

MELCHISEDEK ALS HIMMLISCHE ERLÖSERGESTALT
IN DEN NEUGEFOUNDENEN ESCHATOLOGISCHEN
MIDRASCHIM AUS QUMRAN HÖHLE XI ¹⁾

VON

A. S. VAN DER WOUDE
Groningen

Unter den im Jahre 1956 in der elften Höhle von Qumran aufgefundenen Handschriften, deren Bearbeitungs- und Publikationsrecht die Königliche Niederländische Akademie der Wissenschaften in Amsterdam mit finanzieller Unterstützung der Niederländischen Organisation für reinwissenschaftliche Forschung (Z.W.O.) am 12. XII. 1962 in Jerusalem (Jordanien) erworben hat ²⁾, befindet sich eine Anzahl Fragmente eines sehr interessanten Textes, der uns trotz seines fragmentarischen Charakters eine neue Einsicht in die eschatologischen Erwartungen der Qumrankommunität erlaubt. Es handelt sich um Bruchstücke eschatologischer Midraschim, die mehrfach den Namen Melchisedek erwähnen und daher provisorisch das Siglum 11 Q *Melch* erhalten haben. Diese *editio princeps* beabsichtigt vor allem den Text möglichst einwandfrei zu transkribieren und gegebenenfalls zu ergänzen. Dass die vorliegende Arbeit sich darauf nicht völlig beschränkt, ist der inhaltlichen Beschaffenheit des in religionsgeschichtlicher Hinsicht sehr wichtigen Dokumentes zu verdanken. Doch

¹⁾ In diesem Aufsatz werden die folgenden Abkürzungen benutzt: *BiOr*-Bibliotheca Orientalis; Fr.-Fragment; *JBL*-Journal of Biblical Literature; p-pešer; Pap-Papyrusrolle; *TWNT*-Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament; *SVT*-Supplements to Vetus Testamentum; CD -Damaskusschrift, editio CH. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford 1958; LXX-Septuaginta; 1Q, 4Q, 11Q-1., 4. und 11. Höhle von Qumran; 1Q Isa-erste Jesaja-Handschrift aus Qumran Höhle 1; 1Q pHab- der Habakukkommentar; 1 QM - die Kriegstolle; 1 Q S -die Sektenregel; 1 Q Sa- Règle de la Congrégation (Zusatzregel); 4 Q Flor -4 Q Florilegium; 4 Q pHos -4 Q pešer Hosea; 4 Q patr bless -4 Q patriarchal blessings. Für die Berichtigung meines deutschen Ausdrucks habe ich Herrn und Frau Dr L. W. NAUTA-MÜLLER (Groningen) herzlichst zu danken.

²⁾ Es handelt sich um eine Anzahl Bruchstücke verschiedener Schriften, darunter Psalmenfragmente, eine Beschreibung des neuen Jerusalems, Hymnen, u.a. Psalm xci in einer sehr abweichenden Textrezension usw.

wurde nur versucht, die Bedeutung des Textes in Grundzügen zu schildern. Namentlich bleibt die gründliche Auswertung der im Texte gebotenen Angaben für die neutestamentliche Wissenschaft, besonders für die Erklärung des Hebräerbriefes, einer späteren Arbeit vorbehalten.

Vom Manuskript sind 13 Bruchstücke erhalten geblieben, deren richtige Einordnung grösstenteils dadurch erleichtert wird, dass sie Bibelzitate enthalten, deren Reste auf mehr als einem Fragment zu finden sind ¹⁾. So ist die ursprüngliche Stelle von Fr. 2 durch die Buchstabenreste am Ende von Z. 3 (שמטה) im Verhältnis zu Fr. 1 fast schon gesichert durch die auf diesem Bruchstück noch lesbaren Anfangsworte desselben angeführten Textes Deuteronomium xv 1, weiter jedoch durch die passende Verbindung der jeweiligen letzten Wörter in Fr. 2 mit den ersten in der folgenden Zeile von Fr. 1 einwandfrei bewiesen. Dasselbe gilt auf Grund des Zitates aus Psalm lxxxii 1 (Z. 10) für die Fragmente 1 und 6 sowie für Fr. 12, auf dem die Buchstaben בעל נצב בעדת mutmasslich als Reste von נצב בעדת vom selben Text herrühren. Die Zitate aus Psalm lxxxii 2 (Z. 11) und Jesaja lii 7 (Z. 15-16) bestätigen dann noch einmal die richtige Stelle von Fr. 6. Der letzt erwähnte Text führt wiederum zur Bestimmung der ursprünglichen Stelle von Fr. 7, das mit נאמר das zweite und mit אלוהיך das letzte Wort des Zitates erhalten hat. Die Verbindung von Fr. 8 mit Fr. 10 ist mittels der nochmals angeführten Schlussworte von Jesaja lii 7 in Z. 24-25 einwandfrei zu bestimmen. Auf Grund der in den Bruchstücken benutzten und in den Qumranschriften üblichen Deutungsterminologie lassen sich dann auch noch die Fragmente 3 und 9 genau einordnen.

Trotz aller darauf verwendeten Mühe gelang es bis jetzt leider nicht, auch noch den übrigen Bruchstücken 4, 5, 11 und 13 ihre ursprüngliche Stelle anzuweisen ²⁾. Ausserdem ist der richtige Abstand zwischen Fr. 1 und den kombinierten Bruchstücken 3, 8, 10 und 9 nicht genau zu bestimmen. Weil sich aber noch auf diesen Fragmenten die schon auf Fr. 1 vom Verfasser angefangene Deutung von Jesaja lii 7 befindet, wird die vorgeschlagene Einordnung der Bruchstücke im Verhältnis zu Fr. 1 der ursprünglichen Stelle doch annähernd

¹⁾ Zur Beschreibung der Fragmente vgl. Abbildung 2.

²⁾ Auf eine Umschrift des auf diesen Fragmenten erhaltenen Textes wurde daher in diesem Zusammenhang verzichtet. Sie bleibt der endgültigen Veröffentlichung der erworbenen Manuskripte aus 11 Q vorbehalten.

entsprechen, wenn auch eine Verschiebung der eingereihten Fragmente nach links oder nach rechts zu erwägen bleibt.

Das Ergebnis der Wiederherstellung des Textes ist daher insoweit enttäuschend, dass vier der insgesamt 13 Bruchstücke nicht eingeordnet werden konnten. Auch wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte sich doch nicht ein ununterbrochener Text ergeben. Ausserdem wird die Wiedergewinnung des Textinhaltes auch noch dadurch erschwert, dass zahlreiche auf den lückenhaften Fragmenten erhaltene Buchstaben teilweise oder sogar ganz verwischt sind. Trotz alledem lässt sich dem Text eine so neue Kenntnis der von der Qumrankommunität gehegten eschatologischen Erwartungen entnehmen, dass eine verfrühte Veröffentlichung des Dokumentes zu rechtfertigen ist ¹⁾.

Wir beschränken uns dabei auf die Reste der am besten erhaltenen Spalte, weil von der folgenden bloss einige Wörter oder sogar Buchstaben am Anfang der insgesamt 14 noch erkennbaren Zeilen übriggeblieben sind. Die vorangehende Spalte fehlt ganz, möglicherweise gehören ihr jedoch die am Rande des von uns erörterten Textes geschriebenen Worte *במושה כיה* ("durch Mose, dass") an ¹⁾. Gegebenenfalls könnten natürlich auch die nicht eingeordneten Bruchstücke Reste der vorangehenden oder der folgenden Spalte enthalten.

Die Länge der hier erörterten beschriebenen Spalte der Handschrift beträgt 14-15 cm. Die Höhe ist dagegen nicht mehr genau zu bestimmen. Falls die von uns als 1 angedeutete Zeile tatsächlich die erste war (oberhalb ihrer lassen sich keine Buchstabenspuren erkennen), so wäre sie auf ungefähr 16-17 cm anzusetzen. Die Anzahl der Zeilen betrüge in dem Falle ursprünglich mindestens 26.

Das Manuskript weist überall die gleiche regelmässige Schreibhand auf. Fraglich bleibt allerdings, ob die Worte am Rande rechts der Spalte vom Verfasser herrühren oder von einem anderen nachgetragen wurden. Aus paläographischen Gründen ist das Manuskript wohl in der herodianischen Zeit anzusetzen ²⁾. Das *Samek* ist völlig

¹⁾ Ich möchte auch an dieser Stelle der "Commissie voor de Qumranmanuscripten" der Königlichen Niederländischen Akademie der Wissenschaften für die Bereitschaft, mir die *editio princeps* von 11 Q Melch zu überlassen, aufs herzlichste danken.

²⁾ Bei diesen paläographischen Erwägungen stütze ich mich vorwiegend auf F.M. Cross, "The Development of the Jewish scripts", *The Bible and the Ancient Near East, Essays in honor of W. F. Albright*, New York 1961, 133-202.

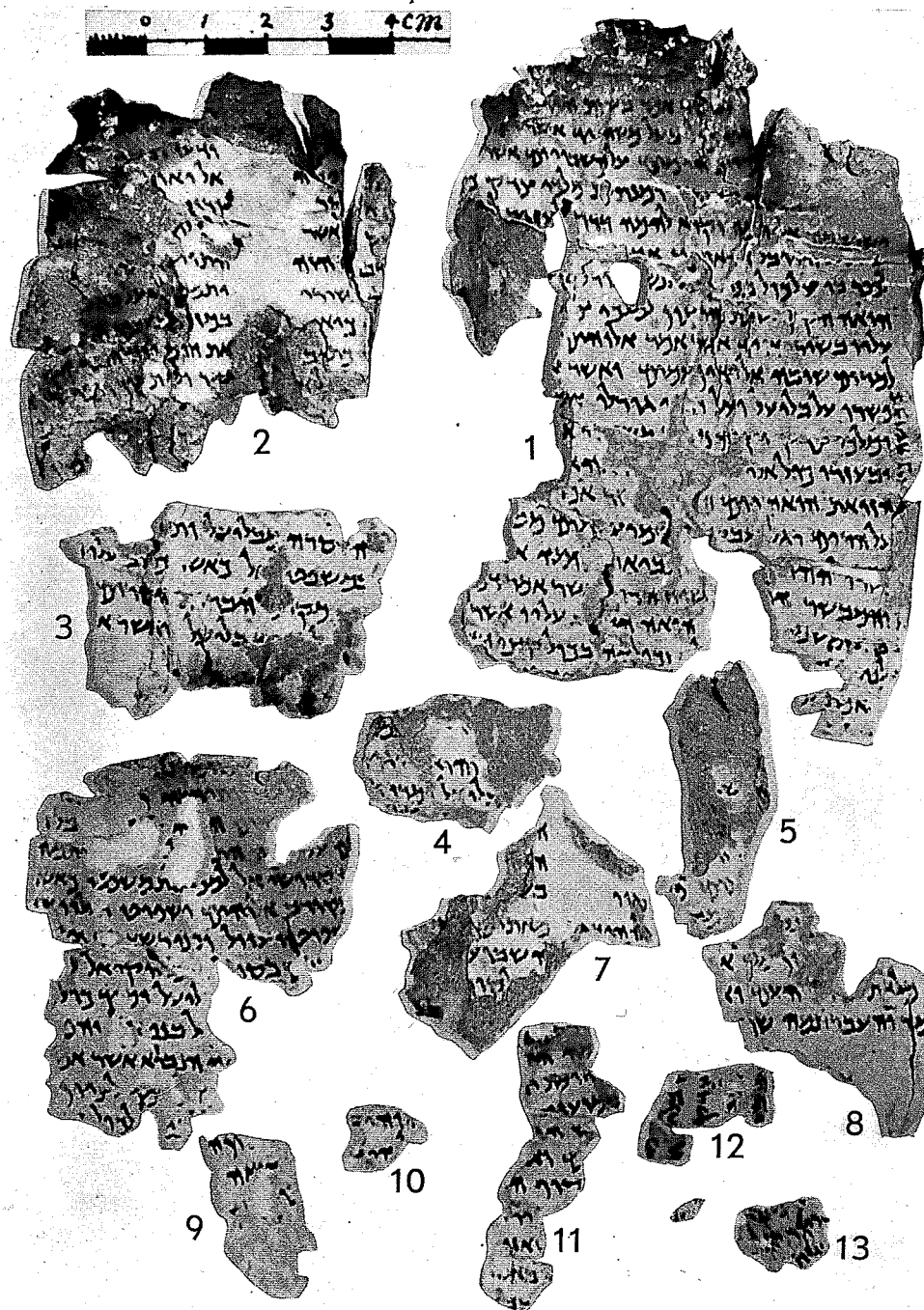


Abb. 1



Abb. 2

geschlossen, was in der hasmonäischen Periode nur vereinzelt der Fall ist. Auffällig ist das eckige fahnenartige Häkchen an der Spitze des *Lameds*, das bei diesem Buchstaben z.B. auch im Hiobtargum aus Höhle xi zu finden ist. Weist diese Einzelheit etwa in die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts, andere Buchstaben sprechen in ihren Zügen (z.B. die Gestalt des א, ב und ת, sowie die schmalere Formen etwa des ד, ו und כ) für eine einigermaßen frühere Zeit. Die Handschrift dürfte daher der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts entstammen.

Gattungsmässig gehört der Text jenen "exegetischen" Schriften an, die in der wissenschaftlichen Welt üblicherweise als *pesarim* bezeichnet werden. Weil sich jedoch ein *peser* bloss auf die Erklärung eines einzelnen zitierten Textes bezieht und ein derartiges Manuskript somit zahlreiche *pesarim* enthält, scheint es angemessener diese Gattung als *midraš* anzudeuten¹⁾, zumal auch die unserem Texte bis jetzt am nächsten verwandte Schrift 4 Q *Florilegium* den Begriff מדרש offenbar für die Auslegung im allgemeinen verwendet und daher von ihrem Herausgeber John ALLEGRO nachher wohl richtiger als *eschatological midrashim* bezeichnet wurde²⁾. Wie dieser Text unterscheidet sich der unsrige von den bekannten biblischen "Kommentaren" wie 1 Q pHab dadurch, dass er nicht fortlaufend ein bestimmtes biblisches Buch oder Teile desselben erklären will, sondern einen bestimmten Grundgedanken mittels ganz verschiedener biblischer Belegstellen zu erläutern bzw. zu begründen sucht. Das Hauptanliegen des Verfassers ist dabei im allgemeinen zwar die Aufhellung der erwarteten Heilszeit, lässt sich aber im einzelnen schwer ausfindig machen, weil uns ja bisher von Schriften dieser Gattung nur Bruchstücke zur Verfügung stehen. Wollte man den Sitz im Leben bestimmen, so wäre wohl am ehesten an die nie aufhörende Bibelforschung der Sektenmitglieder zu denken, deren Ergebnisse vielleicht zu erbaulichen Zwecken in den Gemeindeversammlungen vorgetragen wurden³⁾.

Wir geben nun zunächst eine Umschrift und Übersetzung des Textes:

¹⁾ Schon von J. VAN DER PLOEG in *BiOr* VIII (1951), 2 und XVI (1959), 163 befürwortet.

²⁾ Vgl. *JBL* lxxvii (1958), 350-354.

³⁾ Vgl. z.B. 1 Q S viii, 15-16 und PHILO ALEXANDRINUS, *Quod omnis probus liber sit* § 82.

FRIEDEN VERKÜNDIGT, DER GUTES BOTSCHAFTET, DER HEIL VERKÜNDIGT, DER DA SAGT ZU ZION: DEIN HIMMLISCHER IST KÖNIG, (17) die Auslegung dessen: die BERGE werden ihren Ertrag bringen (?)? ... für alle (18) und der FREUDENBOTE: das ist der Messias. Das ist, was er sagt und das, was er sagt: DER GUTES BOTSCHAFTET, (19) DER HEIL VERKÜNDIGT: das ist, was betreffs seiner geschrieben steht, was Er sagt (20) um zu trösten (?) er wird sie unterrichten über alle Zeiten des Zornes (21) in (?) Wahrheit (22)? (23) sie weicht von Belial und sie (24) durch die Gerichte Gottes, so wie betreffs seiner geschrieben steht: DER DA SAGT ZU ZION: DEIN HIMMLISCHER IST KÖNIG. Zion: das sind (25) die den Bund aufrechterhalten, die sich abgewandt haben vom Wandeln auf dem Wege des Volkes und DEIN HIMMLISCHER: das ist (26) Belial. Und das, was Er sagt: IHR SOLLT IM SIEBENTEN MONAT DIE LÄRMPOSAUNE ERSCHALLEN LASSEN.....

Anmerkungen:

Zeile 1. Weil sich oberhalb ihrer keine Buchstabenreste erkennen lassen, war diese Zeile möglicherweise auch ursprünglich die erste der Spalte. Einigermassen sicher lassen sich von ihr nur noch zwei Buchstaben unterscheiden, ein י (oder ein ש ?) und ein ך.

Zeile 2. Die Formel ואשר אמר wird in den qumranischen Midraschim öfters zur Einführung einer Schriftstelle verwendet (Belege bei K. G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, s.v. אמר), bis jetzt jedoch verschieden übersetzt. Als mögliche Subjekte von אמר kommen entweder Gott oder die Schrift bzw. eine Schriftstelle in Betracht, gegebenenfalls auch Personen wie Mose (im Falle eines Toratextes), ein Prophet (im Falle eines Textes aus den prophetischen Büchern) oder David (bei Psalmzitat). Neutestamentliche und rabbinische Quellen könnten für die Deutung des verschwiegenen Subjektes im Sinne der heiligen Schrift oder einer Schriftstelle spre-

chen, aber in den Qumrantexten findet eine derartige Erklärung kaum eine Unterstützung. In diesen Texten begegnet als Subjekt von אשר אמר mit ausdrücklichen Worten einmal Levi (CD iv, 15), zweimal Mose (CD viii, 14 = xix, 26, vgl v, 8), einmal Jesaja (CD vi, 8, vgl vii, 11) und einmal Jeremia (CD viii, 20: הוא הדבר אשר ירמיהו). An allen anderen Stellen ist jedoch immer Gott selber als Subjekt von אשר אמר bezeichnet, so CD vi, 13; viii, 9 = xix, 22; ix, 7 (לא הקים מצות אל לו אשר אמר לו), vgl auch 4 Q Flor 1, 7. An anderer Stelle heisst es, dass Gott mittels (ביד) eines Propheten gesprochen bzw. geschworen hat (CD iii, 19-20, vgl xix, 11; iv, 14). Es dürfte sich daher empfehlen, bei der Formel אשר אמר "Gott" in den Fällen als Subjekt der verbalen Form zu betrachten, in denen im Satzzusammenhang von einer anderen Person (z.B. von einem Propheten) nicht direkt die Rede ist. So wäre in Z. 15 das erste אשר im Sinne von einem Wort Gottes zu deuten, das nach der Erwähnung Jesajas folgende אשר jedoch in erster Linie als Wort des Propheten zu verstehen. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Wort Gottes und Prophetenwort lag unserem Verfasser selbstverständlich fern. S. dazu auch TWNT iv, 110 ff.

Die Ergänzung der Zeile ist nicht ganz sicher. Das mit בשנת היובל beginnende Zitat kann Leviticus xxvii 24 oder Leviticus xxv 13 entliehen sein. Weil aber der Verfasser im Folgenden offenbar an die Rückkehr der Diaspora denkt, liegt Leviticus xxv 13 am nächsten, vor allem weil nach Ausweis der LXX die Begriffe שמיטה, יובל und דרוור in spätjüdischer Zeit weithin als identisch im Sinne der ἀφεσις (Freilassung, offenbar auch als Befreiung von Schuld, also als Versöhnung gedacht, vgl. שנת הרצון) aufgefasst wurden¹⁾. Andererseits spielt auch die Einteilung der Zeit dieses Äons in Jubiläen eine entscheidende Rolle. Ein bestimmtes Jubeljahr ist zwar qualitativ das Jahr der Gnaden (Z. 9), aber das chronologische Interesse bekundet sich in der Bemerkung, dass im zehnten Jubiläum die Versöhnung der Kinder des Lichtes stattfinden wird (Z. 7-8). S. weiter zu Z. 7.

Wenn unsere Ergänzung der Zeile das Richtige trifft (auch in Z. 26 liegt ein Zitat aus Leviticus xxv vor), so hat der Verfasser den Text wahrscheinlich eschatologisch von der Besitznahme des heiligen Landes durch die Golah gedeutet.

Zeile 3. Zitiert Deuteronomium xv 2, wo vom Sabbatjahr die Rede ist. Aus der Übersetzung der LXX von Leviticus xxv 13 (בשנת היובל: ἐν τῷ ἔτει τῆς ἀφέσεως) und Deuteronomium xv 2

¹⁾ Vgl. TWNT I, 507 f.

(*וזה דבר שמטה*: καὶ οὕτως τὸ πρόσταγμα τῆς ἀφέσεως) geht jedoch hervor, dass man zu jener Zeit beide Aussagen weithin gleichsetzte und deshalb wohl auch eschatologisch vom selben Jahre deuten konnte. Von *שמטה* sind noch deutliche Spuren auf Fr. 2 vorhanden.

Zeile 4. Statt *ליהוה* (so Deuteronomium xv 2) stand in unserer Handschrift sehr wahrscheinlich *לאל*, weil auch in Z. 11 *יהוה* (beim Zitat aus Psalm vii 9) durch *אל* ersetzt worden ist. Die Ergänzung *על [פשוו לאחריית הימים]* ist durch die ähnliche Terminologie in 4Qp Isa^b, ii, 1 und Pap 4 Q p Isa^c 10 gesichert (vgl. J.M. ALLEGRO, "More Isaiah Commentaries from Qumran's fourth cave", *JBL* lxxvii (1958), 215 ff: *פשוו הדבר לאחריית הימים* bzw. mit *ל* und *על* verbunden). Mit *השבוים* (wie in 1 Q Isa *plene* geschrieben) ist auf Jesaja lxi 1 ff angespielt worden, also auf den Textabschnitt, welcher auch in den folgenden Zeilen eine bedeutende Rolle spielt. Weil die Rückkehr der Diaspora ins heilige Land zum festen Bestand der spätjüdischen Heilserwartung gehört und z.B. in 1 Q M II ff vorausgesetzt ist, lassen sich die hier erwähnten 'Verbannten' wohl eher von der ganzen Diaspora als allein von der Qumrankommunität verstehen.

Zeile 5. Leider lässt sich diese Zeile nur sehr schwer wiederherstellen. Vom ersten Wort lässt sich bloss noch das Suffix *-מה*, möglicherweise auch *תמה*- oder *המה*- ausfindig machen. Die Buchstabenreste der folgenden zwei Wörter ergeben keinen leserlichen Text. Unerfreulicherweise lässt sich aber auch das folgende Wort und dessen Sinn nicht mit Sicherheit bestimmen, obgleich die meisten Buchstaben gut erhalten sind. Man liest am besten: *ומנהלה* (vgl. dazu Deut. xxxii 8).

Der Name des in der Bibel an einigen wenigen Stellen erwähnten Priesterkönigs Melchisedek (Gen. xiv 18; Ps cx 4; Hebräerbrief vii 1 ff; vgl. iii 10, 20) begegnet uns in unserem Dokument in dieser Zeile zum ersten Male, und zwar offensichtlich im Zusammenhang mit der von der Qumrankommunität erwarteten Endzeit.

Die entsprechende Zeile auf Fr. 6 lässt nur einige Buchstabenreste erkennen. Die auf Fr. 2 erhaltenen Buchstaben erlauben die vorgeschlagene Ergänzung zu *מלכי צדק אשר*, obgleich sie nicht sicher ist.

Zeile 6. Die ersten zwei Wörter sind ziemlich gut zu erkennen. Weder das Subjekt noch das Objekt der Hiph'il-Form *ישיבמה* lassen sich jedoch mit Sicherheit bestimmen. Das Subjekt wird aber dem des folgenden Satzes entsprechen, wo der Jesaja lxi 1 erwähnte Gottesgesalbte gemeint ist. Nach der Meinung des Verfassers ist dieser wohl dem Z. 18 erwähnten Gesalbten gleichzusetzen.

וקרא להמה דרר, vgl. Jesaja lxi 1. Das Subjekt von *קרא* kann bei

diesem Zitat kaum Gott selbst sein, vielmehr sein Gesalbter. Auffällig ist, dass Jesus laut Lukas iv. 18 ff dieselbe Stelle auf sich und seine Werke bezogen hat und in seinem Auftreten als erfüllt betrachtete. *להמה* gilt wohl von allen denjenigen, die die messianische Heilszeit herbeisehnten. *דרר* meint die eschatologische Befreiung, bei der (ähnlich wie beim neutestamentlichen ἀφεσις) die Vergebung der Sünden wenigstens mitgemeint und in unseren Fragmenten offenbar auch mit ausdrücklichen Worten erwähnt ist.

Die Ergänzung *לעווב* (erlassen) ist der (freilich paläographisch nicht ganz ausgeschlossenen) Lesart *לעזור* (helfen) vorzuziehen, weil im Zusammenhang öfters vom Erlassjahr die Rede ist und *עוב* wie *דרר* und *שמטה* bei den LXX üblicherweise mit ἀφίημι bzw. ἀφεσις wiedergegeben wird¹⁾. Die Berechtigung dazu bietet auch die folgende Ergänzung *על עוונותיהמה* [ולכפר]²⁾. Wenn auch einige Buchstaben verwischt sind, lässt sich doch von diesen noch Einiges erkennen, so dass die Lesart nach meinem Dafürhalten kaum zu beanstanden ist.

Zeile 7. Vom ersten Wort sind nur wenige Reste erhalten geblieben, die eine sichere Ergänzung nicht erlauben. Doch ist *בשנת* sehr wahrscheinlich. Dagegen ist *היובל האחרון* sicher, wenn man voraussetzen darf, dass das gedehnte ה von *האחרון* auf Rechnung einer Beschädigung des Dokumentes geschrieben werden kann, und das η an der Spitze des rechten Striches ein wenig gerundet wurde. Zum letzten Jubeljahr, s. unten 'das zehnte Jubiläum'.

Nach *אמר* dürfte ein Bibelzitat gefolgt sein, das wegen der Bruchhaftigkeit des Manuskriptes jedoch nicht mehr zu ermitteln ist. Wenn Fr. 12 an richtiger Stelle steht (vgl. Z. 10), gehören die Buchstaben *בלילם* zu dieser Zeile. Der senkrechte Strich vor *בלי* spricht jedoch gegen die Ergänzung *אבלים* (vgl. Jesaja lxi 2). Dagegen ist die Ergänzung am Ende der Zeile: *היובל העשירי* 'das zehnte Jubiläum' nicht zu beanstanden. Dieses bildet das letzte der auf 490 Jahre berechneten Endzeit. Gemäss Daniel ix 24-27 ist die in der Weissagung Jeremias (xxv 11, xxix 10) auf 70 Jahre bestimmte und nach späterer Deutung der messianischen Heilszeit vorangehende Dauer des Exils in Anknüpfung an das Sabbatjahr von Leviticus xxv 1 ff und an Stellen wie Leviticus xxvi 18 ff und 2 Chronik xxxvi 20 f auf siebenzig Jahrwochen (Daniel ix 24) von je 7 Jahren berechnet

¹⁾ Vgl. *TWNT* I, 507.

²⁾ Oder *[ולכפר]*?

worden, d.h. also auf 490 Jahre, die ihrerseits eine Zeitspanne von zehn Jubiläen (10 x 49) bilden. Laut der Septuaginta-Fassung von Jeremia xxv 11 wurden die 70 Exilsjahre Jeremias schon früh auf die Dauer der gesamten Knechtschaft Israels bezogen (καὶ δουλεύουσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἑβδομήκοντα ἔτη). Vgl. auch die Zehnwochen-Apokalypse des Buches Henoch (xciii und xci 12-17) und Testament Levi xvi 1 (vgl. M. de JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953, S. 41 f).

Zeile 8. Das zehnte Jubiläum bildet als letztes den Anfang der geweisagten Heilszeit. Dann (בּו) findet daher auch die Versöhnung aller Kinder des Lichtes statt, ja aller Menschen, die zum Lose Melchisedeks (?) gehören. Die Ergänzung צדק מל[כי] צדק ist zwar nicht ganz sicher, jedoch wahrscheinlicher als אֵל [ה] צדק (1QM xviii, 18; 1 Q H Fr. 7, 8, vgl. 1 QS xi, 15), weil von einem ה vor צדק keine Züge zu erkennen sind. Übrigens ist der Ausdruck אֵל גּוּרַל in den Qumranschriften sehr geläufig.

Die Buchstabenreste auf Fr. 6 erlauben nur teilweise eine sichere Ergänzung, so dass der Sinn des Ganzen sich nicht mehr ermitteln lässt.

Zeile 9. חקק meint das göttliche Festlegen der Zeiten (vgl. 1 QpH vii, 13; 1 QS x, 1); שנת הרצון (vgl. Jesaja lxi 2) entspricht als Zeit des Wohlgefallens dem Anfang der eschatologischen Heilszeit (vgl. 1 QH xv, 15: מועד רצון; Jesaja lxi 2 spricht vom Jahre der Huld *Jahwes*); קדושי אֵל: die Engel; לממשלת: die Ergänzung ist ziemlich sicher, weil vom ל noch deutlich die Spitze zu sehen ist.

Zeile 10. עליו bezieht sich auf Melchisedek; וְגו' אֱלֹהִים נִצַּב זִיתָא Zitat aus Psalm lxxxii 1. Der Text kann nur daher als Belegstelle angeführt sein, weil man das erste אֱלֹהִים als "ein himmlisches Wesen" von Melchisedek verstanden hat, der als in der Versammlung Gottes stehend und inmitten der Himmlischen (אֱלֹהִים) herrschend bzw. ins Gericht gehend vorgestellt wird. Sonst lässt sich das Zitat im Zusammenhang unseres Textes kaum verstehen. Beachte בקורב statt בקרב.

Zeile 11. Auf diese himmlische Umgebung Melchisedeks weist auch das folgende, in Z. 10 anfangende und ebenfalls auf ihn (עליו) bezogene Zitat aus Psalm vii 8-9 hin: עליה למרום שובה אל ידין עמים: 'Kehre über sie zur (himmlischen) Höhe zurück: Gott wird die Völker richten'. ועדת לאמים weist offenbar auf עדת אל zurück (vgl. Psalm vii 8a: ¹)

¹) In den modernen Kommentaren wird לאמים öfters in אלהים korrigiert.

(תסובבך). מרום bzw. מרומים (vgl. 1 QM xiv, 14; xvii, 8) bezeichnet die Höhe des Himmels (vgl. τὰ ὑψιστά).

Das folgende Zitat befindet sich im Psalm lxxxii 2. עוול steht als *scriptio plena* statt עול; סלה scheint nicht zu fehlen (vom ל und ה lässt sich noch einiges erkennen).

Zeile 12. Psalm lxxxii 2 wird von Belial, dem Fürsten der Finsternis und seinen Geistern her gedeutet, die offenbar von Melchisedek und seinen himmlischen Helfern gerichtet werden. Der zweite Teil der Zeile lässt sich schwierig wiederherstellen.

Zeile 13. Die Ergänzung des ersten Teiles der Zeile ist kaum unrichtig. Melchisedek übt die endzeitliche Rache Gottes an den Gottlosen (vgl. Jesaja lxi 2: יום נקם לאלהינו) und vollstreckt so das Gericht Gottes (zu משפטי אל, vgl. Z. 24).

Die Ergänzung [מיד] בליעל ומיד כול [רוחי גורלו] ist gut möglich, wenn auch nicht völlig gesichert. Das Ergebnis der Gerichte Gottes ist aber gewiss die Befreiung der Kinder des Lichtes aus der Macht der Finsternis (vgl. 1 QS iv, 18 ff).

Zeile 14. Die himmlischen Heerscharen helfen Melchisedek in seinem Kampf wider Belial und seine Engel. Die Ergänzung אלי עולמים gründet sich auf die von J. STRUGNELL auf Grund von 4 Q Serek Širôt 'Ölat Haššabāt zusammengestellte 'angelological vocabulary' (*SVT VII*, S. 331 ff). Gemeint sind wiederum die Engel, die Melchisedek zu Dienste stehen (vgl. Z. 9-11). Möglich wäre allerdings auch die Ergänzung: אלי מרומים.

Zum Ausdruck הואה אשר אמר vgl. 1 Q pH iii, 2, 14; V, 6; CD X, 16; xvi, 15.

Ferner ist die Zeile teils verloren gegangen, teils nur bruchstückweise erhalten geblieben. Nach בני lässt sich das folgende Wort nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Der erste Buchstabe scheint ein ת zu sein, so dass תיל möglich wäre. In dem Falle wäre die Spitze des ל unter dem ר der vorhergehenden Zeile noch teilweise zu erkennen. Doch könnte der erste Buchstabe des Wortes gegebenenfalls auch ein ה sein.

Die Ergänzung des folgenden Wortes wird dadurch erschwert, dass man nicht wissen kann, ob ein Substantiv oder eine Verbalform vorliegt.

Zeile 15. Wenn tatsächlich nach יום ein ה steht, könnte man nach 1 Q H xv, 17 ה'רגה (Schlachttag) ergänzen, mit dem in der erwähnten Stelle das endzeitliche Gericht gemeint ist.

Für die folgenden Ergänzungen vgl. Z. 4 וּנְד (zu ביד) CD xix, 11

(vgl. iii, 21; iv, 14); ישעיה: *scriptio* wie in 4 Q Flor i, 15; CD iv, 13; vi, 1 und vii, 10.

Zeile 16. Zitat aus Jesaja lii 7 (das zweite und letzte Wort der Belegstelle befinden sich auf Fr. 7). Statt masoretisches ההרים steht הרים (aber wiederum ההרים in Z. 17!). אומר und אלוהיך sind wiederum *plene* geschrieben (wie 1 Q Isa; 1 Q Isb: אלהיך).

Zeile 17. ההרים: statt הרים im Zitat (Z. 16). תביאות[המה]: zu erwarten wäre תבואה ('Ertrag').

Zeile 18. המשיח: den absolute Gebrauch von "Messias", wie dieser bis jetzt nicht mit völliger Sicherheit in den Qumranschriften belegt werden konnte [vgl. 1 QSa ii, 12; 4 Q patr. bless. 3 (משיח הצדיק)], finden wir hier, wenn unsere Lesung des folgenden Wortes (הואה), wie es den Anschein hat, richtig ist (vgl. im Neuen Testament: ὁ Μεσσίας: Joh i 42 und iv 25).

Doch ist es nicht sicher, dass in unserem Text mit dem Messias der erwartete Davidide gemeint ist.

Zeile 20. לנח[ם] ist unsicher, ישכילמה jedoch sehr wahrscheinlich, ebenso קצי חורון vgl. 1 QH Fr. i, 5 und 4 Q p Hos b, i, 12 (1 QH iii, 28; CD i, 5).

Zeile 21. Welche(r) Buchstabe(n) vor אמת stand(en), bleibt unklar.

Zeile 22. Wieviele Zeilen zwischen Z. 21 und 23 anzunehmen sind, ist kaum ausfindig zu machen. Weil jedoch die Auslegung von טוב משמיע ישועה schon in Z. 19 anfängt und erst in Z. 24 אומר לציון usw. gedeutet wird, betrug der Abstand zwischen Z. 21 und Z. 23 kaum mehr als eine oder zwei Zeilen.

Zeile 25. Der Verfasser deutet 'Zion' von den Gerechten her, die den Bund aufrechterhalten (vgl. 1 QS v, 22; viii, 10; 1 QSb v, 23) und vom Wege des Volkes abweichen (vgl. LXX Jesaja viii 11 (1 QSa יסירני statt Mas. יסרני); CD viii, 16 (= xix, 29); xx, 24 (vgl. meine *Die messianischen Vorstellungen*, Assen 1957, S. 35): 4 Q Flor i, 14 (*JBL* lxxvii, 1958, S. 353); 1 Q Sa i, 2-3).

Es ist schade, dass die Deutung von אלוהיך verloren gegangen ist, weil das Wort sehr wahrscheinlich in bezug auf Melchisedek erklärt wurde (vgl. zu Z. 10 und unten).

Zeile 26. Das Zitat ist Leviticus xxv 9 entnommen (vgl. Z. 2, wo aus demselben Kapitel zitiert worden ist); nur steht statt der 2. Pers. Sing. die 2. Pers. Plur., vgl. jedoch LXX (διαγγελεῖτε). Vielleicht ist an das Blasen der letzten Posaune des Gerichtstages gedacht (vgl. 1 Thesaloniker iv 16 und W. LUEKEN, *Michael*, Göttingen 1898, S. 130 f).

Der Text von 11Q Melch ist uns derart lückenhaft überliefert worden, dass seine Deutung in bestimmten Einzelheiten leider ungewiss bleibt. So möchte man z.B. wissen, wer als Subjekt der Verbalformen in Z. 6 zu betrachten ist. Zwar liegt es nahe, auf Grund der (allerdings nicht ganz einwandfreien) Ergänzung in Z. 5 (למלכי צדק) an Melchisedek zu denken. Wenn jedoch, wie es scheint, die Worte וקרא להמה דרר eher Jesaja lxi 1 als Leviticus xxv 10 entliehen sind, käme wohl der an jener Stelle erwähnte Gottesgesalbte in Betracht, der als Freudenbote auftritt und vom Verfasser im מבשר von Jesaja lii 7 wiedergefunden und als משיח gedeutet wurde (vgl. משה: Jesaja lxi 1). In dem Falle wäre mit diesem Gesalbten vielmehr eine prophetische Gestalt als ein politischer Herrscher gemeint, was für die Mehrdeutigkeit des Begriffes "Messias" in neutestamentlicher Zeit sprechen würde.

Dagegen bildet die Art und Weise, in der der Verfasser die von ihm angeführten Bibelstellen benutzt, ein neues und deutliches Beispiel für die auch anderwärts in spätjüdischen Quellen und nicht zuletzt in den Qumranschriften hinreichend belegte assoziative Textdeutung. Im erhaltenen Teil von 11 Q Melch findet der Autor zunächst in Leviticus xxv nicht nur die Rückkehr der Diaspora in ihre Heimat (Z. 2, 4), sondern auch den Zeitpunkt, an der die Ausrufung des Erlasses aus Haft und Sünde stattfindet, geweißt. Es handelt sich beim dort erwähnten Jobeljahr nach seinem Dafürhalten um das letzte oder zehnte Halljahr, mit dem (ähnlich wie in Daniel ix) eine Periode von siebenzig Jahrwochen, d.h. 490 Jahren abgeschlossen wird und die erwartete Heilszeit anbricht (vgl. oben zu Z. 7). Dann findet die Sühne aller treuen Kinder Gottes statt (Z. 8), denn "Gott hat dieses Jahr des Wohlgefallens für Melchisedek festgelegt". Nachdem der Verfasser in Z. 5 offenbar schon von Melchisedeks Erbesitz gesprochen hat, deutet er nun Psalm lxxxii 1 von ihm her (Z. 10: עליי). Das kann wohl nur in der Weise verstanden werden, dass er in diesem Zitat das erste אלוהים in bezug auf Melchisedek und das zweite in bezug auf die Engel erklärte, die beide in der vorangehenden Zeile schon von ihm erwähnt wurden. Er meint also den Text so verstehen zu müssen, dass Melchisedek in der Versammlung Gottes steht und inmitten der Himmlischen herrscht bzw. richtet. Damit hat er Melchisedek als אלוהים, also als himmlische Gestalt bezeichnet. Das konnte er aber nur, weil Melchisedek für ihn von vornherein eine solche war. Denn dass Gott selbst mit dem ersterwähnten אלוהים gemeint sei, ist sehr unwahrscheinlich. In den uns zur Verfügung stehenden Fragmenten von 11 Q Melch wird Gott immer als אל, niemals als אלוהים

bezeichnet. Man kann auch nicht sagen, dass "Gott" und "Melchisedek" nach Auffassung des Verfassers identisch sind. Denn einmal liesse sich nicht einsehen, weshalb er im gleichen Textzusammenhang Gott bald mit אל (Z. 9; 11; 13), bald mit אלוהים angedeutet haben sollte. Zum anderen spricht aber auch der Wortlaut von Z. 13 ("Melchisedek wird die Rache der Gerichte Gottes nehmen") entschieden gegen diese Gleichsetzung. Auch die aus Psalm vii angeführten Worte (עליה למרום שובה) können, weil sie eine Rückkehr in den Himmel voraussetzen, nach spätjüdischer Auffassung nicht von Gott, sondern nur von einem Engel gemeint sein. Der Text wird auch tatsächlich wieder in bezug auf Melchisedek (עליו) erklärt, nur wird hinzugefügt, dass Gott die Völker zu richten anfangen wolle. Dieses Gericht (die endzeitliche Rache Gottes) vollzieht Melchisedek an Belial und seinen Geistern (Z. 12-13). Ihm helfen dabei die Engel Gottes (Z. 14). Die Vernichtung der bösen Mächte bedeutet zugleich der Anfang der Heilszeit. Diese schon in Jesaja lxi 1 ff angekündigte Ära findet der Verfasser ebenfalls in Jesaja lii 7 gewissagt. Der von ihm als Gesalbter Gottes (משיח, Z. 18) gedeutete מִבְּשָׂר richtet der Ihm getreuen Gemeinde (Zion) die Freudenbotschaft aus: "Dein אלוהים ist König" (Z. 15-16; 24).

Wer ist mit diesem אלוהים gemeint? Leider ist die Deutung von אלוהים in Z. 25-26, abgesehen von einem einzigen Wort (בליעל), nicht erhalten geblieben. Aber wenn der Verfasser dieses אלוהים bloss als "dein Gott" erklärt haben sollte, so hätte sich eine derartige Deutung des Wortes gewiss erübrigt. Hinzukommt die schon oben erwähnte Tatsache, dass "Gott" in unserem Text nicht mit אלוהים, sondern immer mit אל bezeichnet wird. Vielmehr kündigt der Gesalbte (Z. 18) daher die Herrschaft Melchisedeks an, der auch vorhin vom Verfasser im Hinblick auf Psalm lxxxii 1 (Z. 10) als אלוהים bezeichnet wurde.

Es lässt sich daher schliessen: Der in 11 Q Melch erwähnte Melchisedek steht nicht nur in engster Verbindung mit den Engeln (קדושי אל: Z. 9), die ihm helfen (Z. 14), sondern er ist auch selber eine himmlische Gestalt (אלוהים), unter dessen Führung der Endkampf gegen Belial und seine Geister stattfindet (Z. 12-13). Das Ergebnis dieser von ihm an den Feinden Gottes genommenen Rache (Z. 13) ist die Herrschaft Melchisedeks, welche "Zion" vom Gottesgesalbten verkündigt wird (Z. 15-16, vgl. 18 und 24 ff.). Ausserdem scheint schon vorher vom Erbesitz (נחלה: Z. 5) und Losanteil (גורל: Z. 8) Melchisedeks die Rede zu sein.

Bei diesem Sachverhalt kann man nun aber meiner Meinung nach (wenn man wenigstens nicht von parallelen Traditionen reden will) einer Identifizierung Melchisedeks mit dem Erzengel Michael kaum entgehen. Bekanntlich begegnet uns dieser zum ersten Male im Danielbuch und von da an des öfteren in jüdischen und christlichen Schriften. Er ist nicht nur der Schutzengel Israels und hält in Gottes Auftrag Gericht bei den Geistern Belials, sondern er ist ebenfalls der himmlische Hohepriester, der im himmlischen Tempel Opfer darbringt und bei Gott Fürbitte für die Frommen einlegt. Er verwahrt die Schlüssel des Himmelreiches, führt die himmlischen Bücher und bläst am Ende der Tage die Gerichtsposaune. In den Qumranschriften wird Michael an einigen Stellen ausdrücklich erwähnt. Sein Name steht in 1 QM ix, 15 an erster Stelle neben denen der Erzengel Gabriel, Sariel und Raphael. Auf Michael bezieht sich gewiss auch 1 QM xiii, 9 f, wenn es heisst:

Du (erlöst)est ¹⁾ Dir uns zum ewigen Volke
und liessst uns fallen in das Los des Lichtes
nach Deiner Treue;
und den Fürsten des Lichtes (שר מאור) hast Du
von uran verordnet zu unserer Hilfe.
In (.....)
und alle Geister der Wahrheit sind
unter seiner Herrschaft (בממשלתו)

Denselben "Fürst der Lichter" (שר האורים) finden wir (wiederum als Gegner Belials) ebenfalls in CD v, 18. In 1 QS iii, 24 erscheint neben dem "Gott Israels" der den Kindern des Lichtes helfende "Engel seiner Treue" (מלאך אמתו), der zweifelsohne mit dem vorher in iii, 20 erwähnten שר אורים, dem Gegner des Finsternisengels, identisch ist. Dass an diesen Stellen nur Michael gemeint sein kann, geht besonders aus dem für unsere Untersuchung wichtigen Abschnitt 1 QM xvii, 5-9 hervor, wo wir lesen:

Heute ist seine (Gottes) Zeit, um zu demütigen
und zu erniedrigen den Fürsten der Herrschaft des Frevels;
und Er sendet ewige Hilfe dem Lose seiner [Er]lösung
durch die Macht des Engels, den er verherrlicht hat ²⁾,

¹⁾ Ergänze zu ופד[יתנו].

²⁾ Die Übersetzung und Deutung von האדיר ist umstritten, vgl. B. JONGELING, *Le rouleau de la guerre des manuscrits de Qumran*, Assen 1962, 354. Mit J. CARMIGNAC-P. GUILBERT, *Les Textes de Qumran I*, Paris 1961, 121 betrachten wir jetzt האדיר als Verbalform.

dank der Herrschaft Michaels im ewigen Licht
um in Freude strahlen zu lassen den B(und mit I)srael ¹⁾,
Heil und Segen für das Los Gottes;
um aufzurichten unter den Himmlischen (באליהם) die Herrschaft
Michaels
und die Gewalt Israels über alles Fleisch.

Michael ist hier nicht nur der Schutzengel Israels, der im Endkampf den Sieg über die Mächte der Finsternis davonträgt, sondern auch der von Gott verherrlichte Engel, der über allen anderen Himmlischen erhaben ist und an ihrer Spitze steht.

Die oben erwähnte Aufgabe und Stellung Michaels entspricht nun aber bis in Einzelheiten der in 11 Q Melch zu uns gekommenen Beschreibung der Gestalt und der Taten Melchisedeks. Dieser wie jener führen in der Endzeit den entscheidenden Kampf gegen Belial und seine Geister. Von diesem wie von jenem lässt sich sagen, dass er an der Spitze der himmlischen Heerscharen steht. Wie offenbar vom Erbbesitz Melchisedeks und vielleicht auch von seinem Lose die Rede ist, erscheint Michael als Schutzengel des ihm von uran anvertrauten Israel.

Die Identität beider Gestalten liesse sich jedoch auch noch auf andere Weise erhärten.

Dass Melchisedek nicht nur als königliche Gestalt, sondern auch als Priester des höchsten Gottes betrachtet wurde, ergibt sich bereits aus der ihm von altersher anhaftenden Tradition ²⁾. Die jüdische Überlieferung ³⁾ so wie der Verfasser des Hebräerbriefes ⁴⁾ stellen ihn sogar als *Hohenpriester* dar. Eine himmlische hohepriesterliche Aufgabe legt der babylonische Talmud jedoch auch dem Engelsfürsten Michael bei ⁵⁾. Laut Chagiga 12b befinden sich im Zebul, dem vierten Himmel, Jerusalem, der Tempel und ein gebauter Altar und bringt Michael, der grosse Fürst, darauf seine Opfer. Auf die Frage, woher man zur Zeit Esras den Ort für den Altar (im irdischen Jerusalem) gewusst habe, antwortete nach Sebachim 62a Rabbi Eleazar einmal:

¹⁾ Ergänze zu בְּרִית יִשְׂרָאֵל.

²⁾ Melchisedek ist Priesterkönig von Salem (Genesis xiv 18). Der *König* von Psalm cx wird ebenfalls als *Priester* bezeichnet und zwar "nach der Beschaffenheit Melchisedeks" (Vs. 4). Vgl. Hebräer vii 1.

³⁾ Aboth de Rabbi Nathan 34 und Pesiqta 51a, vgl. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*², IV, München 1956, 464.

⁴⁾ Ausdrücklich zwar nur als ἱερεύς. Hebräer v 10 spricht jedoch von Christus als ἀρχιερεύς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

⁵⁾ Vgl. für die folgenden Stellen W. LUEKEN, *Michael*, Göttingen 1898, 30.

sie erblickten (im Himmel) einen erbauten Altar und Michael, der grosse Fürst, stand da und opferte darauf. Nach Menachoth 110a deutete Rabbi Gidel die Schriftstelle 2 Chronik ii 3 im Namen Rabs vom im Himmel erbauten Altar her, worauf Michael opfert.

Als priesterlicher Engel erscheint Michael schon früher im Hirten des Hermas, wo er mit dem Logos identifiziert worden ist (Sim. viii, 1 ff.) ¹⁾. In der griechischen Baruchapokalypse 11-12 trägt Michael, der Engelsfürst und Schlüsselbewahrer des Himmelreichs, als Mittler die Tugenden der Gerechten Gott vor. Einen himmlischen Tempel setzen nicht nur die Apokalypse Johannis ²⁾, der Hebräerbrief ³⁾ und Testament Levi iii ⁴⁾, sondern ebenfalls die Qumranschriften voraus. Wenn auch von der himmlischen hohenpriesterlichen Aufgabe *Michaels*, so wie sie der babylonische Talmud an drei Stellen bezeugt, in ihnen ausdrücklich nicht die Rede ist, doch gibt es deutliche Hinweise auf einen priesterlichen *Opferkult* im himmlischen Heiligtum. Es sei auf die von J. STRUGNELL veröffentlichten Fragmente einer *angelic liturgy* aus Qumran Höhle iv hingewiesen ⁵⁾, angesichts deren er folgert: "Indeed there is no clear mention (but perhaps cf. Jub ii 2) ⁶⁾ of the celestial priestly *sacrificial* cult before Hebrews and the Apocalypse. This is partially explained by the fact that only after the end of sacrifice on earth and the destruction of the Temple would much attention be paid to the heavenly sacrifice -hitherto the central fact of religion was that God received men's sacrifices directly in the Jerusalem Temple where He dwelt. The statement in b Hag 12b that Michael only exercised his function of heavenly high priest after the destruction of the Jerusalem Temple perhaps refers to a shift in religious interests after that time. The Essenes, however, whose critique of the Jerusalem Temple doubtless led them away earlier from any confusion between God's dwelling, are already here showing interest in the heavenly sacrificial cult, the priestly quality of the angels and

¹⁾ Vgl. z.B. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* I, Tournai 1958, 170 ff und das Bruchstück aus dem Ebionäerevangelium bei Epiphanius, *Haer.* 30, 16, 4 f: "Sie (die Ebionäer) sagen, er (Christus) sei nicht aus Gott, dem Vater erzeugt, sondern erschaffen wie einer der Erzengel. . . . , er herrsche aber über die Engel und alle Geschöpfe des Allmächtigen" (Übersetzung nach E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* I³, Tübingen 1959, 104).

²⁾ vii 15, xi 19, xiv 15, 17, xv 5, 6, 8 usw.

³⁾ vi 19 f, viii 1 f, ix 11 f, 23 f vgl. iv 14.

⁴⁾ Vgl. M. DE JONGE, *The Testaments of the twelve patriarchs*, Assen 1953, 48 f.

⁵⁾ *SVT VII* (Congress Volume Oxford 1959), 318-345 (Das Zitat auf Seite 335).

⁶⁾ Deutlicher ist in dieser Hinsicht Jubiläen xxxi:14.

the structure of the heavenly Temple — a further aspect where their beliefs are in some relation to those presupposed in Hebrews”.

Wenn es so nach Ansicht der Essener einen Opferkult im himmlischen Tempel gab, käme auch für sie wohl kein anderer als himmlischer Hoherpriester in Frage als eben Michael, der als erster der Erzengel erscheint und als **שר מאור** neben Gott erwähnt wird. Dann war es aber auch folgerecht, den in Gen. xiv 18 plötzlich auftretenden und als *Priester des allerhöchsten Gottes* bezeichneten Melchisedek als eine himmlische Gestalt zu betrachten und ihn als Hohenpriester mit Michael zu identifizieren¹⁾. Bei dieser Deutung war auch zureichend erklärt, wie Abraham, der ja selber Vorfahr Levis war, ihm den Zehnten von allem, was er erbeutet hatte, gab²⁾. Die hier vorgeschlagene Identifizierung Melchisedeks mit Michael finden wir im Mittelalter ausdrücklich im Jalkut chadasch f. 115, col. 3, num. 19 bezeugt: **מיכאל נקרא מלכי צדק . . . כהן אל עליון שהוא כהן של מעלה**³⁾.

Dürfen wir somit die in 11Q Melch erwähnte Gestalt des Priesterfürsten Melchisedek als himmlischen Erlöser deuten, so fällt einerseits ein neues Licht auf die Christologie des Hebräerbriefes⁴⁾, andererseits auf die späteren jüdischen und christlichen Melchisedek-Spekulationen⁵⁾. Bei Zugrundelegung von Psalm xc 4 hat der Verfasser des Hebräerbriefes die Anschauung von Jesu Hohepriesteramt offenbar mit Hilfe der auch in 11 Q Melch bezeugten jüdischen Melchisedektradition dargestellt. So konnte er die unvergleichliche Überlegenheit des Hohenpriesters nach der Beschaffenheit Melchisedeks gegenüber den levitischen Priestern nachweisen. Die grossen Aussagen über Melchisedek in Hebräer vii 2-3, die vom Verfasser nicht ausgewertet

¹⁾ Melchisedek im Sinne von “König der Gerechtigkeit” (vgl. **משיח הצדק** und **מורה הצדק** in den Qumranschriften, **כהן צדק** als Bezeichnung für Melchisedek in rabbinischen Quellen, vgl. Pesiqta 51a und Sukka 52b und STRACK-BILLERBECK, *a.a.O.*, 464) kennzeichnet ihn als Gestalt der kommenden Heilszeit. Auch die Art und Weise, in der Melchisedek in Genesis xiv auf einmal erscheint und dann nicht mehr erwähnt wird, dürfte zu der Auffassung geführt haben, dass mit ihm eine himmlische Gestalt gemeint ist.

²⁾ Vgl. Hebräer vii 4 ff. Die Rabbiner haben sich öfters bemüht das Problem befriedigend zu lösen, vgl. dazu zusammenfassend M. SIMON, “Melchisédech dans la polémique entre Juifs et Chrétiens et dans la légende”, *Recherches d'histoire judéo-chrétienne (Etudes Juives VI)*, Paris-La Haye 1962, 101-126, vor allem 106 ff.

³⁾ Zitiert nach M. LUEKEN, *a.a.O.*, 31.

⁴⁾ Dazu jetzt zusammenfassend E. GRÄSSER, “Der Hebräerbrief 1938-1961”, *Theologische Rundschau* 30(1964), 214 ff.

⁵⁾ Dazu M. SIMON, *a.a.O.* und G. WUTTKE, *Melchisedek, der Priesterkönig von Salem* (Beiheft Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 5), Berlin 1927.

worden sind, lagen ihm zweifelsohne schon vor¹⁾ und lassen sich von 11Q Melch her besser denn je verstehen.

Dass die Vorstellung Melchisedeks als des himmlischen Erlösers später auch gnostisch ausgebaut worden ist, liegt auf der Hand. Die Pistis Sophia²⁾ und die Bücher Jeû³⁾ betrachten Melchisedek auf diese Weise als geheimnisvolle Macht des Lichtreiches. Später stellen ihn die sgn. “Melchisedekianer” durch ihre gnostische Erlöserreihe sogar über Christus⁴⁾. Als inkarnierte Gottheit während der ersten drei Perioden der Menschheit (die Zeit Adams, Noachs und Abrahams) taucht Melchisedek bzw. unter dem Namen Malik Šölēm, Malik Yazdāq und Maliku 's-salām bei den Nizārī, einem Hauptzweig der islamitischen Sekte der Ismā'īliya, im 12. Jahrhundert auf⁵⁾.

Es würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen, dies alles weiter auszuführen⁶⁾. Soviel dürfte jedoch klar sein, dass auch eine kleine Anzahl winziger Fragmente aus den Qumranfunden für die Erklärung der spätjüdischen und neutestamentlichen Gedankenwelt von entscheidender Bedeutung sein kann.

¹⁾ G. WUTTKE, *a.a.O.*, 6 ff, und TWNT IV, 574 f.

²⁾ In Pistis Sophia 139 erscheint Zorokothora Melchisedek neben Jeû, dem Vater des Vaters Jesu und “dem Fürsorger aller Archonten, Götter und Kräfte” als “der Gesandte aller Lichter, die in den Archonten gereinigt werden, indem er sie in den Lichtschatz führt”.

³⁾ Im zweiten Buch des Jeû 45-46 ist Melchisedek derjenige, der das Wasser der Lebenstaufe und der Feuertaufe herabbringt.

⁴⁾ Hippolyt, *Refutatio* vii, 36; x, 24; Epiphany, *Haer.* 55.

⁵⁾ G. VADJA, “Melchisédec dans la mythologie ismaélienne”, *Journal Asiatique* ccxxxiv (1943-1945), 173-183.

⁶⁾ Vgl. M. SIMON, *a.a.O.* und G. WUTTKE, *a.a.O.*. Zu den oft ähnlichen Michael-spekulationen vgl. W. LUEKEN, *Michael*, Göttingen 1898.