

אב 'ab

I. Bedeutung und Verteilung – 1. אב im AT – a) ein Überblick – b) Gott als „Vater“ – 2. אב in Qumran – a) Verteilung der Belege – b) Beobachtungen zur Morphologie – II. „Vater“ in profaner Verwendung – 1. in familiären Zusammenhängen – 2. in rechtlichen Zusammenhängen – 3. das „Vaterhaus“ – 4. als Ämterbezeichnung und Ehrentitel – III. „Vater“ in theologischen Kontexten – 1. die „Väter“ im Bund mit Gott – 2. „Gott der Väter“ – 3. Gott als „Vater“ – 4. im synagogalen Gebet und im Urchristentum.

Lit.: ThWAT I 1-19 (H. Ringgren); X 448-450 (Lit.). – THAT I 1-17 (E. Jenni). – NBL III 993f. (F.J. Stendebach). M.R. d'Angelo, ABBA and „Father“. Imperial Theology and the Jesus Traditions (JBL 111, 1992, 611-630). – A. Böckler, Gott als Vater im Alten Testament (Gütersloh 2000). – B. Chilton, God as Father in the Targumim, in Non-Canonical Literatures of Early Judaism and Primitive Christianity, and in Matthew (J. Charlesworth/C. Evans [Hg.], The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation, JSP Suppl. 14, 1993, 151-169). – J. Jeremias, Abba (Ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67). – W. Jung, The Divine Father Concept in the Old Testament (Seoul 1997). – L. Peritt, Der Vater im Alten Testament (Ders., Allein mit dem Wort, Göttingen 1995, 81-131). – É. Puech, Dieu le Père dans les écrits péritestamentaires et les manuscrits de la Mer Morte (RQu 20, 2001/02, 287-310). – K. Rupprecht, Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede Gottes im Gebet des vorchristlichen Judentums (E. Blum/C. Macholz [Hg.], Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 347-355). – E.M. Schuller, Post-Exilic Prophets (The Message of Biblical Spirituality 4, Wilmington 1988, bes. 70-79). – Dies., The Psalm of 4Q372 1 Within the Context of Second Temple Prayer (CBQ 54, 1992, 67-79, bes. 75-79). – L.H. Schiffman, Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll (D. Dimant/U. Rappaport [Hg.], The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research, STDJ 10, 1992, 210-228, bes. 215f.). – A.B. Spencer, The Meaning of the Metaphor „Father“ for God in the Bible (JETHS 39, 1996, 433-442). – A. Strotmann, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften (FThSt 39, 1991). – E. Tönges, Unser Vater im Himmel. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (BWANT 147, 2000). – J.T. Willis, אב as an Official Term (SJOT 10, 1996, 115-136).

I.1. Der Terminus אב steht im AT keineswegs nur zur Bezeichnung des leiblichen Vaters, sondern fungiert darüber hinaus häufig als ein Ausdruck der Relation. Völker berufen sich auf ein gemeinsames Eponym und nennen es „Vater“, um ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen.

a) „Vater“ steht zur Bezeichnung eines Menschen, der eine Schutzfunktion übernimmt (Ps 68,6), eine Bewegung gründet (Gen 4,20f.), eine Weisheitsschule leitet (2 Kön 2,12) oder eine Gruppe führt (Jer 35,6). „Väter“ steht gemeinhin für die Patriarchen oder allgemeiner für die früheren Generationen eines Volkes (Ex 3,15). Zwischen diesen „Vätern“ und dem aktuell lebenden Volk gibt es nicht nur die Abstammung als Bindeglied, sondern auch die Erinnerung, die Gesinnungsgenossenschaft und eine Art geheimnisvolle So-

lidarität im Blick auf Verheißung und Schuld (1 Kön 8,57f.). Die religiöse Verbundenheit mit den Vätern und ihre ununterbrochene Sukzession äußern sich in der Verehrung des „Gottes der Väter“ (Ex 3,6), die aber mit der Überlagerung durch die JHWH-Verehrung eine neue Qualität erlangt (Ex 3,15). Die Familie in der patriarchal strukturierten Gesellschaft Israels nennt sich „Vaterhaus“ (אב תאב; Ex 12,3), wobei אב auch durch den konkreten Eigennamen ersetzt werden kann. Vater und Mutter gebührt Ehrung durch die Söhne (Ex 20,12; Dtn 5,16), wie umgekehrt den Eltern die Sorge für die Kinder obliegt (Dtn 6,7; Spr 19,18).

b) Das reiche Vorhandensein von mit אב als Theophoron gebildeten Eigennamen zeigt an, dass Gott als „Vater“ bezeichnet werden konnte, eine Bezeichnung, die sehr selten direkt auf JHWH angewandt wird (Ringgren 17), wohingegen die Vergleiche JHWHs mit einem Vater (Ps 103,13; Spr 3,12) schon eher möglich sind. In der Applikation der Vaterbezeichnung auf Gott ist grundsätzlich jede sexuelle Konnotation ausgeschlossen und durch eine Schöpfungskonnotation aufgefangen (z.B. Dtn 32,6; Jes 64,7; Mal 2,10). Die Vater-Nennung ist in der überwiegenden Zahl der Belege eine verklausulierte „Sohn-Bezeichnung“ Israels, um die Notwendigkeit der Gottesverehrung und des Gehorsams zu unterstreichen (Jer 3,19; Mal 1,6). „Aus alledem geht hervor, dass der Gedanke von Gott als Vater des Eigentumsvolks keine zentrale Stellung im Glauben Israels einnimmt. Es ist nur eines von vielen Bildern, womit das Verhältnis zwischen JHWH und Israel beschrieben wird“ (Ringgren 19).

2. Im AT ist אב mit 1211 Belegen weit vor אָמ „Mutter“ mit 220 Belegen (= 5,5:1) angesiedelt; in Qumran hat beim Verhältnis von 171 (+ 51 aram.) zu 43 (+ 6 aram.) die „Mutter“ nur unwesentlich aufgeholt (= 4,5:1), was v.a. auf eine hohe Häufigkeit in der Tempelrolle zurückgeht. In den biblischen Texten in Qumran, Murabba'at u.a. liegen noch weitere ca. 160 Belege vor.

a) Die Belege von אב verteilen sich wie folgt: 11QT 30mal; D 17mal; 4QInstr 14mal; S 8mal, M 6mal; H 4mal. Häufig ist auch in bibelnahen Texten von den Vätern die Rede: 4QRP 9mal; 4QJub 7mal; 4Q215 (TestNaft) 4mal; 4Q200(Tob^e) 3mal. 4QDibHam enthält 5, 4QpapRitMar 4 Belege. Die Sabbatopferlieder (4Q400-407) kennen „Vater“ und „Mutter“ nicht. Die 51 aram. Belege konzentrieren sich auf die frühen Priester-Traditionen um Levi, Amram und Qahat (14mal), die Tobit-Handschriften (11mal), das Genesis-Apokryphon (7mal) und 4Q550 (6mal). In Mur. 45,5 begegnet der Vater als Adressat einer Getreidelieferung.

Aufgrund des fragm. Charakters sind keine interpretierbaren Zusammenhänge zu erkennen in 1Q19 3,4; 1Q22 1 iii 10; 2Q20 2,2; 4Q221 15,2; 4Q299 6 ii 5; 4Q365 H,1; 4Q378 7,2; 4Q381 93,1; 4Q382 12,5; 4Q389 D,1; 4Q418 138,2; 188,5; 4Q418a 19,3; 4Q423 9,1; 4Q469 3,3; 4Q502 4,2; 4Q502 15,1; 39,3 (vgl. Tob 13,4); 108,3; 4Q504 1-2 iii 1; 4Q511 2 ii 4; 4Q511 127,1; 4Q526 1. Sehr umstritten sind die Re-

konstr. in IQSa 2,13; IQSb 2,1 und 4Q381 46a+b,4. Eine rege Diskussion hat der fragm. aram. Text 4Q534 hervorge-rufen, in dem von jmd. die Rede ist, der „große Weisheit erlangt hat, ... eine Vision und mittels seines Vaters und seiner Vorväter (?) ...“. Nach Meinung vieler Gelehrter handelt es sich um den Messias oder um eine messianische Gestalt, andere denken wegen der Nennung der Flut im Kontext an Noach. Schließlich sieht J.R. Davila (DSD 5, 1998, 367-381 mit Lit.) durch Vergleich mit der Merkabah-Mystik in der Gestalt einen „descender to the chariot“. Die genannte Beziehung zu Vater und Vorväter bleibt völlig unklar. Die Aussage „Väter kommen über die Söhne“ (4Q521 2 iii 2) ist aufgrund des fragm. Kontextes schwer zu interpretieren; É. Puech (DJD XXV 20) verweist auf den wiederkehrenden Elija, der die „Väter gegen die Söhne“ aufrichten soll (Mal 3,23f.).

b) Das Nomen אב begegnet im unflektierten Sing. ca. 25mal, mit Suff. ca. 75mal (mit bes. Präferenz in der Tempelrolle), im unflektierten Pl. nur ca. 10mal, mit Suff. ca. 45mal. Relativ wenige feste Verbindungen begegnen: ברית האבות „Väterbund“ (CD 8,18; IQSb 2,1) neben ברית לאבות (IQM 14,8; 4Q385a 18 i 9); בית אב (z.B. 11QPs^a 19,17 [Plea]) oder בית אבות „Vaterhaus“ (z.B. 11QT 53,17). Eine in Qumran gut bekannte Institution verbarg sich hinter der Bezeichnung ראשי אבות העדה „Häupter der Väter der Gemeinde“ (z.B. IQSa 1,16ff.; IQM 2,1ff.). Ansonsten sind die syntaktischen Einbindungen des Lexems nicht auffällig. Von den verschiedenen euphemistischen Ausdrücken für „sterben“ (Ringgren 10) wird in Qumran lediglich die Wendung „sich zu den Vätern legen“ aufgenommen (4Q509[PrFetes^c] 5-6 ii 7; vgl. Gen 47,30; Dtn 31,16). Die Wendung „seinen Vater und seine Mutter nicht kennen“ aus dem Levi-Spruch (Dtn 33,9) findet sich in 4Q175(Test) 15, ähnlich in 1QH 17,35 und könnte eine Präexistenz-Aussage implizieren; in 1QH dient sie jedenfalls zur Verstärkung der Erwählungsaussage (1QH 17,29).

II.1. Ungeachtet einer apriorischen Gesamt-Theorie von Qumran ist אב „Vater“ in profaner Verwendung primär als familiärer Terminus in den Texten recht häufig anzutreffen, was letztlich zur Präzisierung einer solchen Gesamttheorie dienlich sein kann. Dies betrifft sowohl das Selbstverständnis der Gemeinde und möglicher weiterer Gruppierungen, sagt aber auch etwas über den möglicherweise divergenten Status von Familien etwa im Bereich der D- und davon zu unterscheiden der S-Literatur aus. Zuerst einmal zitieren die Qumranschriften häufig aus den Erzählungen der Patriarchen der Bibel und der apokryphen Literatur, wenn sie vom leiblichen Vater im Kontext der Familie sprechen: 4Q416(Instr^b) 2 iv 1 zitiert Gen 2,24, wonach der junge Mann „Vater und Mutter“ verlässt, um seinem Weib anzuhängen. Folgende Gestalten werden „Vater“ genannt: Metuschelach (1QGenAp 2,19), Henoch (2,22), Jared (3,3; 4Q204 [En^c] 5 ii 17), Terach (11QJub 9,4), Abraham (4Q225 [psJub^a] 2 ii 4, vgl. Gen 22; 4Q252[pGen^a] 2,13, vgl. Gen 28,3f.), Isaak (4Q223-224[papJub^b] 2 iii 16, vgl. Jub 36,21; 4Q364[RP^b] 3 i 1, vgl. Gen 27,39,41), Ja-

kob (4Q213a[TestLevi] 2,12; 4Q215[TestNaft] 1-3,7, 10; 4Q223-224[papJub^b] 2 iv 15; 4Q364[RP^b] 11,4; 4Q474[Text Concerning Rachel and Joseph] 2) und Levi (4Q542[TestQahat] 1 ii 11). Und schließlich kennt 4Q215(TestNaft) 1-3,1.8 den Ahijot, Vater der Bilha. Besonders geschätzt wurde in Qumran offensichtlich die sehr anrührende Tobit-Erzählung, die mit 5 Exemplaren (4 aram., 1 hebr.) belegt ist. 4Q200 (Tob^c) bietet einen großen Teil des bibl. Textes, der an einigen Stellen weiter ausgeschmückt wird: Der Sohn spricht seinen Vater liebevoll an, um ihm die Furcht vor der unbekanntem Medizin zu nehmen (5,3 [Tob 11,11]), auch nennt er seinen zukünftigen Schwiegervater Raguël respektvoll „mein Vater“ (4,5 par. 10,8). In 11QPs^a 28,3 (Ps 151,1) bezeichnet David sich als der jüngste unter den Söhnen seines Vaters.

Es überrascht, dass der „Vater“ so gut wie nicht in Zusammenhängen vorkommt, in denen es um erzieherische Aufgaben geht. Die wenigen Belege, die in diesen Bereich hinein gehören, dürften zudem als Importtexte gewertet werden. In 4Q418(Instr^d) 86,1 wird daran erinnert, dass der Vater auf seine Töchter zu schauen hat, und 11QT 64,2f. greift Dtn 21,18ff. auf, um Vater und Mutter bei fruchtlosen Erziehungsversuchen gegenüber einem störrischen Sohn zu entlasten. Im Gegenzug findet sich auch das Gebot der Ehrung von Vater und Mutter (Ex 20,12; Dtn 5,16) nicht in qumran-eigenen Texten, sondern nur in 4QInstr (4Q415 2 ii 1; 4Q416 2 iv 18 und 4Q418 9+9a-c,17). Der Weisheitstext legt Wert darauf, dass die Ehrung von Vater und Mutter nicht nur in normalen Lebenssituationen gilt, sondern dem Sohn auch dann obliegt, wenn er sich selbst in widrigen Lebensumständen (Armut, niedriger Status) befindet (4Q416 2 iii 15). Als eine besondere Pflicht galt es, die „Väter“ zu beerdigen und sich um ihre Gräber zu kümmern (4Q544[Amram^b] 1,3; 545[Amram^c] 1a-b ii 12. 17 par. 4Q456[Amram^d] 2,3).

11QT 63,13 greift die Bestimmung aus Dtn 21,13 auf, nach der man einer erbeuteten Kriegsgefangenen, die man zu heiraten gedenkt, zuerst Zeit lassen muss, einen Monat lang ihren Vater und ihre Mutter zu beweinen.

2. Im weiten Gebiet des Familienrechtes (Inzest, Eheschließung, Erweis der Jungfräulichkeit der Tochter) begegnet der „Vater“ naturgemäß häufig. Bietet in solchen Fragestellungen die S-Literatur eine Fehlansage, so ist die D-Literatur hier weitaus ergiebiger, da CD Familien in der Gemeinde kennt. Über allem aber steht, dass für den Fall einer Familienbildung auch hier die Bestimmungen der Tora gelten (CD 7,8; 19,5). Als erstes werden die Inzestbestimmungen des alten Israel aus dem AT selbst oder aus vor- oder außerqumranischen Schriften aufgenommen und ausgestaltet. Die ausführlichste Reihung der Inzest-Bestimmungen findet sich in 11QT 66 (vgl. auch 4Q524 15-22,2), wo eine Synthese der Bestimmungen aus Lev 18; 20 und Dtn 23; 27 vorgenommen wird. Auf Dtn 27 hatte bereits das Jubiläen-Buch (Jub 33) zu-

rückgegriffen, aus dem nun 4Q221(Jub^f) 4,1.2 zitiert. Die wichtigste Bestimmung ist in allen Fällen das Verbot, „die Decke seines Vaters“ aufzudecken, d.h. mit der eigenen Mutter oder Stiefmutter Unzucht zu treiben. Die Ausdehnung der Inzest-Bestimmungen auf den Onkel (Bruder des Vaters oder der Mutter) geht über das Verbot, eine Tante zu heiraten (Lev 18,12f.; 20,19) hinaus, ist diesem Verbot aber eindeutig nachgestaltet (4Q251[Halakha^a] 17,5, ebenfalls präquamanisch). Die Mahnung des Jubiläenbuches gegen Inzest am Beispiel des Beischlafes des Ruben mit Bilha (Gen 35,22; Jub 33,14f.) wird in Qumran zitiert (4Q221[Jub^f] 4,10), ebenso die schädlichen Auswirkungen davon (Gen 49,4) in einem Peshar zum Genesis-Buch (4Q252[pGen^a] 4,5). Möglicherweise wird auch in 4Q513(Ord^b) 13,1 (Lesung umstritten) auf solche Inzest-Bestimmungen angespielt. Schließlich hat CD 5,7-11 noch einmal an diese Bestimmungen (nennt jedoch nur den Inzest mit Nichten und Tanten) erinnert. Verstöße dagegen zeichnen die verblendete Gesellschaft außerhalb der Gemeinde der Frommen aus, der die wahre Tora noch nicht enthüllt ist.

Die Bestimmung, dass der Mann, der eine Jungfrau verführt hat, ihrem Vater den vollen Brautpreis (50 Schekel) zu bezahlen hat (Ex 22,15; Dtn 22,28f.), findet sich in 11QT 66,10 und 4Q524 15-22,1, erscheint dann aber in der qumran-eigenen Regelliteratur nicht mehr. Entsprechendes ist auch beim sog. Erweis der Jungfrauschaft durch den Vater im Falle der Verleumdung der Frau (Dtn 22,13ff.; 11QT 65,9-15) zu beobachten. Im Gegensatz dazu legt man jedoch zumindest in der Damaskus-Gemeinde Aufmerksamkeit auf den Ruf der Frau, die in die Gemeinde aufgenommen werden soll. Hatte sie bereits sexuellen Umgang im Haus ihres Vaters oder als Witwe, dann bleibt sie ausgeschlossen (4QD^d 9,5). Nach der Parallelfassung 4QD^f 3,12 gilt dieser Ausschluss auch, allerdings ist bei einem zweifelhaften Ruf der Frau im Blick auf ihre **בתולים** im Haus ihres Vaters auch eine Prüfung durch *mulieres probatae* im Auftrag des Mebaqquer möglich.

In der Damaskus-Gemeinde bestand auch Regelungsbedarf bei Eidleistung und Gelübde durch Frauen. Die at.lichen Bestimmungen, dass ein Vater ein Gelübde oder einen Eid seiner Tochter wieder aufheben kann (Num 30,4ff; Dtn 23,22ff.) wurden zuerst in der Tempelrolle (11QT 53,17.29) rezipiert. CD hat hier aber offensichtlich Einschränkungen vorgenommen: Der Vater/Ehemann darf ein Gelübde oder einen Eid seiner Tochter/Ehefrau nur dann aufheben, wenn er gegen den Bund gerichtet ist und zu einer Übertretung der Bundesbestimmungen führen würde (CD 16,12; 4QD^f 4 ii 12).

3. Der genaue Inhalt von **אב** „Vaterhaus“ oder **בית אבות** „Väterhaus“ ist auch vom bibl. Befund her unklar. Die Übersetzungen umschreiben mit „Familie“ (Ringgren 9) oder „Clan, Sippe“ und sehen in **משפחה** „Sippe“ die nächste Parallele. Geht man den Qumranbelegen entlang, dann scheint **אב** **בית** die ältere Wendung zu sein. Nach 11QT 25,16 hat der

Priester am Versöhnungstag zwei Widder darzubringen, einen für sich und einen für sein **אב** **בית**. Die at.liche Quelle Lev 16,24 sagt: „für sich und für das Volk“. In der Rezeption des Königsrechtes von Dtn 17,14-20 heißt es in 11QT 57,16-19, dass der König sich nur aus der Sippe (**משפחה**) seines Vaters resp. aus dem **בית אביו** eine Frau nehmen darf. Der Beter in 11QPs^a 19,17 (Plea) wünscht sich, dass seine Hoffnung auf den Herrn seinen Brüdern und seinem **בית אב** Freude bereiten möge. In CD 7,11 (Zitat von Jes 7,17) steht **אב** **בית** parallel zu „Volk“ (**עם**). – Die Qumraner selbst scheinen die Formulierung **בית אבות** „Haus der Väter“ bevorzugt zu haben. In 4Q365(RP^c) 26a-b,8 zitiert der Autor Num 1,4, wonach aus jedem „Stamm“ (**מטה**) ein Mann, nämlich der **בית** **רואש** **לבית** „Haupt seiner Vaterhäuser (?)“, den Mose bei seinen Aufgaben unterstützen solle (vgl. 4Q365 35 ii 4 als Zitat von Num 17,21). Nach 4Q368(apocrPent^a) 5,3 sind die „Väterhäuser“ offensichtlich eine Untergliederung der Stämme (**שבט**). Schließlich kann auch **אבות** allein diese Bedeutung annehmen: Nach 11QT 60,15 (Rezeption von Dtn 18,8) werden die Leviten aus den Opferabgaben alimentiert unabhängig davon, was ihre „Familien“ (**אבות**) sonst noch verdienen. In 4Q423(Instr^g) 5,2, steht der „Führer des Volkes“ (**ראש** **אבות**) parallel zum **ראש** **אבות** „Haupt der Familien“. Dagegen mutet die Angabe, dass Mose mit Eleasar, dem Sohn Aarons, den „Häuptern der Väter“, den Leviten und allen Priestern vor Gott treten soll (1Q22[DM] 1 i 3), recht urtümlich an. Zu „Väter“ als Bezeichnung eines Volksbestandteils vgl. noch 4Q177 (MidrEšchat^b) 1-4,11.

4. Als Ämterbezeichnung ist **אב** nur ganz spärlich und auch nicht sicher auszumachen. In den diversen Hierarchie-Listen (1QM 2,1-4; 1QSa 1,13f.; 2,11f.) taucht **אב** als Titel nicht auf. Nach 11QT 42,14ff. sollen Laubhütten für die Ältesten der Gemeinde, für die Fürsten, für die „Häupter der Vaterhäuser der Söhne Israels“, für die Befehlshaber der Tausendschaften und für die Befehlshaber der Hundertschaften bereitgestellt werden. Nach 11QT 15,16 par. 11QT^b 1,20 scheint Aaron als Stammvater der Priesterschaft den Titel **אב** „Vater“ gehabt zu haben, wenn vom neugeweihten Priester gesagt wird, dass er „die Gewänder anstelle seines Vaters“ anlegen soll. Wahrscheinlich sind solche Titulaturen aus funktionalen Vergleichen heraus entstanden, wie man sie noch aus CD 13,9 heraus erschließen kann: Der Mebaqquer soll sich zu den Mitgliedern der Gemeinde verhalten wie ein Vater zu seinen Kindern und wie ein Hirt zu seiner Herde. Wer gegen solche „Väter“ murrte, soll aus der Gemeinde ausgeschlossen werden (4QD^e 7 i 13). Und der Beter der Hodajot (Lehrer?) betet zu Gott: „Du [...] setztest mich zum Vater (**תשימני אב** ל) für die Söhne der Gnade und wie ein Pfleger (**באונן**) für die Männer des Zeichens“ (1QH 15,23). Dieser Wortgebrauch ist in den Texten von Qumran recht selten. Eine schwer zu interpretierende Aussage liegt in 4Q390(apocrJer C^e) 1,7 vor. Dort scheint der Verfasser auf die Gemeinde und ihre Geschichte anzuspie-

len, wenn er von denen spricht, die einmal aus dem Land der Gefangenschaft kommen werden, um den Tempel aufzubauen: „Und ich werde zu ihnen sprechen und ihnen Gebote schicken, und sie werden alles verstehen, was sie und ihre Väter verlassen haben“. Nur noch der fragm. Text 4Q299(Myst^a) 76,3 spricht von „Vätern der Gemeinde“ (אבות העדה), ansonsten wird stereotyp in der Gemeinde selbst die Bezeichnung „Häupter der Väter der Gemeinde“ verwendet, von denen es nach 1QM 2,1 den Wochen des Sonnenjahres entsprechend 52 gibt. Sie sind zusammen mit den „Häuptern der Stämme“ in der Hierarchie den diversen Priestergruppen nachgeordnet (1QM 2,3) und haben die Aufgabe, die Krieger für die eschatologische Schlacht auszuwählen (2,7; 3,4). Nach 1QSa 1,16.24 entscheiden die „Häupter der Väter der Gemeinde“ zusammen mit den Aaroniden über die Zulassung neuer Mitglieder des → יחד und mit den Zadokiden über die Verteilung der Ämter (1,25). Die hierarchische Tischordnung ist deutlich komplizierter (1QSa 2,11-22). Auffällig ist, dass in der kombinierten Bezeichnung grundsätzlich → הָדָו verwendet wird, obwohl wir uns – zumindest in 1QSa – im engsten Kontext des יחד bewegen. Hier werden wahrscheinlich vorqumranische Ordnungsprinzipien mitsamt ihrer stereotypen Benennungen durchgetragen.

III. In theologischen Zusammenhängen ist ebenfalls häufig vom „Vater“ oder „den Vätern“ die Rede. Die Erinnerung an und der Bezug auf die Patriarchen sind für Qumran wichtig. Der Gemeinde ist es ein fundamentales Anliegen, ihre Identität weniger über eine Sukzession zum Judentum der näheren Vergangenheit, als über eine Berufung auf die Uranfänge zu definieren. Das erklärt sich aus ihrer bevorzugten Rezeption von Patriarchen- und frühpriesterlichen Traditionen.

1. Die Solidarität in Schuld und Strafe über viele Generationengrenzen hinweg erfährt Qumran aus der Importliteratur: Gott, der den Adam nach seinem Ebenbild als Urvater der Menschen gebildet hat (4Q504[DibHam^a] 8,4), gedenkt der Schuld der Väter aus ihren früheren Taten (131-132,12; vgl. 4Q434 [BarkiNafshi^a] 1 ii 3; 4Q468i 4; 4Q550 5+5a,1), aufgrund der Umkehr (Unterwerfung des Herzens) aber hebt er die Verschuldung der Väter auf (1-2 iv 5f.). Die Gemeinde versteht sich selbst als der Ort, an dem die entscheidende Sühne geschehen kann (1QS 1,25ff.). Ein weiteres Hauptthema ist das Wissen um die Erwählung der Erzväter (4Q393 3,6), die immer wieder nacherzählt wird (4Q346[RP^b] 12,3; 4Q365 [RP^c] 23,2), um ihre Zerstreung und Errettung (4QD^a 11,11; 4Q504[DibHam^a] 1-2 ii 8; 11QT 59,12) und um ihre Weisheit (4Q185[SapWork] 1-2 ii 14).

Die Erinnerung an Gottes Verheißung an die Erzväter (11QT 55,14; vgl. Dtn 13,18) und ihre Erfüllung (4Q392 6-9,3) sowie sein Bund mit ihnen dienen der Selbstbestimmung der Qumraner (4Q385a 18 i 9; vgl. Jer 31,32). Darauf rekurriert beständig CD (8,15 par. 19,28; 8,18 par. 19,31), aber die Gegenwart wird die-

ser Heilswirklichkeit nicht gerecht, da die Gemeinde der Bundessatzung untreu ist (CD 20,29). Auch 1QM 13,7; 14,8 preisen Gott wegen seiner Treue dem Bund mit den Vätern gegenüber, und der Beter wird sich seiner Schuld bewusst, wenn er an den Bundesbruch seiner Väter denkt (1QH 12,35). Offensichtlich hat die gesamte S-Literatur dieses Thema ausgeklammert. 11QT 59,15 greift den Erwählungsgedanken auf, wenn dem ungehorsamen König zugesprochen wird, dass nach ihm keiner auf dem „Thron seiner Väter“ thronen werden, dem gehorsamen König dagegen werden auf ewig Nachfolger auf dem „Thron der Königsherrschaft Israels“ zugesprochen (Z. 17).

Die Erinnerung an die Väter in den priesterlichen Traditionen hat offensichtlich ein eigenes Kolorit. In 4Q542(TestQahat) 1 i 5-13 werden die Nachkommen der Priesterfamilie (vom Kontext her handelt es sich v.a. um die Leviten) beschworen, das Erbe, das sie von ihren „Vätern“ erhalten haben, sorgfältig zu achten, auf das Wort Jakobs, ihres „Vaters“, zu achten, in den Gesetzen Abrahams und in der Gerechtigkeit Levis fest zu stehen. Wenn sich auch diese ethischen Bezugsgrößen literarisch nicht mehr fixieren lassen, so zeigt sich in solchen Forderungen doch das ausgeprägte Traditionsbewusstsein dieser Gruppe. Dieses „Erbe der Väter“ wird zugleich definiert: Wahrheit, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit, Vollkommenheit, Reinheit, Heiligkeit und das Priestertum.

2. Die Bezeichnung „Gott der Väter“ begegnet 2mal in 11QT: In Aufnahme von Dtn 13,2-6 wird von Gott (in der 1. Sing.) gesagt, dass er die Menschen prüft, „um zu erkennen, ob ihr JHWH liebt, den Gott eurer Väter“ (54,13). Ein ebenfalls präqumranisches Pent.-Apokryphon (4Q377 2 ii 5) verflucht in der Rezeption von Dtn 26,7; 27,3 denjenigen, der nicht bereit ist, „JHWH, dem Gott unserer Väter, zu folgen“. Im qumran-eigenen Schrifttum begegnet diese Bezeichnung nur in 1QM 13,7 in einem Lobpreis auf den „Gott unserer Väter“. Auch hier ist das Defizit in der S-Literatur auffällig.

3. In der Benennung Gottes als „Vater“ unterscheidet sich Qumran nicht vom zeitgenössischen Judentum, geht allerdings mit dieser Bezeichnung äußerst sparsam um. Es lässt sich noch gut nachvollziehen, wie diese Bezeichnung aus Vergleichen und Metaphern hervorgegangen ist. Der Vergleich, dass Gott sich den Menschen gegenüber wie ein Vater verhält (Ps 103,13), begegnet im präqumranischen Schrifttum häufig: Gott spricht wie ein Vater zu seinem Sohn (4Q378[apocrJos^a] 6 i 8), ist ihm gar wie (אב) ein Vater geworden (4Q379[apocrJos^b] 18,4); Gott liebt wie ein Vater (4Q448 1,2; vgl. 4Q392 6-9,5), erbarmt sich wie ein Vater (4Q423[Instr^e] 7,3; vgl. CD 13,9), gibt seinen Söhnen gerechte Vorschriften wie ein Vater (4Q369[Prayer of Enosh] 1 ii 10). Ein solcher Vergleich liegt schließlich auch in 4Q416(Instr^b) 2 iii 16 (Anspielung auf Mal 1,6) vor, allerdings ist der Textbestand unsicher. Der reine Vergleich wird ersetzt durch eine persönliche Beziehung, wie sie durch die aus 2 Sam 7,14 bekannte Adoptionsformel im Jubi-

länenbuch mehrmals ausgedrückt wird (Jub 1,14.28; 19,29). Hier setzen dann auch die präqumranischen Texte an, z.B. 4Q382 (papParaKings) 104,3, in dem das väterliche Verhältnis Gottes zu seinem Volk in adoptionsrechtlicher Terminologie beschrieben wird, was dann in Qumran selbst explizit aufgenommen wird: „Ich werde für ihn Vater sein und er wird für mich Sohn sein“ (4Q174[MidrEschat^a] 1-2 i 11).

Die direkte Anrede Gottes als „Vater“, „mein/unser Vater“ findet sich in dem aus Sir 23,1; 51,10 bekannten Ausruf „Mein Vater und mein Herr!“ (vgl. 1 Chr 29,10^{LXX}; vgl. Rupprecht 350ff.). Er begegnet in etwa zeitgleich auch in präqumranischen Texten. In 1Q GenAp 2,24 (aram.) wird er auf Henoch angewandt, dann aber auch auf Gott in einem Bittgebet (4Q372 1,16), Gott möge den Beter nicht in der Hand der Völker lassen, schließlich in einem Dankgebet für die wunderbare Errettung (4Q460 9 i 6). Damit ist dieser Vokativ für die 1. Hälfte des 2. Jh. v.Chr. ab Sirach bezeugt. Auch der präqumranische sog. „Sohn-Gottes“-Text (4Q246 1 ii 1) ist nur adäquat zu erfassen, wenn eine kontrastierende „Vater“-Anrede Gottes vorausgesetzt wird (Puech 305). Damit sind nahezu alle „Vater“-Anreden Gottes in Qumran der präqumranischen Literatur zuzuweisen. Deshalb ist es zumindest fraglich, ob sich im Bekenntnis des Beters in 1QH 17,35 „Ja, du bist ein Vater für alle [Söhne] deiner Wahrheit und freust dich über sie wie eine Mutter über ihr Kind“ tatsächlich qumranische Theologie oder eher nur eine individuelle Auffassung artikuliert, obwohl der sich hier äußernde Partikularismus, der Gottes Vaterschaft auf die Mitglieder der Qumrangemeinde („Söhne der Wahrheit“) einschränkt, zum qumranischen Proprium gehört.

4. Qumran steht in dieser Hinsicht im Kontext der „peritestamentlichen“ (Puech) Literatur: TestLevi 17,2 preist den gesalbten Priester, der mit Gott redet „wie mit einem Vater“. Dieselbe Schrift nennt Gottes Stimme eine „väterliche Stimme“ (18,6); TestJuda 24,2 sieht, wie der Segen des Geistes „vom heiligen Vater“ ausgegossen wird. Hier ist aber bereits mit christlicher Überzeichnung zu rechnen. Mit der Vita Adae et Evae wird dann die Benennung Gottes als „Vater (des Alls)“ Standard (32,2; 35,2; 37,4; 38,1f.). Besonders eindrücklich ist die direkte „Vater“-Anrede des Eleasar in 3 Makk 6,3-8, ebenso die entsprechende Anrufung in dem bei Clemens von Rom zitierten Apokryphon des Ezechiel (Fragm. 2). Im TestAbraham 20,12f. ist die „Vater“-Anrede Ausdruck der besonders innigen Beziehung zwischen Abraham und Gott. Die angeführten Belege zeigen, dass die „Vater“-Anrede Gottes seit der spätnachexilischen Zeit in der frühjüdischen Literatur existierte, in Qumran dann aber vorsichtig gehandhabt wurde, um dann im Schemone Esre 5.6 des Judentums und im „Vater unser“ (Mt 6,9) des Christentums ihren bleibenden Ausdruck zu finden.

Heinz-Josef Fabry

אָבַד *'ābad*

אָבְדָה *'ābedāh* אָבְדוֹן *'ābaddōn*

I. Bedeutung – 1. BH – 2. BA – 3. Verwendung der Nomina אָבְדָה und אָבְדוֹן – II. Hebr. Verwendung in den Qumranschriften und anderen Texten – III. Aram. Verwendung in den Qumranschriften und anderen Texten – IV. Dtn 26,5 im Licht der Qumrantexte – V. Die Entwicklung von אָבְדוֹן

Lit.: ThWAT I 20-24 (B. Otzen); X 450 (Lit.). – THAT I 17-20 (E. Jenni). – ThWNT I 4 (J. Jeremias).

D.A. Machiela, Who is the Aramean in Deut 26:5 and what is he Doing? Evidence of a Minority View from Qumran Cave 1 (1QapGen 19.8) (RQu 23, 2007/08, 395-403). – S. Norin, Ein Aramäer, dem Umkommen nahe – Ein Kerntext der Forschung und Tradition (SJOT 8, 1994, 87-104).

I.1. Im BH gibt die Verbalwurzel אָבַד gemeinsam mit der Nominalform אָבְדוֹן in den meisten Fällen und in allen Konjugationen die passiv-intransitive Basisbedeutung „sterben/aus der Existenz scheiden“ oder die verwandte aktiv-transitive Bedeutung „zerstören“ wieder. Dies findet seinen Widerhall in der beinahe exklusiven griech. Übersetzung der LXX von אָבַד durch Formen basierend auf ἀπολλύειν. Weniger häufig belegte, speziellere Bedeutungen sind gelegentlich aufzufinden, insbesondere in idiomatischem Gebrauch. So mag ein Tier „verloren gehen; verstreut sein“ (Ps 119,176; vgl. Ez 34,4.16) oder ein Gefäß „zerbrechen“ (d.h. „zerstört werden“; Ps 31,13) oder eine Nation „frei von/mangelnd an“ Rat (Dtn 32,28) sein. Bemerkenswerterweise stehen die meisten dieser sekundären Bedeutungen im Ptz. *qal*. Ein beständiger Streitfall, den es zu schlichten gilt, ist Dtn 26,5, wo auf einen „wandernden/dahinscheidenden Aramäer“ (אָרַמִּי אָבַד) verwiesen ist (s.u. IV.)

2. Das BA gebraucht die kausative Form des *haph* („zerstören“) 6mal im Danielbuch. Die verwandte intransitive Bedeutung „dahingehen/verschwinden“ (engl. „to perish“) des *pe* tritt nur einmal in Jer 10,11 auf.

3. Die nominalen Derivate אָבְדָה und אָבְדוֹן (alternativ: אָבְדוֹ/ה) transportieren eine eher technische Nuancierung, die verwandt, aber nicht synonym der Bedeutung „zerstören/dahinscheiden“ ist. Das erstgenannte Nomen verweist immer auf einen Gegenstand, der verloren gegangen ist oder vermisst wird, während letzteres genutzt ist, um den unerreichbaren, unscharf gezeichneten Ort des Lebens nach dem Tod zu bezeichnen. Dieser ist anthropomorph porträtiert als fähig zu sprechen (Ijob 26,6) und satt zu sein (Spr 27,20); er ist gemeinsam mit den Begriffen שְׁאוֹל „Scheol“ (Ijob 26,6), מָוֶת „Tod“ (Ijob 28,22) und קֶבֶר „Grab“ (Ps 88,12) genannt.

II. Die gängige Bedeutung von אָבַד i.S.v. „zerstören“ oder „vernichtet sein“ ist in der Mehrzahl der ca. 60 Belege in den hebr. Texten aus Qumran – sowohl „sectarian“ (z.B. 1QpHab 2,13; 1QM 11,7; CD 3,9f.; 4QpNah 3-4 ii 9) als auch „non-sectarian“ (z.B. 4QJub^d 2,27; 4Q365 6 ii 4f.) – vertreten und bezieht

sich dabei häufig auf die Vernichtung der Übeltäter oder der Feinde. Wie im BH beinhaltet das Ptz. *qal* eine Handvoll sekundärer (und vermutlich abgeleiteter) Bedeutungen, wie „verloren/vermisst“ (CD 9,10; 10,22; IQS 7,6) und „entweichen/aus dem Blickfeld verschwinden“, die genutzt werden zur Beschreibung des Wassereintritts in den Tempelbezirk (11QT 32,14). Verschiedene bibl. Idiome, die das Ptz. *qal* nutzen, sind in den „sectarian“ Texten aufgenommen, hier jedoch in neuem Kontext adaptiert, so z.B. die Bezeichnung des Sprechers als „zerbrochenes Gefäß“ (כלי אובד, 1QH 12,10; vgl. Ps 31,13) sowie bestimmter „non-sectarian“ Gruppierungen als „Nation frei von Rat“ (גוי אבד עצות, CD 5,17; möglicherweise 4QD^a 3 ii 4; vgl. Dtn 32,28). Die „sectarian“ Texte verwenden die Nominalphrase כל-אבדה (vgl. Ex 22,8), um von „allen verlorenen Gegenständen“ zu sprechen (CD 9,14). Das bibl. Konzept individueller Namen, die verschwinden oder vergessen werden (z.B. ואבד שמו; vgl. Ps 41,6) besteht in späteren hebr. Texten ebenfalls fort (z.B. 4QJub^d 2,27; 4QJub^f 1,4). Auffällig ist die Vorliebe von 4QpNah und 4QpPs^a, das Impf. *qal* phonetisch ohne Aleph zu schreiben (z.B. יוברו), ein Phänomen, das auch im *haph* des BA von אבד und anderen Primae Aleph Verben aufzufinden ist. Obgleich das *qal* in Qumran bei weitem am besten repräsentiert ist, existieren auch einige Beispiele des *pi* und des *hiph*. Insgesamt ist die semantische Entwicklung der Wurzel אבד in den Texten aus Qumran gering. Der Gebrauch des Nomens אבדון – sowohl im Hebr. als auch im Aram. – bildet hier eine Ausnahme (s.u. V.).

III. Die aram. Texte der Qumranfunde spiegeln eine breitgefächerte Nutzung der Konjugationen für אבד (ca. 20 Belege), dabei jedoch eine relativ geringe semantische Bandbreite: Wie in den meisten o.g. Beispielen lesen wir, dass „jene, die Gewalt tun“, zerstört werden (ואבד) durch den Herrn (1QGenAp 11,13) oder dass „... er verschied und starb“ (4Q532 2,8). Eine leicht andere, obgleich verwandte Nuance mag in der Phrase יאבד קשטא מן ארעא „Gerechtigkeit wird von der Erde verschwinden“ vorliegen. Das bibl. Idiom des Verschwindens des Namens (s.o.) findet sich auch im Aram. ולא יבד שמה טבא (4Q550 2,2; vgl. auch M.Avot 1,13).

Eine auffällige semantische Bedeutungsverschiebung kann in den verschiedenen späteren targ., rabb. und christl. Dialekten des Aram. (einschließlich des Syr.) ebenso wie im rabb. und modernen Hebr. entdeckt werden. Hier ist die Bedeutung „verlieren/verlegen“ generell weiter verbreitet als in früheren Zeiten und überholt „zerstören/vernichten“ als erste Bedeutung von אבד. Sicherlich existiert die frühere Grundbedeutung in einem begrenzteren Umfang fort (z.B. Mur. 45,6), ebenso wie „verlieren“ auch im früheren BH und anderen antiken semit. Sprachen und Dialekten repräsentiert gewesen ist. Dennoch: die semantische Balance hat sich deutlich in Richtung „verlieren“ verschoben.

IV. Dtn 26,5 enthält einen Beleg des Ptz. *qal* von אבד, der antiken wie modernen Interpreten gleichermaßen Schwierigkeiten bereitet hat – jener des so genannten „wandernden/scheidenden Aramäers“ (ארמי אבד). Die Vielfalt der Übersetzungen und Interpretationen dieser Worte muss an dieser Stelle nicht wiederholt werden, doch es ist bemerkenswert, dass alle Übersetzer und Kommentatoren der frühen jüd. und christl. Zeit (und auch moderne Exegeten) für die Phrase eine der Standardbedeutungen von אבד (s.o.) annehmen. Diejenigen, die „Aramäer“ als Verweis auf Jakobs Onkel Laban annehmen (gegen den oberflächlichen Sinn und gegen die Syntax des Verses), gründen ihre Übersetzung typischerweise auf der Bedeutung „zerstören“, und fügen bisweilen weitere Nuancen diesem Begriff zu (z.B. „verfolgen“). Demgegenüber lesen jene, die Jakob oder einen der Patriarchen als den Aramäer verstehen, das Ptz. konsequent als „wandern“, eine Bedeutung, die im frühen Akk. *abatu* und im Äth. repräsentiert ist.

Eine mögliche Bezugnahme auf diesen Vers in den Qumrantexten ist für das „non-sectarian“ 1QGenAp 19,8 vorgeschlagen worden, wenn auch der Kontext fragm. ist. Hier scheint das Wort למאבד (Inf. cstr. *pe*) mit Referenz auf Abraham während seines ersten Aufenthalts im Land Kanaan benutzt worden zu sein (vgl. Gen 12,1-9). Wenn diese Annahme korrekt ist, dann mag אבד hier mit der Bedeutung „wandern“ gebraucht sein und Abraham ist verstanden als der in Dtn 26,5 erwähnte Aramäer.

V. Die wohl faszinierendste Ableitung von der Wurzel אבד ist das Nomen אבדון „Abaddon“. Der bibl. Gebrauch dieses Wortes, das mit Tod und Unterwelt verbunden ist, ist begrenzt. Während der Zeit des Zweiten Tempels verbinden sich die veränderten Vorstellungen über das Leben nach dem Tod anscheinend mit diesem Begriff. In den „sectarian“ Kompositionen aus Qumran ist אבדון wenigstens 11mal in neuen Zusammenhängen gebraucht und beschreibt dabei generell einen tiefen, dunklen, physischen Ort; in 1QH 11,33 begegnet es gemeinsam mit בליעל „Belial“.

Trotz allem finden sich einige bemerkenswerte Widersprüche im Gebrauch. Beschreibt אבדון manchmal einen Teil der שאול „Scheol“ (4QM^a 8-10 i 15), so sind an anderer Stelle die Relationen umgekehrt. Bei einigen Gelegenheiten wird das Wort genutzt, um ganz unbestimmt von einer Örtlichkeit zu sprechen (z.B. ובכל אבדונים [4QM^a 8-10 i 15]; und ובכל אבדון [4Q372 2,3]), obwohl es zur gleichen Zeit auch mit bestimmtem Artikel determiniert sein kann (11QP^s-Ap^a 4,10[?]) oder als Personifikation (4Q286 7 ii 7 [?]; vgl. Offb 9,11) verwendet wird.

Die aram. Texte aus Qumran verwenden ebenfalls den bestimmten Artikel in einigen der 15 Belege des Wortes אבדון/אבדן. Bezeichnenderweise impliziert eine Anzahl der hebr. und aram. Belege von אבדון aus Qumran, dass es einen Ort der Zerstörung im Besonderen für Übeltäter gibt, während es im BH einen

Platz meint für alle, die dieses Leben verlassen haben, für die Gerechten gleichermaßen wie für die Schlechten.

Insgesamt repräsentieren die Texte aus Qumran ein Zwischenstadium in der Entwicklung von Abaddon zwischen der Hebr. Bibel und der vollständig ausgeprägten Vorstellung des griech. ἀπώλεια (die Standardübersetzung für das hebr. Abaddon) in den jüd. Pseudepigrapha (z.B. in PsSal und der griech. Esra-Apokalypse) und im NT (Offb 9,11), wo es eine etablierte Vorstellung eines Ortes der Feuerstrafe allein für Übeltäter bezeichnet. Diese Entwicklung mag als eine grobe Parallele gesehen werden zu der anderer Begriffe in Zusammenhang mit dem Leben nach dem Tod, wie z.B. Hades (die typische griech. Übersetzung für שאול). In der weiteren Entwicklung des jüd. Denkens geriet אבדון weitgehend außer Gebrauch und wurde in den meisten Fällen durch den nachbibl. Namen für den Ort des Gerichts für die Sünder nach dem Tod ersetzt: גיהנם „Gehenna“ (basierend auf dem bibl. גיא בן־הננס; vgl. Jer 19,6).

Daniel A. Machiela

אביון 'æbjôn

I. Bedeutung, Verteilung, Wortfeld – 1. AT – 2. Qumranliteratur – II. Verteilung – 1. als Bezeichnung für den Beter in den Hodajot – 2. als Bezeichnung für die Gemeinde – a) in 1QpHab – b) in 1QM – c) in 4QpPs37 – 3. Armut als „Leitmotiv“ – a) in 4QInstr – b) in 4Q424 und 4Q434 – 4. Bestimmungen zum Armenrecht in CD.

Lit.: ThWAT I 28-43 (G.J. Botterweck); X 450f. (Lit.). – TRE 4, 72-76 (D. Michel). – NBL I 171-173 (W. Schottruff). – LThK³ I 1005-1008 (H.-J. Fabry).

N. Lohfink, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143, 1990). – H.-W. Kuhn, Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Galaterbriefes (G.J. Brooke/F. García Martínez [Hg.], New Qumran Texts and Studies, STDJ 15, 1994, 169-221, bes. 191-194). – E.J.C. Tigchelaar, The Addressees of 4QInstruction (D.K. Falk u.a. [Hg.], Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran, STDJ 35, 2000, 62-75).

I.1. Die etym. Herleitung von אביון ist ganz unsicher (Botterweck 29f.) und bisher noch nicht gelungen. Eine sich nahelegende Wurzel, etwa אב / אבה / אבב konnte bisher nicht nachgewiesen werden. Zu einer möglichen Herleitung aus dem ostsemit. Sprachbereich vgl. W. von Soden, MIO 15, 1969, 322-326. Unabhängig davon ist die Bedeutung „arm, bedürftig“ aufgrund der häufigen Parallelstellung zu den Synonymen → דל (1 Sam 2,8; Am 4,1; Ps 72,13; 113,7; Spr 14,31; Ijob 5,15f.), → עני (Jes 32,7; Am 8,4; Ps 9,19; 12,6; 72,4.12; Ijob 24,4), → מחסור רש und zum Antonym → עשיר „reich“ (Jer 5,27f.) gesichert. Im BH ist אביון ca. 60mal belegt, wobei bes. die Propheten (v.a. Amos) und die Psalmen diesen Begriff

recht häufig, der Pent. dagegen recht selten verwenden. Das Bundesbuch (Ex 23,6) verbietet die Rechtsbeugung gegenüber „deinem Armen“ (אביון); in Dtn 15,4-11 werden die Armen des Landes im Zusammenhang der Sabbatjahr-Bestimmungen genannt, die ihnen einen besonderen Schutz zusprechen. Nach Jer 20,13 rettet Gott sie von den Übeltätern. Ps 69,34 zählt sie zusammen mit der Gruppe der Gefangenen (אסירים) auf; Ps 107,41 benutzt den Begriff als Bezeichnung für „Israel“, das in der Wildnis umherirrt. 2. In der Qumranliteratur ist אביון 41mal belegt. Das Adj. mask. steht für „arm; bedürftig“ oder dient zur Bezeichnung einer „unterdrückten ausgewählten Gemeinschaft“. Die Verteilung der Belege beziffert sich wie folgt: 1QH 8mal; 4QInstr 7mal; 1QM 4mal (+ 1mal in 4Q497); 1QpHab 3mal; CD 3mal (+ 1mal in 4QD^a 10 i 7); 4QpPs 2mal; 4QMyst 2mal (sehr fragm.); 4QPrFêtes und 4QJub je 2mal; weitere Belege in 4Q288; 4Q434; 4Q446; 4Q468c; 4Q501 und 4Q511.

II.1. In den Hodajot wird der Begriff, der meist in Zusammenhang mit Reden in der 1. Sing. belegt ist, auto-referentiell verwendet: Der Beter selbst ist der אביון und sieht sein Leben vor denen gerettet, die ihm nachstellen (1QH 10,34). Daneben bezeichnet sich der Beter auch als עני und רש, und er dankt Gott für seine Befreiung (10,34). Auch die Aussage „die Seele des Armen weilt in großer Verwirrung“ (מהומה; 11,26) verweist auf den Autor selbst. Er beschreibt sich als ein Geschöpf aus Lehm, Teil einer Rotte von Ruchlosen, dessen Schritte geplagt werden. In 13,18 vergleicht sich der Arme mit Gold, das im Schmelzofen geläutert wird. Auch in diesem Kontext (Z. 16f.) bezeichnet sich der Beter als „Armer“ (רש, עני). Dass es sich dabei tatsächlich um Bezeichnungen für den Autor selbst handelt, wird aus 13,20 deutlich, wo er Gott mit einer Reihung von Nomina mit ePP der 1. Sing. (z.B. נפשי) dafür lobt, die Seele des Armen befreit (פלטתה) zu haben. 4QH^a 7 ii 8f. par. 1QH 26,27 par. 4QH^e 2,7 blickt in die eschatologische Zukunft, in der der Ruchlose besiegt, Krankheiten beseitigt und die Gerechtigkeit aufgerichtet werden. In dieser Zeit wird der Arme (אביון) aus dem Staub der Erde in den Himmel erhoben und seinen Platz bei den Engeln finden.

2.a) אביון kann häufig als Bezeichnung für die Qumrangemeinde verwendet werden. So benennt der Verf. von 1QpHab die vom „Frevelpriester“ verfolgte Gemeinschaft (12,3). Nachdem dieser Jerusalem verunreinigt hatte, plünderte er den Besitz der Armen von ganz Judäa (12,10). Weil er danach strebte, die „Armen“ zu vernichten, bereitet Gott für ihn die Vernichtung (12,6; vgl. auch 4Q501 9).

b) In 1QM ist אביון ebenfalls die Selbstbezeichnung der erwählten Gemeinschaft (der Söhne des Lichts), die Krieg gegen ihre Feinde (die Söhne der Finsternis) führen. In 1QM 11, wo 2 der 3 Belege zu finden sind, ist der Begriff jeweils Teil der Wendung ביד אביונים „durch die Hand der Armen“ (Z. 9.13), par. „durch die

Hand deiner Erwählten“. Ein dritter Beleg findet sich in 13,14, wo Gottes Hand mit den Armen ist, um diese zu retten und ihnen den Sieg zu verschaffen.

c) Der Peshet (4QPs^a) zu Ps 37 versteht אביון in der gleichen Weise: In seiner Auslegung von Ps 37,11 spricht er (2,10) von „den Demütigen (עניים), die das Land erben werden“, und in 3,10 setzt er dem „die von ihm Verfluchten werden ausgerottet“ (Ps 37,22) die Heilsansage: „Die Gemeinde der Armen (עדת אביונים) ... Erbe der ganzen Welt“ entgegen. Es ist aus dem Kontext heraus nicht zu bezweifeln, dass diese „Versammlung der Armen“ Bezeichnung für die Gemeinde von Qumran ist.

3.a) Armut begegnet als „Leitmotiv“ in 4QInstr (4Q415-418; 4Q423; 1Q26). Auf das Thema der Verelendung spielt hier nicht nur der Terminus אביון an, sondern auch מחסור, רש, עני und דל. Das Thema taucht im rätselhaften Zusammenhang mit dem רז נהיה (vielleicht: „Geheimnis des Werdens“) auf. Will man das Thema „Armut“ in das theologische Gefüge von 4QInstr einbetten, müssen solche kryptischen Anspielungen mit eindeutigeren Belegen konfrontiert werden. Auf der einen Seite enthält der Text Anweisungen zum Thema „Wucher“ und „Fürsorge“. Auf der anderen Seite spricht er von Armut im Zusammenhang mit der menschlichen Natur der als „erwählt“ verstandenen Adressaten. In diesen Fällen lässt sich ökonomische Schwäche weder mit der Thematik des unmittelbaren Umfeldes noch mit der des größeren theologischen Kontextes vereinbaren. Offensichtlich wird das Wortfeld „Armut“ hier in einem Kontext gebraucht, der sich nicht nur mit materieller Armut auseinandersetzt.

Nach allgemeinem Konsens kann die kommerzielle Terminologie (z.B. איפה, שקל) in 4QInstr metaphorisch verstanden werden (vgl. DJD XXXIV 353f.). Weitere ökonomische Begriffe wie פקודה „Bestrafung, Kautions“ oder השיב „zurückzahlen“ werden in 4QInstr in metaphorischer Weise auf die „Vergeltung der Übeltäter“ angewendet (4Q418 126 ii 6), um „zu vergelten (להשיב) dem Übeltäter und Bestrafung (פקודה) mit Rückerstattung ..., um zu erheben das Haupt der Armen (דלים)“. Gott wird eine ungerechte Kautions vergelten. Auffallend ist jedoch, dass in diesem Text die Frevler nicht mit den Gerechten, sondern mit den Armen kontrastieren. Auch der Begriff נחלה „Erbbesitz“ wird im übertragenen Sinne verwendet. Einmal bezeichnet das Nomen das, was Gott dem Adressaten in der Gegenwart gibt (4Q416 3,2), dann aber wird er abstrakt auf „Gaben der Wahrheit“ angewandt (4Q416 4,3). Entsprechend dieser Metaphorik sind Reichtum und Armut nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen. Das gilt auch für אביון.

4QInstr mahnt, dass Armut nicht als Entschuldigung dienen darf, die Suche nach Wissen und Weisung zu unterlassen (4Q416 2 iii 12f.). Dies gilt bes. dann, wenn Armut Folge menschlichen Unvermögens ist. Die pädagogische Eindringlichkeit solcher Aussagen liegt auf der Hand. Dabei wird wahrgenommen, dass ökonomische Härten das Lernen behindern können.

Insofern sind solche Lehren tatsächlich auch an materiell Arme gerichtet. Solche Armutshinweise dienen der Warnung vor fehlender Beharrlichkeit. Die Erinnerung des Angesprochenen: „ein Armer bist du“ (אביון אתה) in 4Q415 6,2; 4Q416 2 iii 8.12; 4Q418 9+9a-c,6) ist als anthropologischer Hinweis zu verstehen: Im Tod wird sich die wahre Armut des Menschen zeigen. Gerade im Blick darauf soll der Mensch in rechter Weise handeln und nach Wissen und Verständnis des רז נהיה streben.

Tigheelaar (62-75) hat versucht, die Formel „ein Armer bist du“ konditional zu erklären: „wenn du arm bist“. Allerdings ist Armut ein Thema, das sich durch 4QInstr hindurch zieht und keineswegs nur als Möglichkeit gedacht wird. Armut ist für 4QInstr eine bittere Realität, im ökonomischen und im metaphorisch-anthropologischen Sinn. Deshalb ist Armut als Herausforderung des Menschen zu verstehen, sein eigenes Leben mit Vernunft zu analysieren, Schwächen und Antriebslosigkeit zu orten und Entscheidungen zu treffen.

Die Angesprochenen werden ermahnt, den רז נהיה zu suchen und die Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu erkennen (4Q417 1 i 15-18). Einem Teil der Menschheit, dem „Geist des Fleisches“ (רוח בשר), wurde einst Wissen gegeben. Da es dem Menschen aber nicht gelang, beständig danach zu streben, wurde ihm dieses Wissen wieder entzogen. Dem gegenüber hat das „Volk des Geistes“ (עם רוח) seinen Zugang zum Mysterium und der Vision Hagu (→ הגה) behalten. Dieser Zugang garantiert aber nicht das tatsächliche Erreichen von Weisheit und Einsicht, denn die Menschen können sich sowohl dem Geist als auch dem Fleisch zuwenden, was verschiedentlich als „Armut“ oder „Mangel“ beschrieben wird. Die Befreiung von dieser Armut ist metaphorische Beschreibung für die Überwindung dieser kreatürlichen Niedrigkeit des Menschen. Das Ergebnis rechten Verhaltens ist dagegen Ehre, die jedem gemäß seiner Verdienste gewährt wird. Zudem nähert sich ein solcher Mensch dem Vorbild der Engel, deren Seinsweise höher ist als seine eigene.

In 4QInstr finden sich schließlich auch Belehrungen über die ökonomische Armut (z.B. 4Q417 2 ii). Dabei sind solche Aussagen nicht auf eine bestimmte Gruppe beschränkt, deren Armut sie beschreiben.

Zusammenfassend kann man 4QInstr als eine im damaligen Judentum verbreitete Schrift ansehen, die zur Aufarbeitung der materiellen wie geistigen Armut auf traditionelle weisheitliche Themen, aber auch auf apokalyptisches Material und Belehrungen für eine andere Welt zurückgriff. Dieser eher traditionelle Topos war jedoch multivalent, eine Belehrung über weit mehr als nur die innerweltliche Verarmung.

b) Die im weisheitlichen Kontext latent zu beobachtende wachsende Identifizierung des Armen mit dem Gerechten liegt auch in 4Q424 vor, wenn dieser Text die Armen (אביונים) als diejenigen beschreibt (3,9), denen Reichtum fehlt (הסרי הון, 2,10). Diese aber sind außerdem die Gerechten, für die Gott sorgen

wird. Diesen ethischen Aspekt greift der Text auf, wenn er Belehrungen über den rechten Umgang mit Reichtum bietet. So ergeht in 1,10 die Mahnung, einer bösen Person niemals seinen Besitz anzuvertrauen. 4Q434(BarkiNafshi^a) 1 i 1 lobt Gott dafür, dass er die Seele des Armen (נפש אביון) gerettet hat. Auch wenn damit einfach ein „Armer“ gemeint sein könnte (vgl. Z. 2, wo Gott dafür gesegnet wird, dass er die Waise bewahrt), ist damit auch eine Anspielung auf den Erwählten impliziert – ob es nun Israel ist oder der Erwählte Israels.

4. Interessanterweise kennt die S-Literatur den Terminus אביון nicht. Dagegen hat CD mehrere Bestimmungen aus dem AT aufgenommen und weiterentwickelt. So soll nach CD 6,21 für die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus gelten, dass neben den recte et rite abgelieferten Opfergaben jeder seinen Bruder lieben und „die Hand des Bedrängten (עני), des Armen (אביון) und Fremden“ stärken soll. Um die Bedeutung der Armut in CD wahrzunehmen, muss man sich des Umstands bewusst werden, dass der Reichtum einen der drei Bereiche darstellt, in dem Israel nach Meinung von CD vom rechten Weg abgekommen ist: Unzucht, Reichtum und Verunreinigung des Tempels (CD 4,17f.). In der Tat brandmarkt CD den Reichtum in all seinen Spielarten auch weiterhin: Die Gemeindeglieder sollen sich fernhalten von bösem Reichtum, vom Reichtum des Tempels und vom Reichtum, der durch Diebstahl gegenüber den Unterdrückten entsteht (6,15f.). Wie sehr CD die Sorge um die Armen ernst nimmt, zeigt sich in CD 14, wo in einer fragm. Zeile (in 4QD^a 10 i 7 erhalten) dem Mebaqqer (Aufseher) aufgegeben wird, für eine finanzielle Unterstützung derjenigen, die verletzt, alt und arm sind, zu sorgen (Z. 14).

5. Die Selbstbezeichnung „Arme“ in den diversen Schriftrollen in Qumran hat seit der Entdeckung Qumrans die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Schon bald wurden Vergleiche zwischen der Qumran-Gemeinde und den jüdisch-christlichen Ebioniten (→ דל) gezogen. Auf beiden Seiten beziehen sich die Gemeinden auf sich selbst, wenn sie sich als bedrückt und arm bezeichnen. Darüber hinaus wurden Ähnlichkeiten im a) rituellen Tauchbad und b) in der Beobachtung des Gesetzes aufgezeigt. Diese Gemeinsamkeiten berechtigen jedoch nicht, eine unmittelbare Verbindung zwischen beiden anzunehmen.

Benjamin G. Wold

אָבֵל 'ābal

אָבֵל 'ēbēl אָבֵל 'ābel

1.1. Belege, Verteilung, syntaktische Fügungen, Wendungen, Kontexte – 2. Varianten in bibl. Texten – II. Verwendung – 1. Trauern als Handlung – 2. Trauer als Zustand.

Lit.: ThWAT I 46-50 (A. Baumann); X 451 (Lit.).

A. Falk, The Problem of Mourning in Jewish History (Psychoanalytic Study of Society 18, 1993, 299-316). – M. Tilly, „Wenn ein Stein bewegt wird...“. Tod und Trauer im Judentum in der römischen Kaiserzeit (Antike Welt 34, 2003, 143-150).

1.1. Das Verb אָבֵל „trauern“ mit seinen Derivaten ist in den Texten vom Toten Meer hebr. 30mal (Verb und Adj. [urspr. Ptz.] je 6mal; Nomen 18mal), davon 8 Doppelbelege, und aram. 5mal (Verb 4mal; Nomen 1mal) belegt, mit einem signifikanten Schwerpunkt in der poetischen Literatur (1/4QH 12 Belege; 3 Belege in sonstigen Psalmen, Liedern oder Gebeten: 11QPs^a 22,8 [Zion-Apostrophe]; 4Q179 2,8; 4Q434 2,1). Hinzu kommen 6 Belege in der weisheitlichen (4QInstr 5mal; 4Q525 14 ii 16) und 4 Belege in der auslegenden Lit. (4QpHos^a 2,17; 4QMidrEschat^b 10,8f. [3mal]). Die übrige Verteilung ist unspezifisch. Das Verb (1mal qal, 5mal hiip [aram. 3mal pe, 1mal hiip]) kann absolut verwendet werden (4QMidrEschat^b 10,8 – dort aber mit einer Angabe zur Dauer der Trauer versehen; 4Q525 14 ii 16; so auch in aram. Texten); das meist menschliche Obj. der Trauer wird üblicherweise mit der Präp. עַל angeschlossen (4QJub^f 5,6; 11QJub 1,3; 11QPs^a 22,8 [der angesprochene Zion ist hier personifiziert!]; 4Q179 2,8).

Das Adj. kann in Cstr.-Verbindungen (4Q418 176,2) oder in Verbindung mit dem ePP 3. mask. Pl. (ohne dass die Bezugsgröße ersichtlich ist) stehen. Die Abgrenzung zum Verb (Ptz. qal) ist nicht immer eindeutig möglich (z.B. 4Q179 2,8).

Das Nomen bildet mehrere Wendungen und Motive, die biblisch meist nicht belegt sind: Mehrmals belegt ist die Cstr.-Verbindung (immer mit אָבֵל als nom. reg.) אָבֵל יְגוֹן „Trauer des/meines Kammers“ (1QS 4,13 par.; 1QH 10,7 par.; 1QH 19,25a par.) – eine deutliche inhaltliche Verstärkung, die anzeigt, dass sich die semantische Füllung des Wortes von ursprünglichen Trauerritten wegbewegt zu einer spiritualisierten Bedeutung. Im synonymen Parallelismus stehen beide Begriffe in 4QH^a 7 ii 5 par. in einer positiven Aussage, dass Trauer und Kummer verschwinden (נָס יְגוֹן; das Verb zu אָבֵל fehlt). Eine ähnliche Verstärkung findet sich in der Cstr.-Verbindung אָבֵל מְרוֹרִים „bittere Trauer“ (1QH 19,22); im Parallelismus (jeweils zu אָבֵל יְגוֹן steht מְרוֹרִים in 1QS 4,13; 1QH 19,25).

In den Kontexten hingegen finden sich auch bibl. belegte Synonyma und Parallelen: סָפַד „wehklagen“ (מְסַפְּדֵי מְרוֹרִים, 1QH 19,25), בָּכָה „weinen“ (4Q378 14,1; 6Q14 2,3).

Dass die Trauer(nden) zu ewiger Freude (שְׂמֵחָה עוֹלָם) verwandelt wird/werden, beschreiben 1QH 10,7 par.; 1QH 23,16; 4Q416 2 i 6 par.; den umgekehrten Fall, dass sich die Freude in Trauer verwandelt wird, droht 4QpHos^a 2,17 an. Der Tröster (נֹחַם) in der Trauer ist Gott (1QH 3,17; vgl. 4Q434 2,1; 11QTarg-Ijob 10,15).

2. In Mur.XII 8,15 ist der Konsekutivsatz Am 9,5c („so dass alle Bewohner [der Erde] voll Trauer sind“)

in den Sing. gesetzt; ein Grund für diese Variante ist nicht ersichtlich.

II.1. Das Verb, teilweise auch das Adj., beschreibt Trauern als Handlungsakt und ist schwerpunktmäßig in vorqumranisch-nichtessenischen Texten belegt. Menschen betrauern ihre verstorbenen Angehörigen: „Adam und seine Frau trauerten um Abel vier (Jahr)wochen“ (11QJub 1,3 [Jub 4,7]); und Jakob „war in Trauer um seine Frau (Lea)“ (4QJub^f 5,6 [Jub 37,14]). Diese Notizen gehen über die Erzählungen der Hebr. Bibel hinaus; gleichzeitig wird das Verb **אבל** hier jeweils als summarische Notiz verwendet, wie Jub 36,21-24 verdeutlicht: Dort werden die spezifischen Trauerritten und -handlungen im Umfeld von **אבל** beschrieben (vgl. dazu ThWAT I 47f.; Tilly). Die Töchter (des zerstörten) Jerusalems werden im Klage lied 4Q179 2,8 verglichen mit solchen, die um ihre (Ehe-)Männer trauern (**כאבלות על בעליהן**).

Der Erzählung vom Tod des Mose Dtn 34,8 folgt 4Q378 14,3. Die Trauer um einen Menschen, selbst um einen „großen“ Menschen (Mose), muss auch einmal ein Ende haben – wobei der Zeitraum der Trauer (4Q378 14,2f.: 30 Tage; bzw. eine andere Größenordnung) durchaus willkürlich gezogen erscheint –, um sich sozial und gesellschaftlich wieder zu integrieren und zu positionieren (vgl. Jub 4,7 im Anschluss an 11QJub 1,3; 4Q378 14,3-5 im Anschluss an Dtn 34,8). Das Judentum kennt daran anschließend ebenfalls unterschiedliche Trauerritten und -zeiten: von 7 (Schiwa) Tagen Trauer über 30 Tage (Scheloschim), die auch kombiniert werden können, bis hin zum Trauerjahr (Awelut).

Trauern kann ein gemeinschaftlicher Akt sein, bei dem man gemeinsam (**בחדה**) zusammensitzt (so die Himmelsöhne in 4Q204 1 vi 6 [Hen 13,9]; vgl. Ijob 2,13). Implizit wird die gemeinschaftliche (**יחד**) Trauer um einen Menschen auch in 4Q525 14 ii 16 (**אבל** absolut gebraucht) zur Sprache gebracht. Es geht um die Fernwirkung eines Weisen/Weisheitslehrers über seinen Tod (vgl. Z. 14) hinaus: „(all deine Kenner) werden gemeinschaftlich trauern und auf deinen Wegen an dich denken“. Auch hier geht die Trauer in ein positives, auf Zukunft ausgerichtete Verhalten über, das sich jedoch am Leitbild des Verstorbenen orientiert.

Die Erfahrung, dass Gott den Menschen zum Trauern bringt (s.u. zu 4QpHos^a 2,17), scheint Henoch in 4Q531 17,3 (Buch der Giganten) zu reflektieren. Der Text ist nur sehr fragm. erhalten, aber der Kontext lässt erkennen, dass der Beter Gott anspricht und sich als Obj. göttlicher Aktivitäten erfährt (Z. 1f.4), die zur Trauer führen (**למאבל**), Z. 3; vgl. L.T. Stuckenbruck, TSAJ 63, 1997, 156).

Dagegen wird Levi in 4Q541 24 ii 2, einem Levi-Testament oder -Apokryphon, ausdrücklich aufgefordert, „nicht im Trauergewand zu trauern“ (**אל תתאבל**); von einer zweiten, parallelen Aufforderung ist nur noch die Negation erhalten; vgl. auch Z. 4 mit weiteren positiven und negativen Imp.). Trotz unklarer

Zusammenhangs wird noch deutlich, dass die Trauer durch Forschen und Streben nach Erkenntnis abgelöst werden soll (Z. 4), also Rückkehr aus der (selbst gewählten) Isolation in die soziale Normalität. In der Zion-Apostrophe (11QPs^a 22,8) wird der Zion wie eine menschliche Person angesprochen (vgl. Jes 54; 60; 62,2-6.11f. u.ö.); wie um Menschen kann man auch um ihn trauern. Wenn der Grundton des Psalms und der Kontext von Z. 8 (v. 9) auch durchwegs positiv sind, wird doch die negative Erfahrung der Vergangenheit nicht geleugnet: „Wie hofften auf dein Heil (Rettung, Hilfe) und wie trauerten um dich deine Frommen!“ Anschließend an die prophetischen Verheißungen werden im Parallelismus Hoffnung und Trauer gegenübergestellt; so groß die letztlich enttäuschte Hoffnung auf Hilfe für/von Zion war, so intensiv ist die Trauer der Zion zugehörigen Frommen. Aber gleich der nächste Vers macht deutlich, dass die Hoffnung nicht vergeblich ist; damit steht die Aussage in großer Nähe zu solchen (1QH 10,7 par. u.a.), in denen die Trauer in (ewige) Freude verwandelt wird (s.u. 2.).

2. 4QMidrEschat^b 10,8 wird **אבל** absolut gebraucht (Ptz. *hitp*) und nähert sich damit schon der Trauer als Zustand (Nomen; s.u.) an. In einer Auslegung vermutlich von Zef 3,4 wird in einem antithetischen Parallelismus die Trauer des Herrschers über das Los des Lichts während der Herrschaft Belials der Trauer des Herrschers über die Finsternis gegenübergestellt (vgl. A. Steudel, STDJ 13, 1994, 104f.). Wer die **ראשי אבל** (Z. 9) sind, ist ungeklärt. Dieser Text weist bereits eine starke eschatologische Prägung auf, die für fast alle Belege des Nomens, das den Zustand bzw. die Situation der Trauer beschreibt, und hauptsächlich in „sectarian“ Texten belegt ist, kennzeichnend ist.

Der Unheils katalog der „Zwei-Geister-Lehre“ (1QS 3,13-4,26) schöpft einerseits aus der Eschatologie der Kriegsrollen-Tradition, ist andererseits traditions- und motivgeschichtlich auch eng mit den Hodajot verwandt. Durch Gottes Zorn bedingt, verlaufen die eschatologischen Zeiten aller Geschlechter der Söhne der Finsternis „in trauerndem Jammer (**באבל יגון**), bitterem Unglück und finsternem Verderben, bis sie vernichtet sind“ (1QS 4,13f. par.). „Die eschatologische Vernichtung der kosmisch, ethisch und anthropologisch negativ qualifizierten Sphäre des Seins in der Zwei-Geister-Lehre ... (ist) die theologiegeschichtliche Weiterentwicklung (eines) lediglich ethisch verstandenen eschatologischen Dualismus“ (A. Lange, DSD 4, 1997, 284). Die Gründe für dieses Ergehen liefert u.a. 4QpHos^a 2,16f., eine Auslegung von Hos 2,13 und damit der einzige Beleg für **אבל** im Kontext einer Gerichtsankündigung: Sie haben ihre Feste nach den „Festzeiten der Völker“ begangen, sind also einem falschen Kalender gefolgt. „Freude aufhören lassen“ (**שבת משוש**) aus dem Hos-Zitat wird in der Auslegung zum expliziten Wandel der Freude in Trauer (**הפך לאבל**); der Terminus für Freude muss rekonstr. werden; vgl. R. Vielhauer, RQu 20, 2001/02, 47f.54f.).