 115-139. Drawnel („Initial Narrative,“ 91) postuliert sogar, dass *4QTestament of Qahat* und *4QVisions of Amram* von dem *Aramaic Levi Document* direkt beeinflusst wurden und dessen Vorstellungen weiterführen. Inwiefern dies behauptet werden kann, soll in den Ausführungen der folgenden Kapitel untersucht werden.

⁵⁵ Vgl. z.B. Jub 36.

⁵⁶ Vgl. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 77; und auch Duke (*Social Location*, 119) räumt ein, dass dieses Werk als Testament klassifiziert werden könne, wobei dies aber nicht der Hauptintention der Schrift, die Duke als Propaganda bestimmt, entspreche.

⁵⁷ Mit Drawnel, „Initial Narrative,“ 543. Drawnel sieht zudem eine Betitelung von *4QVisions of Amram* als Testament als anachronistisch an, da sie einen jüngeren Term auf einen älteren Text beziehe. Die Gattung „Testament“ sei seines Erachtens an die griechischen Testamente gebunden und beschreibe somit ein Phänomen, das rund vierhundert Jahre später auftrat. Des Weiteren sei die Realisierung von priesterlicher didaktischer Literatur, wie er in *4QVisions of Amram* zu finden sei, den griechischen Testamenten fremd.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch die Gliederung von Duke, *Social Location*, 9. Er benennt die Abschnitte in *4QVisions of Amram* folgendermaßen: „Amram and His children“ (4Q543 1a, b, c, 4ff. | 4Q545 1a i, 4ff. | 4Q546 1), „Amram’s Charge to Moses“ (4Q543 2a-b | 4Q545 1a i), „Amram’s Sojourn in Canaan“ (4Q543 3-4 | 4Q544 1 | 4Q545 1a-b ii | 4Q546 2 | 4Q547 1-2) und „Amram’s Vision“ (4Q543 5-10; 14 | 4Q544 | 4Q547 1-2).

⁵⁹ 4Q543 1a, b, c, 4ff. | 4Q545 1a i, 4ff. | 4Q546 1.

⁶⁰ 4Q543 2a-b | 4Q545 1a i.

chen, dass es Amram ist, der zuvor nach seinen Söhnen geschickt hatte und nun einen von ihnen, wahrscheinlich Aaron, direkt anredet.⁶¹ Diesem Abschnitt ähnlich ist 4Q545 4, einem nicht genau zuordnungsbaaren Fragment, wo wahrscheinlich Aaron derjenige ist, der heiliger Priester genannt (כהן קדיש 4Q545 4,16) und zum Priester für alle Zeiten erwählt werden wird (יתברר לכוהן עלמין 4Q545 4,19), und auch dessen Nachkommen für alle Geschlechter der Ewigkeit heilig sein werden (קדיש לכהן ליהוה לה 4Q545 4,17).⁶² Da über ihn an dieser Stelle in der 3.Sg.m. gesprochen wird, kann vermutet werden, dass es sich hier um eine Rede einer der beiden in der Traumvision vorkommenden Figuren an Amram handelt, in der dem Patriarchen eine verheißende Botschaft mitgeteilt wird. Auch wenn beide Passagen wahrscheinlich nicht in einem direkten Zusammenhang stehen, verdeutlichen sie doch einen wesentlichen Schwerpunkt von *4QVisions of Amram*, nämlich die ausdrückliche Betonung einer außergewöhnlichen, erwählten und Gott nahen Identität der Nachkommen Amrams, die vor allem auch genealogisch determiniert ist. Dementsprechend kann postuliert werden, dass ein priesterliches Interesse dem Verfassen dieses Werkes zu Grunde liegt.

Der letzte Abschnitt, der vor dem Beginn der Traumvision Amrams identifiziert werden kann, ist die Schilderung, wie Amram mit seiner Familie nach Kanaan zieht, um ihre Väter zu begraben, wobei aber sein Vater Qahat und seine Frau Jochebed in Reaktion auf den Kriegsausbruch zwischen Ägypten und Kanaan und Philistää zurück nach Ägypten kehren, Amram aber mit einigen Männern zurückbleibt.⁶³ Auf

⁶¹ Diese direkt Ansprache wird durch den Gebrauch der 2.Sg.m. deutlich (vgl. 4Q543 2 a-b,1-6).

Vgl. Puech DJD 31:295. Er interpretiert diesen Abschnitt als eine Rede Amrams, die an Aaron gerichtet ist. Hierbei zieht er Mal 2,7 und IQSb 4,25-26 heran, in denen der Priester יהוה צבאות bzw. מלאך יהוה genannt wird. Duke (*Social Location*, 69-79) sieht dagegen Mose als den hier Angesprochenen. Dies begründet er einerseits mit seiner Interpretation von מלאכי in 4Q545 1a i,9 als Moses hebräischen Namen, andererseits damit, dass מלאך u. a. auch als Epitheton für einen Propheten gebraucht werden kann (so z.B. Haggai 1,13; Jes 44,26; 2. Chr. 36,17). Dukes erste Begründung scheint meines Erachtens ein wenig problematisch, da einerseits in 4Q545 4,15 der Name „Mose“ auftaucht, andererseits die Apposition von מלאכי an dem angegebenen Ort nicht eindeutig lesbar ist, weshalb der Bezug nicht ganz sicher zu bestimmen ist. Meines Erachtens ist daher Puechs Lösung wahrscheinlicher. Man könnte überlegen, ob in dieser Rede das zur Sprache kommt, was Amram in seinen Visionen mitgeteilt bekommen hat und nun am Ende seines Lebens seinen Kindern berichtet (vgl. hierzu z.B. 4Q545 4 und die Thematisierung oben).

⁶² Vgl. Ex 40,15; Num 25,13; ADL 17.

⁶³ 4Q543 3-4 | 4Q544 1 | 4Q545 1a-b ii | 4Q546 2 | 4Q547 1-2. Das Motiv des Krieges zwischen Ägypten und Kanaan ist im Kontext der frühjüdischen Schriften nicht singulär. So kann man in Jub 46,6ff eine ähnliche Erzählung finden, in der der Krieg und Amrams Zurückbleiben im Lande Kanaan

Grund des Krieges verbleibt Amram vierzig Jahre in Kanaan, währenddessen sich er und seine Frau Jochebed nicht sehen können. Im Kontext dieser inhaltlichen Zusammenhänge setzt schließlich der Visionsbericht Amrams ein.

b. Die kontextuelle Abgrenzung der Traumvision Amrams

Auf Grund des fragmentarischen Zustandes von *4QVisions of Amram* lässt sich nur vermuten, dass der Ort des Nachtgesichtes eher am Ende des gesamten Werkes zu suchen ist. Der Anfang der Vision Amrams schließt hierbei wahrscheinlich direkt an den Bericht des Krieges an, sodass der Abschnitt, der das Begräbnis der Väter beschreibt, und das Traumgesicht nebeneinander zu stehen kommen. Auch wenn unklar bleiben muss, wie der genaue Übergang zwischen diesen beiden Passagen ausgesehen hat, so ist doch eine explizite Einleitung der Traumvision erhalten: *הזית בהזוי הזה די הלמא*.⁶⁴ Bedeutet dies zugleich, dass die narrative Reihenfolge auch einer chronologischen entspricht? So sieht z.B. Kobelski demgegenüber die Vision bzw. das Gericht über Amram gerade als ein Ereignis, welches zum Zeitpunkt des Todes des Patriarchen stattfindet, wobei die beiden den Prozess führenden Figuren um Amram bzw. dessen Beherrschung nach seinem Tod streiten.⁶⁵ Aber auch wenn in der Einleitung erwähnt wird, dass die Worte Amrams in seinem Todesjahr verfasst worden sind, heißt dies nicht, dass das Berichtete auch zu diesem Zeitpunkt geschehen sein muss.⁶⁶ Vielmehr muss an dieser Stelle zwischen dem postulierten Zeitpunkt des Ereignisses des Erzählens des Visionsberichtes, i. e. das Todesjahr Amrams, und dem Zeitpunkt der erzählten Ereignisse, i. e. z.B. die Hochzeit Mirjams oder die Traumvision Amrams, differenziert werden.

beschrieben wird. Dementsprechend wurde auch schon eine Abhängigkeit vom *Jubiläenbuch* von *4QVisions of Amram* postuliert (so Puech, DJD 31:287, Beyer, *Die aramäischen Texte. Ergänzungsband*, 85). VanderKam („*Jubilees* 46:6-47:1 and *4QVisions of Amram*“, 141-159) behauptet dagegen, dass der Krieg ein den beiden Schriften bekanntes Motiv gewesen sei, welches beide unabhängig voneinander rezipierten. Dies werde nämlich durch einige Differenzen und unterschiedliche Schwerpunktssetzungen in den Erzählungen deutlich. Vgl. hierzu auch Duke, *Social Location*, 98-103.

⁶⁴ 4Q544 1,9-10. | 4Q547 1-2,9-10.

⁶⁵ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, 24.77. Vgl. hierzu auch den Artikel von Berger, „Streit“, 1-18.

⁶⁶ Vgl. Drawnel, „Initial Narrative“, 532.

Demzufolge kann eigentlich nicht genau bestimmt werden, wann die Traumvision im Leben Amrams stattfand. Dennoch stellt Puech meines Erachtens einleuchtend fest: „Ces lignes sur la guerre et la fermeture des frontières paraissant insister sur la nécessité de la présence de ‘Amram en Canaan, auprès de ses ancêtres pour recevoir sa révélation dans une vision.“⁶⁷ In diesem Zusammenhang sollte daher auch angemerkt werden, dass Träume eine gewichtige Funktion in ihrem Kontext einnehmen und an der narrativen Entwicklung beitragen können,⁶⁸ sodass anzunehmen ist, dass Amrams Traumvision bewusst an dieser Stelle der Erzählung steht und sie vermutlich gleichermaßen wie das Begräbnis der Väter einen gewissen Zug seines Charakters verdeutlichen soll. Beide Episoden zeigen den Patriarchen nämlich als ein Vorbild für Treue und Verantwortungsbewusstsein, da er einerseits die Bitte seiner Väter erfüllt, andererseits, illustriert an der Traumvision, den Weg wählt, den auch seine Nachkommen nun nehmen sollen. Dementsprechend markiert das Nachtgesicht einen neuen Abschnitt im Leben Amrams, indem es für ihn selbst und letztendlich für seine Kinder die Wahl bezüglich des zukünftigen Lebensweges bewusst macht und daher sowohl eine präsentische als auch futurische Funktion einnimmt.⁶⁹ Infolgedessen dient sie auch der Erlangung von außergewöhnlichem Wissen, das zum Vorteil für ihn und seine Nachkommen ist und wodurch letztendlich die außergewöhnliche Beziehung Amrams und seines Geschlechtes zu Gott demonstriert wird.⁷⁰

Das Ende der Traumvision Amrams wie auch der gesamten Schrift ist hingegen nicht mehr überliefert bzw. nicht mehr festzustellen, obgleich noch weitere Fragmente vorhanden sind, die aber kontextuell nicht eingeordnet werden können.

⁶⁷ Puech, DJD 31:324-325.

⁶⁸ Vgl. Husser, *Dreams and Dream Narratives*, 103-104. Vgl. so z.B. Gen 28 (Jakobs Traum in Bethel) oder 37 (Josephs Träume).

⁶⁹ Vgl. hierzu auch Goldman, „Dualism in the Visions of Amram,“ 424. Ihres Erachtens ist Amrams Vision in der Hinsicht außergewöhnlich, dass sie sich im Gegensatz zu anderen Visionen dieser Zeit weder auf die Vergangenheit, noch auf die Zukunft beziehe, sondern die Gegenwart behandle. Meines Erachtens ist dies zu eng gedacht, da so nicht nur die eigentlich doppelte Funktion der Vision verkannt wird. Ein wesentliches Charakteristikum ist nämlich, dass es sich um einen Visionsbericht handelt, der letztendlich der Unterweisung der Kinder dient und somit vor allem auch für sie und ihre Zukunft Relevanz erhält. Andererseits ist die Entscheidung, die Amram in der Vision trifft, eine für sein gesamtes Leben, sodass sie nicht punktuell betrachtet werden kann.

⁷⁰ Vgl. Flannery-Daily, *Dreamers*, 137. Amram erfährt so z.B. auch von der Erwählung seines Sohnes zum Priester (vgl. 4Q545 4,16-19 bzw. die Thematisierung oben in Abschnitt a dieses Kapitels.).

c. *Die Traumvision Amrams und ihr Inhalt*

Bei der Einleitung der Traumvision Amrams fällt auf, dass dieses Ereignis sowohl חזו „Vision“ als auch חלם „Traum“ genannt wird, wodurch Amrams Nachtgesicht einen gewissen prophetischen Zug erhält und demnach mehr als nur ein Mitteilungstraum ist, der an den Patriarchen ergeht.⁷¹ Amram selbst repräsentiert auf diese Weise sowohl den Erzvater, der ein Teil des revelatorischen Konzeptes ist, welches die besondere Beziehung zwischen den Patriarchen Israels und Gott beschreibt,⁷² als auch eine Art Propheten, der die empfangene Vision wiederum selbst verkündet.⁷³ Dies korrespondiert, wie schon dargestellt, mit der in der Überschrift und in dem gesamten Werk deutlich werdenden Aussage.

Eine Besonderheit liegt vor allem auch darin, dass es nicht Gott, sondern zwei übermenschliche Figuren sind, mit denen der Protagonist kommuniziert, was eine deutliche Entfernung von älteren frühjüdischen Texten darstellt, wo Engel höchstens die Rolle eines *angelus interpretis* einnehmen, um die Offenbarung Gottes oder den Traum zu erklären.⁷⁴ Infolgedessen nennt Flannery-Daily die Vision Amrams auch einen „angelic message dream.“⁷⁵ Meines Erachtens ist es aber nicht so ganz eindeutig, ob es sich bei dem Nachtgesicht Amrams nur um einen bloßen Mitteilungstraum handelt. Gleichermäßen finden sich hier auch Elemente, die symbolische Züge tragen, wenn auch sehr transparent (wie z.B. die Beschreibung der Gerichtsverhandlung oder der beiden Figuren).⁷⁶ Dementsprechend kann die Vision Amrams meiner Meinung nach eigentlich sowohl als ein symbolischer Traum, als auch als ein Mitteilungstraum gesehen werden, wobei die Protagonisten einerseits Teil der transparenten Bildhand-

⁷¹ Es scheint in der Literatur dieser Zeit zu einer Aufhebung der Differenzierung gekommen zu sein, die in der vergleichsweise älteren Literatur zwischen חזו, dem Wort Gottes an den Propheten, und חלם bestand. So werden beide Begriffe z.B. auch in Dan 2,28; 7,1 parallel genannt. Vgl. Husser, *Dreams and Dream Narratives*, 139.

⁷² Dementsprechend setzt Amram die Tradition fort, die mit Abraham einsetzte und auch bei seinen Nachfahren anzutreffen ist: Die Offenbarung im Traum, durch die der besondere Status des Patriarchen manifestiert wird (vgl. z.B. Gen 15,1ff.; 28,10ff.; 1Q20 (1Qap Gen ar) 19,14; 21,8; *ALD* 3c-5 oder 1 Hen 1-36 in seiner Gesamtheit).

⁷³ Vgl. hier z.B. Dan oder ältere Propheten wie Sach oder Ez.

⁷⁴ So. z.B. 1. Hen 16-36; Dan 7,16-28; 8,15-26. Vgl. Flannery-Daily, *Dreamers*, 124.

⁷⁵ Vgl. Flannery-Daily, *Dreamers*, 124.

⁷⁶ Für eine Thematisierung von vor allem symbolischen Träumen aus frühjüdischer Zeit siehe z.B. Flannery-Daily, *Dreamers*, 127-129; oder E. Eshel, „Dream Visions,“ 41-61.

lung sind, andererseits vor allem die Figur, die über das Licht herrscht, innerhalb des Traumes wie eine Art *angelus interpretes* fungiert, da sie Amram alles erklärt und auf seine Fragen reagiert.⁷⁷ Dass ein *angelus interpretes* während des Traumes auftritt und dem Träumenden die Vision erklärt, ist z.B. in Dan 7 belegt.⁷⁸ Die Neuheit hinsichtlich *4QVisions of Amram* liegt infolgedessen in der Kombination, dass sowohl die Protagonisten einen Teil der symbolischen Handlung darstellen, als auch die klassische Rolle von dem Empfänger und dem Erklärenden der Vision verkörpern.⁷⁹

Die Traumvision selbst wird nach einem *vacat* mit וַיִּרְאֵה „Und siehe!“ eingeleitet. Im Folgenden berichtet Amram von der Situation, in der er sich in seinem Nachtgesicht wieder findet, wobei er einerseits die auftretenden Figuren sehr bildhaft und lebendig beschreibt, andererseits auch mit ihnen redet und ihnen vor allem Fragen stellt. Folglich nimmt Amram eine Art doppelte Rolle ein: Einerseits als aktiver Partizipant, der mit Hilfe seiner Fragen das Geschehen und somit die Vorstellung der beiden Figuren vorantreibt, andererseits als derjenige, der wie ein außen stehender Beobachter die Situation analysiert. Es fällt auf, dass Amram zu Beginn nicht erst ihr Aussehen oder ihr Wesen, sondern ihr aktuelles Tun in Bezug auf ihn selbst beschreibt und dann daraufhin erst auf ihr Äußeres und ihre generelle Charakterisierung zu sprechen kommt, bevor letztendlich ihre Namen genannt werden. Auf diese Weise werden die beiden Protagonisten Schritt für Schritt deutlicher und genauer bezüglich ihrer individuellen Persönlichkeit skizziert und somit ausgehend von ihrem Tun in einer konkreten Begebenheit hin zu ihrem allgemeinen Wesen der Leserschaft vorgestellt, wodurch ein gewisser Spannungsbogen aufgebaut wird.

Amram findet sich in seiner Traumvision in einem Gerichtsvorgang wieder. Er sieht zwei Figuren, die über ihn richten (וַיִּדְרֹשׁוּ) und seinetwegen einen großen Prozess

⁷⁷ Interessant ist, dass וַיִּרְאֵה, das hebräische Äquivalent zu מַרְאֵה (der Titel, mit dem Amram die über das Licht herrschende Figur anredet), von Propheten zur Anrede des *angelus interpretes* bzw. des engelischen Gottesboten verwendet wird (vgl. Sach 4,4.5.13; 6,4; Dan 10,16.17.19; 12,8). Vgl. auch Hultgård, „Judentum und Iranische Religion,“ 549.

⁷⁸ Vgl. Flannery-Daily, *Dreamers*, 222.

⁷⁹ Dies hat wahrscheinlich damit zu tun, dass Amram im Gegensatz z.B. zu Daniel nicht nur einen Propheten darstellt, dem eine Vision offenbart wird, sondern vielmehr auch selbst Thema dieses Nachtgesichtes ist. Dementsprechend unterstreicht es die besondere Rolle Amrams, die schon am Anfang dieses Abschnittes hervorgehoben wurde: Einerseits ist er Patriarch, dessen exzeptionelle Beziehung zu Gott mittels des Traumes manifestiert wird, andererseits ist er auch eine Art Prophet, der eine bestimmte Botschaft verkündet.

halten (אחדין תגר רבה), wobei aber zunächst nicht erwähnt wird, weshalb über Amram gerichtet wird.⁸⁰ Dementsprechend steht Amram selbst, zumindest zu Beginn des Nachtgesichtes, im Zentrum des Geschehens. Dies ändert sich aber dadurch, dass Amram beginnt, den beiden Figuren Fragen zu stellen und sich infolgedessen ein Dialog zwischen anfangs allen drei Protagonisten entwickelt.⁸¹ Nun stehen überwiegend die beiden Gericht haltenden Wesen im Mittelpunkt der Beschreibung, wodurch einerseits das konkrete Gerichtsgeschehen und die darin durch Amram eingenommene Rolle in den Hintergrund gerät, andererseits die Vision an sich vielmehr globalere Züge erhält. Indem nämlich die zwei Figuren zusammen auf die Frage Amrams, wer sie seien, antworten, dass sie über die gesamte Menschheit herrschen (שליטין),⁸² erhalten sie nicht mehr nur bezüglich Amram, sondern für alle Menschen Relevanz. In diesem Zusammenhang stellen beide Wesen Amram eine Frage, womit sie bei ihm eine Entscheidung evozieren: „In Bezug auf wen von uns...?“⁸³ Auch wenn der genaue Inhalt dieser Frage leider nicht rekonstruiert werden kann, wird dennoch deutlich, dass sie eine Wahl zwischen den beiden Figuren auf Seiten Amrams impliziert. Gleichmaßen fehlt auch auf Grund der fragmentarischen Überlieferung des Textes eine explizite Antwort Amrams, sodass diesbezüglich auf indirekte Hinweise im nachfolgenden Erzählverlauf geschaut werden muss, in dem Amram eine Beschreibung der beiden Wesen gibt.

d. Die Beschreibung der beiden Figuren

Ein besonderer Schwerpunkt des Visionsberichtes ist die ausführliche und lebendige Darstellung der beiden übermenschlichen Wesen durch Amram. Hierin macht er vor allem deutlich, dass sie sich bezüglich ihres Charakters und ihrer Herrschaft vollkommen gegenüber stehen. Beide Figuren erhalten so als eigentliches Individuum ein bestimmtes, persönliches Profil. Der eine, bunte Kleidung tragend und absolut fins-

⁸⁰ Vgl. Popović, „Anthropology, Pneumatology and Demonology,“ 35.

⁸¹ 4Q544 1,11ff | 4Q543 5-9,1ff. | 4Q547 1-2,11ff.

⁸² 4Q544 1,12 | 4Q543 5-9,3 | 4Q547 1-2,12.

⁸³ 4Q544 1,12 | 4Q543 5-9,3f. | 4Q547 1-2,12f.

ter,⁸⁴ herrscht über die gesamte Finsternis und ist durch ein finsternes Tun charakterisiert.⁸⁵ Dementsprechend ist sein Wesen, sein Tun und seine Herrschaft durch ein und dieselbe Tatsache gekennzeichnet: חשוכה. Dies hat zur Folge, dass diese drei Bereiche synonym geworden sind und in einer gewissen Art und Weise ineinander überfließen. Es scheint hierbei, als ob diese Beschreibung weder moralische, noch ethische Normen und Werte bietet und auch keine Sünde oder Übertretung deutlich macht, welche in Bezug zu dieser finsternen Gestalt und seinem Herrschaftsbereich stehen⁸⁶ und so möglicherweise diese düstere Charakterisierung rechtfertigen könnten. In dieser Hinsicht spielt aber meines Erachtens auch der einzige überlieferte Name dieser Figur eine wichtige Rolle: מלכי רשע (Melki Reša‘) „König von Frevel“ oder „frevelhafter König.“⁸⁷ Auch wenn dieser Name anscheinend das Einzige ist, das eine Kritik an dieser Figur verdeutlicht,⁸⁸ ist meiner Meinung nach doch anzunehmen, dass er gleichermaßen für deren Wesen steht und sie daher implizit als Frevler kenntlich macht, wobei hier nicht gesagt werden kann, wodurch dieser Frevel eigentlich gekennzeichnet ist.⁸⁹ Folglich kann ein Zusammenhang zwischen Frevel und Finsternis postuliert werden.

Die Beschreibung der zweiten Figur ist dagegen fragmentarischer überliefert. Diese ist auch gekleidet, wobei unklar bleiben muss, in welcher Weise und mit welchen Farben.⁹⁰ Des Weiteren ist sie dadurch charakterisiert, dass ihr Angesicht lächelt⁹¹ und sie über das gesamte Licht herrscht.⁹² Wahrscheinlich ist einer ihrer Namen מלכי צדק (Melki Šedeq) „König von Gerechtigkeit“ oder „gerechter König,“ was ebenfalls ihren Charakter beschreibt, wodurch diese auch namentlich zur anderen Figur kontrastiert wird.⁹³ In diesem Zusammenhang fällt auf, dass der Dialog, der

⁸⁴ 4Q544 1,13 | 4Q543 5-9,5 | 4Q547 1-2,13.

⁸⁵ 4Q544 2,14f.

⁸⁶ So Goldman, „Dualism in the Visions of Amram,“ 425. Vgl. auch Frey, „Different patterns of dualistic thought,“ 322.

⁸⁷ 4Q544 2,10. Die Übersetzung des Namens lehnt sich an die von מלכי צדק „König von Gerechtigkeit“ bzw. „gerechter König“ an. Vgl. hierzu Steudel, „Melchizedek,“ 1:535.

⁸⁸ Vgl. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram,“ 431, insbesondere Fußnote 39.

⁸⁹ Vgl. hierzu auch den folgenden Abschnitt: *e. Die Namen der beiden Figuren.*

⁹⁰ 4Q544 1,14 | 4Q543 5-9,7.

⁹¹ 4Q544 1,14 | 4Q543 5-9,7.

⁹² 4Q544 2,16.

⁹³ Vgl. Steudel, „Melchizedek,“ 1:535. Der Name „Melki Šedeq“ hat vermutlich in 4Q544 3,2 gestanden.

sich anfangs noch zwischen Amram und beiden Figuren ereignete, nun nur noch zwischen Amram und dem Gegenüber von Melki Reša‘ stattfindet. Demzufolge hat sich Amram für einen der beiden entschieden, den er infolgedessen auch seinen ארמ „Herr“ nennt.⁹⁴ Dies bedeutet gleichermaßen, dass sich Amram unter die Herrschaft des Lichts, der Sphäre der Gerechtigkeit, gestellt hat. Dagegen behauptet Goldman, dass sich die Gegenüberstellung, die in *4QVisions of Amram* zum Ausdruck kommt, vornehmlich auf „Leben“ und „Tod“ und eher weniger auf „Gerechtigkeit“ und „Frevelhaftigkeit“ beziehe.⁹⁵ Meines Erachtens ist aber Letzteres auf Grund der Textgrundlage eigentlich viel nahe liegender, da es immerhin implizit mittels der Namen der beiden übermenschlichen Figuren zum Ausdruck kommt. „Leben“ und „Tod“ werden dagegen überhaupt nicht erwähnt und scheinen vielmehr aus dem postulierten Bezug zu Dtn 30 erwachsen zu sein, wo Licht und Finsternis aber überhaupt keine Rolle spielen.

e. Die Namen der beiden Figuren

Eine Besonderheit in der Beschreibung der beiden Figuren in der Traumvision Amrams ist die Tatsache, dass ihnen Namen zugeordnet werden. Mit Hilfe eines Namens können nämlich Wesen und Dinge identifiziert und individualisiert werden, wodurch sie aus der Anonymität heraustreten, auf diese Weise eine spezifische Existenz erhalten und so in die Lebenswelt desjenigen eingeordnet werden können, der diesem Objekt einen Namen gibt.⁹⁶ Dementsprechend zeigen die Namen der beiden Figuren an, dass es sich bei ihnen nicht um abstrakte Entitäten, sondern um individuelle Persönlichkeiten handelt, die ansprechbar bzw. kommunikationsfähig sind. Zudem ist es für Amram von äußerstem Belang, die Namen der beiden Wesen zu erfahren, da er nur so letztendlich wissen kann, wer ihm genau gegenübersteht und wem er sich mit seiner Entscheidung anvertraut. Im vorherigen Abschnitt wurde schon kurz auf die Namen eingegangen, wobei der einzige, der erhalten geblieben ist, demjenigen angehört,

⁹⁴ 4Q544 2,13.

⁹⁵ Vgl. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram,“ 431-432.

⁹⁶ Vgl. Liwak, „Name/Namensgebung III,“ 751-752.

der über die Finsternis herrscht, und Melki Reša‘ lautet. Auch wurde gesagt, dass dessen Opponent wahrscheinlich Melki Šedeq heiße, da zu erwarten ist, dass sich diese beiden Wesen nicht nur hinsichtlich ihres Herrschaftsbereiches und ihres Aussehens, sondern auch bezüglich ihres Namens und damit bezüglich ihres Charakters vollkommen gegenüberstehen. Ein Name kann nämlich auch für die Person stehen und ihn in gewisser Weise mit einer bestimmten Bedeutung oder Eigenschaft kennzeichnen.⁹⁷ Infolgedessen scheint es, dass die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* eine Gegenüberstellung von רשע „Gottlosigkeit“ und צדק „Gerechtigkeit“ auf der gesamten Persönlichkeitsebene der beiden Figuren schaffen und sie so hinsichtlich ihrer Bedeutung gegenüber Amram und seiner Entscheidung eindeutig bezeichnen wollte.

Die Tatsache, dass in 4Q544 3,2 der Anfang einer Antwort der über das Licht herrschenden Figur zu lesen ist, in der er Amram drei Namen nennen möchte, hat für Spekulationen in Bezug auf die nicht mehr überlieferten Namen der beiden Figuren gesorgt. Auf der Basis dieser Stelle wurde nicht nur postuliert, dass beide übermenschlichen Wesen drei Namen hätten, sondern es wurden auch mögliche Vorschläge gegeben, wie diese lauten könnten.

Die Lösung, die Milik 1972 in seiner Publikation anbot, wurde im Folgenden auch von Kobelski und Puech in seiner *editio princeps* übernommen.⁹⁸ Hinsichtlich der Namen der über das Licht herrschenden Gestalt nennt Milik neben מלכי צדק (Melki Šedeq) als Antonym zu מלכי רשע (Melki Reša‘) noch מיכאל „Michael“ und שר נהורא „Fürst des Lichts“. Für den ersten Namen verweist er auf *11QMelchizedek* (11Q13), wo Melki Šedeq seines Erachtens als kein anderer als der Erzengel Michael dargestellt werde. Michael wiederum sei der traditionelle Name des himmlischen Heerführers, dem Belial, der Fürst der bösen Geister, gegenüberstehe.

Die Identifikation eines weiteren Namens von Melki Reša‘ mit Belial könne auch damit bekräftigt werden, dass die Bezeichnung „מלכי רשע“ neben *4QVisions of Amram* nur noch in 4Q280 2,2 (*4QCurses*) vorkomme, wo diese Figur und die Anhänger seines Loses verflucht werden, und dieser Text große Ähnlichkeiten zu 1QS 2,5-10

⁹⁷ Vgl. Liwak, „Name/Namensgebung III,“ 752.

⁹⁸ Vgl. hier und für das Folgende Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 85-86; bzw. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša‘*, 27; und Puech, DJD 31:327-329.

aufweise, wo es aber um Belial (בליעל) gehe. Infolgedessen könne man postulieren, dass Melki Reša‘ auch als Belial bekannt gewesen sei. Auf diese Weise werde schließlich in der Traumvision Amrams nach Milik die Gegenüberstellung der Mächte des Bösen und des Guten reflektiert, welche andererseits mit Hilfe von „Finsternis“ und „Licht“ symbolisiert würden. In Analogie zu 1QS 3,20, CD 5,18 und 1QM 13,10 könne man daher schließen, dass die beiden noch fehlenden Namen שר השוכא und שר נהורא seien – „Fürst der Finsternis“ und „Fürst des Lichts“.

Im Anschluss an Milik ist es Philonenko, der für den Namen von Melki Reša‘ eine exegetische Herleitung anbieten möchte.⁹⁹ Seines Erachtens stamme der Name gleichermaßen wie der seines Gegenübers aus dem Kontext von Gen 14 und stehe hierbei mit dem Namen des Königs von Gomorra, Birscha, in Verbindung.¹⁰⁰ Dieser Name könne nämlich wie auch der Name des Königs von Sodom, Bera, symbolisch gelesen werden und bezeichne dann etwas wie „im Frevel.“¹⁰¹ Meines Erachtens wirkt diese Herleitung aber sehr gesucht. Die Tatsache, dass die Worte רשע und צדק hinsichtlich dieser Thematik einfach das Gegensatzpaar schlechthin sind, lässt meiner Meinung nach sogar eine exegetische Herleitung für den Namen von Melki Reša‘ obsolet werden, sodass er vielmehr einfach nur als Antonym-Bildung zu Melki Šedeq gesehen werden sollte.

Die Rekonstruktion Miliks ist aber nicht unkritisiert geblieben. So weist Goldman Miliks Ergänzung damit zurück, dass die Namen „Belial“ und „Fürst der Finsternis“ allein in „sectarian texts“ im Zusammenhang mit der „sectarian dualist ideology“ auftreten, aber Elemente dieser Ideologie in *4QVisions of Amram* vollkommen abwesend seien.¹⁰² Dementsprechend ginge eine solche Rekonstruktion davon aus, dass der Dualismus der Traumvision Amrams dem der „sectarian texts“ entspreche, und erwecke so den irreführenden Anschein von Affinität und Ähnlichkeit.¹⁰³ Auf der anderen Seite biete *4QVisions of Amram* mittels der detailreichen Beschreibung der beiden Figuren und dem engen Kontakt dieser mit Amram Elemente, die wiederum

⁹⁹ Vgl. Philonenko, „Melkireša‘ et Melkireš“, 159-162.

¹⁰⁰ Vgl. Gen 14,2: ברשע מלך עמרה.

¹⁰¹ Man müsse den Namen als eine Zusammensetzung der Präposition ב und dem Nomen רשע lesen. Bei Bera (ברע) dementsprechend das Gleiche: ב רע, i. e. „im Bösen.“

¹⁰² Vgl. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram“, 431, Fußnote 40.

¹⁰³ Vgl. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram“, 426.

den anderen Texten vom Toten Meer fremd seien, sodass Goldman hinsichtlich der Traumvision Amrams sowohl eine Angelologie, als auch einen Dualismus postuliert, der von der „Qumran literature“ differenziert werden müsse.¹⁰⁴

Meines Erachtens postuliert Goldman zu Recht die Notwendigkeit der Differenzierung hinsichtlich der verschiedenen Texte und Vorstellungen. Dementsprechend scheint mir der Rekonstruktionsvorschlag Miliks viel zu sehr von einer Homogenität der Texte und der darin enthaltenen Bilder und Namen auszugehen, die so aber eigentlich nicht vorhanden ist.¹⁰⁵ Die Ähnlichkeit von 4Q280, dem einzigen Text, wo der Name Melki Reša‘ noch auftaucht, und 1QS 2, wo in diesem Zusammenhang aber Belial steht, erweckt natürlich zuerst einmal den Eindruck, dass eine Gleichsetzung der beiden Figuren durchaus möglich ist. In dieser Hinsicht spielen aber vor allem die Datierungen der einzelnen Texte und mögliche Abhängigkeiten eine Rolle. Für Nitzan, die 4Q280 in die zweite Hälfte des 2. Jh. v. Chr. datiert, scheint es sogar möglich, dass dieser Text die einfachste Form solcher Flüche reflektiere und damit vielleicht sogar älter als die vergleichbare Stelle in 1QS sei.¹⁰⁶ Dementsprechend scheint das Problem bei dem Verweis auf diesen Sachzusammenhang zu sein, dass die vermutete Gleichsetzung von Melki Reša‘ und Belial, die höchstens als ein jüngeres Phänomen gesehen werden kann, auf einen demgegenüber älteren Text übertragen worden ist. Daher können diese Texte meiner Meinung nach höchstens eine mögliche, jüngere Interpretation der Figur Melki Reša‘ zeigen, aber nicht als Basis zur Rekonstruktion der Namen in *4QVisions of Amram* dienen.

Die anderen drei Namen („Fürst der Finsternis“, „Fürst des Lichts“ und „Michael“) sind meines Erachtens demgemäß auch hypothetisch, auch wenn gerade ein Name mit Verbindung zum jeweiligen Herrschaftsbereich (Finsternis bzw. Licht) aus

¹⁰⁴ Vgl. Goldman, „Dualism in the Visions of Amram“, 428.

¹⁰⁵ In diesem Zusammenhang könnte man auf den Artikel von Dimant verweisen („Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts“, 235-256). Hierin demonstriert sie nämlich, dass die Figuren „Belial“ und „der Engel von Mastema“ keineswegs gleichgesetzt werden können, da sie sich z. B. in ihrer Rolle vollkommen unterscheiden (der Engel von Mastema stelle z.B. den Widersacher, Belial aber den Sünder *par excellence* dar). Auf der anderen Seite falle aber auch auf, dass beide in keinem der aramäischen Texte zu finden seien. Auch wenn Dimant nicht weiter auf die aramäischen Texte eingeht, so zeigt ihr Artikel doch, dass man die Schriften vom Toten Meer viel mehr als eine heterogene Sammlung sehen sollte und deswegen vorsichtig sein muss, Texte und ihre verschiedenen Vorstellungen voreilig zu harmonisieren.

¹⁰⁶ Vgl. Nitzan, DJD 29:2-4.

heutiger Sicht logisch scheint. Aber an dieser Stelle könnte man auch auf die Aufzählung Kobelskis verweisen, in der er weitere Möglichkeiten für die anderen Namen von Melki Reša‘ nennt.¹⁰⁷ Vermutlich lässt sich gleichermaßen für seinen Opponenten eine solche Liste erstellen, sodass man meines Erachtens nicht mehr feststellen kann, welche drei Namen jeweils wirklich in der Traumvision genannt wurden.

Abschließend kann gesagt werden, dass die Traumvision Amrams und insbesondere die Charakterisierung der beiden Figuren vor allem durch das Bild der Macht und die Licht-Finsternis-Terminologie bestimmt ist, wobei der überwiegende Gebrauch von Partizipien das gesamte Geschehen als dem Leser gegenwärtig erscheinen lassen. Das Gerichtsgeschehen scheint in diesem Kontext die Funktion zu haben, einerseits die beiden sich gegenüberstehenden Figuren anschaulich zu machen, die die Menschheit beherrschen und letztendlich zwei verschiedene Lebensbereiche, i. e. Licht und Finsternis, verkörpern. Andererseits wird so aber auch die Möglichkeit des Menschen aufgezeigt, für den hier Amram wahrscheinlich paradigmatisch steht, sich bewusst für einen dieser beiden Lebensbereiche zu entscheiden. Es ist anzunehmen, dass die Beschreibung in der Vision Amrams auf verschiedenen Vorstellungen und Bildern aufbaut, wobei die Verfasserschaft diese wahrscheinlich modifiziert und in einen neuen Kontext gestellt hat. Welche Traditionen und Texte in diesem Kontext eine Rolle gespielt haben könnten, soll nun im Folgenden erarbeitet und dargestellt werden.

¹⁰⁷ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša‘*, 33; Auch wenn sich Kobelski hinsichtlich der Namen Milik anschließt, so bietet er doch weitere Vorschläge für die beiden anderen Namen von Melki Reša‘ an, wobei er hierzu einfach andere negativ konnotierte Titel aufzählt, die er in den verschiedenen Schriften vom Toten Meer finden kann.

Teil 2: Die Charakterisierung der beiden Figuren

V. Gericht und Macht

Die Vision Amrams beginnt damit, dass sich der Protagonist in einer Gerichtsverhandlung wiederfindet. Er selbst stellt hierbei das Objekt des Rechtsstreites dar, wobei Melki Reša‘ und sein Gegenüber über ihn Gericht halten (דין) und seinetwegen einen großen Prozess führen (אחד תגר רב). Folglich bezeichnen die beiden Figuren die zwei opponierenden Parteien, ein Richter, der die Entscheidung trifft, scheint zunächst jedoch zu fehlen. Der Erzählverlauf hat aber deutlich gemacht, dass es gerade Amram ist, der eine Entscheidung treffen soll und letztendlich auch trifft. Dementsprechend kann er eigentlich als derjenige betrachtet werden, der in gewisser Weise die Richterfunktion übernimmt und somit eine Doppelrolle innehat: Einerseits ist er das Streitobjekt, andererseits derjenige, der mit seinem Beschluss die Gerichtsverhandlung eigentlich zu einem Resultat bringt. Dies bedeutet aber nicht, dass Amram in dieser Funktion den beiden Wesen überlegen ist. Dass beide Figuren über die gesamte Menschheit herrschen (שליטין) und er den Herrscher über das Licht מרא nennt, bezeugt ja gerade eine bewusste Unterordnung. Vielmehr scheint an dieser Stelle der normale Gerichtsverlauf und -aufbau gewollt abgeändert worden zu sein, um Amram die entscheidende Rolle zu verleihen und um das Bild eines willkürlichen Ausgeliefertseins des Protagonisten vorzubeugen. Aber um diese Gerichtsverhandlung und eine solche Abänderung begreifen zu können, muss bekannt sein, in welchen theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen dieses Werk verfasst worden ist. Daher sollen diese nun herausgearbeitet werden.

Die Vorstellung eines tagenden Gerichts, insbesondere innerhalb einer Vision, ist unter den frühjüdischen Texten eigentlich relativ verbreitet.¹⁰⁸ Dementsprechend nimmt Kobelski auf z.B. Sach 3 oder Hiob 1,6-12 verweisend an, dass solche Vorstellungen von einer himmlischen Ratsversammlung einen möglichen Hintergrund

¹⁰⁸ Vgl. z.B. 1 Hen 14; Dan 7,9ff.; 4Q530 (4QEnGiants-b ar) 2ii + 6 + 7i + 8–11 + 12(?),16–20. So kann man hier z.B. lesen, wie sich der Hochbetagte bzw. der große Heilige setzt, umringt von Tausenden, die ihm dienen, die Bücher aufgeschlagen werden und ein Urteil gesprochen (דין אימר) 4Q530 2ii + 6 + 7i + 8–11 + 12(?),18f) bzw. eine Bestrafung ausgeführt wird (Dan 7,11–12). In Dan 7,10 wird דין im Sinne der Gerichtsversammlung gebraucht.

geboten haben könnten, aus dem heraus das Bild in *4QVisions of Amram* entwickelt wurde.¹⁰⁹ Hierbei seien aus dem Konzept des Satans und des Engels des HERRN, der als Anwalt auftritt, unter dem Einfluss der iranischen Lehre von der dualistischen Geisterwelt die beiden über die Menschheit herrschenden Figuren entfaltet worden.¹¹⁰ Dies hänge vor allem damit zusammen, dass der Satan in diesen Texten als derjenige auftrete, der sich menschlichem Fehlverhalten und Bösem zuwende, sodass es nicht schwierig gewesen sei, aus ihm im Laufe der Zeit die Verkörperung des Bösen und den Herrscher über die Finsternis, bezeichnet als Belial, herauszubilden; Das Gleiche gelte für den Engel des HERRN, der sowohl in Hiob, als auch in Sacharja zur Verteidigung und Freisprechung erscheine: Dieser werde immer mehr mit der Herrschaft über das Licht und die Güte in Zusammenhang gebracht und letztendlich mit Michael identifiziert.¹¹¹ Auf diese Weise seien zwei engelische Wesen entstanden, die zwei verschiedene Lager vergegenwärtigen, nämlich das des Lichts und das der Finsternis, und die neben anderen, wenn auch späteren Texten ebenso in *4QVisions of Amram* beschrieben würden.¹¹²

Im Folgenden soll nun deshalb einerseits ein genauer Blick auf Hiob 1,6-12 und Sach 3 geworfen werden, um zu überprüfen, ob und inwiefern diese beiden Texte einen möglichen Hintergrund für die in der Vision deutlich werdende Gerichtsvorstellung sein könnten. Andererseits soll auch diskutiert werden, welchen möglichen Beitrag aramäische Rechtsverträge wie z.B. aus Elephantine oder der judäischen Wüste zur Erhellung der Rechts- und Machtterminologie bieten können.

Es fällt auf, dass die Machtsvorstellung in den frühjüdischen Texten vor allem zum einem in einem territorial-politischen bzw. administrativen Zusammenhang steht, zum andern aber auch Gott Subjekt ist, wobei sie hier auch in einem eschatologischen Kontext gebraucht werden kann.¹¹³ Daher soll letztendlich auch geschaut werden, ob die Machtsvorstellung anderweitig in einer Art gebraucht wird, die der Verwen-

¹⁰⁹ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, 75.

¹¹⁰ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, 76.

¹¹¹ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, 76. Als Belegstellen für den himmlischen Verteidiger in Hiob nennt Kobelski Hiob 9,33; 16,19; 19,25 und 33,23-24.

¹¹² Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša'*, 77.

¹¹³ So z.B. einerseits politisch/administrativ in Dan 2,15.39; 5,7.16, andererseits in Bezug auf Gott in Dan 4,14.22; 5,21; 1Q20 20,15; 4Q246 1ii,9. Vgl. Sæbø, „טלשׁ“, ThWAT 2:81-82.

dungsweise in *4QVisions of Amram* nahe kommt bzw. diese traditionsgeschichtlich erhellen kann.¹¹⁴

a. *Hiob*

Hiob 1,6-12 beschreibt zunächst einmal eine himmlische Versammlung von JHWH und den Göttersöhnen, worunter auch der Satan ist, mit dem JHWH einen Dialog beginnt. Nach Kobelski habe der Satan hier die Aufgabe, Hiob zur Verfluchung Gottes zu veranlassen, wobei der Begriff שטן nicht als Eigenname fungiere, sondern die Funktion bzw. den Titel des himmlischen Anklägers bezeichne.¹¹⁵ Meines Erachtens fällt in dieser Erzählung aber auf, dass es eigentlich nicht zu einer Gerichtsverhandlung über Hiob kommt und der Satan hier nicht als dessen Ankläger erscheint, sondern vielmehr als derjenige, der JHWH und dessen Tun in Frage stellt.¹¹⁶ Der Satan selbst scheint einerseits ein Teil des himmlischen Rates zu sein, andererseits gleichermaßen eine Art Beobachter der Menschen, der auf der Erde herumstreift.¹¹⁷ Hierbei ist es signifikant, dass er den Menschen Leid antun kann, wenn auch nur mit der

¹¹⁴ Bei der folgenden Untersuchung stellt die Reihenfolge der behandelten Texte keine chronologische, sondern eine thematische Behandlung dar. Hiob und Sacharja sind wahrscheinlich sukzessiv in persisch-hellenistischer Zeit entstanden (vgl. Witte, „Schriften,“ 443; und Schmid, „Hintere Propheten,“ 408-409). Die Papyri aus Elephantine können in das 5. Jh. v. Chr. (vgl. Porten/Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, 191), die aus der jüdischen Wüste in das 2. Jh. n. Chr. datiert werden (vgl. DJD 27:10-11).

¹¹⁵ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, 75-76. Die Charakterisierung als Titel bzw. Funktion werde durch den Gebrauch des Artikels deutlich.

¹¹⁶ Vgl. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 264. Seines Erachtens ist es nämlich JHWH selbst, der Hiob vor dem Bösen schützt und somit dessen Gottesfurcht ermöglicht (Hiob 1,9-11). Dementsprechend ist der Satan der Meinung, dass ein Konzept von gegenseitiger Vergeltung bzw. ein Tun-Ergehens-Zusammenhang hinter dem Wohlergehen Hiobs und dessen Gottesbeziehung steht (vgl. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 280). JHWH selbst steht dagegen für die Überzeugung, dass es diesbezüglich überhaupt keinen Zusammenhang gibt und man nicht den Fehler begehen darf, Gottes Handeln für berechenbar zu halten und vermeintlich zu wissen, wie und warum er auf der Erde handelt (vgl. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 281). Aber dass Hiob im Epilog der Schrift das Doppelte seines vormaligen Besitzes erhält, lässt wiederum ein wenig daran zweifeln, denn auf diese Weise wird das Vergeltungskonzept nicht vollkommen aufgehoben. Schließlich kann aber gesagt werden, dass jegliche Herleitbarkeit einer Vergeltung von menschlichem Verhalten und eine gegenseitige Abhängigkeit bekritisiert wird. Vgl. hierzu auch Keulen, *God-talk in the Book of Job*, 173-188. Folglich beschreibt das Buch Hiob zwei Dinge: Einerseits stellt es den Konflikt zweier Glaubenskonzepte vor, andererseits berichtet es auch, wie sich der Mensch in der Situation des Leids getragen soll.

¹¹⁷ Hiob, 1,6-7; 2,2.

Zustimmung und entsprechend der gesetzten Grenzen JHWHS.¹¹⁸ Dementsprechend ist er eindeutig der Macht der Gottheit untergeordnet und kann eigentlich nur für ihn, aber weniger gegen ihn handeln, sodass JHWH doch irgendwie für Hiobs Ergehen verantwortlich ist.¹¹⁹ Des Weiteren ist es markant, dass der Satan abgesehen von seiner Meinung keinerlei persönliche Züge aufweist, sondern vielmehr eine Funktion darstellt. Er dient nämlich vor allem der Entlastung JHWHS, wobei es letztendlich aber so scheint, als ob er eine Art Personifikation eines bestimmten göttlichen Wesenszuges ist, der bewusst ausgelagert wurde. So fällt es z.B. auf, dass JHWH im Dialogteil des Buches Hiob selbst als Subjekt der Wurzel נשׂו gesehen wird.¹²⁰ Aber gleichermaßen, wie Kobelski schon zeigte, scheint hier auch eine Konzeption einer Art eines engelischen Verteidigers vorhanden zu sein, den Hiob als seinen Vertreter im Himmel weiß.¹²¹ Auch wenn dieser nirgends selbst auftritt und überhaupt kein persönliches Profil aufweist, so wird doch deutlich, dass sich langsam ein Bild entwickelt, in dem übermenschliche Figuren skizziert werden, die sowohl positiv, als auch negativ konnotiert sein können, aber gleichzeitig der Macht der Gottheit untergeordnet sind.

Ogleich es in der Darstellung des Hiobprologs nicht um ein explizites Gerichtsgeschehen wie in der Traumvision Amrams geht und JHWH letztendlich als der souveräne und überlegene Gott gezeichnet wird, der allein die Entscheidungen trifft, hilft das Buch Hiob der Erhellung der Konzeption in *4QVisions of Amram* insofern, als hier vor allem Ansätze einer Zeichnung übermenschlichen Figuren zu finden sind, die in einem bestimmten Rahmen Macht über den Menschen ausüben können bzw. als deren Vertreter vor Gott gesehen werden können und hierbei mit etwas Negativen bzw. Positivem verknüpft werden. Der Satan nimmt nämlich eine Leid stiftende Funktion ein und ist gleichermaßen Vertreter eines Konzeptes, dass mit dem in der Schrift vertretenen Gottes- und Glaubensentwurf unvereinbar ist. Im Gegensatz zu

¹¹⁸ Hiob 1,12; 2,6.

¹¹⁹ Dies betrifft aber anscheinend nicht sein Denken, denn ansonsten könnte er ja Gottes Tun nicht in Zweifel ziehen.

¹²⁰ Hiob 16,9; 30,21; Vgl. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 268.

¹²¹ Siehe Fußnote 111.

Melki Reša‘ kann er aber nicht als ein eigentliches Individuum betrachtet werden oder gar als jemand, der unabhängig von der Gottheit seinen Willen ausüben kann.¹²²

Bedeutet dies wiederum für die Traumvision Amrams, dass beide Figuren, obgleich Herrscher über die gesamte Menschheit, gleichermaßen als der Gottheit subordinierte Wesen erachtet werden müssen, die durch diese in ihre Macht eingesetzt wurden?¹²³ So wird in anderen frühjüdischen Texten wie z.B. Jub 2,2, der jünger als Hiob ist, explizit erwähnt, dass die Gottheit alle Engel geschaffen hat, worunter in diesem Beispiel auch der Fürst Mastema gerechnet werden muss.¹²⁴ Und auch in der *Zwei-Geister-Lehre* (1QS 3,13-4,26) wird Gott als der Schöpfer aller Dinge und der Geister des Lichts und der Finsternis dargestellt (1QS 3,15.25). Es wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, dass er den Fürsten der Lichte und den Engel der Finsternis geschaffen hat, aber der Zusammenhang lässt nichts Anderes vermuten.¹²⁵ Dementsprechend suggeriert die Umwelt der Traumvision Amrams, dass eine Unterordnung der beiden übermenschlichen Figuren unter Gott angenommen werden muss.

Ein wesentlicher Unterschied scheint bezüglich Hiob und *4QVisions of Amram* aber darin zu liegen, dass die Frommheit Hiobs ihn nicht davor schützt, Opfer des Satans zu werden, wohingegen Amram durch seine Wahl dieses zuvorkommen kann und auch Melki Reša‘ offensichtlich nicht die Funktion eines hiobschen Satans einnimmt, da er weder Gottes Tun in Frage stellt, noch Amram Leid verursacht.

¹²² In diesem Zusammenhang ist die Darstellung des Fürsten Mastema in Jub 10,1-14 interessant. Es fällt nämlich auf, dass dieser auch vor allem durch seine Funktion gekennzeichnet ist (Jub 10,8: Führer bzw. Bote der Geister) und er in seiner Macht und Existenz als Geschöpf Gott untergeordnet ist, da er Gott um Zustimmung für sein Tun bitten muss. Dementsprechend erscheint er weniger als Gottes Widersacher, sondern eher als Verteidiger der Geister und als jemand, der eine bestimmte Rolle in der göttlichen Ordnung einnimmt (vgl. Hanneken, „Angels and Demons“, 20-21; und Van Ruiten, „Angels and Demons“, 601). Der wesentliche Unterschied zum Satanskonzepth des Hiobbuches ist meines Erachtens die Funktion seiner Existenz. Wo der Satan in Hiob einen überkommenen Gottes- und Glaubensentwurf vertritt, den er mittels der Leidzufügung an Hiob beweisen will, ist die Herrschaft Mastemas durch die Bosheit der Menschen, i. e. die Abkehr von Gott, legitimiert (Jub 10,8). Beide Texte illustrieren aber schließlich trotz ihrer Unterschiede die Unterordnung und Abhängigkeit einer negativen Figur, die nicht als ein Gegner Gottes gesehen werden kann. Dimant („Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts“, 250-251) findet es sogar denkbar, dass die Szene in Jub 10,8-9 durch das Hiobbuch beeinflusst wurde und der „Engel von Mastema“ eine elaboriertere Version des biblischen Satans darstelle.

¹²³ So Davidson, *Angels at Qumran*, 266.

¹²⁴ Für die Annahme, dass der Fürst Mastema einer der geschaffenen Engel von Jub 2,2 ist, vgl. (im Zusammenhang mit Jub 10,8) Dimant, „Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts“, 249; Segal, *The Book of Jubilees*, 176-178; und Van Ruiten, „Angels and Demons“, 588.600.

¹²⁵ Vgl. Popović, „Anthropology, Pneumatology and Demonology“, 20-21.

b. *Sacharja 3*

Ein anderes Beispiel für eine Gerichtskonzeption ist Sach 3, wo der Hohepriester Josua innerhalb einer Vision des Sacharjas vor dem Engel JHWH und dem Satan steht, letzterer um ihn anzuzeihen.¹²⁶ JHWH nimmt in diesem Zusammenhang die Funktion des Richters ein, der den Satan sogleich zurückweist und ihn auf diese Weise seiner eigentlichen Funktion, der Anklage, entledigt.¹²⁷ Dementsprechend wird einerseits zunächst nicht deutlich, weshalb der Satan Josua überhaupt anfeinden will, worin demnach der Grund seines Auftretens besteht – erst die Erwähnung der schmutzigen Kleider des Hohenpriesters und der Kleiderwechsel scheinen eine Schuld vorauszusetzen.¹²⁸ Andererseits erhält er so eine Statistenrolle und wird als Ankläger gar überflüssig.¹²⁹ Im Gegensatz zum hiobschen Satan kommt er nämlich weder zu Wort, noch kann er dem Menschen, i. e. hier Josua, irgendetwas antun. Auf der anderen Seite bedeutet dies, dass JHWH ihm seine Existenz- und Meinungsberechtigung streitig macht, wobei er ihn nicht wie ein Teil seiner Schöpfungsordnung, sondern vielmehr als eine chaotische Gegenmacht behandelt, die es zu überwältigen oder gar zu beseitigen gilt.¹³⁰ Die rhetorische Frage in Sach 3,2 lässt aber implizit eine Meinungsdifferenz zwischen JHWH und dem Satan bezüglich der Rolle Josuas erkennen: Gemäß JHWH ist Josua das Holzschiet, welches aus dem Feuer gerettet wurde. Demzufolge wird hierdurch ein Erwählungs- und Rettungsgedanke deutlich, den der Satan offensichtlich nicht teilt.¹³¹ Der Engel JHWH hat hierbei im gesamten Geschehen

¹²⁶ Sach 3,1.

¹²⁷ Sach 3,2.

¹²⁸ Sach 3,3-6. Vgl. Hanhart, *Sacharja*, 184-185. Das Adjektiv zur Beschreibung der Unreinheit der Gewänder Josuas (צוואים) ist relativ selten. Das zugehörige Nomen wird einerseits im Kontext von Gerichtsankündigungen (Jes 28,8; Ez 4,12-15), andererseits zur Schilderung von zwischenmenschlichen Verfehlungen verwendet (Jes 4,4; Spr 30,12). Dementsprechend scheint es weniger eine kultische, sondern eine zwischenmenschliche Schuld und Unreinheit anzudeuten. Daneben ist auch das gesamte Vokabular zur Beschreibung des Kleiderwechsels und der Kleidung für eine priesterliche Investitur ungewöhnlich. Letztendlich scheint es, dass Josua als Vertreter des Volkes von der Unreinheit des Exils gereinigt werden muss, sodass es zu einem Neubeginn für Israel nach dem Exil kommen kann. Vgl. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien*, 257-258; und Hanhart, *Sacharja*, 217-218.

¹²⁹ Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien*, 259.

¹³⁰ Vgl. Sach 3,2. Das Verb גער beschreibt zumeist die universale Macht JHWH über Mensch und Schöpfung (vgl. Jes 17,13; 54,9; Ps 9,6; 69,31; 106,9; Nah 1,4; Mal 2,3.11) und lässt so den Satan in diesem Kontext als eine Art Chaosmacht erscheinen. Vgl. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien*, 255.

¹³¹ Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien*, 259.280.

wenig Profil: Mehr als ein Dasein als Stellvertreter und Sprecher JHWS kann ihm eigentlich nicht zugesprochen werden, wobei aber wesentlich ist, dass er im Gegensatz zum Satan eine von der Gottheit gegebene Funktion einnimmt und damit eine anerkannte Rolle in der göttlichen Ordnung.¹³² Aber auch wenn er in der Lage ist, anderen Befehle zu erteilen¹³³ und damit ein höheres hierarchisches Amt einzunehmen scheint, ist die Gegenüberstellung, die in diesem Text deutlich wird, doch in Hinsicht auf JHWH und den Satan zu suchen.

Wie beim Buch Hiob fällt in diesem Text die Verortung einer Konfrontation von zwei Konzepten auf übermenschlicher Ebene auf. Auch hier handelt es sich zunächst einmal um eine Ratsversammlung, wobei aber der Ort des Geschehens im Gegensatz zum Hiobprolog nicht erwähnt wird.¹³⁴ Im Vergleich der Darstellungen in Hiob und Sacharja fällt auf, dass der Satan im Hiobbuch angehört wird und gar an dem Unschuldigen Hiob handeln darf, er aber in Sach 3 wie eine Chaosmacht behandelt wird, die nicht sprechen darf, obwohl es mit Josua einen Schuldigen gibt. In dieser Hinsicht scheint sich hier schon abzuzeichnen, dass es in den frühjüdischen Texten und ihrem religionsgeschichtlichen Kontext keine einheitliche Satanskonzeption gibt bzw. sich keine eindeutige Linie einer Satansvorstellung zeichnen lässt.¹³⁵ Der sacharjanische Satan scheint nämlich etwas ganz Anderes zu verkörpern, als das, was wir später in Traumvision Amrams hinsichtlich von Melki Reša‘ finden.

Auf der anderen Seite ist aber das Auftreten des Engels JHWS in Sach 3 gegenüber dem Hiobbuch bemerkenswert, da hier anscheinend schemenhafte Züge einer hierarchischen Struktur hinsichtlich der (guten) Engel sichtbar werden.¹³⁶ Es ist zu vermuten, dass eine Vorstellung wie diese neben anderen Entwürfen die Herausbil-

¹³² Dementsprechend geht eine Charakterisierung der Gegenüberstellung vom Satan und dem Engel JHWS als „kosmischer Dualismus“ meines Erachtens zu weit (so Dörfel, *Engel in der apokalyptischen Literatur*, 128). Die ursprüngliche Intention des Satans, Josua anzuzeihen, und das Handeln JHWS am Satan zeigen vielmehr, dass der Satan dem Hohepriester und damit JHWH gegenübersteht und der Engel JHWS in diesem Zusammenhang weniger eine Rolle spielt.

¹³³ Sach 3,4.

¹³⁴ Im Hiobprolog kann nämlich zwischen der Dialogszene, die ihm Himmel stattfindet, und dem Agieren des Satans an Hiob auf der Erde differenziert werden. Das Geschehen in Sach 3 ist dagegen in einer Schauung verortet, in der nicht explizit gesagt wird, wo die Gerichtsszene stattfindet.

¹³⁵ Vgl. Frey-Anthes, *Unheilmächte und Schutzgenien*, 247-253.281. Man könnte in diesem Zusammenhang auch noch auf 1. Chr. 21,1 verweisen, aber hier scheint die Vorstellung des Satans in der Interpretation des Zorns JHWS aus 2. Sam 24,1 als eine Art unabhängige böse Entität begründet zu sein, wie es z.B. auch in Ps 78,49 deutlich wird (vgl. Segal, *Book of Jubilees*, 269, Fußnote 19).

¹³⁶ Vgl. Koch, „Monotheismus und Angelologie“, 568.

dung eines Konzeptes eines Oberstern der Engel begünstigen konnte, wie es dann später z.B. in Dan 10,13 (Michael) oder 1 Hen 72,1 bzw. 74,2 (Uriel) zu finden ist. Dementsprechend ist das Bild der über das Licht herrschenden Figur in der Traumvision Amrams im innerjüdischen Kontext nicht völlig aus der Luft gegriffen.

Für die Traumvision Amrams bedeutet dies, dass eine Kenntnis von übermenschlichen Figuren wahrscheinlich ist, die einerseits für ein bestimmtes Konzept stehen und eine gewisse Macht ausüben, andererseits einen gewissen Platz in einem hierarchischen System einnehmen können, wobei eine traditionsgeschichtlichen Berührung auf Grund der spezifischen Ausgestaltung und der Variabilität der einzelnen Rollen in den jeweiligen Texten offen bleiben muss.

Was dagegen die Gerichtsvorstellung in Sach 3 betrifft, so wird diese vielmehr kontextuell und weniger explizit terminologisch wie in *4QVisions of Amram* artikuliert. Das Gericht wird nämlich weder mit דן im Sinne des Gerichtsvollzuges noch mit אחד תגר oder einem synonymen Begriff wie ריב oder שפט eingeleitet.¹³⁷ Daher ist anzunehmen, dass mögliche traditionsgeschichtliche Hintergründe anderweitig gesucht werden müssen.

c. *Aramäische Rechtsverträge*

Die Betrachtung von Hiob 1,6-12 und Sach 3 hat gezeigt, dass beide Texte kontextuell, aber weniger terminologisch mit *4QVisions of Amram* in einen Zusammenhang gebracht werden können. Wenn man nun den Gebrauch der Wurzel דן in anderen frühjüdischen Schriften betrachtet, kann man sie insbesondere in der Bedeutung „zum Recht verhelfen“ bzw. als Substantiv „Recht“, „Gericht“ oder „Rechtsanspruch“¹³⁸ finden, wobei sie im religiösen Kontext mit Gott,¹³⁹ dem Priester¹⁴⁰ oder dem Volk

¹³⁷ In Sach 3,7 wird zwar das Verb דן verwendet, steht aber im Zusammenhang mit der Verheißung an Josua, dass er JHWHs Haus Recht verschaffen wird, wenn er auf dessen Wegen geht.

¹³⁸ Hamp, „ דן “, ThWAT 2:203. So z.B. Jer 5,28; 22,16; Spr 29,7; 31,9.

¹³⁹ So z.B. in Ps 7,9; 9,5.9; 50,4; 72,2 und öfter.

¹⁴⁰ Dtn 17,8-9; Sach 3,7.

Gottes im eschatologischen Zusammenhang¹⁴¹ als Subjekt, i. e. dem Richtenden, verwendet wird.

Erst in den Verträgen aus Elephantine findet sich ein Gebrauch, der einem Gerichtsvorgang entspricht, wobei es nicht im Kontext einer Beschreibung, sondern einer Art Klausel verwendet wird, durch welche der Käufer vor jedem Rechtsangriff geschützt war, da der Verkäufer darin erklärt, auf jeglichen Rechtsprozess zu verzichten. Diese Klausel lautet überwiegend so: „I shall not be able to institute against you suit or process.“¹⁴² Hierbei ist besonders die Kombination der Wurzeln גרי und דין interessant, da erstere wahrscheinlich etymologisch mit תגר „Prozess“ verwandt ist.¹⁴³ תגר ist später in den Rechtsurkunden aus Murabba‘ât und Naḥal Ḥever überliefert und steht dort auch im Kontext dieses Garantieverprechens, parallel zu חרר „Einspruch, Bestreitung“.¹⁴⁴

Im Rahmen der Untersuchung der Traumvision Amrams könnten diese Rechtsverträge insofern aufschlussreich sein, als sie ein Gegenüber zweier Parteien, dem Verkäufer und dem Käufer, beschreiben, die mit der Hilfe der Urkunde den Besitz eines Objektes, sei es etwas Materielles wie ein Haus, sei es ein Sklave, regeln. Die Investitur-Klausel ist hierbei das Kernelement im Vertrag des Besitztransfers und besteht überwiegend aus einer der folgenden Formulierungen oder auch beiden: זילך „es gehört dir“ bzw. שליט ב „(rechtlich) ermächtigt sein bezüglich.“¹⁴⁵ Oftmals wird auch angegeben, dass dieser Besitztransfer für immer (לעלם/עד עלם) Gültigkeit hat und die Rechte auf die Kinder des Käufers übertragen werden.¹⁴⁶ Auch wenn unklar ist,

¹⁴¹ 4Q246 Iii,5.

¹⁴² TAD B2.2,12; Übersetzung Porten/Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, 21. Vgl. auch TAD B2.7,10; B2.8,7.8-9; B2.10,10.

¹⁴³ Vgl. Sokoloff, *A Dictionary of Judean Aramaic*, 86. Abgesehen von diesen Rechtstexten wird גרי bzw. גרה überwiegend im Kriegskontext oder bezüglich eines Streites verwendet (im Sinne von: „(einen Streit) erregen, (Krieg) anfangen“). So z.B. Dtn 2,9,24; Jer 50,24; Dan 11,25.

¹⁴⁴ So z.B. in Murabba‘ât 26,5; 30,25; in Naḥal Ḥever 39,28; 40,10; 48,9.

¹⁴⁵ Vgl. Gross, *Continuity and Innovation*, 92-93.

¹⁴⁶ Vgl. Gross, *Continuity and Innovation*, 93. Ein schönes Beispiel ist TAD B2.3,8-15: „That house, land – I gave it to you in my lifetime and at my death. You have the right to it (אנתה שליטה בה) from this day and forever and (so do) your children after you. To whomever you love you may give (it). I have no other son or daughter, brother or sister, or woman or other man (who) has right (שליט) to that land but you and your children forever. Whoever shall bring against you a suit or process (זי ירשנכי דין ודבב) (against) you, or son or daughter of yours, or man of yours, in the name of (=regarding) that land which I gave you shall complain against you (to) prefect or judge shall give you or your children silver, 10, that is ten, karsh by stone(-weight)s of the king, silver q(uarters) to the ten, without suit or process, and the house is moreover your house and your children’s after you” (Übersetzung: Porten/Yardeni,

wie eine Gerichtsverhandlung im Detail ausgesehen haben mag, welche trotz eines solchen Vertrags bei etwaigen Streitigkeiten gehalten wurde, so ist doch wahrscheinlich, dass es sich um Besitz- bzw. Zugehörigkeitsfragen (שליט bzw. ליל + Suffix) gedreht haben müsste.

Es ist anzunehmen, dass die priesterliche bzw. levitische Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* eine Kenntnis solcher Vertrags- und Rechtstraditionen gehabt hat, da Priester und Leviten in frühjüdischer Zeit in die Gerichtsbarkeit einbezogen waren und im Falle eines Rechtsstreites konsultiert wurden.¹⁴⁷ In einem solchen Fall waren solche Rechtsverträge wahrscheinlich die Grundlage der Urteilsfindung, so dass ihr Inhalt und Vokabular bei der Priesterschaft bzw. den Leviten als bekannt vorausgesetzt werden kann. Die Ähnlichkeiten von *4QVisions of Amram* zur Terminologie dieser Rechtstexte stechen nämlich sofort ins Auge: Nicht nur die Gerichtsbegrifflichkeit, sondern auch die der rechtlichen Zugehörigkeit eines Objektes finden sich in der Traumvision wieder.¹⁴⁸ Die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* müsste aber hinsichtlich dieser Vertragstraditionen eine wesentliche Änderung unternehmen haben: Nicht die beiden Parteien bzw. der Richter entscheiden, wem das Streitobjekt gehört, sondern dasjenige selbst soll eine Entscheidung bezüglich seiner (letztendlich ewigen) Zugehörigkeit treffen. Auf diese Weise wird die gesamte Rechtsprozedur völlig auf den Kopf gestellt, da nun das sonst unmündige und rechtlose Streitobjekt die Gerichtsgewalt innehat.

Dementsprechend lässt sich vermuten, dass die Verfasserschaft in Hinsicht auf Amrams Nachtgesicht auf bestehende Rechtstraditionen zurückgegriffen und neukontextualisiert haben könnte. Dies wird vor allem dadurch unterstützt, dass es sich um Autoren aus einem priesterlichen bzw. levitischen Milieu handelt, die im Zusammenhang mit ihrer Rechtsprechung mit solchen Vertragstraditionen in Kontakt gekom-

Textbook of Aramaic Documents, 25). Vgl. auch *TAD* B2.1,10; B2.4,6.11 oder B2.11,6 (letzterer Text beschreibt einen Sklavenverkauf) und bei den jüngeren Texten P.Yadin 7,15-21.63-64; 47b,6-9.

¹⁴⁷ Vgl. Dtn 17,8-9; 19,17; 21,5; 2. Chr. 19,8-10; 11Q19 (*11QTemple^a*) 57,18-21 und 61,15-16.

¹⁴⁸ Man könnte überlegen, ob דילוי in 4Q547 1-2iii,10 dann auch in diesem Zusammenhang gelesen werden könnte. Leider kann der vorangehende Kontext nicht mehr rekonstruiert werden, sodass die genaue Bedeutung unklar bleiben muss. Bezüglich der Verwendung von שליט fällt auf, dass es in den Rechtstexten stets mit der Präposition ב oder aber auch mit der Präposition ל, in *4QVisions of Amram* aber mit der Präposition על konstruiert wird. In anderen frühjüdischen Schriften finden sich aber beide Kombinationen, wobei die mit ב häufiger scheint (ב: Dan 2,39; 4,14; 5,7.16; 4Q542 1i,2f; על: 1Q20 20,13).

men sein könnten. Die Änderung, die die Verfasserschaft bezüglich des zu erwartenden Gerichtsablaufes vollzogen haben muss, sprengt hierbei jeglichen Rahmen und versetzt den Protagonisten Amram in eine nicht zu erwartende, exzeptionelle Position, wodurch seine Rolle umso bedeutender wird. Aber ob ein solcher Vorstellungshintergrund tatsächlich hinter der Abfassung von *4QVisions of Amram* gestanden haben könnte, lässt sich nun nicht mehr verifizieren. Inwiefern er aber wahrscheinlich ist, soll anhand der Diskussion von anderweitigen Vorstellungen von Macht geprüft werden, da auch andere Konzeptionen möglicherweise einen Beitrag geleistet haben könnten.

d. Gebete mit apotropäischer Funktion

Wie in der Einleitung dieses Kapitels erwähnt, werden die Wurzel שלט bzw. deren Derivate vor allem in zweierlei Weise gebraucht: Die territorial-politische bzw. administrative Verwendung wird z.B. in Dan 2,48 deutlich, wo der König Nebudkadnezzar Daniel zum Herrscher über die gesamte Provinz Babel macht (והשלטה על) (כול-מדינת בבל). Andererseits kann aber auch Gott als Herrschender über alle menschliche Königsherrschaft bezeichnet werden (שליט עלאה במלכות אנשא).¹⁴⁹ Beide Gebrauchsweisen illustrieren, dass es sich um einen hierarchischen Relationsbegriff handelt, der ursprünglich zunächst ein zwischenmenschliches Verhältnis und damit die Verfügungsgewalt eines Menschen über einen anderen beschreibt.¹⁵⁰

In der Traumvision Amrams geht es aber nicht um eine menschliche Herrschaft z.B. über ein geopolitisches Reich oder um die Macht Gottes über die gesamte Welt, sondern um etwas, was anscheinend genau dazwischen liegt. Die beiden übermenschlichen Wesen herrschen gemeinsam über die gesamte Menschheit, wobei Melki Reša‘ Macht über die Finsternis, sein Gegenüber aber Macht über das Licht hat.¹⁵¹ Dement-

¹⁴⁹ Dan 4,14.22.29 (Qere-Lesung).

¹⁵⁰ So z.B. in Koh 2,19; 8,9; Est 9,1; Neh 5,15. Vgl. Sæbø, „שלט“, ThWAT 8:81-82.

¹⁵¹ An dieser Stelle sollte man auch betonen, dass es sich hierbei nicht um eine eschatologische, sondern präsentische Herrschaft handelt. Demnach muss sie nicht noch erst eintreten und kann daher als etwas gesehen werden, dass in einer hierarchischen Machtstruktur zwischen der menschlichen und göttlichen Herrschaft liegt (auch wenn nirgends in *4QVisions of Amram* erwähnt wird, dass die beiden

sprechend hat keiner von ihnen eine absolute Macht über alles. Andererseits ist ihr Herrschaftsbereich nicht durch ein territoriales Gebiet, sondern vielmehr durch etwas Übertragenes charakterisiert, das anscheinend auf moralischer Ebene liegt und auch in Bezug zu menschlichem Wandel steht.¹⁵² Lässt sich daher auch eine Anwendung in anderen Schriften finden, die derjenigen in *4QVisions of Amram* nahe kommt bzw. einen abstrakten Gebrauch veranschaulicht oder die in Beziehung zu einem übermenschlichen, aber nicht göttlichen Wesen steht?¹⁵³

Wahrscheinlich kann man in Ps 119,113 eine Verwendung von שלט finden, die noch am wenigsten personifiziert ist:¹⁵⁴ „פעמי הכן באמרתך ואל תשלט בי כל-און“, „Meine Schritte festige durch Dein Wort und lasse nicht irgendein Unrecht über mich herrschen.“¹⁵⁵ Diese Worte stehen in dem weisheitlichen Psalm im Zusammenhang mit der Thematik der Gesetzestreue, Gottesnähe und des Frevels. Dabei demonstriert der Vers allein bereits eine Gegenüberstellung von Gottes Wort und dem Unrecht, welche auch im gesamten Psalm nach vorne gebracht wird, und dementsprechend eine Dichotomie der menschlichen Lebenswirklichkeit: Der gesetzstreu Diener steht gegenüber dem Frevler, der Gottes Wort vergessen hat.¹⁵⁶ Die Beherrschung durch Unrecht bezeichnet einen Zustand von Gottesferne und scheint hierbei eine Art den Menschen überkommendes Verhängnis zu sein, wobei dessen Zulassung gleichermaßen wie dessen Verhinderung in Gottes Hand liegt. Infolgedessen hält es der Beter auch für absolut notwendig, Gott um Bewahrung davor zu bitten. Gleichermaßen kann man daraus schließen, dass sich der Psalmist noch nicht unter der Herrschaft von Unrecht versteht, sondern es so mit einer direkten Ansprache an Gott glaubt vor-

Figuren von Gott eingesetzt wurden, so ist meines Erachtens doch nicht zu erwarten, dass mit etwas Anderem gerechnet werden müsste).

¹⁵² Vgl. hierzu die Ausführungen in Kap VII. *4QVisions of Amram* und der Zoroastrismus, Abschnitt d *Licht und Finsternis* in dieser Arbeit.

¹⁵³ In diesem Zusammenhang könnte natürlich sogleich auf Dan 7,14 verwiesen werden (ולה יהיב שלטן) ויקר ומלכו יכל עממיא אמיא ולשניא לה יפלחון שלטנא שלטן עלם די לא יעדה ומלכותה די לא תחבל (vgl. auch 4Q246 1ii,9). Da es sich hier aber im Gegensatz zu *4QVisions of Amram* um einen eschatologischen Gebrauch handelt, der sich vermutlich an die theologisch-politische Verwendung anlehnt, wird es im Rahmen dieser Untersuchung außer Betracht bleiben.

¹⁵⁴ Ps 119 ist wahrscheinlich in spätnachexilischer Zeit (4.-2. Jh.) entstanden, wobei einzelne Vorstellungen selbstverständlich älter sein könnten (vgl. Witte, „Schriften“, 428).

¹⁵⁵ Im MT ist Gott der Angesprochene. Interessant ist hierbei die Lesung der LXX (ψ 118,133b): „Und nicht soll mich irgendein Unrecht beherrschen (κατακυριευσάτω = שלט).“ Hierdurch wird nämlich Gott von einer direkten Urheberschaft des Unrechts anscheinend freigesprochen.

¹⁵⁶ Vgl. z.B. 119,139-140.

kommen zu können. Demnach wird diesem Gebet eine apotropäische Wirkung zugeschrieben.¹⁵⁷

Eine ähnliche Formulierung kann man in 11Q5 19,15 (*11QPs^d*) und 4Q213a 1,7 (*4QLevi-b ar*; Vgl. *ALD* 1a, v.10) finden: „אל תשלט בי (כל) שטן „Lasse nicht (irgend-) einen Satan (Widersacher) über mich herrschen.“¹⁵⁸ Die wesentliche Differenz zu Ps 119,133 liegt in dem Austausch von און durch שטן, wodurch die Beherrschung nun nicht mehr durch das abstraktes Unrecht, sondern durch etwas mehr „Personifiziertes“, in der Art eines bösen Geistes, gekennzeichnet ist.¹⁵⁹ Auf Grund der analogen markanten Formulierung von 4Q213a und 11Q5 ist anzunehmen, dass ein Text von dem anderen eine Kenntnis hatte, wobei wiederum der ältere von diesen beiden vermutlich eine exegetische Adaption von Ps 119,133 darstellt.¹⁶⁰ Wie schon in dem Weisheitspsalm wird in beiden Gebeten eine Art moralische Gegenüberstellung auf-

¹⁵⁷ Für eine Thematisierung von apotropäischen Gebeten in frühjüdischen Texten, vor allem gegenüber Beschwörungsformeln bzw. Exorzismen, siehe Eshel, „Apotropaic Prayers,“ 69-88. Nach Eshel liege der Unterschied dieser Texte vornehmlich darin, dass Beschwörungsformeln im Gegensatz zu apotropäischen Gebeten die bösen Mächte direkt ansprechen, da diese bereits Macht über dem Menschen ergriffen hätten und gegenwärtig an ihm ihr Unwesen trieben, sodass die Anrufungen und Worte eine Austreibung evozieren sollen.

¹⁵⁸ כל steht nur in 4Q213a 1,7, nicht in 11Q5 19,15. In 11Q5 19,15 befindet sich שטן im Parallelismus zu רוח טמאה („ unreiner Geist“). Ähnliche Konzeptionen kann man auch in Gebeten im *Jubiläenbuch* finden. Hierbei wird darum gebeten, dass „der Geist Belchors“ (1,20), „die bösen Geister“ (12,20) bzw. „die Geister Mastemas“ (19,28) nicht über Israel, den Menschen oder ihrem Denken herrschen sollen. Der hebräische Wortlaut kann bezüglich der verwendeten Wurzeln leider nicht mehr rekonstruiert werden.

¹⁵⁹ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 216; und Lange, „Spirit of Impurity,“ 261-262. Mit „etwas mehr Personifiziertes“ ist nicht gemeint, dass sich hier schon eine individuelle Satansfigur findet – der Gebrauch von כל macht ja gerade das Gegenteil deutlich. Diese Beschreibung soll vielmehr veranschaulichen, dass nun die Beherrschung durch „das Böse“ einer Art Entität zugeschrieben wird. Dies illustriert auch *ALD* 1a v.7-9, das der oben zitierten Bitte direkt vorangeht: „remove from me, o Lord, the unrighteous spirit and evil intention, and turn fornication and pride away from me. Let the holy spirit, o Master, be shown to me, and give me counsel and wisdom and knowledge and strength to do what pleases you and find grace before you and praise your words with me, o Lord.“ (Übersetzung: Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 355; Diese Zeilen sind aber nur in der jüngeren, griechischen Fassung vollständig überliefert (Nur einzelne Worte sind auf den aramäischen Fragmenten zu identifizieren)).

¹⁶⁰ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 216 (wobei Drawnel nur 4Q213a zu Ps 119 in Beziehung setzt); und Lange, „Spirit of Impurity,“ 262. Nach Lange ist 11Q5 die jüngste Schrift dieser Abhängigkeitskette (verfasst in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr.; Vgl. Lange, „Spirit of Impurity,“ 259). 11Q5 sei somit von 4Q213a (nach Lange datiert in das 3. Jh. v. Chr.) abhängig, 4Q213a wiederum von Ps 119,133. Seine These (ebd. 262), dass es sich bei dem Ausdruck אל תשלט בי in 4Q213a um einen Hebraismus handele, wodurch eine direkte Abhängigkeit vom Psalm illustriert würde, und dass das aramäische Äquivalent מלך sein müsse, ist meines Erachtens aber falsch. Die Wurzel שלט ist im Aramäischen nicht nur anderweitig belegt (vgl. z.B. Dan), sondern sowohl im Aramäischen als auch Hebräischen keinesfalls synonym zu מלך. Ein Nahestehen zu dieser Wurzel kann eher bezüglich משל vermutet werden. Vgl. Sæbø, „שלט,“ *ThWAT* 2:81.

gebaut, die sich in Gottesnähe bzw. Gottferne äußert. Zudem fällt in beiden Schriften auf, dass dem Satan ein positives Äquivalent gegenübersteht, um dessen Präsenz gebeten wird: „Der heilige Geist“ (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; *ALD* 1a v.8) bzw. „ein Geist von Treue und Erkenntnis“ (רוּחַ אֱמוּנָה וְדַעַת; 11Q5 19,14).¹⁶¹ Im Kontext der Diskussion von 11Q5 19,13-16 schreibt Lange zur רוּחַ אֱמוּנָה וְדַעַת:

Instead of the support of an angel or some other heavenly being, the praying person asks YHWH to help him by a different mental attitude, i.e. “a spirit of faith and knowledge.” Because the two demons exercise their influence by means of negative attitudes and qualities, what is needed is not a heavenly being to fight against the demons but a different orientation of the praying person.¹⁶²

Bezüglich dieses positiven Geistes wird demnach nicht von einer Beherrschung gesprochen, sondern vielmehr von einer Art Orientierungshilfe oder Unterstützung der inneren Haltung.¹⁶³ Folglich ist שלט in diesen Texten ausschließlich negativ konnotiert und impliziert gleichermaßen eine Ohnmacht des Menschen, die durch eine äußere, böse Entität verursacht wird und den Menschen in die Irre, i. e. von Gott weg führt. Man könnte hier auch sagen: Die Sünde wird dämonisiert.¹⁶⁴

¹⁶¹ Drawnel (*An Aramaic Wisdom Text*, 213) nennt diese Gegenüberstellung folglich auch „a moral and spiritual dualism“ und sieht darin möglicherweise eine der ersten Darstellungen dieser Art in der Literatur des Zweiten Tempels, welche in anderen Texten weiterentwickelt wurde (in diesem Zusammenhang verweist er z.B. auch auf IQS 4,9.23). Meines Erachtens ist eine Benennung einer solchen Gegenüberstellung, wie sie in Levis Gebet an genannter Stelle zu finden ist, insofern ein wenig problematisch, als dadurch der Begriff des Dualismus aufgeweicht und so zu „einem Fass ohne Boden“ wird, da man demzufolge eigentlich jegliche Gegenüberstellung, sei es moralischer, sei es spiritueller Art, so bezeichnen könnte, worunter z.B. auch die des Geist JHWHs und des bösen Geistes in der David-Saul-Erzählungen (vgl. z.B. 1. Sam 16,13-14) oder die des Gerechten und des Frevlers in der alten Prophetie.

¹⁶² Lange, „Spirit of Impurity,“ 262.

¹⁶³ Tigchelaar („The evil inclination,“ 351-352) merkt in diesem Zusammenhang an, dass eine klare Unterscheidung zwischen den Tugenden und den Lastern und den Geistern als Personifizierung dieser nicht immer deutlich sei, wobei er aber schließlich feststellt, dass der Satan sowie der יצר רע etwas seien, was außerhalb des Menschen liege. Bezüglich des positiven Geistes ist diese Undeutlichkeit meines Erachtens durchaus nachvollziehbar, wobei es mir aber scheint, als ob sie vor allem durch das Wissen von jüngeren Entwicklungen hinsichtlich des Verhältnisses von Tugenden/Lastern und Geistern zu Stande kommt. Meiner Meinung nach geht es in diesen Gebeten vor allem um eine innere Haltung und Orientierung – inwiefern nun der positive Geist hierbei als etwas Inneres oder Äußeres in Bezug auf den Menschen gesehen werden muss, spielt dabei meines Erachtens letztendlich keine Rolle, da es hierbei um den Menschen und seine Ausrichtung zu Gott geht, die ein solcher Geist unterstützen soll, und nicht um eine Beherrschung oder Lenkung des Menschen durch diesen Geist.

¹⁶⁴ Vgl. Tigchelaar, „The evil inclination,“ 352.

Bei Betrachtung der Traumvision in *4QVisions of Amram* scheint es nun so, als ob Amram ein solches apotropäisches Gebet nicht nötig habe, das ihn vor einem solchen Satan schützen soll, da er allem Anschein nach selbst in der Lage ist, diejenige Figur zu wählen, der er sich anschließen möchte. Dementsprechend stellt sich auch die Frage, warum er vermeintlich keiner Abwehr böser Geister bedarf.

Meines Erachtens darf man aber nicht den Fehler begehen, die Machtvorstellung der apotropäischen Gebete eins zu eins auf die Traumvision Amrams zu übertragen. Ein wesentlicher Unterschied liegt nämlich darin, dass in *4QVisions of Amram* beide übermenschlichen Figuren durch eine Herrschaft charakterisiert sind, wobei sich diese einerseits gemeinschaftlich über die gesamte Menschheit erstreckt, andererseits hinsichtlich der beiden Sphären Licht und Finsternis unterteilt wird. Übertrüge man hierauf das Herrschaftskonzept der Gebete, hieße es für den Menschen bzw. die gesamte Menschheit, dass er bzw. sie eigentlich stets von einer übermenschlichen Entität ergriffen und fremdbestimmt und dementsprechend nichts Anderes als eine Marionette wäre. Meines Erachtens scheint die in der Traumvision dargestellte Herrschaft nicht eine solche spezifische Beherrschtheit des Menschen, sondern vielmehr eine generelle Zugehörigkeit im Sinne eines Herrschafts- und Lebensbereiches zu bezeichnen, wobei dieser wiederum analog zu den Gebeten durch moralische Terme gekennzeichnet ist. Ein solcher Satan wie in den Gebeten würde dagegen wahrscheinlich in einem solchen System eine untergeordnete Stellung einnehmen, wobei er ähnlich wie die bösen Geister unter der Herrschaft des Fürsten Mastemas in Jub 10,8 der Ausführung einer solchen Macht dienen würde. Demnach liegt die Machtvorstellung der Traumvision Amrams auf einer völlig anderen Ebene. Die Entscheidung Amrams für den Herrscher des Lichts impliziert meines Erachtens daher keine Immunität gegen mögliche Angriffe von Widersachern, sondern vor allem den bewussten Beschluss gegen ein Leben in Finsternis und für ein Leben im Licht.¹⁶⁵ In dieser Hinsicht scheint *4QVisions of Amram* keine Ausnahmeerscheinung zu sein, sondern vielmehr einer breiteren Vorstellungswelt anzugehören, in der das Thema der Erwäh-

¹⁶⁵ An dieser Stelle könnte man wieder auf das *Jubiläenbuch* und hierbei vornehmlich auf die Erzählung der Aqedah (Jub 17,15-18,19) verweisen. Dieses Beispiel zeigt meines Erachtens nämlich, dass Abraham trotz seiner bewussten Entscheidung, Gott treu und gehorsam zu sein, von Mastema versucht wird.

lung und der Bedrohung des Gerechten eine wichtige Rolle spielt und zu der auch die *Zwei-Geister-Lehre* (1QS 3,13-4,26) oder die *Songs of the Maskil* (4Q510 und 4Q511) gehören.¹⁶⁶

Die apotropäischen Gebete helfen hinsichtlich der Traumvision Amrams schließlich insofern, als sie ein Weltverständnis illustrieren, das die Möglichkeit der Beherrschung eines Menschen durch eine negative, übermenschliche Entität einräumt und dies mit Gottesferne gleichsetzt. Auf diese Weise wird eine zunehmende Ausformulierung einer Dichotomie der religiösen Lebenswelt deutlich, wobei aber nicht die Herrscher über die jeweiligen Lebensweltbereiche, i. e. in *4QVisions of Amram* Melki Reša' und sein Gegenüber, mit denjenigen wie z.B. einem Satan gleichgesetzt werden dürfen, die innerhalb dieser Bereiche existieren und agieren. Dementsprechend bedarf es der Betrachtung von Vorstellungen, die den Machtbegriff anscheinend mehr auf eine ähnliche Weise definieren.

e. Die Dichotomie innerhalb religiöser Herrschaftsvorstellungen

Die Gebete mit apotropäischer Funktion haben gezeigt, dass es in den nachexilischen Schriften immer mehr zu einer Zweiteilung der religiösen Lebenswelt kam, in der vor allem böse übermenschliche Wesen für die Abkehr von Gott verantwortlich gesehen wurden. Hierbei wurde aber auch eine Differenz hinsichtlich der Machtvorstellungen dieser Gebete und *4QVisions of Amram* deutlich. Infolgedessen soll nun ausgehend von *ALD* geschaut werden, ob sich andere frühjüdische Texte finden lassen, die entsprechende Herrschaftsvorstellungen beinhalten, in denen vor allem übermenschliche Wesen eine wesentliche Rolle spielen.

Im Zusammenhang mit dem Gebet Levis denkt Drawnel auf der Basis des „moral and spiritual dualism“ weiter und setzt es in Relation zu dessen Traumvision, die seines Erachtens diese Gegenüberstellung mit der Kontrastierung des priesterlichen Königtums (מלכות כהנותא) mit dem Königtum des Schwertes (מלכות חרבא)

¹⁶⁶ 4Q510 und 4Q511 beinhalten Lieder, die vom Maskil zum Schutz der Gemeinschaft vor Dämonen rezitiert werden. Vgl. Popović, *Reading the Human Body*, 239.

weiterentwickelt hat.¹⁶⁷ Das priesterliche Königtum illustriert in dieser Vision die Erwählung und Überraschendheit Levis und seines Geschlechts und ist durch das Konzept des Friedens gekennzeichnet, womit es gegenüber dem Königreich des Schwertes steht, welches Gewalt und Gesetzlosigkeit verkörpert.¹⁶⁸ Auf diese Weise wird die Entgegensetzung der Gesetzestreue und des Unrechts, die innerhalb des Gebetes aufgebaut wurde, auf zwei kontrastierende Herrschaftskonzepte übertragen bzw. durch diese machtsymbolisch manifestiert. Hierbei suggeriert die Bezeichnung מלכות כהנותא, dass es sich um eine Kombination von priesterlicher und königlicher Funktionen handelt, die durch Levi und seine Nachkommen ausgeübt werden, und vor allem weniger territorial gesehen werden muss.¹⁶⁹

Nach Drawnel werde diese Gegenüberstellung schließlich in der Traumvision Amrams reflektiert, wobei die Figur Melki Šedeq eine wesentliche Brücke schlage, da Levi in *ADL* selbst implizit als dieser bezeichnet werde.¹⁷⁰ Das Einzige, was die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* hätte tun müssen, war die Versetzung der beiden opponierenden Königtümer in einen himmlischen Kontext.¹⁷¹ Kann aber eine solche Schlussfolgerung so einfach gezogen werden? Der priesterliche bzw. levitische Hintergrund beider Texte und die in den Visionen gezeichnete krasse Gegenüberstellung zweier Herrschaftsbereiche lassen einen solchen Schluss auf den ersten Blick zunächst einmal zu. Meines Erachtens aber sollten *ALD* und *4QVisions of Amram* in dieser Hinsicht nicht vollkommen isoliert betrachtet werden. Mit Recht bespricht Drawnel im Kontext seiner Diskussion das *Jubiläenbuch* und insbesondere

¹⁶⁷ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 213.

¹⁶⁸ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 233.243.

¹⁶⁹ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 240-242.

¹⁷⁰ Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 245-346. Levi wird nämlich in *ADL* 9 להין עליון 9 „Priester des Höchsten Gottes“ (vgl. *ADL* 13) genannt, was nach Drawnel eine eindeutige Anspielung auf Melki Šedeqs Titel in Gen 14,18 sei.

¹⁷¹ *ALD* 3c-5; Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 245-246. In diesem Kontext verweist er auch auf *ALD* 102 (4Q213 4,6), wo er meint, בהשוך שטן lesen zu können. Auf dieser Basis postuliert er eine Verknüpfung von Licht-Finsternis-Terminologie und dem spiritualen Dualismus und damit eine weitere Vorstellung, die *4QVisions of Amram* seines Erachtens rezipiert. Meines Erachtens ist diese Lesung sehr unsicher bzw. nicht verifizierbar. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass die Finsternis an dieser Stelle einen ethisch-moralischen Charakter illustrieren soll. Siehe hierzu auch in Kapitel VII, Abschnitt d die Ausführungen zu Licht und Finsternis in dieser Arbeit.

Jub 5,7.9, wo das Schwert zur Bestrafung auf die Erde geschickt wird und im Zusammenhang mit Sünde steht.¹⁷²

Das *Jubiläenbuch* ist meines Erachtens ein gutes Beispiel für die Gegenüberstellung zweier Parteien, welche durch Gott bzw. die Engel des Angesichts und Mastema und seinem Gefolge vergegenwärtigt werden. In diesem Zusammenhang ist es wesentlich, dass die Völker durch die Geister Mastemas beherrscht werden, Israel aber von Gott auserwählt wurde und nur er allein Herrscher über sie ist.¹⁷³ Bezüglich Mastema bzw. der Engel, die ursprünglich mit einer guten Intention auf die Erde geschickt wurden, fällt auf, dass sogar von einer Machtausübung bzw. Herrschaft gesprochen wird, wobei Mastema für die Verführung der Menschen verantwortlich ist und hierbei keine Gott gegenüberstehende Rolle einnimmt, sondern vielmehr eine bestimmte Funktion in der göttlichen Ordnung ausübt.¹⁷⁴ Auf diese Weise wird auch hier auf der Basis zweier Herrschafts- und Lebensbereiche eine Gegenüberstellung von Gottestreue und Frevel kreiert.

In diesem Sinne könnten z.B. auch noch Dan 10,13-21 (Völkerengel) oder 4Q225 (Gegenüberstellung der Engel von Heiligkeit und der Engel Mastemas) genannt werden, die ähnliche Vorstellungen äußern. Mittels dieser Verweise soll weder ein Abhängigkeit der einzelnen Texte, noch eine Identität ihrer Vorstellungen postuliert werden. Vielmehr soll damit gezeigt werden, dass es anscheinend im Umfeld der Abfassungszeit von sowohl *ALD* als auch *4QVisions of Amram* zu einer zunehmenden Ausformulierung einer Dichotomie der religiösen Lebenswelt kam, die vor allem in einen Zusammenhang mit engelischen Wesen gesetzt wurde. Demzufolge entspricht die Darstellung in der Traumvision Amrams dem Geist ihrer Zeit, wobei aber betont werden muss, dass es sich dennoch um unterschiedliche Konzeptionen handelt. Dass *ALD* und *4QVisions of Amram* in einem direkten traditionsgeschichtlichen Zusammenhang stehen, wie Drawnel postuliert, kann meines Erachtens daher nicht als absolut notwendig erachtet werden, auch wenn es durchaus möglich ist.

¹⁷² Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 245. Hierbei sollte aber nicht vergessen werden, dass dieses Bild (die Entsendung des Schwertes zur Bestrafung) schon bei den Propheten populär war (vgl. z.B. Jer 9,15; 24,10; 25,16.27; Ez 5,17; 14,21).

¹⁷³ Vgl. Jub 15,30-32 (wahrscheinlich aufbauend auf Dtn 4,19-20; 32,8-9, wobei Letzteres in der LXX- bzw. Qumran-Lesung, i. e. 4Q37 12,14 (*4QDtn^b*)) bzw. Jub 47.

¹⁷⁴ Jub 5,6; 10,8 (*šaltān*).

Andererseits ist es in dieser Hinsicht auch problematisch, dass meines Erachtens nicht festgestellt werden kann, ob diese möglicherweise generellen Entwicklungen auf einem kulturellen Einfluss von außen basieren oder eher als eine Art Reaktion auf den Übergang vom Polytheismus zum Monotheismus gesehen werden müssen.¹⁷⁵

f. Fazit

Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, dass die in der Traumvision Amrams deutlich werdenden Vorstellungen wahrscheinlich ein Konglomerat verschiedener Gerichts- und Machtstraditionen aus vor allem nachexilischer Zeit sind. Dementsprechend hat Kobelski zunächst zu Recht auf Texte wie Hiob und Sach 3 als Vorreiter hinsichtlich der Vorstellungen in *4QVisions of Amram* verwiesen, wobei er aber meines Erachtens einerseits die darin deutlich werdenden Ansätze zu sehr harmonisiert hat und so ihre Heterogenität überdeckte, andererseits auch einen Blick auf frühjüdische Schriften hätten nehmen sollen, die später nicht kanonisch geworden sind. Es fällt nämlich auf, dass die nachexilische Zeit z.B. keine einheitliche Satanskonzeption herausgebildet hat, sondern die einzelnen Schriften vielmehr eigene Akzente setzen, wobei es natürlich auch zu ähnlichen Konzepten gekommen ist. Auf diese Weise kann z.B. das in Hiob illustrierte Satansbild zur Erhellung der Traumvision Amrams dienen, da es hier zu einer Zeichnung einer übermenschlichen Figur kommt, die einerseits Gott untergeordnet ist, andererseits in einem gewissen Rahmen Macht über den Menschen ausüben kann. Sach 3 scheint wiederum ein gutes Beispiel für Ansätze einer hierarchischen Struktur in Bezug auf Engelwesen sein zu können.

Auf der anderen Seite scheinen auch Vorstellungen aus dem Rechtsbereich eine Rolle gespielt zu haben, deren Kenntnisse auf Grund der Einbezogenheit der Priester bzw. Leviten in die Gerichtsbarkeit durchaus anzunehmen ist. Diese könnten wahrscheinlich nicht nur einen Hintergrund für die Gerichtsterminologie geboten haben, sondern auch für die Konzeption zweier gegenüberstehenden Parteien im Kontext der

¹⁷⁵ Dementsprechend würden die Vorstellungsreste des Polytheismus die Anknüpfungspunkte für eine Angelologie bieten, was aber letztendlich dann nichts Anderes als eine Art degradiertes Polytheismus wäre. Vgl. zu dieser Thematik auch Koch, „Monotheismus und Angelologie,“ 565-581.

Frage nach der Zugehörigkeit eines Streitobjektes verantwortlich sein. Hierbei müsste aber eine wesentliche Änderung hinsichtlich des Gerichtsablaufes vollzogen worden sein, die zu einer Betonung der Rolle Amrams führt.

Schließlich hat der Vergleich mit apotropäischen Gebeten aufgezeigt, dass es im Umfeld von *4QVisions of Amram* zu Ansätzen einer Ausformulierung einer Dichotomie der religiösen Lebenswelt gekommen ist, die durch Gottesnähe bzw. Gehorsam und Gottesferne bzw. Frevel gekennzeichnet ist. Auch wurde hier deutlich, dass die Wahl und der Entschluss Amrams keine Immunität gegen eine mögliche Verführung durch böse Geister impliziert, sondern vielmehr einer Tradition entspringt, die die Erwählung und Bedrohung des Gerechten zum Thema hat. Hinsichtlich der Machtsvorstellungen muss aber zwischen diesen Gebeten und der Traumvision Amrams differenziert werden. Es scheint dagegen, dass an dieser Stelle vor allem Konzepte heranzuziehen sind, die die Zweigeteiltheit der religiösen Lebenswelt auf Herrschaftsbilder übertragen, die vor allem in Zusammenhang mit übermenschlichen Wesen steht.

VI. Aussehen

In seiner Traumvision gibt Amram eine genaue Beschreibung der beiden Figuren, die über ihn Gericht halten. Hierbei fällt auf, dass er vor allem auf ihre Erscheinung und ihr Äußeres eingeht und auf diese Weise ihre individuelle Persönlichkeit veranschaulicht. Den einen, Melki Reša‘, charakterisiert er als eine finstere Gestalt, die bunte Kleidung trägt. Über den anderen lässt sich neben der Tatsache, dass dieser lächelt, nicht viel sagen. Vermutlich war er gleichermaßen bekleidet, aber im Gegensatz zu Melki Reša‘ nicht bunt, sondern wahrscheinlich vielmehr weiß bzw. linnenfarben.¹⁷⁶ Zudem ist anzunehmen, dass er entsprechend seinem Herrschaftsbereich durch Licht gekennzeichnet ist. Die Folge dessen ist, dass die Kleidung der beiden Figuren ihre Entgegensetzung und ihren Charakter vergegenwärtigt, sodass eine traditionsge- schichtliche Untersuchung dieser zu dem Verständnis dieser Wesen und der Vision beitragen kann.

Im Zusammenhang seiner Diskussion der Kleidung der beiden Figuren postuliert Duke, dass durch die unterschiedliche Gewandung ein priesterlicher bzw. levitischer Konflikt widerspiegelt werde.¹⁷⁷ Hierbei merkt er an, dass bunte bzw. gefärbte Klei- dung in der Antike etwas Wertvolles dargestellt habe und auch den sozialen Status des Trägers offenbare.¹⁷⁸ In dieser Hinsicht diskutiert er vor allem die priesterliche und hohepriesterliche Kleidung, um so einen womöglichen Unterschied zwischen den Wohlhabenden der führenden Priesterklasse und denjenigen, die dieser nicht angehören, aufzuzeigen und auf diese Weise seine Konfliktthese zu plausibilisieren.¹⁷⁹ Die Verfasserschaft und die intendierten Adressaten würden seines Erachtens hierbei genau wissen, wer bezüglich der Beschreibung der Kleidung von Melki Reša‘ ge- meint sei.¹⁸⁰

Im Folgenden soll nun daher erst kurz allgemein geschaut werden, was Kleidung im frühjüdischen Kontext symbolisiert und welche Rolle die Farbe bzw. die Buntheit einnehmen kann. Hieran anschließend soll zunächst die Kleidung von Priestern unter-

¹⁷⁶ Warum dies angenommen wird, soll in den folgenden Ausführungen deutlich werden.

¹⁷⁷ Vgl. Duke, *Social Location*, 85.

¹⁷⁸ Vgl. Duke, *Social Location*, 86.

¹⁷⁹ Vgl. Duke, *Social Location*, 86-88.

¹⁸⁰ Vgl. Duke, *Social Location*, 88.

sucht werden. Aufgrund der priesterlichen bzw. levitischen Verfasserschaft ist nämlich anzunehmen, dass die Kleidung vor allem aus diesem Bereich nicht nur bekannt, sondern auch mit wesentlichen Vorstellungen verknüpft war, die in der Beschreibung von Melki Reša⁶ und seinem Gegenüber reflektiert sein könnten. Da Priester in dieser Zeit als eine Art irdische Vertretung bzw. Vergegenwärtigung des Göttlichen bzw. des Himmlischen gesehen wurden, ist andererseits zu vermuten, dass ihre Kleidung desgleichen in einem solchen Zusammenhang steht und daher Auskunft über die Vorstellung der Erscheinung übermenschlicher Wesen geben kann. Letztendlich kann aber vermutet werden, dass es sich hierbei um eine reziproke Beziehung handelt, so dass die himmlischen Figuren wiederum die irdischen Darstellungen reflektieren. Daher soll zuletzt auf die Beschreibung himmlischer und außergewöhnlicher Figuren eingegangen werden, die in frühjüdischen Schriften zu finden sind. Die Untersuchung der Kleidung soll letztendlich denkbare Rückschlüsse in Hinsicht auf das Selbstverständnis und den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Verfasserschaft ermöglichen und gleichermaßen prüfen, inwiefern ein Konflikt, wie er von Duke postuliert wird, als ein möglicher Hintergrund für die Darstellung der Kleidung plausibel ist.

a. Zur Aussage von Kleidung

Im Allgemeinen kann man sagen, dass Kleidung einerseits das Individuum, i. e. den Träger, andererseits sein soziales Umfeld in gewisser Weise repräsentiert bzw. reflektiert und daher eine Art visuelle Kommunikationsebene bezüglich der Identität des Trägers darstellt.¹⁸¹ „Farbgebung, Form und Materialauswahl verweisen auf größere soziale Zusammenhänge wie Milieu, Abstammung, Alter, Beruf, Reichtum.“¹⁸² Ein gutes Beispiel hierfür ist die Josephs-Novelle, in der die Kleidung bzw. der Kleidungswechsel sowohl bestimmte Lebensabschnitte, als auch den sozialen Status des Protagonisten widerspiegeln. So markiert z.B. der bunte Rock Josephs (כתנת פסים) in

¹⁸¹ Vgl. Matthews, „Anthropology of Clothing,“ 25-26; und Podella, *Das Lichtkleid*, 43.

¹⁸² Podella, *Das Lichtkleid*, 43.

Gen 37,3 seine exzeptionelle Rolle im Vergleich zu seinen Brüdern und antizipiert seine spätere Führungsposition in Ägypten, deren Erlangung wiederum durch einen Kleiderwechsel gekennzeichnet ist.¹⁸³ Vornehme bzw. gefärbte Kleidung steht dementsprechend in einem königlichen bzw. herrschaftlichen Zusammenhang und symbolisiert Reichtum und Luxus.¹⁸⁴ Kleidung kann aber gleichermaßen z.B. die Wittwenschaft,¹⁸⁵ Trauer¹⁸⁶ oder Heiligkeit¹⁸⁷ eines Menschen illustrieren oder gar einen Versuch darstellen, Gottes Erscheinen in Worte zu fassen.¹⁸⁸

Das Wort צבענין „bunt, gefärbt“, welches zur Beschreibung der Kleidung von Melki Reša‘ verwendet wird, ist nicht gerade ein Lemma, das in den frühjüdischen Schriften häufig vorkommt. Es ist mit צבע „gefärbt sein“ bzw. צָבֵעַ „gefärbtes, buntes Kleid“ verwandt, wobei letzteres in Ri 5,30 zu finden ist und dort parallel zu רקמה „Buntes, Buntgewirktes“ steht. Anderweitig kann man noch Eheverträge aus Elephantine nennen, wo gefärbte Kleidung eine Mitgift der Braut darstellen,¹⁸⁹ und auf die Thronsallvision in *4QShirrShabb* verweisen.¹⁹⁰ Die Kontexte von Ri 5,30 und der Eheverträge verdeutlichen, dass es sich hierbei um etwas Wertvolles handelt.

Puech, aufbauend auf Milik, zieht an dieser Stelle 1 Hen 8,1-2 heran, wo verschiedene Künste aufgelistet werden, die Asa‘el den Menschenfrauen lehrt, worunter auch die der Färberei ist.¹⁹¹ Diese Passage kritisiert ähnlich wie z.B. Jes 3,16-24 das Schmücken der Frauen mittels Schmuck und Schönheitsmittel, da dies Gottlosigkeit, Unzucht und ein Irregehen der Menschen evoziert. In 1 Hen 8 geht es aber vornehmlich darum, dass dieses Wissen um Schönheitsmittel etwas ist, was Gott den Men-

¹⁸³ Ex 41,42 (vgl. auch Dan 5,29). Vgl. Matthews, „Anthropology of Clothing,“ 25-36.

¹⁸⁴ Vgl. auch Ps 45,14; Ez 16,10; 26,16 (hier wird jeweils רקמה „Buntes, Buntgewirktes“ verwendet).

¹⁸⁵ Vgl. z.B. Gen 38,14.19.

¹⁸⁶ Vgl. z.B. Gen 37,34; 2. Sam 3,31; Jes 22,12.

¹⁸⁷ Vgl. z.B. Ex 28,2; 35,19; 40,13.

¹⁸⁸ Vgl. z.B. Jes 6,1; Ez 1; bzw. siehe auch Abschnitt *c Beschreibung himmlischer und außergewöhnlicher Figuren*.

¹⁸⁹ *TAD* B2.6,7-8; B3.8,8 und B6.1,9.

¹⁹⁰ Vgl. 4Q405 20ii-22,11 und 4Q405 23ii,8.9 Diese Beschreibungen müssen wahrscheinlich als eine Interpretation der Thronsallvision in Ez 1 gesehen werden (hierbei vor allem Ez 1,28).

¹⁹¹ Vgl. Puech, *DJD* 31:326, bzw. Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 81. Problematisch an dieser Sache ist, dass es für diese Stelle keine aramäischen Zeugen gibt, sodass sich dieser Verweis vor allem auf Rekonstruktionen aufbaut. Miliks Ergänzung lehnt sich wahrscheinlich an den Midrasch zu Šemhaza und ‘Azazel an, wo beide Figuren für alle Arten der Färberei verantwortlich sind (ממונה על כל מיני צבעונין; A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, IV, 128: Zitiert in Milik, „4QVisions de ‘Amram,“ 81).

schen nicht zugeordnet hat und demzufolge unerlaubt und schlecht ist.¹⁹² Auch wenn nun der Begriff צבעין in diesem Kontext gestanden hat oder nicht, so wird doch deutlich, dass gefärbte und bunte Kleidung zunächst etwas Wertvolles und Luxuriöses darstellt und allem Anschein nach auch königlich bzw. herrschaftlich konnotiert sein kann. 1 Hen 8 und Jes 3,16-24 zeigen hierbei, dass luxuriöse Kleidung in einem religiösen Kontext aber auch negativ gesehen werden können. Auf dieser Basis könnte dementsprechend vermutet werden, dass es sich bei der Beschreibung der Kleidung von Melki Reša' um eine Kritik an einer wohlhabenden Klasse handeln könnte, die vermutlich einen gesellschaftlichen Konflikt widerspiegelt.¹⁹³ Ob eine solche Auffassung plausibel sein kann, sollen die folgenden Ausführungen zeigen, in denen der Fokus vor allem auf die Erscheinung und Kleidung priesterlicher und himmlischer Figuren gesetzt wird.

b. Die Kleidung von Priestern

Neben den kurzen Erwähnungen, dass einzelne Figuren wie Joseph oder Daniel mit Gewändern bekleidet wurden oder ein bestimmtes, charakteristisches Kleid tragen, liegt in den frühjüdischen Schriften ein enormer Schwerpunkt auf einer ausführlichen und detailreichen Beschreibung der priesterlichen Kleidung. So kommt es z.B. in Ex 28 zu einer eingehenden Beschreibung des Hohepriesterlichen Ornaments und dessen Material und Farbgebung. Diese Darstellung steht im Zusammenhang mit den Anweisungen für die Stiftshütte, wobei es vor allem durch die gleiche Gestaltung, Symbolik und die gleichen Materialien zu einer unmittelbaren Verknüpfung von Ornat und Heiligtum kommt: „Der Hohepriester erscheint in dieser auf die Kulttopographie farblich abgestimmten Tracht nicht nur wie ein Stück „Inventar“ des Heiligtums, sondern er

¹⁹² Vgl. Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand*, 69. Bachmann schreibt in diesem Zusammenhang zu 1 Hen 8,1-2: „Die Schönheit der Schöpfung noch übertrumpfen zu wollen, kann nur anmaßend sein“ und verweist auf 1 Hen 6,1, wo die Schönheit der Frauen explizit genannt wird, sodass eine Steigerung dieser eigentlich überhaupt nicht nötig sei. Dementsprechend sei eine solche Lehre ein Vertrauensbruch mit Gott.

¹⁹³ So Duke, *Social Location*, 85-88. Nach Duke macht die unterschiedliche Charakterisierung der beiden Figuren nämlich mehr Sinn, wenn ein rezenter interner priesterlicher bzw. levitischer Konflikt im Hintergrund stünde.

partizipiert, vermittelt durch das ihn umgebende Prachtgewand, an der in das Zentrum der Heiligkeit weisenden Symbolik.“¹⁹⁴ Demnach dient das Bild des farbreichen und kostbaren Gewandes in Ex 28 ähnlich wie in Ben Sira 50,5-11 dem Aufzeigen der Herrlichkeit und Größe des Hohenpriesters.¹⁹⁵ Andererseits wird sein Amt hiermit gleichzeitig in gewisser Weise königlich bzw. herrschaftlich konnotiert und der Hohepriester selbst wird als Stellvertreter des Volkes charakterisiert.¹⁹⁶ Er ist somit eine Art Mittlerfigur zwischen der Gottheit und dem Volk.

Hieran anschließend wird anhand der Kleidung der jeweilige Status innerhalb der Priesterschaft kenntlich. So verdeutlicht z.B. Lev 8,1-13 die Investitur Aarons zum Hohepriester allein mittels des Aktes der Salbung und der besonderen Kleidung, die sich vollkommen von der einfachen Linnenbekleidung der einfachen Priester unterscheidet.¹⁹⁷ Infolgedessen gibt es innerhalb der Priesterschaft zwei unterschiedliche Arten der Gewandung: Einerseits das schmuckvolle, aufwendige hohepriesterliche Ornat und andererseits die schlichte Linnenkleidung.

Die Linnenkleidung scheint gegenüber dem hohepriesterlichen Ornat vielmehr die gewöhnliche Priestergewandung zu sein. So zeigen z.B. Ez 42,14 und 44,19, dass die priesterliche Kleidung für den normalen Dienst im inneren Bereich des Heiligtums bestimmt ist und schließlich abgelegt werden muss, wenn sich die Priester dem nähern, was zum Volk gehört, damit nicht die Heiligkeit auf das Volk übertragen werde.¹⁹⁸ Somit wird hier auf Grund der Heiligkeit der priesterlichen Kleidung auch eine Differenz zwischen Volk und Priesterschaft deutlich. In diesem Zusammenhang ist insbesondere Lev 16 interessant, da hier der Hohepriester am Versöhnungstag nicht seinen schmuckvollen Ornat trägt, sondern sich vielmehr in einfacher, aber heiliger Linnenkleidung in das Allerheiligste begibt und so vor JHWH tritt.¹⁹⁹ Nach Himmelfarb trage der Hohepriester am Versöhnungstag linnene Kleidung, da diese im Ge-

¹⁹⁴ Podella, *Das Lichtkleid JHWHs*, 69.

¹⁹⁵ Vgl. Duke, *Social Location*, 87.

¹⁹⁶ Zur königlichen Thematik vgl. z.B. die Beschreibungen in Hdl 3,10 (Salomos Thron); Ri 8,26 (Königsgewänder Midians); Est 1,6 (Beschreibung königlicher Herrlichkeit); Ez 23,5 (Gewänder der Statthalter); Ez 27,7.16.24 (Handelsgut und Königsgewänder). Der Stellvertretungsgedanke wird z.B. durch die Eingravierung der Namen der Stämme Israels auf den Steinen der Brustplatte verdeutlicht. Vgl. Podella, *Das Lichtkleid JHWHs*, 67-71 (insbesondere auch Fußnote 99 auf S.67 seiner Arbeit).

¹⁹⁷ Vgl. z.B. Ex 28,42-43; Lev 6,3-4; 16,4.23-24 (ⲓⲃ); Vgl. Podella, *Das Lichtkleid JHWHs*, 64.

¹⁹⁸ Vgl. Podella, *Das Lichtkleid JHWHs*, 64.

¹⁹⁹ Vgl. Lev 16,4.23 (ⲓⲃ).

gensatz zum Ornat eine Heiligkeit reflektiere, die jegliches Gold und Silber und jegliche Farben übersteigen würde und somit auf eine Sphäre deute, die jenseits von allem Materiellen liege.²⁰⁰ Meines Erachtens muss aber genau anders herum gedacht werden: Die Linnenkleidung ist im Gegensatz zum hohepriesterlichen Ornat vielmehr die ursprüngliche und daher normale Priesterkleidung; Das bunte Ornat scheint dagegen eher eine (spät-)nachexilische Entwicklung zu sein, die das Priesterliche und das Herrschaftliche zu vereinen scheinen möchte.²⁰¹

Die Betrachtung der Kleidung der Priester ist für die Darstellung der beiden übermenschlichen Figuren in der Traumvision insofern aufschlussreich, da sie vor allem zweierlei deutlich gemacht hat: Einerseits konnte so gezeigt werden, dass es zunächst einmal die linnene Kleidung ist, die ursprünglich und gewöhnlich mit dem priesterlichen Kult und dem Kontakt zur Gottheit zusammengebracht und die als heilig erachtet wird. Auf der anderen Seite werden durch die bunte Kleidung vornehmlich herrschaftliche Attribute, Größe und Reichtum vergegenwärtigt, wodurch der Hohepriester zum Verbindungsglied zwischen Gott und Volk wird. Auch wenn hierbei nicht das gleiche Vokabular verwendet wird, so bedeutet dies doch für die bunte Kleidung von Melki Reša‘, dass sie zunächst einmal nicht mit Heiligkeit und Gottesnähe in Verbindung gebracht werden kann, da dies auf priesterlicher Ebene eher durch schlichte, linnene Kleidung geschieht.²⁰² Vielmehr kann sie noch stets als eine Demonstration von Herrschaft und Reichtum erachtet werden. Andererseits scheint es in diesem Zusammenhang logisch, dass der Gegenüber von Melki Reša‘, Melki Šedeq, ein linnenenes Kleid trägt, da sein Name nicht nur mit dem Priestertum des Höchsten Gottes verknüpft werden kann,²⁰³ sondern in Amrams Nachtgesicht für den Zugang zu einem gottgefälligem Weg steht. Dementsprechend könnte man vermuten, dass hinter der Beschreibung der beiden übermenschlichen Figuren in der Traumvision Amrams ein Konzept steht, welches entweder durch eine Trennung von Priestertum und weltliche Herrschaft gekennzeichnet ist oder generell postuliert, dass der

²⁰⁰ Vgl. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 18.

²⁰¹ Vgl. hierzu auch die oben besprochenen Stellen in Ez; Vgl. Podella, *Das Lichtkleid JHWHs*, 64; und Dörfel, *Engel in der apokalyptischen Literatur*, 64-66.

²⁰² In diesem Zusammenhang ist es aber interessant, dass in den Targumim zu Ex 28,5.6.8 das Wort צבע „Farbe“ verwendet wird, um das hohepriesterliche Ornat zu beschreiben.

²⁰³ Vgl. Gen 14,18; Ps 110,4.

Weg zu Gott nur mit einer Absage an jeglichem Reichtum und jeglicher Macht einhergeht. Aber um diese Frage letztendlich beantworten zu können, muss auch ein Blick auf die Gewandung himmlischer Wesen geworfen werden, da ja die beiden Figuren in *4QVisions of Amram* eigentlich als übermenschlich erachtet werden.

c. *Beschreibungen himmlischer und außergewöhnlicher Figuren*

Dass es in nachexilischer Zeit immer mehr zu einem ausgebreiteten Interesse an Engeln und himmlischen Wesen kommt und diese hierbei vor allem in Träumen und Visionen eine immer wesentlichere Rolle einnehmen, ist allgemein bekannt. In diesem Kontext scheint das Bild der Engel und himmlischen Wesen auch mit der Vorstellung zusammenzuhängen, dass sie als eine Art himmlische Priesterschaft gesehen werden, die Dienst an Gott in einem himmlischen Tempel ausüben.²⁰⁴ Dementsprechend kann man vermuten, dass die Darstellung ihrer Kleidung in einem ähnlichen Zusammenhang steht. Auf der anderen Seite erscheinen sie aber auch als Gottes Boten und Stellvertreter, sodass es ebenfalls zu überlegen gilt, ob und inwiefern sie charakteristische Erscheinungsformen der Gottheit übernehmen können. Dementsprechend soll nun im Folgenden der Blick auf vor allem markante Beschreibungen von himmlischen Wesen gelegt werden, die möglicherweise einen Beitrag zur Erhellung der Darstellung in der Traumvision Amrams bieten können.

Dan 7,9-10 und 1 Hen 14 stellen in diesem Zusammenhang zwei ähnliche Beispiele für eine Thronsaalvision dar, in der die Erscheinung der Gottheit und vor allem sein Gewand, sein Thron und seine Umgebung beschrieben wird. In 1 Hen 14 wird geschildert, wie Henoch in einer seiner Visionen vor den Thron Gottes gelangt und hierbei genauestens berichtet, was er sieht. Die Gottheit selbst wird hierbei eigentlich nicht beschrieben, sondern vielmehr die Tatsache seiner Herrlichkeit und sein Ge-

²⁰⁴ So z.B. Jes 6; Jub 31,14; *4Q* und *11QSongs of the Sabbath Sacrifice*; Vgl. Flannery-Daily, *Dreamers*, 201-208. Hierbei sei z.B. auch die Vorstellung des *angelus interpretis* aus dem Bild erwachsen, dass die Priester in der Antike eigentlich für die Trauminterpretation zuständig gewesen seien. Indem die Engel nun als himmlische Priester gedacht worden seien, hätten sie deren Funktion als Interpreten übernommen.

wand.²⁰⁵ Aber auch hier kann Henoch das Aussehen des göttlichen Gewandes nur mit Hilfe eines Vergleiches in Worte fassen: Es ist strahlender als die Sonne und weißer als der Schnee. Letzteres ist auch das Bild, das in Dan 7,9 verwendet wird.²⁰⁶ Im Zusammenhang mit dem hell strahlenden Charakter der Kleidung fällt auf, dass der Raum und das Umfeld Gottes vor allem durch die Anwesenheit von flammendem Feuer charakterisiert sind, wodurch es insgesamt zu einer Reminiszenz an Theophanieschilderungen kommt.²⁰⁷ Dementsprechend dient diese Lichtsymbolik wahrscheinlich dem Ausdruck der Unnahbarkeit und Herrlichkeit der Gottheit.²⁰⁸

Die Formulierung „weiß wie Schnee“ kann man neben Ps 51,9 und Jes 1,18, wo sie im Kontext von menschlicher Sünde steht und einen Zustand der Freiheit von Sünde bezeichnet, nur noch in 1 Hen 106,2.10 finden.²⁰⁹ In Bezug auf Jes 1,18 ist es interessant, dass שלג hier im Parallelismus zu צמר „Wolle“ steht, da in Dan 7,9 das Haar des Hochbetagten wie Wolle ist (עמר²¹⁰). Dementsprechend scheint es hier nahe zu liegen, dass die Darstellung des Hochbetagten vor allem seine Freiheit von Sünde in den Vordergrund stellt.²¹¹ Himmelfarb erklärt die Weiße der Kleidung dagegen so, dass 1 Hen 14 als eine Schilderung des himmlischen Tempel gelesen werde müsse, wobei der Hochheilige in Relation zum Hohepriester in seiner linnenen Gewandung am Versöhnungstag (Lev 16,4) gesetzt werde könne.²¹² Die Kleidung illustrierte nämlich Schuldlosigkeit und Reinheit, was dann auch gleichermaßen für das Kleid Gottes gelte.²¹³ Wie dem auch sei, so scheint es, dass die weiße Kleidung der Gottheit der

²⁰⁵ 1 Hen 14,20.

²⁰⁶ Im Unterschied zu 1 Hen 14,19 wird in Dan 7,9 aber von mehreren Thronen gesprochen (כרסון). Nach Collins (*Daniel*, 301) müsse die Mehrzahl so verstanden werden, dass noch ein zweites himmlisches Wesen dort Platz nehmen solle – seines Erachtens ist dies „einer, der einem Menschen gleicht,“ dem Macht und Königtum gegeben werden (Dan 7,13) und der auch mit Michael identifiziert werden könne (vgl. Collins, *Daniel*, 310.318). Die Beschreibungen hinsichtlich des Aussehens beziehen sich aber dennoch nur auf den Hochbetagten.

²⁰⁷ Vgl. z.B. Ex 19,18; Dtn 4,12.36. Vgl. aber auch insbesondere die Thronwagenvision in Ez 1 (vor allem Ez 1,4.25-28), wo Ezechiel etwas mit einem Aussehen von Feuer und von Glanz in den Zusammenhang mit der Thronerscheinung bringt, und Ps 104,1a-2b.

²⁰⁸ Vgl. Dörfel, *Engel in der apokalyptischen Literatur*, 140.

²⁰⁹ 1 Hen 106,2.10 beschreibt das Aussehen Noachs nach seiner Geburt und soll später in diesem Abschnitt noch genauer besprochen werden.

²¹⁰ עמר ist etymologisch ja mit צמר verwandt.

²¹¹ Dies scheint insbesondere auch deshalb möglich zu sein, weil die Kombination von שלג und צמר neben Jes 1,18 und Dan 7,9 nur noch in Ps 147,16 vorkommt, wo es im Rahmen der Darstellung Gottes als Schöpfer verwendet wird. Zur Sündenthematik und dem Rein werden, vgl. auch Dan 11,35.

²¹² Vgl. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 18.

²¹³ Vgl. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 18.

Demonstration seiner Heiligkeit, Reinheit, Gerechtigkeit und Sündlosigkeit dient und hierbei auch vor allem mit Licht (Feuer) zusammenzuhängen. Die Frage ist nun, ob andere himmlische Wesen auf ähnliche Weise hinsichtlich ihrer Kleidung charakterisiert sind oder vielmehr eigene Akzente setzen.

Ein Beispiel für die Beschreibung eines Engels kann man in Dan 10,5-6 finden. Daniel beschreibt dieses Wesen (איש אחד) als Träger eines linnen Gewandes (לבוש) mit einem Angesicht wie ein Blitz und mit Augen wie Feuerfackeln. Die Figur erinnert auf diese Weise einerseits an Theophanieschilderungen bzw. Charakteristika Gottes und vor allem an die Thronwagenvision in Ez 1,²¹⁴ andererseits an die priesterliche, linnene Kleidung.²¹⁵ Dementsprechend ist das Aussehen des Wesens in Dan 10,5-6 sowohl göttlich bzw. himmlisch, als auch irdisch bzw. priesterlich konnotiert, wobei aber auffällt, dass die Beschreibung der Gewandung keine Farben beinhaltet. In diesen Zusammenhang kann man auch auf Ez 9,2-3,11; 10,2 und Dan 12,6-7 verweisen, wo die Figuren in den Visionen auch Gewänder aus Leinen (בד) tragen, so dass anzunehmen ist, dass es sich diesbezüglich um eine breitere Tradition handelt.²¹⁶

Bevor es zu einem Vergleich mit der in der Traumvision Amrams beschriebene Kleidung kommt, soll erst noch ein Blick auf die Schilderung des Aussehens Noachs nach seiner Geburt in 1 Hen 106 geworfen werden.²¹⁷ Noach wird in einer Zeit geboren, die vor allem im Zeichen des Abstiegs der Wächter, ihrem Verkehr mit den Menschenfrauen, der Geburt der Mischlingskinder und infolgedessen der Gewalt und der Ungerechtigkeit steht.²¹⁸ Somit befürchtet sein Vater Lamech, als er sieht, dass Noachs Haut weiß wie Schnee und rot wie eine Rosenblüte und sein Haar wie Wolle sind und seine Augen wie das Licht der Sonne strahlen, dass er kein Kind von ihm selbst, sondern von den Engeln des Himmels ist.²¹⁹ Einerseits gibt diese Schilderung Aufschluss darüber, wie sich das Aussehen der Engel bzw. deren Kinder vorgestellt

²¹⁴ Für ברק z.B. Ex 19,16; Ps 97,4; Ez 1,13; Für לפידי אש z.B. Gen 15,17; Ex 20,18; Ez 1,13; für עין קלה Ez 1,7.

²¹⁵ Vgl. Ex 28,42; Lev 6,3 und 16,4 (בד).

²¹⁶ Bei diesen Beispielen fällt aber auf, dass sich die Beschreibung des Äußeren dieser Figuren auf die Nennung ihrer linnen Kleidung beschränkt, sodass es hier zu keiner Konnotation an das göttliche Erscheinungsbild kommt.

²¹⁷ Vgl. hierzu auch 1Q20 2-5, wo in ähnlicher Weise von der Geburt Noachs berichtet wird. Der Text ist aber hier leider nur sehr fragmentarisch erhalten.

²¹⁸ Vgl. Gen 6,1-4; und 1 Hen 6-8 (bzw. 6-36).

²¹⁹ Vgl. 1 Hen 106,5-6.

wurde. Andererseits erinnert diese Beschreibung vor allem an das Aussehen des Hochheiligen in 1 Hen 14,20 und Dan 7,9.²²⁰ Es wird aber auch in Dan 12,3 erwähnt, dass die Verständigen glänzen werden, sodass nicht nur die Gottheit und die Engel, sondern auch Menschen, sofern sie gerecht und verständig sind, mit Hilfe von Lichtsymbolik charakterisiert werden können.²²¹ Letztendlich wird Henoch befragt, um Gewissheit über die Vaterschaft und über die Rolle Noachs zu erlangen. Dieser verkündet, dass mit Noach eine Wende in der Welt einhergehe und es zu einem Ende der Sünde und Gottlosigkeit auf Erden kommen werde. Stattdessen stellen Noach und seine Nachkommen den Rest dar, der gerettet wird und mit dem wieder das Gute, die Gerechtigkeit und die Freude auf Erden zurückkehrt.²²² Dementsprechend scheint das außergewöhnliche Aussehen nicht unbedingt anzuzeigen, dass von Noach mit göttlicher Konnotation gedacht werden muss, sondern vielmehr, dass er einen exceptionalen Menschen darstellt, der vor allem durch seine Erwählung und seine Gerechtigkeit charakterisiert ist und dadurch für die gesamte Welt eine absolut relevante Rolle einnimmt.²²³

Die Beispiele haben gezeigt, dass das Aussehen himmlischer und außergewöhnlicher Figuren vor allem mit Lichterscheinungen und Weiße illustriert wird. Bei einer Beschreibung der Kleidung wird hierbei entweder auf die außergewöhnliche Weiße oder genauer auf ihr Material eingegangen, wobei letzteres wie das einfache Priestergewand aus Leinen besteht. Entsprechend bezeichnet diese Symbolik vor allem Gerechtigkeit, Reinheit und Sündlosigkeit. Für die Darstellung der beiden Figuren in der Traumvision Amrams bedeutet dies, dass anzunehmen ist, dass das Gegenüber von Melki Reša‘ in einer ähnlichen Weise charakterisiert ist, vor allem auch wegen seines Namens und, weil er ausschließlich mit dem Licht in Verbindung gebracht werden kann.

²²⁰ Vgl. z.B. die Formulierungen „weiß wie Schnee“, „wie Wolle“ oder „wie die Strahlen der Sonne.“

²²¹ Vgl. VanderKam, „The Birth of Noah,“ 225. Nach VanderKam scheint dann auch diese Lichtsymbolik das Ziel zu haben, Noach als einen „superhuman character“ zu präsentieren. Vgl. hierzu aber auch 1 Hen 1,8 und 4Q542 1i,1.

²²² Vgl. 1 Hen 106,13-107,3.

²²³ Vgl. VanderKam, „The Birth of Noah,“ 231.

d. Fazit

Die Betrachtung der Kleidung und hierbei insbesondere der Farbe hat deutlich gemacht, dass Buntheit bzw. Gefärbtheit von Kleidung überwiegend herrschaftlich konnotiert ist und mit Reichtum in Verbindung gebracht wird. Es fällt auf, dass es abgesehen vom Hohepriester und von denjenigen, die im Kontext von Herrschaft und Reichtum stehen wie z.B. Joseph, Daniel, die Frauen Jerusalems oder Könige, zu keiner Beschreibung von Figuren kommt, die bunte Kleidung tragen und zudem als übermenschlich identifiziert werden könnten. Dementsprechend lässt sich keine Vorstellung finden, die für die Bekleidung von Melki Reša‘ einen direkten Hintergrund darstellen könnte. Dennoch kann so resümiert werden, dass Melki Reša‘ mittels seiner Kleidung vor allem eben für Reichtum und, damit wahrscheinlich verbunden, Macht und Herrschaft steht – Dinge, die nicht gerade Gottesnähe oder Heiligkeit bezeichnen.

Demgegenüber nimmt weiße und linnene Kleidung vor allem im Kult und hinsichtlich des Aussehens der Gottheit und himmlischer bzw. außergewöhnlicher Figuren eine besondere Rolle ein. Hierbei steht sie vornehmlich für Heiligkeit, Gerechtigkeit, Reinheit und Sündlosigkeit und ist auch die gewöhnliche Priestergewandung. Da die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* vermutlich aus priesterlichem bzw. levitischen Milieu stammt, ist anzunehmen, dass sie mit der Farbsymbolik der Kleidung vertraut waren und demnach dem Opponenten von Melki Reša‘ ihre eigene, i. e. die priesterliche Linnenkleidung zugeordnet haben.

Dementsprechend ist es deutlich, dass die beiden Figuren in der Traumvision Amrams für zwei verschiedene Orientierungen stehen: Melki Sedeq kann anhand seiner vermutlichen Kleidung als Vertreter eines Lebens gesehen werden, das der Gottheit gewidmet und durch Heiligkeit und Gerechtigkeit geprägt ist. Melki Reša‘ steht dagegen für das Gegenteil: Ein Leben, was sich an Materiellem und wahrscheinlich an Macht orientiert. Ob diese Gegenüberstellung einen gesellschaftlichen Konflikt oder gar eine Differenz innerhalb der Priesterklasse widerspiegelt, wie Duke es postuliert, ist meines Erachtens aber hypothetisch. Eher scheint es möglich, dahinter eine basale Kritik zu sehen, wobei diese aber vornehmlich als Orientierungs- und Stabilisie-

runghilfe des eigenen Kreises gedeutet werden müsste. Die hohepriesterliche Kleidung zeigt zwar auf, dass auch in einem priesterlichen Kontext schmuckvolle und luxuriöse Gewandung anscheinend eine Rolle spielen kann und hierbei als Symbolik für Macht und Reichtum gedeutet werden könnte. Aber daraus kann man meines Erachtens nur schließen, dass die Verfasserschaft ein solches (hohe)priesterliche Bild keineswegs vertritt, sondern vielmehr an dem „klassischen“ Ideal des Priesters festhält, das gleichermaßen mit den allgemeinen gegenwärtigen Vorstellungen von dem Erscheinungsbild der Gottheit, von himmlischen Wesen und vom Gerechten übereinkommt.

Teil 3: Religionsgeschichtlicher Ausblick und Zusammenfassung

VII. *4QVisions of Amram* und der Zoroastrismus

Hultgård schreibt in seinem Artikel „Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion: ein religionsgeschichtliches Problem“ Folgendes zum Verhältnis von *4QVisions of Amram* und den iranischen Vorstellungen: „Es kann kein Zweifel sein, daß die dualistische Anschauung, wie sie besonders im ‘Amram Apokryphon’ hervortritt, sich unter dem Einfluß der iranischen Gedankenwelt ausgebildet hat. Der Dualismus ist ein auffallendes Merkmal der verschiedenen Religionsformen des Iran, während er der israelitischen Religion fremd ist.“²²⁴ Seines Erachtens könne man in der Gegenüberstellung zweier Mächte, die von einer höheren Gottheit die Herrschaft über die Menschheit bekommen hätten, in der Wahl zwischen Gut und Böse und in der Licht-Finsternis-Symbolik Elemente finden, die *4QVisions of Amram* mit der iranischen Religion gemein hätte, aber anderweitig nicht in der israelitischen Religion vorkämen.²²⁵ Auch nach Kobelski spiegle die Traumvision Amrams hinsichtlich der Gegenüberstellung zweier übermenschlicher Figuren einen Einfluss der iranischen Vorstellung einer dualistischen Welt zweier Geister wider.²²⁶

In diesem Kapitel soll nun daher geschaut werden, ob und inwiefern eine solche Annahme, wie sie Hultgård und Kobelski behaupten, gerechtfertigt sein kann. Hierbei soll einerseits überprüft werden, ob eine Beeinflussung der Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* in Bezug auf chronologische Gegebenheiten und Kulturkontakt überhaupt möglich ist. Andererseits sollen die Grundzüge der iranischen Religion kurz aufgezeigt werden, auf deren Basis es anschließend zu einem Vergleich mit den in der Traumvision Amrams deutlich werdenden Vorstellungen kommen soll.²²⁷

²²⁴ Hultgård, „Judentum und Iranische Religion“, 549.

²²⁵ Vgl. Hultgård, „Judentum und Iranische Religion“, 549-550.

²²⁶ Vgl. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*. 76.

²²⁷ Eine Darstellung der wesentlichen Grundelemente der iranischen Religion ist, insbesondere für einen Laien in diesem Fach, insofern schwierig, als es in der gegenwärtigen Iranistikforschung anscheinend keinen basalen Konsens hinsichtlich der Interpretation der Textquellen gibt (vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 481). Infolgedessen können die folgenden Beschreibungen nicht mehr als ein Versuch gesehen werden, einen groben Überblick über die in der rezenten Forschung thematisierten Kernaussagen des Zoroastrismus zu bieten.

Im Zusammenhang mit der Diskussion von *4QVisions of Amram* sind vor allem drei Elemente des Zoroastrismus betrachtenswert: Die Gegenüberstellung zweier Prinzipien, die Vorstellung der Wahl zwischen diesen beiden Prinzipien und das Bild von Licht und Finsternis. Diese drei Charakteristika scheinen sich nämlich auf den ersten Blick in der Traumvision Amrams wieder zu finden. Abschließend soll dann auf dieser Grundlage eine mögliche Einschätzung hinsichtlich des Verhältnisses von *4QVisions of Amram* und der iranischen Religion geboten werden.

a. Voraussetzungen für eine mögliche Beeinflussung

Im Kapitel zum methodischen Ansatz dieser Arbeit (Kap. II.) wurde schon allgemein darauf eingegangen, welche Voraussetzungen für einen möglichen kulturellen Einfluss erfüllt sein müssen. Hierbei wurde gesagt, dass ein solcher Einfluss dann wahrscheinlich sei, wenn in einer gewissen Kultur entweder neue Vorstellungen oder Konzepte erkennbar werden oder schon vorhandene eine neue Bedeutung bekommen und das Auftreten dieser Vorstellungen und Konzepte nicht innerhalb dieser Kultur erklärbar sei. Um diesbezüglich einen Einfluss von außen postulieren zu können, muss sowohl eine chronologische Vorgängigkeit dieser Bestände in einer anderen Kultur als auch ein Kontakt zwischen diesen beiden Kulturen vorliegen. Dementsprechend soll nun geschaut werden, inwiefern dies hinsichtlich der Konzepte der iranischen Religion mit Blick auf das Frühjudentum der Fall sein kann.

In Bezug auf die Datierung der iranischen Vorstellungen besteht insofern ein Problem, dass die ältesten schriftlichen Überlieferungen dieser Religion selbst aus nachchristlicher Zeit stammen und man daher einerseits auf eine Sprachanalyse dieser Texte, andererseits auf Quellen bzw. Verweise in anderen, dieser Religion nicht zugehörigen Zeugnissen angewiesen ist.²²⁸ Die *Avesta*, eine Sammlung von verschiedenen, vor allem rituellen und liturgischen Texten, stellen wahrscheinlich die ältesten Überlieferungen des Zoroastrismus dar und werden generell in die erste Hälfte des ers-

²²⁸ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 480; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 55-58.

ten Jahrtausend v. Chr. datiert.²²⁹ Hierunter befinden sich auch die *Gathas*, die „Hymnen“ bzw. „Lieder,“ die auf Zarathustra, dem Gründer der iranischen Religion, i. e. des Zoroastrismus, zurückgeführt und somit als ältester Teil der *Avesta* gesehen werden.²³⁰ Im Allgemeinen wird vermutet, dass Zarathustra um das Jahr 1000 v. Chr. lebte.²³¹ Hinsichtlich *4QVisions of Amram*, das vermutlich ungefähr im 2. Jh. v. Chr. verfasst worden ist, kann somit eine chronologische Vorgängigkeit grundsätzlich angenommen werden. Dementsprechend stellt sich nun die Frage, ob es zu einem Kulturkontakt gekommen ist, aus dem eine mögliche Beeinflussung der Kreise, aus dem die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* stammt, durch iranische Vorstellungen hervorgegangen sein könnte, und wie ein solcher Kulturkontakt ausgesehen haben könnte.

Es ist anzunehmen, dass ein möglicher Kulturkontakt hinsichtlich des Zoroastrismus und des Frühjudentums vor allem in exilisch-nachexilischer Zeit stattgefunden haben könnte. Einerseits spielt in diesem Zusammenhang die Deportation lokaler Eliten aus Palästina in das mesopotamische Kernland durch die Neuassyrier und Babylonier und deren Kontakte in die Heimat eine wesentliche Rolle. Andererseits muss wahrscheinlich vor allem die achämenidische Hegemonie über Palästina (ca. 550-333/2 v. Chr.) als eine Zeit des kulturellen Austausches zwischen Juden und Persern gesehen werden.²³² Die Kontakte zwischen Persern und Juden sind hinsichtlich des Zoroastrismus insofern relevant, als die achämenidischen Könige seit Dareios I. (522-486 v. Chr.) im Rahmen ihrer politischen Ideologie auf Ahura Mazda und einem dualistischen Konzept rekurren, das wahrscheinlich Aspekte der in der *Avesta* deutlich werdenden Vorstellungen aufgreift.²³³

Des Weiteren ist die babylonisch-persische Zeit auf der einen Seite durch eine Internationalisierung und Vermischung der Kulturen geprägt, die vor allem auf wirt-

²²⁹ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 480; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 56.

²³⁰ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 480; und Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 124.

²³¹ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 480; Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 124; und Boyce, *History of Zoroastrianism*, 190. Boyce gibt sogar als möglichen Zeitraum für die Lebenszeit Zarathustras 1400-1000 v. Chr. an.

²³² Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 485; und Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 122-123.

²³³ Vgl. Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 129.

schaftlichem und kulturellem Austausch basiert.²³⁴ Auf der anderen Seite ist aber das persische Großreich auf Grund einer Politik, die auf einer begrenzten Selbständigkeit lokaler Institutionen vor allem in kultischer Hinsicht aufbaute, durch einen parallelen Regionalismus gekennzeichnet, die in einer heterogenen religiösen und kulturellen Pluralität hinsichtlich der einzelnen Regionen ihren Ausdruck findet.²³⁵ In diesem Zusammenhang ist es auch von Belang, dass die Perser ihren untergebenen Nationen die eigene Religion nicht aufzwingen, sodass eigentlich zu erwarten ist, dass die persische Kultur eher weniger Auswirkungen auf die Vorstellungswelt der Mehrheit dieser Bevölkerungen gehabt hat.²³⁶ Dementsprechend ist das Achämenidenreich durch eine Gleichzeitigkeit eines regionalen Partikularismus und eines gesamtreichsorientierten Universalismus charakterisiert,²³⁷ wobei es aber wahrscheinlich nur die Eliten sind, die an einem möglichen Kulturaustausch partizipierten.

Hinsichtlich der Abfassungszeit von *4QVisions of Amram* könnte aber auch die hellenistische Zeit eine wesentliche Rolle gespielt haben. Diese Epoche ist vor allem durch wechselnde Hegemonien (Seleukiden, Ptolomäer), das Aufkommen der Parther und eine partielle Hellenisierung gekennzeichnet, sodass Judäa nicht nur politisch, sondern auch religionsgeschichtlich eine relativ instabile und wechselhafte Zeit durchlebte.²³⁸ Dies hatte vermutlich gleichermaßen wie die Perserzeit eine Art allgemeine Neuorientierung und Positionierung zur Folge, in der man sich auch mit fremden Kulturen beschäftigte, wobei vornehmlich das Griechische und Aramäische als Medium des Austausches eine wichtige Funktion einnahmen.²³⁹

Diesbezüglich stellt sich aber die Frage, wie eine Übermittlung iranischer Vorstellungen ausgesehen haben könnte, da diese Traditionen zu dieser Zeit nur mündlich in einer Sprache überliefert wurden, die eigentlich nur von denjenigen verstanden worden ist, die dieser Religion bzw. Kultur angehörten.²⁴⁰ De Jong nimmt in dieser Hin-

²³⁴ Hierbei spielen z.B. Handelswege, das Aramäische als *lingua franca* und der nachweisbare Import von Kultgegenständen eine Rolle. Vgl. Berlejung, „Geschichte“, 153.

²³⁵ Vgl. Berlejung, „Geschichte“, 150.153; und Ahn, „»Toleranz« und Reglement“, 195.

²³⁶ Vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 485.

²³⁷ Berlejung, „Geschichte“, 150.

²³⁸ Vgl. Berlejung, „Geschichte“, 178-192.

²³⁹ Vgl. Ahn, „»Toleranz« und Reglement“, 206; und de Jong, „Iranian Connections“, 487. Dies wird z.B. anhand griechischer Quellen deutlich, die nicht-griechische Kulturen thematisieren (vgl. z.B. Plutarch, *De Iside et Osiride* 46-47, vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 484).

²⁴⁰ Vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 482; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism“, 89.

sicht einen Transmissionsprozess an, bei dem die Traditionen aus ihrem ursprünglichen gesellschaftlichen Kontext mittels einer Art Mission bei anderen iranischen Völkern bekannt und von diesen übernommen wurden, wobei sie letztendlich bis zu den persischen Königen gelangten.²⁴¹

Dementsprechend scheint es durchaus möglich, dass auch frühjüdischen Kreise wie z.B. die Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* eine Kenntnis dieser Traditionen und Vorstellungen gehabt haben könnten. Da nicht damit gerechnet werden kann, dass die *Gathas* oder andere Teile der *Avesta* als eine Art Informationsquelle für irgendwelche frühjüdischen Kreise gedient haben,²⁴² ergibt sich das Problem, dass eigentlich nicht genau rekonstruiert werden kann, inwiefern diese möglichen Kenntnisse mit den in der *Avesta* überlieferten Traditionen übereinstimmen und wie diese iranischen Vorstellungen zu dieser Zeit verstanden worden sind.²⁴³ Demnach schlussfolgert de Jong hinsichtlich einer vergleichenden Untersuchung von iranischen und frühjüdischen Vorstellungen und Texten:

„For this question, the demands should not be exact lexical or literary parallels between two sets of texts, for there are no texts from Iran to rely on. The only possible direction of research can be a structural one, which should first try to answer the question why the sectarian texts from Qumran present so many *more* parallels with Iranian notions than the rest of Jewish literature.”²⁴⁴

Abschließend kann nun festgehalten werden, dass sowohl eine chronologische Vorgängigkeit als auch ein Kulturkontakt gegeben sind, die eine Beeinflussung von *4QVisions of Amram* durch iranische Vorstellungen zunächst einmal prinzipiell möglich machen. Inwiefern aber ein solcher Einfluss wahrscheinlich ist, muss mit Hilfe eines Vergleichs der jeweiligen Traditionen untersucht werden. Demgemäß sollen nun zuerst die wesentlichen Charakteristika der iranischen Religion beschrieben und *4QVisions of Amram* gegenübergestellt werden, bevor es schließlich zu einem abschließenden Fazit bezüglich der Möglichkeit einer Beeinflussung kommen soll.

²⁴¹ Vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 482.

²⁴² Vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 482.

²⁴³ Vgl. auch Skjærvø, „Zoroastrian Dualism“, 89.

²⁴⁴ De Jong, „Iranian Connections“, 496.

b. Die Gegenüberstellung zweier Prinzipien

Gemäß der Tradition geht der Zoroastrismus, wie im vorherigen Abschnitt schon erwähnt, auf Zarathustra als Religionsgründer um 1000 v. Chr. zurück und ist ursprünglich im Osten des Irans anzusiedeln.²⁴⁵ Die *Avesta*, die Lieder, die an Ahura Mazda gerichtet sind, dienen hierbei als Quelle für das Leben und die Lehren Zarathustras. Die Religion selbst basiert wahrscheinlich auf älteren, paganen iranischen Kulturen²⁴⁶ und sieht Ahura Mazda als ihren höchsten Gott in einer Art polytheistischem bzw. henotheistischem System.²⁴⁷ Auch wenn die Welt durch Ahura Mazda geordnet wurde, ist sie andererseits vornehmlich durch die Opposition von Gut und Böse bzw. Wahrheit und Unwahrheit charakterisiert, wobei diese beiden Prinzipien miteinander in Streit stehen und mit zwei Geistern assoziiert werden.²⁴⁸ Diese zwei Geister, von denen sich der eine für das gute Denken und gute Tun, der andere für das schlechte Denken und schlechte Tun entschieden hat, haben durch ihren jeweiligen Beschluss diesen Kampf und diese Spaltung von Gut und Böse bzw. Wahrheit und Unwahrheit in der Welt herbeigeführt.²⁴⁹

„These (are) the two spirits (present) in the primal (stage of one’s existence), twins who have become famed (manifesting themselves as) the two (kinds of) dreams, the two (kinds of) thoughts and words, (and) the two (kinds of) actions, the better and the evil. And between these two, the munificent discriminate rightly, (but) not the misery.” (*Yasna* 30,3)²⁵⁰

²⁴⁵ Vgl. Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 124; und Boyce, *History of Zoroastrianism*, 190.

²⁴⁶ Vgl. Boyce, *History of Zoroastrianism*, 190.

²⁴⁷ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 486; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 71.

²⁴⁸ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 494; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 63.

²⁴⁹ Vgl. Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 124.

²⁵⁰ Vgl. auch *Yasna* 30,5: „Of these two spirits, the deceitful one chooses to do the worst (things), (but) the most prosperous spirit, who is clothed in the hardest diamonds, (chooses) truth, as also (do those) who devotedly satisfy the Ahura with true actions, (Him), the Wise One.“ Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:123-124.

Dementsprechend bezeichnen die beiden Geister den absoluten Gegensatz hinsichtlich ihrer Wahl, ihres Denkens, ihrer Worte und ihres Tun.²⁵¹ Auf diese Weise sind ihr Wesen, ihre Existenz und das jeweilige Tun synonym für das jeweilige abstrakte Konzept, i. e. Wahrheit und Unwahrheit, und verkörpern so die beiden Daseinsmöglichkeiten und Lebensbereiche, die letztendlich auch für die Welt und den Menschen gelten.²⁵² Die Existenz dieser Geister sowie der Welt hat nur einen Zweck, und zwar einen eschatologischen: Die endgültige Überwindung und Vernichtung des bösen Geistes und von allem Bösen, sodass er nicht mehr sein schlechtes Tun und Denken ausüben kann.²⁵³

Im Hinblick auf *4QVisions of Amram* fällt die Ähnlichkeit hinsichtlich der Konzeption zweier sich vollkommen gegenüberstehender, übermenschlicher Entitäten auf, von denen die eine mit dem Guten, die andere mit dem Schlechten identifiziert wird. Gleichermaßen stehen sich nämlich Melki Reša und Melki Šedeq gegenüber und verkörpern hierbei Gottlosigkeit bzw. Gerechtigkeit. Dementsprechend sind sowohl die iranische Religion als auch die Verfasserschaft hinter *4QVisions of Amram* durch die Vorstellung der Zweiteilung der Welt charakterisiert, die einerseits in Relation zu höheren Wesen steht, andererseits auf ethischer Ebene liegt und die Menschheit hinsichtlich der Gottheit und des Glaubens polarisiert.

Auf der anderen Seite unterscheiden sich beide Konzeptionen darin, dass in der Traumvision das eschatologische Moment und der generelle Kampf der beiden übermenschlichen Figuren fehlen. Auch wenn Melki Reša und Melki Šedeq ein Gericht über Amram halten, das letztendlich seine Zugehörigkeit zu einem dieser beiden Figuren nach sich ziehen soll, so geht es primär nicht um die Überwindung und Vernichtung des Bösen oder um einen Kampf, in den nicht nur die beiden Figuren, sondern auch die gesamte Welt involviert ist. Vielmehr scheint in *4QVisions of Amram* diese Polarität gottgegeben zu sein, i. e. Melki Reša und Melki Šedeq scheinen eher eine bestimmte gewollte Funktion im Weltganzen einzunehmen, als dass sie selbst

²⁵¹ Vgl. *Yasna* 45,2: „I shall (now) proclaim the two spirits (present) in the primal (stage) of one’s existence of whom the more prosperous one shall address the harmful one: “Neither our thoughts, nor our pronouncements, nor our intellects, nor our choices, nor our statements, nor our actions, nor our religious views, nor our souls, agree”” (Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:164).

²⁵² Vgl. de Jong, „Iranian Connections“, 494.

²⁵³ Vgl. Boyce, *History of Zoroastrianism*, 233; De Jong, „Iranian Connections“, 493; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism“, 63.

ihre Rolle bewusst gewählt haben. Demnach ist es fraglich, ob sie überhaupt einen eigenen Willen wie die beiden Geister des Zoroastrismus haben.²⁵⁴

Infolgedessen scheint die Art der Existenz der beiden Geister aus der iranischen Religion und der beiden übermenschlichen Figuren insofern ähnlich zu sein, als sie jeweils für bestimmte ethische Prinzipien stehen, wobei sie aber jedoch hinsichtlich des Zweckes ihres Daseins differieren. Man könnte daher bei der Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* höchstens einen zoroastrischen Hintergrund in Bezug auf die Vorstellung zweier übermenschlicher Wesen vermuten, die anhand von ethischen Prinzipien einander gegenübergestellt werden. Um aber vollends über einen möglichen Einfluss seitens der iranischen Religion urteilen zu können, bedarf es auch einer Betrachtung der anderen Kernelemente.

c. Die Wahl zwischen den beiden Prinzipien

Nach iranischem Glauben steht in dem eschatologischen Kampf zwischen Gut und Böse auch der Mensch, der sich für eine der beiden Seiten entscheiden muss. Demnach ist es die Wahl, die ein jeder trifft, die das eigene Leben, aber auch das Schicksal der Welt bestimmt, und in dem jeweiligen Denken und Tun des Menschen seinen Ausdruck findet.²⁵⁵ Diesbezüglich stellt Zarathustra selbst das Vorbild für die richtige Entscheidung dar, da er sich als Gegner des Bösen, aber als Anbeter und Preisender Ahura Mazdas erkenntlich gibt.²⁵⁶ Dies wird in einer *Gatha*-Passage deutlich, in der er nach seiner Identität und seiner Zugehörigkeit gefragt wird:

I realise that Thou art prosperous, O Wise Ahura, when one attends me with good thought and asks me: 'Who are thou? Whose art thou? Why wouldst thou get a date for consultation, O zealous one, regarding thy herds and thyself?'

Then I say to him: "First: (I am) Zaratuštra. (Secondly:) Since I, a true (person), would seek (as allies for myself), enemies of the deceitful one, I could be a strong

²⁵⁴ Vgl. hierzu auch Heger, „Another Look at Dualism,“ 64-76.

²⁵⁵ Vgl. de Jong, „Iranian Connections,“ 493; und Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 72-74.

²⁵⁶ Vgl. Skjærvø, „Zoroastrian Dualism,“ 73.

support for the truthful one if I might gain the adornments of one who exercises power at (his) will, according to how much I praise and extol Thee, O Wise One.”
(*Yasna* 43,7-8)²⁵⁷

Nach Shaked darf diese Wahl nicht als eine absolut freie Entscheidung eines autonomen Menschen gesehen werden, sondern eher als eine Art Bestätigung bzw. Annahme der Haltung, die ein jeder einnehme und die gegenüber einer gezwungenen oder fragwürdigen Pflichterfüllung stehe.²⁵⁸ Vermutlich muss man hierbei bedenken, dass der Zoroastrier stets ein an seiner spezifischen Umwelt relatives Individuum ist, wobei diese Umwelt durch eine Art Polarität von der eigenen Glaubensgemeinschaft und den Außenstehenden gekennzeichnet ist, sodass sich die Frage der Wahl eigentlich nur denjenigen stellt, die schon in Beziehung zu dieser Religion stehen und durch ihre Entscheidung und die darauf folgende Lebensweise ihre Zugehörigkeit sozusagen unter Beweis stellen. Wie dem auch sei, so scheint der Zoroastrismus auf jeden Fall durch einen bewussten Entschluss für oder gegen das Gute und die Wahrheit charakterisiert zu sein, wodurch die Menschheit gleichermaßen wie die beiden Geister in Anhänger der Wahrheit, i. e. Ahura Mazdas, und der Unwahrheit aufgeteilt werden.²⁵⁹

Hinsichtlich der Traumvision Amrams ist der Aspekt der Wahl zwischen zwei sich gegenüberstehenden Prinzipien, wie sie im Zoroastrismus deutlich wird, besonders bemerkenswert, da Amram sich gleichermaßen entscheiden soll, auf welcher Seite er bezüglich zweier übermenschlicher Figuren und Herrschaftsbereiche stehen möchte. Dementsprechend ist es vor allem die Kombination der Vorstellung zweier höherer Wesen, mit deren Hilfe eine Gegenüberstellung von Gut und Böse geschaffen wird, die die beiden Wesen auch zugleich verkörpern, und der Wahl zwischen diesen beiden, die in Bezug auf *4QVisions of Amram* einen iranischen Hintergrund zunächst einmal vermuten lässt.

²⁵⁷ Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:153.

²⁵⁸ Vgl. Shaked, „Iranian Influences,“ 318-319. Es ist hinsichtlich der These von Shaked problematisch, dass er keine Belege nennt, um seine Argumentation zu untermauern, sodass man als Leser leider nicht nachvollziehen kann, welche Texte und Passagen Shaked hierbei vor Augen hat. Die Folge ist, dass man seine Interpretation nicht nachprüfen kann, sondern ihm diesbezüglich einfach glauben müsste.

²⁵⁹ Vgl. Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 128.

Meines Erachtens sollte man aber bedenken, dass eine Gegenüberstellung der Prinzipien „Gut“ und „Schlecht“ bzw. „Gerechtigkeit“ und „Frevel“ und damit zusammenhängend von Angehörigen der Glaubensgemeinschaft (die z.B. durch die Zugehörigkeit zu Israel gegenüber den Völkern ausgedrückt wird) und von Außenstehenden (i. e. Gottlosen) im frühjüdischen Kontext ebenfalls populär war.²⁶⁰ Andererseits kann man meiner Meinung nach in Schriften wie 1 Hen 1-36 oder dem *Jubiläenbuch* eine implizite Aufforderung des Adressaten zur Wahl zwischen einer richtigen und einer falschen Lebensgestaltung finden, sodass man *4QVisions of Amram* sozusagen als eine explizite Ausformulierung dessen sehen könne, was solche Texte nicht offenkundig darlegen.²⁶¹ In diesem Sinne ist auch der edukative Charakter der Traumvision Amrams von Belang, da Amram in dieser Hinsicht als Vorbild für seine Nachkommen fungiert, die ihm in seiner Entscheidung und in seinem Tun nachfolgen sollen. Dies bedeutet aber nicht, dass ein genereller Einfluss von außen an dieser Stelle negiert werden soll – eine isolierte Entwicklung von Vorstellungen innerhalb des frühjüdischen Kontextes wird weder postuliert, noch als wahrscheinlich erachtet. Es ist in diesem Zusammenhang aber problematisch, dass die Vorstellungen in *4QVisions of Amram* genauso gut auf innerjüdischen Konzepten aufgebaut sein könnten, die aber jedoch vielleicht von außen beeinflusst wurden. Bevor es nun aber zu einem abschließenden Urteil kommt, soll zunächst noch auf ein letztes Charakteristikum besprochen werden: Das Bild von Licht und Finsternis.

d. Licht und Finsternis

Nach Hultgård sei die Gegenüberstellung von Wahrheit und Unwahrheit in der iranischen Religion schließlich schon früh mit einer Licht-Finsternis-Symbolik verbunden worden, i. e. vor der Abfassung von *4QVisions of Amram*.²⁶² Hierbei verweist er auf

²⁶⁰ Siehe hierzu Kap. V. (Gericht und Macht) in dieser Arbeit.

²⁶¹ Vgl. zur Appellfunktion von 1 Hen 1-36 z.B. Bachmann, *Die Welt im Ausnahmezustand*, 204-228.

²⁶² Vgl. Hultgård, „Judentum und Iranische Religion“, 549.

Yasna 44,5 und 36,6 und den Bericht Plutarchs über die iranische Religion.²⁶³ Meines Erachtens ist aber eine solche Interpretation dieser *Gathas*-Stellen eher problematisch, da sie anscheinend etwas Anderes aussagen. So heißt es in *Yasna* 44,5:

„This I ask Thee, tell me plainly, O Ahura, Which artist created both, light and darkness? Which artist assigned both, sleep and waking (to their proper time)? Who (is He) through whom dawn, noon, and nightfall (exist) which remind a responsible (person) of (his dutiful) purpose?“²⁶⁴

In dieser Passage ist es auffällig, dass die Termini „Licht“ und „Finsternis“ eigentlich im Plural stehen, sodass sie wahrscheinlich nicht einen ethischen oder metaphysischen Dualismus beschreiben, sondern vielmehr als Synonyme für „Tage“ und „Nächte“ gesehen werden müssen.²⁶⁵ Die Finsternis kann daher weder als etwas Autonomes, noch als ein schlechtes Prinzip betrachtet werden, dass der Gottheit feindlich gegenüber steht.²⁶⁶ Demnach wird Ahura Mazda hier als ein Schöpfergott beschrieben, der die Welt so geordnet hat, dass sie regelmäßig abläuft, und somit nichts Anderes als jede andere Gottheit des Alten Orient ist.²⁶⁷

In *Yasna* 36,6 sei Ahura Mazda nach Hultgård mit dem Licht in Verbindung gesetzt.²⁶⁸ Hierbei muss aber das Licht vor allem als das Heilige Feuer gesehen werden, welches einerseits die Manifestation von Ahura Mazdas Körper, andererseits ihm gewidmet ist.²⁶⁹ An dieser Stelle wird somit deutlich, dass diese Gottheit weniger mit

²⁶³ I. e. Plutarch, *De Iside et Osiride* 46-47 (Aufschlussreich ist folgende Passage aus Kap. 47: „They (the Persians) also relate many mythical details about the gods, and the following are instances. Hormazes is born from the purest light and Areimanius from darkness, and they are in war with one another“ (Übersetzung: Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, 46). Vgl. Hultgård, „Judentum und Iranische Religion,“ 549-550, Fußnote 190.

²⁶⁴ Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:158.

²⁶⁵ Vgl. Ahn, „Schöpfergott und Monotheismus,“ 23; und Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 2:150.

²⁶⁶ Vgl. Colpe, „Lichtsymbolik,“ 118.

²⁶⁷ Vgl. Ahn, „Schöpfergott und Monotheismus,“ 23. Die Passage lautet: „These lights (here) we dedicate to Thee (so as to be) the most beautiful body among (Thy) bodies ever since that one, most elevated among the elevated (over yonder), was named Sun“ (Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:146). Vor allem die vorangehenden Verse machen deutlich, dass es in diesem Kontext um das Heilige Feuer geht.

²⁶⁸ Vgl. Hultgård, „Judentum und Iranische Religion,“ 549-550, Fußnote 190.

²⁶⁹ Vgl. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 2:122-123. Vgl. auch *Yasna* 30,1.

dem Licht als solches, sondern mit dem Feuer assoziiert wird.²⁷⁰ Dementsprechend scheint die Licht-Finsternis-Symbolik in den ältesten Teilen der *Avesta* eher von allgemeinerer Art und noch weniger mit der Thematik von Wahrheit und Unwahrheit in Verbindung gebracht worden zu sein.

In der Traumvision Amrams scheint aber ein anderes Verständnis von Licht und Finsternis vorzuliegen. Beide Begriffe sind in diesem Kontext losgelöst von jeglichem Zeitaspekt und verkörpern vielmehr eine Art Raum und Lebenswandel zugleich, wobei beide Prinzipien aber gleichermaßen daseinsberechtigt sind.²⁷¹ In Kapitel VI dieser Arbeit, in dem nach der Kleidung der beiden Figuren geschaut wurde, wurde festgestellt, dass die positive Konnotation des Lichts vor allem auch auf den älteren Theophanieschilderungen aufbaut und immer mehr mit Gerechtigkeit, Heil und Leben verknüpft wird.²⁷² Die Finsternis jedoch scheint zunehmend mit dem Schlechten und Bösen verbunden zu werden und auch im Zusammenhang mit Gericht und Verurteilung zu stehen.²⁷³ Im Kontext von *4QVisions of Amram* ist auch eine Passage aus *ALD* interessant. In *ALD* 102 11,1-7 wird der Abfall der Nachkommen Levis vom Weg der Wahrheit beschrieben. Ihnen wird vorhergesagt, dass sie in der Finsternis wandeln werden. Dies entspricht einem Vergessen des wahren Gesetzes und der Gerechtigkeit, die Ausdruck eines gerechten priesterlichen Lebens sind.²⁷⁴ Demnach wird hier die Finsternis mit Gottlosigkeit und Abfall in Verbindung gebracht, wie es auch in der Traumvision Amrams deutlich wird.

Auch wenn es in der iranischen Religion letztlich zu ähnlichen Vorstellungen gekommen sein mag, so scheinen die Übereinstimmungen eher von genereller Art zu sein, sodass das Postulat einer Beeinflussung in Hinsicht auf die Licht-Finsternis-

²⁷⁰ Man könnte höchstens überlegen, ob in *Yasna* 37,1.4 das Licht mit dem Guten bzw. der Wahrheit assoziiert wird, da dort anscheinend nur positive Dinge aufgezählt werden. Dort heißt es nämlich: „In this way, we worship the Wise Ahura, who created the cow end truth, (who) created the waters and the good plants, (who) created the lights and the earth and all good (things).“ bzw. „We worship best truth which (is) most beautiful, which (is) prosperous (and) immortal, which (is) full of light, which (encompasses) all good (things)“ (Übersetzung: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra*, 1:146).

²⁷¹ Vgl. hierzu auch Jes 45,7 und den dortigen Parallelismus von Licht und Finsternis und Heil und Unheil (שָׁלוֹם und רָע).

²⁷² Vgl. auch Num 6,25; Dan 12,3; 1 Hen 1,8; 5,7-9; 4Q542 1i,1; und auch Gen 1,3-4, wo explizit gesagt wird, dass das Licht (im Gegensatz zur Finsternis) gut ist.

²⁷³ Vgl. z.B. Jes 5,20.23; Ez 8,12; 1 Hen 10,4-5. Für eine Darstellung der Entwicklung der Vorstellungen hinsichtlich der Finsternis (und auch des Lichts) vgl. z.B. Aalen, *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*.

²⁷⁴ Vgl. *ALD* 90 11,2-4 und 14-61. Vgl. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text*, 345-347.

Terminologie meines Erachtens nicht notwendig ist, um das in der Traumvision Amrams deutlich werdende Bild erklären zu können.²⁷⁵ Infolgedessen können eigentlich nur die Gegenüberstellung von Gut und Böse bzw. Wahrheit und Unwahrheit und die Wahl, die ein jeder treffen muss, als wesentliche Charakteristika der iranischen Religion gesehen werden.

e. Fazit

In Bezug auf *4QVisions of Amram* und den Zoroastrismus konnte festgestellt werden, dass eine Transmission von kulturellem Gut in persisch-hellenistischer Zeit hinsichtlich chronologischer Voraussetzungen und Kulturkontakten prinzipiell möglich ist. So zeigen sowohl persische Lehnwörter als auch das Beispiel von Asmodäus im Tobitbuch, dass eine Rezeption von Worten und Vorstellungen auf Seiten der frühjüdischen Kultur generell stattgefunden hat. Diese Vorbilder demonstrieren aber auch, dass diese Begriffe und Konzepte innerjüdisch neu verortet, kontextualisiert und in eine schon vorhandene Vorstellungswelt eingepasst worden sind.²⁷⁶

Der Vergleich der Traumvision Amrams mit den wesentlichen Elementen der iranischen Religion hat gezeigt, dass sich vor allem in der Vorstellung von zwei höheren, sich gegenüberstehenden Wesen und dem Bild der Wahl zwischen zwei Prinzipien strukturelle Ähnlichkeiten zu finden sind, obgleich beides auch im frühjüdischen Kontext seine Hintergründe gehabt haben könnte. Andererseits wurden auch wesentliche Unterschiede deutlich, sodass bei einer Rezeption von iranischem Gedankengut mit einer innerjüdischen Neukontextualisierung und Modifikation gerechnet werden müsste und es ebenfalls unwahrscheinlich wäre, dass avestische Vorstellungen direkte Vorlagen dargestellt haben.²⁷⁷ Meines Erachtens folgen daraus zwei Dinge: Einerseits scheint das Postulat der Notwendigkeit einer iranischen Beeinflussung für die

²⁷⁵ So verweist de Jong („Iranian Connections,“ 494) auf *Vendidad* 8.80, wo die Dämonen als Brut der Finsternis beschrieben werden, welche durch das Feuer Ahura Mazdas vernichtet werden sollen.

²⁷⁶ Vgl. z.B. für *dātā* (דָּתָא): Ahn, „»Toleranz« und Reglement,“ 205; bzw. für das Tobitbuch: Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 132; bzw. generell Heger, „Another Look at Dualism,“ 42-45.

²⁷⁷ Vgl. Ahn, „Dualismen im Kontext von Gegenwartsvorstellungen,“ 132.

Entwicklung der Vorstellung zweier sich gegenüberstehenden, übermenschlichen Figuren, wie es z.B. von Hultgård oder Kobelski vorgetragen wurde, insofern problematisch, als hierbei die Datierungen und Textgrundlagen des Zoroastrismus auf sehr wackeligen Füßen steht. Neben der Unsicherheit der Zeugnisse stellt sich auch die Frage, wie eine Transmission dieser Vorstellungen über die Sprachgrenzen hinaus vorzustellen ist. Andererseits scheint es aber gleichermaßen unwahrscheinlich, dass es sich bei den in der Traumvision Amrams geäußerten Bildern um eine isoliert innerjüdisch entwickelte Konzeption handelt. Demnach kann nicht ein Vorhandensein zweier Optionen hinsichtlich dieser Frage postuliert werden, i. e., dass entweder eine Beeinflussung von außen oder eine innerjüdische Entwicklung vorliege.

Abschließend kann man somit festhalten, dass eigentlich keine zufrieden stellende Antwort auf die Frage nach einer Beeinflussung durch iranisches Gedankengut gegeben werden kann. Auch wenn zu zeigen versucht wurde, dass die notwendigen Voraussetzungen hierfür theoretisch gegeben sind, und auch gewisse Analogien bezüglich beider Vorstellungswelten festgestellt werden konnten, so bleibt das Postulat eines Einflusses hypothetisch. Meines Erachtens ist es aber auch eigentlich unmöglich, eine solche Fragestellung auf der Basis eines einzigen Textes (wie in dem Fall *4QVisions of Amram*) beantworten zu wollen, da nicht anzunehmen ist, dass sich eine Beeinflussung solcher Art in nur einem Text widerspiegelt. Vielmehr müsste man daher nach vergleichbaren Konzeptionen schauen und auf deren Basis ein Urteil fällen.

VIII. Zusammenfassung

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stand die Aufgabe, die Traumvision Amrams traditions- geschichtlich zu beleuchten und womögliche theologie- und geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufzuzeigen, in denen dieser Text entstanden sein könnte. Hierbei wurde der Schwerpunkt auf die in der Vision deutlich werdenden Vorstellungen von Gericht, Macht und Aussehen der beiden übermenschlichen Figuren gelegt. Gerade der traditions- geschichtliche Hintergrund einzelner Elemente in einem frühjüdischen Kontext schien nämlich in der bisherigen Forschung eher ins Abseits geraten zu sein. In diesem letzten Kapitel sollen nun die Ergebnisse der Untersuchung zusammenge- tragen und ein kurzer Ausblick gegeben werden.

Bei der Thematisierung des Inhalts und der Kontextualisierung der Traumvision Amrams wurde deutlich, dass diese Passage innerhalb der Schrift, die in einem pries- terlichen bzw. levitischen Milieu entstand und sich vornehmlich als ein edukativer Visionsbericht versteht, eine wesentliche Rolle einnimmt. Nicht nur die Tatsache, dass die Überschrift des Werkes und das Nachtgesicht als solches miteinander kor- respondieren, sondern auch der spezifische Charakter der Vision selbst, der sowohl in seiner präsentischen als auch futurischen Relevanz für Amram und seine Nachkom- men seinen Ausdruck findet, veranschaulicht diese Stellung.

Innerhalb der Traumvision ist der Protagonist vor allem durch eine Doppelrolle in zweifacher Hinsicht gekennzeichnet. Hierbei ist auch das Wesen der Vision von be- lang, da diese sowohl symbolische, wenn auch transparente Züge trägt, als auch als ein Mitteilungstraum verstanden werden kann, in dem vor allem die über das Licht herrschende Figur als ein Art *angelus interpretes* auftritt. Amram verkörpert somit ei- nerseits einen aktiven Partizipant am Geschehen, welches vornehmlich in dem Ge- spräch mit dem *angelus interpretes* zum Ausdruck kommt, und erhält so auch propheti- sche Züge. Andererseits ist er Beobachter und Adressat dieser Traumvision und kann daher als ein Teil des revelatorischen Konzeptes gesehen werden, das die besondere Beziehung zwischen Gott und den Erzvätern markiert. Des Weiteren nimmt Amram eine doppelte Funktion im Gerichtsgeschehen ein. Er ist hierbei nämlich das Streitob- jekt und der Beschlussfassende zugleich, da er zwischen den beiden übermenschli-

chen Figuren und somit zwischen Gerechtigkeit und Frevel wählen muss. Dementsprechend ist die Darstellung im Nachtgesicht durch eine markante Abänderung des Gerichtsverlaufes gekennzeichnet, wodurch es zu einer auffallenden Betonung der Rolle des Protagonisten gekommen ist. Hinsichtlich der Charakterisierung der beiden übermenschlichen Figuren lässt sich festhalten, dass beide nicht nur zwei sich vollkommen gegenüberstehende Wesen verkörpern, sondern gleichermaßen für zwei verschiedene Prinzipien stehen, die mit Hilfe der Licht-Finsternis-Symbolik ausgedrückt werden und auf ethischer Ebene zu verorten sind. Demnach bezeichnet Melki Reša den Vertreter der Finsternis und der Gottlosigkeit, Melki Šedeq aber den Repräsentanten des Lichts und der Gerechtigkeit.

Im Rahmen der traditionsgeschichtlichen Untersuchung der Vorstellungen von Gericht, Macht und Aussehen wurde deutlich, dass sich in diversen frühjüdischen Schriften Ansätze für die in der Vision deutlich werdenden Bilder finden lassen. Hierbei wurde einerseits in Anschluss an Kobelski auf den Hiobprolog und Sach 3 geschaut, da in diesen Texten eine satanische Figur auftritt. Es wurde festgestellt, dass beide Werke unterschiedliche Satanskonzeptionen vertreten, sodass im Hinblick auf die Gesamtheit der frühjüdischen Schriften wahrscheinlich generell keine einheitliche Vorstellung der Personifikation des Bösen anzunehmen ist und die Vorstellungen der Traumvision Amrams somit zum einen als ein Konglomerat verschiedener Traditionen gesehen werden müssen, zum anderen auch eigene Konzeptionen vergegenwärtigen. Des Weiteren zeigte der Hiobprolog Ansätze einer Ausbildung einer negativen, übermenschlichen Figur, die eine bestimmte, aber begrenzte Macht über den Menschen ausüben kann. Sach 3 wiederum illustrierte hinsichtlich des Engels des HERRN Anfänge einer hierarchischen Struktur. Im Kontext der traditionsgeschichtlichen Untersuchung der Bilder von Gericht und Macht wurden auch aramäische Rechtstraditionen, apotropäische Gebete und Vorstellungen einer Zweiteilung innerhalb der religiösen Welt betrachtet. Es zeigte sich, dass die Traumvision Amrams vor allem in terminologischer Hinsicht auffallende Ähnlichkeiten zu den Rechtsverträgen aus Elephantine und der jüdischen Wüste aufwies. Da eine Kenntnis dieser Traditionen bei der Verfasserschaft von *4QVisions of Amram* vermutlich vorauszusetzen ist, ist es wahrscheinlich, dass solche Rechtsvorstellungen im Hintergrund der Abfassung

standen. Die Gebete mit apotropäischer Funktion und die Vorstellungen von zwei verschiedenen religiösen Reichen verdeutlichten eine Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Frevel, wie sie auch in *4QVisions of Amram* zu finden ist. Ausgehend von den Gebeten wurde veranschaulicht, dass die Wahl Amrams einen bewussten Entschluss für ein Leben in Gerechtigkeit bezeichnet, aber keinen Schutz vor einem möglichen Abfall, z.B. verursacht durch böse Geister, impliziert. Die Traumvision Levis aus dem *ALD* oder das *Jubiläenbuch* wiederum zeigten, dass diese Gegenüberstellung auf zwei Herrschaftsbereiche übertragen werden kann, die einerseits vor allem ethisch gedacht werden müssen, andererseits im Zusammenhang mit übermenschlichen bzw. engelischen Wesen stehen können. Dementsprechend scheinen sich für die in der Traumvision deutlich werdenden Vorstellungen von Gericht und Macht Ansätze und Analogien bezüglich einzelner Elemente in frühjüdischen Schriften finden zu lassen.

In einem weiteren Kapitel wurde das Aussehen bzw. die Kleidung der beiden übermenschlichen Figuren thematisiert. Hierbei wurde festgestellt, dass bunte Kleidung, wie sie z.B. Melki Reša trägt, vor allem für Reichtum und Herrschaft stehen und in einem religiösen Kontext auch negativ konnotiert sein können, da sie Gottlosigkeit und Unzucht bezeichnen können. Gottesnähe und Heiligkeit werden dagegen durch weiße bzw. linnene Kleider ausgedrückt, sodass anzunehmen ist, dass Melki Sedeq, dessen Aussehen auf Grund der Fragmentarizität des Textes nicht mehr überliefert ist, weiß bzw. linnen gekleidet war. Dies entspräche auch der gewöhnlichen Priesterkleidung und den Vorstellungen hinsichtlich des Aussehens der Gottheit und übermenschlicher und außergewöhnlicher Figuren, die mit Gerechtigkeit und Reinheit in Verbindung gebracht werden. Infolgedessen wird an der Kleidung der beiden in der Traumvision auftretenden Figuren gleichermaßen ihre Gegenüberstellung und die Verkörperung zwei verschiedener religiöser Lebensweisen deutlich.

Zuletzt wurde ein religionsgeschichtlicher Ausblick mit dem Schwerpunkt auf der iranischen Religion gegeben. Hierbei wurde sowohl historisch als auch thematisch diskutiert, inwiefern eine Beeinflussung von *4QVisions of Amram* durch zoroastrische Vorstellungen überhaupt möglich sein könnte. Auch wenn die Voraussetzungen von chronologischer Vorgängigkeit und eines Kulturkontaktes theoretisch erfüllt sind und

sich auch strukturelle Parallelen hinsichtlich der Vorstellung der Gegenüberstellung zweier Prinzipien und der Wahl zwischen diesen beiden finden lassen, ist die Annahme eines iranischen Einflusses insofern problematisch, als die Datierung und Quellenlage des Zoroastrismus unsicher sind und sich andererseits auch innerjüdische Entwicklungen aufzeigen lassen, die im Hintergrund der in der Traumvision Amrams auftretenden Vorstellungen stehen könnten. Obgleich eine kulturell isolierte Entstehung von *4QVisions of Amram* unwahrscheinlich ist, so muss hinsichtlich einer Beeinflussung von außen mindestens eine Neukontextualisierung und Modifikation der verschiedenen iranischen Elemente oder gar lediglich die Funktion der Inspiration bzw. Initiierung einer gewissen Tradition angenommen werden. In dieser Hinsicht bedarf es aber einer breiteren und tiefer gehenden Untersuchung des Verhältnisses der genannten Traditionselemente sowohl im frühjüdischen als auch im iranischen Kontext.

Neben den Vorstellungen von Macht, Gericht und Aussehen bietet die Traumvision Amrams aber noch weitere Elemente, deren traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Erhellung dieses Werkes beitragen könnte. So stellt sich z.B. die Frage, wie sich das in diesem Text deutlich werdende Bild von Melki Šedeq zu anderen Texten wie z.B. Gen 14,17-24, Ps 110 oder dem wahrscheinlich jüngeren Melki-Šedeq-Midrash (11Q13) verhält und inwiefern diese Namensgebung Auswirkungen auf die Konzeption und das Wesen der beiden übermenschlichen Figuren hat. Des Weiteren könnte man generell tiefer auf die Funktion und Kontextualisierung der Namen der beiden Figuren eingehen, da diese in dieser Schrift anscheinend neben der äußeren Erscheinung einen hohen Stellenwert einnehmen.

Auf der anderen Seite wäre meines Erachtens eine Erforschung der Vorstellung der Wahl zwischen zwei sich gegenüber stehenden Prinzipien innerhalb des frühjüdischen Kontextes aufschlussreich, vor allem auch deshalb, weil diese hinsichtlich *4QVisions of Amram* auf den ersten Blick einzigartig erscheint. Dementsprechend stellt sich die Frage, inwiefern andere Schriften ein Moment einer Wahl bzw. eines bewussten Entschlusses implizit oder gar explizit äußern und in welchem Verhältnis *4QVisions of Amram* zu diesen steht.

Schließlich wäre auch eine tiefer gehende Erörterung der Intention des Nachtgesichtes und vor allem dessen Funktion innerhalb der Gesamtschrift lohnend, da auf diese Weise vermutlich ein Einblick in den historischen und sozialen Kontext der Schrift erlangt werden könnte. Obgleich des Öfteren gesagt wurde, dass der Text einem priesterlichen bzw. levitischen Milieu entspringt, so wurde damit nicht geklärt, wie dieser Text in die unterschiedlichen Entwicklungen und in das Verhältnis von Priestertum und Levitentum eingeordnet werden kann.

Abschließend kann man festhalten, dass *4QVisions of Amram* in einer Umgebung entstanden ist, welche durch Vorstellungen charakterisiert ist, in denen übermenschliche Figuren, religiöse Herrschafts- und Lebensbereiche, Licht und Finsternis und Gerechtigkeit und Frevel miteinander in Relation gesetzt werden. Diesbezüglich wurde deutlich, dass die Verfasserschaft verschiedene Traditionselemente aufgegriffen, zusammengebracht und teils sogar neu kontextualisiert hat. Des Weiteren illustrierte die Traumvision, dass dem Menschen die Möglichkeit eingeräumt wird, sich für eine der beiden dargestellten Seiten bewusst zu entscheiden. Auch wenn wahrscheinlich die Besonderheit darin liegt, dass es gerade Amram ist, der Einblick in ein solches Geschehen erhält, ist zu vermuten, dass die in dieser Vision dargestellte Situation paradigmatisch für etwas steht, was einem jeden Menschen widerfahren könnte.

IX. Bibliographie

a. Textausgaben und Hilfsmittel

- Beyer, Klaus, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).
- , *Die aramäischen Texte vom Toten Meer. Ergänzungsband* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).
- BibleWorks⁷.
- Chazon, Esther et al, *Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (DJD 29; Oxford: Clarendon Press, 2000).
- Cotton, Hanna, und Ada Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek documentary texts from Nahal Hever and other sites with an appendix containing alleged Qumrân texts (the Seiyâl collection II)* (DJD 27; Oxford: Clarendon Press, 1997).
- García Martínez, Florentino, und Eibert J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 Bde. Leiden: Brill, 1997).
- Gesenius, Wilhelm, und Frants Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Unveränderter Neudruck der 17. Aufl. (1915), Berlin: Springer Verlag, 1962).
- Griffiths, John G., *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff: University of Wales Press, 1970).
- Humbach, Helmut, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts* (2 Bde.; Heidelberg: Carl Winter, 1991).
- Levy, Jacob, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (4 Bde.; Nachdruck der 2. Aufl. (1924), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).
- Porten, Bezalel, und Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Vol. 2 Contracts* (Jerusalem: Hebrew University, 1989).
- Puech, Émile, *Qumrân cave 4: 22 Textes Araméens, première partie, 4Q529-549* (DJD 31; Oxford: Clarendon Press; 2001).

Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum; Bd. 3; Ramat-Gan: Bal Ilan University Press, 2002).

-----, *A Dictionary of Judean Aramaic* (Ramat-Gan: Bal Ilan University Press, 2003).

Tov, Emmanuel, *The Dead Sea Scrolls: electronic library* (Leiden: Brill, 2006).

b. Sekundärliteratur

Aalen, Sverre, *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo: Jacob Dybwad, 1951).

Ahn, Gregor, „Schöpfergott und Monotheismus. Systematische Implikationen in der neueren Gāthā-Exegese,“ in *„Und Mose schrieb dieses Lied auf.“ Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (ed. Manfred L.G. Dietrich und Ingo Kottsieper; AOAT 250; Münster: Ugarit-Verlag, 1998); 15-26.

-----, „»Toleranz« und Reglement: Die Signifikanz achaimenidischer Religionspolitik für den jüdisch-persischen Kulturkontakt,“ in *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden* (ed. Reinhard G. Kratz; Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 2002); 191-209.

-----, „Dualismen im Kontext von Gegenweltvorstellungen: Die rituelle Abwehr der Dämonen im altiranischen Zoroastrismus,“ in *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt/Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment* (ed. Hermann Lichtenberger, Armin Lange und K.F. Diethard Römheld; Tübingen: Mohr Siebeck; 2003); 122-134.

- Bachmann, Veronika, *Die Welt im Ausnahmezustand: Eine Untersuchung zu Aussagegehalt und Theologie des Wächterbuches (1 Hen 1-36)* (BZAW 409; Berlin: De Gruyter, 2009).
- Ben-Dov, Jonathan, *Head of all Years: astronomy and calendars at Qumran in their ancient context* (STDJ 78; Leiden: Brill, 2008).
- , "Scientific Writings in Aramaic and Hebrew at Qumran: Translation and Concealment," in *Aramaica Qumranica* (ed. Katell Berthelot und Daniel Stoekl Ben Ezra; STDJ 94; Leiden: Brill, 2010), 379-399.
- Berger, Klaus, „Der Streit des guten und des bösen Engels um die Seele: Beobachtungen zu 4Q Amrb und Judas 9,“ *JSJ* 4 (1, 1973): 1-18.
- Berlejung, Angelika, „Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel,“ in *Grundinformation Altes Testament* (ed. Jan C. Gertz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009³); 59-192.
- Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism I: The Early Period* (Handbuch der Orientalistik 1. Abt., Der Nahe und der Mittlere Osten; 8. Bd., Religion; 1. Abschnitt, Religionsgeschichte des alten Orients; Lfg. 2, Heft 2A; Leiden: Brill, 1975).
- Brooke, George J., „Levi and the Levites in the Dead Sea Scrolls and the New Testament,“ in *The Dead Sea Scrolls and the New Testament: essays in mutual illumination* (ed. George J. Brooke; London: SPCK, 2005); 115-139.
- Collins, John J., *Daniel: a commentary on the book of Daniel* (Hermeneia; Minneapolis MN: Fortress Press, 1993).
- Colpe, Carsten, „Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum,“ in *Studium Generale: Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden* 18 (2, 1965): 116-133.
- Davidson, Maxwell J., *Angels at Qumran: a comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSPSup 11; Sheffield: JSOT Press, 1992).
- Dimant, Devorah, „Between Qumran Sectarian and Non-Sectarian Texts: The Case of Belial and Mastema,“ in *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture: Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jeru-*

- salem (July 6-8, 2008)* (ed. Adolfo D. Roitman und Lawrence H. Schiffman; STDJ 93; Leiden: Brill, 2011); 235-256.
- Dörfel, Donata, *Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz: am Beispiel von Ezechiel, Sacharja, Daniel und Erstem Henoch* (Theologische Studien; Aachen: Shaker, 1998).
- Drawnel, Henryk, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: a new interpretation of the Levi Document* (JSJS 86; Leiden: Brill, 2004).
- , „The Initial Narrative of the Visions of Amram and Its Literary Characteristics,“ *RevQ* 24 (4, 2010): 517-554.
- Duke, Robert R., *The Social Location of the Visions of Amram (4Q543-547)* (SBL 135; New York: Peter Lang, 2010).
- Eshel, Esther, „Apotropaic Prayers in the Second Temple Period,“ in *Liturgical perspectives: prayer and poetry in light of the Dead Sea scrolls; proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000* (ed. Esther G. Chazon; STDJ 48; Leiden: Brill, 2003); 69-88.
- , „The Dream Visions in the Noah Story of the Genesis Apocryphon and Related Texts,“ in *Northern lights on the Dead Sea scrolls* (ed. Anders K. Petersen; STDJ 80; Leiden: Brill, 2009); 42-61.
- Flannery-Daily, Frances, *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras* (JSJS 90; Leiden: Brill, 2004).
- Frey, Jörg, „Different patterns of dualistic thought in the Qumran library: reflections on their background and history,“ in *Legal texts and legal issues: proceedings of the second meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995, published in honour of Joseph M Baumgarten* (ed. Moshe J. Bernstein, Florentino García Martínez und John Kampen; STDJ 23; Leiden: Brill, 1997); 275-335.
- Frey-Anthes, Henrike, *Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellungen von „Dämonen“ im alten Israel* (OBO 227; Fribourg: Academic Press, 2007).

- Frye, Richard N., „Qumran and Iran. The State of Studies,“ in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Part Three: Judaism Before 70* (ed. Jacob Neusner; Leiden: Brill, 1975); 167-173.
- García Martínez, Florentino, „4Q‘Amram B 1:14, Melki-reša‘ o Melki-šedeq,“ *RevQ* 12 (1, 1985): 111-114.
- , „Iranian Influences in Qumran?“ in *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (ed. Eibert J. C. Tigchelaar; STDJ 63; Leiden: Brill, 2007); 227-241.
- Goldman, Liora, „Dualism in the Visions of Amram,“ *RevQ* 24 (3, 2010): 421-432.
- Gross, Andrew D., *Continuity and Innovation in the Aramaic Legal Tradition* (JSJS 128; Leiden: Brill, 2008).
- Hamp, Vinzent, „ךד,“ in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 2 (ed. Gerhard J. Botterweck und Heinz-Josef Fabry; 10 Bde.; Stuttgart: Kohlhammer, 1977); 200-207.
- Hanhart, Robert, *Sacharja* (Dodekapropheten 7; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1998).
- Hanneken, Todd R., „Angels and Demons in the Book of Jubilees and Contemporary Apocalypses,“ *Henoch* 28 (2, 2006): 11-25.
- Heger, Paul, „Another Look at dualism in Qumran writings,“ in *Dualism in Qumran* (ed. Géza Xeravits; London: T & T Clark, 2010); 39-101.
- Himmelfarb, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian apocalypses* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Hultgård, Anders, „Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion: ein religionsgeschichtliches Problem,“ in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. II. 19.1 (ed. Wolfgang Haase; Berlin/New York: De Gruyter, 1979); 512-590.
- Husser, Jean-Marie, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World* (Trans. by Jill M. Munro; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

- Jong, Albert de, "Iranian Connections in the Dead Sea Scrolls," in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (ed. T. H. Lim and J. J. Collins; Oxford: Oxford University Press, 2010); 479–500.
- Keulen, Emke J., *God-talk in the Book of Job: a biblical theological and systematic theological study into the Book of Job and its relevance for the study of theodicy* (S.l.: s.n., 2007).
- Kobelski, Paul J., *Melchizedek and Melchireša'* (CBQMS 10; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1981).
- Koch, Klaus, „Monotheismus und Angelologie,“ in *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte [13. Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, im Januar 1993 in Bern]* (ed. Walter Dietrich; OBO 139; Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1994); 565-581.
- Krüger, Thomas, „Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode,“ in *Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments* (ed. Helmut Utschneider und Erhard Blum; Stuttgart: Kohlhammer, 2006); 233–245.
- Lange, Armin, „Considerations Concerning the 'Spirit of Impurity' in Zech 13:2,“ in *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt/Demons. The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment* (ed. Hermann Lichtenberger, Armin Lange und K.F. Diethard Römheld; Tübingen: Mohr Siebeck; 2003); 254-268.
- Liwak, Rüdiger, „Name/Namensgebung III. Biblisch,“ in *Theologische Realenzyklopädie* Teil 2; Bd. 23 (ed. Gerhard Müller; 36 Bde.; Berlin: De Gruyter, 2000); 749-754.
- Matthews, Victor H., „The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative,“ *JSOT* 65 (1995): 25-36.

- Milik, Josef T., „4QVisions de ‘Amram et une citation d’Origène,“ *RB* 79 (1, 1972): 77-97.
- Philonenko, M., „Melkireša’ et Melkira’: Note sur les 'Visions de Amram,“ *Semitica* 41-42 (1993): 159-162.
- Podella, Thomas, *Das Lichtkleid JHWHs: Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner orientalischen Umwelt* (FAT 15; Tübingen: Mohr, 1996).
- Popović, Mladen, *Reading the human body: physiognomics and astrology in the Dead Sea Scrolls and the Hellenistic-Early Roman period Judaism* (STDJ 67; Leiden: Brill, 2007).
- , “Anthropology, Pneumatology, and Demonology in Early Judaism: The *Two Spirits Treatise* (1QS III, 13–IV, 26) and Other Texts from the Dead Sea Scrolls,” in ‘*And God Breathed into Man the Breath of Life*’ – *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2.7): The Development of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity, and Their Umwelts* (ed. J.T.A.G.M. van Ruiten und G.H. van Kooten; Themes in Biblical Narrative; Leiden: Brill, 2011).
- Puech, Émile, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle?: histoire d’une croyance dans le judaïsme ancien* (Paris: Gabalda, 1993).
- Ruiten, Jacques T.A.G.M. van, „Angels and demons in the Book of Jubilees,“ in *Angels: The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception* (ed. Friedrich V. Reiterer, Tobias Nicklas und Karin Schöpflin; Deuterocanonical and cognate literature; Berlin: De Gruyter, 2007); 585-609.
- Sæbø, Magne, „שֵׁלֵט,“ in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* Bd. 8 (ed. Gerhard J. Botterweck und Heinz-Josef Fabry; 10 Bde.; Stuttgart: Kohlhammer, 1995); 79-84.
- Sandmel, Samuel, „Parallelomania,“ *JBL* 81 (1, 1962): 1-13.
- Schmid, Konrad, „Hintere Propheten (Nebiim),“ in *Grundinformation Altes Testament* (ed. Jan C. Gertz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009³); 313-412.

- Segal, Michael, *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJS 117; Leiden: Brill; 2007).
- Shaked, Shaul, „Iranian Influences on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E.“ in *Cambridge History of Judaism: Vol. 1 Introduction: The Persian Period* (ed. William D. Davies und Louis Finkelstein; 4 Bde.; Cambridge: Cambridge University Press, 1984); 308-325.
- Skjærvø, Prods O., „Zoroastrian Dualism,“ in *Light against Darkness: Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World* (ed. Armin Lange, Eric M. Meyers, Bennie H. Reynolds III und Randall Styers; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).
- Sokoloff, Michael, *The Targum to Job from Qumran Cave XI* (Ramat-Gan: Bar Ilan University, 1974).
- Steck, Odil H., *Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik: Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1989¹²).
- Steudel, Annette, „Melchizedek,“ in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls Bd. 1* (ed. Lawrence H. Schiffman und James C. VanderKam; 2 Bde.; Oxford: Oxford University Press, 2000); 535-537.
- Tigchelaar, Eibert, „The Evil Inclination in the Dead Sea Scrolls, with a Re-Edition of 4Q468I (4QSectorian Text?),“ in *Empsychoi Logoi: religious innovations in antiquity: studies in honour of Pieter Willem van der Horst* (ed. Alberdina Houtman und Albert de Jong; AJEC 73; Leiden: Brill, 2008); 347-357.
- VanderKam, James C., „The Birth of Noah,“ in *Intertestamental essays in honour of Józef Tadeusz Milik* (ed. Zdzislaw J. Kapera; Qumranica Mogilanensia 6; Kraków: The Enigma Press, 1992); 213-231.
- , „Jubilees 46:6-47:1 and 4QVisions of Amram,“ *DSD* 17 (2, 2010): 141-158.
- Witte, Markus, „Schriften (Ketubim),“ in *Grundinformation Altes Testament* (ed. Jan C. Gertz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009³); 414-533.