

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 18 (1962)

**Artikel:** Weitere Stücke zum Nahumkommentar aus der Höhle 4 von Qumran  
**Autor:** Maier, Johann  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960994>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# WEITERE STÜCKE ZUM NAHUMKOMMENTAR AUS DER HÖHLE 4 VON QUMRAN

Von JOHANN MAIER, Paris

Der israelische Gelehrte Jakob Licht hat in einer Veröffentlichung des Rockefeller Museums (im jordanischen Teil Jerusalems) eine Photographie von Qumrantexten als Teile des Nahumkommentars aus 4Q erkannt und in der Zeitschrift *Môlad* (Jerusalem) Nr. 158/159, 1961, S. 454—456 die Transkription veröffentlicht. Die Lesbarkeit der Photographie war freilich schlecht, so daß die Transkription mit allem Vorbehalt verwendet werden soll. Das von J. M. Allegro im *Journal of Biblical Literature* 75, 1956, S. 89—95 veröffentlichte Stück<sup>1</sup> als I gezählt, enthält der von Licht gelesene Text im Stück II den Nahumtext von 3, 1a—c; 3, 1d—3; v. 4; v. 5, Stück III Nah 3, 6; v. 7; v. 8a; v. 8b, Stück IV v. 10 und zwei Worte von v. 11, mit jeweils folgendem Pešer (Kommentar).

## A. Zum Nahumtext und zur Sprache

a) Der Bibeltext des Kommentars ist zwar zum Teil nur fragmentarisch erhalten, weist aber manche Überraschungen auf. Vorweggenommen seien hier die rein *orthographischen Varianten*, wobei es sich fast durchwegs um Scriptio plena statt defectiva handelt. So 3, 1 כוֹלָה v. 3 וּרְובָּה v. 4 מְרוֹבָּה v. 6 שְׁקוֹצִים v. 7 רְוַאֵיךְ v. 8 בְּזִקִים v. 10 וּכֹלְלִיחָה v. 11 גְּנִילָה; יְאוּרִים; מְנוֹא מְנוֹא für בְּזִקִים und וּכֹל, עֲולָלִיחָה; גְּנִילָה; לְהֻבָּה.

b) Sprachlich von Interesse sind Formen wie in v. 3 *להוב* für MT כְּבָד<sup>3</sup> und v. 2 *ולhab* für MT לְהֻבָּה<sup>2</sup>. Der scheinbare Übergang des qutl-

<sup>1</sup> J. M. Allegro, Further Light on the History of the Qumran Sect. *Journal of Biblical Literature* 75, 1956, 89—95. Übersetzung und Kommentar bei J. Maier. Die Texte vom Toten Meer, München/Basel (Reinhardt) 1960, Bd. I, 181, Bd. II, 162. Im ff.: Die Texte.

<sup>2</sup> *להוב* ist 1QM V, 10; 1QH Frg 58, 4; Dam II, 5 bezeugt. *להוב* noch 1QH II, 26; III, 30. Vgl. aram. *להוב*, Targ. Nah 3, 3. Aber 1QM V, 7. 10; VI, 2: *לוּהָב*, vgl. 1QJes<sup>a</sup> 10, 17; 43, 2; 47, 14. Für letzteres erwägt E. Y. Kutscher, Die Sprache und der sprachliche Hintergrund der vollstän-

Typus zu qṭol ist in Qumran nicht selten. So 1QH II, 8 und 1QM XIV, 7 אָמוֹץ<sup>4</sup>; 1QH I, 6 und XVII, 17 אָרוֹךְ<sup>5</sup>; I, 32, X, 16, XI, 29, XIV, 23 und XVI, 12 גָּדוֹל<sup>6</sup>; 1QM XIV, 6 und 1QH II, 7 חָזָק<sup>7</sup>;

digen Jesajarolle von den Schriftrollen vom Toten Meer (hebr), Jerusalem 1959, S. 287, Einfluß des aram. שלחוב (falls nicht Partizipium fem). Dafür spricht, daß לְהֻבָּ (Ri 3, 22; Hi 39, 23 übersetzt das Targum konkret mit שְׁנָנוּן) offenbar sehr selten war, außer der Nahumstelle führen die Lexika keine Belegstellen an. (הַב ist im Targum öfter belegt (bibl. hebr. wird im Sinn von «Flamme» im Targum durch שלחוב(א) oder שלחוביתא שלחוביתא wiedergegeben), das Verb im Šaph'el und das Nomen auch im christl. pal. Aram. (auch im Syrischen, nicht aber im bab. Aramäisch!) Der o-Laut dürfte jedoch eher auf die unten noch zu erörternde Erscheinung beim qutl-Typ und in Verbindung mit bestimmten Konsonantengruppen zurückzuführen sein, die im (West)-Aramäischen häufig zu beobachten ist; sowohl Beth wie Lamed kommen dafür in Betracht. Die Umstellung des o-Lautes kann zudem wie bei לִיהְבָּ/לְהֻבָּ durch Gutturalschwäche (Aussprache: lōb) erklärt werden, wie auch M. H. Gottstein, Linguistic Structure and Tradition in the Qumran Documents, Scripta Hierosolymitana IV, 1957, 117, Anm. 184 vorschlägt; für weitere Beispiele dafür siehe unten.

<sup>3</sup> S. Anm. 51.

<sup>4</sup> Vgl. das merkwürdige אָמֵץ Jes 40, 26, qwo 1QJes<sup>a</sup> bietet und BHK die Emendation אָמֶץ vorschlägt. 4QM<sup>a</sup> 4 aber: אָוְמֵץ! Das Aramäische kennt die Wurzel nicht. Eher als Analogiebildung zum aram. qṭol (für qutl) ist ein o-Laut als Hilfsvokal (mit verursacht durch den Labial) anzunehmen. Über solche Pseudo-qotol-Formen s. u.

<sup>5</sup> אָרוֹךְ אֲפִים = אָרוֹךְ אֲפִים, wie 1QS IV, 3 (waw hängend) zeigen dürfte, was in K. G. Kuhn, Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen 1960, nicht beachtet wurde, obwohl אָרָךְ אֲפִים Dam II, 4 unter אָרָךְ/אָרָךְ (Substantiv) angeführt ist. Der Wechsel אָרָךְ/אָרוֹךְ dürfte durch Hilfsvokal o (auch wegen Reš), also als Pseudo-qotol-Form, zu erklären sein. Das christlich-palästin. Aramäisch kennt אָרוֹכָ(א) masc. und fem., s. F. Schultheß, Lexicon Syropalaestinum, Berlin 1903 s.v., vgl. אָרוֹכָת רֹוח = μακροθυμία 2 Kor 6, 6 (syr. רֹוחָת, ähnl. Targ. Prov. 5, 25).

<sup>6</sup> Z. T. unsicher, Kuhn, Konkordanz (s. Anm. 5) reiht alle Stellen unter dem Adjektiv ein. X, 16 und XI, 29 steht aber parallel zu XVI, 12 רֹובָּ = גָּדוֹל aber parallel zu XVI, 12 בָּגְדָּל וּרוּעָךְ entspricht Ex 15, 16 כָּגְדָּל חַסְדִּיךְ vorschlägt (nach Ps 79, 11). Für I, 32 u. XI, 29 nimmt auch E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 153 גָּדוֹל = גָּדוֹל an. גָּדוֹל ist 1QM I, 8; XIV, 17, 1QM IV, 8 belegt. Eher als aram. Einfluß (qutl > qṭol), für den freilich sprechen könnte, daß kein גָּדוֹל + Suffix belegt ist, wird jedoch Hilfsvokal o (auch wegen des Lamed) anzunehmen sein.

<sup>7</sup> Kuhn, a. a. O. (Anm. 5) s. u. reiht es als Verbum ein, obwohl er das

1QS XI, 2 יישור<sup>8</sup>; 1QS IV, 10, 1QJes<sup>a</sup> 21, 15 und 4QpNah II, 4 כבוד<sup>9</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 13, 22 ענוּג<sup>10</sup>; 1QM XI, 5 עצום<sup>11</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 15, 5 צעור<sup>12</sup>; 1QS IV, 10 קצור<sup>13</sup>; 1QS IV, 9 und 1QH IX, 27 רחוב<sup>14</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 5, 23 שחד<sup>15</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 53, 2 תאוֹר<sup>16</sup>. Aber nicht bloß der qutl-Typ wird davon betroffen, wie folgende Beispiele zeigen: Dam XII, 8 חבור<sup>17</sup>; 1QJes<sup>a</sup>

---

parallel verwendete אמוץ als Subst. anführt. 4QM<sup>a</sup> 4 aber: חזק, ein Wechsel (gegenüber 1QM XIV, 6), der wieder auf qotol-Aussprache beruhen dürfte.

<sup>8</sup> Dagegen יישר 1QS III, 8; Dam XIX, 27. In Kuhn, Konkordanz (Anm. 5) sollte bei יישר ein Verweis auf יושר und יושר stehen. Siehe weiter Anm. 51.

<sup>9</sup> Siehe Anm. 51.

<sup>10</sup> Anscheinend mit Suffix ענוּג, was, wie Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 152 betont, gerade einer «aramäischen» Form nicht entspricht (müßte עוננו lautet). Kutschers Verweis auf christl.-paläst. (für «korrekt» פוגריהן), bei F. Schultheß Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch, Tübingen 1924, S. 24, trifft nicht ganz zu, da das o/u durch das Reš bedingt sein dürfte. Charakteristischerweise weisen auch die beiden anderen von Schultheß angeführten Beispiele Reš bzw. Beth auf.

<sup>11</sup> Belege im Christl.-paläst. spärlich und nicht passend. Zu beachten ist der Labial.

<sup>12</sup> Das Problem dieses Namens hat E. Y. Kutscher a. a. O. (Anm. 2) S. 50–52 auch an Hand der verschiedenen griechischen Transkriptionen dargelegt. Es erweist sich deutlich für eine bestimmte, der Zeit der Qumrantepte in etwa entsprechenden Periode, die Aussprache mit zwei o-Lauten.

<sup>13</sup> 1QS VI, 26 aber קוֹצָר. Bei Kuhn, Konkordanz, wären wieder Verweise am Platz gewesen.

<sup>14</sup> רוחק 1QM V, 6. 13; 1QHFrg 17, 1 (?). Wieder fehlt der Verweis bei Kuhn, Konkordanz, wo zudem רחוב 1QS IV, 9 als Verbum (!) angeführt ist; es handelt sich dort aber kaum um Infinitive, vgl. dagegen auch E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2), S. 153.

<sup>15</sup> Christl.-paläst. Aram. שחד (Schultheß, Lexikon, S. 204), auch Targum und syr. שוחדא. Dennoch war aramäischer Einfluß nicht unbedingt erforderlich, es wurden, wie 1QJes<sup>a</sup> 45, 13 שוחוד zeigt, zwei o-Laute gesprochen. S. u. Anm. 53.

<sup>16</sup> 1QJes<sup>a</sup> 52, 14 תוארו, also aram. Form? E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 152 verweist aber daneben auf die wahrscheinliche Schwäche des Aleph, so daß tōr gesprochen wurde (auch das Reš ist zu beachten, also: tō'or > tōr).

<sup>17</sup> Ch. Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1958, 2, S. 61, vermutet, daß ein Abschreiber hier חבר (so XIII, 15 und XIV, 16) an Mischna-Hebr. צבוי angeglichen habe. Doch angesichts der übrigen Beispiele für solchen Wechsel wird man dies nicht für zwingend erachten. Sodann ist das Reš zu beachten.

57, 4 יְלֹוד (?)<sup>18</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 15, 6 יִרּוֹק<sup>19</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 5, 17 כָּבוֹשׁ<sup>19a</sup>(?); 1 QH II, 26 und III, 30 להוב<sup>20</sup>; 1QpHab IX, 1(?), 1QH VII, 26 u. ö.(?) עַנוּעַ<sup>21</sup>; 1QS IX, 14 צְדוֹק<sup>22</sup>; 1QHFrg 2, 6 צְעוֹד<sup>23</sup>; 1QS IV, 9 שְׁפָול<sup>24</sup>(?); 1QJes<sup>a</sup> 66, 17 שְׁקוֹץ<sup>25</sup>(?); 1QJes<sup>a</sup> 3, 24 תְּחוֹת<sup>26</sup>. Vgl. auch Ps 139, 15 עַצְמֵי<sup>26</sup>(?); tiberiens. סְדוּם<sup>26a</sup>(?).

<sup>18</sup> ob wirklich יְלֹוד < יְלָד ist fraglich, E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 286 denkt an יְלֹוד (?) oder Einfluß des häufigen aramäischen יְלֹוד(א).

<sup>19</sup> Bibl.-hebr. יִרְקָה entspricht Christl.-pal. Aram. יִרּוֹק. Auch in Targum (s. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, s. v.), syr.: يُورَكَأ. In einem solchen Fall wäre aram. Einfluß einzusehen. Dennoch muß auch hier die Frage nach der Färbung des Hilfsvokals bei tiefliegender Artikulationsbasis der benachbarten Konsonanten gestellt werden. Zumal, wenn man die tiberiensischen Pausalformen heranzieht!

<sup>19a</sup> R. Meyer, Bemerkungen zu den hebräischen Aussprachetraditionen von Chirbet Qumran, Zeitschrift für atl. Wissenschaft 70, 1958, S. 39–48, (S. 41) hält es für Segolatform mit o. E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 186 verweist aber darauf, daß der Schreiber an das Verb gedacht haben dürfte, vgl. LXX διηρπασμένοι.

<sup>20</sup> S. o. Anm. 2.

<sup>21</sup> Die Herausgeber und K. G. Kuhn (Konkordanz) lesen גַּנְיָע, was paläographisch aber keineswegs ganz sicher ist. Tatsächlich dürften morphologische Überlegungen zur Lesung als Jod geführt haben, da man bei einer qitl Form sich schwer ein o in der zweiten Silbe vorstellen kann. Nur scheint 1QJes<sup>a</sup> 53, 8 aber die Form גַּנְיָע auf, was im Rahmen der übrigen angeführten Fälle nicht überrascht. Charakteristischerweise tritt die Pleneschreibung vor Suffixen ein, da der Hilfsvokal o dabei durch die Tonverschiebung eben stärker hervortritt. Für weitere Fälle von tiberiensisch qitl > qutl s. nächsten Absatz.

<sup>22</sup> S. unten Anm. 52. P. Wernberg-Møller, The Manual of Discipline, Leiden 1957, S. 137 liest bny hṣdyq und erklärt es S. 90–92 als Segolatform in einer auch durch Septuaginta und das Samaritanische gelegentlich bezeugten Aussprache. Auch Dam IV, 3 f.?

<sup>23</sup> Vielleicht muß hier wieder mit Gutturalschwäche gerechnet werden: šôd.

<sup>24</sup> S. Anm. 14 das parallel verwendete רְחֻוב. Kuhn, Konkordanz, reiht es unter dem Verbum ein; ich vermute Segolatform, שְׁפָול/<sup>שְׁפָל</sup> für tiberiens. שְׁפָל (eventuell — aber dem Zusammenhang nach kaum = שְׁפָל).

<sup>25</sup> Näher liegt freilich, daß der Schreiber das häufige שְׁקוֹץ im Sinn gehabt hat, wie E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 294 gegenüber Yalon, Kiryat Sepher 27, 169, anführt. Aber auszuschließen ist die Möglichkeit nicht.

<sup>26</sup> תְּחוֹת wäre aramäisch, aber 1QS VII, 3 finden wir תְּחוֹת. Gesprochen

Man könnte zwar den Sachverhalt soweit zum Teil durch Einfluß des Aramäischen erklären (was freilich bei im Aramäischen nicht vorhandenen Wörtern weniger einsichtig ist), die nicht selten zu beobachtende Verdunkelung des Stammvokals bei qaṭl/qitl-Formen bereitet jedoch neue Schwierigkeiten. So 4QM<sup>a</sup> 4, 1QJes<sup>a</sup> 45, 23 und 56, 12 בָּרֶךְ<sup>27</sup>; 1QH VIII, 7. 8 גּוֹעַ (?)<sup>28</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 34, 4 חִוְמֵר<sup>29</sup>; 27, 2 חִוְרֵשׁ<sup>30</sup>; 45, 9 יִצְרֵר<sup>31</sup>; 1QS XI, 22 גּוֹפֵן<sup>32</sup>; 1QM V, 7. 10, VI, 2 לְעוֹג<sup>33</sup>; 1QH IV, 16 לְהַב<sup>34</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 53, 8 גּוֹגֵעַ<sup>35</sup>; 4QKoh 6, 5 קּוֹבֵר<sup>36</sup>; 1QSa I, 19 und 1QHFrg 15, 4 פּוֹתֵי נֹחַ<sup>37</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 14, 19 קּוֹבֵר<sup>38</sup>;

---

wurden also wohl zwei o-Laute, die bei Gutturalschwäche zu tōt kontrahiert wurden. Oder das aram. תְּחוֹת konnte, nachdem der Guttural quieszierte, auch תְּחוֹת geschrieben werden (Kutscher, a. a. O. S. 162).

<sup>26a</sup> S. dazu Anm. 60.

<sup>27</sup> E. Y. Kutscher a. a. O. (Anm. 2) S. 19 sieht hier aram. Einfluß und verweist S. 151 darauf, daß das Wort im Ostaramäischen als qutl auftritt.

Nun könnte hier trotz Pleneschreibung mit Waw noch immer eine qutl-Form vorliegen, mit dunklerer Aussprache (Beth, Reš!) des vielleicht analog der tiberiens. Pausalform anzunehmenden a-Lautes der Stammsilbe und einem ähnlichen Laut als Hilfsvokal — also Pseudo-qotol.

<sup>28</sup> 1QH VIII, 7 ist vielleicht verschrieben aus גּוֹעַ. Zl. 7 erscheint mir die Lesung גּוֹעַ unwahrscheinlich (gegen Kuhn, Konkordanz) und paläographisch nicht zu beweisen.

<sup>29</sup> Nach E. Y. Kutscher a. a. O. (Anm. 2) S. 19 aus dem Aramäischen; er verweist aber auch auf den bei Josephus bezeugten Ortsnamen Γοφνα, גּוֹפֵנָא in der rabbin. Literatur. S. 152 rechnet er aber auch mit einer bloß dunkleren Aussprache wegen des Pe (mit Bezugnahme auf Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, S. 18).

<sup>30</sup> E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 285 stellt fest, daß es sich um ein aramäisches Wort handelt, wobei qaṭl unter Einfluß des Labials zu qutl wurde, und er verweist auf syrisch حُمَرَاءِ das neben dem üblichen حُمَرَاءِ belegt ist.

<sup>31</sup> Wie Kutscher, a. a. O. S. 180, an Hand der Versionen zeigt, dürfte eher an das Verbum gedacht sein. Für Segolatfom R. Meyer, a. a. O. (Anm. 19a) S. 42.

<sup>32</sup> Neben dem sonst üblichen יִצְרֵר; paläst. u. bab. Aramäisch يَصْرَأْ, aber vgl. syr. يَصْرَأْ!

<sup>33</sup> S. o. Anm. 2.

<sup>34</sup> Die Lesung ist nicht sicher (Waw und 'Ajjin ergänzt).

<sup>35</sup> S. o. Anm. 21.

<sup>36</sup> M. H. Gottstein, a. a. O. (Anm. 2) S. 126, betont, daß der Schreiber den Text auch mißverstanden haben könnte.

54, 7 רוגע<sup>39</sup>; 21, 7 רוכב<sup>40</sup>; Dam XIII, 11 שוכל<sup>41</sup>; 1QJes<sup>a</sup> 37, 38 תחות שראוצר<sup>42</sup>; 1QS VII, 3 תחות<sup>43</sup>.

Nun sind «hebräische» Formen zwar auch im christlich-paläst. Aramäisch gebräuchlich<sup>44</sup> und tauchen auch in 1QGenAp auf, wie II, 10. 18 קושט, XX, 11 אונס und XX, 19 תוקף 7., selten im Galiläisch-Aramäischen. Es darf ferner angenommen werden, daß das paläst. Aramäisch seinen ursprünglichen Platz in Judäa hatte<sup>45</sup>. E. Y. Kutscher<sup>46</sup> hat in einer umfangreichen und eingehenden Untersuchung der Sprache von 1QJes<sup>a</sup> gezeigt, daß der Dialekt des Schreibers am ehesten im Jerusalemer Raum, im Norden dem Samari-

<sup>37</sup> Kaum Partizipium, wie Barthélémy-Milik, Qumran Cave I, Oxford 1955, S. 115, meinen.

<sup>38</sup> Im Aramäischen sowohl qitl als qatl, arab. qatl. Dunkle Aussprache durch Beth (Kutscher, a. a. O. S. 391).

<sup>39</sup> Einfluß des Reš.

<sup>40</sup> Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 245, verweist zwar auf syr. (aber auch Targum) (= hebr רָכֶב), nimmt aber eher (auf Grund der Septuaginta) das Verbum an. S. auch Anm. 39.

<sup>41</sup> Die übliche Emendation zu שכלו (s. L. Rost, Die Damaskusschrift, Kleine Texte 167, Tübingen 1933, S. 24) oder שיכלו (Ch. Rabin, a. a. O. [Anm. 17], S. 67) ist daher vielleicht unnötig. Vgl. aram. סוכלא etc. (Levy, Wörterbuch über die Targumim s. v., Dalman, Aram.-neuhebr. Handwörterbuch s. v.), syrisch טְוַקְלָא; christl.-pal. ist die Wurzel geläufig, für die Form aber kein Beleg vorhanden.

<sup>42</sup> Dazu s. E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 90: šar-usur spricht für שראוצר; vielleicht wie andere qutl-Formen im Tiberiensischen zu qätäl geworden?

<sup>43</sup> S. Anm. 26.

<sup>44</sup> E. Y. Kutscher, The Language of the «Genesis Apocryphon», Scripta Hieros. IV, 1957, S. 12f. (während F. Schultheß in seiner Grammatik diesem Tatbestand zu wenig Beachtung schenkte).

<sup>45</sup> Übersicht bei Franz Rosenthal, Die aram. Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1959, S. 156. S. auch Kutscher, The Language of the «Genesis-Apocryphon», Scripta Hieros. IV, 1957, S. 9.

<sup>46</sup> A. a. O. (Anm. 2), bes. S. 45ff., 65ff. Dagegen sucht R. Meyer, Das Problem der Dialektmischung in den hebräischen Texten von Chirbet Qumran, Vetus Testamentum 7, 1957, 139ff. die gelegentliche dunkle Aussprache des a-Lautes im Norden, weil er das Phänomen phonologisch überdeutet (d. h. die Bedingtheit durch bestimmte Konsonanten übersieht) und das aramäische Material dafür nicht auswertet.

tanischen<sup>47</sup>, im Süden dem späteren christlich-paläst. Aramäisch benachbart, zu suchen sei. Da wir seit den Qumranfunden, den Bar-Kochba-Dokumenten und angesichts der Hebräismen im christlich-palästinensischen Aramäisch mit Fug und Recht annehmen dürfen, daß in Judäa/Jerusalem das Hebräische noch bis zum zweiten jüdischen Aufstand auch eine gesprochene Sprache blieb, kann auch eine gegenseitige Beeinflussung der hebräischen und aramäischen Dialekte dieser Gegend nicht ausgeschlossen werden. Gerade für die Segolatformen ist dies wahrscheinlich. Einerseits dürfte zum Teil das Hebräische zur gelegentlichen Beibehaltung der (hebr.) qutl-Form im christlich-palästinensischen Aramäisch beigetragen haben, andererseits die aramäischen Idiome zu einem teilweisen Verlust des exakten Unterscheidungsvermögens von qatł und qitł gegenüber qutł im hebräischen Sprachbewußtsein geführt haben. Wieweit tiberiens, qätäl auf \*qutł zurückgeht, ist dann noch eine Frage für sich. Trotzdem dürfte es nicht leicht sein, das Schwanken der Struktur auch bei ein und demselben Wort allein dadurch zu erklären<sup>48</sup>.

Weiter führen uns hingegen Formen wie אָהוֹל (1QJes<sup>a</sup> 16, 5)<sup>49</sup>, כְּבוֹד (1QH VI, 10)<sup>50</sup>, פְּטוּל (1QS VI, 11)<sup>51</sup>, (1QJes<sup>a</sup> 59, 6);

<sup>47</sup> Dazu s. zu Ben Hayyim, Die samaritanische sprachliche Tradition und ihre Beziehung zur sprachlichen Tradition der Schriftrollen vom Toten Meer und der rabbinischen Literatur (hebr.), Lešonenu 22, 1957/8, S. 223–245, mit dem Nachweis, daß das Samaritanische nicht einfach dem Judäischen gegenübergestellt werden darf.

<sup>48</sup> B. Jongeling, Les formes QTWL dans l'hébreu des manuscrits de Qumrân, Revue de Qumran I, 1958/9, S. 483–494, spricht von umgekehrten Segolata (qətōl), deren Entstehung teils auf innerhebräischer Sprachentwicklung, teils auf aramäischen Einfluß beruhe. M. Mansoor, Some Linguistic Aspects of the Qumran Texts, Journal of Semitic Studies 3, 1958, S. 40–55 spricht von «aramäischen» Segolatformen.

<sup>49</sup> Mit hängendem Waw.

<sup>50</sup> Das erste Waw hängt über der Zeile. Daneben ist יִשְׁרָאֵל belegt, s. Anm. 8. Also wurde wohl jóšor gesprochen.

<sup>51</sup> Die übliche Lesung כִּיבּוֹד ist paläographisch keineswegs sicher, eine qittul-Form ist auch kaum zu erwarten. Vielmehr ist es Pleneschreibung für qtul (tiberiens. פְּבָד), aber mit Hilfsvokal o, vgl. oben die Belege für כְּבוֹד (mit Pleneschreibung bloß für den Hilfsvokal).

**צָדוֹק** (1QHFr 2, 16; XII, 32)<sup>52</sup>, **שׁוּחוֹד** (1QJes<sup>a</sup> 45, 13)<sup>53</sup>. Solche Formen führen zwangsläufig zur Annahme, daß der scheinbare Wechsel qutl/qtol nichts anderes ist als verschiedene Schreibung für auf ein und dieselbe Weise *gesprochene* Formen, die bei Pleneschreibung also als qotol-Formen erscheinen<sup>54</sup>. Der Hilfsvokal bei qutl-Formen dürfte also im Hebräisch der betreffenden Schreiber ein o-Laut gewesen sein. Teils unter Einfluß des Aramäischen, teils unter Einfluß von Labialen und Pharyngalen, wurden einzelne qatł/qitł-Formen (die ja auch im Tiberiensischen nicht mehr immer klar unterschieden wurden) dieser Aussprache angeglichen. Tatsächlich handelt es sich hier also um Pseudo-qotol-Formen. Wie weit daneben auch die Aussprache qutäl und qeṭol verbreitet war, muß offen bleiben.

Bei II<sup>ae</sup> gutturalia kann ein Wechsel wie bei **לְהַב/לְהַבָּת**; **תְּחוֹת/תְּחוֹתָה**; **מְוֹדָה/מְוֹדָהָה**, **מְאוֹד(ה)/מְאוֹד(ה)** u. a. zudem auch durch Gutturalschwäche bedingt sein<sup>55</sup>; gesprochen wurde, wie **אֲוֹדָה** zeigt, in diesen Fällen lōb, tōt usw.

Abgesehen von den bisherigen Überlegungen muß für sehr viele der angeführten Fälle ein weiterer, vielleicht sogar grundlegender Faktor in Betracht gezogen werden. Bereits Theodor Nöldeke<sup>57</sup>

<sup>52</sup> Für die Lesung **צִידּוֹק** (Kuhn, Konkordanz) ist paläographisch keine entscheidende Handhabe vorhanden, auch E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 11f., vermutet **צָדוֹק**. Dazu vgl. 1QS IX, 14 und Anm. 22.

<sup>53</sup> Vgl. 1QJes<sup>a</sup> 5, 23. **שׁוּחוֹד**. R. Meyer, a. a. O. (Anm. 19a) verweist auf die Möglichkeit der Laryngalelision. Formen wie **כּוּבּוֹד**, **יְשֻׁרָּה** und **צָדוֹק** zeigen aber, daß wir es tatsächlich mit qotol-Aussprache zu tun haben, unbeschadet allfälliger Elision von Laryngalen. Interessant ist R. Meyers Vermutung, die Tiberienser hätten das a in den Segolaten mit Gutturalen eingeführt, um die Aussprache der Gutturale sicherzustellen.

<sup>54</sup> Vgl. E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 41 und 396–398. Er erwägt auch, ob aramäisch qutl > qeṭol nicht über die qotol-Aussprache zustandegekommen ist.

<sup>55</sup> S. Kuhn, Konkordanz, s. v.

<sup>56</sup> Das Quieszieren von Gutturalen ist in den palästinensisch-syrischen Idiomen häufig zu beobachten, vgl. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 41f. Ein treffendes Beispiel ist auch **נוֹאָם** für masoretisch **נוֹאָם** 1QJes<sup>a</sup> 3, 15. Über örtliche Verschiedenheiten und für Beispiele siehe G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch, Leipzig 1905, S. 57ff.

<sup>57</sup> Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Halle 1875, S. 17ff.

hat beobachtet, daß im Aramäischen offenbar die Tendenz da ist, bei bestimmten Konsonanten (Labiale) a-Laute zu o zu verdunkeln; man kann außer den Labialen auch noch die Pharyngale, auf alle Fälle auch die Liquiden l und r nennen. E. Y. Kutscher<sup>58</sup> hat in seiner Untersuchung der Sprache von 1QJes<sup>a</sup> Nöldekes Beobachtung aufgegriffen, dieselbe Tendenz in 1QJes<sup>a</sup> aufgezeigt und darauf verwiesen, daß gerade das christlich-palästinensische Aramäisch ebenfalls besonders stark davon betroffen wird. Kutscher beobachtet dieses Phänomen bei Labialen und Pharyngalen, verweist aber mit Recht darauf, daß es sich dabei um eine durch die Artikulationsbasis dieser Konsonanten bedingte Erscheinung handelt. Man wird sich also hüten müssen, aus solchen gelegentlichen deutlichen Dialekteinschlägen zu weitgehende phonologische oder gar morphologische Folgerungen für das Standardhebräisch zu ziehen. Was für 1QJes<sup>a</sup> gilt, trifft auch für den Großteil der übrigen Qumranschriften zu, wobei in etwa zwei Dritteln der an Hand von Waw als mater lectionis feststellbaren Fällen dieser o-Laut in unmittelbarer Nachbarschaft von Labialen sowie von l und r auftritt. Abgesehen vom a-Laut trifft der Übergang zu o in solchen Fällen auch für šwa mobile häufig zu<sup>59</sup>. Zum Zeugnis der Qumrantepte treten noch ebensolche Erscheinungen bei den Transkriptionen hebräischer Wörter und Namen in der Septuaginta, bei Josephus und im Neuen Testament, wie sie ebenfalls bereits von E. Y. Kutscher zum Vergleich mit dem entsprechenden Material in 1QJes<sup>a</sup> herangezogen worden sind. Als Beispiel (für šwa > o) sei hier nur masoretisches מִלְכָה genannt, das 1QGenAp XXI, 6. 24. 26. 31. 33; XXII, 1. 20; 1QJes<sup>a</sup> 1, 9. 10; 3, 9; 13, 19 als סֹדֶם auftritt, und 1QGenAp XXI, 32 mit der vollen Schreibung סֹדְׁמָה die Aussprache angibt, wie sie in der Septuaginta und Matth 10, 15

<sup>58</sup> A. a. O. (Anm. 2), S. 391f. S. 495 wendet sich Kutscher wohl mit Recht gegen R. Meyer, a. a. O. (Anm. 19a) S. 40ff., der für das Kames überhaupt einen o-(ähnlichen) Laut und einen dem Phoenizischen nahestehenden Vokalismus annimmt. Der Trend zum o dürfte aber auf gewisse Konsonantengruppen zu beschränken sein, also aussprachebedingt sein, s. Kutscher a. a. O. S. 41. l und r (Zungen-r) wurden daher weit hinten und damit zwangsläufig bei geringer Mundöffnung artikuliert.

<sup>59</sup> Dies alles beruht vorerst freilich noch auf Beobachtungen, eine systematische Bearbeitung des Phänomens fehlt noch.

(Σόδομα) bezeugt ist<sup>60</sup>. Daß auch Segolat-Formen dabei betroffen werden, zeigen Transkriptionen der Septuaginta wie *Mολοχ* u. a. m. Für die relativ seltene Pleneschreibung beider o-Laute hat E. Y. Kutscher<sup>61</sup> treffend darauf verwiesen, daß bereits im biblischen Hebräisch die Pleneschreibung zweier aufeinanderfolgender o-Laute in einem Wort gewöhnlich vermieden wurde.

Von dieser Tendenz im syrisch-palästinensischen Raum zum o in Verbindung mit bestimmten Konsonanten her sind auch Formen zu erklären, wie **גּוֹרְתָּהּוּם** (1QH XI, 27), oder die Suffixe bei **סּוֹדָהּוּם** (1QS I, 21) und **רוֹחָהּוּם** (1QS V, 21; IX, 14); insgesamt finden sich in den Qumrantexten fast 60 Belege<sup>62</sup>. Zwei weitere enthalten die hier übersetzten Stücke des Nahumkommentars, nämlich IV, 2. 4. **עַזְלָל** (für tiberiensisch **עַזְלָל**), das auch 1QH VII, 21 und 1QJes<sup>a</sup> 13, 16<sup>63</sup> bezeugt ist, ferner in III, 10 **חוֹמָתָהּ** (für MT Nah 3, 8 **חוֹמָתָה**), was keineswegs für **חוֹמָתִיהּ** steht, sondern Singular ist, wie das genau entsprechende **הַרְוָתָהּ** in 1QH III, 10. Diese dunkle Aus-

<sup>60</sup> S. E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 44), S. 83ff., der indessen auch erwägt, ob nicht letztlich eine qutl-Form zugrundeliegt. Hier auch über den Ortsnamen **רְחֵבָה**, wo eine ähnliche Problematik vorliegt. **סּוֹדָהּ** ist auch im christl.-paläst. Aramäisch bezeugt, s. die Belege bei Schultheß, Lexicons S. 132 und die Angaben Kutschers a. a. O. über Mischnahebräisch **סּוֹדָמִיָּן**, **סּוֹדָמִיָּת** (=?), welche nach ihm auf ursprüngliches qutul (?) = hebr. **qəṭol** u. Nisbe = qutli, deutet.

<sup>61</sup> A. a. O. (Anm. 2) S. 397f.

<sup>61a</sup> R. Meyer, a. a. O. (Anm. 19a), S. 44f., nennt dafür auch **אוֹרָתָהּוּם** 1QH IV, 6. 23; XVIII, 29 (bei Kuhn, Konkordanz **אוֹרָתִים**) und deutet es als **אוֹרָהּ** u. Suffix **מֶ-**. Zu den verschiedenen Deutungen s. Die Texte (Anm. 1) II, S. 80. Eine Zusammensetzung von **אוֹר** und **תוֹם** (vollkommenes Licht) scheint mir immer noch am wahrscheinlichsten.

<sup>62</sup> 1QJes<sup>a</sup> 43, 17 hingegen dürfte, wie Kutscher a. a. O. (Anm. 2), S. 39f. darlegt, eine nicht dissimilierte qutṭul-Form sein (vgl. C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin 1908, I, S. 255f.). Es gehört also nicht in diesen Zusammenhang, wie auch nicht **גּוֹדָף** (= gudduf) 1QJes<sup>a</sup> 43, 28; **קוֹבֵץ** (= qubbus) 1QJes<sup>a</sup> 57, 13; **רוֹחָק** (= ruḥhuq) 1QJes<sup>a</sup> 57, 9 und das von Kutscher ebenda (S. 83 u. 92) ausführlich behandelte **שּׁוֹלֵחַ** (für masoretisch **שְׁלֵחַ**) 1QJes<sup>a</sup> 8, 6.

<sup>63</sup> E. Y. Kutscher, a. a. O. (Anm. 2) S. 20, möchte **עַזְלָלִיהָמָה** (mit Verweis auf christlich-paläst. Aramäisch **עַזְלָל**) lesen. Obwohl hier paläographisch das Jod wahrscheinlich ist (völlige Sicherheit ist selten möglich), dürfte angesichts der übrigen Belege doch Waw zu lesen sein.

sprache des a-Lautes in bestimmten Fällen ist für uns freilich nur bei Pleneschreibung erkennbar und in ihrer Verbreitung daher nicht bekannt. Es dürfte aber zu weit gehen, diesen Laut einfach mit masoretischem Holäm gleichzusetzen<sup>64</sup>.

E. Y. Kutscher<sup>65</sup> hat versucht, die Sprache des Schreibers von 1QJes<sup>a</sup> nicht nur lokal, sondern auch soziologisch einzugrenzen. Die häufigen Laryngalverwechlungen in Qumranschriften lassen nach ihm auf gebildete beziehungsweise hellenisierte Kreise Jerusalems schließen. Dieser Schluß erscheint mir weniger überzeugend, da wir in Qumran — anders als im rabbinischen Schrifttum — kaum einen Einfluß des Griechischen verspüren. Die Frage nach der soziologischen Heimat des Dialekts ist aber durchaus berechtigt. Nur sollte man vielleicht noch präzisieren, und zwar zu «religionssoziologisch». Pharisäismus und eschatologische Gruppen (s. Pseudepigraphen, Qumran) dürften von früh an auch durch eine klar unterschiedene theologische Begriffswelt, bedingt durch die starken Gegensätze im Geschichtsbild, Gottesbild und Menschenbild, getrennt gewesen sein. Es wäre gar nicht verwunderlich, wenn in so verschiedenen Kreisen auch jeweils Ausspracheeigentümlichkeiten auftraten, die natürlich daneben auch lokale und soziologische Wurzeln haben können. Jedenfalls wäre es verfehlt, der in Qumran bezeugten Sprachgestalt gegenüber der tiberiensischen (pharisäischen) in allen Fällen größere Ursprünglichkeit zuzumessen. In jedem einzelnen Fall ist zu prüfen, ob es sich nicht um Erscheinungen handelt, die sich regional und zeitlich beschränkt und weithin im Neben- und Miteinander mit dem Aramäischen eingestellt haben, also auf Einfluß der gesprochenen Sprache beruhen.

c) *Die sachlich bedeutenderen Varianten:*

3, 1f. Der Kommentar setzt nach **מ[ל]אה** ein, **טרף** wird also zum Folgenden gezogen und daher auch mit Waw (vor **דבר**) verbunden. Ob die Lesung **דָהַר** für masoretisch zu-

<sup>64</sup> Waw als mater lectionis muß 1. nicht stets einen langen Vokal und 2. auch nicht unbedingt das masoretische Holäm bezeichnen. Dies betont mit Recht A. Sperber, A Grammar of Masoretic Hebrew, Kopenhagen 1959, S. 142f., bei dem Beispiel **חִזְקָה**, das 1QJes<sup>a</sup> 40, 10 als **חִזְקָה** erscheint.

<sup>65</sup> A. a. O. (Anm. 2) S. 65ff.

trifft? Wenn ja, handelt es sich wahrscheinlich um einen Ersatz für das seltene<sup>66</sup> und nicht mehr verstandene<sup>67</sup> דָהַר, eventuell um einen Schreib- beziehungsweise Lesefehler.

- 3, 3 a) Der Qumrantext hat להוב וברק חנית, lässt sowohl das Waw vor wie הרב aus, die Ursache dürfte eine Haplographie auf Grund des Homoioteleutons (ב) gewesen sein; b) וגיתם: Schreib- oder Hörfehler (verursacht durch die Endung des vorhergehenden Wortes).
- 3, 4 תְמִכְרָת (für MT המכרת) steht der ursprünglichen Textgestalt vielleicht näher, falls es sich um das Verbum כָמֵר<sup>68</sup> und um das Partizip Pi'el<sup>69</sup> handelte. Nach der versehentlichen Umstellung von כ und מ entfiel das zweite מ durch Haplographie oder wurde — weil bei מכר sinnlos — getilgt.
- 3, 5 Der Gottesname ist in normaler Quadratschrift ausgeschrieben. In einer Lücke nach וממלכות vermutet J. Licht ein את.
- 3, 6 Für MT קראי פאורה ist schwer zu deuten, jedenfalls wurde damals ראי nicht als «Schaustück» verstanden, sondern eher

<sup>66</sup> Im AT nur noch Ri. 5, 22 דָהְרוֹת, eine Wurzel dhr gibt es in den semitischen Sprachen sonst nicht. L. Köhler, Lexicon in V. T. Libros, Leiden 1953, s. v. («Stieben», so und ähnlich seit Gesenius, Thesaurus), verweist auf arabisch *indahara*, das freilich von *dahr* «Zeit(raum)» denominiert sein dürfte, welches wieder nur in einem Dialekt (s. Landberg, Glossaire Datinois I, Leiden 1920, S. 859f.) und nicht im klassischen Arabisch belegt ist. Landberg (a. a. O.) vermutet zudem für *dahr* die Herkunft von der Wurzel *dvr*. Damit bleibt die Bedeutung von דָהַר Ri 5, 22 völlig offen, wenn nicht ebenfalls die Wurzel *dur* dahinter zu vermuten ist. Dem Kontext der Stelle würde dies gut entsprechen: Die Pferde tänzeln wild, weil sie nicht wissen, wohin, und sich vor dem Wasser scheuen.

Die Verwendung des Verbums in Nah 3, 2 könnte ja auch bereits auf der verderbten (s. LXX A) oder mißverstandenem Deboraliedstelle beruhen.

<sup>67</sup> LXX übersetzt ἵππον διωκοντος; Ri 5, 22 LXX A ἀμαδαρωθ διννατῶν αὐτοῦ; LXX B σπόνδῃ ἔσπενσαν ἵσχυροι αὐτοῦ.

Das Targum verwendet das Pa'el von פָנַך (das Jer 51, 27 Hiph. wiedergibt) liegt also schon auf der Linie des späteren rabbinischen Verständnisses («galoppieren»; vgl. Raši zu Ri 5, 22: מִרְקִידִין אֶת סָוסֵיהם בְמַלחֲמָה, כְמוּ סָוס דָהַר: הוּא לְשׁוֹן הַרְקָדָת הַסָּוס).

<sup>68</sup> Vgl. die Emendation in BHK: הַפְמַרְתָּה (Sellin).

<sup>69</sup> Belege für das Pi'el gibt es allerdings erst im Mittelhebräischen, und dort im Sinne von II, «Falle stellen».

im Sinne des Targums (**מכערא**); vielleicht ist daher statt Pe ein Kaf zu lesen, **כאוֹרָה** = **כעורה**<sup>70</sup> von der auch im Targum aufscheinenden und im Mittelhebräisch geläufigen Wurzel **כער** «häßlich, abstoßend, widerlich sein<sup>71</sup>». Dann hätte der Schreiber auch hier ein altes und nicht mehr gängiges Wort (wie v. 3 **קצח**) durch eines aus der Umgangssprache ersetzt. **פאוֹרָה** gäbe im Zusammenhang keinen rechten Sinn.

3, 7 Für MT **יְדּוֹד** der Plural. Überraschend ist die Variante **אמצאה** für MT **אֶבְקַשׁ**. Dem Verfasser des Kommentars dürfte das ein Wollen ausdrückende **בקש** nicht gepaßt haben.

3, 8 a) Hiph'il für MT Qal.

b) Der zweite Teil des Verses lautet im Qumrantext [**לָהּ אֲשֶׁר חִילָה יְמִים חֻמּוֹתָה** [מִים(?)]]. Die seit Wellhausen übliche Emendation von **חִילָה** zu **חִיל** wird also bestätigt, das masoretische **מִים** fehlt und dürfte — als **מִים** (vgl. LXX) — in der Lücke nach<sup>72</sup> **חֻמּוֹתָה** zu ergänzen sein. Am Zeilenende beschädigt oder vergessen und dann über der Zeile nachgetragen, wird es vor **חֻמּוֹתָה** in den masoretischen Text gekommen sein.

3, 10 **יְדוֹ** **יוֹרוֹ**; <sup>73</sup> **לְגֹלוֹת** für MT **בְּגֹלוֹת**.

3, 11 Vom Vers ist noch **וְתֵהִ נַעֲלָמָה**<sup>74</sup> erhalten.

d) Zusammenfassend kann gesagt werden, daß der Qumrantext nur in zwei Fällen (v. 4 und v. 8) für den Bibeltext von Bedeutung ist. Im übrigen bezeugt er mehr die Sprache des Verfassers beziehungsweise Schreibers und die auch sonst für die Vulgärtexte feststellbare Unbekümmertheit in bezug auf die genaue Textüberlieferung. Ersetzen seltener und ungebräuchlicher Wörter durch gängige, Einfügen oder Austauschen von Partikeln sowie fast beliebige Verwendung der Pleneschreibung mit deutlichen Dialekt-einschlägen kennzeichnen im Gegensatz zu der auf den Buchstaben

<sup>70</sup> Genauso in Mišna Baba Qama IX, 4: **כָּאוֹר**.

<sup>71</sup> Vgl. Tosephtha Hull. II, 24 u. ö.; m. Arak. III, 1. 3; m. Ned. IX, 10; hebr. Sir 11, 2; 13, 22.

<sup>72</sup> Nicht Plural (= **חוּמוֹתָה**), sondern lediglich Zeugnis einer dunklen Aussprache des a-Lautes, bewirkt durch den Labial. S. oben Teil A.

<sup>73</sup> Jos 18, 6 **קָל**.

<sup>74</sup> Vgl. das **και** der LXX.

angewiesenen rabbinischen Tradition die Textüberlieferung in den eschatologischen Kreisen. Der eigentliche Grund dafür liegt im theologischen Selbstverständnis. Anders als die Pharisäer behaupteten die eschatologischen Kreise für sich den Besitz des heiligen Geistes und maßten sich daher auch weitgehende Freiheit bei der Deutung und Überlieferung des Bibeltextes an. Die Textverdernisse im Masoretentext sind in der Regel älter als derartige Vulgärtextrte, die hie und da aber dennoch alte Lesarten bezeugen und sogar Vorschläge der modernen Textkritik bestätigen.

## B. Übersetzung

### II.

1. und ihre Boten, meine Gesandten, deren Stimme nicht mehr gehört wird unter den Völkern.

Wehe über die Blutstadt, ganz vol[1 Lug und Gewaltta]t (Nah 3, 1a).

2. Die Deutung: Sie<sup>75</sup> ist die Stadt<sup>76</sup> derer, die «Glattes lehren»<sup>77</sup> am Ende der Tage, welche in Leugnung und Trug [und Lüge(?)<sup>78</sup> w]andeln.

3. Es hört nicht auf Raub und<sup>79</sup> Peitschenknall und Rädergerassel und drängende Pferde und hüpfende Wagen, aufbäumende Reiter,

4. Flamme und Blitz des Speers, und eine Menge Erschlagener und eine Masse von Leichen; kein Ende der Leichname, man strauchelt <über><sup>80</sup> ihre Leichen! (Nah 3, 1d—3).

<sup>75</sup> Licht liest «daß», mit Fragezeichen nach פְשָׁר. Wenn es so stimmt, leitet es den Pešer ein, wie sonst gelegentlich eine direkte Rede. Vielleicht ist הִיא zu lesen (das müßte freilich stark beschädigt sein)?

<sup>76</sup> «Stadt» ist in der Sprache der eschatologischen Kreise jener Zeit ein beliebtes Bildwort für «Gemeinde», s. J. Maier (Anm. 1) II, S. 93f., 148f., 165.

<sup>77</sup> דּוֹרְשֵׁי חֲלֻקּוֹת, s. unten Teil C des Aufsatzes. Zu חֲלֻקּוֹת Die Texte (Anm. 1) II, S. 43.

<sup>78</sup> Ergänzung von J. Licht.

<sup>79</sup> Nur eine LXX-Minuskel aus dem 10. Jhdt. fügt hier ebenfalls ein «und» ein.

<sup>80</sup> Text: «und ihre»; Übersetzung nach MT.

Seine Deutung (geht) auf die Regierung derer, die «Glattes lehren»,

5. daß (nämlich) aus der Mitte ihrer Gemeinde nicht weichen wird das Schwert der Völker, Gefangenschaft und Schande; Fieber wird unter ihnen (herrschen) und Verbannung aus Furcht vor dem Feind. Eine Menge

6. schuldbeladener Toter wird in ihren Tagen fallen und endlos wird das Beutegut (?)<sup>81</sup> von ihren Gefallenen sein — und man wird über ihre Leiber<sup>82</sup> straucheln, durch ihren schuldhaften Ratschluß<sup>83</sup>!

7. Wegen der vielen Unzucht der [Dirne], der anmutigen Hexe, welche Völker mit ihrer Buhlerei *(umgarnt)*<sup>84</sup> und Sippen mit [ihren Zauberkünsten] (Nah 3, 4).

8. Seine Deutung (geht) [au]f die Lehrer (?)<sup>85</sup> Ephraims<sup>86</sup>

<sup>81</sup> שָׁלֵל, Lesung unsicher.

<sup>82</sup> Wörtlich: ihre Fleischleiber, בְּגִוִּית בְּשָׁרֶם, hier also für Leichen, während der Sinn des Ausdrucks in 1QpHab IX, 2 umstritten ist. גּוֹיִה (allein) für den Leib (nicht Leichnam) begegnet 1QH VIII, 32; Dam II, 19.

<sup>83</sup> עַצָּה; בְּעַצָּת אַשְׁמָתָם meint hier nicht einen bestimmten Beschlüß, sondern die feindselige Einstellung.

<sup>84</sup> מִמְכָּרָת ist wahrscheinlich zu מִמְכָּרָת zu verbessern.

<sup>85</sup> מָוִרִי, Lesung unsicher.

<sup>86</sup> Damit steht fest, daß «Ephraim» nicht Bezeichnung der Gemeinde, sondern einer gegnerischen Gruppe ist (und zwar bewußte Aufnahme des atl. Namens für das abtrünnige Nordisrael, vgl. Dam VII, 13. 12; XIV, 1), s. dazu: Die Texte (Anm. 1), II, S. 52 u. 163. In dieselbe Richtung weist 1Q 14 (pMicha) 8–10, wo die «Sünde Samarias» auf den Lügenprediger ge deutet wird. 4QpPs 37, Ia heißt es, daß die «Frevler aus Ephraim und Manasse» an «den Priester» (= Lehrer der Gerechtigkeit) und dessen Anhang Hand anlegen wollen; Gott werde sie aber erretten und die Verfolger heid nischen Gewalthabern überliefern. Daß nun die Verfolger aus «Ephraim» nicht mit den Leuten des «Frevelpriesters» identisch sein können, beweist 4QpHos<sup>a</sup>, wonach der «letzte Priester» seine Hand erhoben hat, um «Ephraim zu schlagen»; ähnliches ist im zerstörten Zusammenhang von 4QpNah I, 12 zu vermuten. Offen bleibt, was «Manasse» bedeutet (s. u. Anm. 97). Der Vorwurf der Lügenlehre und Volksverführung weist darauf hin, daß «Ephraim» und דָוָרְשֵׁי חֲלָקָות identisch sind, also die Partei des Lügenmannes bzw. -predigers bezeichnet, die Pharisäer (s. u. Teil C). Die Qumrangemeinde hofft daher (s. u. III, 3–5), daß die von den דָוָרְשֵׁי חֲלָקָות (Zl. 3) = «Ephraim» (Zl. 5) verführten «Einfältigen» in der Endzeit die Wahrheit erkennen und sich ihr anschließen werden.

[.....]<sup>87</sup> welche durch ihre betrügerische Lehre<sup>88</sup>, Lüge und Heuchelei (?) und trügerische Zunge viele irreführen

9. mit dem Sp[ott] ihrer [Z]unge. Durch die Kittäer (?) und das Volk (?), das unter den Nationen (?) wohnt, werden Städte und Sippen (?) getötet (?) durch ihren Ratschlag. [Würden]träger und Herr[scher]

10. fallen [durch die Ver]wünschung ihrer Zunge<sup>89</sup>. Siehe, ich will an dich, spricht der Herr der He[erschar]en, ich hebe

11. deine Schleppe (?) hoch bis über dein Gesicht [und lasse Völk]er [deine] Blö[ße schauen und] Königreiche deine Schande (Nah 3, 5).

Seine Deutung [.....]

12. ..... am folgenden Tag (?), denn (?) [.....]

### III.

1. die Völker ihre [Schande (?) und die ganze (?)]<sup>90</sup> Bosheit (?) [ihr]er Greuel.

Ich werfe Unrat über dich [und behandle] dich verächtlich und mache dich

2. <abstossend><sup>91</sup>, und es wird geschehen, daß alle, die dich sehen, vor dir davonlaufen werden.

3. Seine Deutung (geht) auf jene, «die Glattes lehren», deren böse Taten am Ende der Tage ganz Israel offenbar werden.

4. Und die Einfältigen (?)<sup>92</sup> werden ihre (d. h. der Gegner)

---

<sup>87</sup> Ergänze: [und Manasses]? Vgl. 4QpPs 37, Ia, 3.

<sup>88</sup> בְּתַלְמֹוד שָׁקֶרֶם; Das Wort talmud begegnet hier zum ersten Male in den Qumranschriften. In K. G. Kuhn, Konkordanz S. 233, wird תַּלְמֹוד in 1QH II, 17 wohl fälschlich als Subst. aufgefaßt. In der tannaitischen Literatur ist es hingegen fester Terminus für «Lernen» und könnte sehr wohl gehässig für rabbin. הלכות תורה verwendet sein (vgl. für).

<sup>89</sup> Die Lesung ist zu unsicher, um weitreichende Folgerungen zu ziehen. Den Gegnern wird jedenfalls vorgeworfen, die Drahtzieher bei Gewaltakten der Machthaber (Heiden!) zu sein.

<sup>90</sup> So ergänzt J. Licht.

<sup>91</sup> S. oben Teil A z. St., lies כָּאוֹרָה = כָּעֹרָה.

<sup>92</sup> פְּתַחְאִים. Die Lesung ist unsicher, aber s. unten Zl. 5: «Einfältige Ephraims», d. h. Anhänger der Ephraim-Gruppe (Pharisäer), die sich haben

Schuld einsehen und werden sie hassen und sie fürchten (?) wegen der Vermessenheit ihrer Verschuldung. Und wenn die Herrlichkeit Judas<sup>93</sup> gefan[gen] weggeführt wird,

5. werden die Einfältigen Ephraims aus ihrer Versammlung entweichen und ihre Verführer verlassen und sich dem/den [.....]<sup>94</sup> anschliessen<sup>95</sup>.

---

verführen lassen (vgl. oben II, 8). Es dürfte sich um die wenig gebildeten Schichten des Volkes handeln, die nach einer geistlich-geistigen Führung suchen, hinsichtlich derer Qumrangemeinde und Pharisäer einmal in scharfer Konkurrenz standen. Die Masse scheint sich aber den Pharisäern zugeneigt zu haben. Es dürften jene Schichten gewesen sein, aus denen sich die eschatologische Bußbewegung der vor- und frühmakkabäischen Zeit rekrutiert hatte. 1QpHab XII, 4 nennt jedenfalls zwei Gruppen unter dem Oberbegriff «Arme» (dazu s. Die Texte [Anm. 1], II, S. 83ff.). Die eine ist die «Gemeinschaft der Einung», d. h. die Qumrangemeinde, die andere die «Einfältigen Judas», welche vom Frevelpriester verfolgt werden. Dabei werden die «Einfältigen» auch «Täter des Gesetzes» genannt, ein Ausdruck, der auf eine eschatologisch und gesetzliche ausgerichtete Gruppe hinweist (s. Die Texte, [Anm. 1], II, S. 146). Da die Jachad-Gemeinde von Qumran ein priesterlich beherrschter Seitentrieb dieser größeren Strömung gewesen sein dürfte, erklärt sich sowohl Sorge wie Ressentiment gegenüber den Verführten. «Einfältige» ist also nicht eine Selbstbezeichnung der Qumranfrommen, sondern stammt als solche aus einer früheren Zeit und einer weiter verbreiteten Tradition. Der «Einfältige» bedarf nach Ansicht der Qumrangemeinde der rechten Belehrung und Führung — die ihm selbstverständlich nur bei ihr zuteil wird.

<sup>93</sup> J. Licht versteht «Juda» als Bezeichnung für die Gemeinde, das ist aber weder in Dam (s. Die Texte [Anm. 1] II, S. 47f.) noch hier der Fall. Es ist stets Juda als geographisch-politische Größe gemeint. Die Stelle setzt allerdings voraus, daß die «Herrlichkeit Judas» = die Oberschicht Judas z. Z. des Verfassers (auch) aus Pharisäern bestand, was am ehesten auf die Zeit der Salome Alexandra (76–67 v. Chr.) paßt.

<sup>94</sup> אל [.....], Licht daher: dem [Haus Isra]el; vielleicht ist aber das noch erhaltene אל = Gott, dann würde irgendeine der Bezeichnung für «Gemeinde, Gemeinschaft» zu ergänzen sein.

<sup>95</sup> גָּלוּ עַל, vgl. 1QS V, 6; 1Q 25, 12, 3; Dam IV, 3; offenbar fester Ausdruck für den Anschluß an die Gemeinde, was beachtlich ist, da im AT (Jes 14, 1; 56, 3. 6; Jer 50, 5; Sach 2, 15; Esth 9, 27) dieses Wort in bezug auf Proselyten verwendet wird. Dan 11, 34 aber spiegelt schon den Kampf der religiösen Parteien und die infolgedessen eintretende Verengung vom Volks- auf das Gemeindebewußtsein. In Qumran kommen die נְלִוִּים aus den umkehrwilligen jüdischen Kreisen.

Und er spricht:

6. Verheert ist Ninive, wer wird sie beklagen? Woher finde ich Tröster für dich?

Die Deutung (geht) [auf jene], «die

7. Glattes [lehr]en», deren Rat zunichte werden und **xxxxx**<sup>96</sup> abgetrennt und nicht [.....] [.....]

8. und werden an ihrem Planen (?) nicht festhalten. Hast du besser gehandelt als No-A[mon, die an den] Strömen [lag] (Nah 3, 8a)?

9. Seine Deutung: Amon, das ist Manasse (?)<sup>97</sup>, und die Ströme das sind die Gr[os]sen von Manasse, die Würdenträger von [.....] schlagen den/die [.....]

10. Wasser umgab sie, deren Wehr das Meer, deren Mauer [Wasser] waren (Nah 3, 8b) [..... . . . . .]

11. ....] ihre [weh]rhaften Männer, ihre [K]riegsheld[en] . . . . . [.....

#### IV.

1. Seine Deutung: Sie sind [.....] Haus Peleg<sup>98</sup>, die sich Manasse angeschlossen haben.

Auch sie ist in die Verbannung, g[ing in die Gefangenschaft. Auch]

---

<sup>96</sup> Licht transkribiert: (?) כְּנָפָתָם. Vielleicht mit nochmaliger Anspielung auf die erhoffte Abspaltung der «Einfältigen»?

<sup>97</sup> Lesung unsicher. Leider ist der Text, der offenbar eine Anspielung auf konkrete Ereignisse enthielt, so zerstört, daß nichts mehr zu erschließen ist. Ob das folgende bereits auf die römische Eroberung durch Pompeius anspielt oder nur Drohung darstellt, ist auch nicht zu entscheiden. Unsicher bleibt auch, was «Manasse» ist. Ist es synonym zu «Ephraim» (s. Anm. 86) zu verstehen? Oder sind die Hasmonäer gemeint? Spielt IV, 1 auf das Bündnis der Pharisäer (Haus Peleg?) mit Salome Alexandra an? Falls es sich um verschiedene Gruppen handelt, setzt auch 4QpPs 37, 1a, 3 ihr gemeinsames Vorgehen gegen die Qumrangemeinde voraus. S. auch unten IV, 1 und 6.

<sup>98</sup> Nach Dam XX, 22 der zweite Beleg für das «Haus Peleg»; in der Damaskusschrift kann man den Ausdruck auch als Selbstbezeichnung verstehen (s. J. Maier, a. a. O. II, 62, mit Fragezeichen), was nun freilich sehr fraglich wird. Wahrscheinlich handelt es sich in Dam um eine Textlücke, vor פֶלֶג מִבֵּית ist einiges ausgefallen, und das folgende: «die auszogen etc.»

2. ihre Kinder wurden an allen Straßenecken zerschmettert. Über ihre Würdenträger warf man das Los und all [ihre] Gr[osse]n wurden] in Ketten [geschlagen] (Nah 3, 10).

3. Die Deutung (geht) auf ihr Volk (?) zur letzten Zeit<sup>99</sup>, da seine Königsherrschaft gering sein wird [.....]

4. seine Frauen und seine Kinder [.....] werden in die Gefangenschaft gehen, seine Helden und seine Würdenträger durch Schwer[t.....]

5. ....] und du wirst verborgen sein [(Nah 3, 11) ....]  
Seine Deutung (geht) auf die Frevler von [.....]

6. daß ihr Kelch an(?) Manasse kommt [.....].

7. Zuflucht in der Stadt [.....]

8. ihre Feinde [.....]

9. [.....] [.....]

### C. Zum Inhalt des Kommentars

Auf wichtige, bislang nur mehr oder weniger vermutungsweise beantwortete Fragen, fällt von unserem Text aus ein neues Licht. Vor allem die neuen Zeugnisse über die **דורשי חלקוֹת**, Lehrer von glatten, falschen (Lehren), helfen uns, die Vermutung, daß es sich dabei um die Pharisäer handle<sup>100</sup>, weiter zu untermauern.

---

bezieht sich nicht auf das «Haus Peleg». Damit haben wir neben dem unerklärten «Haus Absalom» von 1QpHab V, 9 eine zweite Gruppe, welche die Qumrangemeinde im Stich ließ und die Front wechselte. Wieder stellt sich die Frage: Wer ist Manasse? Es wäre kaum denkbar, daß sich eine der Qumrangemeinde ursprünglich nahestehende Gruppe den Sadduzäern ange schlossen (נלוּם! s. o. Anm. 34) hätte, das nächstliegende waren die Pharisäer. Dennoch könnte das Parteiwesen jener Zeit viel komplizierter gewesen sein, als wir ahnen, zumal auch Sippengegensätze mithineingespielt haben könnten.

<sup>99</sup> קץ האחרון vgl. 1QpHab VII, 7. 12. Damit ist offenbar die letzte Periode der Endzeit (**אחרית הימים**) gemeint, wie auch aus 1QS IV, 16f. hervorgeht. Sonst wird vom «letzten Geschlecht» gesprochen (1QpHab II, 7; VII, 2; Dam I, 12), auch von dem «letzten Priester» (4QpHos<sup>a</sup> II) oder den «letzten Priestern Jerusalems» (1QpHab IX, 5).

<sup>100</sup> S. Die Texte (Anm. 1), II, S. 43, 81, 142, 162.

a) **דָרְשָׁנָה** heißt: nach etwas fragen, auf etwas aus sein, suchen, befragen, untersuchen. Der Fromme soll Gott suchen (1 QS I, 1 ( ); Dam I, 10; VI, 6); dieses Suchen aber ist ein Fragen und Forschen nach dem Willen Gottes, d. h. nach der verbindlichen Auslegung des Gesetzes. Die Priester, von alters her jene, die «Tora» erteilen, heißen also 1 QS V, 9 **דָרְשֵׁי רָצֹוּת**, «die Seinen Willen erforschen» — und dann auch kundgeben, wie auch 1 QS VIII, 12 geboten wird, daß der «Forschende» nichts verschweigen soll, was er bei seinem Studium gefunden hat. Es geht um bisher vor Israel «verborgene» Dinge, die auf diese Weise «offenbar» und somit verbindlich werden. Während die Gegner der Gemeinde dies nicht (so) halten und daher zu «falscher» Gesetzesauffassung gelangen (1 QS V, 11ff.) und die «Offenbarung» mißachten, wird in der Qumrangemeinde großer Wert auf dieses «Forschen» gelegt (1 QS VI, 6f.), was auch in der Erwartung eines «Gesetzesforschers» (**דָרְשֵׁן הַתּוֹרָה**) am Ende der Tage zum Ausdruck kommt (Dam VI, 7; VII, 18; 4Qflor I, 11). Dieses «Forschen» ist also eigentlich ein Auslegen der Tradition, weshalb das Wort im pharisäisch-rabbinischen Sprachgebrauch ein fester Fachausdruck wurde, wobei die Bedeutung sich von forschen — auslegen auf auslegen — lehren verlagerte. In der pharisäischen Terminologie wird also der Begriff bereits in einem stark technischen Sinn verwendet.

b) Die Gegner der Gemeinde suchen in der überkommenen gemeinsamen Gesetzesüberlieferung nicht nach dem bislang «Verborgenen» und anerkennen das so «offenbar» Gewordene nicht (1 QS VI, 11ff.). Das heißt, sie kamen bei ihrem Gesetzesstudium zu anderen Ergebnissen. Die Qumrangemeinde, selbstgewiß im Bewußtsein des Geistbesitzes, konnte in diesem «Suchen» der Feinde keine ehrliche Absicht sehen, sondern nur bewußte Täuschung, Trug (**רַמִּיה**), vgl. 1 QH II, 34. Daher sprachen sie von den «Männern des Truges» (**אֲנָשֵׁי רַמִּיה**) 1 QS IX, 8; 1 QH II, 16; XIV, 14) bzw. den «Trugdeutern» (**מְלִיצֵי רַמִּיה**) 1 QH IV, 7), «Lügendeutern und Trugsehern» (1 QH IV, 10. 20), «Deutern des Irrtums» (1 QH II, 14), «Lügendeutern» (1 QH II, 31; IV, 9) oder «Lügenpropheten» (1 QH IV, 16). Zu vergleichen sind auch Ausdrücke wie «Gemeinde des Truges» (1 QH VI, 5; VII, 34), «Lippen des Truges» (1 QH VII, 11f.), ferner Stellen wie Dam XX, 10–12. Schließlich heißt der

Anführer dieser feindlichen Gruppe «Lügenmann» oder «Lügengesetzprediger»<sup>101</sup>.

c) In diesem Rahmen ist auch der Ausdruck **דורי חלקות**<sup>102</sup> zu verstehen. Schon Ps 12, welcher deutliche Motive der auch später in Qumran vertretenen Armenfrömmigkeit enthält, weiß von den «glatten Zungen», die so trügerisch überzeugend zu argumentieren wissen. In Jes 30, 10 stellen die Leute an den Propheten die Forderung, ihnen **חלקות** zu sagen und Täuschung zu prophezeien. Im Buch Daniel 11, 21 wird das verwandte Wort **חלקלקות** verwendet, um das listige Ränkespiel eines Usurpators zu bezeichnen und ähnlich wird 11, 34 von politischen Konjunkturrittern gesagt, sie hätten sich den Frommen **בחלקלקות** angeschlossen. Während diese in eschatologischen Kreisen beheimatete Redeweise erwartungsgemäß in der pharis.-rabbinischen Literatur nicht zu belegen ist, taucht sie in den Qumranschriften des öfteren auf. Aus 1QH IV, 9ff. geht daher hervor, daß sich auf die Gesetzesinterpretation bezieht, daß es sich dabei in den Augen der Qumrangemeinde um bewußte Verfälschung des Gesetzes handelt, deren Zweck es ist, das Volk zu gewinnen und so zu verführen:

«Aber sie sind Lügendeuter und Trugseher,  
Belial(sränke) sinnen sie wider mich,  
um dein Gesetz zu verfälschen,  
das du meinem Herzen eingeschärft hast,  
durch glatte (Lehren)<sup>103</sup> deinem Volk!  
Sie verschließen vor den Durstigen den Trank der Erkenntnis<sup>104</sup>  
und tränken sie mit Essig gegen ihren Durst,  
(damit) man auf ihren Irrtum blicke,  
sich verblassen lasse durch ihre Festzeiten,  
sich verfange in ihren Netzen.»

---

<sup>101</sup> S. unten Absatz f).

<sup>102</sup> Stellen: 1QH II, 5. 32; 4QpNah I, 2. 7 und in den hier übersetzten Stücken II, 2. 4; III, 3; 4QpHos<sup>c</sup> 10 (Erg.); vgl. Dam I, 18; 1QH IV, 10.

<sup>103</sup> **בחלקות**.

<sup>104</sup> Den Trank der Erkenntnis verschließen: ein ähnlicher Vorwurf wird gegen die Pharisäer Luk 11, 52 erhoben. Vgl. auch in kopt. Thomasevang. 39, 103. «Wasser» als Bild für Lehre ist sehr geläufig, s. Stellenangaben in: Die Texte (Anm. 1) II, S. 42.

Eine weitere Reihe ähnlicher Vorwürfe enthält Dam I, 13ff. Die Stelle bezieht sich auf die Zeit des Lehrers der Gerechtigkeit, den Gott erstehen ließ, um die Frommen auf seinem Weg zu leiten, und dem er alles kundgetan hat, was über das letzte Geschlecht kommen werde. Da hat es Treulose gegeben, die «vom Wege abwichen» (Zl. 11–13). Dann heißt es:

«Dies ist die Zeit, über die geschrieben ward:  
‘Wie eine störrische Kuh, so ist Israel störrisch’  
als (nämlich) der ‚Spötter‘ auftrat,  
welcher Israel Lügenwasser darträufelte  
und sie verführte in weglose Öde:  
zu beugen die ‚ewige Höhe‘ (?)  
und abzuweichen von den Pfaden des Rechts;  
zu verrücken die Grenze, welche gesetzt  
die Vorfahren in ihrem Erbteil,  
so daß ihnen die Flüche seines Bundes anhafteten  
(und) sie dem Schwert überliefert werden, das die Bundes-  
rache vollstreckt.

Darum, weil sie glatte (Lehren) aufbrachten  
und sich Täuschungen erlasen,  
nach Breschen ausspähten  
und den ‚schönen Hals‘ wählten.  
Sie sprachen den Frevler gerecht und den Gerechten schuldig,  
übertraten den Bund und brachen das Gesetz.  
Sie rotteten sich zusammen wider das Leben des Gerechten  
und alle, die vollkommen wandeln, verabscheute ihre Seele.  
Sie verfolgten sie mit dem Schwert  
und freuten sich zum Streit im Volk.  
Und es entbrannte der Zorn Gottes wider ihre Gemeinde,  
so daß (er) ihre ganze Rotte verstörte  
und ihre Werke vor ihm zum Abscheu wurden.»

Dieses Stück enthält fast alles, was sonst vereinzelt diesen Gegnern vorgeworfen wird. Lug und Trug in ihrer Lehre zum Zwecke der Volksverführung und schließlich feindselige Machenschaften gegen die Frommen.

d) Den Vorwurf der Verfälschung der Offenbarung und der Volksverführung fanden wir schon in jenen Stellen, die von Lug

und Trug, von Lügendeutern und Trugsehern berichten. Vor allem 1QH II, 18f.:

«Du gabst es ihm in das Herz, zu öffnen  
einen Born der Erkenntnis für alle Verständigen.

Aber sie (die Gegner) verfälschen (es) mit unbeschnittener Lippe  
und mit verstellter Zunge  
für das unverständige Volk,  
auf daß es zu Fall komme durch ihren Irrtum.»

Vgl. auch 1QH II, 31f., 34; auch IV, 6–8, und besonders scharf IV, 13ff., vor allem 16ff.:

«... und kommen, um dich zu suchen  
vom Munde der Lügenpropheten, die Irregeführten.

Und diese, [mit] spo[ttend] er Lippe und mit verstellter Zunge  
sprechen sie zu deinem Volk, um sinnlos zu machen  
durch Trug all ihre Werke.

Denn nicht [hören sie auf] deine [Stimme]  
und nicht horchen sie auf dein Wort,  
sagen sie doch zur Schau der Erkenntnis: ‚Unzuverlässig!‘

Und zum Weg deines Herzens: ‚Das ist er nicht!‘»

Vgl. ähnlich Dam V, 12ff., ferner 1QH IV, 25f. 1QH XIV, 14ff. betont polemisch, daß keiner Gottes Wort fälscht oder ändert, der ihm nahe ist. 4QpNah III, 3–5 (s. o.) spricht die Hoffnung aus, daß die Verführer schließlich die Schuld der חֲלֹקוֹת erkennen und deren Gemeinde verlassen werden. 4QHos<sup>b</sup> II, 4ff. klagt bitter darüber, daß die Leute die Propheten verachteten, aber auf ihre Verführer hören, sie ehren und fürchten wie Götter in ihrer Blindheit. Dam V, 20–VI, 1 spricht von «Grenzverrückern», die Israel verführten, von Gottes Geboten abredeten und Lüge prophezeiten, um Israel von Gott abspenstig zu machen<sup>105</sup>.

e) Zeigt sich in den bisherigen Beispielen bereits das Bild einer bewußt auf eine bestimmte Gruppe gemünzten Polemik, so führen uns folgende Texte noch einen Schritt weiter.

4QpJes<sup>b</sup> I, 6 deutet den Jesajatext 5, 11–14 auf «die Spötter, die in Jerusalem sind . . . , die das Gesetz des Herrn verachteten

---

<sup>105</sup> Vgl. auch 1QH IV, 25; VI, 19; Dam I, 15; V, 20 und nun in dem hier übersetzten Nahumkommentar II, 8f.

...»; Zl. 10 heißt es noch: «Das ist die Gemeinde der Spötter, die in Jerusalem ist.» Es kann kaum bezweifelt werden, daß damit jene gemeint sind, die im gleichen Text, 4QpJes<sup>c</sup> 10, «Gemeinde derer, die ‚Glattes suchen‘, die in Jerusalem sind», genannt werden.

Spott wird den Feinden auch 1QH II, 10f.; IV, 16 vorgehalten und Dam XX, 11f. droht jenen eschatologische Bestrafung an, die «mit den Spöttern sich umgewandt haben», d. h. abgefallen sind, als es zum «Bund im Lande Damaskus» kam.

f) Diese Gruppe, die ab einem bestimmten Zeitpunkt den Anspruch des Lehrers der Gerechtigkeit zurückwies und dessen Anhang befehdete, wurde damals nach der bereits zitierten Stelle (s. o.) Dam I, 13ff. durch den «Mann des Spottes» (**איש הצלון**) geführt. Es darf als sicher angenommen werden, daß dieser «Spötter» niemand anderer ist, als der oft genannte «Lügenmann»<sup>106</sup> oder «Lügenprediger»<sup>107</sup>. Wir finden an der genannten Stelle das Motiv der Verführung des Volkes, der Lügenlehre, der Verfälschung der Tradition (Grenzverrückung), den Vorwurf, nach **חֲלֹקָה**, «Glattem», gesucht zu haben, endlich auch, die Gerechten verfolgt und im Volk mutwillig Streit entfacht zu haben. Dam IV, 19, wo vom «Zaw», dem Prediger, die Rede ist, präzisiert die Vorwürfe auf Heiratspraxis, Gewinnsucht und Entweihung des Heiligtums. Nach 1QpHab II, 2 erscheint der «Lügenmann» als theologischer Gegner des Lehrers der Gerechtigkeit, wobei sich sein Widerspruch vor allem gegen dessen endzeitliche Prophezeiungen richtete. Es waren Prophezeiungen, die sich auf die Gegenwart als Endzeit bezogen und somit zugleich politischen Charakter trugen. Dam VIII, 3ff.<sup>108</sup> polemisiert gegen die «Fürsten Judas», wohl die Hasmonäer, denen hier moralische Haltlosigkeit in ihrem ganzen Verhalten nachgesagt und das Gericht durch das

---

<sup>106</sup> «Lügenmann», **איש הצלוב**, auch 1QpHab II, 2; V, 11; XI, 1 (?).

<sup>107</sup> **מִטְיף הצלוב**, noch 1QpHab X, 9; 1Q 14 (pMi) 10, 2; Dam VIII, 13; XIX, 26; XX, 15.

<sup>108</sup> Dam VIII, 3ff. scheint die Hasmonäer («Fürsten von Juda») zu meinen, und erst Zl. 11–13 die Pharisäer.

XIX, 15ff., eine spätere Bearbeitung desselben Textes, deutet um, indem Zl. 16 eingefügt ist: «Denn sie kamen (wohl) in den Bund der Umkehr», bezog also alles auf eine Gruppe.

«Haupt der Könige von Jawan» angekündigt wird. Zl. 11–13 heißt es dann:

«Aber alles dies sahen die ‚Mauerbauer‘ und ‚Tünchestreicher‘ nicht ein, denn der ‚Windwäger‘ und ‚Lügenträufler‘ predigte ihnen, gegen dessen ganze Rotte der Zorn Gottes entbrannt ist.»

Das heißt doch wohl, daß der Lügenprediger und sein Anhang die radikale Gegnerschaft zu den gescholtenen «Fürsten Judas» = Hasmonäer(!) nicht teilten. Ein leider nur kurzes Fragment, Dam XX, 13–15, spielt auf «Kriegsleute» an, «die mit dem Lügenmann sich umgewendet haben». Auf die entscheidende Auseinandersetzung, die zur endgültigen Trennung und Verfeindung zwischen den Anhängern des «Lügenmannes» und des «Lehrers der Gerechtigkeit» geführt hat, dürfte 1QpHab V, 8–12 anspielen, wo einem «Haus Absolom» vorgeworfen wird, dem Lehrer der Gerechtigkeit bei der Auseinandersetzung mit dem Lügenmann nicht geholfen zu haben. Dabei wird letzterer näher bezeichnet als «der, welcher das Gesetz verachtete».

g) So haben also gesetzliche wie eschatologisch-politische Differenzen zur Gegnerschaft der ursprünglich einander nahestehenden Gruppen geführt. Sie sind beide aus einer umfassenderen anti-hellenistischen Bußbewegung hervorgegangen, der es um die Wahrung des Bundes, um die Verwirklichung der Herrschaft Gottes über sein Volk ging. Die Anhängerschaft des Lehrers der Gerechtigkeit behauptete, daß allein aus ihrer jachad-Gemeinde<sup>109</sup> das

---

<sup>109</sup> Zum Begriff יְהָד s. Die Texte (Anm. 1) II, S. 10–12, und ZAW 72, 1960, 48–66. E. Koffmann, Rechtsstellung und hierarchische Struktur des יְהָד von Qumran, Biblica 42, 1961, S. 433–442, möchte hingegen darin in erster Linie einen juristischen Begriff sehen und den יְהָד als juristische Person verstehen, während ich dies nur für סִדְתַּת הֵיכָד, סִדְתַּת הֵיכָד, עֲצַת הֵיכָד oder (wie meist) עֲצַת הֵיכָד finden kann. Den Beweis bleibt die Verfasserin allerdings schuldig, da das Material nur unvollständig verwertet und die sprachlichen Aspekte (und עֲצַת הֵיכָד im stat. constr.) unberücksichtigt bleiben. S. 438 wird mir eine falsche Aussage zugeschrieben, nämlich, daß man nur in den יְהָד eintreten und nur aus diesem wirklich ausgeschlossen werden konnte. Tatsächlich habe ich gerade das Gegenteil aufgewiesen (Die Texte [Anm 1] II, S. 26 und ZAW 72, 1960, S. 155, Anm. 36): man kann strafweise von der Reinheit der Rabbim ausgeschlossen werden und im (= Gemeine im organisatorisch-juristischem Sinn) verbleiben, der völlige Aus-

endzeitliche Israel<sup>110</sup> hervorgehen werde, wobei man auf eine endzeitliche Massenbekehrung der verführten Volksmassen hoffte<sup>111</sup>. Dies und die erbitterten Vorwürfe der Volksverführung lassen erkennen, daß die Gegner eine größere, einflußreiche religiöse Partei gebildet haben, die es verstand, selbst in den eschatologischen Kreisen der «Armen» eine gewisse Anerkennung zu finden. Sie bemühte sich offensichtlich um die Gunst der breiten Schichten, sagte sich daher vom radikalen und schwärmerischen Flügel der früheren antihellenistischen Front offen los und vertrat eine realistische Einstellung in gesetzlichen wie geschichtstheologischen Fragen. Daß es ihnen dabei um ein echtes religiöses Anliegen gegenüber dem ganzen Israel ging — dem Israel der Gegenwart freilich und nicht einer (wenn auch nah gedachten) utopischen Heilszeit —, erweist sich aus der Polemik der Qumrantexte, wenn sie erbittert von der Gründung einer «Gemeinde» im religiösen Sinn sprechen. Stellen wie 1QH VI, 9 («Gemeinde des Trugs und Kreis der Gewalttat»), 4QpJes<sup>b</sup> I, 6 («Gemeinde der Spötter») oder 4QpJes<sup>c</sup> 10 («Gemeinde derer, die ‚Glattes‘ suchen») können das zwar noch nicht beweisen, wenngleich der Zusatz: «die in Jerusalem sind» in den letztgenannten beiden Texten durchaus dafür spricht.

Mehr sagen uns Angaben, wie sie 1QpHab X, 9–13 enthalten sind:

«Die Deutung des Wortes geht auf den Lügenprediger, welcher viele verleitet hat, eine Stadt des Truges durch Blut zu erbauen und eine Gemeinde durch Lüge zu errichten — um ihrer (seiner?) eigenen Ehre willen; um viele im Dienste des Truges sich plagen zu lassen und sie zu belehren in [trü]gerischen Werken, so daß ihre Mühsal umsonst ist, weil sie in Feuergerichte kommen, die da gelästert und geschmäht haben die Erwählten Gottes.»

---

schluß aber ist Ausschluß vom עצת היחד. Eine weitere Ursache für die Mißdeutung des ייחד durch E. Koffmann liegt in der mangelnden religionsgeschichtlichen Schau der Dinge. Es fehlt ein Vergleich mit der pharis. חבורה, was dann über die Frage der Reinheits- und Heiligkeitsanschauungen zu einer angemesseneren Sicht geführt hätte.

<sup>110</sup> Wie es 1QSa und 1QM beschrieben ist.

<sup>111</sup> Eine solche Hoffnung steht auch hinter 1QSa I, 1ff. und implicit 1QM, wenn ein endzeitliches Gesamtisrael vorausgesetzt wird. 1QH IV, 26f. parallelisiert diese Bekehrung mit Gottes Gericht über die Völker.

Nicht nur, daß «Stadt des Truges» ganz parallel zu «Gemeinde der Lüge» zu verstehen ist, «Stadt» ist in der Sprache der eschatologischen Kreise im Rahmen der symbolischen Bezeichnung für die wahre Gottesgemeinde ein festes Bild und als solches nicht nur in Qumran zu finden<sup>112</sup>. So wird auch 4QTest 22ff. zu verstehen sein, wo es im Anschluß an den Fluch Josuas über einen zukünftigen Erbauer Jerichos (Jos 6, 26) heißt:

«Siehe, ein Verfluchter, einer vom Belial,  
der auftritt, um seinem Volk ein Fan[gne]tz zu werden  
und ein Schrecken für all seine Nachbarn.  
Er tritt auf [.....] ... [.....],  
so daß beide zu Werkzeugen der Gewalttat werden.  
Sie bauen abermals die [Stadt (?)]  
.....  
sie set]zen ihr Mauer und Türme,  
um dem Frevel eine Zuflucht zu schaffen.  
[.....] in Israel  
und Gräßliches in Ephraim und in Juda,  
[..... üb]en sie Entweihung am Lande  
und große Schmach unter den Söhnen [.....]  
..... Blu]t wie Wasser  
am Wall der Tochter Zion  
und in der Gemarkung Jerusalems.»

Vergleichen wir dazu noch 4QpPs 37, II, 15, wird uns der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem «Bau» des «Lügenmannes» und dem «Bau» des «Lehrers der Gerechtigkeit» deutlich: «Seine Deutung geht auf den Priester, den Lehrer der [Gerechtigkeit .....] ihn bestellt hat, ihm (d. h. Gott) zu erbauen eine Gemeinde [.....].» Es geht darum, wer das Gottesvolk repräsentiert, wer den Bund wahrt und somit die Kontinuität der Heilsgeschichte gewährleistet.

In zwei Allegorien der Hymnenrolle hat der Standpunkt der Qumrangemeinde dazu eindeutigen Ausdruck gefunden, wengleich die Texte im einzelnen oft rätselhaft bleiben; 1QH III, 7ff. dürfte die wahre Gottesgemeinde als eine schwangere Frau dargestellt sein, deren Wehen die Nöte und Anfechtungen der «Endzeit

---

<sup>112</sup> Vgl. dazu den Exkurs in Die Texte (Anm. 1), II, 93f.

des Frevels» versinnbildlichen. Schließlich glückt die «Geburt» mit Gottes wunderbarer Hilfe. Das Bild ist in der Sprache der eschatologischen Kreise nicht neu und die gebotene Deutung somit weitgehend gesichert<sup>113</sup>, zumal kosmische Ereignisse wie bei anderen Endzeitschilderungen mit hineinverwoben sind. Eine zweite Gestalt, die «mit Wahn Schwangere», stellt die falsche Gemeinde dar; die Geburt führt hier zum Untergang von Kind und Mutter. Die Deutung der Allegorie litt häufig darunter, daß die angebliche Geburt des «Wunderrates» und des «Antichrist» (Zl. 10 und 12) die Aufmerksamkeit davon ablenkte, daß es nicht um Einzelpersonen geht, sondern um ein bildhaft veranschaulichtes Geschehen, nämlich eschatologischer Sieg der wahren und eschatologischer Untergang der falschen Gemeinde. Das trügerische Wesen der letzteren wird so endlich offenbar. Sachlich dasselbe sagt die *Baumallegorie VIII*, 4ff.<sup>114</sup> aus. Während die «Lebensbäume» der Gottespflanzung sich vom «Lebenswasser» (der rechten Lehre) nähren und zunächst langsam und unbemerkt gedeihen, schießen ringsum die «Wasserbäume» gewaltig empor; da sie ihr Wasser aber von trügerischen Quellen her beziehen, gehen sie in der Zeit der Dürre zugrunde und werden nach VIII, 17ff. durch eine Flut, nach der ähnlichen Schilderung VI, 18ff. durch Feuer, endgültig vernichtet. Dieses eschatologische Scheitern der falschen Gottesgemeinde läßt den Vorwurf des Trugs und der Volksverführung erst richtig verständlich erscheinen. Auch 1QpHab X, 11 gehört hierher: der Lügenprediger mit seiner Gemeindegründung bewirkt nur, daß die Mühsal der Verführten umsonst ist — weil sie in Feuergerichte kommen. Für die Qumrangemeinde stand im Rahmen ihres eschatologisch bestimmten dualistischen Geschichtsbildes die Gemeinde des Lügenmannes, auf der Seite Belials, der Finsternis. In ohnmächtiger Wut mußte sie zusehen, wie das Volk weitgehend der gegnerischen Propaganda erlag, es blieb ihr für die Gegenwart nichts übrig als grollender Rückzug und die Hoffnung auf einen baldigen, endgültigen Umschwung.

---

<sup>113</sup> S. dazu Die Texte (Anm. 1) II, S. 72–77.

<sup>114</sup> Zum Motiv der Pflanzung, ebenfalls ein geläufiges Bild in der Sprache der eschatologisch ausgerichteten Kreise, siehe «Die Texte» (Anm. 1), II, S. 89ff.

h) In den Augen der Pharisäer dürfte die Qumrangemeinde eine Gruppe von religiösen Eiferern und Schwärmern gewesen sein, deren Einstellung mit der Zeit zu einer Katastrophe führen mußte. Einmal, weil eine derartig strenge Gesetzesobservanz bei Verzögerung des Endes den Menschen überfordert; eine solche Überbeanspruchung des Menschen bei anhaltender Enttäuschung der endzeitlichen Hoffnung muß zersetzend wirken. Doch dies ist ein inneres Problem der Gemeinde. Was den um das Israel ihrer Gegenwart besorgten Pharisäern Bedenken bereitete, war sicher der militante Zug und der unversöhnliche Haß in der Qumran-Enderwartung, welche, völlig unberechenbar, zu jeder Zeit zu offenem bewaffneten Aufruhr ausarten konnte, sobald die Überzeugung Platz griff, die «Zeit der Rache Gottes» sei nun da. Hier dürften die Pharisäer eine Gefahr gesehen haben, da offenbar weite Schichten des Volkes, wenngleich vom Radikalismus solcher Gruppen wie der Qumrangemeinde etwas abgeschreckt, doch hochgespannte eschatologische Hoffnungen hegten. Daher werden die Pharisäer versucht haben, dem Einfluß der Eiferer nicht nur mit den Mitteln der religiösen Propaganda, sondern auch mit Zwangsmaßnahmen einzudämmen, sofern sie die Möglichkeit dazu besaßen.

Nun haben wir in den Qumrantexten eine Reihe von Anspielungen und ausdrücklicher Erwähnungen von Verfolgungen der Gemeinde durch jene Gruppe, deren Identität mit den Pharisäern wir annehmen dürfen. Anspielungen finden wir in 1QH II, 14ff., 20ff.; IV, 8f.; V, 25ff. (vgl. Dam V, 12ff.), 29f. Ganz deutlich wird dies in 1QH II, 31ff., wo es heißt, die Feinde wollten das Blut des «Armen» wegen seines Gottesdienstes vergießen. Wird hinsichtlich dieser Stellen auch oft die Meinung vertreten, daß es um die Verfolgung einer Einzelperson gehe<sup>115</sup>, so stehen doch folgende Texte außer Frage. Dam I, 20f. spielt auf blutige Verfolgung «mit dem Schwert» an. 1QpHab X, 9ff. erwähnt kaum ohne triftigen Grund, daß die «Stadt des Truges» durch Blut errichtet wurde und auch 4QTest 22ff. klingt in Vorwürfen ähnlicher Art aus. 4QpNah II, 4–6

---

<sup>115</sup> Nach wie vor sehe ich keinen Anlaß, diese im Rahmen der poetischen Struktur der Lieder (Danklieder) meist auf das sprechende «ich» bezogenen Aussagen als autobiographische Aussagen zu werten, etwa des Lehrers der Gerechtigkeit.

setzt sogar eine ממשלה, eine «Regierung der Männer, die Glattes lehren» voraus, und es wird ihnen Vergeltung angedroht. Auch wenn die Ergänzung von «und Manasse» in 4QpNah II, 8 nicht zutreffen sollte, haben wir diese Stelle zusammen mit 4QpPs 37, Ia zu betrachten. Die «Frevler aus Ephraim und Manasse» verfolgten den Lehrer der Gerechtigkeit und dessen Anhang. Während an der Gleichsetzung von «Ephraim» mit der Partei des Lügenmannes = דורשי חלקות = Pharisäer kaum zu zweifeln ist<sup>116</sup>, bleibt die Frage, wer unter «Manasse» gemeint sein könnte<sup>117</sup>. Nun spricht 4QpNah II, 8f. allerdings nicht von Verfolgung der Qumrangemeinde, sondern allgemein davon, daß diese Ephraim-Gruppe als Drahtzieher hinter Gewaltakten steht, welche offenbar ausländische Soldateska verübt hat.

i) Wann kann derartiges sich aber abgespielt haben? Jakob Licht und besonders David Flusser<sup>118</sup> meinen, zwei Perioden aufweisen zu können. Die erste wäre zu Lebzeiten des Lehrers der Gerechtigkeit anzusetzen, der durch den «Frevelpriester», einem Hasmonäer, verfolgt wurde. In dieser Zeit errichtete der Lügenmann seine Gemeinde. Die zweite Periode folgte dann nach dem Tod des Lehrers, die Qumrangemeinde wurde nun nicht durch den Frevelpriester, sondern durch den Lügenmann verfolgt. Dies setzt nach Flusser die mit dem Regierungsantritt der Salome Alexandra erfolgte Machtübernahme durch die Pharisäer voraus. 4QpNah sei also nach dem Regierungsantritt der Salome Alexandra verfaßt worden. Diese Auffassung würde zwar zu dem uns bekannten Bild von der Geschichte jener Zeit passen, aber nicht alle Texte lassen sich glatt in dieses Schema einordnen. Auch ist das Verhältnis zwischen Alexander Jannai und den Pharisäern uns keineswegs für seine ganze Regierungszeit klar. Es kann trotz blutiger<sup>119</sup> Zusam-

---

<sup>116</sup> Siehe oben Anm. 86.

<sup>117</sup> Siehe Anm. 97.

<sup>118</sup> «Die Sekte von der Wüste Juda und die Pharisäer» (hebr.), Môlad 158–159, 1961, S. 456–458.

<sup>119</sup> Stellen wie 1QpHab VIII, 12 u. 4QpHos<sup>a</sup> sowie 4QpNah I, 9f. lassen zusammen mit den schon bekannten Zeugnissen doch erkennen, daß Alexander Jannai die pharisäische Partei zeitweise auch blutig verfolgt hat. B. Z. Luria, «Der König Jannai» (hebr.), Jerusalem 1960, S. 31ff. und 94ff.

menstöße auch Zeiten eines ruhigeren Neben- oder Miteinander gegeben haben. Zumal, wenn wir bedenken, daß Salome Alexandra, die Frau Jannais, die Schwester des Simon ben Schetach war. Die Anspielung in 4QpNah II, 8, wonach die «Frevler Ephraims» hinter Gewaltakten fremder Truppen stehen, wird sich wohl auf die von Pharisäern veranlaßte Intervention des Demetrius III. Eukairos um 88 v. Chr. beziehen, wie auch 4QpNah I, 1ff.<sup>120</sup>. Die Anspielung auf die Schandtat der Kreuzigung von Gegnern 4QpNah I, 7f. paßt ebenfalls dazu. Ist 4QpNah II, 4f. nur Drohung, oder spiegelt es die Situation nach der Demetrius-Episode wieder<sup>121</sup>? Verban-nung und Furcht vor dem Feind ist ein verhältnismäßig konkreter Zug und trifft gerade für jene Jahre zu. Simon ben Schetach mußte sich verbergen, andre flohen ins Ausland, wie der nicht minder bedeutende Jehuda ben Tabaj. Verfolgungen der Pharisäer durch den Frevelpriesters sind wahrscheinlich 1QpHab VIII, 12 und 4QpHos<sup>a</sup> gemeint. Und wenn 4QpNah II, 4–6 von einer «Regierung» (*ממשלת*) der *דורשי חילוקות* spricht, ist in der Tat der Bezug auf die Zeit der Salome Alexandra das nächstliegende. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß 1QpHab X, 9ff. dem «Bau einer Stadt des Truges durch Blut» redet und Dam I, 13–II, 1 ebenfalls (Zl. 20f.) von Verfolgungen weiß. Und 1QpHab VIII, 12 meint mit den «Männern der Gewalttat» wohl die Pharisäer, deren Besitz der Frevelpriester geraubt hat. Das heißt doch wohl, daß die Lügenmann-Partei bereits zu Beginn ihrer Konstituierung Gewalt anwen-dete, um die radikalen Elemente im Volk zu unterdrücken. 4QpPs 37, Ia werden die Frevler Ephraims und Manasses genannt, die an «den Priester und die Männer seines Rates» Hand anlegen wollten, wobei offensichtlich der «Priester» der Lehrer der Gerechtigkeit ist; 4QpPs 37, IIb aber berichtet von einer Verfolgung durch den

---

bestreitet dies, freilich ohne überzeugende Gründe. Seine Darstellung läuft trotz eines berechtigten Anliegens doch auf ein aus nationalen Motiven idealisiertes Jannai-Bild hinaus.

<sup>120</sup> Siehe «Die Texte» (Anm. 1) II, S. 162.

<sup>121</sup> Ist etwa Dam XX, 14f. auch auf dieses Ereignis zu beziehen? Sind also «die Kriegsleute, die mit dem Lügenmann sich abgewendet haben», mit jenen identisch, die nach der Niederlage des Jannai gegen Demetrius zu ihm überliefen und so Judäa vor der syrischen Eroberung retteten?

Frevelpriester. Ganz so glatt, wie J. Licht und D. Flusser es darstellen, geht die Rechnung also nicht auf. Noch immer wissen wir nicht genau, ob bzw. ob nur Alexander Jannai als Frevelpriester gemeint und nicht schon Joh. Hyrkan und Aristobul mit gemeint sind, d.h. der hasmonäische Hohepriester überhaupt. Nach wie vor ungeklärt bleibt die Person des Lügenmannes. Wenn ihm die Gründung einer Gemeinde zugeschrieben wird, kann es sich schlecht um den Schwager König Jannais, Simon ben Schetach handeln, da wir mit der Existenz der pharisäischen Partei schon zur Zeit des Johannes Hyrkan rechnen müssen. Entweder ist demnach das Zerwürfnis zwischen Lügenmann und Lehrer der Gerechtigkeit verhältnismäßig früh anzusetzen, als Joh. Hyrkan sich mit den Pharisäern noch nicht endgültig überworfen hatte und die Pharisäer gewisse Machtmittel gegen die Extremisten einsetzen konnten, also am ehesten bald nach 141 v. Chr., als das Hohepriestertum entgegen dem traditionell zadokitischen Anspruch den Hasmonäern anheimfiel, oder erst unter Alexander Jannai. Letztere Annahme setzt dann voraus, daß die Pharisäer bis dahin in engerem Kontakt mit der zadokitischen Gruppe gestanden hatten, aus denen dann die Qumrangemeinde hervorging. In diesem Fall wäre Simon ben Schetach<sup>122</sup> der Lügenmann, der als Schwager des Königs wenigstens zeitweise imstande gewesen sein mag, Gewaltmaßnahmen gegen die zadokitischen Eiferer, die dem König ohnedies ein Dorn im Auge waren, zu unternehmen<sup>123</sup>. Es ist auch zu fragen, ob Josephus in seiner Darstellung nicht manches zu einfach gesehen und dargelegt hat. Ziemlich sicher dürfte sein, daß in den Augen der Qumrangemeinde vieles wichtig erschien, was Josephus wieder nach seiner Sicht der Dinge vernachlässigen konnte, nicht zuletzt auch auf Grund seiner zeitlichen Distanz.

j) Zuletzt muß auch die Frage erwogen werden, wer die religiö-

---

<sup>122</sup> So schon G. Molin, Die Söhne des Lichts, Wien 1954, S. 90.

<sup>123</sup> B. Z. Luria, a. a. O. (Anm. 119) S. 11ff., sieht in der Erzählung über das Erhängen von 80 Hexen in Aschkalon durch Simon ben Šetah (j. Chagiga II, 2) ein legendär ausgeschmücktes Zeugnis für das gelegentliche Zusammenarbeiten zwischen Jannai und den Pharisäern, hier gegenüber heidnischen Gebieten. Er vermutet, daß es sich um Vestalinnen oder ähnliches gehandelt habe.

sen Gegner sind, auf die in manchen Pseudepigraphen angespielt wird. Schon D. Flusser<sup>124</sup> hat hinter der Jesaja-Gestalt der Ascensio Isaiae den Lehrer der Gerechtigkeit vermutet. Wie die weiteren genannten Personen zuzuordnen wären, ist eine kaum zu lösende Aufgabe. Immerhin erwähnt Asc Jes 2, 12 einen Lügenpropheten aus Samaria<sup>125</sup>. Assumptio Mosis 5, 1ff. erwähnt Befleckung des Tempels durch Leute, die keine Priester sind, sondern Sklaven-söhne, was gewöhnlich auf bestimmte vormakkabäische Personen gedeutet wird. Es könnte aber auch auf Joh. Hyrkan (oder Alexander Jannai) gemünzt sein, dem von seinen Gegnern nachgesagt wurde, seine Mutter hätte ihn als Kriegsgefangene empfangen<sup>126</sup>. In diesem Fall muß man bei den Zl. 5 erwähnten Schriftgelehrten wohl an die Pharisäer denken. Zl. 7, 3ff. bringt einen ganzen Lasterkatalog der Gegner mit den bekannten Vorwürfen: Betrug und Lüge, Selbstsucht, Habsucht, Verfolgung, Heuchelei; sie treiben Unreines, sagen aber dabei (Zl. 10): «Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst!»<sup>127</sup> Dies könnte sehr wohl als verbitterter Ausbruch gegen die pharisäische Reinheitspraxis verstanden werden. Im Buche Henoch taucht der Vorwurf der Verfälschung der religiösen Überlieferung, der Lüge und des Betruges und der Volksverführung an einigen Stellen auf, s. äth. Hen 94, 5; 96, 6; 98, 14f.; 99, 1f.; 104, 9f. Die Psalmen Salomonis galten früher meist als pharisäische Schrift, im Licht der Qumranfunde wurde dies jedoch mit Recht bestritten<sup>128</sup>. In diesem Falle erhebt sich selbstverständlich auch die Frage, ob sich die religiöse Polemik der Psalmen Salomonis nicht auch gegen die Pharisäer richten könnte<sup>129</sup>. Psalm Salomos 4 wirft den Gottlosen neben Unzucht, Habsucht,

---

<sup>124</sup> The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae and the DSS; Israel Exploration Journal 3, 1953, S. 30–47.

<sup>125</sup> Ist Samaria wie Ephraim symbolisch (für Bezeichnung einer abtrünnigen Gruppe) gemeint?

<sup>126</sup> Josephus Antiquitates XIII, § 291f. (gegen Joh. Hyrkan); XIII, § 372ff. (gegen Jannai).

<sup>127</sup> Siehe zuletzt Jerry O'Dell, The Religious Background of the Psalms of Solomon, Revue de Qumran III/2, 1961, S. 241–257.

<sup>128</sup> Daß man die polemischen Aussagen nicht samt und sonders auf eine Gruppe beziehen darf, betont auch O'Dell a. a. O. (Anm. 127), S. 252.

<sup>129</sup> Vgl. Jes 65, 5.

Ungerechtigkeit auch vor, daß sie «der Frommen Weisheit durch gottlose Reden» zerstören (v. 9) und «verführerische Reden» (v. 12) halten. Zu den uns sonst bekannten Vorwürfen gegen die Pharisäer passen auch jene in Ps. Sal. 12: «gottlose und verleumderische Zunge, die Lug und Trug redet».

Die Frage ob sich die Polemik in den Qumrantexten und in diesen Pseudepigraphen gegen dieselbe Gruppe richtet, ist kaum zu entscheiden. Viele der erhobenen Vorwürfe sind stereotyp verwendete Elemente der religiösen Polemik überhaupt und lassen in keiner Weise auf die tatsächliche Beschaffenheit der Gegner schließen. Schon im deuteronomistischen Geschichtswerk wird Jerobeam zum Prototyp des Volksverführers<sup>130</sup> gestempelt, auf dessen Wege alle seine Nachfolger wandelten. Unter den judäischen Königen erfährt Manasse eine ähnliche Wertung<sup>131</sup>, der Chronist führt die argen Erscheinungen in Juda unter Joram und Athalja auf den Einfluß der nordisraelitischen Könige zurück<sup>132</sup>. Verführung des Volkes durch die Obrigkeit finden wir auch in der prophetischen Literatur bezeugt, so Jes 3, 12; 9, 16, häufiger wird dies aber Lügenpropheten nachgesagt<sup>133</sup>. Umfangreicher und reichhaltiger sind Stücke wie Jer 9, 1ff.; 23, 9ff.; Ez 13; Mi 3, 5ff.<sup>134</sup>; Jes 57 u. 65, 1ff. Dazu kommt noch das reiche Material des Psalters, wo vor allem Ps 5<sup>135</sup>; 12<sup>136</sup>; 35; 36; 37; 40; 41; 52; 55<sup>137</sup>; 64; 109; 120; 140 zu nennen sind<sup>138</sup>. Dieses alttestamentliche Arsenal religiöser Polemik mahnt zur Vorsicht. Lug und Trug, Hinterlist, Verführung und Gewalttat sind nun einmal Dinge, die dem religiösen Gegner nachgesagt wurden (und werden). Wenn die Qumrantexte gegenüber den Pharisäern ähnliche Vorwürfe erheben wie die christliche Urgemeinde, so bedeutet dies keineswegs eine echte Bereicherung

<sup>130</sup> 1. Kön 14, 16; u. ö.; 16, 2 u. ö.

<sup>131</sup> 2. Kön 21, 9ff.

<sup>132</sup> 2. Chr 21f.

<sup>133</sup> Vgl. Jer 5, 30; 28, 15; 29, 31f; Ez 13, 9ff.; Klg 2, 14.

<sup>134</sup> Wo in v. 10: «die ihr Zion mit Blut baut und Jerusalem mit Unrecht (עליה), das Vorbild für 1QpHab X, 9f. vorliegen dürfte.

<sup>135</sup> v. 10: לשונם יהליקון!

<sup>136</sup> v. 3: שפת הלקות.

<sup>137</sup> v. 22: חלקו מהמת פיו.

<sup>138</sup> Vgl. auch 26, 4f.; 62, 5 u. a. m.

unseres Wissens über die Pharisäer, sondern nur über die Mentalität ihrer Gegner.

Wirklich konkrete, historisch verifizierbare Vorwürfe finden wir auch in Qumran eigentlich in nur sehr geringer Zahl, und zwar am ehesten in 4QpNahum (Demetrius-Episode und Kreuzigung). Dies mahnt zur Vorsicht. Die religiöse Polemik hat sich überliefelter Elemente bedient, ohne daß sich diese inhaltlich mit der konkret gemeinten Situation völlig decken mußten. Dieselben Vorwürfe, die von bestimmten Gruppen den Pharisäern gegenüber erhoben wurden, haben in früher Zeit anderen gegolten. Sie konnten auch ohne weiteres zu jeder Zeit gegen jede beliebige Gruppe ausgesagt werden, eine Handhabe zur Identifizierung dieser Gruppen bieten sie aber kaum, dafür bedarf es konkreter Angaben. Nach wie vor muß daher an der Regel festgehalten werden, daß wie stets so auch in bezug auf die Pharisäer nicht die gegnerische Polemik, ob neutestamentlich oder außerbiblisch, als Hauptquelle für ihre Darstellung und Beurteilung gelten darf, sondern in erster Linie ihr eigenes Selbstzeugnis.

### *Nachtrag*

Im letzten Heft des *Journal of Semitic Studies* (VII, 1962, S. 304—308) hat J. M. Allegro Photographien, Transkription und eine englische Übersetzung der betreffenden Stücke veröffentlicht («More Unpublished Pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4QpNah)», ohne allerdings auf die Edition durch J. Licht in Môlâd hinzuweisen. Da mein Aufsatz bereits im Mai 1962 abgeschlossen war, seien hier die auf Grund der Photographien sich ergebenden Verbesserungen angeführt.

- II, Zl. 1 Es ist zu lesen: *ml'kyw hm syrw* («seine Boten, das sind seine Gesandten»). Zum Suffix des letzten Wortes s. 1QpHab V, 4 und die Angaben dazu in J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer II*, S. 144. Ferner: *'yr hdym* (Artikel!).
- Zl. 2 «...die Stadt *Ephraims*, derer, die...».
- Zl. 3 Eindeutig *dhr* (wie MT).
- Zl. 5 Besser «Plünderung» (Allegro) als «Schande». Statt «Fieber» übersetzt Allegro: heated strive.
- Zl. 8 Statt «Lehrer»: *mt'y*, «Verführer von (aus) Ephraim». Ferner: «...betrügerische Lehre und lügenreiche Zunge und trügerische Lippe viele irreführen».

- Zl. 9 Anfang: *mlky[m wJšrym kwhnym w̄m ‘m gr nlwh*, «Könige, Beamte, Priester und Volk samt Beisassen. Städte und Sippen gehen zugrunde (*ywbdw*) durch ihren Ratschlag».
- Zl. 11 *glyt* (du!).

- III, Zl. 1 Wahrscheinlich: «die Völker unter ihnen (bnwtm) die Abscheulichkeiten (*šqwṣy*) ihrer Greuel».
- Zl. 2 Der Verbesserungsvorschlag wurde bestätigt: *k’wrh!*
- Zl. 4 Statt «Einfältige»: «Viele (rbym). Statt ‚fürchten‘ offenbar *k’rum*, Allegro: consider them repulsive.» Schließlich statt «wenn... gefangen...» wohl: *wbhlwt*, Allegro: «...and the ruin of Judah’s glory». Zl. 5 beginnt also ein neuer Satz.
- Zl. 5 «...sich an [Is]rael anschließen und *werden sprechen*».
- Zl. 7 Die Vermutung (s. oben Anm. 96), knstm zu lesen, wurde bestätigt. Weiter: *wlw’ ywsypw ‘wd lt’wt*: Allegro liest ein Fragment unmittelbar dazu: *hqhl* (mislead the assembly). Vielleicht ist aber etwas mehr Abstand zu veranschlagen und *min hqhl* zu lesen: «und werden nicht mehr abirren von der Gemeinde».
- Zl. 8 Das Subjekt scheint ein *pt(’ym)* vom Ende der Zl. 7 zu sein, und ist zu streichen.

- IV, Zl. 1 Seine Deutung: «Sie sind die Frev[ler] ihres [Heeres], das Haus Peleg», ergänzt Allegro.
- Zl. 3 Statt «auf ihr Volk ist ‚auf Manasse‘» (?) zu lesen, ein Hinweis auf die mögliche Identität von Manasse mit dem makkabäischen Herrscherhaus.